

**T.C.  
EGE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

**ZYGMUNT BAUMAN'DA BİLGİ/İKTİDAR İLİŞKİSİ VE  
ENTELEKTÜELLER**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HAZIRLAYAN  
MUSTAFA DEMİRTAŞ**

**TEZ DANIŞMANI  
YRD. DOÇ. DR. EBURU ÇETİN**

**Mayıs-2010  
İZMİR**

## YEMİN

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğum ‘‘Zygmunt Bauman’da Bilgi/İktidar İlişkisi ve Entelektüeller’’ adlı yüksek lisans tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

21/05/2010

Mustafa Demirtaş

## TUTANAK

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 26/05/2010 tarih ve 18/56 sayılı kararı ile oluşturulan jüri, Sosyoloji anabilim dalı yüksek lisans öğrencisi Mustafa Demirtaş'ın aşağıda (Türkçe / İngilizce) belirtilen tezini incelemiş ve adayı 14/06/2010 günü saat 13.00'de 30 dakika süren tez savunmasına almıştır.

Sınav sonunda adayın tez savunmasını ve jüri üyeleri tarafından tezi ile ilgili kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları değerlendirerek tezin başarılı/~~başarısız~~/düzeltilmesi gerekli olduğuna oybirliğiyle /oyçokluğuyla karar vermiştir.

### BAŞKAN

Yrd. Doç. Dr. Ebru Çetin

Başarılı

Başarısız

Düzeltilme (Üç ay süreli)

ÜYE

Doç. Dr. Dilek Yeşiltuna

Başarılı

Başarısız

Düzeltilme (Üç ay süreli)

### ÜYE

Doç. Dr. Nalan Yetim

Başarılı

Başarısız

Düzeltilme (Üç ay süreli)

**Tezin Türkçe Başlığı: Zygmunt Bauman'da Bilgi/İktidar İlişkisi ve Entelektüeller**

**Tezin İngilizce Başlığı: The Relationship of Power/Knowledge in Zygmunt Bauman and Intellectuals**

- 
- \* 1. Yüksek Lisans Tezi savunma süresi asgari 45 azami 90 dakikadır.  
2. Tutanak ( jürinin karar ve imzaları haricinde ) **bilgisavarda** doldurulmalıdır.  
3. **Tez başlığı (İngilizce ve Türkçe) mutlaka belirtilmelidir.**  
4. Yüksek Lisans Tez savunmasında üyelerden en az birinin E.Ü.Lisansüstü eğitim öğretim yönetmeliğinin 17(2) maddesi gereğince **anabilim dışından** olması zorunludur.

## ÖNSÖZ

“Zygmunt Bauman’da Bilgi/İktidar İlişkisi ve Entelektüeller” adlı bu tez çalışması iki yıllık meşakkatli bir sürecin sonucunda kaleme alınmıştır. Bu çalışma, genel olarak moderniteyle sınırlandırılan ve çoğunlukla da ona indirgenerek tartışılan bilgi/iktidar ilişkisini tarihsel bir süreklilik içerisinde ele almaya çalışmıştır. Bu çalışma girişiminde, modernite ve postmoderniteyi eleştirel analize tabi tutan Zygmunt Bauman’ın düşünceleri, bu sürekliliği kavramada elzem olduğunu düşündüğüm bir ihtiyacın ürünüdür. Ayrıca bu çalışma, Zygmunt Bauman’ın sosyolojisi üzerine kaleme alınan az sayıdaki incelemeye de kendi meşrebince bir katkı sağlamayı amaçlar. Günümüzde yapılan sosyolojik çalışmaların büyük bir kısmında atıf yapılan önemli çağdaş sosyologlardan biri konumunda olan Zygmunt Bauman’ın düşüncelerini belirli bir sistematik çerçeve içerisinde tartışarak, öne sürdüğü düşüncelerin birbirleriyle ilişkilerini ve kuşatıcılığını göstermeye çalışır. Zygmunt Bauman’ın düşüncelerini kavramak, nihayetinde hayata ilişkin resmin arkasındaki gerçekliği farklı açılardan yakalamak ve yaşama yönelik sorgulama ve eleştirilerimizi farklı bir perspektiften geliştirmek açısından da katkı sağlayıcı bir rol sunmaktadır.

Bu rolü açığa çıkarmaya çalıştığım süre boyunca, başta bana her türlü desteği sağlayan ve öğretici uyarılarıyla tezimi yönlendiren tez danışmanım ve hocam Yrd. Doç. Dr. Ebru Çetin’e, bu konunun seçilmesinde ve teze başlamamda büyük pay sahibi olan hocam Prof. Dr. Hüsamettin Arslan’a, kaynak temininde ve tezin hazırlanması aşamasında destek ve yardımlarını esirgemeyen sevgili dostum ve hocam Arş. Gör. Vefa Saygın Öğütle’ye ve eleştirileriyle bana yol gösteren hocam Dr. İsmail H. Yavuzcan’a saygılarımı ve teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	ii
SUMMARY.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ.....	1
<b>I. BÖLÜM: TARİHSEL SÜREÇTE BİLGİ/İKTİDAR VE ENTELEKTÜELLER.....</b>	<b>4</b>
1.1. Bilgi ve İktidar.....	4
1.2. Tarihsel Süreçte Bilgi/İktidar İlişkisinin Felsefi ve Sosyolojik Temelleri.....	7
1.3. Bilgi/İktidar ve Entelektüel Kavramsallaştırmalar.....	14
<b>II. BÖLÜM: ZYGMUNT BAUMAN'DA MODERNİTE VE BİLGİ/İKTİDAR İLİŞKİSİ.....</b>	<b>20</b>
2.1. Modernite'de Bilgi/İktidarın Toplumsal Kökenleri.....	20
2.1.1. “Belirsizlik”in Yaratıcılarını ve “Denetim”in Sürekliliğini Kavramsallaştırmada Modern Öncesi Çağ’a Kısa Bir Bakış.....	21
2.1.2. Modernite ve Bilgiye Dayalı Yeni İktidarın Gözetim Anlayışı.....	23
2.2. Modern Devlet Anlayışı ve Modern Felsefeciler.....	30
2.3. Kültürel Haçlı Seferleri ve Eğitim Politikası.....	35
2.4. İdeoloji ya da Fikirler Dünyasının Yaratımı.....	40
<b>III. BÖLÜM: ZYGMUNT BAUMAN'DA POSTMODERNİTE VE ENTELEKTÜELLERİN DEĞİŞEN KONUMU.....</b>	<b>47</b>
3.1. Postmodernite ve Yasa Koyucunun Düşüşü.....	47
3.2. Anlamlar Cemaati ve Yorumcunun Yükselişi.....	52
3.3. Postmodern Toplum Mekanizmasının Entegrasyonu Olarak Tüketim Özgürlüğü ve “Pazar”.....	56
<b>IV. BÖLÜM: ZYGMUNT BAUMAN'DA ÖZGÜRLÜK ARAYIŞI.....</b>	<b>62</b>
4.1. Aydınlanma'nın Özgürleştirici “Ethos”u ve Eleştirel Bir Düşünce Alanı Olarak “Agora”.....	62
4.2. Postmodern “Ahlak” Anlayışı: “Öteki İçin Var Olma”.....	66
4.3. Parçalanmış Bir Hayatta “Sorumluluk” ve “Diyalog”a İlişkin Son Sözler.....	69
SONUÇ.....	71
KAYNAKÇA.....	74

## GİRİŞ

Tarihsel süreç içerisinde her toplum sosyal ilişkilerini ve hâkimiyet biçimini meşrulaştırmada bilgiye ihtiyaç duyar. Nitekim her iktidar da varlığını sürdürecektir ve gücünü yenileyecek bilgiyi üretir. Bilginin iktidar sağlayacağı anlayışı, tarihin her döneminde iktidarın bilgiye yönelik tahakküm talebini de açığa çıkarır. Bilgiyi iktidardan bağımsız olarak görmek onu belirsiz ve tanımlanmamış bir forma indirgemek anlamına gelir. İktidarın sürekliliği, belirli bir çıkarı elde etmeye yönelik olarak üretilen ve yayılan bilginin sürekliliği ve geçerliliği ile sağlanır. Bilgi ile iktidar arasındaki ilişki bir kişi ya da bir olay üzerinde geçen dışsal bir şey olmaktan öte, onu içsel olarak kavrayan ve yeniden üreten yaratıcı bir etkileşimdir.

Bilginin üreticisi ve yayıcısı konumunda olan entelektüeller ise ilkel toplumlardan en gelişmiş toplumlara kadar farklı ve özgül biçimlerde yer alsalar da, her toplumsal yapı içerisinde bir misyonu icra etmektedirler. Bütün iktidarlar, ideolojik söylemlerinin ve menfaatlerinin inşa edilip yayılmasında entelektüellere gereksinim duyarlar. Entelektüeller ise, ya bu gereksinime cevap vererek yönetenlerin istikrarıyla ittifak kurarlar ya da özgürlüğünün önünde engel teşkil eden her türlü patrimonial ilişkiden kurtulmanın yollarını ararlar. Entelektüele 'sorumlu' ya da 'bağımlı' sıfatları atfetme, bu iki uçtan birisinde yer almayla gerçekleşir.

Bilgi/iktidar ve entelektüeller arasındaki ilişkinin en yoğun yaşandığı dönem de, Bauman'ın "çelişkilerle dolu bir proje olarak" değerlendirdiği modernite sürecidir. Bu süreç, bir hâkimiyet dürtüsünü içermektedir, bu hâkimiyetin temelinde ise düzen anlayışı yatar. Entelektüelin toplumu düzenleme isteği modern devletin maddi uygulamalarıyla örtüştüğü anda eleştirel aklın yitimi gerçekleşir ve modernite, kendi 'ethos'u içerisinde eleştiriye tabi tuttuğu geleneksel bir tahakküm aracına dönüşür. Modernitenin en belirgin vasfı olan bilgi/iktidar sendromu da böylece kendisini açığa vurur.

Bu çalışmada vurgulanmak istenen temel amaçlardan birisi, bu sendromun modernite sürecinde ne şekilde tezahür ettiğinin açıklanmasıdır. Modernite süreci

Zygmunt Bauman'ın kendine özgü eleştirel bakış açısıyla bir bilgi/iktidar ilişkisi üzerinden incelenmeye çalışılmıştır. Bilgi/iktidar ilişkisinin merkezi çözümlenmeleri Foucault ile ilişkilendirilerek moderniteyle temellendirilse de, Bauman'dan hareketle bilgi/iktidar ilişkisi üzerine bir inceleme, bu ilişkinin postmodern süreçte ne şekilde gerçekleştiğini göstermek açısından okuyucuya yeni bir bakış açısı da kazandırmaktadır.

Bu çalışmanın bir diğer amacı da, bilgi/iktidar birlikteliğinin tarihin her döneminde bir "ilişkisellik" içersinde var olduğunu göstermeye çalışmasıdır. Eski Yunan'daki sofistlerden, postmodernitenin uzmanlarına kadar bu birlikteliğin farklı şekillerdeki görünümleri söz konusu olsa da, özünde bir "ilişkisellik" in her daim var olduğunu felsefi ve sosyolojik temellere dayandırarak açıklamaya çalışmaktadır.

Bu nedenle çalışmanın ilk bölümünde, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkinin tarihsel süreç içerisinde düşünürler tarafından ne şekilde ele alındığı, önce bilgi ve iktidar kavramları ele alınarak sonra da bu ikisi arasındaki ilişki açığa çıkarılarak irdelenecektir. Bilginin üreticisi ve yayıcısı konumunda olan entelektüeller kategorisi de bu bölümde tartışılarak, bilgi/iktidar ve entelektüeller hakkında genel bir bakış açısının ortaya konulması amaçlanmaktadır.

İkinci bölümde ise, Bauman'ın modernite yaklaşımı kavramsallaştırılacaktır. Modern sürecin analizinde bilgi ve iktidarın toplumsal kökenlerine inilerek, yeni fail olan modern devlet anlayışıyla entelektüeller arasındaki ilişki üzerinde durulacaktır. Bu bölümde ayrıca, devlet ideolojisine uyumlu bireylerin üretilmesinde eğitimin rolüne, kültürel haçlı seferleriyle birlikte halk kültürünün ortadan kaldırılmasına ve ideolojik hegemonya aracılığıyla toplumun düzenlenmesine ilişkin uygulamalar üzerine odaklanılarak, bilgi/iktidar ilişkisinin modern süreçte hangi görünümde işlediğinin çözümlenmesine girişilecektir.

Üçüncü bölümde, postmodernite süreci ele alınarak, entelektüelin değişen konumu üzerinde durulacaktır. Postmodernite sürecinde entelektüelin yargıda bulunmaktan öte yaşadığı toplumu anlamaya ve farklı kültürel gelenekleri yorumlamaya ilişkin benimsedikleri yeni rolleri tartışılacaktır. Ayrıca, modernite sürecinde cereyan eden bilgi/iktidar ilişkisinin postmodernite sürecindeki yeni aktörleri açığa çıkarılarak, bu ilişkinin sürekliliği vurgulanmaya çalışılacaktır.

Son bölümde ise, Zygmunt Bauman üzerinden bir özgürlük arayışı tartışmasına girişilecektir. Postmodernitenin vaat ettiği yaşam anlayışı içerisinde eski denetleme mekanizmalarının varlığını farklı görünümelerde devam ettirmesi, Bauman'da özgürlük kavramını irdeleme ve eksikliklerini ortaya koyma gereksinimini açığa çıkarmaktadır. Bu bölümde, eleştirel bir düşünce alanı olarak “agora”yı yeniden canlandırma ihtiyacı, “öteki için var olma” ile gerçekleştirilebilecek bir sorumluluk ahlakı ve monologlar toplumunun ötesinde bir diyalog anlayışını mümkün kılmanın yolları üzerinde durularak, özünde “nasıl daha özgür ve daha az acımasız olabiliriz?” sorununun yanıtı aranmaya çalışılacaktır.

Bu çalışma bir açıdan da, Bauman'ın sosyolojisinin, tikel ve bağlantısız temaların toplamından daha fazla bir şeyi ifade ettiğini göstermeyi amaçlar. Bauman, Anthony Giddens veya Jürgen Habermas'da görüldüğü gibi her şeyi kapsayıcı teorik sistemler inşa etmeye yönelmese de, onun, entelektüeller, bilgi, iktidar, tüketim, modernite ve postmodernite, belirsizlik ve yabancılar gibi kavramlarla giriştiği tartışmalara yönelik sistemli bir yorumlaması yapılabilir. Bu çalışma da nihayetinde bu tarz bir yorumlama girişimidir. Her yorumlama girişiminin kendi içerisinde bir eksikliği barındırdığı ön kabulünü varsayarak tecrübe edilen bir girişim.



## I. BÖLÜM

### TARİHSEL SÜREÇTE BİLGİ/İKTİDAR VE ENTELEKTÜELLER

*“Kendinde öz yoktur, özü oluşturan ilişkiler vardır;*

*tıpkı kendinde bilginin olamaması gibi.”*

Friedrich Nietzsche

Tarihsel süreç içerisinde bilgi/iktidar ilişkisi ve düşünürlerin bu ilişki hakkındaki görüşleri ortaya konmak istendiğinde, yöntemsel açıdan önce bilgi ve iktidar kavramları ele alınıp daha sonra ikisi arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması gerekmektedir. Buradaki temel vurgu doğrudan bilgi-iktidar arasındaki ilişkiyedir. Bilgi ve iktidar kavramları açıklanırken öncelikle “ilişki” üzerinden okunması, bilginin niteliği ile iktidarın kendini üretmesi açısından var olan bağlantıyı açığa çıkarmada, okuyucuya önemli bir katkı sunacaktır. Bununla birlikte, bilginin üreticisi ve yayıcısı konumunda olan entelektüellerin kendilerini nasıl oluşturdukları ve tarihsel süreç içerisinde entelektüel kategorisinin düşünürler tarafından ne şekilde ele alındığı -ki bu ele alma bir açıdan düşünürlerin kendilerini tanımlama sürecidir- bilgi/iktidar ve entelektüellerin ne tür bir döngüsel ilişki içerisinde olduğunu göstermek açısından, ilk bölümde irdelenecek olan kavramsal çerçevenin temel motifini oluşturmaktadır.

#### 1.1. Bilgi ve İktidar

Egemen olanla egemen olunan arasındaki karşılıklı ilişkinin genel adı olarak tanımlanan iktidar kavramı her toplumsal düzeyde kendisini üretmektedir. Bu üretimi gerçekleştirmek için ise iki kişinin olması yeterlidir. İki kişinin olduğu yerde birinin diğeri üzerindeki iktidarı söz konusu olur. Toplum dediğimiz dünya iktidarın, hiyerarşilerin ve eşitsizliğin yer aldığı bir çatışma alanıdır. Toplumu meydana getiren temel öge iktidar ilişkileridir.

İktidar ilişkilerini egemen olanla egemen olunan arasındaki karşılıklı olarak geliştirilen stratejiler mücadelesi oluşturur. Bu stratejiler mücadelesinde egemen konumda olanın stratejisi iktidarını olabildiğince uzun sürdürmenin yollarını aramak iken, boyunduruk altında olanların stratejisi iktidara karşı direnme odakları oluşturarak onun egemenliğini mümkün olduğunca kısa bir sürede sona erdirmektir.

İktidar ilişkileri ayrıca her daim güç ilişkilerini yansıtır ve iktidarın temel bir özelliği birtakım insanların başka bazı insanların düşünce ve davranışlarını bu ilişkiler aracılığıyla belirleyebilmeleridir. Egemen ne kadar bu ilişkilerin bir parçasını oluşturuyorsa, egemen olunan da bu ilişkilerin birer parçasıdır.

İktidar kavramını inceleyen Michel Foucault'un düşünceleri, kavramla anlatmak istenileni daha belirgin kılmak açısından önemlidir:

İktidar derken, belli bir devlet içinde vatandaşların bağımlılığını garanti eden kurum ve aygıtlar bütünü olan iktidardan söz etmek istemiyorum. İktidardan anladığım, şiddetin tersine kural biçimini taşıyan bir uyruklaştırma kipi de değil. Bir öge ya da bir grup tarafından bir başka grup üzerinde kullanılan ve etkileri birbirini izleyen türemelerle toplumsal bünyenin bütününe içinden geçen bir egemenlik sistemi de değil iktidardan anladığım. İktidar kavramından yola çıkılarak yapılan çözümlenme, ilk veri olarak devletin egemenliğini, yasanın biçimini ya da bir egemenliğin bütünsel birliğini ele almamalıdır; bunlar daha çok iktidarın nihai biçimleri olacaktır. Bana göre iktidardan ilk önce uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğunu anlamak gerekir; yani, mücadeleler ve karşı karşıya gelmeler yoluyla bu ilişkileri dönüştüren, güçlendiren tersine çeviren hareketi anlamak; bu güç ilişkilerinin, bir zincir ya da sistem, ya da tersine onları birbirlerinden tecrit eden farklılıklar ve karşıtlıklar oluşturacak biçimde birbirlerinde buldukları dayanakları anlamak ve nihayet, genel çizgisi ya da kurumsal saydamlaşması devlet aygıtlarında, yasanın formüle edilmesinde ve toplumsal hegemonyada gelişen stratejileri- söz konusu güç ilişkileri bu stratejilerin içinde etkili olurlar- anlamak (Foucault, 2003:71-72).

Foucault'cu anlamda iktidar, güç odakları arasındaki ilişkilerden kaynaklanır. Güç odakları arasındaki bu ilişkilerin olmadığı yerde ise söz edebileceğimiz şey iktidar değil, tahakkümdür. İktidar her türlü toplumsal ilişkinin içkin bir özelliğidir, onu bir yerle sınırlandırmak doğru olmaz. İktidar her yerdedir ve o bir ilişkiler ağıdır.

Bununla birlikte teorik düzeyde güç ve iktidarın da aynı şeyler olmadığını vurgulanması gerekiyor. Güç olgusal bir durumdur. Toplumsal bir ilişki içinde bulunan

kişilerden birinin karşısında bulunan kişiye kendi isteklerini yaptırabilmesi, kendisine diğerini tabi kılması durumudur. Burada Foucault'un belirttiği gibi söz konusu olan iktidar değil, tahakkümdür. İktidar ise, toplumsal ilişkide bulunan bir kişinin başkalarından buyruklarına uymalarını isteme hakkıdır. Bu hakkı yaratan şey, ilişkinin içinde gerçekleştiği topluluğun norm ve değerler sistemidir. Bazen güçsüz iktidarlar olabildiği gibi iktidarsız güçler de olabilir (Duverger, 1998:129).

'Bilgi' kavramı ise klasik sosyologlar ve diğer düşünürlerce çok geniş bir fenomenler alanını içine alabilecek şekilde kullanılmıştır. 'Bilgi' kavramıyla dile getirilmek istenen şey bütün bir kültürel ürünler serisidir. Düşünceler, ideolojiler, hukuk, etnik inançlar, felsefe, bilim, teknoloji vb. Buna göre 'Bilgi' kavramı folklordan modern bilimlerin bilgisine kadar her şeyi kapsamaktadır (Arslan, 2007:16).

Bilgi, bilen özne ile bilinen nesne arasında gerçekleşen bir ilişkiden doğmaz. Bilgi öncelikle özne ile nesne arasında cereyan eden bir ilişkinin değil, öncelikle öznel arası ilişkinin ürünüdür (Arslan, 1999:70).

Bir bilgi iddiasının 'bilgi' hüviyeti kazanabilmesi için bir kabul edenin, yani en azından bir ikinci kişinin bulunması gereklidir. Başkası veya başkaları, yani toplum olmadıkça bilgi de söz konusu olamaz. Bir kabul edeni, bir onaylayanı olmadığında bilgi bir hiçtir (Arslan, 2007:18). Bilginin varoluş temeli toplumdur.

Toplum aynı zamanda tarihsel bir gerçekliktir. Bilginin varoluş temeli toplumdur demek başka bir söyleyişle bilginin tarihsel bir gerçeklik olduğunu da belirtmektir. Bilgi her tarihsel dönem ya da süreçte, o tarihsel dönem ya da sürecin yani tarihin de bir ürünüdür. Bu bakımdan bilgi, tarihsel süreçler içerisinde değişebilen bir özü her zaman içinde barındırır.

Hiçbir bilgi türü kendi doğasında 'evrensellik' ve 'objektiflik' (nesnellik) kodu taşımaz. 'Evrensellik' iddiası güçlünün, merkezde yer alanın, statükoyu temsil edenin, ortodoksinin savunucusunun gücünü, statükoyu, ortodoksiyi meşru göstermek için başvurduğu stratejinin adıdır; bilginin geçerliliğinin, doğruluğunun göstergesi değildir (Arslan, 2007:164).

Her toplumda tarih boyunca iktidarlar kendi egemenliklerini sağlamak için birtakım yardımcı enstrümanlara ihtiyaç duyarlar. Her toplumda yerleşik iktidar düzenini meşrulaştırıcı sistemler bulunur. Bu konuda iktidarın en önemli yardımcılardan biri her zaman bilgi olagelmıştır. Tarihsel ve toplumsal süreçler bize şunu gösterir ki, hem bilgi iktidarı oluşturuyor hem de iktidar bireyler üzerinde egemenliğini sağlamlaştıracak bilgiyi zamanla kendisi üretiyor. Bir bilgi alanı kurmayan hiçbir iktidar ilişkisi olmadığı gibi iktidar ilişkilerinden muaf kendinde bilgi de söz konusu olamaz.

İktidar bilgiye ihtiyaç duyar, zira bilgi de iktidarı yetkin ve donanımlı hale getirmenin yanı sıra, meşru ve verimli hale dönüştürür (Çağan, 2005:163). İktidar kullanımı olmaksızın bilgi belirsiz bir konuma indirgenir. Bilmek, yargıda bulunma ve egemenlik altına alma iktidarını kullanmaktır. Bu nedenle iktidar olmaksızın bilgi ve bilgi olmaksızın iktidar imkânsızdır.

Bilgi ve iktidar arasındaki ilişki en eski çağlardan günümüze kadar her toplumsal düzeyde kendisini açığa çıkarır. Bilgi, iktidarın dışında bir şey değil, iktidara sahip olmak için gerekli bir araç olduğundan, her toplumsal yapıda iktidarla birlikte kendisini üretir. Bu üretimin tarihsel süreçte ne şekilde gerçekleştiğini açıklamaya yönelik bir yaklaşım da, bilgi ve iktidarın ayrılmaz bir ikili olduğunu vurgulayan görüşü desteklemek açısından büyük önem taşır.

## **1.2. Tarihsel Süreçte Bilgi/İktidar İlişkisinin Felsefi ve Sosyolojik Temelleri**

Bilgi ile iktidar arasındaki ilişkinin felsefi temelleri Eski Yunan'a kadar dayanmaktadır. Eski Yunan'da sofist için bir söylemin doğru ya da yanlış olması önemli değildi, önemli olan karşısında kendisiyle polemiğe gireni alt etmekte işe yarayıp yaramamasıydı. Onun için çok şey biliyor olmak derin bir hakikat tutkusundan öte şeref ve iktidar sahibi olmak anlamına gelirdi. Sofistler her şeyi bildiklerini iddia eden ve topluma hâkim olmak isteyen kişiler olarak bilgiyi bir tür silah olarak kullanan gezgin felsefecilerdi. Onlar için bilgi, ancak hayatı kontrol altına alma hususunda rolü olduğu ölçüde değerliydi (Zeller, 1958:63-64).

Sokrates ve öğrencisi Platon içinse, bilgi salt bir değer ifade ettiği için öğrenilmeli ve araştırılmalıydı. Bilmenin kendisi başlı başına iyi bir şeydi ve bir iktidar tutkusundan değil, saf hakikat arayışından kaynaklanmaktaydı. Bilgi, kendi başına amaçlanan şey, aranan hakikatti. Aristoteles ve Platon gerçek bilgi ve hakikat arayışı üzerinde durarak varlıklar hakkında hakiki bilgiyi nasıl elde edebiliriz sorusu üzerine odaklanmışlardı.

Platon'a göre tek gerçek bilgi, kavramsal bilgidir. Yani ideaların bilgisidir. Platon ayrıca, bilgi edinme potansiyelinin de doğuştan var olduğunu savunur. Platon'da mutlak bilgi, mutlak idelerin yer aldığı bir "idealar dünyası" evrenine karşılık gelir. Aristoteles'e göre ise, Platon'un iddia ettiği gibi varlıklar hakkında bilgiyi ideler yoluyla elde etmemiz mümkün değildir. Ona göre varlığı görünüşler dünyasının dışında değil duyularımızla algıladığımız gerçeklik âleminde aramak gerekir. Ona göre gerçekten var olan âlem duyularımızla algıladığımız gerçeklik âlemdir (Bağlı, 2000:63). Bilgi ancak bu dünyanın gerçeklikleri arasından derlenebilir, bu dünyayı aşan bir bilgiler ya da gerçeklikler dünyası yoktur.

Antik çağdan Yeniçağa kadarki süreçte insanlık, Aristoteles ve Platon'un görüşlerini ve birinin ötekisine karşı olan üstünlüğünü göstermeye çalıştı. Başka bir ifadeyle hangisinin bizi hakikatle tanıştırebileceğini tartıştı durdu (Bağlı, 2000:66). Bilgi bir 'hakikat' problemi olarak ele alındı ve 'bilme istenci' ile iktidar tutkusu arasındaki ilişki böylece koparılmış oldu.

Bu süreçte Nietzsche'ye kadar bilgi ile iktidar arasındaki bağın yitirildiği görülmektedir. Bu bağı tekrardan açığa çıkaran Kıta Avrupa'sı düşünürü, modernitenin büyük ve acımasız eleştirmeni Nietzsche'dir:

Dünya'nın benim için ne olduğunu biliyor musunuz? Onu size benim aynamdan göstereyim mi? Bu dünya: Enerjiden ibaret, başlangıcı ve sonu olmayan bir hilkat garibesi; büyümeyen ya da küçülmeyen kendisini genişletmeyen, ancak dönüştüren katı, merhametsiz güçten ibaret bir hacim (magnitude); bir bütün olarak değiştirilemez bir büyüklük, sarfiyatsız ya da kayıpsız, fakat aynı şekilde gelirinde artış olmayan ya da geliri bulunmayan bir hane; sınır olarak 'hiçlik' tarafından bir sınırla ve çepeçevre kuşatılmış bir hane; sürekli genişleyen bir şey değil, belirli bir güç olarak belirli bir uzayda konumlanmış bir şey; şurada burada 'boş' olan bir uzayda değil, aksine bütünüyle güç olarak, burada artan ve aynı zamanda orada azalan bir ve çok sayıda bir güçler ve güç dalgaları

oyunu olarak uzayda; sayısız tekerrür yıllarıyla, formlarındaki meddü cezirlerle birlikte bir arada akan ve sel haline gelen, daima değişen, daima tekrar dolup taşan bir güçler denizi; en basit formlardan en kompleks formlara, en durgun, en donmuş, en soğuk formlardan en hararetli, en çalkantılı, en kendi kendisiyle çelişkili formlara doğru sürüklenen ve sonra bu karmaşıklıktan tekrar basite, yuvasına, çelişkiler oyunundan tekrar ahengin sevincine dönen, yine de kendisini hareket tarzlarının ve yıllarının tekbiçimliliğiyle tescil eden, kendisini ebediyen dönmesi gereken bir şey, hiçbir doymuşluğu, hiçbir tiksinti, hiçbir bezginlik hissetmeyen bir oluş olarak kutsayan bir güçler denizi: İşte bu benim ezeli ve ebedi olarak kendi kendisini yaratan, ezeli ve ebedi olarak kendi kendisini yıkan Dionysian dünyam, şehvet dolu hazlarımın bu gizemli dünyası, dönüşün sevincinin kendisi bir amaç olmadıkça amaçsız, ‘iyinin ve kötünün ötesindeki’ dünyam...- Bu dünya güç tutkusudur- başka hiçbir şey değil! Ve sizin kendiniz de aynı zamanda güç tutkusunuz- başka hiçbir şey değil! (Nietzsche, akt. Arslan, 1999:73).

Dünyanın temel hammaddesini güç olarak tanımlayan Nietzsche’ye göre, bilgi ve hakikat iktidarın dışında olan bir şey değildir, onlar iktidara sahip olmak için gerekli araçlardır ve iktidarı isteyenler tarafından şekillendirilir. “Kendinde bilgi oluşun içinde mümkün değildir. Şu halde bilgi nasıl mümkündür? Kendi kendisi üzerine yanılı, güç istencine yönelik irade, aldanış iradesi olarak” (Nietzsche, 2002:308). Nietzsche’de bilgi, mutluluk ve aşkın yanında korkunun, kinin, düşmanlığın, isteğin, kendini gerçekleştirme istencinin de bir ürünüdür.

Nietzsche, bilginin bizatihi çıkar gözettiğini, her zaman bir şeye hizmet ettiğini ve hakikatin değil gücün fonksiyonuna içkin olduğunu belirtir. Nietzsche’de bilgiye tutku, güce ve iktidara tutkudur. “Bilgi arzusunun ölçüsü, güç tutkusunun bir türdeki artış ölçüsüne bağlıdır: bir tür gerçekliğin belirli bir miktarını ona egemen olmak, onu hizmetine sokmak için kavrar” (Nietzsche, akt. Schrift, 2002:24). Nietzsche’ye göre, bütün bir ‘hakikat’ alanı güç hissinin artışında ikamet eder. Hakikat ne bu dünyanın dışında bir şeydir ne de iktidarın dışında olan bir şey; doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya birtakım spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür.

Eğer bilgi sorunu bir güç/iktidar sorunu, eğer hakikat/doğru sorunu bir güç/iktidar sorunu ise, bu durumda o aynı zamanda sosyal bir sorundur. Nietzscheci toplum bir hiyerarşiler evreni, bir eşitsizlikler evrenidir. Toplum bir sosyal eşitsizlik sürecidir. Çünkü en az iki kişinin, dolayısıyla toplumun olduğu her yerde eşitsizlik de vardır. Toplumsal dünya piramidaldir; toplum toplum olması dolayısıyla eşitsizliğe

dayanır. İnsanlık tarihi ‘eşitliğe’ dayalı bir toplumun varlığına tanıklık etmemiştir. Eşitliğe dayalı toplum, realiteden çok, bir imkânsızlıktır. Toplumun veya toplumların tarihindeki büyük dönüşümler (mesela Ortaçağ Avrupa’sı toplumundan Modern Avrupa toplumuna geçiş), bir hiyerarşik yapıdan başka bir hiyerarşik yapıya geçiştir, hiyerarşik bir toplumdaki, hiyerarşinin artık bulunmadığı bir topluma geçiş değil (Arslan, 1999:75).

Nietzsche’nin sadık bir takipçisi olan ve onun görüşlerini toplum planında en iyi yorumlayan bir diğer Kıta Avrupa’sı düşünürü Foucault’dur. Foucault da bir güç/iktidar düşünürüdür. Foucault iktidarın ne bir kapasite ne de bir sahip olma olduğunu ifade eder. İktidar ekonomiye ikincil bir konumda ya da onun hizmetinde olan bir şey de değildir. İktidar ilişkilerinin egemenden ya da devletten yayılmadığını özellikle vurgular; ne de iktidar belli bir bireyin ya da sınıfın özel mülkiyetinde olan bir şey olarak kavramsallaştırılabilir. Elde edilebilecek ya da gasp edilebilecek bir mal değildir iktidar. Daha çok bir ağ niteliği taşır; iplikleri her yere uzanır (Sarup, 2004:111). İktidar, Foucault’nun belirttiği gibi her yerededir. Uyruklarının konuşma biçiminden kahve içme biçimlerine kadar her düşünsel ve eylemsel platformu doldurur. Bireyler arasındaki farklılıkları bile geniş bir zaman dilimi içerisinde o düzenler (Gürel, 2008:38). Foucault’ya göre, iktidar merkezi bir noktadan yayılmaz. Odak noktası yoktur. İktidar ilişkileri üst yapı kurumunda yer almazlar. Doğrudan üretici konumundadırlar ve üretilmezler. İktidarın araçlarının büyük bir bölümü, bulunduğu ortamda ve dolayısıyla insanda içkindir. İçselleştirilmiş bir yapıya sahip olan iktidarı bireyler de sürekli olarak yeniden üretirler (Gürel, 2008:40).

Foucault’ya göre, iktidar bilginin üretimi için zorunludur. Dahası, iktidar bütün toplumsal ilişkilerin doğasından kaynaklanan temel bir özelliktir (Sarup, 2004:131). Bilgiyi iktidardan ayıran hümanist düşünceyi reddeden Foucault, iktidar ve bilginin ayrılmaz bir ikili olduğunu vurgular. Çünkü her iktidar yeni bilgi nesnelere ve sistemleri oluşturduğu gibi her iktidar ilişkisi de bir bilgi alanı ile bağlantılıdır. “İktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratır ve aksi yönde, bilgi de iktidar etkilerine yol açar” (Foucault, 2005:35). Bilgiden türeyen söylem iktidarın eylemleri için bir yol gösterici harita işlevi görür. Bireyler iktidarın ürettiği gerçeklik söylemine göre yargılanır, tutuklanır ve belirli bir şekilde yaşamaya zorlanır.

Foucault'un temel ilgi alanı, özellikle kendisinin de sürekli vurguladığı gibi modern toplumların, psikiyatri, psikoloji, tıp, kriminoloji ve sosyoloji gibi beşeri bilimlerin kendi fertlerini kontrol etme ve söyleme dâhil etme tarzına yönelik eleştirisidir. Çünkü söz konusu beşeri bilimler eski düzene dayalı iktidar mekanizmalarını alt üst ederek, disiplinler mekanizmalarla insanın düşünce ve davranışlarına yeni normlar eker.

Foucault'un temel iddiası, beşeri bilimlerin bir normallik tanımı yapmaya çalıştıkları ve bireyler için bir 'hayat tarzı' belirlemeye çalıştıklarıdır (Bağlı, 2000:286). Beşeri bilimlerin gelişmesini iktidarla bir bütünsellik içinde ele alan Foucault'ya göre, iktidarı belirleyen beşeri bilimlerin kendileridir ve ortaya çıkışlarıdır (Bağlı, 2000:293). Foucault, insanın nesneleştirilmesi ile ortaya çıkan beşeri bilimlerin doğuşunun iki yönü olduğunu belirtir: "Bir yandan, anormal birey ayrı bir yere konur, reddedilir ya da hapsedilir, ama öte yandan, özel bir vaka olarak yönlendirilir ve örneğin cezanın, suçlunun niyetlerini dikkate alması ve onu ya çalışma, ya da vicdanın çalışması açısından uygun olan tecrit edilme yoluyla, rehabilite etmeye çaba gösterecek biçimde bireyselleştirilir" (Touraine, 2007:188).

Foucault için beşeri bilimler Batı'nın son üç yüz yılında görülen bilgi/iktidar oyunlarının bir sonucudur. Bunun nedeni ise kapitalist toplumlardaki üretim ilişkilerinin gerçekleşebilmesi için sadece belirli ekonomik belirlenimlerin varlığının yetmemesi, aynı zamanda iktidar ilişkilerinin ve bu ilişkileri düzenleyen bilginin işleyiş biçimlerine de gereksinim duyulmasıdır. Kapitalist üretim biçimi gereği bedenin sahip olduğu güçlerin emek gücüne dönüştürülmesi ve üretim gücü olarak kullanılması, ama aynı zamanda bu güçlerin uysal ve itaatkâr kılınması gerekmiştir. Ancak bu itaatkârlık bedene şiddet uygulanarak elde edilemez, çünkü şiddet bedenin sahip olduğu güçleri sınırlayan ve en uç noktada yok eden bir yöntemdir. Oysa bu güçleri üretim gücüne dönüştürmek isteyen bir iktidar stratejisi onları daha da güçlendirmek, çoğaltmak ve denetlemek zorundadır. Şiddetin dışlanmasıyla birlikte de bedenin iktidar tarafından kuşatılmasında yeni ve ince teknikler gerekmiştir. İnsan bilimleri de bu tekniklerden biridir. Yani işlevleri stratejiktir ve tarihin verili bir anında ortaya çıkan bir ihtiyaca cevap vermişlerdir (Keskin, 2001:241).



Buna paralel olarak, tüm insan bilimlerinin bir sicili çıkarılırsa, yani onların iktidarca hangi amaçlar ve stratejilere yönelik olarak kodlandıkları ortaya konulmak istenirse şu tablo ile karşılaşılır. Ampirik veri toplamanın yöntemlerini tanımlamaya, işlemeye ve uygulamaya yönelik temel disiplin olan istatistik, onun uzmanlaşmış ve nüfusun dinamiklerini anlama kaygısıyla geliştirilen toplumsal versiyonu olan demografi, normal aklı ve davranış kiplerini tanımlayan psikoloji, onun normal dışı davranış ve tedavisi alanında uzmanlaşmış versiyonu olan psikiyatri, anormallığın cinsel boyutunu konu edinen psikanaliz, adi ve örgütlü suç tanımlamaya ve önlemeye çalışan kriminoloji, toplumsalı hem yönlendiren hem de çözümlenmeye çalışan sosyoloji, onun toplumsal davranışı konu edinen versiyonu olan sosyal psikoloji XVIII. yy.da geliştirilen polis bilimlerinden (polizie wissenschaft) evrilerek gözetim temeline dayanan modern sosyal bilimlere dönüşürler (Tekelioğlu, 2003:223). Bu bağlamda, sadece istatistik sözcüğünün etimolojik anlamına bakmak epeyce açıklayıcı niteliktedir. İstatistik sözcüğü “statistic”ten türetilir ve “devlete ait bilgi” anlamına gelir. Daha sonra sözcüğün başındaki “state” düşmüştür (Tekelioğlu, 2003:224). Kısacası kuruldukları şekliyle insan bilimlerinin temel amaçlarının “toplum mühendisliği” olduğu görülmektedir.

Doğa bilimlerindeki planlamacılığın -daha doğrusu mühendisliğin- pozitivist bir yaklaşımla insan bilimlerine uygulanması, insan ilişkilerinde ve davranışlarında olması gerekenin bilimsellik otoritesiyle taçlandırılarak bir bilgin planlamacı –sözgelimi psikiyatr- tarafından açıklanması, bilgi/iktidar ilişkisinin başlı başına sorunsalını oluşturur.

Pozitivist paradigmaya sahip insan bilimlerinin yürüttükleri stratejilerin genel adı olarak tanımlayabileceğimiz toplum mühendisliği projesi XVI. yy.dan bu yana disiplinci iktidarın aşama aşama gelişme kaydetmesinde önemli bir rol oynamıştır. Disiplinci iktidar, bireyi cezaevinde, okulda, kışlada ve tımarhanede farklı bilgi dallarının sağladıkları otorite sayesinde -psikiyatri, tıp, psikanaliz, hukuk vs.- disipline eden, dolayısıyla tam anlamıyla bireyselleştiren ve normalleştiren politik bir güçtür. Toplum mühendisliği projesinin ve disiplinci iktidarın birlikteliğiyle bireylerin bedenleri, davranışları ve nihayet bilinçleri üzerinde egemenlik kurularak toplumun her

alanında yeni bir toplumsal denetimin mekanizmasının işlerliliği yürürlüğe sokulur. Bu bağlamda büyük disipline edici aygıtlar -okullar, kışlalar, hapishaneler, atölyeler vb- bireyleri kuşatarak onların kim olduklarını, ne yaptıklarını, onlarla ne yapılabileceğini ve nereye yerleştirilmeleri gerektiğini bilmeyi sağlayan makineler konumuna ulaşır (Tekelioğlu, 2003:203-226). Bu makineler sayesinde modern özne oluşturulur. Modern öznenin tarihi modernlik içerisinde gitgide denetleme ve bireyselleştirme gücünü elinde tutan modern kurumların tarihi, daha yerinde bir söyleyişle modern iktidar ilişkilerinin tarihidir. Bu iktidar ilişkileri geleneksel toplumun tanrısal iktidarından farklı olarak her şeyi bilen değildir, ama bilgiyi üretip kullanandır. Bilgi burada, başka toplumsal nesnelere gibi bir mücadele ve tahakküm sorunudur. Foucault'ya göre:

...güç ilişkileri (onlar tarafından dönen mücadelelerle ya da onları sürdüren kurumlarla birlikte) bilgi konusunda yalnızca kolaylaştırıcı ya da engelleyici bir rol oynamakla kalmaz; onlar yalnızca bilgiyi teşvik etmek ya da harekete geçirmekle, bilgiyi tahrif etmekle ya da sınırlamakla kalmazlar; bilgi ve güç/iktidar yalnızca bir çıkarlar ya da ideolojiler oyununda bir araya gelmez; dolayısıyla problem, gücün bilgiyi nasıl egemenliği altına alarak kendi amaçlarının hizmetine soktuğu ya da gücün/iktidarın bilgiye nasıl damgasını vurduğu ve ona nasıl ideolojik içerikler ve sınırlamalar koyduğu değildir. Hiçbir bilgi yapısı, kendi içinde bir güç/iktidar formu olan ve mevcudiyeti ve fonksiyonuyla diğer güç/iktidar formlarına bağlı bulunan bir iletişim, kayıt, biriktirme ve yayma sistemi olmaksızın şekillenemez. Buna karşılık, hiçbir güç/iktidar bilginin üretimi, tahsisi, dağıtımı ya da alıkonması olmaksızın tatbik edilemez. Bu düzeyde, bir tarafta bilgi, diğer tarafta toplum, bir tarafta bilim diğer tarafta devlet yoktur, yalnızca temel bilgi/güç/iktidar formları vardır (Foucault, akt. Arslan, 1999:78).

Foucault ve Nietzsche'nin bize öğrettiği şey bilginin güç olduğu, ancak yalnızca sonuçları açısından değil, çok daha önemlisi, bilginin "güç ilişkileri" dışında düşünülmemeyeceği için ve özellikle de bu nedenle güç olmasıdır. Bu gücün gerçekleşmesi ve yayılması sürecinde bilgi bağımlı konumlanması nedeniyle iktidar için her zaman bir ümit ışığı olagelen kesim ise hiç şüphesiz entelektüellerdir. İktidarın bilgiye gereksinim duyması, bir bakıma o bilgiyi üretecek ve savunacak entelektüellerin icat edilmesini de gerekli kılar.

### 1.3. Bilgi/İktidar ve Entelektüel Kavramsallaştırmalar

Bilgi/iktidar sorunun felsefi ve sosyolojik temellerinin, yukarıda da vurgulanmaya çalışıldığı gibi tarihin eski çağlarından günümüze kadar bir bağlantısallık içerisinde süregeldiğinin belirtilmesi gerekir. Bu ilişkinin Bauman'da ne şekilde oluştuğuna geçmeden önce de iktidarların ve onların ideolojik söylemlerinin, inançlarının ve menfaatlerinin yaygınlaştırılıp inşa edilme ve onlara meşruiyet kazandırılma süreçlerinde gereksinim duyulan 'entelektüel' kategorisinin incelenmesi gerekmektedir.

Tarihsel olarak entelektüel kategorisinin boyutunu içeren rol, ilkel topluluklar da dâhil olmak üzere tüm toplumsallık biçimleri ve insan birliktelikleri içerisinde yerini alır. Radin'e göre, ilkel topluluklarda "rahip-düşünür" ile "dindışı kimse"den oluşan iki genel mizacın varlığı söz konusudur. Bu topluluklarda, "eylem"le meşgul sıradan insanların oluşturduğu büyük çoğunluk ile "eylem" üzerinde düşünmeden edemeyen küçük grup arasında bir karşıtlık vardır. O, daha geniş grubun donanımındaki belli bir yetersizlikten ya da eksiklikten ötürü "varlık kazanmaya çağrılmıştır"ki, böylelikle küçük grup bir anlamda "belirgin bir özelliği olmayan" çoğunluğun gerekli bir tamamlayıcısı rolünü yerine getirir. İkel insanın yaşam mücadelesinde korktuğu tek şey olan "belirsizlik"ten onu kurtaran küçük grup, böylelikle topluluk üzerinde otorite kazanır. Yapanlar düşünenlere bağımlı hale gelirken; sıradan insanlar yaşam uğraşlarını, dini biçimlendirenlerin yardımını istemeksizin ve almaksızın yürütemezler. Topluluğun üyesi olan eksik, kusurlu ve yetersiz sıradan insanlar, şamanların, büyücülerin, rahiplerin, ilahiyatçıların sürekli varlığını ve aralıksız müdahalesini gereksinirler (Radin, akt. Bauman, 1996:17-19). Ünlü Amerikalı psikiyatrist Kurt Goldstein da Radin'in düşüncesinden hareketle şu yorumu öne sürer:

Bütün ilkel toplumlarda iki tür insan ayırt edilebilir: 'Radin'in', "düşünür olmayanlar" adını verdiği, toplum kurallarına sıkı sıkıya bağlı olarak yaşayanlar ile düşünenler, yani "düşünürler". Düşünürlerin sayısı az olabilir, ancak kabiledede büyük bir rol oynarlar; onlar, düşünür olmayanların genellikle herhangi bir eleştiri getirmeksizin devraldıkları kavramlara biçim verip, bu kavramları sistemler halinde düzenleyen kimselerdir (Goldstein, akt. Bauman, 1996:23-24).

Murray Bookchin'in "Toplumu Yeniden Kurmak" adlı eserinde de ilk hiyerarşi biçimi olan "gerontokrasi"nin gençlerin bilgi için yaşlılara başvurmak zorunda olduğundan gerçekleşme olanağı bulunduğu açıklanır. Yaşlıların kafalarında yazılı olan bilgeliğin yerini tutacak belgeler ya da kitaplar yoktu. Yaşlılar bilgi tekellerini çarpıcı bir biçimde kullanarak, tarihöncesinin ilk yönetim biçimini kurdular. Ataerkillik de, sahip olduğu iktidarın önemli bir bölümünü, klanın en yaşlı erkeğinin yaşının kendisine verdiği deneyim adına elinde tuttuğu "bilgi"ye borçludur. Bu bilginin, bir başka deyişle toplumsal deneyim ve kültürün bilgisinin yazının kullanımıyla demokratikleşme sürecini başlatabileceği olgusunun bilincinde olan kurnaz yönetici seçkinler, özellikle de ruhban sınıfı, okuma yazma üzerinde sıkı bir denetim kurdu ve yazı bilgisi "yazmanlar" ya da kilise görevlileriyle sınırlandırıldı (Bookchin, 1999:85). Bu anlamda entelektüel rol, ilkel toplumlardan en gelişmiş toplumlara uzanan bir yelpazede farklı ve özgül biçimler ve görünümler olsa da genel ve evrenseldir. Her toplumsal yapı içersinde kendisini gösterir.

Hem kavram olarak hem de karşılık geldiği tarihsel kişilik olarak entelektüelin 'Batı'lı olduğunu da belirtmeliyiz. Etimolojik olarak Latince 'intelletus'tan türemiş; 'Intellectual'in kökü 'intellect'tir. Intellect, yani beyin, zihin, akıl, kudret, idrak ve uyanıklık anlamına gelir. Sözcük çoğu kez, "manuel" (elle çalışan, elle ilgili) karşısı olarak zekânın, aklın kullanımının baskın olduğu kişiler için söz konusu edilir (Bodin, 1984:9). Aklın kullanımının baskın olduğu kişiler, diğer bir deyişle "entelektüeller kimlerdir?" sorusunu sorduğumuzda ise, karşılığında bir dizi nesnel ölçüt, hatta "şu şu kimseler entelektüeldir" biçiminde bir saptama beklemenin pek bir anlamı yoktur. Bauman'ın belirttiği gibi:

Üyelerini entelektüellerin meydana getirdiği bir meslekler listesi oluşturmak ya da mesleki hiyerarşide bir çizgi çekerek, çizginin yukarıdakileri entelektüeller olarak tanımlamak anlamsızdır. Her yerde ve her zaman, "entelektüeller" bir hizmet için bir araya gelmenin ve kendi kendini görevlendirmenin birleşik etkisiyle oluşurlar. "Entelektüel olma"nın anlamı, kişinin kendi mesleği ya da sanat türü ile ilgili kısmi uğraşının üzerine çıkması ve içinde yaşadığı zamanın – hakikat, yargı ve beğeni gibi- küresel konularıyla ilgilenmesi demektir. "Entelektüeller" ile "entelektüel olmayanlar"ı ayıran çizgi hep belirli bir faaliyet tarzına katılma yönünde verilen kararlarla çizilir (Bauman, 1996:8).

Bauman, kolektif bir ad olarak entelektüeller sözcüğünün kökenini görece yakın bir tarihe dayandırır. O'na göre, entelektüeller sözcüğünün kökeni kimi zaman Clemenceau'ya, kimi zaman da Dreyfus davasına kamusal karşı çıkışın altına imza atanlara mal edilir; ancak her halükarda, sözcüğe on dokuzuncu yüzyılın sonlarından önce rastlanmamaktadır (Bauman, 1996:30). Sartre da “entelektüel” isminin, Dreyfus olayından kaynaklandığını ileri sürer. 14 Haziran 1898'ta “manifeste des intellectuals”, Fransızca bir gazete olan L' Aurore'da yayınlanır ve “entelektüel” terimi, bundan böyle Fransa'da Sol'u çağrıştıran, eleştirel ve negatif bir çağrışım kazanır. Fransız askeri kurulunun Dreyfus'a karşı suçlamalarını reddedip onun masumiyetinde ısrar eden Dreyfus yanlılarına, “ehliyetlerinin dışındaki bir alana” burnunu soktukları ve müdahale ettikleri söylenmiştir. Bu bakımdan entelektüeller, kendi yeteneklerinin üstündeki mevzularda çıkarsamalarda bulunan baş belası kişiler ve istikrarlı ve düzenli bir toplum inşası önündeki bir engel olarak görülmüşlerdir (Kellner, 2005:120).

Bilgi ve iktidarın özdeşliği tarihin en eski çağlarından beri bilinse ve iktidar sahipleri bilgi sahibi olanlarla her zaman belli bir işbirliği içinde olsalar da, entelektüeli bilginin evreni içinde yer alan öteki benzerlerinden farklılaştıran şey, varlığını borçlu olduğu düzenin yerleşik kalıplarıyla hesaplaşmaktan kendini alamaması, böylesi bir potansiyeli saklı tutmasıdır. Dreyfus olayıyla da anlaşılıyor ki, entelektüelin temel hammaddesi bir bilen olmanın yanı sıra elinde bulundurduğu bilgi ile eyleyen ve muhalif olan bir konumu da içermesidir.

Bu anlamıyla, tek tip bir entelektüel kavramsallaştırmasından bahsedilemeyeceği gibi entelektüeller hakkında farklı kavramsallaştırmaların olması da malumdur. Ancak başkaldırı kadar, itaat etmenin de entelektüele özgü olduğu unutulmamalıdır.

Entelektüelleri bilgi ve ideoloji üretme nitelikleri ile iktidar ilişkileri içinde değerlendiren Gramsci'de, genel anlamda entelektüelleri yönetici sınıfın çıkarları doğrultusunda ideolojilerin inşacıları diye tarif etmiş olsa da, entelektüelleri tek tipleştirmeyip, organik ve geleneksel entelektüel diye ikili bir tasnife giderek daha sağlıklı bir entelektüel profili edinmenin yollarını aramıştır (Çağan, 2005:163). Organik entelektüel kategorisi yalnızca ideologları ya da felsefecileri değil, bunların yanı sıra siyasal eylemcileri, sanayi teknisyenlerini, siyasal iktisatçıları, hukuk uzmanlarını ve

daha başkalarını da kapsayan bir figürdür. Bu tür bir figür, eski idealist tarz aydın gibi, derin felsefi düşüncelere dalan bir kimse olmaktan çok, toplumsal yaşama etkin bir biçimde katılan ve bu yaşamda zaten içerilmekte olan olumlu siyasal akımların kuramsal ifade kazanmasına yardım eden, örgütleyen, inşa eden, “durmaksızın ikna eden” bir kimsedir (Eagleton, 1996:172). Organik entelektüelin rolü, siyasi analiz ile halkın deneyimi arasında iki yönlü bir geçiş kurarak, “kuram” ile “ideoloji” arasındaki bağları sağlamlaştırmaktır (Eagleton, 1996:174). Organik entelektüelin karşıtı, kendisinin toplumsal yaşamdan büyük ölçüde bağımsız olduğuna inanan “geleneksel” entelektüeldir. Bu tür figürler (rahipler, idealist felsefeciler, Oxford’lu akademisyenler ve diğerleri) Gramsci’ye göre, bir önceki tarih döneminden arta kalmışlardır (Eagleton, 1996: 174). Gramsci’nin ifadesiyle,

Bir önceki ekonomik yapıdan gelen ve onun gelişiminin bir yönünü temsil eden her toplumsal temel takım, tarih yüzüne çıktığı zaman, kendinden önce var olan bir aydın takımı bulmuştur. Bunlar, galiba, toplum ve politika alanında, en karmaşık ve en köklü değişimlerin bile durduramadığı tarihsel sürekliliğin de temsilcileri olmuşlardır... Her yerde görülen geleneksel aydın tipini, edebiyatçı, filozof ve sanatçıda bulmaktayız. Onun için, kendilerini, edebiyatçı, filozof, sanatçı sayan gazeteciler de birer gerçek ‘aydın’ olduklarını sanırlar (Gramsci, 1983:20).

Foucault da entelektüeli, evrensel ve spesifik olarak ikiye ayırıyor. Evrensel entelektüelle spesifik entelektüel karşıt tiplerdir. Spesifik entelektüel, devletin ve sermayenin hizmetinde iken, evrensel entelektüel bir muhaliftir. Foucault evrensel entelektüelle duyulan nostaljiye rağmen spesifik entelektüelden vazgeçilmemesi gerektiğini belirtiyor. Spesifik entelektüel, devletin ya da sermayenin çıkarlarına hizmet ettiği ya da bilimci bir ideolojinin propagandasını yaptığı gerekçesiyle yerel bir bilgiyle spesifik ilişkisinde diskalifiye etmek tehlikeli olacaktır. Özgün entelektüel ise spesifik bir konum işgal eden kişidir; ama bizimki gibi bir toplumda diyor Foucault (kendi toplumunu kastederek), bu spesifik bir hakikat aygıtının genel işleyişiyle bağlantılıdır (Çağan, 2005:19).

Entelektüellerle iktidarlar arasındaki ilişkinin içeriği iki tarafın tutumuyla belirlenir. Said’in ifadesiyle entelektüellerin önündeki temel seçenekler ya galipler ve yönetenlerin istikrarıyla ittifak kurmak; ya da –daha zoru- bu istikrarı, öbürleri kadar talihli olmayanları tamamen yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bırakan bir olağanüstü

hal olarak görüp hem maruz kalma deneyiminin kendisini hem de unutulmuş seslerle kişilerin anısını hesaba katmaktır. Kısacası Said'e göre iki tür entelektüel vardır: bir yanda teknokratik ve yönetim odaklı, sorumluluk sahibi denen entelektüeller, diğer yanda ise siyasi açıdan tehlikeli, değer odaklı "geleneksel" entelektüeller (Said, 1995:45). Geleneksel entelektüellerin bağımsız ve özgür geleceklerini garanti altına alacak şey onların ideolojik, toplumsal ve ekonomik bağlarından kurtulmalarıyla mümkündür. Bu tür bağlardan biri ya da birkaçıyla kayıtlı entelektüel asla gerçek kimliğini deşifre edemeyecektir. Örneğin ekonomik olarak iktidara bağımlı olmak her zaman Demokles'in kılıcını başında hissetmekle eş anlamlı hale gelir (Çağan, 2005:167).

Entelektüelin bilgi bağımlı konumlanması ise her zaman iktidarın ilgisini çekmiştir. Kimi zaman tedirginlik verici olsa da çoğunlukla iktidar araçlarından birine indirgenebilme ihtimalinden dolayı entelektüel iktidar için her zaman bir ümit ışığı olmuştur. Lakin entelektüel iktidar araçlarına indirgenmeyi içine sindiremediği durumlarda, sahip olduğu bilginin kendisine sağladığı prestijin aynı zamanda iktidara tahvil edilebilme potansiyelini de fark ettiğinde ve iktidar olmanın kudretini ve nimetini tattığında yeni, ama bir o kadar da tehlikeli bir arayışın içine girmiş olur. Bu arayış bizzat iktidar olmanın heyecan verici serüvenidir. Entelektüelin iktidar olma ihtimali kendi ontolojik içeriğini boşaltmakla eş anlamlı olsa da, entelektüellerin tarihi bu riski bilerek ya da bilmeyerek tecrübe etmesi ile doludur. Bütün risklerine karşın bilgili insanların iktidar arayışları nadiren olumlu sonuçlanmıştır (Coser, akt. Çağan, 2005:171).

Entelektüelleri iktidarlar açısından cazip kılan şey ile entelektüellere iktidar olma cesaretini veren şey aynıdır. Elbette bilgidен bahsediyoruz. Bilginin işletilme süreçlerinde salt olumlu durumlar gerçekleşmez. Bilgi, dönüştürülebilir karakteri nedeniyle istendiği zaman bütün olumsuzluklara alet edilebilir. Ve üstelik bunu bizzat bilgi üreticileri, sürdürücüleri ve muhafızları olan entelektüeller yapabilir. Örneğin bilgiyi biçimlendirecek düzeyde ellerinde bulunduranlar, iktidarlarını tesis etmek niyetiyle, hatta daha çıkarıcı bir biçimde ekonomik güvencelerini elde etmek ve artırmak arzusuyla hareket ediyorlarsa, kullanabilecekleri en akılcı stratejilerden birinin, sıradan

insanların inançlarını, yaşadıkları belirsizlikleri ve bu durumun yol açtığı potansiyel kötü etkileri savmadaki bireysel yetersizliklerini artıracak şekilde yönlendirmek olabilir (Bauman, 1996:20). Entelektüeller kendi iktidarlarını amaçladıklarında, varlıklarının teminatı olan bilgiyi kutsallaştırmakla işe başlamak zorundadırlar. Bilginin evrensel ve vazgeçilmez öneminin abartılı vurgusuna dayalı bir atmosferin oluşumunda yadsınamaz bir katkı yapmak zorundadırlar (Çağan, 2005:171).

Bilgi/iktidar ve entelektüeller var olabilmek için zorunlu, döngüsel bir ilişkiye girerler. Bu ilişki her toplum içinde kendisini açığa vurur. Her toplum kendi sosyal ilişkilerini ve hâkimiyet biçimini meşrulaştıracak bilgiye gereksinim duyar; bu bakımdan o bilgiyi üretecek, savunacak ve güçlendirecek entelektüeller icat eder. Bir toplum ne kadar büyük olursa yöneticilerinin üstlenmesi gereken görevler de daha karmaşık hale gelir ve dinsel ya da seküler bir entelektüel kitlesine ihtiyaç da o kadar artar. Bu artışın en yoğun yaşandığı dönem ise modern entelektüellerin kendilerini gerçekleştirdiği, Bauman'ın “çelişkilerle dolu bir proje olarak” değerlendirdiği modernite sürecidir. Modern entelektüelin doğuşu ve bilgi/iktidar sendromu modernite sürecinin doğuşu ekseninde tartışılmayı gerektirir. Bu sürecin nasıl bir yol izlediğini, kendisini meşrulaştırmak için bilgiyi ve entelektüelleri ne şekilde kullandığını, bilgi/iktidar sendromunda yeni iktidar mekanizmalarının ne tür işlevlere sahip olduğunu ve entelektüellerin bu süreç içerisinde değişen konumunu sosyolojik bir çıkarımla açıklamada Bauman'ın düşünceleri önemlidir.



## II. BÖLÜM

### ZYGMUNT BAUMAN'DA MODERNİTE VE BİLGİ/İKTİDAR İLİŞKİSİ

*“Mutlak bilgi arayışı, mutlak iktidar arayışıdır.”*

Zygmunt Bauman

Bauman'ın modernite yaklaşımını kavramlaştıracağımız bu bölümde belirli bir hâkimiyet dürtüsünün yer aldığı, temelinde düzen ve kesinlik arayışının yeni denetleme ve gözetleme mekanizmalarıyla yerine getirildiği bir sürecin analizi yansıtılmaya çalışılacaktır. Bu süreçte, modern devlet anlayışıyla entelektüellerin kesinlik arayışı arasındaki birliktelikleri, devlet ideolojisine uygun ve uyumlu insan üretilmesinde eğitimin rolü, kültürel haçlı seferleriyle halk kültürünün ortadan kaldırılması ve ideolojik hegemonya aracılığıyla toplumun kurulması ve düzenlenmesine yönelik uygulamalar modernitenin bilgi/iktidar ile olan ilişkisini açığa çıkarmada ele alınacak önemli uğrak noktalarını oluşturmaktadır.

#### 2.1. Modernite'de Bilgi /İktidarın Toplumsal Kökenleri

Her zaman korku, her yerde korku”, modern çağın eşliğindeki dünyayı böyle betimliyordu Lucien Febvre. Korkutucu bir dünyaydı bu, belki de dayanıksız insan ruhu açısından gereğinden fazla ürkütücü bir dünyaydı; çünkü getirdiği tehlikeler zayıf insani savunmaların başa çıkamayacağı denli büyüktü. Tabii, -yinelenen savaşların ve salgın hastalıkların henüz belleklerdeki anısıyla şiddetlenen- değişmez insani korkulardan ölüm korkusu vardı. Sağı solu belli olmayan ve hükmedilemeyen doğa karşısında duyulan korku vardı; kişisel talihsizlik korkusu, sağlığını ya da itibarını yitirme korkusu ve sıradan, zamana bağımlı olmayan insani korkuların oluşturduğu uzun bir liste. Ancak belki de hepsinden daha güçlü olan korku, yeni ve giderek artan belirsizliğin yol açtığı dehşetti (Bauman, 1996:50).

Bauman'ın korkutucu bir dünya tasavvuru olarak yukarıda betimlediği modern çağ, yıkmaya çalıştığı en büyük düşman olan “belirsizlik”i, kendisinin artarak çoğalttığı bir dehşete dönüştürmüştü. Bu dehşetin yaratıcıları ise dilenciler, aylaklar ve

bohemlerdi. Onlar, insan varoluşunun temellerine yönelen bir tehditti, içinde eritilecek uygun toplumsal becerilerin olmayışı nedeniyle giderek çoğalan bir tehdit...

Bu tehdidin modern çağda ne şekilde gerçekleştiğine değinilmeden önce, öncelikle erken modern çağdaki gözetim gücünün geleneksel faillerine bakılması gerekmektedir. Erken modern çağdaki gözetim anlayışına yönelmek; bu tehdidin (dilenciler, aylaklar, bohemler vb.) ortadan kaldırılması için geliştirilen toplumsal mekanizmaların hangi sosyal koşullara dayanarak oluştuğunu kavramak ve aslında, modern iktidarın “toplumsal denetimde göz tekniğine” dayalı olarak geliştirdiği kontrol ve düzen anlayışının yeni olmadığını vurgulamak açısından önem taşımaktadır.

### **2.1.1. “Belirsizlik”in Yaratıcılarını ve “Denetim”in Sürekliliğini Kavramsallaştırmada Modern Öncesi Çağ’a Kısa Bir Bakış**

Modern öncesi çağa baktığımızda, Bauman, bu çağda yaşayanların güvenliklerini savunmak ve tehlikeye karşı savaşmak için kullanmayı öğrendikleri tek silahın, ne kadar güçsüz de olsa, kendi “yoğun sosyallikleri”, “insan ilişkilerinin karmaşık oyunu” olduğunu belirtir (Bauman, 1996:51):

Köylüler de, kasabalarda oturanlar da kendi güvenliklerini korumak için kendilerinden destek almak zorundaydılar –psikolojik açıdan olduğu kadar fiziksel açıdan da. Güvenlik, bir dizi toplumsal dayanışma aracılığıyla sağlanmaya çalışılıyordu. Ayazdan korunmak için bedenlerine giysiler giydikleri gibi, kendilerini aile, akrabalık, köy ya da kasaba cemaati adını verdikleri, birbiri ardı sıra gelen insan ilişkileri katmanlarıyla kuşattılar...

Kasaba cemaati; aile, dostluk, komşuluk ve çeşitli meclisler gibi tüm boyutlarıyla, etkili ve gerçek dayanışma ilişkilerine nihai biçimini verdi. Şehrin simgesi surlar gibi bunlar, tehlikeli “dışarı” ile çeşitli topluluk bağlarının insanları birbirine bağladığı “içerisi” arasındaki sınırları belirliyordu...

Bu, dönemin sosyalliğinin kendisini tam olarak ifade edebilmek için, görece kısıtlı bir alana, yakın ve sık temaslara, çok sayıda ya da çok uzak olmayan buluşma mekânlarına gerek duyduğu anlamına gelmektedir (Muchembled, akt. Bauman, 1996:51).

Bauman, modern öncesi çağın bu “yoğun sosyalliğinin” kendi yörüngesine giren az sayıdaki yabancıyı anında ya dostlar ya da düşmanlar olarak sınıflandırarak kendisini etkin bir şekilde koruduğunu açıklar (Bauman, 2003:85). Geçmişin “yoğun sosyalliği”, geriye dönüp baktığımızda, kendi durumumuzdan farklı olarak bizi çarpar. Bunun sebebi, bunun, bizim yaşadığımız dünyadakinden daha fazla dostluğu içermesi değil; o zamanki dünyanın yoğun biçimde ve hatta neredeyse tamamen dostlar ve düşmanlarla - ve sadece dostlar ve düşmanlarla- dolu olmasıydı. O yaşam dünyasında, pek tanımlanmayan yabancılara çok az, o da marjinal bir yer kalıyordu (Bauman, 2003:85).

Modern öncesi çağın “yoğun sosyallik” zeminine dayalı güven anlayışı ise, genişletilmiş ya da akışkan bir toplumsal ortama aktarılamazdı; çünkü üretiminde kullanılan temel beceri “öteki”ni bilindir kılmak, onu bilinen dünya içinde sabit bir konumu olan, tamamen bildik bir bireye dönüştürmektir. Bu beceri, ancak tam olarak “görüş alanı içinde” kaldıkları sürece tüm “ötekilere” uygulanabilirdi. Gerek köylüler gerek kasabalılar karşılaşılabilecekleri kişilerin çoğunu tanıyorlardı, çünkü onları izleme – tüm işlevleriyle ve çok farklı durumlarda sürekli olarak izleme- konusunda oldukça geniş imkânları vardı. Cemaatleri, birbirini karşılıklı olarak izleme yoluyla yürütülen ve yeniden üretilen cemaatlerdi. Modern ütopya yazarlarının, ideal toplumun bir göstergesi olarak hayalini kurdukları bu “şeffaflık”, onların günlük yaşamlarının gerçeği idi; cemaatin her üyesinin yaşamının başkalarının bakışına sürekli ve tam olarak açık olmasının doğal bir sonucuydu. Ancak durum bu olduğunda, o bakışın sınırları, güvenli toplumsal yaşamın üretilebildiği ve korunabildiği dünyanın boyutunu da belirliyordu (Bauman, 1996:52). Bu yaşam alanı içersinde bireysel davranışa yönelik, dağınık olmakla birlikte sıkı ve her yerde hazır ve nazır olan komünal gözetim ve yönetim anlayışı mevcuttu. Bu anlayış “Ben seni izlerim, sen beni izlersin” konumunda yaşayan insanların içinde buldukları bir durum düşüncesidir. Herkesin kontrol altında olduğu ve herkesin, paylaşılan gelenek ve göreneklerin belirli bir düzeyine doğru çekildiği bir ortam, kelimenin en geniş anlamıyla bu, modern öncesi durumdu (Bauman, 2002:55).

Michel Foucault toplum tarihçilerinin dikkatini “gözetim” ya da “yola getirici iktidar”ın belirmesine, modern çağın başlarında meydana gelen “toplumsal denetimde

göz tekniği” nin gelişimine çekmiş ve bu tekniğin modern çağı, insan davranışının her yönünün kılı kırk yaran bir şekilde hizaya sokulduğu bir bedensel talim dönemi haline getirdiğini belirtmiştir. Bauman da bu tür bir iktidarın yeni olmadığını, bu iktidarın modern çağın gelişimiyle doğmadığını, modernlik öncesi dönem boyunca önemli bir toplumsal denetim yöntemi olarak varlığını sürdürdüğünü vurgular (Bauman, 1996:55). Bauman’a göre, aslında erken modern çağda olan şey, gözetim gücünün geleneksel faillerinin iflas etmesiydi. O nedenle, disipline dayalı denetim geçmişte olduğu gibi sıradan bir şey olarak yapılamazdı. Artık bu sorun görünür hale gelmişti, özenle ele alınması, tasarlanması, örgütlenmesi, idare edilmesi ve bilinçli bir biçimde üzerine eğililmesi gereken bir şeydi. Bu görevi yerine getirecek yeni, daha güçlü bir fail gerekiyordu. Yeni fail devletti (Bauman, 1996:55).

Modern çağ öncesi insanın küçük ve istikrarlı, dolayısıyla sıkı sıkıya denetlenen dünyası on altıncı yüzyılda büyük bir baskı altına girmiş ve modern dönem olarak adlandırabileceğimiz yeni bir zaman dilimi içerisinde geri döndürülmesi olanaksız biçimde parçalanmıştır.

Buna uygun olarak, bu parçalanmanın sonucu değil de aslında nedeni olan “Modern dönem olarak kavramlaştırabileceğimiz sürecin ne zaman başladığı?”, “Modern gelişim programının temelinde yatan insan ve toplumla ilgili düşünce ve varsayımların neler olduğu?”, “Bu düşünce ve varsayımların bilgi ve iktidarla ne tür bir ilişki içerisinde yer aldığı?” sorularının yanıtlarını modern süreci daha kavranılabilir ve açık hale getirmek için göstermeye çalışmalıyız.

### **2.1.2. Modernite ve Bilgiye Dayalı Yeni İktidarın Gözetim Anlayışı**

Bazı insanlar, modernitenin başlangıcını 1436 yılında Gutenberg’in oynar matbaayı icadıyla, bazıları 1520 yılında Luther’in kilise otoritelerine isyanıyla, bazıları 1648 yılında Otuz Yıl Savaşları’nın sona ermesiyle; diğer bazıları ise 1776 Amerikan ya da 1786 Fransız devrimiyle başlatır; oysa birçoğu için modern zamanlar 1895’te Freud’un Rüyaların Yorumu’nun yayınlanması ve güzel sanatlarla, edebiyatta ‘modernizmin’ doğuşuyla başlar (Toulmin, 2002:13).

Modernite'nin sonu ulusal egemenliğin çöküşüyle ilişkilendirilirse, bu dönemin başlangıcını onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda aramalıyız. Bu ölçüye göre, modern dönem, her biri kendine özgü bir dile ve kültüre sahip, ulusal iradenin veya ulusal geleneklerin ya da çıkarların ifadesi olarak meşrulaştırılan bir yönetimi sürdürerek, bir ulus etrafında örgütlenen farklı, bağımsız egemen devletlerin yaratılmasıyla başladı. Bu bizi çağdaş tarihçilerin 'erken modern dönem' diye adlandırdıkları şeye yaklaştırır ve bize içinde rahatça hareket edebileceğimiz üç yüzyıl ya da üç yüzyılı aşkın bir zaman dilimi sağlar. Onaltıncı yüzyılın ortalarından önce, devletlerin uluslar etrafında örgütlenmesi kural değil, istisna idi: 1550'den önce politik yükümlülüğün genel temeli, ulusa bağlılık değil hala feodal sadakatti. Bu bakımdan *Modernite*'nin başlangıç tarihi, bir çok modern tarihçinin daha önce öne sürdüğü gibi 1600'den 1650'ye kadarki dönemde bir yere aitti (Toulmin, 2002:16). Eleştirmenler, moderniteye karşı çıkışlarında ve modern dönem kronolojilerinde aynı düşüncede değillerse de, ancak çoğu için bu kronoloji onyedinci yüzyılın ilk on yıllarına kadar uzanır (Toulmin, 2002:17).

Bauman da modernitenin kaç yaşında olduğunu tartışmalı bir soru olduğunu düşünür. Ona göre, modernitenin yaşı konusunda herhangi bir uzlaşma yoktur. Neyin yaşının belirleneceği konusunda dahi uzlaşma söz konusu değildir. Zaten bir nesnenin yaşını ciddi şekilde bulma çabası başladığında, nesne gözden kaybolmaya başlar. Tıpkı varlığın süre giden akışından çekip almaya çalıştığımız bütün öteki yarım bütünlükler gibi, modernite de böyle bir çabaya girişildiğinde ele geçmez hale gelir; biz de göndergesi, merkezde belirgin çevrede ise aşınmış olan bu kavramın ikircimle dolu olduğunu keşfederiz. Dolayısıyla da bu konudaki tartışma hiç çözüme kavuşmayacakmış gibi görünür (Bauman, 2003:12-13).

Bauman, bu tartışmanın hiç çözüme kavuşturulamayacağını düşünse de, yine de moderniteyi belirli bir zamansal ve tarihsel döneme yerleştirmekten kendini alıkoyamaz:

Bana göre "modernlik," [modernite -b.n.] Batı Avrupa'da, XVII. yüzyıldaki bir dizi derin toplumsal, yapısal ve entelektüel dönüşümle başlayan ve Aydınlanma'nın gelişmesiyle kültürel bir proje olarak; kapitalist ve daha sonra da komünist endüstri toplumunun gelişmesiyle de toplumsal olarak kurulan bir yaşam biçimi olarak olgunluğa erişen tarihsel bir dönemdir (Bauman, 2003:13).

Bauman'a göre, modernite hâkimiyet dürtüsüdür; bu hâkimiyetin temelinde ise düzen anlayışı yer alır. Modernite'nin, düzen üzerine düşünülen bir zamana ait olduğunu düşünebiliriz; bu düzen, dünyanın, insan habitatının, insan benliğinin ve bu üçü arasındaki bağlantının düzenidir. Modernite, bir düşünce meselesi, bir kaygı konusudur; kendi kendinin farkında olan, bilinçli bir pratik olduğunun bilincinde olan ve durduğu ya da sadece yavaşladığı takdirde ortaya çıkacak boşluktan sakınan bir pratiktir (Bauman, 2003:14). Bauman, modernitedeki düzen anlayışını şu şekilde tasvir eder:

Modernite, isimlerin ve şeylerin, sözcüklerin ve anlamların mükemmel ve birebir uyumuna; boş noktaların ve durumların olmadığı öğrenimle aşırı yüklenmiş bir kurallar setine; her fenomenin bir dosyasının olduğu, ancak her birisi için birden çok dosyanın olmadığı bir sınıflandırma bilimine; eylemin her parçası için bir failin olduğu, ancak her bir eylem için birden çok failin olmadığı (bulgusalardan ziyade algoritmik olan) bir reçetenin olduğu ve bir reçetesi olmayan hiçbir durumun olmadığı bir dünyaya uygundu (Bauman, 2005:85).

Düzenin ötekisi ise, bütün korkuların kaynağı ve arketipi olan belirsizlik yani kaostur. “Düzenin ötekisi” olan kaos salt olumsuzluktur. Bu, düzenin olmak istediği her şeyin reddidir. İşte düzenin olumluluğu, kendisini bu olumsuzluğa karşı kurar. Ancak kaosun olumsuzluğu, düzenin kendini kuruşunun bir sonucudur: Bu, düzenin oluşumunun yan etkisi, artığı, fakat aynı zamanda da düzenin olabirirliğinin *sine qua non* (olmazsa olmaz) koşuludur (Bauman, 2003:17).

Modernite'deki düzen ve kaosu şu şekilde açıklarsak daha somut bir görüntü yakalayabiliriz: “ Varoluş, tasarım, manipülasyon, yönetim ve mühendisliğin etkisi altında olduğu ve bunlar tarafından sürdürüldüğü ölçüde moderndir. Varoluş, marifetli (yani, bilgi, beceri ve teknolojiye sahip) egemen failer tarafından yönetildiği ölçüde moderndir. Faillerse, varoluş yönetme hakkına sahip çıktıkları ve bu hakkı başarıyla savundukları ölçüde egemendir. Düzeni tanımlama ve bunun sonucu olarak da tanımlamadan kaçan artıklar olan kaosu bir tarafa itme hakkına yani” (Bauman, 2003:17-18).

Modernite'de kontrol altında tutulamayan, belirsizliği, tutarsızlığı, uyumsuzluğu yani kaosu oluşturanlar yukarıda ilk kısımda belirtmeye çalıştığımız, halkın gözünde

cüzamlılar, hastalık taşıyıcıları, hırsızlar olarak görülen dilenciler, aylaklar ve bohemlerdi. Bunlar, Bauman'ın deyişiyle “efendisiz insanlar”dı.

Bauman, toplumsal yaşamın değişimiyle birlikte bu “efendisiz insanlar”ın apansız ve sayısal olarak sürekli bir artışla genişlediğini belirtir. Bu insanlar, mevcut toplumsal denetim yöntemlerinin ya da düzenlemelerinin erişemediği bir yerde durdukları (ya da daha doğrusu hareket ettikleri) için, geleneksel toplumsal düzen dayanaklarının öngördüğü tüm önlemlere göre tehlikeli bir topluluktur. “Efendisiz insanlar” herhangi bir yere ait değildi, davranışlarından ötürü toplumsal sorumluluk taşıyacak bir üstleri ve geçimlerini sağlama karşılığında onlardan itaat talep edebilecek somut bir cemaatleri - köy, kasaba ya da bölge- yoktu. Bunun yanı sıra “aylaklar”ın yerel cemaatlerin küçük ve esnek olmayan dünyasına ani akını söz konusuydu (bunlar da “efendisiz insanlar”dı, ancak yurtsuz, göçebe nüfus olarak tanımlanıyor ve görülüyorlardı). “Aylaklar”, geleneksel tanıdık kılma ve topluluğun bir parçası haline getirme yöntemiyle ehlileştirilemeyecek ve cemaatin yaşamına uyumlu kılınamayacak kadar kaygısız ve kalabalık bir topluluktur. Onlar, hiçbir uyarıda bulunmaksızın ortaya çıkıp yok oluyorlar, inatla yabancı olarak kalıyorlar ve cemaat onları, her yere nüfus eden bakışına tabi tutmak suretiyle içinde eritemeden ortadan kayboluyorlardı (Bauman, 1996:53). Belirli bir cemaat alanının sınırları içinde yaşayan her bireyin diğer bireyden sorumlu olduğu gözetim sistemi, bu gezgin yabancılarla uğraşmak söz konusu olduğunda bir işe yaramıyordu. Bu da geleneksel toplumsal denetimin iflasına yönelik belirtileri hızlı ve radikal bir biçimde arttırıyordu.

Bauman'a göre, gözetim yoluyla denetim konusu kendi başına bir sorun olarak belirmeden önce, yeni, daha iyi araçların bulunması ya da icat edilmesi amacıyla, eski aracın yetersiz ve etkisiz olduğu ortaya konmalıydı. Aylakları zorla başlangıçta ait oldukları yerlere geri döndürmenin istenen sonuçları getirmeyeceği yavaş yavaş belirginlik kazanmıştı. Aylaklar, köylerin ve kentlerin oluşturduğu ağ açısından fazlalık kişilerdi. Yerel otoritenin artan sayıdaki işsizle başa çıkacak ne araçları ne de becerileri vardı. Doğdukları köyden geri çevrilen yoksullar, az da olsa anonim kalabilecekleri ve tahliyeden kurtulabilecekleri umuduyla yığınlar halinde kentlere akın ediyorlardı. Tüm Avrupa'da kentler aşırı yoksullar, kimi zaman da umutsuz ve çaresiz kimseler için

sığınak yerlerine ‘dönüşmüştü’, kırsal kesimdeki yoksulluğa birer anıt olarak kentler... Yoksulluğun kentleştirilmesi, kırsal kesimde doğan, ancak kendini kentte gösteren bir yoksulluk, toplumsal düzen sorunları yaratıyor, halk sağlığını tehdit ediyor ve geleneksel yiyecek sağlama örüntülerinde sıkıntılı bir durum doğuruyordu. Her şeyden önce, toplumsal düzenin yeniden üretildiği geleneksel örüntüler üzerinde katlanılması olanaksız bir baskı oluşturuyordu (Bauman, 1996:57).

Sürekli hareket halinde ve her yere yabancı olan bu “efendisiz insanlar”ın görünürlüğünü arttırmak içinse yasa koyucular tarafından yeni gözetim mekanizmaları devreye sokulmaya başlandı. Hapishaneler, düşkünler evleri, darülacezeler, hastaneler, akıl hastaneleri... Bunların hepsi geleneksel denetim mekanizmalarının etkisiz kaldığı durumda yeni denetim mekanizmasının ürünlerini yansıtıyorlardı. Bu denetim mekanizmalarının merkezinde ise Jeremy Bentham’ın ünlü “Panoptikon”u belirginlik kazanacaktı.

Michel Foucault Jeremy Bentham’ın içgörüsünü izleyerek şuna işaret ediyordu:

Gözetimin, tavandan tabana doğru biçimde yapılarak verimliliştirilmesi, izlemenin asimetrikliği ve gözetimin profesyonel ve ustaca bir işlev olarak tanımlanması, aksi halde işlevsel olarak ıraksak olacak olan okulların, askeri kışlaların, hastanelerin, psikiyatri kliniklerinin, işyerlerinin, fabrikaların ve hapishanelerin modern yeniden- yaratımlarının ortak özellikleridir. Bütün bu kurumlar, düzenin fabrikalarıydı. Ve bütün fabrikalar gibi bunlar da, ta işin başında tasarlanan bir ürün elde etmek için girişilen maksatlı etkinliklerin mekânıydı. Bu düzen fabrikalarının yapmak istediği şey ise, kesinliğin restorasyonu, rastgeleliğin ortadan kaldırılması ve kendi sakinlerinin davranışlarının yeniden düzenli/kurallı ve öngörülebilir-belirlenmiş-kılınmasıydı. Bu yeni düzenin gereksinimi, diye zekice gözlemliyordu Bentham, “güvenli nezaret, hapsedme, inziva, zorunlu emek ve talimdir”. Bunlar, “uslanmazları cezalandırmaya, delileri denetlemeye, suçluları ıslaha, sanıkları tevkife, aylakları çalıştırmaya, muhtaçlara yardım etmeye, hastaları tedaviye, isteyene istediği sanayi dalında eğitim vermeye ya da eğitim yolundaki artan yarıştı düzenlemeye” yetecek faktörlerdi (Tait, akt. Bauman, 2001:145-146).

Bauman, Foucault’un görüşüne benzer bir tarzda düzenin yeniden denetim ve üretim sorununun modernite sürecinde Panoptikon denetim mekanizması anlayışıyla giderildiğini açıklar. Bauman’a göre, bu yeni toplumsal denetim mekanizmasının modern çağ öncesi “gözetim” mekanizmasından en önemli farkı tek yönlü gözetimin



sürekliliğini getirmesiydi. Modern öncesi çağda ise denetleme hakkı, denetlenen kişinin aynı ya da bir başka durumda karşılık verme hakkıyla meşrulaştırılıyordu (Bauman, 1996:60):

Panoptikon'un merkezindeki kulede saklanan denetçilerin yıldıza benzeyen binanın kanatlarında barınan diğer insanlar üzerinde başarıyla uyguladığı panoptik modern gücün belirleyici unsuru, ikincilerin tam ve daimi görünürlüğü ile birincilerin daimi görünmezliğinin bir bileşiminin söz konusu olmasıdır. Denetçilerin onlara bakıp bakmadığından, dikkatlerinin öteki kanatlara kayıp kaymadığından, uyuyup uyumadıklarından, dinleniyor ya da başka bir şey yapıyor olup olmadıklarından hiçbir zaman emin olamayan bu insanlar her an gözetim altındaymış gibi davranmak durumundadır. Denetçiler ve sakinler (ister mahkûm, işçi, asker, öğrenci, hasta, ister başka bir şey olsun) içeride "aynı" mekânda otururlar, ama taban tabana zıt konumdadırlar. Birinci grubun görüşünü engelleyen hiçbir şey yokken, ikinciler puslu ve geçirimsiz bir zeminde hareket etmek zorundadır (Bauman, 1999:42-43).

Bauman sürekli gözetimin tek-yönlülüğünün izlenenlerin toplumsal tanımını tekbiçimli hale getirdiğini; bunların toplumsal statülerinin tümüyle, aynı gözetim işlemine tabi olmalarınca belirlendiğini; bunun ise, gözetim altındaki her bireyde aynı, evrensel, davranışsal rutini sağlamayı amaçladığını vurgular (Bauman, 1996:61). Tek-yönlü gözetimin eğilimi, nesnelere arasındaki bireysel farklılıkları silmek ve niteliksel çeşitlilik yerine nicel olarak ölçülebilen bir tek biçimliliği koymaktır.

Bauman'a göre, bu gözetim asimetrisinin geniş kapsamlı bir başka sonucu ise, denetleme konumunda bir uzmanı gerektirmesidir. Gözetim edimi artık gözetimciyi grubun kalanından ayrı bir yere koyar; zihinsel ve bedensel güçlerin tümünün belli bir alanda yoğunlaştırılmasını gerektiren tam günlük bir iştir bu, dolayısıyla bir "meslek", sabit bir geçim kaynağı haline gelecektir. Sürekliliği ve yönünün değişmezliği ile kendine, hükümdar iktidarının "yayılmış" gözetiminin tasavvur edebileceği amaçlardan çok daha iddialı amaçlar saptayabilir ve saptamaktadır. Asimetrik gözetimin yarattığı görev, insan davranış örüntülerinin baştan aşağı yeniden şekillendirilmesinden daha az bir şey değildir; çok sayıdaki bireyin çeşitlilik gösteren eğilimlerine tekbiçimli bir bedensel ritmin dayatılması, bir dizi amaçla hareket eden bir özneler topluluğunu tekbiçimli bir nesnelere kategorisine dönüştürmedir. Bu sıradan bir görev değildir, kaba güç kullanımından çok daha fazlasını gerektirmektedir. Uzmanlaşmış *know-how* ve

becerilerle donatılmış bir aktörü, bir insan davranışı mühendisini gerektirir. Bu gözetim türü, yalnızca baskı uygulamada uzman kişiden çok “eğitimci” rolünü üretmeye eğilimlidir (bu iki rolün ille de karşılıklı içinde olması gerekmez de) (Bauman, 1996:61).

Bu gözetim anlayışında Bauman eğitimin önemini vurgular ve onun artık iktidarın vazgeçilmez bir bileşeni haline geldiğini belirtir. Bauman’a göre; iktidar sahiplerinin, “kamu yararı”nın ve ona en uygun insan davranış örüntüsünün ne olduğunu; bu davranışı nasıl meydana çıkaracaklarını ve kalıcı olmasını nasıl güvence altına alacaklarını bilmeleri gerekmektedir. Bu becerilerin her ikisini de edinmek için başka insanların sahip olmadıkları belli bilgileri ele geçirmeleri gerekmektedir. Bu noktada Bauman iktidarın bilgiye gereksinim duyduğunu; bilginin iktidara meşruluk ve etkililik kazandırdığını vurgular. Bilgiye sahip olmak iktidardır (Bauman, 1996:62).

Bauman, bu yeni iktidar türünün önde gelen özelliğinin “pastorallık” olduğunu açıklar. Tabii bu özelliğin yeni olmadığını da belirtir. Bu özellik modernlik öncesi tarihe ait yüzyıllarda icat edilmiş ve sınanmıştır ve ruhban sınıfının yönetimi elinde tuttuğu dönemlerde Hıristiyan Kilisesi bunun aşılması olanaksız modeli olarak gösterilebilir.

Foucault’un betimlemesine göre, pastoral iktidar kendi adına değil, tebaasının iyiliği için kullanılan iktidardır; bencil amaçları yoktu, tek amacı, tebaasının daha iyi duruma gelmesini sağlamaktır. Tebaası ile kolektif olarak değil, birer birey olarak ilgileniyordu, yani her bireyin ıslahını amaçlıyor, dolayısıyla bireyi kolektifliğin özerk bir birimi olarak yorumluyordu (Bauman, 1996:63). Hıristiyan pastoral iktidar bir yol göstericinin varlığını, yani papazın varlığını da gerekli kılar. Hıristiyan düşüncesinde papaz bireylerin selametini sağlayacak kişi olduğundan, belli bir otorite ile donatılmıştır. Otorite sahibi papaz, bireylerin kendi selametleri için onları koruyup kollamalı ve hatta zorlamalıdır; çünkü o, mutlak itaati sağlamakla görevlendirilmiştir. Papaz, aynı zamanda, bilgin kişi olduğundan müminlere bazı şeyleri öğretmekle de görevlendirilmiştir. Papaz, kutsal kitabın buyruklarını, ahlaklı olmayı, kilisenin buyruklarını, kısacası *hakikati* öğretir. Öğretmen olarak papaz, bilgiyi elinde bulundurandır (Saygılı, 2005:328).

Bauman ise, modern iktidar biçimlenmesinde gerçekten yeni olan şeyin, “pastoral tekniğin laikleştirilmesi” olduğunu ileri sürer. Tekniğin kendisi yeni değildi, ancak bunların Kilise’nin hiyerarşik yapısından bağımsızlaştırılması ve devletin hizmetinde kullanılması yeni bir olguydu (Bauman, 1996:64). Bununla birlikte devletin pastoral iktidar anlayışı, eski pastoral iktidar tekniğinden daha kapsamlı bir hale de bürünmüştü. Devletin pastoral iktidarı ruhu ele geçirmekle yetinemezdi; aslına bakılırsa, söz konusu olan şey, inanç değildi. Devlet, kendi yönetimine karşı potansiyel direnme yuvaları olarak görülen her tür yaşam biçimine karşı savaş açıyordu. İstenen, yaşama sanatında devletin uzmanlığının kabul edilmesiydi; devletin ve onun atayıp meşrulaştırdığı uzmanların, yönetilenler için neyin iyi olduğunu, hayatlarını nasıl yaşamaları gerektiğini ve kendilerine zarar verecek şekilde davranmaktan nasıl kaçınabileceklerini daha iyi bildiklerini kabul etmek gerekiyordu. Yönetilenler Tanrı’ya giden yolu bulmak için gerekli becerilerden yoksun bırakılmakla kalmamış, bilgilerin gözetimi, yardımı ve ıslah edici müdahalesi olmaksızın insana yaraşır bir yaşamı sürdürme becerileri de ellerinden alınmıştı (Bauman, 1996:64).

Özetle Bauman, modern dönüşüm sürecinde toplumsal düzenin iflasını gösteren ve belirsizliği sağlayan yeni toplumsal grupların –efendisiz insanlar- cemaat içi denetim mekanizmalarıyla kontrol altına alınamadığını ve bunları denetim altında tutmak içinse yasa koyucular tarafından “zorunlu kapatılmaya” dayalı panoptik görme biçiminin toplumsal düzeni sağlamak için devreye sokulduğunu ileri sürer. İktidar tekniğindeki bu değişim ise uzmanları, daha yerinde bir söyleyişle modern yasa koyucu entelektüeli sistemin rasyonel işleyebilmesi için zorunlu kılmıştır. Uzmanlar, çok sayıda bireyin çeşitlilik gösteren eğilimlerini tekbiçimli bir nesnelere kategorisine dönüştürmeyi amaçlayarak toplumun düzen inşasını gerçekleştirmişler ve toplumdaki belirsizliği bir “insan davranışı mühendisi” ruhuyla defetmeyi başarmışlardı.

## **2.2. Modern Devlet Anlayışı ve Modern Felsefeciler**

Bauman’da modern felsefecilerin ya da modern yasa koyucu entelektüellerin nasıl tezahür ettiğini açıklamak için, onun modern devlet anlayışının ve bu anlayışta entelektüellerin nerede ve ne şekilde yer aldığının çerçevesinin çizilmesi gerekmektedir.

Bauman'a göre, 'Devlet'; tam olarak belirli bir toprak parçası üzerinde işlerin yürümesi sırasında bağlayıcı olan kuralları ve normları koymak ve hayata geçirmek için meşru hak talep eden ve yeterli kaynakları elinde bulunduran birim demektir (Bauman, 2006:71). Bu birimin en belirleyici özelliği ise tasarlayan bir güç olmasıdır. Tasarlanmanın anlamı ise, düzen ile kaos arasındaki farkın tanımlanması, uygunun uygun olmayandan ayrılması, bütün öteki kalıplar pahasına tek bir kalıbın meşrulaştırılmasıdır (Bauman, 2003:140). Bu meşrulaştırmanın en temelinde ise benzerlik ve tek tipliliğin teşviki yatıyordu. Daha yerinde bir söyleyişle tek tipli bir düzen anlayışının teşviki...

Bauman'ın düşüncesinde modern devlet pratiği ve yukarıda vurguladığımız düzen anlayışının temsili ise "bahçe" metaforuyla anlam kazanır. Bauman'ın modernite çözümlemesinde de oldukça iyi bir örnek olan bu "bahçe" metaforunu anlayabilmek içinse Bauman'ın Doğa'dan ne anladığının bilinmesi oldukça önemlidir. Bauman'a göre Doğa, modern zamanların oluşmasıyla birlikte, "insan iradesi ve aklına tabi kılınacak bir şey – erekli eylemin pasif nesnesi, kendisi amaçtan yoksun olan, dolayısıyla da insan efendilerinin enjekte edeceği bir amacı emmeyi bekleyen bir nesne-anlamına geliyordu. Modern yorumuyla Doğa kavramı, kendisini doğuran insanlık kavramının karşıtıdır. İnsanlığın ötekisi anlamına gelir. Doğa, hedefsiz ve anlamsızın adıdır." (Bauman, 2003:57). Bauman'a göre, modern yasa koyucu entelektüelin ve iktidar sahibinin görme biçiminde toplum bir doğa biçiminde görülmektedir. Toplum doğanın insanileştirilmesinin adıdır. Bundan dolayı da Bauman, bahçe metaforunu modern kültüre dayalı toplumsal formasyonu betimlemek için kullanır:

Modern Çağ, Bahçecilik Çağ'ıydı: Toplum, tasarım gerektiren ve ekim yapılacak bir bahçe olarak görülüyordu. Ve her bahçıvanın da bildiği gibi, bahçeciliğin vazgeçilmez bir parçası da yabancı otların temizlenmesi, yabancı, tasarıma uyan bitkilerin uymayanların zararlarına karşı korunmasıydı. Toplum (böyle) bir bahçeye dönüştürüldüğü zaman, daha iyi bir toplum yönündeki bütün projelerin *unwertes Leben* (değersiz hayat) düşüncesinin işgaline uğraması kaçınılmazdı. Çünkü her iyi bahçecilik kitabının en önemli bölümlerinden biri yabancı otlar ve parazitlerle mücadeleye ayrılırdı (Bauman, 2001:283-284).

Bauman'da modernitenin ortaya çıkışı bir vahşi kültürden bahçe kültürüne geçiş sürecidir. Vahşi kültürden bahçe kültürüne geçiş, yalnızca bir toprak parçasında gerçekleştirilen bir işlem değildir; aynı zamanda ve belki sonuçları açısından daha

önemli olarak bu geçiş, daha önce bilinmeyen amaçlara yönelmiş ve daha önce var olmayan becerileri gerektiren yeni bir rolün ortaya çıkması demektir: Bahçıvanın rolünün (Bauman, 1996:66).

Bauman, modern öncesi yönetici sınıfın bir anlamda kolektif bir avlak bekçisi konumunda olduğunu vurgular:

Avlak bekçileri, insanların (ya da kendilerinin) kendi yaşamlarını idare etmek konusundaki yetilerine pek inanmazlar. Doğal olarak, dindar kimselerdir. Bekçiliğini yaptıkları vahşi kültürün sağladığı bir “model”, “kalıp” ya da “biçim” olmadığından, insanlar dünyasının insani kökeni, insanın kendine yeterliliği, insanlık durumunun biçim verilebilir bir şey olduğu, vb. konularda fikir oluşturmalarını sağlayacak bir deneyimden yoksundurlar (Bauman, 1996:67).

Modernite’yi yaratan iktidar ise (devletin pastoral iktidarı), bahçıvan modeli üzerine kurulmuştur (Bauman, 1996:66). Bahçıvan, avlak bekçisinin tersine sürekli olarak dikkat ve özenle bahçeyi düzenleyendir. Bu denetim ve düzenlemenin aktörleri ise okumuşlar, uzmanlar ya da daha yerinde bir deyişle yasa koyucu modern felsefecilerdir.

Felsefeci, diyor Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nde, “sadece, kendisini tamamen kavramlara veren bir sanatçı değil, aynı zamanda insan aklı adına yasayan bir yasa koyucudur.” Felsefecinin kendisini en üst düzey sözcüsü saydığı aklın görevi “Kendisini sağlam temelli önermelerle koruyan, öte yandan temelsiz varsayım ve iddiaların tamamını, keyfi olarak değil, kendi ebedi ve değiştirilemez yasalarıyla reddeden bir yargıçlar kurulu oluşturmaktır.” Felsefecinin “yasayıcı gücü” düşüncesi, “her insanın aklında vardır ve aklın nihai amaçları” göz önüne alındığında felsefenin ne tür bir sistematik bütünlük gerektirdiğini bize öğreten tek şey budur” (Bauman, 2003:34-35).

Bauman’a göre, bütün modern çağ boyunca, felsefecilerin yasayıcı aklı, devletin maddi uygulamalarıyla uyum içinde oldu. Modern devlet, egemenliğindeki insanları, aklın yasalarıyla uyumlu, düzenli bir topluma dönüştürmek için onları kapsamlı bir şekilde incelemeyi misyon edinmiş, kutsal bir cihat gücü olarak doğdu. Rasyonel bir şekilde tasarılan toplum, modern devletin *cause finalis*’i (nihai amaç) ilan edilmişti (Bauman, 2003:34). Bu amaç içersinde modern yöneticilerle modern felsefeciler her

şeyden önce yasayıcı konumda yer aldılar. Onlar, kaosu tespit ettiler, onu evcilleştirmeye, yerine düzeni yerleştirmeye çalıştılar. Yerleştirmek istedikleri düzenler, tanımları gereği, yapaydı; bu yüzden de bunların, aklın sadece kendilerini onayladığını iddia eden, aynı şekilde muhaliflerinin tamamını gayri meşru sayan yasalarla uyumlu tasarımlara dayanmaları gerekiyordu. Modern yöneticilerin ve modern felsefecilerin tasarlama tutkuları tam birbirleri için yaratılmıştı; bunlar, iyi günde ve kötü günde, aşta ve savaşta hep birbirleriyle olmaya mahkûmlardı. Birbirlerini tamamlayan değil de birbirlerine benzeyen eşlerin yaptığı bütün evlilikler de olduğu gibi, bu evlilik de, hem karşılıklı yaşanan yoğun zevklere hem de çetin çatışmaların ıstıraplarına gebedi (Bauman, 2003:38). Ancak bu işbirliği yapılırken eleştirel aklın yitimi ve bunun yasayıcı akılla yer değiştirmesi de modernitenin kendisinin eleştirdiği geleneksel bir tahakküm aracına dönüşmesine ve aklın da yeni bir totaliterlik için kutsallaştırılmasına yol açmıştı.

Yasa koyucuların pratiğinde, evrensellik, egemenliklerinin uzandığı bölge üzerinde bir grup yasanın istisnasız hâkimiyeti anlamına geliyordu. Felsefeciler ise evrenselliği, etik kuralların, her insanı yalnızca insan olduğu için doğruluğunu tanımaya ve böylece zorunlu görmeye sevk eden özelliği olarak tanımlıyorlardı. İki evrensellik, gerçekten birleşmeksizin birbirine göz kırıyor ve el ediyordu. Ama hiçbir sözleşme hazırlanmadığı, imzalanmadığı ve devlet arşivlerine ya da üniversite kütüphanelerine yerleştirilmediği halde, sıkı ve verimli bir işbirliği içindeydiler. Yasa koyucuların zora dayalı tekbiçimleştirme uygulamaları (ya da niyetleri), felsefecilerin evrensel insan doğası modellerini üzerine inşa edebilecekleri “epistemolojik zemini” sağlıyordu: Yasa koyucuların kültürel (ya da daha doğrusu idari) yapıntılarını “doğallaştırma” konusunda felsefecilerin gösterdikleri başarı ise, hukuksal olarak kurulan devlet-tebaa modelinin insan kaderinin cisimleşmesi ve somut örneği olarak sunulmasına yardımcı oluyordu (Bauman, 1998:18).

Modernite sürecinde; “aklın felsefe mahkemesinde kabul edilen yargıları, zorunlu ve kesin ve mutlak evrenselliği olan yargılardı. Yani bunlar, rakip kabul etmeyen ve dışarıda, kabul görececek bir otorite iddia edebilecek herhangi bir şey bırakmayan yargılardı” (Bauman, 2003:39-40). Bu temel felsefeyle yeni doğan modern

devletin temel siyaseti diyebileceğimiz şey arasında karşılıklı ilişki vardır. Bu ikisinin ilan ettikleri ihtirasları ve uyguladıkları stratejiler arasında çarpıcı bir simetri bulunuyordu; yasal ya da felsefi ilkelerin evrensellik prensibi olarak ifade edilen yasama gücünün egemenliği konusunda her iki tarafta da bir saplantı vardı. Kant, Descartes ve Locke’u harekete geçiren itki, mütehakkim (kolektif olarak sınırlarından kurtulmuş) bir insanlık düşüyüdü; bu, onlara göre, insan onurunun saygı gördüğü ve korunduğu tek durumdu. Bu düşünürlerin ilan ettikleri ve sıkıca sahiplendikleri hakiki kaygılar, insanın egemenliği idi; aklı, yüksek yasayıcı kürsüsüne bu egemenlik adına çıkarmak istiyorlardı. Ne var ki, yasayıcı aklın stratejisiyle söz dinlemeyen gerçekliğe tasarlanmış düzen getirmeyi kafasına koyan devlet iktidarının uygulaması arasında belli bir ‘seçici yatkınlık’ vardı. Modern felsefenin ve genel modern bilimsel zihniyetin yasayıcı aklı, düşünürlerin bilinçli hedeflerinden bağımsız olarak, modern devletin belirlediği pratik görevlerle uyum içindeydi. Bu iki etkinlik birbirine gönderme yapıyor, birbirini güçlendiriyor, birbirinin itibar ve özgüvenini besliyordu. Sözde despot nasıl niyetlerinin evrensel geçerliğinin onaylanmasına gereksinim duyuyor idiyse, yasayıcı akıl da despotu, yürütücü rolü için eğitmekten, onu aydınlatmaktan vazgeçemiyordu (Bauman, 2003:41). Bununla birlikte, aklın yasalarını koymak ve bu yasaların işlerliliğini sağlamak da hakikati bilenlerin, diğer bir söyleyişle felsefecilerin sahip olduğu bir görevdi. Bu görevi icra etmek içinse felsefecilerin, yeri geldiğinde müşfik bir öğretmen gibi, bazen de çetin ve yılmaz bir gardiyan gibi davranmaları gerekmiştir.

Aslında entelektüellerin görevi insan aklını zirveye yerleştirerek, insanı sınırlayan her türlü otoriter yönetimi, cehaleti ve batıl inançları ortadan kaldırıp insanın özgürlük ve mutluluğunu, ideal bir toplum tasarımını gerçekleştirmeyi sağlamaktı. Siyasal iktidarla bu yüzden ortaklığa girmişlerdi. Fakat bu ortaklıktan, insanı araçlaştıran ve hedeflerin her şeyin üzerinde olduğu, bu hedeflerin gerçekleşmesi için her şeyin meşru sayıldığı bir sonuç çıktı. “ Modern bilim, güçlü ve karşı konulmaz bir tutkudan, doğayı fethetme ve onu insan gereksinimlerine tabi kılma tutkusundan doğdu. Bilim adamlarını sürekli olarak hiçbir insanın gitmeye cesaret edemediği yerlere gitmeye iten meşhur bilimsel merak, asla denetim, yönetim ve şeyleri olduklarından daha iyi kılma vizyonundan bağımsız olmadı” (Bauman, 2003:57). Doğa üzerinde gerçekleştirilen bu tutku modern devlette insan üzerinde uygulanabilir bir tutkuya

dönüştü. İnsana ve topluma düzenlenmesi gereken bir doğa parçası muamelesi yaptığınızda orada ne insandan ne de eleştirel akıldan bahsedebilirsiniz. Orada bahsedebileceğiniz tek şey tahakkümcü anlayışın estetik bir şekilde sunumudur. Bu sunumun gerçekleştirilmesi için entelektüellere ihtiyaç duyuldu. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, modernlik öncesi çağların küçük, istikrarlı ve denetimli dünyası parçalanınca ortaya çıkan belirsizliği, müphemliği bir çözüme kavuşturmak, kesinliği ve düzeni bireylerin bütün benliğinde tekrar yeşertmek için entelektüellere yani bilgiye olan ihtiyaç, modern devlet anlayışıyla entelektüellerin kesinlik arayışlarının evliliğiyle son buldu.

### 2.3. Kültürel Haçlı Seferleri ve Eğitim Politikası

Bilgiye sahip olanların ve onu kullananların modern bahçeci devlet pratiğiyle birlikte belirsizlik algısını dağıtıp, kesinliğe dayalı bir toplumsal düzen inşa etme girişimlerinde, rasyonel bir etkinlik olarak kültürün ve eğitimin de çok önemli rolleri olmuştur.

Erken modern devlet, yönetimi altındakilerin günlük yaşamlarını düzenlemek ve kontrol altında tutmak için geçmişin sunuluşu ve mirasını tamamıyla değiştirme çabası içersine girmişti. Devlet müdahalesinin kapsamı ve devletin düzenleyici girişimi hızlı bir şekilde genişleyerek modern öncesi yaşam tarzı adeta bir taarruza uğrattılıyordu.

Bauman'a göre, böyle bir anlayış içersinde on yedinci yüzyıl Avrupa'sını saran siyasal bastırmanın çapı ve yoğunluğu, kültürel bir haçlı seferi maskesine bürünmekle birlikte, gerçekten de benzeri görülmemiş bir durumu yansıtıyordu:

Artık sorun, insanın ait olduğu grubun normlarına saygı göstermesi sorunu değildi, söz konusu olan, insanın kendisini her yerde ve herkes için geçerli olan genel bir modele bağımlı kılmasıydı. Bu, kültürel bastırma anlamına geliyordu. Saray topluluğu, yazarlar, soylular, zengin kentliler, bir başka deyişle ayrıcalıklı azınlıklar aralarında yeni bir kültür modeli geliştirdiler: On yedinci yüzyılın *I'honnéte homme*'u\* ya da on sekizinci yüzyılın *I'homme éclairé*'i (aydınlanmış insan). Bariz olarak bu, halk kitlelerinin ulaşamayacağı bir modeldi; ancak halk kitleleri bu modeli taklit etmeye çağrılıyordu (Muchembled, akt. Bauman, 1996:75).

---

\* On yedinci yüzyıl Fransa'sında akıllı, bilgisi ve davranışlarıyla seçkin ve kibar çevre insanı.



Bauman'ın Jacques Revel'den aktardığı düşüncelere de bakılırsa on yedinci ve on sekizinci yüzyıl boyunca halkın yaşam tarzına karşı sürekli ve etkin bir karşı çıkış gerçekleşmiştir. Kültürel Haçlı seferinin başlangıcında, eski görenekler “hakikate aykırı” oldukları, tarihin var olmayan ya da yanlış yorumlanmış olgularını yücelttikleri, dolayısıyla halkın cahil kalmasına yol açtıkları gerekçesiyle mahkûm edilmiştir. Daha sonraları, gerekçe “rasyonellik”in savunulmasına kaymış ve kırsal yörelerle kentlerde düzenlenen festivaller, dinsel törenler ve oyunlar tutkuları salıvermekle ve aklın sesini bastırmakla suçlanmıştır. En son olarak da, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına doğru, olasılıkla yetkili mercilerin beyanatlarının yapıldığı yeni, merkezi olarak konumlanmış mekânlar iyice yerleşmiş olduğundan, yerel geleneklerin ve bunları sürdürenlerin kavuşturulması, onların “toplumca benimsenmiş” göreneklerle ve davranış kodlarıyla çeliştikleri öne sürülerek gerekçelendirilmiştir (Revel, akt. Bauman:1996:77). Bu birbiri ardı sıra gelen gerekçelendirmelerin temelinde yatan şey ise, modern öncesi dönemdeki halk kültürünün geçmişin bir kalıntısı olarak düşünülmesiydi:

Bu yeniden değerlendirilmiş zaman çerçevesi içinde halk kültürü ‘geçmişin bir kalıntısı olarak’ değerlendiriliyordu; halk kültürüne özgü görenekler, aşağılanabilir, alay edilebilir görenekler olarak, hepsinden önemlisi, marjinal, giderek geri çekilen ve yok olmaya mahkum görenekler olarak görülüyordu (Bauman:1996:79).

Bu göreneklerin ortadan kaldırılması içinse farklı uygulamalara girişiliyordu. Örneğin Halk orkestralarının kiliselerden çıkarılması ve onların yerine maaşlı orgcuların geçirilmesi, kültürel haçlı seferinden bir sahneyi bizlere gösterir (Bauman, 1996:82). Vic Gammon'un da bize aktardığı gibi, aslında istenen seçkin kültürünü yüceltmek için yoksulların kültürünün bir üst sınıfa devredilmesi ve bu kültürün bizzat yoksulların gözünde değersiz kılınmasıydı. Böylece tüm sanatın seçkin zümrenin standartlarıyla değerlendirilmesi gerekiyordu (Gammon, akt. Bauman:1996:83). Bunun doğru olmasının yanı sıra Bauman, oyunun ödülünün yalnızca estetik bir yargı olmadığını ya da halk beğenisinin gözden düşürülmesini içermediğini; asıl amaçlananın “Yargıların otoriteyle dile getirilebileceği yerler üzerinde denetimi sağlamayı” hedeflediğini vurgular. Gönüllü, kendi isteğiyle bir göreve gelmiş ve kendi kendini yöneten “keman ve fagot” çalgıcıları ile bölge rahibinin maaşını ödediği ve işten çıkardığı ücretli bir

memur olan profesyonel orgcu arasındaki gerçek fark aslında burada yatmaktaydı (Bauman, 1996:83).

Modern süreç, kültürel haçlı seferiyle bu farkı yaratarak zaman ve mekân üzerinde denetim anlamında toplumsal iktidarın yeniden düzenlenmesinin ve yeni bir egemenlik yapısının tedrici olarak kurulmasının sonuçlarını doğurmuştur. Bunun yanı sıra kendi kendini yöneten ve üreten geleneksel kültürün yerle bir edilmesine de yol açmıştır. Yeni kültürel modelle birlikte kendi isteğiyle ve gönüllü bir şekilde göreve gelen uzman ve yöneticilerden mahrum kalınarak, eğitilmiş profesyonellerin idari girişimlerine bağımlı hale gelmiş ve modern öncesi halk kültürünün de yıkılmasının koşulları yaratılmıştı.

Kültürel haçlı seferinin ardından, halk kültürünün ve onun gücünün dayandığı temellerin birer yıkıntı haline gelmesinin sonucu olarak da eğitim bir gerekliliği teşkil ediyordu. Kendisini çıplak ve aciz durumda hisseden halk, yaşamın meydan okuyuşuna karşı koyacak ve hayatta kalma koşullarını yeniden üretebilecek becerilerden ve cemaat desteğinden kendisini yoksun durumda buluyordu (Bauman, 1996:86). Yapay olarak yaratılan bu boşluğun doldurulması için de eğitim, “kriz idaresi” türünden bir tepkiyle toplumsal gerçekliğe düzen getirilmesine yönelik bir girişimi yansıtıyordu.

Eğitim, modern devletin varlığını, gücünü ve temel ilkelerini topluma kabul ettirebilmek için kullandığı en önemli ideolojik aygıtlarından birisidir. Devlet, toplumsal düzenlemeyi belirlediği ideolojik amaçlar ve ilkeler çerçevesinde yeniden kurmak için eğitimi kullanır. Bauman da eğitim fikrinin, devletin yurttaşlarını biçimlendirme ve onların davranışlarına yön verme hakkını ve ödevini, yönetilen bir toplum kavramını ve uygulamasını işaret ettiğini belirtir (Bauman, 1996:87).

Eğitim süreci, devlet ideolojisine uygun ve uyumlu insan üretilmesi ve ideolojik olarak toplumsal itaatin devşirilmesi sürecidir (Çetin, 2001:210). Eğitimin amacı itaati öğretmektir. Eğitim, devletin sınırları içindeki bütün vatandaşların devletin yücelttiği ulusal yasanın değerlerine uygun olarak eğitilmelerine olanak tanır (Bauman, 2000:154). Devlet, eğitim kurumları aracılığıyla tüm toplumu kendi ideolojik ilkeleri doğrultusunda kodlar, eğitir ve kendi ideolojik formlarından kaynaklanan sembolleri, simgeleri ve dili topluma yayar. Eğitim, bir toplumsal ve siyasal kontrol mekanizması

olarak modern devletle beraber çok yoğun ve etkin bir alana hâkimdir. Modern devletin öngördüğü egemenlik, ulus yaratma ve merkezi güçlü iktidar ilkeleri eğitimi bu ilkeleri gerçekleştirme alanı olarak görür. Bu yüzden eğitim; siyasal ve toplumsal kabulün, statülerin, kişilik gelişiminin ve birey olmanın bir yolu olarak siyasal iktidarlar tarafından toplumsal alana dayatılan zorunlulukların başında gelmektedir (Çetin, 2001:207). Eğitim sayesinde toplumsal itaat, bir bütün halinde ortak ilke ve değerler etrafında modern iktidarla birlik ve beraberliğe kavuşturularak meşrulaştırılır.

Modern toplumda entelektüele düşen en önemli görev de eğitmektir; geçmişte yanlış, akıldışı yasalar ve besledikleri batıl inançlarca zehirlenmiş belirli bir kuşağı aklın erdemlerini alabilecek duruma getirmektir. Bu kuşağın yeni toplumsal düzeni algılamasını sağlamaktır. Uyum gösterme içgüdü ve isteği, emirleri yerine getirme, üstlerin tanımladığı biçimiyle kamusal çıkar neyi gerektiriyorsa onu yapma, planlanmış, tasarlanmış, bütünüyle rasyonelleştirilmiş bir toplumun yurttaşlarının en çok gereksindiği beceriydi (Bauman, 1996:91). Kamusal çıkarla bağdaşan davranış tarzının herhangi bir bireysel eylemden önce toplum tarafından kararlaştırılması ve toplumun çıkarlarının yerine getirilmesi için bireylerden beklenen tek beceri disiplin becerisiydi (Bauman, 1996:91). Aydınlanmacı entelektüeller de halkı bu noktada eğitime görevini üstlenmişlerdi. Çünkü onlara göre halkın eğitilmesi gerekliydi. “Halk” diye yazmıştır Diderot, “tüm insanların en aptalı ve en kötüsüdür”. Diderot herhangi bir ayırım gözetmemiştir. Diderot için ‘halk’ yalnızca bir yığındı (Bauman, 1996:96). Bu yüzden aydınlanmacılar akla dayalı bilginin hâkim olmasını istiyorlardı. Aslında amaçlanılan şey, halkı eğitmekten çok onları bilginin egemenliği altına alarak geleneksel yaşam algılayışlarını tamamen silmekti, daha yerinde bir söyleyişle onları uygarlaştırmaktı. Bu işin teorisyeni olan Diderot uygarlaştırma anlayışını şöyle özetliyordu:

İnsanları eğitmek demek onları uygarlaştırmak demektir; eğer bilgiyi çıkarırsanız insanları ilkel barbarlık koşullarına indirirsiniz (Bauman, 2000a:183).

Bauman’a göre, uygarlık bir etiketti; öğrenilmesi ve sadakatle izlenmesi gereken bir davranış kodu, seçilmişler topluluğuna kabul edilen herkesin kabul etmesi ve uyması istenen bir kurallar dizisiydi, diğerlerinden istenen ise, kurallara uymayı, gruba sadakatin ve üyeliğe uygun olmanın yeterli bir kanıt olarak kabul edilmesiydi (Bauman,

1996: 112). Modern öncesi toplumda, bireyin aidiyeti o toplumda doğması için yeterli iken, modern toplumda bireyin kendini kanıtlaması, uygarlığın gerektirdiği yeterli eğitimsel donanıma sahip olmaktan geçiyordu.

Eğitimle ayrıca bireylerin gözetimi ve denetimi de sağlanmaktaydı. Geleceğin pedagojik otoritesini temsil edenler -okul müdürleri ile öğretmenler- her şeyden önce disiplinin nezaretinde ve uygulanmasında uzman kimseler olarak görülüyorlardı. Lepeletier'in hazırladığı ve bizzat Robespierre'in Kurucu Meclis'e sunduğu en kapsamlı ve en ünlü ulusal eğitim projesinde de, örnek okul içinde her şeyin görülebilir olduğu, herkesin gözetim altında bulunduğu ve hiçbir ayrıntının kuralların dışına çıkmadığı bir gözetim ve denetim anlayışını görmekteyiz (Bauman, 1996:90):

Sürekli olarak uygulanan etkin bir gözetim altında, her saat, uyuma, yemek yeme, çalışma, egzersiz ya da dinlenme saati olarak belirlenecektir; tüm yaşam tarzı değişmez bir biçimde düzenlenecektir... Gelişimi sağlayıcı ve tekbiçimli bir düzenleme her ayrıntıyı öngörecektir ve bunun istikrarlı ve kolay bir biçimde uygulanması iyi etkiler elde edilmesini sağlayacaktır... Eski soyumuzun önyargılarıyla girecekleri yozlaştırıcı her tür temastan aşılması olanaksız bir duvarla ayrılan yeni, güçlü, çalışkan, düzenli ve disiplinli bir ırk (yaratılacaktır) (Robespierre, akt. Bauman, 1996:90).

Askeri yapılanmanın bir uzantısı olarak ele alabileceğimiz bu eğitim ve disiplin anlayışıyla hem çok sayıda insanın aynı şartlar ve ilkeler altında itaatinin sağlanması hem de bu insanların gözetim altında tutularak modern yaşama uygun bir düzen anlayışını içselleştirmeleri amaçlanmaktaydı.

Bir bütün olarak ele alındığında da, 'halk' devlet tarafından aynı anda hem baskıcı önlemlerin hem de toplumsal politikaların sorunu olarak kurulmuştu. Bir fail olarak 'halk', isyankâr bir güç ve ayaklanmanın tohumu olarak sorunsallaştırılmış; aynı şekilde, toplumsal düzenin savunulması ve teşvik edilmesine yönelik her tür eylemin nesnesi olarak görülmüştü. Bu eylemden ayrı olarak, kendi kaynaklarıyla baş başa bırakıldığında ve kendi tutkularıyla kendisini yönlendirmesine izin verildiğinde, 'halk' en nefret uyandırıcı, itici ve toplumsal açıdan zararlı eğilimlerin taşıyıcısı olarak sorunsallaştırılmıştı (Bauman, 1996:95). 'Halk', kendi rızaları olsun olmasın, Shilsçi "merkez" in denetimi altında ve "merkez" in bakış açısınca zararsız halde tutulması

gereken bir yığın olarak algılanıyordu. Bu yığınların denetlenmesi için de yeni toplumsal denetleyicilere –öğretmenler, uzmanlar, profesörler vb.- iş düşmekteydi.

Modern süreçte, Ernest Gellner'in de vurguladığı gibi; “Çağdaş toplumsal düzenin temelinde cellâtlar değil, profesörler vardır. Devlet gücünün temel aracı ve simgesi giyotin değil, (tam yerinde bir deyimle adlandırıldığı gibi) *doctorat d'tat*'dır (devlet doktorası). Yasal eğitimin tekeli yasal şiddetin tekelinden daha önemli, daha merkezidir (Gellner, akt. Bauman, 2000:133)

Burada özetle belirtmek istediğimiz şey aslında, her tür insan davranışını eğitimin bir ürünü olarak gören bilgi üreticilerinin; aydın despotun ya da yasa koyucuların bireyler üzerindeki pastoral gücü zeminine dayalı bir toplumsal düzen tasarlamaya çalışmış olmalarıdır. Bu toplumsal düzeni tasarlama girişiminde bir yandan kaba, rafineleşmemiş ve irrasyonel olanla özdeşleştirilen halk kültürü, kültürel haçlı seferiyle ortadan kaldırılmaya ve toplumların hafızalarından silinmeye çalışılırken, diğer yandan eğitimle itaat öğretilerek rasyonelleştirilmiş bir toplumun tasarlanması, örgütlenmesi ve düzenlenmesi gerçekleştirilmiş, gözetime dayalı bir disiplin anlayışıyla da yurttaşların ehlileştirilmesi ve düzene sokulması hedeflenmiştir. Devletin yönetimi altındaki öğreten ve idare edenler vasıtasıyla toplumsal yaşamın kurallı hale getirilmesi amaçlanarak, terbiye edici eylemin bütünüyle yeni ve bilinçli olarak tasarlanmış toplumsal mekanizmalarla da işlerliliği gerçekleştirilmiştir.

#### **2.4. İdeoloji ya da Fikirler Dünyasının Yaratımı**

Modernitenin tarihselliği içinde entelektüellerin tarihsel oluşumu ve dönüşümü, bununla ilişkin olarak iktidarla birlikteliği ideolojiler boyutunda dolaymlanan bir okumayı da içermelidir. Çünkü entelektüeller önemli ölçüde, egemen tarafın çıkarlarını teorize eden, inşa ettikleri ideolojilerle ve profesyonel toplum mühendislikleriyle toplumu iktidardakilerin lehine yönelen ve tahakküme meşruiyet kazandıran kimseler olarak da nitelendirilir. Fikirleri üreten ve yayan insanlarca yönetilen bir dünya fikirlerden oluşan, daha yerinde bir söyleyişle ideolojilerden oluşan bir dünyayı da aynı derecede zorunlu kılar.

İdeoloji, farklı zamanlarda, farklı insanlar tarafından farklı amaçlarla kullanılmış söylemsel bir kavramdır, ama ideoloji kavramı aynı zamanda modern insanların içinde yaşadığı dünyanın bazı değişen yönlerini kavramaya da çalışmaktadır ve bu yönün kendisi sürekli bir çekişme ve muhalefetin görüldüğü, sürekli bir yeniden değerlendirmenin yapıldığı bir odaktır (Bauman, 2000b:119)

Bauman'a göre ideoloji fikri, iktidar ve hâkimiyet fikrinden ayrılamaz. Her ideolojinin birinin çıkarına olması, kavramın ayrılmaz bir parçasıdır; ideolojik hegemonya aracılığıyla kendi hakimiyetlerini güvence altına alanlar da hükmedenlerdir: hâkim sınıf, elitler (Bauman, 2005:21). Bu hâkim sınıf ya da elitler tarafından ideoloji, toplumun kurulması ve düzenlenmesinde önemli bir işlevi yerine getirir. Siyasal iktidara her zaman topluma müdahale hakkını ve imkânını sunarak da, güçlü bir meşruiyet aracı olma özelliği kazanır. Siyasal iktidar kendi meşruiyetinin kriterlerini ideolojiler çerçevesinde belirler ve bu çerçeve aynı zamanda toplumsal ya da siyasal eylemlerin de meşruiyet çerçevesini oluşturur. İdeolojisi olmayan siyasal iktidarın toplumu kurma, statükoyu koruma ve siyasal, toplumsal ve ekonomik mühendislik derecesi oldukça düşüktür. Siyasal iktidar, bütünleştirici ve total anlamlar ve eylemler dünyası kurma gücünü ideolojiler sayesinde kazanır (Çetin, 2001:203).

Aydınlanma filozofları, ideolojinin “aklın aydınlatıcı ışığı”na katkı sağlayabileceğini, aklın önünü tıkayan tutku ve önyargılara karşı olumlu bir işleve sahip olabileceğini düşünse de, Eagleton'ın da vurguladığı gibi aslında ideoloji; “Toplumsal çevremizi yeniden düzenleyecek, böylelikle de duyumlarımızı dönüştürecek ve fikirlerimizi değiştirecek olan bir safkan toplumsal mühendislik programıdır (Eagleton, 1996:104). Bu nedenle ideolojinin işlevi tek başına bağımsız bir işlev değildir. Onun araçsallığı iktidarın amaçsallığı ile doğrudan ilişkilidir.

Bauman'a göre de, ideolojilerin hem kurucusu hem de takipçisi olan ideologlar toplumu ve toplumun üyelerini her şeyden önce amaçlı eylemin bir nesnesi olarak algılıyorlardı; insanın, arzu edilen tasarımları kurmak amacıyla kullanmayı dilediği başka herhangi bir malzeme gibi incelenmesi gereken bir malzeme olarak. Kurmanın başarılı olması için, malzemenin iç özellikleri, yapısı, esnekliği, dayanıklılığı, vb. iyi anlaşılmalıydı. Condorcet insan toplumlarının, içinde olan her şeyin değişken ve sabit

nedenlere bağılı olduğu, hiçbir gizliliğin kalmadığı ve rastlantısal, beklenmedik şeylerin yerinin olmadığı “büyük geometrik yapılar” olarak temsil edilmesinin hayalini kuruyordu ya da Cabanis, insan bedenine yönelik eylemlerle insan ruhuna yönelik eylemlerin farklı nitelikte pratik sorunlar oluşturacağını kabul etmiyordu (Bauman, 1996:125).

Doğru tipte insan-yurttaşlar oluşturma ve onların arzularını düzenlemenin yöntem ve araçlarını keşfetme amacıyla kurulan *L’Institut National*’ın (Ulusal Enstitü) bilgili üyeleri olan “ideologlar” da, “matematiksel bilimler kadar kesinlik” taşıyacak ahlaki ve siyasal bilimler geliştirmeye çalışmışlardı (enstitünün kurucusu Destutt de Tracy, *Mémoire*’ında, “irademizin iyi ve kötü eğilimi,” diyordu, “her zaman bilginin boyutu ve kusursuzluğuyla doğru orantılıdır”; İdeologun görevi bilinçli, akılcı ve ideolojik bir düzen yaratmaktır) (Bauman, 2005:80). Condorcet’in, Cabanis’in ya da Ulusal Enstitünün arzuladığı şey, ideolojinin fizik ya da kimya gibi nesnesi üzerinde bir egemenlik aracı olabilmesiydi. İnsanın doğaya bakışını yansıtan “Ona egemen olmak için onu bilmek” anlayışını ideologlar, toplumu ve toplumun üyelerini kapsayacak şekilde genişleterek de bu arzunun nüvelerini oluşturmuşlardı. Topluma egemen olmak, önyargıları, batıl itikatları, yanlış yargıları ve cehaleti ortadan kaldırarak rasyonel temelli bir düzen yaratmaktı.

Bauman, Ulusal Enstitü ve onun ideoloji projesini her şeyden çok, uygar, düzenli ve mutlu bir toplumu yönetme görevinin elbette bilimsel olarak eğitilmiş profesyonellere ait olduğunu belirten bir manifesto olarak görür (Bauman, 1996:126). Bu manifestodan hareketle de aslında Napolyon’un, ideologlarla yıllarca süren flört ve dostça ilişkiler döneminden sonra -ki bu dönem boyunca grubun en sözünü sakınmaz üyelerine senatörlük ve üst düzey bürokratik gibi prestijli, ancak yalnızca resmi bir unvanla sınırlı kalan ayrıcalıklar vermiştir -ideoloji projesinin içerdiği bu iktidar retoriğine karşı bir savaş başlatmış olduğunu biliyoruz (Bauman, 1996:127). Bilimsel olarak eğitilmiş uzmanlar ile siyaset uygulayıcıları arasındaki bir savaşı söz konusu olan mücadele. Bu mücadele nedeniyle Napolyon’un, başarısızlıkla sonuçlanan Aralık 1812 tarihli Malet suikastının ahlaki sorumluları olarak ideologları suçlaması da şaşırtıcı değildi:

Güzel Fransa'mızın çektiği acılar için ideolojiyi; insan yüreğinin bildiği yasaları ve tarihin derslerini kullanmak yerine, incelikli yöntemlerle halkların yasalarının dayandığı ilk nedenleri araştıran o açıkça anlaşılması güç metafiziği suçlamak zorundayız. Bu hatalar kaçınılmaz olarak kana susamış insanların yönetimine yol açmak zorundadır ve açmıştır da. Öyle ya, ayaklanma ilkesinin bir görev olduğunu açıklayanlar kimlerdir? Halkı eğiten ve halka kullanmaktan aciz olduğu bir egemenlik atfedenler kimlerdir? Yasaları adaletin, eşyanın doğasının ve sivil adaletin kutsal ilkeleri olarak değil, sivil, idari, siyasi ve askeri yasadan biber insanlardan oluşan bir meclisin iradesi olarak betimleyerek, yasalara olan saygıyı ve onların kutsallığını yok edenler kimlerdir? (Bauman, 1996:128).

Napolyon'un ideologlarla olan söz kavgasını izleyen en az bir yüzyıllık süre içinde ise, bu çatışma her iki tarafça ciddi olarak ele alınacaktır. Bir yanda ideologların torunları, öte yanda devletin yöneticileri şu inançta birleşmişti: İktidarın belli bir temele dayanmayan, sınanmamış ve bir bütün olarak güvenilir teknikleri göz önünde bulundurulduğunda; yasa ile yasanın sorumluluğunu üstlenenlerin otoritesi, siyasi formülün çekiciliği ve Weber'in "meşrulaştırma" adını verdiği devlete itaat etme iradesi, devletin vazgeçilmez dayanaklarıydı. Her iki taraf da buna inandığı sürece, başka türlü çapraşık ve soyut bir sorun olan "meşruluk kaynakları", yönetim pratiği için gerekli uzmanlık türü ve yöneticilerin yetkilerini ölçecek ölçütler, iktidar çatışmasının merkezini oluşturmuştur. Sorun hiçbir zaman çözülemeyecekti, ne kuramsal olarak ne de uygulamada. Ancak bu sorun, modern devletin, denetleme, gözetim altında tutma, sınıflara ayırma ve bireyselleştirme teknikleriyle modern bürokrasi yönetiminin öteki yöntemlerinin etkililiğine olan güveni arttıkça önemini yitirmiştir (Bauman, 1996:129).

Napolyon ve ideologlar arasında yıllarca süren mücadelelerden sonra ideoloji kavramında da önemli farklılaşmalar meydana gelmişti. Örneğin, Marx'la birlikte ideoloji kavramı yeni bir forma bürünmüştü. Marx'a göre ideoloji, toplumla ilgili idealist bir kuram; felsefecileri "halkı, onları ezen, gerçekleşmesi olanaksız umut ve hayallerden, fikirlerden, dogmalardan, hayal ürünü varlıklardan kurtarma"ya çağıran bir kuram; toplumsal gerçekliğin, bazı fikirlerle savaşıyor, bazı fikirlerin serpilmesini sağlayan ve bazı başka fikirleri yaratan fikirlerden oluştuğunu, öte yandan insanların yanlış fikirler yüzünden acı çekip, doğru fikirlerce kurtarıldığını öne süren bir kuram



idi. Marx, ideolojiyi yanlış inşa edilmiş bir dünyanın zehirli meyvesi olarak görmekteydi. Yani “ideologlar” dünyayı yanlış fikirlerle savaşıarak değiştirmeyi düşüneceklerine, en başa maddi dünyayı değiştirmeyi yerleştirmeliydiler, çünkü yanlış fikirlerin doğurmakta olduğu şey, yanlış inşa edilmiş insan gerçekliği idi, hala da öyledir. Önce dünyanın yanlışları düzeltilmedikçe doğru düşüncelerin pek şansı yoktur. Marx’ın “Alman İdeolojisi”ne yönelik saldırısı da felsefi idealizme yönelik savaşıma içeriyordu; Marx’ın görüşüne göre felsefi idealizm, insan durumunun gerçek belirleyicilerini ve insan eyleminin gerçek kaynaklarını bulandırmakta ve gerçekten can alıcı soruyu felsefi gündemden uzaklaştırmaktaydı: Her şeyden önce, ister iyi fikirler söz konusu olsun ister kötü fikirler, insanlar belli fikirleri neden kabul eder ve neden onlara inanırlar? Marx, felsefecilerin yaşam tarzlarından çıkıp bir toplum kuramına varılmasına karşı çıkmış ve toplum incelemesinin, yaşamın maddi koşullarının üretildiği ve yeniden üretildiği düzeye yerleştirilmesini istemiştir. Bu nedenle “Alman İdeolojisi” idealizmin bir eleştirisi konumunda yer almış ve bu niteliğiyle de, ideoloji teriminin daha sonraki kullanımlarının geçerliliğinin de bir eleştirisini teşkil etmiştir. İdeoloji kavramının Mannheim sonrası serüveninin yarattığı anlayış ise, her ne kadar yukarıdaki ilk kısımda belirttiğimiz gibi önyargılara, batıl itikatlara ya da cehalete karşı bir savaşı içermesine ve Destutt de Tracy ile çağdaşlarının kullandığı biçimiyle eski kavramın teşvik ettiği bir toplum kuramının sessizce kabulünü ima etmesine rağmen, Mannheim’ın öne sürdüğü yeni ideoloji tanımında artık aydın despota yer yoktu (Bauman, 1996:127-133).

Mannheim’ın “ideoloji” adını verdiği şey bir açıdan Lukacs’ın “sınıf bilinci”ne paralel bir yörüngeye dâhildi. Lenin’in devrimci öncüler teorisinden ve pratiğinden esinlenen Lukacs’a göre, doğruyu kavramak herkesin ulaşabileceği, bütün insanlara özgü bir akıl yetisinin yönlendirdiği doğal bir süreç değildir. İşçilerin bakış açılarını bireysel olarak, hatta kolektif olarak ulaşabildikleri dar günlük deneyim düzeyinin üstüne çıkarabilecek sosyal bilimcilerin yardımları olmazsa, bu işçiler içinde buldukları zor durumun hakikatının gizlenmesine ya da yadsınmasına yol açan sahte, tahrif edilmiş bir kapitalizm gerçekliğini bilinçlerinde yansıtmayı sürdüreceklerdir ve ne kadar rasyonel davranırlarsa, dipsiz yanılsamanın o kadar derinlerine batacaklardır (Bauman, 2000b:126). Mannheim da Lukacs’ın bu hipotezlerini genişletip evrensel bir

ilke haline getirmiştir. Ona göre, sahip olunan bilişsel perspektifin tikelliği ile ayırt edilen ve sınıfsal konumu, milliyeti ya da mesleki uygulamaları tarafından belirlenen toplumdaki her grup, bütünlüğü gözle görülür alanın dışında bırakan kısmi bir gerçeklik içine kapatılmış durumdadır. Toplumsal gerçekliğin doğru bilgisi de kısmi olmayan, tikelcilik karşıtı bir bilgi olmalıdır, bu yüzden de bu bilgi ancak hiçbir tikel, sınıfsal, milli ya da dini gruplaşmaya bağlı olmadıkları için kendilerini bütün bilişsel konumlara yerleştirebilecek bir insan grubunun işi; üyelerini bütün diğer gruplardan alan, dolayısıyla hiçbirisiyle sınırlı olmayan ve hiçbirine sadakat borcu bulunmayan bir grubun işi; bütün yerleşik grupların dışında durarak ve hepsine mesafeye bakması sayesinde bütün inançlarla çeşitli bilişsel perspektiflerden hesaplaşma ve her birinin kısmi, sınırlı, görelî karakterini açığa çıkarma gücünü göstererek her türlü tikelliğe yönelik bir meydan okumayı cisimleştiren bir kategorinin işi olabilirdi. Mannheim'a göre, bu tür insanlar "entelijansiya"nın üyeleri idi; bu insanlar, varsayılan toplumsal mekandışılıkları ve çok çeşitli kökenlerden gelmeleri sayesinde, hem ideolojik çarpıtmaların temellendirdiği siyasi pratiklerin kolektif, tarafsız bir eleştiricisi rolünü hem de görelî olmayan, nesnel doğruluk üzerine kurulmuş bilimsel siyasetin savunucuları rolünü oynamaya çağrılıyorlardı (Bauman, 2000b:127). Mannheim'daki ideoloji kavramı, bilgi ile iktidar arasında, diğer bir deyişle bilginin üreticileri ve taşıyıcılarıyla siyasal iktidarı ellerinde bulunduranlar arasında bir amaç ve çıkar birlikteliğinin yerine, bilgi sahiplerinin iktidar sahiplerinin eleştiricilerine dönüştüğünü bizlere göstermekteydi.

Bauman'a göre, Mannheim'ın öne sürdüğü yeni ideoloji kavramlaştırması ne yasa koyuculara bir değerli hizmet önerisi ne de danışmanlık görevi için bir başvuru kaynağıydı. Bu kavramlaştırma iktidarı bilgili kılmak yerine, bilginin iktidar sahibi olmasını deneyebilme anlayışıydı. Çünkü artık Napolyon'un torunlarının yönettiği devlet, teknik verimliliğine güvenemeyen, dolayısıyla temelini yurttaşlarının erdemlerinde ya da ulusun yurtsever şevkinde aramaya istekli devletten çok uzaktı. Bu devlet, yönetimindekilerin itaatini sağlamak için fikir üretme gereksinimini duymuyordu. Mannheim'ın döneminde, toplumsal düzenin yeniden üretiminin devletçe yönetimi sağlam ve güvenli bir biçimde panoptik, disiplinler ve bürokratik teknoloji temeline dayanıyordu; Mannheim'ın ideoloji kuramı aydın despota ne kadar az yer

bırakıyorsa, bu yönetim de “mutlak hakikat”e o kadar az yer bırakıyordu. Ancak bir kuşak sonra Mannheim’ın sunduğu ideoloji fikri, açığa çıkarmayı ve eleştirmeyi amaçladığı bilinç kategorileri kadar tarafgir görünmeye başladı. İnsanlar, Mannheim’ın ideoloji kavramının olumsuz bir ideoloji kavramı olduğunu belirttiler; oysa gerekli olan, olumlu bir kavramdı. Ancak bu da bizi yasa koyucular çağının ötesine, yorumcular dönemine götürmektedir (Bauman, 1996:133). Bauman’da yorumcular dönemi de postmoderniteyle özdeşleştirilen bir çağın izlerini bizlere sunar.

Modernite’den bağımsız yeni bir dönem olarak görmememiz gereken ancak kendine özgü parametrelerinin olduğunu da inkâr edemeyeceğimiz postmodern sürece geçilmesiyle birlikte artık; ne erken modern dönemde olduğu gibi modern bahçeci devlet anlayışının bilgi ve onun üreticisi ve yayıcısı olan entelektüellerle işbirliği içerisinde olduğunu ne de Mannheim’ın “entelijansiya” üyelerinin eleştirel ve iktidar sahibi olabilme yetilerini görmekteyiz. Postmodern dönem, iktidarın ve entelektüellerin konumlarının tamamen farklılaştığı, yeni iktidar ve denetleme mekanizmalarının yürürlüğe konulduğu ve en önemlisi de “baştan çıkarma” teknikleriyle kendi hayatlarımız için yaşadığımız sanrısına sahip olduğumuzu düşünürken aslında iktidar için yaşadığımız bir yaşamın sürekliliğini gözler önüne seren bir anlayışın ürünüdür.

### III. BÖLÜM

#### ZYGMUNT BAUMAN'DA POSTMODERNİTE VE ENTELEKTÜELLERİN DEĞİŞEN KONUMU

*“Bir tek doğru olsaydı aynı temada yüz tablo yapılmazdı”*

Pablo Picasso

Bu bölümde öncelikle postmodernite süreci ele alınacak ve bu süreçle birlikte yasa koyucu entelektüelin yorumcu entelektüele dönüşümü irdelenecektir. Buna ek olarak, yorumcu entelektüellerin yargıda bulunmaksızın yaşadığı toplumu anlamaya ve farklı kültürel gelenekleri yorumlamaya ilişkin içselleştirdikleri yeni rolleri üzerinde durulacaktır. Postmodernite süreciyle birlikte yasa koyucu entelektüelin hakikiyi/sahteden, iyiyi/kötüden ayırma yetkisini, egemenliğin yeni üretim aracı olarak ‘pazar’ın üstlenmeye başladığının altı çizilerek de, bilgi/iktidar ilişkisinin sürekliliği açığa vurulmaya çalışılacaktır.

#### 3.1. Postmodernite ve Yasa Koyucunun Düşüşü

Postmodernizm, her şeyden önce, dünyanın ortadan kaldırılması imkânsız çoğulluğunun kabulüdür. Müphemliğin üstesinden gelmeyi ve aynılığın tek anlamlı kesinliğini hedefleyen tipik modern güdüden tamamen özgürleşme anlamına gelen bir çoğulluğun kabulü... Buna ilişkin olarak, postmodernizm, modernliğin merkezi değerleri olan tek tiplilik ve evrenselcilik anlayışını kapı dışarı eden, yaşam biçimlerinin farklılığına vurgu yaparak evrensel tahakkümü hedefleyen bir yaşam tarzına indirgenemeyen bir süreci de bizlere yansıtır.

Bauman’a göre postmodernizm; “İnsanların oluşturduğu dünyaya ya da insan deneyimine özgü nihai hakikat arayışlarının sonunu; sanatın siyasal ya da misyonerce iddialarının sonunu; egemen üslubun, yerleşik sanatsal ölçütlerin, sanatsal kendine güvenin estetik zeminine ve sanatın nesnel sınırlarına yönelik ilginin sonunu ilan ediyordu” (Bauman, 1996:143). Bauman’ın yukarıdaki tanımında da görüldüğü gibi,

postmodernizm kavramının temelinde yatan sanata ilişkin bu ağırlık ise, terimin sanat hareketlerinden itki kazanarak genişlemeye başlamasından kaynaklanıyordu.

‘Postmodernizm’ terimi Rauschenberg, Cage, Burroughs, Barthelme, Fiedler, Hassan ve Sontag gibi genç sanatçılar, yazarlar ve eleştirmenlerce müze ve akademide kurumsallaşmasından ötürü reddedilen “tükenmiş” yüksek modernizmin ötesine geçen bir hareketi anlatmak üzere kullanıldığı 1960’lı yıllarda New York’ta popülerlik kazandı (Featherstone, 2005:28). 1960’lı yıllardaki postmodern sanatın karakteristiklerinden biri, kurumsallaşmış sanata, müzelere veya galerilere, eleştirel akademik beğeni hiyerarşilerine, sanat eserlerinin sınırları çizilmiş teşhir nesnelere olarak kutsanmasına karşı başlattığı saldırıydı. Özerk, kurumsallaşmış sanata yönelik bu saldırı yeni değildi. Peter Bürger’in de (1984) gösterdiği gibi, bu saldırı estetizmi reddeden 1920’li yılların tarihsel avangardıyla boy göstermişti. Bu bağlamda 1960’lı yıllarda, Dadacı ve gerçeküstücü hareketlere ve özellikle Marcel Duchamp’ın eserlerine duyulan ilginin yeniden canlanmış olduğuna dikkat çekmek gerekir (Featherstone, 2005:76).

Terim 1970’li ve 1980’li yıllarda mimaride, görsel sanatlar ve sahne sanatlarında daha geniş bir kullanıma erişmişti. Sanatlar bağlamında postmodernizmle ilintilendirilme daha çok; sanat ve gündelik hayat arasındaki sınırın silinişi; yüksek kültür ve kitle kültürü/popüler kültür arasındaki hiyerarşik ayrımın çöküşü; sanat üreticisinin özgünlüğünün/dehasının gözden düşüşü ve sanatın ancak yinelenmeden ibaret olabileceği varsayımına dayanıyordu (Featherstone, 2005:28). Başlangıçta yalnızca belirttiğimiz gibi sanatların tarihiyle sınırlı olan postmodernizm kavramı süreç içerisinde yaygınlık alanını genişleterek, entelektüel gözlemcilerin gözlerini, çağdaş sanatlardaki dönüşümler ile odak noktasındaki olağanüstü kaymalara, gelenekselcilik karşısı başkaldırıya ve felsefeyle felsefi bilgiye dayalı toplum bilimlerinde egemenliği ele geçirmek için yarışan çarpıcı derecede sapkın yeni paradigmalara açtı. Sanattaki “nesnel zemin” erozyonu ile toplum bilimlerinde Wittgenstein ve Gadamer sonrası yorumsamanın birden popülerlik kazanması ya da “yeni pragmatistler”in modern felsefedeki Descartes-Locke-Kant geleneğine karşı ağır saldırıları arasındaki benzerliğin farkına varıldı. Görünüşte farklı bu olguların, aynı sürecin tezahürleri olduğu fikri giderek daha akla yakın bir fikir niteliği kazandı (Bauman, 1996:143). Postmodernizm

terimi, Lyotard, Derrida, Foucault, Habermas ve Baudrillard gibi teorisyenlerin ilgisine mazhar oldukça da Avrupa ve ABD arasında hızlı bir şekilde bir o yana bir bu yana aktarıldı.

Burada postmodernite olarak adlandırılan şey, bu süreç ya da bu sürecin gerçekleştiği koşullardır:

Endüstri sonrası toplum kavramından farklı olarak, postmodernite kavramı entelektüel iklimin belirgin bir niteliğine, belirgin olarak yeni bir kültür-ötesi duruşa, çağın belirgin bilinçliliğine göndermede bulunmaktadır. Bu bilinçliliğin temel unsurlarından birisi, modernitenin sona ermiş olduğunun farkına varılmasıdır; pratik başarıları kadar kuramsal umutlarına ilişkin geçmişe dönük bilgi temelinde, modernitenin artık her yönüyle irdelenebilecek, tarihin sona ermiş bölümlerinden birisi olduğunun farkına varılmasıdır (Bauman, 1996:144).

Bauman'a göre, postmodernist perspektiften bakıldığında, modernlik her şeyden çok kesinlik çağı olarak görülmekteydi. Bu kesinlik çağı içerisinde modern felsefecilerin, batı akılcılığı, mantığı, ahlakı, estetiği, kültürel ilkeleri, uygar yaşam koşulları, vb.nin nesnel üstünlüğünün temellerini herkesi tatmin edecek biçimde dile getirmiş olup olmadığı belki de tartışmaya açık bir noktadır. Ancak gerçek şu ki, böyle bir şeyi dile getirme arayışları kesintisiz olarak sürmüş ve felsefeciler bu arayışın başarı getireceğine -getirmesi gerektiğine- olan inançlarından hemen hiçbir zaman vazgeçmemişlerdir. Postmodern dönemin ayırt edici özelliği ise, bu arayışı bir yana bırakması, bu arayışın boşuna olduğu kanısına varmış olmasıdır. Bunun yerine, postmodern dönem kalıcı ve onulmaz belirsizlik koşulları altındaki bir yaşama, kendisiyle birlikte yarış halindeki sınırsız sayıda yaşam biçiminin var olduğu bir yaşama uyum sağlamaya çalışır (Bauman, 1996:145). Bauman'ın düşüncesinde postmodernlik, ideal anlamda bizlere çoğul ve çoğulcu dünya tasarımı sunar ve bu dünya da ilke olarak bütün yaşam biçimlerine kendi özerk alanları içinde yaşama hakkı tanınır. Başka bir ifade ile söylenirse postmodern dönemde hiçbir yaşama biçimi, herhangi bir yaşam biçimini izinsiz kılacak kadar bariz değildir:

Farklılık bir baskı olmaktan çıkıp, eylem ve çözüm gerektiren bir sorun olarak yorumlandığı zaman, farklı yaşam biçimlerinin barış içinde birlikte yaşamaları, düşman güçlerin geçici bir dengesi olmaktan başka bir anlamda mümkün hale geliyor. Bir yandan birlikte yaşama ilkesi,

evrenselleştirme ilkesinin yerini alabilirken öte yandan hoşgörü önermesi ihtida ve tabiiyet önermelerinin yerine geçebilir (Bauman, 2003:131).

Modern dönemde temel akımlar, yabancılığın anormal ve esef edilecek bir şey olduğunda ve geleceğin (homojen olduğu için) üstün düzeninde yabancılara yer olmadığına hemfikirdiyse, postmodern zamanlar da neredeyse evrensel kabul gören şu anlayışla temayüz edecektir: Farklılık sadece kaçınılmaz bir şey değil aynı zamanda da iyi, değerli ve korunma ve bakılmaya muhtaç bir şeydir. Postmodern entelektüel Alain de Benoist şöyle der: “Ümit işaretleri gördüğümüz tek şey, toplumsal tekilliklerin tasdiki, mirasların ruhsal olarak yeniden tesisi ve kökler ve özel kültürlerin açıkça hesaba katılmasıdır.” Kendilerini sağcı ve hatta faşist sayan inanç grupları bile öncülerinin tersine, artık insanlar arasındaki farklılıkların kültürel müdahaleden muaf olduğunu ve bir kişiyi başka biri yapmanın insan gücünün haddi olmadığını kabullenmiş görünmektedirler. Buna göre farklılıkların tamamı kültürel olarak üretilen insani ürünlerdir. Böyle olunca da, farklı kültürler kendi üyelerini farklı şekil ve renkte yaratırlar ve bu iyi bir şeydir. Kültürlerin, bunlara göre, ayırdığı şeyleri bir araya getirmeyeceksin. Ancak bırakalım kültürler -her kültür- kendi ayrı ve daha iyi, eşsiz yollarında yürüyebilsinler. Bu durumda dünya çok daha zengin olacaktır (Bauman, 2000a:47-48). Postmodern süreçle birlikte artık sorun yabancının kökünün nasıl kazınacağından çok, başkalıkla birlikte nasıl yaşanacağıyla ilişkiliydi. Bir klişe olarak yabancı ya da egzotik ‘öteki’ duygusunun yitirilmesi ve kültür ya da gelenekleri merkezi bir noktadan hareketle yorumlama otoritesi yerini ötekiliği ve farklılığı değerli ve iyi bir şey olarak görmeye bırakır.

Bauman’a göre, modern güçler, daha iyi, aklın yönetiminde ve nitekim nihai olarak evrensel bir düzen kurma hedeflerine sıkı sıkıya asıldıkları sürece, entelektüeller, bu süreçte kendilerinin yaşamsal bir rolleri olduğunu iddia etmekte pek zorlanmıyorlardı; çünkü evrensellik, bunların kendi çöplükleri ve kendi uzmanlık alanlarıydı. Modern güçler, toplumsal ilerlemenin ölçütü olarak müphemliğin imhası üzerinde durdukça, entelektüeller de kendi işlerini -evrensel olarak geçerli rasyonelliğin yaygınlaştırılmasını- ilerlemenin önemli bir aracı ve itici gücü sayabiliyorlardı. Modern güçler, ötekini, farklıyı ve müphemli kınamayı, dışlamayı ve tahliye etmeyi sürdürdükçe, entelektüeller, doğruyu yanlıştan, bilgiyi kanıdan ayırma ve yargılama otoritelerine daha

bir güvenle dayanabiliyorlardı. Tıpkı gitarıyla serenat yapmadan güneşin doğmayacağına inanan Cocteau'nun Orphée'sinin genç kahramanı gibi, entelektüeller de, ahlakın, uygar yaşamın ve toplumsal düzenin alinyazısının, kendilerinin evrensellik sorununu çözmelerine bağlı olduğuna ima ederek büyüyorlardı (Bauman, 2003:323). Postmodern sürecin yaşanmasıyla birlikte ise, entelektüellerin bu kendi projelerinin evrensel potansiyeline duydukları inanç yıkıma uğramıştır. Esasen entelektüeller toplumun ve insanlığın kendine güvenen gelecekteki potansiyel yasa koyucuları rolünü yitirmiş ve bunun yerine daha geniş bir izler kitleye sunmak üzere ilginç ve egzotik malzemeler üretebilmek için engin bir kültürel gelenekler yelpazesini yağmalamaya muktedir yorumcular şeklindeki daha kısıtlı bir rol üstlenmiş bulunmaktadır (Bauman, 1988). Buradaki rol değişikliği, kendi beğenisine ve toplumun bu çerçevede şekillendirilmesi ihtiyacına güven duyan eğitici rolünden, kültürel nesnelerin ve geleneklerin önemsiz ayrıntılarını, yargılamaksızın ya da hiyerarşiklemeksizin, yeniden sunan ve kod açımı yapan yorumcu rolüne geçiş şeklinde gerçekleşir. Esasen entelektüellerin amaçlarına nesnellik nosyonlarının, doğru bir yorumun olanaklı ve arzu edilir olduğu (örneğin, Dilthey'in yorum bilgisinde olduğu gibi) nosyonlarının rehberlik etmesine son verilebilir ve entelektüellerin amacı kültürün yaşantılanmasına dalıp gitmenin önemsenmesiyle daha uyumlu bir amaç olabilir. Kısacası, kimi entelektüeller 'yerlileşme'ye çalışabilirler (Featherstone, 2005:226).

Bauman, entelektüellerin toplumsal rollerindeki bu değişmeyi, günümüzde devletin tahakküm yapısını yeniden üretmek için meşruluğa eskisi denli gerek duymamasıyla ilintilendirir:

Eski iktidarlar "otorite"lerini akıllıca yönlendirmiş ve böylece teknik ve idari donanımlarındaki yetersizliği telafi etmişlerdir; bunlar, müvekkilliğe, bağlılıklara, "meşruiyet"e dayanan sistemlerdi. Bununla birlikte, mekânın rasyonelleştirilmesi, denetimi ve düzenlenmesi aracılığıyla kendilerini bu bağlılıkların istikrarsızlıklarından daha bağımsız hale getirmeye çalışmışlardır. Bu çabanın sonucu olarak, bizim gelişmiş toplumlarımızdaki iktidarların elinde, tüm toplumsal ağların denetimi için oldukça incelikli ve sıkı dokulu yöntemler vardır; bunlar, polislin idari ve "panoptik" sistemleri, okullar, sağlık hizmetleri, güvenlik, vb.'dir. Ancak bunlar yavaş yavaş güvenilirliklerini yitirmektedir. Daha çok güçleri, buna karşın daha az otoriteleri vardır (Certeau, akt. Bauman, 1996:148).



Bauman'ın burada vurgulamak istediği şey, devletin bir otorite çöküşü yaşadığından ziyade, iktidarını yeniden üretecek ve pekiştirecek daha iyi ve etkin yolları bulmasıdır. Elbette, yeni iktidar ve denetim teknolojisinin de uzmanlara gereksinimi vardır; ancak geleneksel entelektüel-yasa koyucuların bu yeni talebi kendi yeteneklerine ve hırslarına uygun bir talep olarak görmeleri çok zordur (Bauman, 1996:148). Özellikle postmodern yaşam algılayışı ve yargıçlık rolünün değişmesiyle birlikte de entelektüellerin rolü “yasa koyucular” metaforundan çıkarak, ideal tanımını “yorumcular” metaforunda bulan bir role işlerlik kazandırmıştır. Entelektüelin bu rolü modern süreçte işlerliliği sağlanan bir toplumsal model için destek üretmek, yaratmak ve devlet faaliyetini meşru ve ahlaki olarak haklı çıkarmanın aksine, ilk anlamı mümkün olduğunca az zayıflatmaya çabalamakla birlikte sahip olduğumuz koşullar içerisinde bilinmeyen kültürlerin anlamlarını daha anlaşılır kılarak diğer dünya görüşlerinin kavranılmasını sağlamaktır (Best, 1998:313). Diğer bir deyişle, entelektüellerin postmodern durumdaki işlevi düzeni oluşturmak değil, içinde yaşadığı toplumu anlamak ve farklı, çok çeşitli kültürel gelenekleri yorumlamaktır. Böylece, entelektüellerin postmodern süreçte yoruma yönelik olan bu konumları, insanoğlunun evrensel ilerlemesinden çok, kültürel gelenekler, yaşam biçimleri ya da cemaatlerle kurdukları diyaloglarla örülmekte ve onların merkezi kavramları da bu cemaatler içerisinde ortaya çıkarak yorumcu işlevleri gerçekleşmektedir.

### **3.2. Anlamlar Cemaati ve Yorumcunun Yükselişi**

Postmodern süreç, hakikat ve yargıya cemaatlerin ötesinde evrensel bir zemin bulma yolundaki tüm arayışların en başından itibaren boşuna olduğunu net bir şekilde açığa çıkarır. Aynı zamanda bu süreç, çağdaş dünyada entelektüelleri çokkültürcülüğün oluştuğu yeni bir küresel ortamda gelenekleri ve üslupları yorumlamaya da davet eder. Bu bakımdan entelektüeller de yargıda bulunmaksızın yeni izler kitlelere çok çeşitli ve zengin farklı kültürel gelenekleri yorumlamak şeklindeki yeni rollerini içselleştirmek zorunda kalır.

Bauman, çağımızın geri döndürülmesi olanaksız çoğulculuğunun, dünya görüşleri ve değerlerde evrensel ölçekte bir mutabakatın olası olmayışının, gelenekler

arası iletişimi önemli bir sorun haline getirdiğini vurgular. Bu sorun artık geçici bir sorun olarak da görünmemektedir. Tam tersine, olasılıkla uzun, çok uzun bir süre bu sorun bizimle birlikte olacaktır. Dolayısıyla sorun acilen, kültür geleneklerini birbirine tercüme edebilecek uzmanları gerektirmektedir. Mesele, bu uzmanları, çağdaş yaşamın gereksinim duyabileceği uzmanlar arasında en merkezi konuma yerleştirmektir. Önerilen uzmanlığın özü ise, uygar konuşma sanatıdır. İnsanlarla kavga etmektense onlarla konuşmak; türün bozulmuş bir örneği olarak onları yok etmek ya da ortadan kaldırmaktansa onları anlamak; kendi geleneğini fikir alışverişine kapamaktansa, başka kaynaklardan serbestçe yararlanarak kendi geleneğini zenginleştirmek; sürmekte olan tartışmaların kurduğu entelektüel gelenek şimdi bu görevi en iyi biçimde yerine getirmeye hazırlanmaktadır. Ve uygar konuşma sanatı, çoğulcu dünyanın fazlasıyla gereksindiği bir şeydir. (Bauman, 1996:172). Artık yeni postmodern yorumcu entelektüel, hiçbir çıkar gözetmeden insanlığın ortak iyiliği için ötekini kavranabilir, anlaşılabilir hale getirerek cemaatler arası anlam dünyalarını iletişime sokmaya çalışmalıdır:

Postmodern yorumcu rolü mutlak hakikat arayışını gerektirmez. Buna karşın, yorumcunun iki görevi söz konusu olmaktadır. Bunlardan ilki, kendine özgü herhangi bir topluluğun dilini diğer toplulukların üyelerinin anlayabileceği bir şekilde tercüme etme ve ikincisi, belirli bir topluluğun üyelerinin sahip olduğu değerleri yorumlamaktır. İlk konumda, entelektüeller potansiyel düşman veya rakip olan farklı gruplar arasındaki diyalogu geliştirirler. “Uygar konuşma sanat”ını teşvik ederek barış için önemli bir katkı sağlarlar. İkinci konumda ise, topluluklar içindeki stratejik konumları tespit ederek bu toplulukların değer sistemlerini tanzim eder veya tanımlarlar (Smith, 1999:118).

Gadamer, yorumbilgisel bilince sahip felsefenin ve toplum bilimin kendi geleneğimizi, kendi yuvamızı, kavrayış ve bilgeliğimizin çıkış noktasını ve ufkunu, başkalarıyla olan diyaloga dayalı ve uygar birliktelik alanımızı netleştireceğini, genişleteceğini ve zenginleştireceğini - ve böylece, başka geleneklere açmak suretiyle, geleneğimizi korumaya yardımcı olacağını- ummaktadır. Rorty oldukça açık bir dille, konuşmaya, başkalarını dinlemeye, eylemimizin sonuçlarını öteki insanlar üzerindeki etkisi açısından dikkatle değerlendirmeye yönelik bu istekliliğin amacını ortaya koymakta ve bunun felsefenin kendine özgü konusu olduğunu öne sürmektedir. Yeni

felsefe ve toplum bilim ortak bir sözcük dağarcığı, ortak bir dünya, bir anlamlar cemaati dilekleriyle dolup taşmaktadır (Bauman, 1996:173). Felsefecilerin, daha genel bir bakışla sosyal bilimcilerin işi de günümüz dünyasında olup biteni savunarak veya devrim çığırkanlığı yaparak değerler ya da sosyal problemler için çözümler önermek veya dikte etmek değildir. Onların işi anlamayı özgürlük, farklılık ve olumlama değerlerine bireylerin kendi yaşamlarını ve cemaatlerini inşa etmede en yüksek sayıda fırsata sahip olabilmeleri için, mümkün olduğu ölçüde tam ve eksiksizce etkin olmalarına izin verecek şekillerde, temin etmek amacıyla Aydınlanma ethosunun peşine düşmektir (Hollinger, 2005:264).

Bauman'ın yorumcu entelektüel analizini tamamen postmodernizm ve bu süreçteki entelektüellerle ilişkilendirmesi (Gadamer, Rorty vs.) bu entelektüel geleneğin sadece “postmodern” diye adlandırılan dönemde var olmayı gerçekleştirebildiği anlamına da gelmemelidir. Yorumcu gelenek ve yorumcu entelektüelin, hermeneutik'in uzun tarihine bakılırsa pozitivist gelenek kadar yaygınlık kazanamamış olsa da, onun kadar eski bir sürecin izlerini taşıdığı rahatlıkla görülebilir. Örneğin nasıl ki 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkan bir eğilim içersinde pozitivist bir anlayışa dayalı sosyal bilim kurma çabası mevcutken, aynı yüzyılın başlarında tarihe ve topluma yönelecek bir “yasacı bilim”in paradoksa yol açacağını vurgulayan bir başka eğilim de söz konusuydu. Bu eğilim, tarihsel-toplumsal gerçekliğe doğa bilimini anımsatan bir yasacı bilimle yönelmenin, bizi bu gerçekliğin somut bilgisine vardırılmayacağından hareket ediyordu. Daha 18. yüzyılın ilk çeyreğinde Vico, tarihe ve topluma doğa biliminden farklı bir “Yeni Bilim”in yönelebileceğini vurgulamıştı (Özlem, 1986:115). Yorumcu geleneğin bir başka önemli düşünürü Dilthey ise “akıl”ın kendisinin tarihsel olarak meydana çıktığını; onun psikolojik ve toplumsal bir gelişimin ürünü olduğunu bizlere aktarmıştı (Özlem, 1986:118). Her ne kadar bu düşünürlerin görüşleri kendi dönemlerin de dikkate değer bir çekiciliği elde etmişse de Descartes-Locke-Kant geleneğinin son üç yüzyıl boyunca egemenliği, hakikatin evrensel ve sarsılmaz temellerine yönelik felsefi arayışın daha baştan yanlış yönelimli bir arayış olduğunu belirtmiş olan yorumcu geleneğin su yüzüne çıkmasını engellemiştir. Ancak postmodern yaşam algılayışıyla birlikte Batı'nın geleneksel entelektüellik mesleğinin yerine getirilmesi için sağladığı

ortamın büyüünün ortadan kalkmasıyla, yorumcu gelenek akıl ile evrensel hakikatin ve her ikisine götüren yöntemin yerine geçmiştir.

Batılı entelektüeller artık profesyonel rollerinin sağlam temelini insanoğlunun evrensel ilerlemesinden çok kendi merkezi kavramlarını teşkil eden cemaatte arama eğilimindedirler. Cemaatler (gelenekler, yaşam biçimleri) arasında entelektüeller yorumcu işlevini görmeye çağırılmaktadır. Entelektüeller kendi cemaatleri içindeki yasa koyucu rolünü oynamayı sürdürseler de, şimdiki esas rolleri, karşıtlık durumlarında yargıda bulunmak ya da hakemlik etmek olacaktır. Cemaatin içinde, felsefecilerin kimlerin rasyonel tartışmacı olup kimlerin olmadığını belirleyen kuralları ortaya koyma hakları ve ödevleri de vardır; onların rolü, görüşlerle ilgili doğrulama ve nesnellik değerlendirmesinde bulunmak ve eleştiri ölçütlerini saptamaktır. Cemaatin içinde, felsefeciler kesinliğin varlığını sürdürür ve aklın egemenliğini güvence altına alabilirler, ancak bu kez yalnızca kendi eserlerinin sağladığı güce dayanarak (Bauman, 1996:174). Günümüz dünyasında artık yalnızca umutsuz bir çaba içerisinde cemaatler oluşturmaya ve bunları yalnızca savlarının gücüyle ayakta tutmaya çalışan, bununla birlikte cemaatler arasındaki diyalogu da kurarak ortak dünyanın bir üyesi olmaya çalışan entelektüeller kendilerine daha geniş bir yer sağlayabiliyor.

Tarihin önemli bir bölümü boyunca Batılı entelektüeller genelde kendi kolektif deneyimlerinden, özelde ise kendi yaşam tarzlarının getirdiği gerçeğe aykırı varsayımlardan yaptıkları çıkarsamayla daha iyi, uygar ya da rasyonel bir toplumun tasarılarını kurmuşlardı. Sayısız tasarı arasındaki tüm belirgin farklılıklara karşın, “iyi toplum”un değişmez bir özelliği söz konusuydu: Bu özellik, entelektüel rolün yerine getirilmesine ve entelektüel yaşam tarzının serpilmesine uygun bir toplumdur. Bugünse dünyanın entelektüel uğraş açısından güvenli ve rahat bir hale getirilebileceği konusunda tarihsel bir odaklanma mevcut değildir. Touraine’in “tarihsel failin yok olması” ya da Habermas’ın “meşruiyet krizi” sözlerinde bir ölçüde yüceltilmiş ifadesini bulan da, belki yeni çağın bu yönüyle ilgili farkındalığı olmuştur. Her iki ifade de, entelektüel yaşam tarzının geçerliliğine zemin oluşturan iddiaların başarısızlığa uğradığının tüm çıplaklığıyla fark edildiğini gösteriyor (Bauman, 1996:177). Artık günümüz dünyasında yasa koyuculuk iddialarından tümüyle vazgeçmek, dünyanın

rasyonelliğinin ilerleme göstermediğini kabul etmek ve insanın esas gereksiniminin hakikat değil anlama olduğunu, bunun da bir sorun oluşturmadığını ilan etmek, entelektüellerin kendilerinin mükemmelen yapabilecekleri ve tarihsel fail gerektirmeyen bir yazgının gerçekleştirilebileceği umudunu bizlere sunmaktadır.

### **3.3. Postmodern Toplum Mekanizmasının Entegrasyonu Olarak Tüketim Özgürlüğü ve “Pazar”**

Modern entelektüellerin doğdukları çağ büyük dönüşümlerin yaşandığı, katı olan her şeyin buharlaştığı, kutsal olan her şeyin kutsaliyetini yitirdiği bir sürecin izlerini yansıtıyordu. Modern entelektüellerin kendilerini kurma süreci de bu çağın getirdiği belirsizliğin giderilmesi gerektiği ve yeni türde bir sosyal iktidar mekanizmasının kendisini “meşrulaştırmaya” ihtiyaç duyduğu noktada açığa çıkıyordu. Bu iktidar mekanizmasıyla eşgüdümlü hareket eden panoptikal denetleme ve gözetleme kurumlarıyla ya da diğer bir deyişle düzen fabrikalarıyla da kesinliğin restorasyonu sağlanarak bireylerin davranışları yeniden düzenli/kurallı ve öngörülebilir bir konuma indirgeniyordu.

Bauman, postmodern toplumda artık bu tarz meşrulaştırma araçlarına ihtiyaç duyulmadığını, tümüyle entelektüellerin idaresinde görünen, hakikat, yargı ve beğeni ile ilgili söylemlerin entelektüellerin, yani hakikat, yargı ve beğenin geçerliliği konusundaki üst-uzmanların pek az denetimlerinin olduğu, belki de hiç olmadığı güçlerce denetlendiklerini ileri sürmektedir (Bauman, 1996:188). Denetim başka güçlerin eline geçmiştir; kurumsal olarak desteklenen mevzuat tarafından sürekli üretilen, kendi kurallarının doğrulayıcılığından başka bir doğrulanmayı gereksinmeyen, uzmanlaşmış araştırma ve bilginin özerk kurumları ile kendi teknolojilerinin üretici potansiyeli dışında bir doğrulanmaya gerek duymayan meta üretiminin aynı derecede özerk kurumlarının eline (Bauman, 1996:188). Bununla birlikte Bauman’a göre, postmodern toplum içerisinde toplumsal denetim de kolay bir görev haline gelmiştir. Dışa vurulamayan uyumsuzluklara gebe “panoptikon” tarzı masraflı denetim yöntemleri bırakılmış ya da yerini daha az masraflı ve daha verimli bir *baştan çıkarma* yöntemi almıştır (ya da “panoptikon” tarzı yöntemlerin kullanılması daha çok birtakım

nedenler yüzünden tüketici pazarıyla bütünleşemeyen bir azınlıkla sınırlanmıştır) (Bauman, 1997:86-87).

Postmoderniteyle birlikte modern toplum müphemliğin hâkim olduğu bir tüketim toplumuna dönüşerek, iktidarın merkezi bütünüyle farklı bir alana kaymıştır. Modern süreçte entelektüellerin ve modern devlet iktidarının hâkimiyetinde olan hakikiyi sahteden, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırma gücü postmoderniteyle birlikte ‘‘Pazar’’ın eline geçmiştir (Bauman, 1996:188). Egemenliğin yeniden üretimi şimdilerde onaylayıcı yeni üst otorite olan Pazar ve onun iki yeni silahı ‘‘baştan çıkarma’’ ve ‘‘baskı altına alma’’ yöntemleriyle gerçekleşmektedir.

Baştan çıkarma, entegrasyonun bir tüketici toplumundaki en iyi aracıdır. Bireyleri bugün topluma bağlayan şey, onların birer tüketici olarak etkinlikleri, tüketim çevresinde düzenlenmiş yaşamlarıdır. Bu nedenle, bireylerin davranışlarını haz ilkesine bağımlı kılma yönündeki doğal güdülerinin ve eğilimlerinin bastırılmasına gerek yoktur; gözetim ve denetim altında tutulmalarına gerek yoktur. Bu işlevi pazar üstlenmiştir (Bauman, 1996:200). Postmodernite ile birlikte sistemsel bütünleşmenin bir mekanizması olarak ortaya çıkan pazar, sistemin akla gelebilecek bütün meşrulaştırmalarını boyunduruk altına alma ve kendini katma eğilimindedir (Bauman, 1996:224). Öyle ki daha önce sözünü ettiğimiz modern devlet iktidarının entelektüellerle işbirliği içinde olması, normatif düzenleme, kültürel haçlı seferleri ve ideolojik aşılama gibi veçheler pazarın egemenlik koşullarının içersinde eritilerek toplumsal bütünleşmenin temel mekanizmasının pazar aracılığıyla gerçekleştirilmesi sağlanmıştır.

Pazara bağımlılık, pazarlanabilir malların kullanımını icabettirmeyecek türde hünelerlerin (teknik, sosyal, psikolojik ve var olmakla ilgili hünelerlerin) tahribi yoluyla gerçekleştirilir; bu yıkım tamamlandıkça, organik olarak pazar-sağlayıcı araçlara işaret eden yeni hüneler de o ölçüde zorunlu hale gelir. Pazara bağımlılık, bir kez erkekler, kadınlar ve günümüzde tüketiciler kendilerini pazarın mantığına adapte etmeksizin hayatın akışını yönlendiremez hale geldi mi garanti altına alınmış ve kendi kendini sürekli kılmış demektir. Pazarda çok tartışılan ‘‘ihtiyaçlar yaratma’’ nihai noktada pazar ihtiyacının yaratılması anlamına gelir (Bauman, 2002:110). Pazar insanlara tüketici

kapasitesi sağlayarak postmodern birey yaratımına, mükemmel bir tüketici yaratımına olanak tanır.

Tüketici kültürü bağlamında yasa koyucu olarak entelektüele yer bırakılmadığı da açıktır. Pazarda, tek bir iktidar merkezi yoktur, böyle bir merkezi yaratmaya yönelik bir istek de yoktur (bunun alternatifi, yasa koyuculuk hırsları olan entelektüeller açısından eşit derecede çekicilikten uzak “gereksinimler üzerindeki siyasal diktatörlük” olurdu). Otoriter beyanların yapılabileceği bir yer ve kitlesel bir dönüştürme kampanyasının kaldıraçları olarak işlev görebilecek yoğunlukta ve benzerlikte iktidar kaynakları yoktur. Buna bağlı olarak, geleneksel, gerçek ya da umulan “entelektüel yasa koyuculuk” araçları da yoktur. Entelektüellerin (başka herkes gibi) pazar güçleri üzerinde bir denetimi yoktur ve gerçekçi olarak böyle bir denetimi elde etmeyi bekleyemezler (Bauman, 1996:200).

Entelektüeller kesin bir şekilde, asla kültürel ürünlerin ‘popüler’ tüketimini kontrol edememişlerdir. Dizginlere sıkı bir şekilde sahip olduklarını hissedir hissetmez kendilerini, küçük bir tüketiciler çevresi de olsa, muhtemel bir öneme sahip “kültür tüketicileri” çevresinin üyeleri olarak görmüşlerdir (Bauman, 1997a:100).

Pazar yoluyla entelektüellerin modern süreçteki kimlik ikamesi de etkinliğini yitirir. Pazar kişinin kendisi için bir tane seçebileceği çok çeşitli “kimlikleri” vitrine koyar. Pazar aynı şekilde, farklı biçimlerde kullanılabilen, her biri diğerinden farklı olan ve bu biçimde kişiselleştirilmiş sonuçlar üretecek olan, kimlik yapıcı araçlar da sağlar. Pazar yoluyla kişi kendi yaptığı kimlik kartının, uyarlanmış benliğinin çeşitli öğelerini bir araya getirebilir. Kişi kendini modern, özgür, özenli bir kadın ya da düşünceli, aklı başında, şefkatli ev kadını olarak; ileriye bakan, kendine güvenli bir kodaman; rahat, sevimli bir dost; gözü dışarıda, fiziksel olarak sağlıklı, maço bir erkek olarak ya da bütün bunların bir karışımı olarak nasıl ifade edilebileceğini öğrenir. Pazarın sunduğu kimliklerin avantajı sosyal onaylarıyla birlikte satın alınmalarıdır ve böylelikle olumlama arayışının sıkıntıları kalmamıştır. Kimlik kartları ve hayat tarzı simgeleri, yetkin insanlar tarafından sunulur ve çok sayıda insanın deneyerek ya da ‘dikkatini vererek’ onayladığı bilgilerle desteklenir. Bu yüzden sosyal onayın müzakere edilmesine gerek kalmaz; onay, pazarlanan ürünün yapısında adeta ta baştan vardır (Bauman, 1999:114-115). Ve böylece kişisel özerklik ve kendi kendini tanımlama gibi

bireysel gereksinimlerin hepsi de, pazarın sunduğu ürünlere sahip olma ve onları tüketme gereksinimine dönüşmüştür.

Bauman'a göre pazar, görevlendirdiği bilgili uzmanların yardımıyla bireye cehaletten mantığa, yetersizlik duygusundan tasarı ve arzularının yerine geleceğine ilişkin güvene geçişi sağlamaktadır. Bu sunudan yararlanmak için yapılması gereken tek şey öneriyi dinlemek ve itaat etmektir. Öneriden her yararlanışta bireyin pazara, onun uzmanlarına ve bilgilerine olan bağımlılığı yeniden üretilir ve güçlenir. Birey, birey olmak için pazara ve uzmanlara bağımlıdır; yani özgür seçim yapabilmek ve seçimini tehlikeye girmeden ve psikolojik bedel ödemediği için. Birey özgürlüğü iktidar yapısının yeniden üretim sürecinde önemli bir bağlantı haline gelir. Tek tek ilanlar ya da reklamlar tek tek markaların somut ürünlerini tanıtır, o zaman pazar-aracılı özgürlük ve kesinliğin tüm olarak uzun vadede etkisi, toplumsal sistemin güvenliği ve egemenlik yapısının istikrarını sağlamaktır. Bu şartlar altında davranış denetiminde “panoptikon” tarzı bir yöntem (her şeyden önce bireyi seçme özgürlüğünden yoksun bırakan yöntemler) kullanılmayabilir (Bauman, 1997:94).

Bauman ayrıca postmodern toplumda düzenin güvenliğinin sağlanması ve idame ettirilmesine ilişkin olarak “panoptik” modelin çöktüğünü de ileri sürmektedir (Bauman, 2005:272). Bu model, bilindiği gibi, Jeremy Bentham'ın disiplinin tesis edilmesini ve böylece çok sayıda insandan arzulanabilir davranış tarzının sağlanmasını gerektiren bütün görevler için evrensel çözüm bulma fikrine gönderme yaparak, Michel Foucault tarafından ayrıntılı biçimde betimlenmişti. Bauman, modern süreci betimlerken panoptik yapıyı Foucault'cu anlamda kabul etmesine rağmen postmodern süreçte kavramın ve işlevliliğinin farklı bir anlayışa büründüğünü vurgulamakta ve Foucault'cu bakış açısını ileri bir boyuta taşımaktadır. Bauman'a göre postmodernite, nüfusun çoğunluğunun ünlüler ve yıldızlar biçiminde karşılığını bulan az sayıdaki bireylerin yaşamlarını yakın bir şekilde gözetlediğini işaret eden “Sinoptikon” kavramıyla karakterize edilmektedir (Poder, 2008:101). Bauman, bugünlerde azınlığın çoğunluğu gözetlemesi, seyretmesi değil, çoğunluğun azınlığı gözetlemesi, seyretmesinin söz konusu olduğunu vurgulamıştır. Çoğunluğun seyretmekten başka seçeneği yoktur; kamusal erdemleri öğretecek kaynaklar ortada olmayınca, hayat



çabaları için gereken güdülerini yalnızca özel cesaretin ve bu cesaretin getirdiği ödüllerin görünür örneklerinde arayabilmektedirler. Bu yüzden de isteyerek, beğeniyle seyrediler ve seyredilecek buna benzer daha çok şey olmasını yüksek sesle ve açık açık talep ederler. Özel hayatı kamunun bakışından gizlemek artık “kamunun çıkarına” değildir (Bauman, 2000b:80). Panoptikon özel olana açılmış yıpratma savaşına, özel olanı kamusal olan içinde çözündürme ya da en azından özel olanın kamusal olarak kabul edilebilir bir biçime sokulmaya direnen bütün parçacıklarını hasıraltı etme çabasına karşılık geliyorduydu, Sinoptikon da kamusal olanın yok oluş edimini, kamusal alanın özel olan tarafından işgal edilmesini, fethedilmesini, istila edilmesini ve parça parça ama amansızca sömürgeleştirilmesini yansıtır. Özelle kamusalı birbirinden ayıran/birbirine bağlayan sınır hattına uygulanan baskılar tersine çevrilmiştir (Bauman, 2000b:81).

Bauman, pazarın baştan çıkarıcı/ayartıcı silahının kendisini göstermediği yerde ise pazarın diğer bir uygulanabilir alternatifinin, daha yerinde bir deyişle *baskı altına alma* ‘nın gerçekleştiğini belirtmektedir. Bauman’a göre baskı altına alma, baştan çıkarmanın erişemediği ve gerçekleştiremediği alanlara ulaşmakta vazgeçilmesi imkânsız bir şeydir; o, toplumun pazara bağımlılıkça absorbe edilemeyen, dolayısıyla, pazar terimleriyle dile getirmek gerekirse, “tüketici olmayanlardan” ibaret hatırı sayılır ölçüde marjinal kesiminin tabi kılınmasının en elverişli aracı olmaktadır. Bu tür ‘tüketici-olmayanlar’, kendi temel ihtiyaçlarının karşılanmasına indirgenen insanlardır; hayatlarının idamesi, hayatta kalmanın ufku aşamayan insanlar (Bauman, 2002:110). Bu tarz insanlar baskı altına alma yoluyla pazar oyununun dışına itilirler. Çünkü Bauman’ın da vurguladığı gibi reklamcılık onları etkilemeyecek ya da daha kötüsü onları kızdıracaktır (şehir içindeki protestolar sırasında dükkanların yerle bir edilip ateşe verilmesinde görüldüğü gibi) (Bauman, 1996:217). Bastırmanın uygulanması bu açıdan, ayırım gözetmeksizin yapılan baştan çıkarmanın toplumsal düzene getirdiği zararın ortadan kaldırılması için gerekmektedir.

Bauman’a göre, baskı altında tutulmaya maruz kalanlar postmodern toplum içersinde yer alan, tüketici olmayan -ya da daha doğrusu, onların tüketimi sermayenin başarılı yeniden üretimi açısından pek önemli değildir- “yeni yoksullar”dır. Onlar

tüketim toplumunun birer üyesi değildir. Bastırma, gözetim altında tutma, otorite ve kuralcı düzenlemelerin birlikte harekete geçirilmesi yoluyla disipline edilmeleri gerekmektedir (Bauman, 1996:214). Aslında, “yeni yoksullar” tüketici pazarının bir ürünüdür. Yoksullar pazarın “kötü işleyişi”nin değil, onun varoluş ve yeniden üretim tarzının bir ürünüdürler. Tüketici toplumu zengin, gösterişli tüketiciyi bir patron, bir sömürücü, farklı bir sınıfın üyesi, bir düşman olarak değil, davranış modelini belirleyen birisi, izlenmesi gereken bir örnek, ulaşılması, aşılması ve geride bırakılması gereken bir hedef olarak, herkesin izlemeye öykünmesi gereken yolda bir öncü ve öykünülmesi gerçekçi olan bir olumlama olarak koymakla kendi yoksulunu yaratmaktadır (Bauman, 1996:222). Bu öykünme biçimi aslında Bauman’ın yukarıda açıklamaya çalıştığımız Sinoptikon kavramına da denk düşmektedir.

Sonuç itibariyle postmodern toplum ya da tüketim toplumu olarak adlandırabileceğimiz toplumsal yapı içerisinde birbirlerinden farklı iki toplumsal denetim sisteminin kullanılması, onun en çarpıcı ve en can alıcı özelliğini oluşturmaktadır: Tüketim çevresinde örgütlenen bir toplumun üyelerini bütünleştiren birbirinden radikal olarak farklı, fakat aynı amaca yani bireylerin modern süreçte oldukları gibi denetlenmelerine, kontrol altında tutulmalarına ve biçimlendirilmelerine daha az masraflı bir süreçle devam edilen farklı iki mekanizma ve onun üzerinde işleyen pazar hâkimiyeti. Bu açıdan postmodern dünya Bauman’ın perspektifinden bakıldığında umutların yeşerdiği bir dönemin habercisi olsa da geçmişe dair hayal kırıklıklarının da izlerini taşımaya devam etmektedir.

## IV. BÖLÜM

### ZYGMUNT BAUMAN'DA ÖZGÜRLÜK ARAYIŞI

*‘‘Kısıtlananlar olduğu sürece özgürlük iktidardır.’’*

Zygmunt Bauman

Bauman'ın bilgi/iktidar düşüncesinde, postmodern dünya anlayışının karşısına modern dünya tasarımı koyularak postmodernitenin vaat ettiği yaşam biçimi belirli açılardan olumlansa da, bu yaşam anlayışı içersinde pazar hâkimiyetinin ortaya çıkışı ve eski denetleme mekanizmalarının varlığının da yukarı aktarıldığı gibi farklı görünümelerde devam etmesi, Bauman'da özgürlük kavramını irdeleme ve eksikliklerini ortaya koyma gereksinimini açığa çıkarmaktadır.

Bu bölümde, Bauman'da özgürlük anlayışının, Aydınlanma'nın ‘‘ethos’’u olan eleştirelliği sürekli içinde barındıran ve Eski Yunan'da gerçekleştiği gibi, bireylerin tüm sorunlarının kamusal ve özel ayrımı gibi ikili dikatomilerden soyutlanarak tartışıldığı bir kamusal alanın yaratılmasından geçtiği vurgulanacaktır. Bireylerin kendilerini özgürce ifade edebilecekleri bu alan içersinde ötekine sonsuz bir bağlılık ya da daha yerinde bir deyişle ‘‘öteki için var olma’’ ile gerçekleştirilebilecek bir ‘‘sorumluluk ahlak’’ı da, Bauman'ın düşüncesinden hareketle ‘‘daha özgür bir dünyayı nasıl oluşturabiliriz?’’ sorusunun cevabını aramada ele alınacak güzergâhların içeriğini oluşturmaktadır.

#### **4.1. Aydınlanma'nın Özgürleştirici ‘‘Ethos’’u ve Eleştirel Bir Düşünce Alanı Olarak ‘‘Agora’’**

Bauman'a göre özgürleşme, Foucault'nun Aydınlanmanın ‘‘ethos’’uyla ‘‘dogmalar’’ı arasında göstermeye çalıştığı ayrım içersinde Aydınlanmanın ethosuna denk düşer. Foucault'ya göre, Aydınlanmanın dogmaları pozitivismeye, bilimciliğe ve teknolojik akıla vurgu yaparken, Aydınlanma ethosu ise köklerini Marx'da, Weber'de ve Frankfurt Okulu'nda bulur. Kendisinin ifade ettiği şekliyle, ‘‘bizi Aydınlanma'ya

bağlayabilen düşünüş tarzı, doktrinal öğelere sadakat değil, fakat daha ziyade bir tutumun- yani tarihsel çağımızın sürekli bir eleştirisi diye betimlenebilen felsefi bir ethosun- sürekli canlı tutulmasıdır (Hollinger, 2005:29). Modernite'nin kökeninde yer alan Aydınlanma'nın ortaya çıkarmayı arzuladığı bu özgürleştirici ethos; kendi aklını kullanma cesaretini gösterebilen insan merkezli bir dünya anlayışı ve eleştirel bir akıl düşüncesinin varlığını arzular. Bu arzunun gerçekleşme umudu Kant'dan Foucault'ya, Adorno'dan Bauman'a kadar kendi gücünü yitirmeden varlığını sürdürmüştür. Bu nedenle her ne kadar Bauman'a, modernite'nin reel işleyişiyle yüzleşmesi açısından bakıldığında, onun en acımasız eleştirmenlerinden biri olduğunu vurgulamamız şüphe götürmez bir gerçeklik taşısa da, modernite potansiyelinin hala kullanılmamış bir durumda olduğuna ve felsefesini Aydınlanma'nın özgürleştirici ethosundan alan modernite vaadinin kurtarılması gerektiğine yönelik inancını da her daim saklı tuttuğunu belirtmemiz gerekiyor.

Bauman'a göre, modernite'nin ya da diğer bir deyişle Aydınlanma'nın düşünsel ethosunun kurtarılması için her şeyden önce, özerklik, kendini gerçekleştirme ve sahiçilik gibi çok önemli değerlerin, modern toplumun günümüze özgü, tüketici versiyonundaki pazar egemenliğince dayatılmış uygulamalardan ayrılması gerekmektedir (Bauman,1996:227). Bunun oluşabilmesi için de ilk ve gerekli koşul, bu değerleri ait oldukları yere döndürmektir, yani kamu söylemi alanına; bunların pratik olarak kurtarılması, kişisel değerlerin geliştirilmesi ile rasyonel toplumun oluşturulması arasındaki kopmaz bağın yeniden öne çıkarıldığı ve görünür hale getirildiği söylemsel kurtarmadan başlamalıdır (Bauman, 1996:227). Bu kurtarmanın gerçekleşmesi için ise entelektüeller, postmodern süreçteki yorumcu rollerinin dışında önemli sorumluluklar almalıdırlar. Bauman'a göre modernite projesi, entelektüellerin sürdürüp geliştirdikleri kültür geleneğine yerleşmiştir ve hala orada durmaktadır. Önceden olduğu gibi, entelektüeller modern toplumun hâlihazırda almış olduğu biçimin içerdiği kurtuluş olanağını açığa çıkaran ve kurtarma pratiğinin gerçekçi stratejilerini ortaya koyan yeterli bir kuram (tarih, toplumsal sistem ya da iletişimsel eylem kuramı) oluşturarak ve ikincisi, toplumun giderek daha geniş kesimlerini özgürleşme tartışmasına sokup gerçek demokrasiyi teşvik ederek bir aydınlanma sürecini başlatmalı ve yönlendirmelidirler (Bauman, 1996:228). Bauman, postmodern süreçte 'özerklik', 'kendine özgü yetkinlik'

ve 'otantiklik' değerlerinin pazarın hâkimiyetinden kurtarılması ve 'kamusal söylem alanı'nın yeniden kurulması için, entelektüellerin toplumun bir kez daha akılsal yönde oluşması gerekliliğini göstermek zorunda olduklarını vurgular (Smith, 1999:120). Bu gösterge postmodernitede pazarın hâkimiyetiyle gerçekleştirilemez.

Bauman, entelektüellerin modern süreçte yoğun bir şekilde açığa çıkararak gerçekleştirdikleri başkaları adına konuşma ya da onlar adına söz söyleme hakkına sahip olma anlayışının karşısında yer alarak, onların deneyimlemeye yönelmesi gerekli olan şeyin Eski Yunan'da olduğu gibi bireylerin hem özel kaygı ve dertlerinin paylaşılıp bir çözüme kavuşturulduğu hem de kamusal sorunların tartışıldığı *Agora*'yı yeniden canlandırma ihtiyacı olduğunu vurgular. Bauman'a göre *Agora*, *Oikos* (hane) ile *Ecclesia*'yı (siyaset alanı) birbirine bağlayan, ortak kamusal sorunların görüşülüp çözüm arandığı bir ara alandı (Bauman, 2000b:97). Günümüzde ise kamusal alan kendi içeriğinden tamamen boşaltılmış ve özel dertler, kaygılar ve sorunlardan oluşan bir yığından ibaret hale gelmiştir. Özel ile kamusal alan arasındaki köprüler atıldığı için, özel sorunlar bir birikim oluşturup yoğunlaşarak ortak bir dava haline de gelememektedir. Bu nedenle Bauman'a göre öncelikli görevlerden birisi, bireylerin özgürlüklerini arttıran ve kollayan bir toplum kurmada *Ecclesia*'nın (siyaset alanı) *Agora* tarafından tekrar ele geçirilmesidir (Bauman, 2000b:117).

Bauman'a göre, bireysel özgürlük sadece kolektif bir çalışmanın ürünü olabilir. Bu çabanın başlıca merkezi ise *Agora*'dır. Orası 'yasa koyucular' yerine 'yorumcular' için bir sahneyi ifade eden 'eleştirel düşünce'nin alanıdır. *Agora*, müzakere ediminin uygulanabileceği bir alandır (Carleheden, 2008:187). Hem bireysel özerkliğin gerçekleştirilebileceği hem de uğruna mücadele etmeye değer ortak iyi'nin gerçekleştirilebileceği bir alan...

*Agora*'nın bir bakıma demokrasinin merkezi olarak görülmesi gerektiğini işaret eden çok sayıda şey mevcuttur. Bunun yanı sıra, bu tarz bir demokrasi kavramını, toplumsal eleştiri için bir kalkış noktası olarak kullanılacak düzenleyici ideal bir nitelik olarak görmek de akla uygundur (Carleheden, 2008:188). Fakat, Bauman'ın düşüncesi böyle bir idealin modern karmaşık bir toplum içerisinde nasıl gerçekleştirilebileceğinin teorisinden yoksundur. Ayrıca Bauman, ne modern bir

demokrasi içersinde temsil etme veya edilme rolünü nasıl algıladığı hakkında ne de demokratik bir yöndeki yönetsel ve toplumsal görevleri uygulayabilen bir devletin nasıl tasavvur edilebileceği hakkında bizlere herhangi bir şey sunar. Bauman, modern demokrasinin sosyal bir refah devleti olarak gerçekleşen bir kitle demokrasisi olması gerekliliğini de pek reddetmez, ancak o zaman *agora* kelimesinin anlamını analiz etmeyi sağlamanın kendisi bizleri çok uzağa taşıyamaz. Aslında temelde eksik olan şey; *Agora*'nın modern koşullar altında, yani toplumsal karmaşıklık koşulları altında, ideal olarak hangi roldeki bir teoriyle hareket edebileceğidir (Carleheden, 2008:118). Bauman bize uygulama da *Agora*'nın ya da bir diyalog ortamının oluşmasını sağlayabilecek yöntemler hakkında herhangi bir şey sunmamaktadır.

Bauman'ın modernite teorisinin bir eleştiricisi olan Douglas Kellner de, moderniteyi sosyoekonomik, kurumsal, yapısal ve maddi belirleyicileri ihmal eden bir mücadele alanı olarak kurarak, farklı modern zihin kurulumlarını veya modernitenin evrelerini teorize etmede Bauman'ın başarısız olduğunu ileri sürer (Kellner, 1998:76). Bauman, her ne kadar *Agora*'nın içersinde ideal bir iletişim durumunun yaratılmasını arzulasa da (Habermas'ın iletişimsel eylem kuramını düşünebiliriz) bunun oluşması için toplumsal yapıyı çok boyutlu analiz etmede yetersiz kalmıştır. Örneğin, ideal bir iletişim durumunun zorluğunu açıklamada gerekli olan çok yönlü bir toplumsal analiz eksikliklerinden birisini, Bourdieu'nun kullandığı 'kültürel sermaye' kavramından hareketle açıklayabiliriz: Zengin insanlar kendi çocuklarını iyi okullara -gerçekte, çoğu kez pahalı özel okullara- göndermeye çalışırlar. Bu, parayı kültürel sermayeye diğer bir deyişle eğitsel yeterliliklere dönüştürmenin yollarından biridir (Calhoun, 2007:107). Böylece herhangi bir estetik yargıda bile, bireyin kendine özel bazı duyarlılıklarını ifade etmekten uzak bir biçimde, sınıfsal terbiye ve eğitimden kaynaklanan büyük ölçüde toplumsal bir yeti sorunu kendisini gösterir. Bir resmi veya bir şiiri değerlendirmek bile uygun türde kültürel sermaye gerektiren uzmanlaşmış sembolik koda hâkim olmayı gerektirir. Bu hâkimiyet kişinin ilk geçiş döneminde veya doğrudan öğretimle kazanılır ve kültürlü üst sınıfların ailelerinin çocuklarında kendisini yoğun bir şekilde açığa çıkarır (Wacquant, 2007:65). Kısaca eğitim yetenek ve uzmanlık bakımından farklılıklar oluşturur, bu eğitimin temelinde ise kültürel sermaye yer alır. Bu nedenle, kültürel sermayeye daha fazla sahip olanların aldıkları eğitim ve sahip oldukları yetilerle

konumlandıkları alan ile kültürel sermayeye daha az sahip olanların aldıkları eğitim ve yetilerle birlikte konumlandıkları alanı düşündüğümüzde bunlar arasında nasıl bir ideal iletişim durumu sağlanabilir? Bu sorunun cevabını Bauman'dan hareketle bulamamaktayız. Bauman, ideal bir iletişim durumunun gerçekleşmesini arzulamasına rağmen, sosyal-analiz aracılığıyla toplumsal ilişkilerin hiyerarşik yapılarını ve güç ilişkilerini çözümlenmeye (örneğin ekonomik veya sembolik güç yapılarını göz ardı etmeyen bir anlayışla) yönelik kapsayıcı bir eleştirel düşünce anlayışını ortaya koyamamaktadır.

#### **4.2. Postmodern “Ahlak” Anlayışı: “Öteki İçin Var Olma”**

Bauman'dan hareketle özgürlük arayışını ele aldığımızda, 'etik' sorunsalı da irdelenip tartışılması gereken önemli uğrak noktalarından birisini oluşturmaktadır. Öncelikle Bauman'ın etik üzerine düşüncelerinin etik ve ahlak arasındaki keskin bir ayrımla güç kazandığını belirtmemiz gerekir. Bauman'a göre, eğer modern dönem etik tarafından karakterize edilmişse postmodernite, ahlak için memnuniyet verici olan yeni bir sosyal ontoloji meydana getirir. Bu nedenle, modernite bir 'etik çağı' işaret etmekteyken, diğer taraftan postmodernite ise bir 'ahlak çağı'nı gösterir. Bauman'ın vokabülerinde etik, evrensel kurallar biçiminde yer alan ahlakın yasal bir kod olarak biçimlenmesinden dolayı bir meta-ahlaklılıktır (Crone, 2008:61). Bauman'da etiğin modern kavramıyla ilgili problem de onun yasalara, kurallara ve normlara indirgenmesinde yatar.

Bauman'a göre, modern düşünceyi ortaya koyan Kant için etik, evrensel yasalara uyma sorunuydu. Kant'a göre, modern ahlaki özne bir anlamda gelenek, din veya insan doğası tarafından tahakküm altına girmemiş özgür bir özne olmasına rağmen, kendisi tarafından formüle edilen evrensel bir yasayla tahakküm altına alınmıştır. Bauman, bir yasa olarak Kant'ın etik çerçevesinin, modern dönemdeki sosyal gerçeklik üzerinde muazzam bir etkiye sahip olduğunu vurgular (Crone, 2008:62). Modern etiğin merkezindeki evrensel yasalar akıl sahibi öznelerin kendileri tarafından özerk bir şekilde formüle edilmeyip, bunun yerine, ortaya çıkan devletin meşru gücüyle desteklenen modern yasa koyucular tarafından düzenlenmişti. Bauman'a göre, yasa

olarak Kant'ın tikel etik çerçevesi Auschwitz'i ortaya çıkaran durumu yaratmıştır. Tikel bir etik kavramı, modern toplumun tikel özellikleriyle ilişkiye sokulduğu zaman (modern bürokrasi, vs.) Auschwitz bir realite halini almıştır (Crone, 2008:62-63).

Bauman, modern bürokrasi içerisinde tanrılaşmaya ulaşmış modern etik kavramının karşısına, esin kaynağını büyük ölçüde Emmanuel Levinas'dan aldığı alternatif bir 'ahlak' kavramını öne sürmektedir. Postmodern anlayış içerisinde ahlak, geçerli kurallar, yasalar veya normlara yerleştirilmese de, sonsuz bir sorumluluk içerisinde ötekiyle karşı karşıya gelindiği zaman üstlenilmelidir. Böylece ahlak, tikel durumu veya tikel 'öteki'ni görmezden gelen evrensel ve soyut bir yasa olmaktan çıkar ve başka bir insanla yüz yüze gelindiği zaman sonsuz bir sorumluluk anlayışını açığa vurur. Bu anlayışta, bütün öznelerin aynı evrensel yasalara tabi olduğu 'öteki ile var olma' (*being-with-the-other*), yerini eksiksiz bir sorumluluğu varsaymak zorunda olduğum ötekinin mevcudiyetinde 'öteki için var olma'ya (*being-for-the-other*) bırakır (Crone, 2008:64).

Mikhail Bakhtin'in sözleriyle;

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

Bauman, merkezi noktaya ahlaki özneyi değil de, Öteki'ni alan postmodern bir ahlak görüşü geliştirmeye çalışmıştır. Bauman'a göre ahlaki itkinin izinden gitmek demek, Öteki için sorumluluk almak dolayısıyla da Öteki'nin kaderini paylaşmak ve onun iyiliğini üstlenmek demektir (Bauman, 2001:136). Bauman'ın Levinas'dan hareketle açıklamaya çalıştığı bu 'öteki için var olma' düşüncesinin temelinde ise 'sorumluluk' anlayışı yer alır:

Gerçekten, Levinas'a göre sorumluluk, özneliğin asıl, birincil ve temel yapısıdır; "Öteki için sorumluluk" demek olan ve bundan ötürü de "kendi eylemim olmayan ya da hatta benim için önemi olmayan şeylerden" sorumluluktur. Bu varoluşsal sorumluluğun, yani özneliğin, bir özne olmanın taşıdığı bu tek anlamın sözleşmelerdeki zorlayıcı hükümlerle bir ilgisi yoktur. Benim karşılıklı yarar hesaplarımla da ortak hiçbir yanı yoktur. Karşılık görme konusunda, "amaçların karşılıklılığı" konusunda, başkasının, benim sorumluluğumu sorumluluğuyla ödüllendireceği



konusunda sağlam ya da boş beklentilere gereksinimi yoktur. Ben sorumluluğumu üstün bir gücün, örneğin cehennem korkusuyla zorlayan bir ahlak kuralının ya da hapis korkusuyla zorlayan bir yasanın emriyle yüklenmem. Sorumluluğum bir yük olmadığı için, onu bir yük olarak taşımam. Kendimi bir özne olarak yapılandırırken sorumlu hale gelirim. Sorumlu hale gelmek kendimi bir özne olarak yapılandırmaktır. Bu nedenle, bu benim sorunumdur ve yalnızca bana aittir. “Öznel arası ilişki” simetrik olmayan bir ilişkidir... Öteki’den, onun için ölsem de, karşılık beklemeksizin sorumluluk duyarım. Karşılık vermek ise onun sorunudur (Bauman, 2007:246).

Bauman’a göre, insan öznesinin varoluş biçimi sorumluluk olmakta ve bu sorumluluğun özünde ise Öteki’ne karşı (zorunluluktan farklı) bir görev, her tür çıkar gözetiminden önce gelen bir görev yer almaktadır. Ancak Bauman, bu sorumluluğun kişide nasıl kazanılacağı hakkında herhangi bir bilgi sunmamaktadır. Ayrıca, kişinin kendisini tamamen Öteki’ne adanması da önemli sorunları doğurabilir. Örneğin, ‘Ötekilik Etiği’ni eleştiren Badiou’ya göre, Öteki’nin başkılığı aynı anda “insan öteki’nin başkılığı” olduğuna göre, o zaman bu Öteki karşısındaki sorumluluğumuz bir “koşulsuz itaat”, “travma”, “takıntı” veya “eziyet” durumunu beraberinde getirir (Badiou, 2006:153). Öznellik, Öteki’ne tabi olur. Ve bununla birlikte, bütünüyle Öteki’nin imkânsız denecek ölçüde talepkar ihtiyaçları ile karşı karşıya olan “ikame edilemez” bir özne açığa çıkar (Badiou, 2006:168). Her şey, Öteki’ye açıklığın düşünümsel özneyi silahsız bırakan dolaysızlığı içinde temellenir. “Sen” her zaman “ben”e baskın çıkar (Badiou, 2006:34). “Ben”i dışsallığıyla ulaşılabilen bir içsellik olarak kurarak, kişinin kendisiyle arasına mesafe koymasına yol açar. Gerçekte neyin var olduğu sorunu, Öteki’ne indirgenerek Öteki’nin varlığının ne dayattığı sorununa dönüşür ve Bauman’da bunun çözümü için bizlere herhangi bir şey sunmaz. Kısaca, Bauman, Etik/Ahlak ayırımında, evrensel yasayıcı etik düşüncesinden kurtulmayı amaçlarken, Öteki’ne tabi kılınan bir etik anlayışı içersinde kalır ve farklı bir itaati benimseyen bu etik anlayışının ortaya çıkarabileceği sorunları irdelemeye girişmez.

### 4.3. Parçalanmış Bir Hayatta “Sorumluluk” ve “Diyalog”a İlişkin Son

#### Sözler

Yazmak, diyor Lyotard, entelektüellerin hakkı -doğuştan kazandıkları hak, ilahi bir hak ya da kazandıkları bir hak- değil yükümlülüğüdür. Bu, aksi halde sessizliğe gömülecek şeyleri dile getirme yükümlülüğüdür ve günün yirmi dört saatindeki bu gürültü-patırtıda ve elektronik otoyolların kargaşasında, birbirleriyle boşu boşuna kendi gerçekliklerini belgeleme ve diğer gerçekliklerin önüne geçme mücadelesine giren muhtemel, yaşanmış ve sanal gerçeklikler arasındaki seslerin çoğu için hiçbir zaman duyulmaz ve duyulma umudu taşıyamaz. Ancak bunları duyulabilir kılmaya yükümlülüğü, kimsenin buyurmadığı bir yükümlülüktür ve hatta bu böyle bir yükümlülüktür ki, yükümlülük altına girenleri daha sonra yaptıklarından sorumlu (yoksa suçlu mu?) olmaktan kurtaracak sarsılmaz bir yükümlülük temelini bir zaman bir yerde bulunabileceği ya da inşa edilebileceği umudu bile yoktur. Böyle bir yükümlülük üstlenmek, risk alarak karanlıkta yürümek-sağıra duyurmaktan *sorumlu olmak demektir* (Bauman, 2001:312).

Bauman, Lyotard’dan hareketle yükümlülük olarak nitelendirdiği bu “sorumlu olma” düşüncesinin, bunu gerçekleştirmek isteyen insanlara ne bir stratejik kesinlik, ne garanti bir başarı ve ne de tarihten gelecek kesin bir yardım sağlayacağını vurgular. Bu, sadece yükümlülüğün yerine getirildiği duygusundan başka bir ödül vaat etmeyen bir cesaret ve belki de sadece bir feragat talep eder (Bauman, 2001:313). Dolayısıyla bu, tartışıla gelen entelektüel açmazlar için uzun zamandır düşünülen bir çözüm olarak sevinçle karşılanacak bir önerme olmasa da, entelektüellerin asli görevlerini gerçekleştirmeleri için bir kalkış noktasını bizlere sunmayı sağlayabilir.

Bauman’a göre, entelektüellerin asli görevi, hakikatleri formülleştirmekten öte ötekilerin de hakikatin kolektif inşasına katılmalarına yardım edecek eleştirel bir sürecin gerçekleştirilmesini sağlamaktır. Onların özlemi, diyalogsal anlayışın halkın genelinde yerleşmesini hızlandırmak ve kamusal tartışmalarda eleştirel söylem zeminini oluşturacak diyalogu mümkün kılmanın yollarını aramaktır (Bauman, 2001:313). Burada Bauman’ın belirtmek istediği diyalog bir monologlar toplamının ötesindedir; yani insanlar günlük hayat içersinde birbirleriyle konuşmalar da birbirlerine konuşmamaktadırlar. Bu nedenle kişiler arasındaki iletişim bir paylaşım dönüşmemekte, mekanik bir koordinasyon içersinde sıkışmaktadır. Entelektüellerin ve sorumluluk sahibi bireylerin gerçekleştirmesi gereken de bu sıkışmışlığı dağıtarak

paylaşımın ortak bir davaya dönüştürülmesini sağlamanın yollarını aramaktır. Sonuç olarak çağdaş insanlığın çok sesli konuştuğunu ve bunun da uzun bir süre daha böyle süreceğini bilmekteyiz. Bugünkü temel sorunumuz da bu çoksesliliğe nasıl bir armoni kazandırabileceğimiz sorunudur. Daha açık bir deyişle belirtmemiz gerekirse bu sorun, tek tipli olmayan ve kendi farklı yaşam dünyalarını gerçekleştirebilen melodilerin sürekli bir etkileşim halinde olduğu bir yaşamın motiflerini hayata geçirebilme sorunudur.

## SONUÇ

Bu çalışmada vurgulanmak istenen temel yaklaşım, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkinin tarihin her döneminde kendisini açığa çıkardığı düşüncesidir. Sofistler'den Nietzsche'ye, Foucault'dan Bauman'a değin bu ilişkinin izlerini sürmek mümkündür. Bu ilişkiyi analiz eden en önemli Kıta Avrupa'sı düşünürünün de kuşkusuz Foucault olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Foucault'un modernite ile bilgi/iktidar arasında kurduğu bağlantı, Zygmunt Bauman'ın modernite hakkındaki düşüncelerine de önemli ölçüde tesir etmiştir. Moderniteyi çözümlerken, Bauman da Foucault gibi disipline dayalı denetim ve zorunlu kapatılmaya dayalı panoptik görme biçiminin toplumsal düzeni sağlamadaki işlevi üzerine odaklanmıştır. Ancak Bauman'ın bilgi/iktidar ilişkisi hakkındaki görüşlerinde Foucault'dan ayrılan ve bu tezde vurgulanmaya çalışılan en önemli yanı, bu ilişkiyi postmodern sürece taşıması ve o süreçte ne şekilde tezahür ettiğini açıklamasıdır.

Bauman'a göre modernite bilgi/iktidarın belli koşullarda bir araya gelmesiyle gerçekleşen bir kesinlik, düzen ve tekbiçimcilik arayışıydı. Bu arayışı mümkün kılan şey ise toplumu düzenlemede ihtiyaç duyulan bilgiyi sağlayan entelektüellerin üstlendiği yasa koyucu rolleriydi. Entelektüeller bu rolleriyle sistemin rasyonel işleyebilmesi için modern devletin en önemli enstrümanlarından biri konumunda yer alıyorlardı. Modern devlet, yerleşik bir modele göre toplumu organize etmeye yönelik olan araçları elinde bulunduran ve uygulayan yeni bir devlet iktidarı formunu sergilediği ölçüde, entelektüeller de bu tarz bir toplumsal model ve devlet iktidarı için dayanak üretmek ve devlet etkinliğini meşru ve ahlaki olarak haklı çıkarmaya yöneltmişti. Fakat postmodern süreçle birlikte ise Bauman, bilgi ile iktidar arasındaki bu eski ilişkinin koparak yeni bir işbirliğinin oluştuğunu belirtmiştir. Artık bu süreçte yeni fail, diğer bir deyişle iktidarın sahibi, 'devlet' olmaktan çıkıp yerini 'sermaye' almıştır. Sermayenin işbirliği içerisinde olduğu güç ise entelektüeller yerine, pazarın ücretli çalıştırıcıları olarak iş gören uzmanlardır.

Bauman, modern süreçte entelektüellerin ve modern devlet iktidarının hâkimiyetinde olan hakikiyi sahteden, iyiyi kötüden ayırma gücünün postmoderniteyle birlikte ‘pazar’ın eline geçtiğini vurgular. Pazar, toplumsal bütünleşmenin temel mekanizması haline gelmiştir. “Sistemsal bütünleşmenin bir mekanizması olarak Pazar, sistemin akla gelebilecek bütün meşrulaştırmalarını boyunduruk altına alma ve kendine katma eğilimindedir” (Bauman, 1996:224). Ayrıca Bauman, postmoderniteyle birlikte entelektüellerin konumunu da içinde yaşadığı toplumu anlamak ve farklı, çok çeşitli kültürel gelenekleri yorumlamakla ilişkilendirir. Nitekim böyle bir konumda, bilgi ile iktidar arasındaki roller değişse de bu ilişkinin her iki noktası da kendisini var etmeye devam ederek eşitsizliğin ve tahakkümün sürmesini sağlamaktadır. Bu nedenle, entelektüelin yasa koyucu rolünün postmodern süreçte yorumcu rolüne geçişiyle farklı kültürleri tanıyıp ve çoğulculuğa yönelik bir eğilim olumlu olarak görülse de, pazar hâkimiyetinin bireyleri kontrol altında tuttuğu ve biçimlendirdiği gerçeği de açıkça mevcudiyetini sürdürmektedir.

Bu noktadan bakıldığında Bauman’dan hareketle bir özgürlük arayışı içerisinde ele alınması gereken temel öncüller de açığa çıkmaktadır. Bu öncüllerden birisi modernitenin düşünsel ethosunun kurtarılması gerekliliği ve bütün modernite sürecinin tahlil edilmesidir. Modernite, aslında bizi biz yapanın yaptıklarımız olduğunu kesinleştirdi, oysa yaşadıklarımıza bakılırsa, bizi biz yapan artık yaptıklarımız değil, deneyimimizi düzenleyen ekonomik, siyasal ya da kültürel çarkların etkisiyle oluşan davranışlara gündün günden yabancılaşmadır. Bu yabancılaşmanın ortadan kalkmasını sağlamada en önemli görevi yine entelektüeller üstlenmelidir. Entelektüel araçsal akla tutsak düşmeden ve yasa koyucu rolüne soyunmadan toplumu bütün yönleriyle ele alan eleştirel bir tartışma zemininin oluşturulmasına katkı sağlamalıdır. Entelektüel salt pasif bir yorumcu rolünden çok sorumluluk sahibi olan kişidir. Onun en önemli görevlerinden birisi de eleştirel aklın hâkim olduğu, bireylerin hem özel kaygı ve dertlerini paylaşarak bir çözüme kavuşturabileceği hem de kamusal sorunların tartışıldığı bir kamusal alanın oluşturulmasına katkı sağlamaktır. Bunun gerçekleşmesinin ön koşullarından birisi de toplumsal ilişkilerin hiyerarşik yapılarının ve güç ilişkilerinin çözümlenmesine yönelik kapsayıcı bir eleştirel düşünce anlayışının ortaya konmasıdır. Böyle bir yükümlülüğü

üstlenmek de Lyotard'ın tabiriyle söylemek gerekirse, "risk alarak karanlıkta yürümek, sağıra duyurmaktan sorumlu olmak" demektir.

Entelektüele ilişkin bu tarz bir sorumluluk anlayışının imkânı da, Bauman'da açıkça görülmektedir. Örneğin, Bauman'ın sosyoloji anlayışı içerisinde yer alan modernite eleştirisi, ideal bir iletişim durumunu gerçekleştirme arzusu ve postmodernitenin beraberinde getirdiği hoşnutsuzlukları ortaya koyma ve bunları giderme çabası, onu salt pasif bir entelektüel yorumcu role yerleştirmenin yanlışlığını açığa vurur. Bauman, fiiliyattaki modernite ve postmodernite realitesinin olumsuzluklarını göstermeye çalışmasıyla bile başlı başına sorumlu bir entelektüel konumundadır. Fakat Bauman'ın bu tezde de vurgulanmaya çalışılan en önemli eksikliği, sorumlu bir entelektüel konum içerisinde, bu bahsedilen olumsuzlukları giderici kapsayıcı bir eleştirel düşünce anlayışını ortaya koyamaması ve daha özgür bir dünyanın gerçekleşmesine ilişkin öne sürdüğü kavramların (agora, diyalog, postmodern etik vb.) içini yeterince dolduramaması, bunlara yönelik getirilen eleştirilere doyurucu çözümler sunamamasıdır.

Sonuç olarak Bauman, reel işlerlilikte modernite ve postmoderniteyi eleştirel analize tabi tutmada bizlere önemli bir bakış açısı sunar. Buna uygun olarak rasyonel ve irade sahibi insanların özgürlüklerini yaratıcı bir biçimde icra edebilecekleri sosyal bir varoluşu gerçekleştirmeye de çalışır. Entelektüellerin, daha özgür, daha eşit ve daha adil bir toplum oluşturmak için sıradan insanların bilgili, rasyonel ve aktif rol almalarında onları cesaretlendirebileceğini umut eder. Ayrıca Bauman, sivil toplum içinde bir diyalog sürecinin de oluşturulmasını arzular (Smith, 2007:21). Gerçekleşmesini arzuladığı bu diyalogsal anlayışın halkın genelinde oluşmasını sağlayarak da kamusal tartışmalarda eleştirel söylem zeminini mümkün kılmanın yollarını arar. Bauman'a göre, bunun kalkış noktası da bütün kitaplarında aktardığı şu özdeyişle açığa çıkar: "Uygarlığımızın aslında en büyük problemi kendisini sorgulamayı bırakmış olmasıdır." Bauman'ın da öncelikle yapmayı amaçladığı şey, bu sorgulamanın gerçekleşmesini sağlamaktır.

## KAYNAKÇA

ARSLAN, Hüsamettin (2005) ‘‘Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar’’, *Dođu-Batı Dergisi*, Sayı:7, 63-87.

ARSLAN, Hüsamettin (2007) *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yayınları, İstanbul.

BAĞLI, Mazhar (2000) *Modern Bilinç ve Mahremiyet*, Perşembe Kitapları, İstanbul

BAUMAN, Zygmunt (1996) *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, MetisYayınları, İstanbul.

BAUMAN, Zygmunt (1997) *Özgürlük*, çev. Vasıf Erenus, Sarmal Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Zygmunt (1997a) *Intimations of Postmodernity*, Routledge, New York and London.

BAUMAN, Zygmunt (1998) *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Zygmunt (1999) *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Zygmunt (2000) *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Zygmunt (2000a) *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Zygmunt (2000b) *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Zygmunt (2001) *Parçalanmış Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Zygmunt (2002) ‘‘Modernite, Postmodernite ve Etik’’, *Dođu-Batı Dergisi*, çev. Aytaç Yıldız, Sayı:19, 51-61.

BAUMAN, Zygmunt (2002) ‘‘Bir Postmodern Sosyoloji Var mıdır?’’, *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, ev. Hüsamettin Arslan, (der. Hüsamettin Arslan) Paradigma Yayınları, İstanbul, 105-127.

BAUMAN, Zygmunt (2003) *Modernlik ve Müphemlik*, ev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Zygmunt (2005) *Bireyselleşmiş Toplum*, ev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Zygmunt (2006) *Küreselleşme*, ev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Zygmunt (2007) *Modernite ve Holocaust*, ev. Süha Sertabibođlu, Versus Yayınları, İstanbul.

BEST, Shaun (1998) ‘‘Zygmunt Bauman: Personal Reflection within the Mainstream of Modernity’’, *The British Journal of Sociology*, Vol. 49, No.2, 311-320.

BODIN, Louis (1984) *Aydınlar*, ev. Mehmet Dündar, Ayko Yayınları, Ankara.

BOOKCHIN, Murray (1999) *Toplumunu Yeniden Kurmak*, Metis Yayınları, İstanbul.

CALHOUN, Craig (2007) ‘‘Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları’’, *Ocak ve Zanaat*, ev. Güney eđin (der. Güney eđin, Emrah Göker, Alim Arlı, mit Tatlıcan), İletişim Yayınları, İstanbul, 77-131.

CARLEHEDEN, Mikael (2008) ‘‘Bauman on Politics – Stillborn Democracy’’, *The Sociology of Zygmunt Bauman* (ed. Michael Hviid Jacobsen and Poul Poder), Ashgate Publishing, England, 175-193.

ÇAĞAN, Kenan (2005) ‘‘Entelektüel İmgesi zerine’’, *Entelektüel ve İktidar* (der. Kenan ađan), Hece Yayınları, Ankara, 9-22.

ÇAĞAN, Kenan (2005) ‘‘İktidarla İmtihan Süreçlerinde Entelektüelin Durumu’’, *Entelektüel ve İktidar* (der. Kenan ađan), Hece Yayınları, Ankara, 155-177.



ÇETİN, Halis (2001) “Devlet, İdeoloji ve Eğitim”, *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:25, No:12, 201-211.

DUVERGER, Maurice (1998) *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, Varlık Yayınları, İstanbul.

EAGLETON, Terry (2005) *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FEATHERSTONE, Mike (2005) *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, Michel (2003) *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, Michel (2005) *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

GÜREL, Kazım Tolga (2008) *Düşünen Adamın İnfazı*, Eyfel Yayın Grubu, Ankara.

GRAMSCI, Antonio (1983) *Aydınlar ve Toplum*, çev. V. Günyol-F. Edgü-B. Onaran, Örnek Yayınları, İstanbul.

HOLLİNGER, Robert (2005) *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul.

KELLNER, Douglas (1998) “Zygmunt Bauman’s Postmodern Turn”, *Theory, Culture & Society*, 15(1), 9-38.

KELLNER, Douglas (2005) “Entelektüeller ve Yeni Teknolojiler”, *Entelektüel ve İktidar* çev. Salih Özer, (der. Kenan Çağan), Hece Yayınları, Ankara, 113-143.

KESKİN, Ferda (2001) “İnsan Bilimlerinin Bir Telosu Var mı?”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 239-243.

NIETZSCHE, Friedrich (2002) *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul.

ÖZLEM, Doğan (1986) *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitapevi, İstanbul.

PODER, Poul (2008) “Bauman on Freedom – Consumer Freedom as the Integration Mechanism of Liquid Society”, *The Sociology of Zygmunt Bauman* (ed. Michael Hviid Jacobsen and Poul Poder), Ashgate Publishing, England, 97-115.

SAİD, Edward (1995) *Entelektüel*, çev.Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınlar, İstanbul.

SARUP, Madan (2004) *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

SAYGILI, Abdurrahman (2005) “Modern Devlet’in Beden İdeolojisi Üzerine Kısa Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt:54, Sayı:2, 341-363.

SCHRIFT, Alan D. (2002) “Dil, Metafor ve Retorik”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, çev. Hüsamettin Arslan (der. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul.

SMITH, Dennis (1999) *Zygmunt Bauman, Prophet of Postmodernity*, Polity Press, Cambridge, UK.

SMITH, Dennis (2007) “Bauman”, *Fifty Key Sociologists: The Contemporary Theorists* (ed. John Scott), Published by Routledge US and Canada, 18-24.

TEKELİOĞLU, Orhan (2003) *Foucault Sosyolojisi*, Aktüel Yayınları, İstanbul.

TOURAINÉ, Alain (2007) *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

WACQUANT, Loic (2007) “Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi”, *Ocak ve Zanaat* çev. Güney Çeğin (der. Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan), İletişim Yayınları, İstanbul, 53-77.

ZELLER, Eduard (1958) *Outlines Of The History Of Greek Philosophy*, Published by Meridian Boks, London.

## **ÖZGEÇMİŞİM**

1984 yılında İzmir’de doğdum. 2001 yılında Selma Yiğitalp Lisesinden, 2007’de Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden mezun oldum. Aynı yıl Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde yüksek lisans eğitimine başladım. Yüksek lisans eğitimim süreci boyunca ‘‘Kentsel Dönüşüm Uygulamaları ve Yarattığı Sosyal Problemler’’ ve ‘‘Futbolda Taraftarlık, Fanatizm ve Şiddet (Fenerbahçe, Galatasaray, Beşiktaş ve Trabzonspor Örneği)’’ adlı çalışmalarda yer aldım. İlgi alanlarım arasında tarih, sosyoloji, felsefe, edebiyat ve müzik yer almaktadır.

Mustafa Demirtaş

## ÖZET

Bu çalışma, Zygmunt Bauman'ın "bilgi/iktidar" ilişkisine ve "entelektüel" kavramına bakışını, modernite ve postmodernite sürecine yönelik yaklaşımıyla birlikte ele alarak açıklamayı amaçlamaktadır. Bu açıklama girişiminde, bilgi/iktidar ilişkisi ve entelektüel kategorisi tarihsel bir bağlam içerisinde açığa çıkarılmaktadır.

Bu nedenle, çalışmada ilk olarak bilgi/iktidar ve entelektüel kavramlarına değinilerek, tarihsel süreçte bu kavramların nasıl bir yol izlediği açıklanacaktır.

Sonrasında ise, Bauman'da modernite süreci ana hatlarıyla ele alınarak, bilgi/iktidar ilişkisi ve entelektüellerin bu süreçte ne şekilde yer aldıkları irdelenmeye çalışılacaktır. Postmodernite sürecinde ise entelektüellerin değışen konumları üzerinde durulacaktır. Bu dönemde entelektüellerin üstlendikleri yeni roller tartışılarak, bilgi/iktidar ilişkisinin sürekliliği vurgulanacaktır.

Bu çalışma ayrıca, Bauman'da özgürlük kavramını da ayrıntılı olarak ele almaktadır. Bauman'dan hareketle gerçekleştirilecek bir özgürlük arayışının imkânlarını ortaya koyarak, bilgi/iktidar ilişkisinin birey üzerindeki yıkıcı etkilerini azaltmanın yolları üzerinde duracaktır.

## SUMMARY

This study aims to explain the view of Zygmunt Bauman that is about the relation of knowledge/power and the conception of intellectual together with his approach about the processes of modernity and postmodernity. In this attempt of explaining, the relation of knowledge/power and intellectual categories are revealed in a historical context.

For this reason, this thesis firstly mentions the concepts of knowledge/power and intellectual and then, it is analyzed how these concepts evolved in a historical process.

After that, as the process of modernity in Bauman's thought is generally argued out, the relation of knowledge/power and how the intellectuals have taken place in this process will be explicated. Intellectuals' changing positions in the process of postmodernity also emphasized. The new roles that intellectuals undertaken in this period is being discussed, then permanency of relation of knowledge/power will be emphasized.

This thesis also elaborately examines the conception of freedom in Bauman's thoughts and aims to expose the destructive effects of the relationship between knowledge and power on individuals in order to define the search for freedom which originates from Bauman.