

**T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı**

ZYGMUNT BAUMAN'IN MODERNİTE ELEŞTİRİSİ

Jale ŞAHİN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2013

T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

ZYGMUNT BAUMAN'IN MODERNİTE ELEŞTİRİSİ

Jale ŞAHİN

Danışman
Doç. Dr. Taşkiner KETENCİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2013

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Jale ŞAHİN tarafından hazırlanan Zygmunt Bauman'ın Modernite Eleştirisi başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başarılı



Başarısız



Üye

Taşkın KETENCİ

Doç.Dr. Taşkın KETENCİ
(Danışman)

Üye

Ayşe AZMAN

Prof.Dr. Ayşe AZMAN

Üye

Erdem ÇİFTÇİ

Yard. Doç. Dr. Erdem ÇİFTÇİ

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım



ÖNSÖZ

Hayatı değer kılan şey, yaşadıklarımızın eleştiriye tabii tutup, hatalarımızdan ders çıkarmaktır. Modernite ve postmodernite de, böyle bir mantığa dayanmaktadır. Modernite ve postmodernite ile ilgili tartışmalar, geçmişte yaşananları eleştiriye tutup, hatalardan ders çıkararak, geleceği daha yaşanılır bir hale getirme amacını taşımaktadır. Bauman da, modernite eleştirisinde bunu hedeflemektedir. Modern hayatın hatalarının, çelişkilerinin telafisi olup olmadığını sorgulamaktadır. Her şeyden önce Bauman, çağımızın sorunlarına kulak vermektedir.

Bu tez çalışmasına başlamadaki amacım, postmodernitenin ve Bauman'ın moderniteye yönelik eleştirilerinde haklı olup olmadığıdır. Eleştirel düşünmeyle başladığım bu tezin, tüm eleştiri mantığıyla hareket edenlere kaynaklık etmesi dileğiyle..

Bu tez çalışması boyunca yardımlarını, eleştirilerini, tecrübelerini hiçbir zaman benden esirgemeyen, akademik disiplinin ne olduğunu bana öğreten, “akıl hocam” dediğim, tez danışmanım Doç.Dr.Taşkın KETENCİ'ye teşekkürü borç bilirim.

Sonsuz sabrı ve desteğiyle eleştirel okumalarımaya yardımcı olan eşime ve yıllardır beni cesaretlendiren, motive eden ve tüm çabalarımı destekleyen aileme teşekkür ederim.

Jale ŞAHİN

ÖZET

Bauman'ın modernite eleştirisi, günümüzde yaşanan sorunların kaynağı olarak moderniteyi göstermesi ile başlar. Böylece Bauman modernite eleştirisi ile postmodern felsefede yerini alır. Tüm postmodernler gibi Bauman da, modernin “akıl”, “aydınlanma”, “evrensellik”, “ilerleme” düşünceleri ile hesaplaşır. Bauman, modernitenin akıl ile toplumsal hayatı düzenleme çabasını ve evrensel bir topluma ulaşma arzusunu totaliter bulur. Ona göre bu totaliterizmi gerçekleştiren ise, Batı uygarlığıdır. Batı uygarlığı, bu amacına ulaşmak için “akıl”ı kullanır. Bauman, bu akıl türünün araçsal olduğunu düşünür. Böylece Bauman, “akıl” kavramını “araçsal akla” indirger. Tüm sorunların “araçsal akıl”dan kaynaklandığını düşünen Bauman, bu akıl türünün modern döneme özgü olduğunu düşünür.

Bauman, modern aklın toplumları düzenleme ve sınıflandırma çabasının, ırkçılığa ve kültürel asimilasyona neden olduğu kanısındadır. Bauman'a göre bu çabayı gösterenler, siyasi yönetim ile entelektüellerdir. Bauman bu eleştirileri ile, modernitenin krizde olduğunu ilan eder.

Bu modern krizin çözümü ise, kültür alanındadır. Bauman'a göre çözüm, farklılığın kutsanması ve toplumsal alanda yeni bir ahlak yaratılmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Modernite; postmodernite; akıl; düzen; kültürel farklılık.

ABSTRACT

Bauman's modernity critique begins with his showing modernity as a source of today's problems. So Bauman takes place in postmodern philosophy with modernity critique. Like all postmoderns, Bauman settles up the modern's thoughts like 'reason' 'enlightenment' 'universality' 'progress'. Bauman finds totalitarian the effort of modernity to arrange the social life with reason and the desire to reach a universal community. For him, the thing that makes real this totalitarianism is Western civilization. Western civilization uses 'reason' to reach this aim. Bauman thinks this kind of reason is instrumental reasoning. Thus Bauman reduces the concept of 'reason' to 'instrumental reasoning'. Bauman thinks all the problems are derived from instrumental reasoning and this kind of reason is unique to modern term.

Bauman believes the effort of modern reason to organizing and classifying the society causes racism and cultural assimilation. For Bauman, the ones who effort this are political management and intellectuals. With these critiques, Bauman declares that the modernity is in crisis.

The solution of this modern crisis in the cultural area. For Bauman, the solution is blessing of the differences and creating a new moral in the social area.

Key Words: Modernity; Postmodernity; reason; order; cultural difference

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ.....	1
I.BÖLÜM: MODERNİZM-POSTMODERNİZM TARTIŞMALARI.....	8
I.1. Modern, Modernite, Modernleşme ve Modernizm.....	8
I.2. Gelenekselden Modernliğe Geçiş.....	12
I.2.1. İdeolojik Değişimler.....	13
I.2.2. Siyasal Değişimler.....	14
I.2.3. Ekonomik Değişimler.....	14
I.2.4. Toplumsal Değişimler.....	15
I.3. Modernliğin Eleştirisi/Bunalımı.....	17
I.4. Postmodern Analizler.....	28
I.4.1. Postmodern, Postmodernite, Postmodernleşme ve Postmodernizm.....	29
I.4.2. Düşünürlerin Penceresinden Postmodern Analizler.....	30
I.5. Postmodernitenin Eleştirisi.....	40
II.BÖLÜM: ZYGMUNT BAUMAN'DA MODERNİTE VE POSTMODERNİTE...52	52
II.1. Zygmunt Bauman Kimdir?.....	52
II.2. Bauman'ın Modernite Eleştirileri.....	54
II.2.1. Modern Akıl Eleştirisi.....	55
II.2.2. Kaos, Müphemlik ve Modern Çözüm: Düzen.....	59
II.2.3. Bahçeci Kültür ve Toplum Mühendisliği.....	65
II.2.4. Modern Yasa Koyucu Entellektüelin Durumu.....	68
II.2.5. Modern Bürokrasi ve Holocaust.....	76
II.3. Bauman'ın Postmoderniteye Bakışı.....	85

III.BÖLÜM: ZYGMUNT BAUMAN'IN ÇÖZÜM ARAYIŞLARI.....	94
III.1. Küreselleşme mi Yoksa Evrenselleşme mi?.....	94
III.1.1. Küreselleşme.....	94
III.1.2. Evrenselciliğin Sürgünden Dönüşü.....	100
III.2. Çokkültürcülük mü Yoksa Kültürel Çokdeğerlilik mi?.....	103
III.3. Modern Etik mi? Yoksa Postmodern Etik mi?.....	110
SONUÇ.....	118
KAYNAKÇA.....	130

GİRİŞ

Günümüzde “post” ile başlayan terimlerin sayısı oldukça fazladır. Post-yapısalcılık, post-empirizm, post-rasyonalizm, post-marksizm, post-endüstriyel toplum vb... Bu terimlerin her birinin anlamı farklı olsa da, postmodernizmin genel felsefesini yansıtan ve ortak özellikleri olan terimlerdir. En temel ortak özellikleri ister sanatta, ister mimaride, ister felsefede olsun; artık hiçbir şeyin eskisi gibi olmadığı düşüncesini barındırmalarıdır. Diğer bir ortak özellik ise modern dönemi temsil eden her şeyi sıkı eleştiri süzgecine tutmuş olmalarıdır.

“Post” ekiyle ortaya çıkan yeni kavramlar, modernizm-postmodernizm tartışmalarını gündeme getirmiştir. Bu tartışmanın ön ayağı modernizmdir. Çünkü postmodern tartışmalar, modernite eleştirileri üzerinden yürütülmektedir. Bu yüzden postmodernizmin tarihsel arka planını, Bauman’ın da sıkça eleştirdiği “Modern Çağlar”da buluruz.

Modernlik, tüm alanlarda aynı tarihsel süreçte yaşanmamıştır. Modern zamanların başlangıcının felsefede, sanatta, siyasette, ekonomide, bilim ve kültürel alanda aynı tarihte başladığını söylemek mümkün değildir.

Modernliğin başlangıcını, diğer tüm alanlara da yön veren, *modern felsefenin* kurucusu olan Descartes’a götürmek mümkündür. Descartes, hakikate ilişkin doğru ve kesin bilgi arayışını, “düşünen özne”de bulmuştur. Descartes’ın bizi hiçbir zaman yanıltmayacak kesin bilgiye ve evrensel ilkelere ulaşmanın yolu olarak, “düşünen özne”yi göstermesi; her türlü dini ve siyasi otoriteden kurtuluş anlamına gelmektedir. Descartes’a göre kilise ve yerel ilişkiler ağının baskısından kurtulabilmenin tek yolu, öznedeki bulunan “düşünme yeti”siydi. Bu özerklik, insanın kendi yarattığı bir dünyayı olanaklı kılıyordu.

Artık insan kendi dünyasını, düşünme yetisi yani “akıl” ile oluşturabilirdi. Descartes’in evrensel, kesin, mutlak geçerliliğe sahip hakikatlere ulaşma çabası ile Locke ve Kant’ın “akıl” konusundaki düşünceleri, modern dönemin karakteristik özellikleri sayılmaktadır.

Modern bilim, Tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir doğadan, doğa yasalarının belirlenimciliğine geçiş ile ortaya çıkmıştır. Newton’un kütle çekim yasasını bulması, Galile’nin ve Kopernik’in çalışmaları, modernliğe geçişteki bilimsel devrimler olarak nitelendirilmiştir. Diğer yandan *modern siyaset*, demokrasinin devletin tek rasyonel biçimi (Antik Yunandan farklı olarak) olarak görülmesi ve ulus-devlet anlayışının ortaya çıkışı ile biçimlenmiştir. 1789 Fransız Devrimi ile birlikte özgürlük, kardeşlik, eşitlik, insan hakları, milliyetçilik gibi kavramların ortaya çıkışı; sadece modern siyasetin göstergeleri sayılmayıp, “modernite”nin temel sloganları sayılmıştır. *Modern ekonomi/iktisat* ise 18. yüzyılda gerçekleşen Sanayi devrimi ve sonrasında ortaya çıkan üretim biçimleri (Taylorizm, Fordizm) ile şekil almıştır. Teknolojinin gelişmesi, ekonomide verimliliğe neden olup, modern hayatın da bir simgesi olmuştur. *Modern kültür* de, Almanya’da “Aufklaerung”, Anglosakson dünyada “Enlightment”, Fransa’da “Lumière” olarak adlandırılan “Aydınlanma” hareketi ile oluşmuştur. Aydınlanma hareketinin temeli “akıl”dır. Çünkü “akıl” bizi her türlü hurafeden, büyüden arındırır. İnanç yolu ile elde edilen bilgi, kesin olmayan bilgidir. Oysa akıl yolu ile ulaşılan sonuçlar kesindir. Aydınlanma, mutlak otoritenin Tanrı sayıldığı bir konumdan, insan aklının merkezde olduğu bir konuma geçiştir. Akıl, “Aydınlanma Çağı”nın yükselen bir değeridir.

Görüldüğü üzere modern felsefe, modern bilim, modern siyaset, modern ekonomi, modern kültür aynı tarihlerde ve aynı gelişmelerle ortaya çıkmamıştır. Modernite, tüm bu alanlardaki gelişmelerle birlikte oluşmuştur. Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, modernite yeni bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu eleştiriler başta

sanat olmak üzere, mimaride, felsefede, edebiyatta, sinemada, fotoğrafçılıkta “post” ön ekiyle anılarak başlamıştır.

Postmodern, ilkin modern sanattan farklı, kültür ürünlerinin işareti sayılmıştır. Postmodernizm, modern sanattaki ciddiyetin, inceliğin, biçimciliğin, belirginliğin, gerçekliğin aksine; ilgisizlik, soyutluk, belirsizlik ve eklektizm sergileyerek kendini ifade etmiştir. Postmodernizmi Andy Warhol’un “pop art”ında, Las Vegas mimarisinde, Nam June Paik’in video düzenlemelerinde ve yer altı filmlerinde, Thomas Pynchon’un romanlarında görmek mümkündür. Postmodern sanat, modern sanatın estetik talebine karşın “yüksek kültür” ile “popüler kültür”ü karıştıran, estetik sınırları alt üst eden, tüketim ve reklam kültürüne hizmet eden bir hal almıştır. Yani postmodernizm, “ne olsa uyar” tarzında popülist bir estetik sergilemektedir (Kellner, 2011:409).

Sanatta başlayan postmodern tartışmalar, kısa süre sonra postmodern toplumsal teorilerin tanınmasına neden olmuştur. Postmodern düşünürler, modernitenin iflasını ilan ederek, yeni bir dönemin habercisi olmuşlardır. Modern felsefenin, Kartezyen düşüncenin, Locke’un ve Kant’ın felsefe geleneklerinin çökmeye başladığı ve yeni bir felsefeye (postmodern felsefe) ihtiyaç duyulduğu iddiaları yayılmıştır. Postmodern felsefe ise, modern felsefenin mutlak hakikat arayışının ve insanın merkezde oluşu anlayışın yerine; belirsizlik, çoğulculuk, heterojenlik, farklılık, yerellik, çok merkezlilik (merkezsizlik) önermiştir. Postmodern toplum teorileri, bu önerilerden hareketle modernite eleştirileriyle varlık kazanmıştır.

Bu gelişmelerin ışığında, postmodern düşünürler (Lyotard, Jameson, Foucault, Rorty, Derrida vb...) en çok -modern felsefecilerin “akıl”ı etik, siyaset ve ekonomi için bir temel olarak kabul etmelerini- eleştirmişlerdir. Aynı zamanda bu düşünürler, “akıl”

kavramının “Aydınlanma” ile birlikte, toplumsal ilerlemenin aracı olarak görülmesini de kabul etmezler. Postmodernler “akıl”, “Aydınlanma”, “evrensellik”, “ilerleme” gibi terimleri modern göstergeler olarak nitelerler. Bu modern göstergeler ise, Batı’nın etkisinde gelişen kavramlardır. Postmodern olarak anılan düşünürler, Batı’nın “akıl” ile toplumların ilerleyebileceği ve evrensel yasalarla yönetilebileceği düşüncesini totaliter bulmaktadırlar. Bu yüzden postmodern düşünürler “akıl” kavramını, tahakküm kurmanın ve homojenleştirmenin bir aracı olarak görürler. Hatta “akıl” konusunda oldukça acımasız eleştirilerde bulunan postmodernler, modern yaşamın sorunlarının kaynağını ve modern krizin nedeninin “akıl” olduğunu iddia etmektedirler

Moderniteye karşı ilk eleştiriler Nietzsche, Weber, Adorno ve Horkheimer gibi düşünürler tarafından ortaya konulmuştur. Bu düşünürlerin moderniteye karşı ilk eleştirileri, postmodern felsefenin yolunu açmıştır. Özellikle Weber’in modernleşmeyi toplumun rasyonalizasyonu olarak görüp, bu konudaki eleştirileri; Adorno ve Horkheimer’in modernitenin zemini olarak görülen Aydınlanma eleştirileri ve Nietzsche’nin nihilizm hakkındaki saptamaları postmodern düşüncenin en önemli dayanakları olmuşlardır.

Günümüzdeki modernizm-postmodernizm tartışmaları, daha çok kimlik eksenli, kültürel zeminde yürütülen tartışmalardır. Postmodernite, modernitenin toplumları homojenleştirdiği düşüncesi karşısında belirsizlik, çoğulluk, farklılık, yerelleşme, merkezsizleşme talebinde bulunurken; bu düşünceler en çok kültürel zeminde popülerlik kazanmıştır.

Bu tezin konusu olan “Bauman’ın Modernite Eleştirisi” de, modernizm-postmodernizm tartışmalarında önemli bir yer tutmaktadır. Bauman’ın modernite

konusundaki eleştirileri, postmodern düşünceye dayanak sağlamaktadır. Bauman'ın modernite eleştirisini, bir "akıl eleştirisi" olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü Bauman, tüm modern sorunların kaynağını "akıl" kavramında bulmaktadır.

Bauman, modernitenin "akıl"ı toplumsal ilerlemenin kaynağı olarak görmesine karşı çıkar. Çünkü bu görüş Batı toplumlarına aittir ve Batı "akıl"ı diğer toplumlar üzerinde tahakküm kurmanın bir aracı olarak kullanmaktadır. Bauman'a göre toplumun inşasında "akıl"ın kullanılması, toplumun düzenlenmesi ve sınıflandırılması gereken bir unsur olarak görülmesine neden olur. Böylece akıl "kaos"a düzen vermenin bir aracı" olarak görülür. Bauman'a göre bu düzenleme, toplumdaki bazı öğelerin ayıklanıp, bazı öğelerin ise biçimlendirilmesini zorunlu kılar; ki bu da yanlıştır.

Modernitenin bu düzen çabası, Bauman'ın benzetmesi ile 18. yüzyıl bahçe tasarımına uygun gerçekleşir. Bahçe, nasıl tasarlandıysa öyle biçimlendirilir. Uyumsuz, düzeni bozan öğeler, ya yok edilir ya da onlara biçim verilir. Bauman'ın bu benzetmesinin toplumda gerçekleşmesinin adı: "Modern sosyal mühendislik" çabasıdır. Bauman, bu sosyal mühendislik çabasının bir örneği olarak Holocaust'u gösterir. Holocaust'ı modern bir soykırım olarak ifade eden Bauman, bu olayın son derece ince hesaplar yapan akıl ve bilim aracılığı ile desteklendiğini ifade eder. Bauman'a göre modern entelektüeller ile bilim adamlarının, siyasi otoriteyle yaptıkları işbirliği, Holocaust ve benzer olayları meşru kılar.

Siyasi otorite, çıkarlarını meşru kılabilme için söylem düzeyinde entelektüeli; uygulamada ise bürokrasiyi kullanır. Bauman Holocaust'un gerçekleşme adımı olarak, siyasi otoritenin amacına hizmet eden, modern bürokrasiyi gösterir. Modern bürokrasi, kişilerin hissetmeleri gereken ahlaki sorumluluğu kaldırdığı için, kişilerin belki hiç

yapmayacakları eylemleri gerçekleştirmelerine neden olur. Bu yüzden Bauman bürokrasiyi, modern bir gösterge sayarak eleştirmektedir.

Bauman, modernite eleştirisi üzerinden postmodern tespitlerde bulunur. Bauman'a göre postmodern tartışmalar, Batı öz bilinci ve bu öz bilincin zemini hakkındadır. Ayrıca Bauman postmodernliğin, illa modernliğin reddi olarak değil; kendini eleştiren, sorgulayan, kendi yaptıklarına sağduyu ile bakan ve bunun farkında olan modernlik olarak da anlaşılabilceğini vurgular.

Postmodernitenin belirsizlik, kültürel çoğulluk, farklılık ve kimlik eksensel politikaları, Bauman için modern sorunların çözümüdür. Bauman, modernite eleştirisi sonrasında, postmodern bir tarzda çözüm önerilerini sunar. Bu tez çalışmasında Bauman'ın modernite eleştirileri ve çözüm önerileri eleştirel düşünmeye olanak taşıyacak bir biçimde serimlenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın ilk bölümünde, günümüzün temel sorunlarına ışık tutan modernizm-postmodernizm tartışmalarına yer verilmiştir. Bu bölümde ilkin modern, modernite, modernleşme ve modernizm gibi kavramların tanımları yapılarak, modern sürecin analizi ve eleştirisi yapılmaktadır. Ardından modernite eleştirisi üzerinden varlık kazanan postmodern süreç incelenip, bu sürecin yanlgıları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde, bu tezin ana konusu olan "Bauman'ın Modernite Eleştirisi" incelenmiştir. Bauman'ın moderniteyi hangi konularda eleştirdiği ve postmoderniteye nasıl baktığına ilişkin tespitlerde bulunulmuştur.

Üçüncü bölümde ise, Bauman'ın modernite eleştirilerine yönelik çözüm arayışları ve bu çözüm arayışlarının uygunluğu incelenmiştir.

I.MODERNİZM-POSTMODERNİZM TARTIŞMALARI

Günümüzde en çok tartışılan konulardan biri, modernizm-postmodernizm problematiğidir. “Bauman’ın Modernite Eleştirisi” de, günümüzün bu yaygın çatışmasında önemli bir yer tutar. Bu çalışmada öncelikle, Bauman’ın da bir parçası olduğu, modernizm-postmodernizm tartışması ele alınacaktır.

Bu bağlamda modernizm-postmodernizm tartışmalarının genel bir değerlendirilmesi yapılarak; Bauman’ın modernite eleştirisinin, bu tartışmanın hangi noktasında yer aldığı, ortaya konmaya çalışılacaktır.

I.1.Modern, Modernite, Modernleşme ve Modernizm

Modernizm-postmodernizm tartışmalarının bir ayağını oluşturan modernizm, tanımlanması ve genel bir çerçeveye sığdırılması zor bir kavramdır. Çünkü modernizme yönelik tanımlama ve açıklama çabalarının, birbirinden oldukça farklı anlamlara göndermede bulunduğu görülmektedir. Hatta yüklendiği anlam dolayısıyla, birbirine karşıt modernizm tanımları karşımıza çıkmaktadır. Örneğin modernizmin, belli bir tarihsel dönem ve düşünme biçimi olarak tanımlanmasıyla, kültürel ve estetik boyutundan hareketle tanımlanması, terimin yüklendiği anlam ve değerini farklılaştırır.

Modernizm konu edildiğinde; çoğu zaman modernlik, modernleşme ve modernite gibi kavramlar birbiriyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bu kavramlar birbiriyle doğrudan bağlantılı olmakla birlikte, özdeş ya da eş anlamlı değildirler. Bu kavramlara verilen anlamlar ve bu kavramların eş anlamlı kullanımı, modernizm-postmodernizm tartışmalarında bir anlam bulanıklığına neden olmaktadır. Örneğin Bauman, modern-modernleşme-modernite-modernizm gibi kavramları birbirinin yerine kullanarak,

genel bir çerçevede eleştirmektedir. Ancak Bauman, modernizm-postmodernizm tartışmalarında, bu kavramları birbirinin yerine kullansa da, onun eleştirisi modernite olgusu ve modernleşme sürecine dairdir. Bu tartışmanın hangi perspektifte yürütüldüğünün anlaşılması için, kavramların analizinden hareket edilecektir.

Modern terimi, Latince "modernus" biçimiyle ilk defa beşinci yüzyılda, Hıristiyan olan bu dönemi, Romalı ve Pagan (putperest) geçmişten ayırmak için kullanılmıştır. Habermas'a göre "içerikleri değişse de, 'modern terimi' hep kendini eski'den yeni'ye bir geçişin sonucu olarak görmek için, Antik Çağla kendisi arasında bir ilişki kuran dönemlerin bilincini dile getirmiştir" (Habermas, 1994:31-32). "Modern" terimi, tarihsel olarak kimi zaman Rönesans ile sınırlanır; kimi zaman ise 17. yüzyıl Fransa'sı ile sınırlanır. Ancak Habermas, insanların 12. yüzyılda da kendilerini modern olarak değerlendirdiklerini ifade etmektedir. Bu anlamıyla modern terimi, "hep yeni bir dönemin bilincini yansıtmakta" ve Antik Çağlılar ile arasındaki farkta açığa çıkmaktadır (Habermas, 1994:32).

Modernleşme ise, Batı Avrupa merkezli olarak Orta Çağ'ın sonlarında başlayıp, bugüne kadar devam eden sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi alanlarda yaşanan büyük dönüşüm sürecini ifade eder. Daha çok toplum bilimciler ve tarihçiler tarafından kullanılan bir kavramdır. Geleneksel olandan köklü bir kopuşu ifade eden modernleşme, çok yönlü bir değişim sürecine işaret etmektedir. Bu bağlamda modernleşme; pozitivism, ulusçuluk, kapitalizm, sanayileşme, kentleşme, laiklik, bürokrasi, uzmanlaşma ve benzeri süreçlerde yaşanan değişiklikleri içermektedir (Küçükalp, 2010:80). Dolayısıyla "modern", bir durum ya da bir olguya karşılık gelirken; "modernleşme", bir süreci imler.

Modernleşme, günümüze kadar gelen bir “değişim süreci”nin adıdır. Toplumun sürekli olarak geçirdiği dönüşümleri, “modernleşme”¹ olarak tanımlayan Berman, bu dönüşümleri şöyle betimler:

Modern hayatın girdabı birçok kaynaktan beslenegelmiştir: Fiziksel bilimlerde gerçekleşen, evrene ve onun içindeki yerimize dair düşüncelerimizi değiştiren büyük keşifler; bilimsel bilgiyi teknolojiye dönüştüren, yeni insan ortamları yaratıp eskileri yok eden, hayatın tüm temposunu hızlandıran, yeni tekelci iktidar ve sınıf mücadelesi biçimleri yaratan sanayileşme; milyonlarca insanı atalarından kalma doğal çevrelerinden koparıp dünyanın başka bir ucunda yeni hayatlara sürükleyen muazzam demografik altüst oluşlar; hızlı ve çoğu kez sarsıntılı kentleşme; dinamik bir gelişme içinde birbirinden çok farklı insanları ve toplumları birbirine bağlayan, kapsayan kitle iletişim sistemleri; yapı ve işleyiş açısından bürokratik diye tanımlanan, her an güçlerini arttırmak için çabalayan ve git gide güçlenen ulus-devletler; siyasal ve ekonomik alandaki egemenlerine karşı direnen, kendi hayatları üzerinde biraz olsun denetim sağlayabilmek için didinen insanların kitlesel toplumsal hareketleri; son olarak da tüm bu insanları bir araya getiren ve yönlendiren, keskin dalgalanmalar içindeki kapitalist dünya pazarı (Berman, 2012:28).

Modernite ve modernizm kavramları ise, “modern” sözcüğünden türetilmiştir. Fakat bu kavramlar, farklı anlamlara sahiptirler. Modernite, dinsel ve geleneksel olanın yerine; aklın öncelik kazandığı tarihsel dönemi ifade etmektedir. Aydınlanma’yı takip eden bu tarihsel dönem içerisinde; kendini gösteren ekonomik sistemlerin, bilimsel gelişmeyle birlikte insana sunulan teknolojik aygıtların ve bunların yarattığı yeni yaşantı olanaklarının, “modernite” olgusunun karşılığı olduğu söylenebilir. Böylesi yeni bir yaşamın düşünsel sürecini ve bu yaşamı savunmayı üstlenen düşünme biçimini de “modernizm” olarak adlandırabiliriz.

Modernizm en genel anlamıyla, “geleneksel olanı yeni olana tabii kılma tavrı, yerleşik ve alışılmış olanı yeni ortaya çıkana uydurma eğilimi veya düşünce tarzı olarak” olarak tanımlanır (Cevizci, 1999:603). Cevizci, modernizmin bir yönü ile felsefi anlama

¹ Weber modernleşme sürecini, toplumun rasyonalizasyonu olarak görmektedir. Weber ve Berman’ın eleştirdiği modernleşme sürecini, benzer şekilde Bauman da eleştirmektedir.

sahipken, diğ er yönüyle de belli bir tarihsel dönemi olumlayan ve meş rulaşt ıran ideolojik bir içeriğ e sahip olduğ unu iddia eder. Yani modern(izm)², bir “izm” olarak hem bir ideolojiyi, bir dünya görüş ünü hem de bir siyaset anlayış ını imler.

Felsefi bir kavram olarak modern(izm) ise, Aydınlanma ile ilgili kabullerle yakından bağı ntılıdır (Küçükalp, 2010:81). Bu bağ lamda modernizm, Aydınlanma ile birlikte gerçekleş en entelektüel dönüş ümün ortaya çıkardığı dünya görüş ünü, hümanizmi, demokrasiyi, akılcı, ilerlemeci ve insanın merkezde olduğ u bir ideolojiyi ifade eder.

Ayrıca modernizm kavramının, belirli bir tarihsellikte ve coğ rafyada ortaya çı kmış sanat akımına gönderme yapan bir anlamı da vardır. Daha dar ve sınırlı anlamıyla estetik modernizm olarak, on dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın baş ında Batı’da ortaya çı kmış ; modern sanat³ olarak da nitelendirilen büyük dalgayı ifade eder (Surber, aktaran Küçükalp 2010:81).

Görüldüğü gibi, birbiri ile yakından ilişkili bu kavramların anlamları birbirinden farklıdır. Aslında sıkça rastladığımız “modernizm” hakkındaki görüşler, modernite hakkındadır. Birçok entelektüel, 17. yüzyıldan itibaren belirginleş en dönüş ümlerin sonucuna odaklanmaktadır. Entelektüeller çoğ u zaman, modernizm hakkında konuşurken, aslında modernite hakkında konuşmaktadır.

Kurumsal alt yapısını modernleşmeden alan modernite, geleneksel olandan ya da antik olandan üstün bir döneme göndermede bulunmaktadır. Bu dönemler arasındaki geçiş ise süreç içinde gerçekleşmiştir.

² Modernizm sanatta, ekonomide, felsefede farklı dönemleri ifade eder. Örneğ in modern sanat 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkar. Modern iktisat/ekonomi ise 18. Yüzyıl Sanayi Devrimi ile anılır. Modernizmin sanatta, ekonomide, siyasette, felsefedeki etkileri aynı döneme ve anlama gelmemektedir.

³ Modern sanat soyutluk, biçimsellik, estetik düzen, çizgilerin belirginliğı ile ön plandadır. Klasik dönemin, gerçeğ i olduğı gibi yansıtma düşüncesi yerine; modern sanat, sanatçının gözünden gerçeğ i yansıtır.

I.2. Gelenekselden Modernliğe Geçiş

“Modern toplum” terimi, yıllardır pek sorgulanmaksızın, dünyanın kuzeybatı çeyreğinde son birkaç yüzyıl içinde meydana gelen toplumsal oluşumlar için kullanılmaktadır. Modern toplum, son birkaç yüzyıldaki toplumsal oluşumlar ile “geleneksel” toplumlar arasında gözetilen temel bir ayrıma dayanır (Wagner, 2005:22). Ancak modern toplumun ve onun belirleyicileriyle, bu toplumların geleneksel toplumsal oluşumlardan fiilen ne zaman koptuklarını göstermek oldukça zordur.

Modernitenin doğasında, modern varoluşun bütünselliğine karşın; bitmek bilmez, sürekli bir devrim olarak tasarlanışı bulunmaktadır. Çünkü modernite, gelenekten kopuş ile ifade edilen bir dünya tasarımıdır. Bu yüzden “modernlik, ‘bir gelenek yıkma geleneği’ (Harold Rosenberg), bir ‘karşıt kültür’ (Lionel Trilling), bir ‘olumsuzlama kültürü’ (Renato Poggioli)” olarak görülmüştür (Berman, 2012:49).

Gelenekten kastedilen düşünce, modernizm öncesi toplumsal oluşumun özellikleridir. “Gelenek” ile Antik Çağa ve bu dönemin kültürel, ekonomik, siyasi, dini boyuttaki alışkanlıklarına göndermede bulunulur. Çoğu düşünürün, modernizm tanımlamalarındaki “geleneksel” ifadesi, modern öncesi toplumsal yapıdaki önyargılar ile dogmalara karşılık gelir.

İdeolojik, siyasi, ekonomik ve toplumsal boyutta modern toplumun kurulmasıyla birlikte, insanoğlu yeni bir dönemece girmiştir. Son iki yüzyıl içerisinde modernizmin dayandığı temel ilkeler (rasyonalizasyon, sekülerleşme, hümanizm, özgürlük, eşitlik, adalet, insan hakları), çağdaş toplumun şekillenmesinde etkili olmuştur. Bunun yanı sıra bilim ve tekniğin gelişmesi ile birlikte toplumsal değişimin hızı alabildiğince artmıştır. Dolayısıyla “modern toplum, bir değişim toplumu haline gelmiştir” diyebiliriz.

Akıl, bilim, ilerleme ve gelişme kavramları Aydınlanma Dönemi ile birlikte geleneksel toplumdan modern topluma geçişte çok önemli bir yere sahiptir. Bu çerçevede, geleneksel toplumdan modern topluma geçişte asıl kopuşun; “Sanayi Devrimi”, “Fransız Devrimi” ve “Bilimsel Devrim” ile gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Aydınlanma ve modernleşme ile ilgili dönüşümlere bağlı olarak, geleneksel toplumdan modern topluma geçişi dört boyutta ele alabiliriz: İdeolojik değişim, siyasal değişim, ekonomik ve toplumsal değişim.

I.2.1. İdeolojik Değişimler

Geleneksel toplumdan modern topluma geçişte yaşanan ideolojik değişimin kökenlerini, on ikinci yüzyıla kadar götürebiliriz. 12. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar geçen tarihsel süreçte önce felsefede, sonra da siyasal yaşamda akıl, doğruya ulaşmanın en önemli aracı haline gelmiştir. 16. yüzyıla gelindiğinde, Batı kültürünün -içinde bulunduğu toplumsal çevreyi- kavrayışında, geleneksel öğeler etkisini yitirmeye başlamıştır. 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin temelini oluşturan rönesans düşüncesi, toplumun diğer alanlarını da etkisi altına almaya başlamıştır. Rönesans ve reform hareketleri sonrasında, Aydınlanma hareketi ile birlikte Avrupa; dünyanın toplumsal ve ekonomik yönden en gelişmiş bilgesi haline gelmiştir. Bu nedenle birçok düşünürü göre (Bauman, Feyerabend, Hardt ve Negri vb...) modernleşme, “Avrupalılaştırma” ya da “Batılılaştırma”dır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, ideolojik boyutta geleneksel toplumdan modern topluma geçişte; rönesans ve reform hareketleri ile aydınlanma düşüncesi çok etkili olmuştur. Dinsel normlara dayalı geleneksel dünya görüşü, yerini insan aklına ve bilimsel anlayışa dayalı açıklama yolunun benimsendiği, rasyonel bir dünya görüşüne bırakmıştır.

I.2.2. Siyasal Değişimler

Modern topluma geçişin ikinci boyutu, siyasal değişimlerdir. Siyasal boyuttaki değişimler başta İngiltere (Magna Carta-1215, Bill of Right-1689) olmak üzere, Amerika (Virginia Haklar Bildirgesi-1776) ve ardında da Fransa'da (İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi-1789) ortaya çıkmıştır. Siyasal yönetim; Aydınlanma ile birlikte öne çıkan demokrasi, katılımcılık ve anayasacılık kavramları çerçevesinde, demokratik bir yönetim olarak biçimlendirilebilir hale gelir. Dolayısı ile modern devlet, otoritesini aydınlanma öncesi dönemlerde olduğu gibi, belirli bir takım geleneksel öğelerden (kutsal kitaplarda, tanrıdan ve doğaüstü güçlerden) değil; bizzat özgür bireylerin demokratik katılımından almaya başlamıştır. İktidarın kaynağı olarak da kamuoyu, halk desteği ile öne çıkmıştır. Artık halkı bir arada tutan bağ, inançlar ya da soy ilişkisi değildir. Yalnızca akla dayalı “ulus” bağı, insanları bir arada tutabilirdi. Artık iktidarın meşruiyeti de ulusal sınırlar içerisinde, ulusuna yurttaşlık bağı ile bağlı olan bireylerin onayı ile gerçekleşir.⁴

I.2.3. Ekonomik Değişimler

Geleneksel toplumdaki modern topluma geçişte, ekonomik faaliyetlerin oynadığı rol oldukça önemlidir. İdeolojik düzeyde meydana gelen değişimlerin, ekonomik etkenlerle desteklenmesi, Aydınlanma düşüncesinin pratik yaşama uyarlanmasını olanaklı kılar. Zira ideolojik düzeyde ortaya çıkan rönesans-reform hareketleri ile Aydınlanma düşüncesini, en başta burjuva sınıfı desteklemiştir. Burjuva sınıfının zenginleşmeye başlaması, ilk önce ticaretin gelişmesiyle ortaya çıkmıştır. Daha sonra bu zenginlik, Sanayi Devrimi ile birlikte pekiştirilmiştir. Burjuva sınıfının ortaya çıkmasıyla birlikte, tarıma

⁴ Hardt ve Negri'nin “İmparatorluk” (2012) adlı eserlerinde, modern egemenlik ve ulus devlet kavramlarının daha detaylı analizlerini bulmak mümkündür.

dayalı bir ekonomik yapıdan, sanayi ürünlerinin ticaretine dayalı bir kent ekonomisine geçilmiştir.

Bilimde ortaya çıkan olağanüstü gelişmeler, teknik buluşları beraberinde getirmiştir. Bu teknik buluşların, üretim sürecine uyarlanmasıyla da üretim artmıştır. Üretimin artması, yeni pazarların bulunmasını gerekli kılmıştır. Böylelikle ticaret yerel boyuttan çıkararak, önce ülke ve daha sonra da dünya çapına yayılmaya başlamıştır. Ticaret burjuvazisinin elde ettiği sermaye birikimi, üretimde verimliliği artırmaya yönelik yeni yatırımları beraberinde getirmiştir. Aynı zamanda üretim miktarlarındaki artışlar, ticaretle uğraşan kesimler arasındaki rekabetin artmasına neden olmuştur.

Artan teknik iş bölümü, çalışma yaşamının karmaşıklaşması, hızlı kentleşme, ticaretin genişlemesi ve proletarya-işveren gibi yeni toplumsal sınıfların ortaya çıkması, ekonomik boyuttaki değişimin temel özelliklerini meydana getirmektedir. Ancak ekonomik boyuttaki değişim en köklü bir şekilde, 18. yüzyıldaki Sanayi Devrimi ile gerçekleşmiştir.

I.2.4. Toplumsal Değişimler

Toplumsal alandaki değişimler ideolojik, siyasal ve ekonomik değişimlere hem eşlik etmiş, hem de onları tamamlamıştır. Toplumsal boyuttaki değişimlerin çok çeşitli görünüşleri vardır. Kentsel yaşamın gelişmesi ile aile hayatında değişim yaşanmış, nüfus giderek hızlı bir biçimde artmıştır. Sanayileşme ile birlikte sayısız meslek dalı ortaya çıkmış, uzmanlaşma artmıştır. Eğitim giderek yaygınlaşmış, kadınlar çalışma hayatına dâhil olmuşlardır. Hızla artan makineleşme, bedensel emeğinin yerine kafa emeğinin geçmesine neden olmuştur.

Geleneksel toplumdaki modern topluma geçişte önemli bir değişim de, kadının toplumsal statüsünde yaşanmıştır. Kadınların toplumsal statülerinin değişmesinde, Fransız Devrimi ile ortaya çıkan haklar etkili olmakla birlikte, Sanayi Devrimi sonrası kadınların kurumsal olarak çalışma hayatına girmesi daha çok etkili olmuştur (Hufton, 2005:27-39). Kadınların eğitim olanaklarından yararlanmasıyla birlikte, özel ve kamusal iş alanlarında erkeklerle eşit çalışma imkânına sahip olmuşlardır. Yani evde çalışan kadınlar, 18. yüzyıldan sonra farklı meslek alanlarında, yönetim kadrolarında, bürokratik işlerde çalışmaya başlamıştır.

Kadının çalışma yaşamına aktif katılımının sağlanması ile birlikte, kadının sosyal ve ekonomik statüsü yükselmiştir. Kuşkusuz kadının konumunda gerçekleşen bu olumlu değişimler, modern toplumda görülen kadın sorunlarının çözümlendiği anlamına gelmemektedir. Ancak şu bir gerçektir ki, kadının geleneksel toplumlardaki statüsüne göre, modern toplumda kadınlar; bütün bu değişim süreci sonunda eğitim hizmetlerinden daha iyi yararlanmakta, çalışma yaşamında daha aktif olarak bulunabilmekte ve aile içerisinde karar alma sürecine daha fazla katılabilmektedir.

Modern toplumun bir diğer özelliğini, uzmanlaşma ve iş bölümünün hızlı bir şekilde artmasında görmek mümkündür. Çünkü makineleşme ile birlikte bedensel emek, yerini kafa emeğine bırakmıştır. Makineler, beden gücü ile yapılan işleri üstlenmiş ve çalışan nüfusun önemli bir bölümü, uzmanlık gerektiren mesleklerde çalışmaya başlamıştır. Geleneksel toplumlardan farklı olarak modern toplumun çalışan nüfus, tarımda değil kentte; bedensel değil zihinsel işlerde çalışır hale gelmiştir. Ayrıca modern toplumda mesleki uzmanlaşmanın artması, belirli toplumsal hizmetlerin daha etkin ve verimli bir şekilde topluma sunulmasını sağlamıştır.

Modern toplum aynı zamanda aile yapısında önemli değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Ekonomik faaliyetlerin tarımdan sanayiye geçişi, kentlere doğru göçü artırmıştır. Buna bağlı olarak da geleneksel geniş aile tipi, çözülmeye başlamıştır. Artık kentsel yaşamda, anne-baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile tipi egemen olmaya başlamıştır. Geleneksel dönem büyük aile, modern toplumda bir yük, bir “önyargı” olarak görülmeye başlanmıştır.

Kuşkusuz, modern toplumun ortaya çıkması ile birlikte yukarıda belirtilen değişimler ve bu değişimlerin hızı, tarihsel süreç içerisinde toplumdan topluma farklılıklar göstermiştir. Diğer taraftan, modern toplumla birlikte ortaya çıkan bu değişimler çok yönlü toplumsal ve ekonomik sorunları tamamen çözemediği gibi, yeni sorunları da beraberinde getirmiştir.

I.3.Modernliğin Eleştirisi/Bunalımı

Modern toplumlarda ortaya çıkan toplumsal sorunlar ve krizlerin üzerine düşünülmesi; modernizmin temel varsayımlarının yeniden gözden geçirilmesini, bu anlamda yeni değerlendirmeleri gerekli kılmıştır.

Modernliğin eleştirisi çoğu zaman “akıl eleştirisi”ne dayandırılmakla birlikte, bilgi- iktidar işbirliği ile toplumların aydınlatılıp, ilerleyeceğine dair inanç; doğanın bilim adamları tarafından iktisadi bir araç olarak görülmesi; hesaplanabilirlik, yararlılık ölçütüne uymayan her şeyin kuşkulu görülmesi ve nesnellik nosyonu sıkça eleştirilen konular arasındadır.

Touraine’e göre “modernlik bunalımı”nı en iyi tanımlayan şey, olgularla anlamın, ekonomiyle kültürün birbirinden kopmasıdır. “Modernliğin kopmuş parçalarından

her biri, kendinde hem modernliğin, hem de modernliğin bunalımının izini taşır” (Touraine, 2004:118-119).

Günümüzdeki modernite eleştirilerinde “Aydınlanma düşüncesi”, modernitenin bunalımına neden olan faktörlerden biri olarak görülmektedir. Modernite eleştirilerinin zemini, büyük oranda Adorno ve Horkheimer’in “Aydınlanmanın Diyalektiği”ne dayanmaktadır. Hatta birçok düşünürün modernite eleştirileri, “Aydınlanmanın Diyalektiği”nden izler taşır.

Bu anlamda Frankfurt Okulu üyelerinden Adorno ve Horkheimer, “Aydınlanma’nın Diyalektiği” adlı eserlerinde, Aydınlanma’nın izini söylencesel köklerine kadar sürmüşlerdir. Dünyanın büyüsunü bozmak isteyen Aydınlanmanın, kendisinin söylencesel bir büyüsunün etkisine girdiğini söyleyen Adorno ve Horkheimer, Aydınlanmanın kendi kendinin yıkımını hazırladığını ifade ederler (Adorno ve Horkheimer, 2010:10). Adorno ve Horkheimer’a göre Aydınlanma’nın ilerlemeci düşüncesi⁵, totaliter tutumu (özellikle Fransız Aydınlanması) ve düşünme ile matematiği bir tutmasının; kapitalist emek sürecinde, ekonomide, bürokraside ve kültür endüstrilerinde kurumsallaşmasıyla araçsal akıl yükselmiştir. Adorno ve Horkheimer, Aydınlanmanın bir ürünü olarak gördükleri araçsal aklın, toplumsal gerilemeye neden olduğunu ve irrasyonellik ürettiğini savunmuşlardır. Bu düşünürler, bilim ve araçsal aklın eşdeğer hale

⁵ Aydınlanma düşüncesi eleştirilirken, daha çok “Aydınlanma”nın ilerlemeci düşünce anlayışı ve totaliter tutumu eleştirilir. Ancak Alman ve İngiliz Aydınlanması’nın ilerleme anlayışı oldukça ılımlıdır. Çünkü Alman ve İngiliz Aydınlanması ilerlemenin eğitim yoluyla sağlanacağına inanmışlardır. Örneğin Moses Mendelssohn (1729-1786), yazılarında sıklıkla “biz Almanlar” ifadesini kullanmış; “Hıristiyanlar ve Yahudiler” demek yerine, “Almanlar ve Yahudiler” denmesini eleştirmiştir. Mendelssohn, Yahudilerin dinlerinden ve farklılıklarından vazgeçmeden, yaşadıkları topluma entegre olabileceklerini ifade etmiştir. Yahudinin kendi özel yaşantısında Yahudi kalmasını, ancak dilde, ticaretle ve genel kültürde yaşadığı toplumla bütünleşmesini savunmuştur (Cohn-Sherbok, 1999:62). Aydınlanma’yı genel olarak eleştirirken aslında kastedilen, Fransız Aydınlanmasıdır. Çünkü Fransız Aydınlanması devrimci bir ilerleme anlayışı sergilemiştir. Bu yüzden “Fransız Aydınlanması”nı totaliter olduğu ifade edilir. Ancak Aydınlanma karşıtı düşüncelere baktığımızda bu ayrımın yapılmadığını ve “Aydınlanma düşüncesi/Aydınlanma Çağı” olarak genel bir eleştirinin olduğunu görebiliriz. “Aydınlanmanın Diyalektiği”nde ve Bauman’ın tüm eserlerinde de, bu ayrımın yapılmadığı görülmüştür.

gelmesiyle, aklın ve bilimin artık toplumsal ilerlemeye hizmet etmediğini vurgulamaktadırlar. Böylelikle Aydınlanma'nın -Weber'in ifadesiyle dünyayı büyüden arındırmaya çalışırken- aslında büyüye ve söyleneceye körü körüne inanma tarzlarını ürettiğini belirtirler. Bu yüzden bu düşünürler “mit zaten Aydınlanmadır ve: Aydınlanma mitolojiye geri dönmektedir” düşüncesini paylaşmaktadırlar. (Horkheimer ve Adorno, 2010:16).

Diğer bir açıdan modernliğin bunalımı, nesnel aklın öznel akla dönüşmesine bağlanır. Örneğin Adorno ve Horkheimer, “nesnel akıl”ın “öznel akıl”a doğru düşüşünü; rasyonel bir dünya görüşünden, teknik eyleme geçiş olarak yorumlarlar (Touraine, 2004:111). Adorno ve Horkheimer'a göre, “ aydınların şeylere karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutum gibidir. O insanları davranışlarını yönlendirebileceği ölçüde tanır. Bilim adamları şeyleri üretebildiğince tanır” (Adorno ve Horkheimer, 2010:26). Bu totaliter tutumla birlikte toplumsal düzenleme ilkeleri, bu şekilde araçsal akıl ve teknik eylemin hizmetine sunulur.

Araçsal aklın toplumda egemen hale gelişini eleştiren Weber, modernleşmeyi toplumun rasyonalizasyonu olarak nitelendirilmiştir. Weber'e göre modernlik, gök ile yer arasındaki ittifakı ve birliği ortadan kaldırır. Bu da dünyanın büyüsunü bozar ve sihri yok eder. Çünkü modernlik her türlü dinsel, metafiziksel ve mistik öğelerden uzak durur. Aynı zamanda nesnel aklın egemenliğine de son verir. Touraine'e göre, “Nesnel akla duyulan özlem hiç kimsede Horkheimer'daki kadar güçlü olmamıştır” (Touraine, 2004:112). Çünkü Horkheimer'a göre öznel akıl, her şeyi araçsallaştırmaktadır.

Horkheimer, “Akıl Tutulması” adlı eserinde modernliğin bunalımını, öznel aklın yaygın kullanımına bağlar. Horkheimer'a göre “tarihsel olarak, aklın hem öznel hem

de nesnel yönleri başından beri var olmuştur” (Horkheimer, 2010:57). Ancak birincinin ikinciye egemen oluşu, aklın bunalımına neden olmuştur. Aklın bunalımı Horkheimer’a göre şöyle gerçekleştirmiştir:

Hurafeleri çürüten eleştirel güç, düşünme yetisi yani öznel bir yetiydi. Ancak akıl mitolojiyi öznel yaratılış olarak reddederken, sahte nesnellik yani yeterli olduğu kabul edilen bazı kavramları kullanmak zorunda kalmıştır. Böylece kendine özgü bir nesnellik geliştirmiştir. Düşünce belli bir noktadan sonra bu nesnelliği kavrayamamıştır. Çünkü bu süreç giderek bütün rasyonel kavramlara yayılmış, sonunda da hiçbir gerçekliğin kendi başına akla uygunluğunun söz konusu olmadığı görülmüştür. İçerikleri boşalan temel kavramlar, “biçimsel kabuklara” dönüşmüştür (Horkheimer, 2010:57-58).

Horkheimer’a göre “akıl öznelleşirken, biçimselleşmektedir” (Horkheimer, 2010:58). Batı toplumlarında son yüzyıllarda meydana gelen derin değişiklikler, aklın öznelleşmesinin sonucudur. Artık amaçların, kendilerinin akla uygun olup olmadığı sorusu yerine; amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı sorusu geçmiştir. (Horkheimer, 2010:55).

Modern toplum eleştirilerinde, eleştirel teori ve Frankfurt Okulu üyelerinin yorumları oldukça önemlidir. Aydınlanma, araçsal akıl, kapitalizm ve kültür endüstrisi konuları, Frankfurt Okulunun modern toplum eleştirileridir. Genelde eleştirel teorinin, modern toplum eleştirilerinde Marx’ın etkisi olduğu düşünülse de (özellikle kapitalist toplum eleştirisi ve iş-emek sürecindeki araçsal akıl eleştirisi), Weber’in etkisi oldukça fazladır. Köklerini Weber’de bulduğumuz Frankfurt Okulunun modernite eleştirileriyle günümüzdeki modernizm eleştirileri, çoğunlukla Weber’in toplumların rasyonalizasyonu, iş bölümü, uzmanlaşma (bürokratikleşme) ve kapitalist toplum konularındaki eleştirilerine dayanmaktadır. Bu açıdan Weber’in modernite eleştirileri oldukça önemlidir.

Weber, modernliği, “rasyonelleşme”, “entelektüelleş[tir]me”, “sekülerleşme” (çağdaşlaşma) süreçleri olarak analiz eder ve onu “demir kafes”e benzetir (Weber, aktaran

Kızılcelik 2000:170). Weber'e göre, modern dönemin temel özellikleri "rasyonalizasyon" ve "entellektüelizasyon"dur. Her şeyden önce "dünyanın büyümesini kaybetmesi" dir. Weber'in ifadesiyle "mutlak ve en yüce değerler kamu yaşamından çekilmişler; ya mistik yaşamın aşkın alemine ya da kişisel ve dolaysız ilişkilerinin kardeşlik dünyasına gitmişlerdir" (Weber, aktaran Kızılcelik 2000:172). Weber rasyonelleşme olgusunu, Batı'ya özgü ve Batı'nın tarihsel gelişimini açığa vuran kavram olarak değerlendirmiştir. Ona göre amaçlar hesaplamaya tabiidir ve hesaplanabilirlik toplumun rasyonalizasyonunda gerekli bir ölçüttür.⁶ Batıda rasyonel ve sistematik bilim arayışı da, bu şekilde doğmuştur.

Weber, Batı iktisadi gelişmesini belirleyen faktörlerin ne olduğu hususundaki düşünceleriyle, iktisat tarihine önemli bir katkıda bulunmuştur. Weber, Batı uygarlığını çözümlmek için kapitalizmin; kapitalizmin anlaşılması için ise kapitalist zihniyet ve kapitalist insan tipinin bilinmesinin gerektiğini söyler. O, iktisadi gelişmeyi insan tipine ve onun zihniyet yapısına bağlayan görüşleriyle bir çığır açmıştır.

Modern toplumlarda insan "yaşam yorgunu" olarak karakterize edilmektedir. Modernleşme sürecinde bilimin gelişmesi ve uzmanlaşma ile sayısız dünya görüşü ve gerçeklik oluşmakta- böylece dinlerin bölünmez evreni bozulmaktadır. Dolayısıyla modernleşme nihai olarak bir parçalanmaya yol açmaktadır. Kuşkusuz bu gelişmenin en önemli nedenlerinden biri, akli merkeze alan düşüncedir. Akli merkeze alan düşüncelerin, yaygınlaşması toplumsal ve siyasal hayatı baştan sona yeni bir dönüşüm sürecine sokar.

Weber'e göre, bu parçalanmanın nihai sonucu olan kapitalist zihniyet, Protestan ahlâkında mevcuttur. Protestan ahlâk, başarılı iktisadi faaliyeti ve kazancı, arzu edilebilir dini faaliyet olarak tespit etmiştir. Çok çalışmak, sermaye biriktirmek, inançlarından

⁶ Thomas Hobbes'un Leviathan adlı eserinde de akıl, "hesaplanabilirlik" ölçütü ile tanımlanmıştır (Hobbes, 2011:42-43).

kaynaklanan nefsin arzularına direnme ilkesi, sahibi oldukları birikimi ölçsüz harcamama ve servetlerini koruma Protestanların özellikleriydi. Weber'e göre protestanlar, yatırım yaptılar, bedensel zevkleri yadırgadılar ve ekonomik düzen yarattılar. Çünkü Protestan ahlâkı, inananlarına bu dünya nimetlerinden sakınma ve çileci bir davranış öğütler (Weber, 2008:30-39). Kapitalizm, işin akılcı örgütlenmesini ve üretim araçlarının gelişmesini sağlamak için kârın büyük kısmının tüketilmeyip biriktirilmesini içerir (Weber, 2008:56).

Adorno ve Horkheimer modernliğin bunalımını, araçsal akıl ve nesnel aklın öznel akla dönüşümüne; Weber de bilimsel, kültürel, ekonomik, siyasi rasyonalizasyona bağlarken; Touraine, modernizmin eleştirisinin sorumlularını, ilerleme ve evrensellik fikri olarak gösterir.

Modernitenin eleştirilmesine ya da reddedilmesine neden olan temel iddia şöyledir: “İnsanlık aklın yasalarına uygun olarak hareket etmekle hem bolluğa, hem özgürlüğe, hem de mutluluğa doğru ilerler” (Touraine, 2004:13). Touraine, bu merkezi iddiaya karşı şu eleştirilerle yaklaşmaktadır:

Özgürlük, kişisel mutluluk ya da gereksinimlerin karşılanması ne anlamda akılcıdır? Hükümdarın keyfilliğinin, yerel ve mesleki geleneklere uyulmasının üretimin akılcılaştırılmasına ters düştüğünü ve o akılcılaştırmanın, engellerin kalkması, şiddetin gerilemesi ve hukuk devletinin kurulmasını gerektirdiğini kabul edelim. İyi de, bunun özgürlük, demokrasi ve bireysel mutlulukla hiçbir ilişkisi yoktur (...). Denetimlerin ve geleneksel otorite biçimlerinin serbestlik kazanması mutluluğu sağlayabilir ama garanti etmez, özgürlüğü davet eder ama onu aynı zamanda da üretimin ve tüketimin örgütlenmesine tabi kılar (Touraine, 2004:13-14).

Bu yüzden Touraine'e göre ilerlemenin bolluk, özgürlük ve eşitliğe doğru bir gidiş olduğu iddiası; tarihin sürekli bir biçimde çürüttüğü bir ideolojiden başka bir şey değildir. Yani aklın saltanatı denilen şey, sistemin aktörler üzerindeki sürekli artan baskısı, emekçilerin dünyasını yıktıktan sonra, şimdi de tüketim ve iletişim dünyasına doğru

yayılan normalleştirme ve standartlaştırma değil midir? (Touraine, 2004:14). Bu soruya Touraine, şöyle cevap verir: Bu egemenlik biçimi, diğer tüm şeylerin kendi çıkarına boyun eğmesini ister. Bunu aklın evrenselliği adına yaptığı için de her şey normal sayılır. Bu düşüncesini Touraine şöyle açıklar:

Bu egemenlik, kimi zaman daha liberal bir biçimde, kimi zaman ise otoriter bir biçimde hayata geçer ama her halükarda bu modernlik, öznenin özgürlüğünü davet ettiğinde bile -hatta bu durumda daha da fazla- tek tek insanların, bütünün -o bütün, ister işletme olsun, ister toplum ya da bizzat aklın kendisi- çıkarlarına boyun eğmesini amaçlar. Nitekim yetişkin, eğitilmiş, Batılı, erkek insanın egemenliği, çalışanlardan tutun da, sömürcülere, kadınlardan, çocuklara değin herkes üzerine yine akıl ve aklın evrenselliği adına çullanmamış mıdır? (Touraine, 2004:14).

Touraine'e göre modernliğin eleştirilmesinin nedenlerine, ilerlemeci dünya görüşü ve evrenselcilik anlayışının yanı sıra; Batı toplumlarının tavrını da ekler. Modernliğin Batı toplumlarına özgü olduğu düşüncesi, birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Batı'nın insanları aydınlatan, daha iyiye ulaşmak için tahakküm kuran tavrı, üretim ve tüketim ilişkilerine de yansımıştır.

Ancak Touraine'e göre, Batı zamanla bu iradeci akılcılıktan, aydınlatıcı despotluktan uzun süredir sakınmaktadır. Hatta Touraine'in ifadesiyle, Fransız devriminin teröre dönüşmesinden bu yana, Batı artık tavrını mütevazı bir yaklaşıma bırakmıştır: Yani araçsal akılcı yaklaşıma. Bu akılcılık, kitlesel tüketim toplumuna daha fazla gömülmemize neden olmuştur (Touraine, 2004:14). Ayrıca bu akıl türü, toplumun talep ve gereksinimlerinin hizmetine sunulmuştur. Üretimin artması için kullanılan teknik-bilimsel akıl yerini, insanların ihtiyaçlarından daha fazla tüketmelerini isteyen araçsal akılcı mantığa bırakmıştır.

Adorno'nun "Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi" adlı eserinde ifade ettiği gibi, "modern kapitalist toplumun ekonomik örgütlenişi, araçsal aklın bu nihai gerçekleşmesinin

ve Aydınlanma'nın kendini yok edişinin zeminini sağlar" (Adorno, 2009:14). Dolayısıyla modern toplumun araçsal akıl mantığı, üretimi ihtiyaca göre değil; kar elde etmek, daha fazla sermaye edinmek için kullanılır. Günümüzde olduğu gibi üretim, insanların daha çok tüketmeleri için yapılmaktadır. Tüketime özendirici, sonsuz üretim seçenekleri sunularak kitlesel tüketici toplumu yaratılmaktadır. Artık piyasaların canlılığı için, daha çok tüketim gereklidir.

Modernliğin anlamsızlığa boğulduğu, önemli olanın piyasaya ilişkin talepler olduğu düşüncesi, son zamanlarda sıkça eleştirilen düşüncelerdendir. Modernlik için artık önemli olan tek şey pazar ekonomisidir. Toplumun bir pazara indirgenmiş olmasından, artan eşitsizliklerden ve doğal çevrenin bozulmasından, modernliği sorumlu tutan Touraine, "herhangi bir kaygı duymayan modernliğin gözü kör değil mi?" diye sorar (Touraine, 2004:15). Touraine'e göre modernizme yöneltilen eleştiriler, bu tarz bir modernlik anlayışının bizzat kendi kendini yok ettiği noktasından hareketle gelişmektedir. Touraine, özneye kulak vererek modernliğin yeniden kurulmasını ve dünyanın yeniden oluşturulmasını önermektedir.

Modernliği bunalımını, "Modernliğin Sıkıntıları" adlı eserinde ele alan diğer bir düşünür Taylor'dur. Taylor modern topluma ilişkin tedirginlik ve kafa karışıklığımızın üç sıkıntıdan kaynaklandığını vurgular. Bu üç sıkıntı bireycilik, araçsal akıl, siyasi düzenleme ve özgürlük kaybıdır. Yazar modernliğin sıkıntılarının ilk kaynağı olarak "bireycilik"i gösterir. Modernliğin ilk kaygı kaynağı *bireyciliktir*. Bireycilik aynı zamanda birçok insana göre, modern uygarlığın en büyük kazanımıdır. Ancak Taylor'a göre bireyciliğin yükselen bir değer olarak görülmesi, bu değer bir zaman sonra insanlar üzerinde her şeyin anlamsız olduğu fikrini pekiştirmiştir. Bu anlamsızlık durumu kişiler üzerinde boşluk, kaygı ve endişe yaratmıştır. Taylor bu durumu şöyle ifade eder:

İnsanların, kendi yaşam tarzlarını saptama, benimseyecekleri inançları bilinçli olarak seçme, atalarının kullanamadığı çok çeşitli yollarla yaşam biçimlerini belirleme hakkının bulunduğu bir dünyada yaşıyoruz. Ve bu haklar çoğunlukla yargı sistemlerinin koruması altında. İlke olarak insanlar artık onları aşan güya kutsal buyrukların geleneklerine kurban edilmiyor (Taylor, 2011:10).

Taylor'a göre modern özgürlük sayesinde ritüeller, toplumsal normlar itibarlarını yitirmiş ve "bu çözümlerle birlikte her şey büyüenden bir şeyler yitirmiş"tir. Bu çözümler bireyciliğin etkisinde gelişmiştir. Taylor için önemli olan nokta, değişen insan yaşamı ve onun anlamıdır. Bireyciliğin artmasıyla "insanları artık daha yüksek amaçları, uğrunda ölmeye degecek bir şeyleri" kalmamıştır (Taylor, 2011:11). Aynı zamanda bu insanların "acınacak rahatlıkları" dışında yaşamdan hiçbir beklentileri kalmamıştır (Nietzsche, aktaran Taylor 2011:12). Taylor'a göre modernliğin sıkıntılarından ikincisi *araçsal akıldır*.

Dünyanın büyüünün çözülmesi, modern çağın, çok sayıda insanı tedirgin eden, bir başka çok önemli olgusuyla daha ilişkili. Buna da araçsal aklın öncelik kazanması diyebiliriz. "Araçsal akıl"la, belirli bir amaca ulaşmak için araçların en ekonomik olarak nasıl kullanılacağını hesaplarken başvurduğumuz akılcılık türünü anlatmak istiyorum. Burada başarının ölçüsü, maksimum verimlilik, en iyi birim maliyettir (Taylor, 2011:12).

Taylor'a göre eski düzenlerin bir kenara itilmesi, araçsal aklın yayılmasına neden olmuştur. Taylor, toplumun kutsal yapısının ortadan kalkmasının, sosyal düzenleme ve eylem biçimlerinin çıkar için kullanılmasına, açık kapı bıraktığını ifade eder. Bu durum, bireylerin mutluluğu ve iyiliği için istenildiği gibi kullanılabilir. Söz konusu ölçüt araçsal akıl olunca, insan yaşamına dolar cinsinden değer biçen bir hesap türü karşımıza çıkar (Taylor, 2011:12-13). Bu hesap türü modernliğin sıkıntılarından ilki olan bireyciliği yani yaşamın tatsızlaşması, daralması ve anlamsızlaşmasını da pekiştirir (Taylor, 2011:14). Taylor'un tespit ettiği modernliğin sıkıntılarından üçüncüsü, "*siyasal düzenleme*" ve "*özgürlük kaybı*"dır. Taylor bireyciliğin bir özgürlük kaybına neden olduğunu, insanı yalnızlaştırdığını ifade ederken, aynı zamanda bu duruma siyasal erkin katkıda bulunduğunu vurgular. Yani siyasi erk, insanların yönetime katılması yerine, evlerinde

konforlu bir yaşam sürmelerini istemektedir. Siyasi erk, araçsal akıl mantığı ile insanların doyurucu bir hayat sürmelerine olanak sağlayarak, onları -kör, sağır, dilsiz- yapmaktadır. Böylece modern siyaset, halkın değil, siyasetçinin istediği şekilde yürümektedir.

Böylece son sıkıntıya, siyasal düzenleme, “bireyciliğin ve araçsal aklın siyasal yaşam üzerindeki korkutucu sonuçlarına gelmiş olduk. “Endüstriyel-teknolojik toplumun kurumları ve yapıları seçeneklerimizi ciddi biçimde sınırlıyor. Bu yapılar bireyleri olduğu gibi topluları da ciddi ahlaki değerlendirmelerle asla yapmayacağımız biçimde, çok zarar verici de olsa, araçsal akla ağırlık vermeye zorluyor”. Özgürlük kaybının başka bir biçimi ise insanların “kendi içine kapalı” bireylere dönüşmeleridir. Yönetim özel yaşamın doyurucu olması için gerekleri araçları sunarken, bireyler yönetime aktif olarak katılmaz ve evde özel yaşamın keyfini çıkarır (Taylor, 2011:15-16).

Modernliğin bunalımında yapılan diğer bir vurgu, kültürel alana yöneliktir. Batı rasyonalitesi insanlar üzerinde tahakküm kurarak, evrensellik arzusunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Batı uygarlığı kendi kültürünü tüm toplumlara yayarak, kendi değerlerinin benimsendiği evrensel bir topluma ulaşmaya çalışmıştır. Ancak bu arzu zamanla, kültürel çeşitliliğin önünde bir engel olarak görülmüştür. Çünkü toplumlar giderek Batılılaşmaya çalışarak, kendi kültürel değerlerinden uzaklaşmıştır. “İlerleme”nin ölçütünün “Batılılaşma” olarak görülmesiyle toplumlar, “Batılılaşma”ya zorlanmıştır. Bu tarz ilerleme ölçütüne uyum sağlamayan toplumlar ise “gelişmemiş ya da az gelişmiş” toplumlar olarak nitelendirilmiştir. Batının bu tutumunun, günümüzdeki modernite eleştirilerinde oldukça önemli bir yeri vardır. Batıya yönelik bu eleştiriler, hem Batının geri kalmış olarak nitelendirdiği toplumlar tarafından, hem de Batı toplumunun kendisi tarafından yapılmaktadır.

Bu kültürel eleştiri boyutunu ele alan Hardt ve Negri, modernliğin dünyasının bir dizi ikili yapıyı içinde barındırdığını düşünür. Modernlik onlara göre, “Manikeist yani Ben ve Öteki, beyaz ve siyah, içerisi ve dışarı, yöneten ve yönetileni tanımlayan bir dizi

ikili zıtlıklarla bölünmüş bir dünyadır” (Hardt ve Negri, 2012:153). Bu açıdan modernitenin ikili yapılarının oluşmasını eleştiren Hardt ve Negri, aynı zamanda iktidarın evrenselleştirici söylemelerinin totalitaryanizme neden olduğunu belirtirler.

Bu totaliter yapı ve ikiliğin, Avrupa toplumlarında görülen modern egemenlik kavramında birleştirilmesi, modernliğin krizi olarak görülür. Hardt ve Negri bu durumu şöyle açıklar: “Avrupa modernliği başlangıcından itibaren iki cephede verilen bir savaştır. Avrupa hakimiyeti her zaman kriz içindedir ve zaten Avrupa modernliğini tanımlayan da bu aynı krizdir” (Hardt ve Negri, 2012:96). Hardt ve Negri’nin modernlik eleştirilerinin bir benzerini de Bauman yapar. Hardt ve Negri’nin ifade ettiği modernliğin toplumdaki ikili zıtlıklara neden olması, modernliğin totaliter yapısı ve modern egemenlik kavramı, Bauman tarafından da eleştirilmektedir.

Yine bu kültürel eleştiri boyutunu Feyerabend, oldukça farklı yorumu ile “Akla Veda” adlı eserinde yer verir. Feyerabend, kültürel farklılıklar, gelenekler ve yerelliklerin Batı rasyonalitesi tarafından yok edilmekte olduğunu ve bunların yerini; “Batılı yaşam biçimleri”nin aldığını ifade eder. Feyerabend, Batı uygarlığının yayılışının saygınlık kazanmasında, iki düşünceyi “nesnellik ve akıl”ı eleştirir (Feyerabend, 2012:14). Ona göre, “Batı uygarlığının savunulmasında önemli rol oynayan ikinci düşünce, *Akıl* (büyük ‘A’ ile) ya da *Akılçılık* düşüncesidir” (Feyerabend, 2012:19).

Feyerabend’e göre Batı dünyayı tektipleştirirken, yaptıklarını meşrulaştırmak için akıl ve nesnellik kavramlarını kullanır. Batı’nın düşünmeyi ve akli teorik gelenekler (dar sınırlar) içine koymasına karşı çıkar. Aslında Feyerabend “Akla Veda” adlı eserinde, akıl kavramının dar sınırlarından kurtulmasını yani, Batı’nın kültürel göreceliğe karşı tutumundan ve onun büyük harfli “Akıl” kavramından kurtulmayı hedefler. Feyerabend,

kültürel çeşitliliği yok etmeye çalışan Batı'nın, fail olarak "Akıl"ı seçmesinden ve nesnellik nosyonu ile yapılan işbirliğinden dolayı; aklın lekelenmiş olduğunu düşünür. Bu yüzden ona göre, "Akla veda demenin zamanı gelmiştir" (Feyerabend, 2012:22).

Modernliğin bunalımında en büyük etken, aklın araçsal kullanımınıdır. Modernliği eleştiren düşünürler genelde, bu akıl türünün insanlar üzerinde olumsuz etkilere neden olduğu fikrini paylaşmaktadır. Bu akıl türü, Batı uygarlığının düşünme biçimini yansıtır. Başlangıçta ekonomik verimliliği arttıran araçsal aklın, toplumsal düzende uygulanması, modern hayatın problemlerini su yüzüne çıkarmıştır. Modern hayata yönelik problemler ve Batı akılcılığına yönelik eleştiriler ise, postmodernitenin doğuşunun zeminini hazırlamıştır.

I.4. Postmodern Analizler

Günümüzde sıkça tartışılan konuların başında "Postmodernizm" gelir. Öyle ki, bu tartışma yalnızca bir kavram tartışması değil; sanatta, mimaride ve edebiyat gibi birbiriyle ilişkili birçok alanda sürdürülen bir eleştiridir. Bu tartışma, "modernizm" in zemininden yürüyen bir eleştiridir. Çünkü "postmodernizm" bir olumsuzlamadır. Modernizmin olumsuzlanmasıdır. Bu olumsuzlama kimi zaman ılımlı, kimi zaman ise oldukça sert eleştirilerle gerçekleşmektedir.

Büyük başarılarla, devrimlere, savaşımlara tanıklık eden "Modern Çağ", günümüzde çok sert eleştirilerin hedefi olmaktadır. Hatta bu eleştirilerle yetinmeyen düşünürler, artık "Postmodern Çağ" da yaşadığımızı iddia etmektedirler.

Modernizm-postmodernizm tartışmalarında sıklıkla postmodern, postmodernite, postmodernleşme, postmodernizm gibi terimler geçmektedir. Tıpkı modern, modernite, modernleşme, modernizm hakkında olduğu gibi. Bu tartışmayı doğru bir zeminde yürütmek için, -post ön ekini taşıyan bu terimlerin anlamları incelenecektir.

I.3.1. Postmoder, Postmodernite, Postmodernleşme ve Postmodernizm

Postmodernizm, Türkçede “modernizm ötesi” veya “modernizm sonrası” anlamına karşılık olarak kullanılmaktadır. Ancak terimin Türkçe anlamı, postmodernizmi tanımlamakta yetersiz kalmaktadır. Çünkü birçok tarihçi ve düşünür tarafından farklı tanımlamalar yapılmaktadır. Bu farklı tanımlamalar bizi, “postmodernizm”in aslında ne olduğuna ilişkin, bir tartışmanın ortasında bırakmaktadır. Postmodernizmle ilgili asıl sorun, onun net bir tanımının yapılamamasıdır. Zaten postmodernizmin doğasında, ayırım çizgilerinin belirgin olmaması bulunmaktadır. Postmodernizmin tanımlanmasında yaşadığımız güçlüğü, doğasında kesinlik, belirlilik ve sınıflandırma iddiası olmayan bir şeyin, tanımlanmaya çalışılmasıdır.

Postmodern; sanatta, sinemada, mimaride ve benzeri alanlardaki modern kültür ürünlerinden farklı, kültürel ürünleri tanımlamakta kullanılır. *Postmodernite* ise tarihsel anlamda, modern dönemi izlediği düşünülen sosyal ve politik çağı betimler. Dolayısıyla, postmodern oluşumlarla ilgili önemli nokta, modernitenin bittiği ve postmodern çağın başladığı düşüncesinin tartışılmasıdır. Ritzer’e göre postmodern düşünce yeni bir tarihsel çağı, yeni kültürel ürünleri ve sosyal dünyaya ilişkin yeni bir kuramsallaştırmayı kapsamaktadır (Ritzer, 1996:5). Bu anlamda *postmodernizm* sanatta; pop eğilimler, yeni malzemeler ve formların inşasını gündeme getirir. Postmodernizm, modern düşünce ile iç içe bir şekilde gelişmiştir. Bu yüzden postmodernizm, tam olarak modern sonrası anlamına

gelmemekle birlikte, modernlik eleştirisi üzerinden yeni bir döneme atıfta bulunmaktadır (Akay, 2010:227).

Featherstone, modernizm/postmodernizm, modernite/postmodernite ve modernleşme/postmodernleşme kavramlarının birbirlerinin olumsuzlamalarını çağrıştırdığından söz eder. Featherstone, bu terimleri anlam açısından karşılaştırarak, modernizm bir dönemin doktrinine; postmodernizm ise modern sonrası bir doktrine işaret ettiğini vurgular. Modernite içinde bulunulan çağa vurgu yapar. Postmodernite ise modern sonrası içinde bulunulan çağın varlığını temsil eder. Modernleşme, geleneksel olmayan ilişki ve kurumların varlıklarını sürdürmelerine atıfta bulunur. Postmodernleşme ise modern sonrasına özgü ilişki ve kurumların devamını betimler (Featherstone, 1996:21-35).

Bu kavramlara yeniden döndüğümüzde “izm”ler, belli bir döneme ilişkin belli bir düşünce ya da öğretiyi ifade ederler. Yani bir bakıma dönemin ideolojisini betimlerler. Modernite-postmodernite kavramları, birer olguya işaret ederken; modernleşme-postmodernleşme ve modernlik-postmodernlik kavramları ise “süreci” yani gündelik hayatın yaşanmasını ve sosyal pratiklerin devamını anlatır.

1.4.2. Düşünürlerin Penceresinden Postmodern Analizler

İlk olarak postmodernizm tartışmaları, Lyotard'ın Kanada hükümeti için hazırladığı bir araştırmayı, “The Postmodern Condition”⁷ adı ile yayınlamasıyla bir kavram olarak literatüre girer. Lyotard, “modern terimini, kendini tinin diyalektiği, anlamın yorum bilimi, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı gibi temel anlatılara açıkça başvurarak bir meta-söyleme gönderme yaparak meşrulaştıran herhangi

⁷ Postmodern Durum adlı kitabı 1979 yılında Fransızca olarak (La Condition Postmoderne) yayınlandığında, yalnızca Fransa’da ve belli bir entelektüel çevrede değil, her alanda ve ülkede etkili olmuş, ve kısa sürede sürekli göndermeler yapılan bir metne dönüşmüştür.

bir bilimi belirlemek üzere” kullanır (Lyotard, 1984:III-IV). Postmodern’i ise, “son derece gelişmiş toplumlarda bilginin durumu” ya da “meta anlatılara yönelik bir inanılmazlık” olarak tanımlamaktadır. Lyotard’a göre bu inanılmazlık, kuşkusuz bilimlerdeki ilerlemenin bir ürünüdür. Ancak ilerleme, akabinde bu inanılmazlığı öngörmektedir (Lyotard, 1984:III-IV).

Lyotard’ın temel tezlerinden biri, bilimin modern dönemde olduğu gibi diğer bilgi türleri arasında ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunun, artık iddia edilemeyeceğidir. Modern’i tanımlarken kullandığı meta-anlatıların kahramanı olarak “Aydınlanma anlatısı”nı gösterir. “Postmodern”in ayırıcı özelliği olarak Aydınlanma’nın, evrensel barış, adalet gibi “meta-anlatılarına inanmazlık” gösterir. Lyotard’a göre bu meta-anlatıların kahramanını meşrulaştıran araç ise bilimsel bilgidir (Lyotard, 1984:IV).

Lyotard bilimsel bilginin konumuna, onun eşdeğeri olarak gördüğü “anlatısal bilgi”yi koyar. Modernizm ise “anlatı”yı bilgi olarak kabul etmez. Çünkü anlatısal bilgi, bilimsel bilgi kadar kesin değildir. Modernizmin “anlatısal bilgiyi kabul etmemesi, postmodernler tarafından bir tür anlam kaybı olarak görülür. “Postmodernlikteki ‘anlam kaybından’ şikâyet edilmiş ilke olarak bilginin anlatısal olmadığı” yönündedir (Lyotard, 1984:26-27). Anlatısal bilginin kendini kanıtlamaya ve meşrulaştırmaya ihtiyacı yoktur. Lyotard’a göre bilim, Wittgenstein’in “dil oyunlarının çeşitliliği” adını verdiği olgunun, kültürlerin çeşitliliği biçimindeki halinin baskı altına alınmasını meşru kılma aracıdır. Lyotard’a göre akıl düşüncesindeki büyük bir değişim, bu yeni düzenlemeye eşlik eder. Yani Lyotard bu değişimin, “evrensel fakat tutarlı olmayan bir meta-dil tarafından tanımlandığını” vurgulamaktadır (Lyotard, 1984:43).

Lyotard, “The Postmodern Condition” adlı eserinde “postmodern”i, “modern”den tam bir kopuş olarak değil; “modern”le iç içe geçmiş bir dönem olarak tanımlamaktadır. Postmodernizm ona göre; mutlak bir biçimde modernizmin bir parçasıdır. Fakat modernizmden “devralınan her şeyden, bu daha geçen günden devralınmış olsa bile, şüphe edilmelidir. (...) Böyle anlaşıldığında, postmodernlik sonuna gelmiş modernizm değil, oluşum halindeki durumdur ve bu durum süreklidir” (Lyotard, 1984:79).

Postmodern dönemin bir diğer önemli yazarı Foucault’dur. Foucault, modern rasyonellik biçimleri ile onun kurumlarını, modern öznellik biçimlerini egemenliğin ve baskının kaynağı olarak görür. Bilginin nesnel, yansız, evrensel oluşunu savlamayı sürdürenlerin tümü onun eleştirilerine hedef olmuştur. Foucault’a göre evrensel bilgi, iktidar ve baskının bütünleyici bileşkeleridir. “Marksizm ve psikanaliz, pratik imalar açısından indirgeyici ve zorbadırlar” (Best ve Kellner, 1998:58). Foucault’a göre tarih ve toplum, bir merkez ya da öz ya da telos tarafından yönetilen birleşik bütünlüklerdir. Bu bütünlük bozulmalıdır. Özne kurucu bir bilinç değil, kurulmuş bir yapıdır. Bu yüzden özne merkezsizleştirilmelidir (decentre). Foucault’a göre tarih bilgisi de, yanlış oluşmuştur. Tarihsel bir evrim yoktur aslında. Tarihin amacı (ya da tarih gibi sunulan şeyin) modern özneyi uyumlama, emek sürecine hazırlamadır. Hümanizma da bireyi eğiten, bütünün bir parçası olmaya yönlendiren bir anlayışın ürünüdür.

Best ve Kellner’e göre Foucault, “modern iktidar ve bilgi biçimleri arasındaki ortak yüzeyin yeni tahakküm biçimlerinin yaratılmasına hizmet ettiğini savunarak akıl, özgürleşim ve ilerlemenin eşitlemesini reddeden bir anti-Aydınlanma geleneğine” yaslanmaktadır (Best ve Kellner, 1998:52). Foucault da postmodern eleştirinin bir parçası

olarak, aklın politik iktidarının toplumsal sorunlara neden olduğu ve bir çeşit tahakküm biçimi olduğunu iddia eder ve şu soruyu sorar:

Bence felsefenin ve eleştirel düşüncenin on sekizinci yıldan beri merkezi sorunu şu soru oldu, hala aynı sorudur ve gelecekte de aynı soru olacağını umuyorum: Kullandığımız şu “Akıl” nedir? Bu aklın tarihsel etkileri nelerdir? Kısıtlılıkları ve tehlikeleri nelerdir?” (Foucault, aktaran Best ve Kellner 1998:55).

Foucault'a göre, Hegel ve Marks'ın tanımladıkları evrimsel tarih, totalleştirilmeleri gizleyen, soyutlamalarla yapılandırılmış zorlama bir tasarımı kapsar. Soyutlamaların altındaki karmaşa açığa çıkarılmalı, bütünlük bozulmalı, parçalanmalıdır. Bu parçalanmaları sağlayacak yollardan biri de arkeolojinin yeniden ele alınmasıdır. Bu da bulguların bir sitem oluşturmayı zorlayacak şekilde değil, parçalar içinde değerlendirilmesini gerekli kılar. Geçmiş bize anlatacak olan, tarih değil arkeolojidir. Yani “arkeolojinin birleştirici değil çeşitlendirici bir etkisi vardır” (Foucault, aktaran Best ve Kellner 1998:63).

Foucault, bilgi ve rasyonelliğin eleştirisini çalışmalarının odağı yaparken, Deleuze ve Guattari daha çok kapitalist toplum eleştirisine odaklanmışlardır. Kapitalist yersiz yurtsuzlaştırmanın en önemli örneği şizofreninin üretimidir. Şizofreni bir hastalık, ya da biyolojik bir durum değil kapitalist toplumsal koşullar içinde üretilmiş, potansiyel olarak özgürleştirici bir psikişik durumdur. Mutlak kod bozumunun bir ürünüdür (Best ve Kellner, 1998:116). Postmodern mikro analitik metodlar kullanan bu düşünürler, (Foucault, Deleuze, Guattari..) “modernliği kapitalist modernlik olarak teorileştirip ve Marksist söylemi basitçe teröristik bir büyük anlatı olarak suçlamaktan ziyade onunla yaratıcı bir tarzda uğraşmışlardır” (Best ve Kellner, 1998:133).

Deleuze'un erken döneminde özcü olmayan, temsili olmayan, çoğulcu, anti-hümanist ve "kararlı bir anti-diyalektik" karaktere sahip bir postmodern epistemoloji inşa etmesi açısından; Nietzsche'nin düşüncesi vazgeçilmez bir rol oynamıştır (Best ve Kellner, 1998:107).

Deleuze, Nietzsche konusunda yaptığı çalışmalarda onun diyalektiğe yönelik eleştirilerini temel almıştır. Diyalektiği de totalleştirici, indirgeyici bir düşünce biçimi olarak görüp, çoğulluğu savunmuştur. Nietzsche'ye göre, güç ve şeyler evrende karşılıklı iktidar istenci ve içsel dinamiklerle birlikte yer tutarlar. Genel bir ahlak ölçüsü ile "yüksek", "aşağı", "aktif", "reaktif" türlerin birlikte var oluşuna karşı çıkılmamalıdır. Ona göre "canlı güçleri farklılaştıran iktidar istenci, gerçekliğin en kapsamlı ilkesidir. İktidar istencinin tekçiliği, çoğulcu bir tipolojiden ayrı tutulamaz" (Deleuze, aktaran Best ve Kellner 1998:106).

Deleuze, Nietzsche felsefesiyle özdeşleştirir kendini. Her ikisine göre de, felsefenin görevi, "Batı felsefesinin doğruluklarını eleştirmek, istikrarlı özdeşlikleri reddedip farklılık, tesadüf, kaos ve oluşu onaylamak ve nihilizmi alt ederek yeni düşünce ve hayat biçimi ve olanakları yaratmaktır. Bu sonuncusu büyük ölçüde, bedenin ezeli güçleri ve arzuları açısından yaratıcı kapasitelerinin yeniden değerli kılınmasını" gerektirir (Best ve Kellner, 1998:107).

Postmodern teorilerden en çarpıcı ve aşırı olanını, Baudrillard'ın geliştirdiği düşünülür. Birçok düşünür eserlerinde, Baudrillard'ı postmodern teorilerin temsilcisi⁸ olarak göstermiştir. Oysa Baudrillard'ın yapmak istediği şey, modern yaşamın sorunlarını

⁸ Tıpkı Baudrillard gibi, Lyotard, Jameson ve Foucault da postmodern teörinin temsilcileri olarak görülmektedir. Ancak bu düşünürlerin tüm eserleri incelendiğinde, sıkı bir modernlik eleştirisi görülse de modernlikten tamamen koptukları söylenemez. Buradan hareketle düşünürlerin bazı düşüncelerinin postmodernite ile bağdaşırken, bazı düşüncelerinin ise modernite ile bağdaştığını söyleyebiliriz. Bu durum ise okuyucuyu ikilemede bırakmaktadır.

çarpıcı bir dille eleştirmektedir. Postmodern diye adlandırılan günümüz sorunlarına farklı bir yöntemle (patafizik⁹) yaklaşan Baudrillard, bu sorunları eleştirir. Dolayısıyla şu an yaşanan sorunların modernitenin suçu olduğunu düşünenler, Baudrillard'ın bu sorunları farklı bir yaklaşımla eleştirme üslubunun, postmodern bir tarz olduğunu iddia etmektedirler.

Postmodern düşünürlerin en çok eleştirdikleri, nesnellik nosyonu, çizgisel zaman ve ilerlemeci tarih anlayışı, sıkı nedensellik ilkesi ve düzen nosyonlarını Baudrillard da eleştirir. Ancak eserlerinde postmodern olduğunu değil, modern yaşam çözümlerini görmekteyiz. Baudrillard'ın postmodernizme sıkı sıkıya bağlı bir düşünür olmadığını, şu ifadesinden anlayabiliriz: “Postmodernite ne iyimserdir ne kötümser. Yıkıntıdan artakalanlarla oynanan bir oyundur” (Baudrillard, aktaran Kellner 2011:420).

Baudrillard'a göre modern yaşamın düzenleme fonksiyonunu, düzensiz yaşantımızı daha da düzensiz hale getirmiştir. Ona göre bu güne kadar özgürlük için katlandığımız bu durum, “belirsizlik ve anlamsızlığa dönüşerek bizi canımızdan bezdirecek”tir (Baudrillard, 2011:189). Baudrillard düzen arayışının sonsuzluğunun ancak “bizim sonumuz” olduğunu şöyle ifade eder:

Bu güne kadar hep sahte bir düzensizlikten yola çıkılarak bir düzen üretilmeye, dünya bir düzene sokulmaya, bir anlam oluşturulmaya ve üretilmeye çalışılmıştır. Gerçekleştirememekten en çok korktuğumuz, gerçekleştirmemeyi en çok arzuladığımız şey aynı zamanda bizim sonumuz anlamına gelmektedir. Çünkü üstünde yaşadığımız bu dünyada, hiç durmadan çalışıp çabalayarak üretebildiğimiz birkaç akılcı bağıntının her an çöküp anlamını yitirebileceği gibi bir düşünce özünde kötümserlik ve umutsuzluk çağrıştıran bir varsayımdan ibarettir. Tanrı bile bu varsayımdan bıkmıştır (Baudrillard, 2011:190).

Baudrillard'a göre, “belirginlik, belirsizlik değil bir hiperbelirsizlik, yani tamamıyla yapay, gereksiz bir belirsizlik evreni içinde yok olup gitmektedir. Amaçlılık,

⁹ Patafizik, gerçek ve düşsel aynı değeri atfederek düşsel çözümler üretme yöntemidir (Adanır, 2010:55).

amaçsızlık değil; hiperamaçlılık, hiperişlevlilik yani işlevselden daha işlevsel, amaçlıdan daha amaçlı olan bir şeyler yararına ortadan kaybolmaktadır”. Baudrillard, bunun anormal bir gelişme olarak nitelendirildiğini ifade eder (Baudrillard, 2011:13).

Bunun yanı sıra Baudrillard, postmodernlerin düzen ve belirlenime karşı belirsizlik önerilerini de yadsır. Çünkü ona göre yaşadığımız sistem belirsizlik, rastlantı ve göreceliğin egemenliği altına girmiştir. Baudrillard’a göre şeylerin içine düştüğü bu yeni durum karşısında, eski değerler, kaderlerine razı olup köşeye çekilmemişlerdir. Aksine bu değerlerin sayısı artmıştır ve her şeyi belirlemeye başlamışlardır (Baudrillard, 2011:12-13). Bu yüzden “her şeye aşırı miktarda anlam yüklendiğinde anlam anlaşılmaz bir şeye dönüşmektedir” (Baudrillard, 2011:78).

Baudrillard’a göre “aşırı anlam yüklenen, aşırı yer kaplayan her şey müstehcendir”. Dolayısıyla Baudrillard, bunların gerçeği yeniden canlandırma sürecinde ölçüyü kaçırdıklarını, yani kusursuz birer “simülakra” benzediğini ifade eder (Baudrillard, 2011:74). Bu yüzden “bütün modern biçimler müstehcendir. Günümüzde müstehcenlik cinsellik değildir. Müstehcenlik “gözle görülebilen her şeye ulaşabilmektir” (Baudrillard, 2011:75).

Baudrillard’a göre, “modernitenin kusursuz bir yaşam için, hep daha iyiye doğru gitme anlamındaki çizgisel zaman anlayışı kör bir noktadır” (Baudrillard, 2011:16-18). Ayrıca modernite kusursuzluk için yaşamı seçmiştir. Oysa Baudrillard’a için kusursuz olan ölümdür. Yaşam ise çelişkilerle doludur. Bu yaşam içinde aklın görevi ise anlam üretmek, bağıntı ve ilişki kurmak değildir. Aklın görevi, belirsizlik ve anlamsızlık üretmektir. Baudrillard modern yaşamın yüksek değeri olan akıl konusundaki düşüncelerini şöyle ifade eder:

Aklın görevi bağıntılar, ilişkiler ve anlam üretmek değildir; çünkü dünyanın başlangıcından itibaren ortada bol miktarda bağıntı, ilişki ve anlam vardır. Aklın görevi tam tersine, belirsizlik, anlamsızlık üretmek, birbirlerine yapışık gibi görünen gruplaşmış unsurları ve biçimleri birbirlerinden kopartarak birer serseri mayın gibi ortalığa saldıktan sonra onlara birer varoluş gerekçesi uydurmak ya da kendi hallerine terk etmektir. Aklın görevi düzenli bir şekilde tekrarlanan döngüsel görünümlere son vermektir (Baudrillard, 2011:196).

Postmodernizmin varlık sebebini, modernizm eleştirisine borçlu olduğu bir kez daha görülmektedir. Postmodern düşünceler, genellikle modernizmi eleştiren düşünürler tarafından onay görmüştür. Baudrillard da, modern yaşam eleştirisi üzerinden ilerlediğinden, aslında öyle olmadığı halde postmodern düşünürler kategorisine sokulmuştur.

Postmodern toplum teorilerinin, 1970'lerin sonundan itibaren sahneye çıkan önde gelen simaları, yeni bir dönemin başladığı tespitine dayanarak, modernitenin büyük umutlarının artık sona erdiğine, geçmişin totalleştirici teorilerinin ve devrimci siyasetinin devamının olanaksızlığına işaret etmektedir. Keller'e göre Baudrillard'ın "postmodern toplum"u, Lyotard'ın "postmodern durum"u bu anlama gelmektedir. Marksizmde ısrar eden Jameson'a göre ise postmodernizm, "geç kapitalizmin kültürel mantığı"dır (Kellner, 2011:411).

Harvey'e göre ise postmodern dönem, "modernizmin bağrında özgül bir kriz" olarak ortaya çıkar (Harvey, 2003:137). Postmodernizm, ona göre "fordizmden daha 'esnek' bir birikim rejimi adı verilebilecek bir şeye..." denk düşmektedir (Harvey, 2003:146). Hardt ve Negri'ye göre ise; postmodern, postkolonyal ve köktenci hareketler imparatorluğa geçişin belirtileridir (Hardt ve Negri, 2012:160).

Postmodernizm bayrağı altında toplanmış sayısız söylem hakkında bir genelleme yapmak zordur; ama bunların çoğu, en azından dolaylı bir biçimde, Jean-François Lyotard'ın modernist büyük anlatılar eleştirisi, Jean Baudrillard'ın kültürel simülakrı olumlaması ya da

Jacques Derrida'nın Batı metafiziği eleştirisine dayanıyor. En temel ve indirgemeci bir formüle döktüğümüzde, postmodernist teoriler birçok yandaşı tarafından tek bir ortak bölene tanımlanır: Genel bir Aydınlanma saldırısı. Bu açıdan bakarsak eylem çağrısı bellidir: Aydınlanma sorundur, çözümü ise postmodernizmdir (Hardt-Negri, 2001:153).

Postmodern toplumsal teori, meta anlatıları reddetmektedir. Postmodernler meta anlatıları, modernitenin meşruiyetini kanıtlama ve hegemonyasını yerleştirme vasıtası olarak görür. Meta anlatılardan her biri, teklik iddiasından hareket etmekte, bu nedenle rakip olarak gördükleri diğer savları şiddetle reddetmektedirler. Postmodernlere göre içine toplumlarda genelde bir parçalanmışlık, belirsizlik var olduğu için; belirleyici ve bütünsel bir toplumsal kuram imkânsızdır. Toplumsal olaylar bir belirlenmişlik içinde, çizgisel bir düzlemde süreklilik göstermezler. Toplumsal olaylar öznellik içerirken meta anlatılarda nesnellik, anlatının kendisi tarafından yaratılmaktadır.

Nitekim Rosenau'ya göre, postmodernizm ister siyasi, ister dinsel, ister toplumsal nitelikli olsun; bütün küresel, her şeyi kapsayıcı dünya görüşlerine meydan okur. Rosenau'ya göre postmodernizm Marksizmi, Hıristiyanlığı, Faşizmi, Stalinizmi, liberal demokrasiyi, laik hümanizmi, feminizmi, İslam'ı ve modern bilimi (modern bilimin bir mit olduğu ve Aydınlanma mirasının totaliter ve tahakkümcü olduğu da vurgulanmaktadır) aynı kefeye koyar. Aynı zamanda postmodernizm, bunların bütün soruları önceden tahmin edip belirlenmiş cevaplar veren, söz merkezci, aşkın ve totalize edici üst anlatılar olduklarını söyleyerek hepsini elinin tersiyle iter (Rosenau, aktaran Aslan ve Yılmaz 2002:99). Hayatı bütünüyle açıklama ve yönlendirme iddiasındaki -özgürlük, eşitlik, adalet, evrim, rasyonalizm gibi- Aydınlanma veya Aydınlanma öncesi ideallerin hepsinin meta anlatı olduğunu ve tümünün geçerliliğini kaybettiğini ileri sürer. Bu anlamda Rosenau ile benzer düşüncede olan Lyotard, “gelin bütünlüğe karşı bir savaş başlatalım,

gelin sunulamayana tanıklık edelim, farklılıkları etkin kılalım” (Lyotard, 1997:159) demektedir.

Hardt ve Negri, “imparatorluk” adlı eserlerinde postmodernliği, küreselleşme süreçleri ve yenedünya düzeni ile ilgili bir kavram olarak görürler. Günümüzde küreselleşmenin öncüsü, emperyalist despot, dünya lideri ya da tek süper güç olarak görülen ABD’nin postmodernitenin oluşumuna hizmet ettiğini ifade ederler. Yani “nasıl ki, XIX. yüzyıl bir Britanya yüzyılıysa, XX. yüzyıl da bir Amerikan yüzyılıdır; daha doğrusu modernlik Avrupa ise, postmodernlik Amerika’dır” (Hardt ve Negri, 2012:17).

Postmodern analizler, “küresel bir farklılık politikasının, devletlerin koyduğu kesin ülke sınırlarını tanımayan, pürüzsüz bir dünya yüzeyindeki bir yersiz yurtsuzlaşmış akışlar politikasının olabirliğine işaret eder” (Hardt ve Negri, 2012:156). Postmodern analizler, modern egemenliğin sonuna işaret eder. Bu yeni kapasite ise modern ikili yapıların ve kimliklerin dışında düşünmeye iter. Hardt ve Negri’ye göre, bir çoğulluk ve çokluk düşüncesi geliştirmeye yönelik bir kapasite sergileyen bu analizler, “imparatorluğun kuruluşuna açılan geçişi gösteriyorlar” (Hardt ve Negri, 2012:156-157).

Hardt ve Negri’ye göre “imparatorluk giderek bütün yer küreyi kendi açık ve genişleyen hudutları içine katan merkezsiz ve yersiz yurtsuzlaşmış bir yönetim aygıtıdır. İmparatorluk değişken komuta ağları yoluyla melez kimlikleri, esnek hiyerarşileri ve çoklu mübadeleyi ifade eder” (Hardt ve Negri, 2012:16).

Sonuç olarak, Bell Hooks’un dediği gibi, bir farklılık politikası olarak postmodern pratik, en iyi haliyle yerinden edilenlerin, marjinalliğe itilenlerin, sömürülenlerin ve ezilenlerin değerlerini ve seslerini birleştirmektedir (Hooks, aktaran Hardt ve Negri 2012:154).

Postmodernite, modernitenin akıl, aydınlanma, evrensellik, ilerleme düşüncesi, hümanizm ve bilginin değişen konumu hakkındaki düşüncelerinin bir eleştirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Modernitenin kesinlik, belirlilik, düzenlilik, evrensellik düşüncelerine karşın, postmodernler belirsizlik, muğlaklık, farklılık, tikellik önerisinde bulunmaktadır. Postmodernliğin bu önerileri, günümüzde popülerlik kazansa da; bu önerilerin tehlikeli olduğuna dikkat çeken düşünürler tarafından eleştirilmektedir.

I.5.Postmodernitenin Eleştirisi

Postmodernitenin kendi başına anlamından ziyade, daha çok modernite eleştirisi ile anlam kazandığını daha önce ifade etmiştik. Postmodernite, kimi zaman basitçe modernite karşıtı ya da modernizmin reddi olarak görülse de; aslında bir eleştiri mantığıdır. Ancak bu eleştiri mantığı, temelsiz bir eleştiri mantığı olmaktan öteye gidememektedir. Çünkü bu eleştiri kendini “modern akıl eleştirisi” üzerinden temellendirmektedir. Yani postmodernler, öne sürdükleri düşüncelerin “akıl” olmadan temellendirilemeyeceğini göz ardı ederek, “akıl”ı eleştirmişlerdir.

Postmodern teörinin geçerli olabilmesi için, postmodern düşünürlerin öne sürdükleri düşünceleri kanıtlamaları gereklidir. Postmodernler, postmodern teoriyi temellendirirken mutlaka “akıl”a ihtiyaç duyacaklardır. Postmodernler en önemli yetimiz olan “akıl” hakkında genelleme yaparak, “akıl”ın araçsal özelliğinin yanı sıra başka özelliklerinin olduğunu görmezden gelirler. Bu yüzden “akıl”ın yalnızca tek bir yönüne odaklanıp, bunu da modernite ile eşdeğer gören postmodern teörinin; yanlış yoldan hareket ettiğini söylemek mümkündür.

Postmodernite hakkında çok fazla şey söylenip ve yazılmasına rağmen postmodernitenin ne olduğunu açıklayan kesin bir açıklama yoktur. Postmodernite, modernite eleştirisi üzerinden ilerlemektedir. Her düşünür postmoderniteyi, modernitenin farklı yönlerini eleştirerek tanımlamaktadır. Bu yüzden üzerinde uzlaşmış kesin bir tanımı yoktur. Zira kesinlik, postmodernitenin en çok eleştirdiği bir kavramdır.

Aydınlanmanın vaadlerini eleştiren postmodern mantık, bizden modern yaşamın temeli olarak görülen alışkanlıklarımızdan vazgeçmemizi istemektedir. Ancak bunu isterken, postmodern düşünürlerin de kabul ettiği gibi, modernizmin çözemediği sorunları kendisinin çözeceğinin garantisini verememektedir.

Modern dönemde yaşanan en büyük acıların yanı sıra, en büyük başarıları ve devrimleri yaşayan, yine aynı insanlardır. Postmodernler, yalnızca yaşanan acılara ve felaketslere bakarak, modern dönemin başarısız olduğunu kabul edip, yeni bir dönem ilan etmektedir. Ancak bu yeni dönemin habercileri, çözüm vaadinde bulunmayarak, daha olumsuz bir tablo çizmektedirler. Modern dönem sorunlarının yanı sıra, çözüm önerisi üretmeden, insanı müphem bir alana doğru sürüklemek daha korkutucu görünmektedir. Postmodernizm modern dönemi yalnızca betimleyip, eleştirseydi; eleştirilerinde haklı olabilirdi. Ancak postmodern düşünürler, sanki binlerce yıldır insanlığın hiç savaş, soykırım, eşitsizlik, şiddet ve baskı görmemiş; yalnızca modern dönemde görmüş gibi kabul etmektedirler. İnsanlar her dönemde farklı olumsuzluklar yaşamıştır. Savaşlar, soykırımlar, çevre kirliliği vb. nedenler yüzünden modernizmi suçlamak; deprem oldu diye doğayı suçlamakla aynı şeydir. Modernizmin yalnızca olumsuz yönlerini ortaya çıkardığı için postmodern mantık, pesimist bir mantıktır.

Postmodernlerin, en çok eleştirdikleri akıl kavramı konusunda da yanlışlıklarını söylemek mümkündür. Çünkü bu konuda, kavramsal bir anlam kayması olduğunu ifade eden Ketenci; postmodern bir yanılgıya dikkat çeker. Bu yanılgının “akıl” kavramı ile “ratio” kavramının eş anlamlı olarak kullanılmasından kaynaklandığını şöyle ifade eder:

Günümüz felsefesinde geçmişten farklı olarak, akıldan (Vernunft, Reason, Logos) söz edilirken aslında genellikle rasyonalitenin kastedildiği söylenebilir. Akıl kavramındaki bu dönüşüme öncelikle Max Horkheimer işaret eder. Horkheimer, akıl kavramının nesnel olandan başlayarak, nasıl öznel ve sonunda da yalnızca araçsal bir anlam kazandığını gösterir. Horkheimer’e göre nesnel anlamdaki aklın öznel ve araçsal akla dönüşümü aklın (Vernunft) rasyonaliteye dönüşmesidir. Burada hesaplama yetisi anlamında ratio’dan gelen rasyonel sözcüğü akıl kavramının yerine konuyor. Oysa amaç-araç rasyonalitesi farklı rasyonalitelerden yalnızca bir tanesidir. Hangi rasyonalitenin ön plana geçeceği belirli bir toplumun ya da çağın gereksinimleri, öne aldığı ilkeler tarafından tarih içerisinde belirlenir. Kaldı ki, felsefe tarihi bize nedensel bağlantılar kurma yetisi olarak akıl ile, ilkeleri -arkheleri- görme yetisi olarak aklın farklı anlamlara geldiğini gösteriyor. Ama bu ayrım gözden kaçırılınca, akıl sahibi varlık olarak insan türünün başardıkları değil de yalnızca başaramadıkları görülüyor (Ketenci, 2007:72).

Aklın hesaplanabilirlik ölçütü olduğunu ifade eden ve bu anlam kaymasına neden olan düşünür Thomas Hobbes’dur. Hobbes, “Leviathan” adlı eserinin ilk bölümünde “akıl” kavramının tanımını yapmıştır. Bu bölümde “reason” ile “ratio” kavramları arasındaki ayrımı göremeyen, Hobbes “akıl”ı şöyle tanımlamaktadır: “akıl, hesaplamadan yani üzerinde uzlaşılan adların sonuçlarının birbiriyle toplanması ve birbirinden çıkartılmasından başka bir şey değildir” (Hobbes, 1839:29-38).

Postmodernler, modern değerlerden vazgeçilmesini talep etmektedirler. Ancak Gellner, Giddens, Touraine, Habermas gibi modernliği savunan düşünürler, modernliğin önlenmesinin sadece değerlerinin değil; dayandığı temelin de önlenmesi anlamına geleceğini, bunun da epistemik ve politik kaosa sebep olacağını belirtmektedirler (Yılmaz, aktaran Aslan ve Yılmaz 2001:104).

Öte yandan Kellner, postmodern düşünlerden Lyotard, Foucault ve Derrida'nın postmodern toplumsal teorilerini yeterince temellendiremediklerini vurgular. Yani Kellner modern ile postmodern arasındaki kırılma ya da kopuş noktasını, bu düşünürlerin tam olarak teorileştiremediklerini ifade etmektedir (Kellner, 2011:431). Sonuçta, toplumsal teorideki ilk postmodernizm tartışmaları, “moderniteyi postmoderniteden açıkça ayırmada ve postmodern durumu ya da postmodern toplumu üreten tarih ve toplumdaki kopuşu neyin ürettiğini belirtmede görülen başarısızlık tarafından lekelenmektedir” (Kellner, 2011:431-432).

Postmoderniteye eleştirel bir yaklaşım sergileyen diğer bir düşünür Giddens ise, “Modernliğin Sonuçları” adlı yapıtında postmodern bir döneme girildiğini yadsımaktadır. Giddens bu ünlü yapıtında, modernliğin kurumlar düzeyinde çok boyutlu olduğunu belirtmektedir. Giddens'a göre modernliğin kurumsal boyutları: *Kapitalizm* (rekabetçi emek ve ürün piyasaları bağlamında sermaye birikimi), *endüstriyalizm* (doğanın dönüştürülmesi, ‘yapay çevre’nin gelişimi), *askeri iktidar* (savaşın endüstrileşmesi bağlamında şiddet araçlarının kontrolü) ve *gözetleme* (enformasyonun ve toplumsal denetlemenin kontrolü)’dir. Bu çerçevede Giddens, “modernliğin yapısal olarak küreselleştirici” olduğunu ifade etmektedir. Küreselleşmenin boyutları ise, ulus-devlet sistemi, kapitalist dünya ekonomisi, askeri dünya düzeni ve uluslararası işbölümüdür (Giddens, 2010:62).

Böylece Giddens'a göre postmodern bir dönemde değil, modernliğin sonuçlarının radikalleşip, evrenselleştiği bir dönemde yaşanılmaktadır. Ona göre, modernliğin temel parametreleri olan kapitalizm, endüstriyalizm ve ulus-devlet belirleyici önemlerini hala sürdürmektedirler (Giddens, 2010:52). Bu doğrultuda Agnes Heller ve Ference Feher'e göre de postmodernite, ne bir tarihsel dönem, ne de iyi tanımlanmış

karakteristik özellikleri olan politik ya da kültürel bir eğilimdir. Tersine postmodernite; dış çizgilerini, -moderniteyle ve moderniteye havale edilmiş sorunlarla problemi olanların, moderniteyi suçlamak isteyenlerin, modernitenin açmazlarının bir dökümünü çıkaranların çizdiği, özel bir kolektif zaman ve mekan olarak anlaşılabilir (Heller ve Feher, aktaran Aslan ve Yılmaz 2001:104).

Postmodern düşüncenin karşısında duran bir diğer düşünür, Habermas'tır. Habermas, postmodernistlerin savduklarının aksine, modernliğin tamamlanmamış bir proje olduğunu savunur. Habermas, değişik postmodern teorilerin moderniteye yönelttiği eleştirileri, aydınlanma karşıtı ve irrasyonel teorilerde görülebilecek tepkilerin bir biçimi olarak görmektedir. Habermas, modernitenin tamamlanmamış bir proje olarak gelişme potansiyelinin olduğunu söyleyerek, moderniteyi savunmaktadır. Habermas'ın eleştirisini yoğunlaştırdığı konular; postmodernistlerin argümantasyona rağbet etmemeleri, öznelciliği savunmaları, bilim, din, felsefe, sanat ayrımlarını hiçe saymaları, mantığın ve sözün hiyerarşik üstünlüğünü yıkararak, retorığı ve yazıyı öne çıkarmalarıdır. Habermas'a göre modernliğe muhalefet, bir yerde modernitenin başarılarını hiçe saymak demektir (Habermas, 1997:38-54).

"Postmodernlik kendisini açıkça Karşı-Modernlik olarak sunuyor". Habermas'a göre, "bu cümle entellektüel hayatın bütün alanlarına sızan, çağımıza özgü, duygusal bir akımı anlatıyor. Bu akım, aydınlanma sonrası, modernite sonrası ve hattâ tarih sonrasına (post-history) ilişkin teorilerin kapsamı içindedir" (Habermas, 1997:38).

Modernite eleştirisinde, aydınlanma ile yükselen aklın, araçsal akla dönüşmesini terörist akıl olarak nitelendiren postmodernler, tamamen Aydınlanma geleneğini yok saymaktadırlar. Habermas, Adorno'dan aldığı bir alıntıda bu durumu şöyle

ifade eder: Bu durum, “bizi, halen yaşayan Aydınlanma geleneğinin niyetlerini, "terörist akıl" içinde kök salmış niyetler olarak inkara götürmemelidir” (Adorno, aktaran Habermas 1997:50).

Habermas, “Modernliği ve onun yitirilmiş bir dava olarak projesini gözden çıkarmak yerine, bu modernliği yadsımaya çalışmış abartılı tasarımların hatalarından ders almamız gerektiği kanısında” olduğunu ifade eder (Habermas, 1997:51).

Modernlik, henüz, tamamlanmış değildir. (...) Bu tasarım, modern kültürün hala canlı miraslara dayanan, ama salt gelenekselciliğe düşerse yoksullaşacak olan bir gündelik praxis'e farklılaşmış bir şekilde yeniden bağlanmasını hedefler. Bununla birlikte, bu yeni bağlantı, sadece, toplumsal modernleşmenin başka bir yol tutturması koşulu altında kurulabilir. Yaşam dünyası, kendi içerisinden, hemen hemen özerk bir ekonomik sistemle onun yönetsel tamamlayıcılarının koşullarını ve içsel dinamiklerini sınırlayacak kurumları geliştirecek hale gelebilmelidir. Eğer yanılmıyorsam, bugün için buna pek ihtimal yok. Batı dünyasının az çok tümünde kapitalist modernleşme süreçleri gibi kültürel modernizme karşı eleştirel eğilimleri de azdıran bir anlayış gelişmiştir. Sanat ve felsefenin olumsuzlanması çağrısında bulunan programların iflasından doğan düş kırıklığı, muhafazakâr tavırlara bir bahane olarak kullanılmaktadır (Habermas, 1997:52-53).

Habermas moderniteyi eleştirirken, kimilerinin modernizm karşıtı görüşlere yer verdiğini, kimilerinin de modern-öncesi dönemdeki konuma çekilme önerilerinin olduğunu ifade eder. Son olarak, bilimin yaşam alanını yönlendirmesinin anlamsız olduğunu ifade eden düşünürlerin de olduğunu iddia eder. Postmodernistlerin modernizmi eleştirirken, kendi içinde farklı önerilerin olduğunu ifade eden Habermas, bu önerilerden hareketle bir ayrımaya yer verir. "Genç muhafazakarlar"ın anti-modernizmi, "yaşlı muhafazakârların" pre-modernizmi ve yeni-muhafazakarların postmodernizmi savunduğunu ifade eder ve bu ayrımı şöyle dile getirir:

Genç Muhafazakarlar", estetik modernliğin temel deneyimini yeniden gündeme getirirler. Yararlık ve çalışmanın zorunluluklarından kurtarılmış merkezlessiz öznellik üzerinde hak iddia eder ve bu yolla modern dünyanın dışına çıkarlar. Modernist görüşler temelinden,

uzlaşmaz bir antimodernizmi savunurlar. "Yaşlı Muhafazakarlar", kendilerinin kültürel modernizme bulaşmalarına izin vermezler. Tözel aklın çöküşünü, bilimin, ahlakın ve sanatın farklılaşmasını, modern dünya görüşünü ve onun salt yöntemsel akılcılığını üzüterek gözlemler ve modernlikten önceki bir konuma çekilmeyi önerirler. Son olarak, yeni-muhafazakârlar, modern bilimin gelişimini, sadece teknik ilerlemeye, kapitalist büyümeye ve akılcı yönetime yol açabilmek için kendi alanının ötesine geçebildiği sürece hoş karşılarlar. Bunun yanı sıra, kültürel modernliğin patlayıcı içeriğini etkisiz kılacak bir politika önerirler (Habermas, 1997:53-54).

Ancak Habermas'a göre "bilim, ahlak ve sanatın yaşam dünyasından ayrılmaları ve uzmanlarca yönetilen özerk sahalara kesinkes kapanmalarıyla, kültürel modernlik projesinden geriye kalan, yalnızca modernlik projesini tümünden ortadan kaldırdığımızda elimize geriye ne kalacaksa o olacaktır". Habermas bunu ikame etmek için gelenekler önerildiğini, ama bunların da (normatif) haklı çıkarma ve geçerlilik taleplerine karşı bağışık olduklarının kabul edildiğini ifade eder (Habermas, 1997:53-54).

Postmodernizm eleştirileriyle gündeme gelen bir başka düşünür Terry Eagleton'dır. Eagleton, "Postmodernizmin Yanılsamaları" adlı eserinde, postmodernizmin yanılgılarından söz etmektedir. Özellikle ırkçılık ve etnik farklar konusundaki söylemi, kimliğe dayalı bakış açılarının kısıtlayıcılığı ve bütüncülüğün tehlikelerine dikkat çeker. Fakat Eagleton kitabın bütününde, yerel olanın önemi, hiyerarşilerin yadsınması gibi konuları irdeleyerek, postmodern ilkeleri çürütme çabasına girer. Eagleton'a göre postmodernizmin zayıf noktası, akımın politik düzlemdeki yetersizlik ve başarısızlıklarında yatıyor. Postmodernizmin yükselişinde bazı kültürel, politik ve ekonomik unsurların etkin olduğunu belirten Eagleton, bu akımın yükselişinin temel nedeni olarak Marksist reel siyasetin başarısızlıklarını öne sürer.

Eagleton, postmodern Aydınlanma saldırısını gerçekleştirenlerin saldırdıkları /savundukları unsurların, genel hatlarını ortaya koymaktadır: Ona göre "postmodernlik

klasik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden, bilimsel açıklamanın başvurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzıdır”. Eagleton’a göre postmodernizm, Aydınlanmanın bu normlarına karşı dünyanın olumsal, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürlerden ya da yorumlardan ibaret olduğunu bildirir (Eagleton, 2011:9).

Eagleton, postmodernizmin doğuşuna kadar Marksizmin, merkezi konumunu korumaya devam ettiğine dikkat çeker, ardından postmodernizmin 1980’li ve 1990’lı yıllardaki hakimiyetiyle birlikte çarpıcı bir biçimde, Marksizmin birden konu dışı kalışının ortaya çıktığını kaydeder (Eagleton, 2004:41).

Marksizmin bu saf dışı kalma biçiminin Marksizm dışındaki nesnel koşullardan kaynaklandığını, sistemin yaşadığı bir reform nedeniyle Marksizmin dışarıda kalmadığını, aksine saf dışı kalışın, sistemin yenilmesi çok zormuş gibi görünmesiyle bağlantılı olduğunu belirtir (Eagleton, 2004:42). Bunun yanı sıra Sovyetler Birliği’nin ve ardından bir dizi sosyalizm deneyiminin çöküşüyle birlikte, Marksizmin somut olarak yerküreden silindiği olgusuna da dikkat çeker (Eagleton, 2004:43-44). Kısaca, Eagleton’ın anlattığı, Marksizmin krizinden başka bir şey değildir. “Marksizmin hala canlı bir politik gerçeklik olduğu tafralarına sarınmak ya da sosyalist değişim ihtimalinin hiç değilse şu an için aşırı uzak görüldüğünü yadsımak, düşünsel bir sahtekarlık olsa olsa” (Eagleton, 2011:11).

Eagleton ihmal edilemez bir gerçeğe dikkat çekmekte, solun bir zamanlar hor gördüğü konu başlıklarını (sanat, cinsiyet, iktidar, dil, aile, beden, ekosistem, etnisite, hegemonya vb.) kültür kuramının hatırlattığını ifade etmektedir: “Bu, neresinden baksanız,

insan varoluşunun önemli bir dilimidir. Bu kadar çok şeyi gözden kaçırmak için, ciddi derecede miyop olmak lazımdır” (Eagleton, 2004:30).

Eagleton’a göre postmodernizmin bir kusuru da, “kültürel göreceliği, törel gelenekçiliği, kuşkuculuğu, pragmatizmi, dayanışma ve disiplinli kurum düşüncelerine karşı duruşu ve politik öznenin yeterli bir tarihini sunamayışı”dır. Postmodernizmin sırtını törel ve kültürel göreceliğe dayamasını hatalı bulan Eagleton, toplumsal düzen ve huzur için, devletin nesnellliğini, birliğini savunuyor. Kültürel görecelik, toplumdaki birlik beraberlik duygusunu zedeleyebilir. Eagleton “postmodern”i ve “postmodernizm”i şöyle ifade eder:

Postmodern’le, kabaca açıklamam gerekirse, bütünlükleri, evrensel değerleri, büyük tarihsel anlatıları, insan varoluşu için bulunabilecek sağlam dayanak noktalarını ve nesnel bilginin olanaklılığını reddeden çağdaş düşünce hareketinin tümünü kastediyorum. Postmodernizm, hakikate, bütünlüğe ve ilerlemeye şüpheyile yaklaşır; kültür seçkinciliği olarak gördüğü şeye karşı çıkar; kültürel göreceliğe yakın durur ve çoğulculuğu, devamsızlığı ve heterojenliği savunur (Eagleton, 2004:13).

Postmodernizme can veren eleştirel bir ruhtur. Eagleton’a göre modernizmi eleştirerek var olan postmodernizm, bu eleştirel ruhu kendi önermelerine nadiren uygulamaktadır. Postmodernizm öteki”ne açık olmakla o denli övünmesine rağmen, aynı zamanda karşı çıktığı ortodoksiler kadar dışlayıcı ve sansürcüdür. Eagleton postmodernizmin sanıldığıının aksine, “öteki”ne açık olmadığını şöyle ifade eder:

Söz gelimi, genelde insan kültüründen bahsedilir ama sınıf konuşulmaz, beden ele alınır ama biyoloji ele alınmaz, jouissance’a değinilir ama adalete değinilmez, post-kolonyalizm konu edilir ama küçük burjuvazi edilmez. Bu, tıpkı herhangi bir muhayyel kimlik biçimi gibi, işini görmek için gülyabanilere ve yalancılıktan hedeflere ihtiyaç duyan tamamen Ortodoks bir heterodoksidir (Eagleton, 2011:41).

Postmodernizm, kültürel söylemin yeniden tanımlanmasında, heterojenliği ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak öne çıkarır. Postmodernist yaklaşım, her sorunun tek

bir doğru cevabı olduğu düşüncesini yadsımakta, aksine her sorunun birden çok doğru cevabı olabileceğini ya da hiç doğru cevabı olamayacağını öne sürmektedir. Dolayısıyla karşımıza kesinlikten uzak bir belirsizlik durumu ortaya çıkmaktadır.

Postmodernizmin bu savlarına karşın Gellner, postmodernizmi relativizmin bir türü olarak eleştirir. Hatta Gellner, postmodernizme şiddetle karşı olduğunu şu sözleri ile ifade eder:

Postmodernizm bir tür müsamahacılık; her şeye müsamaha gösteren toplumun entellektüel eşdeğeri. Bana göre tam bir saçmalık. Gerçeğin göreliliği; bütün inançların eşit ölçüde geçerli olduğu fikri temelden yanlış. Bu fikir çok garip bir şekilde, ahlaki açıdan çok geçerli olan bir fikre, bütün insanların eşit haklara sahip oldukları fikrine gönderme yapıyor. Madem bütün insanlar eşit haklara sahiptir, o halde bütün inanışlar eşit ölçüde doğrudur, demeye getiriyor. Bu tam bir saçmalıktır. Çünkü bazı inanışlar doğrudur, diğerleri değildir. Postmodernizm çok yanlış olduğu gibi; feci derecede cilalı, anlaşılması mümkün olmayan bir yazın üretti. Postmodernizme şiddetle karşıyım (Gellner, aktaran Aslan ve Yılmaz 2001:105).

Postmodern toplumsal teorinin geçerliliğinin tespit edilmesi, ilk olarak teorinin tarihselleştirmesini ya da dönemselleştirilmesini gerektirir. Eğer modern toplumdan postmodern topluma geçildiği iddia ediliyorsa; önceki toplumsal düzenin (modernite), yeni toplumsal durumun (postmodernite) ve bu ikisi arasındaki kırılma ya da kopuşun görünümüne ilişkin bir açıklamanın olması gerekir. Postmodernistlerin, genel olarak, modern ve postmodern arasındaki kırılma ya da kopuşta neyin söz konusu olduğunu yeterince açıklayamadıklarını söylemek mümkündür.

Postmodern düşünce, bir doğruya değil aynı anda birden fazla doğruya göndermede bulunmaktadır. Ancak insan binlerce kesin olmayan yorumun ve doğrunun içinde, yani belirsizlik içinde kaybolur. Bu da bizi çıkmaza sürükler. Bu belirsizlik önerisinde bulunan postmodernite, modern çıkmazdan kurtulmak için atılan adımdır. Ancak postmodernite bizi hiçte üstesinden gelemeyeceğimiz daha kötü bir çıkmaza

sürükler. Postmodern bir çağda yaşadığımızı ifade eden düşünürler, bu çıkmazı görememektedir. Heller ve Feher, postmodernizmin yeni bir çağ olamayacağını ve modernite üzerinde asalak konumda olduğunu şöyle ifade eder:

Postmodernite, yeni bir çağ değildir. Postmodernite her bakımdan modernite üzerindeki bir 'asalak' konumdadır; modernitenin başarıları ve açmazlarıyla yaşar ve beslenir. Durumun yeni olan yanı, post-histoire'da gelişen yeni tarihsel bilinçtir; yeni olan, hep şimdide kalacağımız ve aynı zamanda ondan sonrayı yaşayacağımız seklindeki yaygın duygudur. Aynı jestle hem şimdiye her zamankinden daha köklü biçimde sahiplenmiş hem de şimdiyle aramıza eleştirel bir mesafe koymuş oluruz. Politik perspektiflerimizle aramızda yalnızca bu ölçüde eleştirel bir mesafe koymamızdan tatmin olmayan herkes, şimdinin mutlak derecede yadsınmasının... her olasılıkta ya özgürlüğün tamamen kaybedilmesiyle ya da tam bir yıkımla noktalanacağını aklında tutmalıdır. Üstelik her iki sonuç da postmodernin ötesine taşıyacak, daha doğrusu ondan farklı bir şey olacaktır. Bu sonuçlar bütünüyle anti-modernist nitelikli olacaktır (Heller ve Feher, aktaran Yanık 2011:165).

Postmodernliği modernliğin karşıtı olarak görmenin yanlış olduğunu düşünen Hardt ve Negri ise, postmodernliğin modern egemenlik biçimine karşı duruş olarak niteler ve şöyle ifade ederler: "Postmodernist teoriyi bütünüyle Aydınlanma ya da bütünüyle modernliğe karşı değil, özel olarak modern egemenlik geleneğine karşı bir meydan okuma olarak ortaya koymak daha doğru olacaktır" (Hardt ve Negri, 2012:154).

Modernizmin açmazları üzerine kurulu olan postmodernite, aslında zaman zaman "modernite gibi bir proje" olarak görülmektedir. Modernitenin yerini alabilecek, yeni girişimler ve teoriler ortaya koyarak çözüm arayışı üretmek, bizi modern öncesi dönemin korkularından arındıracak olan Aydınlanma projesine götürür. Ancak modernizmin yerini alacak olan postmodernite, çözüm yerine çözümsüzlük önermektedir. Bu yüzden postmodernitenin, modernite gibi bir proje olarak görülmesi mümkün değildir.

Postmodernizm, yalnızca bize farklı bakış açıları sunar. Tarihin modernizmi ortadan kaldırmaya çalışması, yok etme çabası postmodernizmin suçu değildir. Zaten

postmodernizm, modernizmden daha güç durumdadır. Çünkü postmodernizm “yapı”dan yoksundur.

Bu çalışmanın ilk bölümünde, “modernizm-postmodernizm” tartışmalarına yer verilmiştir. Bu tartışmada ilk önce “modernite” hakkında fikir sahibi olduktan sonra, “moderniteyi eleştiren” düşünürlerin fikirlerine yer verilmiştir. Daha sonra modernite eleştirisi ile gündeme gelen “postmodernite”, ele alınmıştır. Bununla birlikte tüm seslere kulak vermek açısından, “postmodernitenin eleştirisi”ne yer verilmiştir.

İlk bölüm, tezin konusu olan “Bauman’ın modernite eleştirisi”ne bir zemin hazırlamıştır. Böylece “Bauman’ın modernite eleştirisi”nin, modernizm-postmodernizm tartışmalarının hangi noktasında yer aldığını belirlemek mümkün olacaktır.

II.BÖLÜM: ZYGMUNT BAUMAN'DA MODERNİTE VE POSTMODERNİTE

II.1.Zygmunt Bauman Kimdir?

Dennis Smith'e göre, Bauman "postmodernitenin bir peygamberi"dir (Smith, 1999:135). Bauman'ın akademik hayatına baktığımızda, birçok önemli üniversitede çalıştığını görmekteyiz. Bunlardan bazıları, Tel Aviv Üniversitesi, Leeds Üniversitesi ve Varşova Üniversitesi'dir. Bauman akademik hayatında ilgi uyandıran kitaplar ve makaleler yazan bir sosyolog olarak, geniş bir kitlenin dikkatini çekmeyi başarmıştır

Bauman'ın öz yaşam öyküsüne ilişkin en derli toplu bilgileri, eşi Janina'nın yazdığı "Bir aidiyet Rüyası: Savaş sonrası Polonya'sındaki Yaşamım" başlıklı kitabında buluruz. Eşi Janina'nın yazdığına göre, Zygmunt Bauman yoksul bir Yahudi ailesinin bir bireyi olarak, 1925 yılında batı Polonya'nın Poznan kentinde doğar. Ailesi sadece yoksulluktan muzdarip değildir, aynı zamanda Anti-semitizm'den de acı çekmektedirler. 1939 yılında İkinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde ailesi Sovyetler Birliği'ne göç eder. Dört yıl sonra Bauman, on sekiz yaşında iken Rusya'daki Polonya Ordusuna katılır. 1945 yılına kadar Polonya Ordusundaki görevlerini sürdürür. Bu yıllarda doğal olarak komünisttir. Onun komünist olmasında, neredeyse tüm Avrupa'yı saran anti-semitizm dalgasının katkısı büyüktür. Ancak komünist parti içinde olup bitenlerden de, tümüyle memnun değildir (Smith, 1999:38).

Bauman, Polonya Ordusunda görevli iken 1950'li yıllarda daha sonraki kariyerini kuracağı sosyal bilimlere ilişkin lisans öğrenimini tamamlar. Bir süre sonra da anti-semitik dalga, onu Polonya Ordusu içinde de yakalayarak Ordu'dan uzaklaştırılmasını sağlayacaktır (Smith, 1999:39). Bundan sonra Bauman'ın ikinci kariyeri olarak ifade edebileceğimiz dönemi başlar. Yardımcı okutman olarak Varşova Üniversitesi Felsefe ve

Sosyal Bilimler Fakültesinde göreve başlar. Burada görevli iken birçok kitabı farklı lehçelerde yayımlanır (Smith, 1999:40).

1967 Mısır'la İsrail arasında yaşanan Altı Gün Savaşları, anti-Siyonist dalganın Polonya'da tekrar güçlenmesini sağlar. Bu günlerde Parti ülkede yaşayan Yahudileri yabancı güçlere casusluk yapmakla suçlayacak ve birçok Yahudi çalıştıkları işlerden ya atılacak ya da istifaya zorlanacaktır. Bunlar arasında Bauman da bulunmaktadır. Dolayısıyla Bauman ve beş profesör arkadaşının Varşova üniversitesindeki görevlerine son verilir (Smith, 1999:41).

Artık onun üçüncü kariyeri olarak ifade edilebilecek dönemi başlamaktadır. 1968'de ailesiyle birlikte İsrail'e göç eder. Ancak İsrail günleri de çok sürmez. Kanada, ABD ve Avustralya gibi göçmen ülkelerinde bir süre bulunduktan sonra, nihayetinde İngiltere'ye yerleşir. Burada Leeds Üniversitesinde sosyoloji profesörü olarak çalışmaya başlar. 1971 yılında başlayan Leeds günlerinde Bauman sosyoloji dünyasında geniş yankıları olan beş kitap yayınlar. Aynı kararlılıkla yayınlarını sürdüren Bauman, 1980'li yıllarda da önemli çalışmalara imza atmayı sürdürür. Bu kitaplarından özellikle *Modernite ve Holocaust* (1989) *Amalfi Sosyoloji ve Sosyal Teori* ödülünü kazanır. 1990'da Leeds Üniversitesindeki profesörlük kadrosundan emekli olur. 1998 yılında da Adorno ödülüne layık görülür (Smith, 1999:41).

Bauman, eserlerinde sıkça eleştirdiği Holocaust vb. sorunlarla, kendi yaşamında yüzleşmiş bir yazardır. Ancak, Bauman Holocaust'un anti-semitizm sonucu değil, modernitenin bir sonucu olduğunu bütün eserlerinde vurgular.

Yahudilerin sürekli olarak yabancı bir hayat sürdüklerini vurgulayan Bauman, bu ebedi sürgün yaşamının nasıl aşılabileceğine dair arayışlara girmiştir. Buradan hareketle

Bauman'ın Yahudi soykırımının etkisinden kurtulamadığını söylemek mümkündür. Yabancılaşma olgusunu, eserlerinde sıklıkla vurgulaması da bu yüzdendir. Yine Bauman'ın Holocaust süreçleri ve yabancı olgusu hakkındaki açıklamalarını, diaspora'da yaşamaya mahkûm bir bilincin arayışları olarak görebiliriz. Bauman Komünizmle başlayan ve daha sonra Batı'ya geçerek devam ettiği macerasında kendini, bu süreçlerin hiç birine ait hissedememiştir. Yaşadığı hiçbir yerde kendini evinde hissedemeyen Bauman, bu süreci modernizmin yanlışlarına/yanılgılarına bağlamıştır. Bauman tüm eserlerinde farklı kavramları ele almasına rağmen, aynı sorunla, yani bu kavramlar ile modernizmin yarattığı koşullar arasında bağ kurmuştur.

Birçoğu Türkçe'ye de kazandırılmış olan bu kitaplarından başlıcalarını şu şekilde sıralayabiliriz. Yasa Koyucular İle Yorumcular (1996), Özgürlük (1997), Modernite ve Holocaust (1997), Postmodern Etik (1998), Sosyolojik Düşünmek (1998), Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksullar (1999), Küreselleşme (1999), Siyaset Arayışı (2000), Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları (2000), Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri (2000), Parçalanmış Hayat-Postmodern Ahlak Denemeleri (2001), Modernlik ve Müphemlik (2003), Bireyselleşmiş Toplum (2005), Akışkan Aşk (2009).

Tüm eserleri olmasa da Bauman'ın önemli bütün eserleri Türkçe'de yerini almıştır. Bu bakımdan yapılan çeviriler, Türk okuru için Bauman'ın temel düşünce ve görüşlerini açıklayabilecek yeterince malzeme sunmaktadır.

II.2.Bauman'ın Modernite Eleştirileri

Bauman'ın modernite hakkındaki eleştirileri, tek bir alanla sınırlı değildir. En çok dikkat çeken eleştirileri; modern akıl eleştirisi, modernizmin düzen/sınıflandırma işlevi, bahçeci kültür ve toplum mühendisliği çabaları, modern yasa koyucu entelektüel

eleştirisi, modern bürokrasi ve Holocaust'dur. Bu bölümde Bauman'ın modernite eleştirileri, bu noktalara odaklanılarak ele alınacaktır.

II.2.1.Modern Akıl Eleştirisi

Bilginin konumdaki değişiklikler ve bu değişikliğin, Batı kültüründe/toplumunda yarattığı etki, bu eleştirinin odağını oluşturmaktadır. Bilginin konumundaki değişiklik, anlatsal bilgi ve diğer bilgi türleri arasında bilimsel bilginin ayrıcalık kazanmasıyla başlar. Bilim, deneysel verilerden hareketle, çıkarım yaparak nesnel bilgiye ulaşmaya çalışır. Bunun için gerekli unsur ise “akıl”dır. Akılla ulaşılan bilginin kesin olması, hiç kuşkuya imkân tanımaması, insanların akla ve bilime olan güveninin daha çok artmasına neden olmuştur. Bilimsel çalışmalarda akıl kesin, doğru sonuçlar vermesi, aklın diğer alanlarda kullanımında da, güvenilir sonuçlar vereceği düşüncesine neden olmuştur. Bauman'a göre akla duyulan sonsuz güven, bir süre sonra tüm alanlarda egemen bir güç olarak kendini göstermiştir.

Bauman aklın üstünlüğüne duyulan saygının, “delilik” olduğu düşüncesindedir. Ona göre “delilik”, aklın hükümlerine meydan okurken, aklın tahakkümüne meydan okuyamamaktadır. Yani “delilik” bir yandan kendini “akıl” olarak sunarken (aklın rakipsiz otoritesi ve düşünce açıklama tekeli), diğer yandan “akıldan uzaklık” olarak sunar (yani deliliğin farkında olmamak). Bauman'ın Felman'dan yaptığı alıntıda, “delilik” ile “akıl” arasındaki ilişki şöyle ifade edilmektedir:

Eğer delilik, bir akla iman eylemi olarak tanımlanırsa, o zaman hiçbir makul inanç, delilik kuşkusundan muaf olamaz. Bu durumda akıl ve delilik, ayrılmayacak biçimde birbirine bağlanır. Delilik, aslında, bir düşünce fenomeni, ya da başka birinin düşüncesinde, düşüncenin Ötekisini iptal etme iddiasında bulunan bir düşüncedir; yani düşünce olmayan düşüncedir. Delilik yalnızca çatışma halinde bir dünyada, düşüncelerin çatışmasından doğabilir (Felman, aktaran Bauman 2003b:228).

Bu yüzden Bauman, tüm alanların temelinde aklın “tahakküm kurucu”¹⁰ bir etkinliği olduğunu düşünmektedir. Bauman’ın “akıl”ı, “tahakküm kurucu” bir etkinlik olarak ifade etmesinin nedeni, akılı ideolojik bir kavram olarak görmesidir. Aklın ideolojik bir araç olduğunun iki göstergesi vardır. Bunlardan birincisi, akla derin inanç ve güveni sağlayan bilimdir. Bilim, akıl ve eğitim yoluyla toplumun ilerlemesine katkıda bulunur. Akılcı ve laik eğitim aynı zamanda insanın özgürlüğüne de hizmet eder. Bu yüzden bilim, eğitim yolu ile yayınlştırılıp bir devlet politikası, ideolojik bir aygıt haline getirilmiştir. İkincisi ise aklın eski düzene/geleneklere/metafizik düşüncelere karşı mücadelede eleştirel bir silah olarak kullanılmasıdır. Akıl ve onun eseri olan bilim, doğayı geleneksel yolla açıklama çabasının karşısına konmaktadır.

Bauman aklın ideoloji olarak görülmesinin iki biçimi de, ilerleme düşüncesine katkıda bulunduğunu savunur. Bilim ve teknoloji, maddi şeylerin üretiminde büyüme sağlar. Teknoloji, bize akıllı yani hesaplı seçimler sunar. Dolayısıyla kazanç artar. Öte yandan her türlü gelenek ve inanç akıl karşıtı olarak görülür. Özellikle Batı Uygarlığı toplumsal ilerlemenin, gelenek ve inançlarla değil; akıl, bilim ve laik bir eğitimle gerçekleşeceği fikrini savunmuştur. Bauman ise gelenek ve inançların, insanlığın ilerlemesinin önündeki engeller olarak görülmesine karşı çıkmaktadır. Bauman’a göre insanın özgürleşmesi ve ilerlemesi için, bu akıl karşıtı unsurların yok edilmesinin gerekliliği modern döneme özgü bir gerçekliktir.

Bauman’ın bu noktada eleştirdiği konu, toplumların ilerlemesine hizmet edecek olan aklın, *hesaplama yetisi* olarak kullanımınıdır. Toplumsal ilerlemenin, kar-zarar

¹⁰ Tahakküm: Hâkimlik takınma, zorbalık etme.(Devellioğlu, Ferit. “Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat”, Aydın Kitabevi Yayınevi, Ankara, 1970)

Tahakküm etmek: Hükmetmek, hüküm altında tutma. (Kantar,Mehmet. “Kantar Osmanlı Türkçesi Sözlüğü”, Say Yayınları, İstanbul, 2009)

temelindeki bir maliyet hesabı ile sağlanmasıdır. Bauman çağımızın yaklaşımının, “akla uygun seçimleri” yani “hesabımıza uygun seçimleri” tercih etmek olduğunu vurgular. Bu tarz seçimler ise araçsal akla hizmet ederler.

Bauman’ın “akıl” kavramını ele alırken, eleştirel akıldan ziyade araçsal akıl üzerinde durduğu görülmektedir. Eleştirel akıl, neden-sonuç bağları kuran, karşılaştıran, bağlantılar kuran, sorgulayan, çözümlene yapan aynı zamanda sağduyuya ve nesnel kanıtlarla uygun bir biçimde karar verebileceğimiz düşünme süreçlerini kapsar.¹¹ Araçsal akıl ise, öznedir. Yani her şeyin ölçüsünde insanın çıkarı (keyfiyet) merkezdedir. Araçsal akıl, en üst düzeydeki verimlilik için en hesaplı araçlar bulmaya yarayan akıldır. Bauman bu akıl türünü, her şeyi kontrol etmemizi, egemen olmamızı sağlayan, bize uygun maliyet hesabı yapabilen bir araç olarak görür.

Araçsal akıl her şeye ayak uydurabilir. Sömürü ve gericiliğe de ideoloji kazandırabilir, ilerleme ve devrimlere de... Horkheimer’in Charles O’Conor’dan yaptığı bir alıntı, Bauman’ın bu düşüncesine uyum bir örnektir: “Zencileri köleleştirmek adaletsiz bir şey değildir, akıllıca bir iştir ve faydalıdır” (Horkheimer, 2010:70). Değerler ve ahlak alanında araçsal akıl karar veremez. Horkheimer’ göre böyle bir yeteneği de yoktur. Bauman da Horkheimer’in bu eleştirilerine katılmaktadır. Dolayısıyla Bauman’a göre araçsal akıl ve aklın düzenleyici özelliği, eylemin ahlaki değerine (değersizliğine) bakmaz. Araçsal akıl, zencilerin köleleştirilmesi bir fayda sağlayacaksa, bunu yapılması gereken bir iş olarak görür. Bauman’a göre araçsal akıl her türlü ırkçılığa, soykırıma, savaşımlara da neden olabilir Yani bir soykırım, bir fayda ya da kar sağlayacaksa, araçsal akla göre bu mümkündür. Soykırımda öldürülen insanların ya da işkence gören insanların bir önemi

¹¹ Eleştirel felsefenin temsilcisi olan Immanuel Kant da, eleştirel düşünme biçimini benimser. Yani eleştirel akıl, hiçbir siyasi ve dini otorite altında kalmadan, kişinin kendi aklını kullanarak sorgulamasıdır. Bu tarz bir akıl, hiçbir kişisel çıkarla ilgisi yoktur.

yoktur. Önemli olan bu işten elde edilecek kardır. Bauman Holocaust'un mantığını araçsal akıl anlayışına bağlar ve bu durumu eleştirir.

Bauman, araçsal akıl çağımızın bir yaklaşımı olarak görür. Yani “en akıllıca iş”, “en karlı” olandır. Bauman modern akıl eleştirisini, kültürel zemine de yansıtmaktadır. Modern aklın toplumda uygulanması, toplumun düzen kazanması için bir gereklilik ortaya çıkarmıştır. Bauman aklın düzenleyici rolünün, toplumda bazı unsurların öteki¹² olarak görülmesine neden olduğunu savunur. Bu toplumsal düzenleyici akıl, siyasi erkin en büyük gücüdür. Bauman'a göre siyasi erk, sahip olduğu bu güçle bazı kültürlerin asimilasyonunu ya da bazı kültürlerin yok edilmesini gerekli kılmıştır.

Bauman, modern aklın kültürel farklılıkları yok ettiği görüşünü savunmaktadır. Özellikle Batı uygarlığının, bütün toplumlar üzerinde bir homojenleştirme çabasının olduğunu savunan Bauman, bu tutumu totaliter bulur. Öyle ki Bauman, Batı Uygarlığının kendisine benzemeyen toplumları, “gelişmemiş ya da az gelişmiş” şeklindeki sınıflandırmasını, dünyaya hükmetmek isteyen bir despotizm olarak niteler. Bauman'a göre Batı Uygarlığı, kültürleri kendine benzetme konusunda çok ileri gitmiştir.

Bauman Batı'nın bu tutumunda modern aklın “düzenleyici/sınıflandırıcı” özelliğinin etkili olduğunu vurgular. Ayrıca Bauman, aklın bu özelliğinin toplumlar üzerinde uygulanmasının, modern dönemin temel sorunsalı olduğunu düşünmektedir. Bauman'a göre araçsal akıl, ekonomide verimliliğe neden olurken, toplumsal zeminde ırkçılığa ve soykırımlara zemin hazırlar. Örneğin Holocaust, Bauman'a göre modern aklın düzenleme işlevinin, en iyi şekilde kendini gösterdiği bir olaydır.

¹² Bauman modern aklın, Desartes'in düalizminden bu yana, “ben ve öteki” gibi ikili zıtlıklar ürettiğini, bununda toplumsal ayrışmaya neden olduğunu savunmaktadır.

Görüldüğü gibi Bauman'ın modern akıl eleştirisinde; araçsal akıl ve aklın hesaplama yetisi olarak kullanımı ve aklın düzenleyici rolü üzerine odaklanmıştır. Bauman'ın bu eleştirileri ile asıl varmak istediği yer, modern aklın sonucunda gerçekleştiğini iddia ettiği Holocaust'un faili olarak, "araçsal akıl"ı göstermektir. Diğer bir yandan ise eleştirel aklın gelenekleri, inançları, metafizik unsurları yıkmaya eğilimine karşın, "cemaatler"i yeniden canlandırma hareketidir.

II.2.2.Kaos, Müphemlik ve Modern Çözüm: Düzen

Bauman'ın modernite eleştirisinin ikinci boyutunu, modernitenin düzen misyonu oluşturur. Düzen, Bauman için toplumdaki müphem öğelerin ve "kaos"un ortadan kaldırılmasının modern çözümüdür. Bauman, "düzen"i modernitenin bir ideali olarak görür ve bu durumu eleştirir.

Bauman müphemliği, "bir nesne ya da olayın birden fazla kategoriye sokulabilmesi, dile özel bir düzensizlik, yani dilin icra ettiği adlandırma (sınıflandırma) fonksiyonunun iflası" olarak tanımlar. Müphemlik, alternatif eylemler arasında seçim yapamadığımız zaman hissettiğimiz keskin bir rahatsızlık durumudur. Bauman'ın ifadesiyle kararsızlık ve endişe ile birlikte müphemliği, "düzensizlik" olarak yaşarız.

Bauman "kaos"u düzenle karşıtlığı temelinde, yani düzensizlikle açıklar. Bauman açısından "düzenin ötekisi"ni ifade eden kaos, salt olumsuzluktur. Yani kaos, düzeni tanımlayan ne varsa, hepsinin reddi demektir. Bauman "düzen"i ise, her zaman için bir hayatta kalma savaşı içinde olan bir kavram olarak tanımlar. Bauman'a göre "düzenin ötekisi başka bir düzen değildir: düzenin tek alternatifi kaos'tur. Düzenin ötekisi, belirlenemeyen ve öngörüleemeyenin pis havasıdır. [Burada] öteki, bütün korkuların kaynağı ve arketipi olan belirsizliktir" (Bauman, 2003b:17). "Düzenin ötekisi" yani

“kaos”un eşanlamlıları şunlardır: “Tanımlanamazlık, tutarsızlık, uyumsuzluk, bağdaşmazlık, mantıksızlık, irrasyonellik, ikircim, karmaşa, kararlaştırılamazlık, müphemlik”tir (Bauman, 2003b: 17).

"Düzenin ötekisi" olan kaos'un, salt olumsuzluk olarak görülmesinin nedeni, düzenin olmak istediği her şeyin reddi olmasıdır. İşte düzenin olumluluğu, kendisini bu olumsuzluğa karşı kurar. Bauman'a göre ancak "kaos'un olumsuzluğu, düzenin kendini kurusunun bir sonucudur: Düzenin oluşumunun yan etkisi atığın, fakat aynı zamanda da düzenin olabilirliğinin *sine qua non* [olmazsa olmaz] koşuludur. Kaos'un olumsuzluğu olmazsa, düzenin olumluluğu da olmaz. Kaos olmadan düzen olmaz" (Bauman, 2003b: 17).

Bauman bu ikircimi, "kaos"un kendinde bir olumsuzluk içermediği; "kaos"un olumsuzluk olarak tanımlanmasının, sınıflandırıcı ve dışlamacı bir mantığa dayanan modern aklın ve modern devletin yapısal gerekleri temelinde açıklar. Bauman için müphemliğin kökünü kazıma çabaları, modern pratiktir (Bauman, 2003b:18-19).

Bauman düzen ve kaos'un, "modern ikizler" olduğunu ifade eder. Bunlar, ona göre modern yaratılardır (Bauman, 2003b:14). Bauman'a göre varoluş, düzen ve kaos olarak çatallaştığı ölçüde moderndir. Yani varoluş, düzen ve kaos alternatiflerini içerdiği ölçüde moderndir (Bauman, 2003b:16). Bauman açısından düzen ve kaos, modernlik tasarımına ilişkin bir şeydir. Ona göre modernlik, düzen üzerine düşünen bir zamanın bilincidir. "Düzen, sınıflandırma, bölme ve ayırma vb.", bunlar modern pratiğin asli stratejileridir. Bu stratejiler kaos'a gereksinim duyar; sadece düzen yaratmaya devam etmek için bile olsa (Bauman, 2003b:19).

Bauman için kaos, “Anthony Giddens'in kullandığı terimle söyleyecek olursak, imal edilmiş belirsizlik” dir. Belirsizlik onardığımız bir şey değil, yarattığımız, hem de hep yeni baştan ve daha büyük miktarlarda yarattığımız, onu onarma çabalarımız sayesinde yarattığımız bir şeydir (Bauman, 2000b:154).

Bauman modernliğin, düzeni bir tasarım meselesi olarak görmesini şöyle ifade eder:

Biz modern insanların düzene bir tasarım meselesi olarak bakmamız, modernlik öncesi dünyanın tasarıma karşı kaygısız olduğu, düzenin kendiliğinden oluşmasını ve hiçbir yardım almadan sürüp gitmesini beklediği anlamına gelmez. O dünya böyle bir alternatiften yoksun yaşıyordu. Eğer aklına bu düşünce gelmiş olsaydı zaten kendisi olamazdı. Bizim dünyamız, kaos denizindeki insan tasarımı ve insan yapısı yapay adaların kırılabilirlik ve nazikliklerine dair kuşku tarafından biçimlendirilmişse, bundan, modernlik öncesi dünyanın, düzenin hem bu denize hem de insan takımadalarına hâkim olduğuna inandığı sonucu çıkmaz. Tersine o dünya kara/deniz ayrımının farkında değildi (Bauman, 2003:16).

Bauman’da kosmos anlamında Varlık’a yer yoktur; daha doğru bir deyişle onun kaos (=düzen) teorisi Varlık açısından öngörülmemiştir. Varlık, “kaos”la ya da düzenle sınırlı kalmış olsaydı, çözümleme buradan bir adım ileri gitmezdi. Çünkü olup-biten her şeyin, kaos’la ya da düzenle özdeşleştirilmesi, derhâl mantıksal bir çıkmaza yol açardı. Evren tümüyle düzensiz olsaydı, bu düzensiz durum sadece farklı bir düzen anlamına gelirdi. Evren tümüyle düzenli olsaydı, bu defa da benzer şekilde bu düzenli durum farklı bir düzensizlik anlamına gelirdi.

Bauman bir yandan müphemliği (kaos) Varlık’ın bir özelliği olduğunu vurgularken, diğer yandan kaos’u modernliğin asli pratiklerinin bir yan ürünü olarak değerlendirir. Bauman’a göre bu sınıflandırma/yapılaşırma/düzenleme çabası, ne kadar büyük ve tutkulu olursa olsun; “müphemlik hiçbir zaman tamamen yok olmayacaktır” (Bauman, 2003b:10-11).

Bauman'ın "Modernlik ve Müphemlik" adlı eserindeki bazı pasajlar, müphemliği bütünüyle düzenin (modernliğin) ürününe dönüştürmektedir. Bauman bunun bir örneğini şöyle ifade eder:

Eğer modernlik düzen üretimiyle ilgiliyse, o zaman müphemlik, modernliğin atık maddesidir. Hem düzen hem müphemlik, aynı şekilde modern pratiğin ürünleridir; bunların ikisinin de, modern pratiği -süregiden ihtiyatlı pratiği- sürdürmekten başka çareleri yoktur. İkisi de varlığın modern olumsuzluğunda ve temelsizliğinde birleşirler. Müphemlik, herhalde modern dönemin en hakiki endişe ve kaygı kaynağıdır. Çünkü yenilen ve köleleştirilen öteki düşmanların aksine, müphemlik, modern güçlerin her başarısı ile birlikte daha da güçlenir. Düzenleme faaliyetinin müphemlik olarak yorumladığı şey aslında kendi başarısızlığıdır (Bauman, 2003b: 27-28).

Bauman'a göre modernite için düzeni ve güvenliği bozan her şey, aynı zamanda modernitenin ideali olan temizlik düşünü bozar. Birey için modern proje güzel, temiz ve düzenli bir yaşam alanı oluşturma isteğidir. Bauman'ın ifadesiyle, "kültür ya da uygarlık olarak modernite güzellik, temizlik ve düzenle ilgilidir. Güzellik, temizlik ve düzen küçümsenecek ve feveran, hıçkırıklar ve pişmanlık olmadan öyle kolayca vazgeçilecek kazançlar değildir. Ancak aynı zamanda ağır bir bedel ödemededen kazanılacak şeyler de değildir" (Bauman, 2000a:8).

Bauman'a göre modernite sözde, insanlara daha onurlu, güvenli ve özgür bir yaşam sunmuştur. Oysa ona göre, müphemlikleri azaltarak bunu gerçekleştirme çabası, farklı bir sonuca ulaşmıştır. Müphemlikler had safhaya ulaşmış, modernitenin iyiden iyiye rotası sapmıştır (Bauman, 2000a:37). Sözde özgür ve güvenli bir dünya, aslında daha çok risk, belirsizlik ve güvensizliğin olduğu bir dünyaya kendini bırakmıştır. Modernitenin müphemlikler karşısındaki kesinlik arayışının, nasıl sonuçlandığını Bauman şöyle ifade eder: "Ne kadar müeffeh ve donanımlı olursa olsun, evlerinin yarın-öbür gün iflas felaketiyle başlarına yıkılmayacağından emin olanlar sadece güçlülere şantaj yapabilecek

kadar güçlü sınırlı sayıda kişilerdir. Hiçbir iş garantili değil, hiçbir konum kazadan ari değil, hiçbir beceri sonsuza kadar geçerli değildir” (Bauman, 2000a:37).

Bauman hiçbir şeyin artık garantili olmadığını; deneyimli, bilgili ve kariyer sahibi kişilerin bile işlerinden çıkarıldığını, bu olayların kişileri intihara sürüklediğini ifade etmektedir. Mesleğimizin, statümüzün, onurumuzun bir gecede göz açıp kapayıncaya kadar uçup gidebileceğini ifade eden Bauman, bu hayatın son derece güvensiz bir hale geldiğini vurgulamaktadır. Bauman modern hayatın en büyük kazanımlarından olan insan haklarının bile, “kişilere iş edinme hakkı vermediğini”, güvence sağlamadığı düşüncesini savunmaktadır (Bauman, 2000a:37).

Bauman’a göre müphemlik, güvenliğin en önemli tehdidi olarak görülmektedir. Bu yüzden; “müphemliğin kökünü kazıma çabası tipik bir modern pratiktir; modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özüdür. Bu kesin tanımlama ve kesin olarak tanımlamayan her şeyin bastırılması ya da elenmesi çabasıdır. Modern pratiğin amacı, yabancı toprakların fethi değil, boş noktaların doldurulmasıdır. Aslında boşluğa tahammülü olmayan doğa değil, modern pratiktir” (Bauman, 2003b:18). Boşluk risk demektir, tehdit demektir ve ortadan kaldırılması gereken bir şey olarak görülmektedir.

Müphemliğin tam olarak ne olduğuna ilişkin, şu pasaj iyi bir örnek oluşturmaktadır:

Adlandırma/sınıflandırma fonksiyonunun gerçekleştirmeye çalıştığı ideal, dünyadaki bütün başlıkları ihtiva eden, bütün dosyaları içine alacak bir tür ferah dosya dolabı yaratmaktır; bu dolapta, her dosya ve her başlığın kendine has bir yeri olacak ve yerinin belirlenmesinde kuşku bulunan başlıklar için de çapraz-referanslı bir dizin bulunacaktır. İşte müphemliğin kaçınılmaz kılanı tam da böyle bir dosya dolabının imkânsızlığıdır. Yeni müphemlik kaynakları yaratan da, böyle bir dolabın inşasını amaçlayan ısrarın ta kendisidir. Müphemlik, sınıflandırma işinin bir yan ürünüdür ve her seferinde daha fazla sınıflandırma çabası gerektirir (Bauman, 2003b:11).

Bauman'ın düzen=kaos teorisiyle; Holocaust'u yani onu edimselleştiren estetize edilmiş politikayı, düzene bir tasarım olarak bakan modern anlayışı açığa vuran, modern aklın Weberci ve daha çok da "Aydınlanmanın Diyalektiği"nde gerçekleştirilen yorumunu kastetmektedir. Ya da onun açısından aynı şeyi ifade eden "bahçıvan" ya da "leke" gibi kavramları kastedmektedir. Kendi sözleriyle, bu "düzeni tanımlama ve bunun sonucu olarak da tanımlamadan kaçan artıklar olan kaos'u bir tarafa itme hakkına yani" (Bauman, 2003b:18).

Bütün yapay düzen görüşleri (başlangıçtaki tasarı halleri değilse bile uygulamadaki sonuçları itibariyle), özünde asimetriktir, dolayısıyla da ikilikler yaratır. Bu düzen görüşleri insanları, birincisi ideal düzenin kendileri için yaratılacağı bir grup, ikincisi de ortaya çıkan resme ya da stratejiye yalnızca üstesinden gelinecek bir dirençle "uygunsuzlar, denetlenemeyenler, uyumsuzlar ve müphemler olarak" dâhil olan başka bir grup olmak üzere ikiye böler (Bauman, 2003b:56). Bauman'a göre modern bir soykırım olan Holocaust da, müphemlikten arınmış homojenliği yapay araçlarla gerçekleştirmeye çalışan, rasyonel bir toplum mühendisliği uygulamalarından biridir (Bauman, 2003b:55).

Bauman, kaos ve müphemliklerin yok edilmesinin modern çözümünün düzende bulunmasını eleştirirken, aslında dikkat çekmek istediği farklı bir noktadır. Kaos aslında çeşitliliklerdir. Farklı parçaların bir arada oluşudur. Bauman'ın "kaos" ifadesi, kültürel çeşitliliğe göndermede bulunmaktadır. Yani Bauman'a göre modernitenin düzen kazandırma misyonu, kültürlerin asimilasyonu ya da imhası (Holocaust) anlamına gelmektedir.

Bauman düzen kazandırmanın, aynı zamanda "Batı kültürü"nü işlevi olduğunu vurgular. Bu işlev ile toplumlar homojenleşmekte ve farklılıklar yok

edilmektedir. Bauman farklılıkları ve çeşitlilikleri kaos olarak gören zihniyetin, “yabancı”yı da “öteki” olarak adlandırıp, müphem öge olarak gördüğünü ifade eder.

Bauman’ın düzen ve kaos üzerine yaptığı açıklamalarının, aslında kültürel bir anlamı vardır. Bauman “düzen”, “düzenin ötekisi” ve “kaos” terimleri ile kastettiği şey, modernitenin (Batı uygarlığı) kültürel farklılıkları yok ederek, toplumsal düzeni sağlamaya çalıştığıdır. Bu terimlerin kültürel anlamı şöyledir: “Düzen” kültürel homojenliği, “kaos” kültürel çeşitliliği ifade eder. Bu yüzden “kaos”u, “düzenin ötekisi” olarak tanımlar. Bauman’a göre toplumdaki yabancılar ve “öteki”ler, kaos’u oluşturur. Toplumsal düzeni bozan “öteki”ler, yani “düzenin ötekisi”, bu yüzden kaos olarak adlandırılır. Bauman’a göre kaos’un ve müphemliğin kökünü kazıma pratiği, yani düzen işlevi bir toplum mühendisliği çabasıdır.

II.2.3. Bahçe Kültürü ve Toplum Mühendisliği

Modernite eleştirisinde Bauman’ın en çok kullandığı kavram: “Bahçe kültürü”dür. Bauman modern kültürü, “bahçe kültürü”ne benzeter. Bir bahçe, esasında kültüre konu bir alandır ve el değmemiş bir arazi parçasından farklıdır. Müdahale edilmemiş bir arazi parçasında homojenlik yoktur. Homojenlikle tanımlanan bir estetik de yoktur. Çok farklı tarzda bitkiye ve canlıya ev sahipliği yapmaya uygundur. Bauman’a göre, modernlik bu durumu “kaos” ve “ karmaşa” olarak görmektedir (Bauman, 2010b: 71).

Bauman’ın modern kültürle eşleştirdiği ve bu yapının karşı kutbunda duran yapı ise bir “bahçe”dir. “Bahçe”¹³ kavramı, müdahale edilmiş bir alana göndermede

¹³ Bahçecilik kültürü özellikle 18.yüzyılda gelişmiştir. Bu kültürde en önemli nokta her şeyin sistematik bir biçimde tasarlanıp, düzenlenmesidir. Bauman modernitenin düzen işlevi ile bu bahçecilik kültürü arasında

bulunur: Kendi haline bırakılmış bir arazi parçası değildir, artık düzen kazanmıştır. Bahçe karmaşadan arındırılmış, simetrik bir görünüme büründürülmüştür. Artık bu arazi parçası içinde istenmeyen otlar, çalılar, dikenler ve haşereler, yani çeşitlilik yoktur. Bahçede, hangi amaçla tasarlanmış ve kurulmuşsa onun için gerekli olan öğelere yer vardır. Bahçe sadece istenen bitkiye veya canlıya bir ikametgâh olarak vardır. Ancak bahçe oluşturulurken, yani onun homojenliği ve simetrisi bir tasarıya göre kurulur. Bahçenin tasarımında yer almayan, yani arazi parçası doğal halindeyken üzerinde bulunun unsurlar yok edilir veya dönüştürülür.

Örneğin zararlı bitkiler ayıklanır, istenilen bitkiler ise yine kendi haline bırakılmaz ve hepsi tasarlanılan ölçülere göre biçimlendirilir. Bu anlamda bahçe, akılla biçimlendirilmiş, tasarlanmış ve kontrol edilmiş bir alan anlamına gelmektedir. Bauman, bu benzetme ile modernliğin, kendi akıl anlayışına uygun olarak toplumları ve kurumları düzenlediği sonucunu çıkarmaktadır.

Modernitenin düzen tasarımı, toplumsal yaşamda bir yandan tüm müphemlikleri yok etmeye çalışırken; diğer yandan toplumu homojenleştirmeye çalışır. Bu bir anlamda, mühendisliğe özgü bakış açısını toplumsal yaşama uyarlanmasıdır. Bu homojenleştirme çabası, yalnızca Batı coğrafyası ile sınırlı değildir. Modern Batı kültürü, tüm dünyayı kendine benzetmeye, yani tüm dünyanın Batı'ya özgü yaşam biçimini yaşadığı bir homojenliğe ulaşmaya çalışır. Burada temel kabul, Batı'ya özgü kültürel öğelerin, söz gelişi -kadın hakları, çocuk hakları, yasal düzen, yönetim biçimi, finans tarzının- evrensel hakikatler olduğu, her toplumun da bunlara uyum sağlamasının gerekliliğidir. Bu kabulden dolayı Bauman, modern aklın tahakküm ediciliğinin temelinde

benzerlik olduğunu eserlerinde sık sık yineler. 19. yüzyılda giderek moda haline alan "bahçecilik", moderniteye de sirayet etmiştir.

bir evrensellik ve nesnellik nosyonu olduğunu vurgular. Batı, kendi kültürüne özgü öğelerin evrensel ve nesnel olduğu düşüncesini, başka kültürlere kendi kültürünü ihraç ederken/dayatırken kullanmaktadır.

Böylece akla uygun olduğu kabul edilmiş yasalarla, toplum istenildiği gibi tasarlanıp, inşa edilebilir hale gelmektedir. Bauman'ın eleştirdiği nokta, toplumun bir tasarım nesnesi olarak görülmesi, toplum içerisinde kurumların ve bireylerin “uygun olanlar, uygun olmayanlar” şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutulmasıdır. Bauman'a göre toplumların bu sınıflandırma işlemi, çoğu zaman ulus devletlerin uyguladıkları politikalarla gerçekleşmektedir.

Bauman'a göre, bu sınıflandırma işlevine en çok “yabancı” maruz kalmaktadır. Çünkü yabancıların, modern ulus devletlerin güvenliğini tehdit ettiği ve toplumsal düzeni bozduğu iddia edilmektedir. Bauman bu sav ile toplumsal yapı içindeki yabancıların, müphemlik kaynağı olarak görüldüğünü ifade eder. Bauman'ın ifadesiyle, tüm müphemlikler gibi “bizden olmayan”, yani “öteki” olan toplumdaki dışlanır. Bauman'a göre modernitenin düzen çabası, “öteki”leri yok edilmesi gereken unsurlar olarak görmektedir. Dolayısıyla Bauman, modernitenin bu tutumunun ırkçılığa ve soykırımlara neden olduğunu iddia etmektedir.

Modernitenin düzen çabası hakkında Bauman, modern devletin tutumuna ilişkin şu saptamalarda bulunur:

Farklılığa tahammülü olmayan modern devlet, her türlü yabancıyı dışlamalıdır. Çünkü modern devlet için yabancı bir risktir ve suç işleme olasılığıdır. Risk ve suç unsurları, modern toplum düzenini yani ulus devletin yapısını bozar. Dolayısıyla

modern devlete göre yabancı ya da “öteki” toplumsal düzenden yok edilmelidir (Bauman, 2003b:101-115).

Bauman’a göre modernitenin toplum mühendisliği çabaları, kültürel farklılığı yok etmektedir. Kültürel farklılıkları çeşitlilik olarak gören Bauman, her kültürün kendi farklılığını, kendi içinde yaşaması görüşünü savunur. Ona göre hiçbir kültürün, daha “aşağı ya da geri” olduğu ifade edilemez. Hatta bazı kültürel uygulamaların doğruluğu ya da yanlışlığından da söz edilemez. Bauman’ın bu söylemleri, bizi son derece tehlikeli bir alana doğru sürükler. Her türlü kültüre kendi geleneklerini uygulama fırsatı verildiğinde, hoş görülmeleyen uygulamaların önüne geçilemeyecektir. Çünkü Bauman’a göre belli bir yaşam biçimi, onun “kültür” sayılması için yeterlidir.

Sonuç olarak Bauman’ın bahçe kültürü ve toplum mühendisliği eleştirisi, kültürel asimilasyona ya da her türlü yaşam biçiminin baskı yoluyla homojenleştirilmesine yönelik bir eleştiridir. Bauman’a göre bu topluma düzen veren mühendisler ise, *siyasi erk ve entelektüellerdir*.

II.2.4.Modern Yasa Koyucu Entellektüelin Durumu

Dünyada yankı bulan tüm akımlar, fikirler ve tartışmaların içinde entelektüelleri buluruz. Yaygın olarak entelektüelin, toplumdaki düşüncelere yön verdiği düşünülmektedir. Bu anlamıyla modern tarihte, entelektüellerin işin içine karışmadığı ne önemli bir devrim ne de önemli bir karşı-devrim olmuştur. Edward W. Said’in ifadesiyle “entelektüeller, hareketlerin ana-babaları ve tabii ki evlatları, hatta yeğenleri olmuşlardır” (Said, 2009:27).

Bauman açısından bakıldığında entelektüel açmaz, bir hayal kırıklığı yaratmakta ve acımasız bir eleştiriyi gerektirmektedir. Çünkü ona göre modernite, süreç itibarıyla

entelektüel bir projedir. Modernitenin geçmiş dönemin toplumsal oluşumlarından en önemli farkı, bir proje olma özelliğidir. Bu durum bir planlamayı ve bu planlamanın aktörlerini beraberinde gerektirmektedir. Bauman'a göre bu aktörlerden ilki entelektüeller, ikincisi ise yöneticilerdir. Entelektüeller bilimi temsil ederler. Yöneticiler ise yasayıcı aklı temsil ederler. İşte Bauman'a göre modernite süreci, bu iki unsurun işbirliğinden doğmuştur.

Entelektüelin kim olduğu konusunda Bauman şu tespiti yapmaktadır;

Üyelerini entelektüellerin meydana getirdiği bir meslekler listesi oluşturmak ya da mesleki hiyerarşide bir çizgi çekerek çizginin yukarısındakileri entelektüeller olarak tanımlamak anlamsızdır. Her yerde ve her zaman, 'entelektüeller' bir hizmet için bir araya gelmenin ve kendi kendini görevlendirmenin birleşik etkisiyle oluşurlar. 'Entelektüel' olmanın anlamı kişinin kendi mesleği ya da sanat türü ile ilgili kısmi uğraşının üzerine çıkması ve içinde yaşadığı zamanın –hakikat, yargı ve beğeni gibi- küresel konularıyla ilgilenmesi demektir. 'Entelektüeller' ile 'entelektüel olmayanları' ayıran çizgi hep bir faaliyet tarzına katılma yönünde verilen kararlarla çizilir (Bauman, 2003a:8).

Bauman, entelektüellerin iktidarla yaptığı işbirliği hakkındaki savlarında yalnız değildir. Örneğin Foucault entellektüeli, "bilgisini, uzmanlığını ve hakikatle ilişkisini siyasi mücadele alanında kullanan kişi" olarak tanımlar (Foucault, 2005:13). Foucault'a göre 18.yüzyıldan beri Batılı entelektüel kendisini, hep evrensel bir hakikatin temsilcisi olarak görmüştür. İktidara karşı yapılan siyasi mücadelelerde, bu hakikati bilmeyen kitlelerin bilinci olmaya soyunmuştur. Foucault, Bauman'dan farklı olarak, entelektüelin artık bu görevden vazgeçmesinin gerektiğini ifade eder. Çünkü artık entelektüelin başkalarına söz söyleme hakkı kalmamıştır. Toplumlar, artık kendisi için neyin iyi olduğunun bilincindedir. Foucault'a göre entelektüellerin ne bilimsel söylemlere dayanarak ortaya attıkları fikirler gerçekleşmiş ne de entellektüeller verdikleri sözlerde durmuşlardır (Foucault, 2005:337).

Bauman'ın modern entelektüel eleştirisini anlamak için, “Yasa Koyucular ve Yorumcular” adlı eserini ele almak gereklidir. “Yasa Koyucular ve Yorumcular” adlı eserin 2. ve 3. bölümleri, doğrudan Fransız toplumsal tarihinin yakın mercek altına alınmasından oluşmaktadır. Bauman'ın Fransız tarihine, özellikle de erken modern dönem üzerine yoğunlaşması, Les philosophes'in oluşma şartlarını ve özelliklerini belirtmesi, modern entelektüelin oluşum sürecini anlamamız açısından önemli görülmektedir. Les philosophes olarak adlandırılan Diderot, Voltaire, Rousseau, Montesquieu, D'holbach, La Mettrie gibi düşünürler, Bauman'a göre modern entelektüellerin öncüleridir (Bauman, 2003a;33). Bauman'ın analizine göre, Les philosophes ile evrensel yasa koyucu entelektüel arasındaki tarihsel bağ, özellikle “aktif ütopya” kavramı ile anlaşılabilir. Burada Bauman'ın açmaya çalıştığı nokta, Les philosophes ile birlikte bir ütopyanın geliştiği, bu aynı ütopyanın bir görev etiği biçimde aktifleştirilerek, modern-evrensel yasa koyucu entelektüelin de rol ve sorumluluğunu oluşturduğudur.

Sadece 18. yüzyılın son çeyreğinde Fransa'ya özgü koşullarda ortaya çıkan ve bu yönüyle benzersiz olan Les philosophes grubu, farklı meslek grubundan, farklı ilgi alanlarına sahip, farklı sosyo-ekonomik koşullardan gelen insanlardan oluşmaktadır. Les philosophes'in en temel amacı ve bir grup olarak bütünleşmelerini sağlayan temel etmen, (modern entelektüelin doğuşu noktasında etkili olan yönü) dönüşmekte olan yeni toplumsal şartları anlamak ve açıklamaktır. Bunun sonucunda ise Les philosophes grubu, bütünüyle pratik düzeyde toplumun dönüştürülmesi gündemiyle, bir eylemler pratiği geliştirmiştir. Bauman'a göre Les philosophes grubunu bu kadar önemli kılan, işte bu pratik yönleridir (Bauman, 2003a:34).

Bauman'a göre iktidarın ideal yönetim mekanizmasına ulaşabilmek için, bilen insanlara, bilgili insanlara gereksinimi olmuştur. İnsanların kusursuz ideale

yaklaşabilmeleri için, öğretmenlerin tezgâhlarından geçmeleri gerekmektedir. Daha iyi ve kusursuz bir toplumun oluşturabilmesi, yani modern toplumsal vizyonun kendisini gerçekleştirebilmesi için “uzmanlara, danışmanlara, ‘daha iyi bilenlere’ e gereksinim vardır” (Bauman, 2003a:49).

Bauman’a göre modern entelektüelin bu noktadaki görevi, “insan davranış örüntülerinin baştan aşağı yeniden şekillendirilmesinden daha az bir şey değildi; çok sayıdaki bireyin çeşitlilik gösteren eğilimlerine tekbiçimli bir bedensel ritmin dayatılması, bir dizi amaçla hareket eden bir özneler topluluğunu tek biçimli bir nesnelere kategorisine dönüştürmedir” (Bauman, 2003a:61). Bu ise entelektüelin yeni yetenekler kazanmasını zorunlu kılmıştır. Bauman’a göre yeni entelektüel “uzmanlaşmış know-how ve becerilerle donatılmış bir aktör, bir insan davranışı mühendisi” olmak zorundadır (Bauman, 2003a:61).

Bauman entelleküelden söz ederken, felsefeciler başta olmak üzere, bilim adamları ve çeşitli meslek alanlarındaki kişileri kastetmektedir. Ona göre filozoflar ve bilim adamları, siyasi erkten güç almışlardır.

Örneğin Bauman, “toplumu düzeltme”, “kaosu yok etme” çabalarının, modern felsefeci ve yöneticilerin işbirliği ile gerçekleştiğini düşünmektedir. Bauman’a göre modern yöneticilerle modern felsefeciler, her şeyden önce yasayıcıydı; onlar kaosu tespit edip, onu evcilleştirmeye, yerine düzeni yerleştirmeye çalışmışlardır. Yerleştirmek istedikleri düzenler için, aklın sadece kendilerini onayladığını iddia eden, aynı şekilde karşıtlarını gayri meşru sayan yasalarla uyumlu olan tasarımlara dayanmaları gerekiyordu (Bauman, 2003b:38). Modern yöneticilerle modern felsefeciler arasındaki işbirliğini Bauman şöyle ifade eder:

Modern yöneticilerin ve modern felsefecilerin tasarlama tutkuları tam birbirleri için yaratılmıştı; bunlar; iyi günde ve kötü günde, aşta ve savaşta hep birbirleriyle olmaya mahkûmlardı. Birbirlerini tamamlayan değil de birbirlerine benzeyen eşlerin yaptığı bütün evliliklerde olduğu gibi, bu evlilik de, hem karşılıklı yaşanan yoğun zevklere hem de çetin çatışmaların ıstıraplarına gebeydi (Bauman, 2003:38).

Bauman, modernite sürecinde aklın felsefe mahkemesinde kabul edilen zorunlu, kesin ve mutlak evrenselliği olan yargılarla, modern devletin tutumlarının bağdaştığını ifade eder. Descartes, Spinoza, Locke ¹⁴ve Kant'ı bu durumun bir örneği olarak gösterir. Bu yargılar karşıtını kabul etmeyen, kesinliği kuşku götürmeyen bilgilerdir. Spinoza'nın bilgi adını hak eden tek bilginin, kesin ve mutlak bilgi olduğunu söylemesi, Bauman için müphemliğin tasfiyesidir (Bauman, 2003a:39,40). Bauman'a göre zaten modern devletin tek isteği, müphem öğeleri yok etmeye çalışmaktır. Yani yabancıları ayırmak, defetmek, yerel olanın bir kısmını meşru, diğer kısmını ise gayri meşru saymaktır. Bu müphemliğin tasfiyesinin siyasi anlamı iken, entelektüel alandaki anlamı denetlenemeyen her bilgi temelini gayri meşru ilan etmektir (Bauman, 2003b:39).

Dolayısıyla modern iktidar ve onun taşıyıcıları olan modern yasa koyucu entelektüeller, toplumu sürekli biçimlendirilmesi gereken bir unsur olarak görürler. Onlara göre toplum sürekli olarak biçimlendirilmeli, eğitilmeli, dönüştürülmeli, en net ifadeyle de törpülenmelidir. Bauman'a göre modern yasa koyucu entelektüelin perspektifinden toplumsal olan; ahlaki ve insani potansiyelinden arındırılarak, yönlendirilmesi ve dönüştürülmesi gereken bir nesnelere yığını olarak görülmektedir. Ona göre bütün bir modern kültür ve toplumsal mühendislik projelerinin hayalleri, bundan başka bir şey değildir. Modern yasa koyucu entelektüeller de, bu kutsal görevlerin radikal taşıyıcıları

¹⁴ Bu düşünürler akıl kavramını önemserler. Çünkü akıl yoluyla dinsel baskıdan kurtulmuşlardır. Özellikle Locke "Hoşgörü Üzerine Bir Mektup" adlı eserinde, dinsel hoşgörüsüzlüğü ve din adına yapılan baskı ve zulümleri şiddetli bir biçimde kınamaktadır. Locke'un "şeylere olan güvensizliği" dinsel inançlara karşı duyduğu kuşkudan kaynaklanır. Duyularımızın, inançlarımızın doğruluğu kanıtlanamamaktadır. Bu yüzden Locke aklın, kilise dogmalarından ve dini dayatmalardan bizi kurtaracağına inanır (Yürüşen, 1994:62-66).

olarak görülmektedir. Ancak her bir düzenleme işlemi, her bir arıtma ve yok etme işlemi, daha fazla başarısızlık, yani daha fazla müphemlik üretir. Modern yasa koyucu entelektüelin tek hedefi, tüm müphemlikleri yok etmektir. Temel hedef kusursuz bir toplumsal düzeninin kurulmasıdır. Bu entelektüelin hedef için kullandığı araçları vardır. Bu araçlar ise bilim, teknoloji, bürokrasi ve mühendislik kategorisi içerisinde görebileceğimiz devlettir (Bauman, 1997:124-125).

Bauman'a göre modernitenin süreç boyunca düştüğü en büyük hata, akla dayalı hakikati en tepeye koyma idealidir. Bauman bunu totaliter bir iddia olarak görür. Ona göre bu iddianın kökeninde bilim yatmaktadır. Modernitenin inanç karşısında bilime olan aşırı inancı, bilimin bütün sorunları çözebileceği şeklindeki düşünüşe neden olmuştur. Bilimin teknolojiye dönüşmesiyle de, insanlığın arzu ettiği rahatlığa ve kolaylığa ulaşacağı iddia edilmiştir. Bauman'a göre bu iddialar, bilim adına sınırları ortadan kaldıran bir uygulama problemini beraberinde getirmiştir

Bauman'a göre değerden arınmış bilim, araçsal aklın hizmetindedir. Bauman'ın ifadesiyle "bilim adamları nesnelliği yüceltir, değer yargılarını küçümser, bunlardan kaçınırlar. Bundan sonrası ise araçsal rasyonelliğe kalır" (Bauman, 2003b:69). Böyle bir rasyonellikte her türlü eylem, amaç için mubah haline gelir. Bauman'a göre "modernite, bir amaca yönelik eylemi ahlâkın ayak bağlarından kurtararak", hedefler için her şeyin yapılmasını pragmatik bir kural haline getirmiştir (Bauman, 2003b:70). Sonuçta Bauman'ın ifadesiyle, "zihin hastalarının öldürülmesi ekonomik olarak doğru ve teknik olarak da bu mümkünse neden yapılmasın ki? Ya da 'Yahudi ve Çingene malzemesi'nin deney hayvanları olarak kullanılmasına karşı çıkılarak neden bilimin ilerlemesinin önü kesilsin ki?" (Bauman, 2003b:70). Bauman, bilim adamlarının tutumlarını ve devlet ile

işbirliğini, Holocaust'u örnek göstererek eleştirmektedir. Çünkü bilim adamları, modern devletin bu tarz uygulamalarına büyük oranda katkı sağlamışlardır.

Bauman'a göre modernite ve onun aktörleri olarak görülen entelektüel/yönetici ikilisinin, dünyayı kontrol edilebilir bir düzenliliğe kavuşturma arzusunda olduklarını ifade eder. Entelektüellerin bu arzularını gerçekleştirmek için toplumsal bir inandırıcılığa sahip olması gerekmektedir. Tüm zamanlarda bu inandırıcılığı sağlamış olanlar, toplumu yönlendirme ve biçimlendirme gücüne sahip olmuşlardır. Modern dönemin entelektüeli bu güce ulaşmak için, geçmişin metafizik ve mistik unsurlarını kullanmaz. Yani modern-öncesi dönemde olduğu gibi güç ve denetim, metafizik unsurlarda aranmaz. Entelektüel kendi inandırıcılığı için, yeni bir dünyevi metafizik oluşturur. Bu güç siyasetçi üzerinden halkı inandırmaktan geçmektedir. Bunun için modern dönem entelektüelinin gücü, bilgi ve bilginin kutsallaştırılmasından gelir.

Böylece Bauman'a göre tahakküm kurma, meşru bir zemine oturtulmuş olmaktadır. Bu meşru zemin bilgi ve bilimdir. Bu noktada entelektüel, bu tahakkümün bilgisel zemini hazırlama görevini üstlenmektedir. O yol gösterici bir uzmandır. Modern toplumdaki egemenlik belki mistik ya da metafizik değildir; ama nesnel, tartışılmaz ölçütlere sahip ve araçsal akıl tarafından faydası gösterilmiş bir egemenlik olarak görülmektedir.

Böylelikle Bauman'a göre, modern toplumda entelektüele düşen en önemli görev eğitimidir. Bauman, entelektüelin halkı eğitirken, aslında kamusal çıkar neyi gerektiriyorsa, ona uygun bir biçimde eğittiğini iddia etmektedir. Bauman eğitimin amacının ise, itaati öğretmek olduğunu vurgulamaktadır (Bauman, 2003a:91).

Bauman modern entelektüeli, toplum üzerinde bilgi aracılığı ile tahakküm kurma çabası ve modernitenin insanları amacına uygun bir biçimde düzenleme misyonundan dolayı eleştirir. Ancak modernitenin müphem öğeleri azaltma ve toplumu düzenleme etkinliğinde, entelektüeli eleştirmesine rağmen, modernitenin rayına oturması görevinin entelektüele ait olduğunun vurgular (Bauman, 2003a:228).

Bauman bireyin özerkliği ve özgürlüğü sorununu, entelektüelin önündeki bir ahlaki problem olarak görmektedir. Ancak entelektüel bunu gerçekleştirmek için atacağı her adımda, modernite sürecinde düşülen yanılgılardan ve araçsal aklın cazibesinden uzak durmalıdır. Ona göre -Habermas'ın da düşündüğü, tamamlanmamış bir proje olan modernitenin- tamamlanmasında, totaliter bir tutum yerine temelinde ahlaki¹⁵ zeminde yeni bir süreç izlenmelidir.

Bauman'a göre toplumsal sistemin meşrulaştırılması sorunu, bir kez daha kamunun tartışma konusu haline getirilmelidir. Bauman, bu gerçekleştiğinde "kendisini metalaşmanın başarıları açısından değil, kişi yönelimli değerler açısından; araçsal akıl açısından değil, pratik akıl açısından meşrulaştırması gerektiğini ifade eder. Bauman toplumsal sistem üzerinde oluşacak baskının, zorunlu olarak bunu izleyeceğini ve böylece modernite projesinin vaat ettiği özgürleşme koşullarının yaratılmış" olacağını vurgulamaktadır (Bauman, 2003a:228).

Sonuç olarak Bauman'a göre, "modernite çağı (yani, kişisel özerklik ve toplumsal rasyonalite şeklindeki ikili değer varlığıyla belirginlik kazanan çağ) sona eremez; ancak tamamlanabilir. Henüz tamamlanmış değildir. Modernite projesini tamamlanma aşamasına getirmek hala entelektüellerin işlevi olarak" kalmaktadır (Bauman,

¹⁵ Bauman'ın savunduğu bu düşüncenin nasıl gerçekleşeceği üçüncü bölümde ele alınmıştır.

2003a:229). Bauman, moderniteyi eleştirse de, onun sona ermiş olduğunu kabul etmez ve moderniteyi tamamlama görevini yine entelektüellere verir.

Bauman, “Yasa Koyucular ve Yorumcular” adlı eserinde, modernitenin tamamlama görevinin, modern entelektüele düştüğünü ifade etmiştir. Ancak Bauman’ın diğer eserlerine bakıldığında, düşüncelerinin zaman içinde evrilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bauman’ın son dönemlerdeki düşünceleri (belirsizlik, farklılık, çoğulculuk, cemaatler vb...) moderniteden ziyade postmodernite içinde ifade bulmaktadır.

Bauman, kamusal söylemi yayma gücünü entelektüelden alan siyasi erkin, eylem gücünü de bürokrasiden aldığını vurgular. Modern siyasetçi için, bu durum büyük bir nimettir. Çünkü ona yardımcı olan araçlar vardır. O artık eylemlerinin gerekçesini modernitenin ideallerinden aldığı için, herhangi bir ahlaki yükümlülüğe de sahip değildir. Modernliğin en önemli buluşu olan **bürokrasi** bu niyet için biçilmiş kaftandır. Bu yüzden bürokrasi, yasayıcı aklın meşrulaştırıcı aktörü olarak görülmüştür.

II.2.5.Modern Bürokrasi ve Holocaust

Bauman’ın modernite eleştirisi, özellikle “Modernite ve Holocaust” adlı eserinde çok daha şiddetlidir. Yazar bu eserinde moderniteyi, Holocaust ve benzeri soykırımlardan sorumlu tutar. Modernite olmadan Holocaust’un düşünülemediğini belirten Bauman, Yahudilere yönelik daha önceki saldırılardan örnekler vererek, bunların hiçbir zaman soykırım derecesine yükselmediğini ifade eder.

Bauman’a göre, Holocaust istisnai bir olay, bir cinnet patlaması ya da insanın kötü olan özünün bir dışı vurumu da değil; bizzat modernitenin bir sonucudur. Bauman Holocaust’u modernliğin bir hatası, kısa süreli bir yoldan sapması değil, bizzat onun ürünü

olarak görmektedir. “Modernite ve Holocaust” adlı eserinde bunu şöyle ifade eder: “Holocaust, salt bir Yahudi sorunu, Yahudi tarihinin bir olayı değildi. Holocaust bizim akılcı toplumumuzda, uygarlığımızın yüksek sahnesinde ve insanoğlunun kültürel zaferlerinin zirvesinde doğmuş ve uygulanmıştır. Bu nedenle toplumun, uygarlığın ve kültürün bir sorunudur” (Bauman, 1997:11).

Bauman’a göre, Holocaust tipi çözümler iki biçimde gerçekleşir. Bu çözümlerden ilki, araçsal akıl ve onun *modern bürokratik kurumsallaşma* biçimi nedeniyle mümkün olmuştur. İkinci biçimde ise Holocaust, *modern bahçecilik kültürü* yani sosyal mühendislik çabası ile gerçekleşmiştir.

Holocaust’u mümkün kılan bürokrasi, Bauman’a göre araçsal aklın kurumsallaşmış bir biçimi olduğu için, doğal olarak eylemi ahlaki hesaplardan soyutlama becerisine sahiptir. Bürokrasi iki şekilde eylemi ahlaki değerlerden bağımsız kılar, yani onu adiaforize¹⁶ eder. Bunlardan birincisi görevsel *iş bölümü*, ikincisi ise *ahlaki sorumluluğun yerine teknik sorumluluğu* koyan bürokrasidir.

İlkin *iş bölümü*, eylemi, hiçbirinin tek başına sorumluluğu üstlenemeyeceği biçimde kişiler arasında parçalar. Sorumluluk yüzer-gezer hale gelir. Öyle ki, hiç kimsenin o eylemden tek başına ve nihai olarak sorumlu olduğu fikri ileri sürülemez. Eylem küçük parçalara bölünmüş olup, her bir parça sonuç üzerinde tek başına etkili olamayacak kadar küçüktür. Dolayısıyla o parçayı yerine getiren kişi, olayın sonuçlarından kendini sorumlu görmez. İkinci olarak bürokrasi, *ahlaki sorumluluğun yerine teknik sorumluluğu* koyar. Bu şekilde eylemlerimizin sorumluluğu, teknik hale getirilir ve ahlaki sorumluluk kalkar. Amaç teknik başarıyı yakalamak, işi iyi yapmaktır. Bu durum, eylemi ahlaksal

¹⁶ Adiaforize, eylemler karşısında ahlaki olarak iyi ya da kötü hiçbir şey hissetmemek, yani nötr olmak demektir.

sorumluluktan yalıtır. Bauman tüm bunların sonucu olarak zalimliği, kişilerin mizaçlarından ziyade, toplumsal ilişkilere bağlar (Milgram deneyine paralel olarak).

Bauman'a göre Naziler, tek tek ele alındıklarında barbar ve vahşi değildiler. Onları bu zalimliğe, içinde buldukları modern sistem ve toplumsal ilişkiler ağı itmiştir. Yani Bauman'ın ifadesiyle modernlik, insanları daha zalim yapmamıştır, sadece zalim olmayanların da zalimlik yapabileceği bir sistemi mümkün kılmıştır. "Gayri şahsi ve adiaforize edilmiş modern örgütlenme ağı içindeki insanlar, yani rasyonel insanlar bu türden eylemleri mükemmel biçimde yapabilir hale gelmişlerdir" (Bauman, 2001:258).

Bauman'a göre soykırımında aktif rol alan bireyler sanıldığı gibi aksine gözünü kan bürümüş Yahudi düşmanı insanlar olmamasına rağmen, Naziler örgütsel disiplin ilkesi uyarınca üstlerin emirlerine, başka türlü davranmayı gerektiren hiçbir uyarı dikkate almaksızın itaat etmeyi öğrenmişlerdir. Bürokratik örgüt sayesinde, yapılacak iş (Yahudilerin öldürülmesi) parçalara ayrılmış, şiddet yetkisi sorgulanamayacak denli buharlaştırılmış, eylem sonucunda doğacak sorumluluk ise işin parçalılığı yüzünden kimse tarafından tespit edilememiştir.

Bürokratik örgütlerde sorumluluğun buharlaşmış şekilde gezinmesinin temel nedenini, Bauman şu şekilde açıklar:

(...) sürekli ve her yerde, her zaman var olan sorumluluk kaymasının genel sonucu bir yüzer-gezer sorumluluktur; böyle bir durumda örgütün her üyesi bir başkasının emrinde olduğuna inanır ve sorulduğunda böyle söyler; ama sorumluluğu taşıyan kişi diye gösterilen üyeler de sorumluluğu yine bir başkasına atar. Örgütün tümüyle bir sorumluluk silme aracı olduğu söylenebilir. Sorumluluğun bu şekilde silinmesinin yanında Nazi örgütünün üst mevkileri tarafından saptanan amacın yararlılığı, her türlü bağlılıktan üstün görülmektedir. Bürokratizasyon, doğal sonucu olarak Nazi iktidarı döneminde de, bireyin örgütsel bir kimlik kazanarak tüm ahlaki özerkliğini yitirmesine neden olmuştur. Tüm bu emirlere itaat erdemi, uygarlık adına girilen savaşın bir yansımasıdır (Bauman,1997:208).

Bürokrasi içinde görevlendirilmiş bir kişinin ahlaksal kaygıları, eylem amaçlarının kötü yanları üzerinde yoğunlaşmaktan alıkonulur. Bunlar zorla başka yöne, yapılacak işe ve işin yapılışındaki kusursuzluğa kaydırılır. Eylemin hedeflerinin başından neler geçtiği ya da ne hissettiği önemli değildir. Ama üstlerin, görevliden yapmasını istediği şeyin, ne denli şık ve ustalıklı yerine getirildiği önemlidir. Üsttekiler de, bu konuda en yetkin doğal otoritedir.

Bauman için Nazi örgütünün temel araçlarından biri olan *bürokrasi*, amaca uygun şekilde tasarlanmış ve akılcı biçimde örgütlenmiş, kitlesel bir katliamı gerçekleştirmekte önemli bir araçtır. Bürokrasi, insanları örgütsel bir disiplinin içine hapsedmiştir. Bunun yanı sıra bürokrasi, örgüte bağlılığı körüklemiştir. Nazi örgütü içindeki bu bağlılık, üstlerin emirleriyle saptanan kararların yararlılığını, her şeyin üzerinde tutulmasını sağlamıştır. Örgütsel bağımlılık dediğimiz şey, bütünün fikrini ve hedeflerini her türlü bağdan üstün tutmayı beraberinde getirir.

Öte yandan Bauman Holocaust'u modern bir soykırım, yani modern bir sosyal mühendisli çabası olarak değerlendirir. Bauman ırkçılığı da, yabancı korkusundan ziyade, modern aklın düzenleme tutkusundan kaynaklanan ve modern dönemde ortaya çıkan bir olgu olarak görmektedir. Yani modern bir olgu olan soykırım, topluma sürekli düzenlenip gözetlenecek bir bahçecilik kültürü olarak bakanların eylemlerinden biridir (Bauman, 1997:126).

Bauman'a göre modern soykırım da, tıpkı modern kültür gibi bir bahçıvanlık işidir. Ayrıca Bauman, yabancı otların ayıklanma işinin yıkıcı değil, yapıcı bir etkinlik olarak görüldüğünü ifade eder. Kusursuz bir bahçe için bu gereklidir. Çünkü bu ayıklama işlemi olmadan bahçe düzen kazanamaz. Bauman bu benzetmeden hareketle, modernitenin; toplumdaki bazı kısımları, -ayrılması, yayılmalarının önüne geçilmesi

gereken ya da yerinden çıkarılması- gerekli unsurlar olarak gördüğünü ifade eder (Bauman, 1997:126). Bauman modern soykırımı, işte bu yüzden sosyal mühendislik çabasının bir ürünü olarak görür. Ona göre modernizm bahçe kültürü ile hareket ederek, kusursuz bir toplum yaratmak ister (Bauman, 1997:124).

Bauman'a göre modern çağın toplum düşüncesini, siyaset anlayışını ve ahlaki perspektifini en iyi yansıtan olgu, bu yasayıcılık düşünün bir sonucu olan Holocaust vakasıdır. Ona göre modernizmin belki de en çok eleştirilmesi gereken iddiası, toplumun düzenlenmesi gereken bir yer olduğu düşüncesidir. Holocaust vakasının ortaya çıkması da aynı düşünceye dayanır (Bauman, 1998:33).

Holocaust tarihsel süreçte çok farklı şekillerde yorumlanabilmiştir. Bauman Holocaust'un sadece bir Yahudi sorunu olarak görenleri eleştirir ve Holocaust'un farklı biçimlerdeki yorumlanmasına şu örnekleri vermektedir:

Yahudilere yönelik nefretin bir sonucu, insanın yok etme dürtüsünün bir uzantısı, insanın bastırılmayan "doğal" bir eğilimi, toplumsal yapıdaki bozulmanın bir sonucu, "esasen yabancı, mantık dışı etkenleri baskı altına alamayan modernleşme; duygusal ve saldırgan dürtülere boyun eğdiremeyen uygarlaşma baskıları, çarpık ve sonuçta yeterli miktarda ahlaksal motivasyon üretemeyen toplumsallaşma (Bauman,1997:23).

Bu liste daha da uzatılabilir. Ancak Bauman için bu nedenlerin hiçbiri, Holocaust olgusunu açıklayamaz. Yani tüm bu ifadeler, toplumsal süreçleri açıklamada kendisini yegâne teorik güç olarak gören modernizmin, toplumsal bir revizyonun gereksizliğini göstermek için uydurduğu nedenlerdir (Bauman, 1997:18-19).

Holocaust antisemitizmin başka araçlarla sürdürülmesi olarak anlaşıldığında, tarihteki ilk ve son olay gibi görülebilir (Bauman, 1997:18). Hatta "Holocaust modern uygarlığın bir 'görünümü', onun 'doğal', 'normal', (kim bilir, belki de olağan) ürünü,

‘tarihsel eğilimi’ olarak” da ilan edilebilir” (Bauman, 1997:23). Çünkü ona göre, neticede “Holocaust, modernlik evinin meşru bir sakini”dir (Bauman, 1997:37).

Bauman, Holocaust’un yalnızca farklı olandan hoşlanmama durumundan kaynakladığı düşüncesini doğru bulmaz. Çünkü farklı olandan hoşlanmama durumunun (heterofobi) tarihin her döneminde gözlemlendiğini dile getiren Bauman, modern çağ öncesinde de çeşitli öldürmeler, antipatiler, uzaklaştırmalar ve dışlamaların var olduğunu söyler. Ancak ona göre modern çağ, kendisine özgü bir takım araçlar ve stratejilerle bu dışlama durumunu katliama ya da soykırıma (Holocaust’a) dönüştürmüştür. Heterofobi ile ırkçılık arasındaki fark, modern çağ öncesine ait, farklı olandan hoşlanmama ile farklı olanı sistematik olarak yok etme arasındaki fark kadardır. Yabancı olanı sevmeme her zaman gözlemlenmişken, ırkçılık modern döneme özgü bir gerçekliktir (Bauman, 1997: 90).

Bauman’a göre modern devletin amacı, kusursuz düzen ve kitlesel bir ahlak yaratmaktır. Böylece modern devlet, amacına uyamayan “öteki”leri uzaklaştırmak gerektiğinde, onları yok etmek isteyecektir (Bauman, 1997:129). Bauman devlet ile birlikte çalışan diğer gücün, bilim olduğunu ifade eder. Modern çağa özgü bir gerçeklik olan bilim, soykırımın gerçekleşmesine yoğun şekilde katkıda bulunarak, soykırım ile modernlik arasındaki ilişkiyi görmemizde araç işlevi olarak görülür. Bauman’a göre devlet ile onun temel amaçları etrafında çalışan bilim bir araya geldiğinde, yaşaması ve gelişmesi uygun görülen yararlı öğeleri, yok edilmesi gereken zararlı ve öldürücü öğelerden ayırt etmeyi kolaylaştırır. İşte Holocaust, Bauman’a göre bu çabaların birleşmesiyle oluşan, devasa boyutlarda bir sosyal mühendislik denemesidir (Bauman, 1997:124).

Bauman modernlikle Holocaust’un bir arada düşünülmesine neden olan bürokratizasyon ve sosyal mühendisliğin yanına, modern bilimi de eklenmiştir. Bauman

gerek teknik bilimler, gerek tıp bilimlerinin, -toplumun atık ürünleri olan Yahudileri- ortadan kaldırma görevinde, devlet güçlerine yardım ettiğini vurgulamaktadır. Birim zamanda ne kadar Yahudi'nin öldürülebileceği, hangi yoğunlukta gaz kullanılması gerektiği, toplumun sağlıklı parçalarının hangileri olduğunun tespitinde bilimin katkıları, bilim adamlarının Nazi'lere verdiği desteği göstermektedir.

Bauman, Dönemin İçişleri Bakanlığı, Ulusal Hijyen Dairesi Başkanı, Dr Arthur Gütt'tan yaptığı bir alıntıda, Nazi iktidarının en büyük görevinin ırksal sağlığı daima korumayı amaçlayan aktif bir politika geliştirmek olduğunu belirtir. Gütt'un, Bauman'ın "Modernite ve Holocaust" adlı eserinde geçen şu ifadeleri oldukça açıklayıcıdır: "Sistemik seçmeyle ve sağlıksız öğeleri elimine ederek sağlıklı soyun üreyip yayılmasına yardımcı olursak belki bugünkü kuşağın değilse de bizi izleyecek kuşağın fiziksel standartlarını yükseltebiliriz" (Bauman, 1997:96).

Holocaust'u mümkün kılan tüm faktörlerin yanı sıra, Yahudilerin bütün temsil biçimlerinde bir "yabancı" olarak görüldüğü ve bu anlamıyla yerli kültürün varoluşunu derinden rahatsız edici bir işlev kazandığı düşünülmektedir. Bu bağlam içerisinde Bauman, Yahudilere karşı Kesin Çözümü (Final Solution: Yahudilerin yakılarak yok edilmesi), araçsal aklın etkisinde gelişen soykırım örneğinde gerçekleştiğini ifade eder.

Modern soykırım, yani Holocaust, modern akılcı/bürokratik/uygar toplumun oluşmasının bir koşulu ve gerekli bir sonucu olarak görülür. Bauman'ın ifadesiyle Holocaust "bizim modern akılcı toplumumuzda, uygarlığımızın yüksek sahnesinde ve insanoğlunun kültürel zaferinin zirvesinde doğmuş ve uygulanmıştır ve bu nedenle toplumun, uygarlığın ve kültürün bir sorunudur" (Bauman, 1997:11).

Bauman'a göre Holocaust, bütünüyle modernliğin kültürel formasyonundan hareketle anlaşılabilir tarihsel bir olgudur: "Holocaust, modernliğe özgü kültürel eğilimlerin ve teknik başarıların oluşturduğu bağlam dışında anlaşılacak, karakteristik bir modern fenomen"dir (Bauman, 1997:15).

Bauman Holocaust'un gerçekleşme olasılığının, modern kültürün evrensel değerlerinde mevcut olduğunu, bu tür "nihai çözüm"lerin uygulanmasının ise devlet ve toplum ilişkilerindeki özel durumlarla bağlantılı olduğunu düşünür. Bu yüzden modern toplumlarda her şeyde olduğu gibi, farklılıkların işlenmesi, yeniden inşa edilmesi, mantık çerçevesine oturtulması, teknolojik olarak tasarlanması, yönetilmesi, izlenmesi, idare edilmesi ve gözetim altında bulunması eğilimi mevcuttur. Bauman'a göre farklılıkların düzeyini belirleyen ve onlara ad koyan ise modernitedir. Yine Bauman ırkçılığın da, bu haliyle modernitenin bir ürünü olduğunu iddia eder.

İrkçilik, kusursuz gerçekliğe uymayan ve değiştirilemeyen elementlerden kurtulmayı hedefleyerek, yapay bir sosyal düzen inşa etme yolunda, mimarlık ve bahçıvanlık stratejilerini, tıp bilimi ile birleştiren bir uygulama yöntemini rasyonalize eder. Bauman'ın ifadesiyle ırkçılığın vücut bulduğu modernite, ırkçılığı mümkün kılmakta ve hatta ırkçılık için bir talep oluşturmaktadır. Bu talep de modern bürokrasi eliyle gerçekleşir. İrkçilik, modern olmayan çatışmalarda kullanılan, modern bir araç olmaktadır (Bauman, 1997:53-62).

Uygarlığın doğrusal bir çizgide ilerlediği ve insanlığın barbar bir dönemden sürekli bir evrimle daha mükemmel bir noktaya geldiği tezi, son yıllarda oldukça fazla eleştirilip önemli bir tartışma zemini bulmuştur. Gerek postmodernliğin getirdiği düşünce iklimi olsun, gerekse yirminci yüzyılın son çeyreğinde sıkça gündeme gelen soykırım

olayları olsun, uygarlığın aslında barbarlıktan kurtulmadığını düşündürmektedir. Bu konuda son yıllardaki çalışmaları ile öne çıkan Amerikalı sosyolog Stjepan G. Mestrovic , “Uygar Barbarlık” adlı eserinde tüm ilerlemeci tezleri bir yana itmekte ve *modernliğin özünde barbarlığı barındırdığı* tezini gündeme getirmektedir. Bauman’ın ifadesiyle de: “Modern uygarlık ve onun en önemli başarıları olmasaydı Holocaust olmazdı” (Bauman, 1997:120).

Sonuç olarak, modern bürokrasi Holocaust’un varlık nedeni değildir. Ancak Bauman bürokrasiyi, neredeyse Holocaust’ın varlık nedeni olarak göstermektedir. Bürokrasi, modern çağın bir göstergesidir. Bürokrasi, düzenli iş yapmanın kurallarıdır. Bürokrasi, işin daha doğru yapılmasının kuralını gösteren, işlerin kolaylaştıran ve keyfi uygulamaların önüne geçilmesini sağlayan bir araçtır. Holocaust’u mümkün kılan bürokrasi, aynı zamanda işlerin, kuralların yanlış tanımlandığı bir bürokrasidir.

Bauman bürokrasiyi, modern çağa ait bir gösterge ve Holocaust için gerekli bir adım olarak eleştirir. Ancak bürokrasi, Yahudilerin fabrikalarda yakılması ve bunun işlem basamakları değildir. Aynı zamanda Holocaust Bauman’ın ifade ettiği gibi, modernitenin sonucu değildir. Holocaust’un yaşanmasında, o dönemde ülkenin yaşamış olduğu iktisadi krizin ve anti-semitizmin büyük payı vardır. O dönemde toplumda zararlı ve “masraf” olarak görülen (zihin engelliler, sakatlar, Çingeneler, Komünistler vb.) her şeyden kurtulmak hedeflenmiştir. Büyük çoğunluğu Yahudi olsa da, Holocaust yalnızca Yahudilere yönelik bir olay değildir. Ayrıca Holocaust’un modern araçlarla gerçekleştirilmiş olması, onu modernitenin sonucu yapmamaktadır.

Buraya kadar bu çalışmanın temel odağı olan Bauman'ın modernite eleştirileri ele alınmıştır. Görüldüğü gibi, Bauman'ın modernite hakkındaki eleştirileri, postmodern bir üsluptadır. Bu yüzden Bauman'ın postmoderniteye bakışı, modernizm-postmodernizm tartışmalarındaki konumu açısından önemlidir.

II.3. Bauman'ın Postmoderniteye Bakışı

Postmodernite dönemini, modern çağın dayandığı postülatların inandırıcılıklarını kaybetmesiyle ilişkilendiren Bauman, bir yandan yeni bir çağdan söz etmenin mümkün olmadığını, diğer yandan ise postmodern teorisinin böyle bir iddiasının olamayacağını savunur. Ona göre postmodernist tartışmalar, Batı toplumunun öz bilinçliği ve böyle bir bilinçliğin zemini (ya da zemin yokluğu) hakkındadır.

Bauman, postmodernizmin öncelikle sanatsal, kültürel ve mimarîdeki görüngüleriyle ön plâna çıktığını düşünmektedir. Nitekim ona göre, postmodernizm kısa sürede tüm alanlarda etkisini göstermiştir. Bauman'ın ifadesiyle postmodernizm, “insanların oluşturduğu dünyaya ya da deneyime özgü nihai hakikat arayışlarının sonunu; sanatın siyasal ya da misyonerce iddialarının sonunu; egemen üslubun, yerleşik sanatsal ölçülerin, sanatsal kendine güvenin estetik zeminine ve sanatın nesnel sınırlarına yönelik ilginin sonunu ilan eden epistemolojidir” (Bauman, 2003a:143).

Bauman, postmodernitenin modern değerlere karşı radikal bir başkaldırı ve eleştirel bir tutum sergilediğini ifade eder. Bauman, postmodernitenin modern kültürden farklı bir duruş sergilediğini; bu duruşun ise çağın sorunlarına karşı alternatif bir çözüm arayışını içinde barındırdığını kabul eder.

Bauman'a göre postmodernite, moderniteden farklı olarak evrensel ilkelere, totaliter ideolojilere ve homojen toplumsal tasavvurlarına karşı duyduğu

hoşnutsuzluklardan doğan bir olgudur. Bu hoşnutsuzluklardan doğan postmodernite, entelektüeller arasında giderek popülerlik kazanmıştır. Yerelliği ve tikelliği önceleyen bir duruşu benimseyen postmodern söylemin, farklılıklara hoşgörüyü temel ilke olarak görmesi; onu daha çekici hale getirmiş, bu popülerlik giderek artmıştır.

Postmodern söylemin farklılığa, çoğulculuğa, yerelliğe imkân tanınması nedeniyle, bu söylem bazı çevreler (özellikle kültürel kimliklerini ön planda tutmaya çalışanlar) tarafından çabuk kabul görmüştür. Bauman açısından ise postmodernitenin bütün yaşam biçimlerine izin vermesi, onun kabul görmesinde etkili olmuştur. Bauman, postmodernitenin farklılık ve çoğulculuk düşüncesinin, alkışlarla karşılanmasının nedenini şöyle açıklar:

İdeal anlamda, postmodernliğin çoğul ve çoğulcu dünyasında, ilke olarak bütün yaşam biçimlerine izin verilmiş; ya da daha doğrusu, hiçbir yaşam biçimi, herhangi bir yaşam biçimini izinsiz kılacak kadar bariz (ya da tartışmasız) olmamıştır. Farklılık bir baskı olmaktan çıkmış, eylem ve çözüm gerektiren bir sorun olarak yorumlanmadığı zaman, farklı yaşam biçimlerinin barış içinde birlikte yaşamalarının, mümkün olabileceği kabul edilmiştir. Bu bağlamda özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, modernliğin savunduğu sloganlar iken, özgürlük, farklılık ve hoşgörü ise postmodernliğin ateşkes formülü oluvermiştir (Bauman, 2003b:131).

Bauman, modernliğin bir fırsatlar ve tehlikeler arenası; postmodernliğin de illa modernliğin reddi, itibarsızlaştırılması ya da sona erdirilmesi olarak görülmemesi gerektiğini savunur. Yani Bauman, postmodernliğin kendi kendisini, durumunu, geçmişte yaptıklarını daha derinlemesine, dikkatle, sağduyu ile bakan, gördüklerini tamamen sevmeyen ve değişme gereksinimi hisseden modernlikten başka bir şey olmadığına inanmaktadır.

Bauman'a göre postmodernlik, "rüştüne ermiş modernlik"tir. Yani kendisine içerden değil de dışarıdan bakan, kazanç ve kayıplarını tam bir hesabını yapan, kendisinin psikanalistliğini yapan, daha önce asla dile getirmediği niyetlerini keşfeden, bunların

birbirlerini iptal eden çelişkili niyetler olduğunu gören bir modernliktir. Bauman'ın ifadesiyle postmodernlik, “kendi imkânsızlığını kabul eden modernliktir; kendini gözetleyici bir modernlik; bir zamanlar bilinçsizce yaptığı şeyleri bilinçli biçimde terk eden modernliktir” (Bauman, 2003b:348).

Hegel'in söylediği gibi felsefe, sanat, mimari ve genel olarak tinsel varlık alanı, her zaman Batı'nın kendini bilinçlendirdiği, kendi kendisiyle yüz yüze geldiği alanlardır. Özellikle felsefe, Batı'nın kendi bilincine varmasının temel enstrümanıdır. Postmodernizm de, Batı bilincinin ve kendini bilinçlendirmesinin bir adımıdır.

Bauman'a göre modernite, kerameti kendinden menkul ve kendi kendini geçerli kılan bir olgudur. Postmodern söylem ise onun (modernite) rasyonel kaygılarla çıktığı serüvende, kendisine (Batı toplumuna) atfettiği niteliklerin bugün geçerli olmadığını, belki dün de geçerli olmamış olduğunu ima etmektedir. Ona göre postmodernist tartışmalar, Batı'nın ve modernitenin inandırıcılığı ile ilgilidir (Bauman, 2003a:143).

Bauman'ın Batı öz bilinci eleştirisinde, iki temel unsur karşımıza çıkmaktadır. Bu bilinçliliğin temel unsurlarından birincisi, modernitenin sona ermiş olduğunun farkına varılmasıdır. Yani geçmişe dönük bilgi temelinde, modernitenin artık her yönüyle irdelenebilecek, tarihin sona ermiş bölümlerinden birisi olduğunun farkına varılmasıdır (Bauman, 2003a:144). İkinci unsur ise düzen adına yapılan belirleme/sınıflandırma işlemlerinden vazgeçmektir.

Bauman için modernite, her şeyden önce kesinlikler çağıydı. Batı Avrupa kültürü üstünde yükselen bu anlatı, toplumsal yaşamda mutlaklıklara/verili gerçekliklere dayanarak hiyerarşiler inşa etmekteydi: Batı doğudan, beyaz siyahtan, uygar

uygarlaşmamıştan, kültürlü eğitimsizden, akli dengesi yerinde olan olmayandan üstündü. Ancak Bauman bu “belirginlikler”in, ortadan kalkmış olduğunu belirtmektedir (Bauman, 2003a:145). Yani bu “belirginlikler” yerine, artık sahnede yalnızca “müphemlikler” vardır.

Postmodernite, modernitenin kesinlik ve belirginlik düşüncesine karşın, Bauman tarafından özgüven eksikliği ile tanımlanmaktadır. Bauman’a göre postmodern dönemin belirgin özelliği, aklın ve onun iktidarına uygun nesnel temel arayışının bir kenara bırakılmasıdır. Bu anlayışın bırakılmasıyla birlikte postmodern dönem, belirsizlik koşulları altındaki bir yaşama karşılık gelir. Bauman’a göre postmodernite bu özelliğinden dolayı, daha sağlam ve bağlayıcı bir zemine dayanmamaktadır (Bauman, 2003a:145).

Bauman, postmoderniteyle birlikte belirsizliğin ve olasılığın hep bizimle kalacağını ifade etmektedir. Bauman’ın bu ifadesi, doğru ve yanlış arasındaki kesin ayrımların ortadan kalktığı anlamına gelmektedir. Doğru ya da yanlış gibi temel ayrımların ortadan kalkmasıyla, artık insan belirsizlik ve çoğulculuk içinde, salt kendi “yorumlarıyla” eylemek zorundadır. Yani postmodernite, yalnızca yorumlarıyla eylemek zorunda olan insana, daha çok tercih ve sorumluluk yüklemektedir.

Bauman’a göre postmodernlik, modernlik aracılığı ile dünyanın büyüünün bozulması için girişilen ve sonuçsuz kalan uzun ve gayretli mücadelenin ardından, dünyanın yeniden büyülü hale getirilmesi durumudur. Öyle ki “postmodernliğin yeniden kazandırdığı büyü, insanın ahlâkî kapasitesinin modern sürgününden yeniden insan dünyasına kabul edilmesi için; modern güvensizliğin bıraktığı lekenin, iftiranın silinmesi için; apaçık, olduğu gibi gizlenmemiş ve bozulmamış bir şekilde ortaya koyulması şansını içermektedir” (Bauman, 1998: 46).

Postmodernlik düşüncesi, işaret ettiği birçok anlamın yanı sıra, dünyanın ortadan kaldırılması imkânsız bir çoğulluğuna da göndermede bulunmaktadır. Bauman'a göre bu çoğulluk anlayışı, henüz ulaşılamamış mükemmelliğe giden yolda bir ara durak ya da geçici bir nokta olmayıp, kurucu bir niteliğe sahiptir. Bauman'ın ifadesiyle “postmodernlik müphemliğin üstesinden gelmeyi ve aynılığın tek anlamlı kesinliğini hedefleyen tipik modern güdüden tamamen özgürleşme anlamına gelir” (Bauman, 2003b:130-131). Bu yüzden postmodernlik, belirli bir yaşam biçimini dayatan, “öteki”ni dışlayan otoritelerden kurtulma hedefini içinde barındırır.

Bauman'a göre modernite, tek tip yaşamı dayatmış ve farklı olana tahammül edememiştir. Yani modern toplumda yabancı dışlanmışdır. Bauman, modern toplumdaki yabancının ne derece dışlanmış olduğuna ilişkin çözümlerinde bulunur. Yabancılaşma durumunun, postmodern düşüncede önemli bir yeri olduğu kuşkusuzdur. Ancak postmoderniteyle birlikte yabancının konumunda, belli bir içerik ve nitelik değişimi başlamıştır. Bauman'a göre artık sorun, yabancının kökünün nasıl kazınacağı değil, farklılıkla birlikte nasıl yaşanacağıdır. Bu anlamda Bauman, modern dönemde “yabancılaşma ve öteki”liğin anormal ve esef edilecek bir konum olarak algılanırken, postmodern zamanlarda bu algının derin bir değişime uğradığını vurgulamaktadır.

Postmodern düşüncedeki öteki algısı, karşılıklı hoşgörü¹⁷ ile değişmiştir. Hoşgörü ve karşılıklı anlayış, “ötekini anlama”yı ve onu belirleyen anlam dünyasına saygıyı doğurmaktadır. Böylece “ben ve öteki” arasındaki sınır aşılmaktadır. Bauman'a göre bu anlayış özgürlüğümüze katkıda bulunacaktır. Çünkü benim özgürlüğümün, başka

¹⁷ Fransız Devrimi'nin sloganları olan, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik sloganları; Bauman'a göre özgürlük, farklılık ve hoşgörü ile yer değiştirmiştir. Yani Bauman'a göre, artık eşitlikten değil, farklılıktan; kardeşlikten değil hoşgürüden bahsetmeliyiz. Bauman Aydınlanma'nın temel göstergelerini tersine çevirerek, farklılıklara duyulan hoşgörü temelinde toplumun inşasını mümkün görür.

herkesin özgürlüğünden daha güçlü olduğunun garantisi yoktur. Bu durum, o insanların özgürlüklerini, benimkinden farklı bir hayat yaşamakta, kullanmayı tercih etmiş olabilecekleri anlamına gelir. Seçme özgürlüğümüz ancak bu koşullarda hayata geçirilebilir.

Postmodernlik, tektiplilik ve evrenselcilik gibi modernliğin merkezi değerlerinin işaretlerini tersine çevirirken; sadece yaşam biçimlerinin farklılığını kabul etmekle kalmamaktadır. Bunun ötesinde postmodernlik, yaşam biçimlerinin farklılığının - evrenselliği hedefleyen bir yaşam biçiminde- eritilmesini reddeder. Aynı zamanda postmodernite, bu farklılıkların, evrensel tahakkümü hedefleyen bir biçim tarafından değersizleştirilip, indirgenmesine karşı bir duruş sergilemektedir. Bauman postmoderniyle birlikte farklılığın, artık modernitenin gönülsüzce kabul ettiği bir şey olmaktan öte, aynı zamanda yüksek bir pozitif değer olduğunu vurgulamaktadır (Bauman, 2003b:131).

Farklılıklarımız, belli kültürel ortamlarda üretilen insan ürünleridir. Bu nedenle farklı kültürler, kendi üyelerini farklı şekil ve renkte yaratırlar. Bauman'a göre bu kesinlikle iyi bir şeydir. Bauman'ın ifadesiyle "daha zengin bir dünyada yaşamak istiyorsak bırakalım kültürler, kendi ayrı ve daha iyi, eşsiz yollarında yürüyüp gitsinler" (Bauman, 2000a:48). Bauman'ın bu ifadesinden, her kültürün kendi içinde bir bütünlük taşıdığı ve kendi farklılığı ile geçerli olması gerektiği anlaşılmaktadır. Bauman'ın kültürel farklılıkla ilgili düşüncelerine imkân tanıyan düşünce iklimi, postmodernitedir. Çünkü postmodernite, farklılıkların ve yerelin ön plana çıkmasına imkan tanır.

Postmodern kuramın ortaya koymuş olduğu çoğulcu toplum tasarımı, bir zamanlar modernliğin yıkmaya çalıştığı şeyler olan cemaat, gelenek, kendi türüne ve köklerine bağlılık, milliyet gibi bir kısım anti-modern unsurları kınanır şeyler olmaktan

çıkarmaktadır. Bu süreç uzun zaman baskı altına alınan toplumsal grupların, kimliklerin ve entnisitelerin de kendilerini ifade etmeleri için gerekli fırsatları verir.

Bauman'ın modernite eleştirisinde, postmodern vurgular ağır basmasına rağmen, o postmodern bir çağda olduğumuz ziyade, kabilecilik çağına daha çok vurgu yapmaktadır. Bauman kabilelikle ilgili düşüncelerini şu ifadelerle anlatır: “İnsanların bir arada olma şansı, kimin yabancı olduğuna kimin –devletin mi yoksa kabilenin mi- karar vereceği sorununa değil, yabancının haklarına bağlıdır. Belki içinde yaşadığımız çağ postmodern çağdır, belki değildir. Kesin olan şey, kabileler ve kabilecilik çağında yaşadığımızdır” (Bauman, 2000a:50). Böylelikle Bauman, yeni bir kabilecilik çağına girdiğimizi şu ifadeleriyle ilân eder:

Bugün cemaat övgüsüne, aidiyetin alkışlanmasına ve heyecanla gelenek aramaya enerji, güç ve canlılık katan şey, mucizevî bir biçimde yeniden doğan kabileciliştir. En azından bu anlamda modernliğin uzun ve dolambaçlı yolu bizi bir zamanlar atalarımızın yola çıktığı başlangıç noktasına getirdi. Ya da belki de öyle görünüyor” (Bauman, 2000a:111-114).

Buradan Bauman'ı postmodern çizgiye yaklaştıran şeyin, aslında onun “öteki”ni yaşatmada, bu yaklaşımdan bulduğu destek olduğu anlaşılmaktadır. Bauman'ın postmodern düşünceye yatkınlığının nedeni, yerellik ve cemaatlerle ilgili düşüncelerinin postmoderniteden aldığı destektir.

Bauman postmoderniteyle birlikte, modernitenin müphemlikle savaşının sona ermediğini savunmaktadır. Ona göre modernliğin kesinlikle aşkı sona ermemiş, sadece biçim değiştirmiştir. Müphemliğe karşı savaşı artık otoriteler değil, tüketiciler devam ettirmektedir. Kitle kültürü bu görevi devralmıştır. Bauman'a göre “müphemliğe karşı verilen üç yüz yıllık o büyük savaş, artık nizami ordular tarafından değil, özgür tüketicilerin postmodern Disneylandların parlak ışıklarla aydınlatılmış bulvarlarının

arasına serpiştirilmiş karanlık çıkmaz sokaklarda bir araya gelen ve sonra dağılan birlikleri tarafından yürütölmekte”dir (Bauman, 2011:91).

Bu anlamda Bauman, yaptığı postmodern vurguya rağmen modernliğin aşıöıp geçilmiş, tarihsel misyonunu tamamlamış bir son olduğu kanaatinde değildir. Bauman’a göre modernlik proje olarak başarısızlığa uğramıştır ancak bu projenin kendi eksikliğinin zorunlu bir sonucu değildir. Nitekim modernite projesinin ihtiyaça cevap olarak ürettiği gereksinimler, bugün de önemini korumaktadır. Modernite projesinin, belli bir yönelim ve amacı olan toplumsal gelişmenin gündemine koyduğu görevler hala geçerliliklerini sürdürmektedir. Bauman’a göre bu görevlerin gerçekleştirilmesi için, modernite aracılığıyla önerilen stratejilerin tamamı sınanmamıştır. Bu yüzden Bauman, bu stratejilerin bir kenara atılamayacağını vurgular. Modernite potansiyeli hala kullanılmamış olan ve dahası insanlara sunmuş olduğu vaatlerin kurtarılması gereken bir proje konumundadır (Bauman, 2003a:227).

Bauman postmodernliğin bir yandan dünün yanlışlarını düzeltirken, diğer yandan yarının tedavi çabalarının hedefi olacak, yeni yanlışları başlatmak durumunda olduğunu ifade eder (Bauman, 1998:270). Ama postmodernliğin en çarpıcı özelliği, hem gücünün hem de güçsüzlüğünün kaynağı, kesinliklerden kuşku duyması ve hiçbir garanti vaat etmemesidir. Bauman’a göre “hiçbir müphemlik taşımayan iyi (yani evrensel olarak üzerinde anlaşılan itiraz edilmeyen) çözümler olmaksızın, ebediyen ahlaki ikilemlerle karşılaşacağımızı ve çözümlerin nerede bulunabileceğinden, hatta bunları bulmanın iyi olup olamayacağından asla emin olamayacağız artık” (Bauman, 1998:45).

Bauman, moderniteyi eleştirerek başladığı serüveni, ne postmoderniteyle bitirir ne de bize uygun çözüm yolları sunar. Bauman, bizi asla emin olmadığımız,

müphemliklerle dolu bir durumla baş başa bırakır. Sonuç olarak Bauman'ın modernite eleştirisiyle ulaştığı son nokta: "Postmodernlik değil, müphem bir çıkmaz"dır.

Bu bölümde, Bauman'ın hangi konularda moderniteyi eleştirdiğine ve postmoderniteye olan yaklaşımına yer verildi. Üçüncü bölümde ise Bauman'ın çözüm arayışları incelenecektir.

III.BÖLÜM: ZYGMUNT BAUMAN'IN ÇÖZÜM ARAYIŞLARI

III.1.Küreselleşme mi Yoksa Evrenselleşme mi?

III.1.1. Küreselleşme

Küreselleşmeyi Fukuyama tarihin, dinin ve ideolojinin sonu; Virilio coğrafyanın sonu; Huntington ise insanlık tarihinde bir “medeniyetler çatışması”na yol açacak bir evre olarak görmektedir. Bauman ise küreselleşmeyi “şeylerin kontrolden çıkmasıyla ilgili rahatsız edici bir his” olarak tanımlar. Bauman’a göre küreselleşme, “dünya meselelerinin belirsiz, kuralsız ve kendi başına buyruk doğasıdır; bir merkezin, bir kontrol masasının, bir yönetim kurulunun, bir idari büronun yokluğudur”. Yani küreselleşme, Jowitt’in ifadesiyle “yeni dünya düzensizliği”nin başka bir adıdır (Bauman, 2010b:69).

Bauman’a göre tarihsel bir dönüşümü ve toplumsal bir değişimi ifade eden küreselleşme, bütün bu gelişmelerin sahibi olma başarısını, “evrenselleşme” teriminin modern çağ boyunca işgal ettiği konuma geçmesiyle kazanmıştır. “Küreselleşme” Bauman’ın ifadesiyle, “dünya işlerinin izlemekte olduğu rotalarda, onların esas olarak sınırların ve denetimin ötesinde oluşuna, neredeyse ilkel, plansız, beklenmedik, kendiliğinden ve olumsal bir nitelik kazanmasına ilişkin bir ‘doğallaştırmayı’ işaret eder” (Bauman, 2011:150-151).

Modernite, özerklik ve özgürlük üzerinden eşit bireylerden oluşmuş, evrensel birlikteliğin olduğu bir toplum arzu eder. Bu eşit ve özgür yurttaşlar birlikteliği, Bauman’a göre kısmen coğrafi olarak Batı Avrupa toplumları için gerçekleşmiş olsa bile, dünyanın geri kalanı için aynı sonucu doğurmamıştır. Yani modernitenin birleştirmeyi amaçladığı evrensel ortaklık yerine; daha da parçalanmış küresel bir dünya meydana gelmiştir.

Bauman bu noktaya nasıl geldiğini şöyle açıklamaktadır:

Aslında dünya bir bütündür, böylesi bir anlamlandırmadan kaçan hiçbir şey yoktu içinde ve bu yüzden de her şeyin yeri, dünyanın önemli bir parçasına hükmeden ve geri kalanına da bu hükmünü hissettiren iki güç arasındaki denge açısından açıkça belliydi. Dünyadaki her şeyin bir anlamı vardı ve bu anlam bir yarılmadan, ancak tek merkezden (kıyasıya çekişme içinde birbirlerini bağlayan, sabitleyen ve yapıştıran iki devasa güçten) çıkıyordu. Büyük bölünmenin yoldan çekilmesiyle, (Rusya'nın dağılması) dünya artık bir bütünlük arz etmiyor; dünya şimdi daha çok, kestirilmesi güç yerlerde peydah olan, kimsenin nasıl yakalayacağını gerçekten bilmediği ivmeler kazanan dağınık ve oransız güçlerin bir arenasına benziyor... Hiç kimse artık kontrolü elinde tutamıyor. Daha kötüsü, bu koşullarda, "kontrolü elde tutma"nın neye benzeyeceği de açık değil. Eskiden olduğu gibi, bütün düzen sağlama girişimleri ve eylemleri yerel ve bir mesele etrafında örgütlenmiş durumda; ancak bir bütün olarak insanlık için sesini yükseltecek ya da sesini yükselttiğinde insanlık tarafından dinlenecek ve itaat edilecek kadar mağrur bir yerellik de yok artık. Herkesin rıza göstereceği, küresel işlerin bütünselliğini kavrayıp açıklayabilmemizi sağlayacak tek bir olgu da kalmadı (Bauman, 2010b:68-69).

Bauman küresel gelişimin üç temel ayağına odaklanır. Bunlardan birincisi, *teknolojik gelişmelerdir*. Bu sayede dünyanın her yerinden insanlar birbirlerini etkileyebilmektedir. Küreselleşme, ulaşım, haberleşme ve bilgi işlem teknolojisindeki gelişmeler sonucunda, toplumsal ve kültürel düzenlemeler üzerinde, mekânsal uzaklıklardan kaynaklanan farklılıkların ortadan kaldırmıştır. İkincisi *ekonomik dönüşümdür*. Artık ekonomiler, içe kapalı kendi başlarına yeter olma özelliklerini kaybederek, tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar mekânsız hale gelmiştir. Ekonomik kuruluşlar dünyanın her tarafında sınırlara takılmadan hareket etmekte ve faaliyet göstermektedir. Küresel şirketler tüm ülkelerle ekonomik işbirliği yapmakta ya da piyasalar tüm ülkeleri etkilemektedir. Üçüncüsü ise *ulus-devletin bu dönüşümde siyasal egemenliğini kaybetmesidir*. Ulus-devlet, modernitenin başlangıcında dönüşümün temel aracıken, günümüzde dönüşümün önündeki engel olarak görülmektedir.

Küreselleşmeyle birlikte uzak yerleşimler ve yerellikler de birbirine bağlanmış olmaktadır. Etkileşim karşılıklıdır; küreselleşme yerelleşmeyi de doğurmaktadır, hem onu etkilemekte hem de ondan etkilenmektedir (Özyurt, 2005:24). Bauman küreselleşme ve yerelleşmenin ikiz kardeş olduğunu savunmaktadır (Bauman, 2010b:143). İki kutuplu dünyanın, bir kutbu küreselleştikçe, diğer kutup yerel kalacaktır. Yani dünya küreselleştikçe, bazı topluluklar yerel kalmaya mahkûm olacaklardır. Bu açıdan, dünyamız, kimlik eksenli ve bölgesel merkezli politik oluşumlara hazırdır. Nitekim küreselleşme süreciyle birlikte, özellikle bireysel kimlikler ve azınlık hakları konuları gündeme getirilmiştir. Bu tartışmalar, ulusal bağların zayıflamasına neden olmuştur. Bu bağlamda kimlik sorunu; her ne kadar bir temel insan hakkı ve özgürlük konusu olarak öne çıkarılmış olsa da, ulus-devletin bireyi vatandaş sıfatıyla kendine bağımlı kılmaya çalışması durumunu da, ortadan kaldırmayı gündeme getirmiştir. Bauman ulus devlet kavramının, modern dönemde olduğu gibi bir ayrıcalık olmadığını şöyle ifade eder:

Artık ulus devletler bir zamanlar sahip oldukları mutlak iktisadi, askeri, kültürel ve siyasal egemenliklerle korunmamaktadırlar. Bu türden bütün egemenlikler, teker teker, küreselleşen güçlerin baskısına teslim olmak zorundadır... Ulus olmak artık savunulması gereken ve rakip iddialara karşı etkin biçimde savunulabilen nadir bir ayrıcalık değildir (Bauman, 2005:296).

Bauman'a göre modernliği eleştiren postmodern teori ve ulus-devletlerin kırmızı sınırlarını silmek/aşmak isteyen küresel dinamikler, modern toplumları tehdit eden başlıca unsurlardır. Bauman, ulus devletlerin küresel politikada etkisinin giderek azaldığını vurgular. Bauman'ın ifadesiyle modern ulus-devletlerin inşası, “görece az sayıda becerikli ve başarılı etnisitenin, henüz olgunlaşmamış, daha küçük ve talihsiz etnisiteler yığını - “olabilecek” ama “asla olmayan” uluslar- üzerinde sürdürdüğü bir şiddet öyküsüdür...” (Bauman, 2011:261).

Bauman, modern çağ boyunca Batı uygarlığının evrenselleştirme politikası izlediğini, şimdi ise bu politikadan vazgeçtiğini ifade eder. Yani Batı uygarlığı küreselleşmeyle birlikte izlediği politikayı değiştirmiştir.

Bu konuda Giddens'in temel savı "küreselleşmenin sadece kısmen Batılılaşma olduğudur. Giddens'e göre "küreselleşme sonuçları itibariyle "tamamen hayırlı bir olay değildir" (Giddens, 2000:26). Yerel ve yoksul toplumların, düzenini altüst eden parçalayıcı bir süreçtir. Bu parçalanmanın en önemli sebeplerinde biri giderek dünyanın "merkezsizleşmesi; belli bir ülkeler gurubunun denetiminin ortadan kalkması, büyük kuruluşların denetim gücünün iyice azalmasıdır" (Giddens, 2000:28). Bauman Giddens'in yaptığı açıklamaları haklı bulur. Çünkü ona göre, küreseller saltanat sürerken, bunun bedelini yereller öder. Yani yereller etnik köken, ırk, millet gibi kavramlarla uğraşıp "biz" duygusu yaratmaya çalışırken, küreseller de onların yerel kalmalarını desteklemektedir. Bauman'ın ifadesiyle, "Batı bir zamanlar dünyayı aydınlatmak ve kendine benzetmek için harcadığı çabayı şimdi herkesin olduğu yerde kalması için harcıyor" (Bauman, 2010b:148). Bauman'a göre küreseller açısından yerel kalmak, toplumsal sefalet ve alçalmanın göstergesidir (Bauman, 2010b:9). Ancak küreseller, bu durumdan rahatsız değildir. Çünkü yereller, yerel kaldıkça; küreseller küresel kalmaya devam edecektir.

Dünya, birey için özerklik, özgürlük ve eşitliliğin kalmadığı; evrensel bir tahakküm alanına dönüşmüştür. Küreselleşme, belki yerele kapı açılmasını sağlamıştır. Ancak bu açılmanın, eşitlikçi olmaması nedeniyle yerelin güçsüzlüğü tepkiselliğe dönüşmekte (bu tepkisellik büyük ideallerin yitimi nedeniyle sadece kültürel bir karşı koyuştur), bu da dünyanın daha fazla parçalanmasına yol açmaktadır. Bu parçalanma ise, etnik şiddeti ve toplumsal hoşnutsuzluğu doğurmaktadır.

Küreselleşme süreçleri, bir yandan mekânı giderek bölmeye, insanları ayırma ve dışlamaya devam ediyor. Diğer yandan giderek daha fazla küresel ve yurtsuz bir hâle gelen elit kesimle, geride kalan “yerelleşmiş” kesim arasındaki tedrici iletişim kopukluğuna neden olmaktadır (Bauman, 2010b:9). Bauman bütünleşme ve parselleme, küreselleşme ve yurtlaştırmının karşılıklı olarak birbirini tamamlayan süreçler olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre; sentez ve dağılmanın, bütünleşme ve çözülmenin denk düşmesi ve iç içe geçmesi rastlantıdan başka bir şey değildir (Bauman, 2010b: 81).

Modernliğin bir zamanlar kendisini evrensel gördüğünü, günümüzde ise küresel saydığını ileri süren Bauman, bu sıfat değişikliğinin arkasında, modern öz-bilinç ve özgüven tarihindeki bir dönüm noktasının gizli olduğu görüşündedir. Bauman evrenselliğin gurur duyulan bir proje, aklın hakimiyetinde olma, gerçekleştirilmek istenen önemli bir misyon olmasına karşın; küreselliğin sadece herkesin, her yerde Mcdonald’s burgerleriyle beslenip, TV’de en yeni belgesel filmi izleyebileceği anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Bauman’a göre “küresellik”, dışarıda olup bitenlere koyun gibi rıza gösterme; “Bükemediğin eli öpeceksin” türü bir öz-teselli nasihatı ile şekillendirilse de daima kapitülasyonun acılığı ile karışan bir kabullenmedir (Bauman, 2001:38).

Bauman, küreselleşme sürecine yönelik değerlendirmesini yaparken küreselleşme sürecinin iki yönlü algılanmasına dikkat çekmektedir. Bazılarına göre, “küreselleşmenin” onsuz mutlu olamayacağımız şey; bazılarına göre ise mutsuzluğun nedeni olarak görüldüğünü belirtmektedir. Ancak Bauman’a göre herkesin birleştiği nokta, küreselleşmenin dünyanın kaçamayacağı kaderi, geri dönüşü olmayan bir süreç olduğu yönündedir (Bauman, 2010b:7).

Bauman, küreselleşmeyi bir “yerelleşme” süreci olarak işlemektedir. Dolayısıyla Bauman’a göre, bazıları için küreselleşme olarak görülen şey, başkaları için yerelleşme anlamına geliyorken; bazıları için yeni bir özgürlüğün işareti olan şey, başkalarının üzerine davetsiz ve kötü bir kader olarak çullanmaktadır. Örneğin Sovyetler Birliği’nin ve Yugoslavya’nın dağılmasıyla yeni ulus-devletlerin özgürlüklerini ilan etmeleri, küreselleşme sürecinin, onlar tarafından olumlu olarak değerlendirilmesine neden olur. Ulus-devlet yapılarının ve milli kültürlerin birtakım küreselleştirici güçlerin olumsuz etkisine maruz kalması ise, bu etkiye maruz kalanlarca küreselleşme sürecinin, olumsuz olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır.

Küreselleşmeyle birlikte, kimlik eksenli politikalar, bireysel kimlikler ve onların hakları, ulus devletlerinin zayıflaması gibi konuların gündeme gelişi, postmodernler tarafından alkışlarla karşılanmıştır. Bauman’ın ifadesiyle postmodern teoriler, küreselleşmeye övgü dolu sözler söylemiştir. Böylece küreselleşme, postmodernizmden beslenmiştir. Ancak Bauman, küreselleşmenin daha çok güçlü olanın sesini (bir kasta bağlı olanın) duyurduğunu; postmodern sahnenin ayrılmaz parçası olan diğer yaşantılar hakkında, tek söz etmediğini savunmaktadır. Ayrıca Bauman, küreselleşmenin melezleşmeye neden olması, bu durumda yerelin de güçsüz kalmasından ötürü küreselleşmeyi eleştirmektedir (Bauman, 2010b:114-115).

Bauman modern dünyayı betimlerken, onu ele avuca sığmayan, akışkan bir dünya olduğunu ifade eder. Bauman, modernitenin “yabancı” ve ”yerel” olana karşı tutumlarını eleştirmektedir. Bauman’ın temel sorunu, kültürle ilgidir. Bu sorunun çözümü için küreselleşmeyi analiz eder. Çünkü küreselleşme, kısmen postmodern teorilerle uyumlu

hareket etmiştir (Örneğin ulus devletlerinin zayıflaması, bireysel kimliklerin ön plana çıkması). Ancak küreselleşme, Bauman'ın çözüm bulmak istediği “yerel”in, daha çok parçalanmasına hizmet etmektedir. Küreseller, konumlarını korumak için, onların yerel kalmalarını istemiştir. Bu yüzden Bauman'a göre küreselleşme, modern sorunların bir çözümü olamaz. Çünkü Bauman'ın asıl çözmek istediği sorun, yerelin durumudur. Bauman, yerelin yerelliğini kabul edecek, bir çözüm aramaktadır.

Küreselleşmeyi çözüm olarak görmeyen, Bauman bu çözüm arayışını evrenselleşme olarak devam ettirir.

III.1.2.Evrenselciliğin Sürgünden Dönüşü

Modernitenin ideallerinden biri olan evrenselcilik, son zamanlarda küreselleşmeyle aynı kefeye konulmaktadır. Hatta modernitenin evrenselcilik düşünün bitmesiyle, postmodernitenin kendine uygun bir düşünme tarzı yarattığı, bu tarz ile de küreselleşmenin birbirine denk düştüğü iddia edilmektedir.

Bauman küreselleşmenin, evrenselciliğin yerini aldığı düşüncesine karşı çıkar. Bu iki fikri birbirinden köklü bir şekilde ayıran Bauman, evrenselcilik düşüncesinin artık kullanılmaz hale geldiğini, hatta filozoflar dışında kimsenin aklına bile gelmediğini ifade etmektedir (Bauman, 2010b:69-70). Evrenselciliği küreselleşmeden ayıran Bauman, evrenselleşme fikrinin “küresel ölçekte düzen kurma” anlamına geldiğini ifade eder ve şöyle açıklar:

Tıpkı “uyarılık”, “gelişme”, “yöndeşme”, “konsensus” ve erken dönem ve klasik modern düşüncenin diğer anahtar kavramları gibi “evrenselleşme” fikri de düzen kurma umudu, niyeti ve kararlılığını ifade ediyordu; bu fikir, aynı türden diğer terimlerin işaret ettiklerine ek olarak, evrensel bir düzen, yani, evrensel, gerçekten küresel bir ölçekte düzen kurma anlamına geliyordu. Öteki kavramlar gibi evrenselleşme fikri de modern güçlerin güçlükleri kolayca

yenebilme becerisi ve modern zekaların hırslarının yükselen dalgası üzerinde ortaya atılmıştı. Bütün bu kavramlar ailesi bir ağız olmuş, dünyayı eskiden olduğundan daha farklı, daha iyi hale getirme ve değişimi ve iyileşmeyi küresel, türsel çapta yaygınlaştırma isteğini ilan ediyordu. Buna ilaveten, herkesin ve her yerin hayat koşullarını, böylelikle herkesin hayat şansını benzer kılma, hatta eşitleme niyetini de ilan ediyordu (Bauman, 2010b:70).

Bauman'ın açıklamalarında görüldüğü gibi, günümüzde sık kullanılan küreselleşme teriminin, evrenselleşmenin herhangi bir özelliğini taşımamaktadır. Yine Bauman'a göre küreselleşme teriminin, modern çağ boyunca evrenselleşme teriminin işgal ettiği yere yerleşmiş olarak görülmesinin nedeni; "küreselleşmenin", -evrenselleşmenin yaptığı gibi, bizim neyi yapmamamız gerektiğine ya da neyi yapmak istediğimize değil-, bize ne olduğuna göndermede bulunmasıdır (Bauman, 2000b:200). Yani dünya işlerinin izlediği yolun benzersiz "doğallaştırılmasına" işaret eder.

Bauman küreselleşme ile evrenselleşmeyi birbirinden ayırdıktan sonra, yeni bir arayışa girer. Bauman'ın daha önce kendisinin de ifade ettiği, artık kimsenin aklına bile gelmeyen evrensellik düşüncesini, bir çözüm olarak sunar. Bauman modern çağda "düzen kurma", "tek tiplilik" ve "daha iyiye ulaşma" gibi anlamlar taşıyan "evrenselcilik" fikrine, yeni bir anlam verir. Bununla da kalmayıp, neredeyse bütün eserlerinde yerden yere vurduğu evrenselleşme fikrinin, sürgünden geri dönmesini sağlar.

Ancak Bauman için, bu fikrin anlamı diğer yorumlamalardan farklıdır. Şu ana kadar alışılmış anlamlardan farklı olarak, ona göre evrenselcilik, etkili iletişim kurmaya yönelik ortak bir yetenektir. Evrenselciliği, farklılığın düşmanı ya da baskı yapmayı içeren bir anlatım olarak görmeyen Bauman, "ortak hareket etme" ama aynı zamanda "farklı da hareket etme" olasılığının olduğunu söyler. Yani -kültürel farklılıklara rağmen bir arada yaşama imkânı olarak- ortak hareket etme; ama aynı zamanda -her kültürün özünü

koruması, farklılığını da yaşabilmesi imkânı- anlamında farklı da hareket edebilmedir (Bauman, 2000b:211).

Bauman evrenselcilik imkânını, önceden paylaşılan anlamlara ve üzerinde uzlaşmış bir yoruma başvurmaksızın etkili bir iletişim kurmaya yönelik bu ortak yetenek olarak tanımlar. Ona göre evrenselcilik, farklılığın düşmanı değildir; “kültürel homojenlik” gerektirmez; “kültürel saflığa” ve bu ideolojik terimin göndermede bulunduğu türden pratiklere ihtiyacı yoktur. Aynı zamanda Bauman, evrenselcilik arayışının kültürel çok değerliliği boğmayı ya da kültürel mutabakata ulaşmak için baskı içermediğini savunmaktadır. Bauman’a göre “evrenselcilik”, küreselleşmenin kör, yabancı, sapkın, denetimsiz, bölücü ve kutuplaştırıcı güçlerinin tek alternatifi”dir (Bauman, 2000b:212).

Bauman modernite eleştirilerinde, kültürel farklılığı yok etmekle suçladığı evrenselciliği, artık kültürel farklılıkların bir arada yaşama imkânı olarak görmektedir. Bauman, bu imkânı şöyle açıklar:

Evrenselcilik bütün insan türüne şamil iletişim kurma ve karşılıklı anlayışa ulaşma yeteneğinden öte bir şey değildir, ama bundan az bir şey de değildir (..) Buradaki “anlayış”, “nasıl hareket edeceğini bilme” anlamında, ama aynı zamanda farklı hareket edebilecek -farklı hareket etmeye hakkı olan- başkaları karşısında da nasıl hareket edeceğini bilme anlamında kullanılıyor (Bauman, 2000b:211).

Bauman’ın neredeyse düşman ilan ettiği, Batı uygarlığının da diğer kültürler üzerinde tahakküm kurmak için meşrulaştırıcı bir araç olarak gördüğü “evrensellik” fikri karşımıza *uzlaşım* anlamında çıkıyor. Bauman’ın “Siyaset Arayışı” adlı eserinde evrenselliğin, karşılıklı anlaşma, iletişim kurma ve uzlaşım anlamında kullanımına rastlıyoruz. Modern çağın evrenselliğe verdiği anlam dışında, farklı bir anlamının olabileceğini de ifade eden Bauman, insanların bir arada yaşama, ortak duygular

paylaşabilme anlamında tek çözümün, evrenselciliğin sürgünden geri çağırarak olduğunu ifade eder (Bauman, 2000b:199-206).

Bauman'ın bu ifadesinden, evrenselliği eleştirerek sürgüne yolladığını, ancak çözüm gibi görünen küreselleşmenin insanları birleştirmek yerine daha çok parçaladığı, bu nedenle de evrenselliğin yeniden sürgünden çağrılmasının gereği anlaşılmaktadır.

Bauman tüm eserlerinde, modernitenin evrenselliğe verdiği anlamı eleştirmiştir. Ancak moderniteyi eleştirerek çözüm arayışına giren Bauman, çözümü yine farklı bir anlamda evrensellikte bulur. Buradan hareketle Bauman'ın zaman içerisinde eleştirdiği düşüncelerin, evrilip yeni anlamlar kazandığını söyleyebiliriz.

Bauman farklılıkların bir arada yaşanmasının ve farklılıklarının korunmasının evrensellik düşüncesi ile gerçekleşeceğini savunur. Buradan hareketle, evrensel birliktelik anlayışının hangi kültürel zeminde gerçekleşeceği incelenecektir.

III.2.Çokkültürcülük mü Yoksa Kültürel Çokdeğerlilik mi?

Bauman kültür konusundaki fikirlerini, modern ulus-devletlerinin tahakküm kurucu ve toplumu homojenleştirme çabalarını eleştirerek ortaya koyar. Ona göre modern devlet, “öteki”ni dışlayıp, onu yabancı olarak niteler. Hatta onu düşmanı olarak görür. Bauman'a göre modern ideolojinin, yabancıya ve farklılığa tahammülü yoktur. Bauman, kültürleri asimile etme, hatta yok etme çabalarını da modern zihniyette görür. Ona göre kendinden farklı olan kültürlerin, daha aşağı görülmesi, gericilikle suçlanması, yine bu zihniyetin sonucudur.

Modern zihniyet, Bauman'a göre cemaatleri, gelenekleri ve yerel yaşam biçimlerini baltalamış, kendilerini yeniden üretmelerini imkânsız kılmıştır (Bauman, 2003b:139). Bauman bu modern zihniyeti eleştirerek, kültürlerin hepsinin kendi içinde değerli olduğunun ve hiçbir kültürün, başka kültürlerden üstün olamayacağını altını çizer. Bauman, kültürü bir yaşam biçimi olarak görmektedir. Ona göre postmodernizmin çoğulcu dünyası, bütün yaşam biçimlerine izin vermektedir (Bauman, 2003b:131).

Bauman, modernitenin eşitlik idealinin, kültürler üzerinde baskı kurucu ve homojenleştirici etkisinin olduğunu düşünmektedir. Postmodernite ise bütün farklılıklara kapı açmaktadır. Bu yüzden Bauman "eşitlik" yerine, kültürel farklılıkların bir arada barış içinde yaşama imkânını tercih etmektedir.

Modern kültürü eleştiren Bauman, postmodernitenin çoğulculuk anlayışında bir ayırım çizgisine dikkat çekmektedir. Ona göre çokkültürlülük ve çok cemaatçilik aynı şeyler değildir. Çokkültürlü toplum, kültürel farklılığa, kültürel önermelerin serbestçe akışına ve kültürel seçim özgürlüğüne hoşgörü ile bakan bir toplum yapısına karşılık gelir (Bauman, 2000b:207). Bauman'a göre çokkültürlülük, cumhuriyetçi geleneğe aittir. Bauman çokkültürcülüğün, Cumhuriyetçi geleneğin "modernleştirici" misyonundan vazgeçtikten sonra uygulanabileceğini vurgulamaktadır.

Çokkültürcülük, Bauman'a göre kültürel farklılıkları kurcalamayı ve cemaatler arasındaki kültürel alışverişi, savunulması gereken bir değer olarak görür. Oysa ona göre, çokcemaatçilik bunu varsaymaz. Hatta farklı kültürel çözümlerin, iyi ya da kötü yanlarının geçerliliği hakkında kültür-aşırı tartışmalara izin verir. Bauman, çokkültürcülüğün özgürlükle tutarlı olduğunu düşünmektedir. Çokkültürcülük, kültürel seçme özgürlüğünü,

yani bir kültüre dâhil olma ya da kültürden çıkma hakkını da içinde barındırmaktadır (Bauman, 2000b:207).

Oysa çokcemaatçilik, bütün silahları ile bu durumla savaşıyor. Bauman'a göre çok zemaatçilik, kültürel farklılıkların korunmasını başlı başına bir değer olarak görmektedir. Bauman, kültürel değerler hakkındaki, her türlü kültür-aşırısı tartışmayı komik bulur. Bu tartışma yapılamaz ancak yapılsa bile, Bauman bu sonuçların geçersiz olacağını iddia eder. Yani Bauman, kültür-aşırı iletişimi ve alışverişi imkânını ortadan kaldırır (Bauman, 2000b:208). Çünkü Bauman, kültürler arası her türlü alışverişin, kültürel özü yok ettiğini savunmaktadır. Bauman'ın savunduğu cemaatçilik, Eagleton'un ifadesiyle kendi yaşam biçimlerini "üniter" tutmaya çalışmaktadır (Eagleton, 2011:106).

Bauman için çokcemaatçilik, kültürel saflığı en üst değer olarak görür. Bauman'a göre kültürel etkileşimi "kirlenme" olarak gören çokcemaatçilik; kendi cemaat sınırları içinde, kendi üzerine kapanmasını ister. Ancak günümüzde bu durum Bauman'a göre yalnızca etnik ve dinsel azınlıklar tarafından sürdürülmektedir (Bauman, 2000b:207).

Bauman'a göre "çokkültürelcilik", kültürel çeşitliliği değil, kültürlerin çeşitliliğini ima ettiği için yanıltıcı bir terimdir. Ona göre her bir kültür, "kendi içinde bütünlüklü, kendinde yeterli ve her biri kendi içinde kapalı, bütünleşmiş kültürel sistemler"dir. Bu sistemin içindeki kültürel normlar, değerler ve hükümler birbirine sıkı bir biçimde bağlıdır. (Bauman, 2000b:209). Bauman çokkültürelciliğin, cemaatçilik fikrinden arındığını, bu yüzden postmodern düşünceye uymadığını savunmaktadır (Bauman, 2000b:209).

Bauman'ın kültürel çokdeğerlilik düşüncesinde, kültürel rölativizm görülmektedir. Bauman'ın her biri kendi içinde çok değerli, dışarıya kapalı, sorgulama ve

eleştirmeye açık olmayan toplum yapısı, kültürel rölativizme neden olur. Kültürleri kendi içinde kapatmak, diğerleri ile arasına sınır çekmek olacaktır. Elbette ki, her kültür kendi içinde değerli olabilir. Ancak bu kültürel iletişim ve alışverişi olanaksız kılacak ölçüde, kapalı olmamalıdır. Çünkü kültürel bağlar, ortak dayanışma duygusuna neden olur. Bauman'ın önerdiği cemaatler ve kültürlerin çokdeğerliliği, kültürler arasındaki birlik-beraberlik ve dayanışma duygularını yok eder.

Bauman'a göre her kültür bir yaşam biçimidir. Bu yaşam biçimlerine müdahale etmek, kültürleri asimile ve yok etme çabası anlamına gelir. Bauman, kültürlerin kendi içindeki etkinliklerinin ya da yaşam biçimlerinin artık "doğru", "yanlış", "değerli", "değersiz" gibi terimlerle, ifade edilemeyeceğini ifade eder. Bauman'ın bu ifadeleri, "her şey bırakınız nasılsa öyle kalsın" şeklindedir. Söz gelimi, Bauman'ın bu ifadeleri, - hoşgörüden uzak, önyargılı, bağınaz, kişileri tek tek sınıflandırıp ayıran bir ideolojinin bile-serbestçe kendini ifade edebileceği anlamına gelmektedir.

Eagleton'a göre, Bauman'ın savunduğu kültürel çok değerlilik ve cemaatçiliğin "özlemine çektiği toplumsal düzen, sokaklarda sigara içtiğiniz ya da belli bir kasabalarda zina yaptığınız takdirde komşularınızın hep birlikte kapınızın önüne üşüşüp size bir güzel meydan dayacağı çekmesi anlamına gelir" (Eagleton, 2011:103).

Bauman her kültürün kendi halinde bırakılmasını istemekle, bu kültürlerin "genel kültür" (ya da üst kültür) tarafından biçimlendirilmemesini talep etmektedir. Bauman'ın bu konudaki yanılığını Eagleton şöyle vurgular: "Genel kültür", ya insanların genel olarak paylaştıkları kültür ya da genelin biçimlendirdiği kültür anlamına gelir. Cemaatler ortak kültürü, genelin biçimlendirdiği kültür olarak görüyorlarsa bu kesinlikle bir yanılıdır. Kültürün biçimlendirilmesine herkes katılırsa, "ortak paylaşılan bir dünya"

görüşünün bir araya getirdiği kültürden çok daha heterojen bir kültür olacaktır (Eagleton, 2011:103).

Bauman'ın kültür hakkındaki görüşleri, son derece problemlili görünmektedir. Kültürel çeşitlilik ve farklılık güzel bir şeydir. Herkes, kendi kültürünü yaşama özgürlüğüne sahip olmalıdır. Ancak bu durum, toplumsal değerle ve normlarla ters düşmemelidir. Hoşgörü ile karşılanacak kültürlerin yanı sıra, ayıplanacak kültürler de bulunmaktadır. Örneğin, bir kültürde çocuk yaşta bir kız çocuğunun, "berdel" adı altında, kendi rızası olmadan evlendirilmesi ya da töre uğruna işlenen namus cinayetleri hoş görülemez. Bu örnekte olduğu gibi, yıllarca uygulanarak gelenek haline alan, bu uygulamalar kültürel göstergelerdir. Bu yüzden bunlara izin verilmelidir! (Bauman'ın görüşlerinin doğru kabul edersek).

Bauman'ın cemaatler ve kültürle ilgili düşüncelerinde bir yanlılığı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bir kültürün üyeleri, insan haklarını hiçe sayan uygulamalara maruz kaldığında, bu kültürün üyelerinin hakları nasıl korunacaktır? Bauman açısından düşündüğümüzde, insan haklarına aykırı uygulamaların olduğu bir yaşam biçiminde; bu, bir aykırılık olarak görünmeyebilir. Hatta kültürel bir gösterge olarak bile nitelendirilebilir. Söz gelimi Bauman'a göre işkenceyi, cinayetleri, sapkınlıkları gelenek olarak sayan bir yaşam biçimi, kültür sayılabilir. Bauman'ın ifadelerinden hareketle, bu yaşam biçimleri kültür olduğu için değerli olmayı da hak eder. Peki, bu insan haklarına aykırı uygulamalar, nasıl değerli olabilir? Ya da bu eylemlerin değerli olmaları yalnızca bir kültüre (cemaat/kabile) ait olmalarında mı aranacaktır? Bauman'ın ifadesiyle, tüm yoldan çıkmış yaşam biçimleri, bir kültüre ya da cemaate aitse ya da öyle gösterilirse, buna izin verilecektir.

Aynı zamanda genel toplum ahlakına aykırı düzenlemeleri içinde barındıran bir kültür, kendi içinde bir ahlak yaratarak her şeyi meşru kılabilir. Peki, bu ahlaki ölçütler neye göre belirlenecektir? Bu ölçütlerin belirlendiğini varsaydıımızda ise bu gruba/cemaate bağlılık temelinde oluşturulacaktır. Ancak ahlaki ölçütler, “insan” temelinde değil de; “kültür” temelinde oluşturulursa, insan hakları nerede yer alacaktır? Bauman’ın bu soruları yanıtıız bırakmaktadır. Çünkü ona göre insan hakları, artık “farklılığın hakları”dır. Yani savunmamız gereken şey insan hakları değil, farklı olanların haklarıdır (Bauman, 2009:164).

Bauman, “Akışkan Aşk” adlı eserinde, insan haklarının savunulması gereken bir değer olarak görmemektedir. Bauman insan haklarının gerçekte “insan” hakkı değil de, “insan ve insan olmayanı ayırt eden haklar” olduğunu öne sürer. Çünkü ona göre insan hakları, aynı zamanda yurttaş haklarıdır. Yani Bauman, kişinin insan haklarına sahip olmasının, yalnızca yurttaşı olduğu bir devlette edinebileceğini ifade eder¹⁸ (Bauman, 2009:174-178). Bauman’ın buradan hareketle, kişinin yurttaş olunduğu ölçüde “insan” olduğunu vurgulamasının, yanlış ve politik bir çıkarım olduğunu söyleyebiliriz.

Bauman, açıkça eserlerinde insan haklarına karşı olduğuyla ilgili düşüncelere yer vermektedir. Ona göre evrensel bir insan hakkı da olamaz. Olsa dahi, her kültür bir bütündür ve değişmez kalıpları vardır. Bu nedenle bu haklar, tüm kültürlerin geçerli olamaz. Bauman, kültürler ya da insanlar aynı olmadığı için, herkes için gereçli olacak evrensel bir insan hakkının da olamayacağını savunur. Bauman’a göre kamusal güç, herkesin kendi yolunu kendinin çizmesine izin vermelidir (Bauman, 2011:66). Bauman insan haklarının, kişilere ayrı bir kimlik hakkı ve buna uygun hayat stratejileri oluşturma

¹⁸ Hatta bu konuda Bauman, Immanuel Kant’ı eleştirir. Çünkü Kant, İnsan ve Yurttaş Hakları bildirgesi yayınlamıştır (Bauman, 2012:174).

hakkını vermediğini düşünmektedir (Bauman, 2011:174). Bauman, Hannah Arendt'in ifadesiyle, insan haklarını totaliter bir ayartı olarak görmektedir (Bauman, 2011:178).

Her bir ülkenin, kendi içinde farklı kültürlerden oluşan “bir kültürü” vardır. Bu kültüre ait kişi/kişiler haksızlığa uğradığında, kişinin hakları yaşadığı ülkede korunmasa bile, kişi hakkını uluslararası platformda arayabilmektedir. Şu anda uluslararası platformda insan hakları ile ilgili 141 kuruluş bulunmaktadır (Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Uluslararası İnsan Hakları Federasyonu vb.). Hakların azınlık bir kültürde oluşturulup, kişinin neyi yapıp, neyi yapamayacağını genel toplum kurallarına ya da ahlak kurallarına göre değil de; kültürel geleneklere uygun şekilde belirlemek mantıklı görünmemektedir. Bauman kültür söyleminde, gelenekleri meşrulaştırıcı güç olarak göstermektedir. Ayrıca kişilerin buna uymalarını istemek de, bir baskı aracı olmaktadır.

Bauman'ın “öteki”ni yabancılaştıran, dışlayan, onu yersiz yurtsuz bırakan, bahçeci duruşuyla da, toplumdan temizlenmesi gereken öge olarak gösteren modern zihniyeti eleştirir. Ancak bu eleştirinin boyutu, onun en çok istediği şey olan “farklılığa hoşgörü” temelinde kalmayıp, çok keskin açıklamalara neden olmuştur.

Bauman'ın modernite eleştirisi ile çıktığı yolda çözüm olarak, insan haklarını hiçe sayan, kültürel çokdeğerlilik kavramıyla da kültürel farklılığı bir gurur kaynağı (üst bir değer) sayan ve kişilerin başka türlü davranmalarına olanak tanımayan, cemaatçilik kavramına ulaşır.

Bauman, modernitenin kültürleri düzenleme, asimile etme ya da yok etme misyonlarını eleştirirken, çözüm olarak kültürel çok değerlilik kavramını önerir. Ancak bu çözüm birlik, beraberliğe yönelik bir adım olmayıp, daha çok parçalanmışlığa neden olur.

En tehlikeli olan ise, Bauman'ın kùltürlere ya da yaşam biçimlerine serbestlik tanınmasıdır. Eğer Bauman'ın bu düşüncesine hak verirsek, her gün televizyonda gördüğümüz cinayetlere, çocuk tecavüzlerine, işkencelere de hoşgörü ile bakmalıyız. Kültürel farklılıklar hoşgörüyü hak eder, ancak bu tarz yaşam biçimleri kültür olmayı da, hoşgörüyü de hak etmez.

III.3.Moder Etik mi? Yoksa Postmodern Etik mi?

Ahlâk, insanların toplum içindeki davranışlarını ve birbirleriyle ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulan normlar dizisidir. Her toplumun, belirli bir ahlâk anlayışı vardır. Ahlâk toplumdan topluma, aynı toplum içinde ve çağdan çağa değişiklik gösterebilir. Etik ise, insanlar arasındaki ilişkilerin temelindeki değerleri, ahlâki bakımdan iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış olanın temellerini araştıran bir felsefe disiplinidir. Ahlâklı olmanın temelinde, hangi ilkelerin olması ya da olmaması gerektiği, hangi davranış türlerinin ahlâklı, hangilerinin ahlâka aykırı olduğu soruları yer alır.

Bauman modern etiğin farklı ve yerel ahlâk türlerini aşarak; ahlâka, evrensel bir zemin bulmak çabasında olduğunu vurgulamaktadır. Bauman'a göre, postmodern etik ise bunun mümkün olduğuna inanmayan, bu tür bir çabadan vazgeçen bir anlayıştır.

Bu bağlamda Bauman'ın modernite ile postmodernite arasında kurduğu ilişki, modern etik ile postmodern etik arasındaki ilişki benzerlik taşımaktadır. Nasıl ki postmodernite kendisi üzerine düşünen ve hatalarından vazgeçen bir modernite ise; postmodern etik de, modern etiğin iddialarından vazgeçen bir etikdir.

Bauman, moderniteye özgü sorunların kaynağı olarak, modernitenin ahlâki duruşunun eksik olduğunu göstermektedir. Ona göre tüm modern sorunlar, bu yüzden yaşanmıştır. Günümüzde modernitenin eksik olan bu ahlâki duruşunu tamamlaması için,

çaba gösterilmektedir. Bu eksik olan ahlâkı tamamlayacak olan ise, modern etiğe karşı, postmodern etik önerisidir.

Bauman'a göre modern etik; modern yasa koyucular tarafından tüm insanlar için geçerli olan evrensel bir etik'e ulaşma çabasıyla ortaya çıkmıştır. Bauman, insanların itaat etmeye zorlandıkları ahlâki kurallar oluşturma çabasının ve evrensel bir ahlâka ulaşma isteğinin, modern etik krize neden olduğunu iddia etmektedir.

Bauman'a göre etik, tek ahlâk kuralı, her ahlâklı kişinin itaat etmek zorunda olduğu, birbiriyle tutarlı ilkelerden oluşan tek buyruklar grubudur. Bauman Etik'in, insani tarz ve ideallerin çoğulluğunu bir tehdit olarak, ahlâki yargıların müphemliğini ise düzeltilmesi gerekli marazi bir durum olarak görmekte olduğunu vurgular. Modern dönemde ahlâk felsefecilerinin yapmaya çalıştıkları şey de, Bauman'ın ifadesiyle bu çoğulluğu azaltıp müphemlikten kurtulmaktır (Bauman, 1998:33). Bu bağlamda ahlâk, bireysel ve özerk bir gerekçe olarak akla dayandırılmıştır. Bauman böyle bir ahlâkın örneğini, Kant'da bulabileceğimizi ifade eder.

Bauman'a göre etik görüşlerin çoğu, Kant'ın duyguları dışlamasını kabul etmektedir. Yani duygular, ahlâki öneme sahip değildir; yalnızca seçim, akıl yeteneği ve kararlar kişiyi ahlâklı kılar. Erdem de, insanın duygularına karşı koymasıdır (Bauman, 1998:87-88). Bauman'a göre böyle bir etik, ahlâklı olmanın gerekçesini, akla dayandırır ve gücünü yasadan alır. Yani bunun anlamı, yasaya nasıl itaat ediliyorsa, akıl adına konulan ahlâk kurallarına da, öyle itaat edilmelidir (Bauman, 1998:41).

Bauman'a göre, evrensel ve temel etik arayışında, yasa koyucuların ve felsefecilerin evrensellik anlayışları birbirini tamamlıyordu. Yasa koyuculara göre evrensellik, yasaların her yerde hâkim olmasıydı. Felsefecilere göre evrensellik, etik

kuralların bir özelliğiydi. Evrensel ahlâk kuralları, her insanı yalnızca insan olduğu için etik kuralların doğruluğunu tanımaya ve zorunlu görmeye sevk eder (Bauman, 1998:18).

Görüldüğü gibi Bauman'ın modern etik anlayışı, bu çalışmanın ikinci bölümde modern yasa koyucu entellektüeli incelerken işaret ettiğimiz, bilgi-iktidar ilişkisine dayanmaktadır. Bauman felsefecilerin, yasa koyuculara sağladığı evrensel temeli eleştirmektedir.

Bauman'a göre modern etik, iyi seçim yapma konusunda bireye güvenilemeyeceği varsayar. Bu anlayışa göre birey, kendi haline bırakıldığında yanlış seçimler yapar, doğru yoldan çıkar, kötülüğe meyleder. Bauman'a göre bu varsayım, neyin iyi ve doğru olduğunun kararını, toplumsal olarak onaylanan yasalara devredilmesini sağlamıştır. Böylece onaylanan kurallara, itaat edilmesi sonucunu doğmuştur. Bauman'ın ifadesiyle bu, ahlâkın yerine yasayı koymaktır (Bauman, 1998:42).

Bauman'ın modern etik eleştirisinde, Kant'ı en çok eleştirdiği yanı, onun ahlâkın yerine yasayı koyması ve yasaya bağlılık nedeniyle eylemin sonuçlarını önemsememesidir. Kant'a göre önemli olan iyi niyettir. İnsan iyi niyetli biçimde, ödevini yerine getirmiş ise üzerine düşeni yapmıştır. Kant ödevin mutlaklığını vurgular. Bir masumun hayatını kurtarmak için bile olsa, yalan söylememek gerektiğini ifade eder. Bauman'a göre bu anlayış, insanın ödeve ve ona dayanılarak oluşturulan kurallara sorgusuz itaatini getirir. Ayrıca bu anlayış, eylemden etkilenecek insanların iyiliğini önemsememektedir. Bauman böyle bir anlayışın yalnızca ödevi önemseddiği düşüncesindedir. Bu anlayışın getirdiği diğer bir sonuç ise, kişiyi kaygıdan, belirsizlikten kurtarmaktır. İnsan eylemi gerçekleştirirken, herhangi bir rahatsızlık hissetmez. Çünkü

uyulması gereken kural belirlidir. Artık insan, eyleminin sonuçlarını hesaba katmadığı için gönül rahatlığıyla ödevini yerine getirebilecektir.

Bauman'a göre bu ödev anlayışı, ahlâkı prosedüralizme indirgemektedir. Prosedüralizm, kişinin ahlâkî vicdanını konu dışına iter. Araçları, amaçlardan; davranışın iyi olmasını, davranışın sonucunun iyiliğinden; ahlâk sorununu, "iyilik yapma" sorunundan ayırır. Yani ahlâk içeriksizleştirilir. Bu akıl ile kurallar arasındaki dengenin, sürekli olarak kurallar yönüne kayması demektir (Bauman, 1998:88).

Bauman'ın temel iddiası, modern dünyada geçerli olan insan eylemleri ve akıl anlayışları göz önüne alındığında, rasyonel bireyin ahlâkın iddialarını reddedeceğidir. Öte yandan Bauman, ahlâkın toplum öncesi kaynakları olduğunu ifade eder. Aynı zamanda toplumun, ahlâkı imkânsızlaştırdığını iddia eder. Bauman'a göre ahlâki varlıklar yasa koyucular ile felsefeciler toplumun etik ilkelerini oluşturmadan önce ve kodlanmış iyilik kısıtlaması olmadan önce de vardı. Bauman'ın bu iddiası, evrensel etik kod üretmek isteyenlerin kabul edebileceği bir şey değildir. Bunun nedeni olarak Bauman, onların ahlâki benliğe güvenmediklerini öne sürer (Bauman, 1998:80-82). Bauman'a göre postmodern etik, modern etiğin müphem olmayan, aporetik¹⁹ olmayan etik kod arayışını reddeder. Postmodern anlayışa göre, kusursuz evrensel ve temelleri sarsılmaz bir etik kod bulunamaz.

Bauman'a göre modern etik teoriler, çıkmaza girmiştir ve ahlâki fenomenlere dair yeni bir anlayışın yolu açılmaktadır. Bauman içinde bulunduğumuz çağın; ahlâki müphemliğin güçlü biçimde hissedildiği bir çağ olduğunu, bir yandan bize geniş bir seçim

¹⁹ Düşüncede ya da tartışmada ortaya çıkan bir problem ya da güçlükten dolayı sonuçsuz kalma durumu.

özgürlüğü verirken, diğer yandan da tereddüde yol açtığını vurgulamaktadır. Postmodern ahlâk krizinin en ağır ve belirgin pratik yönü budur. Bauman bu durumu şöyle ifade eder:

Postmodern etik yaklaşımın yeniliği her şeyden önce tipik modern ahlâki kaygıların terk edilmesinde değil, ahlâki sorunları ele almanın tipik modern yollarının (yani, politik pratikte ahlâki meselelere zora dayalı normatif düzenlemeyle yanıt vermenin; teoride ise felsefi olarak mutlak, evrensel ve temel olanın aranmasının) reddedilmesinde yatıyor. Etiğin en büyük meseleleri -insan hakları, toplumsal adalet, barışçıl işbirliği ile kolektif refahın uyumlaştırılması gibi- güncelliğinden hiç bir şey yitirmedi. Yalnızca yeni bir tarzda görülmeleri ve ele alınmaları gerekiyor (Bauman, 1998:11-12).

Ahlâkın, yapay etik kodların zırhından tekrar çıkarılması ise onu yeniden kişiselleştirmek anlamına gelmektedir. Ahlâki kişiselleştirmek ise oldukça zordur.. Çünkü kişiselleştirme, ahlâki sorumluluğun sürgün edildiği etik süreçten asıl yuvasına, yani başlangıç noktasına geri döndürmek demektir (Bauman, 1998:48). Bu ise, sorumluluğun tümüyle bireyin üzerine yıkılması anlamına gelir. Bu durumun zor olduğunun farkında olan Bauman, aynı zamana bunun bir şans olduğunu şöyle ifade eder:

Postmodernliğin yalnızca bir anlamda bir "ahlâk çağı" olduğu söylenebilir. Bu "ifşa" sayesinde -yani ahlâki benlik ve ahlâki sorumluluk gerçekliğini sıkıca saran ve örten etik bulutların dağı(tı)lması sayesinde- ahlâki meselelere bütün çıplaklıklarıyla, insanların yaşam deneyimlerinden çıktıkları haliyle ve bütün onarılamaz ve kurtarılamaz müphemlikleri ile ahlâki benliklerle karşılaştıkları haliyle yüz yüze gelmek bugün artık kaçınılmaz olmasa da mümkündür. Postmodern çağın sakinleri, deyim yerindeyse, kendi ahlâki özerklikleriyle ve dolayısıyla da kendi ahlâki sorumluluklarıyla yüzleşmeye zorlanıyorlar. [Bugün yaşanan] ahlâki acının sebebi budur. Bu aynı zamanda, ahlâki benliklerin şimdiye dek hiç karşılaşmadıkları bir şanstır (Bauman, 2001:14).

Bauman'a göre ahlâk için belirlenebilecek hiçbir standart yoktur. Ahlâkta karşılıklılık da yoktur. Yani karşıdakinin, kişiye karşılık vermesi için ahlâki davranılmaz. Ahlâk kuralları bir sözleşmeye dayanmaz. Rasyonel olmadığı için de hesaplanamaz. Ahlâk gayrişahsî ya da evrensel kuralları içermez. Ahlâki çağrı kişiseldir ve benim sorumluluğuma seslenir (Bauman, 1998:79).

Bauman, Levinas'ın etik anlayışını, sosyolojiye taşıdığı görülmektedir. Ona göre Levinas'ın etiği, postmodern bir etikdir:

Postmodernlik modernliğin radikal bir şekilde peşinden koşulan özlemlerinin bizi getirdiği çıkmaz sokaklardan bir geri çekilişe, postmodern bir etik, ötekini bir komşu olarak, ele ve zihne yakın olarak, sürüldüğü hesaplı çıkarlar dünyasından ahlâki benliğin çekirdeğine yeniden kabul edecek bir etik; yakınlığın özerk ahlâki anlamını yeniden kuran bir etik; ötekini, ahlâki benliğin layık olduğu mevkie eriştiği süreçte çok önemli bir karakter olarak yeniden kuran bir etik olacaktır... Bu anlamda Levinas'ın etiği postmodern bir etikdir (Bauman, 1998:108).

Bauman'a göre Levinas, modern etiğin ilkelerini tamamen tersine çevirir ve daha önce benliğe atfedilen önceliği "öteki"ne verir (Bauman, 1998:109). Levinas'a göre "ilk felsefe" etikdir ve ontolojiden önce gelir. Ahlâk, varlıktan daha önemlidir. Ahlâklılık varlıktan daha önemlidir, çünkü "olmalı", "dır"dan önce gelir. Ahlâkın önceliği, ahlâkın varlıktan önce "var olduğu" ve onun belirleyici nedenini oluşturduğu anlamına gelmemektedir. Aksine ahlâkın, varlıktan daha iyi olduğu anlamına gelmektedir. Ahlâk, varlığın bir aşkınlığıdır, daha doğrusu böyle bir aşkınlık ihtimalidir (Bauman, 1998:92-93).

Bauman'a göre varlık ve etik, farklı türden zamansallığa sahiptir. Etik olan, ben ile ötekinin karşılıklı olmayan ilişkisiyle oluşur. Bu karşılıksız ilişki, ötekine olan borcun ödenmezliğinde; ötekinin başına gelenden, herkesten çok benim sorumlu olmamda; onun için bitmek bilmeyen sorumluluk duygusunda ve ötekinin aşkınlığında yatar. Ötekinin yüzü aşkınlıktır. Bauman'a göre ötekinden karşılık beklemezsiniz, ona sorumluluk duyarız. Karşılık vermek ise onun sorunudur.

Diğer yandan Bauman, sorumluluğun baskıyı doğuracağına işaret eder. Bauman "ben sorumlu olduğum için ve sorumluluktan kaçamadığım için, Ötekini bütün kalbimle onun kendi iyiliği olarak gördüğüm şeye zorlamaya mecburum" diyerek, kendisinin bu konuda suçlanmamasını istemektedir (Bauman, 1998:116-117). Bauman,

eğer bencillikle, sahiplenmeyle, aç gözgülikle suçlanırsa; “yapabileceğim gerçekten başka bir şey yok, çünkü ben sorumluyum” yanıtını vereceğini ifade eder. Bauman’a göre bu, ahlâki yakınlığın çelişkisi olup, ancak hiç bir çözümü yoktur (Bauman, 1998:117).

Görüldüğü gibi Bauman tüm bu çelişkilerin farkındadır. Fakat o, ahlâkın barındırdığı bu çelişkilerin, onun en doğal özelliği olduğunu söyler. Bauman’ın “öteki için olma” anlayışı, bireye çok fazla sorumluluk yükler.

Bu ahlâk anlayışının taşıdığı bir sorun, kişinin ahlâki benliğini inşa ederken, kendisinden başka dayanağının olmadığı iddiasıdır. Bu durumda, bireyden kendisini inşa ederken, kendinden başka hiçbir şeye dayanmaması istenir. Bauman’a göre, birey ahlâki benliğini oluştururken hiçbir geleneğe, dine ya da cemaate dayanmamalıdır. Çünkü bunlar, normları dayatan dış güçlerdir. Bauman’ın bu ahlâk görüşü, kişiyi yalnız bırakmaktadır. Sosyal ilişkilerimizden de arınarak, tek başına ahlâk inşa etmek neredeyse imkânsızdır.

Bu ahlâk anlayışının ütöpik olduğunu kabul eden Bauman, bu imkânsızlığı şöyle ifade eder: “Ahlâklı olmak için aziz olmak gerekmez. Ahlâki seçimler ölüm kalım meseleleri de değildir. Hayat genelde bu tür uçlardan uzaktır. Fakat ahlâkın bu sıradan hayatta etkili olabilmesi için kendine ulaşamayacağı standartlar belirlemesi gerekir” (Bauman, 1998:104).

Bauman’a göre, toplum ahlâkı etkisizleştirmektedir ve onun önünü tıkamaktadır. Buna rağmen Bauman, toplumsal mekânı ahlâki edimlerin uygulanabileceği, tek mekân olarak görür. Bauman’a göre, “için olmak”, “birlikte olmak”tan önce gelmektedir. Ancak Bauman’a göre, benlik, öteki ile iletişime girdiği anda, ötekinin iyiliğinden ve kötülüğünden sorumlu olduğu halde; ahlâki edimin uygulanabileceği tek

mekân “birlikte olma”nın toplumsal mekânıdır. Bu mekânda, ahlâki sorumluluğun teşvikleriyle hareket etme imkânı, kurtarılmalı ve yeniden ele geçirilmelidir.

Sorumluluk, her şeye karşı öncelik kazanmalıdır. Bu öncelik, üstünlük ise “biz” deneyiminde temel bulur. Bauman’a göre, bunun sağlanması bir kazanım olacaktır. Fakat bunun gerçekleşebileceğine dair bir garanti yoktur (Bauman, 1998:225).

Görüldüğü üzere Bauman kişisel bir ahlâki, toplumsal mekânda da geçerli kılma çabasındadır. Bu, eylemlerimizde “sorumluluk” esasına göre hareket etmek anlamına gelmektedir. Bauman, günümüz toplumundaki birçok olguyu ahlâki etkisizleştirdiği, ahlâki kapasiteyi yok ettiği için eleştirir. Araçsal-akıl, bürokrasi, teknoloji, postmodern estetik ruh vb... Bauman hepsini, ahlâki yerinden ettiği için eleştirir. Teknoloji ve artan yoksulluk gibi sorunlar, ayrıca yaşadığımız dünyayı gittikçe daha da güvenliksiz hale getirmektedir. Bauman, bu sorunların çözümü için toplumsal hayatta ahlâki kapasitenin yeniden ele geçirilmesini önerir.

Ancak Bauman, çözüm olarak imkânsız bir ahlâk sunar. Bu imkânsızlığın farkında olan Bauman, modern etik krize yönelik bulduğu çözüm: insanı çıkmaza sürükleyen ahlâki bir müphemliktir.

SONUÇ

Yaşadığı çağı anlamlandırmaya çalışan her düşünür, öncelikle geçmiş ile hesaplaşır. Geçmişin olumlu ve olumsuz yönlerinin bir muhasebesini çıkartır. Bu yönlerin günümüze etkisini ortaya koyar. İşte modernite ve postmodernite arasındaki hesaplaşma, yaşadığı çağı sorgulayan düşünürün temel sorunsalıdır. Bu çalışmada bu temel sorun, Bauman'ın görüşleri üzerinden gidilerek ele alınmaktadır.

Bu tez çalışmasında modernliği ve postmodernliği konu edinen düşünürlerin bu konu ile ilgili görüşleri incelenmiş, bu tartışma içerisinde çalışmanın asıl konusu olan Bauman'ın modernite eleştirisinin yeri aydınlatılmaya ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

İlkin 17. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar modernliğin geçirdiği dönüşüm süreci incelenerek, postmodernite adı verilen yeni bir sürecin nasıl ortaya çıktığı sorusuna odaklanılmıştır. Bu temel sorunsalın, tarafsız bir biçimde ortaya konulması için ise, hem modernite eleştirilerine hem de postmodernite eleştirilerine yer verilmiştir.

Bauman'ın bu konuyla ilgili düşüncelerini değerlendirmek açısından, bu çalışmanın ilk bölümü bize ışık tutmaktadır. Genel olarak moderniteye yönelik akıl, aydınlanma, evrensellik, ilerleme düşüncesi ve Batı uygarlığının tutumu ile ilgili eleştirilerin, Bauman'ın düşünceleri ile benzerlik taşıdığı görülmektedir. Ancak Bauman'ın moderniteye yönelik kimlik ve kültürel farklılık konularındaki eleştirilerinin, moderniteye yönelik diğer eleştirilerden farklı olduğu kanaatine varılmıştır.

Diğer yandan bu çalışmada Bauman'ın çoğu düşüncesinin postmoderniteden beslendiği görülmüş olsa da; onun postmodern görüşlerin bir adım ötesine geçtiği daha “radikal” düşünceler dile getirdiği görülmektedir. Özellikle Bauman'ın evrensellik, eşitlik, hoşgörü, farklılığın kutsanması, kabilecilik ve cemaatçilik konusundaki düşünceleri,

postmodern düşünceleri aşmaktadır. Buradan hareketle bu tez çalışmasında, Bauman'ın modernite eleştirileri ile başlanıp, postmodernliğe dair düşüncelerine de yer verilmiş olup; sonunda sorunları genellikle doğru saptamakla birlikte, kendine has bir üslup ile ulaştığı çözüm önerilerinin çelişkili olduğu sonucuna varılmıştır.

Bauman modern hayatın sorunlarını tespit etmede oldukça başarılı iken, bu sorunların kaynağını bulma ve çözüm üretme konusunda, yanılgılara düştüğünü söyleyebiliriz. Bauman'ın en büyük yanılgısı, “akıl” kavramına verdiği anlamdır.

Bauman modernite eleştirisini “akıl”a yönelik üç eleştiri üzerinde temellendirir. Bunlardan ilki, “akıl”ın doğrusal bir çizgide, hep belirli bir yöne doğru (Batı uygarlığına) ilerlemesini amaçlamasıdır. Böyle bir akıl anlayışı Batı'ya özgüdür. Bauman, Batı uygarlığının kendi belirlediği yasaların, hakların, özgürlüklerin ve değerlerin evrensel hakikatler olarak görülüp, diğer toplumların bunları örnek aldığı ölçüde modern sayılmasını eleştirmektedir. Batı uygarlığının toplumları homojenleştirme çabasının, totaliter bir tutum olduğunu savunur. Yani Bauman, Batı'nın ilerlemeci ve evrenselci tutumunu, “akıl”ın bir suçuymuş gibi göstermiştir. Batı'nın kültürleri homojenleştirerek kendine benzetme çabası, “akıl”ın bir ürünü değildir. Bu noktada etkin olan Batı'dır. Batı, ancak bu hedefini “akıl” aracılığı ile başarabilir. Burada “akıl” araç konumundadır. “Batı akılcılığı” diye ifade ettiğimiz, Batı tarzı düşünme biçimi bunu gerekli kılmıştır. Genel olarak akıl kavramı, hiçbir zaman belirli bir topluma yönelimi hedef edinemez.

Bauman'ın akla yönelik eleştirilerinden ikincisi, “araçsal akıl” eleştirisidir. Araçsal akıl, belirli bir amaca uygun araçları bulma yeteneği, yani hesap yapma yetisidir. Bu anlamdaki akıl, amaçların kendi başına taşıdığı değer ne olduğunu sorgulamaz. Dolayısıyla bir amaç, daha sonra bir araca dönüşebilir. Bauman'a göre “akıl”, araçsal bir

akıldır ve moderniteye özgüdür. Bauman “akıl” kavramını sadece araçsallığa indirgeyerek, “akıl”ın yalnızca tek bir yönüne odaklanır. Moderniteye “akıl”ın bir krizi olarak bakmak, aynı zamanda modernitenin başarılarını görmezden gelmek demektir. Soyut bir kavram olan “akıl”, Bauman açısından modern hayatın sorunlarının neredeyse tek kaynağıdır. Bauman’ın modern akıl eleştirisini açıklama çabası bile, “akıl”a ihtiyaç duyduğunun kanıtıdır.

Nedensel bağlantılar kurma, çıkarımda bulunma, anlamlandırma, sınıflandırma ve birçok şeyi yapabilmemizi sağlayan insanın en önemli yetisi olan “akıl”, Bauman tarafından modernizmin kara bir lekesi olarak görülmüştür. Aklın düşünme yetisi, kavrama yetisi ve anlama yetisi gibi tanımlarının yanı sıra; Bauman “akıl”ı yalnızca modern dönemin toplumsal koşullarına göre değerlendirmiştir. Yani Bauman “akıl”ı yalnızca hesaplama yetisi olarak kullanımı ile değerlendirmiştir. Bauman’ın “akıl”a verdiği anlamdan dolayı, onun “reason ve ratio” arasındaki ayrımı göremediğini söyleyebiliriz.

Bauman’ın üçüncü akıl eleştirisi, aklın düzenleyici özelliğine yöneliktir. Bauman “akıl”ın toplumların düzenlenmesinde, yani ben-öteki, siyah-beyaz, zararlı-zararsız gibi sınıflandırmalarda ve bazı toplum düzenini bozan unsurların yok edilmesinde etkin olduğunu düşünmektedir. Bauman, aklın bu düzenleme misyonunun modern döneme özgü olduğunu savunur. Bauman’a göre böyle bir akıl kültürleri asimile ederek, onların yok olmasını istemesine yöneliktir. Bauman aklın düzenleyici rolünün, bir sosyal mühendislik çabasına neden olduğunu savunur. Oysa Bauman’ın eleştirdiği aklın düzen işlevi, geçmişten günümüze kadar gelen sürede hep varolmuştur. Zararlı görülen unsurların toplumda barındırılmak istenmemesi tarihsel bir olgudur. Ancak bu olgu, modernliğe özgü bir durum değildir.

Bauman'ın aklın düzenleme işlevi ile Yahudi soykırımına atıfta bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Bauman açısından bu soykırım, Yahudilerin sürekli olan yabancılığının yok etmek üzere planlanmış, son derece akıllıca araçlar ve modern yöntemlerle gerçekleştirilmiş bir olaydır. Bauman'ın aklın düzen misyonunun ırkçılığa neden olduğuna ilişkin savları, onun neden bu kadar “akıl”ı eleştirdiğini ve Yahudi soykırımı ile bağ kurduğunu göstermektedir. Bauman, “akıl” kavramının kutsanacak derecede değerli bulunması sonucunda bu olayın yaşandığına sık sık dikkat çekerek, neredeyse bu olayın sorumlusu olarak “akıl”ı göstermektedir. Bu ise “akıl”a yapılan en büyük haksızlıktır.

Bu çalışmada “akıl”ın, Bauman'ın modernite eleştirisinin kilit taşı oluşturduğu bir kavram olduğu sonucuna varılmıştır. Bu yüzden modern akıl eleştirisi, diğer tüm eleştirilerine de kaynaklık eden bir konumdadır.

Bauman'ın modernite eleştirilerinden bir diğeri, “Aydınlanma” eleştirisidir. Bauman “Aydınlanma”yı modern aktörlerden biri olarak görmektedir. Aydınlanma felsefesi önemli düşüncelere yön vermiş, bir çağa tanıklık etmiştir. Dini ve siyasi otoritelerin baskısından kurtulmayı hedefleyen Aydınlanma kavramı, Bauman tarafından modernitenin sorunlarına/krizine indirgenmektedir. Aydınlanma Felsefesi, modern çağa ışık tutar. Ancak Aydınlanma ile birlikte yaşanan gelişmeler ve öne sürülen düşünceler, gelecekte bir “kriz”e neden olsun diye çıkarılmamıştır. Aydınlanma Felsefesinin moderniteye katkıları büyüktür. Ancak Bauman, modernitenin olumsuz sonuçlarını “Aydınlanma” ve “akıl”a bağlamaktadır. Hatta Bauman Descartes'in, Locke'un ve Kant'ın modern felsefeye katkılarının, modern bir krize neden olduğunu iddia etmektedir. Oysa bu düşünürlerin özgür düşünme, laikleşme, baskı ve otoritelerden kurtulma konularında insanlığa katkıları büyüktür. Bauman modern sorunların yaşanmasında, felsefe

geleneklerinin payı olduğunu savunur. Yani Bauman günümüz sorunlarının kaynağını, “akıl” yoluyla kesin, evrensel hakikate ulaşma çabasının bir ürünü olarak görmektedir. Oysa bu düşünürler modern oldukları için “akıl” ve “özerk özne” konusunda katkı sağlamamıştır. Aksine “akıl” ve “özerk özne” konusunda felsefeye katkıda buldukları için modern sayılmışlardır.

Bu çalışmada, Bauman’ın modernite eleştirilerinden bir diğeri, onun postmodernite görüşüne de kaynaklık eden, müphemliğin yok edilmesine yönelik çabadır. Bauman’a göre kesin olmayan, belirli olmayan, sınıflandırılmayan, birden fazla kategoriye sokulabilen her şey müphemdir. Bu durum ise modernitenin özüne aykırıdır. Çünkü Bauman, modernitenin düzen idealinin hertürlü kaos’u ve müphem öğelerden kurtulmayı hedeflediğini düşünmektedir. Bauman’ın bu noktadaki eleştirisi, toplumdaki kültürel çeşitliliklerin kaos olarak görülmesi ve yabancıların (ötekilerin) müphem öğeler olarak görülmesine yöneliktir. Kaos’a düzen getirmek, kültürel çeşitliliği yok etmektir. Bu ise Bauman için kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü Bauman, toplumda “öteki”, “yabancı”, “kara leke”(Yahudiler) olarak görülen müphem öğelerin kaos (olumsuz bir anlamda) yarattığı düşüncesine karşıdır. Bauman açısından modernitenin savaş verdiği kaos ve müphemlikler, olumlu bir anlama sahiptir. Yani modernite, her ne kadar müphemliğe karşı savaş açsa da, müphemlikler hiçbir zaman tamamen yok olmayacaktır. Bauman’ın müphemliklerin hep artarak bizimle kalacağını ifade etmesi, modern insanın kabul edebileceği bir şey değildir. Çünkü belirsizlik, muğlâklık son derece rahatsız edici bir histir. Ancak Bauman’ın müphemliğin varlığının kalacağını dile getirmekle doğru bir saptama yaptığı söylenebilir.

Bauman, modernitenin düzen idealinin kaos’u yok etmek üzere, bir toplum mühendisliği çabası yarattığı, bunun ise ırkçılığa ve kültürel asimilasyona varan

sonuçlarının olduğuna dikkat çeker. Toplum mühendisliği çabaları, kendiliğinden ortaya çıkamaz. Bauman, güçlü olanların (yönetenler) ve gücü yayma imkânını elinde bulunduranların (entelektüeller) çabasıyla toplumun biçimlendirildiği görüşündedir.

Yöneticiler ve entelektüeller daha iyi ve daha kusursuz bir toplum oluşturmak uğruna, “kaos ve müphemlik”lerin yok edilmesinde etkindir. Bu yüzden Bauman’ın modernite eleştirisinde, yöneticiler ve entelektüellerin de payı vardır. Bauman’a göre yasa koyucu siyasi erk ile entelektüeller her zaman işbirliği içinde olmuşlardır. Siyasi erkin çıkarları, bu iş birliği sayesinde meşru hale gelmiştir. Bauman’a göre modern filozofların mutlak, evrensel, zorunlu bilgi arayışları ile modern devletin (Batı Uygarlığı) tüm toplumların kendisini örnek alacak biçimde bir evrenselliğe ulaşma arzusu bağdaşmaktadır. Aynı zamanda bu ortak arzular, modernitenin bir proje olarak düşünülmesine neden olur. Ancak Bauman, entelektüellerle yöneticilerin uyumlu ve işbirliği içindeki tutumlarını doğru betimlerken, eleştirilerinde neredeyse entelektüelin yalnızca siyasi erkin çıkarları için var olduğunu söyleyen bir üslubu vardır. Burada Bauman’ın problem edindiği konu doğru iken, toplumu aydınlatan entelektüelleri genelleme yaparak ağır bir şekilde itham etmesinin almasının doğru olmadığını söyleyebiliriz.

Günümüzde üniversiteler ile siyasi güç arasındaki işbirliği sürmektedir. Devlet kendisine ters düşen bir yaklaşımı ya da entelektüeli barındırmaz. Çünkü buna izin verdiğinde, bunun kendi yıkımını hazırlayacağını bilir. Bauman da bu tutumdan rahatsızdır. Ancak Bauman’ın bu saptaması doğru olmakla beraber, tüm entelektüelleri aynı kefeye koymak yanlış bir tutumdur.

Aslında modern yasa koyucu ve modern entelektüel eleştirisi ile Bauman, Holocaust’un gerçekleşmesine hizmet eden entelektüellere ve bilim adamlarına atıfta

bulunmaktadır. Bauman, Holocaust'u modern yöneticilerin ve entelektüellerin işbirliği saydesinde gerçekleşen bir toplum mühendisliği çabası olarak görmektedir. Kuşkusuz Holocaust olayı, insanlık tarihinde yaşanmış en büyük acılardan biridir. Ancak Bauman Holocaust'u modernitenin doğal bir sonucu olarak görür. Bauman Holocaust'u, modern aklın ince hesapları, modern yöntemlerin bürokrasi ve iş bölümü ile gerçekleşen bir olay olarak niteler. Holocaust, tarihte yaşanan ilk soykırım değildir. Ancak Bauman tarafından Holocaust'un, eşi benzeri olmayan bir olay olarak görülmesinin nedeni; modern zihniyetin, modern araçlarıyla gerçekleştirilmiş olmasıdır. Bauman'ın en büyük yanılgılarından biri, Holocaust'u modernitenin bir suçu olarak görmesidir. Bu tez çalışmasında, Bauman'ın modernite eleştirilerinin neredeyse tümünde, onun Holocaust olayının etkisinden kurtulamadığı görülmüştür.

Bauman'ın modernite eleştirilerinden sonra, onun postmodernite hakkındaki görüşlerini incelediğimizde, görüşlerinin postmodern bir üslupta olduğu sonucuna varıldı. Çünkü postmodernite, evrensel ilkelere, totaliter ideolojilere ve homojen toplum tasavvurlarına karşı duyduğu hoşnutsuzluklardan doğar. Postmodernitenin kesinliğe karşı belirsizlik, kültürel homojenliğe karşı kültürel farklılık, tek bir doğruya karşı birden fazla yorumu talep etmesi, Bauman için tercih edilebilir bir şeydir.

Bauman postmoderniteyi, modern çağın postülatların inandırıcılıklarını kaybetmesi ile açıklar. Postmodernite hakkındaki tartışmaları ise, Batı toplumlarının öz bilinçliliği hakkında olduğunu ifade eder. Böyle bir bilinçlilik, Batı uyarlığının geçmişine sağduyu ile bakması, kazançlarını ve kayıplarının muhasebesini yapması ve bir zamanlar bilinçsizce yaptığı şeyleri bilinçli bir biçimde terk etmesi ile oluşur. Bauman'a göre postmodernite, modernitenin rasyonel kaygılarıyla çıktığı yolda, kendine atfedilen özelliklerin artık geçerli olmadığını ifade etmektedir. Yani artık Doğu-Batı, siyah-beyaz,

uygar-uygar olmayan gibi ayrımların ve belirginliklerin yerini müphemlikler almıştır. Bauman'a göre belirli bir yaşam biçimini dayatan ve "öteki"ni dışlayan moderniteye karşın, postmodernite bütün yaşam biçimlerine izin vermektedir.

Bauman postmoderniteyi, modernite karşısında özgüven eksikliği ile tanımlamaktadır. Aynı zamanda Bauman, postmodernliği modernliğin aşılıp geçilip, tarihsel bir son olduğunun kabul etmemektedir. Bauman, temel problematiği olan modernite eleştirilerinden sonra, , postmodernitenin modernite için bir şans olduğunu ifade eder. Modernitenin başarısız olduğunu kabul eden Bauman, modernitenin hala tamamlanmayı beklediğini ifade eder. Habermas'ın "tamamlanmamış proje olan modernlik" düşüncesinin benzeri düşünceler dile getirir. Bauman'ın çelişkileri olarak gösterilebilecek bu sonuçlar bu çalışmada ortaya konmuştur.

Bu çalışmanın son bölümünde, Bauman'ın modernite eleştirilerinde problem edindiği konulara yönelik çözüm önerilerine yer verilmiştir. Bunlardan ilki küreselleşmenin mi yoksa evrenselleşmenin mi modern sorunlara çözüm olacağı konusudur. Bauman kültürel çeşitliliği savunmaktadır. Modernitenin kültürel heterojenliğe karşı duruşu, ulus-devlet yapısı ile bağdaşmaktadır. Dolayısıyla bu durum, Bauman'ın benimseyeceği bir yapı değildir. Küreselleşme ile birlikte ulus-devlet yapısının zayıflamış, ancak bu durum Bauman'ın çözmek istediği yerel problemleri çözememiştir. Küreselleşme bireysel kimlikleri ön plana çıkarmış, ama aynı zamanda yerelin daha çok parçalanmasına hizmet etmiştir. Bu yüzden Bauman tüm kültürlerin kendini ifade edebileceği, yerellerin sorunlarını çözebilecek yeni bir öneri sunar. Bauman'ın bu önerisi "evrensellik"tir.

Ancak Bauman'ın evrensellik konusundaki fikirleri çelişkili görünmektedir. Çünkü modernite eleştirisi boyunca evrensellik kavramının, kültürel farklılığı yok ettiği

savunan Bauman, daha sonra evrenselliğin kültürel farklılığı yok etmeden de gerçekleşebileceğini vurgular. Böyle bir evrensellik etkin iletişim ile gerçekleşir. Yani Bauman hem kültürlerin bir arada olmasını hem de kültürel farklılıkların korunmasını talep eder. Bunun da dayanışma, hoşgörü ve iletişimle gerçekleşeceğini savunur. Bauman'ın evrensellik kavramı hakkındaki eleştirilerine, bu çalışmanın ikinci bölümünde yer verilmiştir. Bauman'ın acımasızca eleştirdiği evrensellik kavramını yeniden canlandırma çabası oldukça çelişkili görünmektedir.

Bauman modern yaşamın sorunlarına ilişkin ikinci çözümü “kültürel çok değerlilik” kavramında bulur. Bauman postmodernitenin kültürel çoğulculuk talebinin bir adım ötesine geçer. Çünkü Bauman kültürel çoğulculuk değil, kültürel çok değerlilik talep etmektedir. Bauman'ın kültürel çok değerlilik talebi “cemaat”lere kapı açmaktadır. Kültürel çok değerliliğin anlamı, her kültürün kendi içinde bir bütün olduğu, kendi içinde çok değerli olduğudur. Kültürlere dışarıdan müdahale edilmemesi gerektiğini ifade eden Bauman, kültür alışverişinin kültürel çeşitliliği ve farklılığı yok ettiği düşüncesini savunmaktadır. Bauman cemaatlere ve diğer tüm yaşam biçimlerine izin verilmesi gerektiği düşüncesindedir. Ancak Bauman farklılık olarak gördüğü tüm yaşam biçimlerine, -toplumda hoşgörülmemeyen durumları ifade etse de, insan haklarına aykırı olsa da- izin verilmesi talebinde bulunur.

Bauman'ın bu çözüm önerisi son derece tehlikelidir. Bauman her türlü yaşam biçimini kültür sayarak buna izin verilmesini istemekle, Eagleton'ın ifadesiyle, mafya kültürü, cinsel psikopat kültürü, işkence kültürü gibi alanların özgür olmasının yolunu açar. Hindistan'da sünnet edilen kızlar, çocuk yaşta evlendirilenler ve işkence ya da cinayetlerin töre sayılması, Bauman'ın ifadeleri ile meşru bir zemin kazanır. Çünkü bunlar bir yaşam

biçimi, gelenek ve kültür sayılıyorsa; Bauman, kültürel bir farklılık olarak bunların serbest kılınmasını talep eder.

Bu çalışmada Bauman'ın çözüm önerisi olarak ele aldığımız kültürel çokdeğerlilik kavramı ile, onun insan haklarını görmezden geldiğini söyleyebiliriz. İnsan haklarının belirli bir kültüre hizmet ettiği, diğerlerinin ise bundan yararlanamadığını düşünen Bauman, insan haklarını modernitenin totaliter iddialarından biri olarak görür. İnsan haklarını, ulus-devletlerinin kendi ulusundan olanlara tanıdığı haklar olarak gören, Bauman “öteki”nin bu haklardan yararlanamadığını iddia eder. Oysa insan hakları, kültürlerin aykırı uygulamalarına maruz kalan insanların tek korunma yoludur. İnsan haklarının olmadığını varsaydığımızda, Bauman'ın düşüncelerinin gerçeklik kazanması Bauman'ın pek sevdiği “kaos”a neden olur. Ancak bu kaos, sonunda sık sık insanın değerinin harcanması” anlamına gelecektir.

Bauman'ın modernitenin toplumları homojenleştirip, kültürel farklılığı yok ettiğini iddia ederek, ulaşmaya çalıştığı nokta “cemaatler”dir. Bauman hiçbir kültürün diğer kültürden üstünlüğü ya da geriliğinin söz konusu olmadığı düşüncesindedir. Ancak tüm toplumlarda olduğu gibi hoşgörülme, dışlanan hatta geri olduğunu söyleyeceğimiz kültürler bulunmaktadır. Örneğin yıllar önce kabul edilmiş bir bilimsel gerçeği, günah olduğu gerekçesi ile kabul etmeyen bir kültür geri kalmıştır. İnsanların özgürce kendini ifade edebildiği, seçme şansına sahip olduğu günümüzde, baskı ve zorlama ile belirli bir kültüre uyma zorunluluğunu getirme hoş karşılanamaz. 80 yaşındaki bir yaşlı ile 13 yaşındaki bir kız çocuğunun evlendirilmesi hoş karşılanmayacağı gibi, 13 yaşında bir kız çocuğunun sokakta oyun oynaması gerektiğini düşünen bir kültür tarafından geri kalmış olarak da nitelendirilebilir. Bauman'ın kültürel farklılıklara hoşgörü talebi, bu tarz olaylar

için geçerli olmamalıdır. Ancak Bauman'ın böyle bir ayrımı yoktur. Ona göre tüm kültürler, her ne türden uygulamaları olursa olsun hoşgörü ve saygıyı hak etmektedir.

Bu tez çalışmasında, Bauman'ın modernite eleştirisinden hareketle, modernliğin bir krizde olduğu savı ortaya çıkmıştır. Ancak Bauman, modernite krizine çözüm ararken, “kültürel bir krize” neden olacak yaklaşımlar ileri sürmüştür. Bauman'ın bu çözümü insanlığın birlik ve beraberlik içerisinde yaşamasından ziyade, insanları daha çok ayırıştıran, “öteki” yapan bir tutuma hizmet etmektedir.

Bauman'ın üçüncü çözüm arayışı da modern etik krizine yönelik, postmodern etik önerisidir. Modern etiğin koyduğu evrensel yasaların kişileri itaate zorladığını ifade eden Bauman, kişinin kendi ahlakını, kendisinin inşa etmesini talep etmektedir. Ancak hiçbir etki altında kalmadan, tüm sosyal kalıplardan arınarak, böyle bir ahlakın oluşturulması çok güçtür. Bauman evrensel ahlak yasaları ile insanların, zorunluluktan dolayı sorumluluk duyduğunu ifade eder. Karşılıksız bir biçimde sorumluluk duymamız gerektiğini vurgulayan Bauman, karşıdaki kişinin aynı şekilde davranacağını garanti etmediğini de kabul eder. Bauman modernitenin ahlaki krizine yönelik imkânsız bir ahlak sunar. Yani Bauman ödevden dolayı değil, karşılık beklemeden “öteki”ne sorumluluk duyulmasının ahlâki olduğunu ifade eder. Ancak bu neredeyse imkânsızdır. Ayrıca Bauman kişilerin ötekilere olan sorumluluğu nedeniyle, gerektiğinde “öteki”nin seçimlerine onun iyiliği için müdahale edilebileceğini dile getirir. Bu durum ise “öteki”nin kabul edebileceği bir şey değildir. Bauman postmodern ahlak önerisinde bulunduktan sonra, kendisi de bu çelişkiyi kabul eder. Böyle çelişkili bir ahlak sunan Bauman, bu durumun ahlakın doğal bir özelliği olduğunu vurgular.

Bauman modernitenin eksik olan ahlaki ruhunu tamamlama ve modernitenin evrensel yasayıcılığının ahlak alanından kurtarmak isterken, bizi son derece çelişkili bir alana sürükler.

Bu tez çalışmasında, günümüzdeki modernite-postmodernite tartışmalarına ışık tutmak amaçlanmıştır. Bauman'ın modernite eleştirileriyle, bu tartışma içerisindeki yeri belirlenmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak, bu tez çalışmasının, daha çok "Bauman'ın modernite eleştirisi"ne yönelik eleştirel bir analiz olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Adanır, O. (2010). Gerçeklik ilkesi, simülasyon ve patafizik, *Fikir mimarları dizisi-22 Baudrillard içinde* (ss. 51-57). İstanbul: Say Yayınları.
- Adorno, T. W. (2009). *Kültür endüstrisi-Kültür yönetimi*. (Çev. Nihat Ülner-Mustafa Tüzel-Elçin Gen) İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Adorno, T. W. ve Horkheimer, M. (2010). *Aydınlanmanın diyalektiği*. (Çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Akay, A. (2010). *Postmodernizmin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları.
- Aslan, S. ve Yılmaz, A. (2001). Modernizme bir başkaldırı projesi olarak postmodernizm. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2, 93-108.
- Baudrillard, J. (2011). *Çaresiz stratejiler*. (Çev. Oğuz Adanır) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve holocaust*. (Çev. Süha Sertabiboğlu) İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Bauman, Z. (1998). *Postmodern etik*. (Çev. Alev Türker) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2000a). *Postmodernlik ve hoşnutsuzlukları*. (Çev. İsmail Türkmen) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2000b). *Siyaset arayışı*. (Çev. Tuncay Birkan) İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (2001). *Parçalanmış hayat, postmodern ahlak denemeleri*. (Çev. İsmail Türkmen) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Bauman, Z. (2003a). *Yasa koyucular ve yorumcular*. (Çev. Kemal Atakay) İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (2003b). *Modernlik ve müphemlik*. (Çev. İsmail Türkmen) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2009). *Akışkan aşk insan ilişkilerinin kırılmağına dair*. (Çev. Işık Ergüden) İstanbul: Versus Yayıncılık.
- Bauman, Z. (2010a). *Sosyolojik düşünmek*. (Çev. Abdullah Yılmaz) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2010b). *Küreselleşme*. (Çev. Abdullah Yılmaz) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2011). *Bireyselleşmiş toplum*. (Çev. Yavuz Alogan) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2012). *Akışkan modern dünyadan 44 mektup*. (Çev. Pelin Sıral) İstanbul: Habitus Yayıncılık.
- Berman, M. (2012). *Katı olan her şey buharlaşıyor*. (Çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Best, S. ve Kellner, D. (1998). *Postmodern teori*. (Çev. Mehmet Küçük) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Cohn, S. D. (1999). *Judaism*. London: Routledge.
- Devellioğlu, F. (1970). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.

- Eagleton, T. (2004). *Kuramdan sonra*. (Çev. Uygur Abacı) İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- Eagleton, T. (2005). *Kültür yorumları*. (Çev. Özge Çelik) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton, T. (2011). *Postmodernizmin yanılısamaları*. (Çev. Mehmet Küçük) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Featherstone, M. (1996). *Postmodernizm ve Tüketim Toplumu*. (Çev. Mehmet Küçük) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Feyerabend, P. (2012). *Akla veda*. (Çev. Ertuğrul Başer) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2000a). Doğruyu söyleme sanatı. (Çev. Eda Özgül-Özlem Oğuzhan) *Toplum ve Bilim Dergisi*, 11, 77-80.
- Foucault, M. (2000b). Aydınlanma nedir? (Çev. Eda Özgül-Özlem Oğuzhan) *Toplum ve Bilim Dergisi*, 11, 69-76.
- Foucault, M. (2005). *Entelektüelin siyasi işlevi*. (Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2000). *Elimizden kaçıp giden dünya*. (Çev. Osman Akınhay) İstanbul: Alfa Basım-Yayım dağıtım.
- Giddens, A. (2010). *Modernliğin sonuçları*. (Çev. Ersin Kuşdil) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göka, E. (2000). Güç ilişkileri açısından aydınlanma. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 11, 113-119.

- Habermas, J. (1994). Modernlik: Tamamlanmamış bir proje (Der. Necmi Zeka), *Postmodernizm içinde* (ss. 31-44). İstanbul: K1Y1 yayınları.
- Habermas, J. (1997). Modernity: An Unfinished Project, (Der. Maurizio Passerin d'Entreves ve Seyla Benhabib), *Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on the philosophical discourse of modernity* içinde (ss. 38-55). Cambridge: Polity Press.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2012). *İmparatorluk*. (Çev. Abdullah Yılmaz) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Harvey, D. (2003). *Postmodernliğin durumu*. (Çev. Sungur Savran) İstanbul: Metis Yayınları.
- Heller, A. (1994). Modernitedeki ahlaki durum (Der.Mehmet Küçük), *Modernite versus postmodernite içinde* (ss. 187-186). Ankara: Vadi Yayınları.
- Heller, A. ve Feher, F. (1993). *Postmodern politik durum*. (Çev. Şükrü Argın-Osman Akınhay) Ankara: Öteki Yayınevi.
- Hobbes, T. (1839). *Leviathan*. (Ed. Sır William Molesworth Bart) London: Henrietta Street-Covent Garden.
- Hobbes, T. (2011). *Leviathan*. (Çev. Semih Lim) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Horkheimer, M. (2010). *Akil tutulması*. (Çev. Orhan Koçak) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Hufton, O. (2005). Kadınlar, iş ve aile (Ed. Handan Akdemir), *Kadınların tarihi içinde* (ss. 25-53). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İshak, T. (2002). Kapitalizmin zorunlu şartı protestan ahlâk. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2, 89-98.

- Kanar, M. (2009). *Kanar Osmanlı Türkçesi sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Kellner, D. (2011). Toplumsal teori olarak postmodernizm: Bazı meydan okumalar ve sorunlar (Der. Mehmet Küçük), *Modernite versus postmodernite içinde* (ss. 409-450). İstanbul: Say Yayınları.
- Ketenci, T. (2007). Chaplin'in gözlerindeki şaşkınlık: Postmodern akıl eleştirisi üzerine. *Felsefe Dergisi*, 4, 59-74.
- Keyman, E. F. (1993). Postmodernizm ve radikal demokrasi. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 62, 128-140.
- Kızılçelik, S. (2000). *Frankfurt okulu*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Küçük, M. (2011). Postmodernin Modern karakteri ya da dönemleştirmenin ironisi, *Modernite versus postmodernite içinde* (ss. 27-64). İstanbul: Say yayınları.
- Küçükalp, K. (2010). *Nietzsche ve postmodernite*. İstanbul: Kibele Yayıncılık.
- Laclau, E. (2003). *Evrensellik, kimlik ve özgürleşme*. (Çev. Ertuğrul Başer) İstanbul: Birikim Yayınları.
- Lyotard, F. J. (1984). *The postmodern condition: A report on knowledge*. (Trans. Geoff Bennington-Brian Massumi-Fredric Jameson) Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Megill, A. (1998). *Aşırılığın peygamberleri*. (Çev. Tuncay Birkan). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Özyurt, C. (2005). *Küreselleşme sürecinde kimlik ve farklılaşma*. İstanbul: Açılım Kitapevi.

- Poole, R. (1993). *Ahlak ve modernlik*. (Çev. Mehmet Küçük) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ritzer, G. (1996). *Modern sociological theory*. New York: The McGraw - Hill Com. Inc.
- Said, E. W. (2009). *Entelektüel*. (Çev. Tuncay Birkan) İstanbul: Ayrıntı Yayıncılık.
- Smith, D. (1999). *Zygmunt Bauman prophet of postmodernity*. Cambridge: Polity Pres.
- Şaylan, G. (1999). *Postmodernizm*. Ankara: İmge Yayınevi.
- Tannenbaum, D. ve David S. (2005). *Siyasi düşünceler tarihi: Filozoflar ve fikirleri*. (Çev. Fatih Demirci) Ankara: Adres Yayınları.
- Taylor, C. (2011). *Modernliğin sıkıntıları*. (Çev. Uğur Canbilen) İstanbul: Ayrıntı Yayıncılık.
- Touraine, A. (2004). *Modernliğin eleştirisi*. (Çev. Hülya Tufan) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Wager, P. (2005). *Modernliğin sosyolojisi*. (Çev. Mehmet Küçük) İstanbul: Ayrıntı Yayıncılık.
- Weber, M. (2008). *Protestan ahlâkı ve kapitalizmin ruhu*. (Çev. Zeynep Gürata) Ankara: Ayraç Kitabevi.
- Yanık, C. (2011). Postmodern siyaset anlayışı ve çokkültürlülük. *Kaygı Dergisi*, 17, 163-174.
- Yeşilbağ, Y. (2006). Frankfurt okulu ve aydınlanmanın diyalektiği. *Yaşadıkça Eğitim Dergisi*, 90, 11-15.
- Yürüşen, M. (1994). *Ahlaki ve siyasi hoşgörü*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

