

Yayın Geliş Tarihi: 11.01.2021  
Yayına Kabul Tarihi: 07.05.2021  
Online Yayın Tarihi: 30.06.2021  
http://dx.doi.org/10.16953/deusosbil.858680

Dokuz Eylül Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi  
Cilt: 23, Sayı: 2, Yıl: 2021, Sayfa: 679-697  
ISSN: 1302-3284 E-ISSN: 1308-0911

*Araştırma Makalesi*

## **BİR AŞINDIRMA DENEMESİ: İLERİ MODERNİTEDE FAİLLİK, KÜLTÜREL KODLAR VE İNŞA EDİLMİŞ BELİRSİZLİKLER DÜNYASI**

*Cem ÖZKURT\**

### **Öz**

*Bu çalışmanın amacı çağdaş kapitalist toplumlarda, gündelik etkileşim alanında belirginleşen bir dizi sosyo/psikik farklılaşma ve anlam eksenli dönüşümleri analiz ederek, çağcıl toplumsal oluşumun sosyolojik yönelimlerini tartışmaya açmaktadır. Bu yönlü bir tartışmada, çağcıl toplumsal ilişkiler, sosyal değişme parametresinin doğal bir uzantısı olarak değerlendirilmekte ve değişimin istikameti tespit edilmeye çalışılmaktadır. Günümüz toplumlarında insanlık durumunun pratik biçimlenmeleri, simgesel/sembolik anlam inşaları ve bilişsel kategoriler, çatışma ve gerginlik akslarıyla birlikte ele alınmakta ve sosyolojik kuramın olanaklarından da faydalanılarak, dönüşümler ve farklılaşmalar, modernlik ve ileri modernlik ayrımının kültür eksenli çizgilerinde analiz edilmektedir. Gündelik etkileşim düzeninin bir dizi kültürel yerinden çıkmalarla farklı türden bir toplumsallık biçimine evrildiğine temas edilmekte ve gündelik ilişkilerin daha toleransız, kötücül ve merkezsiz karakterine vurgu yapılmaktadır. Bu karakter, hem kamusal ideallerin çöküşünü hızlandırmakta hem de ötekilik inşalarının yeni türden şiddet eğilimleriyle ortaya çıkışına aracılık etmektedir. Çalışmanın literatüre katkısı ise, günümüz toplumsallığının ve etkileşim düzeninin gerilim, çatışma ve ayrışma kodlarını simgeler, semboller ve anlam ağlarında meydana gelen değişimlerin sosyo oluşumunu kuramsal bir sorgulamayla keşfetmeye girişmesi olarak ifade edilebilir.*

**Anahtar Kelimeler:** İleri Modernite, Kültür, Toplumsallık, Anlam.

## **AN ETCHING EXPERIMENT: FAILURE IN ADVANCED MODERNITY, CULTURAL CODES AND WORLD OF CONSTRUCTED AMBIGUITIES**

### **Abstract**

*This study analyzes a number of socio/psychic differentiation and meaning-axis transformations that are evident in the field of everyday interaction in modern capitalist societies and opens the discussion of the sociological orientations of contemporary social*

---

*Bu makale için önerilen kaynak gösterimi (APA 6. Sürüm):*

Özkurt, C. (2021). Bir aşındırma denemesi: İleri modernitede faillik, kültürel kodlar ve inşa edilmiş belirsizlikler dünyası. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23 (2), 679-697.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ORCID: 0000-0003-1438-6517, ozkurtcem70@hotmail.com.

formation. In this one-way discussion, çağcıl considers social relations as a natural extension of the parameter of social change and tries to determine the direction of change. Practical forms of the modern state of humanity, symbolic/symbolic construction of meaning, and cognitive categories are considered together with the axes of conflict and tension, and transformations and differentiation are analyzed in the cultural axis of the distinction between modernity and advanced modernity, using the possibilities of sociological theory. It is noted that the order of everyday interaction has evolved into a different form of socialism through a series of cultural displacements, and emphasis is placed on the more intolerant, evil and decentralized character of everyday relationships. This character both accelerates the collapse of public ideals and mediates the emergence of otherness constructions with new types of violent tendencies. The contribution of the study to the literature can be expressed as an attempt to explore the socio-formation of changes occurring in the networks of symbols, symbols and meaning, symbolizing the codes of tension, conflict and dissociation of today's sociality and order of interaction with a theoretical question.

**Keywords:** Advanced Modernity, Culture, Sociality, Meaning.

## GİRİŞ

Hiçbir tarihsel ve sosyal sistem, günümüz toplumları kadar bir boşluk, akışkanlık ve belirsizlik kültürüyle inşa olmamıştır. Geçmiş toplumsal sistemlerin ruhu genel iradeyi ve kolektiviteleri yücelten amaçlar dizgeleriyle “sosyal bir ethos”, toplumsal anlam dünyası hiyerarşisinin en tepesine oturtmuştur. Birey ve toplum tahayyüllerinin tutarlı örüntülerle eklemlendiği bu sosyal ethos, simgesel/symbolik anlam ağlarını, birey ve toplum arasında tinsel bir alışverişe olanak verecek biçimde inşa etmiş ve yaşama geçirmiştir. İnsanın doğayla, gizil/metafizik güçlerle, tahakküm altına alıcı siyasallıklarla, kendi Gemeinschaftı'nı koruyamaya yönelik içgüdüsel ve tutkulu iradesiyle ve ulusun güzelliğini yaşamaya ant içmiş yurttaşlık imgesiyle dış dünyaya verdiği ölümüne savaşım, bu sosyal ethosların ortak öznelikleridir. Çağcıl dünyamızda ise köklü anlam kaymaları oluşmuştur. Bugünün dünyasında kolektivite ve genel bir iyi tasarımı için ölümüne savaşım yoktur. İleri modern kültürde, en yalın betimlemeyle insan salt kendisiyle, kendi yarattığı kültürel tabularla çatışır durumdadır. Eski savaşım, bugünün savaşımı arasındaki fark, savaşımın bizzat kendisinin yerinden çıkmasıdır. Bu yerinden çıkmanın mahiyeti, eski savaşımın bir kültürel ötekiliğe, ideolojik düşmana ve sınıfsal bir ayrıma yönelik cereyan ederken; bugünkülerin soyut bir tahayyüle, hatta bir hayaletle yönelik icra edilmesidir. Ötekilik artık her yerde, giyilmeye hazır bir ceket gibi ortalıktır. Hayalet bir benlik, faillerin içine girmekte ve her köşe başında kategorik bir karakter inşasını aynı kültürel kodlarla gerçekleştirmektedir. Homojen insan, ayrı ayrı ve parçalı savaşımlara sokularak, her seferinde ağır yenilgiler almaktadır ve insanlık durumu yeni türden ve içinden çıkılmaz bir açmazla doğru sürüklenmektedir.

Clifford Geertz'in “ insanın simgeler, kavramlar yaratan ve anlam arayan bir hayvan” (Geertz, 2010, s. 167) olduğu ve bunun da, simgesel modelin durum ve süreçlerinin, dünyadaki durum ve süreçlerle uyuşmasıyla (2010, s.244) tamamlandığı yönündeki argümanı; ileri modernitenin kültürel kodlarında çok büyük ölçüde geçerliliğini yitirmiştir: Artık, hem simgesel modelin hem de dünya durumunun her an değiştiği /dönüştüğü, bizzat da kültürün tarihsel olarak yoğunlaşan, demlenen, yerel ve geleneksel yorumsal örüntülerinin çözüldüğü ve kalıcı kültürel zamların aşınarak, her gün yeniden üretildiği bir kaos çağında yaşıyoruz. Eğer çağcıl dünyamızda, anlamlı simgelerin örgütlü dizgeleri kültürel kodlar, (2010, s. 65) her gün yerinden çıkıyorsa ve düşünümsel niteliklerinden uzaklaşıyorsa; O halde, insan eylemleri hangi özsel ilkelere göre yön bulacaktır?

Simmel'in modern kültürü analiz ederken kullanıldığı ve modern toplumsallıktaki ontolojik ayrımlara temas ettiği kavramsal çerçeveye göre ise insanlar arasındaki her türlü etkileşim bir toplumsallaşmadır ve çatışma, kesinlikle bir toplumsallaşma olarak görülmelidir (Simmel, 2009, s. 87). Toplumsallaşma olgusunda, bireyler ikili konuma yerleşir: Toplumsallaşma içinde kapsanır ve aynı zamanda kendini onun karşısında bulur. Birey, hem toplumsallaşma organizması içinde bir bağıdır, hem de özerk bir organik bütündür; hem toplum için hem de kendisi için var olur. Bunun anlamı şudur: Birey ile toplum “içerisi” ve “dışarı” gibi birbiriyle ilgisiz iki tanım değil; ikisi bir arada, toplumsal bir hayvan olarak insanın bütünüyle homojen bir konumudur (2009, s. 42). Simmel'e göre, evren nasıl herhangi bir biçime sahip olabilmek için sevgiye ve nefrete yani çekici ve itici güçlere ihtiyaç duyuyorsa, toplum da belli bir şekle girebilmek için niceliksel bir uyum-uyumsuzluk, yardımlaşma-rekabet, elverişli-elverişsiz eğilimler oranına ihtiyaç duyar (2009, s. 89). Bu aynı zamanda çatışmanın eksenini oluşturur: Hayat, salt biyolojik düzeyin ötesine geçip tin düzeyine doğru geliştiğinde, tin de kültür düzeyine yükseldiğinde, bir iç çatışma durumu ortaya çıkar. Simmel, hayatın yaratıcı hareketinin, hayata dair bir takım ifade ve gerçekleştirme formları sunan medeni kanunlar, anayasalar, sanat eserleri, din, bilim ve teknolojileri kültür olarak adlandırır. İlk oluşma anlarında hayatla uyumlu olan kültür, hayat kendi evrimini sürdürdükçe, kültürel formlar da katlaşıp sabitlenmeye başlar; hayata yabancı hatta düşman haline gelirler. Kendisi formsuz olan hayat, ancak ona form verilmesi halinde kendini bir fenomen olarak gösterebilir, ama her form özü gereği daha ortaya çıktığı anda geçiciliği aşan, hayatın nabzından bağımsız bir gerçeklik talep eder. Hayat ile formları arasında varoluşumuzun ve etkinliklerimizin bir noktasında patlak veren bir gerilim başlar (Simmel, 2013, ss. 55-57).

Günümüz toplumlarında ise kültür, Simmel'in vurgu yaptığı, ikili formlarla çatışma eksenleri oluşturmanın çok ötesinde; gündelik ilişkilerde yeni türden bir toleranssızlık, egoizm ve rekabet ruhu inşa etmiştir. Bu ruh, arkaik tarihsel/ toplumsal gerginlik ve çatışmalardan sıyrılan bir sıfır noktasıdır. Çağcıl dünyamızdaki bu kurulumun, (sıfır noktasının) faillik düzeyindeki ilk yansıması, hiçbir felsefi arka planın beslemediği salt bir egoizm durumudur ve geleneksel

çatışmaların ikili bölünmelerini aşarak, ahlaksal içeriği bakımından toplumsal düzeyde hiçbir iyi tahayyülüne olanak vermez. Kendi başına bir pratisyendir, kendisinden başka herkese düşmandır ve kendi dışındaki herkesi öteki addeden tehlikeli bir temsiliyettir.

Çağcıl değerlerin tersine, modernliğin toplumsal dizgeleri ise, özel bir toplumsal gerçeklik ile özel bir dünya görüşünün bileşimi (Wallerstein, 2013, s. 65) olarak, hem iyicil hem de kötücül toplumsal tahayyülleri kompoze ederek, liberal toplumun gerginlik akslarını oluşturmuştur. Bu gerginlik aksları yeni türden bir sosyal gerçeklik inşasıydı ve aynı zamanda da bir dizi tinsel güçlendirme pratiğine gönderme yapmaktaydı. Bu pratiklerin en temel motifini, Anderson, *ulusu hayal edilmiş bir siyasal topluluk ve hayali bir cemaat* (Anderson, 2014, s. 20) olarak betimlerken, ruhlara ruh üfleyen asli bir ruha, ulusun kültürel pratiklerle tahayyül edilmiş özel türden bir biçimlenmesine vurgu yapmıştır. Marx ve Engels ise kapitalizmle birlikte sınıfın, sınıflara bölünmüş toplumlardan ayrık bir durumsallık yarattığının altını çizerek, toplumsal grupları harekete geçirecek sınıf eksenli bir kolektif ruhu, toplumun total özgürleşmesini sağlayacak bir sosyal pekiştirici ve nesnel zemin olarak konumlandırmıştır. Simmel'in "Metropol ve Zihinsel Yaşam" makalesinde, modern kent ve kır hayatının ayrımını yaparken, *metropollerin farklılıkları kaydeden bir varlık olan insandan, kasaba hayatına göre daha başka bir bilinçlilik miktarı talep etmesi* (Simmel, 2013, s. 84) olarak betimlediği çerçevede, hem kentsel yaşamın faillik düzeyindeki sosyo/psikişik oluşumuna, hem de Marx ve Engels'in kır karşısında, kentin baskın bir sosyolojik güç olarak ortaya çıkması ve çatışma alanları yaratması postulatıyla paralellik gösterir. Simmel'e göre, metropol hayatında kırılğan olan yüreğimizle değil, kişiliğin derinliklerine en uzak organımız zihnimizle tepki veririz ve kentsel ilişkilerde para ekonomisiyle zihin egemenliği birbirine bağlıdır (2013, s. 85) Para ekonomisinde bütün niteliklerin "fiyatı ne" gerçekliğine indirgenmesi (2013, s. 86) metropolün öz niteliğidir ve kent kendine özgü bir bikkınlığı, özellikle farklılıklar karşısında bir kayıtsızlaşma biçiminde dışsallaştırdığımız ilişkiler bütünüdür (2013, s. 89). Simmel'e göre modern kültürün gelişimindeki başat özellik, nesnel tin denilen şeyin öznel tin üzerinde ağırlık kazanmasıdır. Simmel'in nesnel tiple kastettiği, hukukta ve dilde, sanatta, üretim tekniklerinde ve bilimde somutlaşan bir ruhtur (2013, s. 98). Metropol yaşantısındaki bu nesnel tin, bireylerin kişiliklerinin bir değersizlik duygusu içerisinde yitip gitmesine neden olur (2013, s. 90).

Bu çalışma, çağcıl kültürümüzün de bir değersizlik duygusu içerisinde düşünümsel niteliklerden uzaklaştığı ve anlam örüntülerinde giderek bulanıklaşan bir toplumsallığa doğru sürüklendiği iddiasındadır ve bu toplumsallığın antropolojik anlamda yeni bir aşama ve bir sıfır noktası olduğu tezini savunmaktadır. Bu savunuyu, çağdaş toplumların üç ekseninde deneyimlediği kültürel krizle açıklamaktadır. Kriz durumun ilk eksenini, günümüzde insani özün gün geçtikçe değersizleştirilen pratikler eşliğinde hissedilmesinin yarattığı etik

sorundur; başka bir deyişle, toplum ruhunun en derininde olan ve uygarlaşma sürecimizde nadiren de olsa belirtik hale gelmiş “kolektif iyinin” unutulmuş olmasının birey bilinçlerinde ve toplumsal tahayyülde yarattığı yarılmalıdır. Bu yarılmanın anlamı, insan olmanın yaşamsal bağlarının gün geçtikçe muğlaklaşmasıdır. Bu bağlar, gelenekle mesafelerin derin bir biçimde açıldığı, kültürel kodların anlık dönüştüğü, periyodik olarak yerinden çıktığı ve kendine özgü rutinleri inşa edemediği mutlak bir dengesizlik durumudur.

İkinci eksen, kültürel kodlardaki yönelimsellik ve amaçsallık yoksunluğuyla ilişkisinde, çağcıl toplumsal ilişkilerin yeni türden bir toleranssızlığı üretmesi ve bunun da bir şiddet kültürünü tetiklemesidir. İleri modern, biyolojik, somatik ve simgesel iktidar kokteylinin aktörlerin edimler dünyasında ne türden yansımalar oluşturduğu ve yeni şiddet eğilimlerini nasıl ortaya çıkardığı araştırmanın temel sorunsallarından biridir. Üçüncü eksen, toplumsal kurumlar ve bununla bağlantılı anlam ağlarındaki dönüşümlerin, ileri modern kültürdeki görünüşleriyle ilişkilidir. Bu anlamsal yerinden çıkmaların, gündelik yaşantıda oluşturduğu pratik biçimlenmeler, bilişsel kategoriler ve simgesel düzende inşa ettiği çatışma ve gerginlikler çalışmanın merkez tartışma bağlarından birini oluşturmaktadır.

## **İYİNİN TOPLUMSAL TAHAYYÜLLERİ VE ÜTOPYANIN KURULUŞU**

Dostoyevski, kötülük her alanda “doğal” iyiliğe üstün geliyorsa, bu iyiliğin, gerçek iyilik olup olmadığını sorgulamak gerektiğini ifade eder (Dostoyevski, 1995, s. 9). Sosyal teorideki iyi tahayyülleri de Dostoyevski’nin düşünce çizgisiyle en azından şu açıdan paralellik gösterir: İyi tahayyülünün ontolojik gerçekliği toplumsal alana bakılarak anlaşılır ve “kolektif iyi” için mevcut iyiler eleştirel bir sorgulamaya tabi tutulur. Durkheim, tam da bu ekseninde bir analize girişmiştir ve liberalizmin kaçınılmaz sonunun entelektüel ve ahlaki bir anarşi olduğunu (Durkheim, 2016, ss. 55-56) söylerken, liberal ahlakın her türlü bireyseliğine karşı, farklı türden bir toplumsal ahlaki kurgulamıştır. Bu ahlakı, her şeyden önce insanı, diğer insanları dikkate almaya zorlayan bir şey olduğu için ahlaki olarak değerlendirmiştir. Ahlak, bireyleri egolarını tatmin etmenin ötesine taşıyan, insan davranışlarını özdenetime tabi kılan ve zorlayıcı tinsel bir güçtür (2016, s. 149). Durkheim’a göre, her toplumun bünyesinde koşut bir biçimde işleyen bir ahlak çoğunluğu vardır (Durkheim, 2012, s. 49). Bir ahlak, her zaman bir grubun eseridir ve sadece, bu grup otoritesi aracılığıyla korunursa işleyebilir. Bu ahlak bireyleri yöneten, onları belirli biçimlerde eylemeye zorlayan, eğilimlerine sınırlar getiren yasaklayıcı kurallardan oluşur (2012, s. 51). Durkheim’a göre ahlak bireyleri toplumla bütünleştiren ana motif, bireylerin düşünümseelliğiyle, toplumsal kurumların düşünümseelliğinin etkileşimini sağlayan bir örüntüdür.

Marx ve Engels’ in yaklaşımında ise “kolektif iyi” tahayyülü, devrimci bir ahlak nosyonu ile sunulur. Bu nosyon, öncelikle sömür eksenli işleyişe sahip

kapitalist iş bölümü ve mülkiyet rejimine, insanal özü yok ettiği gerekçesiyle ahlaki açıdan mesafe koyar ve radikal ölçekli bir eleştiriye girişir. Devrimci ahlak, ilerici sınıf olarak konumladığı proletaryayı kendinde sınıftan, kendi için sınıfa geçişin faili olarak görür ve ona öncü sınıf misyonu yükler. Proletarya, sınıf mücadelesinde kendini kurtarıırken, toplumun diğer tikelliklerini de seferber ederek, toplumun topyekün kurtuluşuna aracılık eder. Marx'ın ve Engels' in toplumsal analizi modern ekonomik ilişkileri değerlendirmek bakımından çift anlamlıdır: İlk olarak kapitalist toplum, tarihin maddi, teknolojik kapasiteleri ve üretim ilişkileri bakımından en üst seviyedir ve eski toplumsal sistemlerle karşılaştırdığında, insan yapımı olan tarihin maddi/nesnel ilerlemesinin ustalık dönemdir. İkincisi, bu ustalık döneminin sömürü eksenli işleyişinin insanal özü aşındırdığı ve kolektif olarak tahayyül edilebilecek bir toplumsal iyiden ve yaşamın bütününe içerecek özgürlük pratiğinden uzaklığına ilişkin argümandır.

Esasında, en genel anlamıyla değerlendirildiğinde, klasik sosyolojinin bakışında, modern toplum bir karmaşadır ve tüm kuramsal yoğunlaşma modern toplumun karmaşık işleyiş dinamiklerini analiz etmek üzerine kuruludur. Bu analizlerin yönü, bir taraftan eski toplumsal pekiştireçlerin ve simgesel/sembolik anlam örüntülerinin ilga edilmesine işaret ederken; bir taraftan da yeni bir “kolektif iyi” olanağının nesnel zeminini sorgular. Bu sorgulamalarda, eski toplumsal sistem kalıntılarına hem şüpheyle bakılır hem de bir nostalji kaybının kaçınılmaz ve trajik süreci vurgulanır. Nostalji kaybının trajik boyutu, Stauth ve Turner'ın temas ettikleri gibi, toplumsal bütünlüğün ve ahlaki kesinliğin yitirildiği duygusudur. Modernlik, hem bireysel düzeyde hem de toplumsal ölçekte, deneyimlerin ve yaşantının birliğini sağlayan değerlerin çöküşünü hızlandırmıştır. Böyle bir nostaljik analiz çizgisi kapitalist endüstrileşme, kırsal cemaatlerin çöküşü, bilimsel bilginin serpilmesi, kentsel yaşantı ve karmaşıklaşmanın dinsel ve kutsal değerleri zayıflattığına işaret eder (Stauth & Turner, 2005, s. 65) Bu açıdan değerlendirildiğinde, Weber' in geleceğin buzlu karanlığın kutup gecesi olacağı ve bürokrasinin, rasyonalizasyonun ve araçsal aklın dünyayı bir demir kafese sokacağına yönelik öndeyileri modern toplumsal yapılaşmalardaki sorunlu işleyişi dile getirir. “Meslek Olarak Bilim” makalesinde, *artık esrarengiz güçlerin varlığına inanan vahşiler gibi, ruhları yardıma çağırarak ya da onlara egemen olmak için büyü araçlarına başvurmak gerekmiyor. Teknik araç ve hesaplarla işler hallediliyor. Entellektüelizasyon, her şeyden önce bu anlama geliyor* (Weber, 1919/1998, s. 214) derken, Freud' (2016) un, insanın bir parça güvenlik için kendiliğindenliğinden, içgüdüsel tutkularından ve özgürlüğünden kaçışının nesnel/dışsal, tarihsel ve toplumsal dayanaklarına vurgu yapıyor.

Freud'un özgürlükten kaçış olarak değerlendirdiği modernlik, aslında denetim /gözetim kapasiteleriyle ve ekonomik, siyasal, toplumsal pratikleriyle “bir iyi tahayyülünü” toplumsal ethosa dönüştürmüş ve ulus-devlet formasyonu içinde bir yurttaşlık kariyeriyle sunmuştur. Bir Tanrı'nın mukadder kıldığı tözsel bir iyi ve doğru nosyonunun dayatılmasını reddetmiştir (Wagner, 1996, s. 29). Modern özne,

iyiyi ve doğruyu betimleme ve epistemolojik sınırlarını çizme yetkisini kendi dışında bir merciye bırakmamıştır. İyinin iyi olarak ve doğrunun doğru olarak tarifi sezgilere, öznel değerlendirmelere ve anlık farkındalıklara göre değil, nesnel kaidelere ve pozitif hukuk kurallarına göre biçimlendirilmiş ve kurumsallıklarla bağlantısı sağlanmıştır (Özkurt, 2020, ss.39-40). Bireysel düzlemde ise, modern olmak, gelenegın ve dışsal otoritelerin karşısına, kendi yaşamını biçimlendirme ve yön vermeyi talep eden bir özerklik duygusunu (Küçük, 2011, s. 36) çıkarmıştır. Bir zihinsel öz denetim, kendini gerçekleştirme ve tasarılama gücü, ütopyacı motivasyonlarla birleşerek, geleceğın inşa edilebileceğine yönelik kanaati, gelenekle sürekli bir çatışma ve gerginlik durumuyla ortaya koymuştur.

Modernliğin, geleceğın inşa edilebileceğine yönelik toplumsal ve kolektif iyi tasarımlarını, Mannheim'cı bir kavramsal çerçeveyle değerlendirdiğimizde, ideoloji ve ütopya nosyonlarıyla karşılaşırız. Modernlik öncesinde, kamusal bir iyinin sistematik biçimde siyasallaştırıldığı ne ideolojik formasyonlar ne de ütopyik tasarımlar söz konusu değildir. Ortega Y. Gasset, insanın bu kamusal iyi arayışının ilk adımını “insanın kendi benliğine dalabilmesi” olarak ifade eder. Gasset'e göre, hayvanla insan arasındaki en bariz fark, insanın dünyaya sırt çevirip, kendi içine çekilebilmesi, iç dünyasına dalabilmesi ve nesnelere değil de, kendi kendisiyle uğraşabilmesidir (Gasset, 2017, s. 34). Gasset'e göre insan, kendi iç dünyasına çekilerek çevresindeki şeyler ve onlara egemen olma olasılığı üzerine fikirler oluşturur; bu benliğe dalmadır. Sonraki aşamada ise, insan yeniden dünyada belirerek önceden tasarlanmış bir plana göre harekete geçer; bu da eylem, aktif yaşam, praxis'tir (2017, s. 38).

Mannheim, Gasset'in praxis ve aktif yaşama yönelim olarak betimlediği eylemselliğın, toplumsal varoluşunu insan kitlelerinin zıt dünya görüşlerini anlamlandırmasına ve uzlaşmazlıkları keşfine bağlar. Bu kitlelerin, ideolojik ve ütopyik çağırmaya hangi nesnel koşullarda cevap verdiklerini ortaya koyar:

*...Eğer bir toplum, dışa kapalı kastlara ya da tabakalara bölünmesi nedeniyle kayda değer dikey hareketlilikten de yoksun kalmış ise, tüm grupların ortaklaşa paylaştıkları bir dünya görüşü, artık ya hiç mevcut olmayacaktır ya da farklı biçimlerde algılanacaktır. Asıl değişim, sosyolojik olarak, önceleri içe kapalı katmanların birbirleriyle kurdukları ilişkide ve belli bir toplumsal dolaşımın başladığı tarihsel gelişim aşamasında yerini bulur. Bu iletişimin en belirgin evresine, o zamana kadar birbirinden bağımsız gelişen düşünce ve deneyim biçimlerinin iç içe girdiği ve aynı bilincin akli, onları zıt dünya görüşlerinin uzlaşmazlığını keşfetmeye zorladığı anda başlayacaktır (Mannheim, 2016, s. 36)*

Mannheim'a göre toplumsal uzlaşmazlıkları ve gerilim akslarını anlamlandırmada öne çıkan bir toplumsal zümre söz konusudur. Bu zümre, her toplumda, o topluma dünyaya ilişkin bir yorum sunma misyonunu yüklenen “entelejenziya” lardan oluşur (2016, s. 39). Bu zümreler, toplumsal gerçekliğe

yönelik tasarımı, koyutlama ve idealler ortaya koymak bakımından ya ideolojik formasyonlar ya da ütopyik bütünlükler yaratırlar. Bu tasarımlamalardan, ideoloji toplumun gerçek durumunu hem kendi taraftarlarından hem de diğerlerinden gizler ve böylece toplumu istikrarlı bir bütünlük olarak sunar. Ütopik bilinçte ise tasarım, verili toplumsal gerçeklikle ilgisiz gibi gözükse de, hiçbir zaman toplumsal gerçekliği örtbas etme kaygısı taşımaz (2016, s. 67). Mannheim, gerçekliği örtbas etmesi bakımından, tıpkı Marx gibi ideolojiyi yanlış bilinçle ilişkilendirir: “Yönelimsel biçimi çerçevesinde yeni gerçekliğe yetişemeyen ve bu açıdan bakıldığında da yeni gerçekliğin üstünü aslında köhneleşmiş kategorilerle örten bilinç, yanlış ve ideolojiktir” (2016, ss. 122-123).

Mannheim’a göre meydana geldiği gerçeklik ile uygunluk içinde olmayan bir bilinç durumu ütopyiktir. Ütopik olanın, aynı zamanda kurulu düzeni parçalayan gerçekliği aşkınlaştırıcı bir yönelim olarak sınırlandırılması, ütopyik bilinci ideolojik olandan ayırmaktadır. Ütopik bilincin, gerçeklikten uzak, varoluşu aşkınlaştırıcı etmenler doğrultusunda hareket edip yine de kurulu yaşamsal düzenin gerçekleşmesi ya da yeniden inşa edilmesi yönünde etkin olması mümkündür (2016, s. 215). Bu, şu anlama gelir: İdealler, devrimci bir işleve sahip oldukları her yerde ütopyaya dönüşürler (2016, s. 216). Mannheim, varoluş ile ütopya arasındaki ilişkiyi diyalektik bir ilişki olarak değerlendirir. Bu düzeydeki ütopya kavramı; her bir varoluşsal kademenin, “negatif olan”, henüz gerçekleşmemiş olanı, her bir varoluşsal kademenin sıkıntısını yoğun bir şekilde içeren tüm düşüncelere ve ruha ilişkin içeriksel değerleri kendi içinden birden bire meydana çıkartmaktan ibaret olan ilişki anlamını taşımaktadır (2016, s. 222). O halde, henüz gerçekleşmemiş olan ve gerçekliği dönüştürmeye muktedir ütopyik bilincin praxis düzlemi siyasal alandır denilebilir. Gramsci’ye göre siyasal alan açık bir sınıfsal savaşım alanıdır ve bir sınıf iki şekilde egemendir; bu sınıf hem yöneten sınıftır hem de egemen sınıftır. Bu sınıf, müttefik sınıfları yönetir, muhalif sınıflara egemen olur. Dolayısıyla, bir sınıf iktidara gelmeden de yöneten olabilir. İktidar olduğunda egemen olur fakat yöneten olmaya da devam eder (Gramsci, 2011, s. 170). Gramsci’ye göre siyasi mücadelede üç savaş formu görülür: Hareket savaşı, mevzi savaşı ve yeraltı savaşı. Örneğin Gandhi’nin pasif direnişi, belirli açılardan hareket savaşına, belirli açılardan da yeraltı savaşına dönüşen bir mevzi savaşıdır. Boykot bir mevzi savaşıdır; grevler, hareket savaşıdır; silahlı güçler, saldırı ve muharebe gruplarının gizlice toplamları ise yeraltı savaşıdır (2011, s. 261). Gramsci’ye göre mevzi savaşlarına belirli stratejiler ve taktikler eşlik eder. Örneğin, yenilikçi bir sınıf, yönetici sınıfın gösterişli siper ve tahkimat kompleksine karşı ne yapabilir? Klevaj ruhu, (kişinin tarihsel kimlik bilincinin ilerici edimi) yani kendisini başroldeki sınıftan potansiyel müttefiki olan sınıflara doğru genişleten bir klevaj ruhu (Gramsci, 2012, s. 67).

Gramsci’ye göre, tarihsel ve toplumsal gidişin seyri de kendine özgü bir ritimle gelişir. Toplum, gerekli ve yeterli koşullar oluşmadıkça, kendine görevler biçmez ve bütün gelişme olasılıkları tükenmedikçe, hiçbir toplum biçimi kaybolup gitmez

(Gramsci, 2014, s. 36). Dolayısıyla, ütopyanın gerçekliği ve dönüştürme kapasiteleri nesnel/dışsal verili durum ve koşulların yönüyle bağlantılıdır

Marx ve Engels, kapitalist toplum için bu verili koşulları, dışlayıcı iş bölümünün biçimlendirdiği sömürü süreçlerine vurguyla açıklar. Marx ve Engels'in ekonomi - politik temelli kavramsal çerçevesi şu temel argüman üzerinden yükselir: "Toplumun üyelerinin on da dokuzu için özel mülkiyet fiilen yoktur. Dahası var: Bir toplumda özel mülkiyet, bu onda dokuz için yok olduğundan dolayı mevcuttur" (Marx & Engels, 2016, s. 78). Marx'ın ve Engels'in, toplumsal/tarihsel analize yaptığı katkının özgün yönü, kapitalist toplumda mülkiyet ilişkileriyle, sosyo-ekonomik dışlanma arasındaki dolaylı ilişkiyi büyük bir ekonomik mekanizmadaki işleyiş diyalektiğiyle açıklamaya girişmeleri olarak ifade edebilir. Bu açıklamanın özü, kapitalist üretim biçiminin - diğer üretim biçimlerinin hiç birinde bulunmayan- belirleyici yönü ise, değer büyüklüğünün emek zamana göre şekillenmesidir (Marx, 2011, s. 82). Kapitalist oluşum ve gelişim hem paranın hem de emeğin metalaşmasının dışında, üçüncü bir alanın, zamanın da metalaşmasına yol açmıştır (Giddens, 2000, s. 9). Bu durum, kapitalist üretim biçimini, pre-kapitalist üretim biçimleriyle karşılaştırılmayacak düzeyde sömürü ve denetim merkezli işleyen bir yapılaşmaya yöneltmiştir. Kapitalizm, burjuvazi ve işçi sınıfı arasında iş aktine ve sözleşmeye dayanan egemenlik/tabilik, sömüren/sömürülen ilişkisinin doğası eşitsiz ve insani özden yoksun sistematik bir işleyiştir. Bu biçimiyle kapitalist mülkiyet rejimi, bir toplumsal iyiyi ve kamusal/total özgürleşmeyi hedeflemediği gibi, eksiksiz biçimde kötücüdür.

### **BİR SIFIR NOKTASI: KÖTÜLÜĞÜN SOSYO-PSİŞİK OLUŞUMU VE ÖTEKİLİĞİN YENİDEN ÜRETİMİ**

20. yüzyılın ikinci yarısının son periyotları, insanlık durumu açısından farklı türden bir kendilik algısı yarattı. Öznenin kendini betimlemek için hiçbir geçerli önerme bulamadığı dünya sonrası bir dünya. Tarihsel olarak kurulu ön kabullerin, bilişsel kalıpların ve dünya durumlarına ilişkin açıklama biçimlerinin yetersiz görüldüğü, insanın kendini apriori olarak "tamamlanmış saydığı" bir aşırı iddialılık ve olgunlaşmışlık yanılgısı. Bauman'ın betimlediği şekliyle, "kendi kimliğini saptama işinin sonuçsuzluğu ve nihayetsizliğinin bir gerginliğe, endişeye sebep olması ve bu endişenin de basit bir çözümünün var olmaması durumu" (Bauman, 2010, s.16). Benliklerin, mevcut kültürel kalıpları gerektiren, miras alınan ve geleneksel konumlar üzerinde inşa edilememesi ve bunun sonucunda hem benliğin hem de bedeninin bir yeniden keşfe yöneltilmesi, ne olduğumuz değil de, nasıl görüldüğümüze yönelik basit bir indirgeme hali (Giddens, 2009, s. 85).

Baudrillard'ın koyutlamasıyla, gerçekliğin, minyatürleşmiş hücreler ve arken aracılığıyla sonsuz sayıda kökenle ilişkilendiği ve nesnel dayanaktan yoksun olarak yeniden üretildiği, bir simülasyon ve hipergerçeklik çağı (Baudrillard, 2014, ss.1213). Bu simülasyon ve hipergerçeklik çağında, tüketim

etkin bir toplumsal davranış tipi olarak ortaya çıkmaktadır. Kendini bir ahlak, kurum ve sosyo-ekonomik zorlama olarak temellendirmekte ve toplumu denetim altına alan bir değerler sistemi üretmektedir (Baudrillard, 2014, s. 95). Geleneksel bağlamlardan sıyrılma, benlikleri her insan için düşünümsel bir proje haline getirir ve geçmişin, şimdinin ve geleceğin sürekli sorgulandığı dinamik bir sürece dönüştürür (Giddens, 2014a, s.37). Giddens'a göre, refleksif bir farkındalık her insan eyleminin karakteristik özelliğidir. Tüm insanlar, kendi etkinliklerinin koşullarını (yaptıkları şeyleri yapmanın bir özelliği olarak) sürekli gözetir ve bu gözetleme her zaman sözel özelliklere sahiptir. Bunun dışında, gündelik hayatın bir parçası olmayla ilişkili “ arken bilinç” düzeyi söz konusudur. Pratik bilinç, eylemin refleksif gözetiminin tamamlayıcısı niteliğindedir (Giddens, 2014b, ss. 53-54). Bugünün sorunu, arken bilinci temellendirecek ve dayanak sağlayacak sözel bilinçlilik düzeyindeki parçalanmalardır. Bunun anlamı, insan yaşantısında geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki anlam eksenli diyalektik bağın kopmasıdır. Bu kırılma, failik düzeyinde bir tür çağcıl narsistik isteme histerisi yaratmıştır. Dünya durumuna katılmanın geleneksel taleplerinin sınıfsal, ideolojik, kültürel ve kamusal köklere dayanan bütün biçimlerinden ayrık olarak yeni bir toleranssızlık kültürü ortaya çıkmıştır. Bu kültür, eleştirel iletişime kapalıdır ve çağcıl dünya durumlarının çoğu kamusal olan sorun alanlarını özel alana indirgeyerek, her durumunda kendi narsistik taleplerini arken e e bir söylemle ve şiddet pratiğiyle dışlaştırmaktadır.

Bu pratiği, çağcıl etkileşim düzeninin yeni türden bir kötücüllükle karşılaşması olarak betimlemeliyiz. Kötünün, bürokratik mekanizmalardan, yapı düzeyindeki makro belirleyenlerden ve tarihsel olarak kurulu güç ilişkilerinden ayrık biçimde gündelik yaşantıyı kolonileştirdiği bu sosyo/psşik oluşum, bütünüyle farklı bir etkileşim biçimidir. Bunun en açık örneğini, Goffman'ın “damgalama” nosyonunu özgün bir yaklaşımla yorumlayarak deneyimleriz. Goffman'a göre algı kategorileri yani toplumsal çerçeveler, işaret ettikleri toplumsal bağlamlarda karşılaştırılması muhtemel kişi kategorilerini sabitlerler (Goffman, 2014, ss.28-29). Verili toplumsal bağlamlardaki sosyal ilişki rutinleri karşımıza çıkan ötekilerle karşılaşma anları yaratır. Bu karşılaşmalarda kişilerin görüşlerinden ve niteliklerinden ne menem bir şey olduklarına dair izlenim geliştirir ve geriye dönük muhakemeler yaparız. Toplumsal yaşantıda, bu değerlendirme ve muhakeme süreçleri sonucunda bireylerin iyi, kötü, işe yaramaz, tehlikeli, sağlıksız, lekeli, yetersiz gibi damgalanma süreçleri “toplumsal kimlik” kavramıyla ilişkisinde inşa edilir. Damga idaresi kavramı ise, damganın belirli türden ötekiler için steotipleşmesi ve kategorileşmesine gönderme yapar. Böylece bireyler, ötekilere ilişkin tutumlarını belirli türden formlar içinde tipleştirir (2014, s.88.)

Çağcıl dünyamızın gündelik pratiklerinde ise damgalanma klasik kavramsallaşmasının dışına çıkarak, insansal etkinliğin her alanına doğru genişler ve her köşe başında görsellik ve şekilcilikle biçimlenen bir pratikle, insan olmanın

tüm farklılaşmış eksenlerini – bir bedene belirli biçimde sahip olmak, jestler, mimikler, boy, saç ve ten rengi- yok sayar, yadsır ve olumsuzlar. Ötekinin öteki olarak inşasının total biçimlerinin: Sınıfsal, ideolojik, eğitimsel, ırksal ve dinsel mutlak zeminlerinin yerinden çıkması ve çağcıl kültürün sadece görünüm /görünürlükler, imajlar, bedenler ve şekiller üzerinden inşa ettiği yeni arke edilirlilik ölçütlerinin yaşama geçişinin; yorumun, özgünlüğün, içeriğin ve karizmanın ölümünü ilan etmesi.

Çağcıl kültürün ötekilik inşalarının, modernliğin ötekilik inşalarından farkı (total ötekileştirmeler) “tekil ötekiliği” hayata geçirmesidir. Bu ötekileştirme biçimi, gündelik yaşamın bütün akslarında hiçbir otorite konumuna, komuta merkezine, ideolojik bir buyruğa ihtiyacı olmaksızın; bakışlarda, ses tonlarında, jestlerde, mimiklerde devreye sokulur ve gündelik pratiklerde tek tipleştirme ölümcül bir toleranssızlıkla uygulanır. Tekil ötekileştirmenin özneliği, kendi kötücüllüğünü toplumsal ilişkilerin en derin ağlarına doğru yaymasıdır. Her bireyin birbiri üzerindeki talebinin karşılıklı olarak kendi yoksunluklarını, eksikliklerini ve zaaflarını ifşa etmek üzerine kurulu bu etkileşim biçimi son tahlilde “çift yönlü bir ötekileşmeye” evrilir: Bir yönü, kişinin kendisiyle konuşmasındaki kendi kısıtlılıklarını ve eksikliklerini muhakeme ettiği, eleştirdiği ve kendine dönük bir öfkeyle sonuçlanan “kendine sevgisizlik” durumu. Diğer yönü ise, ötekinden kötücül bir muamele görmeye yönelik tahammülsüzlüğün, ötekini ikinci dereceden ötekileştirmesi ve ötekine ilişkin mutlak sevgisizliğin, yeni ötekileştirme pratiklerinde uygulamaya yönelik motivasyonu harekete geçirmesidir.

Goffman’ın medeni kayıtsızlık olarak kavramsallaştırdığı ve gündelik etkileşimde görmezden gelirken gören ve okunur kılarak onaylayan tutum ve davranış, ontolojik anlam kaymasına uğrar ve ötekine ilişkin bütüncül bir nefrete ve öfkeye dönüşür. Artık gündelik etkileşimlerde öteki, iyicil anlamda hiçbir biçimde okunur değildir ve dünya durumunu yorumlayan, analiz eden, arke eden, ret eden, eleştirmeye olanak sağlayan bilişsel çerçeveler gün geçtikçe tedavülden kalkmaktadır. Artık, ortak yaşamın kamusal taleplerinin dillendirildiği agora, mutlak ve sonsuz bir sessizliğe bürünmüştür. Çağcıl dünyamız, eski toplumsal sistemlerle karşılaştırılamayacak biçimde, bireysel düzeyde cereyan eden bir şiddet kültürüne geçiş yapmaktadır ve bu bütünüyle yeni türden bir sosyo/psişik oluşumdur.

Bu sosyo/psişik oluşumu, nefretin söylemi ve pratiği bağlamında analiz ettiğimizde, uygarlaşma sürecimizin özellikle modernlikle gelişim gösteren evrelerine bakmak gerekir. Modernlik, nefretin ideolojik biçimlerini pratiğe dökmüştür. İdeolojilerin nefreti, kötüyü bir kez tanımladıktan sonra onu kötü addeder ve sonsuza kadar bertaraf edilecek düşman kuvvetler olarak görür. İdeolojilerin dünyasında merkezileşmiş iyi ve kötü tahayyülleri vardır ve iyiler iyi olmaya devam ettikleri sürece safları sıklaştırırlar. Burada dışlama motivasyonu, kötü addedilene yönelmiş bir “özelleşmiş nefret” dir. Bu nefretin anlamı, bir

yönüyle insanın en derinlerinde olgunlaşan düşünceler evrenini hedef alan, onun kendini tanımlamak için inşa ettiği tüm sistemli, istikrarlı ve otantik epistemolojik varoluşu yok etmek isteyen; bir yönüyle de ontolojik var oluşu hedefleyen ırka, kültüre, dile ve yaşam biçimlerine yönelmiş bir ötekileştirmedir. Çağdaş toplumlarda ise “genelleşmiş nefret” söz konusudur. Bu nefretin işleyişi, merkezi olmayan dizgeler ve söylemler aracılığıyla pratiğe yansıyan, postmodern tarzda siyasallaşmış, kendi dışındaki öfkeyle eklemleşmek istemeyen, parçalı, başına buyruk ve kendi için bir öfkedir ve bu öfkenin yıkıcı karakteri toplumsallığı en derin noktalarında dinamitlemektedir.

Çağcıl toplumların etkileşim düzeninde kriz ve kaos her yerdedir. Giddens’in ileri modern çağın failliğine yönelik koyutladığı, “kritik anlar” nosyonu, olayların bireylerin varoluşuyla ilişkili bir noktada üst üste gelmesine ve kritik sonuçlar doğurmasına gönderme yapar. Kritik anlar evlilik kararını, düğün törenini, bir sınava girmeyi, bir staj ya da iş yeri tercihi yapmayı, greve gitmeyi, bir tıbbi testin sonucunu öğrenmeyi, kumarda büyük miktarda para kaybetmeyi ya da büyük bir piyango kazanma gibi durumları içerir (Giddens, 2014b, s. 148). Giddens’in kritik anlar nosyonu, failliğin dünya durumundaki olanaklı değişimleri heyecan içinde ve coşkulu bir karşılamayla arke edişine işaret eder ve yaşamın olağan akışındaki dönüşümleri hoşnutlukla içselleştirmeyi ima eder. Oysa, çağcıl dünyamızın bir boyutu vardır ki, olağan akışlar kesintiye uğrar ve beklenen, arzu edilen kritik anlar genellikle olumsuz karakterli olağan üstü haller biçiminde deneyimlenir: Bir kişinin serbest çalıştığı işinin genel ekonomik durgunluk sebebiyle iflasa sürüklenmesi, evliliğinin sona ermesi, uzun süreli işsizlik, depresyon, alkol bağımlılığı gibi olağan üstü hallerin olağan hale geldiği ve yaşamın her anının arken e anlamda kritik bir hal almasıdır.

Belki de çağcıl dünyamızın sorunu, böylesine yoğun biçimde cereyan eden olumsuz karakterli olağan üstü olağan anlar setlerinin teyakkuz durumuna tahammül edilmekte zorlanılmasıdır. Bu durum, insan ilişkilerinin güncel versiyonlarında hem kendine hem de ötekine yönelik farklı türden bir yabancılaşma yaratmıştır. Ötekiliğin çifte taşıyıcılı kayışı olarak ifade edebileceğimiz bu yeni eşik kendine ilişkin ötekilikle, ötekine yönelik ötekiliğin yapısal bir ittifaktır. İnsanlık durumunun çağcıl dünyamızdaki kötüyü yücelten enkazıdır. Platon, Şölen diyalogunda, “güzel olan, övülmeye değer her sevgi değil, bizi sevginin güzeline yönelten sevgidir” (Platon, 2013, s.17) arken, insanın akıl yoluyla iyiler arasından en iyiyi ve anlamlı olanı seçme yetisine gönderme yapar. Çağcıl dünyamızın krizi ise, verili durumlardaki mümkün alternatifler içinde en iyiyi seçmeye yönelik değil de, kötüler arasında belki de en yıkıcı kötüyü tercih etmeye eğilimli olmasıdır.

## **İYİNİN MUĞLAKLAŞMASI, ÇOKLU ANLAM İNŞALARI VE İLERİ MODERN DÖNÜŞÜMLER**

Jean Baudrillard, 1980'lerde nesnelere çağında yaşadığımızı, nesnelere ritimlerinin ve onların kesintisiz biçimde art arda gelişlerinin, öznenin nesneye yönelik yeni türden bir algılama biçimi oluşturduğunu ifade etmişti: Geçmiş uygarlıkların tümünde nesnelere, araçlar ve binalar kuşaklarca yaşamışken, bugün onların doğmasını, gelişmesini ve ölmesini izliyoruz (Baudrillard, 2017, 16). Baudrillard, tüketim pratiğinin farklı türden bir oluşumuna ve bir dizi aşındırma pratiğine vurgu yapmıştı. Buna göre, öznenin gerçek dünya, politika, tarih ve kültürle ilişkisinin ilgiler, kendini adama ve sorumluluğunun ortadan kalktığı, mutlak bir cehalet boyutu olmasa da, bir yanlış bilme boyutunu deneyimliyoruz (2017, s.28). Böylesi bir dünyada, birine sarılmak ile birisini internetten dürtmek arasındaki derin anlam farklılığı göz ardı edilir ve ikisinin arasındaki derinlik ile sıgılık, sahicilik ile yüzeysellik, sıcaklık ile soğukluk, samimilik ile göstermeliklik arasındaki büyük ayrım unutulur (Bauman & Lyon, 2016, s. 53). Giddens'a göre bu durum, ileri modernitenin krize eğilimli doğasıyla doğrudan bağlantılıdır ve bu iki açıdan çağdaş toplumsal ilişkilerde rahatsızlık yaratmaktadır: İlki, genel belirsizlik iklimiyle bağlantılıdır. İkincisi ise, bireysel-kimliğin özünü tehdit eden anlam eksikli bir krizdir (Giddens, 2014b, s. 233).

Bu krizin mahiyeti, tüketim kültürü içinde, tüm toplumsal ilişkiler alanının, zorlamadan cezbe etmeye ve ayartmaya, ritik düzenlemeden halkla ilişkilere, polislikten arzu uyandırmaya dönüşmesiyle (Bauman & Lyon, 2016, s. 72) doğrudan ilişkilidir. Çağcıl dünyamız, içsel kapasitelerin, daemonek yaratıcılığın ve sahicilik/dönüştürücü benliklerin tedavülden kalktığı bir toplumsal etkileşim düzeni inşa etmiştir. Baudrillard'a göre, bu toplumsal etkileşim düzenine, duvar afişleri ve spikerlerin insanı baştan çıkaran sıcak ses tonları, ses bandındaki tiz ve bas sesler, akıp geçen çeşitli renklere sahip imge şeritleri aktörleri toplumsallaşmaya davet eder (2017, s. 122). Bu toplumsallaşmanın mahiyeti, sahte bir toplumsallaşma olmasıdır. Newman, bu sahte toplumsal gerçekliğe, yeni teknolojilerle iletişim biçimlerinin küresel düzeyde yaygınlaşmasının, ulusal /etnik kimlik temelli savaşların ve soykırım girişimlerinin eşlik ettiği inancındadır (Newman, 2014, s. 22).

Ritzer, bu kültürel zemini toplumun total olarak McDonaldlaşma projesiyle ilişkilendirir. Bu proje, topluma dört eksende sunum yapar: Verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve denetim. Verimlilikle kastedilen, McDonald's modelinde oluşturulmuş işletmelerde araba yağlama, lens alma, gelir vergisi formlarını doldurma gibi hizmetler verilmesidir. İnsanların arabalarıyla koşuşturdukları bir çağda, arabadan inmeden karnını doyumak ve aynı zamanda da bu hizmetlerden faydalanmak oldukça verimlidir. Hesaplanabilirlikle ima edilen, örneğin, "Pizza Hut'ta tek kişilik pizzanızı beş dakikada alamazsanız para ödemezsiniz" sloganını öne çıkarır ve bu slogan öngörülebilirlik ilkesiyle, yani

ürün ve hizmetlerin her zaman ve her yerde aynı olacağıyla ve sürprizlere yer olamadığı argümanı tutarlıdır. Bir yıl önce yediğin şeyin tadı, bir yıl sonra yediğinle aynı olacaktır hatta daha lezzetli. Denetimle ise insan teknolojilerinin yerini insansız teknolojilerin almasıyla bedenler üzerinde tatbik edilen yeni türden gözetleme kastedilir (Ritzer, 2014, ss. 36-39).

Peter Wagner, yeni türden bir modelle işleyen bu toplumsallığı, üretim ve ürün piyasalarının geçmiş dönemlerle kıyaslandığında, fiilen daha küresel ilişkisel ağlar sistematiğiyle bağlantısal olarak analiz eder ve piyasanın gelişiminin standartlaşmayı artırdığını iddia eder. Artık, ulusal standartlar değil, küresel ölçütlerin tesis edildiği ve arandığı (Wagner, 1996, s. 187) bir dünya sistemiyle karşı karşıya olduğumuz düşüncesindedir. Bu ölçütler, çağcıl dünyamızda, istihdamda genel bir daralmayı, yaşam boyu işlerin sınırlılığını ve uzun vadeli planların rafa kalktığı, hayatın sadece proje düzeyinde kurgulandığı kısa vade yaşantısını oluşturur (Bauman, 2000, s. 54). Küreselleşmiş dünya, zamansal/mekânsal mesafelerin teknoloji aracılığıyla ortadan kalktığı ama insanlık durumunda homojenleşme pratiklerinden çok, kutuplaşmaların arttığı (Bauman, 2006, s. 26) daha eşitsiz küresel ilişkiler ağı yaratmıştır.

Bauman'a göre, bu kutuplaşmanın anlamı, artık zenginlerin zengin olmak ve zengin kalmak için yoksullara ihtiyaç duymadığı (2006, s. 84) tek taraflı bir bağımsızlığı ilan eder. Vincent De Gaulejac, sermayenin tek taraflı bağımsızlığını, 20. Yüzyılın sonunda endüstriyel kapitalizmde üç önemli dönüşümün etkisiyle açıklar: İlki, üretim mantığının gittikçe finansal mantığa teslim olmasının, son tahlilde finansal ekonominin, endüstriyel ekonominin yerine geçmesidir. İkincisi, pazarın önemi ve küreselleşmesinin ulus-devletlerin hâkimiyet alanlarında yarattığı aşınma ve devletlerin denetim güçlerinin sembolik mahiyete dönüşmesidir. Üçüncüsü ise bileşim ve telekomünikasyon teknolojilerinin iş birliğinin, finansal piyasaların taleplerine anında cevap vermesinin (Gaulejac, 2013, s. 36) küresel kapitalizmin etkinliğini artırmasıdır.

Kapitalist üretim rejimi ve diyalektiğindeki bu dönüşüm, merkezin politik parçalanmasına neden olur ve ulus-devlet güçten düşen bir otorite olarak çağcıl toplumsallığı kompoze etme kapasitesini yitirir. Kurumlar çökerken, ortaya çıkan boşluğu benlikler doldurmaya çalışır ama başarılı olamaz (Bauman, 2010, s. 16). Baudrillard'ın betimlemesiyle, her birey kendi görünümünü ararken, kendi varoluşunu ileri sürmek artık olanaklı olmadığı için, ne var olmayı ne de bakılıyor olmayı dert etmeksizin; “görülüyorum, bir imajım var, bak bana, bak” dediği bir tür reklam saflığına dönüşür (Baudrillard, 2014, s. 29). Kendi imgemize, kimliğimize, görünüşümüze tutsak olduğumuzdan ve öz kaygılarımızın, arzularımızın ve acılarımızın nesnesi durumuna geldiğimiz için geriye kalan her şeye duyarsızlaşırız (Baudrillard, 2015, s. 159). Gerçeklik bir kez yerinden çıkınca ve gerçeklikten kurtulunca, daha gerçek hale gelir (Baudrillard, 2014, s. 24). Bu

öylesine görkemli bir yanılsama inşa eder ki, aşırı gerçekler evreninde neyin gerçek, neyin gerçek olmadığı birbirine karışır.

Todd May'e göre, çağcıl krizin temel siklet noktalarından biri, etik düşünceyle politik düşüncenin birbirinden ayrılmasıdır. Etik düşünce, aşağıdan bir yaklaşımla, bireysel ilişkiler üzerine inşa edilmiş iyi ya da adil bir toplum tasarımı beraberinde getirir. Buna karşılık, politik düşünce, yukarıdan yaklaşımla toplumsal kurallarla ve bu kurallar oluştuğu ve toplum da bu kurallara uyduğu ölçüde iyi ve adil bir toplumsal ritik oluşacağı tezine gönderme yapar (May, 2016, ss. 136-137).

Gelenekle ilişkili olarak kurulu bütün anlam örüntülerinin aşındığı bu aşırılıklar çağı, Bauman ve Lyon'un veciz biçimde ifade ettikleri gibi "düşünüyorum o halde varım'dan; görülyorum o halde varım'a geçişi" (Bauman & Lyon, 2016, s. 145) ima eder. Bu geçişin, ileri modern toplumsallıkta sorunsuz biçimde gerçekleşmesi için iktidarın hareketinin akışkan olması gerekir. Akışkan modernite için bariyerler, tel örgüler, sınırlar ve ritik noktaları aşılması gereken baş belalarıdır ve akışkan modernitenin işlemesi için her türlü bağın kırılmalı olması gerekir (2016, s. 17). Akışkan modernlik, "değişmeyen tek şeyin değişim, kesin olan tek şeyin ise belirsizlik" (Bauman, 2017, ss. 12-13) olduğu ve toplumsallığın kesintisiz bir muğlaklıkla bütünleştiği, kalıcı ve istikrarlı olan her şeye tahammülsüzlükle (2017, s. 25) ortaya çıkar.

Bireysellik, kesintisiz belirsizliğin en tutarlı örüntüsüdür ve özel alan kutsallaştırmasını, kamusal olanın şiddetle ret edilmesi biçiminde sunar. İnce bedenler, fitness, hafif giysiler, spor ayakkabılar, cep telefonları, taşınabilir ve kullanılıp atılabilir eşyalar, anıdalık çağının önde gelen kültürel simgelerdir (2017, s. 192). Simgesel gücün bedene gömülü hale gelmesi ve bedenin görsel sunumunun bir kariyere dönüşmesi, toplumsal etkileşimde rati edilirlilik standartlarının ve geçerlilik iddialarını alt üst eder. Bireylerin ekonomik, kültürel, eğitimsel, mesleki kazanımlarının; ( ne kadar üst konumlarda bulunursa bulunsun ) içsel, zihinsel ve ritik olarak biriktirdikleri tüm insansal kapasitelerin sıfırlandığı ve itibardan düşürüldüğü, yeni bir görsellik ve beden çağının içinde insanlık durumunda geniş kapsamlı anlam kaymalarına tanıklık edilir.

## **SONUÇ**

Çağcıl dünyamızın en temel karakteristiği, faillerin otonomi ve özerklik taleplerini felsefi arka plan ve temellendirmeden yoksun biçimde, salt egoist ve narsistik taleplerle dışsallaştırmasıdır. Siyasal özün ve toplumcu ütopyanın, özel alan fetişizmiyle yadsındığı bu kurgu, kamusal sorun alanlarını politik zemininden soyutlar ve tüketim talepleriyle içi içe geçirerek, çağcıl dünyanın neo-liberal söyleminin gündelik pratiklerdeki merkez noktasını oluşturur. Bu merkez noktası, iki temel yargı üzerine inşa edilmiştir: "Hiçbir şeyin olmadığı bir çağda, her şey benim "(HOB) ve neo-liberal toplumsal sistemin "hiçbir alternatif yok" (HAY). Bu

iki söylem, çağcıl dünyamızda zamanın ruhunu oluşturan üretimin yapısı, ilişkileri ve rejiminin makro düzeyiyle, (HAY) mikro /fail düzeyinin (HOB) gündelik pratiklerdeki yeni mezzo (orta düzey) alanıdır. İleri modern orta düzey etkileşim biçimleri olarak da ifade edebileceğimiz bu alan, çağcıl iletişim pratiklerinin, mekân ve zaman sınırlaması olmaksızın, yeryüzü coğrafyasının uzamlarını siber ağlarla ve internet teknolojileriyle anında kat ettiği ve kendi terminolojisini küresel olarak meşrulaştırdığı merkezlessiz bir yapılaşmadır.

Bu terminoloji, ilk bakışta lümpen, apolitik, popüler ve yarı cehalet durumuyla ilişkili gözükse de, esasında, içerdiği anlam yoksunluğu, şekilcilik ve rekabet kültürüyle çağcıl toplumsal ilişkilerde yıkıcı bir işlevi yerine getirmektedir. Bu yıkıcılığın siklet noktasını oluşturan ve çağcıl toplumsal ilişkileri negatif yönde etkileyen üç eksenden söz edilebilir: İlki, postmodern tarzda anlamın yerinden çıkmasının biçimlendirdiği “neyim, kimim ve misyonum nedir” gibi, en basit düzeydeki ama benliğin inşasındaki en yapılandırıcı ve kurucu sorulara sırasıyla: “hiçbir şeyim ama her şeyim”, “hiçbir önemi yok, ama ben benim” ve “sadece kendi işime bakarım” şeklinde özetlenebilecek, benliğin istikamet yoksunluğuna gönderme yapan ontolojik düzeyli bir bilinç eksikliğidir. İkincisi, anlamın reddinin doğal bir sonucu olan “içerik kaybıdır” ve gündelik etkileşimlerde kendi varlığını bedeninin sunumu, estetiği, görsel inşası ve şekil fetişizmiyle ifade eden, yeni bir kentsel soylulaştırma ve homojenleştirme biçimidir. Son olarak ise, en şekillilerin, formel eğitim süreçlerinde diplomalar ve sertifikalarla niceliği en baskın olanların, ekonomik, kültürel ve sosyal sermayeleri en gelişkin olanların iş bulduğu, toplumsal hiyerarşide üst konumlara mevzilendiği, bu nitelikleri var edemeyenlerin ise bütünüyle dışlandığı ve rekabet kapasiteleri olmadıkları gerekçesiyle yedek iş gücü statüsünde bile yer alamadıkları yeni bir tecrit düzenine zemin hazırlamasıdır.

#### KAYNAKÇA

Anderson, B. (2014). *Hayali cemaatler*. İskender Savaşır (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Baudrillard, J. (2004). *Kötülüğün şeffaflığı aşırı fenomenler üzerine bir deneme*. Işık Ergüden (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baudrillard, J. (2012). *Kusursuz cinayet*. Necmettin Kamil Sevil (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baudrillard, J. (2014). *Simülakrlar ve simülasyon*. Oğuz Adanır (Çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Baudrillard, J. (2015). *Şeytana satılan ruh ya da kötülüğün egemenliği*. Oğuz Adanır (Çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Baudrillard, J. (2017). *Tüketim toplumu*. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2017). *Akışkan modernite*. S.O. Çavuş (Der.), İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Bauman, Z & David. L. (2016). *Akışkan gözetim*. E. Yılmaz (Der.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2010). *Etiğin tüketiciler dünyasında bir şansı var mı?* Funda Çoban ve İnci Katırcı (Çev.), Ankara: De ki Basım Yayım.

Bauman, Z. (2000). *Postmodernlik ve hoşnutsuzlukları*. İsmail Türkmen (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2006). *Küreselleşme*. Abdullah Yılmaz (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Durkheim, E. (2016). *Ahlak ve toplum*. Duygu Çenesiz (Çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Durkheim, E. (2012). *Sosyoloji dersleri*. Ali Berktaş (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Dostoyevski, M. F. (1995). *Ezilenler*. Nesrin Altınova (Çev.), İstanbul: Oda Yayınları.

Freud, S. (2016). *Kültürdeki huzursuzluk*. Veysel Ataman (Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

Gasset, Y. O. (2017). *İnsan ve herkes*. Neyire Gül Işık (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Gaulejac, D. V. (2013). *İşletme hastalığına tutulmuş toplum*. Özge Erbek (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Geertz, C. (2010). *Ethos, dünya görüşü, kutsal simgelerin analizi*. Hakan Gür (Çev.), Kültürlerin yorumlanması içinde. (ss. 152-168). Ankara: Dost Yayınları.

Geertz, C. (2010). *Kültür kavramının insan kavramı üzerindeki etkisi*. Hakan Gür (Çev.), Kültürlerin yorumlanması içinde. (ss. 51-73). Ankara: Dost Yayınları.

Giddens, A. (2014a). *Mahremiyetin dönüşümü*. İdris Şahin (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Giddens, A. (2014b). *Modernite ve bireysel-kimlik*. Ümit. Tatlıcan (Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

Giddens, A. (2000). *Tarihsel materyalizmin çağdaş eleştirisi*. Ümit Tatlıcan (Çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Giddens, A. (2009). *Sağ ve solun ötesinde radikal politikaların geleceği*. Müge Sözen ve Sabir Yücesoy (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Goffman, E. (2014). *Damga*. Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S.N. Ağırnaslı (Çev.), Ankara: Heretik Yayınları.

Gramsci, A. (2011). *Hapishane defterleri 1. Cilt*. Joseph A. Buttigieg (Ed.), Ekrem Ekinci (Çev.), İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Gramsci, A. (2012). *Hapishane Defterleri 2. Cilt*. Barış Baysal (Çev.), İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Gramsci, A. (2014). *Hapishane Defterleri 4. Cilt*. Barış Baysal (Çev.), İstanbul: Kalkedon Yayınları

Küçük, M. (2011). *Postmodernin modern karakteri ya da dönemleştirmenin ironisi*. Derya Önder (Ed.), *Modernite versus postmodernite* içinde. (ss. 27-59). İstanbul: Say Yayınları

Mannheim, K. (2016). *İdeoloji ve ütopya*. Mehmet Okyavuz (Çev.), Ankara: Nika Yayınevi.

May, T. (2016). *Şiddetsiz direniş*. Can Kayaş (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Newman, S. (2014). *Bakunin'den Lacan'a anti-otoriterizm ve iktidarın altüst oluşu*. Kürşat Kızıltuğ (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.

Marx, K. (2011). *1844 El yazmaları ekonomi politik ve felsefe*. Kenan Somer (Çev.), Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. & Engels, F. (2016). *Devlet ve hukuk*. Rona Serozan (Der ve Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Özkurt, C. (2020) "Postmodernlik ve çağdaş toplumsal yaşanti". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilim Enstitüsü Dergisi*. s. 25. Ekim 2020. ss. 288-299

Platon. (2018). *Şölen*. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat (Çev.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Ritzer, G. (2014). *Toplumun McDonaldlaştırılması*. Şen Süer Kaya (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Simmel, G. (2009). *Çatışma*. Bireysellik ve Kültür İçinde. ss. (87-108). Tuncay Birkan (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Simmel, G. (2009). *Tarih nasıl mümkün olur*. Bireysellik ve Kültür İçinde. ss. (33-46). Tuncay Birkan (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Simmel, G. (2013). *Metropol ve tinsel yaşam*. Modern Kültürde Çatışma İçinde. ss. (83-100). Nazile Kalaycı (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Simmel, G. (2013). *Modern kültürde çatışma*. Modern Kültürde Çatışma İçinde. ss. (55-81). Tanıl Bora (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Stauth, G. & B. S. Turner (2005). *Nietzsche'nin dansı*. Mehmet Küçük (Çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Wagner, P. (1996). *Modernliğin sosyolojisi*. Mehmet Küçük (Çev.), İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Wallerstein, I. (2013). *Üç değil, bir ideoloji? modernitenin sahte savaşı*. Sosyal Teori ve Sosyoloji Klasikler ve Ötesi İçinde. ss. (63-81). Stephen P. Turner (Ed.), Mustafa Özel (Çev.), İstanbul: Küre Yayınları.

Weber, M. (1919, 1998). *Meslek olarak bilim*. Sosyoloji Yazıları İçinde. ss. (200-236). Taha Parla (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.