



ZYGMUNT BAUMAN'DA POSTMODERNİTE VE DİN

Nesim TANRIVERDİ

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Doç. Dr. Mustafa SAFA

2022

Her hakkı saklıdır.

T.C.
AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ
LİSANÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Nesim TANRIVERDİ

ZYGMUNT BAUMAN'DA POSTMODERNİTE VE DİN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

Doç. Dr. Mustafa SAFA

AĞRI-2022

TEZ ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Zygmunt Bauman’da Postmodernite ve Din” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Δ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

27/07/2022

Nesim TANRIVERDİ

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ZYGMUNT BAUMAN'DA POSTMODERNİTE VE DİN

Nesim TANRIVERDİ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mustafa SAFA

2022, 83 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN

Doç. Dr. Mustafa SAFA

Dr. Öğr. Üyesi Hayati TETİK

Bu çalışma, postmodern dönemi bir realite olarak gören ve eserlerinde sıkça vurgulayan Zygmunt Bauman'ın postmodernlik ve din olguları ve bu olgular arasındaki ilişki ile ilgili düşüncelerini sosyolojik bir perspektifle incelemeyi amaçlamıştır. Bu çalışmada Bauman'ın postmodernite, din, tanrı, postmodernlik ve din olgularının birbiriyle ilişkisi, postmodern din anlayışı gibi konulara yönelik görüşleri incelendi.

Bu araştırma, Bauman'ın fikirleri ışığında postmodern dönemin temel belirleyicilerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bauman'a göre, postmodern dönemde yaşanan toplumsal değişim ekonomi, siyaset, ahlak gibi sosyal kurumları etkilediği gibi din kurumunu da etkilemiştir. Modernliğin dışladığı din, postmodernliğin çoğulcu ikliminde ön plana çıkmıştır. Postmodernlik her ne kadar dini ve dini hayatı öncelemiyor olsa da postmodern döneme özgü bir din anlayışından bahsedilebilir.

2022, 83 sayfa

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Modernite, Postmodernite, Din, Bireyselleşme, Belirsizlik, Kapitalizm.

ABSTRACT

MASTER’S THESIS

POSTMODERNITY AND RELIGION AT ZYGMUNT BAUMAN

Nesim TANRIVERDİ

Advisor: Doç. Dr. Mustafa SAFA

2022, 83 pages

Jury: Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN

Doç. Dr. Mustafa SAFA

Dr. Öğr. Üyesi Hayati TETİK

This study aims to examine the thoughts of Zygmunt Bauman, who sees the postmodern period as a reality and emphasizes it frequently in her works, about the phenomena of postmodernity and religion and the relationship between these phenomena, from a sociological perspective. In this study, Bauman's views on topics such as postmodernity, religion, god, the relationship between postmodernity and religion, the understanding of postmodern religion were examined.

This research has revealed the main determinants of the postmodern period in the light of Bauman's ideas. The social change experienced in the postmodern period not only affected social institutions such as economy, politics, morality, but also affected the institution of religion. Religion, which was excluded by modernity, came to the fore in the pluralistic climate of postmodernity. Although postmodernity does not prioritize religious and religious life, it can be mentioned about a religious understanding specific to the postmodern period.

2022, 83 pages

Key Words: Sociology of Religion, Modernity, Postmodernity, Religion, Individualization, Uncertainty, Capitalism.

ÖNSÖZ

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyoloji biliminde önemli bir olgu haline gelen postmodernite, yine yirminci yüzyılın en önemli sosyologlarından biri olan Zygmunt Bauman'ın sosyolojisinde kendisine önemli bir yer edinmiştir. Bauman'ın düşünsel yolculuğunda postmodernite anlatısının hatırı sayılır bir yer işgal etmesinin farklı nedenleri vardır. Bu nedenlerden bir tanesi, değişen beşeri koşulların modernliğin alışlagelmiş uygulama ve pratikleri ile açıklanamamasıdır. Bir diğeri ise, modernliğe yönelik eleştirel ve olumsuz tavır takınan Bauman, özgürlük, tolerans, çokkültürlülük gibi değerleri ön plana çıkaran postmodernliği bir şans ya da bir alternatif olarak görmesidir. Tüm bunların ötesinde o, beşeri hayatta meydana gelen değişimleri anlamak ve tartışmak isteyen, topluma yansıyan problemleri tespit eden ve çözüm önerileri sunan bir düşünürdür.

Bu araştırma iki ana bölümden oluşmaktadır. İkinci bölümde öncelikle postmodern, postmodernite ve postmodernizm kavramları açıklandı. Daha sonra Bauman'ın postmodernliğe bakış açısı ve onun sosyolojisinde modernlikten postmodernliğe geçiş sürecindeki temel belirleyiciler dört başlık altında ele alındı. Üçüncü bölümde ise, Bauman'ın din, Tanrı, hakikat, monoteizm, çoğulculuk, postmodernite-din ilişkisi ve postmodern din gibi konu ve kavramlarla ilgili görüşlerine odaklanıldı.

Bu tezin hazırlanmasında maddi ve manevi yardımlarını esirgemeyen danışmanım Doç. Dr. Mustafa SAFA'ya tez savunmamda teknik ve bilimsel katkılarıyla yönlendiren Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN'a ve Dr. Öğr. Üyesi Hayati TETİK'e teşekkürü bir borç bilirim.

Nesim TANRIVERDİ

Ağrı-2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ.....	iii
KISALTMALAR DİZİNİ	vi

BİRİNCİ BÖLÜM

1. GİRİŞ.....	1
1.1. Konu ve Problem.....	1
1.2. Amaç	2
1.3. Önem	3
1.4. Yöntem	3
1.5. Kapsam ve Sınırlılıklar.....	4
1.6. Zygmunt Bauman'ın Hayatı ve Eserleri.....	4

İKİNCİ BÖLÜM

2. BAUMAN SOSYOLOJİSİNDE POSTMODERNİTE	6
2.1. Postmodern, Postmodernite, Postmodernizm.....	6
2.1.1. Postmodern.....	6
2.1.2. Postmodernite/Postmodernlik	7
2.1.3. Postmodernizm.....	9
2.2. Bauman'da Postmodernite	11
2.3. Postmodern Döneme Geçişin Temel Belirtileri	18
2.3.1. Yasacıdan yorumcuya: entelektüellerin yolculuğu	18
2.3.2. Toplumsaldan bireysele: bireyselleşme	24
2.3.3. Ağır kapitalizmden hafif kapitalizme: esnekleşme	34
2.3.4. Etik koddan ahlaki müphemliğe: postmodern ahlaki kriz.....	40

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. BAUMAN’DA POSTMODERNİTE VE DİN İLİŞKİSİ.....	53
3.1. Bauman’ın Din Tanımı.....	53
3.2. Tanrı’nın Ontolojik Bilinmezliği	57
3.3. Çok Sesli Dünyada Monoteizm.....	60
3.4. Postmodernite ve Din İlişkisi	65
3.5. Postmodern Din: Köktencilik.....	71

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. SONUÇ.....	77
KAYNAKÇA	80
ÖZGEÇMİŞ	84

KISALTMALAR DİZİNİ

Çev.	Çeviren
Edit.	Editör
vb.	ve benzeri
s.	sayfa
ss.	sayfa sayısı
vd.	ve diğerleri



BİRİNCİ BÖLÜM

1. GİRİŞ

1.1. Konu ve Problem

Zygmunt Bauman, modern dönemin başından bu yana yaşam dünyasına yansıyan değişimlerin yankısını eserlerinde tartışan bir toplum bilimcidir. O, farklılaşan ya da Weber'in deyişiyle "büyüsü bozulan" dünyanın gidişatını kendine özgü metaforik dili ve yer yer felsefi üslubu ile anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Değişim ve dönüşüm onun ömrünün büyük bölümünün geçtiği yirminci yüzyılın en önemli realitesidir. Bu açıdan söz konusu yüzyılda toplumsal yapıda meydana gelen farklılaşma onun için aynı zamanda tecrübe edilen şeylerdi. Bauman, uzun sayılabilecek yaklaşık bir asırlık ömründe savaşların ve çatışmaların acı sonuçlarına, iki kutuplu dünyanın soğuk savaş esintilerine, sosyalist bloğun çöküşüne, kapitalist sermayenin küreselleşmesine, bireyselleşmeyi teşvik eden tüketim alışkanlıklarına, toplumsallaşmayı zayıflatan ulus üstü politikalara ve daha birçok olaya ve duruma tanıklık etmiştir. O, bütün bu olan biteni içinde bulunulan zaman/dönem ile özdeşleştirir. Bu çerçevede modern dönemde doğan ve postmodern dönemde ölen Bauman, yaşananları sırasıyla modernlik ve postmodernlik ile ilişkilendirir. Her iki dönemi de eserlerinde çokça tartıştığından onu salt ne modernlik ne de postmodernlikle ilişkilendirmek doğru değildir. O, değişen dünyanın topluma yansımalarının röntgenini çeken, sorunları tespit eden ve sorunlara çözüm önerileri sunan sosyolojik perspektife sahip bir düşünür olarak kabul edilmektedir. Kısacası Bauman, olan bitenin toplumsal etkisine seyirci kalınamayacağını, yaşananların zorunluluk değil, başka bir alternatifinin mümkün olduğunu bizlere hatırlatmaktadır.

Modern ve postmodern dönemleri kimlik, bireysellik, etik, kesinlik, sekülerlik, müphemlik gibi kavramlar üzerinden tartışan Bauman, sosyal bilimler camiasında daha ziyade postmodernlikle özdeşleştirilmektedir. Bu durumun belki de en önemli sebebi onun toleransı, farklılığı ve çoğulculuğu öne çıkaran postmodernliğe sıcak bakmasıdır. Oysa bir modernite eleştiricisi olarak bilinen Bauman, postmodernliğe de eleştirel yaklaşır. Belirsizlik, bireyselleşme,

yalnızlaşma, tüketim düşkünlüğü gibi konularla ilgili eleştirel fikirleri postmodernlik ya da akışkan modernlik ile ilintilidir. Bu açıdan onu çok sıkı bir postmodernizm yanlısı olarak tanıtmaya girişimleri iyimser olsa da zayıf bir doğruluk değerine sahip gibi görünmektedir.

Bauman söz konusu olunca birçoklarının aklına modernlik ve postmodernlik ile bağlantılı olarak evrensellik, küreselleşme, üretim, tüketim, ahlak, etik, belirsizlik, kesinlik, düzen, toplumsallık, sekülerleşme ve bireysellik gibi kavramlar gelmektedir. Dahası bu kavramlardan hareketle birçok çalışma da yapılmıştır. Fakat Bauman'ın din, inanç, dindarlık ve dinsellik gibi konularla ilgili fikirlerine modernite ve postmodernite bağlamında yeterince ilgi duyulmadığı görülmektedir. Bu duruma, Bauman'ın din ve inanç temelli görüşlerinin eserlerinde dağınık vaziyette olması sebep olarak gösterilebilir. Bu çalışma bu güçlüğün farkında olarak hazırlandı. Çalışmanın çıkış noktası olan varsayımı, postmodernlikle anılan Bauman'ın postmodernlik ve din olguları arasında bir ilişki olduğuna dair görüşlerinin var olduğudur. Bundan hareketle çalışmanın konusu, Bauman'ın postmodernite ve din olgularına yönelik düşünceleridir.

Çalışmada şu problemler öne çıkmaktadır:

1. Bauman açısından modernlikten postmodernliğe giden yolda temel belirleyiciler nelerdir?
2. Soykırım (holokaust), bireyselleşme, küreselleşme, modernlik, postmodernlik, ahlak, etik, müphemlik, kesinlik, düzen gibi birçok kavram etrafında dönen Bauman sosyolojisi, din ya da dinlere dair düşünceler içermekte midir?
3. Postmodern dönemi farklılıklara müsamaha göstermesi hasebiyle olumlu karşılayan Bauman, postmodernlik ve din arasında nasıl bir ilişki kurmaktadır?
4. Postmodern döneme has bir din anlayışından bahsedilebilir mi?

1.2. Amaç

Bauman'ın eserleri incelendiğinde salt din temalı kitaplarının olmayışı dikkat çekicidir. Ancak bu durum onun din, inanç, tanrı ve hakikat gibi konulara dair fikirlerinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Türkçeye çevrilmiş otuzun

üzerindeki eserlerinde söz konusu konularla ilgili görüşleri açığa çıkarılabilir. Bu çalışmada, Bauman'ın postmodernite, din ve potmodernite-din ilişkisi ile ilgili fikirlerini tespit etmek amaçlanmıştır.

1.3. Önem

Bauman, yirminci yüzyılın en önemli sosyologlarından birisidir. Olaylara ve olgulara çok yönlü bakışı, ideolojik tarafsızlığını sosyolojik tespitlerine yansıtmaktan sakınması, haksızlıkları, yanlışlıkları, olumlu ya da olumsuz sosyokültürel ve sosyoekonomik değişimleri ele alış tarzı ile akademik dünyada dikkatleri üzerine çekmiştir. O, salt bir olay, olgu anlatıcısı olarak değil, aynı zamanda çözüm sunan bir sosyolog olması hasebiyle, 1980'li yıllardan sonra postmodernliği anlamayı, anlatmayı amaç edinen birçok eser yazmıştır. Onun postmodernliğe ve postmodernlik-din ilişkisine yönelik ilgisini ortaya koymayı amaç edinmiş çalışmaların yeterli sayıda olduğu söylenilemez. Çalışmanın konusu ve kapsamından hareketle bu araştırmanın alan yazındaki söz konusu eksikliğin giderilmesine katkı sunacağı öngörülmektedir.

1.4. Yöntem

Bu çalışmada doküman incelemesi yöntemi kullanıldı. Doküman incelemesi, araştırılmak istenen olgu ve olgular ile ilgili bilgi içeren materyallerin analizini kapsamaktadır. Nitel araştırmalarda etkili bir şekilde kullanılan doküman incelemesi tek başına veya diğer veri toplama yöntemleri ile birlikte kullanılabilir.¹ Nitel araştırmalarda önemli bilgi kaynakları olan dokümanlar yazılı, görsel ve işitsel nitelikte olabilir. Bu çalışmada incelenen en temel dokümanlar Bauman'ın eserleridir. Bunların yanı sıra modernlik, postmodernlik, kapitalizm, aydınlanma, din, toplum, devlet, küreselleşme gibi konularla doğrudan ve dolaylı ilgili olan kitap ve makale gibi kaynaklardan faydalanıldı.

¹ Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2018, s. 189.

1.5. Kapsam ve Sınırlılıklar

Bu araştırmanın kapsamı şöyle izah edilebilir: Bauman'ın postmodernliğe dair görüşlerinin çatısı altında din ve Tanrı ile ilgili genel görüşlerini ve postmodern dönemde dinin beşeri hayattaki yansımalarıyla ilgili tespitleri ele alındı. Çalışmanın birçok yerindeki modernlik ve modern dönem vurgusu postmodern dönemin ve postmodernlikle ilişkilendirilen belirleyicilerin daha iyi anlaşılması amacıyla kullanıldığından oldukça sınırlıdır. Ayrıca Bauman'ın din görüşlerine odaklanan bu çalışma din, dinsel, dindarlık ve inanç gibi konularla ilgili kapsayıcı bilgiler veremeyecek sınırlıktadır. Yine bu araştırma Bauman'ın postmodernite ile ilgili fikirlerini genel bir perspektiften ele aldığı için postmodernliğe dair derinlemesine bilgiler içermemektedir.

1.6. Zygmunt Bauman'ın Hayatı ve Eserleri

Zygmunt Bauman, 1925'te Polonya'da doğmuş, İkinci Dünya Savaşı'nın başladığı 1939'da Adolf Hitler'in güdümündeki Alman Nazi Ordusu'nun Polonya'yı işgal etmesinden sonra ailesiyle birlikte Sovyetler Birliği'ne kaçmıştır. Sovyet Kızıl Ordu'ya bağlı Polonya Ordusu'na katılmış, ancak onun Yahudi oluşu ordudan uzaklaştırılmasına sebep olmuştur. Varşova Üniversitesi'nde sosyoloji ve felsefe okuduktan sonra doktorasını yapmış, 1954 ile 1968 yılları arasında bu üniversitede sosyoloji alanında dersler vermiştir. 1964 yılında "Gündelik Hayat İçin Sosyoloji" kitabı ile tanınmaya başlayan Bauman, 1968'de ailesi ile birlikte İsrail'e gitmek zorunda kalmıştır. Bunun temel sebebi ülke yönetiminin dayattığı Yahudi karşıtlığı politikasının Bauman gibi Yahudi kökenli insanların yaşamalarına engel teşkil ediyor olmasıydı. Üniversitedeki işinden olan Bauman, önce komünist parti üyeliğinden sonra da ülkeden ayrılmaya mecbur kalmıştır. Üç yıl Tel Aviv ve Hayfa Üniversitelerinde ders veren Bauman, 1971 yılında gelen daveti kabul ederek İngiltere'nin Leeds Üniversitesi'nde çalışmaya başlamıştır. 1990'da emekli olana dek bu üniversitede çalışmış ve bu süreçte yaptığı çalışmalarla sosyal bilimler camiasında tanınmaya başlamıştır. Ancak en bilinen eserlerinin çoğunu emekli olduktan sonra yazmıştır. Modernite ve Holokaust (1989) kitabıyla dünya çapında tanınmıştır.

2017 yılında İngiltere'de ölen Bauman, yaklaşık bir asırlık ömrünün büyük bir bölümünü entelektüel bir çizgide yaşayarak geçirmiştir. Ardında birçok makale

ve kitap bırakmış olan Bauman'ın öne çıkan Türkçeye çevrilmiş eserlerinden bazıları şunlardır:

Yasa Koyucular ile Yorumcular (1987), Modernite ve Holokaust (1989), Modernlik ve Müphemlik (1991), Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri (1992), Postmodern Etik (1993), Parçalanmış Hayat/Postmodern Ahlak Denemeleri (1995), Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları (1997), Küreselleşme/Toplumsal Sonuçları (1998), Akışkan Modernite (2000), Bireyselleşmiş Toplum (2001), Kuşatılmış Toplum (2002), Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm/Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik (2011).



İKİNCİ BÖLÜM

2. BAUMAN SOSYOLOJİSİNDE POSTMODERNİTE

2.1. Postmodern, Postmodernite, Postmodernizm

“Post” ön ekini almış sözcüklerin Bauman’ın sosyolojik anlatımında kullanımı çok yaygındır. Bundan hareketle Bauman’ın en çok kullandığı üç bileşik kavrama bu bölümde kısaca değinildi.

2.1.1. Postmodern

Bir ön ek olarak “post”, “-den sonra” anlamındadır. Bilhassa yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren kültürel, siyasal, ekonomik değişimleri kavramsallaştırmak için kullanılmıştır. Örneğin, esnek üretim için post-fordist, enformasyon temelli sanayi için post-endüstriyel gibi bileşik kavramlar üretilmiştir. Post önekini alan sözcük, bir durumu, akımı, oluşumu ya da yaklaşımı ifade edebilir. Ancak sözcük tabiri caizse “post”a yaslanınca bariz bir anlam farklılığı ortaya çıkar. Bu durumu “postmodern” sıfatı çok iyi yansıtmaktadır. Postmodern sıfatının 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra İngiliz tarihçi Arnold J. Toynbee tarafından uydurulduğu bilinmektedir. Ona göre, Batı medeniyeti 19. yüzyılın son çeyreğinde bir geçiş aşamasına girmiştir. Bu geçiş ise, Batı dünyasının modern geleneklerinden dikkate değer bir ayrılmayı ifade ediyordu.² Postmodern sıfatı, söz konusu ayrılmayı en iyi ifade eden sözcüktü. Calinescu, Toynbee’nin postmodern çağ başlangıcını temel alarak, bu döneme “anarşi çağı” demeyi uygun bulmaktadır. Toynbee de Tarih İncelemesi çalışmasında bu dönemin temel özelliği olarak gördüğü “rasyonalist dünya görüşünün çöküşü”nden bahsederken bu yakıştırmayı kullanmıştır.³

Postmodern sıfatı, modern sıfatıyla karşılaştırılırsa daha iyi anlaşılabilir. Modern dönem boyunca sonu gelmez bir ilerleme güdüsü benimsendi. Çünkü mutluluk gelecekteydi ve mutluluk için disiplinli, programlı ve kolektif çalışmak

² Matei Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü/Modernizm, Avangard, Dekadans, Kitsch, Postmodernizm*, (Çev. Sabri Gürses), Küre Yayınları, İstanbul 2017. s. 145.

³ Calinescu, s. 145.

gerekliydi. Her an geleceğe ulaştıran bir basamak olduğundan değerliydi. Oysa postmodern dönemde katı, determinist bir gelecek tasavvuru yoktur. Yeni olanın hükmü bir sonraki “an”a kadardır. Anın değeri geleceğe sabitlenmekte değil, bireye verdiği haz, mutluluk oranlarına göre ölçülür. “Modern birey emekçi-üretici bir kimlikle dolaşır ve bunula birlikte sınıfsal, ulusal gibi örgütlü organların içinde var olurken, postmodern birey, üretimden ziyade tüketim alışkanlıkları arasında dolaşır.”⁴ Modern bireyin kimliği kalıcı ve katı değerler (ulus-devlet ideolojisine güven, bilime inanç, yurttaşlık bilinci vb.) etrafında şekillenmişti. Postmodern birey, bilimsel hakikatlere, projelere, evrensellik iddiasındaki oluşumlara şüpheyile yaklaşır. Onun kimliği değişen koşullara uyum sağlayacak kadar esnektir, uçucudur. Modern birey direktif, postmodern birey ise ayartma bekler. İlki otoriteye, ikincisi piyasaya ve medyaya boyun eğmiştir. Postmodern bireylerden oluşan postmodern toplum ise, modern toplumun aksine bireysel farklılıklara (cinsiyet, etnik köken, siyasi görüş, inanılan din vb.) toleranslı, medyanın yönlendiriciliğine açık, tüketim endeksli yaşam alışkanlıklarının benimsendiği toplum türüdür. Ayrıca postmodern toplumda bilgisayar, enformasyon, teknoloji gibi unsurlar baskın durumdadır.⁵

2.1.2. Postmodernite/Postmodernlik

Postmodernite ya da postmodernlik, Batı’nın modernlik serüvenini sorgulayan, ona karşıtlık oluşturan bir yaşam durumudur. Modern dünya, geleneksel toplumlardan kopuşu simgeleyen karşıtlıklar (kalabalık heterojen nüfus, sanayileşme, kapitalist ve pazar ekonomisi, örgütlü toplumsal farklılaşma ve işbölümü, ulus-devlet düzeni, bilim ve teknolojik üstünlük, normatif, akılcı ve seküler kültür ve inanç sistemi) oluşturarak Batı’da ortaya çıkmıştır.⁶ Ancak 20. yüzyılın ilk yarısına dek yaşanan savaşlar, soykırım, ekonomik buhran, sosyal sınıflar arası açılan maddi uçurum modern dünyaya ait akılcı, bilimsel, ilerlemeci ve evrensel söylem ve hakikatlerin sorgulanmasına neden oldu. Böyle bir ortamda modernliğe ait kavramlar kuşku ile karşılanıp saldırıya uğramış; yeni düzeni, toplumu, bireyi ve

⁴ Mehmet Emin Şimşek, *Modernite, Postmodernite ve Bauman*, Belge Yayınları, İstanbul 2016. s.61.

⁵ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Karahan Kitabevi, Adana 2016, s. 243.

⁶ Helen Thomas ve David F. Walsh, “Modernlik/Postmodernlik”, (Çev. Mehmet Süheyl Ünal), *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, (Ed. Chris Jenk), (Çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu), Atıf Yayınları, Ankara 2014, s. 492.

kültürü açıklamak için entelektüeller postmodernite kavramını kullanarak bu saldırılara yanıt vermiştir.⁷ Kimileri postmoderniteyi modernliğin dönüşümü, kimileri ise daha ileri giderek modernlik karşıtı bir olgu olarak görmüştür. Ancak her iki tarafta bulunan herkesin sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik değişimlerin yaşandığını kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Örneğin Giddens, modernite sonrasının yaşanmadığı ama onun radikalleşmiş aşamasına geçildiği görüşünü şu ifadeleriyle desteklemektedir: “Henüz, postmodern bir toplumsal evrende yaşamıyoruz; ama, yine de modern kurumlarca geliştirilenlerden farklı yaşam tarzları ve toplumsal örgütlenme biçimlerini sezer gibi olmaktan fazlasını da görebiliriz.”⁸ Lyotard ise, postmodern ya da postendüstriyel bir döneme geçiş yapıldığını kabul eder. Ona göre, postmodern toplumda, sanayi ve sanayi öncesi toplumların aksine, bilgi ve enformasyon teknolojisine dayalı üretim tarzı merkezi bir rol oynamaktadır.⁹

Cevizci, postmoderniteyi, “çağdaş ve ileri endüstri toplumlarının ulaştıklarına inandıkları yeni durum” olarak tarif etmektedir. Ona göre, postmoderniteyi belirleyen özellikler toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal olmak üzere dört ana başlıkta toplanabilir: Toplumsal, modern toplumun sosyal yapısının parçalanması, toplumsal sınıflara ek olarak cinsiyet, yaş ve etnik özelliklerin etkili olması; kültürel, kültür endüstrilerinin yükselişi, estetiğin günlük yaşama indirgenmesi, kimliğin geleneğin etkisinden kurtarılıp bireysel seçimle kuruluşu; ekonomik, bilgisayarlaşmış bilginin üretimin temel bileşeni haline gelmesiyle beyaz yakalı çalışan sayısını arttırması, ulus ötesi şirketlerin yatırım kararlarının ulus devletin kontrolünden çıkması; siyasi özellik ise, bireyin girişimci, rekabetçi ve kendine güven gibi erdemlerinin geliştirilmesi, bütünlükçü ve farklılığı törpüleyen siyaset yerine çoğulcu, esnek ve hoşgörüyü dayalı bir anlayışın benimsenmesi durumudur.¹⁰

⁷ Inger Furseth ve Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp), Birleşik Yayınevi, Ankara 2013, s. 147.

⁸ Antony Giddens., *Modernliğin Sonuçları*, (Çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020. s. 55-56.

⁹ Ahmet Cevizci, “*Felsefe Tarihi*”, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 745.

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 703-704.

2.1.3. Postmodernizm

Postmodernizmin neyi savunduğuna dair anlayış birliği olmasa da onun modernist söylem, fikir ve pratiklere yönelik şüpheci bir tavır takındığı kabul edilebilir. Ancak postmodernizmin modernizme tepkiselliği salt şüphe boyutunda değildir. Postmodernizm şüpheyi dünyayı farklı bir açıdan okuma, yorumlama imkânı sağladığından dolayı meşru bir dayanak haline getirmiştir.¹¹ Postmodernizm bu yönüyle tarihsel bir dönemin başladığına işaret eder. Modernizmin neredeyse tüm olgularına tepkisel bir tutum takınarak ortaya çıkan postmodernizm, mimari, sanat, politika, ekonomi ve eğitim gibi birçok alana yönelik yeni söylemler üretir.¹²

Modernliğin araçsal akılcılığı, bütünleştiren ve homojenleştiren politikaları, verili kimlik kodları, evrensel mesajları, bürokratik rasyonalizmi, avangart söylemleri insanlığa acı deneyimler yaşatmıştır. Özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında yaşananlar modernist dünya görüşlerinin sorgulanmasına, alternatif bakış açılarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında başlayan yeni tarihsel dönemin (postmodern) savunucusu olan postmodernizmin ortaya çıkışı 1960'ları bulacaktı. Modernitenin akılcılığından epistemolojik ve tarihsel sapmayı ifade eden postmodernizm, ilk olarak mimaride kullanılmış; 1980 ve 1990'lı yıllarda kültür, siyaset, ekonomi ve sosyoloji alanlarında yaygınlaşmıştır.¹³

Genel olarak postmodernistler, modernizmin akıl ve bilim temelli ilerleme, özgürleşme anlayışını eleştirerek, Descartes, Locke ve Kant ile başlayıp devam eden modernist bilgi sisteminin yeniliğe ve bilginin gelişimine uygun olmadığını savunurlar.¹⁴ Modernliğin karşısında kendini konumlandıran postmodernizmin söylemini şöyle özetleyebiliriz: “Genel geçerlik iddiası taşıyan önermelerin reddedilmesi, dil oyunlarında, bilgi kaynaklarında, bilim adamı topluluklarında çoğulculuğun ve parçalanmanın kabul edilmesi, farklılığın ve çeşitliliğin vurgulanıp, benimsenmesi, gerçeklik, hakikat, doğruluk anlayışlarının tartışılmasına yol açan dilsel dönüşümün yaşama geçirilmesi, mutlak değerler anlayışı yerine yoruma açık

¹¹ Yıldırım Özsevegç, “Postmodernizm Üzerine”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 10, sayı: 54, (2017), s. 136.

¹² Nesrin Kale, *Felsefiyat*, Pegem Akademi Yayınevi, Ankara 2009, s. 419.

¹³ Kirman, s. 242.

¹⁴ Özsevegç, s. 136.

seçeneklerle karşı karşıya gelmekten çekinmemek; korkmamak; güvensizlik duymamak gerçeği olabildiğince (sonsuz) yorumlamak, belli bir zaman ve mekânın sözcüklerini kullanmak yerine gerçekliği kendi bütünlüğü özerkliği içinde anlamaya çalışmak, insanı ruh-beden olarak ikiye bölen anlayışlarla hesaplaşmak, tek ve mutlak doğrunun egemenliğine karşı çıkmak.”¹⁵

Postmodernizmin, modernizmin devamı mı yoksa ondan apayrı bir akım mı olduğu konusu tartışmalıdır. Harvey, bu iki akım arasında farklılıktan ziyade sürekliliğin olduğunu kabul etmektedir. Ona göre, postmodernizm modernizmin bağrındaki bir krizdir. Buna rağmen postmodernizm öne çıkardığı bazı yönleriyle modernizmden ileri gider: anlık olana yapılan vurgu, ötekinin anlaşılamayacağı inancı, çalışma üzerinde değil de metin üzerinde yoğunlaşma, nihilizme yakın yapıbozumu, eğilim, estetiğin etiğe tercih edilmesi, tutarlı, istikrarlı politikaların imkânsızlığı, piyasa bağımlılığı gibi örnekler verilebilir.¹⁶ Ancak postmodern bir durumun yaşıandığını ileri süren Lyotard’a göre, yaşanan teknolojik dönüşümler bilgi işlem makinelerinin çoğalmasını sağlamış, bu da ulaştırma ve iletişim araçlarını etkilediği kadar bilginin dolaşımını da etkilemiştir. Bilgi dolaşımı kadar bilginin mahiyeti de bu süreçten etkilenmiştir. Bilgi işlem makinelerinin diline çevrilebilme durumu bilginin ayıklanmasına ve önemine dikkat çekmiştir. Bu durum bilişimin hâkimiyetini tesis etmesine, bilgi sayılabilecek söylemlerle ilgili yeni kuralların oluşturulmasına olanak tanımıştır. Bilgi artık eskiden olduğu gibi bireysel inşa için amaç edinmemekte, satılmak için üretilmekte ve yeni üretimlerde değerlendirilmek için kullanılmaktadır. İçinde bulunduğumuz postmodern çağda bilginin üretim sürecindeki etkisi genişlemiş, ulus-devletlerin ekonomik ilişkilerinde kayda değer büyüklüğe ulaşmış ve büyümeye devam edeceği görölmektedir. Devletlerin daha önceki toprak ve hammadde mücadelesi gibi gelecekte de bilgilere hakim olma mücadelesi vereceğini söylemek abartılmış olmaz. Ancak bilginin artan önemi ekonomik karar mercileri (ok uluslu şirketler) ile ulus-devletlerin bilgi üzerindeki kontrolünü tehlikeye atmaktadır. Bu da göstermektedir ki bilginin mahiyetinin

¹⁵ Kale, s. 418.

¹⁶ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, (ev. Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul 2019, s. 137-138.

dönüşümü, devletin küresel sermaye dolaşımı ile ilişkilerini gözden geçirmeye zorlayacaktır.¹⁷

J. Baudrillard da Lyotard gibi yeni bir dönemi yaşadığımızı kabul eder. Ona göre sanayi ötesi toplumu bütünsel bir dönüşüme uğramıştır ve bunun sonucunda kendine has bir kültür ve teknoloji tarafından belirlenmiştir. Ona göre kapitalizmin yeni bir aşaması olan ileri kapitalist toplum bir tüketim toplumdur.¹⁸ Tüketim toplumuna geçiş yapan insanın yaşamında aşırı tüketim ve bolluk başat faktörlerdir. Böyle bir yaşamda bir zamanlar başka insanlar tarafından kuşatılmış olan bireyler nesneler tarafından kuşatılmıştır. Artık bireyler eskilerin alışveriş alışkanlıklarını devam ettirmiyor, daha çok reklamlar ve kitle iletişim araçlarıyla albenisi artırılan mal ve iletileri edinmeyi, onlara güdümlü bir yaşam biçimi geliştirmeyi talep ediyorlar. Talebin devamlılığını sağlayan en önemli şey nesnelerin eski zamanlardaki dayanıklılık formülünün geçersizleştirilmesi ve biteviye üretilmeleridir.¹⁹ Baudrillard’a göre nesnelerin durmaksızın üretilmelerinin (tabi ki de planlanmış tüketim için) bir yönü bollukla ilgili iken, diğer yönü savurganlıkla ilişkilidir. Nitekim o, zengin toplumların bolluklarının savurganlıklarıyla yakın ilişkide olduğunu, böyle toplumların uygarlığını “çöp sepeti uygarlığı” olarak tarif etmektedir. Baudrillard, tüketim toplumundaki savurganlığın işlevselliğini anlatmak için, “Bana fırlatıp attığın şeyi söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim!” sözünü dile getirmektedir.²⁰

2.2. Bauman’da Postmodernite

Modernliğe sert eleştirileri ile bilinen Bauman, postmodern bir sürecin yaşandığını eserlerinde bolca işlemektedir. Bauman, insanı faal bir varlık olarak gördüğü ve bireylerin düzen ve anlam oluşturdıklarına inandığı için, Durkheim ve Parsons’un “programlanmış toplum” düşüncesine karşı çıkar.²¹ Bu açıdan

¹⁷ Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, (Çev. İsmet Birkan), Bilgesu Yayınları, İstanbul 2019, s. 11.

¹⁸ Kale, s. 424.

¹⁹ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu-Söylenceleri/Yapıları*, (Çev. Nilgün Tatal ve Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019, s. 15-17.

²⁰ Baudrillard, s. 40.

²¹ Furshet ve Repstad, s. 132

postmodernlik bağlamında Batı’da yaşanan değişim onun için bir realitedir. Bauman, özellikle 1980’li yıllarda yaşanan değişimi anlamak için “post”lu kavramların çok kullanıldığını, postmodernizmin (postmodernlik anlamında) bu kavramlar içinde kendisine en isabetli görüldüğünü ileri sürer. Postmodernlik, hem değişen dünya hem de insan tecrübesindeki yansımasıyla alakalı olduğu için modern dönem boyunca sosyal gerçekliklere tesir eden daimi dönüşümlere ve “sosyolojik akıl yürütmenin modern zamanlar boyunca içinde konumlandığı toplumsal gerçekleri etkileyen sürgit dönüşümlere ve böylelikle sosyolojik düşünce içinde faydalı biçimde takip edilebilecek stratejilerin doğasına odaklanma imkânı verdi.”²²

Bauman için postmodernliğin, modernliğin sonunun işareti olarak gösterilmesi abartılı bir durumdur. Ona göre modernliğin başarısızlıklarını irdeleyen ve taahhütlerini çürüten postmodernlik, modernlik karşıtlığı ya da onun bitişinin üzerinden yükselmekten ziyade modernliğin var olan gerçeklikle bağlantısını sağlayan aykırı sesidir. Postmodernlik, modernliğin gelecek hedeflerinin sonunun gelmeyeceğinin farkına vararak postmodern zamanın ve durumun başladığını kabul eden kendini bilme halidir. Bu açıdan postmodernlik, modernliğin salt “tamamlanmamış” değil, “tamamlanamaz” bir proje olduğunu ifşa etmektedir.²³

Bauman’ın modernite ile ilgili en kapsamlı ve sert eleştirileri “Modernite ve Holokaust” isimli kitabında yer almaktadır. Ona göre soykırıma (holokaust) giden yolda modernliğin araçsal akılcılığı ve bürokratik kurumsallaşması Nazilere büyük bir avantaj sağlamıştır. Nitekim soykırım sürecinin hiçbir noktasında usallık ilkesine (hedeflere varmada verimli, optimal akıl yolu) aykırılık yoktur. Aksine holokaustun planlanması ve uygulama aşamasının gerçekleşmesi modern ussal düşüncenin izlerini taşımaktadır. Dahası modern bürokratik yapılanma ve onun emrindeki beceri, teknoloji ve bilimsel ilkelerin işe karıştırılması zorunluluk ifade ediyordu; aksi halde böyle bir olayın gerçekleşmesi mümkün değildi. Modern bürokratik yapılanma sahip olduğu üstünlükleri ile toplumu idare edilecek bir nesne; çözüme kavuşturulacak birçok problemin kaynağı; hâkimiyet kurulacak ve aksaklıkları düzeltilecek doğal bir

²² Zygmunt Bauman ve Keith Tester, *Zygmunt Bauman ile Söyleşiler*, (Çev. Mesut Hazır), Heretik Yayınları, Ankara 2017, s. 88-89.

²³ Bauman ve Tester, s. 92-93.

yapı; toplumsal mühendisliğin önemli ve geçerli bir hedefi olarak görmeyi teşvik ederek holokaust düşüncesinin ortaya çıkmasına, zamanla gelişmesine ve sonucuna ulaşmasına neden oldu. Bu da göstermektedir ki, holokaust, ne modernite öncesi barbarlık kalıntılarının mantıkdışı bir taşma olayıdır ne de doğuştan problemli, suçlu, sadist ya da ahlaki olarak kusurlu kişilerin işlediği bir suçtur. Holokaust, modern bir icattı ve modern dönemi yansıtan temel bir gerçeklikti.²⁴

Bauman için holokaust modernite ussallığının doruk noktasıdır. Ona göre, soykırım Alman Nazileri tarafından işlenmiş olsa da salt bir Alman meselesi değildir. Almanların savaş boyunca yaptığı her ne varsa onları geri kalan herkesten farklı kılmaz, aksine onlarla paylaştığı şeylerdi. Bu açıdan holokaustan alınacak bir ders varsa o da; “bu bizim de başımıza gelebilirdi” değil, “doğru şartlar oluştuğunda bunu biz de yapabilirdik” şeklinde olmalıdır.²⁵ Bauman’ın, bu fikirlere modernliğin düzeni, homojenliği, tasarımı amaçlayan rasyonelliğinden yola çıkarak vardığı söylenebilir. Modernliğin bu rasyonellik tutkusu herkese, “öteki”, “aykırı”, “yabancı” gibi damgalanmış başkalarına karşı aynı suçları işletebilir. Nitekim modernite akli, sosyal mühendisliğin saydamlık idealine aykırı olanları dışlar. Bu açıdan modern kültür, bir ‘bahçeci kültür’ modelidir. Tıpkı bir bahçıvanın bahçedeki bitkiler için yabancı otları temizlemesi gibi modern iktidar da tasarımıladığı toplum üyelerinin benzeşimine aykırı olanlara karşı hoşgörüsüz olabilir. Yahudiler, bu aykırılığı belki de en iyi temsil eden “yabancı otlar”dı. “Modernliğe zaten cisimleşmiş müphemlik olarak miras kalan Yahudiler, yabancı otların babası –hatta bütün “toplumsal yabanilikler”in genel adı ve bir prototipi olma- rolüne sokulmaya mahkumdu.”²⁶

Modernliğin farklılığa ve farklı olana yönelik bu tutumu postmodern dönemin ruhuna ters düşmektedir. Çünkü postmodernlik, her şeyden önce yok edilmesi mümkün olmayan dünyanın çoğulluğunun kabul edilmesidir. Postmodernlik düşüncesi, modernliğin müphemliği yok etme ve aynılaştırma güdülerinden

²⁴ Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holokaust*, (Çev. Süha Sertabiboğlu), Alfa İnceleme Yayınları, İstanbul 2016, s. 46.

²⁵ Bauman ve Tester, s. 104.

²⁶ Bauman, *Parçalanmış Hayat/Postmodern Ahlak Denemeleri*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018, s. 296.

bütünüyle özgürleşmeyi hedeflemektedir. Postmodernlik, modernliğin evrenselci ve tek tipli değerlerinin karşısına farklılığı ve çoğulculuğu ön plana çıkararak bütün yaşam biçimlerine (hiçbirini diğerlerinden daha önemli görmeden) ruhsat vermektedir. Postmodernlik, kendi orijinal projesinin uygulanmasının imkânsızlığının farkında olan modernliktir.²⁷

Bauman'a göre, son yıllardaki gelişmeler modernliğin başlangıcının olması gibi sonunun da olduğu düşüncesinin olanaklı hale gelmesini sağlamıştır. Bu yaklaşımın yaygınlaşmasını ise postmodernist tartışma sağlamıştır. Postmodernist tartışma daha çok endüstri sonrası, kapitalizm sonrası kavramlar etrafında dönmektedir. Ona göre yaşanan değişim durumu bu kavramlarla açıklanamaz. Çünkü endüstri sonrası ya da kapitalizm sonrası kavramları modernliğin geleneksel algılanış biçiminden bir kopuşu göstermez. Daha ziyade Batı'da görülen sosyoekonomik ve sosyokültürel değişimleri yansıtan içsel dönüşümlere göndermede bulunurlar. Dahası yeni bir aşamaya geçildiğine işaret etseler de geçmişten günümüze gelişmenin sürekliliğine vurgu yapmaktadırlar. Oysa postmodernist söylem, modernliğe yani yakın geçmişine bir sapma, yanlış yol, tarihsel hata ve kusurlu hareket olarak bakmaktadır. Postmodernist söylem, böylece modernliğin inandırıcılığını gündeme getirmekte ve niteliklerinin bugün geçerliliğini korumadığını deklare etmektedir.²⁸ Bauman'ın modernliğin sonunun olabileceği düşüncesinden kast ettiği kesinlik, evrensellik, nesnellik, homojenlik gibi modern hedeflerin günümüzde benimsenmeyişi ile ilgilidir. Bu durum modernliğin bittiğinin işareti olarak yorumlanmak zorunda değildir. Ona göre, modernlik farklı bir yapıda ve anlamda hala bizimledir; geleceğe yönelik ümidini koruyan canlılıktadır. Modernliğin bu yeni aşamasında cemaat, gelenek, toprak, kabile ve türsel bağlılık ve yakınlık gibi yerel motifli unsurlar tekrar gün yüzüne çıkıyor. Dahası bunları savunanlar, kınanmıyor ve dışlanmıyorlar.²⁹

²⁷ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020, s. 141.

²⁸ Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, (Çev. Kemal Atakay), Metis Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 142.

²⁹ Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019, s. 117.

Postmodernlik, Bauman tarafından hem olumlu hem de olumsuz yorumlanmıştır. O, postmodernliğin farklılığa hoşgörölü yaklaşmasını ve çoğulculuğa kucak açmasını önemsemektedir. Ancak ona göre bir şeyler kazanılırken karşılığında bir şeyler de yitirilmektedir. Modern ve postmodern dönemlerde kazanç ve kayıpların yeri değişmiştir. Modern dönemde insanlar güvenlik için çok az özgürlüğe tahammöl edebilirken, postmodern insanlar ise çok fazla özgürlük için en az güvenlik seçeneğini tercih etmektedirler. Ama her iki durumda da mutluluk bütünüyle elden gitmektedir. Zira ne özgürlük adına güvenliğin ne de güvenlik için özgürlüğün feda edilmesi bireyin huzurlu bir yaşam sürmesine olanak tanır.³⁰ Bauman'a göre, postmodern hoşnutsuzluklar, acılar ve kaygılar baskıdan değil özgürlükten kaynaklanmaktadır. O, postmodern hoşnutsuzlukları; insanların anlam yokluğundan şaşkına dönmesi, sınırların delinmiş olması, art arda vuku bulun olay, durum ve şeylerin tutarsız olması, mantığın keyfi hale gelmesi ve otoritelerin zayıflaması şeklinde sıralar.³¹ Onun için postmodern döneme özgü hoşnutsuzluklardan bir diğeri de belirsizliktir (müphemlik). Belirsizlik postmodern dönemin temel belirleyicilerinden biri olmuştur. Gerçi Bauman, modernliğin kesinlik arayışının sonuçları ile mukayese ettiğinde belirsizliğin postmodern insanları özgürleştirdiğini eserlerinde ifade eder. Ancak postmodern dönemde belirsizliğin bireyler için önemli bir korku kaynağı olduğunu da ileri sürer.³² Ona göre, postmodern dönemde, belirsizlik ve endişe durumunun bertaraf edilmesinin kesin yolu olmadığı için sıkıntı ve gerginliğin devam etmesi kaçınılmazdır.³³ Bundan ötürü Bauman için belirsizliğin hem bir imkân hem de bir handikap olduğu söylenebilir.

Bauman'ın son dönem çalışmalarında postmodernite teriminin yerine "akışkan modernite" kavramını kullandığı görölmektedir. Onun postmodernlik terimini kullanmaktan imtina etmesinin farklı nedenleri vardır. Ona göre, toplumsal dönüşümleri tarif etmek için yıllar boyunca bir "şemsiye kavram" olarak kullanılan postmodernlik, postmodernizm kavramıyla karıştırılmıştır. Hâlbuki belli bir tutum ve

³⁰ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 10-11.

³¹ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 185.

³² Ahmet Ayhan Koyuncu ve Mustafa Günerigök, Bauman ve Postmodernite, Çizgi Kitabevi, İstanbul 2019, s. 90.

³³ Bauman ve Tester, s. 111.

programa göndermede bulunan postmodernizmden farklı olarak postmodernlik, postmodern zamanları yaşayan bizlerin maruz kaldığı toplum türünün özelliğine işaret etmektedir. O, bu düşüncesinden hareketle “postmodern sosyoloji” ve “postmodernliğin sosyolojisi” ayrımı yaptığını ve bu ayrımın başkaları tarafından da yapılacağına inandığını ifade eder. Ancak bu inancının boşa çıktığını, postmodernlik ile postmodernizm kavramlarının karıştırıldığını, aynı anlamda kullanıldığını ve kendisinin postmodernlikle ilgili söylemlerinden ötürü postmodernist tarafta (bu taraftaki birçok kişiyle ortak yönleri bulunmamasına karşın) konumlandırıldığını dile getirir. O, bu semantik karışıklıktan dolayı çağın sosyal dönüşüm ve değişimlerini postmodernlik kavramıyla tartışmanın mümkün olmadığını savunur.³⁴ Bir diğer sebep ise postmodernliğin, modernliğin sonunu, modernliği geride bırakan farklı bir döneme geçişi ima eder tarzda kullanılmasıdır. Bu kullanımı yanlış bulan Bauman’a göre (ki daha önce de ifade edilmişti) hala moderniz, ama farklı bir anlamda ve yapıda. Modernliğin bu yeni aşamasını ne Anthony Giddens’in “geç modernlik” ne Ulrich Beck’in “ikinci modernite” ne de George Balandier’in “surmodernite” kavramlarıyla tartışmak ona göre doğru değildir. Onun uygun bulduğu kavram ise “akışkan modernlik” kavramıdır.³⁵

Bauman’ın 20. yüzyılın sonlarından itibaren yazdığı eserler postmodernlikle ilgili olumsuz yaklaşımlarını ihtiva ederler. Bu konudaki ilk denebilecek eseri “Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları (1997)”dır. Bauman, bu çalışmasıyla ilk defa postmodern düşüncenin modernliğin baskıcı söylemine gittikçe benzemeye yüz tuttuğuna işaret eder. Yine “Küreselleşme/Toplumsal Sonuçları (1998)” adlı çalışması birçokları tarafından onun postmodernlikle ilgili önemli sayılabilecek kırılmalar yaşamakta olduğu şekilde yorumlanmıştır. Özellikle “Akışkan Modernite (1999)” isimli çalışmasıyla hem yaşanan sosyolojik süreci hem de başkaları tarafından tartışılan yeni felsefesini açıklar. Bu kitaptan sonra yazmış olduğu “Akışkan Aşk: İnsan İlişkilerinin Kırıldığına Dair (2009)”, “Akışkan Modern

³⁴ Bauman ve Tester, s. 116.

³⁵ Bauman ve Tester, s. 117.

Dünyada Kültür (2005)”, “Akışkan Hayat (2018)” gibi eserlerinde akışkan metaforu öne çıkmaktadır.³⁶

Bauman’a göre akışkanlık sıvılara ve gazlara has bir durumdur. Sıvıları ve gazları katılardan ayıran en önemli nitelik kendilerini etkileyen bir dışsal kuvvete direnemeyip şekillerinin değişebilmesidir. Bauman’ın işaret ettiği Britannica Ansiklopedisi de sıvı ve gazların temel niteliğini aynı şekilde açıklamaktadır. Sıvı ve gazlar herhangi bir etkiye maruz kaldığında akış haline geçip yer değiştirirler; oysa katı maddeler maruz kaldıkları güçten dolayı yer değiştirmez ve serbest bırakıldığında bükülen ve esneyen şekilleri eski haline geri döner. Katı ve akışkan maddeler arasındaki bu yapısal farklılık onların moleküler özelliklerinden kaynaklanmaktadır.³⁷ Ona göre, akışkanlık modernliğin hal değişimini ifade etmektedir. Bu hal değişimi katılıklardan sıvılaşmış bir zamana geçişin en önemli işaretidir.³⁸ Onun modern çağın yeni aşamasını tanımlamak ve anlamak için bir eğretilene olarak akışkanlık kavramını kullanmasının nedenleri şu şekildedir:

- Akışkan maddelerden olan sıvıların katılar gibi belli bir şekilleri yoktur; dolayısıyla ne mekânsal ne de zamansal sabit bir konumları vardır.
- Katılar mekânsal boyutlara sahip olduklarından zamanın akışına karşı koyup etkisini en aza indirebilir; akışkanlar ise belli bir şekli uzun süre koruyamadıklarından zamanın akışından çok daha fazla etkilenirler.
- Akışkanlar katıların aksine çok hareketlidirler (akma, damlama, sızma, dökülme, taşma gibi). Bu açıdan onların hareketlerini durdurmak kolay bir iş değildir. Akışkanların söz konusu bu hareketliliği onları “hafiflik” kavramıyla özdeşleştirmiştir. Hafif veya ağırlıksız kavramları ise hareketliliği ve değişkenliği çağrıştırmaktadır. Tecrübelerimizin ışığında biliriz ki yükümüz ne kadar hafifse o kadar hızlı yolculuk etme özgürlüğüne sahibiz.³⁹

Bauman, katı ve akışkan modernlik ayrımını modernlik ve postmodernlik bağlamında yaparken değişen birçok parametreyi gözler önüne sermektedir. İkinci

³⁶ Koyuncu ve Günerigök, s. 105-106.

³⁷ Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, (Çev. Sinan Okan Çavuş), Can Sanat Yayınları, İstanbul 2019, s. 25.

³⁸ Şimşek, s. 167.

³⁹ Bauman, *Akışkan Modernite*, s. 26

Dünya Savaşı'ndan sonra erimeye başlayan modern katılara; ulus devlet modeli, üretim odaklı ekonomik anlayış, bürokratik yapılanma, toplumun önceliği, fiziki ve siyasi sınırlar gibi örnekler verilebilir. Söz konusu modern katılar bugünün dünyasında yerlerini bireysellik, yerellik, cemaat, esneklik, tüketim gibi kavramlara bırakmıştır.⁴⁰

Sonuç olarak Bauman, modernliğe yönelik sert eleştirilerinden dolayı postmodern düşünür olarak anlaşılmıştır. Ancak bu bir yanılgıdır. Özellikle onun iki binli yıllara doğru ve sonrasında kaleme aldığı eserlerinde postmodernliğe yönelttiği eleştiriler göze çarpmaktadır. Bu açıdan Bauman'ı modernlik ve postmodernlik arasında bir tarafa yerleştirmek zoraki bir çaba olur. “Özetle bir yabancı olarak Bauman, hayatı, insanları, ilişkileri anlamaya ve yorumlamaya çalışan bir sosyolog-düşünürdür demek insaflı bir tanımlamadır.”⁴¹

2.3. Postmodern Döneme Geçişin Temel Belirtileri

Modernlikten postmodernliğe geçişi bir realite olarak gören Bauman, bu geçişin temel belirtilerini eserlerinde sıkça ele almaktadır. Bauman'ın eserleri dikkatli bir incelemeye tabi tutularak söz konusu belirtiler siyasal, sosyal, ekonomik ve ahlaki yönlerden ele alındı. Siyasal açıdan entelektüellerin değişen konumları, sosyal açıdan bireyselleşme süreci, ekonomik açıdan esnekleşen kapitalist dönüşüm ve ahlaki açıdan kod bütünlüğündeki ahlakın müphem hale gelmesi üzerinde duruldu.

2.3.1. Yasacıdan yorumcuya: entelektüellerin yolculuğu

Bauman'a göre, entelektüel sözcüğünün türetilişi yirminci yüzyılın ilk yıllarına denk gelmektedir. Sözcüğün yirminci yüzyılda türetilmesinin temel amaçları; entelektüel geçinenlerin ataları olan les philosophes (felsefeciler) topluluğunun bir zamanlar bilgi ve kültür üzerindeki merkeziliğini tekrar tesis etmek ve hakikatin, ahlaki değerlerin ve estetik yargıların birliğini savunan bilgili insanlar

⁴⁰ Şimşek, s. 157.

⁴¹ Şimşek, s. 163.

geleneğini canlandırmaktı.⁴² Entelektüellerin öncüsü konumunda olan felsefeciler, 18. yüzyılda Fransa’da ortaya çıkan, ilgi alanları ve sosyoekonomik koşulları farklı olan, vaatleri ve hedefleriyle modernliğin aktif ütopyasını oluşturan düşünürlerin oluşturduğu topluluktur.⁴³ Felsefeciler modern çağ boyunca devletle eşgüdüm içinde oldu. İdeal toplum tasarısı için devlete eşlik eden felsefeciler bilim, sanat, eğitim ve kültür gibi konularda otorite olarak görülmüş, topluma sundukları fikirleriyle yasa koyucu rolünü edinmişti. Felsefecilerin yasayıcı aklı ile devletin maddi uygulamaları aynı amaç için kullanıldı: Akıl yasalarıyla uyumlu, düzenli bir toplum inşa etmek. Bu amacı misyon edinen modern devlet, toplumu rasyonel kıstaslar çerçevesinde tasarımılamak istiyordu. Tasarım gereği devlet bahçıvan, toplum ise bahçe olarak görüldü. Bahçıvan yasayıcı aklın rehberliğinde nüfusu ikiye böldü: Yararlı ve çoğaltılması gereken bitkiler ile yok edilmesi gereken muzır yabancı otlar.⁴⁴ Toplumun bu şekilde ikiye bölünmesi modern devletin toplumsal mühendislik güdüsünün sonucuydu. Bu uğurda felsefecilerin yasayıcı gücünden olabildiğince faydalanılacaktı. Çünkü onlar Aydınlanma Dönemi’nin kutsallaştırdığı aklı önceleyen, aklın ışığında evrensel ve nesnel değerlerin ve yargıların arayışına giren kişilerdi. Onlar toplumun geri kalanına ne yapması ve nasıl yaşaması gerektiğini anlatacak yasa koyucu rolünü edinmişti. Bu açıdan modern devletin benimsediği jakoben politikalar bu grubun ürettiği fikirlerin uzantısı olarak görülebilir.⁴⁵

Bauman’a göre, felsefecilerin temel ayrıcalığı insanın mutluluğuna ilişkin hakemlik yapma edimidir. Nitekim onlar ebedi hakikatler arayışına girmeleriyle kendileri dışındaki herkesten ayrılmış ve bu yönleriyle başkalarını yargılama ve hakikate itaate zorlama hak ve görevi üstlenmiştir. Hakikati bilme, kesinlik ve evrensellikten bahsetme felsefeci azınlığı çoğunluktan ayıran önemli niteliklerdir. Onlar çoğunluğun mutluluğu için aklın yasalarını koymayı ve yürütmeyi icra etmek için modern devlet tarafından davet edilirler. İşe koyulan felsefeci gerektiğinde şefkatli bir öğretmen gibi öğretici, gerektiğinde bir gardiyan gibi sert davranabilir.

⁴² Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 7.

⁴³ Erdinç Kineşçi, “Düşünsel Sosyoloji Açısından Zygmunt Bauman Sosyolojisi”, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, cilt: 19, sayı: 33, (Aralık, 2017), s. 63.

⁴⁴ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 37-38.

⁴⁵ Kineşçi, s. 63.

Hangi davranışı seçerse seçsin felsefecinin düşünce ve eylemleri hakikat-yanan, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi kavramlarla yargılama yetkisinin olduğu inkâr edilmez bir gerçekliktir.⁴⁶

Entelektüeller, felsefecilerin yasa koyucu rolünü 19. yüzyılın sonlarından itibaren yerine getirmeye başladı. Felsefeciler gibi yekpare olmayan entelektüeller, farklı uzmanlık alanları, ilgileri ve mesleki uğraşları olan, işbirliği sağlamaları görece zor olan kadın ve erkeklerden oluşan topluluktu: Politikacılar, bilim insanları, yazarlar, felsefeciler, sanatçılar, mimarlar, mühendisler.⁴⁷ Bauman'a göre, entelektüel olma kişinin ilgi alanı veya mesleği ile ilgili ortalama uğraşın üzerine çıkmak ve herkesi ilgilendiren konularla (hakikat, yargı, beğeni gibi) ilgilenmek demektir.⁴⁸ Entelektüeller kendileri dışında kalan toplumun tüm üyelerine dikte edebildiği fikirleri ve projeleriyle özel bir rol icra etmekteydi. Bu onlara hem prestij sağlıyordu hem de modern devlet ile birlikte yürüttükleri siyasi müdahaleleri meşrulaştırıyordu. Entelektüellerin toplumsal misyonu ve siyasal sorumluluğu onlardan sonraki eğitimli sınıfların öz bilincine egemen olacaktı.⁴⁹

Felsefeciler gibi entelektüeller de Aydınlanma'yı esin kaynağı olarak almış, rasyonalist fikirler çerçevesinde toplumu uygarlaştırma misyonu edinmişti. Nitekim 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'da kendini kültürlü olarak ayıran seçkinler, toplumun geriye kalanını cahil, uysallaştırılmamış, kaba olarak tanımlamıştı. Seçkinlere göre natamam ve rafineleşmemiş bu kitle kendi hallerine bırakılamayacak yetersizlikteydi. Onlar eğitilmeli, kültürleştirilmeli ve uygarlaştırılmalıydı. Böylece entelektüeller yönetici/denetçi rollerini öğretmen rolüyle birleştiriyorlardı. Öğretme en başından beri modernite denilen projenin ayrılmaz bir parçasıydı. Buna göre ideal toplumsal düzen inşası için insandaki kaba, hayvani tutkuların denetlenmesi ve bunların yerine rasyonel yetilerin geliştirilmesi gerekiyordu. Toplumsal düzen ve toplumsal terbiye için entelektüellerin benimsediği kültürün hem teorik hem de pratik yönünden faydalanılacaktı. Teorik olarak, insanlar eğitilmeden, bilgiye hâkim kişilerden yardım almadan bir arada ve barış içinde yaşamaları, sosyal hayatın karmaşık ve kısıtlayıcı

⁴⁶ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 39-40.

⁴⁷ Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 31.

⁴⁸ Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 8.

⁴⁹ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 304-305.

talepleri ile baş etmeleri mümkün değildi. Pratik olarak ise, sosyal düzenin tesisi ve devamı için fikir insanlarının ideal yönetim anlayışlarının uygulanması zorunlu görülmekteydi.⁵⁰

Modernlik baştan beri kültürü, doğanın karşıtı olarak görmekteydi. Doğa mükemmeliyetten yoksun, müdahale edilmesi gereken bir gerçekliğe sahipti. Ayrıca doğa ereği olmayan, onun üzerinde egemenliğini ilan edecek efendisi insanın, ona enjekte edeceği amacı emmeyi bekleyen bir nesne konumundaydı.⁵¹ Oysa kültür yüzyıllarca inançların, hurafelerin ve dinlerin etkisinde kalarak edilgen hale gelen bireyleri özneleştirerek ve özgürleştirerek programlı ve bütünlüklü bir yapıydı. Entelektüellerin katkıda bulundukları modern kültür, toplumsal yeniden üretim için biçilmiş kaftandı. Bu açıdan bireylerin hayatlarına, davranışlarına ve tutumlarına müdahale etmek ve onları dönüştürmek elzem bir durumdu. Bauman'a göre, bireyin davranış, tutum ve yaşam biçimi modern öncesi dönemde benimsendiği gibi doğal, müdahale gerekmeyen, ilahi düzenin gereği olarak artık görünmüyordu. Entelektüellerin ön gördüğü toplumsal düzenin tesisi için insanın modern öncesi yaşam biçimi ve davranışları değiştirilmesi ve biçimlendirilmesi gerekiyordu.⁵²

Bauman, entelektüellerin modern dönemdeki yasa koyucu rollerinin postmodernist tartışmaların yaşanmasıyla birlikte önemini yitirdiğini ifade eder. Entelektüeller, evrensel insani değerlerden hareketle ulusların eğitim, kültür ve etik gibi alanlarla ilgili standartlarını belirleyerek şan ve siyasal nüfuz kazanmışlardı. Ona göre, entelektüellerin halk nazarındaki toplumun kolektif vicdanı konumları II. Dünya Savaşı sonrasındaki yıllarda değer kaybetmiş ve tekrar değer kazanması olası görülmemektedir.⁵³ Entelektüellerin sosyal statülerinde kayma yaşanması modernliğin sonuçlarıyla ilgili bir durumdu. Modernliğin en temel görev bildiği ilerleme, hem kazançları hem de kayıpları olan bir olguydu. Dahası modernliğin en ilerideki hedefinin ne olduğu ve bu hedefe ne zaman varılabileceği de belirsizdi. Bauman'ın "tamamlanamaz" dediği modernliğe ve modern çağa yönelik eleştiriler

⁵⁰ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 306-307.

⁵¹ Kineşçi, s. 63.

⁵² Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 115.

⁵³ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 317.

Nietzsche ile başlamış ve II. Dünya Savaşı'ndan sonra postmodernlik şemsiyesi altında belirgin hale gelmişti.

Bauman'a göre postmodernlikten önce postmodernizm kavramı türetilmiştir. Postmodernizm öncelikle rasyonel mimariye başkaldırı amacıyla ortaya atılmış, daha sonra Batı sanatının bütününde meydana gelen yön değişikliklerini kapsayacak şekilde genişlemiştir. Postmodernizm, insanların nihai hakikat arayışının, sanatın politik ve misyonerlik amaçlı kullanımının, yerleşik hale gelmiş ve nesnelleşmiş sanat ölçütlerinin, üslubunun ve sınırlarının sonuna gelindiğine işaret ediyordu. Postmodernizm zamanla sanat tarihi alanıyla sınırlı kalmamış, modernliğin geleneksellik karşıtı söylemlerine başkaldırıyı, toplum bilimlerine kaynaklık edecek yeni bir felsefi zeminin oluşumunu tetikleyerek entelektüellerin konumlarında kaymalara neden olmuştur. Bauman, bu durumu sanatta nesnel zemin erozyonunun yaşanması ve toplum bilimlerinde yorumsamanın popülerlik kazanması şeklinde ifade eder.⁵⁴ Bauman'a göre, postmodernizmle birlikte yaşanan bu süreç ya da bu sürecin gerçekleştiği koşullar postmodernite kavramıyla açıklanabilir. Postmodernite entelektüellerin değişen konumlarına ve rollerine, yeni bir kültür-ötesi duruşa ve çağın belirgin bilinçliliğine dikkat çekmektedir.⁵⁵

Bauman'a göre, postmodern dönemde iktidar ile siyaset arasında kopuş yaşanmaktadır. Küreselleşen ve mekânın dışına taşan iktidar, siyasi bir niteliği olmayan ama siyasi olanı (ulus devlet) pasifleştirmiş ve küresel sermaye hareketlerine bağımlılaştırmıştır. Küresel sermaye iktidarı, modern dönemdeki iktidarın düzen, tasarım, denetim ve terbiye gibi toplumsal mühendislik uygulamalarından uzak durmayı yeğlemektedir. Aynı şekilde eski iktidarın benimsediği ideolojiler artık günümüzde gerekli görülmemektedir. Ancak neoliberal dünyada ideolojilerin farklı işlevi vardır: Aklı doğanın karşısına koymak yerine aklı güçsüzleştirme. Bütün bu yaşananlar entelektüellerin rolünü de değişime zorlamıştır. Modern devletin güçlü bir söylem üretme çabası entelektüellerin toplumsal hayatta belirleyici olmalarını sağlamıştır. İktidar ve entelektüeller arasında kurulan bu ilişki

⁵⁴ Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 143.

⁵⁵ Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 144.

postmodern dönemde çok zayıflamıştır.⁵⁶ Bauman, entelektüellerin geleneksel rollerini yerine getirememelerini uygarlık krizi olarak ifade etmektedir. Ona göre, bugünün dünyası yasa koyucu rolündeki entelektüeller için elverişli bir yer değildir. Bunun temel sebebi, idealize edilmiş tek bir rolün ve bu rolün benimsenmesinde görevli olacak uzman bir azınlığın gereksiz görülmesidir.⁵⁷

Postmodern dönemde entelektüellerin konumlarında kayma yaşanmasına sebep olan bir diğer gelişme ise tüketim kültürünün öne çıkmasıdır. Modernliğin üretici yönelimli toplumundan sonra postmodernliğin tüketici yönelimli toplumunun ortaya çıkmasıyla birlikte toplumsal entegrasyon üretim endeksli piyasanın cazibeli etkisiyle gerçekleşir. Böyle bir ortamda homojen bir ulus oluşturmayı amaçlayan modern devletin tek bir kültürü vatandaşlarına dayatması imkânsızdır. Toplum üzerinde programlı ve planlı kültürel uygulamaları denemeyi terk eden devlet, siyasal tahakkümü kültürel baskıya ihtiyaç duymadan da sağlar. Bu durum kültür üzerindeki politik etkinin azalmasına neden olmuştur. Böylece tek bir kültürün öne çıkarılmadığı bir ortamda birçok kültür yaşam şansı bulmuştur.⁵⁸ Kültürel çoğulculuğun ulus-devletler tarafından benimsenmesi entelektüellerin merkeziyetçi yapılarını kaybetmesine neden olmuştur.⁵⁹ Bauman’a göre, postmodern dönemde devlet, kültürel tarafsızlığını ilan etmiştir. Küresel piyasanın etkisine maruz kalan kültür sahnesi birbirinden farklı birçok kültürün bir arada var oluşuna tanıklık ediyor. Modadan, değişimden ve farklılıktan beslenen kültür piyasası, bireyselliği meşrulaştırıyor ve kimlik inşasını özelleştiriyor. Ayrıca herhangi bir kültürün ürün ve kalıplarının başka kültürlerinkinden daha cazip olduğu fikrinin dile getirilmesine izin verilmiyor. Artık piyasa özgürlüğün ve özelleştirilmenin yegâne dayanağı konumuna yükseliyor. Piyasanın temel belirleyici olduğu böyle bir süreçte entelektüellerin modern dönem boyunca sürdürdükleri yasamacı rolünün geçersizliği ilan edilmektedir. Kültürün ticarileştiği postmodern toplumda entelektüellere düşen görev

⁵⁶ Alican Özer, “Habermas ve Bauman’da Entelektüel Kavramı”, *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 6, sayı: 17, (Mayıs, 2019), s. 321-322.

⁵⁷ Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 147.

⁵⁸ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 318.

⁵⁹ Özer, s. 320.

kültür yorumcusu olarak, özerk, farklı ama aynı değere sahip kültür biçimleri arasındaki devam eden alışveriğin çevirmenliği yapmaktır.⁶⁰

Çevirmenlik, entelektüellerin yeni rolü olan “yorumcu”luğa göndermede bulunur. Yorumculuk rolü, evrensel ölçekteki değer, fikir, inanış gibi çoğulculuğun yaygın olduğu günümüzde gelenekler arası iletişimin problemli hale gelmesi karşısında çıkış noktası olma imkânı vermektedir. İletişim probleminin kalıcı çatışmaya dönüşmemesi için entelektüellerden beklenen uzmanlık, kültür geleneklerini birbirine tercüme edebilecek uygar konuşma sanatına sahip olmalarıdır. Bu sayede entelektüeller, bir cemaatin değerlerini kendi üyeleri için yorumlayabilmekte ve her bir özel cemaatin dilini diğer cemaatlerin anlayabileceği bir dile çevirebilmektedir.⁶¹

2.3.2. Toplumsaldan bireysele: bireyselleşme

Modernlik baştan beri kurumların, şahısların ve aşkın güçlerin karşısında edilgen hale getirilmiş, onlar tarafından yaşam felsefesi belirlenmiş toplum üyelerini birey konumuna erdirmeyi ölkü edindi. Kuşkusuz geleneksel dönemde de her insan bir bireydi ama modernlik projesinin taraftarlarının savundukları nitelikleri taşııyordu. Onlara göre, insanlar otoriteler tarafından nesne konumuna indirgenmişti. İnsanları akıl ve bilim vasıtasıyla özne konumuna getirip onların özgürleşmesini ve özerkleşmesini sağlayabilirlerdi. Bu ise, birey olmayı ve bireyselleşmeyi mümkün kılacaktı. Böylece toplumun her bir ferdi aklını kullanmayı, kendi bütünselliğini anlamlandırmayı ve hayat serüveni ile ilgili şahsi kararlar alabilmeyi başarabilecekti. Bilhassa 18. yüzyıldan itibaren ivme kazanan bireyselleşme olgusuna değinmeden önce birey ve bireycilik kavramlarını açıklamak faydalı olacaktır. Birey, kendisine has kimliği ve herhangi bir eylemin veya fikrin faili olan, özerk bir varlığa sahip ve bu varlığı bölünemeyen varlıktır. Bireycilik ise, bu özerk varlığa sahip bireyleri varoluşsal, mantıksal, yöntemsel ve aksiyolojik bir

⁶⁰ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 321-324.

⁶¹ Koyuncu ve Günerigök, s. 75.

çerçevede öne çıkaran, bireyin çıkarlarını temel bir gerçeklik olarak gören ve savunan anlayıştır.⁶²

Bireyselleşme, bireycilik temel alınarak yaşanan değişim sürecini ifade eder. Avrupa merkezli yaşanan bu değişim sürecini anlamaya çalışan Georg Simmel'a göre, modernliğin en köklü problemi, bireyin özerkliğini ve bireyselliğini kültür, teknik, tarihsel miras ve toplumsal güçler karşısında koruma isteğinden kaynaklanır. Ona göre, ilkel insanın maddi varoluşunu devam ettirmek için doğaya karşı girdiği mücadele, bireysellik olgusuyla son şeklini almıştır. Simmel, 18. ve 19. yüzyıllara dikkat çekerek bireyselleşme sürecini gözler önüne serer. Simmel'a göre, 18. yüzyılda insan doğasının ölçüsüzce gelişimi için insanların kültürel, ekonomik, sosyal ve siyasal bağlardan kurtulmaları istenmiştir. 19. yüzyılda ise bireyin özgür olmasının dışında, işinde uzmanlaşması gerektiği düşüncesi öne çıkmıştır. Söz konusu uzmanlaşma her ne kadar her bir bireyi başkalarından ayıştırmayı sağlamış olsa da başkalarının faaliyetlerine tabi olmaya da sebep olmuştur.⁶³ Ulrich Beck ise, bireyselleşmeyi 20. yüzyıla has bir fenomen olarak görmez. Ona göre Rönesans ile başlayan bireyselleşme sürecinin son aşaması endüstrileşme ve modernleşme evresidir. Beck için modernleşme hareketi, salt merkezileşen devlet yapılanmasına, örgütlü işbölümüne, sermaye yoğunlaşmalarına ve piyasa temelli ilişkilere, toplumsal hareketlilik, değişim ve tüketime sebep olmaz, ayrıca bireyselleşmenin farklı boyutlarında değişimlerin yaşanmasına da yol açar. Özgürleşme boyutunda geleneksel toplumsal biçim ve bağlardan kopuş gerçekleşir; büyüün bozulması boyutunda geleneksel döneme ait pratik bilgi, din ve normların değer ve güvence kaybı yaşanır; kontrol ya da yeniden bütünleşme boyutunda ise yeni bir toplumsal bağlanma türü ortaya çıkar.⁶⁴ Görüldüğü gibi hem Simmel hem de Beck bireyselleşme sürecinin nihai aşamasında büsbütün bir bireyselliğin ve özerkliğin yaşanmadığını ifade etmektedirler. Bauman da bu duruma işaret eder. Ona göre, modern dönemin toplumları bir taraftan bireyselleşmeyi hedefleyen itici güçleri

⁶² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 150.

⁶³ Georg Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, (Çev. Tanıl Bora vd.), İletişim Yayınları, İstanbul 2019, s. 93.

⁶⁴ Ulrich Beck, *Risk Toplumu/Başka Bir Modernliğe Doğru*, (Çev. Kazım Özdoğan ve Bülent Doğan), İthaki Yayınları, İstanbul 2014, s. 193.

devreye sokarken bir taraftan da bireyselleşmenin gerçekleşmesini engellemeye çalışmışlardır.⁶⁵

Üst akıl olarak bilinen felsefeciler ve onların halefleri entelektüeller modernite tarihi boyunca her ne kadar bireyin aklına, özerkliğine ve özgürlüğüne değer biçse de, ideal toplum için ideal birey ölçütlerini üretmekten çekinmemişlerdir. Onlara bu uğurda ulus-devletin maddi olanaklarını seferber eden modern yöneticiler eşlik etmiştir. Her iki gruba göre toplumsal düzen için standartlar gerekliydi. Bu standartlar; bilimsel ve rasyonalist düşünceye inanç, sekülerleşme yanlısı olma, vatandaşlık bilinci edinme, bürokratik çalışma düzenine ayak uydurma, evrensel ve ulusal değerleri benimseme gibi ifade edilebilir. Söz konusu standartları edinen bireyler bir taraftan ideal toplum hedefine ulaşmayı kolaylaştırıyor beriki taraftan bireyselliklerinden ödün vermiş oluyordu.

Bauman, modernlikten postmodernliğe dek yaşanan bireyselleşme vetiresini güvenlik, özgürlük, tüketim ve kimlik kavramları bağlamında ele almaktadır. Ona göre modern dönemde bireyler özgürlüklerinin bir kısmından feragat edip güvenliği seçmiştir. Güvenlik ihtiyaçları modern devlet tarafından karşılanan bireyler böylece mutlu ve huzurlu olabileceklerdi. Sigmund Freud, “Uygarlığın Huzursuzluğu” adlı kitabında bu konuya şöyle değinmişti: “Uygarlık insanın mutluluk olanağının bir bölümünü bir parça güvenlik ile takas etmiştir.”⁶⁶ Modern ulus-devletler her ne kadar bireylerin güvenlik taleplerine karşılık verse de bireysel özgürlüğün engellenmesine yol açıyorlardı. Bu durum ise uygar toplumun huzursuzluğunun en temel kaynağıydı. Bauman’a göre, özgürlüğe tercih edilen güvenlik, modern düzenin ikamesi, istikrarsızlığın ve belirsizliğin ortadan kaldırılması için elzem bir gereklilikti. Ancak güvenlik eksenli toplumlarda bireysel istek ve ihtiyaçların bastırılması kaçınılmazdı. Modern Batı uygarlığının dayattığı güvenlik ve bastırdığı özgürlük arasında iyi ve kötü gibi net yakıştırmalar ve seçimler yapmak mümkün değildir. Herhangi birisinin seçimi kazanımlar sağladığı gibi kayıplara da neden olur. Nitekim insanlar hem özgürlüğe hem de güvenliğe muhtaç oldukları için ikisinden birini seçmeleri

⁶⁵ Bauman ve Tester, s. 131.

⁶⁶ Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, (Çev. Haluk Barışcan), Metis Yayınları, İstanbul 2019, s. 72.

mutsuzluğa neden olur. Yine de Bauman, hem modern hem de postmodern dönemde özgürlük ve güvenlik arasında kusursuz bir dengenin kurulmasının imkânsız olduğunu, fakat bu gerçeklikten hareketle iyi bir denge formülünün aranması gerektiğini belirtir.⁶⁷

Ulus inşa etmek, modern devletlerin temel amaçlarından birisidir. Bu çerçevede ulusa ait dil, kültür, simge ve değerlerin bireylere benimsetilmesi hayati önemdeydi. Kuşkusuz bunu sağlamanın en önemli yolu eğitimdi. Bireyler devletin eğitim sürecinden geçerken ulusal aidiyet duygusu edinecek ve homojen hale getirilen toplumun uyumlu bir parçası olacaktı. Modernlik için homojen olmak, belirsizliğin ve düzensizliğin karşıtıydı. Ulusal bütünlüğe aykırılık teşkil eden herkes dışlanmaya maruz kalmaktaydı. Ulusal motife uyan herkes vatandaş statüsü kazanmakta, bir takım temel hak ve özgürlükler edinmekteydi. Ancak bireyin hak ve özgürlüklerinin içeriği ve sınırları, gücü ve iktidarı elinde bulunduran devlet tarafından belirlenmekteydi. Bu durum Simmel'in özgürlük için "kendi doğamızın yasalarına uyuyor olmamız"⁶⁸ şeklindeki tanımına aykırıydı. Otoritenin bireysel özgürlük ve haklar üzerindeki belirlenimci etkisi bireyselleşmeye ket vurmaktaydı. Sonuç olarak modern toplumlarda bireyselleşme eğilimleri geleneksel toplumlara nazaran daha belirginleşse de devlete ve ulusa bağlılık ülküsü bu eğilimleri bastırır niteliktedir. Bu çerçevede bireylerden beklenen şey bireysellik değil kolektivist davranışlar sergilemektir.

Bauman sosyolojisinde postmodern insanların bireysellikleri özgürlük ve tüketimcilik kavramları üzerinden okunmaktadır. Bauman'a göre, postmodern toplumda özgürlüğün ifade ettiği anlam tüketicinin seçimi ile belirlenmektedir. Özgür olmanın koşulu tüketici olmaktır. Herkesin tüketici olmayı başaramadığı günümüz toplumlarında böyle bir koşul her ülkede milyonlarca kişiyi özgürlükten mahrum etmektedir. Yoksulluğun göz ardı edildiği postmodern toplumda özgürlük piyasaya bağlıdır ve piyasaya bağlılık ayrıcalığı körüklemektedir.⁶⁹ Beck'e göre, risk toplumunda (Beck, risk toplumunu klasik sanayi toplumunun bir sonraki aşaması

⁶⁷ Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, (Çev. Yavuz Alagon), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015, s. 62.

⁶⁸ Simmel, s. 106.

⁶⁹ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 375.

olarak ele alır) bireysel konumlar git gide emek piyasasına bağımlı hale geliyor. O bu durumu, “Özgürleşen bireyler, emek piyasasına bağımlı oluyor ve bu yüzden de eğitime, tüketime, refah devleti düzenlemelerine ve desteğine, trafik planlamasına, tüketim mallarına, ayrıca tıbbi, psikolojik, pedagojik danışma ve bakımdaki imkânlarla ve modalara bağımlı hale geliyorlar. Bireyselleşme piyasaya, hukuka, eğitime vs. bağımlı toplumsallaşmanın en ileri biçimi oluyor.” şeklinde ifade eder.⁷⁰ Aslında paranın ya da piyasanın bireyselleştirici etkisine sosyolojik olarak değinmek Georg Simmel’in yaklaşık yüz yıl önce denemiş olduğu bir şeydi. Simmel, modern metropollerin para ekonomisinin günlük hayatı hesaplamaya, dakikliğe, kesinliğe ve nicel değerlere indirgediğini belirtir. Bütün bu dışsal belirlenimler modern insanları çıkar temelli karmaşık ilişkilere sürüklemiştir.⁷¹

Tüketimin belirlediği bireysel özgürlük ne bu özgürlüğe sahip olanları ne de olmayanları memnun eder. Tüketici olamayanlar (yoksullar) eşitsizliğin kurbanı olduklarından ve ne ihtiyaç ne de isteklerini yeterince karşılamadıklarından onların keyifle hatırlayacakları anları yaşamaları söz konusu değildir. Tüketici vasfını edinmiş kişiler de yoksullar gibi huzursuzluk yaşarlar. Ama onların huzursuzlukları, yokluk değil çokluk arasında seçim zorluğudur; ihtiyaçlara dönüşen bitmek bilmez isteklerin karşılanması çabasıdır; sınırsız ve cazibeli hedeflerin olmasından dolayı tatmin duygusunun kısa olmasıdır; tüketim yarışının biteceğine dair inancın yokluğudur. Bauman’a göre, tüketim yarışında olan bireylerin en temel faaliyeti satın almaktır. Bağımlılığa dönüşen bu faaliyet her bireyin hayat tasavvurunun en temel kaynağıdır. Satın alma faaliyeti salt yemek, içmek, giyim, araç, iletişim ve eşya ile sınırlı değildir. Bir işte yetkinliğimizi anlatmak, imaj yaratmak, yeni arkadaşlıklar edinmek, sevdiklerimize bağlanmaktan kaçınmak, boş zamanı değerlendirmek, yediklerimizi eritmek ve fit kalmak için uygun araçlar, programlar ve ürünler satın alırız. Postmodern tüketicileri satın alma faaliyetine iten itici güç ise, somut, kesin ve açık olan ihtiyaçlar değil, değişken, uçucu, kaprisli, kendisinden başka bir sebebe ihtiyaç duymayan ve tatmin olmamakla yazgılı olan arzudur.⁷² Bitmek bilmez arzular

⁷⁰ Beck, s. 198.

⁷¹ Simmel, s. 97.

⁷² Bauman, *Akışkan Modernite*, s. 117-120.

satın almayı saplantıya dönüştürür. Saplantılı alışverişin sebeplerini salt alışveriş bağımlılığı, hedonist dürtülerin tatmini, dönüşen kapitalizmin sinsice kurgulanmış emellerinin gerçekleşmesi olarak saptamak eksik bir değerlendirmedir. Madalyonun diğer yüzünde ise, satın alma saplantısı postmodern zamanlara sinmiş sinir bozucu belirsizliğe ve çaresizliği körükleyen güvensizlik duygusuna karşı yürütülen ümitsiz bir mücadeleyi yansıtmaktadır.⁷³

Bauman'a göre, postmodern dönemde güvenlik çemberinden arındırılmış özgürlük bireylere huzurlu bir günlük yaşam sunmaz. Özgürlük piyasaya bağımlı olduğu için hem eşitsizlik körükler hem de belirsizlik ve güvensizlik duyguları depreştirir. Piyasaya hakim olan çokuluslu şirketlerin ve küresel politik kararlar alan uluslararası kurum ve kuruluşların etkileri ulus-devletlerin yerelde iktidar yetkisini ve siyaset yapma gücünü sınırlar. Devletlerin birçok yetkisi söz konusu ulus ötesi güçler tarafından eritilir. Küresel güçlerin siyasi, iktisadi ve kültürel baskılarına teslim olan devletler, daha önce sorumluluk alanlarındaki görevleri bireylere devreder.⁷⁴ Bu görevleri icra eden bireyler toplumsal destekten de yoksundur. Beck'in de ifade ettiği gibi, "Yaşama dünyasında toplumsallığın yeniden üretim birimi bireyin kendisi oluyor."⁷⁵ Ancak Bauman, bireylerin üstlendiği bu görevleri halletmesinin gerçekçi olmadığını düşünür. Ona göre, birçoğumuz kendimizi fiilen birey seviyesine yükseltmek için gerekli bilgi ve kuvvetten yoksunuz. Bu açıdan toplumsal problemlere çözüm bulma konusunda güçsüz ve yetersiz olduğumuzu hissederiz, bu ise özgüvenimizi yitirmemize, küçük düşürülmemize ve utanmamıza neden olur. Kişinin böyle durumlarda hissettiği çaresizlik duygusu belirsizlikten beslenir.⁷⁶ Bauman'a göre, modernliğin yok etmek istediği ama başaramadığı belirsizlik durumu postmodern dönemde bireylerin başına musallat olmuştur. Belirsizlik çağdaş dünya insanlarını sabit, kesin ve öngörülebilir ideallerin ve hedeflerin yokluğuna inandırır. Bu durumun yol açtığı postmodern huzursuzluklar; değişen hayat akışına ayak uydurma korkusu değil ayak uydurmanın imkânsızlığı,

⁷³ Bauman, *Akışkan Modernite*, s. 128.

⁷⁴ Zygmunt Bauman, *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm/Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, (Çev. F. Doruk Ergün), Say Yayınları, İstanbul 2018, s. 128-129.

⁷⁵ Beck, s. 197.

⁷⁶ Bauman, *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm/Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, s. 129-130.

sınırları ihlal etme çekincesi değil sınırsızlığın ürkütücü varlığı, bireylerin eylemsel gücünü aşan istekleri değil sonu gelmez bir yolculuk için boşuna bir çaba ve araştırma içinde dağılan edimler.⁷⁷ Bauman, çağdaş dünyada modern dönemdeki gibi dışsal kontrol ve gözetimin görünürde olmadığını söyler. İnsanların özgürlük olarak ifade ettiği bu durum sanıldığı gibi mutluluk verici değildir. Nitekim böyle bir özgürlüğün en önemli bedeli güvensizliktir. Güvensizliği tetikleyen temel durumlardan birisi özgür bireylerin günlük hayatta yalnız başına yüzleşmek zorunda oldukları seçeneklerin çokluğudur. Bir diğeri ise olayların ve işlerin nasıl cereyan edeceği denetlenemediğinden kime ve neye güven duyulması gerektiğinin belirgin olmamasıdır.⁷⁸

Alain Touraine, “Toplumların Sonu” adlı eserinde kolektif eylemlerin eskiden olduğu gibi inandırıcılığını kaybettiğini savunmaktadır. Ona göre, daha önceki toplumların aksine bizler iyi diyebileceğimiz bireylerin toplum tarafından yetiştirildiği inancına artık sahip değiliz. Toplumsallaşma, bireyselleşmeye giden en iyi yol olma özelliğini yitirmiştir.⁷⁹ Bauman da Peter Drucker’dan ödünç aldığı “toplum tarafından kurtuluş yok” sözünden hareketle postmodern toplumlarda bireyin yaşam serüveninde tek başına oluşuna dikkat çekmektedir. Ona göre, yaşanan durum toplumsuzluk olarak ifade edilebilir. Toplumsuzluk ne ütopyaların ne de distopyaların olduğu durumdur. Başımıza gelen iyi ya da kötü şeylerin sebebi özgür irademiz ve eylemlerimizle seçim hakkımızın bulunmasıdır. Dolayısıyla da sorumluluk da bizlere düşmektedir. Bireyselleşmenin toplumsallaşmadan koparıldığı günümüz toplumlarında iyi toplum kurmayı amaç edinmiş, bilgi sahibi, insanları peşinden sürükleyen, disipline edici önder/lider konumundaki kişilere de yer yoktur. Postmodern toplumlarda değişen kapitalizmin doğasına bireylerin uyum sağlaması ve kendilerine ait imkânları en etkili bir şekilde kullanması için daha ziyade rehberlere ihtiyaç vardır. Rehberler önderler gibi otorite olarak görülmez; daha çok tavsiyeleri ciddiye alınan kişilerdir. Rehberler önderler gibi bireysel kaygılar ile kamusal meseleler arasında arabulucu işlevi görmez; aksine kişisel alanların dışına

⁷⁷ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 64.

⁷⁸ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 65.

⁷⁹ Alain Touraine, *Toplumların Sonu*, (Çev. Olcay Kunal), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s. 114.

çıkmaya çekinirler. Onlara göre, sorunlar da çözümler de kişiseldir; kaygılar da kaygılarla başa çıkma araçları da özel alana aittir. Önderlerin toplumsal hizmetleri politika olarak görülürken, rehberlerin rehberlik hizmetleri gündelik yaşam politikası olarak görülür.⁸⁰

Modern dönemin başından günümüze değin yaşanan bireyselleşme eğilimlerini göz önünde tutan Bauman'a göre, bireyselleşme bir seçenek değil bir kaderdir. Hele ki bireysel seçme özgürlüğünün bir realite olarak görüldüğü postmodern dönemde bireyselleşmekten kaçınmak ya da bu oyuna katılmayı reddetmek mümkün değildir.⁸¹ Bireyselleşmenin kaçınılmaz oluşu bireylere bir takım kimlikler edinmeyi beraberinde getirmiştir. Bauman, modern bir icat olan kimliğin günümüze değin devam eden bir sorun olduğunu düşünür. Ancak postmodernliğe geçiş ile birlikte kimliğin sorun olarak algılanışı değişmiştir. Modernlikte kimliğin sorun oluşu, kimliğin nasıl inşa edileceği, dayanıklı ve stabil tutulacağı ile ilgiliyken; postmodernlikte kimlik sorunu, stabil olmaktan kaçış ve birçok seçeneğin bireylere nasıl sunulacağı ile ilgilidir. Modernlik kimlik meselesini yaratım ve süreklilik açısından ele alırken; postmodernlik bu meseleyi yeniden kullanıma sokma ve bağlılıktan, taahhütten ve devamlılıktan kaçma bağlamında ele alır. Bu açıdan modernliğin harcı çelik ve betonsa, postmodernliğin harcı plastiktir.⁸²

Modernlik insan doğasını ilahi yaratımın kalıcı bir mirası olarak gören geleneksel anlayışın yerine tüm bireylerin yüzleşmek zorunda olduğu bir göreve adanma düşüncesini ikame etti. Böylece ilahi yaratım ile kader fikri yer değiştirdi ve bireyin kendisini uyarlayacağı kimlik insan doğasının yerini aldı.⁸³ Aslında kimlik inşası başından beri belirsizlikten kaçışın bir yoluydu. Çünkü modernlik özü itibarıyla belirsizliğe savaş açan bir projeydi ve toplumsal tasarıma uygun olmayanları belirsizlik kategorisine yerleştirmişti. Bu açıdan kimlik modernliğin katı uygulamalarına karşı bir dokunulmazlık zırhıydı. Kimlik inşasına giden yolda bireysel çaba ve sorumluluk teşvik edilse de bireyin yönlendirilmesi gerekli bir koşuldu. Bu doğrultuda kimliklerin nasıl olacağı, nasıl kazanılacağı ve nasıl

⁸⁰ Bauman, *Akışkan Modernite*, s. 106-107.

⁸¹ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 67-68.

⁸² Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 116.

⁸³ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 189-190.

muhafaza edileceği konularında uzman ve bilgili olduklarını iddia eden birçok eğitimci, öğretmen ve rehber ortaya çıkmıştır. Böylece kimlik edinimi kültürel bir mesele haline gelmiştir. Kültürel açıdan bakıldığında birey yetersiz ve güçsüzdü, bilgili kişilerce kolektif olarak yetiştirilmeye muhtaçtı. Modernitenin dayattığı kimlik inşası bir yönüyle bireysel seçim özgürlüğüne diğer yönüyle de uzman rehberliğine göndermede bulunuyordu.⁸⁴

Postmodern çağda bireysel özgürlük piyasaya bağımlı olduğu için kimlik meselesi de piyasadaki ve tüketimden ayrı düşünülemez. Bireye tanınan özgürlük alanı onu modern toplumsallaşma biçiminden git gide uzaklaştırıyor. Modernliğin geleneksel bağlılıklarından ve çalışma ilişkilerinden koparılan bireyler piyasanın denetimine maruz kalıyor. Çekirdek aile ve toplumsal sınıf gibi geleneksel bağların ve toplumsal biçimlerin yerini alan ikincil merci ve kurumlar (Bauman bunların akışkan olduğunu düşünür), bireyleri modaya, piyasaya ve küresel ekonomik düzene bağımlı kılıyor. Bütün bunlar kimlik inşasını öz bilinç ve öz kontrol açısından ele alan bireysel özgürlük ve seçim olgularına terstir.⁸⁵ Bu da bize göstermektedir ki kimlik meselesinin biçim ve içeriği değişime uğramıştır. Kimlik inşası hala bir görev olarak görülmektedir ama kararlı ve emin bir şekilde ileriye uzanan yolu yürüyebilmek için değil, risk hissedildiğinde yol değiştirmek ve eski yol albenisini kaybetmeden yeni yol ve rota belirlemek için bir dayanaktır. Postmodern dönemde bireyleri kararsızlığa iten şey, seçtikleri kimliği nasıl edindikleri ve bu kimlikle kendilerini etraflarındaki kişilere nasıl kabul ettirecekleri değil, seçenekler arasında hangi kimliği seçecekleri ve seçtikleri kimliğin piyasadaki cazibesini yitirdiğinde farklı bir kimlik seçimi yapabilmek için gerek duyacakları dikkati nasıl sağlayacaklarıdır.⁸⁶

Tüketim toplumunda akışkan, oynak ve hareketli birçok kimlik arasında bireyin kendi kimliğini inşa etmesini sağlayacak doğru yol, birçok kimlik arasında kendine uygun olanı seçme ve istediği zaman vazgeçme özgürlüğüdür. O halde tüketim toplumunda bireysel özgürlük kimlik ediniminin en temel koşuludur.

⁸⁴ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 117-118.

⁸⁵ Beck, s. 199.

⁸⁶ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 196.

Tüketicileri kimlik arayışına sürükleyen tek şey alışveriş etmek ya da satın almak değildir. Buna ek olarak kitle iletişim araçlarını birey ve toplum üzerindeki etkisini de göz önünde tutmalıyız. Kitle iletişim araçlarının öne çıkardığı etkileyici imgeler ve imajlar yaşanan gerçekliği sorgulamaya neden olur. Bilhassa televizyonlara yansıyan hayatlar, kadın ve erkeklerin yaşamlarını sıkıcı, önemsiz ve çekilmez görmelerine sebebiyet verir. Gerçekçiliğini kaybeden sıradan bireylerin hayatları ekranlarda sergilenen ve şiddetle arzulanan hayatlara göre biçimlendirilmediği sürece değersiz oluşunu sürdürecektir.⁸⁷

Bauman’a göre bireyin dış dünyadaki değişime ayak uydurabilmesi ve kimlik edinme/değiştirme mücadelesini sürdürebilmesi için her zaman uyanık ve dikkatli olması, sahip olduğu esnekliği ve uyum hızını koruması gerekir. Baş döndürücü değişimin yaşandığı yeni modernlik aşamasında Bentham ve Foucault’un “paniptikon”u günümüz iktidarının işleyişini ve akışını açıklayamıyor.⁸⁸ Paniptikon kavramı daha çok mimari bir gözetim tarzını ifade eder. Paniptikon, belli bir mekânda bulunan çoğunluğun çok az kişi tarafından gözetlenmesi ve denetlenmesi esasına dayanmaktadır. Yani bu kavram uzama göndermede bulunmaktadır. Foucault’a göre, Bentham’ın icat ettiği ve bütünlük ilkesi ifade eden paniptikon, 18. yüzyıldan itibaren salt hastane, hapisane ve okullarda uygulanan bir mimari gözetim tarzı değildir, iktidarın gözetim sorunlarını çözmeye yönelik bir gözetim teknolojisi olması yönüyle de ceza hukukçuları, sanayiciler, eğitimciler, doktorlar gibi farklı meslek gruplarının işlerini kolaylaştırmıştır. 18. yüzyılın sonundan itibaren mekânın düzenlenmesine dayalı bu gözetim anlayışından ekonomik ve siyasi amaçlarla faydalanılmıştır.⁸⁹ Bauman, Thomas Mathiesen’in günümüz dünyasını anlamak için “paniptikon” yerine kullandığı “sinoptikon” kavramına dikkat çeker. Sinoptikon tarzı gözetim, postmodern tüketicilerin dünyasını anlamayı mümkün kılar. Tüketiciler artık zorlama ve baskı yoluyla değil ikna ve baştan çıkarma ile boyun eğre hale

⁸⁷ Bauman, *Akışkan Modernite*, s. 131-133.

⁸⁸ Bauman, *Akışkan Modernite*, s. 134.

⁸⁹ Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 87-88.

getiriliyorlar. Uzama dayalı gözetimin terk edildiği çağdaş dünyada değişen roller gereği çoğunluk azınlığı izliyor ve gözetliyor.⁹⁰

2.3.3. Ağır kapitalizmden hafif kapitalizme: esnekleşme

Richard Sennett, günümüz kapitalizminin ayırt edici özelliği olarak çalışma zamanını organize etmenin yeni biçimlerinin ortaya çıkışını öne çıkarmaktadır. Ona göre, küresel piyasaların varlığı ve yeni teknolojilerin ortaya çıkışı içinde bulunduğumuz zamanın kapitalist ruhunu açıklamak için yetersizdir. Kapitalist çalışma koşullarında yaşanan değişimin en dikkat çekici işareti “uzun vade yok” sloganıdır. Buna göre modern dönemdeki gibi sınırlı sayıda kurumda çalışarak kariyer planları yapmak günümüzde mümkün değildir. Artık çalışma yaşamı boyunca beceri ve bilgilerini yenilemeden kısa süreli aralıklarla değiştirilen işlere ayak uydurmak olası görünmüyor.⁹¹ Bauman ise, bugün maruz kaldığımız değişimi “Büyük Kopuşun İkinci Perdesi” olarak ifade eder. Bauman, kopuşun birinci perdesini Max Weber’in 18. ve 19. yüzyıllarda meydana gelen dönüşümler ile ilgili vardığı sonuçtan hareketle ele almaktadır. Weber’e göre, işletmenin haneden kopması modern dönem kapitalizminin doğuş anıdır. Weber için geleneksel dönemde hane, salt yemek için toplanılan ocak, yakın ilişkilerin yaşandığı bir yapı, ortaklaşa ekilen ve biçilen aile çiftliği ya da işletilen atölye demek değildi. Ayrıca hane, mahalle, köy, cemaat ve loncalar gibi grup ve kurumları temsil etmekteydi. Zira bu yapılar bütün hane mensuplarına ahlaki standartlar, haklar, görevler ve yükümlülükler belirlemekteydi. Ancak işletmenin haneden kopmasıyla birlikte bu yapıların etkisinden kurtulan işletmeci teşebbüsler daha önce deneyimlenmemiş bir özgürlük elde etmiştir. Ahlaki sınırlamalardan, kısıtlamalardan ve kurallardan kurtulan girişimciler kendi kurallarını belirleyici hale getirmiş, eylemlerini kâr odaklı hesaplama bağımlı kılmış ve doğrudan ya da dolaylı olarak etkiledikleri insanların yaşadıklarını önemsemez olmuşlardır. Yerel bağlardan kopan kapitalist girişimciliğin ilk temsilcileri sömürü düzenin kurulmasına ön ayak olmuşlardır.⁹²

⁹⁰ Bauman, *Akışkan Modernite*, s. 134-135.

⁹¹ Richard Sennett, *Karakter Aşınması*, (Çev. Barış Yıldırım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020, s. 21.

⁹² Zygmunt Bauman, *Kuşatılmış Toplum*, (Çev. Akın Emre Pilgir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018, s. 113-114.

Kapitalist sömürünün yaygınlaşmasını sağlayan en önemli olay İngiltere’de başlayan sanayileşme hareketidir. 18. yüzyılın ikinci yarısında başlayan bu olayla birlikte kapitalizm ticari ve finansal anlamda yapısal dönüşüm geçirmiştir.⁹³ Bu dönüşüm neticesinde sermayedarlar bir taraftan gelirlerini yıllar geçtikçe katlayarak arttırırken beriki taraftan Bauman’ın deyişiyle “kitlesel yoksulluğun” faileri olmuşlardı. Marx ve Engels daha kötümser bir tutum takınarak “kitlesel yoksulluk” yerine “kitlesel kölelik” kavramını kullanmışlardır. Onlar modern sanayinin sonucu olarak gördükleri kitlesel köleliği şöyle ifade etmişlerdir: “Modern sanayi, ataerkil ustanın küçük atölyesini sanayi kapitalistinın koca fabrikasına çevirmiştir. Fabrikaya dolmuş emekçi yığınları askerler gibi örgütlenmişlerdir. Onlar, yalnızca burjuva sınıfının, burjuva devletinin köleleri değildir; makine tarafından, denetçi tarafından ve hepsinin üstünde, tek tek burjuva imalatçının kendisi tarafından günden güne, saatten saate köleleştirilirler.”⁹⁴ 19. ve 20. yüzyıllarda çalışma saatleri sürelerinin kısaltılması, güvenlik ve hijyenle ilgili düzenlemeler, yasal değişiklikler, sendikaların legal hale gelmesi, politik hakların genişlemesi ve en nihayetinde refah devleti anlayışının yerleşmesi gibi yaşanan gelişmeler kapitalist sömürünün sonunu – Marx, bunun için proleter devrimi öneriyordu- getirmese de kurbanlarına etkili bir öz savunma fırsatı sağlamıştı.⁹⁵

Daha önce ifade edildiği gibi Bauman’a göre bugün içinden geçtiğimiz süreç “Büyük Kopuşun İkinci Perdesi”dir. İlki gibi ikincisi de kendini yerel bağlardan kurtarmıştır. Ne var ki bu sefer ki yerel bağlar haneler değil ulus-devletlerdir. Modern dönem boyunca ulus-devletler tarafından hukuki ve ahlaki bakımdan kısıtlanan ve denetlenen sermaye, ulus-devletlerin gözetim sınırlarının dışına kaçmayı başararak ticari ve finansal hürriyeti doyasıya yaşamaktadır. Ne ki tarih tekerrür etmektedir. Küresel, tarafsız ve sınırlar üstü bir mekânda siyasi ve ahlaki

⁹³ Jürgen Kocka, *Kapitalizmin Tarihi*, (Çev. Evrim Tefik Güney), Say Yayınları, İstanbul 2018, s. 85.

⁹⁴ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, (Çev. Aycan Özüpek), Dorlion Yayınları, Ankara 2021, s. 42.

⁹⁵ Bauman, *Kuşatılmış Toplum*, s. 114-115.

denetime tabi olmadan hüküm süren işletmeciler, daha büyük yoksulluğa neden olmaktadır.⁹⁶

Bauman, kapitalizmin iki perdelik dönüşümünü ağır ve hafif sıfatlarıyla ifade etmektedir. Ağır kapitalizm, katı modernliğin, hafif kapitalizm ise akışkan modernliğin ürünüdür. Bauman'a göre, ağır modernite ya da ağır kapitalizme özgü uygulamalara evrensel bir model olarak Henry Ford ismi gayet uygun bir örnektir. Nitekim Henry Ford, benimsediği akılcı, hesaplı ve düzenli modeli ile yaşadığı devrin temel eğilimini yansıtıyordu. Bu eğilim dönemin tüm girişimcilerinin idealiydi.⁹⁷ Söz konusu model, düzeni ve tasarımı hedefleyen sosyal mühendisliğin o zamana değin ulaştığı en büyük başarısıydı.⁹⁸

Fordist modelin başlangıç yılı olarak 1914'ü gösteren Harvey'e göre, Ford'un benimsediği iş organizasyonu ve teknolojik yenilikler daha önceki gelişmelerin bir uzantısıydı. Harvey bu gelişmelere; sermayenin 19. yüzyıl boyunca demiryolu şirketlerince olgunlaştırılmış anonim şirket şeklinde örgütlenmesi, F. W. Taylor'ın emek sürecini ayrıştırarak işlerin zaman ve hareket açısından katı standartlara bağlı kaldığında verimliliği sağladığını anlatan *The Principles of Scientific Management* (Bilimsel İş Yönteminin İlkeleri) adlı eserinin yarattığı dikkat çekici etkisi, işle ilgili yönetim, tasarlama, denetim ve uygulama gibi akılcı konular arasındaki ayrışmanın birçok sanayi dalında yerleşmiş olması gibi örnekler verir.⁹⁹ Henry Ford, söz konusu değişimlerden hareketle montaj hattı fikrini fabrikalarında uygulamaya başladı. Ford, otomobil montaj hattı fikri ile zamandan, enerjiden ve paradan tasarruf etmeyi amaçlıyordu. İşle ilgili hareketleri asgari düzeye indirmeyi sağlayan montaj hattı verimliliği beraberinde getiriyordu. Montaj hattının bir diğer özelliği ise üretim sürecinin öngörülebilir olmasını ve sayısallaştırılmasını sağlamasıdır. Hat üzerinde bulunan, işin basit bir parçasını üstlenen işçilerin müteakip çalışmaları çok sayıda otomobilin üretilmesine neden oluyordu. Dahası montaj hattı çalışanlar üzerinde

⁹⁶ Bauman, *Kuşatılmış Toplum*, s. 115-116.

⁹⁷ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 35.

⁹⁸ Bauman, *Akışkan Modernite*, s. 96.

⁹⁹ Harvey, s. 147.

maksimum denetim yapılmasına da olanak sağlıyordu.¹⁰⁰ Bu açıdan fordist model rutini, hesaplanabilirliği, kesinliği, aşırı üretimi, kontrol mekanizmasını ve katı standartları önelemesi açısından modern döneme özgü bir modeldi. Harvey, fordist modelden hareketle Henry Ford'un vizyonunu şu şekilde açıklar: “Kitle üretiminin kitle tüketimi, emek gücünün yeniden üretiminde yeni bir sistem, emeğin denetiminde ve yönetiminde yeni bir politika, yeni bir estetik ve psikoloji, kısacası, rasyonelleştirilmiş, modernist, popülist yeni tür bir demokratik toplum demek olduğunu açıkça görmesiydi.”¹⁰¹

Bauman, ağır kapitalizminin büyüklük ve boyut takıntısı olduğunu söyler. Büyüklük gücü, hırısı ve cesareti simgeliyordu. Büyüklük aynı zamanda akılcılığa göndermede bulunuyordu. Devasa büyüklükteki fabrikalar, koca makineler ve bu makinelere bağlı çalışan yüzlerce işçi katı modernliğin rasyonalist ve güven veren endüstriyel düzenine işaret ediyordu.¹⁰² Bauman'a göre, fordizm, ağır/katı modern toplumlarının kendi durumlarına uyanmasını sağladı. Artık sermaye ve emek arasında uzun vadeli bir birlikteliğin başladığı inkâr edilemez bir gerçektir.¹⁰³ Sermaye ve emeğin “ölüm bizi ayırana dek” bağlılık sözleşmesi karşılıklı çıkara dayanıyordu. Sermaye daha fazla büyümek, işçiler ise geçimlerini temin etmek için karşı tarafa bağımlıydı. Her iki taraf da başka bir yere taşınabilme avantajından yoksun olduğundan fabrikaya (mekâna) sıkıca zincirlenmişti.¹⁰⁴ Sermaye ve emeğin ölünceye dek birlikteliğini savunan fordizm, İkinci Dünya Savaşı sonrası otuz yıllık refah döneminde doruğa ulaşmış gerilemeye başlamıştır. Özellikle 1973 petrol krizi ve sonrasında Amerikan otomobil endüstrisinin gerileyişi fordist modelin eski önemini yitirmesinin en önemli nedenleri olmuştur.¹⁰⁵ Böylece kapitalizm bir kez daha dönüşüm geçirmiş ve Bauman'ın deyişiyle ağır halden hafif hale geçmiştir. Hafif kapitalizme giden sürecin en önemli göstergesi uzun vadeli bağlılığın yerini kısa

¹⁰⁰ George Ritzer, *Toplumun McDonaldlaştırılması/Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*, (Çev. Akın Emre Pilgir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019, s. 80-81.

¹⁰¹ Harvey, s. 148.

¹⁰² Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 34.

¹⁰³ Bauman, *Akışkan Modernite*, s. 97.

¹⁰⁴ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 35.

¹⁰⁵ Ritzer, s. 102.

vadeli bağıllığın almasıdır. Artık sermaye ve emek uzun süre birbirine eşlik etmeyi beklemiyorlar.¹⁰⁶

Fordizm sonrası (postfordist) kapitalist düzenin en temel özelliği esnekliktir. 15.yüzyılda İngilizceye giren esneklik (flexibility) kelimesi, rüzgâra karşı eğilen ağaç dallarının eski hallerini tekrar alması gözleminden hareketle anlam kazandı. Bu temel anlamdan hareketle bireyin ideal davranışlarının da esnek olması ve yeni durumlara adapte olması gerektiği benimsenir.¹⁰⁷ Sennett'e göre, esnek davranışlar değişen koşullara ayak uydurmayı ve değişime açık olmayı sağladığı için bireysel özgürlüğün yolunu açıyor gibi görünmektedir. Ne var ki bugünün dünyasındaki yeni iktisadi anlayış özgürlük isteğine ket vurarak insanı özgürleştirmek yerine denetim altına alacak yeni iktidar yapıları üretir.¹⁰⁸

Harvey, esneklik yerine esnek birikim kavramını kullanır. O, fordizmin katılıklarıyla çatışma içinde olan esnek birikimin özelliklerini; yeni üretim sektörlerinin, finansal yöntemlerin ve piyasaların ortaya çıkması, ticari, teknolojik ve örgütsel değişimlerin hızının yükselmesi şeklinde ifade eder.¹⁰⁹

Bauman'a göre, hafif kapitalizmin sloganı esnekliktir. Çalışma hayatı kısa süreli ve geçici sözleşmelere ya da güvencesi olmayan sözleşmesiz işlere sahne olmaktadır. Bu durum ise belirsizliğe neden olmaktadır. Günümüz çalışma hayatındaki belirsizliği önceki dönemlerdeki belirsizlikten ayıran en temel özellik, geçim sıkıntısı ve gelecek kaygısı gibi sorunların ortadan kaldırılabilmesine ya da bu sorunlara ortak bir tavır takınarak direnç gösterilebileceğine dair bir umudun olmayışıdır. Bu haliyle belirsizlik bireyselliği tetiklemektedir. İşten kaynaklı korku, kaygı ve şikâyetlerin sıkıntısını bireyler tek başlarına çekmektedir. Uzun süreli ortak adresleri olmadığı için kolektif hareketten yoksundurlar. Bu durum işçi sınıfının bir zamanlar sahip olduğu örgütlü savunma stratejisini yitirmesine sebep olmaktadır.¹¹⁰ Modern kurumsal yapıdaki değişim salt iş hayatındaki güvencesizlikle ilgili değildir; işletmeler de bir takım yapısal ve örgütsel değişiklikler geçirmiştir. Örneğin

¹⁰⁶ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 37-38.

¹⁰⁷ Sennett, s. 49.

¹⁰⁸ Sennett, s. 51.

¹⁰⁹ Harvey, s. 171.

¹¹⁰ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 38-39.

bürokrasi basamaklarını ve işlemlerini azaltan şirketler, daha düz ve esnek organizasyonlar haline gelmeye çalışıyorlar. Şirketlerin yönetim yapıları piramit şeklinde değil, network (ağ) biçiminde tasarlanıyor. Böylece şirketlerin yapıları değişen durumlara ve şartlara göre yeniden şekillendirilebiliyor. Ancak network yapısındaki sürekli değişim işe alma, işten çıkarma ve işteki görevlerle ilgili kesin ve sabit kuralların olmayışını beraberinde getirir.¹¹¹ Hafif kapitalizmde hem uzun vadenin olmayışı hem de şirketlerin değişime odaklı network yapılarının varlığı sermaye ve emeğin karşılıklı güvenini, sadakatini ve bağlılığını aşındırmaktadır.

Kapitalizmin ağır aşamasında sermaye ve emeğin bir araya gelişi ve uzun süreli birlikteliği karşılıklı bir bağlılığı ifade ediyorken, hafif aşamasında birbirinden ayrılması tek taraflılığı ifade etmektedir. Daha önce görülmemiş özerklik kazanan taraf sermaye olmuştur. Sermaye, modern dönemin başından beri hayal bile edilemeyen hareket özgürlüğüne kavuşarak emekle olan bağlılık ilişkisini kesmiştir.¹¹² Sermaye küreselleşmiştir ve küresel eğilimler doğrultusunda davranmaktadır. Artık küresel ölçekte rekabet edilmektedir. Şirketlerin ayakta kalabilmelerinin tek yolu yere/mekâna bağımlı olmayan yatırım stratejileri edinmeleridir. Bauman, bu yeni rekabet anlayışını “Mekâna karşı verilen Büyük Bağımsızlık Savaşı” olarak ifade etmektedir. Ona göre, bu savaşla birlikte hem karar alma merkezleri hem de bu kararlara zemin oluşturan hesaplar bölgesel ve yerel kısıtlamalardan kurtarılmıştır.¹¹³ Bauman’ın deyişiyle küresel olarak düşünüp ve davranan sermaye, kazanmış olduğu mekân üstü hareketlilik ile ülke sınırları içinde etkin olan siyasi yapılara baskı yapabilmektedir. Bauman’a göre, küresel sermayenin yerel bağları koparma tehdidine karşı seçmenlerinin refahını birincil amaç edinmiş ulusal hükümetlerin yapabileceği pek bir şey yoktur. Hükümetlere düşen sermayedarları yatırım konusunda ikna etmektir. Bu doğrultuda elindeki tüm imkânları yatırımcıların serbestçe hareket edebilmesi ve beklentilerini karşılayabilmesi için kullanmalı; düşük vergiler, çok az kural ya da kuralsızlık anlamına gelen esnek emek piyasasının oluşumu için gerekli düzenlemeleri yapması

¹¹¹ Sennett, s. 23.

¹¹² Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 40.

¹¹³ Zygmunt Bauman, *Küreselleşme/Toplumsal Sonuçları*, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018, s. 16.

gerekir.¹¹⁴ Ulus-devletler ya da bu devletleri yöneten hükümetler küresel güçler karşısında gün geçtikçe güçsüzleşmekte ve eski iktidar yetkilerini onlara tevdi etmektedirler. Denilebilir ki, iktidar küreselleştikçe siyaset yerelleşmektedir.

Küresel yatırımcıların bu uzamsal özgürlüğüne karşı işçilerin yere bağımlılığı devam etmektedir. Onlar için hem mesafeler hem zaman hala aşılması güç engellerdir. Zaman ve mekânın fiziksel niceliğinin bilgi ve teknoloji kullanılarak önemsizleştirilmesi işçiler için pek bir anlam ifade etmemektedir. Bauman, emek ve sermayenin hareket özgürlüğü konusundaki söz konusu karşıtlığını şu şekilde ifade etmektedir: “Ağır aşamasındaki sermaye, en az işçiler kadar sıkı bir şekilde yere zincirliydi. Günümüzde ise, içinde bir evrak dosyası, cep telefonu ve küçük bir bilgisayardan fazla bir şey olmayan küçük bir el çantası alıp istediği yere seyahat edebilmekte. İsteddiği yerde durup mola verebiliyor ve işi bittikten sonra da hiçbir yerde de kalması gerekmiyor. Diğer yandan işgücü için hiçbir şey değişmiş değil, hareket kabiliyetinden en az eskisi kadar yoksun- fakat eskiden kendisi ile birlikte sabit kalacağını öngördüğü işyeri eski katılığını yitirmiş durumda; boşu boşuna tutunacak sabit bir kaya arayışı içindeki çapalar, kendilerini oynak kumun içinde buluyor.”¹¹⁵ Postfordist iktisadi düzenin yaygın olduğu günümüzde işgücüne düşen görev ise, esnekleşen küresel piyasaya uyum sağlayabilecek dikkate, beceriye ve bilgiye sahip olmak ve bunları değişen durumlara göre güncellemektir.

2.3.4. Etik koddan ahlaki müphemliğe: postmodern ahlaki kriz

Bauman’ın ahlak ve etikle ilgili görüşlerinin şekillenmesinde ünlü Fransız düşünür Emmanuel Levinas’ın etkisi çok büyüktür. Onun eserlerindeki ahlaki adanmışlığın ortaya çıkmasında Hannah Arendt, Hans Jonas, Knud E. Logstrup gibi düşünürlerin etkisi göz ardı edilmese de kuşkusuz en büyük katkıyı Levinas’ın fikirleri yapmıştır. Öyle ki, Bauman’ın eserlerinde Levinas’ın düşüncelerini dayanak yapmayan ahlaka dair bölümler çok sınırlıdır. Bauman, hemen hemen her çalışmasında ahlaka ve etiğe yönelik görüşlerini dile getirmektedir. Bauman’ın birçok eseri ahlaki bir adanmışlık çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu açıdan

¹¹⁴ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 40-41.

¹¹⁵ Bauman, *Akışkan Modernite*, s. 98.

denilebilir ki, onun eserleri salt etik ve ahlaki yönden incelenmeye tabi tutulabilir. Bu başlık altında Bauman'ın postmodernlik bağlamında etik ve ahlakla ilgili görüşleri genel hatlarıyla ele alınacaktır. Bauman'ın konuyla alakalı fikirlerine geçmeden önce ahlak ve etik kavramları hakkında kısa bilgiler verilecektir.

Bu sözcüklerinin kökenlerine bakıldığında aşağı yukarı aynı anlamlara karşılık geldikleri görülecektir. “Etik sözcüğü Grekçe “ethos”, moral sözcüğü ise Latince “mos” sözcüklerinden gelir. Ve “ethos” da, “mos” da töre, gelenek, görenek, alışkanlık, yerleşik hale gelmiş duygululuk hali, karakter, huy, mizaç vb. anlamlarına gelir. “Moral” karşılığı dilimizde kullandığımız “ahlak” sözcüğü de Arapça “hulk” kökünden gelmektedir ki, bu kök de yine töre, gelenek, görenek, alışkanlık, huy, karakter vb. anlamlarını taşır.”¹¹⁶ Etik ve ahlak köken bilimsel olarak benzerlik gösterse de bariz farklılıklara sahiptirler. “Ahlak, bir kişinin, bir grubun, bir halkın, bir toplumsal sınıfın, bir ulusun, bir kültür çevresinin vb. belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, buyruk, yasak ve tasarımlar topluluğu ve ağı olarak karşımıza çıkar.”¹¹⁷ Bu açıdan ahlak, evrensel değil, yereldir; toplumdan topluma ve zamana bağlı olarak değişebilir; ahlaki alanda ahlaki çoğulculuk vardır; ahlak sistemlerinin içerdiği davranış ve tutumlar subjektif açıdan değerlendirilebilir. Mengüşoğlu, etiği, “bütün insan eylemlerinin bilgisi” şeklinde tanımlamaktadır.¹¹⁸ Akarsu ise, “Ahlaksal olanın özünü ve temellerini araştıran bilim, insanın kişisel ve toplumsal yaşamındaki ahlaksal davranışları ile ilgili soruları ele alıp inceleyen felsefe dalı” şeklinde bir etik (ahlak felsefesi) tanımlaması yapar.¹¹⁹ Her iki düşünürün etik hakkındaki ifadelerini başlangıç noktası yaparak şunlar söylenebilir: Etik kapsam olarak geniş, münferit ya da özel eylem ve olaylarla ilgilenmez; ahlaka nazaran genel ve evrensel olma kaygısındadır. Ahlak gibi eylemin pratik ve somut yönüne bakmaz; teorik, soyut ve düşünsel boyutuyla ilgilenir. Etik daha ziyade ahlakın doğasını anlama, kuramlar geliştirme, temellendirmeler yapma gayretindedir. Ahlak ve etik arasındaki bu farklılıklardan yola çıkarak ahlaki alandan etiğin alanına adım atmak için olay, durum ve

¹¹⁶ Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, Notos Kitap Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 27.

¹¹⁷ Özlem, s. 21.

¹¹⁸ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017, s. 318.

¹¹⁹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2019, s. 74.

davranışları hemen ahlaki olarak yargılamamak, ahlaki olanın ne olduğunu sorgulamak, ahlaki davranışların ne anlam ifade ettiğini merak etmek, ahlaki davranışların nasıl gerekçelendirileceğini ve açıklanabileceğini sormak gerekmektedir.¹²⁰

Bauman'ın çalışmalarında insanların yaratıcı potansiyellerinin ve ahlaki sorumluluklarının farkına varmaları çağrısı göze çarpmaktadır. Onun perspektifinde dünyada hali hazırda yaşanılanların bir zorunluluk olmadığı, kaçınılmaz gibi görünen olay ve durumların bir alternatifinin olduğu gerçeği hakimdir. O, insanı etkin bir varlık olarak gördüğü için insanın dışsal dayatmaları kabul etmeyip özgürlüğünü yaşaması gerektiğini savunur. Ona göre, sosyal yaşama sirayet eden düzen, biricik olmayıp düzenlerden sadece biridir. O, tam da bu noktadan hareketle sosyolojinin insanlar için alternatif imkânların geliştirildiği ya da değiştirildiği yollara yönelik bir araştırma olduğunu ve aksinin düşünülmemeyeceğini ifade eder.¹²¹ Bauman'a göre, sosyoloji bunu yapamaya mahkûm olduğu için, sosyologlardan beklenen ahlaki tarafsızlık ya ikiyüzlülükle ya da kendini kandırmayla açıklanabilir. Çünkü toplumlar düzenli tercihler olması hasebiyle tercihler içinde bir tercih, gerçekler arasında bir gerçekliktir. Her tercih gibi toplum da iyi veya kötü olabilir, ama her olay veya durum olduğundan daha ideal hale getirilebilir. Bu gerçekliğin farkına varmak, sosyolog olmayı amaçlamış ahlaki varlıklardan beklenen ahlaki davranıştır. Bu aşamadan sonra sosyologlardan beklenen şey, iyi ile kötü arasında seçim yapmaktır: Ya toplumun seçmiş olduğunu alternatifsiz ve en uygun olarak görüp toplumsal yapının devamlılığına hizmet edecek, ya da yapılan tercihi sorgulamaya tabi tutarak maliyetini ve başka bir tercih yapılması durumunda önlenebilecek insani acıların etkisini hesaplayacak.¹²²

Bauman'a göre, insanoğlu tabiatı gereği ne Jean-Jacque Rousseau'nun ısrar ettiği gibi iyi ne de Thomas Hobbes'un ileri sürdüğü gibi kötüdür. İnsanın ayırıcı niteliği doğası gereği ahlaki olduğudur ve ahlakilik insanı diğer varoluş

¹²⁰ Annemarie Pieper, *Etğe Giriş*, (Çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 29.

¹²¹ Ferhat Tekin, "Modern Etik Karşıtı Bir Düşünür Olarak Zygmunt Bauman ve Postmodern Etik Anlayışı", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Degisi*, cilt: 6, sayı: 13, (Aralık, 2020), s. 41-42.

¹²² Bauman ve Tester, s. 60.

biçimlerinden üstün ve eşsiz tutan bir vasıftır. Ancak ahlakilik ya da ahlaklı olmak, mutlaka iyi olmak demek değildir. Ahlakilik şeylerin iyi veya kötü olduğu bilgisine önceden sahip olduğumuz anlamına da gelmiyor. Bu bilgiye sahip olmak için bireylerin olay ve davranışların göründüklerinden farklı olabileceklerine dair bir ön farkındalığının olması gerekir. Bireyi bu ön farkındalığa götürecek en önemli şey hayır sözcüğüdür. Hayır sözcüğü, dünyayı tekrar biçimlendirmeyi, var olmayı deneyime dönüştürmeyi, farklı tarzlarda davranışlarda bulunmayı sağladığı için anlam kazanır. Bu açıdan hayır kelimesi, yaşanan ya da dayatılan hiçbir şeyin zorunluluk olmadığını, olay ve davranışların değiştirilebileceğini veya daha iyi bir hale getirilebileceğini ifade eder. Bauman, bu yaklaşımdan hareketle ahlakı bir tercih meselesi olarak ele almaktadır. O, ahlakın var olmasını tercihin var oluşuna bağlar.¹²³

Bauman’a göre, yaşam dünyasına yansıyan şeylerin göründüklerinden farklı olabileceği ön şartı ile bizler, rasyonel-tutucu, seküler-kutsal, uygar-hedonist gibi sahte dış görünüşlerin bilgisine erişebiliyoruz ve bu dış görünüşlerin tümünün başka şeylere karşı alternatif tercihler sunmayı mümkün kıldığını anlayabiliyoruz. Birçok tercih arasından bazılarını ön plana çıkarmak ve bazı oluşumların alternatiflerinin gerçekleşme ihtimalini olabildiğince düşürmek etik diye adlandırılan bir çabadır. Etik çabası toplumla ilgilidir. Çünkü toplum her daim bir yapılanma içindedir ve bu yapılanma belirsizliği ortadan kaldırma, düzeni ikame etme ve standart kuralları belirleme uğraşıdır. Etik, tıpkı kültür gibi insan davranışlarını belli kalıplara uydurarak bazı tercihleri diğer tercihlerden üstün tutmaktadır. Bundan yola çıkarak diyebiliriz ki, ahlak toplumdan öncedir, etik toplumsal bir üründür. İnsan toplulukları insanın ahlaki bir varlık olma kaderiyle başa çıkmasını sağlamaktadır. Bunun için “toplum, etiğin dokusunu ahlakın ham ve esnek hamuruna nakşeder.”¹²⁴

Ahlakın toplum öncesi oluşunu Levinas “ikili ahlaki parti” kavramıyla açıklamaktadır. İkili ahlaki parti, ahlakın asal sahnesidir. Burada yüz yüze gelme ve Öteki ile bir Yüz olarak karşılaşma neticesinde ahlakın oluşum süreci başlamaktadır. İkili ahlaki partide “ben” ve “öteki” vardır sadece. Ben, koşulsuz bir şekilde Öteki

¹²³ Bauman ve Tester, s. 58.

¹²⁴ Bauman ve Tester, s. 58-60.

“için var olma”yı benimsemektedir. Ben ve Öteki arasında ortaya çıkan ahlak, kodlara, kurallara, bilgiye, değerlere ve hatta akla bile ihtiyaç duymaz. Ahlak bunlardan önce geldiği için bunları anlamayacaktır da. Ahlakı harekete geçiren en önemli unsur ise belirsizliktir.¹²⁵ İkili ahlaki partide Ben’in Öteki’ye karşı sorumluluğu koşula bağlı değildir. Öteki’ne karşı Ben’in sorumluluğu önsel bir bilgiye dayanmadığı gibi ilgili bir amaca da bağlı değildir; çünkü ne bilgi ne de amaç Öteki ile koşulsuz yakınlığı sağlar.¹²⁶ Öteki’nin Yüzü, Ben’in görüş açısına girdiğinde “var olma” çağrısı sunar. Ben böylece varlık kazanır ve Ben’in varlığı Öteki için var olmak ile eş anlamlı hale gelir.¹²⁷ Ben’i harekete geçiren, saf biçimdeki özgürlüğünü sorgulamasını sağlayan Öteki’nin talebidir. Öteki’nin buyur etmesiyle birlikte sorumluluk almak Ben olmaktır. Ben olmak, Ben’i Öteki ile daha önce görülmemiş ve kıyas kabul etmeyen bir dayanışmaya sürükler. İkili arasındaki dayanışma Ben’in emsalsiz sorumluluğunun ta kendisidir. Ben’i sığınağından çıkaran ve bencilliğinden kurtaran sorumluluk, evrenin dayanağı olma işlevi içinde Ben’i doğrular. Ben’de böyle bir yönelimin olduğunu açığa çıkarmak, Ben ile ahlaklılığı bir tutmak demektir.¹²⁸

Başkası karşısında Ben’in sonsuzca sorumluluğu olduğunu savunan Levinas’a göre, sorumluluk öznelliğin temel yapısıdır. Bu konuda daha da ileri giden Levinas, Ben’in Öteki ile sonsuz ilişkisinde geriye dönüşünün mümkün olmadığını, kendi içsellğine geri dönmesinin olanaksız olduğunu ve kendini hiçe sayarak ilerlemek zorunda olduğunu ifade etmektedir.¹²⁹ Öteki’ne karşı Ben’in sorumluluğu, ne sözleşme ya da yasa hükümlerine ne karşılıklı yarara ne de aşkın bir gücün ahlak kurallarına dayanır. Bir yük olmayan sorumluluk Ben’i özne olarak yapılandırmaktadır. Ben, Öteki için ölse bile karşılık beklemez. Bu açıdan iki özne arası ilişki asimetriktir. Çıkar, hesaplılık, baskı ve korku gibi ahlakla ilgisi olmayan unsurlardan etkilenmemiş, sorumluluk temelli bu ilişki, ahlakın temel yapısını oluşturmaktadır. Bu açıdan ahlakın köklerini ekonomi, kültür, kimlik oluşumu ve

¹²⁵ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 231.

¹²⁶ Bauman, *Modernite ve Holokaust*, s. 265.

¹²⁷ Zygmunt Bauman, *Yaşam Sanatı*, (Çev. Akın Sarı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019, s. 161.

¹²⁸ Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, (Çev. Zeynep Direk vd.), Metis Yayınları, İstanbul 2016, s. 139.

¹²⁹ Levinas, s. 140.

egemenlik gibi sosyal düzenlemelerin öncesinde aramak gerekir. Ahlak toplumun bir ürünü olmasa da, toplum onu kötüye kullanmış, yönünü değiştirmiş ve önünü tıkamıştır.¹³⁰

Ben ve Öteki arasındaki ikili ahlaki parti –Bauman, bunu ahlakın ilk perdesi olarak da ifade eder; ahlakın ilk perdesi, yüz yüze olmanın, mahrem toplumun, ahlaki birliğin alanıdır ve ahlakın başladığı yerdir- Üçüncü'nün ortaya çıkışıyla bozulmaya başlar.¹³¹ Çünkü Üçüncü ile birlikte toplum ortaya çıkmış olur. Üçüncü'nün sahneye girişiyle birlikte ahlaki parti doğal büyüklüğünü aşarak topluma dönüşür. Artık Ben'in koşulsuz sorumluluğunu canlı tutan ahlaki itki/dürtü (için olmak) engellenmiş olur ve talimat bekler. Ahlaki partinin topluma dönüşmesiyle toplum denilen oyunun en temel karakterleri ortaya çıkarlar: Birçoğu, herkes, kimileri, zaman, mekân, farklılık, gelecek, şimdi, hürriyet, adalet, doğru, kötü vb.¹³² Bütün bu karakterlerin var oluş sürecini hazırlayan Üçüncü, ikili ahlaki partide Ben'e eşlik eden Öteki değildir. Üçüncü de bir Öteki'dir, fakat onun ötekiliği farklıdır. Üçüncü'nün ahlaki partinin Öteki'sinden temel farkı onun uzaklığıdır. Zira Üçüncü, ikiliyi yakınlaştıran her şeyden etkilenmeyecek bir konuma sahiptir. O, bir çeşit hakem, yargıç ve hüküm veren konumundadır. Onun bu konumu ise nesnellik çerçevesinde değerlendirilebileceği için daha önce ikili arasında var olan ve duygusallığı öne çıkaran yakınlığın yitirileceğini göstermektedir. Ben ve Öteki'nin akılcı olmayan itici güçlerinin karşısına Üçüncü, çıkar ve avantajların nesnel nitelikteki ölçütlerini çıkarır. Bu sayede ikili ahlaki partideki asimetric ilişki ortadan kaybolur ve tarafların her biri eşit ve değiştirilebilir hale gelirler. Üçüncü ile birlikte simetric hale gelen ahlaki ilişkide partnerler gerektiğinde kendilerini savunmak ve haklılıklarını kanıtlamak zorunda kalırlar. Bunun için normlardan, yasalardan, etik kurallardan ve adalet mahkemelerinden faydalanmak zorundadırlar.¹³³ Üçüncü'nün sahneye çıkışını (toplumun ortaya çıkışı) ontolojik olarak ifade eden Levinas, Üçüncü'nün yarattığı değişimi şöyle açıklar: “Ancak dünyada ikiden daha fazla insan olduğundan, biz kaçınılmaz olarak başkalığa yönelmiş etik bakış açısından bütünsel yönelmiş

¹³⁰ Bauman, *Modernite ve Holokaust*, s. 266.

¹³¹ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, (Çev. Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 137.

¹³² Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 233.

¹³³ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 141-142.

ontolojik bakış açısına geçiyoruz. Daima en azından üç kişi vardır. (...) Dünyada yalnızca iki insan olsaydı adli mahkemeye ihtiyaç olmazdı, çünkü ben başkası karşısında ve başkasından daima sorumlu olurum. Üç insan olur olmaz başkasıyla etik ilişki politik hale gelir ve ontolojinin bütünselleştirici söylemi içine girer.”¹³⁴

Levinas’ın da ifade ettiği gibi üç insanla birlikte naif, müphem ve duygusal olan ahlaki birlikteki etik ilişki politikleşir. Artık Levinas’ın savunduğu ahlak alanı terkedilmiş olur ve adalete dayalı toplumsal bir düzenin alanına girilmiş olur. Bu alan kuralların, kurumların ve standartların (kısaca devletin) alanıdır. Burada nesnellik ahlaki benlikleri harekete geçiren sevgi, yakınlık ve tutkuya ölümcül darbeler indirmiştir. Artık Ben ve Ötekileri hareketlendirecek en temel itici güç ise akıldır. Akıl, sorumluluğun yerini alarak, Öteki’nin biricikliğini Birçoğu’nun ötekiliğinde eritir; bu durum Ben ve Birçoğun var oluşunu birbiriyle ilişkili hale getirir. Böylece ben, Ben olmaktan çıkıp birey olurum ve hem kendi varlığımın hem de ötekilerin varlığının korunmasını yükümlülük olarak görürüm.¹³⁵ Bauman’a göre, Levinas’ın Üçüncü’nün dünyası ya da Öteki’nin çoğulluğunun dünyası toplumsal dünya veya toplumsallıkla ilgilidir. Bu dünyada adalet düşüncesi, hem ikili ahlaki partideki ahlaki sorumluluğa hem de toplumsal hayatta Birçoğun oluşturduğu deneyime ihtiyaç duyar. İşte, adalet düşüncesi ancak bu ikilinin karşılaşma anında kavranır. O halde ahlak, adaletin okuludur denilebilir. Bauman, bundan yola çıkarak, etiğin asal sahnesi için toplumsal adaletin asal, sosyal sahnesi diye açıklamaktadır.¹³⁶ Adalet tesisi için devletin ve siyasetin etkin olması gerekir. Bu ise etiğin nesnel, akılcı ve katı standartlara bürünmesine neden olmaktadır. Levinas bu duruma, “Bir öznelğin diğerine had safhada maruz kalması ve diğerine karşı duyarlılığı anlamındaki etik, gayri şahsi “üçüncü” şahsın politik dünyasına –yönetimin, kurumların, mahkemelerin, hapishanelerin, okulların, kurulların ve benzerlerinin dünyasına-girdiğimiz anda kabuğunu sertleştirir ve ahlak haline gelir.” şeklinde işaret etmektedir.¹³⁷

¹³⁴ Levinas, s. 269-270.

¹³⁵ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 142-143.

¹³⁶ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 239.

¹³⁷ Levinas, s. 279.

Levinas'ın etiğin kabuğunun sertleşmesi, Bauman'ın toplumsalın dünyası ve toplumsallaşma olarak ifade ettikleri durum modern düzenin tesisi açısından değerlendirilmeye değerdir. Bauman'a göre, toplumsallaşma, pratik bir hedef olarak kolektivitenin her bir üyesine kimlikler vermekten ibaret olan bir süreçtir. Toplumsallaşma, toplumsal düzenin sağlanması için sınıflandırma ve farklılaştırmanın vasıtasıdır. Modern toplumların üyelerini uyumlu bir sınıflandırmaya ya da toplumsal düzene aykırılık teşkil edenleri farklılaştırmaya tabi tutmak entelektüellerin tekelindeydi. Bu seçkin sınıf, seçim yapabilen, kural koyucu, kendi gelişimini kendisi sağlayan, kendine yeterli bireyler topluluğuydu. Bunlar dışındakiler seçme yapma yeterliliğine ve özyönetim becerisine sahip olmayan, ahlaki ehliyeti ve özgürlüğü kullanma yetkinliğinden yoksun olan, akıl ve zekâ yerine kısa ömürlü tutkularıyla hareket eden, etik ehliyetsizlik ve güvenilmezlik kategorisinde bulunan nüfusun büyük bir çoğunluğuydu.¹³⁸ Bu yüzden bunlar kendi hallerine bırakılamazdı. Onlar adına yapılan seçimlere, verili kimliklere, belirlenmiş standartlara karşı çıkanların davranışları suç sayılmalıydı ve gerektiğinde bu davranışlar ya tedavi ya da ıslah edilmeliydi. Kendilerine dışsal ve zoraki iyi davranışlar dayatılan büyük çoğunluğun en büyük kabahati ahlaki ehliyetsizlikti.¹³⁹

Modern devletler, toplumsal düzeni hedefledikleri için öngörülmez ve müphem olan şeylere müdahale etmeleri kaçınılmazdı. Devletlerin toplumsal düzen için bireylerden beklediği öngörülebilir ve tek biçimli davranışlardı. Vatandaşların bu monoton davranışları sergilemeleri için her zaman, her şartta bir etik koda bağlı olmaları gerekiyordu. Toplum ancak bu şekilde belirsiz ve rastlantısal olan olayların ve durumların etkisinden kurtulacak ve yapılaşmış olacaktı. Toplumsal düzenin tesisi ve devamlılığı için, özerk davranışların kaynağı olan ahlaki dürtünün bastırılması gerekiyordu. Ahlak özerk davranışların kaynağı olduğundan, kendi dışında hiçbir amaca hizmet etmez ve hiçbir şeyle ilişkiye girmez. Bu durum ise ahlaki bütün kodlama teşebbüslerinden kurtarır. Ahlaki davranışı tetikleyen şey, Öteki'nin bir Yüz olarak var oluşunun algılanmasıdır. Cezalandırma tehdidinde bulunmayan, ödül vaat etmeyen bir Yüz. Öteki'nin bu güçsüzlüğü Ben'in hareket etme yeteneğini

¹³⁸ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 149.

¹³⁹ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 150.

sorumluluk olarak açığa çıkarır.¹⁴⁰ Bauman'a göre ahlaki eylem bu sorumluluktan sonra gelmektedir. Ahlaki eylem, ne yaptırım korkusu ne de ödül vaadiyle gerçekleşir. Dahası ahlaki eylem amaçsız olduğundan hem akılcı çıkar hesaplamalarından hem de dışerk kaynaklı yaşamadan uzak durur. Ahlaki eylemin tetikleyicisi olan Öteki'nin yüzü, var olma gayretine getirilen bir sınır olduğundan dışsal kaynak ve bağımlılıklara karşı bir özgürlük sunar. Bu özgürlük anlayışıyla karşı karşıya kalan toplum savunmasız kalır, düzen çabalarına ve cezalandırma tehditlerine aldırış etmez ve rasyonel tezlere anlam yükleyemez. Modern devlet örgütlenmesi ve sosyal düzen, ahlaki davranışın bu özerkliğine dışsal, akılcı yasa ve çıkar olgularıyla karşı çıkar ve onu yerinden eder. Bu noktadan sonra eylemlerin faillerinden beklenen hesaplı, akılcı ve öngörülebilir davranışlarda bulunmalarıdır. Aktörler ancak bu tarz davranışlar sergilerse rasyonel davranmış olur ve toplumsallaşmış olurlar. Bu açıdan toplumsal örgütlenme, belli bir amacı olmayan, özerk, irrasyonel ve disiplin ölçütlerine uymayan ahlaki itkiyi etkisiz kılmayı amaçlamaktadır.¹⁴¹

Bauman'a göre, modernlik yasama saplantısına, modern zihin ise yasamacı bir zihne sahipti. Yasa, kaosa karşı düzeni, bağımlılığa karşı özgürlüğü, anlamsızlığa karşı anlamı öne çıkarıyordu. Modernliğin etik ilkeler için sonu gelmez arayışı, yasama tutkusunun ayrılmaz bir parçasıydı. Yasa nasıl ki tüm düzen çabalarını önceliyorsa etik de ahlaki öncelemeliydi. Bu açıdan ahlak (etik kodlu ahlak), etğin bir ürünüydü. Etik ilkeler ise üretim araçları gibi bir işleve sahipti. Bu ilkeler çerçevesinde eylemde bulunmak iyilik, onların aksine davranmak ise kötülük olarak görüldü.¹⁴² Modernliğin dayattığı etik ilkeler evrenseldir. Onların belirlenmesi işi seçkinler dışındaki insanlara bırakılamazdı. Bauman, bu seçkinleri felsefeciler, eğitimciler ve vaizler olarak ifade eder. Ona göre etik, insanların doğru bildikleri ya da doğruluğuna inandıkları şeylere dayanmaz. İnsanların doğru bildikleri ile etik ilkeler arasında uyumsuzluk varsa yanlış yolda olan insanlardır. İnsanlığın iyiliği için yapılması gereken doğru davranışları sadece etik söyleyebilir. Bu açıdan evrensellik

¹⁴⁰ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 153.

¹⁴¹ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 154.

¹⁴² Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 53.

iddiasındaki etik, tüm zamanlardaki her insan için geçerli olan doğru eylem tanımlaması yapan bir hukuk kodudur. Etik tam da bu özelliğinden ötürü seçkinler gibi insanların meselesidir.¹⁴³

Bauman, Levinas gibi ahlakı toplum öncesine dayandırdığı için toplumun bir ahlak fabrikası olarak görülmesine karşıdır. Ona göre, ahlak insana ait diğer kurumlar gibi yapılamaz. Aksine ahlak, beşeri düzenlemelerin içine işlenen hammaddedir.¹⁴⁴ Bauman, bu görüşünü Levinas'ın "Ahlak ontolojiden önce gelir" önermesine dayandırmaktadır. Ona göre, elbette ki ontolojik olarak varlıktan öncesi yoktur; ama ahlaki ya da daha iyi olma anlamında ahlak varlıktan öncedir.¹⁴⁵ Eğer ahlaka bu şekilde yaklaşılmazsa Emile Durkheim'in ahlakı toplumun bir ürünü sayan görüşü bireyin karşısına dikilir. Bu durumda toplumun beklentileri ve kuralları dışında davranamayan, ahlaki özerkliği ve vazifeleri olmayan bireylerin, toplumların ürettiği ahlaka uymaktan başka şansı yoktur.¹⁴⁶ O, Durkheim'in ahlaksal normları ne gereksinimlerle ilişkilendirmesini ne de toplum üyelerinin çıkarlarını sağlama ve koruma ihtiyacı ile açıklanmasını doğru bulur. Ahlaki normlar, zorlayıcıdır. Bireyler ahlaki normları ya öğrenerek ya da normları çiğnemenin acı sonuçlarını yaşayarak öğrenmişlerdir. Ahlaki normlar toplumsaldır ve toplumsal bütünlük ihtiyacını gidermek, toplumun varlığının devam etmesini sağlamak ve sosyal kimliğin korunmasına hizmet etmek için düzenlenmiştir.¹⁴⁷ Ahlakın kökenini toplumsallıkta arayan Durkheim, şunları söyler: "Toplum, içsel ahlakı beraberinde getiren bireylerin basit bir yan yana dizilmesi değildir; çünkü ahlaklılık bir grupla birlik içinde olmayı ve bu dayanışma ile farklılaşmayı içerir. Tüm toplumsal yaşamın yok olmasına izin verirse, ahlaki yaşamın artık hiçbir amacı kalmayacağı için o da toplumsal yaşamla birlikte yok olacaktır."¹⁴⁸ Bauman'a göre, Durkheim, ahlakın tek varoluş temelini toplumun iradesi ve tek işlevini toplumun devamlılığını sağlamak olarak gördüğü için, özgün ahlak sistemlerini ayrı ayrı değerlendirmenin sosyoloji gündeminden

¹⁴³ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 20-21.

¹⁴⁴ Bauman ve Tester, s. 70.

¹⁴⁵ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 97.

¹⁴⁶ Bauman ve Tester, s. 69.

¹⁴⁷ Bauman, *Modernite ve Holokaust*, s. 250.

¹⁴⁸ Emile Durkheim, *Ahlak Ve Toplum*, (Çev. Duygu Çenesiz), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 150.

çıkarılmasını gerektiriyor. Nitekim Durkheim'e göre her toplum sosyal bütünleşme için gerekli bir ahlaka sahiptir ve sosyal gereksinim ahlakın tek özü olduğundan tüm ahlak sistemleri tek bir konuda nesnel bir şekilde ölçme ve değerlendirme yapabilir: Gereksinimin karşılanmasıdaki faydalılık.¹⁴⁹

Durkheim'in ahlakın toplumsal üretimi görüşü her topluma kendi ahlaki kurallarını üyelerine dayatma hakkını verir ve toplumsal otoritenin ahlaksal açıdan tekel olmasını gerektirir. Toplumsal otoritenin tesisi için başvurulacak yegâne güç ise devlettir. Bu açıdan Durkheim'e göre devletin temel görevi bireyi giderek ahlaki bir varoluşa çağırarak olmalıdır.¹⁵⁰ Ne ki modern devletler bu görevi ifa ettikçe ahlak giderek politikaya boyun eğmiş olmuştur. Çünkü Durkheim'in kutsallaştırdığı, ahlaki duygu ve davranışların tek kaynağı ve garantisi olan kolektif vicdan, gittikçe kurumsallaştırılmış ve politik devletin yasal güçleriyle birleştirilmişti. Başka bir deyişle, ahlaki kapasiteye bütünüyle el konulmuş ve modernliğin öne çıkardığı devletleşme modeline direnen her şeye yasanın tüm gücüyle baskı yapılmıştı. Sonuç olarak, ulus devletlerin zor kullanmayla vazifeli güçleri, devletin organize ettiği manevi seferberlikle birleştiğinde, komünist ve faşist rejimlerin baskı, sindirme, dışlama ve öldürme gibi pratiklerinde zehirli bir karışım olarak açığa çıkmıştı.¹⁵¹

Bauman'a göre, postmodern değişimlerin yaşandığı günümüzde bireyler sonuçları korkutucu olan birçok seçimle karşılaşmaktadır. Böyle bir zamanda yasa koyucuların ya da felsefecilerin eski otoriteleri de sarsıldığı için bireylerin ahlaki belirsizlik ve kararsızlık durumlarından kurtarılmaya ümidiyle onlardan yardım umması olası değildir. Artık dışsal olarak dayatılan doğrulardan kuşkuluyoruz. Kuşkularımız bizi yeni bir anlayışa yaklaştırıyor: Toplumun var oluşunu ve devamlılığını sağlayan yaşamını sürdürme kabiliyetine sahip bireylerin ahlaki kapasitesidir.¹⁵² Bauman'a göre, bugün katı modern dönemde hayali bile mümkün olmayan bir gerçeklikle karşı karşıyayız: İlkelerin yasa haline getirilmesinin sorgulanması. Bugün benimsemeye başladığımız şey etiksiz bir ahlaktır. Bu

¹⁴⁹ Bauman, *Modernite ve Holokaust*, s. 251.

¹⁵⁰ Tekin, F., s. 46.

¹⁵¹ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 170.

¹⁵² Bauman, *Postmodern Etik*, s. 45.

çerçevede ne herhangi bir ahlakı başka birine tercih etmek ne de etik ilkelerle ahlakı yasalaştırmak gibi bir düşüncemiz var.¹⁵³

Rasyonel ve evrensel ilkelerin eski önemini yitirmesi ulus-devletlerin küresel piyasa karşısındaki yenilgisiyle açıklanabilir. Sermayedarlar dünya genelinde ekonomik, sosyal, kültürel ve politik hiyerarşilerin şekillenmesinde temel malzeme olmaya başlayan hareketliliğe sahiptir. Hareket özgürlüğü toplumun devamlılığını sağlayan yükümlülüklerden kurtulmayı da beraberinde getirmektedir. Küresel sermaye, sahip oldukları olağanüstü iktidar gücüyle toplumsal hayatın bütününe sömürmekle kalmaz, aynı zamanda sömürünün yıkıcı sonuçlarının sorumluluğunu da üstlenmez.¹⁵⁴

Piyananın faili olduğı ve sonuçlarını üstlenmediğı sorunlara devletlerin etik reçeteler sunması mümkün görünmüyor. Zira devletlerin ahlaki tekeli yürürlükten kalkmış ve etik kurallar özelleştirilerek piyananın insafına terk edilmiştir. Serbest piyasadaki birçok şirketin rekabetinin ortasında bulunan etik, artık evrensellik iddiasında değildir.¹⁵⁵ Etik ilkelerin özelleştirilmesi birçok kuralın ortaya çıkmasını, bu durum ise ahlaki seçimlerin içkin ve onarılmaz bir tarzda müphem görünmesine sebep olur. Bauman’a göre, çağdaş dünyada, ahlaki müphemlik güçlü bir şekilde hissedilmektedir. Çağdaş dünya her ne kadar bireylere daha önce deneyimlenmemiş bir seçim özgürlüğü sunsa da, seçimlerle ilgili yaşanan tereddüt ve kaygı durumlarını da derinden hissettirir. Zira bireylerin seçimlerle ilgili tedirgin edici sorumluluğun yükünü hafifletecek ve uzun süreli güvenebilecek otorite yoktur. Çağımıza özgü bu kriz ise en yerinde deyişle “postmodern ahlaki kriz” olarak ifade edilebilir.¹⁵⁶

Bauman’a göre, ahlak (evrensellik iddiasında olmayan ahlak) günümüzde gülünç, kusurlu veya eksik gibi küçümseyici nitelemelerle ifade edilmiyor. Eskiden olduğu gibi bugün de ahlak, insanların imrendiğı, benimsediğı, sahip olmak ve

¹⁵³ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 55.

¹⁵⁴ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 247.

¹⁵⁵ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 14.

¹⁵⁶ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 33.

korumak istediği bir öneme sahiptir.¹⁵⁷ Ancak postmodern koşulların neden olduğu çoğulculuk, ahlakın modern zamanlarda yapay olarak oluşturulmuş etik kodların dayanıklı zırhından çıkmasına izin verir. Bu ise, ahlakın tekrar kişiselleştirilmesi demektir. Modern tasarımcılar kişisel ahlakı etik yasama ile yok etmek istiyorlardı. Onlara göre insanların tutkuları hatalı ve kusurlu olduğundan onların birlikte yaşama kaderi ahlaki kapasitelerine emanet edilemeyecek ciddiyette bir görevdi. Ancak yaşanan acı tecrübelerden sonra anlıyoruz ki, kişisel ahlak dikkate alınmadıkça birlikte yaşama kaderi yeterince ciddiye alınmaz. Nitekim ahlakın kişiselleştirilmesi evrensellik talebinin reddine yol açacaktır. Evrenselliğin reddi ise biz insanların durması gereken yerin temel işaretidir. Bu sayede ahlaki sorumluluk sürgün edildiği etik sürecin bitiş çizgisinden yuvası olan başlangıç noktasına dönme şansı yakalar.¹⁵⁸

Postmodern ahlaki kriz, ahlakın etik kodlardan, yasama talebinden ve evrensellik hedefinden arınmasıyla ilgilidir. Bu arınma neticesinde ahlak, doğasındaki müphemliğe tekrar kavuşur. Oysa müphemlik geç modern döneme kadar toplumsal düzen için etik vasıtasıyla def edilmek istendi. Ancak gelinen noktada ahlakın yaşama şansı etiğe göre çok daha yüksektir. Bauman da bu duruma işaret eden fikirler ileri sürmektedir. Ona göre, bugün yaşananlar etik çağın sonuna geldiğini göstermektedir. Ancak etik çağın sonu ahlak çağının da sonuna geldiğini göstermez. Farklı bir şekilde ifade edersek; etik çağın sonu ahlak çağının öncüsüdür, denilebilir. Bu açıdan postmodernliğin bir anlamda ahlak çağı olduğu görüşü ileri sürülebilir.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Zygmunt Bauman, *Kapımızdaki Yabancılar*, (Çev. Emre Barca), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018, s. 67.

¹⁵⁸ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 48.

¹⁵⁹ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 64.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. BAUMAN'DA POSTMODERNİTE VE DİN İLİŞKİSİ

Bauman, dine dair ya da din sosyolojisi üzerine kapsamlı bir çalışma yapmamıştır. Bu durum onun eserlerinde dinsel izler arayanlar için bir engel olarak görülebilir. Ancak Bauman'ın bazı eserleri dikkatli bir incelemeye tabi tutulduğunda onun dine yönelik görüşleri ayıklanabilir. Bilhassa onun “Modernite ve Holokaust (2016)”, “Modernlik ve Müphemlik (2020)” adlı kitaplarında din, özellikle Yahudilik dini bariz bir biçimde tartışılmaktadır.¹⁶⁰ Ancak bu eserlerdeki söz konusu dinsel yaklaşımlar daha ziyade Yahudi soykırımı ve modernlik ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Bu çalışmada Bauman'ın din sosyolojisine yönelik fikirleri için başvurulacak temel kaynaklardan biri “Postmodernite ve Hoşnutsuzlukları (2019)” isimli eserinde bulunan “Postmodern Din?” adlı makalesidir. Söz konusu makale onun postmodernlikle ilgili engin birikiminin bir tezahürü olup, din tanımı, modernite-din ve postmodernite-din ilişkisi, postmodern kültür, postmodern din gibi konuları ele almaktadır. Başvurulan bir diğer kaynak ise, Zygmunt Bauman ve Stanislav Obirek arasındaki diyalogları içeren “Tanrı'ya ve İnsana Dair (2018)” isimli eserdir. Bu eser Bauman'ın din, Tanrı, hakikat, monoteizm, politeizm ve çoğulculuk gibi kavramlarla ilgili görüşlerini içermektedir. Yine onun başka eserlerindeki dine dair tespitleri bu bölümün amacı doğrultusunda kullanıldı.

3.1. Bauman'ın Din Tanımı

Din sosyolojisinde din tanımlama tartışmaları daha çok özsel ve işlevsel olmak üzere iki başlık altında yapılmaktadır. Özsel tanımlar dinin içeriği veya özünü ilgili niteliklerini ifade eder. Bu nitelikler daha ziyade duyularımızla hissedemediğimiz ve zihnimizle kavrayamadığımız olağandışı konularla ilgili inançlara dayanır. İşlevsel tanımlar ise, dinin birey ya da toplum için sağladığı faydayı öne çıkarır. Bu faydaya örnek olarak dinin hayata anlam vermesi ya da

¹⁶⁰ Mustafa Günerigök, “Zygmunt Bauman ve Din: Tanrı, İnsan ve Belirsizlik”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 13, sayı: 13, (Haziran, 2019), s. 120.

kolektif bir bilinç oluşturması verilebilir.¹⁶¹ Özsel ve işlevsel din tanımlarını kısaca özetleyip karşılaştırarak, özsel tanımların dinin ne olduğunu, işlevsel tanımların ise ne işe yaradığını ortaya koyduğunu anlayabiliriz. Bauman'ın din tanımlaması ya da dine dair fikirleri kimilerince özsel tanımlar çerçevesinde değerdendirilmiştir. Günerigök'e göre, "Bauman, dini insanların kendilerini kutsal müdahaleye ve yardıma bağımlı varlıklar olarak görmesiyle ilişkilendirdiği için tıpkı Alman sosyolog Ulrich Beck gibi özsel din sosyolojisi üzerinde yoğunlaşmaktadır."¹⁶² Fursheth ve Repstad da Bauman'ın, dini, insanların kendilerini aşkın veya kutsal bir müdahaleye ve yardıma muhtaç yetersiz varlıklar olarak görmesiyle ilişkilendiğini ve bu ilişkilendirmenin özsel din tanımlaması çerçevesinde değerdendirileceğini belirtir.¹⁶³

Bauman'ın din ile ilgili yetersizlik düşüncesinde çıkış noktasının Leszek Kolakowski olduğu görülmektedir. Bauman'a göre, insanlar icat ettikleri tüm makine ve araçlara rağmen hala yapamayacakları veyahut anlayamayacakları şeylerin olduğunu unutmuş değillerdir. Ancak bu düşüncenin bilinç düzeyine çıkması, bunun neden böyle olduğu üzerine derin tefekkür etmek nadiren olmaktadır. Çünkü yetersizlik, aynı zamanda güvenlik ihtiyacını da doğurmaktadır ve bu yüzden çoğumuz Anthony Giddens'in "ontolojik güvenlik" dediği durumda yaşamaktayız. Ontolojik güvenlik, günlük hayata sirayet eden rutinlerin öngörülebilirliği sayesinde kişi ve şeylerin güvenilirliği bilincini sağlamaktadır.¹⁶⁴ Giddens'a göre, ontolojik güvenlik, varlıkla veya fenomenoloji kavramıyla dünyada olmak ile ilişkilidir. Ama dünyada olmak, bilişsel olmaktan çok bilinç dışına kök salan duygusal bir olgudur. Giddens, ontolojik güvenlik için şunları söylemektedir: "Bu deyiş, çoğu insanın kendi öz kimliklerinin sürekliliğine ve çevredeki toplumsal ve nesnel eylem ortamlarının sabitliğine duydukları itimada işaret eder." Devamında güven ve ontolojik güvenlik kavramlarıyla ilgili şunları ileri sürer: "Güven kavramında o denli önem taşıyan, kişi ve şey'lerin güvenilir (reliability) oldukları duygusu, ontolojik güvenlik duygularının temelini oluşturur; dolayısıyla, bu ikisi psikolojik açıdan

¹⁶¹ Fursheth ve Repstad, s. 45-46

¹⁶² Günerigök, s. 121.

¹⁶³ Fursheth ve Repstad, s. 135.

¹⁶⁴ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 250.

yakından ilişkilidir.”¹⁶⁵ Giddens’a göre, modern öncesi kültürlerde güven düzenleyici ve aynı zamanda ontolojik güvenlik sağlayan araçlar, akrabalık ilişkileri, yerel topluluk, dinsel kozmoloji ve gelenek olmak üzere dört başlık altında toplanabilir.¹⁶⁶

Bauman’a göre, ontolojik güvenliğin karşıtı öz-yeterliliği öne çıkaran varoluşsal endişedir. Varoluşsal endişeyi (var oluşu, evrenin gerçeklerini ve amaçlarını düşünme) baltalayan en önemli şey günlük rutinedir. Çünkü işe gitme, randevu verme, bilet alma, yemek yapma gibi rutin aktiviteler devam ettiğı sürece varoluşla ilgili bir endişe duymaya ve öz-yeterliliğin sınırlarını keşfetmeye zaman kalmıyor. Rutine dayalı hayatın akışı bireyi eskatolojik bir araştırmadan alıkoyuyor. Günlük rutin, öz-yeterlilik düşüncesine engel olsa da, insanların öğrenme isteğini (merak) büsbütün ortadan kaldırmamıştır. İnsanlar eskiden olduğu gibi hala eskatolojik soruların cevaplarını merak ederler. Tam da bu noktada kiliseler devreye girer, kendilerine hayatın anlamı, dünya hayatının sonu ve öbür dünya ile ilgili sorulan sorulara dinsel cevaplar vererek bireylerin ihtiyacını gidermeye çalışırlar.¹⁶⁷

Bauman, kiliselerin bu durumdan faydalanarak kendi tüketicilerini ürettiğini, onların ihtiyaçlarını arttırmak ve keskinleştirmek zorunluluğı hissettiğini ileri sürer. Ölüm sonrası vaat edilen hayat için bu dünyada çekilen çilelerin iyi bir şey olarak karşılanması, ölüm sonrası cezadan çekinilmesi ve çobana ihtiyaç duyulması gerekir. Hristiyanlığın bireylerin zihinlerine yerleştirdiğı bu düşünceden yola çıkan Bauman, dinin bireyin hayat yolculuğunun başından kendiliğinden ya da doğal olarak ortaya çıkmadığını, bu yolculuğun içine sonradan yerleştirilmiş olduğunu belirtmektedir. Ne sonsuzluk endişesi ne ebedi hayat umudu ne de cennet ve cehennem düşü doğal olarak ortaya çıkmıştır.¹⁶⁸ Bu açıdan Bauman’a göre, bireyi dinsel bir mesaja bağımlı kılan yetersizlik fikri, “yalnızca günlük yaşamın ödevleriyle başa çıkmak için geliştirilen araçların ötesine geçen ve dolayısıyla da insani yetersizliğı yaratan görevler düzeneğinden sonra ortaya çıkabilir.”¹⁶⁹

¹⁶⁵ Giddens, s. 93.

¹⁶⁶ Giddens, s. 103.

¹⁶⁷ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 251

¹⁶⁸ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 252

¹⁶⁹ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 253.

Bauman'ın dine yönelik düşünceleri aynı zamanda işlevsel din tanımı çerçevesinde değerlendirilebilir. O, başka bir çalışmasında Emile Durkheim'ı hatırlatırcasına toplum ile din arasındaki bağlantıya işaret etmektedir. O, toplumun Tanrı'ya ihtiyaç duyduğunu savunur. Ona göre, toplum kendisinin yönetmediği şeylerin yönetimini Tanrı'ya devrederek yetersizliğini maskeleyebilir. Bu açıdan din ve toplum arasındaki bağ tarihsel tesadüf ve seçimlerle açıklanamaz. Din ve toplum bir olduğu gibi, dinsiz toplum eksiktir ve kendini müdafaa etme yeteneğinden yoksundur. Din anlamsız olsa bile tüm anlamların nedeni; amaçtan yoksun olsa da tüm amaçların onay merciidir.¹⁷⁰ Durkheim de din ve toplum arasındaki ilişkiye işaret ederek şunları söyler: “Yani din gerçek toplumu göz ardı ederek, soyut bir kavram ortaya koymaz. Her yönüyle, en tiksiniç ve bayağı yönleriyle bile, toplumu yansıtır. Her şeyi onda bulmak mümkündür ve durumların büyük çoğunluğunda iyinin kötüye, hayatın ölüme, ışığın gücünün karanlığa galip geldiğini görürüz; çünkü gerçeklik bunun aksi değildir.”¹⁷¹ Durkheim, tarihsel süreç boyunca dinlerin toplumlar üzerindeki bu etkinliğini onların toplumsal ilişkileri yaratan ve güçlendiren temel bir dayanak olmalarıyla açıklar. Örneğin doğum, evlilik ve ölüm gibi birçok toplumsal olayda dinlerin seremoni ve ritüellerine başvurulmasının sebebi onların sosyal bütünleşmeyi sağlamalarıyla açıklanabilir.¹⁷² Tüm bu bilgilerden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki; Bauman'ın din ile ilgili görüşleri hem özsel hem de işlevsel tanımlar çerçevesinde incelenebilir.

Bauman, dini ilginç ve problemli bir kavram olarak görmektedir. Ona göre, dini tanımlamak, genellikle söze dökülemeyen ve bilinmeyen bir şeyin yerine anlaşılamayan bir ötekinin ikame edilmesidir. O, bu düşüncesinden hareketle sosyologların yaptığı popüler tanımlamaları ele almaktadır. Ona göre, kavranamayanı kavramayı hedefleyen sosyologlar, vicdani bir rahatlama için “kutsal”, “aşkın”, “büyülü” ve “müthiş” gibi kavramlara göndermede bulunan

¹⁷⁰ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 27.

¹⁷¹ Durkheim, s. 206.

¹⁷² Antony Giddens ve Philip W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, (Çev. Ali Esgin), Phoenix Yayınevi, Ankara 2016, s. 172.

tanımlar yapmaktadır.¹⁷³ Kuşkusuz bu bir tanımlama saplantısına işaret etmektedir. Tanımlama saplantısı olan sosyal bilimcilerin temel kaygısı rasyonel bir tanım üretebilmedir. Nitekim sosyal bilim meşruiyetini rasyonellik testinden geçerek vermiştir. Bauman, bu saplantılı durumu sorun olarak görmektedir ve bu soruna çözüm olarak iki tip rasyonel tanım ileri sürmektedir: Birincisi, tarihsel eğilimleri ve farklılıkları görmezden gelen, insanın var oluşunu sorgulanamaz olarak gören aşkın din anlayışı. İkincisi ise, sosyal ve kültürel trendlerin yerini alan, dinselliği ölçülebilir bir düzeye indirgeyen istatistiki eğilim olarak bilinen nihai din anlayışı. Aslında Bauman her iki yaklaşımı da benimsemez. Çünkü din, aşkın ya da nihai şeylerden hangisiyle tanımlanırsa tanımlansın her zaman yaşam dünyasını bizlerle paylaşan birçok insanın fikir ve davranışları ya çok önemsenecek ya da göz ardı edilecektir. Sonuç olarak hem aşkın hem de sınırlı ve net şeylerle ilişkilendirilerek yapılan din tanımlamaları tartışmalı olarak kalır.¹⁷⁴

Bauman, dini rasyonel tanımlama çabasını modernlikle ilişkilendirmektedir. Zira modernlik belirsiz, tanımsız ve muğlak olan hiçbir şeyin varlığını sürdürmesine izin vermek istemediği için sınıflamayı ve sınırlamayı temel amaç yapmıştı. Oysa modern aklın yerine yaşam dünyasında rol üstlenen postmodern akıl, dünyayı net ve katı sınırlara ve bölümlere ayırmaya pek istekli değildir. Günümüz insanı artık şeylerin kendini tanımlamış sınırlarının dışına çıkma korkusunu daha az hissetmektedir. Ayrıca belirlenmiş ve kesinleştirilmiş kararlar gerekmeden de konuşabileceğimizin ve anlayabileceğimizin farkına varıyoruz. Bu açıdan din alanında yapılan çalışmalar tanımlama girişiminden daha çok bizim anlayış ve kavrayışımızla ilgili olmalıdır. Zaten dinsellik de insanların yapabildiği ve kavrayabildiği şeylerin sınırlarını sezmekten başka bir şey değildir.¹⁷⁵

3.2. Tanrı'nın Ontolojik Bilinmezliği

Bauman, Tanrı'nın varlığına dair görüşlerine Fyodor Dostoyevski'nin "Eğer Tanrı yoksa her şey mubahtır." önermesinden yola çıkarak başlamaktadır. Ona göre, Dostoyevski'nin önermesinin haklılık payı olsa da söylenmesi gereken başka türlü

¹⁷³ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 245.

¹⁷⁴ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 247, 248.

¹⁷⁵ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 249.

olmalıdır. Eğer bir Tanrı varsa, Tanrı'ya inananlar inanmayanlara istediği şekilde davranma hakkına sahiptirler. O, bu kanıdan hareketle Tanrı'nın varlığı konusunda agnostik olduğunu ifade eder. Ancak onun agnostisizmi dinin hatta Kilise'nin değil, monoteizmin ve kapalı bir Kilise'nin antitezidir.¹⁷⁶ Tanrı, Bauman sosyolojisinde bilinemez. Öyle ki insanlardan evvel Tanrı ya da tanrıların var olup olmadığını söylemek güçtür. Yine onun sosyolojisinde Tanrı bazen antropomorfizm silüetinde de görünmektedir. Bunlara ek olarak, onun tanrısız bir din tasavvuru dile getirdiğini de söyleyebiliriz.¹⁷⁷

Bauman'ın tanrı ile ilgili düşüncesinin bir diğer kaynağı ise, din düşüncesine de kaynaklık eden Leszek Kolakowski'nin "Tanrı insanlığın yetersizliğinin kabulüdür." önermesidir. Bauman'a göre, inananlar bu yetersizliği hiçbir koşula bağlamadan kabul etseler de, agnostikler söz konusu insani yetersizliği reddetmekte ya da insanlığın bilimsel ve teknolojik ilerleyişi karşısında geçici bir sorun olarak görüp koşullu bir şekilde kabul etmektedir.¹⁷⁸ Bauman, bahse konu olan insani yetersizliğin toplumsal ve bireysel olmak üzere iki tür düzlemi olduğunu düşünür. Toplumsal düzlemdeki fikri karşıtlık, Aydınlanmacı rasyonalizmin doğuşunda etkin olmuştur. Çünkü bu düzlemdeki fikri karşıtlığa göre, insan aklını ve teknolojiyi ne kadar becerikli kullanırsa kullansın dünyayı hiçbir zaman tam olarak bilemeyecek ve onu denetim altına alamayacaktır. Bauman, yetersizliğin bireysel düzlemini günümüz dünyasında konumlandırır. Ona göre, postmodern dünyada bireycilik hâkimdir ve bu sebeple bir zamanların aşına olunan insan türü düşüncesi terk edildi. Artık yetersizliğin bireysel biçimleri insanları bunaltmaktadır. O, bu konuda kendinden yola çıkarak, insanların niyetleri ve eylemleri söz konusu olduğunda cahil ve aciz kaldığını ileri sürer. Çünkü her insan gibi onun da bir başına mücadele etmesini zorlaştıran birçok toplumsal kötülük vardır.¹⁷⁹ Bauman'a göre, hem bireysel hem de toplumsal düzlemdeki yetersizliğin gelecekte aşılma ihtimali çok düşüktür. Yapılacak şey bu gerçekliğin farkına varmak ve onun yorucu refakatine uyum

¹⁷⁶ Zygmunt Bauman ve Stanislaw Obirek, *Tanrı'ya ve İnsana Dair*, (Çev. Akın Emre Pilgir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018, s. 12.

¹⁷⁷ Günerigök, s. 127-128.

¹⁷⁸ Bauman ve Obirek, s. 51.

¹⁷⁹ Bauman ve Obirek, s. 52.

sağlamaktır. Kendi çabamızla ulaşamayacağımız birçok kazanımın farkında olmak bizi avutabilir. “Kısaca, Tanrı var olsun veya olmasın, bizler Tanrı değiliz ve Tanrılara dönüşme şansımız hiç yok”¹⁸⁰

İnsani yetersizliğin bir diğer özelliği ise, hiçlik ve sonsuzluk kavramları ile ilgilidir. Bauman’a göre, bir şeylerin hiçlikten yaratılması paradoksu ve ebedi mevcudiyet fikri, sınırlı bir yaşama adapte olan zihinlerimiz tarafından anlaşılması mümkün değildir. Bu zihinsel yetersizlikten kurtulmanın en uygun hipotezi Yaratıcı Tanrı’dır. Bauman, zihinsel yetersizliği başka bir çalışmada boşluk kavramıyla ifade etmeye çalışır. Ona göre Yaratıcı Tanrı olmadan boşlukla yüzleşmek kolay değildir. Bu açıdan kavrayamadığımız ve bilemediğimiz niyet ve güçleri Tanrı kavramının içine dahil ederiz. Ne var ki bu yola başvurarak ne hiçlik paradoksunu ne de sınırsızlığı ve ebedi var oluşu entelektüel anlamda idrak etmiş oluruz. Sadece belli bir tatmin ve ruhsal bir dinginlik kazanmış oluruz. Ne de olsa bir şeylerin hiçlikten kendiliğinden çıkmış olduğunu söyleyen karşıt tezleri kavramak zihnen imkânsızdır.¹⁸¹

Günerigök, Bauman’ı belirsizlikten yapılma bir sosyolog olarak tarif eder. Ona göre, Bauman agnostisizminin zihinsel arka planında belirsizlikle birlikte birçok yol ve neden vardır.¹⁸² Gerçekten de Bauman’ın eserlerinde belirsizlik/müphemlik, modernlik, postmodernlik, tüketim, bireysellik gibi bağlamlarla sıkça ele alınmaktadır. O, Tanrı’nın var olup olmadığı konusunda da belirsizliği ve bilinmezliği tercih etmektedir. Ona göre, Tanrı’nın var olup olmadığını asla bilemeyecek olan insanlık bu farkındalıkla yaşamak zorunda olmaya meyillidir. Bauman, bu durumu kaçınılmaz bulduğu gibi onu insani durumların temel parçalarından biri olarak sayar.¹⁸³

¹⁸⁰ Bauman ve Obirek, s. 56.

¹⁸¹ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 28; Bauman ve Obirek, s. 62.

¹⁸² Günerigök, s. 128.

¹⁸³ Bauman ve Obirek, s. 61.

3.3. Çok Sesli Dünyada Monoteizm

Bauman, monoteist inançları açıklamak için Polonyalı teolog Maciej Zieba'nın insanların birlikte yaşamalarını tarif eden "verital toplum" kavramına başvurur. Zieba'ya göre, verital toplumlarda hem bireysel hem de toplumsal yaşamın tüm aşamalarında aşkın bir hakikat anlayışının etrafında örgütlenme öne çıkmaktadır. Zieba, bu toplum türünün çerçevesinin içine Aztekler'i, Massailer'i, Marx ve Mao Zedong'un takipçilerini, fiziğe ve genetiğe hiç sorgulamadan din'miş gibi inanları yerleştirir. Bauman, bunlara ekonomik gösterge ve ölçülere (GSYH gibi), ticarete veya bilgisayar bilimine inananları da ekler. Bauman'a göre, bu örneklerin hepsinde ortak nokta hakikatin veya Tanrı'nın tek oluşudur. Bu ortak nokta, onların farklılıklarını ifade eden isimlerini, kökenlerini ve kaynaklarını önemsizleştirir. Tüm verital toplumlar iyi-kötü, erdem-kusur, fazilet-suç, ortodoksi-sapkınlık, inanç-paganizm, gerçek-sahte gibi karşıtlıklar arasında çizgi çekerek farklı yaşam biçimlerine ve onların otoritelerine açılmış bir savaşın işaretçisi olmaktadır.¹⁸⁴

Bauman'a göre, Maciej Zieba'nın verital toplumları gibi monoteist inançlar da agonistik (çatışmacı) bir ruha sahiptir. Onları bu denli kavgacı hale getiren özlerinde taşıdıkları hakikat fikridir.¹⁸⁵ Hakikat, Tanrı, kâinat ve düşünebilen varlık olarak insan ile bunlar arasındaki ilişkiyi ifade eden gerçekliktir. Aslında insanoğlu tarih boyunca hakikat arayışında her zaman olmuştur. Çünkü kendisini çevreleyen varlıkların mahiyetini, anlamlarını ve konumlarını merak eder. Bu açıdan en baştan beri bütün din, ideoloji ve felsefeler hakikatin ne olduğuna dair cevap arayışına koyulmuşlardır. Dinlerin hakikat anlayışının kaynağında Tanrı varken, ideoloji ve felsefi yaklaşımlar dünyevi yaşam alanında kalarak hakikatin ne olduğuna yönelik açıklama yapmışlardır.¹⁸⁶ Bauman'a göre, hakikat, kökeni ve yapısından dolayı çatışmacı bir fikirdir ve yalnız karşıtıyla karşılaştığında açığa çıkabilir. Her ne kadar monoteist dinlerin hakikat anlayışı tekilliği öne çıkarsa da bu hakikat anlayışı rakip olarak göreceği, mücadele edeceği ve hâkimiyet kurmak isteyeceği birçok inanç olmadan hiçbir anlam ifade edemez. Bu açıdan hakikat kavramı polifoniye (çok

¹⁸⁴ Bauman ve Obirek, s. 13-14.

¹⁸⁵ Bauman ve Obirek, s. 15.

¹⁸⁶ Mustafa Tekin, "Postmodernizmin "Din" Sorunu", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, (Temmuz-Aralık,2015), s. 10, 11.

seslilik) ihtiyaç duysa bile, kendisini monoteizmin ve en nihayetinde monoloğun sözlüğünde evde hisseder.¹⁸⁷

Dikkatli bir okuma yapıldığında Bauman sosyolojisinde monoteizm ile modernlik vurgularının benzerlik teşkil ettiği fark edilecektir. Monoteizm, mutlak egemenliği amaçlayan temel bir düşünce boyutundadır. Aynı şekilde “Modernitenin tekçi ve hegemonik bakış açısı böyle bir fikir/bağlam üzerinden tanımlanmaktadır.”¹⁸⁸ Ne var ki modernliğin bir sonraki aşaması olan postmodernlik, çok sesliliğe oturma izni vermektedir ve çok sesli postmodern dünyamızda monoteist dinlerdeki gibi hakikat kavramını tekil anlamda kullanmak tek elle alkış tutmak gibi bir şeydir. Bauman, tek bir hakikatle günümüz insani koşullara dair sorgulama yapmanın imkânsızlığına işaret eder. O, bu minvalde Odo Marquard’ın değişim çağrısı için önerdiği “çoğullaştırıcı hermenötik”ini benimser. Buna göre, kişinin inatla kendi hakikatine sıkıca tutunmasına dayalı bir ilişki yerine yorumsal bir ilişki benimsenmelidir.¹⁸⁹

Bauman, din ve Tanrı ile ilgili düşüncelerini belirtirken monoteist-politeist dinler arasında bir seçim yapma ya da bir tartışma başlatma gayretinde değildir. O, daha ziyade bir tespit peşindedir ve bu tespitinden hareketle en ideal beşeri koşullar için öneriler sunmaktadır. Ancak o yine de politeist (çok tanrıcı) inanışlara daha toleranslıdır. Çünkü monoteizmde yaşam diğerlerini yok etme üzerine kurgulanırken, politeizmde yan yana/birlikte bir yaşam şansı sunulur.¹⁹⁰ Ona göre, çok sayıda Tanrı fikrinin içindekiler, tek Tanrı fikrinin içindeki tutarsızlıklar ve çoğullukla aynı şey değildir. Örneğin, Hristiyanlık Tanrı’sı üç ögeden oluşsa da, onun tekilliğini doğrulama adına çok fazla kan dökülmüştür. Aynı şekilde Eski Ahit’te üç farklı Tanrı figürü vardır. Bunlar: Elohist Tanrı, dünyayı ve insanları yaratan; Jahwist Tanrı, onlarla bir anlaşma yapıp onları koruması altına almak için İsrailileri Mısır’dan çıkaran; Ruhban Tanrı, bu koruma karşısında itaat edilmesini istediği kanunların yazarı olan tanrıdır. Tevrat için de aynı şey geçerlidir. Onu derleyenler bağdaşmaz olanı bağdaştırmak ve yekpare/homojen bir bütünlük kazanması için

¹⁸⁷ Bauman ve Obirek, s. 15.

¹⁸⁸ Günerigök, s. 129.

¹⁸⁹ Bauman ve Obirek, s. 16-17.

¹⁹⁰ Günerigök, s. 129.

ellerinden geleni yapsalar da başarılı olamamışlardır.¹⁹¹ Bauman, bu tespitlerden yola çıkarak, tek Tanrılı inançlardaki tutarsızlıkların kabul edilmesiyle çok Tanrılı inançları kabul etmeyi aynı düzlemde görmemektedir. İlkindeki tutarsızlıklar, savunucuları ve mensupları arasında içsel çatışmalara neden olur. İkincisinde ise vuku bulacak mesele dışsal kaynaklıdır. Zira farklı tanrıları benimseyen ve onlara itaat edilmesini isteyen rakipler ve hasımlar her zaman olabilir. Bauman'a göre, ikinci mesele küreselleşen ve diasporalara ayrılan günümüz dünyasında gittikçe önem kazanmaktadır. Bu sebeple o, polifoni yerine politeizmden bahsetmeyi yeğlemektedir. Polifoni, uyumsuz sesler arasında bir dayanışmayı, yani bütün tanrıları tek bir panteona koymayı önermektedir. Ancak bu bir zorunluluk değildir ve zaten gerçekleşme ihtimali zayıftır. Çözüm için bireylerin kendi hakikatini başkalarına dayatma isteğinden vazgeçerek karşılıklı bir hoşgörüye ulaşması gerekmektedir.¹⁹²

Bauman'a göre, monoteizmin ayırıcı özelliği, birçok din arasında seçilenin biricikliğini öne çıkarmak ve diğerlerini sahte göstermektir. Bu açıdan Stanislaw Obirek'in taraftar olduğu evrensel bir monist inanç fikri, onun için sadece güzel bir tahayyül niteliğindedir. Çünkü Obirek'in optimist fikri, inancın ilişkili olduğu birçok işlevi göz ardı etmektedir. Oysa monoteist inançların en önemli işlevlerinden birisi sınırlar çizerek farklılık aramaktır. Monoteizmi çatışmacı (agonistik) bir fikir olarak gören Bauman, onun karşısına birlikte yaşamayla ilgili iki tür strateji öne sürer: İlkine göre, Tanrı tektir ve O'nun methinin birden çok yolu vardır. Bu strateji her ne kadar makul görülse de ihmal edilmemesi gereken bir totaliteryanizm ruhu ihtiva etmektedir. Bu strateji totaliter mantığını, farklı olanın günahkâr ve kusurlu görülüp tövbe edinceye ya da kendini düzeltene kadar onun suçlu sayılmasından alır.¹⁹³ Anlaşılabacağı gibi Bauman, bu stratejiyi yeterli bulmaz. O, farklılığı bir fazilet olarak gören, birlikte yaşamamanın imkânını yaşam biçimlerinin farklılığında arayan ikinci stratejiyi alternatif olarak bize sunar. Bu stratejiye göre, bir kişi kendi tanrısına sahip olma hakkını başkasının hakkını ihlal etmemesine ve başkasını bu haktan

¹⁹¹ Bauman ve Obirek, s. 22.

¹⁹² Bauman ve Obirek, s. 23.

¹⁹³ Bauman ve Obirek, s. 34-35.

vazgeçirmeye zorlamadıkça elde edebilir. Bauman, bu stratejik anlayışı Habermas'ın kültürel öz-kimlik (etnisite, dil, gelenek) ile çakışmayan “anayasal vatanseverliği”ne benzetir.¹⁹⁴

İkinci stratejiyi sıcak karşılayan Bauman, bu doğrultuda Emmanuel Levinas'ın baştan çıkarmanın ayartıcılığı ifadesine başvurur. Bauman, ayartma kavramıyla ilişkilendirdiği düşünceden yola çıkarak hakikat kavramını tartışır. Bu açıdan belirsizlik, özgürlük ve hakikat arasında seçici bir yakınlık kurulur.¹⁹⁵ Levinas, baştan çıkarmayı ilahi kaynağa dayandırarak ahlakla ilişkilendirmektedir. Buna göre, Tanrı, insanlara dünyayı ahlaklı bir yere dönüştürerek, yaratma edimini tamamlamasında rol alma daveti göndermiştir. Bauman'ı da bu kaynak üzerine düşündüren temel öge ayartıcılıktır. Bauman, baştan çıkarmayı özgürlük anı olarak görmektedir. Özgürlük anı, ayartıcıdır. Dikkatli olunmazsa bu ayartma, bireyi köleliğin tuzağına bile düşürebilir. Ona göre, Tanrı'nın söz konusu davetinin bütün tuzakları ve faydaları ile bahsettiği özgür irade ortaya çıkabilir. Özgür iradenin olduğu yerde hakikat iddiası askıya alınır; belirsizlik, bitmemişlik ve tanımsızlık durumları mümkün hale gelir. Böylece zorunluluk maskesinin altında saklı bulunan sorumluluğun açığa çıkması imkan dahilinde olur. Yani özgürlük, beraberinde ahlaki sorumluluğu da getirir.¹⁹⁶

Bauman'a göre, Tanrı, Adem ve Havva'yı seçim yapmaya mahkum ederek onları baştan çıkmanın ayartıcılığına maruz bırakmıştır. Onlar, iyi ve kötünün ne olduğunu, ikisi arasında tercih yapılması gerektiğini, tercih yapılması durumunda hataya düşebileceklerini ve belirsizliğin ne olduğunu bilmeden, hata yapma korkusunu hissetmeden ve hatta çıplak bile olduklarının farkına varmadan İyi ve Kötüye Dair Bilginin Ağacı'nın meyvesini yemişlerdi. Onlar için bütün bu bilinmezler ancak elmayı yedikten sonra bilinebilir bir duruma gelmişti. Onları karşılayan en önemli şey belirsizlikti. Belirsizlik aynı zamanda ahlakın da doğumuna

¹⁹⁴ Bauman ve Obirek, s. 35.

¹⁹⁵ Günerigök, s. 134.

¹⁹⁶ Bauman ve Obirek, s. 36, 40.

neden olmuştu.¹⁹⁷ Böylece ilk sürgünle eş zamanlı bir şekilde ilk ahlak dersi de başlamış oldu.¹⁹⁸

Ahlak cennetten çıkarılanlara ve onların soylarından gelenlere gerekliydi. Ancak kastedilen ahlak, doğru tercihlerde bulunmakla ilgili kurallardan meydana gelen bir kod bütünlüğüne sahip değildir. Zaten alternatifleri olmayan ve tartışılmayan böyle bir ahlak kodu cennetten gelen sürgünlere yardımcı da olmayacaktı. Ahlak kodu bütünlüğünde olmayan her kural farklı davranma olasılığını varsaydığı için baştan çıkmanın varlığı da varsayılmış olur ve tüm bunların varlığı sayesinde ahlaki benlik ortaya çıkabilir. Bauman'a göre, baştan çıkarmanın ayartıcılığı, ahlaki davranma ayartısına dayanır. Bu noktadan tekrar başa dönersek, Tanrı, Adem ve Havva'yı seçime zorlayarak aslında onları ahlaklı olma ayartısına maruz bırakmıştır.¹⁹⁹ Böylece Tanrı, insanları yaratma edimine davet etmiştir. Ancak dünyayı ahlaklı bir yere dönüştürme görevi omuzlarına yüklenen bizlerin, yaratılışı tamamlama görevini yerine getirmesi nihai surette sonsuzluğa ertelenmiştir. Bunun nedeni ise, beşeri dünyamızın özgürlük ve güvenlik diyalektiğine gark olmasıdır. Yan yana duramayan ama var olmak için birbirlerine ihtiyaç duyan bu ikili, yaşam deneyimizin en temel unsurlardır. Bunlar yaratılış edimini tamamlamada ellerimizdeki tek silahtır. Bu açıdan silahlanışımızın ikili etkisi kaçınılmazdır ve her iki eğilimin de dünyada insan olarak yaşamanın önlenemez unsurlarıdır.²⁰⁰

Özgürlük-güvenlik diyalektiğinin önlemez varoluşuna rağmen Bauman, geleceğe dair umudunu korumaktadır. Ona göre, geri dönüşü olmayan bir noktaya henüz gelmedik. O, bu noktada çağdaş insanlığın çok sesliliğini/çoğulculuğunu bir fırsat olarak değerlendirir. Çok sesliliğin bir süre daha böyle devam edeceğine inanan Bauman, çok sesliliğe nasıl armoni kazandırılacağını ve kakofoniye dönüşmesinin nasıl önleneceğini insanlığın temel sorunu olarak görmektedir. Bu sorunu çözmek için başvurmamız gereken şey ahlaki benliktir. Ahlaki benlik, ne yukarıdan gelen buyruklar ne de aklın varsayımları tarafından yaratılmıştır. Onun çürütülemez gerçekliği başkalarına ve dayanışmaya bağımlı olduğumuzdur. Bu bağımlılık ise,

¹⁹⁷ Bauman ve Obirek, s. 46.

¹⁹⁸ Günerigök, s. 135.

¹⁹⁹ Bauman ve Obirek, s. 46.

²⁰⁰ Bauman ve Obirek, s. 43.

sürekli ve çok yönlü ilişkilerden oluşan ortak bir yaşamı mümkün kılarak ahlaki sorumlulukları tekrar canlandırabilir. Böylece farklı kimlikler ve inançlar seçkinlik ve üstünlük iddiasında bulunmadan bir arada yaşayabilecektir.²⁰¹ Bauman, böyle bir ideal yaşam deneyimini Hans-Georg Gadamer'in "ufukların kaynaşması" tabiriyle açıklamaktadır. Ufukların kaynaşması, güven, dostluk, saygı ve işbirliğini temel alan bir araya gelmenin ve beşeri yaşama dair uygulama ve tecrübeleri birleştirmenin temelidir. O, bu düşüncesinden hareketle birbirleriyle çatışan monoteist inançların ikna edilmesi çabalarından yanadır. Ona göre, Tanrı'nın tekliğini kabul etmek, onu farklı şekillerde düşünüp O'na ibadet edilemeyeceği demek değildir. Dahası bu ilkeyi benimsemekle birlikte Tanrı şu an olduğu gibi pazarlık nesnesi olmaktan çıkıp yücelik ve kudret kazanacaktır. Bu açıdan günümüzün çoktanrılı dünyasında, monoteist dinlerin birlikte yaşamasına yönelik formülden daha insancıl bir formül bulmak mümkün değildir.²⁰²

3.4. Postmodernite ve Din İlişkisi

Bauman, sosyal bilimcilerin ekseriyeti gibi geleneksel dönemde dinin uzun süreli etkisini kabul etmektedir. Ona göre, modern toplumlara kadar dinsel mesaj zamana bağlı olmayıp, kalıplaşmış hayat akışıyla uyum içinde olmuştur. Değişimi sadece savaş ve hastalık şeklinde algılayan modern öncesi toplumlarda en temel deneyim süreklilikti. O devrin insanları için değişim, daha önce gerçekleşmemiş durumlara bir geçiş değil, kalıplaşmış ve rutinleşmiş hayat düzeninde vuku bulan kısa süreli ve rahatsız edici bir araydı.²⁰³ Pre-modern rutin hayatın sürekliliğini sağlayan en önemli unsurlarından biri de din olmuştur. Daha önce Giddens'tan hareketle ifade edildiği gibi, din geleneksel toplumlarda ontolojik güvenliğin sağlanmasında mühim bir güven kaynağıdır. O, dinin güven düzenleyici rolüne ilişkin şöyle bir tespitte bulunur: "Manevi anlamda güvenilir desteği yalnızca Tanrılar ve dinsel güçler değil, din görevlileri de sağlar. Hepsinden önemlisi, dinsel inançlar olay ve durumlarla ilgili deneyimlere güvenilirlik enjekte ederler ve bunların

²⁰¹ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 382; Bauman ve Obirek, s. 63.

²⁰² Bauman ve Obirek, s. 96, 139.

²⁰³ Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, (Çev. Nurgül Demirdöven), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018, s. 127.

açıklanabilmesini ve karşılıklarının verilebilmesini sağlayan bir çerçeve çizerler.”²⁰⁴ Dahası modern öncesi toplumlarda din toplumun genelinde kabul görmüş bir değer olarak gündelik hayatın tüm kodlarını etkilemiş ve sosyal kurumların organizasyonunu şekillendirmiştir. Dinsel inanç ve söylemler bireylerin eylemlerinin sınırlarını belirlediği gibi mutlak ilkeleri öne sürerek meydana gelen gelişmelere karşı mensuplarını pasif bir tutum takınmaya ikna etmiştir.²⁰⁵

Bauman, sosyoloji alanında sekülerleşme olarak bilinen modernliğin, dinin toplumsal yaşamdaki etkisini zayıflattığına dair yaygın olan görüşün temsilcilerinden biridir. Ona göre, dinin etkisinin zayıflamasıyla birlikte sosyal topluluğun metafiziksel kökleri ortadan kaybolmaktadır.²⁰⁶ Giddens, modernlik düşüncesinin özünde geleneğe karşıtlığın var olduğunu belirtir.²⁰⁷ Bauman da birçok eserinde bu karşıtlığa işaret eder. Ona göre modern devrim, kulakları geleneksel kurtuluş vaazlarına tıkamaktan ve gözleri de bir sonraki hayattaki mutluluk veya acı sahnelerine kapamaktan oluşuyordu. Modern devrim ile beraber insan hayatındaki sorunlar, gerçek ya da varsayılan insan becerilerinin boyunun kaldırabileceği, kişinin bir şeyler yapabileceği veya insanın ne yapılmasını kestirebileceği ve kestirmesi gerektiği ödevlerdir.²⁰⁸ Kimileri modern devrimi, hümanizm olarak adlandırmaktadır. Bauman da bu minvalde hümanizmi ele alır. Ona göre, hümanizm yanlısı kişilerin tasarladıkları dünya düzeninde her şey insan iradesine tabi tutulmasa da bu irade bütünüyle beşeri araçlar vasıtasıyla idare edilecek, denetlenebilecek ve geliştirilebilecek şeylere doğru yönlendirilecekti. Böyle bir dünya düzeninde dinsel vaatlerin öbür dünyaya göndermede bulunarak savundukları ebedi hayat düşüncesine yer yoktu. Zira hümanizm, insanın olmak istediğini olması ile değil de insanın potansiyelini ve zenginliğini ortaya koyan somut ve pratik bir şeyler yapmayı istemekle ilgiliydi. Yani hümanizm, insanın öz-yeterliliğine vurgu yapmasıyla ve dikkatini bu dünyaya çevirmesiyle dinsel inanç ve söylemlerle çelişiyordu.²⁰⁹

²⁰⁴ Giddens, s. 104.

²⁰⁵ Erkan Perşembe, Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt:14, sayı: 14-15, (Haziran, 2003), s. 163.

²⁰⁶ Furseth ve Repstad, s. 135.

²⁰⁷ Giddens, s. 42.

²⁰⁸ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 255.

²⁰⁹ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 256.

Hümanist düşüncenin yaygınlaşmasıyla birlikte, Tanrı ve vahiy merkezli bir dünya ve evren anlayışı yerine insan merkezli bir anlayış benimsendi. Bu sayede temel referans noktası insanın kendisi oldu ve insanın ürettiği bilgiler vahyin yerini aldı.²¹⁰ Böylece hakikat anlayışı da değişime uğrayarak dinsel olmaktan çıkıp insan kaynaklı oldu. Artık hakikatin kaynağı insanın aklı ve ürettiği bilimsel verilerdir. Bu yeni hakikat anlayışı da eskisi gibi mutlak bir kesinlik değerindedir. Aydınlanma düşüncesinden neşet eden bu anlayış adeta seküler bir din mahiyetindedir. Buna göre Tanrı akla, kutsal kitap bilime, peygamberler bilim insanlarına, ümmet rasyonel topluma, kul özneye, cennet bu dünyadaki gelişmeye yerini bıraktı. Bu kutsalların yanı sıra adalet, insan hakları, evrensel ahlak ve demokrasi gibi kutsallar da hümanizmin yaygınlaşmasına neden olmuştur.²¹¹

Bauman'a göre, modern yaşam stratejisi daha önce deneyimlenmeyen hayat şartlarına rasyonel bir uyum meselesiydi. Böyle bir uyum vetiresinde dinin kullanılacağı yerler çok azdı. O, dinin kullanım biçimleri olan kâinat ve dünyanın ezeli ve ebedi bir güç tarafından yaratıldığı söylemine dayanan dinsel hizmet anlayışı, bir kilise veya tarikata mensup olarak toplumsal yapının güçlendirilmesi düşüncesinin modern zamanlara geçişle birlikte sönümlendiğine işaret eder. Bu durum “gayri Hıristiyanlaştırma” olarak da ifade edilebilir. Gayri Hıristiyanlaştırma ile birlikte din özel, kişisel ve mahrem bir etkinlik haline dönüşmüştür.²¹²

Bauman'a göre, Hıristiyanlığın uzun süreli kullanımında olup da modernliğin bozduğu şeylerden belki de en önemlisi ölüm düşüncesidir. Modernlik, ölümü dinsel bağlamından kopararak ölümlülüğün etkisini azalttı.²¹³ Bunu başarmak için birbirini tamamlayan üç strateji benimsendi: 1. Ölüm günlük hayatın dışına çıkartılıp konuşulmayan bir olay haline geldi. Kamusal olmayan yerlerle ilişkilendirilen ölüm, işbölümüne tabi tutulup bir uzmanlık alanı oldu. Böylece gösterişli cenaze törenlerinin yerini, uzmanlar eşliğinde cesetlerin gömüldüğü ya da yakıldığı özel bir

²¹⁰ Tekin, M., s. 9.

²¹¹ Abdüllatif Tüzer, “Psotmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitolojisi Araştırmaları Dergisi*, cilt: 12, sayı: 2, (Temmuz-Aralık, 2015), s. 85.

²¹² Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 258.

²¹³ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 260.

olay aldı. 2. Baş edilemeyen, engellenemeyen ve uğursuz görülen ölüm figürünün bütünselliği parçalandı. Ölüm küçük tehditlere bölünerek günlük hayatın içindeki sayısız anormalliklerle (yağlı gıdalar, sigara, hava kirliliği, ozon tabakasındaki delik vb.) ilişkilendirildi. Ölümün bütünsel büyüsunü bozan anormalliklerle mücadele etmek imkân dâhilindeydi. 3. Yakınların ölümü hariç genel anlamda insan ölümü, duygusal (korku, üzüntü) bağlamından koparılıp sıradanlaştırılmaktadır. Gerçek hayattaki ölüm televizyon ve sinemadaki ölümler gibi tehlikeli ve keyif alınan bir oyuna dönüştürülüyor. Ölüm sanal bir gerçeklikte oynanan bir dramaya dönüştürülüyor. Böylece toplu ölümler gibi ceset görüntüleri de ölüm görüntülerinin korkusunu rafa kaldırıyor.²¹⁴

Ölüm figürü, geleneksel ve modern dönemleri dikotomik bir ikili yapmak için kullanışlı bir araçtır. Modern öncesi dönemde ölüm, belirsizliği sembolize eden en önemli öğedir. Ne zaman ve nereden geleceği belli olmayan ölüm, varoluşsal bir belirsizliğe neden olmaktaydı. Bu dönem insanların söz konusu belirsizlikle baş edebilmeleri için eskatolojik anlatılara başvurmaktan başka seçenekleri yoktu. Ancak modern tıbbın gelişim kaydetmesi ile birlikte ölüm mantıklı nedenlerle açıklanmaya başlandı. Artık ölüm, öngörülemez, belirsiz ve gizemli değil, aksine doğal ve hatta kısmen yönetilebilir bir olay haline geldi. Böylece ölümü anlamak ve açıklamak için eskatolojik düşüncelere gerek kalmadı.²¹⁵ Ne var ki modernliğin yok etmek istediği belirsizlik bugünün postmodern dünyasında yaşamın en önemli gerçekliği olmuş. Günümüzdeki belirsizlik, ölüm öncesi yaşamla iç içedir. İnsanları korkutan ve kaygılandıran şey ölüm anı değil, hayatın baş döndürücü akışıdır. Akışkan bir dünyanın sakinleri olarak bizler anlama problemi yaşıyoruz. Buna yol açan etmenler ise; değerlerdeki yükseliş ve düşüşler, şans gelgitleri, sürekli değişen beklentiler, kuralların keyfi oluşu ve çok sesliliğin uyumsuz birlikteliği şeklinde sıralanabilir. Bauman'a göre, bütün bunlar insan ürünüdür ve insani yetersizliğe değil, insanın her şeye gücünün yettiğine işaret eder. Nitekim belirsizlik insan kudretinin ürünü olsa da kesinliğe giden yolda yine insan kudretine ihtiyaç duyarız.²¹⁶

²¹⁴ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 260-261.

²¹⁵ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 263.

²¹⁶ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 263-264.

Bauman, insanın kudreti konusunda iyimser olsa da postmodernliğin dayattığı bireyselleşme ve bireysel kimlik inşası konularındaki kötümserliğini eserlerinde açığa vurmaktadır. O, modern dönemdeki güvenlikçi ve toplumsallığı amaçlayan politika uygulayıcı hükümetlerin eski konumlarını yitirdiğine inanmaktadır. Artık modernliğin bir sonraki aşamasındayız ve bu aşamada devletler kalıcı bir mekânı olmayan sermaye sahipleri karşısında güçsüzleşmiştir. El değiştiren iktidar piyasanın değişken hedefleri doğrultusunda kullanılmaktadır. Piyasanın insanlığa sunduğu temel güdü tüketimdir. Ancak tüketim herkesin yapabileceği bir faaliyet değildir. Postmodern dönemde tüketim sonu gelmez bir oyundur. Tüketim, reklamların etkisiyle sürekli yenilenen ve değişen bir ivme kazanır. Böyle bir ortamda toplumsallık değil, bireysellik öne çıkar ve birey olarak varoluşun kanıtlanması için tüketmek gerekir. Bireysellik yaygınlaştıkça insani bağlar zayıflar ve böylece kendini tanıma, savunma ve kendiyi ilgilenme yükleri bireylerin omuzlarına bırakılıyor. Artık kim çok yetenekliyse yani iyi bir tüketiciyse tüketim oyunun da başarılı olur. Fakat bu oyun beraberinde eşitsizliği de getirir. Ne de olsa herkes bu oyuna dâhil olacak şansa ve yeterliliğe sahip değildir. Tüketim yarışı aynı zamanda ahlaki buyrukların ortadan kalkmasına da neden olur. Zira her birey başkasını rakip görmekte ve bireysel performansını bu rekabet için her daim yüksek tutmaktadır. Bauman, bu durumu Hobbes’a benzer bir bakış açısıyla ele alır. Ona göre, belki tam olarak “herkesin herkese karşı savaşta olduğu” bir durumda olmayabiliriz; ama sanki öyleymiş gibi bir hissiyat yaşıyoruz.²¹⁷

Postmodern insanların tüketim odaklı toplumlarında yaşamak kolay değildir. Çünkü insanların zihinleri sürekli bir kimlik inşası üzerine meşgul olmaktadır. Koşullar biteviye değişir ve bu koşullara uyum için bitmek bilmez kimlik inşası gerekir. Ancak hızlı değişim belirsizliği de tetiklemektedir. Kimlik odaklı bu belirsizliğin giderilmesi için ontolojik güvensizliğin giderilmesinde ihtiyaç duyulduğu gibi ne cennet hurisine ne de cehennem zebanisine ihtiyaç duyulur. Beşeri hayatın her tarafına sirayet eden belirsizlikle baş edebilmek için danışmanlara ihtiyaç vardır. Bauman, postmodernliği danışma patlaması çağı olarak ifade eder.

²¹⁷ Zygmunt Bauman, *Kapımızdaki Yabancılar*, (Çev. Emre Barca), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018, s. 89.

Postmodern danışmanlar, kimlik, kişilik, evlilik ve kendine güvenme konularında uzmanlaşan kişilerdir. Bireyler bu kişilere muhtaçlar, çünkü seçim yapıyorlar ve seçim çoğu zaman bir tehlikeden kaçınma düşüncesiyle yapıldığından kimi fırsatlar elden kaçmaktadır.²¹⁸ Bauman’a göre, “Postmodern belirsizlik dine karşı bir talep yaratmıyor; bunun yerine gittikçe artan bir hızla kimlik uzmanları için talep yaratıyor”. Bu belirsizliği deneyimlenmiş herkes, onlara insani yetersizliği ve zayıflığı üzerine vaaz verecek vaizlere değil, yapabilirsiniz diyebilecek bir sese ve nasıl yapılacağını gösteren rehberlere ihtiyaç duyarlar.²¹⁹ Bu açıdan postmodern insanların kendini gerçekleştirme ve mutluluk arayışlarında herhangi bir dini boyut aramak beyhude bir çabadır. Bauman sosyolojisinde arayıp da bulunacak şey, postmodern toplumun moderniteden daha ziyade dine açık olduğu tezidir.²²⁰

Bauman, postmodern kültürün hazzı ve doyumsuzluğu önceleyerek dünyevi bir aşkınlık arayışında olduğuna değinir. O, bu konuda Abraham H. Maslow’un “zirve deneyimi” kavramına başvurur. Zirve deneyimi, bilhassa geleneksel dönemde nefsinin inkâr etme ya da köreltmenin ödülü olan bir inayet edimiydi. Bir çeşit mistik bir deneyim ya da keşif ve vecd haliydi. Bu deneyimi Bauman’ın kültür aristokrasisi dediği azizler, zahitler, papazlar, sufiler ve derviş gibi ayrıcalığı olan kişiler yaşayabiliyorlardı. Bauman’a göre, postmodern dünyevi aşkınlığın temeli geçmişin zirve deneyimine dayanmaktadır. Ancak postmodern kültür, bir taraftan zirve deneyimler arayışını yoğunlaştırırken bir taraftan da bu arayışı dinsel bağlardan koparıp özelleştirmekte ve Bauman’ın duyum toplayıcı ya da haz arayıcı olarak tarif ettiği postmodern bireylerin söz konusu arayışı ile ilgili hizmetleri sağlama işini din dışı kurumlara vermektedir. Postmodern dönemde zirve deneyiminin dinsel versiyonu tam aşkınlık deneyimidir. Bu deneyim türü, dinsel olan gibi sefaleti, nefsinin kurban etmeyi ve çileyi değil, hırslı ve doyumsuzluğa şartlanmış bir tüketim anlayışını benimser. Postmodern zirve deneyiminin öncü ve rehberleri, sıradan insanlardan daha akıllıca tüketen ve yaşamı bir duyum toplama ve duyum arttırma

²¹⁸ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 265.

²¹⁹ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 266.

²²⁰ Furseth, Repstad, s. 135, 136.

sanatına dönüştürebilen seçkin insanlar arasından belirlenir.²²¹ Postmodern zirve deneyimi tersine bir mistik deneyimdir. Bu deneyim türünde mistik yaşantılar geleneksel özsel anlamlarından koparılarak sadece dünyevi bir vecd ve huşuya aracı kılınarak belirsizlik düşüncesi biraz olsun dağıtılmaktadır.²²²

Bauman'a göre, postmodern zamanlarda yaşayan herkes zirve deneyimi arayışındadır. O, postmodern kültürün hepimizi potansiyel bir tüketici yaptığını ve tüketimi temel görevimiz haline getirdiğini ileri sürer. Tüketimcilik sınavını geçmek için en temel amacımız, arzularımızın tatmin edilmesi değil kendimizi tüketim toplumuna entegre edecek bir tüketim metasına dönüştürmektir.²²³ Böylece toplumdaki saygınlığımız artacaktır. Nitekim sosyal prestijimiz tüketim yarışındaki başarımıza endekslidir. Mağazalar sadece alışveriş noktaları değil, aynı zamanda dertlerden de uzaklaştığımız ve bu dertlere çözüm bulduğumuz yerlerdir. Bu açıdan alışveriş merkezleri ve mağazalar uhrevi bir boyut kazanır. Bu tüketim mekânlarında alışveriş listelerimizle gezinerek bir çeşit hac görevimizi yerine getiririz. Varoluşumuzu kanıtlamak ve anlamlandırmak için yapmamız gereken şey tüketmekten zevk almaktır. Tüketim zevkinden mahrum olmak değersizliğin işaretidir ve bu durum hem kendimize olan özsaygıyı hem de başkasının bize duyduğu saygıyı baltalar.²²⁴

Sonuç olarak Bauman'ın postmodernite algısının teşekkülünde etkin olan belirsizlik, bireysellik, piyasa, tüketim, kimlik gibi kavramlar dine dair düşüncelerinin oluşumunda da etkili olmuştur. Söz konusu bu durum onun din ile ilgili fikirlerinin postmodernite sosyolojisinden etkilendiğinin temel göstergesidir.

3.5. Postmodern Din: Köktencilik

Postmodernlik üzerine çalışan birçok düşünür postmodern döneme has bir din anlayışından bahsetmemiştir. Zaten böyle bir teşebbüste bulunmak risklidir de. Zira modernliğin devam mı ettiği yoksa modernlikten çok yönlü bir kopuşun mu

²²¹ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 267-268.

²²² Günerigök, s. 124.

²²³ Zygmunt Bauman ve David Lyon, *Akışkan Gözetim*, (Çev. Elçin Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018, s. 46.

²²⁴ Zygmunt Bauman, *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?*, (Çev. Hakan Keser), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019, s. 50-51.

yaşandığı hala tartışmalıdır. Hal böyleyken postmodernlikle özdeşleşen bir din fikri ortaya atmak kolay olmasa gerek. Bu konuda belki de en cesur davranan kişi Zygmunt Bauman'dır. O, postmodernite ile ilgili entelektüel birikiminden ilham alarak postmodern bir din biçiminden bahseder. Ona göre, İngilizcesi fundamentalism ve Fransızcası integrisme (köktencilik) olarak bilinen postmodern din biçimi, postmodern hayatın kendi içindeki çelişkilerini, insani yetersizliği ve insanın yazgısını kendi kontrolüne alma hayallerinin boş olduğunu açığa çıkarmaktadır.²²⁵

Fundamentalizm terimi, 1920'lerden itibaren Hristiyanlık içindeki Protestan yönelişleri ve yaklaşık yarım yüz yıldan beri İslamiyet içindeki eğilimleri açıklamak için kullanılmaktadır.²²⁶ Kirman, fundamentalizmi şu şekilde tanımlar: "Dinin temellerine, vah yedilen ilk metinlere dönüşü esas almak suretiyle geleneksel din anlayışının yeniden canlandırmaya çalışan, bu yüzden modern ve liberal din yorumlarının, sekülerizmin ve entelektüel dindarlığın karşısında yer alan aşırı muhafazakâr bir din anlayışı."²²⁷ Kirman'ın tanımlamasına göre köktencilik, modernlikle birlikte yaşanan gelişmeler sonucunda değişen din ve dindarlık anlayışına karşı geçmişteki yani modern öncesi dönemdeki dini anlayışı canlandırma hareketidir. Oysa Bauman, semavi dinlerin egemen olduğu bölgelerde yükselişe geçen din kılığındaki köktenciliği, ne mistik özlemlerin nüksetmesi ne irrasyonelliğin tezahürü ne de modern öncesi döneme doğru bir kaçış biçimi olarak görür. Ona göre, köktencilik, modernliğin bilimsel ve teknolojik gelişmelerini benimseyen ve onlardan faydalanmayı amaçlayan çağdaş ve postmodern bir fenomendir.²²⁸ Kısacası Bauman'ın din sosyolojisinde köktencilik, geleneksel dönemden kalan bir miras değildir. Köktencilik, özgürlük söylemi eşliğinde kendi kimliğini inşa etmesi ve kendi seçimlerini savunması istenen bireyin korkularını yatıştırmayı amaçlayan güvenli sığınaktır.²²⁹

²²⁵ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 270-271.

²²⁶ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. O. Akınhay ve D. Kömürcü), Bilim Sanat Yayınları, Ankara 2005, s. 251.

²²⁷ Kirman, s. 112.

²²⁸ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 271.

²²⁹ Furseth, Repstad, s. 136.

Fundamentalist hareketlerin yaygınlık kazanması hızlı toplumsal değişimlerin yaşandığı ve değişik yaşam biçimlerinin çoğaldığı dönemlere denk gelir. Toplumun homojen yapısına tehdit olan farklı hayat tarzları süregelen geleneğin etkisini zayıflatmaktadır. Bunun yanında bilim ve teknolojik alanlardaki gelişmeler birçok kişi ve grup tarafından tehdit olarak algılanmaktadır. Bu tehdit salt dinsellikten uzaklaşmaya değil, akla duyulan güven karşısında dinin etki alanının daralmasına da işaret etmektedir. Böyle bir tehdit durumu bireylerde köktenci hareketlere eğilim gösterme refleksini geliştirir. Esasında köktenci hareketlere katılanların özellikleri toplumlara göre değişim gösterse de bu kişilerin genel olarak hem ekonomik hem de sosyopolitik merkezden uzak oldukları ifade edilebilir.²³⁰

Bauman'a göre, köktencilik canlı ve etkin kılan şeyler yoksulluk ve belirsizliktir. O, günümüzün yoksullarını eksikli tüketiciler olarak görmektedir. Eksikli tüketiciler, tüketim yönelimli toplumsal hayatta fırsatlardan yararlanamayan ve gözlerinin önünde sergilenen tüketim oyununa katılmalarına izin verilmeyen oyun dışı kalmış kişilerdir. İşte, bu kişilerin yaşadığı tüketim yoksunluğu onları fundamentalist hareketlerin potansiyel destekçileri yapmaktadır. Fundamentalist hareketleri canlı tutan bir diğer deneyim ise postmodern tüketicilerin yaşadığı belirsizliktir. Postmodern tüketiciler, her ne kadar tüketim oyununa katılsa da, tercih ve seçim yaparken insani yetersizliği hissetmektedir. Seçimlerinde özgür kılınan postmodern birey, aslında sıkıntı verici bir özgürlük deneyimi yaşamaktadır.²³¹ Bauman, bu problemleri özgürlük deneyimini ideallerin yokluğunun bunaltıcı baskısıyla açıklamaktadır. Ona göre, bu baskıya maruz kalan günümüz erkek ve kadınları, sorunsuz bir yaşam için kesin reçetelere, sabit, sağlam ve öngörülebilir hedeflere sahip değildir. Tüm bunlar bireylerde güçsüzlük ve yetersizlik duygularını geliştirir.²³² Bu deneyimler postmodern kültürün savunuculuğunu yaptığı bireyin öz-yeterliliği düşüncesine öfke duymayı beslemektedir. Bu öfkeden nemalanan köktenci hareketler, bireyin kendi yargılarıyla hareket edebilecek öz-yeterliliğe sahip

²³⁰ H. Şule Albayrak, "Tarihi ve Sosyal Bir Realite Olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde Gelişen Protestan Fundamentalizmi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 0, sayı: 42, (Ocak, 2010), s. 124.

²³¹ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 272

²³² Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 63.

olmadığına, aksine yaşamına sirayet eden belirsizlikle baş edebilmek için danışmanlığa ve yönlendirilmeye ihtiyacı olduğuna inanmaktadır.²³³

Köktenci hareketlerin taraftar çekmek için dile getirdikleri bu yetersizlik söylemi, geleneksel dönemdeki dinsel yetersizlik söyleminin (insan türünün zayıflığı) tersine, insanın sonsuz kudreti karşısında bireyin onarılmaz zayıflığının söylemidir. İnsani yetersizlik fikri veya öz-yeterliliğe öfke duyma postmodern durum altında normalleşen ve gittikçe evrenselleşen gizli bir kaygıya ve kuşkuya işaret etmektedirler. Köktencilik, tam da bu kuşku ve kaygı durumunu dile getirerek, postmodern tüketici kültürün durmaksızın beslediği uzman danışmanlığı ve rehberlik kültü ile bireyin kendini düzeltmesini beklemektedir. Bu durum bir paradoks olarak görülebilir. Nitekim bir taraftan köktencilik, postmodernliğin özgürlük deneyimi aldatmacasına karşı konumlanmışken öte taraftan postmodern tüketici endeksli kültürün teşvik ettiği bir eğilimin en ateşli savunucusudur. Bu açıdan köktencilik, postmodernliğin hem zevklerinden hem de acılarından doğmuş ve başarılarının olduğu kadar kaygılarının da meşru bir çocuğudur.²³⁴

Dinsel köktenci oluşumların öne sürdükleri mutlak hakikat ve kurtuluş ile ilgili reçeteler birçok kişi için ilgi çekici görünmektedir ve bu durum köktenci hareketlerin taraftar toplamasını kolaylaştırmaktadır.²³⁵ Bauman da bu minvalde köktenci hareketleri ele alır. Ona göre, köktenci oluşumlara ilginin en önemli sebebi mensuplarını tercih ıstırabından kurtarma vaadidir. Bireylere hangi durumda hangi tercihi yapması gerektiğini belirten reçeteler sunan fundamentalist hareketler, otorite ihtiyacını ortadan kaldıran ve büyüklüğünden kuşku duyulmayan niteliktedirler. Bu açıdan bu güven verici dinsel oluşumlar, karar alma sürecinde kişileri risk alma korkusundan kurtarır. Öte yandan, köktencilik, postmodern tüketici toplumun zehrine (riskin bulaştığı özgürlük) karşı kesin bir çözümdür. Ancak bu çözüm bireysel özgürlüğü bütünüyle fesheden bir çözümdür. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse;

²³³ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 272

²³⁴ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 273.

²³⁵ Bahram Hasanov, “Dini Fundamentalizmi Ayakta Tutan Temel Faktörler”, *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt: 16, sayı: 3, (Eylül, 2016), s. 243.

köktencilik her bir mensubunun yetersizliğine karşılık vermek için grubun sınırsız güçlerini geliştirerek kişisel tercihleri grubun kuralları karşısında eritiyor.²³⁶

Albayrak, fundamentalist hareketleri takipçilerine nasıl yaşamaları gerektiği konusunda rehberlik yaptığı için onları bir ideoloji gibi değerlendirmeyi doğru bulmaktadır. Ona göre fundamentalist hareketlerin ideolojik özelliklerini şu şekilde sıralanabilir: 1. Fundamentalist oluşumlar, dine zarar veren sekülerizm, modernizm ve rölativizmin doğasına tepkiseldir. 2. Fundamentalizm salt bir gelenek savunuculuğu yapmak yerine onun bazı yönlerini bilinçli bir şekilde seçip yeniden şekillendirir. 3. Bu hareketlerin savunucuları modern dönemin bilimsel ve teknolojik gelişmelerinin çoğunu kabul ederek televizyon, radyo ve bilgisayar gibi teknolojileri aktif olarak kullanırlar. 4. Fundamentalizm bazı konulara (kürtaj gibi) seçici yaklaşım özel önem atfeder. 5. Fundamentalizm düalist ve maniheist dünya görüşü çerçevesinde dış dünyanın kirlenmişliğine karşı iç dünyanın saflığını öne çıkarır. 6. Fundamentalist oluşumlar “yanılmazlık” ilkesinden hareketle metin ya da geleneğin mutlakçı karakterini korumasını amaçlayarak hermönetik yöntemlere karşı çıkarlar. 7. Mesih ve binyılcılık düşüncelerinden yola çıkarak iyinin kötüyü mağlup edeceğine ve sonsuz adaletin tarihi değiştireceğine inanılmaktadır.²³⁷ Bauman ise, fundamentalizmi ideoloji ile özdeşleştiren ifadeler sarf etmese de onunla ilgili bazı özellikleri dile getirir. O, köktenci hareketler ailesine etnik, ırka dayalı veya kabilesel oluşumları da ekleyerek, hepsinin seküler devlete ve eşitliği tesis eden vatandaşlık anlayışına karşı olduğunu belirtmektedir. Bauman, dinsel köktenci hareketlere üç büyük dinden de örnekler (Ayetullahlar veya Müslüman Kardeşler İslami, günümüzdeki Hasidik hareketinin Lubavitch tarikatı Yahudi ve İncil Kuşağının misyoner evanjelist kiliseleri Hristiyan) verip bu hareketleri, modern devletlerin vatandaşlık hakları doğrultusunda sağladığı seküler koruma ağlarının serbestleşmesi ve özelleştirilmesiyle beraber kişilere musallat olan postmodern korku ve kaygılara verilen postmodern tepki ailesinin üyeleri olarak görmektedir.²³⁸ Ona göre, bu hareketler, farklı eğilimlerin ve yaşam şekillerinin var olduğu ama hiçbirinin var

²³⁶ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 273-274.

²³⁷ Albayrak, s. 126.

²³⁸ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 274.

oluşunu sürdürmesi konusunda güvende olmadığı postmodern dünyada, bireysel özgürlük yükünü fazla ya da dayanılmaz bulan ve danışman ihtiyacı duyan kişilere doğru kararları nasıl alacaklarına yönelik totaliter veya pro-totaliter çözümler sunarlar. Bauman, dinsel olsun ya da olmasın tüm köktenci hareketleri modern ya da postmodern olarak görür. Buna kanıt olarak, köktenci hareketlerin eski önemini kaybetmiş komünizm ve faşizm gibi siyasal ve ideolojik gibi baskıcı oluşumların yerini almaya başladığını ve devletin yetki alanındaki yasama ve yürütme gibi güçlerine göz diktiğini ileri sürer.²³⁹

Bauman'a göre fundamentalizm, modern öncesi irrasyonelliğin tezahürü değil, aksine günümüz toplumlarının bireylerine musallat olan problemlere yönelik alternatif bir rasyonalite önerisidir. Nitekim fundamentalist yapılar da piyasa tipi rasyonalite gibi seçim yapıyor. Ancak bu yapıların seçimi tüketime odaklanmış güçlerin seçiminden bütünü farklıdır. Piyasa bireysel seçim özgürlüğünü bir kamuflej olarak kullanıp bir çok seçenek sunarak belirsizliği beslemektedir. Buna karşın köktenci rasyonalite, güvenlik ve kesinliği önceler ve bunlara zarar veren her şeyi –bilhassa bireysel özgürlüğü- kötüler. Köktencilik açısından din, bireysel seçimler çerçevesinde özelleştirilen ve kişiselleştirilen bir mesele değildir. Köktencilik, insan yaşamına dair birçok kural ortaya koyarak bireysel seçim alanının daraltır ve postmodern kültürün yücelttiği öz-yeterliliğin ağır sorumluluğunu bireyin omuzlarından kaldırır. Bauman'a göre, piyasanın yarattığı belirsizlikten beslenen ve bireyselleşmenin tek alternatifi olan fundamentalizm, dinsel olsun veya olmasın gün geçtikçe daha fazla insanı kendine çekiyor. Bunun sebebi köktencilüğün ileri sürdüğü sorunların gerçek olmasıdır. Bu açıdan çözüm bekleyen asıl problem, “bu sorunların ağırlığının nasıl azaltılacağı değil, totaliter genlerden ari çözümlerin nasıl bulunacağıdır.”²⁴⁰

²³⁹ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 274.

²⁴⁰ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 275.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. SONUÇ

1950'lerden itibaren entelektüel kimliğini inşa etmeye başladığı bilinen Zygmunt Bauman'ın bu inşa sürecinde ve öncesinde yaşadıkları onun sosyolojik perspektifini derinden etkilemiştir. Onun sosyolojisinin arka planında antisemitizm, yabancı düşmanlığı, soykırım, toplumsal mühendislik, homojenlik, eşitsizlik, küreselleşen sermaye, tüketim arzusu, sosyal aidiyetin zayıflaması gibi yaşantılar vardır. Tüm bu yaşananlar ve daha fazlası Bauman'ın ömrünün büyük bir bölümünün geçtiği 20. yüzyıla aittir. 20. yüzyıl belki de dünya tarihindeki en hızlı değişim ve dönüşümlerin yaşandığı zaman aralığıdır. Öyle ki bu değişim ve dönüşümü modern dönem ile özdeşleştirmek giderek zorlaşmıştır. Bu doğrultuda kimilerinin varlığını hala kabul etmediği, kimilerinin modern dönemin bir sonraki aşaması olarak gördüğü, kimilerinin ise modern dönemden bütünsel kopuşu ifade etmek için kullandığı postmodern dönem, söz konusu yüzyılın en azından son çeyreğini ifade etmek için uygun bir adlandırmadır. Bauman da böyle bir dönemi yaşadığımızı kabul eder. Onun eserlerindeki özgürlük ve çoğulculuğa ruhsat veren postmodernite vurgusu birçok kişinin onu postmodernist bir düşünür olarak görmesine neden olmuştur. Ancak Bauman'ın çalışmalarındaki postmodernite değerlendirmeleri salt olumlu bir nitelikte değildir. Nitekim yaşamının son yıllarında yazdığı eserlerinde postmodernlik, kendi ifadeleriyle akışkan modernlik daha ziyade eleştirel olarak ele alınmaktadır. Bauman, postmodernliği modernliğin bir sonraki aşaması olarak görmektedir. Bu açıdan o, hala modern olduğumuza ve modernliğin geleneksel hedeflerinin gerçekleşmesinin imkânsızlığıyla yüzleşen bir modernlik safhasına geçiş yapıldığında ısrar eder.

Bauman, modernliğin akışkan safhasına geçildiğine işaret eden temel belirleyicileri birçok eserinde tartışır. Bunlara örnek olarak, esneklik, belirsizlik, tüketim, reklam, haz, küresellik, danışman ihtiyacı, ahlak, cemaat, ağ toplulukları, anlık yaşam, çoğunluğun azınlığı gözetlemesi (sinoptikon) vb. verilebilir. Bu temel belirleyiciler siyasal, sosyal, ekonomik ve ahlaki/etik açılardan ele alınabilir. Bu

sayede Bauman'ın hem akışkan modernlik anlatısı hem de postmodernite ve din olguları arasındaki ilişkisi ile ilgili fikirleri anlaşılabilir.

Bauman'ın sosyolojik bakışı iktisat, kültür, eğitim, aile, toplum, birey, politika, ahlak gibi birçok kavramla bezenmiştir. Bu kavramlar kümesinde olanlardan biri de dindir. Ona göre, dinlerin çıkış noktası insani yetersizliğin kabul edilmesidir. Söz konusu yetersizlik düşüncesi hem özsel hem de işlevsel din yaklaşımları çerçevesinde değerlendirilebilir. Dinler tek hakikat dayatmasında ısrar ettikleri için onların mensupları arasında uyumlu ve barışçıl bir birlikteliğin tesis edilmesi mümkün değildir. Bilhassa monoteist dinlerin bu tek hakikat anlayışının çoksesli akışkan dünyada evrensel ölçekte benimsenmesi imkân dâhilinde değildir. Postmodern dönemde monoteist dinlerin bir arada yaşamalarının yolu hakikate sıkıca tutunmak yerine farklılığı bir fazilet olarak gören anlayışın benimsenmesidir.

Tanrı konusunda da farklı düşünen Bauman, Tanrı'yı bilinmezci (agnostik) bir bakışla ele alır. Ancak Tanrı'nın bilinmezliği beşeri topluluklar için bir kayıp değil, aksine bir fırsat ve şanstır. Zira Tanrı'nın var olup olmadığının bilinemez oluşu tek hakikat dayatmasına giden yolların geçersizliğini ilan etmektedir. Birçokları gibi o da, geleneksel dönemde din ve dinseliliğin yoğun etkisinin var oluşunu bir realite olarak görmektedir. Modern dönemde, ancak akıl ve bilimin rehberliğinde tekâmül edileceğine inanıldığı için dinin beşeri hayattaki etkisi çok sınırlandırılmıştır. Postmodern dönemde ise, dinin sosyal yaşamdaki görünürlüğü dikkat çekicidir. Ancak bu durum postmodernliğin dine ihtiyaç duyduğunu ifade etmez. Postmodernlik farklılıklara daha toleranslı olduğu için dinlerin yaşam alanlarını genişletmiştir. Bu açıdan postmodernlik ve din arasında çatışma veya baskıdan çok hoşgörü temelli bir bağ vardır denilebilir.

Bauman'ın postmodern dönemde dine dair görüşlerine bakıldığında küresellik, piyasa bağımlılığı, bireysellik, tüketim, ahlak, danışmanlık gibi olguların vurgusu göz ardı edilemeyecek yoğunlukta olduğu fark edilmektedir. Bu durum onun din ve postmodernite ile ilgili görüşlerinin birbiriyle olan ilişkisini gözler önüne sermektedir. Postmodern döneme has koşullar bireylerin dine bakış açısını ve dinsel yöneliminin içeriğini belirlemiştir.

Postmodernlik her ne kadar dinlere dönüşü sembolize etmese de, postmodern koşullar altındaki bir din biçiminden bahsedilebilir. Bauman'ın postmodern din dediği bu din biçimi köktencilik ya da fundamentalizm olarak bilinir. Postmodern din biçimi, tüketim yönelimli dünyada tüketim oyununa dahil olamayan, bu oyunda başarılı olmak ve postmodernliğin tetiklediği belirsizlikle baş edebilmek için danışman ihtiyacı duyan kişilere alternatif bir sığınak olma hüviyetindedir.



KAYNAKÇA

- Akarsu, B., *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2019.
- Albayrak, H. Ş., “Tarihi ve Sosyal Bir Realite Olarak Amerika Birleşik Devletleri’nde Gelişen Protestan Fundamentalizmi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 0, sayı: 42, (Ocak, 2012), ss. 121-140.
- Baudrillard, J., *Tüketim Toplumu-Söylenceleri/Yapıları*, (Çev. Nilgün Tatal ve Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019.
- Bauman, Z. ve Lyon D., *Akışkan Gözetim*, (Çev. Elçin Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018.
- Bauman, Z. ve Obirek S., *Tanrı’ya ve İnsan Dair*, (Çev. Akın Emre Pilgir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018.
- Bauman, Z. ve Tester K., *Zygmunt Bauman ile Söyleşiler*, (Çev. Mesut Hazır), Heretik Yayınları, Ankara 2017.
- Bauman, Z., *Akışkan Modernite*, (Çev. Sinan Okan Çavuş), Can Sanat Yayınları, İstanbul 2019.
- Bauman, Z., *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?*, (Çev. Hakan Keser), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019.
- Bauman, Z., *Bireyselleşmiş Toplum*, (Çev. Yavuz Alagon), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015.
- Bauman, Z., *Kapımızdaki Yabancılar*, (Çev. Emre Barca), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018.
- Bauman, Z., *Kuşatılmış Toplum*, (Çev. Akın Emre Pilgir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018.
- Bauman, Z., *Küreselleşme/Toplumsal Sonuçları*, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018.
- Bauman, Z., *Modernite ve Holokaust*, (Çev. Süha Sertabiboğlu), Alfa İnceleme Yayınları, İstanbul 2016.
- Bauman, Z., *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm/Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, (Çev. F. Doruk Ergun), Say Yayınları, İstanbul 2018.
- Bauman, Z., *Modernlik ve Müphemlik*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020.

- Bauman, Z., *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, (Çev. Nurgül Demirdöven), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018.
- Bauman, Z., *Parçalanmış Hayat/Postmodern Ahlak Denemeleri*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2018.
- Bauman, Z., *Postmodern Etik*, (Çev. Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- Bauman, Z., *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019.
- Bauman, Z., *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, (Çev. Kemal Atakay), Metis Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Bauman, Z., *Yaşam Sanatı*, (Çev. Akın Sarı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019.
- Beck, U., *Risk Toplumu/Başka Bir Modernliğe Doğru*, (Çev. Kazım Özdoğan ve Bülent Doğan), İthaki Yayınları, İstanbul 2014.
- Calinescu, M., *Modernliğin Beş Yüzü/Modernizm, Avangard, Dekadans, Kitsch, Postmodernizm*, (Çev. Sabri Gürses), Küre Yayınları, İstanbul 2017.
- Creswell, J. W., *Araştırma Deseni*, (Çev. S. B. Demir), Eğiten Kitap Yayınevi, Ankara 2017.
- Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Cevizci, A., *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Durkheim, E., *Ahlak ve Toplum*, (Çev. Duygu Çenesiz), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Foucault, M., *İktidarın Gözü*, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Furseth, I. ve Repstad, P., *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp), Birleşik Yayınevi, Ankara 2013.
- Freud, S., *Uygarlığın Huzursuzluğu*, (Çev. Haluk Barışcan), Metis Yayınları, İstanbul 2019.
- Giddens, A. ve Sutton, P. W., *Sosyolojide Temel Kavramlar*, (Çev. Ali Esgin), Phoenix Yayınevi, Ankara 2016.
- Giddens, A., *Modernliğin Sonuçları*, (Çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020.
- Günerigök, M., “Zygmunt Bauman ve Din: Tanrı, İnsan ve Belirsizlik”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 13, sayı:13, (Haziran, 2019), ss. 117-140.

- Harvey, D., *Postmodernliğin Durumu*, (Çev. Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul 2019.
- Hasanov, B., “Dini Fundamentalizmi Ayakta Tutan Temel Faktörler”, *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt: 16, sayı: 3, (Eylül, 2016), ss. 241-258.
- Kale, N., *Felsefiyat*, Pegem Akademi Yayınevi, Ankara 2009.
- Kineşçi, E., “Düşünümsel Sosyoloji Açısından Zygmunt Bauman Sosyolojisi”, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, cilt: 19, sayı: 33, (Aralık, 2017), 61-70.
- Kirman, M. A., *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Karahan Kitabevi, Adana 2016.
- Kocka, J., *Kapitalizmin Tarihi*, (Çev. Evrim Tevfik Güney), Say Yayınları, İstanbul 2018.
- Koyuncu, A. A. ve Günerigök, M., *Bauman ve Postmodernite*, Çizgi Kitabevi, İstanbul 2019.
- Levinas, E., *Sonsuza Tanıklık*, (Çev. Zeynep Direk vd.), Metis Yayınları, İstanbul 2016.
- Lyotard, J. F., *Postmodern Durum*, (Çev. İsmet Birkan), Bilgesu Yayınları, İstanbul 2019.
- Marshall, G., *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. O. Akınhay ve D. Kömürcü), Bilim Sanat Yayınları, Ankara 2005.
- Marx, K. ve Engels, F., *Komünist Manifesto*, (Çev. Aycan Özüpek), Dorlion Yayınları, Ankara 2021.
- Mengüşoğlu, T., *Felsefeye Giriş*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017.
- Özer, A., “Habermas ve Bauman’da Entelektüel Kavramı”, *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 6, sayı: 17, (Mayıs, 2019), ss. 319-324.
- Özlem, D., *Ahlak Felsefesi*, Notos Kitap Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Özsevgeç, Y., “Postmodernizm Üzerine”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 10, sayı: 54, (2017), ss. 135-142.
- Perşembe, E., “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”, *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 14, sayı: 14-15, (Haziran, 2003), ss. 159-179.

- Pieper, A., *Etiğe Giriş*, (Çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Ritzer, G., *Toplumun McDonaldlaştırılması/Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*, (Çev. Akın Emre Pilgir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019.
- Sennett, R., *Karakter Aşınması/Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, (Çev. Barış Yıldırım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020.
- Simmel, G., *Modern Kültürde Çatışma*, (Çev. Tanıl Bora vd.), İletişim Yayınları, İstanbul 2019.
- Şimşek, M. E., *Modernite, Postmodernite ve Bauman*, Belge Yayınları, İstanbul 2016.
- Tekin, F., “Modern Etik Karşıtı Bir Düşünür Olarak Zygmunt Bauman ve Postmodern Etik Anlayışı”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, cilt: 6, sayı: 13, (Aralık, 2020), ss. 39-74.
- Tekin, M., “Postmodernizmin ‘Din’ Sorunu”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: 12, sayı: 2, (Temmuz-Aralık, 2015), ss. 7-24.
- Thomas, H. ve Walsh, D. F., “Modernlik/Postmodernlik”, (Çev. Mehmet Süheyl Ünal), (Ed.: Chris Jenk), (Çev.- Ed. İhsan Çapcıoğlu), *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, (ss. 492-527), Atıf Yayınları, Ankara 2014.
- Touraine, A., *Toplumların Sonu*, (Çev. Olcay Kunal), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017.
- Tüzer, A., “Psotmodernizm ve Tanrı’nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitolojisi Araştırmaları Dergisi*, cilt: 12, sayı: 2, (Temmuz-Aralık, 2015), ss. 73-122.
- Yıldırım A. ve Şimşek H., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2018.