

**ZYGMUNT BAUMAN'DA
MÜPHEMLİK VE TOPLUMSAL YAŞAM**
Doğa BAŞER
Yüksek Lisans Tezi
Danışman: Doç. Dr. Himmet HÜLÜR
Mayıs, 2011
Afyonkarahisar

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİMDALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ZYGMUNT BAUMAN'DA
MÜPHEMLİK VE TOPLUMSAL YAŞAM

Hazırlayan
Doğa BAŞER

Danışman
Doç. Dr. Himmet HÜLÜR

AFYONKARAHİSAR 2011

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**ZYGMUNT BAUMAN’DA MÜPHEMLİK VE TOPLUMSAL YAŞAM**” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

25/05/2011

Doğa BAŞER

TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI

JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Doç.Dr.Himmet HÜLÜR

Jüri Üyeleri : Yrd.Doç.Dr. Huriye TEKİN ÖNÜR

: Yrd.Doç.Dr. Şenay YAPICI

İmza




Sosyoloji Anabilim Dalı tezli yüksek lisans öğrencisi Doğa BAŞER'in "**Zygmunt Bauman'da Müphemlik ve Toplumsal Yaşam**" başlıklı tezini değerlendirmek üzere 25.05.2011 günü saat 15:00'de Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir

Doç.Dr.Mehmet KARAKAŞ
MÜDÜR

YÜKSEK LİSANS TEZ ÖZETİ

ZYGMUNT BAUMAN'DA MÜPHEMLİK VE TOPLUMSAL YAŞAM

Doğa BAŞER

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
Mayıs 2011

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Himmet HÜLÜR

Bu çalışmanın amacı Zygmunt Bauman'ın müphemlik kavramı çerçevesinde modern ve postmodern toplumsal yaşam biçimlerini çözümlemektir. Müphemlik kavramı düzensizliği, çok anlamlılığı, kaosu ve belirsizliği ifade eder. Müphemlik toplumsal yaşamda düzen oluşturma ile karşıtlık içinde olması ve bireysel-toplumsal eylemlerin değerlendirilmesi için imkan sağlaması nedeniyle önem taşır. Çalışmanın oluşturulmasında Zygmunt Bauman'ın metinleri ve bu metinlerin gönderme yaptığı metinler kapsamında eleştirel bir okuma yapılmıştır.

Bu anlamda, öncelikle modernlik ve rasyonellik ilişkisi üzerinde durulmuştur. Ek olarak Bauman'ın metinlerinde toplumsal ötekileştirmeleri simgeleyen “yabancı” kategorisi incelenmiş, bu kategorinin küreselleşen dünyada etkisizleştiği ya da “hiç kimseleşme” sürecine girdiği vurgulanmıştır. Ayrıca özgürlük-güvenlik ve kimlik oluşturma unsurlarında rasyonel çözümler sunan uzmanlık ve tüketim etkinliklerinin paradoksal süreçleri gündeme getirdiği belirtilmiştir. Bu çerçevede Bauman'ın ahlak anlayışının küreselleşen dünyadaki imkânı tartışılmıştır.

Sonuç olarak küreselleşen dünyada “hiç kimseleşme” sürecinin ve kimlik oluşturma araçlarının rasyonel-kapitalist paradigma ile eklemlendiği, böyle bir dünyada sorumluluğa yönelik bir ahlakın imkan bulamayacağı vurgulanmış, sosyolojinin rasyonelliğe yönelik eleştirilerinde ve günümüzün siyasal yapısında teori-pratik sorunları olduğu belirtilmiş, sosyolojinin rasyonellik ve ideolojik konumlamalarla insan ölümlerine odaklanması gerektiği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Modernlik, Postmodernlik, Müphemlik, Rasyonellik, Ahlak-Etik.

ABSTRACT

AMBIVALENCE AND SOCIAL LIFE IN ZYGMUNT BAUMAN

Doğa BAŞER

AFYON KOCATEPE UNIVERSITY
THE INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF SOCIOLOGY
May 2011

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Himmet HÜLÜR

The aim of this study is to analyze the modern and postmodern social life styles of the Zygmunt Bauman within the frame of the concept of ambivalence. The concept of ambivalence comes to the meanings of ambiguity, multi-meanings, chaos and indefiniteness. The concept of ambivalence is important because it is opposite to the establishing order in the social life and provides the opportunity for evaluating the individual-social activities. A critical reading was made during the forming of this study in accordance with the texts of Zygmunt Bauman and other texts referred by these texts.

In this context, first of all the relationship between the modernity and rationality was stressed on. In addition to this, the “foreign” category which symbolizes the social alienation in Bauman’s texts was investigated and it was put forward that this category has become ineffective in the globalizing world or transformed into “becoming nobody” process.

Besides, it was stated that the expertise and consumption activities which provides rational solutions in freedom-safety and identity forming issues have brought the paradoxical process. Within this frame, the opportunity of the ethics of Bauman in the globalizing world was discussed. Finally, it was put forward that the “becoming nobody” process and identity forming tools in the globalizing world have been articulated with the rational-capitalist paradigms and an ethics concept based on responsibility has no opportunity to grow in such a world and it was stated that there are theoretic-practical problems in the criticisms of sociology directed to rationalism and in the political structure of today’s world and it was stressed on that sociology has to focus on people deaths with rationality and ideological positioning.

Keywords: Modernity, Postmodernity, Ambivalence, Rationality, Morality-Ethics.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	i
TEZ JURİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNLİK VE KESİNLİK

1. MODERNLİĞİN AHLAKİ KRİTİĞİ	8
2. MÜPHEMLİK KORKUSU	21
2.1. MODERN ÖNCESİ BELİRSİZLİK DENEYİMİ.....	26
2.2. KARTEZYEN KESİNLİK VE KUŞKU.....	31
2.3. YAPAY DÜZEN VE KÜLTÜR KAVRAMI	35
3. MODERN DÜNYANIN RASYONEL YAŞAM ALANLARI	41
3.1. BÜROKRASİ VE ÖRGÜTLENME	42
3.2. MODERN KENT VE HESAPÇI ZİHİN	47
3.3. PANOPTİK DENETİM MEKÂNLARI.....	48
4. BAUMAN'IN TEKNO-BİLİM ELEŞTİRİSİ	52

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN TOPLUMDA YASA KOYUCULUK ETKİNLİĞİ

VE BAHÇECİ DEVLET PRATIĞI

1. YASA KOYUCULUK ETKİNLİĞİ.....	60
1.1. MODERN ENTELEKTÜEL SORUNSA LI	62
1.2. MUTLAK DÜZEN VE YASAYICI ENTELEKTÜEL ROLÜ	69
1.3. HAKİKATİN ÇOĞALMASI VE YORUMCU ENTELEKTÜEL ROLÜ	76

2. BAHÇECİ DEVLET PRATIĞI	79
2.1. BAHÇENİN YABANI OTLARI.....	87
2.2. BAHÇIVAN DEVLETİN ZİRVESİ OLARAK HOLOCAUST	92
2.3. ÇİTSİZ TOPLUM: BAHÇENİN YOK OLUŞU BAHÇIVANIN GÖZDEN DÜŞÜŞÜ.....	95

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZYGMUNT BAUMAN'DA MÜPHEMLİK VE TOPLUMSAL YAŞAM

1.YABANCI	99
1.1.BİZ/DOST/İÇERİ VE ONLAR/DÜŞMAN/DIŞARI AYRIMI	99
1.2. YABANCI VE AYRIMLARIN YIKIMI	105
1.3. HİÇKİMSELEŞME SÜRECİ: YABANCININ SİLİKLEŞMESİ	111
2. ÖZGÜRLÜK-GÜVENLİK KUTUPLAŞMASI VE KİMLİK BUNALIMI.....	116
2. 1. BİREYSEL KİMLİK İNŞASINDA TOPLUMSAL ONAY-BİREYSEL FARKLILIK SORUNSALI.....	118
2. 2. RASYONEL KİMLİK ÇÖZÜMLERİ: UZMANLIK VE TÜKETİM ETKİNLİĞİ	123
2. 3. RASYONEL KİMLİK ÇÖZÜMLERİNİN PARADOKSLARI	127
3. BAUMAN'IN MÜPHEM AHLAK ANLAYIŞI VE ELEŞTİRİSİ.....	133
SONUÇ.....	146
KAYNAKÇA	157

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Müphemlik Kavramının İçeriği.....	147
Şekil 2: Rasyonel Düzen Kavramının İçeriği	148
Şekil 3: Yabancınnın Gruplar Arasındaki Etkisi	150
Şekil 4: Özgürlük-Güvenlik ve Kimlik İlişkisi.....	154

GİRİŞ

Zygmunt Bauman, modernlik-postmodernlik ve küreselleşme tartışmasına yönelik analizleri olan eleştirel bir düşündürdür. O, İkinci Dünya Savaşı'na tanıklık etmiş, Polonya ordusunda hizmet vermiş, Yahudi ayrımcılığına maruz kalmıştır. Entelektüel ilgisi ilk dönemlerde sınıflar, kültür ve yorumsamacı sosyoloji üzerine şekillense de, 1980'lerden sonra modernlik tartışmasına dâhil olmuş; ahlak, iktidar, özgürlük, sorumluluk bağlamlarında modernliği incelemiştir. O, herhangi bir düşünsel-ideolojik konumlandırmadan uzak durarak, ahlaki açıdan İsrail Devleti'nin Filistinlilere yönelik eylemlerinin Nazilerin Yahudilere uyguladıklarının aynısı olduğunu vurgulayacak kadar eleştirel bir analizcidir.

Bauman'ın modernlik analizi, modernliğin rasyonellik niteliği çerçevesinde gelişmektedir. Burada Weber'ci perspektifin etkisi görülmekle birlikte Bauman'ın sosyolojik düşüncesi, geniş bir teorik çerçeve içerisinde oluşmakta ve eklettik bir anlayışı yansıtmaktadır. O, modernliğe yönelik değerlendirmelerinde Foucault'nun modern iktidara yönelik çözümlerinden, Arendt'in totaliterlik eleştirisinden, Derrida'nın ikili karşıtlıklar eleştirisinden, Simmel'in çatışmacı sosyolojisinden Weber'in rasyonellik ve bürokrasi analizinden, Freud'un uygarlık eleştirisinden ve Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisinden etkilenmektedir. Koşut olarak modernliğe alternatif olabilecek düşünce biçimlerinin geliştirilmesinde Levinas'ın toplumsal yaşamda etiği merkeze alan yaklaşımından yararlanmaktadır. Bununla birlikte onu herhangi bir sosyolojik ya da felsefi ekolün içinde değerlendirmek mümkün değildir.

Bauman'ın sosyolojisi, toplumsal yaşamdaki müphemliklerin (belirsizliklerin) ön plana çıkartılması ve anlamlandırılması perspektifinde gelişmektedir. Dolayısıyla o, toplumsal yaşamın ve insan varoluşunun herhangi bir düzen, plan, rutin ile değil kaos ile ortaya çıktığını varsaymaktadır. Bu varsayımdan yola çıkarak müphemlik, kaosu verili olduğu dünyada insanın mutlak bir düzen pratiği kuramaması; kaos-düzen çatallaşmasıyla algılanan dünyadaki kesinlik arayışının sonuçlanamaması olarak değerlendirilmektedir. Onun düşünce evreninde gerek bireysel ilişkiler gerekse toplumsal oluşumlar, net ve kusursuz bir nitelik taşımamakta, sabit bir yapıya kavuşmamaktadır. Bu anlamda düzenin ve kesinliğin sağlanmasına yönelik insanın bir geç kalmışlığı olduğu gibi, müphemliğin önüne

geçmeye çalışan her insan eylemi de yeni müphemlikler doğurmaktadır. Dolayısıyla “toplum kaosun öznesidir”.

Müphemlik, kontrol altına alınamayanı, dışlanamayanı, önüne geçilemeyi, manipüle edilemeyi, anlaşılamayanı, kategorilendirilemeyi, paradoksal olanı ifade etmektedir. Anlaşılacağı üzere Bauman, müphemliği geniş bir anlam çerçevesinde kullanmaktadır. Nitekim ölüm müphemliğin örneklerinden biridir. Ölüm, bilinemezliği önüne geçilemezliği simgeler, kavram olarak vardır ama deneyimlenemez. Bu anlamda insan aklının en büyük yenilgisidir. Modernlik en büyük müphemliklerden olan ölüme karşı savaş açmış, buna karşın başarısız olunca tıbbi söylemi kullanarak hastalıklar ile ilgilenmeye başlamıştır.

Müphemlik ek olarak rutinin bozulduğu, eldeki bilgilerin yetersiz kaldığı bir durumu ifade etmektedir. Gündelik hayat, tekrar eden ve alışkanlık haline gelen eylemlerden oluşur. Bununla birlikte rutinin bozulması, eylemlerin ve düşüncelerin baştan değerlendirilmesini gerekli kılar. Bu anlamda müphemlik, toplumsal yaşamda tedirginlik, korku ve kaygı yaratmaktadır. Nitekim felsefi söylemde de bilgi, müphemliğin karşısına konmaktadır.

Bauman’ın müphemlik perspektifi, metinlerinde kendine yer edinmektedir. O, *Yasa koyucular ve Yorumcular, Modernlik ve Müphemlik, Modernite ve Holocoust* adlı eserlerinde modernliğin düzen arayışını entelektüeller ve modern ulus devlet çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu değerlendirmede, entelektüellerin düzenleme pratiklerinde ve toplumun şekillendirilmesinde etkin bir görev aldıklarını, devlet örgütlenmesinin ise söz konusu görevin yerine getirilmesinde yaşamsal bir rol oynadığını belirtmektedir. *Postmodern Etik, Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları, Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri’nde* ise, insanlar arası ilişkilerin müphem bir boyutta olduğunu ve ahlakın ancak söz konusu müphemlik çerçevesinde gelişebileceğini belirtmektedir. Buna ek olarak *Bireyselleşmiş Toplum, Siyaset Arayışı ve Küreselleşme* adlı eserlerinde de günümüz dünyasındaki insan ilişkilerini müphemlik perspektifinden incelemektedir.

Bauman’a göre, müphemlik-kaos-düzensizlik insanlık tarihi boyunca var olan bir durumdur. Modernliğin farklılık durumu müphemliğe yönelik bakış açısından kaynaklanmaktadır. Modern paradigma, aklın hâkimiyeti söylemi ile insanın mutlak

düzeni kurabileceği fikrini içerir. Oysa modern öncesi dünyada geleneğin ve dinin ön planda olduğu bilinmektedir. Tanrı'nın iradesinin mutlak gücü insanı pasifleştirmekte, böylece mutlak düzen ve kusursuzluk yalnızca Tanrı'ya atfedilmektedir. Dünya, insanın değiştirebileceği müdahale edebileceği bir şey olarak değil, Tanrı'nın yaratımından dolayı saygı duyulacak bir şey olarak görülmektedir.

Bauman perspektifinde modernlik, rasyonellik niteliğiyle dünyanın ve toplumun müphemliğine savaş açmıştır. Böylece insan, üretim, yönetim, siyaset, felsefe, ahlak, estetik vb. birçok öge rasyonel söylemin içine çekilmiştir. Bauman, modernliğin bir ödev/görev olarak düzeni üstlendiğini belirtmektedir. Modernlik, bilim ve teknoloji ile gizemin, bürokrasi-örgütlenme ve yasalar ile kişisel ahlaki itkilerin, modern ulus devlet örgütlenmesi ile heterojenliğin, denetim ve cezalandırma pratikleri ile suçun ve suçluların, genetik uygulamalarla özürülülerin ve sakatların, felsefe ile güvenilmez bilgi kaynaklarının üstesinden gelmeye çalışır.

Bauman, modernliğin karanlık tarafına odaklanmaktadır. Bu odaklanmada Holocaust'u bir "ideal tip" olarak ele almaktadır. Onun düşüncesinde İkinci Dünya Savaşındaki Yahudi soykırımı, faşist bir ideolojiden ziyade modernliğin düzen söyleminin ürünü olarak değerlendirilmektedir. Holocaust'da bürokrasi, teknik ve bilimsel faaliyet, modern ulus devlet paradigması söylemleri ile iç içe geçmiş, soykırımı imkân vermiştir. Nitekim Nazi subayları, günlük kaç Yahudi öldürebildiklerine kadar detaylı raporlar düzenlemiştir. Bu anlamda Holocaust, modernliğin kesinlik ve düzen arayışının yarattığı gücün sınırsızlığının bir göstergesidir.

Bauman, Horkheimer ve Adorno çizgisinden etkilenerek modernliğin alternatif maliyetler ürettiğinin altını çizmektedir. Ona göre, tekno-bilimsel faaliyetlerdeki ilerleme, insanlığın araçsal aklın hâkimiyetine teslim olmasıyla sonuçlanmış; bu anlamda insanlık eylemlerinde amaçlarını düşünemez haline gelmiştir. Atom bombasının kullanımı, "insanları öldürmeli miyiz" perspektifinde değil, ne kadar çok insanı öldürülebiliriz anlayışıyla gelişmiştir.

Bauman, metinlerinde metaforik ve epizodik bir anlatıma başvurmaktadır. Onun anlatım tarzı, düz bir çizgi halinde değil, daha çok döngüsel olarak; yani belirli konuları değişik çerçeveler içinde tekrar tekrar ele almasıyla şekillenmektedir.

Örneğin modern ulus devlet yapılanması, bir yandan bahçıvan benzetmesiyle ifade edilirken, diğer yandan modern ulus devlete yönelik üretim, yönetim ve felsefe alanında ayrı ayrı incelemeler yapılmaktadır. Bununla birlikte toplumsal yaşamdaki sorunları konu edinen edebi eserlerin dili (Franz Kafka, Milan Kundera) metne dâhil edilmektedir. Onun eserleri her spesifik toplumsal sorunun birbiriyle ilişkili, buna karşıt doğrusal olmayan bölümlerini barındırmaktadır. Her bölümde spesifik bir toplumsal boyut (ötekileştirme, dışlama, yoksulluk, bağımlılık) karşıt kutbuyla (aynılaştırma, dâhil etme, zenginlik, özgürlük) ele alınmakta, daha sonra karşıt kutupların varlığını tehlikeye sokacak değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bauman, metinlerinde ikili karşıtlara odaklanmaktadır. O doğa-kültür, özgürlük-güvenlik, devlet-millet, düzen-kaos türü karşıtlıklar üzerinden toplumsal yaşamdaki anlam verme pratiklerini çözümlenmekte, daha sonra anlamın yapaylığını belirterek farklı bir algılamanın imkânını sorgulamaktadır. Bu çalışmada da söz konusu karşıtlıklar çerçevesinde, toplumsal yaşamda kurulan kategorilendirmeler çözümlenmektedir

Modernlik analizi, sosyolojinin diğer sosyal bilimlerle bağlantı kurmasına neden olmaktadır. Söz konusu bağlantı Bauman'ın metinlerinde de ön plana çıkmaktadır. Nitekim Bauman'ın düşüncesinde sosyoloji, antropoloji, felsefe ve sosyal psikoloji iç içe geçmiş durumdadır. Dolayısıyla bir taraftan toplumsal dönüşümler düşünsel ve felsefi bir kavrayışla incelenmekte, diğer taraftan ise dönüşüm halindeki toplumun içindeki bireyin dinamikleri değerlendirilmektedir.

Bu çalışmanın amacı Zygmunt Bauman'ın müphemlik kavramı çerçevesinde modern ve postmodern toplumsal yaşam biçimlerini çözümlenmektir. Müphemliğin toplumsal yaşamdaki izdüşümü, modern ve postmodern yaşam biçimlerinde farklılaşmaktadır. Müphemlik kavramı, düzen pratiğiyle olan karşıtlığı ve toplumsal yaşamdaki özgürlük, bağımlılık, seçim, güç, sorumluluk, ahlak, bilgi, bilim, teknik kavramlarıyla yakından ilişkili olması nedeniyle önemlidir. Dolayısıyla bu çalışma modern ve postmodern literatürde Bauman'ın konumunun belirlenmesi ve modern ve postmodern toplumsal yaşam biçimlerindeki düzen pratiklerinin anlamlandırılması açısından önem taşımaktadır. Bauman'ın sosyolojisi, çağcıl dünyanın anlamlandırılmasına yönelik işlevsel katkılar içermektedir. Onun metinlerinde modernlik ve postmodernlik, iki kopuk tarihsel dönemi anlatmayan idealleştirilmiş

öğelerdir. Bu öğeleri Bauman perspektifinde sosyolojik olarak değerlendirebilmek için ortaya konulan araştırma problemleri şunlardır:

1. Modern ve postmodern toplumsal yaşamdaki ötekileştirmelerin, dışlamaların, konumlandırmaların, düzen pratiklerinin, kaynakları nelerdir?
2. Modern ve postmodern toplumsal yaşam biçimlerinde özgürlük ve güvenliğin anlamı nedir?
3. Modernliğin tekno-bilimsel ilerlemesi birey ve toplum ekseninde ne gibi yan etkiler ortaya çıkarmıştır?
4. Toplumsal yaşamdaki sorunlara ahlaki bir perspektiften çözüm üretmek mümkün müdür?

Bauman sosyolojisinde müphemlik, en genel ifade ile kesinlik, düzenlilik, sınır çizme faaliyeti ne ise onun karşıt kutbunu ifade etmektedir. Bu anlamda müphemliği ele almak sınırları, düzeni, kesinliği ele almaktır. Müphemlik-belirsizlik sorunsalı, kesinliğin-düzenin ve rasyonelliğin incelenmesi ile anlaşılabilir. Müphemlik-belirsizlik sorunsalı, kesinliğin-düzenin ve rasyonelliğin incelenmesi ile anlaşılabilir.

Çalışma betimsel bir nitelik taşımaktadır. Bu nedenle oluşturulmasında literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Bu anlamda önce Bauman'ın önde gelen eserleri eleştirel bir okumaya tabi tutulmuş, sonraki süreçte söz konusu metinler, Bauman'ın etkilendiği düşünürlerin eserleri ile ilişkisi çerçevesinde incelenmiştir. Bu çalışma her ne kadar Zygmunt Bauman'ın sosyolojisini konu edinse de, Bauman'ın düşüncelerinin çok geniş bir teorik çerçeve içinde yer aldığı dikkate alınarak okumalarda seçici davranılmış, daha çok rasyonellik, düzen ve denetim kavramlarına gönderme yapan metinler çalışmanın kapsamını ve sınırlılığını oluşturmuştur.

Modernlik sosyoloji literatüründe farklı perspektiflerden değerlendirilen bir kavramdır. Bu çalışmada modern paradigma, rasyonellik niteliğine yapılan vurgu ve bu vurgunun kesinlik ve düzene yönlendirilmesi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Müphemlik ise modernliğin düzen paradigmasına karşıt olan unsurlar olarak ele alınmaktadır.

Çalışmada öncelikle Bauman'ın "yabancı" tipolojisi vurgulanmaktadır. Bauman, toplumsal yaşamdaki gruplaşmaların temel olarak "biz" ve "onlar" kutuplaşmasıyla açıklanabileceğini ileri sürmektedir. "Biz" ve "onlar", kendi içinde

ortak değerleri, inançları ve amaçları barındıran; grupsal bir kutuplaşmadır. Bu kutuplaşma sayesinde kişiler yaşamlarında görece daha bilindik bir çevrede yaşarlar. Buna karşın “yabancı”, “biz” ve “onlar” ayrımına meydan okur. “Yabancı” ne “biz”den ne de “onlar”dan olandır. Grupsal ayrımların sınırlarında durur ve ayrımların kendisini sorunlu hale getirir. Yabancı modern dünyada belirginleşen bir unsurdur. Buna karşıt küreselleşme ve postmodernlik tartışmaları toplumsal yaşamdaki sınırların belirsizleştiği ve kırılanlaştığı bir süreci vurgular. Bu çalışmada, küreselleşme sürecindeki mekânsal dönüşümlerin toplumsal mekânı da etkilediği, bu etkinin “biz” ve “onlar” kutuplaşmasının yanında “yabancı” fenomeninde de gözlemlenebileceği vurgulanmaktadır. “Yabancı”, yakın-uzak ayrımının belirsizleştiği, kimliğin ve aidiyetin tüketim temelli oluştuğu günümüz dünyasında “hiç kimseleşme sürecine” girmektedir.

Çalışmanın bir diğer vurgusu ise toplumsal yaşamdaki özgürlük-güvenlik ilişkilerine yöneliktir. Özgürlük ve güvenlik, Bauman’ın perspektifinde bireysel kimliğin oluşumunda etkili unsurlardır. Özgürlük, kişinin kendini istediği şekilde tanımlamasını ifade ederken, güvenlik, söz konusu tanımlamanın sürekli olarak aidiyete, bağlılığa ve toplumsal onaya atıfta bulunmasını ifade eder. Bu anlamda özgürlük ve güvenlik birbiriyle alternatif maliyet ilişkisi içinde olan kavramlardır. Mutlak özgürlük, aidiyetin ve bağlılığın olmamasını getirirken, toplumsal onayı yok eder. Güvenlik ise aidiyet ve bağlılık unsurları ile mutlak özgürlüğü sorunlu hale getirir. Modern çağ, özgürlüğün kısıtlanması, bastırılması, belirli çerçeveler içinde oluşturulması söylemiyle ön plana çıkarken, postmodern çağ, sürecin tersine dönerek özgürlüğün ön plana çıktığı, baskıların azaldığı fakat aidiyetin önemli bir problem haline geldiği bir süreci ifade eder. Bireysel kimlik, modern paradigmada üretim temeliyle uzun süreli bir nitelik kazanırken, postmodern paradigmada tüketim temelli ve geçici bir nitelik kazanır. Çalışmanın vurgusu, postmodern dönemde ortaya çıkan bireysel kimlik araçlarından olan tüketim ve uzmanlık faaliyetlerinin, kimlik oluşturma unsurları olan özgürlük ve güvenlik ilişkisinde paradoksal süreçler yarattığı yönündedir.

Son olarak ise Bauman’ın ahlak değerlendirmelerinin imkânını sorgulanmaktadır. Bauman’ın perspektifinde modern ve postmodern dönemde insanlığın yaşadığı sorunlar ahlak temellidir. Onun ahlaka yönelik yaklaşımı,

Emmanuel Levinas'ın görüşleri çerçevesinde şekillenmektedir. Bu yaklaşımda sorumluluk ve dayanışma önemli bir yer tutar. Antik Yunan'dan beri Batı, bencil nitelikli "ben" den yola çıkarak bilgiyi ve varlığı yüceltmış, ahlakı küçümsemiştir. Oysa ahlak, vicdanla olan ilişkisi nedeniyle ilk felsefedir. Ahlak "ben" den değil "öteki/başka"dan yola çıkılarak korunabilir. Ahlakilik, sürekli bir kaygı durumunu, ötekine yönelik sınırsız sorumluluğun verdiği endişeyi ifade eder. Bu endişenin herhangi bir kural oluşturma yolu ile önüne geçildiğinde ahlak sorunlu hale gelir. Nitekim Bauman'ın bürokrasi analizinde kişisel vicdanın görmezden gelinerek susturulması önemli bir yer tutar. O, demokrasinin, özgürlüğün ancak bir dayanışma ve sorumluluk kültürü ile oluşabileceğini belirtir. Buna karşıt günümüz dünyasının karmaşıklaşmış toplumlarının ahlaki niteliği sorunludur. Bu çalışmanın son vurgusu, Bauman'ın sorumluluk ve belirsizlik üzerine kurulu ahlak anlayışının günümüz dünyasında pratiğe geçirilmesinin tartışmalı olduğu yönündedir.

Söz konusu çözümlenmeleri ortaya koyabilmek amacıyla birinci bölümde ilk olarak modernlik kavramı eleştirel bir perspektifte çözümlenerek modernliğe yöneltilen temel eleştirilere yer verilmektedir. İkinci olarak Bauman'ın müphemlik kavrayışına yer verilerek müphemliğe yönelik modern ve modern öncesi algılamalar değerlendirilmektedir. Üçüncü olarak modernliğin rasyonellik söylemi ele alınmakta, rasyonelliğin örgütlenme, denetim, cezalandırma pratiklerindeki ve modern kent yaşamındaki etkisi incelenmektedir. Son olarak ise Bauman'ın tekno-bilim eleştirisine yer verilmektedir. İkinci bölümde modernliğin düzen söylemi, entelektüeller ve devlet örgütlenmesi perspektifinden incelenmekte, bu bağlamda "yasa koyucu entelektüel" ve "bahçıvan devlet" tipolojisi değerlendirilmektedir. Son bölümde ise Bauman'ın sosyolojisinde müphemliği betimleyen yabancı metaforuna, özgürlük-güvenlik paradoksuna ve ahlak yaklaşımına yer verilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNLİK VE KESİNLİK

1. MODERNLİĞİN AHLAKİ KRİTİĞİ

Sosyal bilim literatüründe dönemleştirmeye yönelik teoriler önemli bir yer tutmaktadır. Tarihsel olarak belirli dönüşümleri ele alan bu teoriler, geleneksel-modern ayrımı gibi ikili kavram çiftlerinin (cemaat-cemiyet, organik-mekanik dayanışma vb.) oluşmasına yol açmıştır. Sosyolojinin de içinde doğduğu 19. yüzyıl, modernitenin baskın hale geldiği dönem olarak bir kopuş sürecini gündeme getirmiştir. Modernitenin ortaya çıkışıyla birlikte değişen dünya algısı, devrimsel niteliğiyle farklı alanlarda etkiler ortaya çıkarmış ve sosyolojinin temel konularını oluşturmuştur.

Sosyolojinin modernliği ele alış tarzı, hem sosyo-ekonomik yapıya hem de bu yapının arka planındaki felsefi temele odaklanır. Cahoone'ye göre, modernliğe yönelik tartışmalar modernliğin geçmişine yönelik bir analiz yapar. Böylece modernliğin yönünü, yani nereye gitmekte olduğunu anlamayı mümkün kılar (2001: 19). Söz konusu tartışmalarda modernlik, sosyoloji literatüründe geleneksel ile olan karşıtlığı sayesinde anlamını kazanır (Wagner, 2005: 22). Nitekim modernin Latince kelime kökeni olan “modernus” da Antik Çağları anlatan “antiquus”un karşıtı olarak kullanılmıştır (Kumar, 2004: 88). Sosyolojide de “geleneksel toplum” kavramı, şimdiki anlamlandırmada kullanılan bir kurgu olarak düşünülebilir (Wagner, 2005: 83). Geleneksel-modern toplum ayrımına benzer şekilde günümüzde oluşturulan modern-postmodern toplum ayrımı, farklı bir dönemin gelişini, sosyo-ekonomik yapıdaki ve felsefi düşüncedeki dönüşümleri belirtmek üzere kullanılır. Buna karşıt Çiğdem'in de belirttiği üzere, “[ö]ncekinden farklı bir toplumda yaşanıldığını söylemek, yeni bir şey söylemek değildir. Bu farklılığın, sosyolojik düşünme biçimi de dâhil olmak üzere değişik düşünme biçimlerine ne kattığı ya da ne katmadığı daha önemlidir” (1995: 28). Bununla birlikte modernlik, “geçmişten keskin bir kopuş ve geleceğe doğru belirleyici bir yönelim” olarak değerlendirilebilir (Kumar, 2004: 107). Bu kopuş ve yönelim, yaşanan zamanı anlamlandırır ve dönüştürür.

Modern terimi genel olarak antik (klasik) çağ ile ilişkilendirilen yeni bir dönem anlayışı olarak değerlendirilmektedir. Modern olanın klasik olan ile bağlantısı belirli bir tarihsel bağlamı belirtse de Batı'nın zamanla bu tarihsel bağlamdan koptuğu görülmektedir. Söz konusu kopma, Habermas perspektifinde modernliğin ölçütünün belirsizleşmesi anlamına gelmektedir (Habermas, 1990: 31-32). Modernliğin geçmişten kopuşu, 17. yüzyılın sonunda bilim ve felsefede gerçekleşen devrimsel gelişmeler ile bağlantılandırılmaktadır. Bu bağlamda Jeanniere “bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel” alanlardaki devrimleri modernliğin merkezine koymaktadır (2000: 97). Koşut olarak Smith'in de belirttiği üzere modernlik, üç etkili kuvvetin gelişimi olarak değerlendirilebilir. Bunlardan birincisi modern ulus devlet, ikincisi modern bilim, üçüncüsü ise kapitalizmdir (Smith, 1999: 7). Galileo, Newton tarafından geliştirilen yeni fizik bilimi ve Descartes ile temellerini bulan özne merkezli felsefe anlayışının antik dönemin anlayışından üstün olduğu düşüncesi, tarihsel olan ile ilişkinin farklılaşmasına yol açmıştır. Koşut olarak İngiliz Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi de modern dünyanın sosyo-ekonomik temellerini oluşturmuştur (Callinicos, 2005: 32-33). Bu anlamda modernliğin hem düşünsel-felsefi bir arka plana sahip olduğu hem de sosyo-ekonomik temellerinin bulunduğu kabul edilmektedir.

Modernliğin doğuşuna yönelik bir başlangıç noktası belirlemek, modernliğin geniş çaplı bir toplumsal dönüşümü barındırdığı göz önüne alındığında, zor görünmektedir. Bununla birlikte Giddens, modernliğin 17. Yüzyıl Avrupa'sında başladığını belirtir (1998: 11). 17. Yüzyıl Avrupa'sında gelişen Aydınlanma düşüncesi, dünyayı farklı bir ışıkla aydınlatmış, böylece görmeye, duymaya, söylemeye farklı bir biçim kazandırmıştır. Hülür'ün ifadeleri ile “ışık ile doğruluk arasındaki kadim ve gizemli bağ çözülmüş ve dinler ve mitolojilerden farklı olarak ışığın kaynağı ve teknolojileri insanileşmiştir” (2008: 172). Söz konusu çözüme, yeni toplumsal bütünleştirmeleri doğurmuş, bu da sosyolojinin çıkış noktasını oluşturmuştur.

Zygmunt Bauman, modernliği müphemlik-kesinlik kutupları ile ilişkilendirerek modernlik üzerine farklı düşünme tarzı ortaya koymaya çalışmış ve nelerin bu yeni dünya anlayışına dâhil edildiği, nelerin dışlandığının analizine yönelmiştir. Bu tür bir analiz içinse modernlik kavramını kendi sorunsalına göre

temellendirmiştir. Şunu belirtmek gerekir ki Bauman perspektifinde modernlik, bir durumu değil süreci ifade eder. Bu süreç dünyanın ve toplumun yeniden yerleştirmeye tabi tutulmasını içerir (Gane-Bauman, 2004: 20). Bu anlamda Bauman'a göre modernlik, Batı'da 17.yy da başlayan toplumsal, yapısal ve entelektüel dönüşüm ile Aydınlanma'nın projesi ve kapitalist-komünist endüstri toplumunun gelişmesiyle kurulan yaşam biçimini kapsayan tarihsel bir dönemdir. Böyle bir tarihsel süreç içerisinde modernliğin en kapsamlı özelliklerinden biri düzeni kendine görev edinmesidir (2003a: 13). Aydınlanma ile başlayan modernlik projesinde “iktidar olarak bilgi ve gerçekliğin” belirlenmesi önem kazanmış ve “*olması gerekeni* olana dayatacak bir otorite olarak” rasyonellik ön plana çıkmıştır (2003a: 54). Bauman'ın Horkheimer ve Adorno perspektifine gönderme yaptığı görülür. Söz konusu perspektif Aydınlanma'nın temelindeki rasyonellik ögesinin yaşamın her alanına yayıldığını, bu anlamda Aydınlanma'nın “totaliter” (Horkheimer ve Adorno, 1995: 22) olduğunu vurgulamaktadır. Horkheimer ve Adorno perspektifinde rasyonellik ve totaliterlik arasındaki ilişki, Benhabib'e (2006: 87) göre, “[f]abrika, ordu, bürokrasi, okul ve kültür endüstrisi gibi kurumlar tarafından geliştirilen, daima etkili ve sonuç verici örgütsel teknikler vasıtasıyla toplumsal yaşamın bütün alanlarına yayılan yönetsel ve siyasal tahakküm” olarak değerlendirilebilir¹.

Rasyonellik, spesifik bir zaman algısını ortaya çıkarır. Böyle bir algı, geçmişin, şimdinin ve geleceğin değerlendirilmesine etki eder. Bauman'a göre modern paradigma, evrensel olana ulaşma amacını barındırır ve bu amacı gerçekleştirmek için geçmişe ya da dinsel referanslara başvurmaz; bir proje gerçekleştirme güdüsü ile sürekli geleceğe yönelir (2000b: 148). Modernliğin “proje” oluşturma ve hayata geçirme temelli söylem tipi şu an ile gelecek arasında bağ kurar. Şimdi ve gelecek arasındaki bağlantı, var olan projenin gerçekleştirilmesi, sona ulaştırılması ile anlam kazanır. Söz konusu “projenin gelecekteki yazgısı bugün yapılanlarla bağlı”dır (2000b: 214-218). Bu anlamda düşüncenin hayata geçirilmesi,

¹ Cahoon (2000: 264), Adorno ve Horkheimer'in modernliğe yönelik bu yaklaşımını “insanı bütünüyle belirlenmiş bir varlık” olarak görmesi ve “insanın anlamlı yorum ve yaratımı” kabiliyetini yok saydığı için eleştirir.

şimdinin geleceği kontrol altına almasını ve “proje temelli söylem”in oluşumunu doğurmuştur.

Söz konusu proje temelli söylem, modernliğin düşünsel arka planı ile kavranmalıdır. Bu arka plan, “soru sormak, karar vermek, hesaba dayanmak, hesaplanabilirlik” (Beck, 1998: 100) özelliklerini barındıran rasyonelleşmenin artışı ile görünür hale gelir. Nitekim modernliğe yönelik analizlerinde Weber, rasyonelleşmedeki artışın, “yaşadığımız koşullar hakkındaki bilgimizin artması ve genelleşmesi”ne paralel olarak, araçların ve hesaplamanın etkin kullanımı ile denetlenemez unsurların saf dışı edilmesi anlamına geldiğini belirtir (2006b: 214). Koşut olarak Beck, modernliğin araçsal rasyonaliteyi vurguladığını ve bu vurgunun modernliğin tarihsel sürecinde artış gösterdiğini belirtir (1998: 85). Bu anlamda modernlik, düşüncenin yanında insanın eylemlerini de etkileyen bir durumu ifade eder.

Rasyonalite modernliğin epistemolojik vurgusuyla da yakın bir ilişki içindedir. Bauman’ın belirttiği üzere, modern argümanların temel niteliği epistemolojiktir (2003a: 134). Epistemolojik argümanların ön plana çıkışı diğer söylemsel alanlara da nüfuz etmiş ve bilme ölçütlerinin farklılaşmasını doğurmuştur. Bu niteliğiyle modern toplum, olayların tekdüze olarak meydana geldiği, öngörülebilirliğin yüksek olduğu etkinliklerin imkân verilerek mükemmelleştirildiği, rastlantısal olarak ortaya çıkanların ise engellendiği böylece davranışların “araçsal veya yordamsal” ayrımına tabi tutulduğu bir toplumdur (1998: 153). Bu epistemolojik vurgusuyla modernlik, daha önce de belirtildiği gibi düzeni ön plana çıkartır ve projeler oluşturur.

Modernlik gelişim sürecinde belirli bir söylemsel parçalanmayı içinde barındırır. Bauman’a göre, “[b]ilimsel, ahlaki ve estetik söylemlerin kesin bir biçimde birbirinden ayrılması, modernitenin merkezi özelliklerinden biri”dir (2003b: 31). Söylem alanlarının sınırlarının belirlenmesi sonucu, bilimsel söylem ön plana çıkmış, ahlaki söylem ise geri plana itilmiştir. Nitekim Bauman, sosyolojinin kuruluş yıllarında bilimselliğe yaptığı vurguya değinerek, sosyolojinin ahlaki tartışmalara yer vermediğini belirtir (2007: 230). Sosyoloji, toplum varsayımından yola çıktığı için ahlaki da toplumsal perspektifle bağlantılı olarak ele alır. Bu söylemsel düzeyde

toplum ve toplumsallaşmadan bağımsız bir ahlak değerlendirmesi zorlaşır (2007: 281). Modernlik ve onun ürünü olan sosyolojinin ahlaka yönelik bu yaklaşımı, Bauman'ın en fazla eleştiriye tabi tuttuğu noktalardan biridir.

Modernliğin düzen amacı, araçların varlığı ile ilişkilidir. Modernlik, amaçlara paralel olarak, amaçları gerçekleştirecek araçlara da sahip olmayı içeren bir paradigmadır. Önemli olan yapmak değil yapabilme imkânıdır (Bauman, 2001: 37). Nitekim Marx da “insanlık daima çözebileceği sorunları ele alır; çünkü daha yakından incelendiğinde, daima görülebileceği gibi, sorunun kendisi de, ancak çözümü için gereken maddî şartlar önceden var olduğu ya da en azından oluşmakta olduğu zaman ortaya çıkar” (2006: 57) ifadesiyle modernliğin bir imkân sorunu olduğunu vurgulamaktadır.

Spesifik olarak vurgulanan özellikler (modernliğin rasyonelliği, bunun totaliterliğe olan vurgusu, amaçların yanında araçlara yönelme), modernliğin düzenleme ödevini sahiplenmesinde doruğa çıkar. Bauman'a göre düzenleme ödevi, öncelikle düzenin varlığına yönelik zihinsel bir çaba gerektirmektedir. Bir anlamda “düzen üzerine düşünmek” ile birlikte düzen olmayan üzerine de düşünmek ve “varoluşu düzen ve kaos olarak çatallaştırmak”, ikiye bölmek gibi faaliyetler, modernliğin düzen arayışının sonucudur. Modernliğin içinde böyle bir faaliyetin izi sürüldüğünde ise Aydınlanma paradigmasıyla karşılaşmaktadır. “Aydınlanma ile birlikte düzen bir tasarım ve eylem meselesi haline gelmiştir”. Düzenin tasarım ve eylem olarak benimsenmesi modernliği “manipülasyon, mühendislik, yönetim” faaliyetlerine sürüklemiştir (2003a: 15-17). Anlaşılabileceği üzere, modernlik-Aydınlanma ve rasyonellik arasında sıkı bir ilişki mevcuttur ve bu toplumsal yaşamdaki en büyük dönüşümlerden en kişisel yapıp-etme biçimlerine kadar etki eder. Böyle bir perspektifte rasyonel eylem biçimi, “kuralların yol gösterdiği bir eylem olarak, teoride evrensel olan pratikte evrenselleştirilebilir olan kuralları izleyen” (1998: 79) nitelik taşır. Rasyonel eylem, Bauman'ın sosyolojisinde sürekli analiz ettiği ve ahlaki değerlendirmeye tabi tuttuğu bir eylem biçimidir.

Böylece modernliğin ele alınması, aklın-rasyonelliğin eleştirel bağlamda değerlendirilmesi ile ön plana çıkar. Çiğdem'e göre modernlik ve rasyonellik, “tamamlayıcı boyutta” birbirlerinin yerini alabilen kavramlardır, “rasyonalite ve

onun bir türevi olan toplumsal rasyonalite, modernitenin bir ürünü olarak değerlendirilebilir ve/veya modernite rasyonalitenin gerçek sonucu ya da ürünü olarak kavranabilir” (Çiğdem, 1997: 13). Buna karşıt olarak, modern olanın zorunlu olarak rasyonel olması gerektiği sonucu çıkartılamaz. Nitekim Weberyan perspektifte, “dünyanın entellektüalizasyonunun en rasyonel formlarında bile irrasyonel” unsurların bulunabileceği kabul edilmektedir (Çiğdem, 1997: 37). Kişilerin eylemlerinde kullandıkları rasyonel nitelikli çözümler, toplumsal yaşamda irrasyonel-istenmeyen sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir (Horkheimer, 2005: 473). Bu paradoks, modern paradigmanın, bütünüyle rasyonel bir dünya oluşturamayışını gösteren bir argüman olarak düşünülebilir.

Modern çağın toplumsal yaşamın bütününe yayılan bir özellik taşıdığı düşünülürse, rasyonelliğin paradoksal boyutlarının eleştirilmesi bir sorunsal olarak ortaya çıkar. Modernliğin eleştirilmesi onun rasyonel ürünlerinin kullanımından kaçamama ile paralel gider. Bu anlamda eleştirel faaliyetler, düşünsel bir reddedişi belirtse de pratikte rasyonel dünya işleyişine devam etmektedir. Teknoloji karşıtlığı türünden hareketlerin küçük gruplar içinde yayıldığı dikkate alınırsa, rasyonelliğin kaçınılmaz bir şekilde insanın hayatına yayıldığı görülür. Şüphesiz rasyonellik modern çağın başlangıcı ile ortaya çıkmamış olup insanlık tarihi kadar eskidir. Bununla birlikte hayatın her alanına yayılan araçsal-teknik unsurların varlığı modernliğin bir ürünüdür. Bu perspektifte eleştirilerin teknik araçların kendisine yöneltilmesi ile bunu yaratan ve kullanan insanlara yöneltilmesi arasında bir ayrım belirlemek insan ile teknolojinin iç içe geçtiği modern dünyada bir problemdir. Bu anlamda modernlik, içinden çıkılamayacak derin bir çukuru betimlemektedir.

Bauman modernliğe yönelik toptan bir yadsıma pozisyonuna girmese de genelde modernliği, spesifik olarak ise modernlik-rasyonellik ilişkisini eleştirel bir perspektife tabi tutar. Beilharz’ın da belirttiği üzere Bauman’ın 1980 sonrası yapıtları modernliğin, teknolojinin, sınıflandırmacı aklın eleştirisine katkı olarak değerlendirilebilir (2006: 109). Bauman’a göre, modernliğin “Akıl Krallığı”nın nihai bir sonuç olarak gerçekleşeceğine yönelik inanç, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında çatırdamaya başlamış, ilerleme olarak atfedilen gelişmelerin yan etkiler ortaya çıkardığı görülmüş, böylece kusursuz bir toplumsal düzen arayışı sorgulanmaya başlamıştır (2003b: 137). Nitekim Cahoon de, “Aydınlanma’dan beri Batı

dünyasının geliştirdiği ekonomik, sosyal bilimsel, politik ve kültürel programların, getirişi olduğu kadar götürüsünün de olduğunu” belirtir ve bunun genel geçer bir anlayış olduğunu ileri sürer (2000: 243). Bununla birlikte Batı’nın paradigmasını sorgulama ve bunun sonucu oluşan genel geçer anlayış Bauman’dan çok önceleri felsefi-sosyolojik perspektifte yerini almıştır.

Modern toplumdaki rasyonelleşme eğilimine yönelik ilk eleştiriler bizzat modernliğin doğuşuna tanık olan Rousseau’dan gelmiştir (Kumar, 2004: 115). Bunun yanında modernliğin toplumsal yaşamdaki sonuçları, birçok düşünürün ilgi konusu olmuştur. Özellikle “Nietzsche, Heidegger, Simmel, Weber ve Adorno’nun çalışmaları” modern aklın sonuçlarına yönelik eleştirel değerlendirmeleri barındırmaktadır (Smart, 2000: 318). Bu değerlendirmeler, günümüz felsefi-sosyolojik söylemine bir temel oluşurmaktadır.

Bunun yanında Frankfurt Okulu da modernliğe yönelik eleştirel bir bakış açısı geliştirmiştir. Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserinde modernliğin çift taraflı bir durum olduğunu ileri sürer. Bauman da *Modernlik ve Müphemlik* adlı kitabında bu eserden etkilendiğini açıkça belirtir (Bauman, 2003a: 30). Bauman’ın düşünceleri, “eleştirel teori” ile açık bir şekilde bağlantılıdır. Eleştirel teori, mevcut dünyanın insanlık imkânlarına kapalı olduğunu belirtir ve doğal olarak görülen birçok şeyin aslında kültürel olduğunu vurgulayarak başka bir dünyayı düşünmeye olanak sağlayan alternatifler sunar (Tester, 2004: 21). Horkheimer ve Adorno’ya göre Aydınlanma, “kendi kendini tahrip” ederek “mitolojiye gerilemiştir”. Onun mitolojiyi yadsıması ve kendi üzerine düşünmemesi, mitolojiden kurtulamamasına ve mitolojiye benzemesine yol açmıştır. Bu benzerliğin suçlusu Aydınlanma’nın rasyonellik eğilimidir. Çift taraflı etkiler yaratan modern toplumda “insanın doğal çöküşünü bugün toplumsal ilerlemeden ayrı düşünmek mümkün değildir”. Ekonomik ve teknik gelişmeler bir yandan hayatı kolaylaştırırken, diğer yandan insana olumsuz etki etmektedir (1995: 13-18). Bu durum Weberci perspektifte “akılcılaştırma paradoksu” olarak değerlendirilir. Öyle ki, “insanliğın gelişen maddi ve teknik atılımı” onun yaşantısında anlam kaybına neden olmaktadır (Tormey, 1992: 160). Bu anlamda “Aydınlanma, yenilenin yenilgisiyle zafere ulaştığı istisnai bir vakadır” (Beck, 1998: 170). Batı’nın kendi gücünü farkına varması, söz konusu gücü kontrol edememesi ile paralel gitmiştir.

Söz konusu eleştirel perspektif bizzat modernliğin düzenleme ödevinin bir sonucu olarak görülebilir. Düzenleme ödevinin de Aydınlanma ile ilişkili olduğu dikkate alınrsa, Beck'in de belirttiği gibi Aydınlanma'nın hedeflerinin "saptırılabilir" nitelikte olduğu gözlemlenir. Nitekim "Yahudi soykırımı, Stalinizm, Sibiry'a'dan Kamboçya'ya kadar yayılan tedip kampları, Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nin ahtapota benzer devlet güvenlik örgütü bunun örnekleridir" (Beck, 1998: 241). Bu anlamda modernlik, "potansiyel tehlikeli şeyler üzerinde etkin denetim" in yanında, "toplumsal ve bireysel özerkliğin arttırılması" açısından hedeflerine ulaşamamış, aksine birçok sıkıntı ortaya çıkarmıştır. Modernliğin denetim politikaları ve düzen kurma siyaseti, toplama kamplarını ve yabancı düşmanlığını temellendirdiği için, evrensellik argümanı ise sömürgeciliği yarattığı için kuşkuludur (Bauman, 2001: 44-45). Söz konusu kuşku ile temellenen tartışmalar, günümüzde postmodern söylem içinde devam etmektedir.

Postmodern söylem, rasyonellik bağlamında ele alındığında modernliğin ve Aydınlanma'nın eleştirisini içerir. Horkheimer ve Adorno ya göre "Aydınlanma, gelişen düşünmenin en geniş anlamında, başlangıçtan bu yana insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştür" (1995: 19). Modernliğin, amacına nasıl ters istikamette sonuçlar yarattığı çok geniş bir sorgulama alanını oluştursa da; Bauman'a göre, modernliğin kendini idame ettirebilmek için bir yanılsamalar evreni kurması ve bu evrene yönelik kritik etme girişimlerini bastırmaya çalışması, en önemli nedendir (1998: 12). Batı'nın tarihsel gelişiminde kendi sürecini sahiplenmesi eleştirinin önünü tıkamıştır. Nitekim Batı, "uygarlık" kelimesini kendi ile özleştirmekte ve biricik olarak görmektedir, bu kelimenin çoğul olarak kullanımına rastlanmamaktadır (2000c: 24). Böylece söylem ve düşünce belirli bir coğrafyanın tutsağı olmaktadır.

Söz konusu tutsaklık, modernliğin gelişim dinamiklerinde bir ahlaki çerçevenin oluşturulması, buna yönelik sınıflandırmaların yaratılması etkinliğini doğurur. Modernliğin doğduğu topraklar olan Batı, ahlaki gelişim olarak gördüğü uygarlaşmayı barbarlığın karşıtı olarak görmüş ve böylece kendine bir "etiyojik mit" oluşturmuştur (Bauman, 2007: 26). Böylece bir "ikili karşıtlık yaratımı süreci" başlamıştır. Batı'nın uygarlık söylemi ile kendini meşrulaştırması dünyanın yeni bir

hegemonyanın hâkimiyetine girmesi ile sonuçlanmıştır. Onun iktidarı otoriteye dönüşmüştür

Bauman'ın modernliğe yönelik kritik faaliyeti, onu postmodern teori ile bağlantılı olarak değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Nitekim Şaylan'ın da vurguladığı üzere postmodern söylemin genel özelliklerine bakıldığında ilk olarak “radikal sayılabilecek bir kritik” anlayış ön plana çıkmaktadır (2006: 14). Bu kritik anlayışın ortaya çıkışında Batı'nın tarihsel dinamikleri önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle 20. yy'da modernliğin arka planını oluşturan idealler birçok somut gösterge ile bir yadsınma unsuruna dönüşmüştür. Batı'nın yaşadığı iki dünya savaşı ve çeşitli krizler sonucu hümanizm, ilerleme, akılcılık, bilime olan güven ve demokrasi düşüncelerine eleştirel bir tutum ile yaklaşılmaya başlanmıştır. Akay'ın da belirttiği üzere 18. yy'da Aydınlanma'nın etkisiyle oluşan, tarihin aklın ilkeleri doğrultusunda ileri doğru hareket ettiği ve akıl yardımıyla sürekli barışın sağlanabileceği fikri, yaşanan olumsuz örneklerle bir muhakeme gücünün de yitimiyle sonuçlanabilecek süreçleri gündeme getirmiştir (2002: 13). Bu süreçlerin varlığı günümüzde rasyonel eylemin meşruluğunu sorunlu hale getirirse de, Smart'a göre, postmodern söylemin epistemolojik boyutunda yer alan rasyonalizme yönelik eleştirel tutum, açıkça bir irrasyonel savunu değil daha çok yerleşik kabullere ve ortodoks düşünce temellerine karşı verilmiş “rasyonel bir meydan okuma” olarak anlaşılmalıdır (2000: 337). Nitekim Bauman da “aklın kötü kullanımları” (2001: 214) kavramıyla, modernliğin sorununun rasyonelliğinde değil onun kullanılış biçiminde olduğunun altını çizmektedir.

Modernliğe yönelik eleştirilerinde Bauman, ilk olarak modernliğin “insanların eylemlerini kitlesel bir ölçekte eş güdüleme yetisi”ne dikkat çeker. İkinci olarak ise, “kişiyeye eyleminin hedef nesnesinden çok uzakta etkin bir biçimde iş görme olanağı sağlayan teknoloji”ye odaklanır. Üçüncü olarak, “uzmanlıkta ilerleme ve sorumluluğu sulandıran iş bölümü”nü, dördüncü olarak, bilimsel faaliyetin ezoterik bilgi birikimi ve bunun iktidar ile bağlantısını analiz eder. Son olarak ise bunların hepsinin de bir sonucu sayılabilecek ahlaki eylemin yerine araçsal eylemi koyup “teknik imkân ve yararı” ilke edinen bir bilinç durumunu ele alır (Bauman, 2003a: 71). Anlaşılacağı üzere Bauman, eylem, sorumluluk, yarar gibi anahtar kavramları sıklıkla vurgulayarak modernliği ahlaki açıdan değerlendirmektedir.

Bauman modernliğin bütünüyle kötülüğe kaynaklık ettiğini ya da bir gerilemeyi barındırdığını belirtmez; bunun yerine modernliğin nelere imkân tanıdığını, neleri olanaklı kıldığını gözlemlemeye çalışır. Örneğin Bauman, modernliği belirli ırkçı söylem pratikleri ile bağlantılı olarak görmektedir. Bu ikisi arasında doğrudan bir ilişki olmasa da modernlik ırkçı söylemin ve uygulamaların gelişmesine imkân vermiştir. Irksal hijyenin sağlanması, aşkın ideolojik bir tutumdan ziyade rasyonel bir arka planın ürünüdür. Irksal hijyene yönelik uygulamalarında “bilim adamları bilimsel uygulamanın tarafsız kurallarını” takip etmekte ve “belirlenen hedeflere ulaşmak için en rasyonel araçları” kullanarak “daha iyi, daha temiz, daha düzenli” bir dünya yaratımını amaçlamaktadırlar (Bauman, 2003a: 62). Bu anlamda daha önce de belirtildiği üzere modernlik, rasyonellik yönüyle bir imkân meselesi, iyi veya kötü etkinlik ve uygulamaların olanaklı veya olanaksız kılındığı bir paradigmadır. Bauman’ın ahlaki analizleri tam bu noktada anlam kazanır. Bauman modernliği eleştirirken arka planda sürekli bir ahlak tartışmasına yer verir. Bir anlamda rasyonellik ve ahlaki derin bir çatışmaya sokar.

Ahlaka yönelik tartışmasında Bauman’ın argümanı, “ahlaki fenomenler”in “doğaları gereği” irrasyonel olduğu yönündedir. Ahlaki fenomenlerin herhangi bir araç-amaç ilişkisi içinde yer etmeleri mümkün değildir. Bunun yanında eylemler, herhangi bir etik kod tarafından tamamen kapsanamayacak ölçüde çok anlamlıdırlar. Eylemlerin değeri üzerine konan yasalar, bu kapsamlara erişememekte ya da değerlendirilmesi zor “gri bölgeleri” (Bauman, 1998: 21) önleyememektedir. Ahlakın bu yapısı modernliğe farklı bir bakış açısı doğurmuş; Bauman modernliği “gri bölgeler” ile değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Bauman’a göre modernlik, “gri bölgelerin” önüne geçmek için bir taraftan “ahlaki meselelere zora dayalı normatif düzenlemeler” geliştirirken, diğer taraftan “felsefi olarak mutlak, evrensel temeller” arayışına girer (1998: 12). Ona göre, “modernliğin ahlaki düşünce ve pratiğini, müphem olmayan aporetik olmayan etik bir kodun olanaklılığına duyulan inanç” oluşturmaktadır. Bu inançla modernlik, ahlaki seçim sorununu yasama yani etik kodifikasyon ile çözmeye çalışır ve yasaları eylemden önce getirerek eylemin sınırlarını belirler. Böylece belirsizlik taşıyan ahlaki kişilerin yanında belirsiz ahlaki seçimler de ortadan kaldırır. Modernlik insanın ahlaki sorumluluğunun verdiği sıkıntıyı, ahlaki sorumluluğu onun elinden

olarak tedavi eder (1998: 20). İnsanlar sınırsız yükümlülük ve sorumluluk alanlarının görece daralmasıyla “yüksüzleştirilmiş ve yerinden edilmiş” bir pozisyona girerler. Sınırsız özgürlüğün ve sorunlu sorumluluğun verdiği endişenin yerini sınırlı sorumluluk ve özgürlüğün rahatı alır (2001: 13-14). Bu anlamda modernliğin düzenleme eğilimi ahlaka da etki etmiş, seçim ve sonuçlar rasyonel söylem evrenine yayılmıştır.

Ahlaka böyle bir perspektifte yaklaşmak, yani ahlaki eylemlerin aklın hesapçı ve rasyonel özelliklerini ile değerlendirmek, Bauman’a göre, “aklın kötü kullanımları”dır (2001: 214). Bu kötü kullanım ile modernliğin ahlaki yaklaşımı, evrensel etik ilkeleri ile eylemlerin tek tipleştirilmesi, bunun dışındaki eylemlerin ise bastırılmasına yöneliktir. Bu anlamda “ahlaki benliğin özerk sorumluluğunun” bastırılması, evrenselleştirilmiş temele dayanan ve dışarıdan dayatılan etik kuralların benimsenmesi ön plana çıkmaktadır. Oysa ahlaki benlik bastırılıp evrensel kurallara tabi tutulduğunda sorunlu hale gelir (1998: 23). Bauman’a göre, ahlaki konularda teknik konulardaki gibi bir reçete ya da “kullanım kılavuzu” tespit etmek mümkün değildir. İnsanlar, başkaları ile olan ilişkilerinde kendilerine yol gösterecek kurallara ihtiyaç duyar, fakat bu kuralların geçerliliğinden de şüphe eder (1998: 28). Nitekim Castoriadis’in de belirttiği gibi “en sabit ve en tekrarcı çerçevede bile gelecek’e ilişkin bilgisizlik ve belirsizlik, *kararların* tam anlamıyla önceden kodlanmasına olanak” (2001: 66) vermemekte, nihai bir kural durumunu imkânsızlaştırmaktadır.

Modernliğin söz konusu rasyonel ve tek tipleştirici etik anlayışına karşın Bauman, “[i]nsan gerçekliği karışık ve müphemdir, dolayısıyla soyut etik ilkelerin tersine ahlaki kararlarda müphemdir” (1998: 46) argümanını ileri sürmektedir. Ahlak müphem oluşu ile rasyonel düzenin önemli problemlerinden biridir. Müphemlik tekbiçimli ve disiplinler bir toplumun sınırlarının zorlanmasına neden olur. Ahlak, modern toplumda “evcilleştirilmesi” ve düzen ile bütünleştirilmesi gereken bir sorun olarak değerlendirilmesine rağmen, bu sorunu çözmeye yönelik her girişim bir başarısızlık ifşası olarak değerlendirilmektedir (1998: 24). Nitekim Horkheimer ve Adorno’ya göre, “Aydınlanmanın ahlak öğretileri, çıkardan mahrum kalındığı zaman topluma katlanmak için, güçten düşen dinin yerine entelektüel bir temel bulmak üzere harcanan umutsuz çabalara kanıt oluşturur” (1995: 103). Bir anlamda modernlik, ahlakı ne kadar etik sınırlamalar ve formel kurallara indirgese de

kusursuzluğa ulaşamaz. Aklın bir otorite olarak atanması “ahlak sorunlarının kural yönetimli eylem olarak ve kuralların da dış erkli olarak tartışılmasını sağlayacak bir zemin içinde” mümkün olabilmektedir. Bauman ahlaki eylemin sonuçlarının değil, ilkeye uygunluğunun ve niyetin ön plana çıktığı durumu “prosedüralizm” olarak değerlendirir. Prosedüralizmde ahlak, “deontolojik” olarak değerlendirilir ve bu anlamda eylemler “disiplin” perspektifinde konumlandırılarak kişinin kendi vicdanı görmezden gelinir. Kişinin özgürleşmesi de, akıl kurallarına itaat etmesi, diğer bir ifadeyle bu prosedürlere uyması ile sağlanabilecek bir süreç olarak kabul edilir (Bauman, 1998: 88-89). Anlaşılacağı üzere Bauman, modernliğin rasyonellik eğiliminin ahlak alanına müdahalesini analiz etmekte, kurallara uygunluktan ziyade formel ahlakın yarattığı sonuçlara odaklanmakta ve bu kuralcı ahlakın kişilerin üzerinde ne gibi sonuçlar ortaya çıkardığını incelemektedir.

Eylemin rasyonelliğinin ahlaksal değerlendirmeyi saf dışı etmesi, söz konusu incelemenin başını çeker. Rasyonel eylemlerin önde gelen örneklerinden bilimsel söylem bunun örneğidir. Bilimsel düzen pratiğinin özü, etik olarak önemli sayılabilecek faaliyetleri göz ardı etmesidir. Bilimsel uğraşının temel itkilerinden biri, “ilginç ve doğru sonuçlara hızlı ve ucuz bir biçimde varmaktır” (Bauman, 2003a: 70). Bu özelliği ile bilim, fayda sağlaması ve sorunlara çözüm üretmesinin yanında ahlaki olarak tartışmalı sayılabilecek problemler de üretmiştir.

Bauman perspektifinde ahlaki eylemler hesaplanabilir nitelikte değildir. Ahlaki eylemler amaçlılık, karşılıklılık ve sözleşme nitelikleriyle birlikte olamazlar. Hesaplama, düşünmeyi eylemekten ayırır ve “tanımın işten”, “gerekçenin görevden” daha ön planda olmasına neden olur. Hesaplama, eylemin içine “rasyonelliği” sokarak araç ve amaç ilişkisine gönderme yapar. Böylece eylem “nesnel araçlara” göre yapılır ve şahsiliğini kaybeder. Oysa Bauman’a göre ahlak, rasyonellik veya evrensellik ile ilgili bir sorundan ziyade kişisel bir sorundur. Bu anlamda benliğin sorumluluğuna seslenir. Kişi herhangi bir dış kaynaklı eylem kalıbının onayı ya da maksimini kabul etmemelidir. Eylem, kurallarla belirlendiği ya da başkaları tarafından öyle yapıldığı için kişinin eylemini etkilememeli ve sınırlandırmamalıdır. Böylece ahlak her zaman düşünceden önce gelmektedir. Çünkü düşünce “kural standart ve kavram” geliştirme işlevi ile ahlaki itkiyi “etik akıl yürütmeye” devreder. Bir birliktelik olarak toplum, etik ve yasayı doğursa da toplumu var eden ahlaki

bilinçtir (1998: 79-80). Anlaşılacağı üzere Bauman, ahlaka toplumdan ve eylemden önce bir nitelik tanır. Bununla birlikte onun ahlak anlayışı, Emmanuel Levinas çizgisinde gelişir. Bu anlamda ahlak, ben ve ötekine yönelik bir problematik ve benliğin ahlaki sorumluluğu çerçevesinde ön plana çıkar (Bauman, 1998: 65).

Bauman, Levinas'dan hareketle özneye ontolojik ya da epistemolojik olmayan ahlak temelli bir bakış geliştirir, ona göre, ahlakın temeli sorumluluktur; insan “kendini bir özne olarak yapılandırırken sorumlu hale” gelir (2007: 246). İnsan akli bir kesinlik söylemi ile ön plana çıkar iken “ahlaki edimin kendisi ise yerleşik bir şekilde müphemdir, her zaman özeni tahakkümden, hoşgörüyü kayıtsızlıktan ayıran ince ayırım çizgilerinden tehlikeli bir şekilde geçer”. “Ahlaki kişi müphemliği aşamaz, yalnızca onunla birlikte yaşamayı öğrenebilir” (1998: 219). Bauman “aporetik olmayan müphem olmayan bir ahlak, evrensel ve nesnel temellere dayanan bir etik pratik olarak imkânsızdır” görüşü ile modernliğin evrenselci etik düşüncesine karşı çıkar. Ona göre, “etik kod” bulmaya yönelik çabaların sonuçsuzluğunun anlaşılması postmodern bir durumu betimler (1998: 20). Bu anlamda Bauman, postmodern teorinin içinde ahlaki perspektifi ile ön plana çıkar.

Bauman, insan doğasına yönelik temel arayan görüşlere eleştirel bir perspektifte yaklaşmaktadır. Bauman'a göre, insani varoluş ahlaki özelliklerinden dolayı müphem boyuttur. İnsan doğasına yönelik evrensel iyi ya da evrensel kötü türü açıklamalar gereksiz, bu açıklamaları desteklemek için yapılan rasyonel düzenlemeler ise sonuçsuz ve ahlaki olmayan niteliktedir (1998: 20-21). Burada onun Hannah Arendt ile paralel bir görüş belirttiği; belirli bir “insan özü nosyonundan” (Tormey, 1992: 86) kaçındığı görülmektedir. Buna karşıt olarak Batı felsefesi, on yedinci yüzyılda ahlaki argümanlarını belirli antropolojik, insan doğasına dayalı temeller üzerine kurmuştur (Heller, 2000: 167). Bauman'a göre ise insan doğası evrensel olmadığı gibi ahlakta evrenselleştirilebilir değildir. Ahlak bir “amaç”tan yoksundur. Amacın varlığı yapılabilecek eylemleri amaca uygunluk açısından yararlı/yararsız olarak sınıflandırmakta ve kişiyi de yararlı olana teşvik etmektedir. Neden arayışında olan eylemler “-mek için” ilkesi ile eylemi amaçlaştırmanın yanında “araçsallaştırmakta”, ahlakı da bir amaç uğruna benimsenebilecek bir kalıp olarak göstermektedir. Ayrıca ahlaki ilişki “karşılıklı” özelliğine sahip değildir. Herhangi bir eyleme eşit karşılık beklemenin yerine ahlaki

itki, “geri ödeme” veya “ödül” sorununu önemsememektedir. Nitekim “karşılıklılık”, eylemi yapan kişinin karşısındakine bir sorumluluk yüklemesi ile baskı durumuna yol açabilir (1998: 72-75). Bauman’ın ahlaki evreninde insan sürekli bu gerilim içinde var olur ve bu gerilimin verdiği endişeyi yaşar, ahlak da tam bu gerilimin ve endişenin bir ürünüdür.

Sonuç olarak Bauman ilk olarak modernliği kesinlik, düzen, hesaplama, denetleme nitelikleriyle tanımlar, daha sonra kendi ahlak merkezli yaklaşımını belirterek insanlar arası birlikteliğin kaos ve müphemlik özelliklerini taşıdığını belirtir. Onun müphemliği modernlik ile birlikte ele alması, modern öncesi yaşam biçimlerinde müphemliğin var olmadığını göstermez. Müphemlik, insan tarihi boyunca insan yaşamında var olan bir durumdur. Buna karşıt olarak modernlik, bahsedilen “düzenleme ödevi” ile müphemliğe savaş açmıştır. Bunu daha iyi anlamlandırabilmek için Bauman’ın müphemliğe verdiği anlamı, toplumsal yaşamda müphemliğe yönelik modern öncesi algılama biçimlerini ve modernliğin çıkış noktasında var olan kesinlik söylemini analiz etmek gereklidir.

2. MÜPHEMLİK KORKUSU

Toplumsal yaşamda kesinlik, düzen, rutinleşme, anlama ve anlaşılma kişilerin tercih ettiği bir unsurdur. Bunun için bireyler, bir taraftan zamanı ve mekânı işlevsel hale getirmek ve gündelik yaşamı devam ettirebilmek açısından planlara başvururlar; diğer taraftan söylediklerinin tam anlaşılması için ifadelerine dikkat ederler. Yanlış anlaşılmalara-anlamalara ve planların iflası, hem bir zaman kaybına hem de söz konusu unsurların (ifadelerin, planların) yeniden gözden geçirilmesine neden olur. Bu anlamda bireylerin toplumsal yaşamdaki eylemlerini kesinlik ve düzen çerçevesinde sürekli olarak yeniden gözden geçirdiği görülür. Bulanık sular, sürekli saflaştırılmaya çalışılır.

Bireyin toplumsal yaşamdaki eylemleri, toplumun denge durumu verili alınarak çözümleneceği gibi (işlevselci perspektif), bir dengesizlik-kaos durumu verili alınarak da çözümlenebilir. Bauman’ın perspektifi, ikinci seçeneğin sosyal teoriye kazandırılmasını ifade eder. O, sosyolojisinde müphemlik (belirsizlik-kararsızlık), kaos, düzensizlik vb. unsurlara odaklanır. Nitekim Junge’un da belirttiği üzere, Baumanın çalışmalarında belirsizlik ve kararsızlık bir fenomenin iki yüzü

olarak görünür. Belirsizlik (ambiguity), bilişsel sınıflandırmalara ve bilgi durumuna gönderme yaparken, kararsızlık (ambivalence) eylem ve deneyimlere ilişkin bir durumdur. Bu ikisi ancak birlikte anlaşılabilir (2008: 52). Nitekim zihinsel olarak anlam verme ve kavrama, eylemsel açıdan hâkimiyet ve kontrol alma unsurlarını belirtir. Kavrayamama, akıl erdirememe ise anlamın zıt kutbunu oluşturur ve bir durum değil, süreçtir. Söz konusu süreç, öngörülemez, öngörülebilir hale getirilmesi, net olmayan şeylerin netleştirilmesini kapsayan ve sonu gelmeyen bir niteliktedir (Bauman, 1997b: 195). Bu anlamda müphemliğin, hem zihinsel bir durum hem de eylemlere yansıyan somut bir durum olduğu söylenebilir.

Bauman perspektifinde müphemlik, olguların, olayların, değerlerin, kavramların, ifadelerin belirli bir kategorinin sınırları içinde yer edememesi, onu aşması olarak anlamlandırılır. Kategorik sınırın aşılması ile söz konusu unsurlar ya zihinde tam bir kategorinin oluşmasını engeller, ya da birkaç kategoriye birden uyarak kafa karışıklığı yaratır. Dilin kendisinin bir kategorileştirme-sınıflandırma işlevini üstlendiği ve kavramları barındırdığı dikkate alındığında, müphemliğin sınır aşımını ifade etmesi ile bir anlam kargaşası olarak da betimlenebileceği gözlemlenir. Dil, dış dünyayı yapılaştırarak düzene kavuşturmaya çalışır, nesnelere adlandırır, ölçütler koyar, kesinliği amaçlar. Buna karşıt onun bu işlevi müphemliği doğurur. Kategorilerin yaratımı, kategorilere uymayan bir unsur ile karşılaşıldığında müphemliği ortaya çıkarır-ıfşa eder. Bu durum toplumsal yaşamda “endişe ve rahatsızlık doğur”ur (Bauman, 2003a: 10-11).

Haritasında var olmayan bir şey gören gezginin durumu kategorilerin uyumsuzluğuna örnek verilebilir. Gezgin böyle bir durumda kaybolmuşluk hissini, bulunmaması gereken bir yerde bulunmanın, yanlış yerde bulunmanın verdiği tedirginliği ve korkuyu yaşar. Koşut olarak “Ayşe Ahmet’e kendi evinde ders çalıştırttı” cümlesinde de anlam kesinlikten uzaktır çünkü dersin Ahmet’in evinde mi yoksa Ayşe’nin evinde mi çalışıldığı belirli değildir.

Bauman’a göre müphemlik, “ne-o/ne de şu” olarak belirlemenin eksikliğine gönderme yapar. Her türlü karşıtlık “bilgiyi ve eylemi mümkün kılar” iken müphemlik, bu imkânı alaşağı eder, bir anlamda karşıtlıkların işlevini bozguna

uğrattır (2003a: 78). O, müphemliğin insan yaşamında içkin olduğunu belirtir; insanlar arasında kesin farklılıklar ya da benzerlikler tespit etmek mümkün değildir. Her tespit tamamlanmamışlığı ifade ederek sürekli bir “gri alanın” varlığını ortaya çıkarır. Kesinlik-müphemlik, kaos-düzen çiftleri de diğer kavram çiftleri gibi birbirlerini yaratan ve devam ettiren çiftlerdir. Bu yüzden kesinlikten bahsetmek müphemliğin ele almayı gerektirir, bu durum da hiçbir zaman saf bir düzen durumuna ulaşamayacağını göstergesidir (2004: 67). Düzenin yaratımı, ikili karşıtların yaratılmasını ifade ederken, hiçbir ikili karşıtlık gerçeklikle bütünüyle uyuzmaz. Sınıflandırmaları ve normal belirmek, sınıfın dışında kalanı, anormal olanı doğurur (2003a: 84). Sınıflandırma oluşturarak müphemliğin yok etme çabası, paradoksal olarak daha fazla müphemlik ortaya çıkarır.

Anlaşılacağı üzere Bauman, müphemliğin tek başına değil, karşıtı olan kesinlik, önceden bilinebilirlik, tamlık, düzen türü kavramlar ile ele alarak değerlendirmeye çalışır ve metinlerinde toplumsal yaşamdaki durumların müphem boyutlarına dikkat çeker. Örneğin, toplumsal ilişkilerde güven bir belirsizlik kaynağıdır. Birine güvenmek, bir yandan tedbiri-dikkati elden bırakmak olarak ve tehlikeye en açık durumu yaratmak olarak düşünülebilir, diğer yandan ise güvensizliğin kendisi zaten istenmeyen bir durumdur. Toplumsal birlikteliğin anlam ve standart üretimi böyle bir belirsizliğin çözümlerini bulma konusunda bireylere yardım eder (Bauman, 1998: 144). Böylece toplumun kendisi, insanın varoluşundaki müphemliğe bir çözüm uğraşı olarak düşünülebilir.

Burada paradoksal bir durumla karşılaşılır. Toplumun kendisi değer ve bilgi yaratımıyla müphemliğe çözümler üretmeye çalışır, kişiye ne yapması gerektiğinin ve yapacağı şeyi nasıl yapması gerektiğinin bilgisini verir. Bununla birlikte toplumun karmaşık yapısı-insanlar arasındaki farklılıklar, verilen bilgi ile yapılan eylem ve sonuçlar arasında uçurumlar ortaya çıkarır. Nitekim kişisel tecrübe bu uçurumun farkına varılmasını ifade eder.

Bilinmezlik ve gizem, insanlarda merak unsurunu tetikler, insanlar bu merakı giderebilmek için araştırma, neden-sonuç arama, çözümlenmeler ve analizler yapma etkinliklerine girerler. Bauman’a göre, bu etkinlikte en çok kullanılan yöntem, olayların sebeplerini açıklamak için belirli yasaların genel hükümlerini özel olaylara

uygulamaktır. Böylece olaylar kestirilebilir hale gelir (2004: 122). Oysaki insan ve dünyanın müphemliği her türlü kesinliğin geçiciliğini ifade eder (2003a: 230). Bu anlamda “aklın denetimi tamlıktan, insan davranışları monotonluktan ve insani ilişkileri de ön görülebilirlikten çok uzaktır” (2001: 77). İnsan sürekli bu gerçek ile yüz yüze gelir ve bu gerçekliği değiştirebilmenin yollarını arar. Bilinemeyen gizemli şeyleri bilgi dağarcığına dâhil edecek, açıklayacak bir yasanın varlığı, yasaya uymayan şeyler ile karşılaşıldığında tehlikeye girer.

Düzen (ya da düzenlilik-kesinlik) hakkında düşünme uğraşı, dış dünyada bir şeylerin düzensiz olduğuna işaret eder. Burada manipülasyon, şeyleri düzenli hale getirerek bir kısım olayların gerçekleşme ihtimalini arttırırken, bir kısım olayların gerçekleşme ihtimalini azaltır. Bu anlamda kültür, doğal olarak nitelendirilebilecek şeyleri manipüle ederek çeşitli bir aradalıklar oluşturur. Kültür, doğrudan ya da dolaylı olarak düzenleme faaliyetini sürdürür (Bauman, 1998: 45). Toplum ve onun unsuru olan kültür, yarattığı hareket alanı ile insanlara belirli reçeteler, spesifik kesinlikler sunar, eylemlerde öngörülebilirliği mümkün kılar. Böylece kültür toplumsal alanda bir bilgi birikimi oluşturur.

Lefebvre'nin (1998: 25) de belirttiği üzere, “gündelik hayat, tekrarlardan oluşur”, bu tekrarlar bir bilgi birikiminin oluşmasını ve kalıplaşmasını doğurur. Müphemlik ise eylemin yapılış tarzına yönelik bilgi eksikliği ve bununla birlikte eylemlerin muhtemel sonuçlarına vakıf olamama durumunu belirtir. Ayrıca müphemlik, “aklın kuşkularını ve iradenin kararsızlığı”nı ifade eder. Böyle bir durum, rutin ve sürekli tekrar edilen durumların oluşturduğu alışkanlıkların ve eylem kalıplarının işe yaramaması ya da bocalaması durumunda algılanır (Bauman, 2001: 77). İnsan bunun önceden farkına varamamakta ve nelerin müphemlik kaynağı olacağını kestirememektedir, çünkü “[n]ormallik en güçlü ve en yerleşik haline, farkında olunmadığı zaman, günlük emekler bu emeği harcayanların zihinde bir norm anlayışı şeklinde taşlaşmadıkları zaman ulaş”maktadır (Bauman, 2000c: 151). Belirli tekrarlar ile rutin hale gelen “alışılmış” eylemler, bir sorun ya da “sekteye uğrama” olmadığı müddetçe üzerinde düşünmeyi gereksiz kılar. Ne zaman bir aksilik ya da ters giden bir şey olursa o zaman “seçim ve karar verme süreci” devreye girer (Bauman, 2004: 124-125). Böylece söz konusu iradenin kararsızlığı

süreci ön plana çıkar. Öyle ki kişinin elindeki reçeteler artık eylemde bulunmaya yönelik bir yönlendirmede bulunmamakta ve gerilim yaratmaktadır.

Müphemlik, bilginin varlığı ile miktarı ile alakalı bir durumdur. Bir konu hakkındaki bilginin artışı o konuyu daha netleştirir. İnsan bilgisi, müphemlik ile derin bir savaşın içinde gelişir ve onu hâkimiyeti altına almaya çalışır. Buna karşın, Bauman, bilginin müphemlik üzerindeki hâkimiyetinin mutlak bir sonuca ulaşamayacağını belirtir. Bilgi, her ne kadar müphemliğin önüne geçmeye çalışsa da, yeni müphemlikler ortaya çıkarır. Böylece bilgi, belirsizlik ve iktidar arasında sonu gelmez bir süreç cereyan eder (Bauman, 2003b: 18-19). Cahoon'e'nin de belirttiği üzere, “[ş]eyler çoğul ve karmaşık” olduğu ve “bilgi ile tecrübe” yoluyla bütünüyle kavranamayacağı için “her zaman, bildiğimizden daha fazlası” var olacak (2000: 334), bu yüzden de insanoğlunun cevapladığı her soru yeni bir soru doğuracaktır.

Bu perspektifte Bauman, toplumsal yaşamda ve dilde nihai bir düzen durumunu reddeder. O, toplumların sürekli bir kriz içinde olduğunu ve bu sayede kendini yeniden ürettiğini ve yenilediğini belirtir. Kriz, toplumun devamı için esastır (2000c: 152). Bu kriz durumu dil içinde geçerlidir, dildeki tanımlamalar tam bir simetriyi oluşturamaz, sürekli olarak alt kümeler çıkarır, tanımlamak sadece yeni bir alt kümenin varlığı anlamına gelir (2000b: 92). Anlaşılacağı üzere dil, dünyayı tam ve kesin olarak resmedemez, sürekli yeni alt kümelerin ortaya çıkışı düzenin değil kaosun ifadesidir. İnsan böyle bir kaos durumuna tahammülde zorlanır. Müphemliğin yarattığı gerilim, insanlara çözümler ürettirmenin yanında, bir dışlama siyasetini de zorunlu kılar. Müphemliği yenecek bilgi hoşta gider iken, müphemliğin varlığının bilgisi endişe yaratır. Nitekim Bauman'a göre, insanlar bilgi ile karşı çıkamadıkları müphem durumlara görmezden gelme, bastırma, gizleme pratiklerini uygularlar (Bauman, 2000b: 25). Böylece müphemlik ile savaşmanın yanında onu gizleme, bastırma, görmezden gelme pratikleri ayrı bir bilgi alanı oluşturur.

Bilgi, yaşamdaki kavramlara, yapıp etmelere, değerlere etki eder. Bauman'a göre kavramlar, bağıntısal, yani tek başına var olamamaları, sürekli bir karşıtığa ihtiyaç duymaları ile bir “iktidar asimetrisini” yansıtırlar. Karşıtlığın bir tarafı yüceltilirken, diğer tarafı aşağılanır. Bauman buna “ilkel” kavramını örnek vererek bu kavramın, Batılı bakış açısının iktidarıyla, yani kendini ilkel olmayan olarak

tanımlamasıyla anlam kazandığını belirtir (2003b: 25). Batı, bu söylem ile bir yapı oluşturur ve dünyayı bu manipüle eder. İnsanlık tarihinin en büyük başarılarına imza atan Batı “modernlik” deneyimini yaşasa da, insana içkin müphemlik niteliğinde tam bir çözüme ulaşamamıştır. Burada idealler ve imkânlar sorunu ön plana çıkar. Nitekim modernlik, istekleri yönünden sınırsız, yetenekleri yönünden sınırlı bir etkinlikler bütünü olduğu için müphemliğin önüne geçmekte zorlanır (2001: 78). Müphemlik, Bauman’ın sosyolojisinde anahtar bir kavram olarak görülmektedir. Modern aklın temel problemi, düzen ve temizlik takıntısı içinde olması ve bütün anormallikleri sınıflandırmaya tabi tutan Tanrı benzeri bir otorite olarak ortaya çıkmasıdır (Beilharz, 2001: 10). Bu anlamda Bauman’ın sosyolojisinde müphemlik, hem bireysel hem de toplumsal anlamda aşılamayan, önüne geçilemeyen bir durumu ifade eder.

Müphemlik kavramı Bauman’ın sosyolojisinde önemli bir yer tutar. O, bu kavram ile hem toplumsal yaşamdaki kesinlik ve netlik durumlarını sorgular (mikro perspektif), hem de modernliğin rasyonel temelli söylemini kritik eder (makro perspektif). Bu anlamda modern ve modern öncesi (geleneksel) dünyanın farklı kesinlik ve müphemlik anlayışları olduğunu belirtir. Böylece modern dünyayı anlamlandırmak, modern öncesi dünyaya bakışı zorunlu kılar.

2.1. MODERN ÖNCESİ BELİRSİZLİK DENEYİMİ

Sosyolojide modern toplumun varlığı modern öncesi toplumun varlığı ile anlam kazanır. Bu iki toplum türü dünyayı algılamanın iki farklı perspektifini ifade eder. Modern toplum bilgi, teknoloji, ekonomi alanlarında daha karmaşıklaşmış bir paradigmayı ifade ederken; modern öncesi toplum, anlamın gelenek ve din ile bütünleşmiş olduğu bir dünyayı resmeder. Bu anlamda modern-modern öncesi ayrımı, en genel ifade ile akıl-din karşıtlığı ile anlam kazanır. Bununla birlikte söz konusu karşıtlık, her ne kadar basit bir ayrım meselesi olarak görünse de, kaosun, düzenin, anormalin, ilerlemenin farklı ölçütler ile algılanmasına neden olur.

Bauman’ın sosyolojisinde modernlik analizi rasyonelliğin artışı ile temellenmektedir. Bununla birlikte söz konusu temellendirme, modern öncesi dünyada rasyonel unsurların bulunmadığını ifade etmez. Modern öncesi dünya da kendi bilgi birikimi ile müphemliğin önüne geçmeye çalışır. Bununla birlikte

yaklaşım tarzında farklılıklar vardır. Nitekim Bauman'a göre müphemlik, insanlar için "her zaman en önemli korku kaynağı" olmuştur. O, ilkel toplumların da belirsizliğe yönelik endişe duyduklarını ve bunun önüne geçebilmenin bilgi ile bağlantılı olduğunu belirtir. Bilginin belirsizliğe yönelik bir ilaç olarak görülmesi, bu bilgiyi sağlayanların ya da bilgiye sahip olanların güç kazanımlarına imkân vermiştir. İkel toplumlardaki dini biçimlenme, belirsizliklere anlam katarak dünyayı daha bilinir hale getirmiştir (Bauman, 2003b: 17-18). Bu anlamda bilgi ve müphemlik ilişkisi modern öncesi dönemlerde de var olmakta birlikte, dinin bu ilişkide ön plana çıkan bir unsur olduğu görülmektedir.

Bauman, her ne kadar modern öncesi dünyada dinin önemine vurgu yapar görünse de bunun modernlik ile bağlantılı bir değerlendirme olduğunu belirtir. Ona göre, modern öncesi dünyada dinin yaşama anlam kattığı görüşü modern çağa ait bir görüştür. Dinin kendisi zaten varlığıyla herhangi bir anlam arayışı yaratacak bir durum ortaya çıkarmamakta, hayatın kendisini var etmektedir. Dinin hâkim olduğu bir yapıda anlam arayacak bir bilinç tipi yoktur. Din insanın mutlak iradesinin önüne geçtiği için insanın anlam arayışı mümkün değildir, çünkü anlam kasti bir eylemi gerektirir (Bauman, 2000b: 123-124). Burada modernliğin yarattığı paradigma ile şimdi ve geleceği değerlendirmenin yanında geçmişe yönelik değerlendirmelere yaptığı etki, anlamı insan iradesine bıraktığı ve Tanrı'yı anlamsızlaştırması gözlemlenmektedir.

Modern değerler dizisi ile modern öncesi dünyayı değerlendirmek, modern dünyadaki otoritenin yerini modern öncesi dünya da neyin doldurduğunu tanımlamak anlamına gelir. Geçmişe yönelik her bakış, bakanın durduğu nokta dönüşmüş bir dünya olduğu için bu dönüşmüş dünyanın izlerini taşır. Nitekim modern öncesi dünyada "insan, Tanrı'nın düzenli ve ölçülü bir şekilde yarattığı sonlu ve hiyerarşik bir dünyada, doğalla tanrısal arasında bir aracıdır. İnsanın bilgisine sunulan bu dünya düzeni, her şeyden önce Tanrı'nın insana seslendiği simgesel bir düzendir" (Jeanniere, 2000: 97-98). Bauman, Tanrı'nın oluşturduğu simgesel düzende insanın sınırlarını belirlediğini, neleri yapabileceğini, hangi kuralları koyabileceğini hüküm altına aldığı belirtir (Bauman, 2007: 291-292). Düzen-düzensizlik kavram çiftlerinin, anlamlarını karşılıklı olarak oluşturduğu dikkate alındığında Tanrı

tarafından yaratılan düzendeki düzensizliğin ve müphemliğin anlamını yine Tanrı'nın iradesinde bulduğu söylenebilir.

Tanrı'nın iradesindeki bir düzen yaratım süreci, bir taraftan manipüle etme kontrol altına alma, denetleme gücünü Tanrı'ya verirken, diğer taraftan insanın iradesizliğini belirtir. Kumar'a göre, böyle bir dünyada "tüm yaratılış Tanrı'nın yaratımıdır ve onun istencine tabidir" (2004: 89). Karşıt olarak insan iradesizliğiyle ön plana çıkartılmakta; belirsizliklerde bu çerçevede dildeki ifadelere etki etmektedir. Nitekim Ortaçağda birçok deyim, insan hayatının yanılsatıcılığını ve geçiciliğini, insan varlıkların kendi kaderlerini denetim altında tutma "yeteneksizliğini" ön plana çıkartır (2004: 93). Bu anlamda Bauman'a göre, ahlaki durumun belirsizliği ve kişinin yanlış seçim yapma sorunsalına yönelik modern öncesi yanıtlar dinsel temellidir. Burada insanın yanlış eylemler yapabileceği kabul edilirken, yanlış eylemden sonra günahların temizlenebileceği bir "tövbekârlık ve kurtuluş" anlayışı hâkimdir (2001: 12). Din, ahlaki belirsizliğe eylemden sonra yaptığı tedaviyle kendine bir güç ve insanlara bir huzur sağlar.

Söz konusu iradesizlik durumu, toplumsal yaşamdaki bölünmeleri, farklılaşmaları ve değişimleri etkiler. Modern öncesi dünyada insanlar arasındaki farklılıklar, kontrol edilemeyen, biçimlendirilemeyen unsurlar olarak algılanmakta ve "çeşitliliğin göstergesi" olarak yorumlanmaktadır. Böyle bir dünya algısında farklılıklar, "kutsal varlık düzenin" in bir yansıması olarak görülmektedir (Bauman, 2003b: 101-103). Bir anlamda "[m]odern-öncesi insanlar, farklılığa soğukkanlılıkla yaklaşımları ve varlıkların ezeli (preordained) çoğulluğunu Tanrı'nın yaratımının ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmeleri yolunda eğitili"mektedir (Bauman, 2000a: 173). Söz konusu eğitim, insanlarda "bölümler arasındaki ayrımın normal karşılanması" (Bauman, 2007: 57) yönünde bir anlayış oluşturmaktadır. Nitekim bu "delilik" durumuna yönelik yaklaşımlarda örneklendirilebilmektedir. Foucault'nun da belirttiği üzere, orta çağda delilik algısı farklı konuşma ve davranma üzerinden gelişmekte, herhangi bir hastalık söylemiyle eklemlenmemektedir (2003: 155). Delinin hasta olarak görülmemesi, onu biçimlendirmeye ya da dışlamaya yönelik bir pratiğin de oluşmasına engel olmaktadır.

Bauman'ın modern öncesi dünyaya bakışı, müphemlik, kaos ve düzen çerçevesinde gelişmektedir. Bu sayede o, insanlar arası etkileşimdeki, dışlamalara ve ötekileştirmelere odaklanır. Bununla birlikte modernlik analizinde rasyonelleşmenin mutlaklaştırılması gibi modern öncesi dünyada da Tanrı'nın mutlaklaştırıldığı görülür. Onun modern öncesi dünya analizi modern öncesi rasyonellik formları üzerinde durmaz. Bu perspektif, rasyonelliğin modernlik ile birlikte ortaya çıkması gibi bir yanlış anlaşılmaya neden olur. Bu anlamda tekniğin ve aklın modern öncesi kullanımlarını incelemek önemli bir sosyolojik konu olarak değerlendirilebilmektedir.

Düzen ve kaos fikrinin yanında modernliğin önemli argümanlarından olan ilerleme anlayışının da modern öncesi dünyada farklı bir anlam bulduğu kabul edilmektedir. Bauman'a göre, modern öncesi dünyasal "zaman doğrusal değildir" (2000b: 123). Ortaçağda "ilerleme" düşüncesi dünyada anlam bulmaz, anlam yalnızca Tanrı ile birlikte var olur (Kumar, 2004: 92). Söz konusu anlayışın kutsal takdirle bağlantılandırılabilir bir kurtuluş söylemi ile paralel geliştiği düşünülebilir. Nitekim "kutsal takdir, uzun bir süre Hıristiyanlık düşüncesini yönlendiren bir fikir olmuştur" (Giddens, 1998: 51). Böyle mutlak bir takdirin ilahi yasa kaynaklı değerleri, doğru-güzel-iyi gibi ölçütlere bütüncül açıklamalar getirmektedir (Bauman, 1998: 13). "Modern-öncesi insan için, ikisi bir düşünülen hakikat ve gerçeklik Tanrı'nın tasarısının ürünüydü ki bu tasarı, Tanrı'nın Yaratımı olarak cisimleşmişti" (Bauman, 2000a: 173). Dinin bu önemi vurgulamaya değer görülse de, modern öncesi toplumlarda sadece dinin başat bir durumda olduğunu söylemek basit bir determinizme neden olacaktır.

Bu perspektifte Giddens, modern öncesi toplumlarda "toplumsal ilişkiyi" yaratan ve sürdüren yapılar olarak "dinsel kozmoloji"nin yanında "akrabalık, yerel topluluk, gelenek"nin de etkili olduğunu belirtir (Giddens, 1998: 99-103). Nitekim Bauman da temel denetim aracı olarak "mesleki loncanın denetim" (Bauman, 1997a: 49) yapısına atıfta bulunur. Bu yapıların ise sürekli birbirleriyle etkileşim içinde olduğu unutulmamalıdır.

Modern öncesi dönemde yerel topluluklarının bir güvenlik ajanı olduğu ve müphemliğin önüne geçtiği gözlemlenir. Bu dünyada sorunlar, sosyal yaşamın yoğunluğu içinde çözüme kavuşmaktadır. Bauman'ın ifadeleriyle:

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 giydikleri gibi, kendilerini aile, akrabalık, köy ya da kasaba cemaati adını verdikleri, birbiri ardı sıra gelen insan ilişkileri katmanlarıyla kuşattılar (Bauman, 2003b: 51).

Böyle ortamda mekânın bilinebilirliği önem kazanır, kişilerarası ilişkilerin yoğunluğu mekânı bilinebilir kılar ve bilinemeyeni simgelerle belirtmeye çalışır. Bauman'a (2007: 57) göre, bu durum "gruplar arası ayrım"a imkân tanır. Söz konusu ayrım, insanların "fiziksel olarak birbirinden uzak tutulmalarıyla" ayrıca "bir gruba üye bireylerin yabancı olarak görülebilecek şekilde işaret taşımasıyla" veya "gruplar arası kültür alışverişini engellemek için manevi ayrımları körüklemeye ve bu alışverişten zarar görebilecek kültürel karşıtlıkları arttırmakla" mümkün olmaktadır.

Bu tür ayrımların var olduğu modern öncesi toplumlarda Bauman birlikteliklerdeki ayrımlaştırma çizgilerini değerlendirmeye çalışır. Burada "komşu" ve "yaratık" metaforlarını kullanır. Bauman'a göre, modern öncesi birlikteliklerin bu ayrımı sorunsuz bir karşıtlık sergiler. Nitekim kuralların belirliliği ve en önemlisi komşu olanın sürekli göz önünde bulunması kimseyi bir endişe durumuna sokmamakta ve toplumdaki bilişsel mekâna yönelik kusursuzluğu gündeme getirmektedir. O, modern öncesi fiziksel mekânla toplumsal mekân arasında bir paralellik olduğunu ileri sürmektedir. Fiziksel olarak yakın olan bu anlamda toplumsal olarak da yakın olmaktadır. Oysa modernlikle birlikte bu paralellik gözden kaybolur ve komşular ile yaratıkların bir arada olduğu ortamlar ortaya çıkmaya başlar (Bauman, 1998: 185-186). Bu anlamda modernlik, toplumsal mekânın yeniden şekillendirildiği bir dönüşümü ifade eder.

Modern ve modern öncesi dünya arasında değerlendirme yapmak, Tanrı'nın iradesinin insanlara geçişini betimlemektir. Modern öncesi dünyada Tanrı'nın mutlak iradesi insanlar arası etkileşimi etkilemiş, düzenin ilahi kaynaklı olarak değerlendirilmesini doğurmuştur. Düzenin Tanrı merkezli olduğu bir dünyada insanın Tanrı'ya "teslimiyeti" söz konusudur. Buna karşıt düzenin insan merkezli

olarak yeniden temellendirilmesi, insana kontrol ve denetim hâkimiyetini vermiş, böylece rasyonelleşme oranında artış ortaya çıkmıştır. Rasyonelleşmenin artışı genel olarak felsefi düşüncede anlam bulan kesinlik kaygısı ve kuşku etkinliği ile değerlendirilebilmektedir.

2.2. KARTEZYEN KESİNLİK VE KUŞKU

Modernliğe yönelik sosyolojik değerlendirmeler başlangıç noktası olarak Aydınlanma düşüncesini ele almakta, filozofların görüşlerinin toplumsal dönüşümde etkili olduğu üzerinde temellenmektedir. Bu anlamda modernliğin düzen söyleminin belirli felsefi temeller bağlamında ele alınması önem kazanmaktadır. Nitekim hümanizm, özgürlük ve birey kavramları modern paradigmanın içinde anlam kazanan kavramlardır. Söz konusu kavramlar Tanrı'nın iradesinden ziyade insanın iradesinin hâkim olduğu bir yapının ürünüdürler.

Modern öncesi dönemde ele alınan “teslimiyet” olgusunun modern dönem ile birlikte şekil değiştirdiği görülür. Modern öncesi dönemde insanın Tanrı'ya teslimiyeti söz konusu iken sonraki süreçte insanın akla dünyanın da insana teslimiyeti ön plana çıkmıştır. Bu anlamda Aydınlanma ile birlikte Batı, “Tanrı'ya yerinden” etmiş ve büyük bir boşluk bırakmıştır (Bauman, 2007: 292). Bu da “eski dogmaların yerine koyacak kesinlikler” (Giddens, 1998: 171) aranmasına sebep olmuştur. Nitekim Bauman, ilahi temele dayalı söylemlerin geçerlilik sorunu yaşaması ve modernliğin seküler dünya algılamasının yerleşmesi sürecinde hakikati sunabilecek ölçütlerde büyük belirsizlikler olduğunu ileri sürer (Bauman, 2003b: 104). Aydınlanma ile insan “ergin olmama” durumundan kurtulmuş, fakat yeni dünyasında kaosun içinde kedisıyla baş başa kalmıştır.

Söz konusu kaosu çözebilmek insanın akla teslimiyeti ile temellenmektedir. Aydınlanma anlayışına göre, “aklın felsefe mahkemesinde kabul edilen yargılar zorunlu ve kesin yargılardır” (Bauman, 2003a: 39). Bir anlamda akıl kesin olan ile olmayan arasında bir ayırım yaratır. Nitekim Wagner'e göre “akıl ve akıldışı arasında yapılan ayırım tüm modern sınır çekme girişimlerinin temelinde yatar” (2005: 87). Sınır çekme uğraşısında modernlik belirli bir tarihsel atlama yapar. Modern felsefe, kendinden önceki ilahi hakikat anlayışı yerine Antik Yunan'ın kuşkucu hakikat anlayışını referans alır, böyle bir durumda “kendi içinde bilginin geçerliliği” gibi

sorunsallar gündeme gelir (Bauman, 2003b: 105). Koşut olarak kuşkunun modern düşüncede yer etmesinde enformasyon artışı sonucu doğruyu yalandan ayrıma kaygısı da önemli bir etkidir (Burke, 2001: 200-204). Nitekim Descartes, Locke, Hume, Kant başta olmak üzere birçok Aydınlanma düşünürü, bilgi felsefesi üzerine çalışmalar yapmış, doğru bilginin imkânını sorgulamışlardır.

Kuşkuculuk sadece modern döneme özgü bir zihinsel etkinlik olmamakla birlikte, modern ve modern öncesi kuşkucu zihinsel etkinliklerin arasında fark vardır. Modern öncesi ve daha çok Antik ve Hellen düşüncesinde kuşku bir “soğukkanlılık”, “zihinsel sağlık” ve “zihin huzuru” sağlarken modernlik, kuşkuyu bir delilik ve sürekli aldatma hali olarak değerlendirmektedir. Antik Yunan ve Hellen kültüründe kuşku, nihayetinde şeyleri düşünür ve bundan zevk alır. Oysa modern dönemde kuşku açıkça bir düzen yokluğunun, yani kaos durumunun göstergesi olarak değerlendirilir ve kesinlik de kurtuluş olarak görülür (Bauman, 2001: 79). Bu anlamda modern kuşku ideası, doğduğu ortamın belirsizliklerini sürekli taşımakta, kesinlik sorunu görececilik sorunuyla paralel gitmektedir (Bauman, 2003b: 152). Bilimsel bilginin gelişimi dikkate alındığında kesinlik arayışının katalizör bir etki yarattığı söylenebilir.

Modern etkinlikte bilgiye yönelik kuşku, “eldeki bilginin inandırıcı kabul edilmiş bir anlatı sunmadığı olaylarla, bilgili insanların kabul edeceği bir anlatıya sığamayacak olayların varlığına” yöneliktir (Bauman, 2003a: 304). Bu bilimsel etkinlikle bağlantılı bir durumdur. Modern zihniyet kendi kuşkusunun nihai olarak yok olacağını varsaymakta, bilimin birikimli ilerlemesinin zamanla her şeyi çözüme kavuşturacağı düşüncesi ön plana çıkmaktadır (Bauman, 2003a: 312). Burada Gramsci'nin (1997: 120) belirttiği tarihsel zorunluluk, düzenlilik ve akıl kavramlarının birbiriyle ilişkisi açıkça görülmektedir.

Söz konusu durum, bilme-yapma-etme pratiklerindeki daha önce görülmemiş bir kopmayı göstermektedir. Nitekim Foucault, 17.yüzyılda ortaya çıkan spesifik bir bilme istencinden bahsetmektedir. Bu istenç “olabilir, gözlemlenebilir, ölçülebilir, sınıflandırılabilir nesnelere tasarımlarını” temel alır. Söz konusu istenç kendisiyle birlikte bu istenci taşıyan bir “bilen özne” kurgulamış, böylece bu öznenin tarihi yazılmaya başlanmıştır (Foucault, 1993: 14). Wagner de “modernliğin felsefi

söylemi”nin özne temelli geliştiğini belirtir (Wagner, 2005: 277). Özne ve onun felsefi söylemi, bir akıl ve hesaplama sorununu ön plana çıkarmış, “[s]ayı Aydınlanmanın kanon’u haline gelmiştir” (Horkheimer ve Adorno, 1995: 23). Böylece sayılabilen, denetlenebilen, kontrol edilebilen anlamın kaynağı olmuştur.

Aklını kullanabilmesi ile ön plana çıkan özne, Tanrı ile eş tutulabilecek seviyeye gelmiştir. Bu anlamda Horkheimer ve Adorno’ya göre, “yaratıcı tanrı ile düzenleyen akıl doğanın hâkimi olarak birbirine benzemektedir. İnsanın, tanrının modeli olması, varoluş üzerindeki egemenlikten, efendinin bakışından, emirden ileri gelmektedir” (1995: 25). Böyle düşünüldüğünde evrensel akıl söylemi Tanrı iken, düşünürler de peygamberler olarak değerlendirilebilir.

Felsefi söylemde vurgunun Tanrı’dan akıla yönelmesi, sınıfsal bir dönüşümü de ifade eder. Tanrı’nın otoritesi, bu otoriteyi temsil eden din adamları sınıfının toplumsal yaşamda başat konuma gelmesini doğururken, akıl temelli felsefenin yükselişi filozofların (yasa koyucular) hâkim bir sınıf haline gelmesini gündeme getirmiştir. Bu anlamda toplumsal yaşamda düzenin tesis edilmesinin ve belirsizliğin önüne geçilmesinin sınıfsal bir ayrıma yol açtığı, mevcut paradigma çerçevesinde yöneten-yönetilen ayrımlarını doğurarak iktidarın dağılımını manipüle ettiği söylenebilir. Modern dönemde iktidarın dağılımı bilme sorununa odaklanmış, bilen ve kuşkulanan özne belirsizliğin ve kesinliğin baş aktörü haline gelmiştir

Kuşkulanan özne incelendiğinde, bir tarihsel ajan olarak Descartes çıkış noktası olarak ele alınabilir. Descartes, antik çağdan beri süregelen geleneği devam ettirerek varlığa ve bilgiye değişmez temeller bulma arayışındadır (Bauman, 1992: 118-119). Bununla birlikte o, kuşkuyu kesinliğe ulaşmak için bir araç olarak görmekte (Beck, 1998: 245), mutlak kesinliği düşünce ile bağlantılandırmaktadır (Zizek, 2002: 88). Böylece Descartes’in öncülük yaptığı modern çağ ile birlikte kesinlik, felsefi söylemin temel amaçlarından biri haline gelmiştir (Bauman, 2003b: 107). Kesinlik arayışı, modern paradigmanın yönelimini belirler. Bauman’ın da belirttiği gibi modern argümanların temel niteliği epistemolojiktir. Dünyanın tekliği ve birliğini varsayarak hareket eder. “Bilinecek ne var? Bunu kimler biliyor? Nasıl biliyorlar ve hangi kesinlikte biliyorlar” sorunsalları ile bir “mutlak arayışına” yönelir. Bu mutlaklık arayışı ise mutlak olmayanın dışlanmasını doğurur. Modern

etkinlik, “aklın duygular, rasyonel davranışın irrasyonel güdüler ve bilginde cehalet ya da hurafeler üzerindeki üstünlüğünü” vurgular (Bauman, 2003a: 132-135). Böylece bilimsel söylem değer kazanır ve dünyaya kendini dayatır.

Modern etkinlikteki kuşku, “hakikat idealini” devam ettirmeye yönelik çabaları destekleyerek “bilimsel otoriteyi çürütülmeye karşı korur”. Bu anlamda bilginin kendisi değil onun problem çözme kapasitesi sorgulanır. Bilgililik durumu, bilim otoritesinin sağlamlığına yönelik bir gönderme olarak, bilgisizlik ise yeni sorunlara gönderme yaparak etkinlik devamını teşvik eder (Bauman, 2003a: 310). Aydınlanma, sürekli ve değişmez bir hakikat arayışındadır. Burada akıl, gerçekte gerçek olmayan arasındaki ayrımı belirler, gerçeği ve gerçek olarak görünen sahteyi belirlemeye çalışır. Modern dünya, görünümlere aldanmayarak ve onlardan kuşkulananarak, gelip geçici görünüşün arkasındaki değişmeyen anlamın arayışındadır (Bauman, 2000b: 237-239). Nitekim bilgi felsefesi tartışmalarında ampirizm, rasyonalizmin karşısına yerleştirilir, buna karşıt iki akım da rasyonel bir özneyi temel alır.

Felsefi söylemde temelini bulan kuşku ve kuşkunun giderilip kesinliğe ulaşılması sorunu, düzen sorunu ile birlikte değerlendirilir. Bu anlamda modern kuşku anlayışı, akla dayalı yeni bir düzen “inşası” pratiğiyle paralel gider ve bu pratik ancak belirli bir zümrenin yani “filozofların” işidir. Düzen inşasının en önemli unsuları “doğru tipte yurttaş” yaratımı ve matematiğin kesinliğine denk bir “ahlaki ve siyasi” program ve bilinç geliştirme etkinliğidir. Aydınlanmanın belirli bir zümreye ait olan programı, kuşku ve kesinliğe ulaşma çabasında kendini gösterir. Felsefeciler normal insanların kesin olarak gördüklerinden kuşkulandabilmekte ve bu sayede kesin bilgiye ulaşabilmektedirler (Bauman, 2001: 79-81). Böylece Aydınlanma, bilme istenci ve kuşku bağlamında doğal ve yapay ayrımı koymuş ve aklın kurguladığını dış dünyaya dayatarak yapay bir düzen uğraşısına girmiştir.

Düzen uğraşının kesinlik ve kuşku bağlamında oluşması dünyanın şekillendirilebilirliği argümanı ile paralel gider. Nitekim dünyanın mevcut haline yönelik kaygı durumu, ancak dünyanın yeniden tasarlanabileceği düşüncesinin hâkim olduğu bir paradigma içinde gelişebilir. Bu anlamda Bauman’ın sürekli olarak vurguladığı modernliğin düzenleme temelli söylemi, yapay olarak tasarlanabilecek

bir dünyayı betimler. Bu betimleme kültür kavramını rasyonellik perspektifinde ele almayı mümkün kılar.

2.3. YAPAY DÜZEN VE KÜLTÜR KAVRAMI

Kültür kavramı, insanın toplumsal yaşamıyla olan yakın ilişkisi nedeniyle genelde sosyal bilimlerin özelde ise sosyolojinin odaklandığı kavramlardandır. Söz konusu kavram, Bauman'ın sosyolojisinde modernliğin düzenleme ödevini analiz etmenin yanı sıra bireylerin yaşamları üzerinde iktidar sağlayan bir unsur olarak ele alınmaktadır. Modernliğin rasyonelliğe olan vurgusu dikkate alındığında dünyanın kontrol altına alınması önem kazanmakta, böylece kültürün oluşumu eleştirel bir perspektifte değerlendirilebilmektedir

Kuşku kavramının dünyanın mevcut halinden duyulan bir rahatsızlığı gündeme getirmesine benzer şekilde kültür kavramı da dünyanın yeniden şekillendirilebileceğine atıfta bulunur. Burada temel bir karşıtlık olarak özne-nesne ayrımı gündeme gelir. Bauman'a göre, Aydınlanmanın insana özne olarak bakışı, karşısına nesne olarak doğayı çıkarmıştır. Böyle bir durumda insan, iradenin, amaçlılığın ve anlamlılığın temsili, doğa ise “düzeni, uyumu, tasarımı bozan dolayısıyla da amaç ve anlamı reddeden” bir unsur olarak insanın iktidar uyguladığı bir nesne olarak görülmüştür (Bauman, 2003a: 58). Böylece modern anlayışta “doğa, henüz akıl tarafından ele geçirilmemiş, hükmedilmemiş ve yeniden tasarlanmamış” (Bauman, 2000b: 213) olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bauman'ın kültüre yönelik değerlendirmesinde Simmelci sosyolojinin etkileri görülür.

Simmel'e göre, tasarımlama kültürün önemli bir boyutudur. Kültür, “doğayı bakılan değil gözlemlenen bir şey kılmakta”, bu sayede “insanın kendisini doğadan farklılaştırmasından, tasarladıklarını ve farklılaştırdıklarını nesnelleştirmeye ve hatta şeyleştirilmeye kadar giden” bir süreci ifade etmektedir (Jung, 1995: 66). Koşut olarak Bauman'a göre, Aydınlanma ile birlikte ortaya çıkan kültür ve doğa ayrımı, dış dünyanın şekillendirilebilecek bir şey olduğu ve bunları şekillendirebilecek kararlı insanların bulunduğu görüşüyle ilgilidir. Şekillendirme süreci açıkça bir şeylerin manipüle edilmesini gerektirir (2000a: 183-184). Öyle ki kültür hem dünyanın “biçimini”, hem de biçimlenen dünyadaki eylemin kendisini manipüle eder (2004:

167). Bu görüş, toplumunda öğretmenler-öğretilenler, yani şekillendiren insanlar ve şekillendirilen insanlar olarak ikiye ayrılmasını doğurmuştur.

Manipülasyon, insanın iradesini ve amaçlılığını ifade eder. Nitekim Simmel, kültüre yönelik değerlendirmesinde insan iradesinin önemini vurgular. Acı meyve veren bir ağacın yetiştirme sürecine insanın müdahalesi, yani onu “kültürleyerek yetiştirilmesi” söz konusudur. Kültür belirli bir amaç doğrultusunda, yani teleolojik bir nitelik taşır. Kültür insanla, insanın kusurlarından arındırılmasıyla ilgilenir (Simmel, 2009: 330-332). Bu arındırma sürecinde insanların eğitilmesi önem kazanır. Bir anlamda tasarımlama görüşü, eğitimin değer kazanmasıyla paralel olarak gelişmekte, “her tür insan davranışı eğitimin bir ürünü olarak” değerlendirilmekte ve “akıl adına verilen, toplumsal açıdan yararlı, bireysel açıdan faydalı bir eğitim” önem kazanmaktadır (Bauman, 2003b: 88). Burada kültürün uygarlık kavramı ile ilişkisi gözlemlenebilir. Nitekim uygarlaştırma açıkça eğitim ve öğretim yoluyla biçim verme olarak değerlendirilmekte, böylece düşünürler bu etkinliğin savunucuları olarak görülmektedir (Bauman, 2003b: 113). Bu anlamda kültür kavramı, ilk olarak özne-nesne ayrımını ortaya çıkarmış, sonraki süreçte ise insanların gelişimini ve şekillendirilmesini ifade eder hale gelmiştir

Kültür ideası, sadece dış dünyanın nesnelere değil, insanların da biçimlendirilmesi amacına gönderme yapmaktadır. Böylece “toplumsal dünyanın kavranılabilir” ve bu dünyanın “şekillendirilebilir (ya da yönetilebilir)” (Wagner, 2005: 318) olması söylemi önem kazanmış, eğitim kurumları da böyle bir ihtiyaca cevap verecek nitelikte kendini biçimlendirmeye başlamıştır (Bauman, 2003b: 43). Kültür-egitim ilişkisi düzen söyleminin yaratımı ve bunun kuşaklara aktarılarak devam ettirilmesi, aktarılması ile öne çıkar.

Toplumsal düzen itkisinde kültürün temel kaynakları, toplumsal tabakaları ve farklılıkları göz önünde bulundurarak toplumu yeniden organize eder. Bu anlamda düzen ile birlikte çeşitli ayrımlar ve hiyerarşik farklılıklar ortaya çıkar (Bauman, 1998: 14). Bu sayede kültür, dünyayı daha okunabilir hale getirir. Denilebilir ki “[a]yrım yapmak, ayrıcalık tanımak, ayırmak, sınıflandırmak kültürün en belirgin işareti, becerisi ve ustalık göstergesidir. Amaçları bağlamında (uygulamada pek söz konusu olmasa da), kültür, belirsizliğe karşı açılmış bir yıpratma savaşıdır” (Bauman,

2000b: 56). Kültür toplumsal yaşama ışık tutarak nesnelere ve insanları aydınlatır ya da karartır.

Kültür, dünyayı organize ederken baskıyı etkin olarak kullanır. Dünyayı manipüle etme niteliği ile kültür, insanlığın gücünü yansıtırsa da diğer taraftan manipülasyonun getirdiği  l tler, insanlar üzerinde bir baskı unsuru olarak değerlendirilebilir (Bauman, 2004: 162). Bu ise baskının meşruluğu sorununu ortaya çıkarır. Bauman, baskının bir  l t konusu olduğunu ve bu  l t nde  l t  belirleyenlerin değerlendirmesinin sonucu olduğunu ileri sürer. Meşru baskı, baskı yapmayı yetkisinden alır iken, gayri meşru baskı yetkisiz niteliğiyle bir şiddet eylemi olarak görülür. Modern toplumun bu anlamda en önde gelen özelliklerinden biri, belirli g c odaklarına meşruluk vererek baskıyı bir yetke konusu haline getirmesidir (Bauman, 2001: 255). Böylece şiddet de kültürün bir unsuru olmuş, gücün kullanımına yönelik ayrımlar oluşmaya başlamıştır.

Söz konusu baskı ve meşruluk sorununda kültürün başka bir özelliği olan kendini gizleme ön plana çıkar. Bauman'a göre kültür ve kültürel ayrımlar, sorgulanmadığı sürece doğal ayrımlar gibi görünür, böylece “zorunlu ve vazgeçilmez” bir nitelik kazanırlar (2004: 175). Bu anlamda kültür “insan yaşamına anlam katmaya yönelik olağanüstü” bir etkinlik, bunun yanında “bu anlamın iyileştirilemez  l de ikincil ve hassas özelliğinin farkına varılmasını” (2000b: 18-19) engellemeye çalışan bir etkinliktir, yani anlamın devamı için anlam verirken, anlamın kurgusal olduğunu gizlemeye çalışır ve süreci devam ettirir. Öyle ki “kültür, insanların farkında oldukları şeyi unutturmaya yönelik incelikli, karşı-anımsatıcı teknik bir aygıttır” (2000b: 47) denebilir. Bu aygıt, bir iktidar ilişkisine gönderme yapar. Bir iktidar olarak kültür “kendisini göstermeme ve s yletmeme karşılığında insana bedenini ve ruhunu görme ve söyleme biçimlerini  ğretir. Bu nedenle görmek ve söylemek aynı zamanda görmemek ve s ylememektir” (Hülür, 2008: 173). Toplumsal yaşamda kültür, kişilere reçeteler sunarken bu reçeteyi, sorgulama faaliyetinden muaf tutar.

Tasarımlama faaliyetinin kültür ile yakın ilişkisi göz önüne alınırsa kültür ideasının toplumsal yaşamda yapay bir düzen yaratımı ile paralel geliştiği söylenebilir. Modernlik ile birlikte önceleri Tanrı iradesi ile oluşturulan insan

doğasının verili yapısı reddedilerek, insan doğası inşa edilen bir kimlik sürecine dönüşmüştür. Burada Tanrı iradesi ve kader anlayışı reddedilerek insanın kendisini özgür bir şekilde yaratmasına vurguda bulunulmuştur. Modernlik böylece “bir düzenin parçalanması” ve parçalanan bu düzenin yerine “bir amaca göre inşa edilmiş, akıl ve mantığın standartlarına uyan” düzenin geçirilmesi sürecidir (Bauman, 2001: 177). Böylece kültür nasıl ki insanın doğaya ve diğer insanlara müdahalesini içeriyorsa, yapay düzen fikri de belirli toplumsal ilişkilerin sınıflandırılması ve yeniden organize edilmesine yönelik büyük bir projeyi barındırır.

Bireyin toplumsal yaşamdaki durumu kültürün iktidarı göz önüne alındığında problemleri bir durum ortaya çıkarır. Birey, kendi özerkliğini ifade edecek bir takım ifadelerin ve anlamların arayışı içindedir. Bununla birlikte söz konusu anlam ve ifadelerin hepsi toplumun yarattığı kültürün ürünüdürler. Bir yandan bireye kendini oluşturma açısından özerklik tanınır, diğer yandan ise bunun bütün araçları kültüre bağımlı kılınır. Söz konusu durumda bireyin özgürlüğü ve kendi aklını kullanma becerisi tartışmalı bir hale bürünür.

Yapay düzeni sağlama projesinin bir düzensizlik ortamında ortaya çıktığı söylenebilir. Bauman’a göre, geleneksel dünyanın küçük ve belirli bir sınırdaki faaliyet gösterebilen toplumsal güvenlik ve denetim araçları, modernliğin geniş ve kalabalık toplumsal ortamında işlevsizleşmiştir. Bunun yanında modernlik ile birlikte birçok korku türemiştir. Savaşlar ve salgınlar, hastalıklar ve ölüm korkusu, denetlenemeyen doğadan duyulan korku, itibarını kaybetme korkusu gibi korkular bunların önde gelenleridir (2003b: 50-52). Bauman, geleneksel dünyanın çözülüşü ve modern düzen arayışının doğuşunu Hobbes’un fikirleri çerçevesinde de değerlendirir. Hobbes’un “doğal durum imgesi”nin tam da modern çağın doğuşu ve geleneksel dünyanın denetim mekanizmalarının çözülüşü sonucu oluşan boşluk (kaos) durumu ile bağlantılı olduğunu ileri sürer (2003b: 68). Bu anlamda düzene yönelik düşünme faaliyeti, kaosun deneyimlenmesi ile paralel gider.

Yapay düzen fikri, “toplumsal düzenin insanın doğal durumu olarak değil insan zekâ ve yönetsel uygulamalarının ürünü olarak kavranmasına” işaret eder. Yapay düzen bilincinde “toplumsal düzen insan aklı tarafından dikte edildiği biçimde tasarlanıp uygulanmaktadır” (Bauman, 1997a: 53). Bu anlayış Aydınlanma’nın

hümanizmi ile açıkça bağlantılıdır. Bauman'a göre hümanizm, insanın her şeyi yapabileceği ve her istediğine sahip olabileceğini değil, olabileceği ve yapabileceği şeylere odaklanmasını, bir insan olarak insani dünyada insani bir şekilde olabilecek şeyler yapmasını amaçlar (2000a: 245). Bu anlamda “insan insani gerçekliğin düzenleyici gücü olarak kendine yeterlidir; gerçekliğin kendisi, insanın -iyi ya da kötü- iradesine göre yapılmaya, bozulmaya, yeniden yapılmaya hazır ve esnektir” (2003b: 48) anlayışı önem kazanır. Böylece insan doğanın karşısında bir ölçüt olarak ortaya çıkar. Bu ölçüt sayesinde düzen oluşturur.

Modern felsefi söylemde kuşku ve kesinlik arayışı, toplumsal alanda bir yapay düzen arayışı ile paralel gitmektedir. Modern toplumsal sistemde modern öncesi sınırlar ve farklar alaşağı olduğu için sınırları yeniden inşa edilmesi gerekmiştir (Bauman, 2007: 84). Bu sınırların inşasında modernlik, yüceltme ve aşağılama, dönüştürme ya da dışlama pratiklerini kullanmıştır. Modernlik, önce vahşi olarak nitelendirip ötekileştirdiği üzerine düzeni dayatmaya çalışır, bu etkinliğinde başarısız olursa vahşi olanı düzenli olandan ayırır (Wagner, 2005: 87). Bu bağlamda Bauman'a göre, bütün yapay düzen görüşleri ikilikler ve “asimetriler” ortaya çıkarmaktadır. Böylece insanlar “denetlenemeyen, uygunsuzlar, uyumsuzlar, müphemler” olarak ikili karşıtlıklara maruz kalırlar. Bu ise, karşıtlığın olumsuz tarafındaki ötekilere yönelik “ahlaki kuralların” askıya alınmasına neden olur (2003a: 56). Modernliğin yapay düzen itkisi ile hareket ederken ahlaki bir yapı da oluşturmakta olduğu gözlemlenmektedir.

Söz konusu yapay düzen düşüncesi, tehlikeyi önleme ve güvenliği sağlamayı amaçlar. Bu yolda sınıflandırma ve dışlama pratiklerini uygular. Giddens'a göre güvenlik, “belirli tehlikeler grubunun önlendiği ya da en aza indirildiği bir durum olarak” tanımlanabilir (Giddens, 1998: 41). Modern perspektifte “[t]ehlikelere çoğu zaman sanki ölçülebilir, tartılabilir, hafif ya da ağır bulunabilir şeylermiş gibi bakılır, onlardan öyle şeylermişçesine korkulur. Bu konudaki yargıların ‘terazi’si ve ölçütü olarak, doğa bilimcilerin ve teknik uzmanların bulguları, yöntemleri, modelleri geçerlik kazanmışlardır” (Beck, 1998: 86). Bir anlamda önceki bölümde ele alınan kuşkunun toplumsal düzen itkisine sızdığı söylenebilir. Nitekim Bauman'a (1997a: 19) göre, “[m]odern toplum güvenliğini sağlamak için bilinçli ve kasıtlı olarak önlem almadan güvencede olduğuna inanmaz. Bu önlemler her şeyden önce insan

davranışının yönlendirilmesi ve izlenmesi anlamına gelir”. Böylece düzen doğal olarak oluşabilecek bir şey olarak görülmez.

Modern kesinlik ve yapay düzen arayışı, ütopya çalışmalarında açıkça gözlemlenir. Ütopyalarda resmedilen dünya, “şeffaf” niteliktedir ve burada “karanlık ya da nüfuz edilemeyen hiçbir şey durmaz; hiçbir şey armoniyi bozmaz” (Bauman, 2000a: 22). Ütopyaların temelinde “dünyayı düzenli hale getirdiğinizde insanların özlem ve eylemlerini[n] de düzenli” bir şekilde öngörebileceği inancı yatar (Bauman, 2001: 172). Modern insanın perspektifiyle oluşan ütopyalar, “Tanrı’nın yerini geleceğe verir” (Camus, 1998: 190). Gelecek, insan yapısı ve kusursuz bir kurgu olarak temsil edilir.

Modernliğin vurgulanan yapay düzen anlayışı paradoksal bir durumu barındırır. Güvenlik bir ideal ise, özgürlük de modernliğin bir idealidir. Buna karşıt Bauman’a göre, modernlik özgürlük ve güvenlik arasındaki dengeye yönelik ideal bir uzlaşım bulacağını düşünmüş, fakat başarısız olmuştur. Toplum güvenliği adına yapılan düzenlemeler sürekli bir denetim ve baskı unsuruna gönderme yapar hale gelmiştir. (2005: 73-74) Bunun yanında kültürün baskı niteliği ve meşruluğu bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Ona göre, modern uygarlığın gelişiminde neyin şiddet olup olmadığı hususunda değişmez ölçütler bulunamaz. Baskı eyleminin meşruluğu, zamansal ve mekânsal olarak bütüncül bir boyuta varamaz. Şiddet olarak değerlendirilen gayrı meşru baskıya, meşru baskıyla karşı konulur (2005: 256-257). Bu anlamda Castoriadis’in de (2001: 170) belirttiği gibi modernlik, “özerklik” ve “akılcı denetim”in birlikte gelişimi olarak değerlendirilebilir.

Anlaşılacağı üzere modernlikle birlikte “toplumsal düzen sorunsalı rasyonel çıkarlar ile bağlantılı olarak değerlendirilmeye başlanmış” (Bauman, 2003b: 71), bunun yanında modernliğin denetim güdüsü de insan üzerinde denetlenemeyen öğelerin bastırılması olarak ön plana çıkmıştır (Wagner, 2005: 97). Rasyonel temelli denetleme, dışlama, hesaplama, sınıflandırma, kendine benzetme niteliklerini taşıyan modern söylem, toplumsal yaşam alanlarına etki etmiştir.

Dünyanın yapay olarak inşa edilmesi anlayışı insanın dünya karşısındaki tahakkümünü vurgular. Bununla birlikte söz konusu tahakküm, dünya ile birlikte insanın kendisine de yönelmiştir. Bu açıdan modernlik insanın kendi gücü ile kendini

alt ettiği paradoksal bir süreci vurgular. Kültürün mekânı manipüle etme özelliği rasyonel paradigmada rasyonel mekânların ortaya çıkmasını doğurmuştur. Bu anlamda modern kültür bireylerin yaşam alanlarının rasyonel nitelikte olduğu bir kültürü ifade eder.

3. MODERN DÜNYANIN RASYONEL YAŞAM ALANLARI

Modernlik içinde barındırdığı devrimlerle bugünde izleri sürülen bir yaşam biçimini ifade eder. İşyerlerinden, hastanelere, okullardan ceza evlerine kadar pek çok kurumun ortaya çıkışı, modernliğin rasyonel söyleminin ürünüdür. Şüphesiz eğitim, çalışma, cezalandırma pratikleri modernlikle birlikte ortaya çıkmış değildir. Nitekim orta çağda kilise kurumu eğitim konusunda önemli bir yer tutar. Bununla birlikte modernliğin ortaya çıkardığı kurumlar ortak bir özellik olarak rasyonellik, denetlenebilirlik ve hesaplama unsurlarını barındırır

Bu bağlamda Jeanniere’ye (2000: 95) göre, “modern dünya önce insanı, daha sonra da insan dünyasını etkiler”. Önceki bölümde modernliğin rasyonellik ile olan ilişkisi dikkate alındığında, bunun insan yaşamına ve yaşam alanlarına olan etkisi de bir inceleme konusu olarak ön plana çıkmaktadır. Buna karşıt modernliğin insan yaşamını ve onun yaşam alanlarını tümüyle rasyonelleştirdiği de söylenemez. Nitekim modernlik, birçok kurumun (çekirdek aile, eğitim, ulus devlet vb.) ortaya çıkmasına imkân verse de “modern kurumlar kendilerini bir ‘yaşam-dünyası’ içine tümüyle yerleştirmezler; bu dünyadan geri kalan kalıntılar çoğunlukla her zaman oldukları gibi kalırlar” (Giddens, 1998: 138). Modernlik insanların yaşam alanına bir etkiyi barındırır, fakat bu değişik ölçülerle ele alınabilir.

Modernlik, her ne kadar insanların yaşam dünyalarında bütüncül bir etki yaratmasa da onun spesifik özelliklerinin etkisi, çeşitli etkinlik ve pratiklerde açıkça görülür. Modernlik ile gelişen “rasyonelleşme, buna maruz olanların düşünce ve davranışında bu rasyonelleşmeye tekabül eden rasyonalite tarzları yaratır” (Poole, 1993: 58). Rasyonalitenin hâkim hale gelmesi genel geçer süreci belirtse de, bu süreci genel olarak çözümlenmek mümkün değildir. Bu sebeple Foucault’un (2005: 60-61) da belirttiği gibi “rasyonelleşmenin genel ilerlemesine” odaklanmaktansa “spesifik rasyonaliteleri” ve bunların yarattığı yaşam alanlarını incelemek daha anlamlı görünmektedir.

3.1. BÜROKRASİ VE ÖRGÜTLENME

İş-çalışma ve bununla bağlantılı olan üretim etkinliği, modernliğin kapitalist paradigmasında önemli bir yer tutar. Coğrafi keşifler ile yeni hammaddelere ulaşabilme ve teknik imkânların gelişimi, üretim miktarında devrimsel bir sürecin ortaya çıkışına neden olmuş; buna koşut olarak üretim ve yönetim ayrı bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca devlet örgütlenmesinin gelişimi ile birlikte daha önce görülmemiş bir yönetim biçimi ortaya çıkmış, bu yönetim rasyonel temele olan vurgusu ile önem kazanmıştır.

Modernliğin önemli unsurlarından biri, ev ve iş hayatını; kişinin öz çıkarımı önde tuttuğu ve duygulardan soyutlandığı mekân ile aile denen duygusal, kazancı değil paylaşımı ön plana çıkararak mekânı ayırmasıdır (Bauman, 2004: 148). Bauman'ın bu argümanında Weberyen görüşün etkisi görülür. Nitekim Weber'e göre, kapitalist işletmelerin ortaya çıkışında “ev ile işin birbirinden ayrılması”nın ve “ussal defter tutma”nın önemli bir etkisi vardır (1997: 21). Söz konusu unsurlar her ne kadar kapitalizm ile değerlendirilse de, bürokratik bir yaşam alanının oluşmasında da önem taşımaktadır. Nitekim iş yeri gibi bir yaşam alanının oluşması, görece ayrı düşünme ve yapıp-etme biçimlerinin de ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bürokrasi kavramı, sosyolojide birçok düşünür tarafından ele alınıp tartışılmaktadır. Bu tartışmaların temelini Weber'in modernlik ve rasyonellik analizine dayandığı kabul edilmektedir. Weber, metinlerinde “hayatın akılcılaştırılması analiziyle modern toplumların gelişiminde egemen düzenleyici ilke olarak biçimsel veya araçsal akılcılığı telkin eden, birbiriyle ilişkili maddi ve kültürel dönüşüme” odaklanmaktadır (Gay, 2002: 5). Bu bağlamda bürokrasi, insanlar arası ilişkilerde rasyonelleşmenin artışı ile anlam bulan yeni bir yaşam biçimi olarak değerlendirilir (Mouzelis, 2003: 34). Bürokrasi ve rasyonellik o kadar iç içe geçmiştir ki Castoriadis'e göre, “akılcı egemenlik” ve “bürokratik egemenlik” aslında “birbirinin yerine kullanılacak terimler” olarak görülebilir (2001: 69). Bu perspektifte modernliğin rasyonellik söyleminin sınırlarını çizebilmek için bürokratik ilişki biçiminin tasvirini yapmak önem kazanmaktadır.

Weber'e göre bürokrasi, toplumsal yaşamda denetimin bilgi temelinde kurulması anlamına gelmektedir (2006a: 53). Öyle ki, “kurallar, araçlar, amaçlar,

gerçekçilik” unsurlarını barındıran bürokrasinin “doğuşu ve yayılışı” ile ortaya çıkan sonuçlar, “rasyonalizmin gelişmesi” ile paralel olup bu sonuçlar “rasyonel olmayan egemenlik yapılarını yıkmıştır” (2006b: 324). Weber’in bürokrasiye yönelik kuramlaştırması güç-otorite-egemenlik kavramlarıyla temellenir (Mouzelis, 2003: 17). Ona göre, “[g]üç (iktidar) denince bir ya da birden fazla kişinin bir toplumsal eylem içinde, o eyleme katılan başkalarının direnişine karşın da olsa, kendi iradelerini gerçekleştirme şansı anlaşılır” (2006b: 268). Bürokrasi Weber’in “yasal egemenlik” kavramıyla yakından ilişkilidir. Bu egemenlik türünde “yasaların geçerliliğine ve rasyonel *kurallara* dayanan işlevsel ‘yetki’” ön plandadır ve “yasalarca konulmuş ödevlerin yerine getirilmesinde itaat esastır” (2006b: 134). Bu yönüyle bürokrasi, “rasyonel bir yasal sistemin uygulanmasın”a zemin sağlamış (2006b: 310), rasyonel bir yaşam alanı oluşturmuştur. Böylece güç ve özgürlük kavramları yeni bir paradigma çerçevesinde yeniden tanımlanmış, söz konusu tanımlama otoritesini rasyonel bir arka plandan almıştır

Modern bürokrasi, “kurallar, yani yasalar ya da yönetsel yönetmeliklerce düzenlenmiş belirli bir resmî yetki alanları”nı içinde barındırır. “Bürokratik olarak yönetilen yapının amaçlarının gerçekleşmesi için gerekli düzenli çalışmalar, resmî görevler olarak belirli bir biçimde dağıtılmıştır”. Ayrıca “görevlilerin kullanımına verilen fiziksel ya da dinsel vb. şiddet araçları”, formel kısıtlamalara tabi tutulmuştur. Son olarak da “görevlerin düzenli ve sürekli yürütülmesi ve karşılıkları olan yetkilerin kullanılması, sistematik hükümler altına alınmış; yalnızca genel kurallara bağlanmış nitelikleri taşıyan kişiler istihdam edilmiştir” (Weber, 2006b: 290). Koşut olarak bürokratik yönetim paradigmasında “dairelerin/idari birimlerin örgütlenmesi hiyerarşi ilkesiyle gerçekleşir; yani her bir alt daire üstünde bulunanın denetim ve gözetimi altındadır” (Weber, 2006a: 43). Bürokrasi, bilimsel yönetim tarzının çeşitli iş alanlarına uygulanması olarak da düşünülebilir. Nitekim Wagner’e göre, bilimsel yöntemde nasıl ki analiz unsurları bulunuyorsa, bürokraside “insan hareketlerini en küçük parçalarına ayırması”yla önem kazanır. Böylece “bilinen ve ölçülebilir parçalardan hareket” edilir (2005: 156). Bürokrasi kendi hiyerarşisini dış dünyaya da yansıtır ve ona rasyonel bir form verir.

Bürokrasi modernliğin kesinlik söylemini içinde barındırır; Nitekim Weber’e göre bürokrasi, hesaplanabilirliği ve kişisel olmayan ilişki biçimini genel bir ilke

olarak kabul eder. Söz konusu kabullenme, modern toplumdaki teknik ve ekonomik rasyonalitenin artışı ile paralel bir süreci belirtir. Bürokrasi, irrasyonel öğelerden sıyrıldıkça modern topluma uyum sağlar (Weber, 2006b: 309-310). Sonuç olarak “bürokrasi kendi alanını düzenler; kendisine bir alan açar. Bu alanın çevresine çit çeker, işaretler koyar” ayrıca “kendi buyrukları içine girmeyen şeyi yasaklar” (Lefebvre, 1998: 158). Modern toplumun rasyonel-yapay düzen söylemi, böylece bürokraside gözlemlenebilir bir boyuta ulaşır

Böyle bir sistemin üstünlüğü ve gelişimindeki unsurlar dikkate alındığında ise, Weber “salt teknik üstünlükleri” ön plana çıkarır. Bu üstünlük “makineyle yapılan üretimin mekanik olmayan tüm öteki üretim biçimlerine olan üstünlüğünün aynısıdır” (Weber, 2006b: 307-308). Anlaşılacağı üzere, “aklın biçimselleştirilmesi” yani belirli kurallar uyarınca teknik olarak örgütlenmiş amaçların yanında araçlara yönelen bir akıl, “makinelik üretimin entelektüel ifadesinden başka bir şey değildir” (Horkheimer ve Adorno, 1995: 123).

Bürokratik yönetimin hâkim olduğu kurumlar (işletmeler, devlet daireleri), modern toplumun bir ürünü olarak işlerin rasyonel ve kesin bir şekilde yapılması ilkesinde gelişir. Modernliğin karmaşıklaşmış bir toplumsal yaşam ile ön plana çıktığı dikkate alındığında bürokrasinin yönetim ve görevlerin yerine getirilmesi anlamında büyük bir önem taşıdığı görülür. Bununla birlikte bakış açısı tersine çevrildiğinde ve bürokrasi ahlaki eleştirel bir perspektiften değerlendirildiğinde yasal-biçimsel-rasyonel otoritenin ürünü olan bürokrasinin kişisel vicdan üzerinde yıkıcı bir etkisi olduğu görülür.

Bauman, bürokrasi ve ahlak konusuna eleştirel bir perspektiften yaklaşır modern toplumda rasyonellik, bireylerin seçimleri ve vicdanları sorununu incelemektedir. Bu anlamda “bürokratik kültürü ahlaki değerlendirmeleri dışlayan insani eylem biçimlerini teşvik edici biçimde yorumlamaktadır” (Gay, 2002: 64). Ona göre, kişisel vicdanı silmek ve “eyleme aracılık etmek, eylemi yetki hiyerarşisiyle belirlenmiş ve birbirinden ayrılmış aşamalara bölmek ve eylemi görevsel uzmanlıklara bölüp parçalara ayırmak mantıklı toplumumuzun en göze çarpan ve gururla ilan edilen başarısıdır” (Bauman, 2007: 210). Bu niteliğiyle bürokrasi, rasyonel bir ahlak söylemini dikta eder ve seçimleri buna göre belirler.

Bauman, akılcı seçim özgürlüğü ve bürokrasinin modern toplumda birbiri ile paralel ve uyumlu bir durumda olduğunu belirtir. Bu anlamda “bireyin özgürlüğü sistemin bütün olarak akılcılığını” teminat altına alır. Birey, rasyonel seçimlerini ancak bürokratik bir yapıda yapabilir ve bürokrasinin hiyerarşik yapısı da özgürlük ve özgür olma içinde var olabilir. “Toplumsal sistemdeki akılcılık, lider ve tasarımcıların edimlerinin özgür ve akılcı olmasını gerektirir ve buna izin verir”. Akılcı seçim yapma eylemi, ancak özgürlük ile var olabilir (Bauman, 1997a: 68-69). Anlaşılacağı üzere, önce özgür ve aklını kullanabilen bir birey kurgusu yaratılmakta, sonra söz konusu birey bürokratik sistemin hiyerarşisine tabi tutulmaktadır. Buna karşı sistemin içine dâhil olan bireyin ahlaki özgürlüğü sorunlu bir hale bürünmektedir. Nitekim Weber de her ne kadar bürokrasinin teknik üstünlüğünü vurgulasa da, bürokrasinin aynı anda bir tahakküm ilişkisi kurarak “bireysel yaratıcılık ve özerklik” üzerinde yıkıcı etkisi olduğunu belirtir (Giddens, 1998: 11). Bu bağlamda “bireysellik tüm örgütün bir numaralı düşmanıdır” (Bauman, 2000b: 109). Kişiden bağımsız kurallar ne kadar düzen yaratıyorsa, kişisellik de o derece kaosa sebebiyet verir.

Bauman perspektifinde bürokrasi, bireysel ahlak üzerinde olumsuz etkide bulunur. Bürokratik örgütlenme, ahlaki eyleme nötr bir tavır takındır. Böylece eylem adiaforize edilir; ahlaki açıdan değerlendirilme olasılığını yitirir ve eylem teknik ölçütlerin çerçevesinde değerlendirir. Adiaforizasyon süreci, içinde birden fazla öge barındırır. İlk olarak örgüt içinde herhangi bir eylemi yerine getiren kişiler, eylemin bütünsel amacını fazla düşünmemekte ve gözlemleyememektedirler. Bütünsel etkinlik içinde kişilerin mikroskobik olarak değerlendirilebilecek katkısı, eylemin tamamı içinde o kadar alakasız bir duruma gelmektedir ki, sorumluluk bir anda “yüzergezer” hale gelmektedir. Bunun yanında örgüt etkinlikleri, eylemlerin etkisine maruz kalanları gayri şahsi bir duruma sokmakta, bu anlamda ahlaki sorumluluğu da yok etmektedir. Böylece eylemden etkilenen özne, disiplin gereği nesne konumunda değerlendirilmektedir (Bauman, 1998: 150). Bu anlamda modernlik, bir taraftan her bir öznenin rasyonelliğini ön plana çıkartırken, diğer taraftan rasyonel bir yapının içinde onu nesne olarak değerlendirmektedir.

Anlaşılacağı üzere bürokrasinin üstünlüğü olan teknik altyapı, Bauman tarafından eleştirilmektedir. Aynı eleştirel perspektif, bürokrasinin “disiplin”

özelliğine de odaklanmaktadır. Bauman'a göre modern örgütler, kişinin ahlaki vicdanı yerine "disiplin"i yerleştirerek kişilere kendi başlarına yapmayacakları eylemleri yaptırabilir (Bauman, 2001: 336). Bunun yanında hiyerarşi içinde küçük ve önemsiz eylemleri yapanlar ve nihai eylemden etkilenen kişiler arasındaki mesafe yüzünden, amaçlarla pratikteki sonuçları arasında büyük bir uzaklık oluşur (2007: 41-42). Kişi, bir silahın vidasını takmaktadır, silahın birisinin öldürmesi durumunda vidayı takanın sorumluluğu tartışmalı olmaktadır. Burada Bauman'ın bireysel sorumluluğa yaptığı vurgu ön plana çıkmaktadır

Bauman'ın bürokrasi analizinde değindiği bir diğer nokta bürokrasinin tam ve kesin bir görev ve etki alanı belirlemesidir Bürokrasi, amaçları gerçekleştireceği nesneyi belirleyerek onu bir "yalıtma" eylemine tabi tutar, böylece etkinlikten etkilenmemesi gerekenler de belirlenmiş olur. Bu sayede etkilenmeyeler sistem içine dâhil olamazlar ve sürece müdahale edemezler (Bauman, 2007: 168). Bürokrasinin önemli özelliklerinden bir diğeri ise amaçlar için araçları sağlamasının yanında sağlanan araçların bir süre sonra ön plana çıkması ve amaçları belirleyecek konuma gelmesidir (Bauman, 2007: 146). Teknik disiplin ve hiyerarşi öyle bir noktaya gelmektedir ki, araçlar başta belirli bir amaca yönelik yönlendirilmiş olmasına rağmen araçların kendisi, yeni amaçların yaratılmasına neden olmaktadır.

Bauman, temelde Weber çizgisini takip ederek bürokrasi ve rasyonellik eleştirisi yapsa da, Pau Du Gay, Bauman'ın Weber'den daha kötümser bir tablo çizdiğini belirtir. Weber bürokrasiye yönelik eleştirisini belirli bir tarihsel çerçeveye ile sınırlamıştır (19. ve 20.yy Almanya'sı) ve bunu siyasi yapı ile bağlantılandırarak ele almıştır. Oysa Bauman'ın eleştirisi "herhangi bir tarihi-siyasi ortamdan soyutlanmıştır²" (Gay, 2002: 76) ve bürokrasi direk olarak rasyonel ve teknik yapısı ile eleştiriye tabi tutulmuştur.

Bauman'ın bürokrasi analizi modernliğin rasyonellik söylemi ve onun kişisel vicdana etkisi açısından önemlidir. Bununla birlikte o bürokrasinin başlı başına insanı ahlaki bir çöküşe yönelttiğini belirtmez. Bürokrasi araçsal-teknik yapısı ile iyi

² Burada soyutlamadan kasıt büyük olasılıkla genellemeye gidilmesi yönündedir. Çünkü Bauman "Modernite ve Holocaust" adlı eserinde somut örnekler ile (bir Nazi fırında azami yakılacak Yahudi sayısının teknik dökümü) bürokrasinin işleyişini açıklamaya çalışmaktadır.

ya da kötü eylemlerin geliştirilmesini sağlar. Bu bağlamda o, bürokrasinin nelere imkân verdiğini değerlendirmeye çalışmıştır. Buna karşıt onun metinlerinde karmaşıklaşmış modern toplumda yönetimin nasıl sağlanacağına yönelik bir alternatif çözüm bulunmamaktadır. Bu anlamda Bauman'ın bürokrasi eleştirisi tıpkı Weber'in demir kafes betimlemesi gibi “umutsuz bir eleştiridir” denebilir.

3.2. MODERN KENT VE HESAPÇI ZİHİN

Modern ve modern öncesi toplum kavrayışlarında kır-kent karşıtlığı önemli bir yer tutar. Sosyo-ekonomik örgütlenme açısından toplumsal yaşamın iki farklı boyutunu belirten bu karşıtlık, insanın eylemlerini, ifadelerini ve anlamlandırma tarzını etkiler. Genel olarak kır yaşamının basit bir sosyo-ekonomik örgütlenmeye dayandığı, insanlar arası etkileşimin cemaatsel bir yapıda anlam bulduğu görülür. Buna karşıt kent yaşamı, karmaşıklaşmış, mesafeli ve bireyselleşmiş bir yapıyı ifade eder.

Simmel, modern kent yaşamının temelinde “sinirsel uyaranlardaki yoğunlaşma”yı görür. Kent “farklılıklara bağımlı bir mahlûk olarak insanı taşra hayatının gerektirdiğinden daha çok bilinçliliğe mecbur eder” ve bu mecburiyet bir “düşünsel”liği gerekli kılar. Kişi tepkilerini “kalbiyle değil kafasıyla verir” (Simmel, 2009: 318). Modern insanın karşılaştığı bu yeni uzam, buna uygun bir düşünme biçimini ve aklın ön plana çıkmasını doğurmuştur. Nitekim “akıl hesap yapmanın, planlamanın organıdır, hedeflere karşı tarafsızdır, ögesi koordinasyondur” (Horkheimer ve Adorno, 1995: 106). Bu anlamda denilebilir ki kişi ancak akıllı ile modern kentte yaşayabilir.

Bununla birlikte kent yaşamı mutlak olarak rasyonaliteye indirgenemez, para bu rasyonalitenin oluşumunda önemli bir etkidir. Nitekim Simmel'e göre para, “mutlak nesnel, karşısında kişisel olan her şeyin sona erdiği bir şey”dir (Jung, 1995: 53-54). Simmel kent yaşamında düşünselliği gelişen para ekonomisi ile bağlantılandırır. Kentlerin yoğun ticari ilişki ortamında paranın öne çıkışı, duygusal bağları yok eder, böylece “modern zihin gittikçe daha hesapçı” bir karaktere bürünür (Simmel, 2009: 318). Bu bağlantı kişiler arası ilişkilere de sıçramaktadır. Ticari ilişkilerde araçsal rasyonalite kişiler arası belirli bir mesafeyi gerektirir (Bauman, 2001: 338). Paranın kent hayatında öne çıkışı, bireyselliğin gelişimi ile de

değerlendirilebilir. Nitekim modern kent üretim-tüketim faaliyetlerinin yoğun bir biçimde içinde barındıran, kamusal mekânlar ile oluşan bir uzamdır.

Modern kentteki kesinlik paradigması, zamanın değerlendirilmesi konusunda da ön plandadır. Giddens, modern öncesi dünyanın “gündelik yaşam”ındaki zamana yönelik hesaplamalarda “kesinlikten uzak ve değişken” bir niteliğin olduğunu belirtir (Giddens, 1998: 25). Oysa modern kentteki gündelik hayatta zamanın yönetimi önemli bir yer tutar. Kent yaşamında saat, bir kesinlik unsuru olarak yer eder ve kentteki “ekonomik hayatı ve iletişimi” mümkün kılar. Burada karşılıklı bir ilişki görülür, zamanın hesaplanması iktisadi faaliyetleri mümkün kıldığı gibi iktisadi faaliyet de bu kesinliğin doğmasını sağlar (Simmel, 2009: 319-320). Bankaların, devlet dairelerin açılış kapanış saatleri, ulaşım araçlarının tarifeleri bireyin eylemlerini planlamasına izin verir.

Modern kent yaşamı kesinlik paradigması içinde yer almakla birlikte Lefebvre’ye göre, modern toplumdaki gündelik hayat birçok belirsizlik durumunu içinde barındırır (1998: 78). Modern kentteki yoğun nüfus yapısı, belirli güvenlik pratiklerinin oluşmasına ve modernliğin düzenleme ödevinin kent hayatına da nüfuz etmesine neden olmuştur. Nitekim Foucault’a göre, “sonsuz sayıda nesne, eleman, davranış ve süreç”in “iktidarın denetiminden” kaçtığı (2005: 148) modern kent uzamında “polis, on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyıl başının yeni bir icadı olduğunu unutmamak gerekir” (2003: 82). Modernliğin rasyonelliği kent yaşamına denetim ile damgasını vurmuştur.

Modern kent üretim-tüketim, ulaşım, denetleme, insanlar arası ilişkiler açısından değerlendirildiğinde rasyonelliğin uzama sıçradığı bir mekânı betimler. Bununla birlikte denetleme faaliyetinin kendisi modernliğin başlı başına ayrı bir mekânsal yaratımına konu olmaktadır.

3.3. PANOPTİK DENETİM MEKÂN LARI

Modern toplumsal yaşam kurumsal yapısı ile ortaya çıkar. Parçalanmış ve karmaşıklaşmış bir yapı da her kurum kendi sınırını çizer ve rasyonel işlevler üstlenir. Bu anlamda okul eğitim işleviyle, hastaneler hastalığın belirlenmesi ve tedavisi işleviyle, hapishaneler ise cezalandırma işlevi ile ön plana çıkar. Modernlik kendi rasyonel paradigması ile birlikte bu paradigmaya uygun kurumların

yaratılmasını da ifade eder. Söz konusu kurumların her biri, belirli toplumsal ihtiyaçların ve söylemsel boşlukların yerini doldurmak üzere inşa olmuştur.

Söz konusu kurumların ortaya çıkışı modern kent hayatının iki uçlu yapısı ile bağlantılandırılabilir. Bu bağlamda modernlik, kendi imkânlarıyla birlikte sorunlarını da üretmiştir. Dilenci, hırsız ve çeşitli hastalık taşıyıcıları modernliğin sosyo-ekonomik örgütlenmesinin başat bir şekilde ortaya çıkardığı unsurlardır. Bu problemlere yönelik geleneksel reçeteler de artık geçerli gözükmemektedir. Geleneksel dünyanın cemaat temelli yapısında kişilerin birbirlerini gözetlemesi ilişkisine dayalı simetrik bir denetim düzeni mevcuttur. Bu yapı modernliğin sosyo-ekonomik dönüşümlerine ayak uyduramamış, denetimin çeşitli hukuksal düzenlemeler ile sağlanması yoluna gidilmiştir (Bauman, 2003b: 51-55). Böylece “şeyleri ve kişileri en ufak ayrıntısına kadar denetlerken toplum için masraflı olmayan veya esas olarak tahsildarlık yapmayan, ekonomik süreç yönünde faaliyet gösteren bir iktidar mekanizması” (Foucault, 2005: 149) arayışı baş göstermiştir. Foucault, bu arayışın sonucunu panoptik denetim mekanizması olarak belirtir. Ona göre panoptik mekanizma, modern toplumda “iktidarın insanların gündelik hayatlarıyla olan ilişkisini tanımlamanın bir biçimi olarak” değerlendirilebilir (2006: 302). Panoptikon, gözetleyen merkezdeki kulede durarak çevresindeki bütün mahkûmları görebildiği, mahkûmların ise gözetleyeni göremediği bir sistemi ifade eder. Burada mahkûm “görülmede ama görememektedir; bir bilginin nesnesidir” (2006: 295-296). Böylece Panoptik sistemde “bakışın ağırlığını üzerinde hisseden herkes, bakışı öylesine içselleştirir ki, sonunda kendini gözetleme noktasına varır; böylece herkes kendi üzerinde ve kendine karşı bu gözetlemeyi işletecektir” (2003: 95). Bu anlamda panoptik sistem, modernliğin denetleme ve gözetleme niteliğinin temelini oluşturur.

Bu sistemi daha iyi analiz edebilmek için Foucault'nun bilgi-iktidar analizindeki “akıl” söylemini değerlendirmek gerekir. Foucault perspektifinde “bilme söylemi, 17. yüzyılın ortasından bugüne kadar, akıllı -Ratio- hakikat ve doğruluğun temeli kılan ve bunun aksine, akıldan uzaklaşan her şeyi -akıldışılığı- mutlak ötekilik şeklinde kuran ikili ve zıtlığa dayalı bir yapıdan yola çıkılarak tamamen yeniden eklemlenmiştir” (Revel, 2006: 29). Bunun sonucunda “[i]kili ayırım ve işaretleme” temelli “deli-deli değil; tehlikeli-zararsız; normal-anormal”

ayrımalarını yapan “akıl hastanesi, hapisane, ıslahane” türü kurumlar oluşmaya başlamıştır (Foucault, 2006: 294). Bir anlamda bilme söylemi felsefi bir bağlamda oluşturulmuş, oluşturulan söylem kurumsal yapıya yayılmıştır.

Söz konusu bilme söylemini Bauman modernliğin düzen arayışı ile nitelendirir. Modernliğin paradigmasını oluşturan düzen ilkesi, var olan dünyanın açıklanabilmesi, geleceğe yönelik tahminlerde bulunulabilmesi ve bunların geçerliliği sayesinde denetim faaliyetlerinin sağlanabilmesi ile devam eder. Bu paradigma içinde işlevler birbirini destekleyici ve dış dünyayı manipüle eden bir hale bürünür. Öyle ki, açıklanabilir ve bu olaylar bilgisi yüceltilirken; denetlenemeyen, tahmin edilemeyen, bilgisine vakıf olunamayan olaylar değersiz kabul edilir (Bauman, 2003b: 10). Rasyonellik söyleminin yükselişi derin bir dışlamayı gündeme getirir. Bu dışlama rasyonel temelli bilgi ve iktidar hiyerarşisi oluşturur. Nitekim Bauman’a göre, modern uygarlığı insanların topluca yaşadıkları diğer tarzlardan ayıran pek çok özellik arasında, bilgi ile iktidar arasındaki bağlantı, belki de en dikkati çeken ve yeni ufuklar açan özelliştir (2005: 159). Bu anlamda ilk olarak bilginin iktidar olarak ortaya çıktığı, daha sonraki süreçte ise kişilerin yaşam dünyalarına etki etmesi gözlemlenir

Rasyonel denetim tekniğinde “bitip tükenmeyen bir görünürlük, bireylerin sürekli sınıflandırılması, hiyerarşikleştirme, nitelendirme, sınırların oluşturulması, teşhis koyma” (Foucault, 2003: 78) ön plana çıkar. Bu anlamda “tutukluda iktidarın otomatik işleyişini sağlayan bilinçli ve sürekli bir görülebilirlik halini yaratmak” panoptikonun gücünün göstergesidir (Foucault, 2006: 297). Modernlik “efendisiz insanlar”ın toplumsal denetimden kaçışına ve görünmezliğine “belirli bir toprak parçasında onları zorla tutarak” çözüm geliştirmiştir (Bauman, 2003b: 58). Buna karşit burada amaç, sadece kapatmak-kısıtlamak olarak değerlendirilmemelidir. Foucault, panoptikonun amacının bedenleri cezalandırma değil, onları itaatkâr olduğu kadar yararlı hale getirmek ve “bireylerin yaşamını, bedenlerini, jestlerini, tutumlarını ele geçirme[k]” olduğunu belirtir (Revel, 2006: 135). Bu anlamda modernlik, nesnelere insana itaat ettiği bir paradigmayı betimlemenin yanında, insanın insana itaat ettiği bir paradigmayı da betimler.

Foucault'ya göre, “[p]anopticon görmek-görölmek çiftini ayırmaya yarayan bir makinedir” (2006: 298). Söz konusu makinenin oluşturduğu “kurumların (okul, fabrika, hastane) ayırt edici özelliği, iktidarı ellerinde tutanlarla ellerinde tutmayanlar arasındaki kesin ayrılıktır” (1993: 77). Bu anlamda Bauman modernlik ile birlikte denetimin karşılıklı simetrik bir biçimden sadece izleyenler ve izlenenlerin olduğu asimetrik bir biçime büründüğünü belirtir (Bauman, 2003b: 59). Bununla birlikte “herkes bulunduğu yere göre, diğerlerinin tümü ya da bazıları tarafından gözetlenir”. Bu anlamda “mutlak” bir merkez noktası yoktur (Foucault, 2003: 98). İktidar denetim çizgisi boyunca yayılmaktadır.

Foucault'nun pantoptikon analizi, modernliğin bireysel özgürlük söylemine karşı yıkıcı bir eleştiri içerir. Modern birey kurgusunda özgürlüğün önemli bir yer tuttuğu dikkate alınırsa, panoptik sistem özgürlüğün yok olduğu, birey kurgusunun parçalandığı bir sistemi ifade eder. Bu perspektifte panoptikon, modernliğin rasyonel söyleminin itaatkâr hale getirme, uyruklaştırma pratiklerine gönderme yapar. Bireyin rasyonel özgürlüğü, bu özgürlüğün kötüye kullanılması (suç işlenmesi) sonucu rasyonel baskı ve tahakkümün varlığına yol açar

Panoptik denetim sisteminin gelişimi, modernliğin sosyo-ekonomik yapısının gelişimi ile ilişkilidir. Foucault, panoptikon tarzın “üretim gereklerine cevap vermek için icat edilmiş” olduğunu belirtir (Foucault, 2003: 101). Burada “[a]maç, üretim süresine uyan ve gerekli gücü tam anlamıyla veren toparlanmış ve işine bağlı bir işçi vücudu yaratmak” bunun yanında da “[s]uçta kaymayı düzensizliğin kaçınılmaz sonucu gibi göstererek, denetim mekanizmalarının yol açtığı dışlanmanın etkilerine psikolojik ve ahlaki statü vermek”tir (Foucault, 1993: 68). Nitekim Giddens'a göre de gözetleme ideası, “endüstriyalizmin gelişimiyle oldukça yakından ilişkili”dir (1998: 64). Öyle ki “toplumsal bünyenin içinde yayılmaya” ve “bu bünye içinde genelleşmiş bir işlev olma eğilimine” bürünen bu mekanizma “toplumsal güçleri daha kuvvetli kılmak, üretimi artırmak, ekonomiyi geliştirmek, eğitimi yaygınlaştırmak, kamusal ahlak düzeyini yükseltmek; artırmak ve çoğaltmak” işlevlerini yüklenmiştir (Foucault, 2006: 305-306). Bir genel değerlendirme yapılırsa genelde modern denetim tekniğinin özelde de bunun yansıması olan panoptikon sisteminin gerek üretim etkinliği ve maliyet-fayda söylemli kapitalizm ile gerekse belirli

sınıflandırma, görünürlük konuları ile bağlantılı olması dolayısıyla rasyonel bir yaşam alanı doğurduğu söylenebilmektedir.

Anlaşılabacağı üzere Foucault'nun perspektifi Bauman'ın düşüncesinde önemli bir yer tutar. Bauman modernliğin iktidar ve gözetleme tekniklerini değerlendirirken Foucaultcu bir yaklaşımdan yararlanır. Fakat bunu daha siyasi bir söylem alanına kaydırarak devlet yapılanmasıyla ilişkilendirir (Bauman, 2003b: 55). Hatta modern toplumda düzenin sağlanmasında panoptik tekniklerin ve yasallaştırmanın seçkinler tarafından kullanıldığını belirtir (Bauman, 2000b: 140). Buna karşıt Foucault perspektifinde iktidar analizinin “devlet aygıtı” ile bağdaştırılması iktidara yönelik analizleri köreltmektedir (Revel, 2006: 146). Bunun yanında Bauman üretim ve askeri destek temelli toplumun günümüzde değer kaybedişiyle panoptik bir denetim mekanizmasının da gereksiz kaldığını belirtir (Bauman, 2001: 207). Oysa günümüzde gelişen teknoloji ile birlikte panoptik sistemin daha teknik ve dolayısıyla daha rasyonel bir yapıya kavuştuğu da söylenebilir.

Nitekim teknolojinin gelişimi ile birlikte kent alanları kameraların optik görüşüne maruz kalmıştır. Kamusal alan sürekli denetlenen bir yapıya kavuşmuştur. Kamusal alanın yanında özel alan da denetimin tahakkümü altına girmiştir. İletişim cihazlarına yönelik dinleme-kayıt altına alma pratikleri, “mahrem” insani deneyimlerin gizliliğini tehlike altına almıştır. Bu anlamda modern toplumda tekniğin gelişimi eleştirel bir perspektifte değerlendirilmelidir

4. BAUMAN'IN TEKNO-BİLİM ELEŞTİRİSİ

Modernliğin tekno-bilimsel ilerlemesi, iki uçlu bir süreci ifade eder. Tekno-bilim bir taraftan insanlığın eylem alanını geliştirmekteyken, diğer taraftan eylem alanını rasyonel bir söylemin alanına dâhil eder. Bauman perspektifinde modernliğin bu unsuru ahlaki bir sorunsala işaret eder. Eylemlerin teknik reçetelerin kılavuzluğunda yönlendirilmesi, bürokrasinin mantığına benzer bir şekilde kişisel vicdanı ve sorumluluğu tartışmalı hale getirir. Bu anlamda Bauman, modernliğin tekno-bilimsel gelişimini ahlaki bir perspektifte analiz eder.

Bauman'ın sosyolojisi, mevcut düzenin zorunlu olmadığını her zaman alternatiflerin olduğunu göstermeyi amaçlar. Onun çalışmaları, anlamın insan merkezli olduğu bir dünyayı oluşturmaya çalışır. Bu anlamda rasyonellik ve

bilimselliğe eleştirel mesafe alır. Bauman insanın özünün bilimle anlamlandırılabilmesine karşı çıkar (Tester, 2004: 23). Modernlik ile birlikte tekno-bilimsel etkinlikler mutlak bir güç haline gelmiştir. Bu dünya da “tanrısal rahiplerin yerini bilimsel rahipler” almıştır. Bununla birlikte tekno-bilimsel etkinliklerin, insanlığın ilerlemesinin bir göstergesi olduğu ve mutlak çözümleri ortaya çıkaracağı inancı, geçmişin büyülerini bozarken yeni bir büyü yaratmıştır (Bauman, 2001: 34-35). Bu büyüün oluşumunda insanın kontrol ve güç talebi önemlidir. Nitekim “insan çok eskiden beri bir mutlak güç ve mutlak bilgi ideali” arayışındadır (Freud, 1999: 50). Bu anlamda modern tekniğin gelişiminde “tümel egemenlik fikri” önemli yer tutar (Castoriadis, 2001: 237). Bauman’a göre, modern bilim uğraşısı doğayı kontrol altına alma ve insan ihtiyaçlarına cevap verme gerekliliğinden doğmuştur. Bilim adamlarının daha önce gidilmemiş yerlere gitme isteği “denetim, yönetim ve şeyleri olduklarından daha iyi kılma vizyonlarıyla” paralel bir şekilde gelişmiştir. Böyle bir durumda da doğa bir anlamda nesneleştirilmiştir³ (Bauman, 2003a: 53). Bauman’ın Horkheimer ve Adorno çizgisinden etkilendiği söylenebilir. Nitekim Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde mit ve bilim ilişkisini büyüün yerine bilimin geçişi ile değerlendirir. Büyü doğaya hâkim olma itkisi altında gelişir, buna karşıt Aydınlanma ile birlikte büyüün yerini bilim alır. Bilim, büyüden farklı olarak önce özne ve nesneyi yaratır, ikinci olarak özne ile nesne arasına mesafe koyar, son olarak ise özne nesne ilişkisini sadece rasyonel bir çerçevede değerlendirir (Horkheimer ve Adorno, 1995: 26-27). Bu durumda “[b]ilimsel olanın kendine yakıştırdığı kesinliğe denk düşmeyen şeyler... ya bir kenara atılır ya da geçmiş devirlerin yanlış, batıl inançları olarak” değerlendirilir (Tormey, 1992: 160). Nitekim Hülür’ün de vurguladığı üzere, tekno-bilimsel eylem biçimi, araçsal rasyonalite temelli olması nedeniyle insanların kendilerine özgü bir dünya algılaması geliştirmelerini imkânsızlaştırmaktadır (Hülür, 2000a: 25). Bu anlamda Bauman’ın tekno-bilim eleştirisi, rasyonellik ile yakından ilişkilidir. Teknik ve bilim, iyi ya da kötü, insan eylemlerine imkânlar yaratma açısından değerlendirilir.

³ Ek olarak Giddens insanın doğaya yönelik müdahalesinde “endüstriyalizmin” önemini vurgular. “Bilim ve teknolojinin güç birliğiyle” gelişen endüstri, doğada “daha önce kuşaklarca hayal bile edilemeyecek” etki bırakmıştır. (Giddens,1998: 63).

Bauman, tekniğe yönelik değerlendirmesinde araç-amaç ilişkisine değinir. Teknoloji, insan etkinliklerindeki işlevselliği ile insanı kudretli ve özgür kılar. Buna karşın, tam da bu nedenden ötürü kendine bağımlı hale getirir ve insanı yetisizleştirir (Bauman, 2004: 218). Bununla birlikte tekno-bilimin ürünü olan aletler Simmel'in "kültürün trajedisi" olarak adlandırdığı durumu örnekler. Aletler, belirli amaçlara ulaşmak için üretilmesine rağmen, bir süre sonra kendi başlarına birer amaç haline gelirler ve insan üzerinde tahakküm kurarlar (Bauman, 2003b: 186). Söz konusu tahakküm, insanın düşüncesi ile doğa üzerinde egemenlik kurması, buna karşıt aynı düşüncenin insanın kendisi üzerinde bir tahakküm oluşturması olarak da değerlendirilebilir (Horkheimer ve Adorno, 1995: 20). Bu anlamda modern teknik bir taraftan insanın doğa üzerindeki kontrolünün artışı simgelerken, diğer taraftan insan hayatının rasyonel düşünceye boyun eğmesini betimler.

Modern teknolojik imkânlar, toplumları iyi ya da kötü eylemlerinde daha iyi ileri bir noktaya götürür (Bauman, 2007: 290). Modern akıl amaçlara yönelmeyen bir akıldır. Horkheimer akıl kavramını ele alırken öznel-nesnel akıl ayrımını yapar, öznel akıl, amaçları sorgulamadan araçlar üzerine yoğunlaşırken, nesnel akıl, daha çok amaçları hedef alır. Öznel aklın araçlara yönelmesi, onu hesaplama ve sınıflandırma faaliyetlerine götürür. Öznel akıl herhangi bir amacın başka bir amaç ile var olması yani amacın araç olarak varlığı ile ilgilidir. Bu anlamda saf bir amaç mümkün değildir (Horkheimer, 1994: 55-57). Amacın değerlendirilmemesi araçların sonuçlarının öngörülememesini doğurur. Bu anlamda "teknik, siyasal ve kültürel anlamda kördür" (Beck, 1998: 255) denilebilir. Nitekim savaşlarda kullanılan silahlar ahlakın dilini değil, fiziğin ve mühendisliğin dilini kullanır.

Teknolojinin kurduğu bir diğer tahakküm türü nihai amacın varlığı konusunda ortaya çıkar. Teknoloji, nihai bir amacı olmayan bir araçlar bütünü olarak değerlendirilebilir. Bir şeyin yapılmasını belirleyen çoğunlukla o şeyin yapılmasına yönelik mevcut araçların var olup olmadığı kıstasıdır. Sanayi öncesi dünyada üretim etkinliği enerji açısından doğaya ve doğanın getirdiği çeşitli kısıtlamalara bağlıdır. Bu açıdan üretim üzerinde belirli "bağımlılık ve sınırlılıklar" oluşmaktadır. Sanayi devrimi ile birlikte ise insanlar "sürekli tüketebildikleri" enerji kaynaklarını kullanma fırsatını bulmuşlardır. Bauman, madenciliği modernliği ifade eden temel bir metafor olarak düşünür. Madencilik, insanlara "eşi görülmemiş enerji stokları" sağlamış ve

bu enerjinin kaynaklık ettiği teknoloji de modernliğin temel dinamiklerinin oluşmasını sağlamıştır. Bu nokta teknolojide araçların amaçlar üzerindeki temel hâkimiyetini ön plana çıkarır. Nihai amaç böyle bir durumda olsa olsa araçların elverdiğini yapabilmektir (Bauman, 1998: 226-232). Bunun yanında teknoloji günümüzde yalnızca eylemlere aracılık vazifesi görmemekte, bunun yanında eylemin sorumluluğu da teknolojiye yüklenebilmektedir (Bauman, 2001: 201). Bu anlamda modern teknoloji, seçim, özgürlük ve sorumluluk olarak değerlendirilebilecek temel insani özelliklerin insandan makineye devredilmesi sürecini betimler.

Sorumluluk kavramı Bauman'ın sosyolojisinde önemli bir rol oynar. Onun perspektifinde sorumluluk doğrudan insaniyete gönderme yapar. Bu anlamda tekno-bilimsel faaliyetin gelişimi, bu gelişim ile paralel giden bir sorumluluk anlayışını gerektirir. Buna karşıt tekno-bilimsel etkenlerin kendisi verimlilik güdüsü ile değerlendirildiğinde sorumluluk düşüncede var olan, buna karşıt pratiğe geçirilemeyen bir nitelik kazanır.

Bauman'ın tekno-bilim eleştirisi, modernliği ilerleme inancı perspektifinde de değerlendirir. Teknoloji, “kapalı bir sistem” olarak çözdüğü sorunlarla değil, yarattığı imkânlarla, tespit ettiği sorunlarla kendine ihtiyaç doğurur. Böylece teknoloji, kendi içinde sonsuz bir problem tespiti ve çözüm üretme etkinliği olarak ön plana çıkar. Teknolojinin bu niteliği ona meşruluğunu kendi eylem kuralları içinde belirleme fırsatı sunmakta, böylece meşruluk imkânların sorunlara uygulanıp uygulanmaması düzleminde oluşmaktadır (Bauman, 1998: 226-227). Bauman'ın bu değerlendirmesinde Ulrich Beck'in “Risk Toplumu” analizinin etkisi vardır. Nitekim Beck'e (1998: 89) göre “teknik, kendisinin yaratmış olduğu sorunları çözer”. Risk toplumu kavramı Bauman'ın ahlak ve teknoloji analizinde de önemli bir yer tutar Bauman'a göre, günümüz toplumlarının yakaladıkları etkinlik gücü eylemin ahlaki olarak değerlendirilmesini sıkıntılı bir sürece sokmaktadır (Bauman, 1998: 29). Risk toplumunda tehlikeler bilişsel araç ve gereçler yardımıyla ölçülmeye ve önceden kestirilmeye çalışılır. Böylece bilim bir taraftan geçmişte yapılan bilimsel faaliyetlerin sorunlarını çözmeye devam ederken bir taraftan geleceğe yönelik sorunlar bırakır. Böylece risk bilimsel etkinliğe, bilimsel etkinlikte riske bağımlı bir gelişim süreci izler. Ayrıca riskler kesin olarak tespit edilmemesiyle ifadelerini yüzdeler dilimlerde, yani istatistikte bulur. Böylece bilim, mutlak kesinliğe

ulaşamamanın verdiği çöküntüyü rakamlar ile ifade etmeye çalışır. Riskin varlığı, kuşkunun da varlığını barındırır. Bu kuşku ile yaşam yapılacaklar ve yapılmayacaklar olarak ikiye bölünür. Ayrıca risk toplumunda risk, ticari faaliyetlere eşi görülmemiş bir destek sağlar, insanlar mevcut risklerden korunmak ve kaçınabilmek için belirli malları tüketimi konusunda şartlandırılır. Pazar kendi devamlılığını sağlamak için sürekli olarak yeni risklerin icadına uğraşır. Risk toplumundaki sorunlar, çözümleri aşırı derecede parçalanmış durumlarıyla ön plana çıkarlar. Üretim etkinliklerinin doğaya ve topluma zararı, bu etkinliklerden kar sağlayanlar, geçimini sürdürenler de olduğu için çözülmesi zor sorunlar doğurmaktadır. Bilim ve teknoloji nesnel olarak ve öznel olarak toplumsal sistemdeki risk eğilimin önlenmesinden çok sürdürülmesinde önemli bir güçtür (Bauman, 1998: 241-251). Riskin varlığı tekno-bilimsel eylemin faydasını kuşkulu, modernliğin ideal düzen arayışını da tartışmalı hale getirir. Nitekim riskin varlığı tekno-bilimsel eylemin nihai bir sonuca varacağı düşüncesine karşıt bir durumu barındırır.

Risk toplumu argümanının temeli teknolojik bir mantığa dayanır. Teknoloji, sorunların çözümünde mevcut sorunsalı diğer gerçekliklerle ilişkisinden ayırma, yani belirli değişkenleri saf dışı bırakma yolunu izler. Bu açıdan teknoloji, bütünsel yaklaşımla bir sorun çözüm etkinliğine girmez ve dünyayı “bir parçalar toplam”ları olarak tahayyül eder. Teknolojik eylemde, “parçalar şu anda var olan araçlarla ve aktörün kaynaklarıyla makul bir şekilde manipüle edilebilecek olanlardan asla büyük değildir” anlayışı hâkimdir (Bauman, 1998: 236). Oysa bunun artık geçersiz bir durum olduğu gözlemlenmektedir. Bu gözlem modernliğin yapısındaki bir değişime işaret eder. Beck toplumsal sorunların günümüzde sınırları aştığını ve herkesi kapsar duruma geldiğini belirtir. Bu anlamda “yoksulluk, sınırlar çizerek uzak tutulabilir; nükleer çağın tehlikeleri için ise bu söz konusu değildir”. Günümüzde “tehlikelerin sınırsızlığı” tehlikelerin “hesaplanabilirliğinin ötesine” geçmektedir (Beck, 1998: 88)⁴.

⁴ Smart’a (2000: 334-335) göre, Beck her ne kadar modernliğin kendi açmazları ve risklerini konu edindiğini söylese de, bu risklerin yine bunu ortaya çıkaran tekno-bilimsel çözümler ile çözüleceğini belirtir. Smart bunu ironik bir durum olarak değerlendirir ve Beck’in bu argüman ile modern yasa koyucu entelektüel tipe yakın durduğunu belirtir.

Anlaşılabacağı üzere Bauman'ın tekniğe yönelik eleştirel vurgusu, seçim, amaç, araç, sonuçlar ve kontrol etme söylemleri çerçevesinde gelişmektedir. Söz konusu durum tekno-bilimin ahlaki kritiğine atıfta bulunur. Günümüzde insan eylemlerinin karmaşıklaşması ve sonuçlarının büyüklüğü bununla paralel bir şekilde ahlaki bir sorunsal ortaya çıkarır. Bu anlamda Bauman, eylemlerin en kötü sonuçlarının dikkate alındığı bir dikkatlilik durumunu önerir. Günümüzde eylemlerin sonuçlarından doğan tehlikeler artarken, bunlara karşı çözüm geliştirme pratikleri gittikçe azalmaktadır (2001: 227-228). Bu anlamda teknolojinin gelişimiyle birlikte insanlığın etkinlik alanının genişlemesi, eylemde bulunmanın ahlaki müphemliğini de artırır. Eylem alanı genişledikçe, yapma-etme kabiliyeti arttıkça, yapılanların ahlaki olup olmadığı sorunsalı iyice belirsiz bir duruma gönderme yapar (2001: 213). Günümüzde bilimsel bilginin ilerlemesi ile bireylerin gelişimi arasındaki paralellik kuşkulu bir hale bürünmüştür (2003b: 185). Nitekim tıp söylemi içinde değerlendirilebilecek ilaç deneylerinin maddi imkânları olmayan insanlar üzerinde yapılması, insanlığın teknolojinin gelişimi uğruna kendi insanlığını tehlikeye attığının göstergesidir.

Tekniğin araç-amaç ilişkisi, teknolojiyi kullanan bilime de yansır. Bauman biyoloji ve tıp bilimlerinin genetik faaliyetlerini, teknolojik araçların verdiği imkânlarla amaçların belirlenmesi perspektifinde değerlendirir (Bauman, 2001: 219). Bu anlamda modern insanlar teknolojik bir mesele haline gelmiştir, “her şey gibi onlar da analiz edilmiş (parçalara ayrılmış) ve sonra yeni biçimlerde (parçaların düzenlemeleri ya da sadece toplamları olarak) sentezlenmiştir” (Bauman, 1998: 237). Söz konusu tekniği kullanan bilim de etkinliklerinde amaçlarına yönelik ahlaki yaklaşımı saf dışı bırakır. Bu anlamda “bilim, insan davranışlarının mantıklı örgütlenmesinin ideali olarak hizmet eden, amaçlarla araçları birbirinden ayırmanın tam bir örneğini oluşturur. Ahlaksal değerlendirmenin konusu araçlar değil amaçlardır” (Bauman, 2007: 215). Bu anlamda modern toplumda araçsal aklın hâkimiyeti, insanın gideceği yeri bilmeden yola çıkması ya da ya da gideceği yeri unutulması olarak betimlenebilir. Nitekim modern toplumdaki tekno-bilimsel ilerleme kendi başına amaçların niteliğini belirler hale gelmiştir.

Modern bilim paradigmasının yöntemleri ve kavramları, toplumsal yaşamdaki dışlanmalara ve ötekileştirmelere imkân vermiştir. Nitekim asimilasyon ve genetik temelli çalışmalar bunun örneğidir. Asimilasyon söyleminde tıbbi uygulamaların

toplumsal alana yayılmasının önemli payı vardır. Bauman hastalık söyleminin hayatta kalma konusunda önem kazandığını ve hastalığa yönelik tıbbi çalışmaların ırkların belirlenmesine yönelik çalışmalarla paralel yürütüldüğünü belirtir. Bu çerçevede belirli ırklar hastalıklı olarak görülüp dışlanmış. Modernlik, hastalık söylemi ile birlikte bir “temizlik” anlayışını üretir. Temizlik, kirden kaçınma anlayışı, kirli olanı uzak tutma, ona mesafe koyma, beden temasını yok etme pratiklerini ortaya çıkarır. Nitekim belirli ırklar modernliğin hastalık ve temizlik söylemi çerçevesinde mikrop-bakteri gibi hastalık taşıyıcısı olarak değerlendirilir. Bu anlamda mutlak ahlaki söylem yaşamları kurtarma olarak ön plana çıkınca ırkların yok edilmesi meşru sınırlar içine girmektedir; böylece bir ırka yönelik yok etme çalışmalarını basit bir temizlik operasyonu olarak görülmektedir (Bauman, 2000b: 205). Bauman modernliğin ortaya çıkardığı tıbbi biyolojik söylemlerden olan “dejenerasyon” teriminin toplumsal yapıya etki eden, tam olarak açıklanamayan ve bu yanı sıra ilerlemeye engel olan her türlü unsur için kullanıma açık bir terim olduğunu ileri sürer (Bauman, 2001: 222-223). Nitekim Nazi Almanya’sında asimile edilen Yahudiler, bilimin insan yaşamı üzerindeki olumsuz etkilerini ve yok etme gücünü açığa çıkarmıştır (Bauman, 2007: 148). Böylece tekno-bilim, amacın ahlaki bir perspektifte değerlendirilmemesi niteliğiyle modernliğin imkânlarını, sınırını ve sınırsızlığını belirtir.

Genel bir değerlendirme yapıldığı taktide Bauman’ın sosyolojisi, bir taraftan felsefi-sosyolojik geleneğin rasyonellik analizinde temellenir, diğer taraftan söz konusu analize ahlak tartışmasını dâhil eder. Nitekim bürokrasi, modern kent yaşamı, panoptikon temelli kurumlar ve tekno-bilim ahlaki açıdan tartışmalı insanlık durumları ortaya çıkarır. Böylece modernliğin özgürlük, demokrasi, tarihsel ilerleme söylemleri sorunlu hale gelir. Onun perspektifinde modern insan, geleneksel dünyanın boşluğunda akıl temelli ve düzeni amaçlayan bir söylem oluşturmuş, buna karşıt düzeni amaçlarken insanlığını kaybetmiştir.

Bununla birlikte onun modernliğe yönelik eleştirel yaklaşımı “alternatif ne olacak” sorusunu tartışmalı hale getirir. Nitekim modern toplumun karmaşık toplumsal yapısında “iş-çalışma etkinliği rasyonel bir söylemin dışında nasıl örgütlenip yönetilecektir? Suçun ve suçlunun önüne geçilmesi ve adaletin sağlanması

konusunda ne gibi alternatifler üretilecektir?” türünde sorular onun sosyolojisinin tam olarak cevaplayamadığı sorulardır.

Sonuç olarak Bauman’ın modernliğe yönelik ahlaki analizleri rasyonel söylem ile çatışma içindedir. Koşut olarak o bu çatışmayı daha iyi betimleyebilmek için metaforik anlatım yoluna başvurur. Böylece onun modernlik analizi daha spesifik bir nitelik kazanır. Bu anlamda Bauman’ın 17. yy ile başlayan felsefi düzen söylemini betimlemek için kullandığı “yasa koyucu entelektüel” etkinliğine ve söz konusu söylemi toplumsal yaşamda örgütleyerek uygulayan “bahçeci devlet” pratiğine değinilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN TOPLUMDA YASA KOYUCULUK ETKİNLİĞİ

VE BAHÇECİ DEVLET PRATİĞİ

1. YASA KOYUCULUK ETKİNLİĞİ

Felsefi ve sosyolojik literatürde modernliğin yarattığı toplumsal dönüşümlerin Aydınlanma düşünürlerinin argümanlarıyla yakından ilişkili olduğu kabul edilmektedir. Nitekim toplumsal dönüşümler yalnızca pratiğin var olduğu bir süreci ifade etmez. Devrimlerin arka planı teorik bir çerçeve ile oluşur. Koşut olarak insanların somut biraradalığı da görece düşünsel biraradallıklar ile paralel gider. Bu anlamda modern toplumdaki düşünsel faaliyetler, rasyonel söylemde mutabakat çerçevesinde gelişir. Bauman'ın modernliği rasyonel söylem perspektifinde değerlendirdiği dikkate alınır, bu söylemin oluşumunda entelektüel pratiklerin nasıl bir etkide bulunduğunun incelenmesi önem kazanmaktadır.

Modern insanın faaliyetleri belirli bir zaman ve uzam bilinciyle ilerlemeye yöneliktir. Böylece zaman ve uzam ileriye doğru yapılandırılır (Bauman, 2000a: 121). Bu perspektifi içeren modern söylemin temeli, hem bireylerin bireysel hem de filozofların toplumsal projelerinde kendini gösterir. Bu projelerin ortak özelliği belirli bir hedefin varlığıdır (Bauman, 2000b: 216-217). Bauman, bu projeyi değerlendirebilmek adına “yasa koyucu” olarak adlandırdığı bir tipolojiden faydalanır.

Bauman, modernliğin temeli olan Aydınlanma düşüncesinin iki temel öğeyi barındırdığını ileri sürer. Önceleri kilisenin çemberinde yer alan yaşam alanlarını devletin denetimine almak bunlardan biri iken, ikincisi devlet örgütlenmesi ile birlikte toplumu tasarlamaktır. Aydınlanma düşünürleri, akıl temelli yeni bir seçkin sınıf oluşturmakta, halk ve kiliseyi küçümsemektedirler. Böylece, rasyonelliğin tam karşısında yer alan halk, bir tehlike kaynağı olarak değerlendirilmektedir (Bauman, 2003b: 96-99). Burada araçlar ve amaçlar temelinde nesnelere yönelen bir iktidarın insan ve toplum gerçekliğine yönlendirilmesi söz konusudur (Bauman, 1997a: 65). Nitekim insanın doğadan korkusunun onu denetim altına alma itkisi oluşturmasına

benzer şekilde insanın kendisi de bir korku unsuru olarak görülüp denetlenmeye başlanmıştır.

Söz konusu durum modernliğin sosyo-ekonomik ve düşünsel ortamı ile değerlendirilebilir. Nitekim modernlikle birlikte gelişen sekülerleşme, bireyin kendine yönelik ilgisinin artmasıyla ve toplumun bütünsel alanının parçalanmasıyla sonuçlanmıştır. Dinsel kuralların çözümlenmesine koşut toplumsal bütünlüğü sağlayabilmek için alternatif çözümler modernliğin paradigmasının içinde oluşmuştur. Bu aşamada modernliğin yasa koyucuları devreye girerek bütünsel olarak insan eylemlerini tasarlayabilecek bir “etik kod” yazma uğraşına girmişlerdir (Bauman, 1998: 15). Modern toplumun bireye toplum içinde kendi kararlarını vermesine olanak tanımadığı gözlemlenmektedir. Yasa koyucuların yaklaşımlarında “insan tutkularının çok hatalı ve kararsız olduğu, insanların birlikte yaşamalarını sağlama görevinin, insanın birlikte yaşama kaderinin, kişilerin ahlaki kapasitelerine emanet edilemeyecek kadar ciddi bir” iş olduğuna yönelik bilinç vardır (Bauman, 1998: 48). Bu bilinç ile yasa koyuculuk, “görüş ayrılıklarını hükme bağlayan amirane ifadeler kullanmayı ve bir kez seçtiklerinde doğru ve bağlayıcı hale gelir görüşleri seçmeyi içerir”. Yasa koyucunun verdiği kararlar, yüceltilmiş olan nesnel bilgiye yönelik bağlılığı sayesinde meşru, evrensel ve geçerli hale gelmiştir. Bu meşruluk içinde yasa koyucu, hakikate, değişmez ahlaki ve estetik kurallara ulaşmayı amaç edinir (Bauman, 2003b: 11). Bu anlamda yasa koyucu tipolojisi, toplumsal yaşamın niteliğine yönelik kurallar koyan bir sınıfı ifade etmektedir.

Yasa koyucu tipolojisine Bauman’ın yöneticiler ve felsefecileri dâhil ettiği görülmektedir. Ona göre, modernliğin içinde yer alan bu iki unsur “yasayıcılık düşüncesi ile kaosu tespit edip yerine düzeni koymaya çalışır” (2003a: 38). Modern bilinç sürekli olarak “zorunluluğu” bir rahatlık göstergesi, “olumsallığı” ise kaçınılması gereken bir “rahatsızlık ve endişe kaynağı” olarak görmektedir (2003a: 298-299). Anlaşılacağı üzere yönetim-düşünme faaliyetleri ve kaos-düzen algılaması arasında yoğun bir ilişki mevcuttur. Bauman modern toplumda bilgi-güç ilişkisini yöneticiler ve bilgi sınıfları arasındaki ilişkiyle paralel olarak değerlendirir. Yöneticilerin erki entelektüellerin siyasasıyla çakışmaktadır (2001: 295). O, modern devletin doğuşuyla entelektüel pratiklerin aynı yönde ortaya çıktığını ve devletin, entelektüeller ile yakından ilişkili olduğunu ifade eder (2003b: 190). Koşut olarak

Bottomore da modern toplumda “devlet görevlileri, yöneticiler” bunun yanında “mühendisler, bilginler ve aydınlar”dan oluşan seçkin bir sınıfın toplumla yakından bir ilişki içinde olduğunu belirtir (1997: 12). Dolayısıyla modern toplumdaki yönetim sorunsalı, sınıfsal ve örgütsel olarak değerlendirilebilir

Yönetimin modern toplumdaki yansıması, bilginin yoğun bir şekilde kullanımı ve anlamlandırılmasıdır. Bu anlamda Aydınlanma'nın temel amacı, “bilgiyi yaymak değil, yasalaştırmak, örgütlemek ve düzenlemek”tir (Bauman, 2003b: 91). “Modernleşme” süreci de böylece “kültürel bir cihat; değer ve yaşam biçimlerindeki adetler ve dildeki, inançlar ve kamusal davranışlardaki farklılıkların imhasını hedefleyen” bir süreçtir. Söz konusu süreçte, “seçkinlerin onayladığı kültürel değer ve biçimler” yüceltilmiş iken bunların dışındaki biçimler “aşağılık olarak, geriliğin, gelişmemişliğin, zihinsel özürüllüğün” etiketi olarak görülmüştür (Bauman, 2003a: 149). Bu bağlamda modernlik, rasyonel söyleme dayanan seçkin bir sınıfın değerlerinin yükselişini simgeler.

“*Yasa koyucular ve Yorumcular*” eseri çerçevesinde bir değerlendirme yapılırsa Bauman'ın yasa koyuculuğu modern entelektüel tartışması ile birlikte yürüttüğü ve bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında yeni bir seçkin sınıfın ortaya çıkışını vurguladığı görülür. Bu bağlamda öncelikle genel hatlarıyla modern entelektüel sorunsalına değinilecek, daha sonra yasa koyucu zihinsel pratik değerlendirilecektir. Son olarak ise entelektüelin günümüz toplumlarındaki rolüne odaklanılacaktır.

1.1. MODERN ENTELEKTÜEL SORUNSA LI

Entelektüel kavramı, sosyal bilimlerin toplumla olan ilişkisinde önemli bir yer tutar. Düşünürün toplumu anlama çabası, eleştirmesi, yönlendirmesi sürekli olarak bilgi-iktidar eksenine gönderme yapar. Bu anlamda bilgiye sahip olma ve onu yorumlayabilme kapasitesi toplumsal yaşamda sınıfsal bir ayrımın ifadesidir. Söz konusu sınıfsal ayrım, modern toplumda bilginin karmaşıklaşmış bir yapıya kavuştuğu dikkate alındığında önem kazanmaktadır. Nitekim bilginin karmaşıklaşmış durumu, onu anlayıp yorumlayan kesimin sınırlarını belirleme ve tanımlama konusunda da güçlükler yaratmaktadır.

Entelektüel kavramına yönelik “tanım ayrılıkları” bulunsa da (Burke, 2001: 19) bu kavramın düşünme faaliyetine yaptığı göndermeler açıklayıcı bir düzeydedir.

Entelektüel “düşünce ve kültür ürünlerine büyük ilgi” besleyen ve “zihinsel yaşantısı ağır basan kişi” (Hilav, 2002: 103) ve “düşün ve sanat işçileri” (Demiralp, 2002: 121) anlamlarına karşılık gelmektedir. Entelektüel ayrıca “akla uygun davranan, aklın buyruklarını yerine getiren, akıldan hareket eden, akılı ölçüt olarak alan”, bu perspektifte “doğrudan veya dolaylı olarak haktan haksızlıktan, iyiden kötüden, adaletten adaletsizlikten, özgürlükten esaretten, sömürüden” bahseden ve bu amaçla, “insana yakışan veya yakışmayan” ayrımını yapan ve bunun üzerinde söylem üreten kişi olarak değerlendirilir (Arslan, 2002: 202-203). Ülgener’e göre, entelektüellerin işlevi, “kültür değişimine öncülük etmek; değişeni daha popüler ve yaygın hale getirmek; yeni bir zevkin ve üslubun öncülüğünü sürdürmek; halkın politik, sosyal tercihlerini etkilemek”tir (1983: 66). Koşut olarak Dahrendorf da, entelektüellerin, “her şeyden şüphe etme”, toplumsal tutumları sorgulama ve onlara “sağlam bir zemin hazırlama” görevlerini taşıdığını vurgular (2005: 90). Tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere entelektüel kavramı, geniş bir toplumsal işlevi vurgulamaktadır.

Bauman, entelektüeli toplumda belirli ve sabit bir kategori olarak görmez (2003b: 26). O, entelektüel kesimin bir grup olarak sınırlarının belirlenmesinin zor olmasının yanında, bu grubun söylem alanının belirsizliğini de belirtir. Bununla birlikte entelektüel uğraşı, kişinin kendi mesleki ve sanatsal faaliyetlerinin dışında, bulunduğu çağa yönelik görüşler belirtmesi ve çağın sorunlarıyla ilgilenmesi ile ilgilidir. Böylece entelektüel kavramı, bilgi ve iktidar ilişkisinde yer edinir (2003b: 8). Her ne kadar entelektüel kategorisinin sınırı net olarak çizilemese de entelektüel kavramı, birçok mesleki grubunu içine alır “bilim adamları, siyasetçiler, yazarlar, sanatçılar, felsefeciler, hukukçular, mimarlar, üst düzey mühendisler” bunlardan bazılarıdır (2003b: 30). Nitekim Bottomore da “fikirlerin yaratılmasına, iletilmesine ve eleştirilmesine doğrudan katkıda bulunan” bir grup olarak “yazarları, sanatçıları, bilim adamlarını, filozofları, din düşünürlerini, toplum kuramcılarını, siyasal yorumcuları” entelektüel kesim içinde görmekte ve “öğretmenlik ve gazetecilik gibi” meslekleri de bunun bir alt grubu olarak ele almaktadır (1997: 65). Bu perspektifte Gouldner, mesleki ve politik bağların görece benzerliği ve yakın sosyal çevrenin varlığı sayesinde entelektüellerin birbirleriyle “kolay sosyal ilişki” sağlayabildiklerine dikkat çekmektedir (1993: 51). Bu anlamda entelektüel oluşum,

toplumda belirli değer ve bilgi dağarcığı bulunan ve bunu sürekli olarak tartışan, değerlendiren bir sınıfı ifade eder.

Bauman'a göre entelektüel, ahlaksal ve estetiksel syem alanlarında değişmez yargıda bulunmayı amaçlayan ve bu amaç doğrultusunda kendine bir ahlaki sorumluluk yükleyen "bilgili insanlar" kesimini kapsamaktadır (2003b: 7). Modern dönemde entelektüeller, "doğruyu yanlıştan, bilgiyi kanıdan ayırma ve yargılama" nitelikleriyle ön plana çıkmıştır. Bu nitelikleriyle onlar, "zorunluluğun kanıtlanması" fikrinin ve dünyanın "aklın emirleri doğrultusunda" revizyona tabi tutulması etkinliğini üstlenmişlerdir (Bauman, 2003a: 324-325). Böylece entelektüeller, akıl söylemini temel alarak kendilerine has bir otorite alanı yaratmışlardır.

Bauman entelektüellerin öncelikle kendi kendilerini tanımlayarak bir ayırım stratejisi uyguladıklarına dikkat çeker: "[H]er kendini tanımlama, sınırın bir yanında bulunup, öte yanında bulunmayan ayırt edici bir özelliğin vurgulandığı bir karşıtlığın dile getirilmesidir". Böylece entelektüeller ayırım ortaya koyarken ayırımı da meşrulaştırmaktadırlar (Bauman, 2003b: 15). Bunun sonucunda entelektüellere yönelik değerlendirmeler, değerlendirdiği şeyin syem yapısını kullanmakta, böylece entelektelliğe yönelik eleştirel bakış açısını belirlemede zorlanılmaktadır. Öyle ki herhangi bir irdeleme meşruluk söyleminin içinde sıkışıp kalmaktadır. Bauman, "entelektüel kategorisini toplumsal biçimlenme içinde yapısal bir öğe olarak" (Bauman, 2003b: 27) ele almakta, böylece bu öğenin işlevlerini ve ona olan bağımlılıkları incelemeye çalışmaktadır.

Entelektüelin varlığı entelektüel olmayanların kabiliyetlerine ve entelektüellere olan bağımlılığına bağlıdır. Entelektüel, bu bağımlılıktan hareketle "pastoral iktidar" olarak kavramlaştırılan entelektüel olmayanların yararına düşünme ve hareket etme hakkına sahip olur. Entelektüellerin egemenliği, egemenlik kurmak istedikleri alandaki kişilerin bilgi eksikliklerine ve bu ortamdaki belirsizliğe bağlıdır (Bauman, 2003b: 28). Belirsizliğin önüne geçme etkinliğinin sonu gelmez bir süreç olarak ortaya çıkması, sıradan insanları biçim verenlere bağlı hale getirir. Bu bağımlılık da belirsizliği biimlendirenlerin kararlarına bağımlıdır (Bauman, 2003b: 19). Bilgi, düşünce ve belirli bir sınıfın bunu anlayabilme ayrıcalığı Platon'dan

başlayan bir filozof tanımıyla alakalı olarak değerlendirilebilir. Platon'un mağara metaforu, güneşi herkesin bakamayacağı kadar parlak tasvir eder. Bu parlaklık "kalıcı, yanılmaz, akılcı, kesin ve açık seçik" özellikleri barındırır (Bauman, 2000b: 87). Platon'un *Devlet* adlı eserinde "[f]ilozofların yönetim hakkı olduğu ortaya atılmış ve bu sav yalnızca filozofların sonsuz olana ulaşabilmesiyle gerekçelendirilmiştir; filozofların ölümsüzlük umudu sıkı sıkıya, bu başarının cesurca ve ödün vermeden öne sürülen tekeline dayandırılmıştır" (Bauman, 2000b: 90). Böylece bilgi-iktidar ilişkisi, belirli kişilerin söylemlerinde yer edinmiştir. Nitekim Bottomore, "topluluğun üstün bireylerden oluşan bir küme tarafından yönetilmesi" fikrinin köken olarak Hint kast yapısında, daha sonraları Platon'un görüşlerinde ve modern anlamda Saint Simon ve Auguste Comte'un yapıtlarında var olduğunu belirtir (1997: 7).

Belirli azınlıkların siyasi söylemde hâkim hale gelmeleri konusu, modernliğin demokrasi ve özgürlük anlayışını çerçevesinde sorun yaratan bir durumdur. Seçkin azınlığın verdiği kararlar ve ifadeler, çoğunluğun iradelerini etkilemektedir. Bu durumda seçimler, mevcut seçkinlerin arasından yapılan seçimler haline bürünürler. Koşut olarak azınlığın kendi çıkarını devam ettirecek söylemler üretmesi "kamu yararı" kavramını tartışmalı bir hale sokar. Bu anlamda modernliğin evrensellik argümanının çelişkili öğeler içerdiği söylenebilir. Özgürlük, teoride evrensel olarak savunulurken, seçkinler (filozoflar, düşünürler ve yöneticiler), seçkin olmayanlara göre daha özgürdür ve irade sahibidir.

Bauman, modern entelektüelin konumu ile ilkel toplumlardaki inancı biçimlendirenler arasındaki benzerliğe dikkat çeker (Bauman, 2003b: 21). Entelektüel uğraşıda Bauman, belirli bir azınlığın çoğunluk üzerinde meşru otorite sahibi olmasını Paul Rodin'in ilkel toplumlara yönelik antropolojik incelemeleriyle değerlendirmeye çalışır. İlkel toplumlarda yerleşik inançlar çerçevesinde birinci önemde olan azınlıklar (dini biçimlendirenler) ve ikincil denilebilecek bir çoğunluk (sıradan insanlar) yer almaktadır (Bauman, 2003b: 17). Bauman, entelektüellerin söz konusu sosyal rollerine odaklanır, fikirlerin ve bu fikirlerin yaratıcılarının toplum üzerindeki etkisini incelemeye çalışır. Buradan da anlaşılacağı üzere "her toplum kendi sosyal ilişkileri ve hâkimiyet biçimini meşrulaştıracak ideolojilere gereksinim duyar; bu bakımdan da o ideolojiyi üretecek, savunacak ve güçlendirecek

entelektüeller icad eder”. Bu anlamda modern toplumda entelektüelin oluşumu, “iş bölümü” ile bağlantılıdır, “pratik bilgi uzmanları” olarak entelektüeller farklı bir sosyal rol kazanır (Kellner, 2005: 121). Entelektüel, modernliğin eğitim ve ulusal sınırı temel alan kamusal alanında ortaya çıkan bir tip olarak görülebilse de, modern öncesi toplumlar da kendi kamusal alan sınırları çerçevesinde özgün entelektüel tipini barındırmaktadır (Mahçupyan, 2006: 11-12). Bu perspektifte entelektüelin modern toplumda gelişimi modernliğin kamusal alan, eğitim, iş bölümü ve üretim etkinliği unsurları ile ilişkilidir.

Modern entelektüelin Avrupa’da ortaya çıkışı toplumsal yapıdaki derin karşıtlıkları gündeme getirmiştir. Nitekim Bottomore, modern entelektüelin temelinin “ortaçağ Avrupa’sının üniversitelerinde” olduğunu belirtmektedir. Ona göre, üniversitelerin yaygınlaşması ile ruhban sınıftan ve feodal düzenden görece bağımsız bir entelektüel kesim ortaya çıkmaya başlamış, Aydınlanma düşüncesinin doğuşunda önemli rol oynayan bu kişiler, kendilerini “toplumun eleştirmenleri” olarak tanımlamışlardır (1997: 67). Bottomore, her ne kadar üniversite-entelektüel ilişkisine vurgu yapsa da Westfall (1987: 120) bilimsel örgütlenmenin üniversiteden kopuk bir örgütlenme içinde var olduğunu belirtir. O, Avrupa’daki birçok üniversitenin Katolik Kilisesi ile bağlantılı olduğuna ve modern bilime karşı negatif bir tavır aldığına dikkat çeker. Bilimsel örgütlenmenin doğuşu ancak 17. yüzyılda üniversite dışında gündeme gelmiştir. Bilimsel örgütlenme ve Katolik Kilisesi’nin karşıtlığı, modern dönemde önemli yer etmiş ve bir çatışmayı vurgulamıştır.

Bauman, modern entelektüelin oluşumunu Fransa’daki “Les philosophes” grubu ile değerlendirmeye çalışır. Böylece entelektüelin Aydınlanma çağı ile olan bağlantısına dikkat çekmiş olur. “Les philosophes”in, modern entelektüelin oluşumunu değerlendirmeye yönelik bütün özelliklerin bir araya geldiği bir ideal tip olarak ele alındığı gözlemlenmektedir. “Les philosophes”in Fransa’da içinde bulunduğu şartlar, modern entelektüelin gelişimine yönelik bir açıklama ve değerlendirme imkânı sunar. Bu şartlara bakıldığında, mutlak monarşinin yükselişi, soylu kesimin değer kaybedişi, toplumsal denetimin sağlanması ve bunun meşrulaştırımına yönelik ihtiyaç, siyaset ve düşüncede merkezi bir statünün yerleşmemesi, bu sayede özerk hareket alanının varlığı ve yeni siyasi yapının iktidarını kurma sürecinde bilgiye olan gereksiniminin ön planda olduğu gözlemlenir

(Bauman, 2003b: 33-36). Buna karşı entelektüelin Fransa'daki durumu, bütün Avrupa'ya özgü olarak görülmemelidir. Nitekim Elias'a göre, Avrupa'da aydınların gelişimi tekdüze bir seyir izlemez. Fransa'da aydınların gelişiminde aristokrasi etkili iken, Almanya'da aydınlar aristokrasiden kopuktur (2002: 128). Bu anlamda modernlik, bütünüyle Avrupa kaynaklı bir düşünce olarak görülmesine rağmen, bir süreç olarak Avrupa'daki gelişimi değerlendirildiğinde farklılıklar barındırır.

Söz konusu koşullar dâhilinde belirtilen çatışmanın modern düşünürlerin lehine döndüğü söylenebilir. Belirtilen koşullar “Aydınlanma döneminde, yeni Tanrı'nın, yani Doğa'nın tahta çıkışıyla, bilimin ortodoks mezhebi ve onun peygamberleri olarak bilim adamları[nı] meşru” bir statüye yükseltmiştir (Bauman, 2007: 100). Böylece modern çağın akli temel alan entelektüelleri, rahip olarak nitelendirilebilecek ilahi kaynaklı seçkinlere aşağılayıcı bir bakış açısı geliştirmişlerdir (Bauman, 2003b: 88). Bu perspektifte “modern çağ cismani olanın kutsal olana karşı, aklın tutkuya karşı, normların kendiliğindenliğe karşı, yapının karşı-yapıya karşı, toplumsallaşmanın toplumsallığa karşı amansız saldırısıyla” ön plana çıkmıştır (Bauman, 1998: 166). Akli ve aklın ürettiği bilgiyi kullananlar olarak modern entelektüeller, bilgi ile birlikte kavram ve karşıtlık üretirler. Bu üretimde belirli kategoriler ön plana çıkar, aklın ve bilginin yüceltiği bir paradigmada “genel olarak zihin kapasitesinin düşüklüğü, özel olarak da ahlaki ilkelerin yeterince kavranamayışı ya da kendi hakkında düşünme ve kendini rasyonel olarak çözümlene eksikliği” en önemli ölçütlerdir (Bauman, 2003b: 26). Modern entelektüelin söz konusu ölçütleri, sosyo-ekonomik yapıda katastrofik sayılabilecek değişimleri gündeme getirmiştir.

Feodal toplumun önemli bir özelliği olan “soyluluk” bu değişimi örnekler. Modern dönem öncesinde soyluluğun savaşçı yapısıyla bütünleşik olarak değerlendirilen erdem, modern dönemin başlangıcında bu yapıdan soyutlanmış bir şekilde değerlendirilmeye başlanmıştır. Rönesans ile birlikte “virtu” (erdem) kavramı, çalışmaya, bireysel güce ve sorumluluğa gönderme yapmaya başlamıştır (Gramsci, 1997: 121). Bunun yanında mutlakıyetçi sistem savaşçıya değil düzeni sağlayacak bilgili insanlara gerek duymuştur. Böylece erdem de eğitimin bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Soy ile birlikte düşünülen erdem yerini eğitim ile şekillenen erdem almakta; insanların eğitimi de başlı başına bir sorun ve tasarım

alanı olarak ortaya çıkmaya başlamaktadır. Bauman, erdem ile eğitim arasındaki bu bağlantı ile birlikte yazarların toplumda hâkim bir statüye yükseldiğini, yazarların söylemleriyle de kamuoyunun icat edildiğini belirtmektedir. Yazarların liderliği, siyaset yapan kişilerin ve siyasetin yapıma niteliğinin değişimine işaret eder (Bauman, 2003b: 40-45). Bauman'ın ifadeleri ile:

Modern çağda okumuş yazmış seçkinleri tanımlayan şey, tek tek üyelerinin benzersiz özelliklerinin oluşturduğu küme değil, halkın geri kalan, aydınlatılması-ve-işlenmesi-gereken kesimi ile kurdukları kolektif ilişki ve bu ilişkide kolektif olarak oynadıkları, oynamak istedikleri, oynamanın hakları olduğunu düşündükleri roldü (Bauman, 2000c: 114).

Siyasetin bu yeni biçimi tartışmaya açık bir “mutabakat” anlayışını temel almaktadır. Böylece güncel sosyo-ekonomik konularda ortaya çıkan görüş birliği, sonuçlar pratiğe uyarlanmasa bile, anlamlı olarak değerlendirilmektedir (Bauman, 2003b: 46). Belirli dogmaların yıkılması ve rasyonel tartışmanın yapılmasına dayanan söz konusu anlayışı, rasyonel söylem tipinin yükselişi ve bunu kullanan entelektüel kesimin toplumsal uzamda değer kazanımına imkân vermiştir. Bu tartışma kültürü, hakikatin yaratılması ile paralel gitmektedir. Bauman'a göre, hakikat; birden çok tarafın bir sorun üzerinde tartışma yapması ve tartışma sonucunda bir tarafın görüşünün ağır basıp onaylanması (ya da onaylatılması) sayesinde ortaya çıkar. Tartışmayı kazanan tarafın inanç ve değerleri, eşitsizlikleri ve otoritenin meşruluğunu savunan hakları belirler (2000a: 160). Bu anlamda modern çağın şafağında ortaya çıkan entelektüel tipolojisi “akla, saf akla dar çıkarlarla bulutlanmamış akla daha dolaysız erişim imkânına sahip insanlar” olarak “mantıklı insana hangi tür davranışın dikte edileceğini araştırma”yı kendine görev edinmiştir (Bauman, 1998: 40). Koşut olarak Wagner de yönetimin yönetilenlere yönelik yasayıcı faaliyetlerini bilgi-toplum ekseninde değerlendirir. Yasama faaliyetleri önce toplumsal bütünlüğün temsilini sağlayacak bir “ortalama”yı belirler, etkinlikler de buna göre düzenlenir (2005: 200-201). Bu anlamda modern toplumdaki entelektüel pratik, yasama gücü temelinde bilgi-toplum ekseninin yeniden değerlendirmesini ifade etmektedir

Modern çağın başlangıcıyla birlikte ortaya çıkan entelektüel tipolojisi, siyasi, hukuki ve ahlaki alanlar başta olmak üzere modern toplumsal yaşamın bütününe etki etmiştir. Modern entelektüel pratik, modernliğin düzen ödevinin rasyonel bir şekilde

gerçekleştirilmesinin formel kurallar ve ahlaki reçeteler oluşturulmasına bağlı olduğuna inanır. Bu anlamda Bauman perspektifinde modern entelektüel, mutlak bir düzeni, değişmez-çelişmez kuralları arayan “yasayıcı” bir rolde değerlendirilmektedir.

1.2. MUTLAK DÜZEN VE YASAYICI ENTELEKTÜEL ROLÜ

Yasal (formel) otoritenin üstünlüğü, modern siyasi örgütlenmenin önemli bir unsurdur. İktidar, meşruluk, otorite ve siyasi katılım kavramları, modern toplumda söz konusu otoritenin varlığı ile anlam kazanır. Modern toplum, bireyi yasaların tanımladığı haklar ve yükümlükler ile anlamlandırır. Yasal otoritenin oluşum süreci ise tarihsel bir arka planı ve düşünsel zemini barındırır. Bu anlamda Bauman’ın modernlik analizi, söz konusu zemini oluşturan entelektüel kesimin etkin olduğu bir dönemi ifade eder.

Bauman’ın modernliğe yönelik yaklaşımında modernliği düzen ve düzenleme pratikleri ile ilişkili olarak ele aldığı gözlemlenir. Düzen uğraşısı, bir anlamda ayırım uğraşısı olarak değerlendirilmektedir. Ayırım uğraşısı ise “anamlı içeriği dışarıdan” ayırarak “keskin ve net” sınırlar koymaktır. Böyle bir faaliyette “ortada duran, yaşamsal ayrımı bozan her şeyi bastırmak ve yok etmek” düzenin devamı ve en önemlisi “müphemliğin tasfiyesi” için gereklidir. “Siyasal alandaki düzen arayışı yabancıları ayırmak yasadaki boşlukları doldurmak ve bazı yerel güçleri meşrulaştırıp bazılarını ise gayri meşrulaştırmaktır. Entelektüel alanda ise denetlenemeyen bilgi temellerinin gayri meşru” olarak etiketlenmesidir (Bauman, 2003a: 39). Modernliğin düzen arayışı, düşünsel alanda yasa koyucu entelektüel uğraşıda kendini bulur, fakat sadece bununla kalmayarak düşüncenin eyleme geçmesini de içerir.

Modern toplumda düşünürler “dağınık uçları birbirine bağlamak, tartışmalara son vermek, nihailik havası taşıyan yargılar vermek ve hatta felsefeyi bitiş çizgisine getirme[k]” (Bauman, 2000a: 117) görevini elinde tutmaktadırlar. Yasa koyucunun amaçları “atışmanın ortasında ve üstünde, hasımlar arasında bir mütareke sağlamak, uzlaşma sonucu veren bir düzen kurmak”tır (Foucault, 1993: 95). Bu perspektifte modern toplumda eğitim, ideoloji, özgürlük, ahlak alanlarındaki sorunların rasyonel çözümlerle sonlandırılması hâkim bir eğilim olarak düşünülebilir. Nitekim Bauman’a

göre, yasa faaliyetlerinin ve yasa arayışı etkinliğinin temelinde “aklın dikte ettiği kurallar ve kuralların konduğu akıl” düşüncesi, “herkes için konuştuğunu iddia eden bir otorite tarafından onaylanmış ilkelerin içselleştirilmesi” ve böylece “vakanın doğrularını ve yanlışlarını kararlaştırma ve böylelikle onaylanan edimleri onaylanmayan edimlerden ayırma yetkisine sahip” olma amacı yatar (1998: 87). Bauman perspektifinde yasa koyucu entelektüel, modernliğin hâkim sınıfıdır. Hâkim sınıf olarak da hâkimiyetini içselleştirecek bir paradigmayı yaratmaktadır. Nitekim Marx’ın ifadeleri ile:

Kendisini bir önceki hâkim sınıfın yerine koyan her yeni sınıf, kendi çıkarını toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı olarak göstermek, yani kendi fikirlerine evrensel biçim verecek ve onları rasyonel ve evrensel olarak geçerli biricik fikirler olarak sunacak olan ideal bir formül kullanmak zorundadır (Marx, 2006: 85).

Bu amaç yasayıcı entelektüelin içinde bulunduğu paradigma ile yakından ilişki içindedir. Bauman’a göre, Aydınlanma ile birlikte “insani özelliklerin sınırsız olarak biçim verilebilirliğine” ve bunun bütün insanlığın evrensel bir durumu olduğuna, Avrupa dışında kalan toplumların da bu şekillendirmeyi izlemesi gerektiğini temel alan etnosentrik ve bunu evrenselleştirmeye güdümlü bir kültür anlayışı ön plana çıkmıştır (2003b: 116). Aydınlanmanın akla yaptığı vurgu ile birlikte Bauman felsefecilerin de yasa koyucular olarak bir etkinlik alanı oluşturduğuna gönderme yapar. Böylece felsefeciler, “insanları gözetme ve koruma”nın yanında, “hakikat ile yalanı, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırt etme” görevini üstlenmişlerdir (2003a: 36-37). Dolayısıyla entelektüeller, insanlığın iyiliğini istemenin yanında söz konusu iyiliği betimleyen ayrımları da belirleyen bir otorite haline gelmişlerdir.

Yasa koyucular ile felsefecilerin etkinlikleri, evrensel bir temel düşüncesi çerçevesinde gelişmektedir. Nitekim “yasa koyucuların tekbiçimlileştirme eylemleri”, felsefecilerin “epistemolojik zemin” arayışı ile temellenmekte, aynı zamanda felsefeciler de yasa koyucuların yapay olarak tasarladıkları kuralları insan doğasının değişmez kuralları olarak göstermektedirler. Böylece yasa koyucular ile felsefecilerin karşılıklı bir onaylama durumu içinde oldukları değerlendirilebilir. Kurallara uymak, kuralların içselleştirilmesi ile bağlantılıdır. Yasa koyucular bunun için bir devlet gücü sağlarken felsefeciler de yasaların benimsenmesi için ikna etkinliğini sürdürmüşlerdir. Bu etkinliklerin tamamlanmasıyla birlikte zorlama ve

bastırma eylemleri de meşru bir kategoriye girmiştir (Bauman, 1998: 18-19). Bauman, her ne kadar yasa koyucu ve felsefeci ayrımını yapsa da modern toplumun düzen arayışı perspektifi dikkate alınıp bu iki unsurun paralelliği de düşünülürse böyle bir ayrımın zorunlu olmadığı gözlemlenmektedir. Nitekim modern paradigma içindeki:

Aydınlar, bilgililer, entelektüeller acı çeken ve bekleyen insanlığa sunacakları çok önemli bir şeyleri olduğuna inanıyorlardı; insan bilimlerinin, bir kez irdelenip özümsemediğinde, insanileştireceğine, insanların yaşamını, ilişkilerini, toplumlarını yeniden biçimlendireceğine inanıyorlardı. Entelektüellerin kolektif ürünü ve çok değer verdikleri mülkiyetleri olan kültür, insanlığın toplumsal anarşi, bireysel bencillik ve benliğin tek yanlı, zarar verici, bozucu gelişiminin oluşturduğu tehlikeleri savuşturabileceği tek şansı olarak görülüyordu. Kültür kusursuzluğa ulaşmak için belli kişilerin yönlendirdiği, ancak coşkuyla ve evrensel olarak paylaşılan bir çaba olacaktı (Bauman, 2003b: 184).

Entelektüellerin toplumu şekillendirmeye yönelik inancı, Gramsci'nin "organik entelektüel" kavramıyla ilişkidir. Gramsci, entelektüellere yönelik yaklaşımında ideoloji, rıza üretimi ve toplumsal bütünlüğün oluşturulmasına gönderme yapar (Swingewood, 1998: 249). Nitekim Bauman da entelektüellerin toplumu yeniden şekillendirme faaliyetlerinin Gramsci'nin organik entelektüel argümanı ile ilişkili görür (Bauman, 2005: 240). Anlaşılacağı üzere yasa koyuculuk etkinliği modern toplumda ideoloji ile yakından ilişkilidir. Nitekim Chomsky'e (1994: 74) göre, "entelektüellerin rol ve sorumluluğundan bahsederken temel ilgi noktamız onların ideoloji yaratmaktaki ve ideoloji tahlilindeki rolleri olmalıdır". Bauman'a göre, ideoloji dünyanın var olan halinden rahatsızlık duymaya ve var olanı eleştirel bir yaklaşımla değiştirmeye yönelik bir tutumdur. Bu anlamda ideoloji, dünyanın gerçekliğinin kendi haline bırakılarak düzelmeyeceğini varsayar. İdeolojinin çıkış noktası olan "fikirler bilimi" iddiası, insanların davranışlarının fikirleri ile alakalı olduğu ve bunların da çeşitli yasalarının bulunabileceği; bu yasalarla dış dünyanın düzenlenebileceği şeklindedir (2000c: 134). Bu perspektif doğrultusunda Bauman, Fransa'da kurulan Institut Nationale'nin "Aydınlanma'nın ihtirasını gerçekleştirmek" ve "yeni, rasyonel bir toplum düzeninde yasama görevini yürütecek yöneticilere öğütler vermek" hedefleri ile modern toplumda ideoloji sorunsalına yönelik önemli bir başlangıç noktası olduğunu belirtir (Bauman, 2000c: 119-120). Nitekim Parsons'a göre ideoloji, entelektüel kesim tarafından "önemli

sayılma” ve toplumsal işlerde “stratejik” denebilecek bir statü kazanmak için araç olarak kullanılabilir bir öğedir (2005: 43).

Aydınlanmanın tasarladığı politika, yasa koyucuların halk için düşünmesi, mutluluk duyacakları eylemleri belirtmesi ve eyleme geçmesini içerir. Burada temel amaç saf olarak halkın mutluluğu değil, yeni düzenin halkın mutluluğunu sağlayacağına yönelik inançtır (Bauman, 2003b: 95). Söz konusu durumda amaç-araç ilişkisinin niteliği dikkat çekicidir. Halkın mutluluğu tek başına bir amaç olarak hedeflenmemekte, bir araç olarak düzenin sağlanmasına odaklanılmaktadır.

Bu anlamda toplumun düzenini bozabilecek eylemlere “engellenerek” karşı konurken, düzenin devamını sağlayacak eylemler ise “cesaretlendirilerek” teşvik edilir. Bu özelliğiyle düzeni sağlamak ve idame ettirmek modern toplumda başlı başına bir problem haline gelmiştir (Bauman, 1997a: 19). Araçsal aklın siyasal söylemdeki bu hâkimiyeti, amacın kuşkulu hale gelmesine neden olmaktadır. Öyle ki “insanlara gerçek çıkarlarının neler olduğu söylenmelidir; dinlemezlerse ya da duymakta güçlük çektikleri anlaşılırsa, gerçek çıkarlarının gerektirdiği gibi davranmaya zorlanmalıdırlar” (Bauman, 1998: 40). Anlaşılacağı üzere modern toplumda bireyin birlikteliğe yani topluma katılımı ve eylemleri “aporetik [çelişkili]” bir durum içinde var olur. Birey bir yandan “rasyonel idare” ile kurgulanmakta diğer yandan “rasyonel baskıya” tabi olmaktadır (Bauman, 1998: 17). Bu anlamda modernliğin ortaya çıkardığı kurumlar çift değerli bir yapıya sahiptir. Bu kurumlar, insanı hem “muktedir kılmakta”, hem de “kısıtlamaktadır” (Wagner, 2005: 53). Söz konusu gerçek çıkar düşüncesinin arkasında ise evrensel akıl söylemi bulunmaktadır. Otorite modern toplumda akıl ile eşdeğerlidir. Eğer bir şey yapılabiliyorsa bu “akla uygun” manasına gelmektedir. “Her kim itaatsizlik gösterirse, o sadece yasayı çiğneyen ya da kuralı ihlal eden kişi değil, aynı zamanda akıldışı bir kişidir; sanıkların karşı karşıya kaldıkları hasım, akıl ve mantıktan başkası değildir” (Bauman, 2005: 212-213). Aklın kendisi *apriori* meşru olduğu için akılı olumsuzlayan her şey gayri meşru forma bürünmektedir.

Yasa koyucu siyaset, temelini, yarattığı norm, ceza, korku üçlüsünde bulur. Yapılacak eylemler yapılmadan önce, seçimler-kararlar yapılmadan-alınmadan önce yasa koyucular tarafından belirlenir. Böylece bireylerin seçimleri ve özgürlük

alanları kısıtlanır (Bauman, 2000c: 82-83). Yasa temelli “dünyevi iktidar”, norm üretme faaliyeti ile bir yandan “cevaplar sunarken” diğer yandan seçimlere ve kararlara yönelik soruların da önünü kesmektedir. Bununla birlikte “yasa koyan iktidar, kendini yasaya uyulmaması sonucu ortaya çıkacak, uygulanacak ceza ile korkutarak devam ettirir” (Bauman, 2000c: 69). Bu anlamda modernliğin yerleştirdiği önemli korkulardan biri koyulan normlar ve bunlara uymama sonucu verilen cezalardan duyulan korkudur (Bauman, 2001: 151). Böylece kişi, seçimlerini dış erk kaynaklı yapmakta, birey kurgusu sorunlu hale gelmektedir.

Yasa koyucular, kendi yargıları dışındaki yargılara karşı çıkmakla birlikte akıl, bilgi ve toplumu düzenleme söyleminin hâkimiyetini de elinde barındırmaktadırlar. Onlar, “doğru ve yanlışın değerlendirmesini insanların kendisine bırakmazlar ya da bu konudaki inançlarının otoritesini tanımazlar” (Bauman, 2001: 21). Yasa koyucular, düzeni oluşturmayı kendilerine özgü bir etkinlik olarak belirlemekte ve kendisi dışındakileri de bu haklardan mahrum bırakmaktadırlar. Burada kitlelere yönelik bir küçümseme ve düzenin “yukarıdan aşağıya doğru” inşa edilmesi görülmektedir (Bauman, 2005: 82). Bauman’a göre, bu bir “jakoben politika” örneğidir. Böylece Aydınlanma, “bir fikirler topluluğu olarak değil, bir yaşam tarzı olarak” (Bauman, 2003b: 44) değerlendirilir. Düzene yönelik böylesi bir tekelci anlayış Chomsky’e (1994: 89) göre, “elitist” bir nitelik taşır. Entelektüeller, “[t]arihi yorumlarken” ve “politika belirlerken” hiyerarşi oluştururlar, “kitle hareketlerine ve halkın karar verme mekanizmasına katılmasına yani müdahaleci olmasına” izin vermezler.

Bauman’ın yasa koyucu yaklaşımı siyasi yapılanmaya yönelik elitist bir yaklaşım gibi görünebilir. Bununla birlikte onun öncelikli amacı, modernliği değerlendirmek amacıyla elitist bir sınıf kavrayışı geliştirmek değildir. O, yasa koyucu entelektüel tipolojisini modern toplumsal yaşamın rasyonellikle olan bağlantısını göstermek için ön plana çıkarır. Böylece Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle akılla temellenen bir yaşam tarzının analizini yapar.

Aydınlanma’nın yaşam tarzı eğitim, özgürlük ve ahlak alanlarında aklın yüceltilmesi ile belirlenmektedir. Özgürlük fikri, yani özgür birey, modern toplumda “tarihsel ve toplumsal bir yaratı” olarak gözlemlenmektedir. Özgürlük

öncelikle “tasarlanmış ve amaçlı” olarak eyleyen bireyi tahayyül eder ve bunu evrenselleştirir. Oysaki “haklar, zorunluluklar ve sorumlulukların” kaynağı olarak yaratılan birey, ancak modern kapitalist toplumun “yasal çerçevesi” içinde var olabilmektedir. Bireyin özgür olma durumu modernliğin temel argümanlarından biri olsa da, toplumsal düzen söz konusu olduğunda bir sorun niteliğine de dönüşebilmektedir. Bu sorun “özgürlüğün sınırlarının” araştırılması, tayin edilmesi ve yasama eylemine tabi tutulması etkinliğini doğurmuştur. Bu anlamda “bireylerin eylemlerini belirli bir yöne yöneltmek” iktidarın önemli bir problemi olmuştur. Yönetmeyi sağlayan “dış baskı” bireyin etkinliklerini mümkün ve mümkün olmayan olarak kategorileştirmeyi, “iç baskı” ise “kültür, gelenek, ideoloji” öğeleri ile bireyin eylemlerinde “rastgeleliğin bozulup” düzenin sağlanmasını hedefler (Bauman, 1997a: 9-15). Böyle düşünüldüğünde yasa koyma, toplumsal yaşamda nelerin yapılabileceği, nelerin yapılamayacağı arasındaki ayrımların belirlenmesini belirtir.

Modern yasa koyuculuk etkinliği, olanaklar ile istekler uyumunu aramaktadır. Böyle bir durumda yasalar yapılabilen ve istenenin öncüsü olur. Bu açıdan “bireysel özgürleşmenin sırrı toplumsal olarak tesis edilmiş Yasa’nın zorlayıcı gücünde yatar, özgür olmak kişinin yapabileceğini istemesi, yapmak zorunda olduğunu yapmak istemesi ve başaramayacağını asla arzulamaması anlamına” gelmektedir. İdeal birey “istekler ile yetenekler arasında hiçbir uyumsuzluk ya da çatışma deneyimi yaşamayan”, böylece “kısıtlamalar”dan etkilenmeyen ve nihai olarak “kendisini gerçekten özgür ve mutlu hissedecek” kişidir (Bauman, 2005: 87). Kişinin özgürlüğü aklını kullanabilmesi ile bağlantılandırılmaktadır. Bauman’ın ifadeleriyle:

Modern özgürleşmenin ideali, bireysel içgüdülerin ve duyguların düzensiz ve kontrol edilemeyen, kodlanmamış ve dolayısıyla ‘kör’ güçlerine bağımlılığın yerini alacak, rasyonel olarak işlenen, net bir şekilde ifade edilen, yasal olarak onaylanan ve dolayısıyla Ülkenin yasası olarak yeniden vaftiz edilen kuralların yol gösterdiği toplumsallaşmış insandır (Bauman, 1998: 110).

Söz edilen toplumsallaşma süreci, yasaların ve kuralların oluşumunda eğitimin önemini gündeme getirir. Bauman’a göre, modernliğin eğitim vizyonu özgürlük ve akıl çerçevesinde değer kazanır. Modernlik, “yasa koyma “ ve “eğitim” ile seçim ve özgürlük alanını yaratır. Yasa koyma, var olan alternatifleri yasal-yasal olmayan şeklinde ayırmakta iken; eğitim, yasaya uygun davranışların içselleştirilmesini kendine konu edinir. Bu anlamda eğitim süreci, kurumlar

aracılığıyla insanlara “seçim özgürlüklerini yasalarla belirlenmiş” sınırlar içinde nasıl kullanabileceklerinin öğretilmesini ifade eder (2000c: 83). Bu kurumlar “gözetmenlerinin kesin biçimde sorumlu ve her türlü inisiyatife sahip olduğu, katı biçimde yapılandırılmış” bir niteliktedir (2005: 149-158). Bauman, eğitimin içeriğinde düzenleme ve denetim rolünün ön planda olmasına dikkat çeker. Eğitim kurumları denetimin otoriteyle ve disiplinle sağlandığı, kuralların öne çıktığı, görünürlüğü artırıldığı bir kurum olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda eğitimin nihai amacı da “itaati öğretmek”tir. Böylece eğitim sisteminde “en önemli koşul, öğrencilere aktarılan bilgi değil, bilgi aktarımının yürütüldüğü talim, rutin ve her şeyin önceden kestirilebildiği” bir ortamın sağlanmasıdır (2003b: 91). Buradan yola çıkarak modern toplumda eğitim kurumlarının rasyonel iktidarın üretilmesi ve devam ettirilmesi açısından hayati bir öneme sahip olduğu söylenebilir.

Yasa koyucu etkinliğin bir diğer etkili olduğu alan ise ahlaktır. Yasa koyucu perspektifte ahlak, rasyonel olarak yapılacak seçimlerle ilgili bir sorun olarak değerlendirilmektedir (Bauman, 1998: 87). Felsefeciler ve yasa koyucular, ahlakın kaynağını sadece “ahlaki itki”de temellendirilmesine kuşkuyla yaklaşmakta ve kabul etmemektedirler. Çünkü ahlaki itki “ne yapacağı belli olmayan” sınırlandırılmamış durumuyla genelleştirilemeyen ve rasyonel olmayan bir ögedir (Bauman, 1998: 82). Yasa koyucular, insan ahlakının doğallığını reddedip ahlakın yapay merkezli olduğunu ileri sürmüştür; böylece “ilahi kurallar”ın yerini “rasyonel kurallar”ın, “inancın” yerini de “aklın” aldığı bir inşa süreci başlatılmıştır. Bu inşa süreci öncelikle bireyin özgürlüğüne önemli bir göndermede bulunur. Buna karşıt özgürlüğün vurgulanması çift taraflı bir durumdur. Özgürlüğün savunulması ve ona uygun bir ortamın hazırlanabilmesi, bazı insanların yanlış seçimler yapabilmesini de doğuracağından ayrı bir problem haline gelmiştir. Özgürlüğe kötümser yaklaşım aslında orta çağ kilise öğretisi ile ilgilidir. Kilise insan iradesini sürekli kötüyü seçeceğinden dolayı aşağılarken, Tanrı iradesini yüceltmıştır. Modern dönemde de sorunsal aynıdır, fakat bununla mücadele tipi değişiktir. Bireylerin özgürlüklerini yanlış seçimlerde kullanmaması için rasyonel politika izlenmiş ve çözüm toplumu düzenleyenler tarafından uygulanmıştır (Bauman, 1998: 15-16). Bu anlamda yasa koyucu entelektüel tipolojisi, ahlakın rasyonel kurallar ile sınırlandırıldığı modern paradigmanın içinde, paradigmanın inşasını kendine görev edinmiştir.

Modern toplumdaki entelektüellik anlayışı, kaosun önüne geçip düzeni ikame etme niteliğini taşır. Üretimin, bastırmanın, kısıtlamanın ve güvenliğin ön planda olduğu modern paradigma yasaların belirlenmesi ile ön plana çıkar. Yasa koyucular söz konusu paradigmanın oluşturulmasında tarihsel bir aktör olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte Bauman, modernliği günümüz toplumlarının sosyo-ekonomik durumları ile karşılaştırarak analiz etmektedir. Bu bağlamda yasa koyucu entelektüel tipolojisinin çözüldüğü ve yerini yorumcu entelektüele bıraktığı görülür.

1.3. HAKİKATİN ÇOĞALMASI VE YORUMCU ENTELEKTÜEL ROLÜ

Günümüzde ekonomik faaliyetin ilerlemesi bilginin metalaşması ile paralel bir süreci izlemiş, bilimsel paradigmada da kesinlik söylemi değer kaybına uğramıştır. Böylece bilginin imkânı ve bunu değerlendiren sınıf olarak entelektüele olan yaklaşımlarda farklılıklar baş göstermiştir. Bununla birlikte 20. yy da tanık olunan şiddet ortamı, modernliğin ilerlemeci tarih anlayışını tartışmalı hale büründürmüştür. Bu anlamda günümüzde genelde sosyal bilimlerde özelde ise sosyolojide modern paradigmaya karşı eleştirel bir tutumun varlığı kabul edilmektedir.

Söz konusu eleştirel tutum Bauman'ın günümüz entelektüeline yönelik analizlerinde gözlenmektedir. Modern paradigmanın içinde var olan yasa koyucu pratiklerin evrensellik arayışı çerçevesinde Bauman'ın, günümüzde entelektüelin durumuna yönelik karşılaştırmalar yaptığı görülür. Ona göre, entelektüelin evrensellik söylemini içeren yasa koyuculuk, günümüzde yerini cemaatlerin sınırlarında duran yorumcuya bırakmıştır (2003b: 176). Günümüzde bütün sorunların çözülebileceğine yönelik evrensel hakikat anlayışı, yerini tecrübe ve pratiğe yönelik çözümlere bırakmıştır⁵ (2001: 53). Postmodern olarak da değerlendirilen günümüz dünyasına damgasını vuran ilk değişim, geleceğe yönelik ideallerin ve ideal düzen arayışının maskesinin düşmesi, adalet ve ekonomi gibi alanlarda mutlak refahın sağlanabileceği, mükemmel uyuma sahip bir toplumun oluşturulabileceği

⁵Günümüzde toplumsal sorunlar görünmezden gelinerek çözülmüş olarak kabul edilmektedir. Böylece bu sorunların üstüne düşülmemektedir. Bauman perspektifinde eşitlik, adalet, özgürlük vb unsurlar üzerine düşme ve başkalarıyla birlikte olma ile mümkün olabilir (Bauman, 2000c: 16).

düşüncelerinin değer kaybetmesidir (2005: 131). Bu anlamda yasa koyma etkinliğinin başarısızlığa uğramasından ve bu amaca yönelik bir vazgeçişten söz edilebilir. Baskı ve norma dayalı denetim, yerini yönlendirme-ayartma pratiklerine bırakmış, olanak ve istekler de dengelenecek değil sürekli tüketime yönelik kışkırtma sağlayacak biçime sokulmuştur (2005: 89). Bu perspektifte “bugün entelektüelin işlevi, anlamın üretilmesi için olağanüstü düzeni oluşturmak değil, içinde yaşadığı toplumu anlamaktır” (2000b: 107). Küreselleşen dünyadaki bilgi sınıfı seçkinlerinin genel refahı yükseltmek ya da toplumu, dünyayı ilerletmek gibi sorumlulukları bulunmamaktadır (2000c: 79). Entelektüellerin bilincinde “sorumluluk reddi” hâkim durumdadır.

Modernliğin evrensel ve yasamacı söylemleri günümüzde küresel pazarlar ile altüst olmuştur. Ekonomi temelli düşünce, yasamanın önüne geçerek, onu etkisiz kılmış, felsefe önem kaybetmiştir (Bauman, 2001: 43). Felsefeciler tek bir hakikat arayışına değil, paradoksal bir şekilde, çoğul ve varlıkları birbirini etkilemeyecek şekilde bir arada bulunabilen hakikatler arayışına girmişlerdir (Bauman, 2000a: 166). Böylece entelektüel, evrensel bir algılamaya konu olmaktan çıkmış parçalanmış ve “belirli alan”lara hapsolmuştur (Bauman, 2000b: 109). Rasyonellik siyasal alandan çıkıp ekonomik alanda yer etmiştir.

Bauman’ın “yorumcu entelektüel” analizi düzen söyleminin toplumsal yaşamdaki düşüşünü vurgular. Bununla birlikte rasyonalitenin kendisi üretim, tüketim alanlarında kendini devam ettirmektedir. Siyasi alandaki rasyonalite de söz konusu alanların dinamiğine göre şekillenmektedir. Postmodernlik ve küreselleşme tartışmalarının çok uluslu ekonomiler üzerine temellendiği dikkate alınır, toplumsal yaşamın uluslar arası bir arenaya taşındığı, buna karşıt entelektüel pratiklerin bu dönüşüme ayak uyduramadığı görülür.

Bauman’a göre, ahlaki, estetik ve hakikat konularında otorite sağlama gücü entelektüellerden elinden piyasaya geçmiştir. Böylece seçkin kültür yerinden edilmiştir (2003b: 188). Seçimler de siyasi otoriteler tarafından değil piyasalar tarafından belirlenmeye başlamıştır. Günümüzde seçimleri etkileyen en önemli özellik seçimi yapılacak şeyin estetik ve haz açısından değeridir. Piyasa bu değer doğrultusunda kodlar üreterek insanları yönlendirir. Haz arayışının önemli bir

özelliği ise, insanların hepsinin haz arayışında olmasına rağmen, bu hazların deneyiminin kişiye özel olmasıdır. Piyasa, bireyi parçalar ve parçaladığı bireye hitap eder. Piyasanın direk olarak akıl veya akıl dışılık ile ilgisi yoktur. Piyasa yalnızca kendi varlığı doğrultusunda seçim alanlarını ve kodlarını başat olarak belirler (2000c: 83-86). Koşut olarak siyasi yöneticiler ya da bilgi sınıfı da kamusal meselelere ilgi duymamakla birlikte bireyler de özel hayatlarının kabuğuna çekilmekte ya da özel hayatının meselelerini kamusal alana taşıyarak kamusal alanı mahremiyetin sergilendiği yer haline getirmektedir (2005: 249-250). Nitekim Türkiye’de de 1980 sonrası apolitikleşme süreci bunu desteklemektedir.

Bauman, günümüzde anlamı değişen “kamusal alan” kavramını değerlendirir. Ona göre, kamusal alan artık kolektif çabaların üretildiği bir alan olmanın aksine, özel ve mahrem olanın deşifre edildiği alan olarak görülmeye başlanmıştır. Böylece kamusal alan başkalarının özel alanlarına duyulan merak ile şekillenir, medya bu sürecin etkin aktörüdür. O, günümüzde medyanın (özellikle talk show ve reality showların) parçalanmış bireylerinin sorunlarına çözümler için model olduğunu, fakat bunların sağladığı çözümlerin kolektif değil özelleştirilmiş olduğunu belirtir (2000c: 74-80). Bauman günümüzde parçalanmış ve mikro durumdaki bireylerin faaliyetlerinde, kişisel yaşamlarında özgürleştiğini, fakat kamusal ya da siyasal meselelere yönelik müdahale alanının kısıtlı durumda olduğunu belirtmektedir. Paradoksal bir şekilde toplumsal sorunların düzeltilmesine yönelik pasiflik yani “kolektif iktidarsızlık”, “bireysel özgürlük” ile paralel gitmektedir (2000c: 10). Oysa Cahoon’un (2000: 355) de belirttiği üzere “[k]amu da özgürlük ile özel hayatta özgürlük, birbirinden ayrılamaz” niteliktedir.

Günümüzde kitle iletişim araçlarının gelişimi entelektüel pratiğe etki etmektedir. Kellner’a göre, böyle bir durumda entelektüel pratik, “yeni beceriler, yeni teknolojilerde ustalık ve yeni kamusal alanlara girmeyi gerektirmektedir” (2005:131). İnternet, “postmodern dünyanın bilgi sınıfı ve entelektüellik pratiğinin” yuvası haline gelmiştir (Bauman, 2005: 243). Bu bağlamda Ülgener kitle iletişim araçlarının yarattığı güncellik telaşının entelektüellere etki ettiğini vurgular. Böyle bir durumda entelektüeller sürekli olarak güncellik yitimi korkusunu yaşarlar (1983: 77). Entelektüel, her ne kadar medya ile yakından ilişki içinde olsa da, kamusal konulara yönelik ilgi azaldığından günümüzde entelektüel, şov kültürünün anlık

tepkileriyle yarışmamaktadır (Bauman, 2001: 309). Siyasal söylemin düşüşü medyada da etkisini göstermektedir.

Bauman'ın modern paradigmaya yönelik analizi, entelektüel faaliyetin eleştirisini barındırır. Bununla birlikte söz konusu analiz entelektüellerin düşünsel faaliyetlerini pratiğe geçirecek bir örgütlenmenin değerlendirilmesini gerekli kılar. Nitekim Bauman'ın modernliğe yönelik değerlendirmesinin, hem düşünsel bir arka planı, hem de bu arka olanı pratiğe uygulayacak bir örgütlenmeyi barındırdığı gözlemlenir. Planlamanın hayata geçirilmesi, modern ulus devlet yapılanmasının rasyonellik açısından değerlendirmesini gerektirir. Bu anlamda Bauman entelektüel değerlendirmesinde başvurduğu metaforik anlatım yoluna modern devlet incelemesinde de başvurur. Bu da modern toplumun “bahçe” modern devletinde “bahçeci” olarak anamlandırılmasıyla temellenir.

2. BAHÇECİ DEVLET PRATIĞI

Ulus devlet yapılanması, modern toplumsal yaşam üzerindeki hâkimiyeti, açısından önem kazanır. Rasyonel örgütlenme ve yasal otoriteyi içeren bu yapılanma, toplumların tarihinin yeniden kurgulanması, teritoryal sınırların belirlenmesi, sınırların içinde yaşayan insanlara yönelik bilgi toplanması gibi nitelikleri taşır. Koşut olarak modern ulus devletler, kişilerin hak ve yükümlülüklerinin belirlenmesi, korunması işlevlerini bünyesinde taşır. Bununla birlikte modern ulus devlet yapılanması, sahip olduğu egemenlik açısından sosyal bilime konu olur.

Bauman'ın modern devlet incelemesinin Weber ve Foucault çizgisinde geliştiği gözlemlenir. Weber, modern devletin “yasaları değiştirebilecek idarî ve hukukî düzene sahip” olduğunu ve kendi coğrafi sınırları içinde güç kullanımını denetim altına aldığını belirtmektedir (2006: 32-33). Koşut olarak Elias da devletin önemli özelliklerinden birinin “şiddetin tekelleşme”si olduğunu belirtir (2002: 66). Nitekim polis yapılanması ve askeri örgütlenmenin yanında ateşli silahların kullanımını modern devletin yasal otoritesinin sınırları dâhilinde varlık bulur.

Bauman'ın modern devlet analizinde kullandığı “bahçeci” kavramı, Foucault'nun iktidar analizindeki çoban metaforuyla yakından ilişkili olarak değerlendirilebilir. Nitekim Foucault'a göre modern devlet, “bireylerin tek bir koşulla dâhil edilebileceği” ve bu bireylere “yeni bir biçim” kazandırma imkânına

sahip olan “çok gelişkin bir yapı olarak” anlam kazanır (Foucault, 2005: 66). Foucault, 17. yüzyıl ile birlikte “akılsallığı, kendine gerekli ilkeleri ve özgül uygulanma alanını devlette bulan bir yönetme sanatına” geçişi vurgular. Foucault, bu çizgide yeni bir “siyasal bilme” türünün ortaya çıktığını ve bunun topraktan çok nüfusa önem veren ve bu doğrultuda kendine hedef, sorun ve teknikler üreten bir iktidarı doğrduğunu belirtir. Foucault, “çoban” metaforunun Antik Yunan’da yönetim kavramına gönderme yapmadığını, söz konusu kavramın doğuda anlam kazandığını belirtir. Nihayet Batı’da Hıristiyanlık ile birlikte çoban metaforuna olanak sağlayan bir iktidar mevcuttur. Çoban iktidar tipi, bir amaca yönelik olan ve bu amaç için kalabalıkları (sürü) etkisi altına alan, amacı doğrultusunda kalabalığa göz kulak olan ve onun iyiliğini düşünen bir iktidar tipidir. Bahçıvan iktidar tipolojisi, Foucault’un biyopolitik kavramıyla da ilişkili görülmektedir. Nitekim 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 alanı ifade eder (Foucault, 1993: 101-109). Bu anlamda modern ulus devlet, Bauman’ın perspektifinde toplumsal yaşamın her yönüne etki eden ve normları belirleyen bir örgütlenme olarak değerlendirilir.

Bauman, “yasa koyucu entelektüel” kavramsallaştırmasıyla modern toplumun düşünürlerini değerlendirirken bahçeci devlet⁶ kavramsallaştırmasıyla da modern devlet örgütlenmesinin paradigmasını betimlemeye çalışır. Bu anlamda söz konusu iki analiz birbiriyle yakından ilişkidir. Nitekim Bauman, modern devletin doğuşuyla entelektüel pratiklerin aynı yönde ortaya çıktığını ve devletin, entelektüeller ile yakından bağlantılı olduğunu belirtir. Modern kültürün oluşumunda devlet, kültürün sağlayıcısı ve denetleyicisi olmuştur (Bauman, 2003b: 190-191). Aydınlanma’nın etkisiyle ortaya çıkan metinlerde devlet, Aydınlanma’nın amaçlarını gerçekleştirici bir araçmış gibi görülür (Wagner, 2005: 30). Eğitimli seçkinlerin halkı biçimlendirme ve aydınlatma görevi devletin düzen kurma etkinliği ile mümkün

⁶ Bahçeci (Bahçıvan) kavramı devlet örgütlenmesi ile ilişkili görülse de, aslında genel olarak modern yönetim, siyaset, güç paradigmasını da anlatmayı amaç edinir. Nitekim “modern akıl insan yerleşimine bir bahçe olarak bakıyordu” (Bauman, 2001:259) vurgusuyla Bauman durumun sadece devlet ile değil spesifik bir düşünce biçimi ile ilgili olduğunu belirtmektedir.

olmuştur (Bauman, 2000c: 114). Entelektüellerin akıl merkezli yasama projesinin devlet örgütlenmesi ile çakıştığı görülmektedir. Nitekim Gramsci'nin de vurguladığı üzere, devletlerin bireylerin yaşamları üzerindeki manipülasyonu, öncelikle hukukun bu amaca göre düzenlenmesini gerekli kılar (1997: 312). Bu anlamda modern ulus devlet, bireyin haklarına karşı kendini sınırlayan yasal dayanakları kendi oluşturur.

Yasaların ve bireylerin manipülasyonu, yönetim anlayışında paradigmatik bir dönüşümü işaretler. Bauman'a göre, modern öncesi toplumlarda devlet, uyruklarının kimlikleri ile ilgili değildir (2000b: 132). Bauman bu örgütlenme tipini "Avlak bekçisi" olarak adlandırır. Avlak bekçisi örgütlenmesinde iktidar, "bakmaları için kendilerine emanet edilen arazideki bitki örtüsünü ve hayvanlar"ı beslememekte ve "arazinin durumunu, tasarımı ve çabaların ürünü 'ideal durum'a yakın hale getirmek gibi bir amaç"tan ziyade, "bitkilerin ve hayvanların sorunsuz bir biçimde yeniden üremelerini güvence altına" almaya çalışmaktadır. Avlak bekçisi, vahşi kültür anlayışını benimser. Bu bekçinin kültürü din temelli, düzeni ilahi kaynaklı gören ve insanları biçimlendirmeye yeltenmeyen bir kültür olarak değerlendirilir. Modernliğin doğuşunda "avlak bekçileri"nin sosyo-ekonomik düzenin yeniden dağıtımındaki başarısızlıkları bir sorun olarak belirmiş, denetim "insanüstü" yani ilahi niteliğini kaybetmiştir (2003b: 66-67). Böylece ilahi kaynaklı bir yapılanmanın yerini rasyonel bir yapılanma almıştır.

Modern ulus devlet yapılanmasının ortaya çıkışı sosyo-ekonomik bir dönüşümü de örnekler. Bauman'a göre, feodal sistemin düşüşü ve mutlak monarşinin yükselişi, modern devlet örgütlenmesinin ilk basamaklarını oluşturmuş; siyasi otorite, örgütlenme ve yönetim ayrı sorun alanları olarak ortaya çıkmıştır. İktidarın tek elde toplanmasıyla devletin işlev ve faaliyet alanı genişlemiştir (2003b: 37-38). Bu anlamda modernlik ile birlikte "toplumsal sistemi, önceden tasarlanmış bir düzen modeline göre biçimlendirilip yönetmek için gerekli kaynaklara ve iradeye sahip yeni bir tür devlet" sahneye çıkmıştır (2003b: 8). Bauman modern devletin eylem ve tasarım pratiklerini açıklarken bahçıvan eğretilmesine başvurmuştur. Kültür kavramının kendisi, toprağın denetim ve idaresi gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Bauman da bahçeci etkinliği, toplumun bir toprak parçasının ürünleri olarak kültürlenmesi faaliyeti olarak değerlendirir (2003b: 115). Nasıl ki "bahçıvan bitkilerin yetişmesi için uygun koşulları hazırlayarak ya da zararlı etkileri

uzaklaştırarak bakılması gerekene özenle bakmakta ve zararlı otları acımadan öldürmekte” ise bunun gibi “halkında ruhsal ve ahlaki dengeye ulaşabilmesinin tek koşulu iyi tasarlanmış bir yetiştirme planı” oluşturmak modern devletin temel dürtülerinden biri olarak kabul edilmektedir. Böylece bahçeci devlet pratiği, “aşağı soydan olanların kısırlaştırılması” ve “en iyilerin üremesine izin verilmesi” için “devlet gözetimli” bir plan olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu plan çerçevesinde modern ulus devletler uyruklarından “aklın yasalarıyla uyumlu düzenli bir toplum” yaratmayı ilke edinerek uyruklarını, “beslenecek faydalı bitkiler ve yok edilecek yabancı otlar” türünden ayrımlara tabi tutmuştur (2003a: 34-43). Bu anlamda bir yanda belirlenmiş kategoriler dış dünyaya dayatılırken, diğer yandan kategorilere uymayanlar ya uygun hale getirilir ya da yok edilir.

Yasa koyuculuk etkinliğindeki gibi bahçeci devlet pratiğinde de ideoloji önemli bir yer tutar. Bauman, toplumu biçimlendirme anlayışının yerleşmesiyle bu anlayışa yönelik fikir üretiminin önem kazandığını, dolayısıyla ideoloji kavramının ortaya çıktığını belirtir. İdeoloji, fikirlerin bilimi olarak toplumu yönlendirmenin temel varsayımlarını içermektedir. Böylece düşünsel faaliyetler, dünyayı değiştirmenin bir aracı haline gelmiştir (Bauman, 2003b: 122-123). Nitekim Bauman bahçıvan devlet pratiğini bir metafor olarak kullanırken Nazi Almanya’sının önde gelen ideologlarından R.W. Darre’nin nüfus politikasında bahçe ve bitki konusunda yaptığı vurguya değinir (Bauman, 2007: 155). Nasıl ki yasa koyucu pratikte var olandan bir rahatsızlık söz konusu ise Bahçeci kültür de “kimliğini, doğaya duyduğu güvensizlikten alır. Aslında kendini, doğayı ve aralarındaki ayrımı, kendiliğindenliğe duyduğu yaygın güvensizliğe ve daha iyi ve dolayısıyla yapay bir düzene duyduğu özlemle tanımlar” (Bauman, 2007: 129). Bu özlemin sonucu şiddetin kullanımı ön plana çıkar. Modernlik kendi tasarımına göre şiddetin kullanımını yeniden organize eder. Düzenin korunması için kullanılan güç, düzeni sağlayanlar, “medeniler” için meşru görülürken, düzenlenenler için şiddet olarak algılanabilir. Böylece medeni olmayanlar, “barbar”lar, üzerinde uygulanan şiddet meşrulaşır (Bauman, 2001: 191). Bu anlamda bahçıvan paradigmasında “vahşi kültür” müdahale edilebilen, edilmesi gereken, edilmesi meşru olan bir nesne durumuna dönüşür (Bauman, 2003b: 73). Dolayısıyla modernliğin temel ayrımlarından olan barbar/uygar ayrımının devlet

yapılanmasına da etki ettiği, yasaların ve uygulamaların söz konusu ayırım çerçevesinde şekillendiği gözlemlenmektedir.

Bahçeci niteliğiyle modern devlet, “daha önce görülmemiş ölçekteki büyüklüğü, nüfuz derinliği ve ihtiraslarıyla bütün eski güçlerden ayrılan tamamen yeni bir güç tipini” temsil eder. Bu güç ile “belli bir toprak parçasında ikamet eden herkes için tek bir hukukun tanınması ve tebaanın vatandaş olarak tanımlanması” ve sahibi olduğu üyeleri “nesnelleştirmekte ve ayırıcı” herhangi bir durumu “gayri meşru ilan etmekte”dir. Bu anlamda modern devlet, “bağlayıcı anlamlar üretmekle” birlikte “yapay olarak tasarlanan” bir düzenin ikamesine çabalamaktadır (Bauman, 2003a: 139-140). Bu düzeni sağlayan ölçüt yasa ve normlardır. Nitekim modern devlet, kuruluşunun ilk yıllarında “yönetimi altındakilerin günlük yaşamını düzenlemek için büyük çaba harcamış” bu hedef çerçevesinde “buyruk, emir ve fermanlar” yayımlamıştır (Bauman, 2003b: 74). Özellikle Avrupa’da “on altıncı ve on yedinci yüzyıllar, hummalı bir yasama etkinliği”ne tanık olmuş; “yeni hukuki kavramlar”ın yanında “devlete ait yeni, meşru çıkar ve yükümlülük alanları” ve “yeni ceza ve ıslah önlemleri” belirginleşmiştir (Bauman, 2003b: 55). Modernliğin bahçeci kültür anlayışının, kültürel faaliyetlerin yasalara uygun hale getirilmesi ve halk kültürünün aşağılanması, belirleyici ölçütlerin de seçkin sınıfın değerleriyle belirlenmesi faaliyetini doğurduğu söylenebilir. Bu ise sadece kültürel faaliyetlerin beğenisine yönelik bir düzenleme değil, onların yapılma tarzları, mekânın uygulayıcılarını da kapsamıştır (Bauman, 2003b: 83-84). Böylece estetik, etik alanlar yasanın ve ölçütün konusu olmuş, bu ölçütlerin oluşturulması ve aktarımında bilim ve eğitim önem kazanmıştır.

Modernliğin bahçıvan devlet anlayışında eğitim ve bilimin önemli bir yer edindiği gözlemlenmektedir. Foucault’ya göre, “[h]er eğitim sistemi, birlikte taşıdıkları bilmeleri ve güçleriyle beraber, söylemlerin benimsenişini kalıcılaştırmanın veya değiştirmenin politik bir yoludur” (1993: 25). Koşut olarak Bauman’a göre, eğitim düşüncesi “devletin yurttaşlarını biçimlendirme”sini, bunun yanında “onların davranışlarına yön verme hakkını ve ödevini” ifade etmekte ve “yönetilen bir toplum”u temsil etmektedir (2003b: 87). Bu anlamda modern devlet, iktidarını otoriteye dönüştürebilmek için meşruluğu, “bir yönetme rolünü”, ve “bir değerler kümesini” kullanır. Eğitim, bir kültürel etkinlik olarak modern toplumda

“tekil üyelerini toplumsal olarak kararlaştırılmış rolleri yerine getirmeye uygun ve bu rollere riayet etmeye istekli toplumsal varlıklar halinde biçimlendirm”eğe çalışır (2005: 160-161). Bunun yanında bilim de “rasyonel bir plan ile iyi, sağlıklı, düzenli bir toplum vizyonu” kurma yolunda ön plana çıkmıştır (2003a: 44). Nitekim modern devletin ortaya çıkışı yoğun bir “bilgi toplama, saklama ve işleme” ihtiyacını doğurmuştur (2003b: 39). Bu ihtiyaç “istatistiksel-nüfusbilimsel siyasetin” gelişiminde önemli bir etki yaratmıştır (2003b: 75). Wagner de özellikle “istatistik” biliminin gelişiminde toplum hakkında bilgi edinme isteminin önem kazandığını ve bu yolda bilimsel söylem ile siyasal ve kurumsal söylemin karşılıklı bir etkileşim içine girdiğini belirtir (2005: 201). Böylece bilim “uygun, düzenli ve mutlu bir toplumu yönetme görevinde” ideolojik bir projenin aracı haline gelmiştir (Bauman, 2003b: 126). Bu anlamda modern siyasi söylem ile bilimsel faaliyet arasında karşılıklı bir ilişki mevcuttur. Siyaset hem bilimin kesinlik ve düzen anlayışından etkilenir, hem de bilimi söz konusu anlayışı pratiğe çevirmek açısından kullanır.

Modern toplumda yasa koyucuların özgürlüğü ve ahlaki akıl ile temellendirmesine benzer bir şekilde, modern devlet örgütlenmesi de rasyonel bir ahlak, özgürlük ve birey kurgusunu geliştirir. Modern toplumda birey devletin yasama gücü ile özgürleştirilmiş ve bu anlamda diğer güç odaklarından kurtulmuş bir şekilde kurgulanmaktadır. Bu tür kurgunun bulunduğu düzlemde birey, toplulukla “dışsal ve araçsal” ilişkileri çerçevesinde ele alınmakta ve bireysel çıkarların genel refah ile uzlaştığı formel kurallar dışında bireyin kendi sorumluluğunun değerlendirilmediği bir birliktelik biçimi yaratılmaktadır. Ahlakın yasa ile belirlenmesi ise, bireylerin birbirlerinden soyutlandığı, “ben ve öteki” arasındaki mesafenin kapatılamayacak bir duruma gelmesini ve öteki ile olan ilişkilerin yasalar kapsamında değerlendirilmesi sonucunu doğurur (Bauman, 1998: 106-107). Devlet “yasalarla emredebil”mekte, bununla birlikte “özgür seçimin sonuçlarını önceden belirleyebil”mektedir (Bauman, 2000a: 271).

Yasalarda temel bulan bir özgürlük anlayışı bireyin durumunu müphem bir hale getirmektedir. Nitekim bireyin hakları bir taraftan yasalar ile garanti altına alınmakta, diğer taraftan aynı birey yasalarla kısıtlanmaktadır. Bu anlamda modernliğin özgürlük söylemi yasal bir çerçevenin ürünüdür denebilir. Bununla birlikte Bauman’ın modern devlet analizi rasyonel formları radikalleştirir

görülmektedir. Oysaki bireylerin, yasaların, toplumsal yaşamın içindeki irrasyonel öğeler bizzat devlet yapılanmasının içinde de görülebilmektedir. Nitekim dinlerin irrasyonel öğeleri, modern devletin ve modern toplumun niteliğinde başat durumda olmasa da etkili durumdadır. Ayrıca Bauman'ın yasal otoriteye yönelik anlayışı kısıtlama, bastırma, totaliterlik nitelikleriyle ön plana çıkar. Bununla birlikte aynı yasaların demokrasinin ve adaletin tesisini var ettiği konusuna odaklanılmamaktadır. Bu anlamda modernliğin birçok unsuru, kurgulanmış rasyonel söylemin ürünü olarak değerlendirilmektedir. Birey ve yurttaş kavramı bunun başlıca örnekleridir.

Foucault perspektifinde birey kavramı, 17. yüzyıl ile birlikte ortaya çıkan toplum sözleşmesi teorileri ve ulus devletin laik çerçevede yarattığı yurttaş anlayışı ile bağlantılıdır. Kurgulanmış birey devletin söylemi çerçevesinde yurttaş kimliğini kazanır (Revel, 2006: 119). Yurttaş “yalnızca birleşik egemen devlet adına hareket eden tek ve itiraz edilmeyen otoritenin yasalarının atfettiği niteliklere sahip olan kişi”dir (Bauman, 1998: 54). Bu anlamda kişisel, sosyal ve siyasal nitelikleriyle birey devletin bir “uyruğu” haline gelmiştir (Bauman, 2004: 181). Uyruklar, devletin perspektifinde “olgunlaşmamış” olan ve bu anlamda yasalar ve kurallar ile olgunlaştırılması gerekenler olarak görülür. Kendi hallerine bırakılması durumunda uyruklar, kendi bencil kurallarını koyacaklar ve düzeni alaşağı edeceklerdir. Uyruklar kendi çıkarlarını devletten iyi bilemezler; devlet herkesin çıkarını herkesten iyi düşünerek müdahale hakkını saklı tutar. Bauman, devlet ve uyruklar arasındaki ilişkinin tek taraflı bir güç ilişkisi olduğunu ileri sürer. Bu ilişkiyi “asimetrik” olarak değerlendirir. Bunu da en iyi doktor-hasta ilişki ile anlatır. Doktor (devlet) hastaya (uyruk) yaptığı her müdahaleyi onun iyiliği için yapar. Ayrıca iki taraf arasındaki bilgi akışı da doktorun lehinedir. Doktor hastadan sürekli bilgi talep eder, fakat hasta bunu yapamaz, hastanın doktoru seçme şansı ve sorgulama hakkı da yoktur. Devlet de uyruklar hakkında topladığı bilgiyi “devlet sırrı” olarak niteler ve belirli bir azınlık dışında, kendi çıkarlarına yönelik eylemler dışında ulaşılmaz hale getirir (Bauman, 2004: 185-186). Burada Francis Bacon ile başlayan ve bilgiyi iktidarla özdeşleştiren epistemolojik vurgu açıkça görülmektedir.

Boş inanç ve yerel iktidar odaklarından, komünal köklerinden kurtulan insan, her ne kadar modernliğin bir vurgusu olarak görünse de, bu vurgu bir yandan devletin kendi sınırları dâhilinde oluşturduğu yurttaş kavramını rahatsız etmektedir.

Bireyin bağımsızlığı düşüncesi “devletin ahlaki otoritesini” sorunlu kılmakta,⁷ bu anlamda ülke içinde izlenen politika, evrensel insan doğasına yönelik sorunlar doğurmaktadır (Bauman, 1998: 55). Modernlik ile birlikte ortaya çıkan siyasal yapılanma, “liberal ve demokratik” bir nitelik barındırırken, bunun yanında “kültürel ve dilsel” dayanağı olan ulus devlet söylemini benimsemektedir. Ulus devlet fikrinin sınırlı bir yapı arz etmesi, onu modernliğin evrensellik iddiası ile çatışmaya sokmakta, liberal ideoloji ile ulus devlet yapılanması ancak “ulusun kendi kaderini tayin hakkı” noktasında bir sentezde birleşebilmektedir (Wagner, 2005: 101-102). Bununla Birlikte Bauman’a göre, özgür insan varsayımları ulus devletler tarafından yasal düzenlemelere karşı itirazları engellemek için sık sık dile getirilmektedir (1998: 63). Bu anlamda modern toplumunun bahçıvan iktidarı, kültür ve toplum üzerinde iktidar sağladığı gibi kendine karşı olabilecek söylemler üzerinde de iktidar sağlamıştır (Bauman, 2007: 234). Günümüzde de özgürlüğün ve demokrasinin siyasi söylemde bir araç olarak yer etmesi, demokrasi ve özgürlüğün kendisine yönelik eleştirel faaliyetin önünü tıkamaktadır.

Bauman’a göre rasyonel düzenin ve kurgunun oluşturduğu yasal düzenlemenin yanında, birlik duygusunun yaratılması da bahçeci kültürün bir özelliği olarak görülebilmektedir. Modern çağda devlet, sahip olduğu toprak parçasındaki nüfusta birlik duygusunu sağlayabilmek için çeşitli “şenlik takvimleri” oluşturmuş; böylece “simge ve ritüelleri” milliyetçilik unsuru olarak kullanmıştır (1998: 167-168). Bu anlamda “çeşitli lehçeler yerine bütünleştirilmiş tek bir dilin ikame edilmesi, yerel adetler ve takvimlerin yerine milli bayramlar ve tatiller programının geçirilmesi” modern devlet yapılanmasının açık bir göstergesidir (2000c: 131). Burada entelektüellerin tarih yazma ve böylece onu geleceğe ve “bizim mirasımıza” dönüştürme faaliyetinden destek alınır (2000b: 89). Bu anlamda modern devlet ve onunla yakından ilişkili yasa koyucu entelektüeller, kendini idame ettirebilmek adına “ahlâki güç” yaratımını ve “manevi seferberliği” teşvik etmeye zorludurlar (1998: 169-170).

⁷ Nitekim Bauman’a (2004:182) göre, bireyin devlete yönelik yaklaşımı sevgi ve nefret duygularını bir arada barındırır. Devlet hem bireyin haklarını garanti altına alarak ona bir güven sağlar, bir yandan da bireyin kendisine çeşitli kurallar dayatarak onu kısıtlar. Bu özgürlükle bağlantılandırıldığında, devletin icraatları belirli kişilerin yararına olup onların özgürlük alanını arttırırken diğerlerini azaltır.

Bauman'ın modern ulus devlet analizi, modernliğin düzen söyleminin örgütlenerek somutlaşmış halidir. Devlet örgütlenmesi düzen pratiklerinin oluşumunda entelektüel faaliyetlerden yararlanmış, bununla birlikte hukuk, eğitim, tarih, dil alanlarını kendi örgütlenmesi içinde anlamlandırmıştır. Anlamlandırma uğraşının sınırlar çizmekle bağlantılı olduğu dikkate alındığında, modern devletin önce normal belirlediği sonra ise anormaller üzerinde tahakküm kurduğu gözlemlenir. Modern devlet, yasama yetkisi ile bahçenin sınırını ve bu sınırın içinde yetiştirilecek otları belirler. Yasaya uygun olanlar desteklenirken uygun olmayanlar “yabani otlar” olarak nitelendirilir.

Bauman'ın modern ulus devlet analizini yönelik bir değerlendirme yapmak önemli görünmektedir. Öncelikle Bauman'ın modern ulus devlet analizinde odaklandığı nokta devletin kendisi değil onun rasyonelliğidir. Rasyonelik eleştirisini görmezden gelerek yapılan bir okuma basit bir devlet eleştirisinden öteye gidememeye neden olacaktır. Oysa önemli olan rasyonellik formlarının yönetim ve örgütlenme pratiklerinde nasıl anlam bulduğudur. Ayrıca Bauman “akıl kötü kullanımları” ifadesi ile daha önce de belirtildiği üzere modernliğin hedefleri ve sonuçları üzerinde değerlendirmeler yapmaktadır. Modern ulus devlet örgütlenmesi de bu bağlamda önem kazanmaktadır. Son olarak ise Bauman'ın metinleri genel olarak değerlendirildiğinde onun ideolojik konumlamaya karşı bir tavır aldığı görülür. Nitekim o sosyalizmi, liberalizmi ve faşizmi aynı derecede eleştiriye tabi tutar. Anarşizm noktasında ise Bakunin ya da Proudhon'un görüşleri ön planda görülmemektedir. Yani modern ulus devlet çözümlemesinin vardığı nokta anarşist bir ideoloji değil ahlaki vicdan sorunudur. Dolayısıyla onun modern ulus devlet çözümlemesi, devlete ideolojik bir karşı çıkışı belirtmekten ziyade söz konusu ideolojileri rasyonellikten bağımsız düşünemeyeceğimizi belirtir. Bu anlamda onun eleştirilerini ideolojik bağlamda kullanmak, kullanan tarafın ideolojik konumunu önce ifşa sonra da alaşağı eder.

2.1. BAHÇENİN YABANİ OTLARI

Toplumsal yaşamdaki insanlar arası farklılıklar, düzen oluşturma ve homojenleştirme pratiklerinin önündeki engellerdir. Kültürel farklılıklar da dâhil olmak üzere insanlar arası farklılıklar, hâkim bir kültür anlayışının benimsenmesi ile

ortaya çıkar. Nitekim toplumsal yaşamda ilk olarak homojen kabul edilen biraradalıklar oluşturulur, sonra bu biraradalıklarla ortak özelliklere sahip olmayan unsurlar tespit edilir. Söz konusu tespit etme etkinliği modernliğin rasyonellik, üretim, kesinlik unsurları dikkate alındığında belirli insan kategorilerinin ötekileştirilmesine ve dışlanmasına atıfta bulunur

Bauman, modernliği yapaylığın gelişimi olarak değerlendirir. Burada “vahşi” olarak değerlendirilenden “bahçeye”, yani yapay, tasarlanmış bir kültüre geçiş söz konusudur. Bahçeci anlayışa geçiş, “yabani ot” kavramını ve karşıtlığını yaratır. Bahçıvan iktidarda “yabani otlar, çağrılmamış, tasarlanmamış, kendi kendini denetleyen bitkiler oradadır; bunlar, hiç bitmeyen nezaret ve gözetim gerekliliği konusunda bahçıvanı uyarırlar” (Bauman, 2003b: 65-66). Bu anlamda bahçıvan iktidar, modern toplumun ayrımlarını yaratan bir simgedir. Bauman’ın ifadeleriyle:

Normalle anormal, düzenliyle kaotik, sağlıklıyla hasta ve akıllıyla deli arasında kesin sınırlar çizmek hep iktidarın icraatıdır. Böyle sınırlar çizmek tahakküm etmek demektir. Tahakküm karşı tarafı kendi başına var olan bir eyleyen, eşit güce sahip ağgözlü bir eş, bir karbon kopya olarak görmeye can atar (Bauman, 2003a: 224-225).

Modern çağ ile birlikte yoğun nüfus artışı ve salgın hastalıklar ortaya çıkmış, sosyo-ekonomik yapıdaki ani dönüşümle birlikte yoksulluk ve bunun yan ürünü boş gezerlik belirginleşmiştir. Geleneksel dünyanın sosyo-ekonomik örgütlenmesinin düşüşü “efendisiz insanlar” denilebilecek, kimseye bağımlı olmayan, kimseye karşı görev ve sorumluluk taşımayan insanların ortaya çıkışını gündeme getirmiştir. Söz konusu durum toplumsal düzenin tesisi için büyük bir sorun olarak ortaya çıkmış, insanların bağımsız olma durumu aynı zamanda onları denetimsiz de yapmıştır. Bunun yanında modern devletin yasama faaliyeti ile öne çıkması ve toplumsal düzenin belirli standardizasyonlara tabi kılınması, çeşitli “tehlikeli sınıfların” ortaya çıkmasına neden olmuştur; “efendisiz insanlar” olarak da adlandırılabilen bu insanların kentlerdeki denetimden kaçış durumu yasa koyucular açısından çözülmesi gereken bir sorun olarak belirlemiştir (Bauman, 2003b: 52-57). Nitekim Wagner’in de belirttiği gibi yasa koyma temelli uzlaşmalar “sorun güdümlü”dür (2005: 148). Bu anlamda “yasa koyucuların” ortaya çıkışı “yasak oyucuların” da ortaya çıkışını doğurmuştur.

Modern devletin bahçeci niteliği ve yabani ot üretimi, ekonomik koşullar ve insan yaşamına bakış ile ilişkilidir. Bauman’a göre modern devletin

fonksiyonlarından biri, “zenginliğin sermaye olarak yeniden metalaştırılmasına ve bireylerin işgücü olarak kullanılmasına” destek olmaktır. Siyasi başarılar da bu desteğe endekslidir (1997a: 103). Modernliğin performans temelli “üretici-asker bedeni sıkı” yönetimin, akıl ile biçimlendirilmenin söz konusu olduğu bir sürecin nesnesidir (2001: 156). Nitekim “dejenerasyon” kavramı da “enerji kaybı, bedensel güçsüzlük, gevşeklik ve halsizlik” gibi durumları belirtir (2001: 149-150). Böylece modern anlamıyla sağlık, doğal olarak oluşmayan böylece “katı kurallara göre ve doğru araçların yardımıyla inşa edi”len bir durum olarak değerlendirilir (2001: 223). Düzen arayışında ötekileştirilerek değersiz görülen “asi gençler, asosyaller, fahişeler, aylaklar, eşcinseller, sakatlar, işyerinde değersiz olan insanlar”ın ortadan kaldırılmasına yönelik çabaya girilmiş, bununla birlikte “nüfusun tamamı için değerlendirme kıstasları, sınıflandırma kategorileri ve etkinlik normları”na başvurulmuştur (2003a: 45). Anlaşılacağı üzere “ötekini” dışlama ve onu yok etme eylemi, önce onun “öteki” olarak sınıflandırılması ile başlar. Burada kişinin ne yaptığından çok sınıflandırmanın neresinde olduğu, yani kim olduğu önemlidir. Sınıflandırma yapıldıktan sonra eylem kendini haklı gösterir (2001: 265). Dolayısıyla “[m]addi üretim güçlerine uygun toplumsal ilişkiler kuran insanlar” olan düşünürler (akılın ve üretimin savunusu bunu örnekler) “aynı zamanda toplumsal ilişkilerine uygun ilkeler, yasalar ve kategoriler” yaratımına da (Marx, 2006: 101) girerek yasa koyucu rolüne bürünmektedirler. Böylece meşruluk, iktidar sahipleri tarafından iktidar sayesinde sağlanabilmektedir.

Bauman’ın modernliğin dışlama pratiklerine yönelik analizi, rasyonellik söylemi ile temellenir. Bununla birlikte toplumsal dışlama pratiklerinin modern öncesi dünyada da var olduğu unutulmamalıdır. Nitekim orta çağ, cadılara, büyücülere ve çeşitli heterodoks inançlara yönelik dışlama pratiklerini barındırır. Buna karşıt modern dışlama pratikleri, bilimin, tekniğin, üretimin, düzen tasarımının arka planıyla oluşmaktadır.

Modernlik kendi tasarımına uymayan tipleri (tembel-savurgan-suçlu vb.) barbar olarak nitelendirmekte, onları geri kalmış olarak görmektedir. Bununla paralel olarak barbarlara karşı yapılan bütün mücadele bu tiplere de yönelmiştir. Barbar olup olmamanın ayrımı ise devletin ve seçkinlerin tekelindedir (Bauman, 2001: 193-194). Bu bağlamda “bedensel eksikliği ve özrü bulunmayan, çalışmaya

muktedir, toprağı ve efendisi olmayan, geçimini sağlayabileceğı herhangi bir mal, zanaatı ya da hikmeti olmayan erkek ve kadınlar” olarak “aylak” böyle bir ayırımın ürünüdür (Bauman, 2003b: 56). Böyle bir ayırım “mekanik” olarak verimi kontrol altında tutan ve “fizioloji” olarak normlara uymayanları dışlayan bir yapıyı betimler (Foucault, 1993: 69). Modern akıl aylağa savaş açar ve üretim performansını ön plana çıkarır.

Bunun yanında, suçlu ve yoksul da modern toplumda bir ayırımın ürünüdür. Ortaçağın yoksulu Tanrı'nın bir lütfu ile bağdaştıran görüşü, modern çağ ile birlikte değişmiştir. Yoksulluk, “bir insanın geçimini sağlamadaki yetersizliğinden kaynaklanan ahlaki ayıp” olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bunun yanında işsizlik de toplumsal yaşamda kişinin denetime bağlı olmaması olarak değerlendirilmiştir (Bauman, 2003b: 54). “Yoksullar ve muhtaçlar akılla değil karanlık itkilerle hareket ederler, açgözlüdürler ama idare ve çok çalışmayla refahlarını artıramazlar, tensel zevkler kolayca görevlerini ihmal etmelerine neden olur, tutumsuzdurlar ama başka insanların tutumluluklarının meyvelerini kıskanırlar”. Suçlular ise ahlaki anlamda bozulmuş, bu nedenle seçim özgürlükleri elinden alınması ve ıslah edilmesi gereken kişiler olarak görülmektedir. Dolayısıyla modern toplumda suçluya bakış ve suçun kaynağına yönelik arayışlar önemlidir. Suçun bağlantıları eğitimsizlik, tembellik, ahlaki zayıflık olarak görülmekte, suç olgusu, geçim düzeyi ile bağlantılandırılmamaktadır. Ayrıca suçlunun topluma sunulduğunda suçlu, insani kimliğinden sıyrılarak insani olmayan bir şekle büründürülmektedir (Bauman, 1998: 150). Oysaki suç ve suçlu toplumsal yaşamda bir üretim sürecini örneklemektedir. Marx'ın ifadeleriyle:

Suçlu yalnızca suç değil, aynı zamanda ceza hukukunu da üretir, ceza hukuku dersleri veren profesörü, hatta ve hatta kaçınılmaz olarak profesörün içinde derslerini piyasaya satılık bir mal olarak çıkardığı ders kitabını da üretir (Marx, 2006: 166).

Bauman perspektifinde de tanımlamalar ve ayrımlar bir tür üretim sürecini gündeme getirir. “Akıl” ve “Deli” ayrımı bunun örneğı olarak görülebilir. “Delilik genellikle bir dışlanmışlık konumunu işgal eder ve bu bir kültürün dışıdır. Fakat klişeleşmiş delilik bir dâhil olma konumuna yerleşir ki bu da bir kültürün içi haline gelir”. Böylece delilik modern toplumda “içeri ile dışarı arasındaki radikal ikircime” gönderme yapmaktadır. Modern uygarlık böyle bir belirsizliğin var olduğu “içselleştirilmiş gözetim” var eder. Fakat bu denetimin ürünü olan akıllılığın ve

deliliğin sınırlarını belirlemede zorlanır. Delilik hem “aklın üstünlüğüne duyulan saygı” olarak hem de “aklın tahakkümüne meydan okumasıyla” muğlak bir durum ortaya çıkarır. Böyle bir durumda “deliliğin sınırı” sorunlu hale gelir. “Akıldan uzak” olma ile akli onaylama, çatışma ortaya çıkarır. Bu anlamda çatışma modernliğin bir unsurudur, “tıpkı bir bahçenin yabancı ot üretmesi gibi” modern dünya da “delilik” üretir. Akıllının standartlarının ortaya konmasıyla dışta bir şeyler bırakarak bunu yapar ve bu iktidarın ortaya konmasını ve sürdürülebilmesini gerekli kılar. Böylece “bahçıvan, bahçe bitkilerini yabancı otlardan ayırabilir; çünkü bunları tanımlama gücüne sahiptir ve kararları tanımlama otoritesi devam ettiği sürece, bağlayıcıdır” (Bauman, 2003a: 228).

Bahçe, bahçıvan, yabancı ot gibi kavramlarıyla modernlik, “düzensizliğin yerine düzeninin ikame edilmesini ve toplumsal ilerlemenin bilimsel planlama kurumlarına bırakılmasını” belirtmektedir. Bauman, modern düzen pratiğini anlamlı bir şekilde yansıtan unsur olarak “bilimsel pozitivist Alman Monist Cemiyetini” örnek vermektedir. “Suçluların ve kötü genlerin imhası sayesinde toplumsal düzenin ve refahın sağlanması bu sayede mahkeme hapisane masraflarının azalması” rasyonel ve pragmatik bir düzen arayışının temel düsturunu örnekler niteliktedir. Bahçeci devlet pratiğinin gelişimi ile birlikte “güçsüz soy”, “dejenere soy”, “alt insanlar”, “biyolojik olarak uygunsuzlar” gibi kavramlaştırmalar oluşmaya başlamıştır. Bu anlamda “körler, sağır ve genetik özürlüler” için yapılan harcamaların da bir “yük ve rahatsızlık” olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bilimin rasyonel ve pragmatik olarak ortaya koyduğu bu düzen inşası, “merkezi bir devletin karşı konulmayan gücü tarafından modern bir toplumun elindeki teknolojik ve örgütsel kaynakların bütün unsurlarıyla seferber edilmesiyle uygulamaya” geçirilmiştir (Bauman, 2003a: 47-53). İnsan ve topluma yönelik modern söylemin üretimi dikkate alındığında modern perspektifte düzenin “yerel bir görüngü, bazılarının başkalarının zararına elde ettiği bir ayrıcalık” olduğu gözlemlenmektedir (Bauman, 1998: 258). Bahçıvan iktidarın etkinlikleri yıkıcı değil yapıcı bir niteliktedir. Öldürme ve yok etme, tamamen kusursuz bir toplum amacını gerçekleştirmenin ürünüdür (Bauman, 2007: 129). Bu anlamda modernliğin düzen vizyonunun ve rasyonel mühendislik uygulamalarının sonuçlarının iyiliği ve kötülüğü arasında hassas bir denge bulunmaktadır (Bauman, 2000a: 113). Bu

dengenin en şüpheli hale geldiği nokta ise İkinci Dünya Savaşı sırasında Alman Yahudilerine uygulanan soykırım yani Holocaust'dur.

Modern ulus devletin bahçeci niteliği, rasyonel-teknik-bilimsel paradigmada ön plana çıkar. Bu anlamda bilimsel söylemin toplumsal alana entegre edildiği söylenebilir. Dolayısıyla bilimsel faaliyetler insanlığın amaçları doğrultusunda ulaşılan sonuçların maksimize edilmesini ifade eder. Bilim ilaç üretimi ile hastalıkların iyileştirilmesine de hizmet edebilir, gaz odalarında insanların kusursuz bir biçimde öldürülmesine de.

Yabani ot kavramı belirli bir ötekileştirmeyi ifade eder. Bununla birlikte bu kavramın vurgusu tıpkı genel olarak modern ulus devlet çözümlemesine paralel bir şekilde rasyonelliğin hâkimiyetini belirtir. Modern ulus devlet öncesi yaşama biçimlerinde de ötekileştirmeler mevcuttur, fakat söz konusu ötekileştirmeler din temelli olarak ön plana çıkar. Nitekim Yahudi karşıtlığı Avrupa'da Hıristiyanlık ile var olmaktadır. Bu anlama ön planda olan ayrımın olup olmaması değil ayrımın hangi ölçütlerle yapıldığıdır.

2.2. BAHÇIVAN DEVLETİN ZİRVESİ OLARAK HOLOCAUST

Modernliğe yöneltilen eleştirilerde İkinci Dünya Savaşı'ndaki uygulamalar önemli bir yer tutar. Birçok kitle imha silahı söz konusu savaşta ilk kez kullanılmış, uygarlık tarihinde eş görülmedik kitlesel ölümler gerçekleşmiştir. Koşut olarak Nazi Almanya'sındaki soykırım uygulamaları, insan haklarının evrenselliği anlayışını tartışmalı bir konuma getirmiştir. Holocaust olarak adlandırılan söz konusu soykırım uygulaması Bauman'ın modernliğe yönelik analizlerinde önemli bir yer tutar. Onun Holocaust analizi, rasyonellik, ahlak, sorumluluk, tartışması çizgisinde gelişir.

Bauman, Holocaust tartışmasına girerek şiddetin, sosyolojisini ve modernliğin antropolojisini yapmaktadır (Beilharz, 2006: 111). Onun Holocaust analizi, "Böyle bir dehşet nasıl mümkün olabildi?" sorusunda temellenir (2007: 6). Ona göre Holocaust, "irrasyonel bir eylem"den ziyade "müphemlikten arınma"yı ve "homojenliği" amaç edinen "rasyonel bir toplum mühendisliğinin" açık örneğidir (2003a: 55). Holocaust, modernliğin teknik imkânları ve normları ile var olma imkânı bulmuştur ve uygarlığın siyasi ürünü olan çeşitli denge fren mekanizmaları bu duruma engel olamamıştır. Böylece siyasi sistemlerin birey ve toplumu

korumasının meşruluğu tehlikeli hale girmiştir. Holocaust, modern toplumun imkânlarının göstergesidir. Modern toplumun üretimdeki teknik ilerlemeleri gibi, yok etmede de ne kadar ileri bir güce sahip olabileceğini göstermiştir (2007: 124-126). Nitekim Holocaust'un içinde yer eden pek çok etkinlik (bürokrasi, rasyonalizasyon, tekniğin hâkim kullanımı, maliyetleri minimize etme) aslında modernliğin bir parçası olan “normal” unsurlardır (2007: 22). Holocaust, modernliğin idealleri ile uygulamalarının çatışmasına açık bir örnektir. Bu uygulamada ise ulus devlet politikaları önemli yer tutmaktadır.

Modernliğin ürünü bahçeci kültür sahibi ulus devlet, “etnik, dinsel, linguistik ve kültürel homojenliği” bir politika olarak benimseyerek “tekbiçimci” bir anlayışla “yerliler” profili yaratır. Bu sayede “milliyetçilik ve ulus devlet” paralel bir tarihsel örüntüde var olmuştur (Bauman, 2003a: 89). Bu örüntüyü taşıyan Nazi Projesinde;

Ari ırkın tikelliği, evrensel dünya düzeni ilkesi olarak ilan ediliyor ve bu tikelliği evrensel bir ilkeye dönüştürme yolu, bütün öteki, açıkça söylenmesi gerekirse çok sayıdaki tikelliğin ortadan kaldırılmasını gerektiren bir yol olarak tanımlanıyordu. Bu niyeti açıklamak için türler arası rekabet dili ödünç alınmıştır. (Hiçbir biçimde içinde bulunduğu toplumun rekabetçi uygulamalarına duyarsız kalmayan) o günün doğa bilimlerinin (Doğa bilimcisi Darwin, en güçlü olanın hayatta kalacağı fikrini toplum analizcisi Malthus'tan almıştı) türün hayatta kalma ilkesi olduğuna inandığı şey türün bir parçasına uygulanıyor, bu parçanın türün evrensel ilkesini taşıdığı öne sürülüyordu (Bauman, 2000b: 156).

Zizek, Nazi projesinin Yahudilere yönelik tutumunu “insan taklidi yapan uzaylıların dünyayı istila etmelerini anlatan filmlerde, ümitsizce uzaylıları tespit etmelerini sağlayacak ufak bir özellik arayan insanlar”a benzetmektedir (2002: 159). Yahudiler bu perspektifte “arada eksik belirlenmiş dost mu düşman mı olduğu bilinmeyen her şeyin yok edilmesini hedefleyen ulus devletlerden oluşan Avrupa'nın prototip yabancıları” olarak değerlendirilmiştir. Yahudiler, “bahçelerden oluşan dünyada kendiliklerinden biten zararlı otlar”, “nihai uygunsuzluk” durumunu ve herhangi bir “ulus”a ait olmamaları ile “evrensel yabancılık” deneyimini yaşamaktaydılar (Bauman, 2003a: 113-114). Öyle ki Nazi dilinde Yahudiler, sanki bir vücudun hastalıklı bölgesiymiş gibi tıbbi bir söylemin nesnesi haline gelmişler, “enfeksiyon, haşere istilası, kokuşma” türünden ifadelere konu olmuşlardır (Bauman, 2007: 103). Anlaşılacağı üzere Yahudilerin kusurları, milliyetçi söylem ile kusursuz bir uyum sergilemektedir.

Bauman, modern devletin bahçeci paradigmasında temellenen temizlik ve arındırma faaliyetlerinin Holocaust ile zirve noktasına vardığını belirtir (2010: 72). Holocaust hem bahçeci bir kültürün sonucu, hem de modern bilim anlayışının ürünü olarak değerlendirilmektedir. Bu anlamda Nazi Almanya'sının önemli politikalarından biri de "Almanların yaşam alanına yuvalanan ve Alman ruhunu bozan yabancı ırkların tasfiyesi" olmuştur. Bu politik anlayışta bir öteki olarak Yahudi, "tövbe edebilecek ya da kendisini değiştirebilecek", yani bizden birine dönüştürülebilecek biri değildir. Bauman'ın belirttiği gibi 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). Bauman, Nazilerin ırk politikasında genetiğin önemli bir yeri olduğunu ve "ırksal hijyen"i sağlamanın önemli bir amaç olduğunu belirtir. Burada var olan kuşakların ıslahıyla gelecek kuşakların ıslahı hedeflenmiştir. Buna karşın ırkçılık, sadece tıbbi, biyolojik bir program değil, bunun yanında kitleleri istenmeyene karşı harekete geçirme, onları kullanabilecek hale getirme ve ideoloji yaratımını da gerekli kılmaktadır. Nitekim "siyaset pratiğinin etkili bir aracı olarak ırkçılık, modern bilimin ilerlemesi, modern teknoloji ve devlet gücünün modern biçimleri olmaksızın düşünülemez". Anlaşılacağı üzere Bauman modernlik ile ırkçılık arasında bir uyum olduğunu belirtir. Irkçılık, Aydınlanma'nın dünyayı-insanı inceleme ve kategorilendirme argümanı ile paralel gider. Bilim etkinliğine ırkçılık, siyasi, ahlaki, estetik bir argüman ekleyerek kendini belli eder. Bunun yanında ırkçılık, Aydınlanma'nın dünyayı daha iyi bir hale getirme idealine de uyum sağlar. Böylece insanlar manipüle edilip, kendi haline asla bırakılmaması gereken unsurlar olarak görülür (2007: 92-106). Irksal hijyeni sağlama düşüncesine yönelik argümanlar her ne kadar Alman faşizmi üzerine odaklansa da bu tür uygulamaların varlığı İngiltere ve Fransa'da da bulunabilir (Bauman, 2001: 227). Nazi Almanya'sı bunun radikal bir örneği olarak değerlendirilmektedir.

Holocaust çözümlemesi doğrudan modern devlet ile ilişkilendirildiği zaman tekno-bilimsel temelleri eksik kalır. Tekrar vurgulamak gerekirse Holocaust bir imkân meselesidir ve bu imkânı yaratan modernliğin rasyonellik eğilimidir.

Biyolojik, nükleer, kimyasal silahların olmadığı bir dünyada milyonlarca insanın öldürülmesi seneler sürer.

Anlaşılabacağı üzere Bauman'ın Holocaust analizi, faşizmin ya da Nazi Almanyası'nın ideolojik tutumunun değerlendirilmesine değil, kitlesel ölümlerin gerçekleştirilmesinde kullanılan bürokrasi, bilim ve teknoloji unsurlarına ve bunun arka planındaki paradigmaya odaklanır. Bu anlamda o, bir yandan modernliğin yok etme pratiklerinin sınırsızlığını betimlerken, diğer yandan rasyonellik pratiklerinin ahlak üzerindeki etkilerini değerlendirir. Bununla birlikte Holocaust modern ulus devlet politikalarının radikalleştiği bir durumu yansıtır. Günümüzde ise modern ulus devlet yapılanmalarının egemenliğinin tartışmalı olduğu kabul edilmektedir. Bu anlamda Bauman, bahçıvan devletin günümüzdeki durumunu değerlendirmeye çalışır.

2.3. ÇİTİSİZ TOPLUM: BAHÇENİN YOK OLUŞU BAHÇIVANIN GÖZDEN DÜŞÜŞÜ

Küreselleşme tartışmaları, günümüzün sosyo-politik kavrayışında önemli bir yer tutmakta, ekonomik ilişkilerin uluslararasılaşma düzeyinin günden güne arttığı kabul edilmektedir. Koşut olarak bilgi ve iletişimin mekânsal sınırlamalardan kurtulması farklı dünya algılamalarının oluşmasını ayol açmıştır. Bu anlamda ekonomi, bilgi ve iletişim temelli söylemlerin modern ulus devletler üzerinde yıpratıcı etkisi olduğu belirtilmekte, dünyadaki hâkim güç dengelerinde çok uluslu şirketlerin önem kazandığı kabul edilmektedir.

Söz konusu çerçeveye birçok düşünürün argümanlarıyla desteklenebilir. Wagner 1960'lı yıllardan itibaren ekonomik "tahsisat pratiklerinin" oluşumunda iktisadi aktörlerin güçlendiğini, ulus devletlerin ise değer kaybettiğini belirtir. Bu anlamda "toplumsal pratikler[in] artan bir hızla daha fazla uluslar arasılaşma eğilimine girdi"ği gözlemlenmektedir (2005: 252-253). Koşut olarak Giddens'a göre, günümüzde iktidar "yerel toplulukların elinden alın"makta ve "küresel arenaya aktarılma"ktadır (2000: 25). Söz konusu dönüşümde ekonomik faktörler önemlidir. Nitekim Drucker ulus devletin hâkimiyet özelliğinin "paranın kontrolü" ile bağlantılı olduğunu belirtmekte, buna karşıt günümüzde bu niteliğin zayıflamakta olduğunu vurgulamaktadır (1993: 202). Ekonomik ve siyasi alandaki etkiler, kişisel siyasetin

belirlenmesine de etki etmektedir Nitekim Hülür'ün de vurguladığı üzere, günümüzde bireylerin kavrayışları “toplumsal”dan ziyade “küresel süreçlerin etkisi” ile oluşmaktadır (Hülür, 2000b: 106). Bu anlamda küreselleşme ve ulus devlet sorunsalı günümüzde sosyoloji literatürünün önemli bir bölümünü oluşturmakta ve birey-devlet-piyasa üçgenini tartışmaya sokmaktadır.

Bu bağlamda Bauman da “dev devlet bahçesi sayısız küçük hisseye bölündü” (2001: 228) ifadesi ile söz konusu tartışmayı kendine konu edinmektedir. Ona göre, günümüzde ulus devletin iktisadi, askeri ve kültürel birliği parçalanmıştır. Ulus devletin ekonomik alanda küresel ekonomik göstergelere olan bağımlılığı siyasi politikaları etkilemektedir. Böyle bir durum ekonomi ve siyaset arasında derin bir ayrılık yaratarak devleti yerel bir polis gücüne çevirmekte ve devletin etki alanını kısıtlamaktadır (2005: 236). Bu kısıtlamalardan sosyal refah politikaları da payını almakta; devlet sosyal refah politikalarından geri çekilmekte, bireyler ihtiyaçlarını tüketim piyasasında karşılamak zorunda kalmaktadır. Söz konusu çerçeve politikacıların sorumluluğunu azaltmakta, bireysel sorunlar, özel (doktor, okul vb) kurumlar ile çözüme ulaşmaktadır (1997a: 114). Günümüzde devlet “temel gelir” konusunda etkin olabilecek tek fail iken bunu yapacak güce sahip değildir (2000c: 200). Bu anlamda devletin bireylerin yaşam alanından çekilmesiyle birlikte bireylerin yaşam alanında da bir güven kaybı oluşmakta, bu da belirsizliğe neden olmaktadır.

Günümüzdeki belirsizlik durumu, dünyadaki hâkim siyasi güç bloklarının dağılması, Sovyet rejiminin çöküşü ile çatışmaların mikro ve çoklu düzeye kayıp denetimden çıkmasının yanında, tekrar denetime nasıl sokulacağına da bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca ekonomik faaliyetlerin uluslar arası gelişimine koşut olarak, düzenlemeler salt iktisadi alanlara kaydırılmış, diğer toplumsal alanlarda derin bir “kuralsızlaşma” süreci ile karşı karşıya kalınmıştır. Tek ölçütün iktisadi verimlilik olduğu durumda insanların yaşam siyasetleri, birçok bölüme ayrılmış ve bölümlerin arasında da boşluklar oluşmaya başlamıştır. Kuralsızlaşma sürecinin yarattığı güvensizlik ortamı, insan ilişkilerinde de derin bir etki göstermiş ve kalıcı bağların oluşmasını güçleştirmiştir. Her türlü yaşam siyaseti tekil alana kaymış ve kimlik oluşturma gibi süreçler tüketim bazında yeniden tüketimi destekleyen faaliyetler ile daha da gelip geçici hale gelmiştir (Bauman,

2005: 109-111). Siyasi ve ekonomik yapıdaki makro değişimler bireylerin mikro yaşam alanlarına etki etmiştir.

Bauman'ın postmodern çağ olarak tabir ettiği bu süreçte, “devletin manevi liderlik” alanındaki politikalarındaki istek, ihtiyaç ve kapasite açısından değer kaybı gözlemlenmektedir. Bununla birlikte nüfusun manevi ve duygusal durumlarına olan müdahaleler de azalmıştır (1998: 170-172). Bu anlamda devlet, “ahlaki yasama” etkinliğine birincil derecede önem vermemekte ve etnik, bölgesel, dinsel bölünelere ve kategorileşmelere izin vermektedir. Söz konusu parçalanma, çeşitli grupların yeniden birleşme söylemlerini doğurmaktadır (1998: 61). Piyasanın ve tüketimin önem kazandığı günümüzde devlet kültürel tahakkümü bırakmakta, kültür piyasanın denetim ve yönlendirilmesiyle gelişmektedir. Böylece entelektüel kesimin kültür üzerindeki etkisi de azalmaktadır (2001: 305). Bauman'a göre, günümüzün piyasa tekelli toplumunda pazar rasyonelitesi “rasyonel bir toplum” oluşturma ideallerin önüne geçmiştir (2003b: 227). İktisadi söylemin yükselişi siyasi söylemi düşüşü ile paralel gitmektedir.

Devletin otorite kaybı ve sermayenin hâkimiyet alanının gelişimi, demokrasinin varlığını da olumsuz etkilemektedir (Bauman, 2005: 70). Günümüzde demokrasinin tehdit altında olmasının başlıca sebepleri; iktidarın küresel bir dağılıma bürünmesi ve kuralsızlığı kendine ilke edinmesi, bunun yanında en büyük siyasi örgütlenme olan devletin küresel iktidarların düzeyine yetişememesinden kaynaklanan siyasi iktidar kopukluğudur. Günümüzde siyaset çoğunlukla ekonomik yönelimli işleyen temel hedeflerini küresel ekonomik güç odaklarına imkân ve ayrıcalık sağlamak ve böylece üstünlüklerden azami biçimde yararlanmak ufkunda gelişmektedir (Bauman, 2005: 248). Günümüz siyasi örgütlenmesi ve iktidar yapısı, örgütlenme biçimini kuralsızlaştırma ve özelleştirme etkinlikleriyle “siyasetten kaçış” amacını gerçekleştirmeye çalışır. Böyle bir ortamda seçmenler “siyasal hizmetin tüketicileri” haline gelmekte (Bauman, 2001: 361), savaşlar da teritoryal sınırları genişletmek için değil sermayenin yerleşebileceği etkinlik alanlarının yaratılması için yapılmaktadır (Bauman, 2005: 265). Bauman devletin küreselleşme sürecinde toplumsal alandan çekilmesi ile birlikte “yeni kabilecilik” olarak adlandırılabilir fiziksel ortamla sınırlanmamakla birlikte ömürleri kısa, “epizodik” bir niteliği olan postmodern toplumsal birlikteliklerin oluşmaya başladığını ileri

sürer. Zayıfların kalabalıkları olarak da adlandırılan bu birliktelikler, spesifik bir konuya ilişkin ve geçici olarak var olmaktadır (Bauman, 1998: 175-176).

Bahçeci devlet pratiğinin yasa koyuculuk etkinliği ile paralel olarak düşünülmesi gerektiği gibi yorumcu entelektüel tipolojisi de modern ulus devletlerin hâkimiyet kaybı ortamında anlamlandırılmalıdır. Dolayısıyla burada bir teori-pratik ilişkisi mevcuttur. Nitekim küreselleşme sürecinde toplumsal düzen rasyonel siyasal söylem ile değil, çok uluslu şirketlerin üretim-tüketim-piyasa rasyonalitesi ile oluşmaktadır. Söz konusu durum da entelektüelin ve devlet örgütlenmesinin toplumsal yaşamdaki değer kaybını betimlemektedir. Bununla birlikte ulus devletin değer kaybına yönelik eleştiriler, alternatif bir birliktelik söylemini barındırmamaktadır. Nitekim Akça'nın (2011) da belirttiği üzere ulus devlete yönelik eleştiriler, bir taraftan etnisite olgusuyla temellenmekte diğer taraftan kozmopolit bir birlikteliği savunmaktadır. Her iki görüş de ulus devletin farklılıklara izin vermediği görüşünde temellenmekte iken, ulus devletin yasal düzenlemeler ile bireylerin hak ve sorumluluklarını korumalarına destek verdiği gerçeğini göz ardı etmektedir.

Modern ulus devlet-küreselleşme tartışmalarının da işaret ettiği üzere günümüzde sorun "birlikte yaşayıp yaşamama" sorunudur. Ulus devlet modern dünyanın hâkim örgütlenme şeklidir. Günümüzde ulus devlete yönelik söylemler teorik düzeydedir ve bu söylemlerin pratikteki durumu bir soru işaretidir. Eğer küreselleşme ile birlikte devletin güç alanı sınırlanıyorsa alternatif özerklik söylemlerinin bir anlamı yoktur, çünkü son tahlilde özerk olan bölgeler de küreselleşmenin ekonomi temelli söylemi altına girecek, hatta bu söylemin etkisini daha etkin hissedecektir.

Bauman'ın sosyoloji anlayışı makro düzeyde modernliğin analiz edilmesini, mikro anlamda insanlar arası ilişkilere spesifik bir yaklaşım geliştirilmesini içerir. Söz konusu yaklaşım toplumsal yaşamın müphemlik, kaos üzerine kurulu olmasıyla temellenir. Bu anlamda Bauman müphemliğin toplumsal yaşamdaki görünümünü gruplar arası ayrımlar, özgürlük-kimlik sorunsalı ve ahlak perspektifinde birbirleri ile ilişkili bir biçimde değerlendirir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ZYGMUNT BAUMAN'DA MÜPHEMLİK
VE TOPLUMSAL YAŞAM

1. YABANCI

1. 1. BİZ/DOST/İÇERİ VE ONLAR/DÜŞMAN/DIŞARI AYRIMI

Bireyin eylemlerinde içinde bulunduğu gruptan etkilenmesi, sosyal bilimlerin odaklandığı konulardandır. İnsan yaşamının sosyalliği, eylemlerin bir etkileşim unsuru olmasını ve basit bir neden-sonuç ilişkisi içinde anlaşılamayacak düzeyde karmaşık bir nitelik taşımasını doğurur. Buradan yola çıkarak insanların eylemlerini anlamlandırma uğraşının söz konusu etkileşimi çözümlenmeye bağlı olduğu söylenebilir.

İnsanın sosyal yaşamı, bir düzen pratiğinin oluşturulması, bunun öğrenilmesi ve bu öğrenilenler ile eylemde bulunulmasını içerir. İnsanın “öğrenme süreci”, nesnelere isimlendirilmesi ve bu isimlendirme dâhilinde bir algılamının oluşumunu ifade eder. Oluşan bu algı, sonraki pratiklerde nesneye olan yaklaşımı etkiler. İsim ve algılar bir süre sonra etiketleme sistemini oluşturur ve böylece “önyargı” kalıpları inşa edilir. Bu inşanın sağlamlığı kişiye “güven” verir. Güvenilen bu yapıya ters düşen şeyler ise çoğu zaman ya görmezden gelinir ya da “çarpıtı”lır (Douglas, 2007: 60).

Öğrenilen dünya bir yapıya kavuşturulmuş, sınıflandırılmış bir dünyadır. Nitekim Douglas'a göre, “[k]atı çizgiler ve net kavramlara” yönelik talep insanlığın bir unsurudur, (2007: 198) “sınıflandırma insan koordinasyonunun temelinde yatar” (2007: 18). İnsanların dünyaya uyguladıkları sınıflandırma ölçütleri, dünya hakkındaki bilgi derecesini gösterir. Bilgi derecesinin ölçüsü temelinde dünyanın bir kısmı uysal, evcil, bildik olarak nitelenir. İçerisi-dışarısı türü kutuplaşmalar bunun bir örneğidir (Bauman, 2006: 21). Bu kutuplaşmalar nedeniyle aktör, dışarısı ile karşılaştığı zaman, yabancı bir ülkeye giden kişinin durumu gibi, yeni bir dünyaya gelmenin oryantasyonunu yaşar.

Sınıflandırmanın toplumsal düzeydeki karşılığı aktörün eylemlerini ve niyetlerini çözümlmeyi sağlar. Buradan “toplumsal mekan” kavramına ulaşılır. Toplumsal mekân kavramı, mekânın fiziksel içeriğinden ziyade mekândaki insani birliktelik durumuna gönderme yapar ve birlikteliği ahlaki, estetik, bilişsel olarak derecelendirip; mekânın çeşitli “uzaklık, kapalılık ve açıklık” ölçütlerine göre değerlendirilmesine imkân verir. Bu perspektifte, toplumsal mekân, mesafe kavramına gönderme yapar ve uzaklık-yakınlık durumunu ifade eden bilgi birikimini belirtir. Hakkında bilgi sahibi olunanlar yakın, eksik bilgiye sahip olunanlar ya da tam olarak bilişsel haritaya yerleştirilemeyenler ise uzaktır. Söz konusu durum, nesnel için geçerli olduğu gibi, insanlar içinde geçerlidir. Bilgi ve mesafe arasındaki ilişki, bir ucunda en mahremimiz olanlar diğer uca anonim olanlar ortada ise yabancıların bulunduğu bir haritayı oluşturur (Bauman, 1998: 178-183). Nitekim Goffman’a göre, mevcut ortama yeni birinin katılımı, daha önce orada bulunan insanlarda o kişiye yönelik bilgi edinme faaliyetini harekete geçirir (2009: 15). Uzaklık (mesafe) fiziksel/nesnel veya psikolojik bir üründen ziyade sosyal kaynaklı pratik niyetlerden ve amaçlardan etkilenen bir unsurdur. Sosyal uzaklık, kültürel bariyerler ve devlet sınırlarına benzer, bununla birlikte daha birincil bir öneme sahiptir. Burası/orası, yakın/uzak ve buna benzer içerisi/dışarı türünden karşıtlıklar, insanların kendilerini çevreleyen dünyaya atfettikleri yakınlık ve insanlık derecelerini belirtir (Bauman, 1999b: xxiii).

Toplumsal mesafedeki derecelendirme, mikro düzeyden makro düzeye (üç kişinin birbirine mesafesinden en karmaşık toplumsal ilişkilere) bir işlevsellik oluşturur. Bauman’a göre karşıtlıklar “yaşadığımız dünyayı ve yaşamımızı” düzenler. Karşıtlıkların en temeli “içeri ve dışarı” karşıtlığıdır; “dışarı içeri olmayan” olarak temellendirilir ve dünyaya dair bir sınırlandırma ve anlamlandırma uğraşına gidilir. Burada önemli olan, karşıtlıkların her bir kutbunun anlamını bizzat karşıtlığın öbür ucunun varlığından almasıdır. En basitinden “dostların ne oldukları, ne olmak istedikleri ve ne olarak görülmek istediklerini” anlamlandırabilmesinin koşulu, dostların “ne olmadıkları, ne olmak istemedikleri ya da ne olarak görülmek istemediklerine” yani düşmanların niteliğine bağlıdır. Bauman karşılıklı tanımlama durumunun “simetrik” görünmesine rağmen bunun aldatıcı bir durum olduğunu ileri sürer. Dostlar kendi özelliklerini kendileri belirledikleri için bu durum bir

“tahakküm” ilişkisine de gönderme yapar. Böylece dostlar, dostluğun belirleyici niteliğini tanımlamanın yanında bu tanımı mümkün kılan niteliklerin korunması için gerekli iktidarı da gerçekleştirmeye çalışırlar (Bauman, 2003a: 75). Bir gruba ait olma, “düşman bölge”ye sahip olmayı doğurur. Aidiyetin ait olma unsuru bir red ve ayırım ile birlikte gider, böylece hayat daha netleşir (Bauman, 2010: 24). Bu netlik, davranışların anlam kazanacağı bir sosyal haritayı görünür kılar.

Söz konusu karşıtlık, toplumsal mekân, sosyal mesafe, sınıflandırma, sınır çekme kavramları, Bauman’ın sosyolojisinde önemli bir yer tutar. Nitekim Blackshaw’ın da belirttiği üzere Bauman’ın perspektifinde fail ve yapı birlikte değerlendirilir, insan yaşamı sosyal ilişkilerin gerekliliği üzerine kurulmuştur, yaşamak birlikteliği getirir (2005: 10). O, sadece insan dünyasını anlamaya çalışmaz, bunun yanında insanın dünyada bulunma durumunu da eleştirel bir düzeyde ele almaya çalışır (2005: 15). Bu perspektifte Alfred Schutz’un fenomenoloji yaklaşımına yer verir; sözü edilen yaklaşımda, bir kişi merkez olarak alındığında diğer insanların hepsi belirli bir “sosyal mesafe” ölçütüyle kümelenebilir. Mesafenin yakınlaştığı ölçüde diğer insanlar merkezdeki kişi için özel konuma, uzaklaştığı ölçüde de genel konuma girer (Bauman, 2004: 49). Koşut olarak Simmelci sosyolojinin çatışma kavramı da merkeze alınır. Simmel’e göre çatışma, birleşme ile birlikte bir toplumsallık ortaya çıkarabilir (Simmel, 2009: 93). Bu perspektifte “[d]ostluk ve düşmanlık sosyalleşmenin mümkün olduğu çatıyı birlikte örer” (Bauman, 2003a: 85). Öte yandan çatışma-birleşme insan doğasına dayandırılmaz. Nitekim dünyaya yönelik algılar, insandan önce var olmamakta, düzen imgesinin, pratiklerinin ve kültürün dünyaya empoze edilmesi ile oluşturulmaktadır. Her birey bu unsurlar ile kendi çevresini oluşturmayı öğrenir ve temel ayrımları kesin ve net bir biçimde oluşturur. Böylece “ben” ve “o” ya da “biz” ve “onlar” arasında bir şüphe unsuru barınmaz (Bauman, 1999b: 99). Dolayısıyla “biz” ve “onlar”, kendi içinde spesifik bir özellik kümesini barındıran sosyal yaşam kategorileridir.

“Biz” veya “dost” birlikteliğinin içinde grup üyeleri, “bir konumlandırılmışlık ve akortlu olma” durumuyla grubun dünyaya verdiği anlamı içselleştirerek hayatlarına yön veren “sınırlı fakat yaşamsal bir yeterlilik” edinirler. Grubun sağladığı bu imkânlar, grubun üyesinin kolay kolay vazgeçemeyeceği “güvenlik ve garanti”yi temin ederek kesin ve savunulması gereken bir niteliğe dönüşür (Bauman,

2003a: 104-105). “Biz” birlikteliği içindeki insanlar, “dost” olarak değerlendirilirler. Dostlar “doğrudan yüz yüze ilişkiye girilen kişilerdir”. “Biz” birlikteliği bir benzerlik duygusunu barındırır. Kişiler, grup içindeki insanların ulaşmaya çalıştığı amaçları olduğu ve bu amaçların, duygusal açıdan kendisine benzediğini varsayar. “Biz” birlikteliği, belirli bir empatiyi, onun gözüyle bakabilmeyi, dert ve sevincin paylaşımını ön plana çıkarır. “Biz” birlikteliğini ifade eden şey, “karşılıklı duygu akışı”, “karşılıklı güven”, “ortak bağ”, “dayanışma”, “sevgi ve şefkat” özelliklerini barındıran ailedir. Aile bu özellikleriyle “birimiz hepimiz, hepimiz birimiz” için söylemini yansıtır (Bauman, 2004: 49-53). Böylece dâhil olan her bireyin anlam bulduğu “biz” birlikteliği, bir kimlik kazanım ortamını ifade eder.

Bu perspektifte kişisel kimlik “ben” anlamına gelirken; sosyal kimlik bu “ben”e bir anlam vererek garanti altına alır. Bu sayede “ben”, kaygılarını, güvenlik ihtiyacını karşılamak üzere “biz”e teslim olur. “Biz”, kabul edilen, onaylanmış ve güvenliği olan bir yapıyı ifade eder. Koruma gücü ile korkutucu “yaban” olandan, yani “onlar”dan (yabancılar, düşmanlar) korunmayı sağlar. Bu anlamda “biz”in varlığının güçlü olmaya bağlı olduğu söylenebilir. Öte yandan güç tek başına “biz”in içinde var olmaz, yaratılması gerekir. Böylece bunu yaratacak ve bu güçte söz sahibi olacak kişiler doğar ve bu kişiler bir kültüre-egitime ihtiyaç duyar (Bauman, 1999b: xxxi). Bununla birlikte kişi “biz” ve “onlar” ayrımını hayatını anlamlandırabilmek için bir araç olarak kullanır (Bauman, 2004: 13). Bu anlamda herhangi bir “biz” grubu, kendini tanımlama aygıtı olarak kendi “onlar”ına ihtiyaç duyar. “Onlar”, her ne kadar arzulanmasa da sırf bu durumları ile kullanışlı, işlevsel ve tolere edilebilir bir nitelik taşır (Bauman, 1999b: 103). “Biz” ve “onlar”ı mümkün kılan ve idame ettiren şey, ikisi arasında ki yoğun “uzlaşmazlık” durumudur; denilebilir ki “biz”in varlığı “onlar”ı gerekli kılar. “Biz”in sahiplendiğini “onlar”, “onlar”ın sahiplendiğini “biz” dışlar. Böylece “biz” ve “onlar” bir çatışma ilişkisi olarak ortaya çıkar (Bauman, 2004: 51-52). Bu çatışmanın kendisi sosyalliği var kılmaz, çatışma her zaman bir birleşme pratiği ile ele alınmalıdır.

Söz konusu çatışma süreci, grup içindeki bireylerin kendi deneyimleri ile oluşturulan bir şey değildir. “Biz” grubunu bir arada tutan bir değerler kümesi vardır. Bu değerler kümesi ile karşı taraf algılanır, anlamlandırılır ve onunla etkileşime girilir. Bu etkileşimden önce değerler bir önyargı olarak sahneye çıkar. Nitekim

Simmel'e göre, düşmanlık, grup sınırlarının "konumlanmasını" ve sağlamlaşmasını sağlar (2009: 91). Gruplarda sürekli olarak "içeridekileri birbirine çekip dışarıdakileri itme" durumu vardır (2009: 243). Böylece "biz" duygusu, "onlar"a karşı bir önyargının üretilmesini doğurur; "biz"ın yaptığı her eylem koşulsuz olarak iyi, "onlar"ın yaptığı ise koşulsuz olarak kötüdür. Öyle olmak zorundadır (Bauman, 2004: 58). Grup içinde oluşan önyargı, eylemleri mümkün kılar ve onlara şekil verir.

Dâhil olunan grupta oluşan ön yargı, "biz"ın yüceltilmesi ve "onlar"ın alçaltılması şeklinde ortaya çıkar. Denilebilir ki "[b]izim için kutsal olan onlar için iğrenç, bizim anlamımız ise onlara göre anlamsızlığın ta kendisidir" (Castoriadis, 2001: 64). "Biz", aynı kaderi paylaşmayı, yoksunluk ve zenginliği birlikte yaşamayı ifade eder. "Onlar" ise bizim felaketlerimiz için dua ederler ve başarılarımızı kıskanırlar. "Biz" herkesin birbiriyle yardımlaşmasını öngörürken "onlar" bizim bitip tükenmemizi beklemektedirler. "Biz" herkesin birbirini anlamasını aynı ve benzer şeyleri düşünüp hissetmesini belirtirken, "onlar" anlaşılmaz ve uğursuz yaratıkları ifade eder. "Biz" birlikteliğinin sınırları, zihinsel ve duygusal güvenlik, bağlılıklar, haklar ve sorumluluklar ile çizilir. Böylece içerisi düzenli, bilinen, öngörülebilinen ve yönetilebilinen bir durumu yansıtırken; dışarı, belirsizliği ve karanlığı ifade eder (Bauman, 1999b: 102). Bununla birlikte söz konusu alçaltma ve yüceltme pratikleri bir paradoksa gönderme yapar.

"Biz" ve "onlar"ın değerlerini niteleyen paradoksal durumlar, grubun imkânlarının grubun varlığını tehdit edecek hale gelmesiyle oluşur. Zizek'e göre, bir taraftan "biz"ın değerleri ulaşılmaz olarak gösterilir diğer taraftan aynı değerler sürekli "tehdit" altındadır (2002: 214-215). Simmel'e göre ise, grubun içinde kusursuz bir uyum olmasına rağmen tam da bu kusursuzluk yüzünden ufak bir uyumsuzluk derin bir karşıtlık yaratır ve grubu parçalar (2009: 105). Bu perspektifte, grubu bir arada tutan değerler her ne kadar güçlü gibi görünse de sorgulandığı zaman bu değerlerin çok ince bir sınırın ürünü olduğu görülür.

Her ne kadar paradoksal nitelik taşıyan değerleri barındırsa da "biz" birlikteliği sosyal yaşama damgasını vurur. Burada dayanışma, saldırı, yalan-hakikat ve ahlaki değer unsurları ön plandadır. Bauman "biz" grubu içindeki herhangi bir tartışma ve sorunu kısa zamanda çözülebilir ve geçici olarak nitelendirir. Gruba dâhil

olana yönelik bir suçlama söz konusu olduğunda ise grup derhal suçsuzluğu ispat etmeye ve kişinin adını temize çıkarma çabasına girer (2004: 54). Zizek burada yalanın hakikat seviyesine çıkabileceğini belirtir. Ona göre, “[o]rtak bir yalan bir grup için hakikatle kıyaslanmayacak ölçüde etkili bir bağdır” (2002: 158). Bununla birlikte grup içi dayanışmayı arttıran bir diğer önemli faktör de grubun dışarıdan gelen bir saldırı ile karşı karşıya kalmasıdır (Douglas, 2007: 175). Saldırı sonucunda oluşan bir savaş durumunda kişinin bireysel ahlaki yaklaşımını askıya aldığı görülür. Kişi, diğer gruba karşı yaptığı kötü bir eylemde bu eylemin hak edildiğini düşünerek; vicdani sorumluluk duymazken; karşı tarafın yaptığı ufak bir hareket ahlaksızlık olarak değerlendirilir (Bauman, 2004: 58). Bu anlamda var olduğu grupta “kişinin kendi yaşama hakkını savunması” karşı gruptan olan “ötekinin bu hakkının inkârını gerektirmektedir”. Kişinin kendi hayatını savunması onu insanlığının bir özelliği olurken; karşı tarafın bu haktan mahrum olması, onun insanlığını da tehlikeli bir duruma sokar ve ahlaksal bir değerlendirmeden uzak tutar (Bauman, 2003a: 65-67). Böylece yok edilecekler ve korunacaklar ayrımı oluşturulur ve karşı grubun insaniyeti reddedilir.

“Biz” ve “onlar”ın çatışması sosyalleşmeyi mümkün kılrsa da, çatışmanın radikalleşmesi bir yok oluş sürecini gündeme getirebilir. Bauman “biz” ve “onlar” arasındaki ilişkinin kopması sürecini Gregory Bateson’un “schismogenesis” kavramıyla inceler. Bu kavram, tek başına bir ayrılma ve bölünme sürecini belirtir; “simetrik schismogenesis”, iki tarafın birbirine eşit karşılık verme gücü sonucu küçük ayrılıkların ve karşılıklı kutuplaşmaların derin uçurumlara dönüşmesini ifade eder. Taraflardan her birinin kısasa kısas misillemeleri, en sonunda ilişkiyi bitirir. “tamamlayıcı schismogenesis” ise, daha asimetric bir durumu belirtir. Burada bir tarafın tahakküm gücü artarken, diğer taraf bastırılan konumda olur ve ilişkiyi terk eder (Bauman, 2004: 63-64). Her iki durumda da sosyalleştici nitelik kaybolur ve insanlık sorgulanır hale gelir. Büyük insanlık suçlarının katliamlar ve savaşlar sonucu ortaya çıkması, insaniyetin topyekûn kaybedilip insanın kendi insaniyetini öldürmesi durumunu gündeme getirir.

Sosyal yaşamda oluşturulan ve eylemlere yön veren “biz” ve “onlar” sosyal haritası, kesinliğin ve netliğin verdiği güveni doğurur. Bununla birlikte modern sosyal yaşamın karmaşıklığı söz konusu haritanın net bir biçim kazanmasına engel

olur. Bu durum da sosyal yaşamdaki karşıtlıkları alaşağı eden bir tipolojinin ortaya çıkmasını gündeme getirir.

1. 2. YABANCI VE AYRIMLARIN YIKIMI

Modernliğin sosyal yaşama etkisi birçok açıdan değerlendirilebilir. Tekno-bilimsel devrimler, artan ekonomik faaliyetler ve kentlerin gelişimi, sosyal yaşamda kalıcı izler bırakmış, insanların yaşamında farklı kategoriler oluşmaya başlamıştır.

Kategoriler oluşturma eyleminin kendisi, dünyayı daha bilinebilir hale getirmeye hizmet ederken, bilinemeyen alanlardan da kaçınmayı ifade eder. “Biz” ve “onlar” ayrımı bunun örneğini sunarken “yabancı”, korkulu bir rüyanın gerçekleşmesi gibi, bilinemezliği açığa çıkarır. Böylece toplumsal mesafe, karşıtlık, sınır çekme pratikleri bu kâbusun konusunu oluşturur. Kâbusu anlamlandırabilmek ise, düzeni değil kaosu ilgi odağı haline getiren bir kavrayışı gerektirir.

Anlamlandırma uğraşı sosyolojide yorumsamacı perspektife gönderme yapar. Nitekim Bauman’ın sosyoloji anlayışında yorumsamacı düşünce önemli bir yer tutar. Best’in de belirttiği gibi onun sosyal yaşamı anlama tarzı, Garfinkel ve Schutz’un yorumsal sosyolojileri üzerine inşa edilmiştir. Bu anlayışta insanlar, kontrol edilemeyen ve karmaşık bir habitat içinde konumlandırılmıştır (1998: 314). Ancak Bauman her ne kadar yorumsamacı yaklaşımdan etkilense de yaklaşımını “yorumsamacı sosyoloji” olarak değil, “sosyolojik yorumlama” olarak adlandırır. Sosyolojik yorumlama, aktörlerin yaşam görevleri hakkında uymak zorunda oldukları durumlara karşı davranışsal eğilimlerine odaklanır. Burada aktörler hedeflerine ulaşmaya çalışırken ellerinden geleni yapmaya çalışsa da, mutlak hedefler aktörlerin ulaşım alanı dışında kalmaktadır (Gane-Bauman, 2004: 23). Bu anlayış çerçevesinde o, eleştirel bir perspektifte gündelik hayatın ritmini tutarak sosyolojik bir tahayyül oluşturur. Kişilerin gündelik hayatlarındaki rutin eylemleri, Onun sosyolojisinin konusu olur (Blackshaw, 2005: 3). Bu anlamda Bauman’ın sosyolojisi, gündelik hayatı karmaşık habitat üzerindeki rutinleşme pratikleri olarak inceler.

Vurgulanan “karmaşık habitat” anlayışı çerçevesinde Bauman, sosyal yaşamda düzenin varlığını reddeder. Ona göre, “[h]er tür sosyal düzen kendi kimliğini tehdit eden bazı tehlike hayallerini üretir” (1999a: 108). Her sosyal

haritanın içinde belirlenemeyen noktalar mevcuttur. Kişinin kendini tanımladığı ve eylemlerini şekillendirdiği “biz” ve “onlar” gruplaşmasında söz konusu nokta “yabancı”yı örnekler. Nitekim Mansson’ un da belirttiği üzere, Bauman’ın eserlerinde “yabancı”, sosyal-kültürel dışlanmaya maruz kalan ve sosyal yaşamda acı çeken bir sınıfın üyesi olarak değerlendirilmektedir (2008: 155). Bu sayede insanlar arasındaki etkileşimlerdeki ötekileştirmeleri sosyolojik açıdan değerlendirebilme imkânı oluşur.

Sosyal haritaya “biz” ve “onlar” perspektifinden bakıldığında yabancının durumu tehlikelidir. Onun varlığı “toplumlaşmayı tehdit eder” ve “dost düşman arasındaki karşıtlık” durumunu belirsizleştirir. Bir anlamda “yabancı”, “ne dost ne düşman ya da her ikisi de” olan bu haliyle de bir “karar verilemeyen” olarak ön plana çıkar. Bauman burada Derrida’nın ikili karşıtlıklara karşı eleştirel tutumuna gönderme yapar. Müphem (karar verilemeyen), “felsefi ikili karşıtlığa dâhil edilemeyen, buna direnen ve bunun düzenini bozan ve fakat üçüncü bir sınıfta yaratmayan” olarak anlamlandırılmaktadır (Bauman, 2003a: 77). “Yabancı”, bilişsel mekânda “toplumsal olarak uzak fakat fiziksel olarak yakın” olarak değerlendirilebilmektedir. “Yabancı”, zihnimizdeki dost-düşman kategorilerini yerle bir ettiği gibi, bu kategorilere bağlı olarak oluşturulmuş davranış kodlarını da yerle bir eder (Bauman, 1998: 188). O, davetsiz gelişi ve kalışı ile “teritoryal ve işlevsel ayrımlara meydan okur” ve “sınır işaretlerinin güvenilirliğini” tehlikeye sokar. Görünüşte bir düşman olarak değerlendirilebilmesine rağmen dostluk ilişkisi biçiminin bir özelliği olan “sorumluluk” talebinde bulunur. Böyle bir durum yabancının “dost/düşman karşıtlığı”nda yer edinmesini güçleştirir. Onun gruba sonradan katılma durumu, daha önce orada olanların “yaşam dünyasının kendiliğindenliğini” sorunlu hale getirir (Bauman, 2003a: 83). Bu perspektifte Bauman’ın sosyolojisinde yabancı, sosyal yaşamdaki dışlamaları, ötekileştirmeleri ve grup dinamiklerini anlamlandırmada önemli bir yer tutar.

“Biz” ve “onlar” ayırımına yönelik değerlendirmelerde Bauman’ın Simmelci sosyolojiyi temel almasına paralel olarak “yabancı” da Simmelci bir tipolojinin ürünüdür. Simmel’e göre, yabancıyı var eden şey “mekândaki verili her nokta”ya uzak ve bağlı olmama durumu, bunu sağlayacak bir grubun varlığı ve ona yakınlık-

uzaklık derecesidir (2009: 149). Bu perspektifte “yabancı”nın varlığının “biz” ve “onlar”ın varlığına bağlı olduğu söylenebilir.

Simmel sosyolojik analizlerini tam da modernliğin sonuçlarının görünür hale geldiği modern kent hayatında yapmaktadır. Bu durum da yabancı modern kent hayatı ile olan yakından ilişkisini ön plana çıkarmaktadır. Nitekim Bauman’a göre, insanlar, kalabalık kent merkezlerinde, manevi bir bağa sahip olmadıkları kişiler ile sürekli olarak fiziksel yakınlık içindedirler (Bauman, 2004: 50). Parklar, meydanlar, caddeler, bekleme salonları bu tür birlikteliğe imkân veren yerlerdir. Mekândaki birliktelik ortak bir amacı belirtse de, dışarıdan bakıldığında her bir kişinin, mekânın farklı bir boyutunda tek başına yaşıyormuş izlenimi verdiği görülür. Bu perspektifte Bauman, söz konusu birlikteliklerin nötr ve donuk bir yapıda olduğunu belirtir (2001: 66). Dolayısıyla yabancı mekânın algılanışı ile birlikte mekândaki eylem tarzını şekillendirir.

İlişkinin donukluğu ve manevi mesafenin uzaklığına rağmen yabancı, hiç kimse, yani hakkında hiçbir şey bilinmeyen biri değil, hakkında kısıtlı da olsa bilgiye sahip olunan ve günlük yaşamda karşılaşılanı ifade eder (Bauman, 2004: 66). Bu karşılaşma ya da karşılaşabilme imkânı modern kent insanının “öteki” algılamalarına ve “öteki”ne yönelik davranışlarına etki eder.

Nitekim Bauman perspektifinde, kent hayatındaki yabancı ile kurulacak ilişki zaman kısıtlamasına tabidir, caddedeki bir karşılaşma engel ve gecikmenin nedenidir. Her ne kadar kişiler, söz konusu sıkıntıları yaşamamak için birliktelikten kaçınırsalar da, zorunlu olarak yakınlık içindedirler. Şehrin transit mekânı olan istasyonlar, bu zorunlu ilişkilerin kısıtlı bir zaman aralığında gerçekleştiğini örnekler. Burada birliktelik planlanmamış ve rastlantı eseri oluşur. Kişilerin mekândaki birlikteliği söz konusu olsa da her birinin gidecek yeri olması durumu mekânı akışkan bir hale sokar. Sonuç olarak kişinin orada oluş amacı ile diğerlerinin hiçbir alakası yoktur. (Bauman, 2001: 65-66). Bu nitelik vurgulanan “farklı boyutta yaşama” argümanını desteklemektedir.

Yabancı kavramı modern öncesi, modern ve postmodern toplumsal biçimlerin değişimlerinin yorumlanması için Bauman’a bir şema sağlar. Böylece o, sosyal etkileşim ve kimlik konularına odaklanır (Marotta, 2002: 47). “Yabancı”, karmaşık

modern kent yaşamında bir belirsizlik unsurudur. Onun varlığı Bauman'a göre, "şehirdeki herkesin yaşamsal meşguliyetlerine bir miktar belirsizlik dozu ekler" (2009: 139). Buna karşıt olarak yabancının modern kent yaşamı ile olan bağlantısı onun sadece modern bir tip olduğunu göstermez. Nitekim Bauman, yabancıların modern öncesi dönemde de var olduklarını, fakat sınırları belirli grupların dışarıdan gelene yönelik ya yasaklama-mekândan kovma ya da bildik-evcil hale getirme pratiklerini uyguladıklarını belirtir (2009: 139). Dolayısıyla modern öncesi zamanlarda ki cemaat örgütlenmesinin yabancıları "ya dostlar ya da düşmanlar olarak etiketleyerek" yoğun sosyalliğini devam ettirdiği söylenebilir (2003a: 85). Ancak modernlik ile birlikte "fiziksel yoğunluk"taki yükselme "yoğun sosyallik" oranındaki düşüş ile paralel gider. Bu ortamda, yabancı ile kurulacak ilişki etik dışı bir perspektifte değerlendirilir. Bunun yanında kurumsallaşmış yapısıyla ulus devlet de yabancıyı bir sorunsal haline getirir (2003a: 88). Grup sınırlarının ve grup değerlerinin modernlik ile birlikte devlet sınırlarına dayanması, modernliğin yabancıyı doğurduğunu gösterir.

Söz konusu değerlendirme tam da yabancının önemli bir niteliğini açığa çıkarır. Simmel'e göre, yabancı olma etiketi bireysel bir durum olmayıp; köken ile alakalıdır (2009: 153). Nitekim Yahudilik, kökensiz olma durumuyla "yabancı" tipolojisini örnekler. Bauman anti-semitizme maruz kalan Yahudilerin yabancı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve onların "evrensel vatansız" olduğunu belirtir (2007: 55-56). Marotta'nın da vurguladığı üzere, Yahudi deneyimi toplumsal yaşamın ve modernliğin anlaşılmasında önemli bir yer tutar (Marotta, 2002: 45) Bauman'a göre, Yahudi, sınırı, bağlılığı ve tercihi olmayan bu yapıyla uyumsuz, sıra dışı ve normal olmayan bir tiptir (2007: 61). Sıra dışı olanlara yönelik isimlendirmeler toplumdan topluma ve dönem dönem farklılıklar göstermenin yanında, kültürel kavram ve kodları da yansıtır. Öyle ki cadı ve büyücü adlandırmaları bu tür bir sıra dışılığı ifade etmektedir (Bauman, 1999b: 103). Bu perspektifte modern ulus devletler, yarattığı kültürel kodlar ile bir kimlik inşasına girmiş, bu inşaayı tehdit eden unsurları da bir tür sapma olarak değerlendirmiştir.

Yabancının tehlike işaretlerini taşıması, grup birlikteliklerinin yapılaşmasından ve kategorileşmesinden ileri gelir. O, "dost ile düşman düzen ile kaos içerisi ile dışarıyı arasında durur. Dostların ihanetini düşmanların becerikli

tebdili kıyafetlerini, düzenin yıkılabilirliğini ve içerinin savunmasızlığını” temsil eder (Bauman, 2003a: 85). Bu anlamda “yabancı”, “yerlilerin topraklarına karşı suç işle”yen ve “uyrukların içinde uygunsuz” olandır (Özel, 2001: 223). Onun varlığı hem grubun sınırlarını tehdit eder hem de sınırı oluşturan, sağlamlaştıran ve koruyan değerleri tehlikeye sokar. Bu tehdidin oluşmasındaki önemli bir unsur onun sabit, yapılaşmış bir yaşam alanına sonradan ve dışarıdan gelmesidir.

Sonradan ve dışarıdan gelmesi durumu ile yabancı, türedi (yeni gelen), göçmen ve sorgulayıcı bir nitelik taşır. Yabancıнын kökensele durumu bağlamında Bauman türediye, “mekânda olan fakat mekândan olmayan” ya da olamayan şekilde ifade eder. Türedi, geldiği yerdeki geçmişini unutmak zorundadır. Ayrıca türedi, yeni gelen olması ile mekândaki yerleşiklerin yerleşiklik duygularını artırır ve yerleşiklerin türediye karşıt bir pozisyon almalarına neden olur (2000a: 101-102). Bu pozisyon alma, yerleşiklerin iktidarının asimetrisi ile paralel gider. Yerleşikler, yeni gelenleri belirli kategoriler ile değerlendirmeye ve onlara önyargı ile yaklaşmaya başlar. İçeridekiler iyiliği, dışarıdakiler ya da sonradan gelenler ise kötülüğü temsil eder. Onlar “pis, ahlaki olarak güvenilirmez ve tembeldirler” bu nitelikleriyle “yabancı”, toplumsal yaşamdaki kaygıların ve çekincelerin kaynağında durur (1998: 197-198). Toplumsal kutuplaşmaları ifade eden “biz” ve “onlar” çatışmasının unsurları, bir anda yabancıнын üzerine yıkılır. Koşut olarak yabancıнын grubun içinde bulunma durumu olumsuz algıların daha da radikalleştiği bir süreci ifade eder.

Söz konusu süreçte sorgulama unsuru önem taşır. “Yabancı”, geldiği yerde yerleşik olanların kültürel faaliyetlerini ve anlam ölçütlerini sorgular; yerleşiklere adet ve geleneklerinin nedenlerini ve amaçlarını sorar. Sorgulama, yerleşiklerde bir antipati yaratır. Antipati, koşulsuz ve karşı çıkılmaz bir biçimde kabul edilen yerleşiklerin değerlerinin birileri tarafından sorgulanmaya başlanmasından ve mantıklı açıklama talebinden kaynaklanır (Bauman, 2004: 71). Böylece yerleşikler arasındaki kültürel ve toplumsal bağların zayıflığı açığa vurulmakta, bağların yapmacıklığı ifşa edilmektedir. “Yabancı”nın söz konusu niteliği, yerleşikler açısından “bir hastalık “olarak değerlendirilir (Bauman, 2000b: 208-209). Nitekim “yerlilerin sadakati sorgulanmaz iken yabancıнын taahhüdü her zaman bir tetkik ve kuşkuya” meydan verir (Bauman, 2003a: 106). Dolayısıyla “yabancı”, sürekli olarak sosyal yaşamın piyasasında kokan, zehirleyen bir çürük mal etiketini taşır.

“Yabancı”nın söz konusu etiketten kurtulmaya yönelik herhangi bir çabası, olumsuz bir süreci ifade eder. Bauman’a göre, “yabancı”nın “biz” ya da “dost” grubuna dâhil olabilmesi için yaptıkları fedakârlıklar, katılmak istedikleri gruba yönelik methiyeler ve yüceltmeler onun ev sahibi grup tarafından “ifrat, zevksiz, gülünç ya da ikiyüzlü” olarak nitelendirilmesine yol açar. Bu durumda “yabancı”nın kültürel asimilasyonu ters teper ve yerlilerde daha keskin bir “biz” bilincinin doğmasına ve savunulmasına neden olur (2003a: 107-108). “Yabancı”, bir sorgulama faaliyetinde bulunmasa bile yerleşiklerin kültürünü benimseme çabası ve buna yönelik eylemleri, yerleşiklerin kendi eylemlerini bir başkasının gözünden görmelerine neden olur ve bu rahatsızlık doğurur (2004: 72). Bu anlamda “yabancı”nın belirsizlikten kurtulma ümidi karmaşık, paradoksal bir süreci belirtir.

Bu tehlikeli ve belirsiz konum, son noktada heterofobi, proteofobi ve teritoryal içgüdünün doğuşunu getirir. Heterofobi, insanların kendi sosyal çevrelerinde tanıyamadıkları, anlamlandıramadıkları insanlara karşı geliştirdikleri duygusal tedirginliği ifade eder (Bauman, 2007: 94-95). Proteofobi ise ötekine yönelik bilgisizlikten kaynaklanan güvensizlik sonucu oluşan korkudur (Bauman, 1998: 200). Her iki kavram da dışarıdan gelenlere yönelik bir tepki olarak “teritoryal içgüdü”yü doğurur (Beck, 1998: 11).

“Yabancı”, tehlike, korku, kaygı işaretleri ile her ne kadar sosyal haritanın kırmızı bölgelerini gösterse de, modern yaşamın karmaşıklığının dayattığı ‘yabancı ile yan yana bulunmanın kaçınılmazlığı’ dikkate alındığında, sosyal yaşamda zamanla belirli tekniklerin geliştiği söylenebilir. Modernlikle birlikte “yabancı”lar, toplumsal yaşamda kalıcı ve evcilleştirilemeyen bir kategori haline gelmişlerdir. Bu sorun da onlarla nasıl yaşanacağına yönelik bir çözüm arayışını gündeme getirmiştir. Söz konusu durum toplumsal mekân üzerinde bir denetim ve kontrol mekanizmasının doğuşunu gerekli kılmıştır (Bauman, 1998: 185). Yabancıya karşı alınabilecek önlemlerden biri, onu toplumsal alandan mümkün olduğu kadar dışlamak, böylece her türlü mümkün ilişkiyi minimal hale getirip “evlenme yasağı, ticaret yasağı kültürel tecrit” gibi bariyerler koymaktır (Bauman, 2003a: 91). Bu sayede yabancı ile kurulan ilişkilerde herhangi bir özelliğin ya da “geniş çıkarlar”ın paylaşımı söz konusu olmaz ve kişilikler “yedeğe alı”nır. Böylece “farklılıklar” görece zararsız hale getirilir (Simmel, 2009: 105). Gerçekliğin uzak tutularak

yumuşatılması pratiği olarak da anlamlandırılabilir bu pratik, kültürel bariyerlerin yanında bakışın ve görüşün kendisine de etki eder

Bauman kamusal mekânda kişinin yabancılarla birlikte yaşaması sorununu Erving Goffman'ın 'sivil dikkatsizlik" tekniği ile irdeler. Goffman'a göre, kent hayatının kamusal alanlarında "kişinin burnunu diğer insanların faaliyetlerine sokmaması ve kendi işine bakması" anlayışı hâkimdir (2009: 216). Bu anlamda sivil dikkatsizlik tekniği, "kişinin bakmıyor ve dinlemiyor gibi yapmasıdır"; öte yandan göz temasından kaçınma genel ilke olsa da karmaşık ve kalabalık kent mekânında hiçbir yere bakmamak da mümkün değildir. Öyleyse bu teknik "bakmıyormuş gibi yaparak görme" ilkesi ile gelişir (Bauman, 2004: 79). "Yabancı" ile karşılaşıldığında nasıl davranacağını bilememe korkusu, "karşılaşmamış gibi yapma" hünerini gerektirmektedir. Sanki karşılaşmamış gibi davranabilme "görmezden gelme" ve "göz temasından kaçınma"nın yanında "yüzeysel, geçici, kısıtlı ilişki kurma", başkalarına karşı kayıtsızlık hali ve bununla birlikte ötekine karşı bir sorumluluk reddini ifade etkinliğidir. Bu etkinlikte kişi, karşı taraftan onu tanıma anlamında bir bilgi talebinde bulunmamakla birlikte kendi hakkında da bilgi vermek istemez. Kişi, ancak bu etkinliğin tutarlı bir şekilde devamı halinde yabancıların içinde yaşayabilir (Bauman, 1998: 188-191). Modern kentte yaşayabilmek kültürel bir değer haline gelmiş olup; belirli tekniklerin öğrenilmesi ve aktarılması sürecini içerir.

Yabancıların modern öncesi ve modern dönemdeki varlığı belirli bir sosyal harita ve bunun bağlı olduğu fiziksel mekân ile değerlendirilebilir. Bu değerlendirme göz önüne alındığında yabancıların günümüzün küreselleşmiş, teknolojik gelişimde derin kırılmalar yaratmış, mekânı parçalamış toplumlarındaki yeri bir sorgulama unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

1. 3. HİÇKİMSELEŞME SÜRECİ: YABANCININ SİLİKLEŞMESİ

Modernlik, toplumsal yaşamda daha önce de var olan, bununla birlikte bir sorun olarak algılanmayan yabancı kategorisini, ön plana çıkarmıştır. Koşut olarak toplumsal bir dönüşümü ifade eden postmodernlik-küreselleşme kavramlarının betimlediği dönüşümlerin de, yabancı kategorisi üzerindeki etkilerini incelemek günümüz toplumlarını anlayabilmek için önemlidir.

Postmodernlik ve küreselleşme tartışmaları, genel olarak, ekonomik faaliyetin uluslararasılaşması, metalaşmanın uç seviyeye varması ve bunun kültürel etkileri odaklı gelişmektedir. Bu süreçte ekonominin zaman-mekân ve kültür ile olan ilişkisi önem kazanmaktadır. Nitekim Harvey'e göre "toplumsal hayatta ilişkilerin ilerleyen ölçüde parasallaşması zaman ve mekânın niteliklerini dönüştür"mekte (2006: 27); "mekân ve zamanın nesnel niteliklerinde"ki dönüşümler de "dünyayı görüş tarzımızı, bazen çok köklü biçimlerde, değiştirmek"tedir (2006: 270). Bu perspektifte Jameson, günümüzde algı sınırlarını zorlayan, kişilerin uyum sağlayamadığı bir hiper-uzamın varlığına dikkat çeker (2005: 22). Söz konusu uzam çok uluslu kapitalizminin karmaşıklığını yansıtmaktadır. Böylece ilk olarak fiziksel mekândaki içeri-dışarı ayrımı ortadan kalkmakta (Frank Gehry'nin ev içi ev tasarımı), ikinci olarak ise aitliği, aile, yurt ve ülke sınırlandırmalarını yok eden belirsiz göstergeler, bir kaybolmuşluk duygusu yaratmaktadır (Bonaventure Oteli'nin karmaşık mimarisi) (1994: 154-169). Sonuç olarak kişinin kendisini ve çevresini anlamlandırması ve bütünleştirilmesi hususunda sorunlar ortaya çıkmaktadır (Harvey, 2006: 27). Bir anlamda buharlaşan her şeyin depozisyona uğrayarak buz parçası haline geldiği söylenebilir. Böylece sınır çekme açısından dünya daha kaygan ve kırılğan bir hale gelmiştir.

Söz konusu kayganlık ve kırılğanlık fiziksel mekâna etki ettiği gibi toplumsal mekâna ve sosyal mesafeye de etki etmektedir. Dolayısıyla Beck, günümüzde yabancılaşma kategorisinin ortadan kalkma eğiliminde olduğunu belirtir. Yoğun iletişimsel ve ekonomik bağlantılar yabancılaşmanın önüne set çeker. Ayrıca yabancılaşmanın bir "biz" ya da "yerli" kategorisini gerektirdiği düşünülürse, günümüzde bu kategorilerinde silikleşmeye başladığı görülmektedir (1998: 121). Bununla birlikte günümüzde birey de "evrensel yabancı" deneyimini yaşamaktadır. Nitekim günümüzde sınırların silikleşmesi, "yerlileri" ortadan kaldırarak yabancılaşma deneyimini kısmi bir boyutta herkese dağıtmıştır. Diğer bir ifade ile "postmodernlik herkesin yabancı olduğu" bu yüzden "kimsenin yabancı olmadığı" bir durumdur (Bauman, 2003a: 128-130). Böylece toplumsal yaşamdaki grupsal kategorileri tehlikeye uğratan yabancılaşma kategorisinin kendisi tehlike altına girmektedir.

Ekonomik ve kültürel yapıdaki mevcut dönüşümü anlamlandırabilmek ve yabancılaşmanın günümüz dünyasındaki durumunu daha iyi saptayabilmek için modern

toplumda yabancı söylemini keskinleştiren ulus devleti, günümüzde kimliğe gönderme yapan tüketim ideolojisini ve gelişen teknolojiyi değerlendirmek gerekir.

Modernlikle bağlantılandırılan ulus devlet ve ulusal kimlik, dünyaya sınır çekme uğraşısının açık örneğidir. Bauman'a göre, modern devletin egemenliğinin temelinde hukuki ve etik haklara yönelik içeri ve dışarı ayrımları yapabilme yetisi yatar (Bauman, 2010: 76). Kimlik ve ulusal kimlik düşüncesi ise, insanların doğal olarak ortaya çıkardıkları ve geliştirdikleri, hayatın deneyimlerinden türettikleri bir düşünce değildir. Modernliğin yaşam alanında gerçek haline gelen bir kurgudur. Bu kurgu toplumda bir aidiyet krizinin doğuşu ile gündeme gelmiş; gerçek, tasarlanan dünya göz önünde bulundurularak yeniden yapılandırılmıştır (Bauman-Vecchi, 2006: 20). Bununla birlikte küreselleşme, "radikal ve kalıcı değişiklik"lerin olduğu bir çerçevedir. Bu çerçeve içinde koşullar "ben"i ve "öteki"ni, devlet yapılarını ve devletlerarası ilişkileri, kolektif özneliği, kültürel üretimi, günlük yaşamı ve çalışma ilişkilerini etkileyen geniş çaplı bir dönüşümü ifade eder (Bauman-Vecchi, 2006: 5). Bauman, devletin yapısındaki değişikliği "katı" modernlikten "akışkan" modernliğe geçiş paradigması içinde değerlendirir. Aşılmaz sınırlar ile çevrelenmiş bir örgütlenmeden, sınırların alaşağı olduğu, yoğun transferleri içinde barındıran bir örgütlenmeye geçilmiştir (Bauman, 2010: 13). Söz konusu geçiş paradigması mikro düzeyden makro düzeye insan etkileşimlerini de etkilemiştir.

Kimliğin oluşumundaki ulusal bariyerlerin aşınması, yabancı kategorisinin değerlendirilmesini gerekli kılar. Yabancılığın köken ile ilgili olduğu düşünülürse, günümüzde ulus devletin köken sınırlamalarının azalmasının yabancılığın da silikleşmesine neden olduğu söylenebilir. Nitekim Yahudiler üzerindeki asimilasyon ve dışlama pratikleri günümüzde gündemde olmayan bir konudur.

Dolayısıyla ayrımların farklılaştığı, ayrımları farklılaşan dünyanın da yeniden resmedilmesinin gerekli olduğu söylenebilir. Bauman perspektifinde günümüzde insanlar arasında ayırım yaratan unsur "hareket özgürlüğü"dür. Hareket özgürlüğü olanlar küreselleşmekte iken, olmayanlar yerel alana takılıp kalmaktadır (2006: 10). Sınırların kaygan ve kırılğan hale gelmesi mutlak bir ayrımsızlık sürecini ve ayrıma yönelik politikaların yokluğunu göstermez. Nitekim Bauman, günümüzde mültecileri, devletsizlikleri ve kalacak yeri olmamaları nedeniyle "mutlak yabancı"

olarak nitelendirir (2010: 37-38). Bununla birlikte günümüzde ayrımlardan doğan “öteki”lere yönelik asimilasyon politikalarından vazgeçilirken, onları olduğu gibi bırakma bilinci yükselişe geçmektedir (2003a: 332-333). Bauman, günümüzün siyasi düşüncesinde farklılık ve farklılıkların korunmasına yönelik “çok kültürlülük” yaklaşımının gündemde olduğunu, buna karşıt söz konusu yaklaşımların “ayrı yaşama” çizgisinde temellendiğinin altını çizer. Böyle bir yaklaşım, farklı grupların birbirinden soyutlanmasına yol açmakta ve bir dışlama ilişkisini ortaya çıkarmaktadır (Bauman, 2000a: 48). Bu perspektifte farklılığın sürekli dile getirilmesi tam da farklı olanı bir “hiç” unsuruna dönüştürmektedir. Böylece göçmenler de kabul edilmeyen dışlanan “hiç kimseler” olarak değerlendirilebilmektedir.

Fark ve farklılaşma unsurlarının günümüz toplumlarında başka bir eksen de yükseldiği söylenebilir. Günümüzde ekonomik faaliyetlerin ve metalaşmanın artışı ile bağlantılı olarak artan tüketim etkinliği ve onun kimlik üzerindeki etkileri, yabancı kategorisinin farklılaşmasını örnekler. Bauman’a göre, tüketim toplumundaki ödeme gücü, yabancılar ile ne derecede ve nasıl karşılaşılacağını seçme özgürlüğü verir. Ödeme gücüne sahip olmayanların yaşam alanı bir tuzak ve çatışma ortamıdır. Maddi güçsüzlüğün verdiği zayıflık bu mekânlarda yerleşilen bölgeyi koruma temelli bir itkinin gelişmesine neden olur (Bauman, 2005: 116-118). Günümüzün tabakalaşmış kent dokusunda güvenli bölgelerde kalan kişiler, yabancı ile günlük mekânlarda karşılaşmaktan kaçınmakta ve kaynaklarını da yabancıların en az ölçüde oldukları bölgelerde yaşayabilmek için harcamaktadırlar (Bauman, 2005: 114-115). Sonuç olarak ekonomik temelli pratikler toplumsal mekânın ve sosyal mesafenin oluşumunda önemli bir etken haline gelmiştir. Her ne kadar yabancidan kurtuluş kesin olarak sağlanamasa da ondan uzak kalabilmek ve onu “hiç kimse” haline getirebilmek mümkündür.

Söz konusu karşılamaktan kaçınma imkânını sağlayan önemli bir unsur “arındırılmış bölge” olarak da adlandırılabilir olan alışveriş merkezleridir. Bu merkezler yapay bir uzam olarak “gerçek dünyanın karışıklığından kaçışın” simgesidir. Bu uzamda, dış dünya “duvarlar” ve elektronik güvenlik tesisatı ile soyutlanır ve “gizem” alaşağı edilir. Bauman’a göre, böyle bir kalenin varlığı düzenin evrenselliğinin imkânsızlığına yönelik göndermeler taşır. Bir anlamda düzenin geniş ölçekte barınamayacağı anlaşılabilir mikroyapı steril bir ortam sağlanır.

Böylece dünyanın yapay düzene boyun eğmemesi sonucu sıfırdan yapay dünyalar kurgulanır (Bauman, 2003a: 288-289). Buna ek olarak günümüzde “görünüşe göre” ayırım değer kaybı sürecine girerken; mekânsal düzeydeki ayrımlar değer kazanmıştır. Belirli ortak niteliklere sahip insanların oluşturduğu gruplara ait mekânlar girişlerinde bir kontrol ve denetim etkinliğini barındırır. Mekâna girecek kişiler girebilecek olduklarını kanıtlamalıdır. Böylece görece küçük mekânlarda insanlar yabancı kategorilerinden sıyrılmış olur ve mekânın içi dışarisına göre daha bilindik, kestirilebilir bir hale gelir (Bauman, 2004: 77). Gotdiener’a göre, bu alanlar “yarı-kamu alanı” olarak değerlendirilebilmektedir. Merkezi yönetim, yasal güce sahiptir. Aylakça dolaşmak mümkün değildir, kontrol her an mevcuttur (2005: 138) ve alışveriş merkezlerinde “bilişsel” süreçler tüketim üzerine odaklanır (2005: 142). Böylece tıpkı “gündelik yaşantısının bir hapishaneyi andırmadığını gizlemeye çalışan toplumsal bir yapının hapishaneler inşâ etmesi” (Baudrillard, 2010: 29) gibi, alışveriş merkezleri sayesinde de toplumun tamamının bir alışveriş merkezi olması ve tüketimin hayatın her yerine yayılmış olması gizlenmeye çalışılmaktadır.

Günümüz toplumlarındaki farklılığı belirleyen hareket özgürlüğü, mekânsal ayrımlar ve tüketim kabiliyeti, “turist” ve “aylak” olarak anlamlandırılabilir sosyolojik insan tahayyüllerini doğurur. Bauman’a göre, “turist” bir kimlik tipi olarak birliktelik içinde kimlik kazanamayan ve sabitlikten kaçan bir tipi örnekler. “Turist” gittiği yerle bir aitlik kurmaz, mekânın ne tam içinde kalır ne de tam dışında, mesafesini her zaman korumaya çalışır. Mekândan istediği zaman çıkıp gidebilmesi ile yüksek hareketlilik potansiyelini elinde tutar. Gittiği yere oranın bir parçası olmadan girer ve istediğinde kendi mekânına geri dönebilme yetisi taşır. Kendi seçimleri ile ve asla zorlanmadan hareket halinde olmanın tadını çıkarır. “Aylak”lar ise belirli bir yerde durdurulmamanın, zorunlu olarak sürekli hareket halinde olmanın ve dönecek bir yuvasının olmamasının acısını yaşar. Dolayısıyla günümüzde herkes aylak ile turist arasındaki çizginin uçları arasında gidip gelmektedir (2000a: 125-130). Ek olarak “turist”ler özgürlüğü için para öderler. Onlar, “fiziksel açıdan yakın tinsel açıdan uzaktır”, “turist”, ödediği para ile ahlaki sorumluluktan kurtulur ve “gayri şahsileşir” (1998: 290-292). Yabancı kategorisinin uzaklık ve yakınlık eksenine dikkate alındığında “turist” ve “aylak” yabancı tipolojisini örnekleyebilir. Bununla birlikte “turist”in maddi imkânları onu tam da dâhil olduğu

toplumun ihtiyaç nesnesi yapar. O, gittiği yerdeki insanlar tarafından evindeymiş gibi hissettirilir. Ona “biz”den biri gibi ilgi gösterilir. Onun bu toplumsal mesafesi yabancı ayırımı sorunlu hale getirir. Koşut olarak “aylak”ın hareket özgürlüğünden yoksunluğu, mekânsal ayrımları aşamamasına ve “hiç kimse” olarak kalmasına yol açar.

Yabancı sorunsalını yeniden değerlendirmeyi gerekli kılan bir diğer unsur günümüz toplumlarının teknolojisi ve bunun toplumsal etkileşimde kullanılmasıdır. Bauman’a göre, günümüzde iletişim teknolojisinin gelişimi, kolay bağlantı kurabilmeyi mümkün kılarken; bir yandan da insanların gelişigüzel yüz yüze ilişkiler kurma kabiliyetini azaltmaktadır, düğmelerin ve mesajların evreninde gerçek fiziksel insanlar gözden kaçmaktadır (Bauman-Vecchi, 2006: 94). Bu perspektifte sivil dikkatsizliğe gerek yoktur. Cep telefonu bu yeteneği devralmıştır. Telefonla kurulan bağlantı sokak ile bağlantıyı kesmektedir (Bauman-Vecchi, 2006: 26-27). Bununla birlikte teknoloji bir yandan alarm sistemleri ile yabancıları uzak tutarken (Bauman, 2006: 138); diğer yandan televizyon programlarında, film ve dizilerde görünümü ile yabancılar kişinin yakınına getirmektedir (Bauman, 1998: 217).

Genel bir değerlendirme yapılırsa “hiç kimseleşme” süreci vurgusu ilk olarak ulusal kimlik bütünlüğünün teritoryal sınırları kapsamaması nedeniyle mutlak içeri/dışarı ayrımlarının olmadığı bir arka plana dayanır. İkinci olarak kent yaşamında kendi güvenlik teşkilatı ve duvarları olan alışveriş merkezleri ve büyük sitelerin çoğalması ile gelişim gösterir. Son olarak ise teknolojinin mekân üzerindeki ayrımları kaldırması internetten sipariş verebilme ve alışveriş yapabilme sayesinde kent hayatına hiç katılmama ile desteklenir. Sonuç olarak yabancıların günümüzdeki durumu teknolojinin ve ekonominin mekâna yaptığı etkiye bağlı olarak değişmektedir. Yabancı, tam olarak ortadan kalkmamakta, bir yandan bir silikleşme süreci gündeme gelmekte, diğer yandan ise “hiç kimse” kategorisine kaymaktadır.

2. ÖZGÜRLÜK-GÜVENLİK KUTUPLAŞMASI VE KİMLİK BUNALIMI

Sosyolojik perspektif, toplum içindeki grupların kutuplaşmasını incelemenin yanında grup ve toplum içindeki bireyin durumunu da inceler. Belirli bir gruba ya da topluluğa ait olma, aidiyet hissetme, onunla bütünleşme ya da ondan kopma bireyin eylemlerinin farklılaşmasını doğurur. Bu çerçevede imkân, güç seçim, sorumluluk

unsurlarını kapsayan özgürlük ve güvenlik (bağlılık, bağımlılık ait olma) kişinin eylemler ile yakından ilişkili hale gelir.

“Biz” ve “onlar” yaklaşımı gibi özgürlük ve güvenlik sorunsalı da toplumsal yaşamdaki farklılıkları, ayrımları ve paradoksları ön plana çıkartır. Bauman, özgürlük-güvenlik kutupları ile toplumsal yaşamdaki her aktörün seçim, sorumluluk, güç ve imkân durumunu analiz etmeye çalışır. Güvenlik burada söz konusu aktörün bulunduğu sosyal çevrenin ona hem imkânlar sunması hem de kısıtlamalara maruz bırakması ile özgürlük problemini birey-toplum ilişkisi bağlamında incelemeye imkân verir. Bauman güvenlik kavramını kullanırken bağlılık, bağımlılık, baskı kavramlarını da ifade etmeye çalışır. Bu kavramlar da sosyal yaşamdaki aktörün özgürlüğünün sınırlarını belirlemeyi ve imkânını sorgulamayı mümkün hale getirir.

Söz konusu sorgulamalar kimlik problemine işaret eder. Bauman sosyal problemler çerçevesinde sosyoloji tarihini yeniden okumaya tabi tutar ve görüşlerini eleştirel bir perspektifte aktarır (Bauman-Vecchi, 2006: 2). Bir anlamda hem toplumu hem de toplumu anlama uğraşı olan sosyolojiyi kritik eder.

Özgürlük-güvenlik kutuplaşması, birey, seçim, sorumluluk, imkân ve güç unsurlarını ifade ettiği ölçüde kimlik ile bağlantılıdır. Bauman’a göre, kimlik perspektifinden bakıldığında özgürlük ve güvenlik arasında alternatif maliyete dayalı bir ilişki vardır. Özgürlük, bağlı olmamayı ve güvensizliği getirirken, güvenlik her zaman belirli kısıtlamaları ortaya çıkarır. Ona göre, bireyler hem baskıdan hoşlanmamakta hem de güvenlik talebinde bulunmaktadırlar. Özgürlük ve güvenliğin ideal bir birleşiminin olmaması, birinin kazanımı sonucunda diğerrinin kaybını doğurur; bu da kişiliği ve aidiyeti etkiler (2010: 17). Nitekim baskıdan hoşlanmamanın karşıt kutbu yalnızlıktır, uyumlulaştırma ise kişisel özgürlüğe ters düşer. Böylece özgürlük ve güvenlik birey-toplum-iktidar bağlamında zıt kutuplar oluşturur. Birey, bir yandan seçimlerinde yardımcı olduğu için topluma onay verirken, diğerr yandan da onay veren otoriteyi sorgulayarak ona itiraz eder. Böylece özgürlük ve güvenlik ancak bir ütopyada ideal çizgisini bulabilir (1997a: 75-76). Kimlik sorunsalı da sürekli olarak bu ideal durumu yakalamaya çalışmayı, bunun için kurgular ve simgeler üretmeyi içerir.

Bu perspektifte özgürlük-güvenlik kutuplaşması ile anlam kazanan kimlik sorunu modern dünyada bir bunalım meselesidir. Modern dünyada kimlik “ben kimim ?” sorusu ile temellenmekte, bu soruya verilen cevapların güvenilirlik problemi bulunmaktadır (Bauman-Vecchi, 2006: 68). Söz konusu durum modern paradigmanın özne-birey düşüncesi ile yakından ilişkilidir. Simmel’e göre 19. yy’a kadar özgürlük, bütün dış baskılardan kurtulma olarak anlaşılırken, 19. yy ile birlikte her bir bireyin “özel ve ikame edilemez” olduğu söylemi önem kazanmış, böylece “farklılaşma” ön plana çıkmıştır (2009: 212). Böylece birey-toplum ilişkisi özerklik bağlamında yeniden kurulmuştur. Bununla birlikte Wagner’e göre, modernliğin argümanlarındaki özerklik düşüncesi, tekil bireyler bazında ele alındığında kusursuz görülür, fakat bireyin böyle bir özerkliği, toplumdaki diğer kişiler ile girilen “toplumsal ilişkiler” olmadan anlamsız olur. Bu durumda kolektif düzenlemeler gün yüzüne çıkar ve bireysel özerklik alanına “sınırlar” çekmeye başlar (2005: 36). Bireysel özgürlüğün gelişim söylemi bir kutbu oluştururken, toplumsal yaşamın kolektifliği diğer kutbu oluşturmakta, argümanların çatışması düzenleme pratiklerine konu olmaktadır.

2. 1. BİREYSEL KİMLİK İNŞASINDA TOPLUMSAL ONAY-BİREYSEL FARKLILIK SORUNSALI

Modernliğin özgürlük ve özne-birey kurgusu toplum içi ilişkiler ile birlikte bir kimlik oluşturma ve seçim yapabilme yetisini barındırır. Seçim yapabilme ve kimlik oluşturma faaliyeti ise büyük bir toplumsal dönüşümün olduğu, değer ve ölçütlerin değiştiği bir toplumsal yapının içinde sorun haline gelmektedir.

Bauman’a göre, geleneksel yaşamın ilahi yasa kaynaklı değerleri, doğru-güzel gibi ölçütlere bütüncül açıklamalar getirmekteyken, modern yaşam ile bu standartlar parçalanmaya uğramış ve bu parçalanmış kategorilerden bütüncül bir kimlik oluşturmak modern bireyin hayatında bir problematik olarak ortaya çıkmıştır. Modernliğin toplumsal yaşam kategorilerini parçalaması seçim yapmayı bir sorun haline getirmiştir. Seçim yapmakta kullanılacak kıstasların belirsizliği, güzel olanın iyi olmayabileceği doğru olanın da güzel olmayabileceği yani bütüncül anlamda iyi olmayan durumlar ortaya çıkarmıştır (1998: 13-14). İnsanın zincirlerinde kurtulmasının özgürlüğü ona atfedilen anlamın kaybı ile paralel gitmiş, kendini tanımlamanın ve yaşam tarzını seçmenin ölçütlerini belirlemek bireyin kendisine

kalmıştır (1997a: 88). Modernlik kimlik ve hayata yönelik anlam arayışını “genel ve günlük bir ilgi” konusu haline getirmiştir (2000b: 124). Böylece birey-toplum ekseninde bir kopma meydana gelmiş bu sorun kimliğin yaratımında bir belirsizlik unsuru olarak ön plana çıkmıştır

Modern birey görüşü, “bireyin ayrılığı ve özgürlüğüne yönelik şiddetli bir kaygı” durumunu içerir. Kişinin “kendi benliğini sahiplenmesi ve ona bir mülk gibi bakmasını” ifade eder. Fakat bütün bunlar bir “yaşam planı” sayılabilecek bir haritanın yokluğu yani bir normsuzluk durumu ile paralel gider. Norm yokluğu bu anlamda bir belirsizlik durumunu ifade eder. Normun olmadığı durumda bireyin tek garantisi ise kendi benliğidir (Bauman, 1997a: 60-61). Nitekim Elias özgür birey anlayışı ile öznenin bilgi temelli söylemi yaratımı arasında ilişki olduğunu ileri sürer. Ona göre modern dünya, bireyi dış dünyayı kendi başına, yani kimsenin yardımı olmaksızın kurgulayabilecek ve anlamlandırabilecek şekilde yaratmıştır (Elias, 2002: 42-43). Wagner’e göre de toplumsal kimliğin modern nitelik kazanmasıyla kimlik, doğal bir yapıdan sıyrılarak bir özne olarak temellendirilen bireyin “kendi kendisinin oluşturduğu bir nitelik olarak” ön plana çıkmıştır (Wagner, 2005: 89). Bu perspektifte her birey ile diğerleri arasında bir ayırım süreci gündeme gelmiş, Aydınlanmanın humanistik felsefesinin insanı yüceltmesi de buna destek vermiştir. Böylece seçimlerini özgürce yapan ve sorumluluğunu taşıyan özerk bir insan kurgusu oluşmuştur (Bauman, 1997a: 54).

Söz konusu birey-özgürlük anlayışı, iki açıdan eleştirilebilir. İlk olarak modern özgürlük anlayışı belirli “insan kategorisini” sanki evrensel bir düzeyi ifade edercesine “genelleştirme”ye bağlıdır. Oysa bu tartışmalı bir durumdur (Bauman, 1997a: 65-66). İkinci olarak ise Simmelci perspektife göre bireyi tek başına kavrayabilmek mümkün değildir. O sürekli bir kolektivitinin içinde yer alır ve orada anlam kazanır (Jung, 1995: 83). Nitekim Goffman’a göre benlik, kişinin kendisinin olan ve tamamen kendisinin oluşturduğu bir şey değil, sergilediği performanslar doğrultusunda izleyicilerden edindiği yorumlarla oluşturduğu bir şeydir (2009: 234). Sonuç olarak birey ancak bir grubun ve toplumun parçası olması ve onunla olan etkileşimi sonucunda anlam kazanır.

Birey-toplum ilişkisinde tartışılan etkileşim durumu modernliğin paradigmasına bir çatlak nokta oluşturur. Öyle ki bireyin özgürlüğüne grubun ve toplumun etkisi, onun özgürlüğünü tartışmalı hale getirir. Bu perspektifte toplum, seçim yapabilme yetisi kazanılmadan zaten birçok seçimin yapıldığı bir yapıyı ifade eder. Söz konusu seçim sorunu kişinin yaşamının başlangıcından itibaren mevcuttur. Bauman'a göre, kişinin içinde doğduğu ve şekillendiği grup onun hangi amaçlara yönelip hangi amaçlara yönelmeyeceğinde etkili olur. Bir anlamda ona yaşam haritası sunar. Bunun yanında haritadaki yolların nasıl izleneceği yani amaçlara nasıl ulaşılacağı sorununa yönelik araçlardan gruba bir bağımlılık yaratılır. Böylece onun hayatını özgürlük ve bağımlılık açısından "müphem" hale getirir. Hem özgürlüğe kendi içinde imkân verir, bu sayede kişi bu birliktelik içinde seçim yerini yapacağı ölçütleri öğrenir ve uygular. Fakat bir taraftan da birliktelik kişiyi kendine bağımlı kılar. Kişi başka bir birlikteliğe katılmaya çalıştığında önceki birlikteliğindeki özgürlük alanı sorunla hale gelir. Kişinin seçim ölçütleri işe yaramaz duruma girer. Kişi grubun kural ve alışkanlıklarını küçük yaşlarda öğrendiğinden bunlara yönelik bir sorgulama süreci başlatması ve neden arayışına gitmesi zordur. Bu sebeple söz konusu kural ve alışkanlıklar "doğal" bir niteliğe bürünür, sorgulanınca da kişi açıklamakta sıkıntı çeker (2004: 33-36). Nitekim Simmel'e göre bir grup olarak aile, özgürlük ve bağımlılık açısından "muğlâk" bir nokta oluşturur. Bir yandan kişilik kazanılan bir yer olarak eylemleri mümkün kılar iken diğer yandan daha büyük bir toplumsal yapıya katılma önünde engel oluşturur. Hem bireyi kendi içinde kısıtlar, hem de grup içindeki diğer kişilere göre bir birey statüsü verir (2009: 242). Toplumsal yaşamdaki özgürlük bağımlılık ilişkisinin kutuplaşmış bazen iç içe geçmiş yapısı, birey kurgusunun toplumsal gerçeklikle çatışmasına neden olmuştur.

Toplumsal onay-bireysel farklılık olarak adlandırılabilir söz konusu çatışma toplumsallaşmanın çok yönlü bir boyutta kavranması sonucunda ön plana çıkar. Bauman'a göre, modern birey anlayışında bireyler verili statüyü değil, insanın kendi kendine kazanması gereken bir statüyü resmederler. Bu anlamda "insanın olduğu hale gelme" misyonunu başarıyla yerine getirmesi ve kendi kimliğini oluşturması gerekmektedir (2005: 179). Bir anlamda modernlik bireye "kendini inşa etme" misyonu vermiştir (1999a: 44). Kişiler bir taraftan kendilerini özgür bir şekilde biçimlendirerek kimliklerini oluşturmaya çalışırken, diğer taraftan

oluşturdukları bu kimliğin toplum tarafından onaylanması ve güvence altına alınmasını arzulamaktadırlar. Modern bireyler, kendi kimliklerini yaratma konusunda kendilerini zorunlu hissetmekle birlikte yaratılan kimliğin onaylanması hususunda etkisizdirler (Bauman, 2010: 22-23). Nitekim Simmel'e göre, insan varoluşu "ikili" bir yapı sergiler. İnsan hem topluma ait olan her şeyi kabul ederek yaşamını sürdürür, diğer yandan toplumun içindeki diğer bireylerden kendini ayırmaya çalışır. Birey bir farklılaşma arayışına girer, fakat bunun için diğer insanlara ve onlarla kuracağı zıtlıklara ihtiyaç duyar. Bununla birlikte birey grupla birlikte olmaktan da "tatmin" sağlar (Simmel, 2009: 238). "Biz" yapılaşması ile bağlantılandırıldığı takdirde grubun içindeki birey, kendini oluşturma için bir "biz" birlikteliğine ihtiyaç duyar; buna karşı tam da aynı noktada "biz" in varlığı, kendini oluşturmadaki "kendilik" unsurunu baskı altına alır.

Modern bireyin kimlik çatışmasında toplumun anlam verme işlevi merkez bir yer tutar. Bauman'a göre toplum, davranışları biricik durumlarında çoğul bir seviyeye aktarır bu sayede davranışa bir onay sağlar, anlamlandırır (Bauman, 2005: 10). Toplumun bu işlevi karşısında bireyin durumu çelişkiye yol açar. Poole'a göre, modern dünya bireyin hâkimiyetini vurgulasa da, bu hâkimiyetin koşullarını sağlayamamıştır. Kimlik yaratımını sağlayacak temel unsurların yokluğu kimliklerin temellerini zayıf hale getirmiştir (1993: 191). Bu anlamda bireyin seçimler yapma kabiliyeti, toplumsal yaşamın sınırlandırmalarıyla çatışma içine girer. Öyle ki bireyin özgürlüğü kamu yararı ile kısıtlanır ve seçimlerin varlığı sorunlu hale gelir (Bauman, 1997a: 56). Böylece kimlik modernlikle birlikte "bireysel bir ödev" haline gelmiş (2001: 113); ödevi veren ve performansını değerlendiren aynı otorite (toplum) olduğundan bireysel kimliğin oluşumu bir gerilimi ifade eder hale gelmiştir.

Modern bireyin kimlik bunalımı her ne kadar içinden çıkılmaz bir durumu gösterse de sosyo-ekonomik yapının örgütlenmesi, belirli kimlik araçlarını ve amaçlarını belirleyici niteliktedir. Nitekim Bauman'ın da belirttiği üzere modern özgürlük anlayışı, modern birey görüşü ve modern kapitalizm ile ilişkilidir (1997a: 54). Modern kapitalizmin üretim paradigması, bu paradigma içinde yer alan bireylerin özgürlük-güvenlik durumlarını ve dolayısıyla da bireysel kimliklerini etkiler. Modern toplumda iş-işyeri, kişinin kimliğini oluşturmasını sağlayan önemli bir unsurdur. İş-işyeri sayesinde kişi sosyal yaşamını (aile, mülkiyet vb.)

oluşturmaktadır. Bu anlamda işyeri, bir “sosyal karakter” oluşturma alanıdır (1999a: 30-31). Bununla birlikte işyeri her ne kadar bireylerin yaşam siyasetlerine, planlarına, normlarına ve davranışlarına yön veren bir zemini oluşturarak bireylerin kendini gerçekleştirmesine imkân sağlasa da, diğer yandan bir toplumsal denetim aracı olarak da işlev görmektedir (1997a: 100-101). Nitekim fabrika, meta üretiminin yanında devletin vizyonuna uygun “uysal ve itaatkâr uyruk” üretimini de gerçekleştirmektedir (1999a: 31). Buradan anlaşılacağı üzere modern bireyin özgürlük söylemi, modernliğin başat söylemlerinden olan üretim, verimlilik ve devlet söylemleri ile kısıtlanmakta, özgürlük, ancak belirli bir paradigmanın içinde anlamlı hale gelmektedir

Söz konusu paradigmanın içindeki bireyleri ifade edebilmek için Bauman’ın metaforik anlatıma başvurduğu gözlemlenmektedir. O, modern bireyin kimlik kazanma sürecini “hacı” metaforuyla değerlendirir. “Hacı” metaforu, önceden belirlenmiş bir kimlik hedefi olan ve bu yolda çaba harcayan modern bireyi anlatır. Modern birey, kimliğini oluşturmak için hazzını sürekli olarak erteler ve daha iyi bir geleceği kurgular. Böylece dünyayı daha güvenilir bir hale getirir (Bauman, 2001: 119-120). “Hacı”lar, hedefleri doğrultusunda bir yaşam siyaseti oluştururlar ve bu siyasete göre alacakları yolları seçerler (Bauman, 2000b: 218). Bauman’ın söz konusu metaforu, modernliğin kimlik oluşumunda üretim süreçlerinin önemine vurgu yapar. Nitekim ona göre modern toplumda kimlik, çalışma-iş ile kazanılır ve uzun vadede ömürlüktür (1999a: 45). Bu anlamda onun analizi tam da Weberci Protestan etiğin kimlik kazanım sürecine etkisini ifade eder. Üretim etkinliğine yönelme hazzan vazgeçmeyi getirmekte; bu asketik ahlakta kapitalizmin paradigmasına uygun bir kimliği ifade etmektedir.

Sonuç olarak modern toplumun kurguladığı birey, özgürlük söylemleri ile çelişki içindedir. Bununla birlikte rasyonelliğin artışının insan yaşamında ki sorunlara çözümler getirdiği dikkate alındığında, kimliği bu bağlamda incelemek gerekli görünmektedir. Rasyonelliğin artışının insan yaşamındaki seçim, özgürlük, sorumluluk, kimlik sorunlarıyla ilişkilendirmesi tam da “uzmanlık” ve “tüketim” etkinliklerinin temellerini ifade etmektedir.

2. 2. RASYONEL KİMLİK ÇÖZÜMLERİ: UZMANLIK VE TÜKETİM ETKİNLİĞİ

Modernlik, rasyonellik niteliğiyle dünyanın kontrol altına alınmasını ve düzenlenmesini sağlamıştır. Onun düzenleme pratiği, nesnelere düzenlenmesinin yanında insan yaşamının düzenlenmesine de etki etmiştir. Modernliğe bireysel kimlik perspektifinden bakıldığında, kişinin kendini inşa etme çabasının tüketimin etkinliğinin ve uzman sınıfının etkisinde olduğu görülmektedir. Bauman perspektifinde bu daha çok postmodern dönem paradigması içinde yer eden bir unsur olarak gözükmektedir; toplumsal dönüşümlere kesin ayrımlar belirlemek zordur. Bu anlamda söz konusu bireysel kimlik inşa etkinliklerinin modernliğin bilim, rasyonellik ve kapitalizm unsurlarından etkilendiği fakat günümüzde daha belirgin hale geldiği görülür.

Bireylerin günlük hayatta karşılaştıkları kendini ifade etme ve toplumsal kabul görme sorunsalı, modern toplumda toplumsal onayı gündeme getirmiştir. Bauman'a göre, bireyin kimlik sorunu ve buna yönelik çözüm arayışı birçok uzman faaliyetinin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Bauman, 2001: 114). Öyle ki bireysellik, ancak başka birilerine iletildiği ve onlarla etkileşime geçildiği zaman anlam kazanmaktadır. Toplumun bireylerden hem "bireysel eşsizlik" hem de "üyelik" talebi içinde olması, bireyselleşmeyle toplumsallık arasında uzlaşma sağlayabilecek bir "uzman"ın varlığını gerektirmiştir. Uzman, "güvenilir ve kişi üstü" bilgisi ile kişinin tercihlerini yapabilmesinin yanında tercihlerin doğruluğuna yönelik garanti sağlar. Bu işleviyle bireysel olanla toplumsal olan arasında geçişi temin eder. Bireyleri rahatlatır ve iflah olmaz müphemlikten bir derece olsun kurtulmalarını sağlar (Bauman, 2003a: 254-255). Modernliğin müphemlikle savaşı bireysel kimlik alanında da mücadele vermekte, bireyler, uzmanların yardımı ile seçim sorunundan ve sorumluluk sıkıntısından kurtulmaktadırlar.

Uzmanlık, modern toplumun tekno-bilimsel-rasyonel paradigmasının içinde oluşan bir olgudur. Bauman'a göre uzmanlığın temeli, eylemde bulunmanın bilgiye dayalı olduğu ve söz konusu bilginin insanlarda eşit düzeyde bulunmadığı; yalnızca bilgiye sahip olanların eylemde bulunabileceği ve eylemlerinin sorumluluklarını üstlenebileceği düşüncesini içerir (2007: 262). Uzmanlık, sınıflandırma, rasyonellik ve sahne arkasına atma niteliklerini barındırır. Sınıflandırma, dünya ve insan

eylemlerinin parçalara ayrılması ve her biri ile ayrı ayrı ilgilenilmesini içerir (2004: 13). Böylece belirli olgular dışta bırakılır ve soruna odaklanılır. İkinci olarak uzmanlık, taşıdığı “rasyonellik sertifikası” ile “olumsallığı aşağılayıcı, kesinliği yüceltici” bir perspektif taşır; “tam netlik” durumunu nihai bir amaç olarak sunar. Söz konusu sertifika belirli bir grubun yani bilim adamları ve uzmanların tekindedir Bu anlamda “toplumun sıradan üyeleri rasyonel olmalıdır” ama bunun yolunu ancak uzmanlar gösterebilir (2003a: 286-287). Son olarak uzmanlık, göz önünde olan biten pek çok eylemin sahne arkasına atılmasını içerir. Elias uygarlık sürecinde “sıkıntı veren şeylerin toplumun gözünden uzaklaştırma eğiliminin” önem kazandığını belirtir. Sıkılma ve huzur bozucu şeyler bir uzmanlık alanı oluşturularak “sahne arkasına” geçirilir (Elias, 2002: 220). Nitekim modernlik, ölümü uzmanlık etkinliği ile kamusal alandan uzaklaştırarak, çözülmesi imkânsız bu sorunu bölünmelerle mikro sorunlara indirerek, ölümü gündelik hayattan dışlamış din ile olan bağlantısını da koparmıştır (Bauman, 2000a: 250-251). Söz konusu nitelikler modernliğin kurumlarından gündelik hayata kadar birçok alana yayılmıştır. Böylece seçimler yapma, kimlik oluşturma problemi rasyonel söylemin ve bu söylemin savunucularının tahakkümü altına girmiştir.

Uzmanlık etkinliğinin yanında tüketim faaliyeti de kimlik oluşumunda önemli bir yer tutar. Bunu incelemek için Bauman’ın tüketim toplumu üzerine olan görüşlerine yer vermek gerekmektedir. Bauman, tüketim toplumu kavramını kullanırken insanların her zaman tüketim etkinliği içinde olduklarını belirtir. Tüketim toplumu kavramı modern toplumun üretim toplumu olarak adlandırılması ile anlam kazanır. Modern toplum üretimi teşvik edici bir paradigmayı içerirken, postmodern paradigma tüketimi esas alır (2006: 92). Tüketim toplumu tasviri, modern toplumun üretim toplumu şeklinde değerlendirilmesi, normların ve rollerin de bu çerçevede değer kazanmasıyla ön plana çıkar. Üretimden tüketime geçiş, basitçe üretimin yok olup tüketimin ortaya çıkmasıyla değil, vurgunun üretimden tüketime kaymasıyla belirginleşir (1999a: 40). Bu dönüşüm perspektifinde Bauman, “katı modernite” çağından “akışkan modernite” çağına geçildiğini vurgular. Bauman katı moderniteden akışkan moderniteye bir kırılma noktası belirtmez fakat genel olarak, son 20-30 yıl içinde akışkan modernitenin varlığından söz edilebileceğini iddia eder

(Bauman, 2010: 172). Akışkan modernite çağı günümüzü anlamlandırabilmek için birçok anahtar unsur içerir.

Akışkan modernite çağı modernliğin üretim paradigmasındaki gibi kimliklerin ömürlük değil, sürekli bir değişim halinde olduğu dönemi ifade eder. Bu dönemde rasyonellik, piyasa, kitle iletişim araçları ve uzmanlık unsurları bir sentez oluşturup kimliğin oluşumunda kilit rol oynamaya başlamışlardır. Söz konusu unsurlar akışkan modernite çağı ile ortaya çıkmış değildir; dönüşüm bu unsurların daha baskın hale gelmesi ile tanımlanır.

Söz konusu sentez, gündelik hayatın içinde kendine yer edinir. Bauman'a göre, akışkan modernite çağında kitle iletişim araçlarındaki içerikler, çeşitli yaşam sorunlarını çözmek için bilimsel temelli çözümler içeren günlük tüketici eğitim seminerleri vermektedir. Bu eğitimin başlıca unsurlarını çeşitli trendler (özellikle ünlü kişilerin yaşam tarzları) ve uzmanların söylemleri oluşturmaktadır (Bauman-Vecchi, 2006: 66-67). Bu anlamda postmodern yaşam siyasetinde de kesinlik önemli bir yer tutar. İnsanlar sürekli olarak doğru seçimler yapmış olmanın onaylanmasını beklemektedir (Ritzer, 1997: 167). Tüketici dünyası, özgürlük ve birliktelik sorununa, yani bireyin hem kendini gerçekleştirebilmesi hem de toplum içinde var olabilmesi sorununa etkili çözümler üretmiştir. Tüketici piyasasınca ortaya atılan kimlikler, birçok imkân sağlar. Bu “kimlikler öncelikle benzersiz bir birleşimi” var ederek birey olma bilincine gönderme yapar; bir görüntünün yaratılması gibi bireyin olmak istediği üzere olmasına yardım eder. “Kişinin vücut şekli, bedensel süsler, evinin tarzı, içindekiler vb” pek çok öge “bireyin kendini yetersiz hissetmemesi için piyasada sunulur”. Söz konusu “model kimlikler”, seri sayıda üretimi ile herkese yeten bir nitelik taşır. Ayrıca kimlik oluşturan imgeler sürekli güncellenerek “yeniden üretilir”. Koşut olarak bu imgeler standart bir “toplumsal onay” etiketini üzerlerinde taşır. Simgeler bir yaşam tarzına gönderme yapacak şekilde sunulur; bu sayede birey, “nasıl yaşamalıyım” sorusuna meşru bir cevap bulmuş olur (Bauman, 1997a: 89-90). Bu anlamda Wagner'e göre, “tüketim toplumunun ortaya çıkışı ilke olarak, malların edinilmesinin, bir kimsenin kimliğini maddi nesnelere yoluyla şekillendirmesinin ve sergilemesinin bir aracı haline gelebilmesi” ile temellenmektedir (2005: 167).

Daha önce de belirtildiği üzere, modern özgürlük ve birey söylemi kapitalizm ile ilişkilidir. Tüketim toplumu kapitalizmin tüketim üzerine temellendiği bir piyasa sistemini ifade eder. Bauman'a göre, bu toplumun temel dinamikleri pazar, bunu destekleyen piyasa, mallar ve müşterilerdir. Kimlik de bu perspektifte tüketim ile ilişkili bir anlam kazanır. Bu bağlamda kimlik, tüketime dönük referanslar (örn kullanılan araba) ile oluşan bir süreci ifade eder hale gelmiştir (Bauman-Vecchi, 2006: 91). Tüketim nesnelere, belirli imaj ve yaşam tarzlarına olan göndermeleri ile "müşterinin edinmek isteyeceği kimliği" sembolize eder. Müşteri bu durumda mümkün verili kimlik paketlerinden birisini seçebilir ya da "ısmarlama" bir kimlik arayışına girebilir. Böylece "modern özgür kaygısız bir kadın" ya da "düşünceli mazbut ve diğerkâm bir ev kadını" ya da bunların bir karışımı olabilir. Bu "piyasa promosyonlu" kimliklerin "toplumsal onay etiketli" olarak piyasaya sürülmesinden ötürü kişi kendini ifade etme ve toplumsal onay alma sorunsalını zahmetsizce çözüme kavuşturur (Bauman, 2003a: 263-264). Böylece bireyler, hem kişisel özerkliklerini korur, hem de toplum ile bütünleşme sağlarlar.

Tüketim toplumunun seçimleri belirleme etkisinde rasyonellik, reklam, güven unsurları ön plandadır. Lefebvre'e göre reklam, tüketim ideolojisinin sunumunu yaparak bir tüketici kimliği oluşturur (1998: 109). Reklam, hem tüketilecek nesneyi yüceltir, hem de bunu tüketecek tüketiciyi yüceltir. Bunun yanında tüketim toplumundaki ürünler, anında sonuç verme, risk taşımama ve memnuniyet garantisi ile güven unsurunu oluştururlar (Bauman, 2009: 16). Söz konusu güvenin kaynağında ise rasyonelliğin gücü bulunur. Öyle ki tüketici piyasasındaki ürünler "akılsallığın somut biçimi" olarak görülür; bunları seçme eylemi de "akılcı bir davranış" olarak algılanır. Böylece bu ürünleri satın almak "kesinliğe giden tek yol" olarak düşünülür (Bauman, 1997a: 91).

Bauman'ın tüketime yaptığı vurgu, üretim imkânlarının esnekleşmesi, uzun vadeli iş ortamının değer kaybetmesi ve kimliğin belirli bir statüyü ifade eden çalışma etkinliğinden çıkıp bireysel tüketim alanına kayması unsurları ile şekillenir. Buna karşı Bauman'ın modernlik ve postmodernlik arasında kurduğu üretim-tüketim karşıtlığı, üretim-tüketim süreçlerinin ve ilişkilerinin analizine yönelmez. Nitekim Atkinson'a göre, Bauman'ın sınıf analizi, Marksist sınıf analizini görmezden gelir. Bauman neo-liberal kapitalizmi betimlemektedir. Bu betimlemede kullandığı

istihdamdaki aşırı fazlalık, kamu ve özel sektördeki küçülme politikaları ile kültür arasında ilişkilendirme Ulrich Beck, Pierre, Bourdieu ve Richard Sennet'in görüşlerinden etkilenmektedir. Buna karşın iş ortamındaki güvensizlik ve esneklik insan ilişkilerindeki geçicilikten ziyade en düşük seviyeyi oluşturan çalışan sınıfın baskınlığını betimlemektedir (Atkinson, 2008: 12-13) Bununla birlikte kimliğin tüketim ile bireysel oluşu da klasik Marksist görüşün kimlik tanımlamasını görmezden gelir. Nitekim klasik Marksizm bireylerin kimliklerini sınıflara olan aitliğiyle belirler. Oysa tüketim kapitalizmi, ani değişimlerle, modayla derin ekonomik ilişkiler ile 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 örnekler (Jay, 2010: 99-100). Bu anlamda Bauman'ın postmodernite-akışkan modernite tasviri, seçici bir teorik bakışın ürünüdür.

Rasyonelliğin çözümlerin yanında sorunlar da üretmesi bu çalışmanın en genel argümanlarından biridir. Tüketim ve uzmanlık etkinliklerinin de rasyonel bir temel dayandığı dikkate alındığında, söz konusu bireysel kimlik çözümlerini eleştirel bir perspektifte değerlendirmek önem kazanmaktadır

2. 3. RASYONEL KİMLİK ÇÖZÜMLERİNİN PARADOKSLARI

Özgürlük-güvenlik-kimlik unsurlarının modern toplumda yol açtığı sorunlar yine modern paradigmanın rasyonellik reçeteleri ile çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Böylece söz konusu unsurlar çözümlenecek bir alana kaydırılmış, rasyonel söylem ile anlam kazanmıştır. Bunun birlikte düşünsel anlamda özgürlüğü ifade etmek nasıl ki başka kavramlara olan bağımlılığı belirtiyorsa, toplumsal yaşamda da özgür olma bağımlılık vurgusu ile paralel gider. Rasyonel söylem toplumsal yaşamın karmaşık yapısına alternatif çözümler getirirken, özgürlüğü, belirli bir alana sıkıştırmıştır. Bu anlamda modernliğin dili onun rasyonelliğidir.

İnsanın özgür olduğu söylemi diline yansır. Bununla birlikte söz konusu dilin rasyonellik bağlamında olduğu düşünülürse, modernliğin rasyonelliğini analiz etmek, onun özgürlük ve bununla bağlantılı güvenlik (bağlılık, bağımlılık) söylemini, bu söylemin bireysel kimlik oluşumu üzerindeki etkisini analiz etmektir. Bu analizi oluşturabilmek için Bauman'ın "eleştirel özgürlük-iktidar perspektifi" olarak

kavramsallaştırabilecek bir bakış açısı geliştirilebilir. Bauman'a göre özgürlük, bir "toplumsal ilişki biçimidir". Özgür olma ile özgür olmama, tıpkı iyi-kötü, yüksek-alçak tarzı bir karşıtlığı yansıtır; böylece özgürlük, toplumsal anlamda bir bölme ve ayırma biçimidir (1997a: 17). Söz konusu niteliğiyle özgürlük, aynı anda hem bir "lütuf" hem de "lanet"tir. Bazılarının amaçlarını gerçekleştirme özgürlüğü, diğerlerinin özgür olmama durumu ile birlikte yürür. Böylece başkalarının özgürlüğü, kişinin kendi özgürlüğü önünde sürekli bir engel olarak gözlemlenmektedir (1999b: xii). Belirli kişilerin verdikleri kararlarla belirsizliği denetim altına almaları, başka insanların karar vermelerinde ve seçim yapmalarında bir belirsizlik alanı yaratır. Bu durum, kişilerin kararlarını ve seçimlerini diğer kişilerin karar ve seçimlerine bağımlı kılar ve özgürlüğünü kısıtlar (2004: 31). Bu anlamda özgürlük, toplumsal yaşamda ölçeksiz bir dağılım içerir. Söz konusu dağılıma göre de güvenlik ve bireysel kimlik noktaları belirlenir. Güvenlik bağımlılığı artırır, özgürlüğü kısıtlar, bireysel kimlik bağımlı-bağlı olunan noktaya göre belirlenir, özgür olmak bağları kopartır, kimliği tanımlayacak bir karşıt bırakmaz.

Özgürlüğün saf hali ancak toplumun yokluğu ile düşünülebilir. Nitekim Bauman'a göre, mutlak özgürlük sadece tahayyül edilebilen bir durumda ortaya çıkar ve gerçekleşmesine imkân olmayan bir durumdur. Nitekim böyle bir durum sadece "tek başına" olma deneyimi ile birlikte gözlemlenir. Bu ise kişinin hayatını idame ettirebilmesini sorunlu hale getirir (1997a: 74). Bununla birlikte "öteki"nin dâhil oluşu, bir anda yalnızlığın bozulmasına ve koşulların ortaya çıkmasına neden olur. Bauman koşulların varlığının seçimlere etki ettiğini belirtir (2005: 17). Seçimlerin kendisi ise belirli bir "seçim kümesi" ve "seçim kodu" (2000c: 82) sonucunda ortaya çıkarak özgürlüğün "sahte arka planını" oluşturur. Bu anlamda özgürlük, yüzeysel bir bakışta sorunsuz görünür; buna karşıt iktidar, seçim, bağımlılık, sorumluluk perspektifinde değerlendirildiğinde hem modern dünyanın hem de günümüzün postmodern dünyasının büyüü bozulur.

Bu perspektifte günümüz dünyasında özgürlüğün toplumsal yaşamdaki durumu sorunlu hale gelmiştir. Nitekim Bauman'a göre, modern çağ ile başlayan insanın özyönetimi ve özerklik söylemi istenmeyen bir yolda gitmektedir (2010: 98). Modern paradigma özgürlük ve güvenlik arasındaki dengeye yönelik ideal bir

uzlaşım bulacağını düşünmüş, fakat başarısız olmuştur. Bu durum demokrasinin kendisini sorunlu hale getirmiştir. Toplum güvenliği adına yapılan düzenlemeler, sürekli bir denetim ve baskı unsuruna gönderme yapmıştır. Günümüzde ise özgürlük ve esneklik yoğun güvensizlik getirmekte, demokrasi yine sorunlu hale gelmektedir (2005: 73-74). Özgürlük, sınırların ve kuralların akışkan hale gelmesi ile artarken; güvensizlik sorunu alternatif bir maliyet olarak ortaya çıkmıştır. Günümüzün karmaşık toplumlarında güvenilirlik ve sorumlu olabilecek kişi bulunmadığı için hayat, riski yüksek bir oyuna dönüşmüştür. Bu oyunda iyi ya da kötü bütün sonuçlar oyuncunun (bireyin) üstüne kalmaktadır (2005: 60-61). Tabloyu daha netleştirmek, modernliği ve günümüzü birlikte değerlendirmek için, söz konusu güvensizliği ve onunla bağlantılı teknik-uzmanlığı, tüketim etkinliğini eleştirel bir perspektifte ele almak gerekmektedir. Böylece modernliğin alternatif maliyetini belirlemek mümkün olacaktır.

Bu bağlamda ilk olarak teknik söylemin ve onun oluşturduğu uzmanlığın özgürlüğü ve güvenliği, görüldüğünün aksine, sorunlu hale getirdiği söylenebilir. Nitekim modernlik bir özgürlük söylemi yaratmanın yanında bunu araçsal aklın hâkimiyetine bağımlı hale getirmiştir (Bauman, 2003b: 228). Oysa Bauman'ın yapıtlarındaki insan imajı, aktif ve yaratıcı, öngörülemez ve irrasyonel niteliktedir. Pasif, eylemlerini öngörmeye çalışan ve kar zarar hesabı yapan, bir insanlık kısıtlanmış bir insanlıktır (Tester, 2004: 32). Bu anlamda modern toplum insanlığın özgürlüğünün kısıtlandığı bir toplumu ifade eder. Nitekim Horkheimer'a göre, özgürlük, modern toplumda ekonomik ve teknik gelişmeyle birlikte nicel olarak artsa da nitelik olarak farklılaşmıştır. Kişi kendini özgürleştiren ekonomik ve teknik imkânların boyunduruğu ve tahakkümü altına girmiştir. Otomobilin kuralları ve işaret sistemleri buna bir örnektir (Horkheimer, 1994: 123). Tekniğin kendisi, gücü ile problem çözenin yanında "yan etki"yi doğurmaktadır. Kişi şehrin trafiğinden, pisliğinden ve hava kirliliğinden kurtulmak için, bir araba alır fakat bu çekindiği şeyi daha da körükler (Bauman, 2004: 227). Buna ek olarak teknik rasyonalite her şeyi seçimler yumağına dönüştürür. Zizek, doğa ya da geleneğin günümüz toplumlarında yok olması ile birlikte her şeyin seçim haline geldiğini belirtir. Çocuk büyütme, cinsel ilişki kurma, eğlenme pratikleri kararlara bağlanmıştır. Uzman faaliyetinin tekno-bilimsel gelişimi, insan iradesine yönelik sorunlar ortaya çıkarmaktadır.

Genetiğin gelişmesi ve insanın genleri ile oynanabilmesi ve bunun olası etkileri hususunda Zizek, “özgürlük ve sorumluluk”un akıbetini merak etmektedir (2007: 399-400). Rasyonellik, seçim alanını genişletmiş, bununla birlikte seçim yapma hususunda insanı kendine bağımlı hale getirmiştir. Bireysel kimlik ise sürekli olarak seçimlerin en rasyonel bir şekilde verilmesi ile sınırlanmıştır.

İkinci olarak teknik, özgür olunacak mekânı da belirlemiştir. Kişinin toplumsal onaydan bağımsız; özgür olarak eyleyebilmesi bir “gizlilik” durumu ile mümkün olabilir. Gizlilik deneyimi ile birey, “belirli yer, belirli zaman ve belirli etkinlik” durumları söz konusu olduğunda başka insanların eylemlerine karışmasına itiraz etme deneyimini yaşar (Bauman, 1997a: 75). Buna karşıt Douglas’ın “[t]oplumsal denetimin artması daha büyük çapta teknik gelişmeye olanak sağlarken, teknik gelişme de toplumsal denetimin giderek artmasına yol açar” (Douglas, 2007: 119) ifadesinden hareketle günümüzdeki teknik gelişmişliğin yarattığı dinleme-gözetleme-kayıt altına alma araçları gizli bir alan bırakmamış, özgür alanı ölü hale getirmiştir. Bu anlamda bireyler izleniyor-dinleniyor olmanın kaygısı ile söylenmesi istenenleri söylemekte, davranışlarını buna göre belirlemektedir.

Üçüncü olarak tekniğin ürünü olan uzmanlık, özgürlük-güvenlik-bireysel kimlik unsurlarını tartışmalı hale getirmiştir. Uzmanlık, teknik-rasyonel altyapısı ile belirli sorunları çözmeye yönelik girişimi, sürekli “yan etki” sorunsalını tekrar gündeme getirir. Nitekim Bauman’a göre uzmanlığın “sorun çözme” etkinliği, belirli bir noktaya “odaklanarak”, yani odağı dışındaki noktaları görmezden gelerek denetim kazanarken aslında denetimi kaybetmiş olur. Odaktaki sorunların çözülmesinde odaktan kaçan değişkenler, sorun çözüldükten sonra yeni sorunlar ortaya çıkarır. Ayrıca uzmanlık etkinliğinin sürekli olarak piyasa ile ilişki halinde olması, bu etkinliği devamlılığını sağlamakla birlikte yeni sorunları ve “kar alanlarını” teşvik eder (2003a: 279-280). Koşut olarak uzmanların sorun çözmeye yönelik faaliyetleri, sorunlara nihai bir çözüm getirmez, sorunların tam olarak çözülmemesi uzmanlığın devamlılığını sağlar (2001: 111). Böylece uzmanlığın varlığı bir anlamda “bireyin kendi kendine yetememe durumunu” gösterir. Modern toplumda uzmanlık desteği dışında herhangi bir etkinlikte bulunmak zorlaşmıştır. Birey ya kılavuzlar ile belirli problemlerini çözebildiği kadarıyla kendi çözecek ya da “aracılara mahkûm” kalacaktır (2003a: 268-269). Bu anlamda günümüzde teknoloji

kaynaklı kavrayış olmadan hiçbir şey düşünülemez (Hülür, 2000a: 30). Uzmanlık paradoksal bir şekilde özgürlüğü ancak insanları kendine bağımlı hale getirerek var eder. Birey, özgür olmak için bağımlıdır. Sorunlara çözüm uğraşı ise bizzat ortaya çıkardığı yan etki ile bağılılığın, güvenliğin kendisini sorunlu hale getirir. Böylece kimliğin dayandığı rasyonel temeller tartışmalı hale gelir

Rasyonel kimlik oluşturma unsurlarının bir diğer ögesi ise, tüketim toplumu ve onun paradigmasıdır. İlk olarak tüketim faaliyeti uzmanlık olgusu ile birlikte değerlendirilebilir. Bauman'a göre, modern dünyadaki önemli uzmansal etkinliklerden olan “psikanalitik seansların, psikolojik danışmanlığın, grup terapilerinin, evlilik danışmanlığının” işlevi bir “sahte onay” sorunsalına işaret eder. Bireyler, bu etkinliklerde “kaygı”larını “başka bireylere” dökerek kısmi bir rahatlama yaşamaktadırlar. Bu ilişki tamamen para merkezli olduğu için gayrişahsîlik aslında aldatıcılığa gönderme yapmaktadır. Bir anlamda kişi “onay satın almaktadır” (2003a: 259-262). Böylece kapitalizm, rasyonelliği kendini devam ettirebilmek için kullanmaktadır. Tüketim merkezli kimlik oluşumu, özgürlüğün ve güvenliğin (bağılılığın, bağımlılığın) belirli imkânlar çerçevesinde değerlendirilmesine neden olmaktadır.

Tüketim faaliyetinin imkânlara dayalı olması, özgürlüğün kendisini de sorgulamayı gerektirir. Vurgulandığı üzere Bauman'a göre özgürlük, bir güç ilişkisidir. Kişinin özgürlüğü onun iktidarına ve iktidar kapasitesine bağlıdır. Kişi, başkalarının eylemlerini kısıtlayarak kendine özgürlük alanı yaratır. Özgürlüğü sağlayan bu iktidar ise “maddi kaynaklar ve becerilerin dağılımına” bağlıdır (2000a: 36-39). Seçim yapabilmenin özgürlüğün bir ön koşulu olduğu dikkate alınır, Bauman perspektifinde tüketim toplumunda seçim yapabilmenin bir imkân meselesi olduğu gözlemlenir (2006: 99). Pazarın sunduğu özgürlükten ve kesinlikten yararlanabilmek, kişisel kaynakların yeterliliğine bağlıdır. Böylece özgürlük, bir yeterlilik sorununa dönüşürken, “niteliksiz piyasa katılımcıları” da “denetlenmesi gerekenler” olarak ayrıma tabi olur. Sosyal yardım etkinliklerindeki ince elemeler, limit belirlemeler ve harcama düzenlemeleri, özgürlüğünü piyasaya katılamayarak gerçekleştiremeyen kişinin baskıya tabi olmasına neden olur. Böylece özgürlük “ayrıcılık ve ayırım” meselesi haline gelir (1997a: 95-97). Bu anlamda tüketim faaliyeti ile özgürleşmek ve kimlik kazanabilmek ancak pazara ve onun

dinamiklerine olan bağımlılıkla, sürekli yeterli kaynaklara sahip olabilme çabasıyla sürdürülebilir. İnsan tükettiği kadar insandır.

Ek olarak tüketim toplumunun özgürlük, seçim ve güvence unsurları kendi içinde aldatmacaları barındırır. Bauman'a göre, tüketim toplumunda kişiler önceden tasarlanmış seçenekler üzerinden seçimler yapmaktadırlar. Tüketimin kusursuz seçenekler dünyası seçim yapmayı mümkün kılsa da, dışlanmamak ve mutlu olmak için seçim yapmayı zorunlu hale getirir (2010: 126). Tüketici, kendisinin seçimler yaptığına inanmaktaysa da aslında pazar tüketiciyi seçmektedir (1999a: 43). Bu anlamda alış-veriş merkezleri "çoktan seçmeli bir test" olarak anlamlandırılabilir (Baudrillard, 2010: 110). Özgürlük, ancak belirli bir tüketim evreninde mümkün olabilmektedir. Buna ek olarak tüketim toplumunun sunduğu reçeteler kullanım değeri açısından garanti taşısa da kimlik devamlılığı açısından tam tersi şekilde geçicilik taşır. Nitekim Bauman'a göre piyasa, sahip olunan ürünün işlevsel olmadığını ve artık kullanılmaması gerektiğini aşilayarak insanları ayartır. Ayartmayla piyasadaki ürün için arzu yaratılır. Bu en basit bir şekilde reklamlar ile yapılır. Reklam, önce kişinin seçme kabiliyeti olmadığı mesajını verir. Sonra ise en ideal seçimin yollarını gösterir (2004: 224-225). Tüketim toplumunda ürünler anında tatmin sağlamalı, bu tatmin bir yetenek gerektirmemeli, fakat söz konusu tatminin süresi kısa olmalıdır (2006: 94). Dolayısıyla postmodern dünya ölümü kendisi gerçekleştirir. Bir şey eskimededen eskitilir, ölmeden öldürülür. Bir şeyin (ölümsüz) kalımlı olması mümkün olmayacağı gibi zaten bu istenen bir durum değildir (2000b: 247). Bu anlamda Bauman, tüketim toplumun tatmin ederek değil tahrik ederek kendini devam ettirdiğini belirtir.

Paradoksal bir şekilde nihai bir mutluluk, mutsuzluk getirir. İhtiyaçlar bir zorunluluğa dönüştürülerek, memnun olmanın sınırı sürekli yer değiştirir (2010: 145). Böylece günümüzün tüketim temelli kültürü, insanları "kendine bağımlı hale getir"mektedir, "yeni ürünler günlük işleri çok daha kolay hale getirmekte, sonra da günlük işler yardımsız yapılamayacak kadar güç hale gelmektedir" (2003b: 195). Bu durumda birey, kendini piyasaya devrederek devam ettirir, kendinin olan ne varsa aslında piyasanındır. Ortada "ben"im olan bir "ben" yoktur.

Rasyonel kimlik çözümlerinin paradoksal niteliğinin vurgulaması, Herbert Marcuse'un "*Tek Boyutlu İnsan*" kavramsallaştırmasını yeniden gündeme getirmektedir. Nitekim Marcuse'un da vurguladığı üzere ileri endüstriyel toplumda üretim ve teknoloji totaliter bir yapıya bürünmekte, yapay ihtiyaçlar yaratmaktadır (1968: 21). Ek olarak teknoloji ve üretim etkinlikleri paradoksal bir durumu ortaya çıkararak "rahat, akla yakın, pürüzsüz demokratik bir özgürlük" ortamı yaratmaktadır (1968: 27). Bu anlamda "mantıksızlığın mantık çerçevesi içinde görünüşü" (1968: 37) hâkim bir söylem olmaktadır. Uzmanlık ve tüketim etkinliklerinin teknoloji ve üretim ile temellendiği dikkate alındığında rasyonel söylemin baskısının daha demokratik ama daha zorunlu bir hale büründüğü gözlemlenmektedir. Hülür'ün de vurguladığı üzere bugün tekno-bilimsel söylem bilginin üretilmesi alanında bir hâkimiyet kurmakta (2000b: 105) ve hâkimiyetini insanın var olduğu her alana yaymaktadır.

Sonuç olarak günümüzde rasyonelliğin artışı, bir taraftan özgürlük-güvenlik ve kimlik sorunsalına çözümler üretirken, diğer taraftan kendine bağımlı hale getirmektedir. Rasyonelliğin etkin hale gelişi insanlar arası ilişkileri de etkilemekte, verimlilik ve fayda temelli bir etkileşim ortamı oluşmaktadır. Bauman'ın toplumsal ilişkileri sürekli olarak ahlaki bir perspektifte ele aldığı göz önünde bulundurulursa onun ahlak perspektifine yer vermek ve rasyonelliğe alternatif var olma imkânlarını analiz etmek gerekmektedir.

3. BAUMAN'IN MÜPHEM AHLAK ANLAYIŞI VE ELEŞTİRİSİ

Toplumsal yaşamda verilen kararlar ve davranışlar, niyet ve sonuç olarak değerlendirilebilecek iki farklı boyutu içerir. Modern toplumda niyetler rasyonel niteliğiyle insanın özgürlüğünü ve yükselişini simgelerken, sonuçlar tartışma konusu olmuşlar; ahlakın konusu haline gelmişlerdir. Bauman bir taraftan modern insanın eylemlerini seçim-sorumluluk unsurları ile değerlendirirken, diğer taraftan modernliğe alternatif kararlar alabilecek ve davranışlarda bulunabilecek bir insan tahayyülünü geliştirir. Nitekim eleştiri, çözümler-alternatifler üretmediği takdirde dünyayı daha karamsar hale getirir.

Bauman'ın modernliğe atfettiği kesinlik, düzen, sınır çizme nitelikleri onun ahlak anlayışında karşıt kutupları önermesi ile paralel gider. Nitekim Junge'un da

belirttiği üzere, Bauman'ın teorik gelişim stratejisi, adım adım sosyal yaşamın yeni müphemlik boyutlarını göstermektedir. Kültürel düzenin analizi ile başlayan çalışmaları, sosyal düzende müphemliğin tartışılmasıyla devam etmiş, sonra ahlaki düzenin müphemliğine kaymış, son olarak, sosyal süreçlerin müphemliğine yönelmiştir (2008: 51). Tester, Baumanın sosyolojik tahayyülünü Borges'in "Yolları çatalanan bahçe" metaforuna benzetir Bu bahçenin içinde her türlü ihtimalin bir arada bulunması gibi, sosyal ilişkiler ve tarihsel koşullar içindeki bireyler ve kolektiviteler de farklı olasılıkların var olduğu labirentlerdir. Toplumsal yaşamda herkes, labirentin içinde sonsuza kadar var olur ve yeni imkânları araştırır. Bu labirentten çıkmak ise kişilerin "karşılıklı haysiyet" yani yardımlaşmaları, ahlaki bir tavır almaları ile gerçekleşebilir. Bu anlamda belirsizlikler ahlaki dayanışma ile aşılabilir (2002: 55). Bauman'ın düşüncesinde ahlak, toplumsal yaşamın karmaşık yapısında seçimlerin ve sorumlulukların belirsizliğini-müphemliğini ifade eden bir anlam taşır.

Bauman, modernliği kritik ederken sürekli olarak ahlak tartışmasını gündeme getirir. Onun sosyolojik metinleri ahlak felsefesi ile ilişkilidir. Bürokrasiye, devlete ve entelektüele yönelik sorgulamaları sosyolojik bir perspektifi içerirken, diğer yandan felsefe ve ahlakı ön plana çıkartır. O, modernliği eleştirirken alternatif "insan olabileme" imkânlarını da sorgular. Burada Emmaunel Levinas'ın "öteki-başka etiği"nden etkilenir. Böylece modernliğin sorunlarının ahlaki bir perspektifte çözülebileceğini belirtir.

Levinas'ın etik perspektifi, modern paradigmanın dışında, temelleri farklı bir dünyayı resmeden ifadeler barındırır. Bununla birlikte onun görüşleri "ütopya" olarak algılanmamalıdır. Nitekim Cevizci'nin de belirttiği üzere ahlak, yaşamın içindeki pratik bir duruma gönderme yaparken; etik, bu pratiğin felsefi tartışmasını içerir (2002: 5). Bu anlamda Bauman, Levinas'ın etik tartışması üzerinden modern dünyaya alternatif bir ahlak oluşturmaya çalışır. Bununla birlikte Levinas terminolojisinde etik, bir felsefe dalı olarak algılanmamalıdır. En genel ifade ile onun etik kavrayışı, "ben"in öteki (başka) tarafından sorguya çekilmesi, Batı'nın egoistleştirerek yok ettiği insani deneyimin izinin sürülmesidir (Calin-Sebbah, 2011: 57). Nitekim Junge'un da belirttiği üzere Bauman'ın ahlak anlayışı, Durkheimci sosyoloji geleneğine karşıt bir konum sergiler. Onun perspektifinde ahlakın

sosyolojik teorileştirilmesi yapılamaz. Koşut olarak Bauman ahlaki kategorik imperatif olarak değerlendiren Kantçı geleneğe de karşı çıkar. Kategorik imperatif, ahlaki rasyonel standartların alanına dâhil eder (Junge, 2001: 105-108). Bauman, ahlaki her bireyin belirli bir toplumun belirli yasalarına rağmen her ne olursa olsun taşıdığı özerk ahlaki sorumluluk olarak anlamlandırır. Etik, ahlakın büyük ahlaki kodlamalarla evrensel olarak belirlenmesine karşılık gelir. Bu anlamda etik kavramı modern paradigmanın bir göstergesidir. Bu paradigmanın anlaşılmasında Kant'ın evrensel ahlaka ulaşmak isteyen çalışmaları anahtar bir figürdür. Ek olarak Durkheim ve Hobbes da modern etik anlayışının diğer figürleri yansıtır. Durkheim toplum öncesi ahlak düşüncesini kabul etmez, Hobbes'un doğal durumdan topluma geçişi gibi ahlakın da toplum ile birlikte var olduğunu ileri sürer. Bu anlamda toplum ahlaktan öncedir (Crone, 2008: 60-62). Oysa Levinas ve Buman'ın düşünceleri, toplumsal yaşamda ahlaki ön plana çıkaran; kurumları, ideolojileri, davranışları, ötekileştirmeleri etik tartışmasına dâhil eden bir nitelik taşır. Bauman, Levinas sayesinde ahlak ile sosyolojiyi bütünleştirir.

Levinas, geniş bir felsefi gelenekten etkilenmiş ve etkilendiği felsefi geleneği eleştiriye tabi tutmuştur. Onun felsefesinde Platon, Descartes, Bergson, Kant ve Heidegger'in etkisi görülür (Kearney-Levinas, 2010: 75). Bununla birlikte onun etik anlayışı önemseyen felsefesi, Husserlci fenomenolojinin temelinde gelişir (Bauman, 2010: 38-39). Levinas, fenomenoloji ile ilgilenip Husserl ve Heidegger üzerine çalışmalar yapmış, daha sonra etik alanına yönelmiştir (Badiou, 2004: 33). Bu yönelişinde de Hristiyan ve Yahudi dinlerinin ahlaki öğretilerinden etkilenmiştir (Bauman, 2005: 94). Buna karşın onun düşünceleri, kesinlikle dini bir söylemi ispatlamaya ya da desteklemeye çalışmaz; düşüncelerinde etik ile teoloji arasında bir sınır gözlenmektedir.

Levinas, felsefesini oluştururken öncelikle Antik Yunan'dan günümüze uzanan Batı kaynaklı felsefe geleneğini eleştirmekle işe başlar. Ona göre, Batı kaynaklı felsefe, akıl ve varlık dayanakları ile insanı basitleştirmiştir (2010: 249). Batı geleneği ile oluşan "birey" kurgusu, insanı önce tek varlıklar halinde soyutlar, sonra akla ve varlığa dayanan hakikatler ile (devlet, kurumlar, politika, yasa) tekrar birleştirir. Bu çerçevede kişiler, kendi başlarına var olurlar ve birbirilerini dışlayıcı nitelik taşırlar (2010: 191-192). Koşut olarak Batı temelli felsefe, kendi perspektifi

çerçevesinde bütün dünyayı anlamlandırabildiğini ifade eder, dış dünyayı kendi paradigması içine çekmeye çalışır (2010: 163). Şeyleri, ya kendi söyleminin içinde aynılaştırır ya da farklı olarak dışlamaya çalışır. Böylece akıl ile kavranan dünyadaki “başka”lıklar yok olmaya yüz tutar. Batı’nın akla yaptığı vurgu ile oluşan “başka”yı anlama etkinliği, “başka”yı kendine benzetir (2010: 131). Ona göre, “başkaya sahip olunabilseydi, başka yakalanabilseydi, bilinebilseydi, başka olmazdı. Sahip olmak, bilmek, yakalamak iktidarla eş anlamlıdır” (2005: 119). Başkalığın yok edilmesi despotizmdir ve bu paradigma ötekini anlayamaz. Bu nedenle Levinas, Antik Yunan’dan başka bir temel arayışına girerek Yahudi geleneğine yönelmiştir. Yunan düşüncesinde etik, bir hâkimiyet unsurunu barındırırken, Yahudi geleneği, eylemde bulunan kişiyi “silahsız” ve “rehine” olarak niteler (Badiou, 2004: 33-34). Bu durum hem etiğin öncel olduğu bir paradigmayı, hem de bu paradigma içinde yer alan farklı bir özne kurgusunu doğurmuştur.

Bu perspektifte Levinas, bilgiyi ve varlığı eleştirirken etiği felsefenin temelini koyar. Badiou’ya göre, etiği felsefenin temelini koyma düşüncesi stoacılık kaynaklıdır. Bu öğretilerde bilgelik, kişinin iradesi ile sorumluluğunu sınırlaması sayesinde ortaya çıkmaktadır (2004: 17). Buna karşı Levinas, etiği bilgelik ile bağlantılandırmaz, ona insanlar arası etkileşimi anlayabilmek için yer verir. Ayrıca etiğin varlıktan önce gelmesi, varlığa bir temellendirme yapmak açısından algılanmamalıdır. Bu durum ontolojik bir yaklaşıma gönderme yapar; etik varlıktan “daha iyi” denebilir. Levinas, yakınlığın varlıksal (fiziksel) olarak değerlendirilmesine de karşı çıkar; yakınlık, ahlaki bir meseledir ve sorumlulukla bağlantılıdır (Bauman, 2000b: 62-63). Onun düşünce evreninde kişi yalnız olarak temellendirilir; her kişi biriciktir, “başka” ile kaçınılmaz olarak sürekli etkileşim halindedir. Bu evren ise etiğin kendisine gönderme yapar (Levinas, 2005: 60-61). O, ontolojinin böyle bir evrendeki başarısızlığını Habil-Kabil hikâyesine gönderme yaparak inceler. Tanrı’nın “Kardeşin nerede?” sorusuna verilen “Kardeşimin bekçisi miyim ben?” cevabı tam da ontolojik perspektifi içeren “ben” ve “o” ayrımı yapan, ayrımlar koyarak sınırlar çizen bir nitelik taşır. Burada etik dışı bir yaklaşım vardır (2010: 248). Bu bağlamda “başka” ile ilişki ontoloji ile temellendirilemez (2010: 82-83). Ancak etik ve onunla bağlantılı olarak vicdan bu ilişkiyi temellendirebilir. Vicdan “öz eleştirel” niteliğiyle, yapılan edimlerin muhasebesini yapmayı

içermesiyle felsefenin temelidir (2010: 126). Vicdanın ve sorumluluğun ön plana çıktığı bir paradigmada ben-özne yeniden temellendirilir.

Levinas'ın ben-özne kurgusunu temellendirmek için daha önce bahsedilen “yalnızlık” durumunu yeniden ele almak gerekir. Onun perspektifinde “ben” var olması nedeniyle bir hapsolmuşluk-sıkışmışlık durumundadır. Bu herhangi bir etkileşimsizlik-iletişimsizlik niteliğini belirtmez. Aksine söz konusu hapsolma-sıkışma durumu, bizzat ontolojik perspektifin kendisinden kaynaklanır (2005: 63). O fenomenolojik perspektiften faydalanarak özneyi yeniden değerlendirir. Buna karşıt, “aşkın bir öznellik”ten değil “aşkın öteki”den yola çıkar. Burada “ben”, “öteki”den sonra oluşmakta; öteki, benin doğuşuna imkân tanımaktadır. Levinas'ın düşüncesinde özne, dünyanın bir yaratıcısı rolünde değildir; dünya öznenin bağımsız ve öznenin dışında yer alan bir durumdadır. Özne, dış dünya ile ancak sorumluluk olarak bir ilişki kurabilir (Bauman, 2010: 39-40). Bu bağlamda Levinas'a göre özne, “ötekini buyur etmek, konukseverlik olarak” ön plana çıkar, burada herhangi bir bilme ilişkisinin tersine, bilinmezlik durumuyla paralel giden, sınır çekemeyen bir sonsuzluk durumu vardır (2010: 97). Onun kurguladığı özne, hislenen, etkilenen bir öznedir (Calin-Sebbah, 2011: 46-49). O, bu kurgunun oluşumunda kendine has olan yüz, başka (öteki), sorumluluk, sonsuzluk kavramlarını kullanır.

Levinas'ın terminolojisinde “başka (öteki)” belirli bir perspektiften bakılınca başka olanı, yani belirli aynılıklar kümesine göre başka olanı değil, mutlak suretle başka olanı, biricik olanı belirtir. Böylece “aynı” ve “başka” ayrımı da ortadan kalkar (Calin-Sebbah, 2011: 35). Levinas'ın öteki ve yüz kavramsallaştırmaları bir tekilliği ve biricikliği ifade eder; “[ö]teki'nin ötekiliği eşsizliğine eşdeğerdir; her Yüz tek ve yegânedir ve eşsizliği kurala özgü gayrişahsîliğe meydan okur”. Levinas'ın ahlaki anlayışında “öteki”, bütün gündelik şartlar ve rollerden ayrılmış ve statü-sınıf dışı bir nitelik kazanır (Bauman, 2010: 40-41). Levinas'a göre yüzleşme, (benin başkayla-yüz ile karşılaşması) “ahlaki bilinç”in kendisidir (Levinas, 2010: 86). Bu anlamda ahlak, iki kişinin karşılaşmasıyla başlar: “Ben” karşısında “başka”nın emsalsiz yüzünü görür. Bu andan itibaren “sorumluluk” ön plana çıkar.

Onun sorumluluk anlayışı, kişinin kendi yaptığı eylemlere yönelik sorumluluğunu değil, başkasının yaptığı yanlışları ve onun acısına karşı hissedilen bir

sorumluluğu ifade eder (Calin-Sebbah, 2011: 111). Onun perspektifinde başka ile birlikte olmak sorumluluk almak anlamına gelir (Bauman, 2007: 244). Levinas'a göre sorumluluk, herhangi bir sınırı barındırmaz, sonsuz nitelik taşır, kaygı konusu olur; sorumluluk özgürlükten önce gelir ve herhangi bir yasa-sözleşme dayanağını temel almaz (2010: 81). Burada sonsuzluk, “düşünülenden fazlasını düşünme”yi ifade eder. Benin başkaya yönelişindeki sonsuzluk “vicdan rahatlığını” imkânsız hale getirir (2010: 124). Buna ek olarak kişinin başkaya yönelik aldığı sorumluluk “devredilemez” bir nitelik taşır; böylece başkanın biricikliği benin biricikliğine dönüşür (2010:183). Anlaşılacağı üzere Levinas'ın etik anlayışı, yasal sınırlara ve özgürlüğe zıt bir perspektifi barındırır.

Levinas, akıl-yasa merkezli görüşlerin öncelikle özgür iradeyi varsaydığını belirtir (Levinas, 2006: 79). Bununla birlikte onun felsefesinde özgürlük-irade ilişkisi farklı bir şekilde kurulur. Levinas'ın felsefesinde Kantçı anlamda yasa merkezlilik yoktur, yükümlülük herhangi bir kural ya da ödevden değil bizzat yüzün kendisinden gelir. Onun kurguladığı etik “radikal yaderklik” niteliğini taşır (Calin-Sebbah, 2011: 54-55). Levinas'a göre, söz konusu yaderklik kendinden önce başkasına öncelik vermeyi içerir (2010: 247). Başka “yoksuldur, yoksundur” (2010: 23). Başkası için alınan sorumlulukta kişi “çıkarsızlık” duygusu ile varlığının ötesine geçer, ontolojiyi aşar ve “olmaktan başka türlü” olur (Calin-Sebbah, 2011: 103). Bu anlamda Levinas'ın etik anlayışında sorumluk özgürlükten önce gelir (Kearney-Levinas, 2010: 90). Böylece “ben”, “başka” olmadan düşünülemez. İnsanlar arası birliktelik yükümlü olmayı şart koşar.

Levinas'ın argümanları Bauman'a bir çıkış yolu gösterir. Onun modernlik eleştirisi, modern dünyanın insancıl olmadığının tasvirini yaparken (Holocaust analizi bunu örnekler), karamsarlıktan çıkış noktası Levinas'ın etiğinde temellenir. Levinas, Bauman'ın umududur denebilir. Bu çerçevede Bauman'ın yapıtları geniş kapsamlı ve meta-kuramsal metinleri ile genelde sosyal bilimin özelde ise sosyolojinin önemli konularını merkeze almaktadır. Özellikle günümüzün karmaşık sosyal varlığındaki dilemmaları, kargaşaları eleştirel bir anlayışla çözümlenmekte ve bunları kişinin ahlaki sorumluluğuyla yüzleştirmektedir (Smart, 2001: 327). O, insanları yaratıcı potansiyelleri ve ahlaki sorumlulukları konusunda uyandırmak ister. Buna karşıt net bir yol haritası sunmaz (Smith, 1999: 3). Bauman her ne kadar

modernliğin karanlık tarafına odaklansa da, modernliğin parlak bir tarafı olabileceği konusunda isteklidir. Bu anlamda günlük hayatın imkânlarını eleştirel sosyoloji çerçevesinde ele alır (Beilharz, 2006: 112). Onun moderniteye yönelik tümüyle kötümser bir bakış açısı geliştirdiği söylenemez Tarihsel olarak Bauman 1960'lardan 1980'lere kadar modernliğin belirli eksiklikleri olduğunu ve belirli stratejiler ile bunların düzeltilebileceğini belirtmiştir. Bu perspektifte modernliği geliştirmek, daha demokratik, özgür, eşit ve adil bir konuma getirmek için entelektüel çaba sarf etmiştir. 1980'ler ile birlikte ise postmodernlik tartışmalarına dâhil olmuştur. Ona göre ahlak üzerinde uyuşturucu etkilerde bulunarak kişisel ahlaki sorumluluğa meydan okuyan ve kültürel homojenliği savunan inançları ile modernlik, kabul edilemez niteliktedir (Smith, 2007: 19). Bauman perspektifinde ahlaki eylemler irrasyonel bir boyut taşır (Bauman, 1998: 142). Bu bağlamda rasyonel söylem ahlaki olmayana işaret eder (Bauman, 2003a: 68). Onun rasyonellikle olan savaşı ahlaki perspektifinden etkilenir.

Bauman'a göre, "ahlaki eylem aporetiktir"; ahlaki seçimlerin büyük bir bölümü nihai bir karara, ölçüte, kurala bağlanamaz ve çelişkili itkiler arasında yer alır (Bauman, 1998: 22). Eylemlere yönelik herhangi bir ahlaki kural koyma etkinliğinin kendisi, müphemliği ortaya çıkarır. Kuralın kendisi "doğası gereği geneldir", toplumsal yaşamın karmaşıklığında uygulamaya geçirilince değişkenlik göstermeye başlar (Douglas, 2007: 163). Bu anlamda ahlak, kural koyma etkinliği olsa da/ olmasa da belirsizliği kendine yer edinir. Öyle ki ahlaki seçim durumu iyi ve kötünün müphemliğiyle birlikte sorunlar ortaya çıkarır. Burada net bir iyi kötü arasında seçim yapmak olası değildir, iyi ile kötünün sınırsızlığı kişiyi hem tedirginliğe hem de ahlaki itkiye yönlendirir (Bauman, 2001: 11). O, ahlakın kendiliğinden ve dürtüsel olması ile yanlış ve doğru arasında net sınırlar olmadığını belirtir. İnsan eyleme geçerken yanlış yapabileceğinin farkında olmalıdır. Mutlak doğrunun yokluğu, yanlış yapabilme kaygısını da birlikte getirir. Doğru-yanlış ikiliğindeki bu kaygı belirsizliğin nihai kaynağıdır. Bununla birlikte "belirsizlik, ahlaklı insanın yuvasıdır ve ahlakın filizlenip serpildiği tek topraktır" (Bauman, 2010: 58). Bauman perspektifinde ahlak, sürekli olarak kaygıyı barındıran bir süreçtir. "Öteki"nin merkeze alınması, ona ilgi gösterilmesi fakat sahip

olunamaması-bilinmemesi çok ince ayrımların ortaya çıkmasına neden olur. Öyle ki “ben senin iyiliğini istiyorum” ifadesi bir anda iktidar oyunun başlangıcı olabilir.

Levinas’ın ahlak perspektifinde vurgulandığı üzere başka ile olan ilişki, sınırsız sorumluluk ve ele geçirilemezlik nedeniyle bir gizem unsurunu barındırır (Levinas, 2010: 97). Bu anlamda ahlaki itki, belirli bir standardın varlığıyla hareket edemez; aksine standartlar ahlaki itki ile oluşmakta olsa bile, ahlaki itkinin müphemliği, değişmez bir yasanın varlığını sabote eder. Müphemlik eylemin niyetlerinde değil daha çok sonuçlarında ortaya çıkar. Ahlaki itki müphemliğinin farkında olmaz. Ancak bir yasa eylemi müphemliğin bilincine varmakta ve onla mücadeleye girebilmektedir (Bauman, 1998: 138). Bu anlamda ahlakın belirsiz olması başlı başına ahlakın kendisine gönderme yapar. Sürekli iyi-köyü arasındaki seçimlerde hata yapabilme imkânı ve bu imkânın kaygısını taşımak ahlakın kendisidir. Kaygı durumu rasyonelleştirilemez, sebep aranamaz, sorgulanamaz. Nitekim Bauman’a göre, ahlaki sorumluluk herhangi bir neden sorgulamasına tutulduğu takdirde çözülmeye uğrar (Bauman, 2005: 93). Sorgulama eyleminin kendisi bir bilgi ya da varlık ortaya çıkartır; böylece etik, ontolojiye ve epistemolojiye sonradan eklenen bir şey haline gelir. Etik ek olma niteliğiyle varlığın ve bilginin sınırlamalarını taşır ve kurallaşır. Bauman, böyle bir ahlakı ve arka planındaki etiği reddeder; ahlak temelsiz, belirsiz-müphemdir. Düşüncede gelişen bir eylem, nihai bir düzenin olmadığı dünyada, pratiğe geçirilirken sorunlar yaratır.

Ahlakın belirsizlik niteliği, insanların eylem alanlarını tamamen kapsayabilecek bir kuralın bulunmaması ile temellendirilir. Nitekim Bauman ahlaki belirsizliği, eyleme geçerken mutlak bir reçetenin olmayacağı, olsa bile bunun eylem evrenine uymayacağı temelinde değerlendirir. Söz konusu değerlendirme Levinas’ın “koşulsuz sorumluluk”; yani öteki için her türlü yasa ve kuraldan önce sorumlu olma ve Logstrup’un “dile getirilmeyen talep”; yani kişinin sürekli ahlaki itki tarafından etki altında olması, fakat nasıl eyleyeceğine yönelik net bir ölçüt olmaması görüşleri ile gelişir (Bauman, 2005: 212). Dillendirilmiş talep belirli otoritelerin buyruklarıyla sınırlandırılmış görüşleri ifade ederken, dillendirilmemiş talep kişinin kendi ahlaki itkisine, vicdanına gönderme yapar (Bauman, 2001: 82-83). Buradan anlaşılacağı üzere Bauman, ahlakı belirli sınırlar çerçevesinde değil sonsuza giden bir sorumluluk-duyarlılık perspektifiyle ele alır.

Söz konusu sorumluluk, cehennem ya da hapse girme gibi bir korkunun ürünü olamaz, toplumsal güdülenme de ahlaki bir niteliği göstermez, tam tersine toplum, uzlaşımsal kurallar ile ahlakın önünü tıkar (Bauman, 2007: 246). Nitekim Bauman, sosyolojiyi ahlaka toplumda belirli işlevler yüklemesi ve ahlaki toplumun yücelttiği kurallar olarak görmesi nedeniyle eleştirir. Sosyoloji, ahlaki toplum sayesinde var olan toplumun ürettiği bir şey olarak anlamlandırmaktadır (Bauman, 2007: 231-234). Oysa ahlak öncelliğiyle toplumu var edendir, kuraldan bağımsız olandır. Kişinin ahlaki var oluşu toplumsal yaşamın sonucu değil, nedenidir. Bu açıdan toplumsal yaşamın kuralları kişinin ahlaki yapısının önünde değil arkasındadır. Bauman'a göre, kişinin ahlaki olması demek, onun iyi veya kötü olduğunu değil, bu iki uç arasında seçim yapma özgürlüğünü elinde bulundurması ve ahlaki çelişkiler içinde kalması demektir (Bauman, 2001: 10). Böylece ahlak, etiğin soruşturmalar ile kurallaştırdığı bir şey değildir. Kural belirlemek ahlaki yok eder.

Etik kurallar, eylemlere ve sorumluğa sınırlar koyar. Böylece kişi sorumluluğunu yerine getirdiğini düşünür ve rahatlar. Oysa ahlak ve ahlakilik sorumluluğun hiçbir zaman sınırlanmamasını, sürekli olarak daha fazlasını yapabilmeyi ve bunun yapamamanın kaygısını içerir (Bauman, 1998: 103-104). Sorumluluk ancak kişinin kendi vicdani muhasebesini yapması ve eyleme geçmesi ile mümkün olmaktadır. Kişi burada herhangi bir söz verme ya da sözleşme ilişkisine girmemelidir. Sözleşme, eyleme sınırlama ve tanımlama getirmekte ayrıca gayri şahsiliğe gönderme yapmaktadır. Bu anlamda sözleşme, kişinin dışarıya karşı herhangi bir sorumluluğunu ifade etmez daha çok “kendi iyiliğini koruma ve geliştirme” düzeyinde anlam bulur. Böylece sorumluluk kişisel değil, karşı tarafa bağımlı kalır. Sözleşme, eylemlerin uygunluğunun denetlenmesini gerektirir. Bu durum ise, eylemlerin sürekli bir “dış erk” vasıtası ile kontrol edilmesini ve sözleşmeye uyulmaması durumunda yaptırımı devreye sokar (Bauman, 1998: 72-78). Koşut olarak Bauman perspektifinde ahlak, bir amaca hizmet etmez, kar etme, rahata erme ya da ünlenme güdüsü ile oluşmaz. Faydalı olan, işe yarar olan davranışlar ahlaki çemberin içine dâhil edilemez (Bauman, 2010: 57). Dâhil edildiği takdirde “ben”, “öteki”ne öncel hale gelir ve onu araçsallaştırır. Oysa “öteki”ne yönelen sorumluluk, yalnızca “öteki”ni amaçlar.

Genel bir değerlendirme yapılırsa Bauman'ın ahlak anlayışı, sorumluluğun ahlak ile bağdaştırılması ile başlar, sonra karşılıklılık, öznelarasılık ve dayanışmanın imkânlarını sorgular (Junge, 2001: 117). Bauman perspektifinde ahlak, “karşılıklı özen, yardımlaşma, öteki için yaşamak, insani bağılıklar kurmak, insanlar arasında bağlar kurmak ve bunları gözden geçirmek, hakları yükümlülük haline getirmek, herkesin mutluluk ve refahının sorumluluğunu paylaşmak” niteliklerini taşır (2009: 99). Bununla birlikte ahlak, kişilerden karşılık talep etmeden yardım etmeyi, ötekinin refahını düşünmeyi, bunun için kişisel refahına sınırlama getirmeyi ve kendinden feragat etmeyi talep eder (2004: 148). Böylece insanlar arası ilişki, dayanışma ve sorumluluk bağlamında değerlendirilir. Nitekim ona göre, modern çağın problemleri “arkadaşlık ve insanca” yaşamı sağlayabilecek bir dayanışma anlayışıyla çözülebilir (2010: 202). Modernliğin düzenleme çabasının yerine “hoşgörü kültürü” ikame edilir. Olumsuzluk ve farklılık dünyasında hayatta kalmanın tek yolu, her bir farklılığın başka bir farklılığı kendisinin gerekli koşulu olarak görmesidir. Böyle bir dayanışma “ötekinin farklılığı” için çabalamaktadır (2003a: 328). Ancak bu çaba ile insan etik eylemde bulunulabilir ve “tam” bir insan hale gelebilir. Böylece bireysel farklılıklar bir “yalnızlık” durumuna neden olmadığı gibi, birlikte yaşama da “baskı” durumuna yol açmaz (2000b: 64). Bauman, benzerliklerin değil farklılıkların savunulduğu bir “biz” birlikteliğini önermektedir. Bununla birlikte farklılıklar arasında herhangi bir çatışma sürecinde dayanışmanın durumu belirsizdir.

Bauman “bahçıvan devlet” metaforu ile modern devleti ahlaki bakımdan eleştirse de, ahlaki sorumluluğu gerçekleştirebilmesi açısından refah devletini iyi bir model olarak görür. Refah devleti, devletin kurumlarında bireysel ve kolektif ihtiyaçları göz önüne almasını ve onurlu yaşama imkân sağlamasını belirtir. Böylece devlet, uyruklarını ekonomik değil siyasi yurttaş perspektifi ile değerlendirir (Bauman, 1999a: 67-68). Refah devleti, “ekonomik çıkarları ahlaki sorumluluğun hizmetine sokma yönünde bir girişim”i ifade eder (Bauman, 1998: 294). Bu anlamda günümüzde siyasi düzlemde ahlaki sorumluluğa verilen önem arttırılmalı ve toplumun hayat kalitesi yardıma gereksinimleri en fazla olan insanların durumu ile ölçülmeli ve politikalar buna göre belirlenmelidir. Çünkü “öteki ne kadar zayıf ve hakkını talep edemeyecek durumdaysa sorumluluğumuz o kadar büyük”tür (Bauman, 2005: 101-105). Eğer belirlenecek bir sınır var ise, o bütün sınırsızlığı ile “öteki”dir.

Levinas'ın teorileştirdiği, Bauman'ın modernliğe ve günümüz dünyasına bir alternatif olarak sunduğu sorumluluk ve dayanışma temelli ahlak perspektifi, Batı merkezli paradigmayı eleştirmeye ve çözüm bir yolu sunmaya çalışsa da, söz konusu ahlak teorisi de eleştirilebilir olup; pratiğe geçirilmesi açısından sorunlar barındırmaktadır. Nitekim Badiou'ya göre, Levinas'ın farklılık etiği günümüzde çok kültürlülük tartışmalarında yoğun şekilde kullanılmaktadır, “başka-öteki” merkezli bir etik, hoşgörü temelli olsa da herhangi bir iktidara sahip değildir. Levinas'ın argümanları son kertede Tanrı düşüncesi ile bağdaşmakta, bu yüzden etik felsefi bir alandan çıkıp din ile ilişkilendirilmektedir (2004: 34-37). Böylece rasyonel bir dünyada uygulama alanı bulması sorunlu hale gelmektedir. Koşut olarak Eagleton Levinas perspektifinde ahlakın koşulsuz bir talep ve sınırsız bir sorumluluk içeren gizemli bir ahlaksal hukuk içerdiğini belirtir. Bu perspektifte “ahlaki yargılar vardır; ancak bunlar herhangi bir kriter ya da rasyonel temelden yoksundur” düşüncesi hakimdir. Böyle bir yapıda herhangi bir suçun değerlendirilmesinde bir kıstas belirlemek imkânsızlaşmaktadır. Levinas'ın ahlakı, zorlama ve yükümlülükler ile “dayatmacı” bir yapıya sahip olup; ahlakı gündelik yaşam pratiklerinden ayırarak, onu “ezeli ve ebedi” bir hale sokmaktadır (Eagleton, 2006: 156-157). Ötekine-başkaya yönelik bireye yüklenen sorumluluk, bir yük haline gelmektedir. Koşut olarak söz konusu sorumluluk anlayışının günümüz dünyasında yer etmesi mümkün görünmemektedir.

Ötekine-başkaya yönelik ilgi, insan ilişkilerinde olması gerekenin arka planını oluşturması ile siyasal-kamusal alanda insanlar arası birlikteliğe katkılar sağlayabilecek bir düşüncedir. Nitekim Smart'ın da belirttiği üzere Levinas, çalışmalarında sebep-sonuç ilişkisi aramayan ve melankolik bir kaygı durumuna imkân veren eleştirel bir ahlaki-politik kaynak önerir (2001: 335). Buna karşıt sorumluluk etiğinin kendisi teori-pratik ilişkisinde sorunlar ortaya çıkarır. Bu bağlamda sorumluluk etiğinin pratiğe dönüşmesindeki engeller hususunda çeşitli değerlendirmeler yapılabilir. İlk olarak Levinas'ın kurguladığı ahlak bir “ben” ve bir “başka/öteki”nin var olduğu ikili yapıyı taşır. Oysa üçüncü kişinin girişi ile etik ilişki şekil değiştirir; ontolojik söyleme entegre olur, hakların korunması amacıyla eşitlik ortaya çıkar. Böylece “ben” ve “öteki” arasındaki asimetrik sorumluluk ilişkisi bozulur (Levinas, 2010: 268-270). Bu bağlamda onun etik perspektifi mikro bir alanı

kapsar, toplumsal düzeyde etkisiz kalır. İkinci olarak Levinas, varlık ve egoizm kaynaklı bir paradigmanın var olduğu bir dünyada yaşadığımızı ifade eder. Bu paradigmanın insan ihtiyaçlarını karşılanması için gerekli olduğunu belirtmekle birlikte kaynakların ötekinin yaşam seviyesini yükseltmek için sarf edilmesini vurgular (Kearney-Levinas, 2010: 91). Buna karşı herhangi bir eylem planı belirtmez. Ayrıca günümüz dünyasında kapitalizmin hâkimiyeti göz önüne alındığında, ötekinin-başkanın çıkarının korunmasının imkânı sorunlu hale gelir. Nitekim Weber'in ifadeleriyle kapitalizm:

Sürekli, ussal kapitalist işletmenin peşinde; hep yenilenen kazancın peşinde; 'verimlilik peşindedir'. Böyle olmak zorundadır. Bütün bir ekonomik sistemin kapitalist düzeni içinde verimliliğe ulaşma olanağı taşımayan bir işletme batmaya mahkûmdur... ve bu sistem kendi özel yasalarını izler (Weber, 1997: 17).

Weber'in kapitalizme dair yaptığı çözümleme tam da kazancın, verimliliğin önemini vurgular. Böyle bir paradigmada ötekinin-başkanın sorumluluğunu üstlenmek "batmaya mahkûm" olmak anlamına gelir. Genel paradigmaya koşut olarak günümüzdeki bireyin durumu da ötekinin-başkanın sorumluluğunu alacak bir ortamın yokluğunu gösterir. Nitekim Bauman her ne kadar sorumluluk etiğini model olarak sunsa da, bir taraftan da postmodern dünyanın tasvirini yapar. Ona göre, günümüzde insan ilişkileri piyasaya bağımlı bir durumdadır ve piyasanın hareketliliğine benzer bir şekilde hareketli bir nitelik taşır (Bauman, 2000c: 64). Bu niteliği belirtmek için Bauman, "Don Juan" benzetmesini kullanır. Don Juan'ın ilişkileri, çabuk sonlanmakta ve her son yeni bir başlangıç olmaktadır; O, sevgi ve zevk için sürekli bir değişim halinde olup; kendini yeniden oluşturmaktadır. Onun duyguları kısa ömürlü, uçucu ve zayıftır. Kalıcı olan tek bir strateji vardır: Anı yaşamak (Bauman-Vecchi, 2006: 52-53). Koşut olarak günümüzün parçalanmış birey kurgusuna sahip toplumlarında birey eylemlerinin bütün sonuçlarından kendisi sorumludur ve sorumluluğun ağırlığını taşımak zorundadır (Bauman, 2005: 19). Bauman'ın günümüz dünyasına yönelik tasviri dikkate alındığında ötekine-başkaya yönelik sorumluluğun nasıl bir bilinç yapısı ile mümkün olacağı belirsizdir. Bireyler, güvensizlik ve parçalanmışlık ortamında kendi eylemlerinin sorumlulukları altında ezilmektedirler; bununla birlikte ötekine-başkaya yönelik bir farkındalık geliştirmek yüklerin dayanılmaz bir boyuta ulaşması anlamına gelmektedir. Bu anlamda Best'in de belirttiği üzere insanlar, postmodernlik ile birlikte ahlaki olarak kendilerine nasıl

yön verecekleri konusunda tavsiyelere ihtiyaç duymakla birlikte, herhangi bir tavsiyeye uymak konusunda da isteksizdirler (1998: 315). İnsanlar, kendini devam ettirebilme uğruna ahlakı, ötekine ilgiyi ikinci plana atmaktadırlar. Oysa Bauman'a göre, küresel çağda kendini koruma ile ahlaki görev aynı politika ve stratejide odaklanmaktadır: "Başkasının kaybı, benim kazancım olamaz". Dünya çapındaki karşılıklı ilişkiler, sıfır toplamlı bir oyun olarak düşünülemez. Küresel çağda insanlar aynı geminin içinde ilerlemektedirler; ya güvenli bir şekilde yelken açacaklar, ya da hep birlikte boğulacaklardır (Gane-Bauman, 2004: 29). Bauman küresel bir sorumluluk duygusuna gönderme yapmaktadır, buna karşı bunun nasıl yaratılacağı konusunu cevapsız bırakmaktadır.

Söz konusu cevapsızlık durumu Bauman'ın anlayışındaki temel bir sorunsala işaret eder. Bauman modern toplumun ahlaki analizini yapsa da, ahlakın yeniden gündeme geleceği sosyolojik ve siyasi bir alternatif geliştirmede başarısız olmuştur. O, modern kodlayıcı etiğin toplumsal yaşamdaki görünümünü eleştirir. Buna karşın ürettiği alternatif ahlak, toplum öncesi bir temelden gelmekte sosyal gerçekliğe dönüşmemektedir. Bu anlamda modernlik analizi felsefi ve sosyolojik boyutu içerirken, alternatif üretiminde felsefeden sosyolojiye geçilemez. Ayrıca Bauman'ın ahlak düşüncesinin teorik gelişimi, paradoksal nitelik taşır. O bir yandan modern toplumun ahlakı yaşamaya tabi tutan anlayışını eleştirir, bunun karşı küreleşme tartışmasında kozmopolit, dünyanın tamamını kapsayan bir yasalaştırmadan bahseder (Crone, 2008: 67-72). Burada teorik bir paradoksla karşı karşıya kalınmaktadır. Bauman, Weber'in rasyonellik analizinden yola çıkarak, modernliğin rasyonelliğini eleştiriye tabi tutmakta, yolun sonunda Levinas'ın irrasyonel olarak nitelendirilebilecek çözümüne ulaşmaktadır. Öte yandan Weber'in rasyonellik analizi, bu ahlakın gerçekleşmeyeceği bir dünyayı betimlemektedir. Bu anlamda kapitalizmin rasyonellik niteliği Weber'den bu yana eleştirilmekle birlikte, kapitalizm eleştirildiği kadar kendini hâkim duruma getirmektedir. İnsanlığın eleştirel çığılığı kapitalizmin rasyonel gürlütüsünü bastıramamaktadır. Ayrıca bir yandan ahlaka yönelik yasalaştırma faaliyetleri eleştirilmekteyken, diğer yandan küresel sorumluluk için siyasetin geri planda kaldığı değerlendirilmekte, vurgu dönüp dolaşım tekrar yasalaşmaya işaret etmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada modernlik rasyonellik niteliğiyle ele alınmış, modern rasyonel dünya düzeninin oluşturduğu kesinlik-belirsizlik algılamalarına odaklanılmıştır. Bu anlamda modern ve postmodern yaşam biçimlerinde özgürlük, bağımlılık, ahlak, kimlik ve araçsal aklın hâkimiyetini barındıran tekno-bilim öğeleri değerlendirilmiştir.

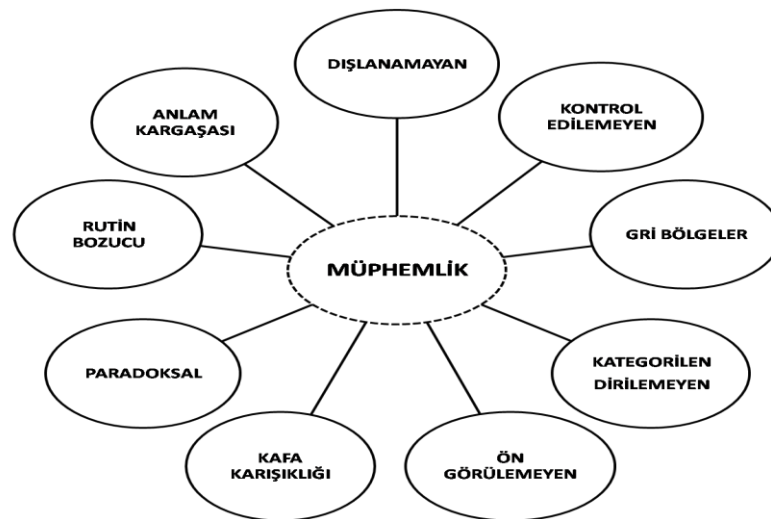
Toplumsal yaşamdaki eylemler, birey-toplum ilişkisi bağlamında farklı boyutlarda incelenebilmektedir. Bauman'ın sosyolojisi, mikro boyutta bireyin kişisel ahlaki vicdanı ve sorumluluğunu incelerken, mezzo boyutta bireyin içinde bulunduğu grup perspektifini değerlendirmekte, makro boyutta ise modernlik–postmodernlik gibi büyük toplumsal dönüşümlere odaklanmaktadır. Bu anlamda o, sosyolojik düşüncede çok boyutlu bir yaklaşım sergilemektedir.

Küreselleşme ve postmodernlik tartışmaları günümüz sosyoloji literatürünün önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Bu tartışmalar, modernlik üzerine yapılan temel teorik çerçeveler (Marx, Weber, Simmel vb.) ışığında oluşmakta, rasyonelliğin ve üretim hacmindeki artışın başlattığı kültürel dönüşüm temellerinde gelişmektedir. Bununla birlikte söz konusu çerçeveler günümüz dünyasındaki dönüşümleri açıklayabilmek için tek başına yeterli görünmemektedirler. Modernliğe yönelik değerlendirmeler bizzat modernliğin paradigmasının dilini kullanmaktadırlar. Bu anlamda dünyaya modern paradigmanın dışından bakabilmek zor bir uğraş olarak gözlemlenmektedir. Nitekim Bauman'ın modernlik eleştirisinin de bir bölümü modern sosyolojinin teorik argümanlarının günümüz dünyasına uyarlanmış düşüncelerini barındırmaktadır. Bu anlamda günümüz dünyasını anlamlandırabilecek postmodernliğin ve küreselleşmenin sosyolojisini önem kazanmaktadır.

Küreselleşme ve postmodernliğin sosyolojisinin geliştirilmesine önemli hususlardan biri kırılma noktalarının ve devamlılıkların tespit edilmesi sorunudur. Nitekim tüketim toplumu, üretim dinamiklerini barındırırken, enformasyon ve bilgi toplumu da kapitalist üretim-tüketim sürecinin devamlılığını göstermektedir. Bu anlamda günümüzü anlamlandırmak geçmişten bugüne nelerin devam ettiği, nelerin devam edemediğinin analizini gerektirmektedir.

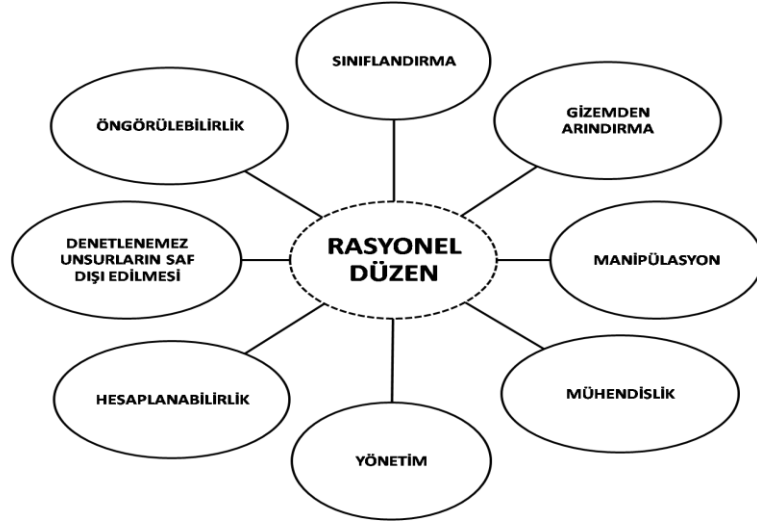
Teknolojinin gelişiminin devam eden bir süreç olduğu ve diğer alanlardaki dönüşümlerin oluşumunda katalizör görevi yaptığı iddia edilmektedir. Nitekim yoğun para transferlerinin yapılabilmesi ve küresel şirketlerin faaliyetlerini gerçekleştirebilmesinin en önemli kaynağı gelişmiş teknolojidir. Aynı şekilde bilimsel faaliyetin, medyanın her yerde olabilmesinin ve yeni kültür türlerinin (örneğin internetteki mesajlaşma kültürü, bilgisayarlar oyunu kültürü) oluşmasının temel imkânlarını da teknolojik gelişmeler sağlamaktadır. Kuşkusuz geçmişte sanayi devriminin ortaya çıkmasında ve kapitalizmin gelişiminde de teknolojinin önemli katkıları vardır. Bu nedenle günümüzde ihtiyaç duyulacak önemli unsurlardan biri teknolojinin toplumsal süreçlere olan güncel etkilerini açıklama iddiasında olan kuramların çoğalmasındır. Böylece günümüzdeki dönüşümün varlığı ve içeriği daha dikkatli bir şekilde analiz edilebilecektir. Bununla birlikte teknolojinin ön plana çıkartılması determinizme neden olup, toplumsal yaşamdaki diğer boyutların görmezden gelinmesi tehlikesini, doğurabilir. Dolayısıyla yapılması gereken teknolojinin toplumsal yaşamın hangi boyutunda ne gibi etkiler ortaya çıkardığını tespit edebilmektir. Bu bağlamda tekno-bilimsel faaliyetin aile, eğitim, cinsellik, din vb. üzerindeki etkisi incelenmelidir.

Müphemlik kavramı toplumsal yaşamda ikili karşıtlıkların ve kategorilerin önemini vurgulamaktadır. İyi-kötü, biz- onlar, kaos-düzen türünden karşıtlıklar, toplumsal eylemleri çözümlmek için imkan sağlar. Bu perspektifte müphemlik kavramını anlamlandırabilmek için bir şema oluşturulabilir.



Şekil 1: Müphemlik Kavramının İçeriği

Müphemlik geniş bir anlam çerçevesine gönderme yapsa da anlamını rasyonel düzen ile kurduğu karşıtlık ile kazanmaktadır. Bu anlamda müphemlik, insan yaşamında kesinlik, kontrol, denetim, manipülasyon kavramlarıyla kurduğu karşıtlıklarla hem bireysel, hem grupsal hem de toplumsal eylemlerin ve dönüşümlerin anlamlandırılmasında kullanılabilir bir kavramdır.



Şekil 2: Rasyonel Düzen Kavramının İçeriği

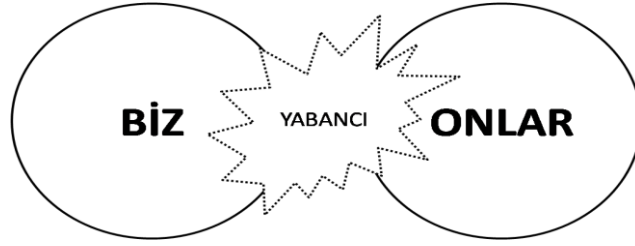
Şekil 1 ve Şekil 2 birlikte değerlendirildiğinde modern ve postmodern toplumsal yaşamdaki karşıtlıkların değerlendirilmesinde, siyasal, siyasal kültürel ve ekonomik yapılanmaların çözümlenmesinde müphemlik-rasyonel düzen karşıtlığı kullanılabilir. Yirmi birinci yüzyılın dünyası paradoksların gerçeklikler inşa ettiği bir dünyadır. Bu anlamda toplumsal yaşam, belirsizlikler, kaos, paradokslar perspektifinde ele alınabilir. Bu açıdan insanlığın temel unsurlarından olan düzenleme pratikleri incelenebilir. Kültürün dünyayı nasıl bilindik hale getirdiği, insanın toplumsal çevresini nasıl konumlandığı, hâkimiyet, kontrol ve denetimi barındıran araçsal aklın nasıl bir dünya yarattığı değerlendirilebilir. Böyle bir sosyal perspektif hem ideoloji çemberinin ortasında kendine yer edinecek, hem de önyarguların ve ötekileştirmelerin yapaylığını gösterip daha insanı bir dünyada yaşamının imkânlarını sorgulayabilecektir. Bu anlamda toplumsal yaşamda düzenin nasıl sağlandığını, sürdürüldüğünü, denetlendiğini, kontrol ve manipüle edildiğini; düzen oluşturma pratiklerinin neleri dışladığını ve neleri dâhil ettiğini eleştirel bir perspektifte değerlendiren “müphemliğin sosyolojisi” önem kazanmaktadır.

Müphemlik, modern öncesi dünyada da var olan bir unsurdur. Modern öncesi dünya görece karmaşık olmayan toplumsal birliktelik tarzlarında müphemlikleri ya işaretleyip dışlayarak ya de evcilleştirerek çözüm üretmektedir. Koşut olarak Tanrı'nın düzeni fikri dünyayı manipüle etmenin önünde bir engel teşkil etmekte olup; anlaşılamayan, kavranamayan, belirsiz olan öğeler esrarıyla Tanrı'nın hikmeti olarak değerlendirilmektedir. Oysa modern çağ yapay-insan merkezli bir düzen fikri üzerine kurulmuştur. Düzenin insan merkezli olması, manipülasyonun denetimin kontrolün insanın elinde olması anlamına gelir. Dolayısıyla modern çağ, insanın olasılıkları yönlendirdiği, önce doğa üzerinde sonra kendi üzerinde hâkimiyet kurduğu bir çağdır. Bununla birlikte geleneksel dünyanın anlamlandırılması açısından, geleneksel toplumdaki rasyonellik ve müphemlik anlayışlarının incelenmesi önem taşımaktadır.

Bauman perspektifinde toplumsal yaşamdaki ötekileştirmeler ve dışlamalar düzen kurma, dünyayı bilindik hale getirmenin unsurlarıdır. Bu sayede belirli bir grubun anlamı yüceltilirken, diğer gruba aşağılayıcı anlam atfedilir. Bu perspektiften bakıldığında düzen kurma faaliyeti, dünyayı ve çevreyi düzenleme ilkesini benimseyen, müphemlikten çekinen bir zihnin göstergesidir. Oysa müphemlikle yaşamaya alışan bir zihin insanlar arası farklılıkların savunulması noktasında daha dikkatli olacak ve dışlamaların zorunluluğuna karşı çıkacaktır. Buna karşın farklılıklar ile yaşayabilmek kaygı, endişe ve sorumluluk konusudur. İnsanlığın böyle bir sorumluluğu taşıyıp taşıyamayacağı ise bilinmemektedir.

Toplumsal yaşamda bireyler arası mesafeler fiziksel olarak belirtilebileceği gibi, sorumluluk, tanıdıklık açısından zihinsel olarak da belirtilebilir. Bu bağlamda bireyin çevresine yönelik hissettiği yakınlık çerçevesinde bir harita oluşturulabilir. Söz konusu haritada yakın, görece daha bilindik olan ve sorumluluk alınan bir çerçeveyi ifade ederken, uzak, bilindik olmayan ve sorumluluk hissedilmeyeni ifade eder. Böylece “biz” daha yakın kişilerin oluşturduğu bir birlikteliği oluştururken; “onlar”, “biz”in karşıt kutbunu oluşturmaktadır. Toplumsal yaşamın haritasında gruplaşma olarak “biz” ve “onlar”, ortak değer ve amaçların olduğu biraradalıkları adlandırır. “Yabancı”nın böyle bir haritadaki konumu yakınlık ve uzaklığın iç içe geçtiği, sınırların varlığının sorgulandığı bir noktadır. “Yabancı” haritanın

bilinmeyen bölgesidir. Bu niteliğiyle müphemlik doğurur, “yabancı”ya karşı nasıl davranılacağı, ne söyleneceği bilinemez.



Şekil 3: Yabancı'nın Gruplar Arasındaki Etkisi

“Yabancı”, modernliğin gelişen kentsel yaşamında fiziksel açıdan yakın, zihinsel açıdan uzak olunanı ifade eder. Modern kent hayatının kamusal alanında sürekli yabancılarla karşılaşmaktadır ve tanınmayan, bilinmeyen bu kişiler, bir tedirginlik unsuru olarak ön plana çıkmaktadır. “Yabancı”ya karşı eylem stratejileri sivil dikkatsizlik, görmezden gelme, mesafe koyma, ilişkiyi minimal düzeye indirme şehrin görece daha bilindik yerlerinde ikame etme şeklinde gelişir.

İletişim, enformasyon ve ulaşım teknolojilerindeki gelişim mekânsal ayrımları farklılaştırması ile birlikte toplumsal mekân ayrımlarını da farklılaştırmıştır. Bu da toplumsal haritada keskin-net bir “biz” ve “onlar” oluşumunun tehlikeye girmesiyle paralel “yabancı” kategorisinde de dönüşümler ortaya çıkarmıştır. Günümüzün uluslararasılaşmış dünyasında uzak mesafelerle kurulan yoğun ilişki, nerenin fiziksel olarak yakın, nerenin zihinsel olarak yakın olduğu hususundaki ölçütleri farklılaşmıştır. Söz konusu farklılaşma sonucu yabancı tamamen ortadan kalkmamıştır, buna karşıt bir “silikleşme” sürecine girmiştir. Özellikle gelişen iletişim teknolojisi, “yabancı”sız yaşabilmenin imkânını sağlamıştır. Bu imkânlar, insan ilişkileri de etkilemiştir. Bu ilişki dönüşümünün spesifik olarak incelenmesi “Kent Sosyolojisi” gibi “İnternet Sosyolojisi”ni de ön plana çıkarmaktadır.

“Hiçkimseleşme süreci”, küreselleşen dünyada bağılılıkların ve bağımlılıkların artmasına rağmen sorumluluğun reddedilmesini vurgular. Modern öncesi ya da modern dönemde ayrı kıtalarda yaşayan insanların birbirleriyle iletişimleri ön planda değildir. Bu anlamda ölüm, ceza, korku, yoksulluk görece yakın uzamdaki kişilerin problemidir. Oysa günümüz dünyası dünyanın bir ucundaki olayın anında her yere

yayıldığı bir dünyadır. Deniz aşırı uzaklıktaki “öteki”yle irtibat söz konusuyken, ona karşı duyulan bir sorumluluk yoktur. Bir deprem ya da sel felaketini izlemenin reklamları izlemekten farkı kalmamıştır. Ölenin ölümü “hiç kimse”nin ölümüdür.

“Yabancı” kategorisinin dönüşüm sürecinde tüketim de önemli bir etkidir. Tüketime merkeze alındığı bir dünya da “yabancı” kategorisi sorunludur. Bu anlamda tüketebilen kişi, her kategorinin içine dâhil olabilen, her toplumsal haritada yer bulabilen kişi anlamına gelmektedir. Tüketemeyen ise, kusurludur, ayrıma tabidir, ama göz önünde değildir, “biz” ya da “onlar” kategorisinin içinde yer alıp sınırlarını yok edemez. Alışveriş merkezine giremez, toplumsal yaşama da katılamaz. Bu anlamda o, içimizdeki “hiç kimse”dir.

Bauman’ın sosyolojisinde tekno-bilim eleştirisi de önemli bir yere sahiptir. Modernlik enerji ve tekniğin daha önce görülmemiş düzeyde kullanımı ile insan iktidarının artışı simgeler. Bu artış ile üretim, yeniden üretim, ulaşım, iletişim daha kolay ve hızlı bir şekilde yapılabilir hale gelmiştir. Bu karşın Aydınlanma felsefesi ve tekno-bilimsel gelişim ile anlamını bulan modern çağ, düzenin sağlanması ve insan refahının yaratılması, demokrasinin tesis edilmesi, hak ve özgürlüklerin evrensel düzeyde korunması hususunda başarısız olmuştur. İnsanlığın refahının sağlanması için düzen oluşturma amacıyla çıkılan yolda insan dünyasının müphemliği fark edilmiş, düzen oluşturmak başlı başına bir amaç haline gelmiş ve insan refahı ve onuru görmezden gelinmiştir.

Modernlik tekno-bilimsel faaliyeti ile günümüzde de devam etmekte olan araçsal aklın hâkimiyetini barındırır. Söz konusu hâkimiyet, her ne kadar eleştirilse ve düşünsel planda reddedilse de, gündelik hayatta içinden çıkılamayacak ve madalyonun iki yüzünü yansıtan bir süreci örnekler. Nitekim nükleer enerji bir taraftan elektriğin daha ucuza mal olmasını sağlarken diğer taraftan aynı enerji ile atom bombaları üretilmektedir. Bu anlamda asıl sorun tekno-bilimsel faaliyetin nasıl kullanılacağı sorunudur. Bauman’ın ahlaki yaklaşımı her ne kadar sorunu betimleme açısından kusursuz bir yaklaşım olsa da soruna çözüm bulma açısından yetersiz kalmaktadır. Atom bombasının sorumluluğu insanlığın sınırlarını zorlamaktadır.

Günümüz dünyası tekno-bilimsel gelişimi, birçok yan etkiyi barındırmaktadır. Risk toplumu kavramıyla da açıklanan söz konusu yan etkiler,

modernliğin çözümler yaratmanın yanında sorunlar da ortaya çıkardığı noktasında temellenmektedir. Nitekim çevre felaketleri aşırı üretimin, hava kirliliği ise inorganik enerjinin kullanılmasının yarattığı sorunlardır. Her ne kadar yasal kısıtlamalar ile ekolojik yaklaşımlar ortaya konulmaya çalışılsa da, teknoloji ile ilgili sorunlar paradigmatik sorunlardır. Dolayısıyla teknolojinin kullanımına ilişkin farklı bir bilinç yaratılmalıdır.

Sunulan çerçeve ışığında insan ölümlerini eleştirecek ve değerlendirecek bir sosyolojiye ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Bauman'ın Holocaust eleştirisi, söz konusu sosyolojinin geliştirilmesinde katkı sağlayabilir. Bununla birlikte onun eleştirileri ideolojik boyutta değildir. Oysa günümüz dünyasındaki ölümlerde ideoloji ve ideolojik dışlama pratikleri önemli bir yer tutmaktadır. Bu anlamda ideolojik konumlamaları yapabilen, bunu insan ölümleri ile bağdaştırabilen bir düşünce biçimine ihtiyaç vardır.

Bauman'ın dışlama ve ötekileştirme perspektifi “ötekileştirmeyen akıl mümkün müdür?” sorusunu gündeme getirmektedir. Nitekim kavrama ve anlama uğraşısının, sınır çekme ve ayırım oluşturma ile paralel gittiği düşünülürse, ötekileştirme etkinliği, anlam oluşturma zorunlu bir koşulu olarak da değerlendirilebilir. Dolayısıyla Bauman, ötekileştirme hususunda akli eleştirmekteyken, çözüm üretme sürecinde bir anda rasyonel söylem alanından kaçır ve Levinas'ın ahlakına dayanır. Oysa Levinas'ın ahlakı, zaten, rasyonel öğelerin içerilmediği bir paradigmatı betimler. Bu anlamda teoride ve pratikte sorunlar ortaya çıkar.

Bauman'ın ahlaki yaklaşımı sorumluluk ve dayanışma formunda temellenir. O böylece demokrasiyi ve kamusal alanı var etmeye çalışır. Bir “ben” den önce “öteki” kurgulanarak insanlar arası ilişkinin ahlaki niteliğine vurgu yapılır. Etik, vicdanla bağlantılandırılarak ilk felsefe olarak biçimlendirilir. Ontolojik ya da epistemolojik yaklaşımların tahakküm ve bencillik içerdiği ifade edilir. Özne, sorumluluk alma niteliğiyle ön plana çıkar, söz konusu sorumluluğa sınır çekilmez, karşılık beklenemez. Ahlakilik sonsuz ve hiçbir zaman tam olarak yerine getirilemeyen sorumluluğun verdiği bir kaygı ve endişe konusudur. Ahlaka yönelik bir formelleştirme, eylemlerin sınırlarını belirler ve sorumluluğu yerine getirmenin

rahatlığını belirtir. Oysa ahlak, tam da söz konusu rahatlama anında ortadan kalkar. Bauman'ın Levinas kaynaklı ahlakı, ikili ilişkileri temel alır, üçüncü kişinin girmesi ile ilişki şekil değiştirir. Sorumluluğun taşınacağı kişi sayısı arttıkça sorumluluk sorunlu hale gelir. Koşut olarak kapitalist bir paradigmada sorumluluğun kendisi sorunludur.

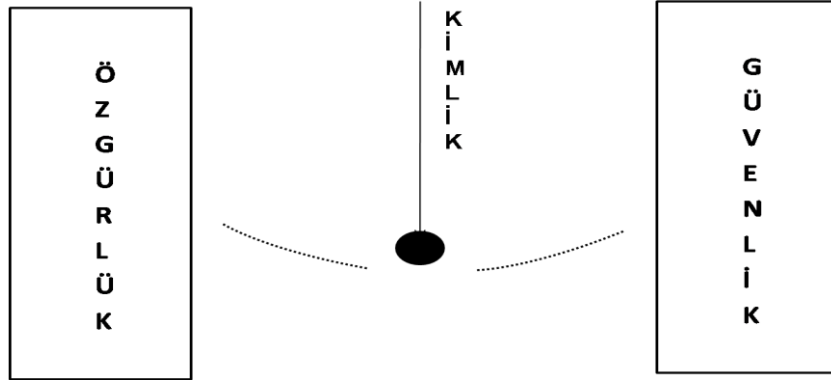
Bauman sosyolojisinin ortaya koyduğu iddia, ilk olarak yasal düzenlemelerle insanlar arası eşitliğin, özgürlüğün sağlanamayacağı, demokrasinin var olamayacağıdır. Özgürlük, eşitlik ve demokrasi ancak bireylerin birbirlerinden sorumlu olduğu bir ahlaki bilincin var olmasıyla oluşur. İkinci olarak teknolojinin gelişiminin insanlığı ilerletmediğidir. O, bir araçsal akıl düşmanıdır. Bauman, teknolojik paradigmada insan eylemlerinin makinelerin kullanma kılavuzu içermesine benzer şekilde reçetelere tabi tutulduğunu belirtir.

Bauman, rasyonelliği eleştiriye tabi tutsa da; “muhafazakâr” olarak değerlendirilmemelidir. Nitekim o küreselleşmenin (dolayısıyla modernliğin ve postmodernliğin) geriye dönülmez bir süreç olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Emmanuel Levinas'ın din ile yakından ilişkili görüşlerinden etkilenmesi onun muhafazakâr olarak nitelenmesine neden olabilmektedir. Oysa Bauman farklı yaşama biçimlerinin nasıl tahhayül edilebileceğini soruşturmaktadır.

Modernliğe ahlaki bir yaklaşım her ne kadar modernliğin karanlık tarafının gösterilmesini sağlasa da, asıl sorun, bu karanlık tarafın nasıl aydınlatılabileceğidir. Rasyonelliğin sorunları Habermascı bir çerçeveden rasyonellelikle mi çözüm bulunacak, tüm rasyonelliğiyle modernlik red mi edilecek, yoksa ahlaki bir yaklaşımla “daha iyi” bir dünyanın var olmasına mı çalışılacaktır. Bauman'ın konumu, Habermascı rasyonel çözüm pratiklerine zıt bir noktadadır. Nitekim Bauman'a göre, günümüzde rasyonellik bir meşruluk krizi içinde değildir. Herşeyden önce meşruluğun kendisi aranan, istenen bir unsur değildir. Buna karşın modern paradigmanın içinde kişisel vicdana ve sorumluluğa önem veren bir yaklaşımın nasıl filizleneceği de tartışma konusudur.

Kimlik bir yandan özgürlük diğer yandan güvenlik kavramıyla ilişkilidir. Kimlik oluşturma sürecinde hem bireyin özgür bir biçimde farklılıklarını belirtmesini hem de söz konusu farklılığa onay alarak güvence altına almasını ifade eder. Bu

anlamda kimlik özgürlük ve güvenlik arasında gidip gelmelerin yaşandığı bir süreci ifade eder.



Şekil 4: Özgürlük-Güvenlik ve Kimlik İlişkisi

Bauman, günümüz dünyasını anlamlandırabilmek açısından “akışkan modernite” kavramını kullanır. Akışkan modernite çağı kimliklerin, insanlar arası ilişkilerin ve bağlılıkların, statülerin, iş imkânlarının geçici olduğu bir çağı ifade eder. Nitekim akışkan modernite çağında ömür boyu sürecek bir iş imkânı yoktur. Şirketlerin sürekli olarak farklı politikalar izlemesi ve kar amaçlı mobilizasyonu işten çıkarmaları getirmektedir. Bu da kişilerin hayat planlarında kalıcı unsurların bulunmamasına neden olmaktadır. Böylece insanlar arası ilişkiler sorumluluk reddi temelinde kurulmakta; kalıcı bir duygusallık ya da bağlılık bir yük olarak değerlendirilmektedir. Koşut olarak bireysel kimlik de çalışma-üretim temelli olarak değil, tüketim ve uzmanlık temelli oluşturulmaktadır.

Günümüz toplumlarında bireyin özgürlüğünü, güvenliğini ve kimliğini tesis edecek olan tüketim ve uzmanlık etkinliği, paradoksal süreçleri gündeme getirmektedir. Uzmanlık ve tüketim etkinlikleri bir yandan bireysel kimliğin oluşumunda seçimlere imkân tanıyıp özgürlük alanı oluştursa da, diğer yandan, paradoksal bir şekilde kişiyi kendine bağımlı hale getirmektedir. Kimlik oluşturmak tüketimci kapitalist söyleme entegre bir görünüm kazanmıştır. Bu anlamda bireyin kendi kendine yetememe durumu ön plana çıkmıştır. Söz konusu karamsar tabloda ahlaki bir yaklaşım üst yapıya işaret etmektedir ve sistemin dinamiklerinin tam olarak anlaşılmasına neden olmaktadır. Günümüz dünyasını anlamlandırabilmek için üretim ve tüketim süreçlerinin eleştirel bir perspektifte analizleri yapılmalıdır.

Bauman'ın modernlik ve postmodernlik arasında kurduğu ilişkide ahlak-kimlik, entelektüel-devlet örgütlenmesi ve özgürlük-bağımlılık unsurları ele alınmakta; dönüşüm, bu unsurların düzen perspektifindeki görünümü ile bağlantılandırılmaktadır. Bununla birlikte düzen perspektifinin zihinsel temellendirilmesi, modern ve postmodern çağın alt yapı unsurlarının analizini yapmayı güçleştirmektedir. Nitekim Bauman, üretimden tüketime doğru bir geçiş olduğunu ve esnek üretim tarzının hayat bulduğunu belirtir. Buna karşıt söz konusu ekonomik örgütlenme tarzlarının kendisini bir analize tabi tutmaz. Marksizm, onun yapıtlarında çoğunlukla rasyonellik ile olan ilişkisi ile değerlendirilir. Buna karşıt günümüzdeki dönüşümlerin kaynağında çok uluslu şirketlerin örgütlenme şekilleri bulunduğu düşünülürse, Marksist ekonomi-politiğin günümüz dünyasını anlamlandırmak için söyleyeceği çok şey vardır.

Bauman'ın yaklaşımı modernliğe yönelik analizler barındırsa da, söz konusu analizlerin Batı kaynaklı geliştiği gözlenmektedir. Oysa düzen yaratımının, müphemliğin Batı dışı toplumlarda geçmişte ve günümüzde nasıl ortaya çıktığı ayrı bir sorundur. Kuşkusuz yaklaşık 200 yıldır dünya Batı'nın hâkimiyetindedir. Buna karşın dünya Batı'dan ibaret değildir. Batı dışı toplumların kullandığı rasyonellik pratiklerinin araştırılması önem arz etmektedir. Bauman bir taraftan müphemliğin insan doğasında içsel olarak bulunduğu belirterek müphemliği evrenselleştirirken, diğer yandan, müphemlik analizini Batı merkezli geliştirmiştir.

Yirmi birinci yüzyılın dünyası "Batı söylemi"nin var olduğu, buna karşın eylemlerin küresel arenada anlam bulduğu bir dünyadır. Böyle bir dünyada şiddet, savaş yoksulluk, açlık da küresel bir anlam kazanmaktadır. Bir yandan üretim ilişkileri küresel düzeyde kusursuz bir gelişim gösterirken; diğer yandan, toplumsal düşünce küresel bir kavrayış geliştirememektedir.

Günümüzün sosyolojisinin önemli bir problemi mevcut durum analizini yapması, buna karşın alternatif üretmemesidir. Alternatif üretimin gerçekleşemediği konulardan biri modern ulus devlet örgütlenmesidir. Bilindiği üzere küreselleşme süreciyle birlikte ulus devletin değer kaybettiği kabul edilmektedir. Bununla birlikte söz konusu örgütlenmeye alternatif örgütlenme tarzı bulunamamıştır. Farklılıkların vurgulanması demokrasi için ileri bir aşama olarak görülse de sorun farklı olanların

haklarını ve sorumluluklarını kimin belirleyeceği ve koruyacağı noktasında tıkanılmaktadır.

Sosyolojik perspektifin bugün karşı karşıya kaldığı problemlerden bir diğeri teori-pratik mesafesi problemidir. Nitekim modernlik sosyal teoride sosyo-ekonomik ve teknik unsurlarıyla eleştiriye tabi tutulsa da günümüzde kitlesel insan ölümleri devam etmektedir. Bu anlamda eleştiriler “teorik dedikodu” düzeyinde kalmaktadır. Özellikle tartışmaların düşünürler arası bir kargaşaya dönmesi, düşüncenin gerçek dünyadan kopmasına ve “gerçekler üzerine” konuşmaktan çok “gerçekler üzerine söylenen düşünceler üzerine” hatta “söylenen düşünceler üzerine söylenen düşünceler” eksenine kaymaktadır. Bir diğeri problem ise, sosyolojinin dünyadaki hızlı değişimlere ayak uyduramamasıdır. Nitekim üretim, tüketim ve siyasetteki yoğun değişimler, bu değişimleri teorik çerçeveye oturtacak bir düşüncenin yokluğuyla paralel gitmektedir. Bu durumda sosyoloji, anlamını sorguladığı toplumsal yaşamdan geri kalmaktadır.

Teori-pratik mesafesi sorunu siyasi alanda da kendini göstermekte, düşünsel yetersizlik siyasi eylemsizliğe bürünmektedir. Baumanın sosyolojisi şunu betimlemektedir: Küreselleşmenin dünya çapında yarattığı sorunlar makro perspektifli sorunlardır ve yerel politikalarla çözülemeyen nitelik taşır. Küresel çağda siyasal çözüm önerilerinde bulunulsa da bunu gerçekleştirecek bir fail ortada yoktur. Ulus devlet, yerel politikalar ile sınırlanmıştır, dünya çapındaki sorunların çözülmesinde yetersiz kalmakta, sosyo-ekonomik alandaki açıkları kapatamamaktadır. Özellikle parasal krizlerin uluslar arası kaynaklı oluşu yerel politikaların işlevselliğini tartışmalı hale getirmektedir. Koşut olarak çok uluslu şirketlerin de siyasi bir tavır belirlemek sorunu yoktur. Bu anlamda yoksulluk, hava kirliliği, açlık küresel düzeydeki sorunlardır fakat buna çözüm üretecek bir aktör yoktur.

KAYNAKÇA

- Akay, A. (2002). *Postmodern Görüntü*, İstanbul: Bağlam Yayınevi.
- Akça, G. (2011). Küreselleşme Anaforunda Ulus Devletler, Milletler ve Milliyetçilikler. İ. Vurucu, M. Yiğit, (Ed.), *Kamu Ruhu: Postmodern Kimliksizliğe Karşı Duruşlar* içinde (77-133). Konya: Palet Yayınları.
- Arslan, A. (2002). Aydınlar, Entelektüeller ve Müminler. *Cogito*, Sayı. 31, 201-213.
- 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), 1-17.
- Badiou, A. (2004). *Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, (T. Birkan çev.). İstanbul: Metis yayınları.
- Baudrillard, J. (2010). *Simülakrlar ve Simülasyon*, (5. Baskı). (O. Adanır çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bauman, Z. (1997a). *Özgürlük*, (V. Eresmus çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (1997b). *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding*, (3.Baskı). London: Gregg Revivals.
- Bauman, Z. (1998). *Postmodern Etik*, (A. Türker çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (1999a). *Çalışma Tüketimcilik ve Yeni Yoksullar*, (Ü.Öktem çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (1999b). *Culture as Praxis*, (2.Baskı). London: Sage Publications Ltd.
- Bauman, Z. (2000a). *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, (İ. Türkmen çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2000b). *Ölümlülük Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, (N.Demiröven çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2000c). *Siyaset Arayışı*, (T. Birkan çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (2001). *Parçalanmış Hayat Postmodern Ahlak Denemeleri*, (İ. Türkmen çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003a). *Modernlik ve Müphemlik*, (İ.Türkmen çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003b). *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, (2.Baskı). (K. Atakay çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (2004). *Sosyolojik Düşünmek*, (4.Baskı). (A. Yılmaz çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2005). *Bireyselleşmiş Toplum*, (Y.Alogan çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Bauman, Z. (2006). *Küreselleşme Toplumsal Sonuçları*, (2.Baskı). (A. Yılmaz çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2007). *Modernite ve Holocaust*, (S. Sertabiboğlu çev.). İstanbul: Versus Kitap.
- Bauman, Z. (2009). *Akışkan Aşk İnsan İlişkilerinin Kırılma Noktasına Dair*, (I. Ergüden çev.). İstanbul: Versus Kitap.
- Bauman, Z. (2010). *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, (F.Çoban, İ.Katırcı çev.). Ankara: De Ki Yayınevi.
- Bauman, Z.- Vecchi, B. (2006). *Identity*, (2.Baskı). UK: Polity Press.
- Beck, U. (1999). *Siyasallığın İcadı*, (N. Ülner çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beilharz, P. (2006). Zygmunt Bauman- To Build Anew, *Thesis Eleven*, 86 (1), 107-113.
- Beilharz, P. (Ed.). (2001). *The Bauman Reader*. Oxford: Blackwell.
- Benhabib, S. (2006). Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları. (S.Akkanat çev.). H.E. Bağcı, (Ed.), *Frankfurt Okulu* içinde (83-111). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Best, S. (1998). Zygmunt Bauman: Personal Reflections Within The Mainstream Of Modernity, *The British Journal of Sociology*, 49 (2), 311-320.
- Blackshaw, T. (2005). *Zygmunt Bauman*, New York: Routledge Press.
- Bottomore, T. B. (1997) *Seçkinler ve Toplum*, (2. Baskı). (E. Mutlu çev.). Ankara. Gündoğan Yayınları.
- Burke, P. (2001). *Bilginin Toplumsal Tarihi* (M. Tunçay çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Cahoone, L.E. (2001). *Modernliğin Çıkmazı*, (A.Demirhan, E.Çatalbaş çev.). İstanbul: İnsan Yayınları
- Callin, R.- Sebbah, F.D. (2011). *Levinas Sözlüğü*, (M. Erşen çev.). İstanbul. Say Yayınları.
- Camus, A. (1998). *Başkaldıran İnsan*, (6. Baskı). (T. Yücel çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Castoriadis, C. (2001). *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, (2.Baskı). (H. Tufan çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cevizci, A. (2002). *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Chomsky, N. (1994). *Modern Çağda Entelektüellerin Rolü*, (S. Ayaz çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.

- Crone, M. (2008). Bauman on Ethics-Intimate Ethics for a Global World?. In M.H. Jacobsen, P. Poder (Ed.), *The Sociology of Zygmunt Bauman Challenges and Critique* (155-171) Hampshire: Ashgate Publishing Ltd.
- Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim yayınları.
- Dahrendorf, R. (2005). Entelektüel ve Toplum: 20.yy'da "Soytarı"nın Toplumsal İşlevi. (M. Z. Çıraklı çev.). K. Çağan, (Ed.), *Entelektüel ve İktidar* içinde (87-91). Ankara: Hece Yayınları.
- Demiralp, O. (2002). Entelektüeller ve Aydınlar. *Cogito*, Sayı. 31, 121-132.
- Douglas, M. (2007). *Saflık ve Tehlike Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, (E. Ayhan çev.). İstanbul: Metis yayınları.
- Drucker, P. (1993) *Kapitalist Ötesi Toplum*, (B. Çorakçı çev.). İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Eagleton, T. (2006). *Kuramdan Sonra*, (2. Baskı). (U. Abacı çev.). İstanbul: Literatür Yayınları.
- Foucault, M. (1993). *Ders Özetleri 1970-1982*, (2.Baskı). (S. Hilav çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Foucault, M. (2003). *İktidarın Gözü*, (I. Ergüden çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2005). *Özne ve İktidar*, (2. Baskı). (I. Ergüden, O. Akınhay çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2006). *Hapishanenin Doğuşu*, (3.Baskı). (M. A. Kılıçbay çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Freud, S. (1999). *Uygarlığın Huzursuzluğu*, (H.Barışcan çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Gane, N.- Bauman, Z. (2004). Zygmunt Bauman: Liquid Sociality. In *Future of Social Theory* (17-44). London: Continuum Publish.
- Gay, P. (2002). *Bürokrasiye Övgü*, (E. Yıldırım, Ş. Çalış, S. Bayraktar çev.). İstanbul: Değişim Yayınları.
- Giddens, A. (1998). *Modernliğin Sonuçları*, (2.Baskı). (E. Kuşdil çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2000). *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, (O. Akınhay çev.). İstanbul: Alfa Yayınevi.
- Goffman, E. (2009). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, (B. Cezar çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Gottdiener, M. (2005). *Postmodern Göstergeler*, (E.Cengiz, H. Gür, A. Nur çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

- Gouldner, A. W. (1993). *Entelektüelin Geleceği*, (A.Özden, N. Tunalı çev.). İstanbul: Eti yayınevi.
- Gramsci, A. (1997). *Hapishane Defterleri*, (3.Baskı). (A. Cemgil çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Habermas, J. (1990). *Modernlik Tamamlanmamış Bir Proje*. N. Zekâ, (Ed.), *Postmodernizm içinde* (31-44). İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Heller, A. (2000). *Modernitede Ahlaki Durum* M. Küçük, (Ed.), *Modernite Versus Postmodernite* içinde (166-184). Ankara: Vadi Yayınları.
- Heller, A.-Feher, F. (1993). *Postmodern Politik Durum*, (Ş. Arıgan, O. Akınhay çev.). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Hilav, S. (2002). Entelektüeller ve Eylem. *Cogito*, Sayı. 31, 102-107.
- Horkheimer, M. (1994). *Akıl Tutulması*, (3.Baskı). (O. Koçak çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Horkheimer, M. (2005). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, (M. Tüzel çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Horkheimer, M.- Adorno T.W. (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar I*, (O. Özügül çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hülür, H. (2000a). Techno Scientific Action Versus Social Action. *Selçuk İletişim Dergisi*, 1(3), 25-39.
- Hülür, H. (2000b). Toplumsal Bilim Söyleminde Yerellik. *Selçuk İletişim Dergisi*, 1 (3), 103-116.
- Hülür, H. (2008). Görülebilenin Hayaleti, Söylenebilenin Mırıltısı; Michel Foucault'nun Bakışında Boşluk ve Bulunmayış. *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı. 36, 171-188.
- Jay, Martin. (2010). Liquidity Crisis: Zygmunt Bauman and the Incredible Lightness of Modernity, *Theory, Culture & Society*, 27 (6), 95-106.
- Jeanniere, A. (2000). Modernite Nedir? M. Küçük, (Ed.), *Modernite Versus Postmodernite* içinde (95-108). Ankara: Vadi Yayınları.
- Jung, W. (1995). *Georg Simmel Yaşamı, Sosyolojisi Felsefesi*, (D. Özlem çev.). Ankara: Ark Yayınevi.
- Junge, M. (2001). Zygmunt Bauman's Posioned Gift of Morality, *British Journal of Sociology*, 52 (1): 105-119.

- Junge, M. (2008). Bauman on Ambivalence-Fully Acknowledging the Ambiguity of Ambivalence. In M.H. Jacobsen, P. Poder (Ed.), *The Sociology of Zygmunt Bauman Challenges and Critique* (41-56) Hampshire: Ashgate Publishing Ltd.
- Kearney, R.- Levinas, E. (2010). Sonsuz'un Etiği. R.Kearney (Ed). *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler Kıta Felsefesi Tartışmaları*. İçinde (75-96). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Kellner, D. (2005). Entelektüeller ve Yeni Teknolojiler. (S. Özer çev.). K. Çağan, (Ed.), *Entelektüel ve İktidar* içinde (113-143). Ankara: Hece Yayınları.
- Kumar, K. (2004). *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*. (M. Küçük çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Lefebvre, H. (1998). *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, (I. Gürbüz çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2005) *Zaman ve Başka*, (Ö. Gözel çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2006). *Ölüm ve Zaman*, (N. Başer çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Levinas, E. (2010). *Sonsuza Tanıklık*, (2.Baskı) Z.Direk, E. Gökyaran, (Ed.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Mahçupyan, E. (2006). Hangi Entelektüel?, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı. 35, 11-25.
- Mansson, N. (2008). Bauman on Strangers-Unwanted Peculiarities. In M.H. Jacobsen, P. Poder (Ed.), *The Sociology of Zygmunt Bauman Challenges and Critique* (155-171) Hampshire: Ashgate Publishing Ltd.
- Marcuse, H. (1968). *Tek Boyutlu İnsan*, (S. Çağan çev.). İstanbul: May Yayınları.
- Marotta, V. (2002). Zygmunt Bauman: Order, Strangerhood and Freedom, *Thesis Eleven*, 70 (1), 36-54.
- Marx, K. (2006). *Sosyoloji ve Felsefe*, (A. Margosyan çev.). İstanbul: Belge Uluslararası Yayınevi.
- Mises, L. (2000). *Bürokrasi*, (2.Baskı). (F. Ergin çev.). Ankara: Liberte Yayınları.
- Mouzelis, N.P. (2003). *Örgüt ve Bürokrasi*, (H.B. Akın çev.). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Özel, İ. (2001). *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, İstanbul: Şule Yayınları.
- Parsons, T. (2005). Entelektüel Sosyal Bir Rol Kategorisi. (S. Özer çev.). K. Çağan, (Ed.), *Entelektüel ve İktidar* içinde (23-45). Ankara: Hece Yayınları.

- Poole, P. (1993). *Ahlak ve Modernlik*, (M. Küçük çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Revel, J. (2005). *Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi*, (K. Atakay çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Ritzer, G. (1997). *Postmodern Social Theory*. USA: The McGraw-Hill Companies.
- Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve Kültür*, (T. Birkan çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Smart, B. (2000). *Postmodern Toplum Teorisi*. M. Küçük, (Ed.), *Modernite Versus Postmodernite* içinde (317-366). Ankara: Vadi Yayınları.
- Smart, B. (2001). Zygmunt Bauman. In A. Elliott, B.S. Turner (Ed.), *Profiles In Contemporary Social Theory* (327-337) London: Sage Publications Ltd.
- Smith, D. (2007). Zygmunt Bauman. In J. Scott, (Ed.), *Fifty Key Sociologists The Contemporary Theorists* (18-24) New York: Routledge.
- Smith, D. (1999). *Zygmunt Bauman Prophet Of Postmodernity*, Cambridge: Polity Press.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, (2. Baskı). (O. Akınhay çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi.
- Tester, K. (2002). Paths in Zygmunt Bauman's Social Thought, *Thesis Eleven*, 70 (1), 55-71.
- Tester, K. (2004). *The Social Thought of Zygmunt Bauman*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Tormey, S. (1992). *Totalitarizm*, (A. Yılmaz, O. Akınhay çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Wagner, P. (2005). *Modernliğin Sosyolojisi Özgürlük ve Cezalandırma*, (2. Baskı). (M. Küçük çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Weber, M. (1997). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (2. Baskı). (Z. Auroba çev.). İstanbul: Hil Yayınları.
- Weber, M. (2006a). *Sosyoloji Yazıları*, (8. Baskı). (T. Parla çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, M. (2006b). *Bürokrasi ve Otorite*, (2. Baskı). (H.B. Akın çev.). Ankara: Adres Yayınları.
- Westfall, R.S. (1987). *Modern Bilimin Oluşumu*, (İ.H. Duru çev.). Ankara: Verso Yayınları.

Zizek, S. (2007). *Gıdıklanan Özne Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, (2.Baskı). (Ş. Can çev.). Ankara: Epos Yayınları.

Zizek, S. (2002). *Kırılgan Temas*, (T. Birkan çev.). İstanbul: Metis Yayınları.