

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**POSTMODERN TEORİDE DİN- ZYGMUNT BAUMAN, JACQUES DERRİDA,
JEAN BAUDRİLLARD**

Doktora Tezi

Bayram İPEK

Ankara-2024

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**POSTMODERN TEORİDE DİN- ZYGMUNT BAUMAN, JACQUES DERRİDA,
JEAN BAUDRİLLARD**

Doktora Tezi

Bayram İpek

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İhsan Toker

Ankara-2024

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

Bayram İpek

**POSTMODERN TEORİDE DİN- ZYGMUNT BAUMAN, JACQUES DERRİDA,
JEAN BAUDRİLLARD**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İhsan Toker

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. İhsan TOKER

.....

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

.....

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

.....

Prof. Dr. Fuat AYDIN

.....

Doç. Dr. Salih AYDEMİR

.....

Tez Sınavı Tarihi: 05.01.2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (05/01/2024)

Bayram İPEK

ÖNSÖZ

Çağımızda yaşanan hızlı değişimler toplumsal paradigmada evrilmelere neden olabilmektedir. Bu değişimleri anlamlandırmaya yönelik ortaya çıkan ve mevcuda yönelik yeni tezler geliştiren postmodern teorinin birçok olguyu tartışmaya açtığı ve yapısökümüne uğrattığı bir zeminde dini nasıl konumlandığının belirginleştirilmesi önem arz etmektedir. Dinin hakikatler üzerinden inşa ettiği değerler eşliğinde toplumsal ve bireysel bir gelişim hedefi postmodern teorinin çoksesselik ve belirsizlik perspektifiyle uyum gösterebilir mi? Bu tür soruların üzerindeki bulanıklığı biraz olsa da arındırma amacıyla yola çıktığımız bu çalışma, postmodern teorinin dinle ilgili geliştirdiği savlar çerçevesinde şekillenmiştir. Öncelikle tez konusunun belirlenmesinde, planlanmasında ve hazırlama sürecinin her aşamasında desteğini esirgemeyen, sabırla bana her konuda yol gösteren değerli hocam Prof. Dr. İhsan TOKER'e şükran borçluyum. Tez jürimde olan, çalışmaya zaman ayırarak yol gösteren değerli hocalarım Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU ve Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER'e sonsuz teşekkürler.

Son olarak hayatın her aşamasında yanımda olan, moral veren desteğini ve duasını benden esirgemeyen eşim Tülay'a ve bu süreçte zamanlarından çaldığım yaşamımıza renk katan çocuklarım Nisa ve Emir'e teşekkür ederim.

Ocak, 2024, Ankara
Bayram İPEK

**POSTMODERN TEORİDE DİN- ZYGMUNT BAUMAN, JACQUES DERRİDA,
JEAN BAUDRİLLARD (RELİGİON IN POSTMODERN THEORY- ZYGMUNT
BAUMAN, JACQUES DERRİDA, JEAN BAUDRİLLARD)**

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
KISALTMALAR.....	V
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMA PROBLEMİ.....	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	4
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE SINIRLILIKLARI.....	12

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNİTE.....	13
1.1.Modernitenin Kökenleri ve Düşünsel Temelleri.....	13
1.2. Modernizme Yönelik Eleştiriler	18
1.3. Modernizm Din İlişkisi; Sekülerleşme.....	22

İKİNCİ BÖLÜM

POSTMODERNİZM.....	29
2.1. Modernizmin Kontrastı Postmodernizm	29
2.2. Postmodernizmin Temel Referansları.....	39
2.2.1.Tartışılır Gerçeklik.....	39
2.2.2. Çoğulculuk.....	43
2.2.3. Meta Anlatıların Reddi.....	45

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZYGMUNT BAUMAN SOSYOLOJİSİNDE DİN OLGUSU.....	47
--	-----------

3.1. Zygmunt Bauman'ın Kısa Biyografisi ve Fikir Dünyası.....	47
3.2. Bauman'ın Sosyolojik Tahayyülü.....	49
3.3. Buharlaşan Katı Modernizm.....	54
3.4. Akışkan Zamanların Betimi Postmodernizm.....	58
3.5. Akışkan Çağda Din.....	63
3.5.1.Modern Paradigma; Dini Tanımla, Bulanıklaştır.....	64
3.5.2.Her Derde Deva Polifoni; Monoteizm/Politeizm Bağlamında Din.....	72
3.5.3.Müphem Paradigmada Din	76
3.6. Manevi Bir İnşa; Post Etik.....	86

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

JACQUES DERRİDA SOSYOLOJİSİNDE DİN OLGUSU.....	93
4.1. Jacques Derrida'nın Kısa Biyografisi.....	94
4.2. Derrida'nın Din Betimi.....	96
4.3. Dekonstrüksiyon ve Din.....	99
4.4. Dinin Örtük Egemenliği.....	112
4.5. Kontrastlar Eşliğinde Etik.....	115

BEŞİNCİ BÖLÜM

JEAN BAUDRİLLARD SOSYOLOJİSİNDE DİN OLGUSU.....	122
5.1. Jean Baudrillard'ın Biyografisi ve Düşünsel Yolculuğu.....	122
5.2. Hiper-Gerçek Din.....	128
5.3. Tüketim Dünyasında Din.....	138
5.4. Dinin Epiloğu.....	146
SONUÇ	148

KAYNAKÇA	159
ÖZET.....	176
ABSTRACT.....	176

KISALTMALAR

ABD : Ana Bilim Dalı
AÜ : Ankara Üniversitesi
Bkz : Bakınız
C : Cilt
çev : Çeviren
ed : Editör
eds : Editörs
SBE: Sosyal Bilimler Enstitüsü
vd : ve diğerleri
vb : ve benzeri

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMA PROBLEMİ

Son dönemlerde popüler tartışma konularından olan postmodernizm özü itibarı müphem bir alanda teori geliştirmesinden dolayı anlaşılmasında zorluklar yaşanmakta ve tanımlamalara maruz kalmaktadır. Postmodern kavramı gündelik hayatın sıradanlığı içinde yerini alırken TV şovlarından, saç modellerine, kıyafetten, mimariye kadar uzanan birçok alanda yeni bir tarzı temsil etmektedir (Lash, 2003: 1). Özellikle bir kısım entelektüel bir zamanlar ironi yaparak, küçümseyerek ele aldıkları postmodernizmin artık akademik yaşamı aşan ve geniş kitlelere yansıyan popüleritesinin farkındalar (Featherstone, 1996: 19). Postmodernizm tanımlanmasındaki güçlüklerin yadsınamaz olduğuna vurgu yapan Best ve Kellner birbirinin mukabili olan birçok teori yığınınından oluşan postmodernizmin sınırlarının belirlenip tanımlanmasının güç olduğunu belirterek, bu alandaki tartışmaların süreğenliğine işaret etmektedirler (Best ve Kellner, 2016: 16-17). Bu çerçevede çalışmamız ile tüm bu tartışmaların odağı olan anlaşılmasında güçlüklerle rağmen özellikle akademik çevrelerde çekiciliğini koruyan modernizmin bir devamı mı? Yoksa bir terkin temsili mi? (Sarup, 2017:186) sorularının gölgesinde kalan postmodernizmin toplumsal ve bireysel yaşamımızdaki önemi yadsınmayan din olgusunu nasıl tavrız ettiğini anlama çabasındır.

Bu çaba içerisinde konumuzun daha iyi anlaşılması muhakkak ki postmodernizmin tarihsel bağlamının ve ortaya çıkış sebeplerinin anlaşılmasına bağlıdır. İnsanlığa yeni ufuklar açması umuduyla geliştirilen teoriler geçmişten günümüze yansıyan bireysel ve toplumsal nosyonlar ile gelecekte ideal toplumun tasarlanması ya da mevcudun olumsuzluklarının asgariye indirilmesi için zihinsel çabamız sonucu ortaya çıkan fikirlerin bir örgüye dönüşmesiyle hayat bulur. Bu süreçte filizlenen kabuller ya da reddiyelerin beslendiği kaynak kuşkusuz mevcudun kendisidir. Bu bağlamda postmodern

terimi “post” öneki ile olumsuzlama eşliğinde modernden bir kopuşu ifade ettiği görülse de bu soyut kopuşu rasyonel bir tanımlamaya tabi tutmanın zorlukları bulunmaktadır (Featherstone, 1996: 13). Çünkü müphem bir alanda teori geliştiren ve savlarını modern düşünce karşıtlığı üzerinde yapılandıran postmodern teoriyi modernizmden soyutlayarak özgün kavramsal bir perspektifle inşa etmek ve açıklamak paradoksal bir durum oluşturabilir. Postmodern teorinin ortaya çıkışı da bu düzlemde bakıldığında modern yaşam üzerine inşa edilen ve içerisinde farklılıkların doğurduğu çoğulcu yaklaşımlar sonucu ortaya çıkan anti modern bir akım olarak değerlendirilebilir. Bu ironik durumun doğurduğu dikotomi içinde postmodernizmi anlama belki de modernizmi anlamadan geçiyor.

Modernizmin temellerinin atıldığı Aydınlanma çağı, geleneksel düşünce tarzlarına ve kilisenin toplumsal yaşamı dinsel perspektif ile düzenleme çabasına karşı 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya çıkan bir dönemi kapsar. Yeni dünya görüşleri sunan bu paradigma toplumsal yaşamda görülen problemlerin din ve türevi olan kaynaklardan beslenmeden, rasyonel bir bakış açısıyla bilimin rehberliğinde çözülebileceğini savunan, entelektüel çevrelerde filizlenen, Rönesans, Reform gibi hareketlerle yol haritası çizilen, insan hakları endeksli, eşitlikçi bir toplumsal yaşamın kaynağı olacağı iddiasıyla tarih sahnesinde yerini alan, “Akıl Çağı” olarak da adlandırılır (Cevizci, 2008: 13). Aydınlanma muhteviyatı bakımından kendine özgü özellikler barındırsa da tarih süreci içerisinde yeni fikri oluşumların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Özellikle toplumların kültürel, sosyal ve siyasal yapılarında değişikliklere neden olan Aydınlanma modernizmin temellendirilmesinde de katkılar sunmuştur.

Bu dönemin düşünürlerinin temel fikri kilise merkezli din ve benzeri hegemonik unsurların etkisindeki insanı özgür kılmak ve toplum yaşamının düzenlenmesinde aktif rol oynayan bir figür yapmaktı. Dinin toplumsal alandan bireysel vicdanlara mahkûm

edildiği bu dönemde Avrupa’da modernleşme süreci ile her türlü metafizik öge toplumsal yaşamdan soyutlanmış, akılla yoğrulmuş yeni düzenekler yaşamın merkezine alınmıştı. Din kamusal alandan çekilen, bireysel yaşamın sınırları içinde tutulmaya çalışılan bir olguya dönüşmekteydi. Ötelenen din yerine modernleşme sürecini gerçekleştirme hedefiyle yoğun bir etkileşim içinde olduğu görülen rasyonalizm ve bireycilik modernizmin kültürel göstergelerini yaygın bir şekilde sunmaktaydı (Davie, 2005: 32). Seküler Avrupa merkezli modernizme göre din, doğada meydana gelen olayları açıklamakta zorlanan insanlığın sığındığı bir limandı. Bilimin gelişmesi ile artık tecessüse konu olayların ardındaki sır kolayca açıklanacak ve ilkel kabilelerde yaşama kültürlerine katkı sunan, ruhsal dinamiklerini geliştiren bu tür bir metafizik inanç sistemlerine ihtiyaç duyulmayacaktı.

Modernizmin metafizik anlayıştan ayıklayarak inşa etmeye çalıştığı bilim ve insan merkezli dünya düzeni, ülkeler arasında sosyal, ekonomik, teknolojik vb. alanlarda ciddi sınıfsal tabakalar meydana getirmiş, gelişmiş devletlerarası kültürel ve ideolojik alan kapma mücadeleleri yıkıcı savaflara, toplumsal buhranlara neden olmuştu. Modernizmin vaat ettikleri karşısında tüm dünyada artan umutsuzluk ortamında filizlenen postmodernizm, modernizme karşı bir tutum sergileyerek modernizm kaynaklı sorunların çözümüne alternatif çözüm önerileri sunmaktaydı.

Postmodern felsefe temel esaslar üzerinden tasarlanmış, evrensel olma iddiası taşıyan büyük anlatıların farklılığı ortadan kaldırdığını savunur. Temel esaslar üzerinde inşa edilmiş herkes tarafından benimsenmesi zorunlu olan yaşam ilkelerinin yerel kültürleri yok edeceğini ve modernizmin dikte etmeye çalıştığı doğruların zaman ve mekâna göre farklı formlar kazanabileceğini savunan postmodernler çoğulculuğu ve belirsizliği düşünce sisteminin lokomotifini yaptılar. Postmodern teorinin bu parametreleri bağlamında din gibi her dönem önemini korumuş ve tartışmalara konu olmuş bir olguya

ilgili değerlendirmelerinin belirginleştirilmesi gerekmektedir. Postmodernizmin farklılıklara tanıdığı müsamahanın modern zamanlarda gelişmenin engelleyicisi olarak görölen din gibi bir olguya ilişkin olarak da toplumsal yaşamda alan açacağıyla ilgili yüksek bir beklenti vardı. Postmodern teorinin farklılıkların özalde dinlerin varlıklarını devam ettirmesi yönündeki eğiliminin yanında mutlak doğruya karşı mesafeli tutumu göz önüne alındığında, dinlerin kendi içinde barındırdığı hakikatler üzerine kurulu yapısıyla ilgili olarak aralarındaki ilişkinin çatışma yaşanmadan nasıl bir düzlemde devam edeceği belirsizliğini korumaktadır. Örneğin postmodern teorinin dış etkilerden bağımsız özgür birey ön tanımlamasıyla betimlenen ve yaşadığımız çağın ruhu ile kaynaşmış olan bireyin mutlak kabuller içeren ve toplumsal önemi yadsınmayan din ile olan bağını nasıl analiz ettiği ya da postmodern çağda dine alternatif olarak sunulan değerlerin felsefi, kültürel, sosyal yönlerinin neler olduğu ile ilgili cevaplanamayan sorular günümüzde geçerliliğini hala korumaktadır.

Bu çerçevede toplumsal dinamiklerin oluşumunda etkili olan din olgusunun yaşadığımız çağda postmodernist düşünürler tarafından nasıl betimlendiğinin, toplumun din tasavvurundaki evrilme sürecinin ve bu çağdaki sosyal, kültürel vb. alanlardaki yansımalarının belirginleştirilmesi gerekmektedir. Bu sebeple postmodernizmin selefi olan modernizme karşı geliştirdiği argümanlar çerçevesinde din kavramını incelemek bu araştırmanın problemini oluşturmaktadır.

II. ARAşTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Modernizm, dinin insanın doğa olaylarını açıklayamaması, ölüm ve ölüm sonrası yaşam vb. metafizik olaylara duyduğu ilginin sonucu ortaya çıktığını ve ilkel toplumlardan günümüze devam eden tecessüsün bir ürünü olduğunu savlar. Modernizme göre insanın müphem sorulara cevap bulamaması karşısında sığındığı dinsel formlar toplumların sosyal ve kültürel unsurları tarafından şekillendirilmiştir. Modern zihin bu

tür kùltlerin bireyin ruhsal gelişimine katkı sunup toplu yaşama kùltürüne uyum sağlarnasını kolaylaştırdığına inansa da Aydınlanma ile birlikte akıl öncülüğünde merkeze alınan insanın bilinmeyen üzerindeki gizemi kaldıracağını ve ilkel devirlerden gelen bu mitlerin ve dinsel alışkanlıkların terk edileceğini ummaktaydı.

Orta Çağ Avrupa'sında kilise kurumu çevresinde toplanan din temelli yaşam paradigmasıyla mutlak bir iktidar kurma çabasındaki totaliter çevrelerin karşısına, Rönesans ve Reform gibi insanı ve akılı temele alan yeni hareketler konumlandı. Böylece Modern Çağ'ın kapısı aralanmış oldu. Modernizm, toplumsal yaşamı düzenleyen doktrinler geliştirirken bilimin gelişmesiyle aşkın bir varlığa ihtiyaç duyulmadan insanlığın refah içinde bir yaşam sürdüreceğine dair dimağlarda felsefi alt yapılar da kurmaktaydı. Modernizm, dini ilerlemeye engelleyici bir unsur olarak görmekte beraber dinlerin insanlık tarihinde çıkışını, dine duyulan ihtiyacın nedenlerini ve zamanla değişen dini motifleri analiz etmekte ve din yerine ikame edilebilecek yeni değerlerle ilgili tezler üretmekteydi. Bu savlar sonucunda edindiği birikimle din olgusunu çözümlenmeye çalışan modern zihin, insanların ilkel toplumlardan günümüze süregelen doğa olayları, yaratılış, ölüm, yeniden dirilme gibi varoluşsal ve metafizik bilinmezlerle ilişkin arayışının, din algısının oluşumunda etkili olduğunu savundu. Modern düşünce mistik gizler karşısında oluşan sorulara, akıl ve bilimin rehberliğinde cevaplar bulunabileceğini, böylece tecessüs örtüsünün kaldırılacağını ve artık dine ihtiyaç hissedilmeyeceğini savunarak din konusunda yol haritasını çizdi. Bu felsefeyle tasarlanan yeni toplumlar seküler dünya görüşü ile oluşturulan evrensel değerlerle her alanda gelişen dünyanın bir parçası olacaklardı.

Bilimin gelişmesi ve toplumlarda yayılmasıyla daha yaşanılır bir dünya kurulacağına ilişkin güçlü beklentiler besleyen modernistler yaşanan savaşlar, ülkeler arasındaki yaşam standartlarındaki giderek artan uçurumlar ve bunların toplumlarda yol

açtığı buhranlar nedeniyle hayal kırıklığına uğradılar. Bu durum entelektüel kesimleri yeni arayışlara itti. Bu çevreler modernizmin küresel değerler oluşturarak sözde üstün Batı kültürünü evrensel alanda medya, moda, eğitim gibi unsurlar aracılığıyla görünür kılarak hegemonik bir yapı oluşturmasına itiraz ettiler. Onlara göre modernizmin evrensellik özlemi çoğulculuğu, farklı kültürel renkleri, anlamı yok etmekteydi. Günümüzde yaşanan birçok sorunun kaynağı olarak Batı medeniyetinin yayılımcı politikalarını gören bu çevreler seslerini geniş kitlelere ulaştırmaya ve taraftar bulmaya başladılar. Modernizm karşısında sistematik fikirler üretmeye başlayan bu akımın temsilcileri postmodern bir döneme kapı araladılar. Bu çevreler modern düşüncenin belli standartlar biçtiği felsefi, mimari, sanat alanlarına karşı eleştiriler geliştirerek belirsizlik ilkesiyle zamana ve mekâna göre şekillenen özellikle dönemin mimari ve edebiyat çevrelerinin ilk kez karşılaşacağı ürünler ortaya koydular. Modern sonrası dönem tanımlamasıyla tebarüz eden bu dönem postmodernizm tanımlamasıyla görünür olmaya başladı. Postmodern teori, toplumsal fenomenleri yeniden anlamlandırma çabasını din olgusu üzerinde de yürüttü. Postmodern felsefenin temel argümanları olan olayları analiz ederken temel diskur konumundaki belirsizlik, görecelik, çoğulculuk, özgürlük ilkeleri ile oluşturulan paradigmanın dinsel nasıl tanımlayıp konumlandıracağı ile ilgili sorular günümüzde hala yoğun bir şekilde gündemdeki yerini korumaktadır.

Tarihi süreç içerisinde modernizmin din perspektifini de içine alan ve büyük yıkımlara ve buhranlara neden olduğu görülen evrensellik ilkesiyle bezenmiş büyük anlatılarına karşı postmodern görüşlerin geliştirdiği argümanlar merak edilmektedir. Çoğulculuk ilkesiyle evrensel tek bir doğrunun olamayacağını, gerçek özgürlüğün çok seslilik ve farklılıklardan ortaya çıkacağını, doğal sürecinde oluşan yerel kaynaklı her türlü inanç, mit, gelenek, metafizik bilgi, felsefe vb. doğal yaşam formlarının varlıklarını

devam ettirmesi gerektiğini savunan postmodernizm mutlak retoriklerin bir tür karşıtlığını temsil etmekteydi.

Dini çevrelerce postmodernizm özellikle modernizmin anlam arayışına ve özelde dine karşı geliştirdiği ve dayatmaya çalıştığı seküler yaşam tarzına karşı bir kurtarıcı olarak görülmekteydi. Bu kesimler postmodernizmin çoğulculuk ve özgürlük fikri ile modernizmin ilkel yaşam formunun bir yansıması olarak gördüğü ve ötelediği dinlerin daha özgür ikame alanları bulacağını ummaktaydı. Özellikle İslami çevrelerce dinin kamusal alanda daha çok görünür olabileceği ve daha özgürce yaşanabileceği ile ilgili beklentiler artmaktaydı (Özbolet, 2017: 268).

Din, tarihi süreçte varlığını devam ettirirken bulunduğu çağın ruhu ile hemhal olmakta farklı yansımalar gösterebilmektedir. Özellikle küreselleşmenin etkisi ile sürekli etkileşim içinde bulunan kültürlerdeki değişimler din olgusunda da yeni edinimlere neden olmuştur. Postmodern çağda dinin, dönemin kendine özgü baskın uyarıcılar karşısında yaşadığı değişimin ve bunun sonucunda gelişen yeni tutumlar ve değerlerin entelektüel çevrelerce felsefi ve sosyolojik boyutları ile incelendiği fikirsel tartışmalara konu olduğu görülmektedir. Gündemdeki yerini koruyan, popüler kültür içinde konumlandırılmaya çalışılan din ile ilgili bu yoğun gündeme rağmen zihinlerde gri alanlar özellikle postmodern çağın bütün hakikatleri müphemleştirdiği ancak aynı zamanda çoğulculuğu savunduğu bir ortamda giderek artmaktadır. Bunun temel nedenlerinin başında farklı bakış açılarına göre tanımlanmaya çalışıldığı için ortak bir paydada buluşulmayan din gibi bir olgu ile belirsizlik üzerine inşa edilen postmodernizm arasındaki ilişkiyi analiz etmekteki güçlük gelmektedir. Bu çalışma da her iki kavramın, postmodernizm ile din olgusunun tarihi süreci ile farklı perspektiflerden nasıl değerlendirildiği ele alınarak aralarındaki ilişki incelenmeye çalışılacaktır. Böylece postmodern teorinin din olgusunu

nasıl bir perspektif ile ele aldığını anlamının, birçok kesimin konu hakkında fikir sahibi olmalarına katkısı olabileceği varsayılmaktadır.

Bu çalışma, öncelikle tanımlanması ile ilgili tartışmaların devam ettiği postmodernizmin dini nasıl analiz ettiği üzerine odaklanmıştır. Bu çerçevede konuyla ilgili devam eden tartışmaların anlaşılır kılınması için ilgili parametrelerin tarihi arka planları incelenmiştir. Postmodernizmin müphem din okumalarının görünür kılınması için sekülerleşme/laiklik, üretim/tüketim alışkanlıkları, hiper gerçeklik, medya/iletişim, bireysellik/çoğulculuk, metafiziğin yapı sökümlü, etik vb. kavramlar eşliğinde konumuz betimlenmeye çalışılmıştır.

Bilim ve rasyonel düşüncüyü merkeze alan modernizm, gelenek kaynaklı tüm mistik ve dini inançları hurafe olarak tanımlamaktaydı. Pozitivist bakışla beslenen bu düşünce bilimin zamanla insan ufkunun geliştireceğini, insanın doğüstü mitler barındıran inanç sistemlerine ihtiyaç duymayacağını ve bilimin insanlık dinini oluşturacağını varsaymaktaydı. Bu tür meta anlatıların yeni buhranlara yol açtığı teziyle modernizme saldırgan bir çıkış yapan ve modern sonrası çağın başladığına vurgu yapan postmodernizmin savları günümüzdeki yoğun tartışmalara rağmen hala netliğe kavuşmamıştır. Çünkü dönemseller fikirler, tarihi süreçte evrilirken ortaya çıkan ihtiyaçlar karşısında yeni değerler üretmekte ve yeni anlamlar yüklenmektedir. Belirsizlik ilkesiyle bezenmiş girift yapılarıyla üzerinde uzlaşa sağlanamayan çoklu tartışmalara kaynaklık eden postmodernizmin düşünsel yapısının çözümlenerek kültürel ve maddi boyutlarının belirginleştirilmesi gerekmektedir. Böylece modernizmin kaynaklık ettiği sorunlar nedeniyle günümüz toplumunun olumsuz bir yönde dönüşüme uğradığı iddiasında bulunan postmodernizmin ikame etmeye çalıştığı toplumsal ve düşünsel dünyanın ne olduğu betimlenebilir. Bu yönde yapılacak çalışmalar sonucunda elde edilecek bilgilerle postmodernizm olgusu ve onun etkilediği ya da etkilendiği toplumsal yaşamın önemli

göstergeleri olan sosyo-kültürel, maddi-manevi formlar ortaya çıkarılarak netleştirilebilir. Bu formlar içerisinde önemli bir yer tutan insanlık tarihinde önemli kırılmalara neden olan ve küresel dünyada devletlerin ve bireylerin ilişkilerini düzenlemede etkili olan din fenomeninin postmodern düşüncedeki konumunun betimlenmesi bu alandaki müphem soruların cevaplandırılmasına ve dinin bu çağda geçirdiği evrilmenin anlaşılmasına önemli katkıları olacaktır.

Araştırma, postmodernizmin kontrastı olan modernizm karşısında geliştirdiği parametreler üzerine inşa edilmiştir. Bu parametreler üzerinden postmodernizmin din anlayışı açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Postmodernizmin müphemlik ve görecelik odaklı paradigmasından dolayı postmodern düşüncede buğulu bir alanda kalan din olgusu önemli postmodern düşünürlerin konu ile ilgili ortaya koydukları fikirler ışığında sosyolojik olarak incelenmiştir. Bu bağlamda araştırmanın temel amacı varoluşsal krizlerin yaşandığı, anlam arayışlarının arttığı modern çağa karşı eleştirel bir tutum sergileyerek çözüm arayışına giren postmodernizmin özgürlük, çoğulculuk müphemlik, görecelik gibi temel referanslar öncülüğünde evrensel mutlak bir inanç ve bilgiye şüpheyle yaklaşırken, temel hakikatler üzerine inşa edilmiş dini nasıl analiz ettiğinin anlaşılması için merkeze alınan önemli postmodern düşünürlerin fikirleri çerçevesinde konuyu farklı boyutları ile inceleyerek açıklığa kavuşturmak

Konu ile ilgili yapılan araştırmalar aşağıda kısaca özetlenmiştir.

1. “Postmodernizm ve Din” başlıklı yüksek lisans tezinde Abazi dinler için önceleri kurtarıcı olarak görülen postmodernizmin süreç içerisinde mutlak bir hakikatin olmayacağı varsayımıyla dinleri belirsizliğe ittiğini belirtmiştir (Abazi, 2003).
2. Açıkyol, “Zygmunt Bauman Sosyolojisinde Din” başlıklı yüksek lisans tezinde; Bauman’ın modern akımların baskıladığı dinlerin postmodern

dönemde çoğulcu bir ortamda kimliklerini koruyabilecekleri beklentisine girdiklerini ancak mutlak hakikatler içeren dinin çok kültürlülükle çeliştiğini savunduğunu belirtir. Ayrıca Bauman'ın görüşleri çerçevesinde postmodern toplumlarda yaygın tüketim kültürünün bireyselleşmeye yol açarak kurumsal dini kimlikleri zayıflattığını ve kitle iletişim araçları yoluyla sunulmaya başlayan din olgusunun da bir pazar oluşturduğunu böylece oluşan bu pazarda özellikle köktenci hareketlerin dini semboller aracılığıyla daha çok görünür olduğu savına yer verilir (Açıkyol, 2019).

3. “Din Felsefesinde Dekonstrüksiyon” başlıklı doktora tezinde Alpyağlı dekonstrüksiyon ile din arasındaki ilişkinin olumlu yönde geliştiğini ve tezin asıl amaçlarından birinin bunu temellendirmek olduğunu belirtir. Dekonstrüksiyonun din felsefesindeki mevcut bilgilere açılımlar kazandırarak yeni imkânlar ürettiğini savunan yazar dekonstrüksiyonun kendi içinde tanımlanması zor belirsizlikler taşımasına rağmen sufi inancında var olan hayret makamı ile ilişkilendirir. Ancak belirsizlikten kurtulmak ve hakikate yaklaşmak için bu makamın dolayısıyla dekonstrüksiyon evresinin de aşılması gerektiğini savlar (Alpyağlı, 2006).
4. Tekin “Postmodernizmin "Din" Sorunu” adlı makalesinde hakikat, özgürlük/totalitarizm kavramları üzerinden postmodernizmin din algısını incelemiştir. Tekin postmodern düşüncenin insanı merkeze alan ve Tanrı'yı öteleyen anlayışının dine ve hakikatlere zarar verdiğini bu durumun bireysel ve toplumsal krizlere yol açtığını savunur (Tekin, 2015).
5. Tüzer “Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme” adlı çalışmasında postmodernizmin müphemlik ilkesiyle tek ve mutlak olana şüpheyile yaklaştığını, dolayısıyla mutlak Tanrı olgusunu da arka

plana iterek insanı özgürlükler ve hazlar ile düzenlenmiş dünya sahnesine davet ettiğini böylece insanı kutsadığını savunur (Tüzer, 2015).

6. Günerigök, “Zygmunt Bauman ve Din: Tanrı, İnsan ve Belirsizlik” adlı makalesinde; Bauman’ın sosyolojik perspektifinden dinin toplumsal yaşamdaki görünürlüğü ve süreçteki evrilmesini incelemiştir. Bauman dinin günümüzde süregelen bir değişimin yaşandığı toplumsal yapıya ayak uydurduğunu ve değerlerin hızlı tüketildiği bu yapıda dinin muhkem hakikatler içeren özelliğini yitirerek bir tür akışkanlık kazandığı savı üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca Bauman’ın monoteizmin bilinçaltında ötekini yok etmeye dönük bir dürtüye hareket ettiğini ve bu yaklaşımın imha edici etkilerinden kurtulmanın yolunun da politeizm olduğu savı çalışmada tartışılmıştır (Günerigök, 2019).

Türkiye’de postmodernizmin dine bakışı ile ilgili aktüel ve farklı bakış açılarının oluşturduğu, fikirlerin sentezlendiği geniş çaplı araştırmaların olmadığı görülmektedir. Tarih süreç içerisinde insanın din tasavvurunda dönüşümler yaşandığı ve bu durumunda toplumsal dinamiklerde evrimlere neden olduğu bilinmektedir. Toplumsal dokunun şekillenmesinde önemli roller üstlenen din olgusunu yaşadığımız postmodern çağın kendine özgü parametreleri içerisinde anlayabilmek için postmodern teorinin önemli düşünürlerinden olan ve din olgusuna farklı açılardan yaklaşan bu yüzdende konumuza kaynaklık edebilecek birçok veri sunacağını düşündüğümüz Jacques Derrida, Zygmunt Bauman, Jean Baudrillard’ın fikirleri çerçevesinde postmodern teorinin dine yaklaşımı anlaşılmalı çalışılacaktır. Bu bağlamda felsefeden, siyasete birçok güncel tartışmaya konu teşkil eden din olgusunun postmodern çağdaki yansımalarını anlamaya yönelik yapılan bu çalışmanın alandaki bütün sorunları çözme gibi bir iddiası olmamakla birlikte bu yönde atılmış mütevazı bir adım olacağı düşünülmektedir.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE SINIRLILIKLAR

Araştırma postmodern teörünün din olgusuna karşı öne sürdüğü paradigmayı tasvir ederek anlamaya çalışmaktır. Bunu yaparken araştırma sürecinde çalışmaya katkı sunacağı düşünölen postmodern düşünürlerden Jacques Derrida, Zygmunt Bauman, Jean Baudrillard'ın fikirleri merkeze alınmıştır. Araştırma konusu, postmodernizmin farklı dinler ile ilişkisi üzerine değil dinlerin evrensel tanımını gözetilerek genel anlamdaki din olgusu üzerinden yürütölmüştür. Bu bağlamda araştırma, postmodernizmin din tasavvuru ve toplumsal konumlandırması ile sınırlandırılmıştır.

Araştırmada konu ile ilgili literatür (doküman) incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi nitel araştırmalarda görüşme ve gözlem yöntemlerinin kullanılmadığı durumlara konu ile ilgili görsel ve yazılı araçları analiz edilerek sonuca ulaşmak için kullanılan bir yöntemdir (Yıldırım ve şimşek 2018: 189). Araştırma konusunun aktüel yönün olması, sürekli yeni yayınlarla desteklenmesi, bilgiye kolay erişimi sağlamıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNİTE

1.1.Modernitenin Kökenleri ve Düşünsel Temelleri

Modernizmin kökleri Avrupa da başlayan “Akıl Çağı” olarak da adlandırılan Aydınlanma ile başladı (Cevizci, 2008: 13). Aydınlanma, geleneksel düşünce tarzlarına ve kilisenin toplumsal yaşamı dinsel perspektifle düzenleme çabasına karşı 17. Yüzyılda ortaya çıktı. Bu akım, toplumsal yaşamda görülen problemlerin din ve türevi olan kaynaklardan beslenmeden, rasyonel bir bakış açısıyla bilimin rehberliğinde çözülebileceğini savunan düşünürlerin fikirleriyle biçimlendi. Entelektüel çevrelerin yoğun ilgisiyle karşılaşan, Rönesans ve Reform gibi hareketlerle yol haritası çizilen, eşitlikçi bir toplumsal yaşamın kaynağı olacağı iddiasıyla tarih sahnesinde yerini alan Aydınlanma bireyin her türlü mistik ve metafizik düşünceden sıyrılarak aklını ve deneyimlerinin rehberliğinde yaşamı anlama çabası olarak betimlendi. Kant’ın tanımlamasıyla “aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin-olmayış durumundan kurtulup aklını kendisinin kullanmaya başlamasıdır” (Gökberk, 1993: 325-326). Bu döneminin düşünürleri rasyonel paradigma ve bilimsel bilginin vizyonlarını oluşturduğunu böylece çağın ilerlemeci ruhuna uygun mükemmel insanı temsil ettiklerini iddia ettiler (Crook. Et al.2004: 38). Onlar kilise ve İncil’in sultanından doğanın ve aklın gücüne sığınılması gerektiğine ve Hristiyan felsefesinin mitler yelpazesinin bir esintisi olduğuna inanarak insan ırkının üstünlüğünü ve ateizmi tartıştılar (Becker, 1960: 31). Bu düşünürler için akıl, Aydınlanma felsefesinin temel göstergesi olarak hedeflenen başarıya ulaşmanın, toplumsal ve kültürel ilerlemenin ve insanlığın varlığını görünür kılmanın evrensel bir temsiliydi (Çiğdem, 1993: 15,16). Aydınlanma düşünürleri üzerinde etkili olan bu yeni paradigmanın beslendiği bilimsel bilgi 18. Yüzyıla gelindiğinde artık entelektüel çevreleri etkileyen hâkim güçtü (Huxley,2004: 10). Rasyonel aklın belirlediği

bu vizyon ile kilise merkezli din ve benzeri hegemonik unsurların etkisindeki insan özgür kılınacak ve toplum yaşamının düzenlenmesinde aktif rol oynayan bir figür olacaktı. Böylece Avrupa’da dinin kendi sınırları içine çekilmesi ile başlayan bu süreçte her türlü metafizik öge toplumsal yaşamdan soyutlanacak, akılla yoğrulmuş yeni düzenekler yaşamın merkezine alınacaktı.

Aydınlanma muhteviyatı bakımından kendine özgü özellikler barındırsa da tarih süreç içerisinde yeni fikri oluşumların ortaya çıkmasını sağlayarak özellikle toplumların kültürel, sosyal ve siyasal yapılarında değişimlere neden olmuş, modernizmin ortaya çıkmasını sağlamıştır (Çiğdem, 1993: 13-14). Köken olarak Latince “şu an” anlamına gelen “modernistan” türemiş olan modernizm özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında edebiyattan, mimariye birçok sanat dalında belirginleşen, yeni ekonomik düzenin oluşturduğu hızlı değişimin geçmiş ile hesaplaşarak ayrışmasıyla ortaya çıkan yeni değerlerin kutsanmasının sonuçlanan bir felsefi akımı temsil etmekteydi (Aktay,2008: 8). Fikir birliği olmamak birlikte bilimsel düşüncenin geliştiği ve ulus devletlerin kurulduğu 17. yüzyıla kadar modernizmin köklerini götürebilmek de mümkündür (Toulmin, 1992: 6). Modernizm kullanılmaya başlandığı ilk dönemlerde Roma tarihinden bir kopuşu ifade etmek için Hristiyanlık ile birlikte açılan yeni bir çağı işaret etmekteydi. 19. yüzyıla kadar bir yozlaşmanın sembolü olarak görülen modernizm kavramı sonraki dönemlerde genellikle avangart kavramıyla anılmaya başlandı. Özellikle de İkinci Dünya Savaşı’yla birlikte sosyal davranıştan, edebiyata, moda kadar birçok alanda yeni tarzların geliştiği bir değişimi ve çağdaşlaşmayı sembolize eden bir terim olarak kullanılmaya başlandı (Giddens, Sutton, 2016: 28). Çağdaş bir tanımlamayla modernite ilerlemeye olan inancın, pozitivistimin, hümanizmin ve ampirik bilginin geleneğe ve mitlere bir başkaldırısını temsil eden yenilikçi bir hareketti (Swingewood, 1998: 138).

Toplumlar tarih boyunca yaşamdaki müphem olaylara karşı gelişen tecessüslerini gidermek için dinsel retoriklere başvurular. Bu durum kilise gibi dinsel kurumların ortaya çıkmasına ve güçlenmesine neden oldu. Kiliseler kutsalın tartışmasız kabulü üzerine kurdukları bir söylemle ekonomi, eğitim, hukuk gibi birçok alanda düzenleyici bir rol üstlenerek gündelik hayatı tasarladılar. Ölüm sonrası ebedi yaşamla ilgili vaatler de bulunarak toplumdaki otoritelerini güçlendirdiler. Kilise gibi kurumlar tarihsel süreçte yaşanan toplumsal olaylar karşısında her zaman mevcudiyetlerini koruyacak bir pozisyon geliştirdiler. Sonraki dönemlerde Yunan aklı ve Hristiyan mitleri ile beslenerek Orta Çağ düzenini Avrupa'ya hâkim kılarak egemenliklerini korumaya çalışan dinsel kurumlar modernistler tarafından sorgulanmaya başladı (Becker,1960: 6). Modernite insanlığı ve özellikle insan aklını din, bilim, ekonomi vb. her alanda belirleyici yaparak, bu öncülerini kamusal ve kültürel düzenlemeler ile sağlanacak ilerlemenin ana parametresi olarak gördü (Childs, 2002: 16). Böylece “homo rationalis” olan insan akılla tabiata ve kadere yön verecek, aydınlık günlere ulaşacaktı (Çiğdem, 2004: 55). Modernleşmeyle birlikte, geleneksel düşüncenin ilerlemeyi engelleyici etkileri ortadan kaldırılacak, gelişmiş, refah içindeki toplumlar oluşturulacaktı. 20. yüzyılda modernleşmenin tüm toplumlar tarafından kabul göreceğine güçlü bir şekilde inanan pek çok sosyal bilimci ve onların öncülerinden modernleşme kuramının teorisyenlerinden Walt Rostow çeşitli aşamalar şeklinde ilerlemenin sağlanacağına böylece tüm toplumların tarım toplumundan modern zengin toplumlara dönüşeceğine inanmaktaydı (Giddens, Sutton, 2016: 30).

Modernizmin ilk temelleri Aydınlanma düşüncesi ile atılırken, insanlık tarihinin dönüm noktalarını oluşturan olaylardan biri olan Fransız ihtilali ile yeni toplumsal dinamiklerin oluşumu hızlanmış ve modernitenin gelişimi ve daha görünür olmaya başlamıştır. Fransız ihtilalinin ardından özgürlük, eşitlik eksenli görüşlerin yayılması modernizmin ilk filizlerinin düşünsel hayatta atılmasına ve toplum bilimciler tarafından

yoğun olarak tartışılmasına neden olmuştur. Klasik dönem olarak adlandırılan bu dönem düşünürlerinden bilimin insanlık tarihine yön vereceği ve yeni bir insanlık dini oluşturacağı savı ile üç hal yasaının son aşaması olan pozitivizme büyük umutlar besleyen Comte' dan (Slattery, 2017: 74-76), modern çağın ekonomik düzeni olan kapitalizmi sınıfsal eşitsizliğin kaynaklarından biri olarak görse de modern yaşamın daha insani bir ortam doğuracağını umman Marx'a, endüstriyel gelişimin toplumsal refahı sağlayacağını düşünen Durkheim'e, modernitenin "bireysel yaratıcılığı ezen" demir kafes görünümlü bürokratik yapısına rağmen sağlamış olduğu faydaları göz ardı etmeyen Weber'e birçok sosyolog modernitenin ilk izlerinin entelektüel çevrelerce tartışılmasını sağlamıştır (Giddens,1994: 15). Önemli düşünürlerin modernizm ile ilgili iyimser fikirler geliştirmeleri kurulacak yeni dünya düzeniyle ilgi toplumlarda olumlu bir hava estirmiştir.

19. yüzyılda özellikle Avrupa'da sorgulanan geleneğin yerine mimariden, sanata birçok alanda modern kültürel öğeler hayatın bir parçası olarak yer almaya başladı. İnsan aklının belirleyici konumda olduğu, evrensel olma ideasının yaygınlaştığı, hümanizm eşliğinde oluşturulan etik ilkelerin toplumsal davranışları belirlediği bu dönemde toplumsal modernizasyon hız kazanmaktaydı. Bu dönemi Marx üretim şekillerinin değişimi olarak betimlerken, Tönnies "Gemeinschaft" dan "Gesellschaft"a gelenekten moderne dönüşüm, Durkheim "mekanikten" "organik" dayanışmaya, çağdaş düşünürlerden Habermas ve Weber ise rasyonelleşme süreci olarak tanımladı (Pusey, 1987: 47). Habermas göre Aydınlanma düşüncesinin bir ürünü olan rasyonalite geleneğin oluşturduğu metafizik bilginin yön verdiği düşünceye meydan okumanın en temel göstergesiydi (Çiğdem, 2004: 79). Habermas rasyonalizm ve modernizmin karşılıklı bir etkileşim içinde geliştiğini savundu. Ona göre modernite, ekonomik alanda çağdaş üretim tarzlarının hayat bulmasıyla birlikte yeni sermaye guruplarının ortaya çıktığı, ulus

bilincinin geliştiği, siyasal iktidar seçimlerinin geniş halk kitlelerinin katılımıyla gerçekleştiği, şehir hayatının sağladığı yeni yaşam tarzlarının görünmeye başladığı, öğretim hizmetlerinin yaygınlaştığı, seküler yaşamın oluşturduğu normların toplumları şekillendirdiği bir süreçtir (Çiğdem, 2004: 183). Modernizm karşıtı söylemler geliştirenleri eleştiren Habermas bu anti modernist kesimi tutuculuk ile itham ederek modernizmin henüz tamamlanmadığını savundu (Aktay, 2008: 12).

Önemli çağdaş sosyologlardan olan Anthony Giddens'e göre ise modernite, 18. yüzyıldan 1980'lerin ortalarına kadar devam eden bireyselleşme, rasyonelleşme, sekülerleşme, demokrasi ve bilimsel düşüncenin gelişimi gibi öğelerin belirgin olduğu özellikle endüstriyel gelişimin sağlandığı ve modern öğelerin barındığı toplumların simgesel bir göstergesidir (Giddens, Sutton, 2016: 28). Modern toplumlar her alanda gelişimle özdeşleştirilirken yeni dünya düzeninde ortaya çıkan bireysel ve toplumsal sorunlar modernizmin sorgulanmasına ve redakte edilmesi gerektiği yönünde fikirler üretilmesine neden oldu. Modernizmin ortaya çıktığı zaman dilimi ve coğrafya hakkında yeterli bilgiye sahip olduğumuzu ancak muhteviyatı hakkında bunu söylemenin güç olduğunu belirten Giddens birçok birleşenden oluşan modernizmin bu unsurlardan biri üzerinden okumanın bu sürecin anlaşılmasını güçleştireceğini savundu (Giddens, 1994: 9-10). Giddens modernizmin oluşumunda etkin olduğu düşünülen kapitalizm, endüstrileşme, demokrasi, şehirleşme gibi olgular üzerinden bu süreci okumanın yanıltıcı olabileceğini hatta bu olguların modernizmin sonuçları olup olmadığının tartışmalı olduğuna inanır (Giddens, Sutton, 2016: 31). Modernizmin sonunun geldiği yönündeki eleştirellere modernizmin düşünümsel dinamiği üzerinden yanıtlamaya çalışan Giddens, geçmişin durağan bilgisiyle geleceği şekillendirmenin güç olduğunu belirtir. Ona göre geleneksel toplumlarda bilgi geleneğin dar kalıpları içinde yorumlanarak üretilir. Oysa modern toplumlarda hızlı değişim sonucu ortaya çıkan yeni durumlar karşısında üretilen

bilgi mekanizmaları sayesinde döneme uyum sağlayacak normlar oluşturulur ve dönemsellerle yeniden sağlanır. Giddens modern yaşam kaynaklı olduğu iddia edilen bu kaotik dönemin bir adaptasyon sorunundan kaynaklandığını, modernizmin düşününsel özelliği sayesinde bu geçici sorunların çözüleceğini iddia eder. Modernizmin bittiğine yönelik savlara da karşı çıkan Giddens modernizmin tamamlanmadığını savunur (Giddens, 1994: 40-41).

Sanayi devrimiyle birlikte ekonomik yaşam kapitalizmle şekillenmeye başladı. Geleneğin ötelendiği bu toplumsal düzende akılcılığın belirlediği yeni normlarla birçok toplumsal olgu yeniden tasarlandı. Bilim ve teknolojinin yaygınlaştığı bu toplumlarda gelişmişliğin göstergeleri olan toplumsal standardizasyonları ifade etmek modernite kavramı kullanıldı. Modernitenin felsefi altyapısı modernizm kavramı ile etki alanını genişletmesi ise de modernleşme kavramıyla betimlendi (Sarıbay,2014: 28-29). Modernizm, bilimsel bilgi öncülüğünde yönetim, ekonomi, eğitim vb. birçok alanda gündelik yaşamı tasarlarırken, evreni metafizik ve dinsel bir paradigma ile anlama çabasını ret etti. Rasyonel yaklaşımın baskın olduğu seküler bir dünya düzeni tasarladı. Max Weber deyimiyle dünyanın büyüünün bozulduğu bu dönemde yaşanan toplumsal ve ekonomik sorunlardan dolayı modernizm karşıtlığı da yaygınlaşmaya başladı (Giddens, Sutton, 2016: 29).

1.2. Modernizme Yönelik Eleştiriler

Modernizmin insanı önceleyen, dogmatik inançlardan arındırılmış, rasyonel aklın rehberliğinde inşa edeceğini vaat ettiği toplumsal yapılar gündelik yaşamda görünür oldukça bu sürecin doğurduğu sosyal-psikolojik sorunlarda küresel bazda ortaya çıkmaya başladı. Modernizmin pozitif bir anlayışla bilim ve teknolojinin gelişimini sağlayan bir akım olarak sunan teoriler olduğu gibi insanlığı ve çevreyi yok eden bir süreç olduğunu savunan teorilerde bulunmaktadır (Kellner, 1989: 4). Modernizme yönelik eleştirilerin

temelinde modern aklın bilgiyi tekelleştirdiği, tasarlanmış doğrular eşliğinde modern insanı oluşturma ütopyasının yerelliğin doğurduğu farklı ritimleri ötelediği yönünde tezler bulunmaktadır.

Fransız sosyolog Touraine Batı toplumlarının yaşadığı bunalımlar karşısında modernizme ilk eleştirinin aynı zamanda modernist olan J. J. Rousseau tarafından yapıldığını belirtir. Rousseau, sosyal düzenin sağlanması için halkın yetkisinin belirli guruplara devretmeye yönelen yeni siyasal düzenin eşitsizliklerin kaynağı olduğunu ifade ederek, evrenin olağan akışına olan özlemini dile getir (Touraine, 2002: 34-35). J.J. Rousseau modern yaşamın tasarladığı yasalar sayesinde devlet kademelerine kolay erişebilme gücüne sahip varsıl kesimin mülkiyet haklarını artırarak gelir dağılımlarını kendi lehlerine artırdıklarını böylece toplumsal bilinçte silinmeyen efendi, köle kompozisyonuna meşruluk kazandırıldığını ifade eder. Ona göre modern dünyada sözde medeni insanın çıkarlarından dolayı ortaya çıkan savaşlarda ölen insan sayısı gerici olarak itham edilen toplumlardaki cinayetlerden çok daha fazladır. Bu kaosta adaletsizlikler retoriklerle meşrulaştırılmakta ve doğal olan her şey ötelenmektedir (Rousseau, 2003: 81-82).

Eleştirel paradigmanın öncülerinden Frankfurt Okulu temsilcilerinin de modernizmi toplumsal ve felsefi alanda geliştirdiği savları üzerinden eleştirdikleri görülmektedir. Modernizmin, karşısındaki bütün fikirleri ilkel yaşam formları ile sembolize ederek değersiz bir alana sıkıştırmak ile suçlarlar. Bu düşünürlerden Adorno ve Horkheimer, modernizmin akılcılığın ve pozitvizmin sembolü olarak sunulduğunu böylece dokunulmaz ilan edilerek mitleştirildiğini savunurlar. Onlara göre modern zihin madde dışında kalan soyut tüm unsurlara karşı antagonist bir yaklaşım sergiler (Adorno, Horkheimer, 2014: 8).

Modernizmin gelişimin asli unsurları olduğunu iddia ettiği ve akılcılığın tasarladığı normların evrensel bir boyut kazanması gerektiği yönündeki savı dönemin düşünürleri tarafından sorgulanır. Bu düşünürlerden Marshall Berman, modernizmin evrensel olma hedefinin paradoksal bir durum oluşturduğunu belirtir. Berman' a göre modernleşme ötekini dışlayarak, farklılıkları doğuran “din, ideoloji, ırk, coğrafya vb.” olguları ortadan kaldırıp insanlığı tek çatı altında birleştirmeyi amaçlar. Bu durum kendi içinde belirsizlikler doğurur ve ayrışmalara neden olur. Tuhaf bir şekilde değerlerin parçalanarak tekrar bir araya getirildiği, yerelliğin ortadan kaldırıldığı, evrenselliğin yaygınlaştığı bu dönem Marx'ın deyişi ile “Katı Olan Her Şeyin Buharlaştığı” bir dönemin izdüşümüdür (Berman, 1988: 15-16).

Kanadalı felsefeci Charles Taylor modern çağın özellikle İkinci Dünya Savaşından sonraki süreçte bir yıkım dönemi olarak sıklıkla tanımlandığını belirterek buna kaynaklık eden eleştirileri üç temel başlık altında toplar.

1. Bireycilik; geleneğin oluşturduğu kutsalların zincirlerinden erkin edilen insan atalarının geçmişte sahip olmadığı özgürlüklere modern hayat ile bir birlikte kavuşmakta, bu hakların hukuksal normları ile de güvence altına alındığı görülmektedir. Daha fazla özgürlüklerin talep edildiği modern çağda, insan kozmosta toplumsal bir varlık olma ülfeti ile geçmişten kopmadan bir birikim sonucu oluşturduğu toplumsal ahlaki tüm değerlerin ötelendiği bir süreç yaşamaktaydı. Özgürlük alanlarının genişlemesiyle birlikte bu değerlerin kontrol edici gücünün azalması aynı zamanda bazı anlam yitimlerine “dünyanın büyüünün çözülmesine”, “uğrunda ölecek bir şeylerin” olmamasına neden oldu. Bunun nedeni evreni oluşturan parçalardan biri olma yani bütünü temsil etmeden daha küçük sınırlara çekilme varlığı bireycil alanda okumak ile ilgiliydi.

2. Araçsal Aklın öncelenmesi. Taylor, araçsal akılla belirlenen hedefe ulaşmak için araçların en ekonomik olarak nasıl kullanacağını, asgari maliyet ile azami verimin nasıl alınacağını hesaplarken başvurduğumuz akılcılık türünü kastettiğini belirtir. Toplumsal dinamiklerin oluşumunda etkili olan kutsalların yerine birey odaklı, bireyi mutlu etme çabası sonucunda meydana gelen çıkara dayalı başkalaşımın oluşturduğu ilkeler araçsal aklın betimidir. Hayatın her alana hâkim olmaya başlayan araçsal akıl yaşamın tüm periyodunu “maliyet-fayda” perspektifinde değerlendirerek hedeflerde anlam kaymalarına neden olur. Gelir dağılımındaki adaletsizliğe ve ekolojik dengenin bozulmasına karşın ekonomik gelişmenin

savunularak süreçte ortaya çıkan olumsuzluğu pragmatik bir perdelenmeye tabii tutmak araçsal aklın yaşamamızdaki görünürlüğüne bir örneklik teşkil edebilir.

3.Özgürlük Daralması. Teknolojik gelişimin sağladığı avantajlarıyla birlikte araçsal aklın birey üzerindeki etkinliğini toplumsal dinamiklerin oluşumu üzerinde de göstermesini sağladı. Böylece etik yönü sorgulanabilecek birçok kararlar faydaları gözetilerek seçenekler arasında yerini aldı. Genel bir trendin oluşturduğu baskıya boyun eğmeden alternatifler oluşturarak tercihlerde bulunmanın zorlukları içinde artık standart yapıları tasarlanmış kentler içinde bir yaşam sürdürmeye mecbur bırakılmış kitleler bulunmaktadır. Bu topluluklar her ne kadar despotik bir yapı tarafından yönetilmese de, seçmen sıfatı ile yönetim kademelerini seçse de aslında kontrol etme gücünün kısıtlı olduğu ve yetkinin “büyük vekil güç” tarafından kullanıldığı ve özgürlük alanlarının daraltıldığı bir sistemin artık bir parçasıdır (Taylor, 2017: 10-16).

Modernizmin tarihi sürecini tamamladığını ve yeni bir dönemin başladığını iddia eden postmodern düşünürler modernizme karşı sistemli bir şekilde eleştirilerde bulunurlar. Postmodernler ilerlemeci bir toplumsal yapının ancak modern ilkelerle düzenleneceği savıyla oluşturulan modern tek sesliliğine karşı çıkararak yerel ve geleneksel öğelerin öncelendiği, çoğulcu bir yaklaşımdan beslenen, müphemlik ilkesinden ilham alan savlar geliştirirler. Postmodern düşünürlerden Zygmunt Bauman, modernizmin ötekine bakışını bahçe metaforu ile betimler. Farklılıkları bahçenin ahengini bozan yaban otları, onları ayıklama görevini ise bahçıvan rolünü üstlenen modernizm ile sembolize eden Bauman bu sürecin meşruluk kazandırılmış bir soykırımla sonuçlandığını ifade eder (Bauman, 1997: 37). Modernizmin geliştirdiği normları mutlak alanda konumlandırarak evrenselleştirme çabasına karşı çıkan Jacques Derrida, modern zihnin dehlizlerinde yatan gölge ideaların beslediği kökleri bulmak için büyük resmi parçalamaya, yapısökümüne uğratmaya çalışır. Derrida Aydınlanma düşüncesinin beslediği modern Avrupa'nın yayılmacı politikalarının neden olduğu sömürgeciliği, savaşları, soykırımları tarihin unutulmaya yüz tutmuş gizli sayfalarından çıkarır. İnsanlığın, modern zihnin tasarladığı düşünme tarzları dışında farklı bir perspektif geliştirmelerini ve mevcudu saf bir zihinle sorgulamalarını böylece örtülü gerçekle yüzleşmelerini amaçlar. Bu misyondan dolayı da

yapısöküm mutlak doğrular ve standartlarla uzlaşamaz (Lucy, 2004: 12). Diğer bir postmodernist olan Jean Baudrillard ise modernizmin üst değerler üretme ve evrensel olma idealinin farklı kültürleri yok ettiğini (Baudrillard, 2004: 141) ayrıca toplumsal gerçekliği ortadan kaldırarak kökü olmayan sınırları çizilemeyen, suni bir gerçekliği yani simülakr ürettiğini savunur (Baudrillard, 2016: 14).

Modernizm ile ilgili yapılan eleştiriler temelde modernizmin özgün olanı, yereli ve mevcut değerleri modernleşme başka bir deyişle yüksek kültürün bir parçası olma idealiyle yok ettiği yönündedir. Hümanizm, etik, demokrasi, eşitlik gibi ilkelerin merkeze alındığı, bilimin ve teknolojinin yaşamı kolaylaştırdığı toplumlar tasarlamayı hedefleyen modernizmin görünürde cezbedici olduğunu savlayan muhalif düşünörlere göre modern yaşamla birlikte görünür olan bu toplumsal dönüşüm geleneğin ve yerelliğin yok edildiği bir dönemin betimidir. Çoğulculuğun baskılandığı, gerçekliğin yitirildiği bu mübadele döneminde ortaya çıkan boşluğun imgelemlerle doldurulduğunu savunan modern karşıtlarına göre modern zihnin oluşturduğu sanal gerçeklik evrenselleştirilmektedir.

1.3. Modernizm Din İlişkisi; Sekülerleşme

Sekülerleşme kavramı zamanın ve mekânın kültürel saikleri tarafından sürekli olarak farklı betimlemelere tabi tutulduğundan dolayı tarihi süreçte farklı anlam kaymalarına uğramıştır. Modern dönemlerde rasyonalitenin öncü güç olmasıyla birlikte din kamu düzenleyici fonksiyonunu kaybederek bireysel alana mahkûm edilince sekülerleşme de modernliğı sembolize eden bir tür din karşıtlığı nosyonu olarak sosyal yaşamda daha güçlü bir şekilde yerini aldı. Kökeni Latince 'soeculum' kelimesinden gelen seküler kelimesi ilk dönemlerde mevcut zamanı ve mekanı, varlığın tezahür ettiği çağı, lahuti olmayanı, dünyaya ait olanı betimlemek için kullanılmıştır (Altıntaş, 2005: 41-42). Sonraki dönemlerde dinin toplumsal hayattan ötelenmesi, dünyevileşme, kutsalın terki, kilise otoritesinin zayıflaması, kamusal alanın dinsel öğelerden arındırılarak

düzenlenmesi gibi anlamlar içeren Fransızca ‘seculaire’ kelimesine dönüşerek laikliği, dinden bağımsız olanı¹ tanımlamak için kullanılmıştır.

Sekülerleşme Roma dini normlarını düzenleyen literatürde dini guruptan ayrılarak dünyaya teveccüh eden kişileri nitelemek için kullanıldı. Avrupa’da dinsel görüş ayrılıklarından doğan ve büyük yıkımlara neden olan din savaşları sonucunda ortaya çıkan yenileşme hareketleri sonucu kilise yönetiminde bulunan taşınmazların ve arazilerin kamuya devredilmesi bir tür sekülerleşme hareketi olarak algılandı. Tarih boyunca tanımlanmasında dönüşümler yaşanan sekülerleşme kavramı geleneğe ve kiliseye bağlılığı bulunan kesimlerce Hristiyanlaşmaktan uzaklaşmayı, dinsizleşme, yeni dünyada ise modern insanın dini vesayetten kurtuluşunu betimlemekteydi.

Sekülerleşme İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra özellikle Protestan din adamları tarafından Hristiyanlığın gerçekleşmesi gereken tamamlayıcı bir ögesi olarak görüldü. Bu anlam evrilmeleri içinde genel bir tanımlama yapmak gerekirse kısaca sekularizasyon, modernleşen batıdaki kurumların ve toplumsal kültürün dini öğelerden arındığı bir süreci ve bu süreçte gelişen bilimin öncülüğünde dine ihtiyaç hissetmeden insanı ve evreni anlama çabasını temsil etmekteydi (Berger, 2015: 194-197, Wilson, 2015: 9). Sekülerleşme kavramı ile ilgili birçok sosyal bilimcinin farklı tanımlamalar yaptığını görmekteyiz örneğin,

Sekülerleşme, dini düşünce, muamelat ve kurumların sosyal önemini yitirdiği bir süreç, (Bryan Wilson); dini inançlar, ibadetler ve cemaat duygusunun toplumun ahlaki hayatından uzaklaştırılması (Victor Lidz); mistisizm dâhil tüm dini konu ve tutumlara karşı tam ilgisizleşme (Daniel L. Edwards); yarı paganlaşma (El Wood); dini otoritenin gerilemesi (Mark Chaves); dini olanın karşıtı (Edward Baily)” gibi çeşitli yönleriyle tanımlanmıştır (Altıntaş, 2005: 44)

¹ Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlüğü, Sekülerleşme

Modernizmin, bilimi önelemesi ve pozitivist bir dünya görüşü ile metafizik öğeleri ve özellikle toplumlari tahakkümü altına aldığı iddia ettiği dinin bütün varyantlarını ötelemesi sonucu oluşan yeni dünya düzeninde sekülerleşme kavramı toplumsal yaşamda sıklıkla kullanılmaya başlandı. Bu dönemde doğa bilimlerinin gelişimi ve rasyonalist düşüncenin entelektüel hayata hâkim olmasıyla birlikte dinin geçerliliği sorgulanmaya başlandı. Özellikle Darwinizm ekolünün temsilcileri Tanrı ve geleneksel inançlar karşısında sistemli muhalefetin görünen yüzleri oldular (Childs, 2002: 36-37). Yine Max Weber Emile Durkheim, Hegel, Sigmund Freud, Herbert Spencer ve Karl Marx gibi modernizmin önemli düşünürleri tarafından geliştirilen dinin gelişmiş Batı'da mevcudiyetini korumayacağı ve geçmişe ait bir olgu olduğu yönündeki tezler geniş kitlelere ulaşmaya ve kabul görmeye başladı (Eberstadt, 2013: 60).

Sekülerleşme savunucuları, özellikle ilkel toplumlarda uyum içinde yaşamın devamı için önemli bir işleve sahip dinin, modern toplumlarda rasyonel aklı ötelediği, ilerlemeyi engellediğini böylece belirli sınıfların hegemonyasına meşruluk kazandırdığını iddia ederek bilimin gelişimi ile dinin etkinliğinin azalacağını ve mevcudu tartışmasız kabul eden teslimiyetçi bireyin yerine hayatın içinde aktif rol alan bir bireye dönüşeceği yönünde savlar geliştirdiler. Bu gurubun önemli temsilcilerinden Emile Durkheim dinin, toplumsal yapıların oluşumu üzerine yaptığı araştırmalar ile modern toplumlarda din olgusunun tartışılmasını özellikle de entelektüel çevrelerin seküler kavramına yoğunlaşmasını sağlarken, dönemin önemli sosyologlarından Max Weber, Durkheim 'in tezini geliştirerek dinin toplumların kültürel şemalarını biçimlendirmesinin yanında sosyo-ekonomik gelişimlerini de etkilediğini savundu. Ona göre Kalvinist ahlak ile sekülerizm arasında doğal bir ilişki bulunmaktaydı. Bu bağ pasif, münzevi, tefekkür halindeki edilgen bir hayat süren insanı dünyayı imar eden, etik normlardan beslenen rasyonel insana dönüştürecekti (Chadwick, 2000: 7-8). Karl Marx, dinin insanlar

tarafından zihinlerde oluşturulduğunu ve dünyada yaşanan adaletsizliklere, sıkıntılara karşı bir protesto girişimi bir tür “halkın afyonu” olduğunu savundu. Marx bu durumun bulanıklaştırılmış bir gerçekliğe zemin hazırladığını ve bir tür yabancılaşma sorunu oluşturduğunu, bu hipnoz halinin son bulması ve toplumsal uyanışın sağlanması için halkın bu hayali mutluluğunu ortadan kaldırmanın gerekli olduğunu savladı (Dobbelaere, 2004: 40). Ayrıca Sigmund Freud dinlerin insanların dünyada yaşadığı sıkıntıları örtbas etmek, mutlu olmak için oluşturdukları bir sanrı olduğunu iddia etti (Freud, 2011: 41). Yine 19. yüzyılın önemli düşünürleri toplumsal gelişim ile din arasında bir ilişki olduğunu, ilkel toplumlarda önemli bir yere sahip dinin modern toplumlarda işlevin yitirdiğini (Küçükcan, 2005: 110), Schopenhauer ve Nietzsche de modern dünyanın patolojik durumunun sebebinin Hristiyanlık olduğunu savundular (Berger, 1993: 166).

Modern yaşamla birlikte kentleşme oranının artması, bilgiye ulaşılabilirlik, eğitilmiş insan sayısındaki artış, farklı iş alanlarının gelişimi, aile bağlarının zayıflaması gibi etkenlerin oluşturduğu yeni yaşam tarzları ile birlikte ilerleme karşıtı olarak görülen ruhban sınıfı ve onun temsil ettiği Hristiyanlığa karşı bir tutum gelişti. Protestanlık mezhebinin dine yeni bir yorum getirmesi kilise egemenliğini sarsması da sekülerleşme olgusuna zemin hazırladı. Bu bağlamda sekülerleşme kavramı temelde sosyal ve kültürel formların oluşumunda önemli olan din olgusunun toplumsal yaşamda geri plana itilmesi olarak görüldü (Bruce, 2011: 1). Sekülerleşme ile organik bağı bulunan modernizmin gelişimi incelendiğinde dine karşı bir hesaplaşma amacı olduğu sistematiğini oluşturan tüm düşünsel formlarda görmekteyiz. Modern öncesi toplumlar inşa etikleri toplumsal yapının bir şekilde din olgusuyla dolaylı ya da doğrudan bağına karşın, modern çağın yansıması olan seküler Batı’da ise dinin varlığı kamusal alandan bireysel alana indirgenmiş ve inanç eksenli olmayan bir politik düzlem oluşturulmuştur (Taylor, 2007: 1). Aynı zamanda sekülerizm din, etik ve siyaset alanlarında yeni normlar oluşturarak

gündelik hayatta daha çok görünür olmaya başladı (Asad, 2016: 1). Böylece geçmişin yansımalarının perdelendiği, yeniliğin kapılarının aralandığı, bilhassa inançsızlığın bir prestij olarak görülmeye başlandığı 19. yüzyıl modern Avrupa'sına kapı aralandı (Kellner, 1989: 3, Chadwick, 2000: 3). Endüstriyel gelişimin kültürel alanda yaygın bir biçimde görülmesiyle dini öğelerin toplumsal yapılarda başat rolünün azaldığı, gündelik yaşamdaki inanç eksenli formların ötekileştirildiği 20. yüzyıl artık bir tür sekülerleşme çağıydı (Marshall, 1999: 645-646).

Aydınlanma dinden soyutlamaya çalıştığı insanı Avrupa kaynaklı modernizmin merkezine alırken, din kamusal alandan çekilen, bireysel yaşamın sınırları içinde tutulmaya çalışılan bir olguya dönüştü. Ötelenen din yerine modernleşme sürecinde etkili referanslardan olan rasyonalizm ve bireycilik modernizmin kültürel göstergelerini yaygın bir şekilde sunmaktaydı (Davie, 2005: 32). Bu göstergelerin en belirgin yansımalarından olan ve modern yaşamı sembolize ettiğine inanılan sekülerizm kavramı Avrupa'da ilerlemenin itici gücü olarak görülmeye devam ederken, entelektüel çevrelerce modernliğin bir sonucu olup olmadığı ile ilgili tartışmalarda yaşanmaya başladı. Sekülerleşmenin modernleşme sonucu ortaya çıkan gelenekten kopuş neticesi yaşanan toplumsal hafıza kaybından kaynaklı yeni dini formlarının neden olduğu ile ilgili görüşler (Leger, 2004: 52) olduğu gibi modernizmin dine karşı geliştirdiği katı tutum neticesinde modernleşme ile sekülerleşme arasında ciddi bir bağ olduğu ve modernleşen dünyanın izdüşümünün kaçınılmaz olarak sekülerleşme olacağı (Davie, 2005: 34) ile ilgili görüşlerde bulunmaktadır.

Sekülerleşmenin evrensel bir boyut kazandığı, etkisinin gidererek arttığı yönündeki teorilere karşı mesafeli bir tutum sergileyen bir kısım entelektüel, dinin etki alanının azaldığı ve bireylerin dünyevileştiğine karşı çıkararak, dinin bireysel ve toplumsal alanda varlığını koruduğunu savundular. Onlara göre sekülerleşme, Hristiyanlığın

şekillenmesini sağlayan Ortodoks mezhebinin otoriter yapısına pozitivist bir başkaldırıydı. Bu düşünürlerden Grace Davie, Avrupa’da sekülerleşme oranları ile ilgili yeterli sayısal verilerin bulunmadığını, sekülerleşmeyi kiliselleşme ve kurumsal dini ritüellere katılım oranları üzerinden analiz etmenin hatalı olabileceğini belirterek dini kurumlara mensubiyetin azaldığını ancak dini isteklerin terk edilmediğini savundu (Davie, 2005: 10-11). Luckmann, din ile kilise arasında kurgusal bir özdeşlik kurulduğunu, dine bağlılığın kurumsal bir kimliğe sahip olan kiliseye devamlılık ile sınırlandırmanın bireysel alanda mevcudiyetini koruyan dinin göz ardı edilmesine yol açacağını iddia etti. Ona göre kurumsal din ritüellerinin görünürlüğü sosyal yaşamda azalsa da sübjektiflik içeren bireysel alanda mevcudiyetini korumaktaydı (Luckmann, 2016: 71-73). Yine David Martin sekülerleşmeyi fikirlerini tanrılaştırılan, düşünsel bağdaşımdan yoksun, çelişkiler içeren, insanın varoluşçu doğası gereği toplumsal kast sistemine başkaldırı sonucu özgürleşeceğini varsayan Marksist ideolojinin ürünü olarak betimlerken (Martin, 2005: 19), Daniel Bell ideolojinin toplumsal dönüşümleri amaçlayan seküler bir din olduğunu ve dinin ritüellere indirgelediği “duygusal enerjiyi”, ideolojinin siyasete yönlendirdiğini, pozitivist entelektüellerce desteklenen ve din ile rekabet halinde olan ideolojinin modern çağda artık tükendiğini (Bell, 2013: 439-441) iddia ettiler. Berger ise dinin geleceği hakkında geçmişte bir kısım insanın büyük bir iştihakla, bir kısmının ise umutsuz bir ruh hali beklediği seküler bir dünyanın inşa edileceği öngörüsünün aksine daha dindar bir dünyanın filizlendiğini (Berger, 1999: 84-95) savundu.

Modern yaşamın varyantlarına uyum sağlamaya çalışan bireyin dini, dönemin kendine özgü yerleşkesinde nasıl konumlandığı belirsizliğini hala korumaktadır. Bu belirsizlik ve hızlı sosyo-kültürel değişim içinde sekülerleşme olgusunun toplumsal tezahürleri de girift bir alanda anlaşılmayı beklemektedir. McGuire modern toplumlarda

hızlı bir değişime maruz kalan insanların “yaşamlarının bir kısmında dinin bir noktası ile ilgili iken başka bir kısmında bu ilgiyi yitirdiğini”, bu bağlamda stabil bir din anlayışının olmadığı, dinsel anlayışlarında dönemsel uyum süreçler geçirdiğini savundu (McGuire, 2008: akt. Toker, 2009: 2). Bu tartışmalar ışığında dinin modern zamanlarda gerilediği, toplumların sekülerleştiği ya da yeni dini eğilimlerin oluştuğu ve görünür olmayan dinin varlığını bireysel ruhlarda dingin bir şekilde sürdürdüğü yönündeki teoriler ile ilgili tartışmalar gündemdeki yerini korumaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

POSTMODERNİZM

2.1. Modernizmin Kontrastı Postmodernizm

Postmodernizm, birçok kez zihnimizde soyut alanın dışına çıkarıp görünür kılamadığımız nosyonların kurtarıcı terimi olmaktadır. Farklı alanlardaki yayınlarla güncel konu ağında yerini koruyan postmodernizm özellikle 1950’lerde sanatta modernizme bir tür meydan okumayı betimlemekteydi. Pek çok alanda göreceli ve sorunlu yapısından dolayı anlam yelpazesini genişletmekte olan postmodernizm “aynı anda birkaç şeydir” tanımlanmasıyla damgalanmaktadır (Bertens, 1995: 3).

Etimolojik olarak ilginç bir birliktelik sergileyen post (sonra) ile modo (hemen şimdi) kelimelerinden türeyen postmodernizm terimi tarihsel bir arka planı mevcut ise de özellikle 2. Dünya Savaşı’ndan sonra gelişmiş ülkelerde sanattan, bilime birçok alanda sahnedeki yerini alır (Barsky, 2001: 304). Modern yaşamın beklentilerin aksine toplumlar arasında eşitsizliğe ve kaotik bir yaşama kaynaklık ettiğini savunan düşünürlerin geliştirdikleri savlar ile beslenen postmodernizm bir tür modern karşıtlığının semptomu görünümündedir.

Sonuçta postmodern söylemler modern söylemlerle ve pratiklerle bağlarını kopartan yeni sanatsal, kültürel ya da teorik perspektifleri ifade eder. Bu post önekinin konulduğu terimlerin hepsi de moderni izleyeni ve modernden sonra geleni tarif eden art arda gelişin birer işareti olarak işlev görür (Best ve Kellner, 2016: 54).

Postmodernizm terimi her ne kadar modernden bir ayrılmaya atıf ile kullanılsa da tarihsel doku içerisinde bunun mümkün olmadığını savunan düşünürlerden Giddens tarihin kesintisiz evrimsel bağ ile ilerlediğini savlar. Ona göre postmodernizm estetik kaygılardan dolayı güzel sanatlarda modern sanat anlayışına karşı farklılığın imgesel bir gösterisi olarak ortaya çıkmış bir ekolü temsil etmektedir. Bu yüzden postmodernizm sanat alanı içinde kullanılan bir terim olarak kalmalıdır. Postmodernizmin modern

yaşamdaki bir evrilmeyi fark etmesinin, yeni bir dönemin oluştuğu anlamına gelmediğini savunan Giddens postmodernizmin dönemin kendine özgü koşullarından dolayı ortaya çıktığına inanır. Giddens postmodernizmi modern yaşamdaki ilerlemenin sonucu oluşan toplumsal ve çevresel değişimin olumsuz etkilerine karşı geliştirilen toplumsal bir refleksin oluşturduğu bir tür izleni olarak görür.

Hiçbir şeyin tam bir kesinlikle bilinemeyeceğini keşfetmiş durumdayız, çünkü epistemolojinin önceki tüm “temellerinin” güvenilir olmadığı ortaya çıkarılmıştır. “Tarih” teolojiye yer yoktur ve dolayısıyla, “ilerlemenin” hiçbir versiyonu kabul edilebilir biçimde savunulamaz; ekolojik kaygıların ve belki de yeni toplumsal hareketlerin giderek artan önemiyle birlikte yeni bir toplumsal ve siyasal gündem ortaya çıkmış bulunmaktadır (Giddens, 1994: 46-47).

Postmodernizm ile modernizm terimlerinin anlam içeriği her ne kadar farklı dönemleri temsil eden bir ayrışmayı içerse de aralarındaki ilişkinin organik olduğu yönünde tezler öne süren düşünürlerde bulunmaktadır. Bunlardan biri olan Andreas Huyssen 'dir. Huyssen postmodernizm ile modernizm arasındaki ayrışmayı pekiştirmek için kullandığımız “post” ekinin aynı zamanda iki olgu arasındaki ilişkiyi ortaya çıkardığını ve iki nosyon arasındaki etkileşimin devam ettiğini savunur (Huyssen, 2011: 232).

Postmodernizm ile modernizm arasındaki bağın ne düzeyde olduğunu kesinleştirmenin zorlukları yadsınamaz bir gerçektir. Entelektüel çevrelerde bu iki kavram arasında ilişki iki temel görüş çerçevesinde ele alınır. Bu görüşlerden birincisi postmodernizmin, modernizmin bir tür eleştirisi olduğu ve modernizmin negatif sonuçlarını iyileştirmeye, günün koşullarına uygun olarak yenilenmesi çabasıyla ortaya çıkan bir tür “modernizmin türevi” olduğu yönündedir. Diğer görüşü savunan düşünürlere göre ise postmodernizm ile modernizm arasında her ne kadar organik bir bağ bulunsada “post” eki ile postmodernizm modernite sonrası bir dönemi, bir kopuşu ifade eder. Bu

düşünürler modernleşmeyi tamamlayan ülkelerin postmodern bir döneme geçtiğini savunurlar (Aydın, 2008: 37).

Postmodernizm, modernizme karşı eleştirilerde bulunsa da mutlak değerler içeren bir paradigma sunmaz. Bu düşünme tarzı modern olana yönelik eleştirinin çok geniş bir perspektif barındırmasına ve çeşitli fikirsel ve kültürel belirimler ile karşımıza çıkmasına neden olur. Bu müphem ve geniş kullanım ağına rağmen postmodernizm varlığını sürdürmektedir. Kimilerine göre nihilist veya anarşik kimilerine göre “vejetaryen bir yeryüzünün McDonalddlaşmasının ya da post-yapısalcı düşünmenin” izdüşümü olarak nitelendirilen postmodernizmin bu denli sığ bir kavrayış ile bu derece yaygın kullanılması da rahatsız edicidir (Docherty, 2014: xiii). Postmodern teori mevcudu eleştirmenin bir yansıması olduğu için özgün bir betimlemeye tabi tutmanın güçlükleri bulunmaktadır. Ancak genel bir çerçeve çizmek gerekirse postmodernizm, küresel bazda kültürel ve felsefi bir dönüşüm tasarlayan Aydınlanma felsefesinin ve onun sonuçlarından olan modern düşüncenin hegemonik yansımalarına karşı toplumsal restorasyonun ve öze dönüşün sağlanması için geliştirilen, tarihsel süreçte evrilmeler geçiren bir paradigmayı tanımlar.

Postmodernizmin çıkış serüveni incelendiğinde bu akımın modernizmin vaatleri karşısında yaşanan toplumsal hayal kırıklarının giderilmesi için başvurulan bir tür kurtuluş reçetesi olduğu görülebilir. Bilimin önderliğinde rasyonel bir toplum tasarlayarak zafer bayrağını uzun müddet taşıdığı görülen modernizm 19. yüzyılda özellikle Nietzsche ve Freud’ un eleştirileriyle tartışmalara konu oldu (Touraine, 2002: 55). Modernizm, özgürlükçü ve rasyonalist akılla toplumsal sorunları çözeceği teziyle tarih sahnesinde yer alırken, insanlık bu çağda dünya savaşlarına, atom bombasının yarattığı travmaya ve gelir dağılımları arasındaki uçurumlara tanıklık etti. Modernizmin oluşturduğu bu hayal kırıklarından beslenen postmodernizm modern motifler taşıyan

bütün öğelere (rasyonalite, teknoloji, demokrasi, hümanizm, bürokrasi, eşitlik vb.) meydan okuyarak sorgulamaya başladı. Geçmişi şundan daha değerli kılan bu akım, modern aklın ötelediği duygu, metafizik, din vb. öğeleri önemsemi. Postmodernizm, modernizmin formüle ettiği evrensel ve mutlak doğrular olarak sunduğu, küresel ölçekte yaygınlaştırdığı, pragmatist bir bakışla geliştirdiği teorileri, çoğulculuğu yok ettiği ve yerelliği ortadan kaldırdığı gerekçesiyle eleştirdi. Modern savları tüm disiplin alanlarında eleştiren postmodernistler kompleks durumları anlamaya, farklı fikirler karşısında taraf olmamaya, sorgulamadan, kıyaslamadan, her türlü görüşe alan açarak modernizmi buğulu bir eleştiriye tabi tutarken mutlak alternatifleri üretmekten de kaçındılar (Rosenau, 2004: 22-25).

Postmodern sözcüğünün etimolojisi incelendiğinde çeşitli disiplinlerde kullanıldığını ve dönemsiz izlenceler eşliğinde anlamlar yüklenildiğini görmekteyiz. Tarihte ilk kullanımı ile ilgili belirsizlikler bulunmakla birlikte ilk kez 1930'larda İspanyol şair ve yazar Frederico de Onis edebiyat alanında modern eğilimlerden muhafazakâr formlara dönüşümün başladığı yeni bir dönemi tarif etmek için postmodern kavramını kullanır. Yine Arnold Toynbee 1954 basılan *A Study of History* adlı yapıtının sekizinci bölümünde Prusya ile Fransa arasındaki savaşla ortaya çıkan ve batı toplumunun sanayileşme-milliyetçilik olgularıyla yüzleşirken şekillenen yeni bir çağın başlangıcını postmodern kavramıyla betimler. Charles Olson ise 1950'lerde keşifler ve emperyal bir dönemin sonunun geldiği ve toplumsal değişimlerin yaşandığı bir durumu tavsif ederken postmodern sözcüğünden yararlanır (Hassan, 1982: 260-261, Anderson, 2016: 11-14).

1950'lilerden sonra postmodern terimi olumsuz bir anlamda kullanılmaya başlandı. Amerika Birleşik Devletleri'nde solu temsil eden C.Wright Mills ile Irving Howe postmodern terimini sosyalizm ve liberalizmin modern hayatta gerçekleşmeyen hedeflerinden dolayı ayrışan akıl ve özgürlüğün olumsuzluklarının yansıdığı eksik bir

modern çağı, Harry Levin ise modernizmin edebiyattaki kalite standartlarının ötelendiği ve taklitçi bir edebiyat yaklaşımını tanımlamak için kullandılar. 1960'ların sonunda Howe ve Mills'in postmodern terime yükledikleri anlamın tersine sosyologlar Fiedler ve Etzioni özellikle artan öğrenci ayaklanmaları ile özgürleşen ve yerleşik sınıfsal kültürlerin sarsılmaya başlayacağı daha demokratik ve özgürlükçü bir dönemin başlangıcını betimlerken postmodern kavramından yararlandılar (Anderson, 2016: 22-25).

Huston Smith 1961 yılında yayınlanan “Batı Düşüncesinde Devrim” adlı makalesinde postmodern düşüncenin bilim, sanat, teoloji gibi birçok alanda yansımaları olduğunu ve modern düşüncenin sunduğu insan aklının gerçekliği algılayıp tasarlayabileceği savına karşı çıkan ve gerçekliğin bilinemez olduğunu savunan postmodern görüşlerin Batı düşüncesinde ağırlık kazandığını belirtir. Postmodern çağ kavramını selefleri olan düşünürlere göre daha sistematik inceleyen İngiliz tarihçi Geoffrey Barraclough 1964 yılında yayınlanan “Çağdaş Tarihe Bir Giriş” adlı eserinde tarihsel süreklige karşın farklılıkların doğurduğu tarihsel dönemlerin olduğunu (Ortaçağ tarihi vb.) belirterek günümüz toplumunu modern toplumdaki ayıran yeni siyasi, kültürel ve ekonomik eğilimlerin olduğunu, bu yeni kültürel formların postmodern terimiyle açıklanabileceğini savunur (Best ve Kellner, 2016: 26-27).

Postmodern kavramına toplumsal ve kültürel değişimler eşliğinde dönemsel anlamlar yüklendiği görülmektedir (Anderson, 2016: 25). Postmodern kavramı 1940'lı yıllarda başta mimari ve şiirde olmak üzere sanatta yeni akımları tanımlamak için kullanırken 1960'lı yıllarda modernizm sonrası veya karşıtı olarak tanımlanmaktadır. Bu dönem gelişen teknoloji ve sinema sektörü birlikte bazı kısıtlamaların kalktığı, yeni eğlence tarzlarının sunulduğu, Batı medeniyeti karşıtlığı içeren kültürel motifler sunmaktaydı (Best ve Kellner, 2016: 27-28).

1970’lerde Amerika Birleşik Devletleri’nde postmodern dönemi farklı perspektiflerle değerlendiren eserlerde yayımlandı. Teolog Frederick Ferre “Geleceği Şekillendirmek. Postmodern Dünyanın Kaynakları” adlı eserinde geleceğin yeni değerler üreteceğini, buna da dini öğelerin yol göstereceğini savunarak postmodern çağ ilgili umutlar besliyordu. Yine sosyolog Daniel Bell “Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri” adlı eserinde modern çağ karşıtlığı olan bireyci, hazcı, asi yaşam tarzının artık günlük yaşamda görünür olduğunu belirterek modern çağın kapanarak postmodern çağın kapılarının araladığını iddia etti (Best ve Kellner, 2016: 33).

Postmodern tartışmaların 1980’e kadar olan süreçte karşıt iki farklı kulvarda yürütüldüğü görülmektedir. Postmodernizme olumsuz bakan kesim (Toynbee, Mills, Bell, Steiner) bu akımın Batı kültürünün ürünü olan değerleri yok ettiği yönünde savlar geliştirmektedirler (Best ve Kellner 2016: 35). Onlara göre modern çağ aklın ışığında gelişen toplumları temsil etmekteydi. Postmodern çağ ise aklın devre dışı bırakıldığı kargaşanın ve belirsizliğin hüküm sürdüğü bir dönemdi. Postmodernizm Toynbee’nin yaklaşımı ile bir medeniyetin dağılması, Irving Howe ve Clement Greenberg göre ticarileştirme ve var olanın kötü bir kopyasının temsiliydi (Kumar, 2005: 129). Postmodern görüşlerin özgürlük temaları içermeleri ve mevcut normları sorgulamaları toplumsal popülaritesini arttırdı. Böylece postmodernizmi savunanlar sinemadan, müziğe her alanda seçkin, buyurgan, sınırlandırıcı olarak gördükleri modernizm ve türevi teorilere karşı post ön ekiyle “Post-Freudcu”, “Post-Hümanist”, “Post- Protestan “, “Post-Beyaz”, “Post-Erkek” savlarla yeni pozisyonlar geliştirdiler (Kumar, 2005: 129). Bu düşünürlerden Drucker, Etzioni, Sontag, Hassan, Fiedler, Ferre postmodernizmin toplumsal ve kültürel alanlarda olumlu yansımalarından bahisle her alanda gelişen, ilerlemeci, özgürlükçü bir toplum resmi çizmekteydiler. 1980’lerde postmodernizme iyimserlikle bakan düşünürler arasında fikir ayrılıkları yaşanmaya başladı. Kültürel

dokunun zarar gördüğü savıyla bu akıma karşı eleştirel bir tutum sergileyenler kültürel muhafazakârlar olarak nitelendirilirken, ateşli bir şekilde postmodernizmi savunmaya devam eden kesim ise avangartlar olarak tanımlandılar. Bu kesimler postmodernizmi farklı fikirsel alanlarda tartışmaya devam ettiler (Best ve Kellner 2016: 35-36).

Postmodern söylemler 1980 sonrasında Fransa’da aydınlar arasında yoğun bir şekilde görünür olmaya başladı. Postmodernizmin Fransa’da etki alanının genişlemesinin nedenleri arasında, modernleşmenin getirdiği yoğun değişimler ile tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş, Fransız İhtilalinin ulusun kültürel genlerinde varlığını sürdürmesi, gençlik hareketleri, ülkede fikirsel tartışmaların yoğun bir şekilde yaşanması ve bunların sonucunda yeni toplum teorilerinin tartışma zemini bulması ile entelektüel çevrelerin modernizme karşı sert eleştirilerde bulunmaları gibi etkenler sayılabilir (Best ve Kellner 2016: 37-39). Ayrıca Tel Quel dergisi yazınlarının oluşturduğu hareketin genişlemesi ve yapısalcılığın Fransa üniversitelerinde düşünsel perspektifin oluşumunda etkili olması ve kurumsal bir kimliğe bürünmesi (Jameson 2013: 145) ile Lacan’ın psikanaliz alanına kazandırdığı yeni bakış açısının etkisiyle yapısalcılığın farklı formlarda yorumlanması vb. unsurlar postmodernizmin Fransa’da daha çok hissedilmesini sağlamıştır (Lucy, 2003: 47, Jameson, Lyotard ve Habermas, 1994: 64-65).

Yapısalcılık felsefesine karşı olan teorisyenlerin geliştirdiği ve postmodernizm ile ilişkilendirilen post-yapısalcılık akımı Fransa’da gelişmiş ve postmodernizmin paradigmasının oluşmasında önemli katkılar sunmuştur. Anlamın süreli bir aktarıma indirgenmeyeceği, her bilincin farklı anlam kodları içerdiği tezi üzerine olgunlaşan post-yapısalcılık, Ferdinand de Saussure ’ün fikirlerinin 2. Dünya Savaşı sonrasında Fransa’da yeni kuşaklar tarafından yeniden yorumlanmasıyla akademik çevrelerde popülerlik kazanmıştır (Belsey, 2002: 10). Temelde bir felsefi hareket olarak gözüke de “edebiyat, politika, sanat, kültürel eleştiriler, tarih ve sosyoloji” gibi birçok alanda etkin olan,

mevcut bilginin ve kültürel değerlerin karşılığı üzerine savlar geliştiren Derrida, Kristeva, Deleuze, Foucault ve Lyotard gibi önemli temsilcileri olan post-yapısalcılık mevcut Batı düşünme sistemini sistematik olarak eleştirdiler (Williams, 2005: 1-2). Bu eleştirilerden ilki insan öznesinin eleştirisidir; eylemin özgür bir iradi faille yapıldığı toplumsal ve tarihsel etkenlerin kişinin düşünsel faaliyetlerini baskılayamadığı bir insan tasavvurunu anlatmak için kökenini Rönesans'tan alan birey kavramını merkeze aldılar. Başta Foucault olmak üzere ekolün temsilcileri mevcudu yapısökümüne uğratarak, insanı tarihsel birikimin yansıması olan “kültürel anlamda özgül, genel anlamda bilinçdışı etkinliklerin bir ürünü olan” bir varlık olarak tanımladılar. İkinci eleştirileri tarihin dizinsem bir etkileşim içerisinde olduğu teorisine karşı geliştirdikleri tarihselciliğin eleştirisidir. Üçüncü eleştirileri anlamın eleştirisidir; Saussure'ün anlamın gösteren (signifier) ve gösterilen (signified) arasındaki ilişkinin belirlenmemiş normlar eşliğinde her an anlam kaymalarına uğrayabilecek olan dilsel bir göstergeyle (sign) yapısal düzlemde gerçekleştiği savına post-yapısalcılar mevcut birikimin algılayışı etkilediğini öne sürerek göstereni (signifier) önceleyerek desteklediler. Dördüncüsü, dönemsiz derin analizlere tabi tutulan Marxçı felsefenin merkeze alınarak klasik felsefenin dışlanmasıyla sonuçlanan fikrî hegemonyanın yoğun yaşandığı eleştirellerdir (Sarup, 2017: 15-18).

Modernizme karşı beslenen umutların tükendiği 1980'lerde artık postmodern bir toplumun silueti tasvir edilebilirdi. Bu dönemde postmodern terimi ilk kez bir felsefi terim olarak Jean François Lyotard'ın Quebec üniversitesi için hazırladığı ve çağdaş bilginin analiz edildiği *La Condition Postmoderne* (Postmodern Durum) adlı eserinde geçer (Anderson, 2016: 40). Postmodernizm literatürünün en önemli düşünürlerinden biri olarak görülen Lyotard, düşünürlerin politik kimlikleri olması ve egemen sınıfa karşı muhalif bir duruş sergilemeleri gerektiğini savunan biriydi (Sim, 2013: 181). Lyotard dilin izafi yapısına vurgu yaparak anlamın öznel bir yapı kazanabileceğini, yazarın

zihninde oluşturarak metne aktardığı anlamın okuyucu tarafından birikimi ölçüsünde anlamlar kazanacağını savlar. Modernitenin temel sunucuları olan akıl aracılığıyla geliştirilen kuramların bireyin temel özgürlük alanını oluşturan arzu ve isteklerinin bilgi ağları tarafından deformasyona uğratarak kontrol edildiğini iddia eder. Ona göre günümüzdeki gelişmiş toplumlar bilimsel ve kültürel alanlarda mevcut duruma tepki göstermiş ve bir dönüşüm başlatmışlardır. Lyotard bu değişimin gerçekleştirilmesini sağlayan en güçlü aygıtın bilgi olgusundaki dönüşüm olduğunu ve çağa özgü yeni bilgi şemalarının ortaya çıktığını bu sürecin postmodern durumu meydana getirdiğini savunur (Şaylan, 2016: 337-341). Postmodern dönemde bilginin ekonomik pazar içinde üretilip tüketilen bir metaa dönüştüğünü (Lyotard, 1997: 15) iddia eden Lyotard, bu süreçte bilgi üretmede temel işlevi bilgisayarların yürüttüğünü ve makinalar tarafından üretilen bilginin doğruluğunu tartışmalı olduğuna inanır (Sarup, 2017: 190).

Lyotard, modernliğin sunduğu bilgiyi sorgular ve postmodern bilgiyle kıyaslar. Ona göre modern bilgi üç koşul üzerine kurgulanmıştır.

Temelci iddiaları meşrulaştırmak için üst-anlatılara başvurulması, meşrulaştırmanın kaçınılmaz doğal sonucu olan gayri meşru kılma ve dışlama, homojen epistemolojik ve ahlaki reçetelere duyulan arzu. Postmodern bilgi, bunun tersine öte-anlatılara ve temelciliğe karşı çıkar; büyük meşrulaştırma şemalarından sakınır; ve heterojenlikten, çoğulluktan, sürekli yenilikten ve katılımcıların üzerinde anlaşma sağladıkları yerel kuralların ve kural koyucu şemaların pragmatik inşasından ve dolayısıyla mikro politikadan yana çıkar. Bundan dolayı postmodern, bilginin yeni koşullarına yanıt veren yeni bir epistemolojinin geliştirilmesini içerir ve kitabın ana odağı, geleneksel felsefe ve toplum teorisinin büyük anlatıları ile kendisinin postmodern bilgi adını verdiği ve modern bilgi biçimlerine yeğlenebilir olduğu gerekçesiyle savunduğu anlatı tarzı arasındaki farklılıklar etrafında toplanır (Best ve Kellner, 2016: 235).

Lyotard'a göre günümüz de tüketim kültürünün de bir metaa dönüşen bilgi kurgulanmış içerikleri taşımakta ve popüler kültürün ihtiyaçlarına göre derinliği olmayan simgesel anlamlar içermektedir. Lyotard gerçekliğin müphem bir alana itildiği bu kaotik ortamda postmodern düşünür önemli sorumluluklar yükler. Ona göre postmodern düşünür

niteliğın önemslenmediğı “her şey gider” söylemlerinin arttığı, karı önceleme dürtüsüyle değer yitimlerinin yaşandığı günümüz tüketim toplumunu eleştirmeli ve manevi olanı öteleyen Batı’nın manipüle ettiğı güçlü kapitalist sistemiyle mücadele etmelidir (Malpas, 2005: 3).

Postmodern düşünürlerin, modern zihnin eleştirisi üzerine geliştirdikleri teorilerin felsefi temelleri atılmaya başlandııkça kitleler modern hayatın yadsılı yönlerini tasvir eden söylemlerle tanışmaya başladılar. Foucault araladığı yeni dönemde “insanın ölümünü” ilan ederken etikten, siyasete yeni değerlere üretir. Baudrillard “radikal semiurgy” ile hızlı bir değışimden geçen göstergeler dünyasında nesnelliğini yitirmiş gerçekliğın ardındaki simülasyonları arar (Best ve Kellner, 2016: 52). Jameson’un modern Avrupa sömürgeci ekonomisinin bitişini anlattığı “geç-kapitalizmi” (Jameson, Lyotard ve Habermas, 1994: 93), Bauman’ın modern aklın rasyonel toplumsal bir tasarım olarak sunduğı Holocaust’u (Bauman, 1997: 122), Deleuze ve Guattari’nin modernizmin akıl sağlığını yitirmeye eğilimli “nevrotik” modern insanı (Deleuze, Guattari, 2014: 57) merkeze alarak geliştirdikleri modern karşıtı eleştiriler Avrupa’da teorik bir zemin bulmaya başladı.

Postmodernizm, günümüzde hakikat sorgusu yaparken kült değerlerin, ideolojilerin, politikanın sunduğı savların özneyi bir mankurta dönüştürdüğünü ve bu süreçte tüketiciye sunulmak üzere raflardaki yerini alan klonlanmış gerçekliğın baş failinin modernizm olduğunu savunur.

Postmodernizm ister siyasi, ister dinsel, ister toplumsal nitelikli olsun bütün küresel, her şeyi-kapsayıcı dünya görüşlerine meydan okur. Marksizmi, Hristiyanlığı, Faşizmi, Stalinizmi, liberal demokrasiyi, laik hümanizmi, feminizmi, İslam’ı ve modern bilimi aynı derekeye indirir ve bunların bütün soruları önceden tahmin edip önceden belirlenmiş cevaplar veren sözmerkezci, aşkın ve totalize edici üst-anlatılar olduklarını söyleyerek hepsini elinin tersiyle iter (Rosenau, 2004: 23).

2.2. Postmodernizmin Temel Referansları

Aydınlanma felsefesinin kaynaklık ettiği modern düşüncenin oluşturduğu felsefi, kültürel tezlere karşı bir reddiyenin simgesi olan postmodernizm modern düşünceye karşı geliştirdiği eleştirileri bazı ana parametreler üzerinde yürütür. Bu paradigmanın en önemli savları şunlardır:

1.2.1. Tartışılır Gerçeklik

Modern zihnin kurgulayıp, rasyonel paradigmayla şekillendirip mutlak doğru olarak sunduğu bilgi nesnel mi? Postmodernler, bilimsel bir retorikten üretilerek evrensellik kazandırılan gerçekliğe şüpheyile yaklaşır. Onlar farklılıkları benzeşime uğratarak ya da çağ dışı yaftası ile tarihin ve bilincin girift alanına hapseden, tekelci ve mutlak bir gerçeklik oluşturan modern düşünceyi sorgular. Bilimin, mistik ve metafizik öğretilerin kaynaklık ettiği zihinsel bulanıklığı gidererek rasyonel paradigma ile toplumların endüstriyel gelişiminin sağlanacağı böylece evrensel ahlak ilkeleri ile bezenmiş barışçıl toplumların inşa edileceği savı üzerine felsefesini oluşturan modernizme karşı postmodernizm bu öğretileri modern imalat endüstrisinin tüketime sunulmak üzere hazırlanan algıları, kültürleri, değerleri vb. öğeleri dizayn eden kaynağı belli kurgusal bir ışık huzmesi olarak görür. Her ne kadar ışık farklı dalgalar ve renkler ile ilerlese de çıktığı kaynak aynıdır.

Modern düşüncenin biçimlenmesinde etkili olan, bilimin nesnel ve rasyonel özelliğe sahip olduğu ve bilimsel yöntemle dış dünyayı çözümleyerek elde edilen bilginin hakikat olduğunu savunan Kantçı felsefe, başta Nietzsche, Bergson olmak üzere bazı düşünürler tarafından eleştirilmeye başlandıkça, modern felsefenin bilginin gerçekliğini sorgulayan Engizisyon Mahkemesi olma hüviyeti sarsılmaya başlandı (Rorty, 2006: 173). Nietzsche, hakikatin yalnızca akılla elde edilemeyeceğini savunarak hakikate ulaşmak için “güç istenci” olarak tanımladığı içgüdüsel bir kaynaktan beslenmenin de gerekli

olduğunu vurgular. Nietzsche hakikat dışı olarak görüleninde hakikat olabileceğini savunarak rasyonel akılla oluşturulan gerçekliğin yavanlığını belirtir (Steiner, 2004: 31-32).

Aydınlanma felsefesinin mihenk taşını oluşturan rasyonel paradigma, akli lahuti bir fanus içinde konumlandırıp otoritesini kutsarken, sunduğu gerçekliği hakikat zemininde tartışmasız kabul eder. Modern düşünce oluşturduğu hakikati evrensel yapmak ve kabul alanını genişletmek için dili kullanır. Dil ile oluşturulan retorikler artık ideolojilere, dinlere, kültürel formlara, siyasal ilişkilere kadar birçok alanda etkisini artırarak algılara hükmeder. Postmodernler, dilin akışkanlığına atıfla bir tümcenin devamında gelen bir tümce ile anlam değişikliği yaşamasının muhtemel olduğunu, bununda dilin zaman formunda süregelen bir anlam değişimine uğradığının göstergesi olduğunu iddia ederek mevcutta var olan sözcüklerin geçmişin birikiminin yekûnu olarak asla tükenmeyen izler taşıdığını savlarlar.

Anlam asla kendisiyle özdeş değildir, asla kendisiyle özdeş kalmaz; bir gösterge birbirinden farklı bağlamlarda görüldüğü içindir ki kesinlikle anlamı aynı anlam değildir. Bağlamdan bağlama geçerken anlamın aynı anlam olarak kalmayı sürdürmesine olanak yoktur; çünkü gösterilen dolaşmakta olduğu çeşitli gösteren zincirlerince sürekli değiştirilecektir (Sarup, 2017: 60).

Postmodern paradigma, çağımız insanın mevcudiyetinin dil üzerinden konumlandığına, deneyim kavramının artık dil ile özdeşleştiğine, dünyayla olan ilişkimizi belirleyen, tasvir eden şeyin artık dil olduğuna vurgu yapar. Postmodern düşünce yapısı, özünde dilin etkisi altında bulunur. Günümüzde, insan varoluşunun büyük ölçüde dil ile şekillendiğine şahit oluyoruz. “Deneyim” ifadesinin yerine, “dil” kavramı öne çıkarılmış durumdadır (Aytuğ, 2008: 216). Modern düşüncenin sistematikleştirerek yaşamın merkezine aldığı hakikatleri dil aracılığı aktarırken, postmodernler dili bu hiyerarşik dizilimden kurtararak özgür kılmak için uğraşırlar. Çünkü postmodernler Wittgenstein’in, “dünyanın benim dünyam olduğu, kendini şurada

gösterir ki, dilin (yalnızca benim anladığım dilin) sınırları, benim dünyamın sınırlarını imler” (Wittgenstein, 2013: 135) sözünden hareket ile dil aracılığı ile sunulan hakikatin Hermeneutik bir paradigmanın yansımasından öteye geçmediğini savunurlar. Postmodernler böylece insanın deneyimleri ve hayatı anlama çabasıyla geliştirdiği yordamanın ortaya çıkardığı bilgiye de bir değer atfederek gerçekliğin çoğulcu, değişken ve süreğen bir koreografisini oluştururlar. Bilginin tümel bir tasarım ile dar bir alanda kavramsallaştırmasına eleştirel bir tavırla yaklaşan postmodernizm sosyo-kültürel pek çok alanda özgün bir tutumun muhayyilesini sunarlar. Böylece aklın düzenleyici hegemonik rüzgarından, duygunun ve deneyimin meltemindeki tecrübeyi öncü edinerek yeni bir paradigma oluştururlar.

Postmodernlere göre hakikatin yansıması olarak sunulanlar aslında gerçekliği temsil etmemektedir. Çünkü modern çağdaki kopyalar var olan bir hakikatin gölgesi değildir. Gerçekliği zincirin halkalarında aramak tekrarlanan röprodüksiyonlar dehlizinde kısır döngüler yaşamak dışında hiçbir şey sağlamamaktadır. Hakikat olarak sunulan şey, öznel bir bakış açısı ile ortaya çıkmış bir yorumun yansıması olduğundan, arı bir gerçeklik bulma çabası yeni bir yorumun inşasıdır.

Günümüz toplumlarında mevcudiyetin farklı benzeşleri, hakikatin özgün temsilleri yok olmakta, gerçeği hayali motifler ile resmetmek bile güçleşmektedir. “Genetik minyatürleşme” ile hakikat simülasyonun geçerli olduğu kozmoslarda rasyonel bir forma ihtiyaç hissetmeden müteaddit şekilde üretilmektedir. Böylece üretilen gerçeklik “bir hiperuzamda kombinatuvar modeller yayan sentetik bir şekilde üretilmiş gerçek yani hipergerçektir” (Baudrillard, 2016: 15). Gerçeklik ile bağı kalmayan simülasyon çağı ile “taklit, suret ya da parodiden değil aslı yerine göstergeler konulmuş bir gerçek” sunularak artık “gerçek bir daha asla geri dönmeyecek” şekilde hafızalardan silinmiştir. Ölümsüzlüğün hüküm sürdüğü bu evrende “ölür ölmez dirilme” işlemi

tekerrür eden hayat formu ile “her türlü düşsel ve gerçek ayırımında yoksun bırakılmış, kendi kendini aynı yörünge çevresinde dolanan modeller aracılığı ile yenileyen ve farklılık simülasyonu üretmekten başka bir şey yapmayan, bir hipergerçekliğin” hüküm sürdüğü toplumsal yapılar içinde gerçeklikten bahsetmek artık mümkün değildir (Baudrillard, 2016: 14-15). Anlamsızlık sahnesinde sergilenen tiyatral bir yaşamda hakikatin varlığıyla ilgili de derin kuşklar yayılım göstermekte, yeni simülakrlar gösterim zamanını beklemektedir. Anlamsızlığın resmedildiği bu yeni dünyada “eğer şüphecilerin iddia ettikleri üzere hakikat diye bir şey yoksa o zaman geriye kalan tek şey oyundur, sözcüklerin ve anlamın oyunu” (Rosenau, 2004: 36).

Gündelik yaşamda yoğun olarak üretilen kurguların oluşturduğu çoklu gerçeklik artık tüketimin albenisi içerisinde hakikatle bağını tümüyle koparmıştır. Mutlak hakikatten yoksun olan yeni dünya öznel gerçeklikler üreten, anlamın akışkanlığı içindeki gündelik bir yaşama dönüşmüştür (Berger ve Luckmann, 2008: 32). Postmodernler böylece hedeflenene ulaşmanın, çağa uyum sağlamanın tasarımsal toplumların bu üretilen gerçeklikle sağlandığını savunurlar.

Bilimin mutlak gerçeklik betimlemesine kaynaklık eden modern bilgi retoriğine karşı geliştirilen postmodern eleştiriler net çıkarımlar geliştirmekten kaçınırlar. Bu şekilde mutlak bilgiyi arafta bırakarak müphem bir alan oluştururlar. Bir kısım düşünüre göre postmodernler,

İnsan bilgisinin yorumdan başka bir şey olmadığı iddialarıyla, gizlenme ve maskelere yönelme gibi baştan çıkarıcı istekleriyle ve sürekli olarak kendisini sorgulayan bir hakikate yönelik baş döndürücü çağrılılarıyla, onlar “kendi üzerinde takla atan modernite” yi temsil ederler. Bu filozoflar “herhangi bir öğretisi, herhangi bir temel konum, herhangi bir dünya görüşü” sunmazlar; onların sundukları sonsuz düşünce ortamında yeni, temel bir düşünme tarzıdır: düşünce olarak artık bir temel edinemeyeceğinin bilincinde bir düşüncedir bu (Behler, 2001: 41-42).

2.2.2. Çoğulculuk

Modern zihin, bilimin gelişimiyle evreni rasyonel bir perspektifle analiz ederken mutlak, dokunulmaz doğrular da resmetmeye başlar. Artık fiziksel evren, mekanik bir düzen içinde bulunan, determinizme tabi olan ve insanın keşfetmeye çalıştığı yasalara boyun eğen bir evrendir (Jeanniere, 2018: 114). Modernizm, sınıflandırıcı ve kontrol mekanizmalarının hâkimiyetini, sistematik yasaların çevrelediği bir dünyayı sembolize ederken, postmodernite ayrışmanın ortadan kalktığı, sınırların çöktüğü, otoriter bir merkezin kayıp sürecinin göstergeleriyle yüküdür (Seidman, 1998: 14). Modernizm kurguladığı hakikatleri evrensel bir alanda konumlandırıp farklılıkları benzeşim bandında yeniden üretime tabi tutarken, postmodernizm çoğulculuk, çok kültürlülük, yerellik kavramları üzerinden mevcudun varlığını sürdürmesi gerektiği yönünde retorikler geliştirmekteydi. Kültürel farklılığın bir zenginlik olarak görülmesi gerektiğini savunan postmodern düşünürler aksi bir bakışın varoluşsal bir dengenin bozunuma uğraması demek olduğunu savunarak, standardize edilmiş modern kültürel normlar yerine çok sesli kültürel formları benimsediler.

Postmodernizm, modernin değişkenlerine, bilimsel bilginin üstünlüğüne, pozitif bilimlere, doğrusal gelişmeye, ulus-devlet anlayışına, endüstriyalizme, kapitalizme, demokrasiye, laikliğe, insan haklarına, teknolojiye, bürokrasi ve uzmanlaşmaya karşı gelen ve onları sorgulayan; buna karşın belirsizliğe, parçalılığa, farkındalığa, etnisiteye, alt kültürlere, kültürel çoğulculuğa, bilgiye yönelik çoğulcu bakış açısına, yerel bilgiye, yerelliğe, özgünlük ve özgürlüklere ayrıcalık tanıyan bir harekettir (Kızılcılık, 1996: 28).

Bu bağlamda postmodernizm tek tipleştirme eğilimindeki yapılara karşı bir başkaldırı sembolü olarak kendini tanımlar. Çok kültürlülüğün ve yerelliğin önemsendiği, küreselleşme ve hegemonik politikaların eleştiriye tabi tutulduğu postmodern düşüncede mutlak doğruya ulaşma çabası farklı kültürlerdeki dokunun özgünlüğünü ortada kaldıracak ve yapay/kopya modern toplumların üretimi ile sonuçlanacaktır. Postmodern teori, modernizmin genelleyici politikalarına karşı çıkar ve aynı zamanda çok

katmanlılık, çoğulluk, parçalanmışlık ve belirsizlik lehine toplumsal tutum konusundaki modern varsayımları ile nedensellik kavramlarını reddeder (Best ve Kellner 2016: 21).

Modernizmin farklı kültürleri evrensel olma hedefi ile sistematik bir uyum sürecine tabii tutmasına karşı postmodernistler özgün bir çoğulculuğun mevcudiyetini koruması gerektiğini, kültürleri ortak paydada buluşturma söylemlerinin farklılıkları bulanıklaştırma çabası olduğuna vurgu yaparlar. Postmodern düşünürler Aydınlanma fikrinin ortaya çıkarmış olduğu eşitlik, adalet ülküsünün emperyalist politikayı beslediğini, böylece batılı modern hegemonik yapının akıl ve bilimle geniş kitleleri etkileyerek oluşturmaya çalıştığı sistemin “Foucaultcu kontrol sistemi” olduğunu savunurlar (Butler, 2002: 60). Modernizmin evrensel ortak paydalar üretme ve farklılıkları entegre etme eğiliminin toplumsal eşitliği ve gelişimi sağlayacağı mottosuyla ürettiği normlar, postmodern düşünürlerince şüpheyle karşılanır:

Her şeyden önce, Foucault ve Lyotard gibi yazarların, her şeyin birbirine bağlanmasını ya da temsil edilmesini sağlayacak bir üst-dil, üst-anlatı ya da üst-teori olabileceği fikrini bütünüyle reddettiklerini görüyoruz. Evrensel ve ebedi hakikatler, böyle bir şeyin var olduğunu farz etsek bile, dile getirilemezler. Üst-anlatıları “bütüncül” oldukları için mahkûm eden yazarlar, “iktidar-söylem” oluşumlarının (Foucault) ya da “dil oyunlarının” (Lyotard) çoğulluğunu vurgularlar. Zaten Lyotard postmodernliği yalın biçimde “üst anlatılara inanmamak” olarak tanımlar (Harvey, 2019: 59).

Harvey çok kültürlülüğün artık imgelerle sahnelendiğini savunarak bu durumu şu şekilde betimler.

Lyotard da bu duyguya aynen yankı verir. ‘Eklektizm çağdaş genel kültürün başlangıç noktasıdır; insan reggae dinler, bir Western seyrediyor; öğlen yemeğinde McDonald’s yer, akşam yerel mutfak çeşitlerinden; Tokyo’da Paris parfümü sürer, Hong Kong’da Retro giyinir.’ Farklılaşmış zevk ve kültürlerin coğrafyası, birçok bakımdan yüksek enternasyonalizmin herhangi bir anında olduğundan daha şaşırtıcı bir enternasyonalizm potpurisi haline gelir. Bu belki de daha çorba gibi olduğundandır. Buna bir de güçlü göç akımları (yalnızca iş gücünün değil, sermayenin de göçü) katılınca, ortaya bir sürü ‘küçük’ İtalyalar, Havanalar, Tokyolar, Koreler, Kingstonlar, Karşıillerin yanı sıra, Chinetownlar, Latin Amerika kökenlilerin Bar Rio’ları (mahalleleri), Arap semtleri, Türk bölgeleri ve benzerleri çıkar. Ne var ki, San Francisco gibi, azınlıkların topluca çoğulluğunu

oluşturduğu bir kentte bile bunun etkisi, imgelerin üretimi, temsili görünüm, kostümlü seyirler sahnelenmiş etnik festivaller aracılığıyla, gerçek coğrafyanın üzerine bir perde çekilmesidir” (Harvey, 2019: 107-108).

Postmodern çağın yansıması olan bu tespitler kültürel hologramlarla sergilenen modern kapitalist dünyada bir emtia olarak sunulan çoğulculuğun, kültürel dokusu önemsenmeden bir metaa dönüştürüldüğünü gösterir. Çoğulculuğun görünür olduğu çağdaş toplumlarla ilgili Zygmunt Bauman modern zamanların çok sesliliğin zemin bulduğu bir dönemi temsil ettiğini ancak farklılıkların “kakafoni içinde yozlaşmadan” nasıl bir armoniye dönüşebileceğiyle ilgili endişeleri olduğunu dile getirir. Ona göre kültürel armoni indirgemeci bir yaklaşıma tabi tutulmadan varlığını sürdürebilen farklı kültürel tonların bir araya gelerek oluşturduğu bir karnavaldır (Bauman, 2005: 119).

Postmodernizm bir olgunun merkeze alınarak ötekini dışlanmasına kuşkuyla yaklaşır. Çeşitli yapılar, farklı gerçeklikler ve birçok yorum tarzını içeren belirsiz bir dünyada, postmodernizm bir önermeye diğerlerine karşı ayrıcalık tanımamayı tercih eder. Onun için tüm yorumlar eşit derecede değerlidir (Rosenau, 1992: 175). Postmodernizmin mutlak değerleri sorgulamayı teşvik etmesinin toplumsal kaoslara neden olacağı yönünde geliştirilen eleştirilere postmodern düşünürler bu durumun hermenötüğün bir tezahürü olduğu savıyla karşı çıkarlar. Ancak bu çoksesli süreğen postmodern bir sorgulamanın kaygılı ve mutsuz bir yaşamı besleyeceği ile ilgili endişeler giderek artmaktadır (Doltaş,1999: 33).

Sonuçta postmodern teoriyi besleyen çoğulculuk olgusu postmodernizmin din perspektifine de yön verdiği göz önüne alındığında çalışmada sürekli değerlendirilecek parametrelerden biri olacaktır

2.2.3. Meta Anlatıların Reddi

Postmodern düşünürlere göre, modernizm insanlığın zihinsel ve ruhsal semasını korku kültürleriyle bezedikten sonra, kurtuluş yönergeleri hazırlamakta ve buyurulara

itirazsız bir itaat beklemekteydi. Modern bilim kendini sadece hakikat, refah ve ilerleme sağlayan bir alan olarak değil, aynı zamanda kendisini cehaletten ve safsatadan kurtulma hikâyesi içinde meşrulaştıran bir yapı olarak konumlandırmıştı (Best, Kellner, 2016: 235). Büyük anlatı reçeteleri içeren bu retorikler beklenen refahı getirmeyince, kara bulutlar gökyüzünde tekrar görünmeye başladılar. Bilimin mevcudu meşrulaştırma aracına dönüştürerek farklı sesleri baskılaması itirazların yükselmesine ve meta anlatılara karşı insanlığın inancının sarsılmaya başlamasına neden oldu (Anderson, 2016: 41).

Meta anlatılar kavramını ilk kullanan düşünür olan Lyotard, “bir toplumda nelerin olup bittiğini bir bütün olarak hiç kimsenin tek başına anlayamayacağı gibi anlatamayacağını” savlar (Sarup, 2017: 209). Lyotard’a göre modern zihnin öncelediği bilim dahil hiçbir mutlaklık başka fikirlerden üstün kabul edilerek hakikatin merkezine yerleştirilemez. “Tek bir hakikat yoktur, sadece entelektüel egemenlik için ‘güç mücadeleleri’ vardır” (Slattery, 2017: 450).

Lyotard meta anlatıların hükümdarlığından kurtulan bireyin özgürleşeceğine çoğulcu bir perspektif kazanarak bilimsel ve toplumsal gelişime katkı sunacağına inanır. Toplumun bir kitleye dönüşmesinin risklerine karşı uyarılarda bulunur. Ona göre ancak farklı bir düşünce ve teoriler bilime yeni kapılara aralayarak zihinsel ufuklar açabilir (Lyotard, 1997: 121-122).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZYGMUNT BAUMAN SOSYOLOJİSİNDE DİN OLGUSU

Postmodern felsefenin farklı boyutlarının sosyolojik bir perspektif ile değerlendirilmesini ve entelektüel çevrelerde görünür olmasını sağlayan önemli düşünürlerinden biri olarak bilinen Zygmunt Bauman (1925-2017), yaşamı boyunca toplumsal değişimi anlama çabasıyla durağan bir düşüncenin boyunduruğunda kalmadan çağın değişen ruhunu anlamının verdiği üretkenlikle modern toplumun değişimi ile ilgili birçok eserler yazmıştır. Bauman'ın düşünce serüveninin oluşumunda kuşkusuz en önemli etken yaşamında tanıklık ettiği toplumsal kırılmalardır. Bu yüzden Bauman'ı anlamak için yaşamındaki dalgalanmaları da bilmek gerekir.

3.1. Zygmunt Bauman'ın Kısa Biyografisi ve Fikir Dünyası

1925'te Polonya'da Yahudi bir ailede doğan Bauman, 2. Dünya Savaşı ile birlikte Almanların Polonya'yı işgal etmesi üzerine Nazi soykırımından kaçmak için Rusya'ya göç eder. Bauman burada düşlediği fizik eğitimi yerine dönemin savaşlarla örülmüş kaotik ortamının itimi ile orduya katılarak insanlık tarihinin acı dolu sahnelerine tanıklık eder. Savaşın ardından bir asker olarak Polonya'ya geri dönen ve yüzbaşı rütbesine kadar yükselen Bauman genç yaşında Antisemitizm, Komünizm, Nazizm gibi dünya tarihini derinden etkileyen olgularla karşılaşır. Bauman bir subay olarak ülkesi Polonya'ya hizmet edeceği özlemiyle sosyalist akımlarla tanışır. Bu ideolojinin özgürlükçü, eşit bir hayat vaadini gerçekleştireceğini, yeni bir dünyanın inşasına katkı sunacağı düşleyen Bauman, bu kurtarıcı diskurun bir neferi olmanın geçici gururunu bir süre taşır. Ancak Yahudi olduğu için ordudan atılması ile komünizmin antisemitist akımlardan yararlanarak güçlendiğini ve vaatlerinin alan kapmak olduğu gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kalır (Bauman ve Tester, 2017: 11-13).

Komünizmin bireyler arasındaki başta dinsel ve ırksal farklılıklar olmak üzere her türlü ayrımcılığa son vererek eşit, adil bir toplumsal düzen kuracağını düşleyen Bauman bu amacın gerçekleştirilmesi için aktif olarak görev aldığı Komünist Parti’inde tanıklık ettiği olumsuzlukları ilk zamanlarda üyelerin doktrini henüz yeterince kavramamış olmaları ve kişisel zaaflarına bağlayarak bu durumu geçici ve iyi günlere ulaşmanın bir diyeti olarak tasavvur eder. Ancak sonraki dönemlerde Yahudi olmasından dolayı ordudan ihraç edilmesiyle Bauman, Komünist Partiye karşı eleştirel bir tutum sergiler. Özellikle Varşova Üniversitesinde başlayan akademik kariyeri askeri kimliğinin oluşturduğu olumsuzluklardan arınmasına ve olayları farklı yönlerden yorumlamasına yardımcı olur. Bauman bu süreçte sosyalist çizgisini devam ettirmesine rağmen artık parti savlarını eleştirmeden kabul etme taassubundan sıyrılır. Marksist teorinin çağın ruhuna uygun olarak yeniden yorumlanması gerektiğini düşünen ve yurt dışı gezileri sayesinde yeni dünyayı anlamaya çalışan Bauman dönemin yönetimi tarafına sakıncalı olarak nitelendirilerek sürekli mobbinge maruz bırakılır. Geçen zorlu sürecin sonunda özellikle 1967’deki Mısır, İsrail savaşı ile artan antisemitist akımların sonucu beş arkadaşı ile birlikte 1968’de ajan oldukları ve Polonya gençliğini olumsuz etkiledikleri gerekçesi ile Varşova Üniversitesindeki görevinden alınan Bauman İsrail’e göç etmek zorunda bırakılır. Bauman İngiltere’de Leeds Üniversitesi’nde 1971’ de sosyoloji profesörlüğüne uzanan hayatında her yıl yeni eserler yazar, birçok ödül kazanır (Smith, 1999: 38-41). Bauman vefatına kadar mevcut yap-bozun bir parçası olmaktan kaçınan, anlama tecrüsesünü kaybetmeyen bir düşünce insanı ve entelektüel bir gezgin olarak sosyoloji alanında tüm dünyada tanınır.

Antisemitik ayrımcı tutumları yaşamı boyunca hissedilen ve sığınmak zorunda bırakıldığı İsrail’de bu kez Siyonizm’in üstün insan doktrini ile karşılaşan Bauman bu tür bir ırkçılığı da kabul etmeyerek bütün ayrımcılıkların karşısında olduğunu İsrail’den yine

bir muhalif olarak ayrılarak gösterir. Eşi Janina Bauman otobiyografi niteliğindeki kitabında o günleri şöyle anlatır.

Yaşamımızı sürdürmeyi seçtiğimiz yer İsrail değildi. Zaten Siyonizm hiçbir zaman Zygmunt'un kafasına yatmamıştı ve daha tanışmamızın ilk günlerinde Filistin'e gitme fikrinden beni vazgeçirmişti. Şimdi ikimiz de kendimizi buralı hissetmiyorduk. Bir ırkçılıktan kaçıp, Yahudilerin üst kimlik sayıldıkları bir başkasının kucağına düşmüştük. Baskı altında tutulan azınlığın bireyleri olmaktan çıkıp, ayrıcalıkları olan çoğunluğun temsilcileri durumuna gelmiştik. Araplara karşı uygulanan eşitsizliğe zor dayanıyorduk. Bazen yapmak zorunda kaldığımız gibi, İsraili olmaktan gurur duyduğumuzu dile getirmek bize zor geliyordu. Uyum sağlamaya hiç niyetimiz yoktu. Bu yüzden bir elimiz yağda bir elimiz balda ama ruhsal sıkıntılar içinde yaşadığımız üç yılın sonunda İsrail'den ayrıldık (Bauman, 2009: 314-315).

Bauman dönemin kendine özgü çatışmaları karşısında hayatı anlamlandırma çabasını sürdürür. Paradoksal bir şekilde yaşadığı her hayal kırıklığından yeni bir anlam birikimi ile çıkar. Smith, Bauman'ın bu düşünsel serüvenini inanç, umut, merhamet olarak üç döneme ayırır. "İnanç", karanlık günlerin kurtuluşa kapı aralayacağını düşünerek sığındığı komünizm, burada yaşadığı düş kırıklığına rağmen inancını kaybetmeyerek modern yaşamdan "sosyalist ütopya" çıkarma hedefi "umudu" ve son kertede insanlığın asıl kurtarıcısı olarak gördüğü "merhamet" ile sakinleşen bir ruh hali, yaşamında yaşadığı bu dönüşümler Bauman'ın yaşam öyküsünün köşe taşlarını oluşturur (Smith, 1999: 33).

Ezilmiş insan kitlelerine retoriklerle aşılana ideolojilerin hipnozundan kurtulup gerçek yaşamın pespayeliği ile karşılaşan Bauman belli kesimlerce dayatılmış düşünme anaforundan kurtulmadan gerçek anlam arayışının mümkün olmayacağını hayatın acı derslerinden öğrenir. Böylece Zygmunt Bauman modern dünyanın postmodern dönüşümünü bilgece betimlerken aslında "anlattığı hikâyenin bir parçası" olur (Smith, 1999: 3).

3.2. Bauman'ın Sosyolojik Tahayyülü

Yaşadığı çağın bir dönüşüm çağı olduğunu ve bu girdabın hızına yetişemeyen bir insan kitesinin anlam kargaşası içinde olduğunu düşünen Bauman sosyolojik bir

perspektif oluştururken yeni okumalar geliştirir. Yaşlandıkça üretkenliği artan özellikle 1990'da Leeds Üniversitesi'nden emekli olmasının ardından “Holokost, modernite, postmodernite, akışkan modernite, özgürlük, tüketim kültürü, ölüm ve yaşam stratejileri, küreselleşme, yoksulluk, topluluk gibi konularda” dikkat çekici eserler yazan, birçok konferansa katılan Bauman “modernitenin mükemmel vakanüvisi” gibi tanımlamalara mazhar olur. Çağın üretken düşünürlerinden biri olan ve parodial bir yaklaşımla “destesini karıştıran bir Las Vegas kart satıcısının hızıyla yazabilen” Bauman, bu üretkenliğine kuşkusuz zorlu bir yaşam deneyimi sonucu ulaşır. Bilgi birikimini hassas bir ruhun rehberliğinde ve dahi bir zihnin imgesel tasavvuruyla aktararak evrensel bir ün kazanır. Çağın girift konularını akıcı bir analizle öyküleştiren “Bauman, hayatın ritimlerini, kendisini sosyolojik hayal gücü ile bilgili ve eleştirel bir pratiğe dönüştürür” (Blackshaw, 2005:1-3).

Bauman temel bilimsel kriterler çerçevesinde sosyolojide kendine özgü bir metodoloji geliştirir. Bauman göre sosyolojiyi diğer bilimlerden farklı kılan temel paradigma, sosyolojinin “insan eylemlerini geniş çaplı oluşumların ögeleri olarak görme alışkanlığıdır”. O “bu oluşumların ise karşılıklı bir bağımlılık ağına takılmış, faillerin rastlantısal olmayan birlikteliği” sonucu oluştuğuna inanır. Bu ilişkiel durumda ortaya çıkan karşılıklı bağın yeniden formüle ettiği toplumsal davranışlar ve onların sonuçları sosyal bilimciler için önemli bir konudur. Bauman'a göre, sosyoloji, insanların birbirlerine bağımlılıklarının ne anlam taşıdığını sorgular, insan dünyası hakkında bir düşünce biçimidir. Bauman klasik bilim anlayışının genelde yadsıdığı sistematik kodlar taşımayan ancak hayat deneyiminden beslenen, birlikte yaşama pratiği sağlayan sağduyu olgusunun sosyoloji literatüründe kullanılması gerektiğini savunur. Bauman'a göre, sağduyu terimi, bir toplumda var olmak ve diğerleriyle birlikte yaşamak için gerekli olan bilgilerin bütününe ifade eder (Bauman, 2010: 16-18).

Bauman sosyolojisi, bir tür sıradanlaşmanın doğurduğu mutad yaşamlarda nüveden uzaklaşan insanı gerçek doğasına ulaştırma ve görünmeyenin ardındakini arama çabasıdır. Bu çerçevede sosyoloji tedirgin edici bir hızla devam eden akışkan hayatta örtülü bir tutsaklık yaşayan bireylerin anlam arayışına kapı aralar.

Bu görev “sağduyuyu düzeltmek” ten ve insani gerçekliğin doğru temsilini laik bilgiye yerleşmiş hatalı temsillerin yerine yasa olarak koymaktan ibaret değildir. Görevin özü kapanış yapmak değil açılış yapmaktır; peşinden koşmaya değer insani imkânların seçilmesi değil, onların haczedilmesini, elden çıkarılmasını ya da gözden kaybedilmesini önlemektir. Günümüzde sosyolojinin çağrısı, insani dünyanın sürekli olarak söylemsel kontrole tabi tutulan kısmını genişletmek ve bu genişliği korumak, böylece onu “seçim hakkı tanımayan” durum içinde kemikleşmekten kurtarmaktır (Bauman, 2005: 23).

Bauman egemen kimliklerin despotizminden kurtularak özgürlük hazzı ile farkındalık sahibi olması gerektiğini düşündüğü insanın anlam arayışında önemli etkenlerden birinin de öteki kavramı olduğunu savunur. Ona göre toplumsal yaşamda birey ötekini anlamaya çalıştıkça değer kazanacak ve toplumsal dinamikler bu iletişim sayesinde işlevsel bir mekanizmaya dönüşecektir. Bu süreçte birey öteki ile gerçekleştirdiği etkileşimle kendi gerçekliğini oluşturacaktır. Zira “kimlik, var olabilmek için farklılığı gerekli kılar ve kendi belirginliğini sağlamak amacıyla farklılığı öteki olarak dönüştürür” (Connolly, 1995: 93). Modern rasyonalist bakış açısının standardize ettiği ve yeknesaklığa mahkum ettiği toplumsal yaşamı, postmodernizm heterojenliği ve farklılığı önceleyerek birçok alanda özellikle “etik, politika ve antropoloji alanlarında “öteki” kavramının geçerliliği ve saygı değerliliği konusunda yeniden doğan duyarlılığı” artırarak önemser (Harvey, 2019: 21). Mutlak bilgi ve benzerlik sürecinin türettiği “tektiplilik kesinliğini” yaygınlaştıran modern ütopyanın kısıtlamalarından, zihinleri özgürleştirmeyi amaçlayan postmodernlik, tektiplilik ve evrenselcilik gibi modernliğin temel argümanlarını ters yüz eder (Bauman, 2003a: 131). Plüralist toplumsal yapılarıdaki ayrık renklerle birlikte yaşama alışkanlığı edinimi barışçıl bir dünya düzeninin kurulacağına işaret eder. Bauman postmodernliğin öteki hakkındaki paradigmasını şöyle açıklar;

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. Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik modernliğin sloganıydı. Özgürlük, farklılık ve hoşgörü ise Postmodernliğin ateşkes formülüdür (Bauman 2003a: 131).

Bauman'a göre etik değerler başkası ile olan ilişkimizde sergilediğimiz tutumun bir yansımasıdır. Bu ilişki üzerinden benlik gelişimini sürdürürüz. Bu yüzden gerçek bir ahlaki olgunlaşma ötekinin farkına varmak ve onu değerli görmeye mümkündür. "Öteki için sorumluluk, bütün ahlakın temeli, gerçek değerini ortaya" çıkarır (Bauman,2005: 104).

Bauman gündelik yaşamda tanıklık ettiğimiz ve izlenimlerimizle fikir sahibi olduğumuz olayların ardındaki gerçekliğin nesnel bir şekilde anlaşılması için geniş bir paradigmayla değerlendirilmesi gerektiğine inanır. Bu yaklaşım hermenötik bir yaklaşım içermeli ve toplumsal olgular bu çerçevede analiz edilmelidir. Bauman bu görevi sosyolojinin üstlendiğini savunur. Zira sosyoloji, çıplak gözün göremeyeceği ince detayları ve ilk bakışta fark edilmeyen bağlantıları gün yüzüne çıkararak, günlük deneyimlerimizin sınırlarının ötesine geçerek bize yaşamdaki izleri yeniden betimler (Bauman, 2010: 238). Birey yaşamın akışında ötekiyle karşılıklı etkileşim içindeyken edinimlerini geliştirir ve kimlik kazanır. Bu süreç, deneyimlerin ve yaşam biçimlerinin çeşitliliğini öne çıkarırken her birinin kendine özgü bir benliğe ve mantığa sahip olan bir dünya taşıdığına vurgu yapar (Bauman, 2010: 256).

Bauman, gündelik hayatta süregelen tekrarların doğurduğu sıradanlığın bireylerin sorgulama yetisini yitirmelerine, mevcudu onamalarına, "her şey her zamanki gibi", "herkes her zamanki gibi" söylemlerin tılsımıyla da bir tür körlük yaşadıklarını iddia eder. Ona göre bu rutinin içinde "sosyoloji, herkesin işine burnunu sokan ve sıklıkla sinir bozucu bir yabancı gibi davranarak" durgun suda dalgalanmalar oluşturarak hayatın olağan akışında sıra dışı cevaplar arar. Bauman bu durumun insan ruhunda kısa süreli bir kriz oluşturarak "bildik olanı bilmedikleştirdiğini" ancak sonrasında "daha bilinçli, daha

kavrayışlı, belki de daha özgür” bireylerin olduğu yeni toplumsal yapıların oluşumuna katkı sunacağını belirtir. Mevcut yargıların körlüğünden sıyrılarak çevremizde fark edemediğimiz birçok olguyla yüzleşme şansı bulacağımıza iddia eden Bauman, bu şekilde kaybedilen toplumsal duyarlılığın geri döneceğini savlar. Bauman sosyolojik düşünmeyle “muhtemelen direnilmez olduğu iddia edilen güçler tarafından sabitlenmeye karşı direnebilir” bir duruma gelebileceğimizi, böylece yıkıcı olanla birlikte mücadele etme duyarlılığına sahip “özgürlük davası ortak bir dava katına yükseltilmiş güçlendirilmiş” bireylerin olduğu bir toplumsal yapının sağlanabileceğine inanır (Bauman, 2010: 24-26).

Bauman, alternatifsiz bir sistemin ateşli koruyucularının hegemonik yönetimlerinde çatlaklar oluşturmanın temel koşulunun toplumlarda özgür bireylerin sayısının artması olduğunu düşünür. Ona göre sosyoloji, bu bilişsel uyanışı sağlarken “özellikle yurttaşların özgürlüğünü sınırlama ve halka “zorunlu”, “kaçınılmaz”, ya da “akla uygun tek yol” olarak sunulan normları dayatan hegemonyaya karşı bir uyanış sağlar. Bu yüzden sosyoloji egemenlikleri tehlike altındaki hükümetler tarafından politik ihanetle damgalanır (Bauman, 2010: 27). Ancak bu haksız etiketlenmeye rağmen sosyolojik bir paradigmaya sahip bireyler reyonlarda sergilenen bilgileri satın almadan önce eleştirel bir yaklaşımla mevcudu tahkik eder. Kendisine biçilmiş rollerden arınan birey belirlenmiş opsiyonlar içinde sözde seçme özgürlüğü verilerek kördüğümüne dönüştürülen bu dünya sahnesini fark eder. Böylece özgür olduğu yanılsamasına kapılarak tasarımın figürü olan bireyden varlığından haberdar olmadığı yeni ufuklara yelken açan engin bir evreni görme bahtiyarlığına ulaşan bir bireye dönüşebilir.

Bauman’ın her çağın kendine özgü toplumsal profiller oluşturduğunu, dönemsel dayatmalara maruz kalan insanın yaşadığı çağın bir yansıması olduğunu savlar. O birbirleriyle tümüyle ayrışmayan hatta besleyen dönemleri kendine özgü sosyolojik bir

perspektif ile inceler. Tanıklık ettiği modern ve postmodern zamanları kendine özgü sağduyulu ve nesnel bir paradigmayla anlamaya çalışan Bauman kültürel ve toplumsal benlikten uzaklaşarak modern ve postmodern çağları tahlil eder.

3.3. Buharlaşan Katı Modernizm

Bauman, modernliği yapısı itibarıyla betimlemenin ve tarihin hangi sahnesinde ilk kez görünür olduğunu tespit etmenin güç olduğunu ve bu konu hakkında devam eden polemiklerin müzmin olduğunu savunur. Bauman, modern akımların 13. yüzyılda doğduğu ve 17. yüzyılda sonlandığını iddia eden Fransız tarihçilerinin savları ile “modernlik terimini XX. yüzyıl ile başlayan ve aynı yüzyılın ortalarında sona eren kültürel eğilimlerle sınırlayan bazı edebiyat eleştirmenlerinin görüşleri arasında” sıkıştığını bunun da modern gizin göstergesi olduğunu belirtir (Bauman, 2003a: 12-13).

Bauman, Aydınlanma düşüncesinin kargaşanın hüküm sürdüğü toplumların ıslahı adına, düzen ve belirsizliği ortadan kaldırma güdüsüyle müzmin toplumsal kontrol sistemleri geliştirerek bir tür iyi/kötü, rasyonel/irrasyonel, gerici/modern betimleyicisi rolüyle sözde insanlığa bir tür rehber görevini üstlendiğini iddia eder. Ona göre Aydınlanma fikrinin ürünü olan modernizm, belirsizlik ortamındaki bilgiden yoksun kısıtlı insanı karanlık çağların kapı tokmağı olarak gösterir. Modern zihin insanlık için artık tehlike çanlarının çaldığını yüksek sesle haykırırken aynı zamanda kurtuluş reçeteleri de sunar. Oluşturulan bu korku kültürünün ortadan kaldırılması için sunulan panzehir modernizmin medar-ı iftiharlarından teknoloji ve bilimdir. Bu nosyonlar dünyada uzun yıllardır yaşanan olumsuzlukların kontrol dışına çıkmış bir yaşamın neden olduğunu ve bir an önce insan aklının dizginleri kontrol edilmesi gerektiğini insanlığa fısıldar. “Aklın yönetimi, zamanla insan ihtiyaçları ve tercihleri üzerine kurulu bir dünyaya erişmek için, doğa ve insan dünyasına hangi vasıtalarla dayatmalar yapılması gerektiğini belirlemeye muktedir” olan bu modern güç selamet yollarını toplumlara

öğütledi (Bauman, 2014: 123-124). Bu reçeteler sayesinde modernizm belirsizliğin hüküm sürdüğü doğal yaşam formları yerine ön koşulların planlandığı, sonuçların öngörüldüğü tasarım yaşamları insanlığa sunacaktı.

Bauman'a göre modernizm, düzen kurma misyonunu yerine getirirken yüksek bir idealizmle "hastalık taşıyıcılarına karşı, sağlığı savunan kişiler olarak savaşıyor." Bu ideal, geleneğin arızı olarak görülen tüm yapılarının yok edilerek amaca hizmet edecek yapay bir düzenin kurulmasını gerektirir. Bauman moderniteyi "düzen yaratmanın, tevarüs edilen ve alınan "geleneksel" düzenin bozulmasından ibaret olduğu" ve varlığın daimi bir yeniden başlama anlamına geldiği zaman ya da yaşam biçimi olarak tanımlar. Bu yeni dönemin belirgin göstergesi olan kaosun bitirilmesi için sürekli yapılan "temizleme ve süpürme" eylemi yeni amorfllara neden olmaktadır. Çünkü "her düzenin kendi düzensizlikleri vardır, her aralık modeli, süpürülmesi gereken kendi pisliğine sahiptir" (Bauman, 2000c: 20-21).

Bauman, modernizmin ayrık otlarını tasfiye etme sürecinde meşrulaştırıcı bir dil kullanarak sürekli eylemini aklileştirdiğini böylece refah özleminde olan toplumlarda yayılım gösterdiğini ve sürekli yeni hasımlar üreterek Holocaust gibi ötekini yok etme eğilimini devam ettirdiğini şu sözlerle savunur:

Modern bürokrasi ve onun emrindeki beceri ve teknolojiler, iç düzenindeki bilimsel ilkeleri olmaksızın yapılmış birçok kitle kıyımı, pogrom, toplu cinayet, gerçekte soykırımdan pek farklı olmayan birçok olay biliriz. Ancak açıktır ki, Holocaust, böyle bir bürokrasi olmaksızın düşünülemez. Holocaust, kökü tümüyle kurutulmamış modernlik öncesi barbarlık kalıntılarının akıldışı bir taşma olayı değildi. O, modernlik evinin meşru bir sakiniydi; o bir başka evi, yuvası olarak kabul edemezdi (Bauman, 1997: 37).

Bauman'a göre Holocaust, modern aklın bütün yaşamı planlama, ayıklama sürecinin bir yansımasıdır. Bu paradigma soykırımla sonuçlanan bir insanlık suçunu bile akla uygun saikalar oluşturarak sıradan bir eylemin sonucuna indirgeyip açıklayabiliyor. "Holocaust, modernleşme sürecinden bir sapkınlık değil, tam olarak rasyonel örgütlenme, kontrol ve

enstrümantal rasyonalizmin ifadesiydi” (Turner, 2003: 259). Son tahlilde, Holocaust, sadece modern uygarlığın bir başarısızlığı değil, aynı zamanda onun bir sonucu olarak da algılanmaktadır (Bauman, 1997: 122).

Modernizm, güvenli toplum oluşturma hayaliyle ürettiği mahfuz kumaştan biçtiği kaftanı insanlığa giydirme ideasını gerçekleştirmenin en önemli yolu olarak denetim sistemlerini mütehakkim kılmayı ve aynı zamanda da bu amaca hizmet edecek tezler geliştirmekteydi. Modernizm bu savlarını vücut bulmuş normlara dönüştürürken gündelik yaşamda bu kuralların uygulanması için aldığı tedbirlerin güvenli bir yaşamın teminatı olması için “her şeyden önce insan davranışının yönlendirilmesi ve kontrol edilmesi yani toplumsal kontrol” ün sağlanması gerektiğini hedeflemekteydi. Bu amacın gerçekleşmesi ve istenen sosyal atmosferin oluşması için bireylerin kendisinden istenen rollere kayıtsız şartsız uyması ve bunun toplumun iyiliği için olduğuna inanması kaçınılmazdı. Modern kural koyucular bu denetimi gerçekleştirirken iki yol denerler. Engelleme ve teşvik böylece sürekli bir ıslahat eylemine maruz bırakılmış bir toplum bir tür “Panoptikon² özgürlük ve tutsaklık, özerk ile güdümlü eylem arasında” bir tür rasyonel aklın tutarsızlığı ile bireyleri modernizmin dizayn ettiği hayatı yaşamaya

²Panoptikon, (*panopticon*) İlk kez 1791 'de Jeremy Bentham hapisaneler, akıl hastaneleri ve çalışma kampları gibi kamusal kurumlarda gözetleme amacıyla kullanılacak bir "kontrol evi" fikrini betimlemek için ortaya atılmış bir terimdir. Panoptikon, merkezi bir kontrol kulesi etrafında inşa edilmiş, hem kontrol memurunun hem de orada tutulan insanların sürekli gözetlendiği, açık tek "hücrelerden oluşan daire şeklinde bir yapıydı. Michael Foucault *Hapishanenin Doğuşu (Discipline and Punish, 1975)* adlı kitabında bu fikri uzun uzadıya tartışır ve Panoptikon'u, bir görünürlük alanı yaratması nedeniyle bir iktidar aygıtı olarak tanımlar (Marshall, 1999: 574).

mahkûm ederler (Bauman, 2015b: 19-20). Modern düşüncenin kontrol altında tutulmuş bir özgürlük kurgusuyla ulaşmak istediği gelişmiş toplum modeli bir yıkımın sembolleri ile doluydu. Bauman göre modernizmin temel dinamiklerinden olan denetim ve özerklik geleceği olmayan yanlış bir birlikteliğin işaretiydi ve bu ilişkiyi “sürdürme çabaları epeyce zehirli meyve verdi” (Bauman, 2001: 44)

Batılı modern devletler kendilerini güvenli ve gelişmiş toplumlar olarak pazarlarken vaat edilen gelişmişliği standartlarını büyük bir iştahla da belirlerler. Uygar toplumlar sözde tehlikelere karşı hazırlıklı, korkunun esaretinden kurtulmuş güvenli limanlara demir atarken, bu arınık yaşam karşılığında sınırlar çizer. “Bireysel özgürlük üzerine - bazen sert istinasız baskıcı, her zaman sıkıcı- kısıtlamalar koyar” (Bauman, 2000a: 24). Bu yeni dünyadaki kafesinde güvenli ve özgürdür insanoğlu ancak yeni ruhsal patolojilere sahiptir. Çünkü çevresi uyması gereken norm ağlarıyla örülüdür. Bu yüzden sürekli bir kılavuza ihtiyaç duyar. Yaşamında duygu bertaraf edilmiş ve istençsizdir artık. Modern idealin ürünü olan insanın kısıtlanmış bir ruhun ıstırabı ile akıl, bilim, teknoloji yoldaşları ile alması gereken uzun bir yol vardır. Çünkü o, öz benliğinden arındıkça modern tipolojideki insana dönüşecektir.

Bauman’a göre modernizmin tarihsel süreçte yaşanan olumsuzlukları geleneğe isnat ederek, bilim ve teknolojinin öncülüğünde bu sorunları çözeceği ve ideal toplum düzeni oluşturacağı öngörüsü bir ütopyaydı. “Umulan ve vaat edilmiş, çok tahmin edilebilir olduğu söylenen kesinlik ortalarında yoktu, inatçı bir şekilde takipçilerinin erişiminden uzakta duruyordu.” (Bauman, 2014: 124). Modernizmin toplum düzenleyicisi olarak sunduğu katı kanunlar eleştirel zihinlerin hedefi haline gelerek kuşku ile bakılan bir alanda ikame edilmeye başlanmıştı.

3.4. Akışkan Zamanların Betimi Postmodernizm

Modernizme karşı geliştirdiği eleştirilerle, modern mitlere karşı şüpheler oluşturan Bauman postmodernizmin önemli öncülerinden biri olarak görüldü. Hatta Dannis Smith³ Bauman'ı postmodernizmin peygamberi olarak tanımladı. Modernizmi örtük gizlerini ifşa eden Bauman rasyonel aklın sarmalındaki moderniteyi tartışılmaz normların yaşandığı kesinlik çağı olarak betimledi (Bauman, 2003b: 152). O, postmodernizmin katı modernizmin evrensellik ideasıyla tek tip insan yetiştirme politikasına karşı muhalif bir ses olarak ortaya çıktığını ve varoluşsal bir gerçeklik olan çoğulculuğun kabulü üzerine temellendiğini ve farklılıkların korunması ekseninde doktrinler geliştirdiğini savunur. Bauman'a göre postmodern paradigma ötekini küreselleşme potasında başkalaşıma uğratan, kültürel tüm değerleri indirgemeci bir yaklaşımın zorbalığına maruz bırakan modern zihnin egemenliğinden insanlığı kurtarmayı amaçlar (Bauman,2003a: 131). Postmodern düşüncenin ortaya çıkışını hazırlayan olgunun gerçekleşmemiş modern savların sonucundaki hayal kırıklıkları olduğunu belirten Bauman'a göre "postmodernlik, kendi orijinal projesinin uygulanmazlığını kabul eden bir modernliktir" (Bauman, 2003a: 131). Bauman postmodern çağın, modern çağdan bir kopuşu ifade etmediğini ve aralarında kaçınılmaz organik bir bağ olduğunu savlar. Ona göre postmodernite, modernitenin kaçınılmaz bir izdüşümüdür. "Postmodern kavramının bizzat kendisi, moderniteye bağlı olduğumuz gerçeğinin bir itirafıdır. Belirli bir toplum türüne işaret etmesi dışında, o 'post' hiçbir şeydir" (Bauman, 2011a: 54).

³ Dannis Smith, Zygmunt Bauman, Prophet of Postmodernity, Polity Pres, Cambridge, UK. 1999

Postmodern teori, modern düşünce karşısında kendini konumlandırarak aslında zıtların birlikteliğini kurar. Bu diyalektik aralarındaki bağın en güçlü kanıtıdır. Postmodernizm ve modernizm arasındaki bu bağ nispi bir tür ayrışma barındırır da asla bir kopuşu ifade etmez elastiki bir bağın varlığıyla birbirlerini besler. Bauman postmodernizmin doğuşunu da bu bağ üzerinden okuyarak modernizmin vaatleri sonucu yaşanan hüsrânın neden olduğu iki önemli unsurun modernite algımızı şekillendirdiğini postmodern bir dünyayla tanışmamızı sağladığına inanır. Bunlardan birincisi, modern zihnin çekici vaatlerle tasarladığı modern dünya ütopyasının yıkıma uğramasıdır:

Yani üzerinde ilerlediğimiz yolun sonu yarın, gelecek yıl ya da bir sonraki bin yıl içinde ulaşılabilecek mükemmel bir durum olduğu, iyi bir toplum, adil toplum, tasarlanmış, herhangi bir biçimde çatışmadan arınmış, bir toplum, arz ve talep arasında sürekli bir denge ve bütün ihtiyaçların karşılanması durumu, her şeyin doğru yerde olduğu ve hiçbir yerin kuşku uyandırmadığı mükemmel bir düzen durumu, bütünüyle şeffaf bir durum, bilinecek her şeyin bilindiği bir durum, gelecek üzerinde tam bir denetim, insan davranışlarının beklenmedik, tartışmalı, değişken ve umulmayan sonuçlarından azade bir durum olduğu yanılsamaların çökmesi ve zayıflamasıdır (Bauman, 2005: 131).

Yeni paradigmlar oluşturan ikinci etken ise birlikteliğin manivelası ile vücut bulan toplumsal dinamiklerin kural tanımaz özgürlükler denizinde çözülerek toplumların bireyselleşmiş insan yığınlarına dönüşmesidir.

Bireyselleştirilmiş, sezgilere ve dayanma gücüne terk edilmiş- ve bireysel olarak yönetilen kaynaklara” bırakmış, artık odakta tutulan bireysel haklar bütününe parçalara bölünmüş bir yapbozun zihinde bıraktığı ahenksizliği göstermekte, toplum silüetindeki bu derin kırılma “etik/siyasal söylemin "adil toplum" dan "insan haklarına", yani bireylerin farklı kalma haklarına, mutluluk ve uygun hayat tarzlarını kendi iradeleriyle seçme hakkına doğru geçirdiği değişimde suret” bulmuştur (Bauman, 2005: 132).

Bauman, bu değişimlerin yansımasıyla şekillenen yeni dönemin ürettiği çağın koşullara uyum sağlamakla mükellef olan insanlığın özgür birey rolü ile tercihler düetine hazırlandığını ve tüm yaşamı formüle eden geçmiş düzen normlarını tedavülden kaldırdığını, artık “evrensel kıyas” dönemi ile bireyin müphem dünyada tartışmalı özgür

istenci ile yaşama yön veren organizasyonların bir parçası olduğunu (Bauman, 2019a: 31) belirtir. Ona göre, modern çağın rasyonalitesi tarafından öne sürülen kusursuz ahlaki ve sosyal kurallarla uyumlu bir toplum modeli ütopyası yerine, postmodern dönem kalıcı ve çözümsüz ve belirsizlik koşulları altında bir yaşamın kapılarını aralar. Bu yaşamda, sınırsız sayıda yarış halindeki yaşam biçiminin var olduğu bir form ortaya çıkar (Bauman, 2003b: 145).

Postmodernizm, keskin ölçütlerle tasnif edilmiş toplumsal yapılara karşı bir duruş sergileyerek bu yapıları besleyen olguları eleştirir. Bu akımın öncüleri çoğulculuğu toplumsal yaşamın temel dinamikleri arasına yerleştirerek, kültürel farklılığı önemsediler. Çünkü Bauman'ın deyimiyle “postmodern kültür bir aşırılık kültürüdür” (Küçük, 2018: 77). Varoluşsal gerçeklik temel diskurdur. Tüm özgünlüğüyle var olan tüm kültürler kıymet biçme sayacına maruz bırakılmadan kendi içinde değerli görülmelidir. Bauman postmodern düşüncüyü modernizmden ayıran temel nüansın buradan başladığını savlar. Ona göre “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, modernizmin sloganıydı. Özgürlük, farklılık ve hoşgörü ise postmodernizmin ateşkes formülüydü” (Bauman, 2003a: 131).

Postmodernizm, batı medeniyetinin modernite kavramıyla takdim ettiği nitelermelerin sistematik bir eleştiriye tabi tutularak modernizmin sunduğu gerçekliğin inandırıcılığının postmodern söylemle gölgelendirilmesi ve bulanıklaştırılmasıdır. Kardan adam motifli batı modernliği güneşte erimeye başlamış, belki de hiç var olmamıştır. Bauman'a göre;

Postmodernizm, insanların 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, 2003b: 143).

Bauman postmodernizmi yeni paradigmanın oluşması için bir fırsat olarak değerlendirirken süreçte postmodernizmin de küreselleşme gerçeğiyle yüzleşmek

zorunda kaldığını ve yaşanan bu yeniçağın modernizmin katı normlarının ortadan kalktığı, tüketim alışkanlıklarının sürekli değiştiği, değer yitimlerinin yaşandığı, haz kültürünün egemen olduğu bir dönem olan akışkan modernitenin izdüşümü olduğunu savunur. Akışkan modernite durağanlığa, alışkanlıklara, düzenleyicileri temsil eden savlara karşı bir başkaldırıdır (Bauman, 2015a: 13-14).

Akışkan modernite, modern yaşamın öngördüğü ve uygulamaya koyduğu katı normların hüküm sürdüğü, yönerge ile idame edilen bir toplumsal düzenin esnetilmesini amaçlar (Bauman, 2019a: 27). Monoton bir yapıyla daralan katı modernlik anlayışı yerini ağır yüklerinden arındırılmış toplumsal tüm katmanlara akıcı bir şekilde yayılım gösteren akışkan moderniteye bırakmıştır (Bauman, 2019a: 54).

Katı modernliğin 16. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl ortalarına kadar sürerken akışkan modernite sonraki dönemi kapsadığı varsayılır. Akışkan modernitenin toplumu anlama çabası geniş bir paradigma barındırmaz, yerel figürleri kendi kökleriyle anlamaya çalışır (Bauman 2019a: 32).

Akışkanlar çok kolay yer değiştirir. “akarlar”, “damlarlar”, “dökülürler”, “taşarlar”, “fışkırırlar”, “sızarlar”, “boşalırlar”, “püskürürler”, “süzülürler”;katıların aksine, akışkanların hareketini durdurmak kolay değildir-bazı engellerin etrafında dolaşırlar, bazılarını içlerinde eritirler ve bazılarını da, aşındırarak ya da sızarak, içlerinden geçerler. Katıların teması geçmeyen sıvılar hiçbir değişime uğramazken, sıvıların temas eden katılar, sonunda katı olarak kalsa da bile- az ya da çok ıslanarak değişime uğrarlar. Akışkanların bu olağanüstü hareketliliği, onların “hafiflik” kavramıyla eş anlamlı hale getirmiştir. “hafif” ya da “ağırlıksız” dendiğinde aklımıza hareketlilik ve değişkenlik gelir (Bauman, 2019a: 26).

Bauman yaşadığımız dünyayı toplumsal bir monotonluğa yer olmadığı için süregelen bir hayatı resmeden akışkan kelimesi ile tanımlar. Çünkü çağın insanı sürekli bir değişimin temsilcileri olarak biteviye olarak üretilen kültürel ve düşünsel değerlere yabancılaşmadan uyum ustası bir bukalemun gibi halden hale geçiyor. Biçimlendirilemeyen bir sıvı gibi kendine ait olana yabancılaşıp, kökünden kopup yeni bir benlik oluşturabiliyor. Bundan dolayı “bize ait bu dünyadaki her şey ya da hemen

hemen her şey durmaksızın değişiyor; takip ettiğimiz akımlar ve ilgilendiğimiz konular, hayal ettiklerimiz ve korkularımız, imrendiklerimiz ve tiksindiklerimiz” çoğu zaman fark etmeden kontrolsüz bir şekilde değişmektedir (Bauman, 2012a: 7).

Değişkenlerin ördüğü çağımızda akışkanlığın kılavuzluğu ile “daima hareket halinde ama kesinlik ve sınırlardan yoksun günümüz” toplumları döngüsel bir labirentin dar kulvarlarında değişimi de hızlıca tüketmeye devam etmekte (Bauman ve Lyon, 2016a: 7). Mutlak değerlerin olmadığı bu yeni dünya sahnesinde “yakında kendisinin de ıskartaya çıkacağından korkan kişi arzu nesnelere daha büyük bir iştah duyar ve değişim daha da arzulanır hale gelir” (Bauman, 2018a: 128-129). Değerli görülen, muhkem olan her şey artık vitrindeki yerini alarak tüketilmeye hazır bir şekilde sarf malzemesine dönüşmeye başlar. “AVM raflarındaki paketlenmiş ürünler, cesetler bile güzel; plastiğe sarılmış, ambulansların önünde hizalanmıştır. Her şey çöplüğe giden yolda on beş dakika hatta belki on beş, gün güzel görünecektir, görünebilir, görülmelidir” (Bauman, 2018a: 140). Yaşamın tüm dinamikleri son kullanma tarihi ile damgalanmıştır. Artık “Fitness, forma sokulmuş, ince bedenler, spor ayakkabılar, her an değiştirmeye müsait hafif giysiler, taşınabilir ve işlevi bitince atılabilir eşyalar, cep telefonları” dönemin sembolüdür (Bauman, 2019a: 192).

Çağımızda akışkan yaşam, tesadüfler ve sürprizlerle dolu yarınlara kapı aralarken, armağan olarak yığınla belirsizlik sunar. “Anthony Giddens'in yerinde ifadesiyle, imal edilmiş” belirsizlikler hayatın her alanında olağan karşılanan bir yaşam formuna dönüşmüştür (Bauman, 2000a: 27). Artık öngörülemez bir geleceğe alışkındır insanoğlu kaosu hüküm sürdüğü, kaygılarla örülü hayatın mahsulü olan bu endişeler toplumunda birey tedirginliği yaşamın her safhasında hisseder. Belirsizliğin ve güvensizliğin pençesinde kalan bireyler geleceğe dair yeni korkular üretir ve kontrol edilemez bir hayata sürüklenir (Bauman, 2007: 26). Çağdaş dünyamızdaki “hayat, belirsizlikleri,

bulanık hatları ve gizli kökleri yüzünden iyice korkutucu bir hal alan karanlık vesveselerle ve meşum önsezilerle aşırı doymuş durumdadır” (Bauman, 2000a: 23). Değişimin belirti vermeden gerçekleştiği “akışkan bir sosyal çevrede insanların kafasını kurcalayan belirsizliklerin, karanlık önsezilerin ve korkuların türü, mağdurları birleştirmez, onları ayırır ve dağıtır” (Bauman, 2016b: 54).

Akışkan modern yaşamda haz kültürü yok edici gücüyle sürekli raftaki yeni coşkulara odaklanmıştır. Sınırların yok edildiği ilkelerin belirsizleştiği bir “kumarhane kültürü”dür yaşanan, gün yüzüne çıkan her şey hızlıca geri dönüşüm yolundadır. Maziye hatırlatıcılar köhnedir. Estetik kaygılar bile öğütölmeye hazır bekler. Bu yeni kültür döneme uygun koşullar sunar.

Kumarhane kültürüne kabul edilmek için kişinin seçici olmaması, her şeye ilgi duyması zevk ve düşkünlüklerini açık etmemesi, bir düşkünlüğe çok fazla saplanıp kalmaması, sunulan her şeyin tadına bakması, tercihlerinde asla katı ve ısrarcı olmaması gerekiyor. Yeninin reddi kabalık, zevksizlik olarak yorumlanıyor; risk almayı reddeden, reddedilme riskiyle karşılaşılıyor. Eskiye sadık kalmak da aynı ölçüde yanlış ve tehlikeli addediliyor (Bauman, 2018a: 138).

Son kertede modernliğin devamı olan akışkan modernite dünya prömiyerine devam etmektedir. Bauman’a göre “modernite çağı sona eremez; ancak tamamlanabilir. Henüz tamamlanmış değildir. Modernite projesini tamamlanma aşamasına getirmek halâ entelektüellerin işlevi olarak kalmaktadır” (Bauman, 2003b: 229).

3.5. Akışkan Çağda Din

Bauman’ın din tahlili insanın mevcudiyet gizemini çözümlenme ve modern rasyonalizminin sürgüne gönderdiği metafizik izlerin ayıklanma çabasıdır. Ona göre din insanın varoluşsal bir gereksinimini karşılamak ve benlik oluşumundaki yamaları örtmek ihtiyaç duyduğu müphem bir olgudur. Din modern aklın belirlediği standartlara uymadığı için sürekli dışlanırken, postmodern zeminin sunduğu tolerans ile çağın ıskartaya çıkardıklarının kabul edildiği divanhaneye yeni umutlar eşliğinde konuk edilmiştir.

Görünürde postmodernlik önceleri din için kurtuluş reçeteleri sunarken artık kontrolsüz bir akıntının göstergeleri ile dolu olan çağımızın ruhuna uygun olarak tavsif etmenin zorluğu içinde bir ütopye, ihtiyaç duyuldukça aplikasyon aracı olan bir metaa dönüşür. Bauman'ın din tahlili insanın ruhsal ve sosyolojik etkenlerin bileşkesiyle var ettiği bilinçaltındaki kutsallığın metaforik bir analizidir. Bu bağlamda Bauman'ın din olgusu hakkındaki görüşleri temel başlıklar altında aşağıda incelendi.

3.5.1. Modern Paradigma; Dini Tanımla, Bulanıklaştır

Dini anlamaya yönelik yaygın bir tecessüs olmasına rağmen tarih boyunca din olgusunda genel bir tanımlama yapılmasında zorluklar yaşanmıştır. Postmodernizm de rasyonel bir paradigmanın saf dışı bıraktığı dini gün ışığıyla tanıştırmakla din ile ilgili keskin tanımlamalardan kaçınmıştır. Bauman postmodernizmin, modern zihnin tasarladığı “tanımla(mala)rın ifşa ettikleri kadar da örtme eğilimlerinin, açıklığa kavuşturma ve düzeltme iddiasında bulunurken bulandırma ve sakatlama eğilimlerinin olduğunu çok iyi” bildiğini belirtir (Bauman, 2000c: 234). Ona göre bu durum postmodernizmin dini tanımlamada derin bir sessizliğe bürüneceği anlamına gelmemekte, postmodernizm dini tasnifleme tuzağına düşmeden modernizmin dine karşı geliştirdiği paradigmanın kofluğunu ortaya koymaktadır. Bauman'ın deyişiyle “dini tanımlamak, çoğu zaman, söze dökülemeyen bir şeyin yerine bir ötekinin, bilinmeyenin yerine anlaşılamayanın ikame edilmesidir.” Ayrıca dinle ilgili sıklıkla başvurulan “kutsal, aşkın, büyülü” kelimelerinin sihirli tılsımı ardına gizlenerek yapılan tanımlamalar gizemli bir deryanın öngörülemeyen sınırlarında kulaç atmaktan farksızdır (Bauman, 2000c: 235-236).

Bauman'ın olguları analiz ederken referans edindiği temel edinimlerinden biri olan kesinlik/limit belirlememe ilkesi kuşkusuz din tanımlamasında da geçerliliğini korur. Bauman bu ilkenin aksine modernizmin tanımla/sınırla/bulanıklaştır ilkesiyle dini

kategorik bir alana ittiğini ve dinin ölüm fermanını imzaladığına vurgu yapar. Modernizm insanlığın geçmişte bilinmezler içinde sığındığı bir liman olan dinin rasyonel bir dünyada yerinin olamayacağını sistematik bir şekilde savundu. Artık modern toplumların en önemli alametifarikası insandır. Tanrı tahtından indirilmiştir (Ferry, Gauchet, 2005: 33). Modern ruhun etkisi altında gelişen toplumlarda, insan sıradan bir varlık olma ötesine geçerek, gizemli ve anlaşılamayan bir “muhayyel varlık” haline gelmiştir. Bu durum, insanın artık Tanrı'nın, özellikle insan ilişkilerini yönetme ve kontrol etme rolünü değiştirmiştir. Böylece, modern toplumda bireyin ve insan ilişkilerinin dinamikleri, geçmişteki geleneksel anlayışlardan farklı bir şekilde şekillenmiş ve evrilmeye başlamıştır (Bauman, 2015a: 67). Modern zihin dinin kati hükümlerini tartışmaya açarak “Tanrısal hakikatin yorumlanmasına çok anlamlılığı getiriyordu. Sonuçta, dinsel kesinlik yerini Pironcu⁴ bir krize bırakıyordu” (Bauman, 2003b: 46).

İnsanoğlunun, yaşamdaki belirsizlikler karşısında sığındığı bir liman olan ve kadim bilgiler içeren inançlar modern dünyanın kuşkulu misafirleriydi. Antik dönemlerde kuşku entelektüel ve dingin zihinler için yüksek bir entelektüel seviye olarak görülürken, modern zamanlarda “kuşkulanmak, zihin huzuruna değil, kâbuslara yol açıyordu; hiçbir gerçeklik yoktur, daima aldatılırız” mottosu dinin kuşkularla dolu gizler sarmalında aldatmacalar içerdiğini dikte ederken, modernizm oluşan bu kaotik durumun bilimin veçhi son bulacağına dair muştular yayıyordu (Bauman, 2005: 78-79). Modernizmin tasarladığı yeni dünya da “belirsiz, nüfuz edilemez ve beklenmedik olanla yüz yüze gelmek asla modern bir yenilik değildi.” Rasyonel paradigma metafizik ile bir uzlaş

⁴ Pyrrhon veya Firon MÖ 365-275 yılları arasında yaşamış olan kuşkuculuğun kurucusu ünlü Yunan düşünür.

kuramazdı. Bu yüzden “Tanrıya mutlak güvenin Hıristiyan çözümünü ve İlahi Takdir’ in yüce gizemine sığınmayı da reddetti.” Böylece determinist bir bakış ve geleceği dizayn etme hedefiyle insan otoritesini güçlendirme çabasına odaklanan modernizm geleneğin çelişkilerle dolu ruh halini “beceriksiz oldukları kabul edilen insanların, şairlerin eline bıraktı” (Bauman, 2005: 83-84).

Çağın gelişmiş teknolojisi insanoğlunun kısıtlılıklarını aşip yeni ufuklara yolculuk yapmasını sağlarken, mevcut güç dengelerini de alabora etti. Kaf dağındaki insanın artık bilinmezlerin kaynaklık ettiği mitolojik gizemlere ihtiyacı yoktu. Modernizm “dünyanın büyüünün bozulmasını ya da Nietzsche'nin dediği gibi, “Tanrı'nın ölümü” nü ilan ederken Tanrısal güç tarafından tahdit edilmiş insanın prangalarından kurtulması için rotalar çizmekteydi. Çünkü modern paradigmaya göre “Tanrı her şeyden önce, insan gücünün bir sınırı demektir.” Tanrı'nın ihlal edilemez düsturlarıyla sınırlı özgürlüklere sahip ancak insicamlı bir yaşamın mahdut bir varlığı olan yeryüzü halifesi insan, özgürleşme alanının genişletmek ve önündeki engelleri kaldırmak için çareler ararken, imdadına modernizm yetişti. “Tanrı'yı yerinden kovan ve onun yerini alan modern bilim bu engeli kaldırdı. Bir de boşluk yarattı.” Kural koyucunun olmadığı bu kaotik ortamda sultanın tacını almak için büyük iştiaqla bekleyen ölümlü faniler umutlanırken, “yabancıların yasal düzenin netliğini karartmamasını, haylaz sınıfların toplumsal uyumu bozmamasını, yabancı ırkların halkın birlik ve beraberliğini kirletmemesini sağlamak” için bir an önce modern zihin işe koyulmalıydı. “Dünyanın, bir zamanlar Tanrı'nın verdiği ama sonra yitirilen anlamı ve insanın görevi hakkındaki açıklık bu kez yalnızca insan anlayışı ve sorumluluğuyla derhal yerine konmalıydı” (Bauman, 1997: 273-274). Bauman, dinin Aydınlanmanın ışığından yoksun zamanlardaki insanın sığınağı olduğu ve hayata anlam kattığı fikrinin modern zihnin safsatalarından biri olduğunu iddia eder. Dinin kodlanmış davranış kuralları içeren yapısıyla tek tip bir yaşam tarzı dayatırken

tarihin hiçbir aşamasında hayata anlam katamayacağını savunan Bauman'a göre "din insana özgü konular listesinden yaşamın anlamlandırılmasının çıkarılma kararıydı. Daha doğrusu, din, bu listedeki (eğer böyle bir liste varsa) maddeler arasında yaşamın anlamı bulunmadığı sürece olanaklıydı." Bauman ancak özgür bir bireyin anlam arayışına girebileceğini ve tercih hakkından yoksun ve erkin olmayan bireyin hayatı anlamlı kılmasının mümkün olmadığını düşünür. Ona göre "güdüler, hatta amaçlar arasında seçim yapma özgürlüğü ve dolayısıyla sonunda yapılan seçimin sorumluluğu yoksa anlam da yoktur." Bauman, modernitenin dinsel bir dünyanın büyüsunü gölgelediği savının neden olduğu nostaljik geçmişe övgülerin, dinin aslında yoksun olduğu bir yetiye sahip olduğu yanılığını oluşturduğunu bu durumun da dine hak etmediği bir paye verilmesini sağladığına inandı. Bauman, Tanrısal bir gücün himayesinde ise dünya neden bunalımların yurduna dönüşmekte ve modernizm bir kurtarıcı olarak neden sunulmaktadır? sorularını entelektüel dünyanın tartışma masasına koyar (Bauman, 2000b: 123-125)

Modern zamanlarda dinsel formlardan beslenen insan figürü yerine hayatı programlayan muktedir insan profilini betimleyen söylemler görünür olmaya başladı. Ölümlü bir insan figürü yerine yaşamın değerini fark eden, dünyaya odaklanan yetkin insan profili çağdaş sosyologlardan Durkheim sosyolojisinde önemli bir yer tutmaktaydı. "Durkheim "toplum"u Tanrı'dan ve onun yaratımı ya da cisimleşmesi olarak düşünülen Doğa'dan boşalan yere yerleştirip" orada konumlandırdı. O, yeni dünyanın gerçekliği olan ulus-devlet için sosyal yaşamın ahengini sağlayacak faziletler ve kurallar belirlerken bu yetkiye daha önce sahip olan "Tanrı ve Onun kutsanmış dünyevi vekillerini" görmezden geldi. Durkheim "en temel ahlaki fikirlerin uzun zamandır aracı hizmeti gören bu dini saiklerin yerini alacak rasyonel saikler" ile sağlanacağını savundu. Durkheim felsefesinde "insanların aramasını tavsiye ettiği gerçek mutluluk Tanrı sevgisi ve Onun

Kilisesine itaatten, ulus sevgisi ve ulus-devlete itaate yöneltilmişti” (Bauman, 2011b: 53-54).

Bauman’ a göre modern öncesi geleneksel düşüncenin meşrulaştırıcı din retoriğinin amacı hayatın anlamını ebedi yaşamda arayan bir toplum tasarlamaktı (Bauman, 1999:127). Böylece hayatın adaletsizlerine karşı oluşabilecek başkaldırıları büyüsel bir hamle ile etkisiz kıllanacaktı. Oysa yeni dünya,

Modern-öncesi Avrupa'nın aksine modernitenin cesur yeni dünyası kendi kurallarını koyan ve hiçbir şeyi olduğu gibi doğru kabul etmeyen, mevcut her şeyi hala aklın keskin incelemesine tabi tutan, kendi otoritesine hiç sınır tanımayan ve her şeyin ötesinde “ölünün yaşayan üzerindeki gücü” nü, geleneğın, miras kalan bilginin ya da törenin otoritesini reddeden bir dünyaydı. Düzen ve norm projeleri ilahi varlıklar zinciri görüntüsünün yerini aldı. Yeri alınan görüntünün tersine, düzen ve norm insan ürünüydü, insani eylem tarafından tamamlanacak tasarımları bulunan ve sükunetle uyulan şeyler değil, inşa edilecek ya da yapılacak şeyler. Eğer miras alınan gerçeklik tasarlanan düzene uymadıysa, gerçekliğe geçmiş olsun (Bauman, 1999: 127).

Bauman, insanoğlunun ömrünün sonlu olmasından dolayı yaşadığı psikozdan dolayı çatışmalar eşliğinde ebediyet sorunu yaşadığını belirtir. Hayatın ölümden sonra devam edeceği ve dünyada yapılan her eylemin bir sonucu olacağını varsayan dinsel öğretilere göre “tüm edimler şifalı ya da zehirli meyvelerini verecek, erdemler ödüllendirilecek, suçlar cezalandırılacaktır.” Bauman’a göre bu öğreti insanın ömür çizgisini kalın harflerle belirlemiş ve insana yalnızca rolünü oynamasını takdir etmiştir. “Var olan her şey, Tanrı'nın tasarımının ve Kutsal Varoluş Zinciri'nin bir parçasıdır. Rabb'in bilgeliği üzerine akıl yürütmek insan gücünün ötesinde” olduğunu varsayan dinsel ilkeler yaşam/ölüm ikileminden kurtulması için insana kurtuluş reçeteleri sunar. Modernizm ise “ilkinin geçiciliği, ikincisinin kalıcılığıyla her gün yüzleşmekle, bu ikisi arasındaki oransızlığı günbegün deneyimlemekle geçiyordu. Kalıcı olma yarışında her şey, halen yaşamakta olan bütün bireyleri mezara yollayacak olan dünyadan yanaydı” (Bauman,

2018a: 113-114). Modern dünya bu yüzden her türlü bilinmezin ortadan kaldırıldığı, her sorununun cevabını olduğu, dinin zayıf insanın sığınağı olduğu bir dünyaydı.

Modern çağ düşünürleri yaşanan buhranlı dönemleri, din adına yapılan savaşlarının nedenlerini Tanrı'nın yeryüzü üzerindeki tasavvurundan vazgeçmesi ya da "yaratılışın hatalı olmasıyla" açıklamaktaydılar. Bu düşünürler doğa ile insan fitratının çatışması sonucu oluşan bu şeytani belirsizliği ortadan kaldıracak yeni bir riyasete ihtiyaç duyulduğunu yüksek sesle deklere ettiler. "Açıklanan hedef, yaygaracı ve ahlaksız Doğa'yı -insan doğası da dâhil olmak üzere- aklın egemenliği altına almak" böylece çatışmaların ve korkunun hüküm sürdüğü bu meçhul topraklarda aklın tartışılmaz mihmandarlığında, gerekirse zor kullanılarak belirsizliği ortadan kaldırmaktı. Bu şekilde insanoğlu alın yazısının zincirlerinden bilgi ve uygulamalarını temel alan düzenli tasarımların ürünü olarak modernitenin vaat ettiği gelişmeleri gerçekleştirdikten sonra, refahını ve mutluluğunu talihe bağlamak mecburiyetinden kurtulacaktı (Bauman, 2014: 123-124).

Bauman'a göre modern zihin dinle ilgili tezler geliştirirken dinsel literatürdeki çelişkilerden yararlanıyordu. Örneğin Yahudi literatüründeki peygamberler kronolojisinin son bulmasının Tanrı'nın dünyadan çekilmesi ve insanla bağının koparması anlamına geldiği savı modern zamanların girizgâhında Pascal ile birlikte Deus absconditus⁵ düşünüsüyle yeniden gündeme alındı. Yine insan ile Tanrı arasındaki bağ kuran kilisenin görünürlüğünün azalması da "Gizli Tanrı'ya" ulaşacak mesajların artık iletilmez olduğu bir dönemin göstergesiydi. Tanrı ile bağ zayıflayan insanın kendisi adına karar veren peygamberlerden de yoksun kalması ve geleceğiyle tek hüküm vericinin kendisi olması da dinsel olanın yaşamdan uzaklaştıran etkenlerdeydi. Bauman,

⁵ Gizli Tanrı (Latince: Deus absconditus), Hıristiyanlığın Tanrı'nın özünün temel bilinmezliği fikrine atıfta bulunur.

insanoğlunun verdiği kararların doğruluğunu teyit edememesinin yaşamında bunalımlara neden olduğunu oysaki geçmişte dini otoriteler tarafından kutsallık olarak dikte edilen kurallar sayesinde “iyiyi kötüden ayırt etme yükümlülüğünden azade olduğu o mutlu, tasasız varoluşa” sahip olarak varlığını sürdürdüğünü savlar. Birey şimdilerde tükenmeyen seçimler dehlizinde yaşamını devam ettirirken, modernite gizlenmiş Tanrı’yı ve onun örtük temsilciliğini yapan kültürü keşfetti. “Şimdi ölümlü hayatı dünyanın ebediliğiyle bağdaştırmak ve geçici insani başarıların rasgele akışından katılık ve kalıcılık kırıntıları devşirmek kültüre kalıyordu” (Bauman, 2018a: 121-123). Katı modern dünyanın inşacılarından biri, mistisizm ve kutsallıklardan arındırılmış rasyonel gerçekliği sunan kontrol altındaki cesur yeni dünyanın ressamı olan kültüdü. Popüler kültür modernizmin vizyonunu yeni nesillere aktaracak, bilimden beslenen modernizm çınarı kök salacaktı. Tasarlanan modern kültür dinsel mitlerin manipülasyonlarını açığa çıkararak ve pozitivistimin beşiği olan uygar toplumların inşasını gerçekleştirecekti.

Kendini besleyebilen doğal yaşam modern despotizmi ile tasarimsal bir bahçeye dönüşmeye başlamıştı. Bu uygar bahçenin bir bahçivana ihtiyacı vardır. “Bahçe bahçivanın sürekli dikkatini gerektirir, çünkü bir anlık ihmal ya da dalgınlık onu başlangıçtaki durumuna döndürebilir.” Zira bahçe dışardan bir koruyucu olmadan canlılığını idame etmesi, yenilenmesi mümkün görünmemektedir. “Dayatılan düzenin kırılmasını vurgulamak üzere yabani otlar -çağrılmamış, tasarlanmamış, kendi kendini denetleyen bitkiler- oradadır; bunlar hiç bitmeyen nezaret ve gözetim gerekliliği” taşımaktadır. Modernizm tabii yaşamdaki “avlak bekçiliği” görevini “yabani otları” ayıklayan bahçivan rolü ile almaktadır (Bauman, 2003b: 65-66). Avlak bekçiliği doğal yaşamın toplumsal bütün ritüelleri olan dini, mitleri, geleneği kutsar ve varlıklarını sürdürmelerine izin verirken, modern zihin tarafından yaşamdaki kaosun sorumlusu olarak damgalanır. Modern paradigma rasyonel insanı bu toplumsal buhranı bitirmesi için

göreve çağırır. Çünkü ilahi gücün yerine yeni anlamlar üretecek, amaçlar belirleyerek planlar yapacak, tecessüsü diri tutacak bir kahraman aranıyordu. Modernizmin bu devrimi yapacak, dinin yerine geçecek kahramanı akıldı. “Tanrısal rahiplerin yerini bilimsel rahipler ve onların zihin dünyaları almaktaydı. Akıl geçmişin eleştirilerini tanımlayan dünün zaaflarını ve yanlışlarını düzelten ve kendini sürekli yenileyendi” (Bauman, 2001: 34–35).

Bauman, modernizmin dini hayatın her safhasında ayıklamaya çalışırken hayatın boşluk kabul etmez ilkesiyle dinin rolünü üstlendiğini vurgular. Uygarlığın merkezi olan Avrupa’da yaşanan jenosit bunun bir örneğidir. Hristiyanlık akidesinde Yahudilik yalnızca bir din değil kendilerine tanınan bütün fırsatlara rağmen Hristiyanlığı kabul etmeyen bir başkaldırının sembolüydü. Yahudilik egemenlik sınırlarını genişletirken Hristiyanlığın egemenlik sınırlarını da ihlal etmeye başlamıştı. Yeni dünyada bu yayılımla mücadele edecek kilise oligarkları manastırların kasvetli duvarları arasında sosyal yaşamdan aforoz edilmiş şekilde hükümlülük sürelerini geçirirken Hristiyanlığın egemenliğini tekrar kuracak bir havariye ihtiyaç duyulmaktaydı. Holocaust’a götürecek bu süreçte bu misyonu modernizm aklın meşrulaştırıcı silahını kullanarak yerine getirmeye hazırды. “Kilise'nin öteki benliği rolünü başarıyla oynayanlar, toplumsal bütünleşmenin yeni, dünyevi (secular) işleriyle ilgili benzer bir rolü oynamak için hazırlanmıştı.” (Bauman, 1997: 62). Bu modern toplumsal ayıklama/temizlik haçlı savaşlarının iştihakı ile yapıldı (Bauman, 1997: 19). Bu çelişkiler yumağı gösteriyor ki modern bilinçaltında dinsel dürtülerin itici gücü mevcudiyetini koruyordu. Din suretini hasmı olan modernizm üzerinde resmetmeye başlamıştı.

Bauman, modernizmin yaşamın doğal ritmini kontrol etme, düzenleme çabası ile giriştiği büyük savaşta her olguyu tasarlayarak yeniden üretme eyleminin dinsel olan üzerinde de gerçekleştiğini, dinin bu kaosta panzehrini üreterek bu duruma meydan

okuduğunu ve toplumsal şuuraltında farklı kimlikler barındırarak görünürlüğüne devam ettirdiğini savunur.

3.5.2. Her Derde Deva Polifoni; Monoteizm/Politeizm Bağlamında Din

Tek bir Tanrı'nın mevcudiyetine dayanan inanç sistemi olan monoteizm semavi dinlerin temel dayanaklarından. Dinin ilkel yapısının nasıl başladığı ile ilgili muğlaklık entelektüel çevrelerde hala devam etmektedir. Örneğin İskoçyalı düşünür David Hume (1711-1776) dinin evrimsel bir gelişim geçirdiğini politeizmden, monoteizme geçtiğini savunarak ilkel insanın bilinçsel düzeyleri gereği tek tanrı inancına sahip olmasının mümkün olmadığını, korku ve kaygının esareti ile farklı kutsal güçlere sığındıklarını belirtir (Hume, 1757: 3-9). Avusturyalı dinler tarihçisi, antropolog, dil bilimci, etnolog P. Wilhelm Schmidt (1868-1954) ise *The Origin And Growth Of Religion (Tanrı Düşüncesinin Kökeni)* adlı eserinde ilkel kabilelerden başlamak üzere insanın ilk dinin monoteist bir kökenden geldiğini kanıtlamaya çalışır. Modernizm, insanın gelişimini evrimsel bir dizin ile açıklarken insanın din algısında bu paralele ilerlediğini ve politeist bir evrilme ile monoteist bir dönüşüme ulaştığını savunur. İlkel insanın doğaüstü olayları açıklamak için ihtiyaç hissettiği Tanrı'lar mistisizminden tek Tanrı'ya giden bir yoldur bu (Petazzoni, 2003: 11).

Bauman, din algımızdaki monoteist ve politeist yaklaşımların toplumsal yaşamdaki ötekini algılama tarzımızı şekillendirdiğini, sosyal/ruhsal dünyamızda derin izler bıraktığını savunur. Ona göre monoteist bir inanç çoğulculuğun yitime uğraması ve toplumsal bir anabolizmanın yayılması anlamına gelir. İnsanları birleştiren şey “monologdan diyaloga veya poliloga tek bir hakikate sahip olmanın getirdiği kör küstahlıktan, bir tanığın birden çok insani hakikatle sınırlanmasına, monoteizmden evet gerçekten de politeizme giden yollar olmuştur.” Ayrıştıran ve antagonizm tohumları saçan benliğimizdeki mumyaladığımız inancımızın karşısındaki farklı tüm kültürlerin

coğrafyamızın dışına sürgüne gönderme yanılığımızdır. Yaşama yön veren mottomuz “Tanrı yoksa her şey mubahtır. Bunda doğruluk payı olsa da şunun söylenmesi gerekir: Eğer bir Tanrı varsa, varlığına ikna olmuş insanlar bu inanca sahip olmayan veya bunu reddeden kişilere istedikleri gibi davranma hakkına sahiptirler.” Bu tür bir çıkmazdan kurtulmanın çözümü “dinin hatta Kilise’nin bile antitezi değil. Monoteizm ve kapalı bir Kilise’nin antitezi” olan agnostisizmdir (Bauman, 2018b: 12).

Bauman dinin mutlak retorikler içermesinin özünde yok edici frekanslar barındırdığını savlar. Ona göre dini inancı münferit kılmak farklı inançları zararlı ve yayılımcı bir konuma itmeye ve öteki için cehennem ateşini körüklemeye iter. Çağın adlandırması ile polifoni (çok seslilik) geçmişteki yansıması politeizm çoğulculuğun ve toplumsal barışın göstergesidir. Bu gösterge “farklı insan olma biçimlerinin barışçıl bir şekilde yan yana var olmasıyla ilişkindir. Oysa monoteizm bu biçimler arasındaki kardeş katliamıyla iç içe olup, tükenene veya yok oluncaya dek sürdürülen bir kavgadır.” Monoteizmin ülküsü olan hakikat aslında zıttı ile müntesip olup bir savaş çağrısı barındırmaktadır. Çünkü “hakikat kökeni ve vazgeçilmez yapısından ötürü agonistik (çatışmacı) bir fikir” olup ötekini batıl dehlizlerine sürerken tek sesliliğe tahtlara çıkarır (Bauman, 2018b: 14-15). Bauman’ın exclusivist (tekelci/dışlayıcı) bir din anlayışının doğuracağı hasarı eleştirel bir betimlemeye tabi tuttuğu söylenebilir. Dinde exclusivist yaklaşım, tartışmasız bir hakikatin eşliğinde kurtuluşun kendi dinlerinde olduğunu, diğer dinlerin ise hidayete muhtaç butlan olduğunu savunur (Arıcan, 2011: 76-77).

Polifoni farklı renklerin ve seslerin oluşturduğu bir kompozisyonun ortaya çıkardığı bir olgudur. Pratikte bu tür bir ahengin dinlerin kendi aralarındaki ilişkiden beklemek bazı soru işaretleri içerebilir. Neticede toplumsal uyum işlevselcilerin yaklaşımı ile toplumun mevcudiyetinin devamı için farklı yapıların ahenk içinde birlikteliklerini gerektiren bir durumu canlı organizma örneği ile her bir organın birbirini

tamamladığı “çoklu bir organik benzeşim” gerektirmektedir (Giddens, 2012: 55). Bauman’a göre bu birliktelik “polifoni kavramının önerdiği seviyede olmak zorunda değildir. Karşılıklı bir hoşgörüyü ulaşımla yetinebilir, yani özerkliğin verilmesi ve kişinin hakikatini başkalarına dayatma arzusunun terk edilmesi yeterlidir” (Bauman, 2018b: 23).

Bauman, monoteist inanca sahip insanın misyonun yegâne hakikatin evrensel mirasçılara ulaştırma olduğunu savunur. Bu motivasyona sahip insanoğlu Tanrı’nın yeryüzü cenneti oluşturması için “Tanrı’nın ahlaki bir dünya yaratmada ortağı” konumunda kendini görür. Levinas’ın deyişiyle birey “baştan çıkmanın baştan çıkarıcılığı” ile hedefe ulaşma yolunda yarı özgür bir ruhla, güzel seraplar eşliğinde seyahatine devam eder. “Ve bu tamda, kötülüğün direnişiyle insanların omuzlarına yüklediği görev olan dünyayı kurtarma olasılığıdır. Ve bu hediye, ahlaki bir dünyanın yaratılmasında onları Tanrı’nın ortakları kılmaktadır.” Bu durumda artık kutsallık zırhına bürünmüş insan için mubah alanı genişletmesi için yeterli karine mevcuttu ve sahip olduğu kutsi ışık semayı aydınlatmaktaydı (Bauman, 2018b: 26).

Bauman’a göre monoteizm kendi içerisinde belirsizlikler barındırır. Çünkü tek Tanrı savı başka ilahların varlığını kabul etme paradoksunu doğurur oysa gerçekte “monoteizm aynı hakikat gibi, agonistik bir fikirdir ve sadece ölümüne bir savaş içinde işlevini sürdürebilir.” Monoteizm bu çatışmacı ruh haliyle politeistler gibi farklı tanrıların olduğu fikrine yaklaşırlar ama tek Tanrı’ya ulaşmanın yolunun farklı tanrıları yok etmek olduğuna inanırlar bu yüzden öteki inançların uzlaşımını ret ederler (Bauman, 2018b:33-34).

Bauman tek Tanrı’ya giden yolların farklı olabileceği fikrinin bir tür çoğulculuk zemini oluşturacağı tezine şüphe ile yaklaşır. İnsanlar arasındaki dinsel çatışmaları minimize etmek ve müşterek yaşama kültürü oluşturmak için çoğulculuğu bir kurtuluş

yolu olarak sunmak ve tek bir Tanrı'ya ulaşmanın farklı yolları ve yorumu olabileceğini savını güçlendirmek monoteist bir çözüm olabilir. Ancak “totaliteryanizm ruhu” çok uzak olmayan diyarlarda bir kıvılcım çakmasını beklemektedir (Bauman, 2018b: 35). Totalitarizm bir dönem ve yönetim anlayışıyla sınırlı olmadan “uygarlığımızın kendisi kadar eski ya da yeni olduğu” olgusu her zaman toplumsal gerçekliğini korumaktadır (Popper, 1989: 17). Hükümlerin kaynağının tek olduğu bir yapıda inançlardaki özgürlük yelpazesi nasıl belirlenecek? Savaş nedeni sayılacak eylemlerin karar merci kim olacak? Totaliter bir rejimin kendine özgü iddiaları varken “yani farklı olan her şeyin günahkârlığı fikrinden, hizaya gelinceye, tövbe edinceye dek suçlu sayılmaları” mottosunu görmeden dinsel çoğulculuğa uzun süreli hoşgörü sebatını beklemek hayalperestlik olacaktır (Bauman, 2018b: 35). Bauman farklılıklar içinde birlikte yaşama zemininin oluşmasının yollarını bulmanın mümkün olduğunu düşünür. Bu yol farklılıkların eksiklik olarak algılanmadığı toplumlara kültürel renklilik katan ufukları genişleten, içselleştirilmiş erdemler barındıran bir anlayıştır. Bauman, ötekini inançsal bir yargılamadan uzak tutar. Ona göre herkesin, kendi inanç sistemini koruma hakkına sahip olduğu söylenebilir. Ancak, bu haklar diğerlerinin haklarına zarar vermedikçe, başkalarını bu haklardan mahrum bırakmadıkça ve bu haklardan vazgeçmeye zorlamadıkça geçerlidir. Bu durum Jürgen Habermas'ın “kültürel bir öz-kimlik (etnisite, dil, görenekler)” olan değerlerin çatışma ortamı yaşamadan korunduğu “anayasal vatanseverlik” olgusuyla açıklanabilir (Bauman, 2018b:35). Habermas, vatandaşlık tanımlamasındaki aynı ulustan gelme betimlemesindeki sakıncaları vurgulayarak, farklılıkların üstünlük olarak görülmediği, anayasal kurumlara bağlılığın öncellediği bir yapının gerektiğini ve yaşadığımız bu yeni dünya da dersler alınarak ulusçuluğun meçhul anaforundan kurtulmanın zamanı geldiğine vurgu yapar (Kadıoğlu, 2008: 127, Habermas, 2012: 15-17).

3.5.3. Müphem Paradigmada Din

Bauman'ın sosyolojik paradigmasından yola çıkarak din olgusunun da akışkan bir evrilme geçirdiği söylenebilir. Modern zamanlardan postmodern (akışkan modernlik) döneme geçişteki temel olgu süreğen bir değişim/tüketim imgesi olan akışkanlıktır. Neticede “modernitenin en önemli karakteristiği nihai şartlarda kendisini katı durum olarak kavramsallaştırmasıdır.” (Bauman, 2015a: 100). Postmodern çağın akışkanlığında katı toplumsal yapılarda çözümler başlamış, ilişki ağları artık yeni mecralarda bu değişimin neden/sonuç yansıması olan sosyal medya gibi farklı sanal ağlar üzerinden görünür olmaya başlamıştır (Bauman,2016a: 17). Bu akışkan çağın aşınmış toplumsal dokuları içinde dinde kaçınılmaz olarak yer almaktadır. Bauman modern çağın kartvizitleri olan sınıf ve statülerin erozyona uğradığını, seçeneklerin arttığı postmodern çağda bireyin artık üretimden ziyade tüketimdeki rolünün ön planda olduğunu, devlet, kilise veya aile gibi toplumsal dinamiklerin ikincil plana itildiğini, ihtiyaçlarımızdaki alternatifler havuzunun inançlar içinde geçerli olduğunu, geleneğe ve dine bağlılığın artık olağan bir tercih hakkına indirgendiğini savunur (De Groot, 2008: 278-279).

Bauman, Polonyalı düşünür Leszek Kolakowski “din aslında insan yetersizliğinin farkındalığıdır ve zayıflığın kabulü ile başlar” tezini destekler (Bauman, 2000c:239). Toplumsal yaşam doğası itibarı ile sürekli sorunların/gizemlerin olduğu bir yaşam sahnesidir. “İnsan, mantığının katı çerçevesine uydurmak için dünya üzerinde gördüğü mantıksızlıkları kıvırmayı başaramayınca, bunları insan ilişkileri alanından çıkarıp insan aklının ve etkinliğinin erişemeyeceği kabul edilmiş âlemlere nakleder” (Bauman, 2012a: 134). Kolakowski The Presence of Myth adlı eserinde metafizik din gibi olguların her şeyin bilinemeyeceği gerçeği ve kırılğan yapıları gereği insanların varoluşsal bir gereksinimi karşılamak için sığınılan bir korunak olduğunu böylece “yaratılış, duygu ve

kader” gibi bilinmezlerin akıl ve inanç diyalektiği içinde anlamlandırmaya çalışıldığını savunur (Flis, 2019: 31-32).

Bauman, insanının varoluşsal doğasından hareketle sınırlı bir varlık gerçeğinin doğurduğu insan bilincinin din ile bir bağ kurduğunu bilinmeyene/çözülemezliğe karşı Anthony Giddens'ın ontolojik güvenlik dediği psikoza yaşadığını iddia eder (Bauman, 2000c: 240). Giddens göre ontolojik güvenlik “varlık”la ya da fenomenoloji terimiyle “dünyada-olmak”la ilgilidir. Ancak bilişsel olmaktan çok, duygusal bir olgudur ve bilinçdışında kök salmıştır.” İnsanoğlunun varoluşsal gizemi belirli bir zaman dilimi ile sınırlı olmayıp insanlık tarihini her veçhiyle kuşatmıştır. Bu sarmalın içinde bilinçaltına yerleşen bulanıklığı her dem yaşayan insanın rasyonel bir zihinle bu gizden tümüyle arınması pek olasılıklı görünmez (Giddens,1994: 85-86). Bauman’a göre ontolojik güvenliğin karşıtı gündelik yaşam rutinin dışına çıkıldığında ortaya çıkan varoluşsal endişedir. Bu varoluşsal endişe bir psikoza dönüşmeden gündelik hayatın ritmini bozmadan çözümlenmelidir. Bu görevi kiliseler sorulara cevaplar üreterek ve ebedi hayat muştularıyla yerine getirirler (Bauman, 2000c: 240-241). Bauman sosyolojisinde gündelik yaşamdaki pratikler bir tür inanca götüren buhranlardan kurtuluşun reçetesi olarak sunulmaktadır. Çünkü görünür kontrol edilebilen yaşamın dışında metafizik düşünceler korkular ve belirsizlikler oluşturmaktadır.

Bauman’ göre “kırılganlık ve belirsizlik” insan yetersizliğinin oluşturduğu korkunun ürünüdür ve insan zihnin oluşturduğu bu “resmi korku”, insanı aşan bir iradenin doğaüstü bir gücün “kozmik korkunun” etkileşimi ile tebarüz etmiştir. Bahtin dini literatürün kozmik korkudan beslendiğini savunur. “Tanrı imgesi, akıl sır ermeyen, asla yok olmayan belirsizlik karşısındaki kırılganlığımızın getirdiği, bizi iliklerimize dek titreten korku duygusuyla yontulmuştur.” Yazgının ürkütücü muğlaklığına karşı “acizler, korku ve dehşet içindekiler adına arabuluculuk rolünü üstlenir”. Bu şekilde din, korkular

ve belirsizlik karşısında bir kalkan görevi görür. Korkunun kaynağı olan doğa yerine insan ile iletişime geçen bir Tanrıya ihtiyaç vardı. İnsan üzerindeki egemen güç değişti. “Korkutucu evren, kelam ile birlikte korkutucu Tanrıya dönüştü” böylece itaatkâr ve uslu insan figürü bir koruyucu kutsal gücün güvencesine sığındı Korkular ağındaki insan yönlendirmeye açık duruma düştükçe insan simsarları “resmi korku” silahı ile korku ve belirsizlik prangası ile inançları tüketim reyonlarında bir metaa dönüştürdüler (Bauman, 2018a: 61-64).

Bauman belirsizliğin ve güvensizliğin olduğu ortamlarda dinin ortaya çıktığını ve kurumsal yapılara dönüştüğünü Amerikalı antropolog, düşünür Paul Radin’in tezleri üzerinde savunur. Radin ilkel toplumlar üzerinde yaptığı araştırmalarda belirsizliğin insanın yaşam stratejileri oluşturmada merkezi bir etken teşkil ettiğini savunur. Radin, toplumların kendilerini tinsel bunalımlara iten bu müphemlikten kurtulmak için çareler aradığını, bu durumun “büyücülerin, rahiplerin, bilim uzmanlarının, siyasal kâhinlerin ya da meslek erbabının rollerini şekillendiren ana malzeme” olduğunu belirtir. Buhranları/korkuları yok etme adına ortaya çıkan din egemenliğini yeni korkulara türeterek devam ettirir. Bu rolü geçmişte şamanlar yerine getirirken günümüz toplumunda entelektüeller/düşünürler üstlenir (Bauman, 2003b: 16-18).

Bauman’a göre din gündelik yaşamımızda üstesinden gelemediğimiz sorunlarla başa çıkmak için başvurduğumuz ve doğuştan kazanılmayan özellikle olumsuz deneyimlerimizin bizi sürüklediği süreçte gelişen bir ruhsal bir deneyimdir. Bu olgu Tanrı adına gündelik hayat ritmini bozmayacak şekilde insanlığın yaşadığı belirsizliği ve korkuları ortadan kaldırmayı amaçlayan kurumsal yapılar olan kiliseler tarafından yaşamın her alanını nüfus edecek şekilde yaygınlaştırılmıştır. Aynı zamanda bu tür dini kurumlar insanoğlunun yaşadığı buhranlardan kurtulması için reçeteler hazırlama işini de kutsal zırhlar ardından büyük bir hazla yerine getirmek için inanç pazarındaki yerini

aldılar. Bunun için “kiliseler, şimdi artık kurtuluş/selamet sorunu olarak anılan “nihai” hakkındaki kaygıyı bir tarafa atmak şöyle dursun, bu kaygının insan aklı ve vicdanının her bir zerresine işlemesi ve bütün yaşam etkinliklerinin üstüne çıkması için çalışıyordu.” (Bauman,2000c: 242-243).

Modern zamanlarda yeni değerlerin üretilmesiyle birlikte kimlik sorunu yaygın bir şekilde hissedilmeye başlandı (Kellner 2001: 189). Akışkan zamanlarda bireyin kimlik oluşumu da çağın trendine uygun olarak esnek bir yapı barındırır. Artık hedefe giden yolda değişmez ilkelerin yol gösterdiği, bezginliklerin yıldırmadığı bireyler yerine stabil olmayan en karlı dönüşün gözlemlendiği tüm yolların denenmesi gerektiğini düşünen sürekli yeni rotalar belirleyen gezgin birey vardır. Bunalımdaki insan benlik kaygısı taşımamakta sürekli bir teyakkuz haliyle kimliklerini dönüştürmekte ve topluma “nasıl kabul ettirecekleri değil, hangi kimliği seçecekleri ve seçtikleri kimliğin piyasadan çekilmesi ya da ayartıcı gücünü kaybetmesi halinde başka bir seçim yapabilmeleri için gerekli olan dikkat ve uyanıklığı nasıl sağlayacakları” endişesini taşımaktadırlar. Artık bireyler kazanımlarının buharlaşacağı korkusuyla yeni şüpheler içinde geçmişte psikoz olarak tanımlanan günümüzün akışkanlığı içinde ise olağan görülen kimlik krizi ile mücadele etmektedirler. (Bauman 2005: 182-183). Çağın ilişkileri sanal dünyanın buzlu zeminin de günü birlik, duygudan yoksun ve bittiğinde yenisine kapı aralayacak şekilde tekerrür ediyor. Bu yüzden insanlar, ilişkilerini artık sadece romantik boyutta değil, aynı zamanda genel bağlantılar çerçevesinde ifade etmeyi tercih ediyor gibi görünüyor. “İlişkiye girme” veya “ilişki yaşama” gibi geleneksel ifadeler yerine, “bağlantıda olma” veya “hatta kalma” gibi daha genel kavramlar kullanılarak, insanlar sadece romantik ilişkilerini değil, aynı zamanda arkadaşlıklarını, aile bağlarını ve diğer sosyal ilişkilerini de kapsayan bir perspektif sunmaya çalışıyorlar. Ayrıca, bu bağlantıları oluşturma ve sürdürme konusunda bilgi ve rehberlik sunan danışmanların rolü de bu bağlamda önem

kazanıyor (Bauman 2012b: 12-13). Postmodern dönemde birey oluşturduğu kimliğin farklı renklere bürüneceğini bilmektedir. Artık birey “öyle ki şimdi böyleyim, ama daha sonra farklı olabilir ve kendimi farklı bir biçimde”, kesin sınırları olan bir kimlik taşımadan, yenilenen koşullara uygun olarak kendimi yenileyebilirim mottosunun bilincindedir. Günümüz insanın sahip olduğu kimlikler döneme özgü olan “yamalı bohça kimlik”, “çok yüzlü benlik”, “parçalanmış durum”, “çoğul kimlikler” ve “çok yönlü parça-benler” gibi mefhumlar ile anılmaktadır (Funk, 2007: 62-63). Kimlik oluşumu toplumsal bağların/dinamiklerin ve özellikle din ve geleneğin birey üzerindeki şekillendirici rolünün zayıflaması ile batı medeniyetlerinde toplumsal/bireysel bir soruna dönüşmeye başladı (Dunn, 1998: 52-53). Kronik değişime maruz kalan modern benlik her türlü maddi/manevi değerleri öğüten muhkem olanı yadırgayan, dinsel öğeleri de ihtiyaç listesine zamanı geldiğinde tüketmek için ekleyen bir varlık olarak hayatın dümenine geçti.

Sürekli yitimler üzerinden yeniden oluşturulmaya çalışılan rejenerasyon kimlikler endişeler yüklü geleceğin belirsizliklerine insanı sürüklemektedir. Bauman’a göre bu kaosun çözümü ve varoluşsal bir kimlik inşasının dinsel diskurla gerçekleşmesi mümkün değildir. “Kimlik-odaklı belirsizliğin ne cennet hurisine ne de cehennem zebanisine gereksinimi var.” Zira reyonlarda kullanım süresi geçmekte olan ilişkiler, değerler, benlikler ve onların yerine tüketilmek üzere piyasaya sürülecek yeni hazlarla donatılmış çıktılar beklemektedir. Postmodern birey bu belirsizlik ortamında hayatını nizamını sağlayacak olan “kimlik sorununu” çözecek kılavuzlara ihtiyaç duymaktadır. Artık danışmanlar/uzmanlar bolluğunda birey dine ihtiyaç hissetmiyor. Bu kişilere, insanların kırılğanlığı ve sınırlı kaynakları üzerine moral verici vaazlar sunan vaizlere değil, aksine “yapabilirsiniz” diyen bir ses ve yapılan işin nasıl gerçekleştirileceğini gösteren bir rehberliğe ihtiyaçları var (Bauman, 2000c: 254-255). Postmodern çağın insanı artık

tanrısal güçler ile donatıldığı vehmine kapılmaktadır. Onlara göre “imkânsız olan hiçbir şey yoktur”, her şey denenip başarılabilir. Bu motto sınırları yok etmekte ve gücün sembolü olarak sunulmaktadır. İnsanı bir tür egoist bireye sürükleyen bu edininin nedeni tanrısal güce ulaşma arzusudur. Çünkü “yaşantı ne kadar sınırsızsa o kadar güçlü ve inandırıcıdır” (Funk, 2007: 160).

Akışkan modern paradigma insanı kutsallaştırırken “kulakları kurtuluş ve halas vaazlarına tıkamaktan ve gözleri de ölüm sonrası saadet ya da felaket manzaralarına kapamakla” meşguldü. Payitahta alınan insan hümanizm bayrağı altında hür iradesiyle “insan her şeyin ölçütüdür” düsturu ve yaşamın yeni düzenleyicisi olma şerefiyle ölüm sonrası dinsel melodilere sırtını dönmekte, belirlediği yeni hedefe “insanların öz yeterliliğine” odaklanmaktadır. Artık her alanda yeterliliği kabul edilen insan “yaşayan/duyumsayan varlıklar” olduğu bilincine ulaşma çabasıdadır (Bauman,2000c: 245-246). İnsan odaklı olduğu varsayılan bu modern yapboz aslında insanı metalaştıran ve anti hümanist bir yapı olarak arzı endam eder.

Her tür vahiy ve ahlaksal ilkenin reddi, toplum fikri, yani toplumsal yararlılık fikri tarafından doldurulacak olan bir boşluk yaratmaktadır. İnsan yalnızca yurttaştır. Tanrı sevgisi dayanışmaya, vicdan ise yasalara saygıya dönüşür. Hukukçular ve idareciler peygamberlerin yerini alır (Touraine, 2007: 109).

Bauman, ölüm olgusunun zihinlerde belirsizlikler oluşturduğunu ve bu durumdan kurtulmaya çalışan insanın dinsel olanla bağlantıya geçtiğini böylece geleceğin buğusunu arındırmaya çalıştığını ancak dininde insanlığa mutluluk getirmediğini ve bu süreçte bedbinleşen insan profilini oluştuğunu savunur. Din adamları sadece günahkâr eğilimleri değil aynı zamanda geleneksel dindarlık normlarına uymayan sıradan yaşam tarzlarıyla da çatışan standartlar belirlediler. Dolayısıyla da “ebedi yaşam umutlarını, birkaç azizin dışında hiç kimsenin ulaşamayacağı seviyelere çektiler.” Böyle bir ortamda insanlığa kurtuluş reçeteleri sunan modernizm tüm eksiklerin giderildiği mutena bir yaşam vaat ediyordu. Kurumsal öğretilerin ölümü kutsaması ve yaşamı çilehaneye dönüştürerek

hayatı pasif/gölge âlemlere çevirme ülküsü, kudretini kavrayan edilgen insanın isyanı ile son bulmaya başladı. Çileli hayat motifinin sunduğu dünyaya hapsolmuş, ölüm muştusunu bekleyen insandan bu fani handa ayrılmadan önce tüketilmesi gereken hazları fark eden insana dönüşüm başladıkça tüketim kültürünün coşkunluğu da arttı. “Ölüm korkusunun sonuna dek körüklenmesi ve ebedi hayat rüyasının kışkırtılması ters etki yarattı.” Ölümlü insan figürünün yerinde artık yeller esiyordu. “Kilisenin gücü doğrultusunda kullanılmayacak tamamen farklı özlemler ortaya çıktı”. Ölüm ritüeller eşliğinden korkudan arındırılmaya, ölüm sonrası yaşamın soft masalımsı yönü ön plana çıkarılarak değersizleştirilmeye çalışılırken, dünyevi yaşamın ve hazların merkeze alındığı yeni bir yaşam kültü merasimlerle karşılanıyordu. Ölümün olağan bir olgu olarak zihinlere nakşedilmesiyle birlikte ölümün “evcilleştirilmesi-fakat-yabancılaştırılması” tasarımı başarıyla gerçekleştirilmiş oldu (Bauman, 2000c: 248-252). Geçmişte Hristiyanlık ölüm uyarımı toplumsal sükûneti sağlaması ve ahiret yaşamı için kazançlı olarak görülebilirdi. Ancak “Hristiyanlık hayırseverlik etiği artık ulusun zenginliği için bir masraf, müsamaha gösterilemez bir yük gibi görünüyordu” (Bauman,1999: 128). İnsan ölüme çare ararken sığınmıştı öteki hayata çünkü ebediliği arıyordu. Eski dünyanın toplumsal karmaşasını ancak ölümden sonraki yaşam öğretisi düzenleyebilirdi. Ama şimdiki çağın ruhuna uygun bir kurtuluş yolunu aydınlanmış akıl sunabilirdi. “İnsanlığın geri kalanı hurafelerle debelenir, ebediyetin karanlık koridorlarında el yordamıyla yollarını ararken, aydınlanmış bir azınlık tanrılaşacaktır.” Bu süreç acılarla dolu karanlık mahzenleri geçmeyi gerektirse de, rasyonel aklın zaferle sonuçlanacak bir vaadiydi (Bauman, 2018a: 121). Zira ölümün gölgesiyle bir yaşamın sürdürülmesi çağın ruhuyla çelişmekteydi. Bu alışkanlıktan sıyrılmalı yeni rotalar bulunmalıydı. “Günleri saymanın başka yolları olmalıydı: sonsuzluğa giden başka köprüler, insanların tasarlayabilecekleri, inşa edebilecekleri, ayrıntılı biçimde planlayabilecekleri ve kullanabilecekleri köprüler.”

Modernizm bu bağ ile fani yaşam ile uhrevi hayat arasında derin ayrımı ortadan kaldırarak bilinçaltındaki karabasanları kovdu. Bu yeni inşa doğrudan sekülerizm inşası değildi. Sekülerizm yaşanılan sürecin sonuçları ile ilgiliydi. Çünkü “Tanrının varlığına inançsızlık ile Tanrının sessizliğine ve bilinmezliğine duyulan inanç arasında pek az pratik farklılık vardı”. Böylece agnozizm ağına sürüklenen Tanrı, insan dünyasından uzaklaştırılmaktaydı. Zira modernizm kanıtlanmayan tüm fenomenlerin üzerinde zihinsel bir çabanın beyhude olduğunun retoriğini temel diskur haline getirmişti (Bauman, 2005: 90-92).

Modernizm geçmişte rutin yaşamın içindeki insanın yaşadığı en önemli müphemlik kaynağı olan ölümü bilimin gelişimi ile tıbbı prospektüslere sığdırarak neden/sonuç ilişkisi içinde açıklanabilir, kontrol edilebilir bir alana çekerek gizlerden arındırmaya çalıştı. Artık akışkan modern yaşamın bilinmezi “bütün günlük koşuşturmaların her tarafına sinmiş olan korkunç bilmece ölüm anı değil, bizzat kişinin hayatının akışıdır.” Muhkem olanın esnetildiği, her an bir değerin tüketilerek yenisinin üretildiği bu varyasyon dünyası “beklentilerin eksantrikliği, oyun devam ederken sürekli değerren kuralların keyfiliği ve başlıca motifin ne olduğunun çok zor tespit edildiği seslerin kakofonisidir.” (Bauman, 2000c: 252-253).

Postmodern (akışkan modern) dünya belirsizlikler içinde yeni ambiyanların olduğu bir dönemdir. Bu çağ statülerin ortadan kaldırıldığı negatif özgürlüğün yaygınlaştığı, duyguların ve zevklerin belirleyici olduğu hedonizm çağıdır (şaylan 2016: 50-51). Birey tutarsızlığın ve belirsizliğin gölgesinde haz hipnozuyla gelecekle ilgili korku ve kaygıları minimize etmiştir (Kellner 2001: 198). Postmodernizm yaşamının süreğen akışkanlığındaki tüketme ve yenisini üretme paradoksunda insanın gereksinim duyduğu duygusal doygunluğu sağlamak için yeni araçlar sunmaya çalışırken, çağın insan profili olan haz toplayıcılarını vecde ulaştıracak, uç deneyimleri yaşamalarını

sağlayacak olan dinsel olmayan mecralar peşindeydi. Bir dönem seçilmiş kitleler olan “azizler, sufiler, dervişlere” özgü olan “zirve deneyimleri” yaşama hali postmodern kültürde farklı araçlar kullanılarak her seviyedeki bireye ulaşacak şekilde düzenlenerek tüketilme sunulmaktaydı. Bu eğilim “insani yetersizlik ve zayıflık varsayımını kutlamak söyle dursun, tam tersine, insanın doğasında bulunan psikolojik, bedensel kaynakların tam olarak geliştirilmesi çağrısında bulunuyor ve insan kudretinin sonsuzluğunu” amaçlıyordu. Bu bir tür Weberyan paradigma ile “zirve deneyiminin bu postmodern, laik versiyonuna “dünyevi vecd” durumuna uygun düşmekteydi (Bauman, 2000c: 256-257). Dinin sunduğu gelecekte ulaşılacağı vaat edilen müphem âlemin huşu ve haz cennetleri yeni kültürde seküler dünyanın anı yaşa mottosuyla hemen elde edilebilecek zevklerle donatılmış şekilde sürpriz hediye paketleri ile adreslere ulaştırılmak üzere yola çıkmıştı. Artık zirve duyguların yaşanılacağı yer profan bir dünyanın yenilenen prömiyerle sürekli açık kalacak olan nefaset sahneleriydi.

Dinsel kurumların mahrum insan silueti üzerinden geliştirdiği söylemler yeni dünya da aşkın duyguları satın alabilecek güce ulaştığını düşünen insanlar için artık cazibesini yitirmekteydi. Bauman’a göre akışkan dünyanın umut tacirlerinin tılsımlı sözcükleri siz seçebilirsiniz, özgürsünüz gibi ifadelerdir. Böylece bireyin nefsinin inkâr etmesi, dünyevi hazlara yönelmesi ve doruk zevkleri deneyimlemesine rehberlik ediliyordu. “Zirve-deneyiminin dinsel versiyonu müminleri bir sefalet ve çile hayatına razı ediyorken, bunun postmodern versiyonu kendi müritlerini, hırslı, daimi fakat asla tam olarak doyuma ulaş(tır)mayan” bir hedoniste dönüştürüyordu (Bauman,2000c: 257-258). Bu hayat tarzı sürekli tüketilecek metalar üreten, doyumsuzluğun temel ilke olduğu ve sıradan bireylere geniş tüketim alanı sunan bir tüketim estetiği ile yoğrulmuş bir stili temsil etmekteydi.

Bauman çağın kısıtlı insanını muştular eşliğinde geleceğini tasarlama ütopyasının postmodern desenler taşıyan fundamentalist din anlayışını ortaya çıkardığını, bu durumda küresel bir yayılım gösterdiğini savlar.

Köktencilik, modernliğin “irasyonelleştirme” reformlarını ve teknolojik gelişmelerini tamamen benimseyen ve modernliğin aldığı yolu “tersine çevirmekten” çok “pastanın kendi payına düşen kısmını almak ve yemek”-modern atraksiyonların istediği bedeli ödmeden bu atraksiyonlardan tamamen faydalanmayı mümkün kılmak- isteyen, tamamen çağdaş ve post modern bir fenomendir. Sözü edilen bedel, öz-yeterliliğe, kendi ayaklarının üstünde durmaya ve tam olarak asla doyurmayan ve güvenilir olmayan bir seçim hayatına mahkûm edilen bireyin çektiği ıstıraptır. (Bauman, 2000c: 260)

Köktenci hareketleri besleyen kaynak ise tüketim dünyasındaki paylarını almayan mahrum bırakılmış insanın postmodern dünyada reyonlarla bezenmiş özgürlükler pazarında yer bulmamasının çığığıdır. Fundamentalizm “eksikli tüketiciler” in bu yetersizliklerini fark ederek bu yolda bir mihmandara ihtiyaç hissetmeleri sonucu oluşan bir edimdir. “Dinsel köktencilik, postmodernliğin hem keyiflerinden hem de ıstıraplarından doğmuş ve hem başarılarının hem de endişelerinin mirasçısı olan meşru bir çocuğudur” (Bauman, 2000c: 262).

Bauman bireyin din anlayışının sosyal yaşamındaki yansımalar eşliğinde dönemsel devinimler geçirdiğini ve diğer fenomenler gibi akışkan bir hal kazandığını savunur. Dinin dönemin doğurduğu müphem sorulara cevap arayan kısıtlı bireyin sığındığı ve ruhsal bunalımlardan kurtulmaya çalıştığı bir tür yanılsama olduğunu savunan Bauman’ın dini bilinç alanının bir çıkarımı olarak görerek toplumsal yaşamda yüzeysel/geçici bir rolü olduğu tezi bir kesim tarafında eleştirilmektedir.

Bauman’ın dinin insanın ruhsal alandaki ihtiyaçların giderdiği ve bir tür doruk hazlar yaşama arzusunun tahayyülü olduğu yönündeki görüşleri (2019b: 43), dinin toplumsal yaşamdaki önemini yeterince fark etmediği izlenimini uyandırmaktadır. Çünkü Bauman’ın dinin eğitimden, ölüme sosyal yaşamdaki birçok alanda yaşamı şekillendirici

fonksiyonunu göz ardı etmesi, sosyoloji ve antropolojinin verilerinde dinin gündelik yaşamda değişken de olsa bir yer tuttuğu gerçeği ortadayken dini toplumsal ve bireysel bilinçaltına mahkûm etmesi toplumsal gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Bauman' göre insanoğlunun bilinmeyenini çözme parolasıyla kurguladığı dinin amacı bireyi Tanrı'ya ve dinin kurumsal yapısına boyun eğdirerek yaşamındaki belirsizliğin doğurduğu kaostan kurtarmaktır. Bu hipnotizmadan uyanmanın yolu Bauman'a göre dini yaşamın yörüngesinden çıkararak bir tür seküler yaşam tarzının benimsenmesidir. Bauman'ın akışkan din motifinde betimlediği dini grupların gösteri/tüketim toplumun bir parçası olduğu tezi dinin toplumsal gerçekliğiyle uyuşmamaktadır. Dini bir topluluğa içten olmayan bir katılımın geçici, yüzeysel bir hazzı olarak tanımlamak, etik süreğen bir bağ olmadan dinin oluştuğu, bir topluluğa katılmak, ritüelleri gerçekleştirmek için bir topluluğun parçası olma içgüdüleriyle gerçekleştiği, bir tür “vestiyer cemaatler” gibi bir gösteri için bir araya gelen gurubun gösteri sonunda paltolarını alıp ortamdaki ayrılmaları örneğiyle bağdaştırmak yüzeysel bir analize neden olabilir. Bu da dini toplumsal ve bireysel yaşamımızdaki önemini bir belirsizliğe iterek tartışmalı bir alana iter (De Groot, 2008: 279-280).

3. 6. Manevi Bir İnşa: Post Etik

Bauman bireyin toplumsal ilişkilerinde etik ilkelerin önemli olduğunu ve bu ilkelerin tercihte bulunma, özgürlük ve farkındalığın oluşumunda, ötekini anlama çabasında başat rol oynayarak benlik oluşumunda temelini oluşturduğunu savunur. Bu yüzden Bauman birçok toplumsal fenomeni kendine özgü etik ilkeler perspektifinde değerlendirerek sosyolojik bir paradigma oluşturur. Bauman sosyolojik düşünme teamülüne uygun olarak postmodern etik kavramı ile kuramlaştırdığı bu değerler modern etiğin bir tür eleştirel kontrastıdır.

Etik (ahlak felsefesi) etimolojik köken olarak “doğru davranışlarda bulunmak, doğru bir insan olmak ve insani değerler hakkında düşünme pratiğidir. Etik terimi Yunanca “kişilik, karakter” anlamına gelen “ethos” sözcüğünden türemiştir.” Etik tarihsel bir birikim sonucu kabul edilmiş öteki ile olan ilişkilerde iyi/doğru olanın ahlaki kurallar çerçevesinde belirlenerek oluşturulan ilkeler bütünüdür (Cevizci, 2003: 117-118). Etik tarih boyunca toplumsal birikimin oluşumunda temel düşünsel/sosyal dinamiklerden biridir. “Etik, Yunanca da iyi bir "varoluş tarzı", bilgece bir eylem yolu arayışına karşılık gelir. Bundan dolayı etik, felsefenin bir parçası, pratik varoluşu iyi tasarımı etrafında düzenleyen parçasıdır” (Badiou, 2013: 1).

Bauman, modern etik anlayışın önde gelen eleştirmenlerinden olan Emmanuel Levinas’ın kuramlaştırdığı etik teorilerden önemli ölçüde etkilenmiştir. Modern batı medeniyetinin ahlak felsefesinin bireyci/faydacı temelli evrensel, nihilist, liberal, rasyonel (Heller ve Feher 1993: 70) etik anlayışını eleştiren Bauman, Levinas’ın ötekini önceleyen “başkasından sorumluyum, hayatım pahasına. Karşılık vermek veya vermemek onun bileceği iştir. Ben, tam da, başkası ile benim aramdaki ilişki karşılıklı olmadığı ölçüde başkasına tabiyim ve esasen de bu anlamda özneyim” (Levinas, 2003: 332) ilkelerini benimser ve bu çerçevede yeni etik okumalar yapar. Özne olmanın koşulu ötekinin varlığına karşı sorumluluk duygusudur. “Gerçekten Levinas'a göre sorumluluk, öznelğin 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” (Bauman, 1997: 231). Bu sorumluluk benliğimizin oluşumunu ve ahlaki göstergelerimiz belirleyen bir olgudur. “Ötekinin yanında olabilmek için öteki için olmak- benliğin ilk gerçekliği” ve toplumdan bağımsız olarak kişiliğin oluşumunda temel eşiktir. Çünkü “ister bilgi ister değerlendirme yapma, isterse acı çekme yoluyla olsun, öteki ile girilen tüm ilişkilerden önce gelir ahlaki sorumluluk.” (Bauman, 2011c: 24).

Bauman ahlakın toplumsal aktarımdan ziyade bireysel olarak ‐ahlaki seçim‐ yapma zorunluluğundan dolayı varoluşsal bir kazanım olduğunu ve bu ahlaksal edinimin ‐ahlaki olmak, iyi olmak demek değil fakat insanın iyi ile kötü arasında bir seçim olarak yazarlık ve/veya aktörlük özgürlüğünü kullanması demek‐ olduğunu savunur. Bireyin kendisi dışındakilerle temas kurmasıyla tercihler girdabında seçim muğlaklığının oluşmaya başladığına inanan Bauman için ahlak toplumsal yaşamın vazgeçilmez dinamiklerindedir. Ne seçersek seçelim, yaşam tercihlerimizle ahlaki ikilemlerle karşılaşıyoruz. Bu döngü, ‐iyi ile kötü‐ arasındaki seçimle karşı karşıya kalan bir kişinin kendisini belirsiz bir durumda bulması demektir (Bauman, 2001:9-10). Belirsizlik durumundaki seçme özgürlüğü hata yapmaya kapı aralarken aynı zamanda ahlakın oluşumuna da zemin hazırlamaktaydı. Çünkü ‐belirsizliğin açığa çıktığı an ahlakın doğduğu andı‐ (Bauman, 2018b: 46). Belirsizlik durumu ile ahlak döngüsel bir devamlılık içerisinde ayrılmaz bir bağ sergiliyor. Sonucu bilinmeyen bir edinim ancak ahlaki olgunlaşmayı doğurabilir. Çünkü ‐ahlaki yaşam, sürekli bir belirsizlik içinde yaşamaktır. Kuşku tuğlalarıyla örölür ve öz itiraz nöbetleriyle harcı karılır. İyi ile kötü arasındaki sınırlar, daha önceden çizilmediği için, eylem sırasında çizilir‐ (Bauman, 2001: 11).

Bauman modernizmin hayatın tüm dinamiklerini tasarlama ve pazarlamada kompetan olduğunu ve bu yozlaşmış idealin etik değerler içinde geçerli olduğunu savunur. Modern toplum sosyal ilişkilerde davranış normlarının belirlendiği mikro/makro ideallerin olduğu bir tür destinasyon toplumu idi. Belirsiz ilişkiler kaosun göstergesiydi. Bu yüzden modernizm ‐hiçbir ahlaki yakınlığın olmayacağı bir kamusal uzam yaratmayı amaçlıyordu. Yakınlık mahremiyet ve ahlakın alanıdır; mesafe ise yabancılaşma ve yasanın alanıdır. Benlik ve öteki arasında, sadece hukuk kurallarıyla yapılandırılmış‐ toplumsal bir yapı denetlenebilir ve kontrol edilebilir bir dünya sunabilirdi. Bu yüzden

modernizm, kararlı bir ahlaki güdü gibi güvenilir ve evrensel yasalara direnç gösteren güçlere yer vermemeyi amaçlıyordu. Örneğin, “dik başlı ahlaki itki” (Bauman, 2011c: 107). Karşılıklı ilişkilerde kuralların geçerliği olduğu modern yaşamda sonuçları belirsizlikler barındıran öteki kavramlaştırılmasıyla inşa edilen soyut etik kurallara bel bağlanamazdı. “Modern etikte, Öteki, cisimleşmiş çelişki ve benliğin tamamlanmaya doğru yürüyüşü önündeki engellerin en korkuncuydu” (Bauman, 2011c: 108).

Bauman ahlakın modernizm tarafından tasarlanıp toplumsal nosyonlar ile doğrudan ilişkilendirerek toplumsal bir gereklilik sonucu ortaya çıktığı yönündeki savların girift bir hermenötiğin ürünü olduğunu bu durumun da ahlakın araçsal bir yüzeyselliğe indirgenmesine neden olduğunu savlar. Ona göre Durkheim’in ahlakı bireysel bir ihtiyaçtan ziyade “toplumsal bütünlük gereksinimle” ilişkilendirerek yegâne kaynağının toplumsal gereklilik olduğu ve bu şekilde ahlakın bağlayıcılığını ve cezalandırma erki ile toplumun korunması ve kimlik oluşumunun sağlanacağı yönündeki yaklaşımının da sosyolojik açıdan farklı ahlaki yapıların özgünlüğünü göz ardı ederek tümünü eşitlemek anlamına gelmektedir. Bauman’a göre ahlakın yegâne besleyicisi olarak toplumu görerek “insan, toplumda yaşadığı için ahlaksal bir hayvandır”, “toplum dışında, ahlakın hiç bir biçimine rastlanamaz” savı ile hedeflenen toplumun da “ahlaklaştırma misyonunun modeli soyut bir kuramsal kategori olan “öylesine bir toplum” değil modern Batı toplumudur. Bauman tasarlanan çağdaş toplum modelinin bireylerin yararına düzenlenmiş kurallar ile örülmüş otoriter bir toplumun temsili değil aksine insanlığın yararı için yapılan “insanileştirme işlemi” olarak sunulduğunu böylece “bahçıvan” modern Batı toplumunun meşrulaştırıldığını savunur (Bauman, 1997: 217-220).

Bauman’a göre iyiliği ve kötülüğü barındıran insanın varoluşsal gerçekliği bilinmezler üzerine kuruludur. Bu yüzden “müphem olmayan bir ahlak varoluşsal olarak

imkansızdır... mantıksal olarak tutarlı olan hiçbir etik kod, ahlakın esas itibariyle müphem olan durumuna uygun düşemez.” Rasyonel paradigmanın oluşturduğu değerlerin ahlakın alternatifini olarak ikame edilmesi geçici bir toplumsal sükûnet sağlasa da “ahlaki davranış garantilenemez.” Bu durumda kurgulanan steril/elit toplum ütopyadan öteye geçemez. Aksine insan mevcudiyetinin özü unutulmuş ahlaki kodların belirlendiği münferit toplum modeli oluşturma çabası bir yıkımın fitilini ateşlemekten farksızdır. Çünkü “ahlaki fenomenler doğaları gereği “gayrı-rasyonel” dirler. Ancak amaç düşüncesinden ve kar-zarar hesaplarından önce geldikleri zaman ahlaki oldukları için, araçlar-amaçlar şemasına uymazlar” (Bauman, 2011c: 20-21). Modernizmin kusursuz toplum oluşturma çabasının ürünü olan Holocaust “mükemmelliğe engel olan unsurların mümkün olan en iyi teknoloji kullanılarak temizlenmesiyle ilgili” rasyonel bir karardı (Bauman ve Tester, 2017: 74).

Bauman etik değerlerin evrensel bir bağlamının olamayacağı yönündeki görüşlerin yerelliğinin yüceltilmesine ve etik üzerinde etkili olabilecek diğer etkenlerin göz ardı edilmesi anlamını taşıyacağından sosyolojik düşünme paradigmasına aykırı olduğuna inanır. O, modern zihnin savunduğu evrensel etik değerler kavramının da “tek biçim, ahlaki benliğin özerk sorumluluğunun yerine dışerksel, dışarıdan dayatılan etik kuralları koymak” olduğunu, bununla “ahlaki benliğin yetkisizleştirilmesinden hatta yok edilmesi” anlamı taşıdığını ve evrensel etik kodlar oluşturma amacının ahlaki yaygınlaştırmaktan çok “ahlaki itkinin susturulması ve ahlaki kapasiteleri, ahlaksız amaçları da içerebilecek -ve içeren-, toplumsal olarak tasarlanmış hedeflere yöneltmek” olduğunu savunur (Bauman, 2011c: 22-23). Ona göre belirli etik alanlar oluşturulamaz. “Standartlarda özerklik de çatışma ve mücadele konusudur. Düşünsel açıdan ne kadar sağlam olurlarsa olsunlar, evrensel ilkeleri evrensel davranışın etkili standartları haline

getirebilecek hiç itiraz edilmeyen güçlü bir toplumsal kurum yoktur” (Bauman, 2011c: 44).

Ahlakın biçilen kaftana sığmaması, kontrol edilmemesi toplumsal koordinasyonun programlanmış normlar eşliğinde sağlandığı modern toplumlarda ahlakın otonom halinin iğdiş edilmesine ve çağdaş ahlaki normların tasarlanmasını kendince zorunlu kılmıştır. Çünkü rasyonel düzen açısından ahlak irrasyoneldir ve öyle kalacaktır. Tek biçimliliğe ve disiplinli, eşgüdümlü eylemin talep edilmesine yönelik her toplumsal bütünlük için, ahlaki benliğin inatçı ve esnek özerkliği bir skandal” olmak birlikte modernizm için toplumsal düzenlemede önemi yadsınmamaktadır. Bundan dolayı yok edilmeleri veya illegal ilan edilmeleri değil, ehlileştirmeleri gerekir (Bauman, 2011c: 23-24).

Ahlaki benliğin belirsizliğinden dolayı kökenlerini bilmenin mümkün olamayacağını savunan Bauman bununla birlikte dışardakine karşı duyulan sorumluluk kavramının ahlakın künhünde büyük bir katkısının olduğunu belirtir.

Sorumluluk, karşılaştığım Yüzü meydana getirir, ama aynı zamanda ahlâki benlik olarak beni yaratır. Sorumluluğu, zaten sorumluyum gibi üstlenmek, başka bir yerde ya da başka türlü çizilemeyen ahlâki alanı yaratma edimidir. “Zaten oradaymış gibi” kabul edilen bu sorumluluk, ahlâkın sahip olabileceği tek temeldir. Zayıf bir temel olduğunu kabul etmek zorundayız. Ama kabul ya da reddetmek size kalmış. (Bauman, 2011c: 96)

Modern toplumlar ise artık kalabalık içinde ötekinin sorumluluğunun yitime uğradığı toplumlardır. Kalabalık, ötekileştirmenin baskısının hissedilmesi, farklılığın silinmesi anlamına gelir. Ahlaki sorumluluk, zenginliği farklılıklardan elde eder. Kalabalık, benzerlikle var olur (Bauman, 2011c: 161). Bu toplumlar parçalanmış ahlaki benlikler eşliğinde kolektif amaçlar yönelmiş, teknolojik araçlar eşliğinde bireysel idealler yerine toplumsal hedeflerin kutsandığı “dolayısıyla etik normların yerine verimlilik standartlarının ve ahlaki sorumluluğun yerine teknik yordamın” ön planda tutulduğu

insan yığınlarıdır (Bauman, 2011c: 240-241). Bu “modern çağ, aklın tutkuya karşı, cismani olanın kutsala karşı, normların kendiliğindenliğe karşı, toplumsallaşmanın toplumsallığa karşı” olduğu bir çağı betimler (Bauman, 2011c: 166).

Bauman’ın postmodern etik betimi modernizmin insanın varoluşsal gerçekliğinin yadırgandığı mutlaka eğitilmesi ve belli normlar eşliğinde toplumsal yaşamda yer alması gerektiği tezinin bir tür kontrastı olarak görülebilir. Modernizmin doğal halinden ayrıştırarak standardize etmeye çalıştığı etik, değer, töre vb. birçok olgu postmodern dünyada ikame edilmez. Bauman’a göre,

Postmodern dönemin ayırt edici özelliği, bu arayışı bir yana bırakması, bu arayışın boşuna olduğu kanısına varmış olmasıdır. Bunun yerine, postmodern dönem kalıcı ve onulmaz belirsizlik koşulları altındaki bir yaşama, iddialarının, tarihsel olarak şekillenmiş göreneklerinden daha sağlam ve bağlayıcı bir zemine dayandığını kanıtlayamayan, kendisiyle birlikte, yarış halindeki sınırsız sayıda, yaşam biçiminin var olduğu bir yaşama uyum sağlamaya çalışır (Bauman, 2003b: 145).

4.BÖLÜM

JACQUES DERRIDA SOSYOLOJİSİNDE DİN OLGUSU

4.1. Jacques Derrida'nın Kısa Biyografisi

Jacques Derrida, mevcut yapısal/düşünsel sistemin künhüne inerek yaptığı analizler ile Batı merkezli fikirleri yapı bozumuna uğratmış böylece örtük gerçekliğin gün ışığıyla tanışmasını sağlayan önemli postmodern düşünürlerdendir. O günümüzde modern zihnin yayılım gösteren algoritmalarını çözümlerken aynı zamanda çağımızda ötekileştirilen, dışarıda tutulan ve belirsizliği referans alan farklı teorilere ve fikirlere ses vererek bu akımların görünür olmasını ve böylelikle yeni düşünme biçimleri geliştirmemize olanak tanır. Derrida, çağımızda Batı merkezli düşüncelerin örtülü izlerini ararken tanımlaması muğlaklaşan kuram ve ideolojilerin bir tüketim aracına dönüştüğünü deşifre eder. Böylece hipnoz oluşturan bu kuramları ve ideolojileri sorgulama fırsatı sunarak düşünce dünyamıza yeni alternatif yollar açar (Sherwoodand, Hart, 2005: 8). Derrida, sadece felsefeyle sınırlı kalmayan, aynı zamanda toplumsal yaşamın kırılğanlıklarına karşı mücadele eden bir düşünür olarak, sıklıkla sıkıntılar yaşasa da yaşamda farklı gerçekliklerin olabileceğine dair inancını sürdürmüş ve ötekinin çılgılığı olma çabası içinde olmuştur. Olayları ele alırken, anlaşılması zor ve kesin sonuçlar içermeyen bir paradigmanın öncüsü olan Derrida doğruları söylemekten çekinmeden kesin kabuller üzerine kurulu sistemik kuramlara şüpheyile yaklaşmaya devam etmiştir. Mevcudun dışında yeni bir yordamla ve kendine özgü perspektifiyle sosyal ve düşünsel sorunların çözümünde aykırı yaklaşımlar sunan Derrida, entelektüel çevrelerde yankı uyandıran bir üne sahip olmuştur (Sim, 2000: 3). Bu bağlamda Derrida'nın din olgusuna karşı geliştirdiği farklı perspektiflerin incelenmesinin konumuza önemli katkılar sunacağını düşünmekteyiz.

Jacques Derrida'nın yaşam yolculuğunda farklı kültürlerle yaşama deneyimi ve dönemin konjonktürel yapısından dolayı maruz kaldığı ayrımcılık düşünsel mecrasını etkilediği görülmektedir. Jacques Derrida 1930 yılında Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Fransız sömürgesi olan Cezayir'de dünyaya geldi. 1942 yılında antisemitist akımlardan dolayı Cezayir'deki okulundan uzaklaştırılan Derrida 1949'da Fransa'ya yerleşerek eğitimine burada devam etti. Derrida, Althusser ve Foucault'dan dersler aldı. Sorbonne'da felsefe ve mantık dersleri veren Derrida 1967 yılında yayınlanan ilk üç eseri “De La Grammatologie” (Yazıbilim Üstüne), “L'écriture et la difference” (Yazı ve Fark) ve “La voix et le phenomene” (Ses ve fenomen) ile akademik çevrelerde ses getirmeye başladı. 1995 te Vattimo, Gadamar ve Ferraris ile din üzerine konferans ve seminerler veren Derrida 2004 yılında Paris'te öldü. Derrida'nın fikir dünyamıza kazandırdığı sınırlarının belirsizliğinden dolayı derin tartışma konularının vazgeçilmezi olan kavramlar eşliğinde din olgusunu inceleyeceğimiz bu bölümde mutlak yargılar ortaya koymaktan ziyade Derrida felsefesine uygun olarak ulaşılması mümkün olmayan bir hikmetin ardına düşme çabası olarak düşünülebilir.

4.2. Derrida'nın Din Betimi

Derrida yaşadığı çağın bir ferdi olarak toplumsal yaşamın zorluklarına karşı mücadele ederken, muhtemelen Yahudi olmasından dolayı din olgusunun toplumsal gerçekliğiyle tanışmıştır. Derrida'nın din olgusuyla ilgili savlar geliştirirken sıklıkla atıfta bulunduğu düşünürler ve teologlar, Gershom Scholem Emmanuel Levinas, Walter Benjamin gibi Yahudi kökenli olmaları, kültürel ve dini etkileşiminin bir izi (Akbaş, 2010: 45) olarak varsayılsa da gerçekte o, “Yahudi olmayan bir Yahudi” olarak tanımlanabilir; zira eşi Yahudi dinine mensup olmayan biridir. Çocuklarını Yahudi geleneklerine uygun olmayan bir şekilde yetiştirmiş ve gerçekte dini reddetmeyen bir ateisttir (Caputo, 1997a: xvii). Derrida dönemin baskıcı kültürel atmosferinde yaşadığı

sıkıntıları ve kimlik krizini betimlemek için kendisini mecazi bir ifadeyle Marroni⁶ olarak tanımlar.

Benim en ciddi halimle, gizliden gizliye, sık sık bir tür Marroni gibi kendimi sunma oyunu oynadığımı büyük olasılıkla bilinmiyor. Apories, Circonfession, Mal d'Archive ve kuşkusuz başka başka yerlerde de açıkça ve de özellikle oynadım bu oyunu” şeklinde ifade eder (Derrida, 2004a: 102).

Derrida'nın dinle olan ilişkisi, kendisinin sıkça vurguladığı gibi, “dini oluşturan arşive hem yakın hem de ondan oldukça uzak bir şekildedir” (Vries, 2015: 15). Derrida'ya göre, bir gerçekliği nesnel olarak anlamlandırmak için, ömür boyunca kazandığımız ve kutsadığımız düşüncelerden arınmak gereklidir. Derrida için din olgusunu anlama çabası geleneksel düşünce kalıplarının sınırlarını fark edilmesi, “basit akıl” içinde ortaya çıkan bir tür epokhe'yi⁷ tercüme etmeyi deneyimleme yolculuğudur (Derrida ve Vattimo, 2011: 17). Derrida, dinin geçmişten gelen kültürel ve felsefi etkiler nedeniyle her toplumda farklı yansımalar gösterdiğini vurgular. Bu nedenle, dinin sınırlarının kesin bir şekilde belirlenmesi veya kutsala dair her türlü inancın din damgasıyla değerlendirilmesi fikrinsel hatalara yol açabileceğini savunur (Derrida ve Vattimo, 2011a: 17-18).

Derrida'ya göre, Kant'ın dinle ilgili savları Batı uygarlığının din paradigmasının oluşumunda ve günümüzde yayılımında önemli bir rol üstlenir. Kant, özellikle yaşamının son evrelerinde din ve akıl ile ilgili nasıl bir ilişki olduğuna dair araştırmalar yapar (Wood, 2009: 22). Kant'a göre, dinsel olan özü itibarıyla günahlardan arınarak erdemli bir fert oluşturmanın güdüsüyle tebarüz ederken, sonradan belirli grupların otoritelerini güçlendirmeleri için saflığı yitirerek hipnotik bir algısal araca dönüştürülmüştür. Ancak din aydınlanmanın ışığıyla us öncülüğünde etik davranışları merkeze alan önceki arı

⁶ Baskılar sonucu İspanyada Yahudilikten Hristiyanlığa geçenlere atfen kullanılır.

⁷ Her türlü kesin ve mutlak yargıdan bağımsız olma durumu.

haline kavuşmuştur (Kant, 2001: 135). Aklın tasarladığı etik ilkeler özünde saf bir dinin ürünü olarak kutsi bir vahyin kaynağını işaret edebilir (Kant, 1999: 140). Kant'ın din kurgusu, bir tür sosyal yaşamın düzenlenmesi için gereken akılsal bir ahlaki anlayışın inşasıdır. Kant tarihi süreçte dinin iki temel kaynak üzerinden geliştiğini savunarak dini kategorize eder. Kant'ın din sınıflandırmasının ilki olan ve yaygın olarak görülen “basit kült din” anlayışında insan pasif bir konumdadır. Günahtan arınmak için eylemden ziyade duaya odaklanılan ve bağışlanmak için sürekli tövbe ritüelleri gerçekleştirilen “bu dinde insan günahların affı yoluyla bile olsa, daha iyi olmak zorunda değildir.” İkincisi ise aksiyonun önemsendiği, nakil bilgilerin oluşturduğu dogmatik anlayışın terkedildiği, arınarak toplumda iyi insan olmak için davranışlar geliştirilen aktif insanın profilinin ön planda olduğu “düşüncümlü bir inanç” ile fiilin faile değer kattığı “ahlaki din” anlayışdır. Bu inanç sistemi “hiçbir tarihsel vahye bağlı olmadığı ve böylelikle de saf pratik aklın akılcılığıyla uyduğu için bilme'nin ötesindeki iyi niyeti koruyup ” kullandığı bir teoloji içerir. Derrida, Kant'ın etik edimlerine odaklanan anlayışının, insanoğlunu merkezde tutan ahlaki dinin pratikte hayata geçirilmesinin, yalnızca İncil retoriğinin yol göstericiliğiyle Hristiyan misyonunun oluşturulması yoluyla gerçekleştirilebileceğine inanır. Ona göre bu örtük hedef dinler arasında çatışmaya zemin hazırlar ve Hristiyanlık ve diğerleri karşıtlığını oluşturur. Derrida, pratik us yoluyla âdemoğlunu dünyevi egemenlik tahtına yerleştiren ve Tanrısız bir Hristiyanlık formu oluşturmaya çalışan etik kurgunun ötekini dışlayan Batı düşünüş yordamının ürünü olduğunu savunur. Bu şekilde geliştirilen yordamında aslında “pratik akıl” yoluyla Tanrısız bir yaşamın yeniden düzenleme sorumluluğunun insan uhdesine verilmesi girişimidir. Zira diğer dinler özellikle Yahudilik ve İslam egemenliği kısıtlanmış bir Tanrı'nın betimlendiği Hristiyanlık dünyasına karşı direnen iki monoteist din olarak, modern tanrıların silueti

altındaki Avrupa’da ırkçı bir bakış açısına maruz kalır (Derrida ve Vattimo, 2011a: 19-22).

Derrida'ya göre Batı düşünce sisteminde din, etimolojik olarak kutsallık ve inançla ilişkilendirilirken aynı zamanda birçok alt kavrama da bir çatı görevi görür ve “tam da gizli ve çekinceli bir tarzda, indirgenemez ikiliği de” sağlar. Bu imgelem ilk bakışta genel bir tanımlama içerse de Derrida’ya göre Latince olan “religion” kelimesinin ilk atfı Hıristiyanlıktır. Ona göre, çağımızda “dinsel dönüşü” adı altında yoğun tartışmalara konu olan dini eğilimlerin arttığı savlarının nedeni, modern düşünce tarafından tasarlanmış ve Latince etimolojiye hapsedilmiş olan din yani Hıristiyanlığa alternatif olan inançların örgütlenmesi ve toplumsal görünürlüğünün artmasına karşı duyulan tedirginliktir (Derrida ve Vattimo, 2011a: 40-46).

Aklın merkeze alındığı günümüz modern dünyasında dinin tekrar önem kazanmasının sorgulandığı bir süreç yaşanmaktadır. Bu dönemde, dinin yeniden önem kazanmasının nedenleri üzerine analizler yapılmakta ve dinin insanlar için neden önemli olduğu sorusu derinlemesine incelenmektedir. Derrida’ya göre modern batı toplumları dini anlamlandırırken çelişkiler yaşar. Ona göre bu anlam kargaşasının nedeni Arkaik dönemlerden beslenen ve Batı medeniyetinin zihinsel yordamının kodlarını oluşturan düşünsel gelenektir. Batı medeniyeti felsefesinin kısıtlı insanın ihtiyacı olduğunu iddia ettiği dinin akıl çağında geri dönüşü mümkün mü? İbrahim’i dinler olan monoteistik Semitik dinler (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet) arasında bir uzlaşma sağlar mı? Veya “Avrupa'nın ötesinde, aynı hukuksal-teolojik-siyasal şema ve kültür yoluyla, barış adına bir Dünyasallaştırma-Latinleştirme” çabasına dönüşebilir mi? Günümüz modern toplumları için bu sorular bilinmezliğini koruyor. Teknolojik aygıtlar modern düşüncenin din betimini diğer coğrafyalara ve zihinlere aktarırken yeni tutarsızlıklara neden olur. Bu ortamda din agnostik tutumlara karşı kendi panzehrini üretirken modern çağa direnen bir

bağışıklıkta kazanır. Böylece kökten dinciliğe karşı eleştiriler artarken aynı topraklarda dünyevileşen dinsel akımlar da hayat bulur. Çağımız modern toplumlarında görünüşte karşıt kesimleri imlediği düşünülen dinsel olan ve teknoloji barış bayrakları ile gizli bir konsensüsü çoktan sağladılar. “Bugün dinsel olan bütün gücüyle karşı koyduğu tele-teknobilimle uzlaşıyor. Din bir yandan dünyasallaşma-Latinleşme'nin kendisidir; kapitali ve tele-medyaştırıcı bilgiyi üretir, onlarla birleşir ve onları işletir” (Derrida ve Vattimo, 2011a: 47-55).

Derrida, ideolojik akımların din karşıtlığını temel alan savlarının bile içsel olarak bir tür iman barındırdığını öne sürerek, dine karşı saldırgan bir tavır geliştiren her türlü ideolojiye şüpheyile yaklaşır. Ona göre din ile iman arasındaki ilişki keskin bir tanımlamaya tabi tutulamaz. Çünkü iman doğrudan doğruya bir ilaha yönelmeyle açıklanmayacağı gibi dinî olan her olguda imanının buyruklarına mahkûm edilemez. Zira din özü itibarıyla imandan farklı olup kendine özgü fenomenler üretirler (Derrida ve Vattimo, 2011a: 41).

Din ile iman arasındaki bu farkı dile getirmek için, “Mesihçilik olmaksızın Mesihsellik” deyişi de işte bu yüzden, en azından geçici olarak, bana uygun göründü” (Derrida, 2004a: 89). Bu mesihsel boyut hiçbir mesihçiliğe bağımlı değildir, hiçbir belirlenmiş vahyi izlemez, özünde hiçbir İbrahim dinine ait değildir (Derrida, 1999c: 136)

Derrida, iman ile ateizm arasında tanımlanması güç örtük bir ilişki olduğunu savlar. Ona göre, bu bağ, derin bir şüphe tarafından tetiklenen, karşıtlıklarla dolu bir yolculuğun bilinmeze doğru ilerleyen keşif arzusunu ifade eder. Derrida ateizm ve iman arasında belirgin çizgiler çizmenin olanaksız olduğunu ve her ikisinin de aslında müphem bir coğrafyanın konukları olduğunu savunur. Derrida'ya göre şüphe içermeden oluşan bir iman hakiki bir mümin olmanın önündeki temel setlerden biridir. Ona göre gerçek bir Tanrı inancı, sadece basit bir inanç eylemi olmanın ötesine geçmeli ve aynı zamanda

içinde ateist düşüncelerin bulunduğu ve belirli ateist evrelerden geçildiği bir süreci içermelidir (Derrida, 2005c: 46).

Derrida, Yahudi bir ailede doğmuş olmasına rağmen “bu dinin ne içinde ne de dışında olmadığını” keza öteki dinlerle ilişkisinde farklı olmadığını sürekli savunurken, kendisinin ateist olduğu yönündeki kesin bir kanaatin tartışmalı olduğunu savunur.

Tanrıya inanmayan biri, ateist olduğum hakkında bazı işaretler verdiğimin farkındayım. Bununla birlikte, “Ateist sayılıyorum” dediğimi doğrulamama rağmen kendime ‘ben ateistim.’ diyemem. Bu bir durum değildir. Ben ‘Ateist olduğumu biliyorum: ben buyum ya da başka bir şey değilim’ diyemem. Ama aynı zamanda bir mümin olduğumu da söyleyemem. Ben bu deyişleri çok katı buluyorum. Kim ‘ben müminim diyebilir? Bunu kim bilebilir? Kim bir mümin olduğunu ya da olmadığını doğrulayabilir? Kim, ben bir ateistim diyebilir? (Derrida, 2005c:47).

Derrida bir olguyu anlama çabasına girerken kesin yargıların hipnozundan kaçınmaya çalışır. Derrida'nın temel aldığı bu yaşamı anlama perspektifi teolojik alan içinde geçerlidir. Bundan dolayı “Derrida'nın klasik anlamda akılcı iddialara sahip bir teist olduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi, agnostik ve ateist olduğunu söylemek de sorunsuz görünmemektedir” (Akbaş, 2010: 53).

4.3. Dekonstrüksiyon ve Din

Derrida'nın düşünce dünyasındaki önemli yordamlarından biri şüphesiz dekonstrüksiyon yöntemidir. Bu düşünsel stil Derrida'nın bir görüngünün ardındaki tortuları anlamaya çalışırken başvurduğu belirsizlik ve çoğulculuk içeren bir perspektifin imgesidir. Dilimize yapısöküm olarak da çevrilen dekonstrüksiyon, modern Batı eksenli öğretinin şekillendirdiği yazınların altında yatan ezoterik öğretileri açığa çıkartarak yeni bir yaklaşımın geliştirilmesine olanak tanıyan bir süreçtir. Derrida, yapısöküm terimini Heidegger'in Batı odaklı felsefenin yansıması olan “Mevcudiyet Metafiziğini anlamak için kullanılan “destruktion” ve “abbau” sözcüklerini yeni bir kavrama” dönüşümü olarak tanımlar.

Ama Fransızca’ da “yıkma” (destruction) terimi çok açık bir biçimde bir hiçlemeyi önermiş olduğum Heideggerci yorumdan ya da okuma türünden çok, belki de Nietzscheci “yerle bir etmeye” (démolition) daha yakın bir olumsuz indirgemeyi içeriyordu. Böylece bu terimi dışladım. Bana besbelli kendiliğinden gelen bu “Yapıbozum” sözcüğünün Fransızca olup olmadığını araştırdığımı hatırlıyorum (Derrida, 1999d: 185).

Derrida, dekonstrüksiyonun olumsuz bir çağrışım uyandırmadığını, Heidegger’in “destruktion” ve “abbau” terimleri gibi negatif bir anlam taşımadığını savunarak, bu terimin mevcut yapıyı çözme ve böylece anlaşılmasına katkı sağlama amacı taşıdığını vurgular (Glendinning, 1997: 77). Dekonstrüksiyon bu bağlamda “düşüncenin hakikiliğini garantileyen bir kesinlik bir merkez ya da başlangıç noktası” oluşturma tezi genelleştirici tutuma bir tür reddiyedir (Alpyağıl, 2010: 53). Bu çerçevede Derrida yapı söküm aracılığıyla yazın ve kavram arasındaki bağı indirgemeci bir yaklaşımdan kopararak yeni baştan şekillendirir. Bu aksiyon bir yıkma, ortadan kaldırma edimi değil manayı oluşturan süreçlerin yeniden keşfedilmesidir.

Derrida'nın kavramlaştırdığı yapı söküm terimi bir önermenin, retoriğin ya da savın vurguladığı anlamın tümüyle arınık olmadığını, aslında bu anlamların kendisine karşı bir çeşit dönüş yaptığını betimler (Moran, 2000: 450). Bu metni ele alarak onu parçalara ayırma sürecini içerir. Çünkü Derrida'ya göre, metinlerin sabit ve kesin anlamlarla dolu olması mümkün değildir. Onun perspektifine göre, metnin içerdiği anlam, dilin doğasındaki çatlaklar, çelişkiler ve eksiklikler nedeniyle sürekli olarak kayar ve değişir. Derrida'nın dekonstrüksiyonu, bir metni yıkmak anlamına gelmez, aynı zamanda o metnin nasıl bir bütünlük içinde inşa edildiğini fark etmeye ve bu bütünlüğü yeniden yapılandırmaya yönelik bir anlama yolculuğunu ifade eder (Derrida, 1999d: 186).

Dekonstrüksiyon terimi, Derrida tarafından ilk defa 1967’ de yayımlanan “Ses ve Fenomen” adlı kitabında kullanılır. Bu kavram aslında Batı felsefesinin temelini oluşturan ve geleneksel düşünce biçimlerine meydan okuyan bir metin okuma stratejisini

anlatır. Derrida'nın dekonstrüksiyonu, hâkim düşünce mantığının işleyişindeki keyfiliği ve temelsizliği vurgulayarak, dilin belirsizlik ve çoklu anlam özelliklerini ön plana çıkarır (Rutli, 2016: 52). Bu çerçevede, felsefi metinlerin ve kültürel ürünlerin içsel çatışmalarını ve gizli anlam katmanlarını ortaya çıkarmaya odaklanır. Derrida, künhü Helenistik dönemlere kadar uzanan Batı felsefi geleneğini ve bu geleneğin merkezi düşünsel yapısını “mevcudiyet metafiziği” olarak tanımlar. Derrida, bu egemen düşünsel yapının çözümlemesini yaparken kullandığı “mevcudiyet” kavramıyla, kuşaktan kuşağa aktarılan gizli algoritmaları ifşa eder. Derrida'ya göre, Batı metafiziğinin temelini oluşturan belirleyici anlayış, mevcudiyet fikridir. Bu mevcudiyetin başlıca karakteristiği ise merkeze alınan bir ideoloji tarafından şekillenmiş olmasıdır (Rutli, 2016: 52). Batı medeniyetindeki felsefi öğretinin merkezde tutarak formüle ettiği “Logos-merkezcilik” usun tartışmasız egemenliğini ve rasyonaliteye aykırı olan her şeyin dışarıda bırakılarak yok sayılmasına neden olmuştur (Küçükalp, 2016: 11). Batı felsefesinde gizli olan ve “kurucu metafor olan karanlık ve aydınlık” tipolojisi ile imgelenen aydınlığın temsili Batı medeniyetinin bizatihi kendisidir (Derrida, 2002b: 31). Zira tüm toplumsal düzenler, kendilerine yol gösterecek, üyelerine aidiyet duygusu aşılacak bir aksiyoma, bir varoluşsal kaynağa gereksinim duyarlar. “İşte dekonstrüksiyon da, büyük bütünlüklerin, logosmerkezcilik metafiziklerin, dogmatikliğinin, dekonstrüksiyonudur.” Bu şekilde, yapı söküm yöntemiyle gizli tutulan ifşa olmuş ve bağlantılı olduğu kaynaklar açığa çıkarılmıştır (Alpyağıl, 2010: 55-56).

Derrida, Logos, söz-merkezcilik ilkesiyle yapılanan Batı düşünce sisteminin diyalektik düşünme ve kontrastlar aracılığıyla gizli bir egemenlik içeren bir tür yayılım gösterdiğini savlar. Bu kavramlar arasında söz-yazı, varlık-hiçlik, iyi-kötü, erkek-kadın, siyah-beyaz, akıl-duygu gibi temel nosyonlar bulunur. Ancak bu kavramların birlikteliklerinde her zaman eşit bir pozisyon almadıklarını ifade eder. Ana kavram her

zaman, diğereine yönelik şiddetin sembolik temsilini merkezi bir noktada üstlendiğini iddia eder (Küçükalp,2020: 35). Bu çerçevede dekonstrüksiyon, metinde akılcı olduğu dikte edilen bu örtük tedrici sistemi görünür kılarak bu illüzyonun görülmesini sağlar. Bu, görünmez olanın fark edildiği, anlama yol gösteren gölge metinlerin açığa çıkarıldığı, sessiz olanın duyulduğu ve böylece diğereine mevcudiyet hakkı tanınan bir tür Hermeneutik yaklaşımdır. Böylece Batı felsefesinin yanıltıcı özgürlüğü içinde diğereini dışlayarak kazandığı otoriter yapı dekonstrüksiyon süreciyle sarsılacaktır (Derrida, 1981: 49).

Derrida'nın temel yordama yöntemi, her türlü merkezi düşüncenin gerçeği bulanıklaştırabileceği fikrinden yola çıkarak metinde sıra dışı ve önemsiz olanın fark edilmesine katkı sağlamaya odaklanır. Metnin tasarladığı ve dikte ettiği mutlaklığın fark edilmesi ancak farklı seslerin işitildiği ve bir melodiye dönüştüğü bir yordamla diğere bir değışle dekonstrüksiyon ile mümkündür. Dolayısıyla metin, dekonstrüksiyonla ancak gerçek anlamıyla buluşabilir. Çünkü metin her zaman sistematik bir yapının anlamsal bütünlüğünden yoksundur (Moran, 2000: 453).

Derrida, dekonstrüksiyon kavramını kesin bir tanıma indirgeme yerine belirsizliği ve kararverilmezlik özelliklerini vurgular. Bu şekilde, farklı paradigmaların ve metodolojilerin gelişimine imkân sağlanır ve kısıtlayıcı algısal körlükler azaltılır. Dekonstrüksiyon, belirli formlar ve sınırlar içermeyen her türlü düşünceyi içeri davet eden bir esneklik taşır. Çünkü bir şeyi tanımlamak, onu sınırlar içine alır ve ona mahkûmiyet yükleyerek belirsizliği giderir (Derrida, 1999d: 186).

Dekonstrüksiyon, Batı'nın varlık metafiziği tarafından şekillendirilen tüm düşünsel ve kültürel etkinliklerin temelini açığa çıkarırken, aynı zamanda bu ütopyanın imkânsızlığını da de dile getirir. Modern zihnin savunduğu gerçekliğin tek ve sabit olduğu bu yüzden aktarılabilceği savı Derrida ve onun düşünsel yolunu takip eden düşünürler

için Batı toplumlarına ait bir dogma olarak kabul edilir ve eleştirilir (Küçükalp, Cevizci, 2010: 198-199). Onlara göre, anlamın bağlamsal, sürekli değişen bir yapıya sahip olduğunu kabul etmek, farklı kültürler ve düşünce sistemleri arasında köprüler kurmaya ve daha esnek bir anlayış geliştirmeye olanak tanır.

Dekonstrüksiyon, sürekli bir ret izlenimi yaratmasına rağmen, gerçekte içkin bir transformasyonun ve yeni baştan dirilmenin ilhamını verir. Zira bu yaklaşım yeni sistemlerin oluşturulması için mevcut yapının sökülmesi çabasını içerir (Derrida 1981: 40). Dekonstrüksiyon perspektifi, bir sistemi belirli ve önceden tanımlanmış kurallara indirgemeyen, aksine farklılığı ve ötekinin benzersizliğine saygıyı vurgulayan bir yaklaşımdır (Shakespeare, 2009: 131). Bundan dolayı yapısöküm yöntemi dini veya diğer gizemli yapılara karşı bir düşmanlık taşıma amacıyla değildir. “O sadece hareketsizlikten donmuş kurumların harekete geçmesine olanak tanıyan bir eleştiridir” (Alpyağıl, 2010: 66).

Jacques Derrida, bir olguyla keskin sınırlar içinde kurulan manevi ve zihinsel bir bağın bir tür körlük oluşturduğuna ve bunun sonucunda ortaya çıkan deneyimin algısal bir hipnotik etki yarattığına inanır. Ona göre, bu süreçte gerçekleşen tecrübe, bireyin algısını etkileyerek nesnel bir çözümleme yapmayı zorlaştırabilir. Derrida'nın dekonstrüktif yaklaşımı, bu tür bağlamsal bütünlüklerin, dilin ve kültürün karmaşıklığı içinde anlamların sürekli kaygan ve çoğul olduğunu vurgu yapar. O, olanaksız görünse de mevcudun bulanık yapısını ve dışarıdakini fark etmememiz için katı bir aidiyet barındıran girdaptan uzaklaşmamız gerektiğini savunur. Kesin kabuller ve kategoriler, gerçeği anlama çabamızı sınırlar, bu nedenle toplumun dayattığı tanımların ötesine geçmek, daha derin ve karmaşık bir anlayışa ulaşmak için gerekir. İmkânsızlıkların kendisi, yeni bakış açıları ve anlam düzeyleri yaratmamıza olanak tanıyabilir. Ancak bu keşif süreci genellikle geleneksel mensubiyet algılarını zorlar. Derrida perspektifine göre

mutlak bilginin rehberliğinde ortaya çıkan inanç, gerçek bir iman içermez. Ancak belirsizliklerin hüküm sürdüğü coğrafyalarda, bu inanç saf bir imana kılavuzluk edebilir. Bu nedenle imanın başlangıcı bir tür ateizmden geçer (Kearney, 2005: 298). Ona göre dekonstrüksiyon, bireyin mutlak teslimiyetin körlüğünden kurtulmasına hizmet eder. Böylece olguların ve dini olanın örtük hakikatine de ulaşılabilir. Batı düşünce yordamını şekillendiren metafizik doktrinlerin dinsel olanın hücrelerine bulaşmış olan imleri yapısöküm yöntemi ile açığa çıkabilir. Bu paradigmayla, dinsel olanı reddetmeden, dini olanın tarihî birikintilerini fark ederek, günümüzdeki yansımalarını nesnel bir bakış açısıyla değerlendirebiliriz. Dekonstrüksiyon, herhangi bir merkezi gücün etkisinde kalmadan bir yazıtın, sistemin veya görüngünün varoluşsal gerçekliğiyle birlikte aktif bir edinimle kendini canlı tutar. Bundan dolayı tüm retorikler, yazılar ve metafizik ekoller özünde bir tür dekonstrüksiyon barındırır (Direk, 2014: 49).

Aydınlanma düşüncesinin izinde ilerleyen entelektüeller için dekonstrüksiyon yöntemi eski dünyanın kadim dini metinlerinin yeni bir hermenötik yaklaşıma tabi tutulması anlamına gelmekteydi. Böylece “post-seküler” bir döneme kapı aralanacak ve sıklıkla kurumsal güçlerle ilişkilendirilen ve ötekileştiren din anlayışının sorgulanmasıyla birlikte dinsel yeni anlam arayışları başlayacaktı (Caputo, 1997b: 158-160). Yapısöküm, Tanrı'nın ölüm ifşasına karşı şüpheli bir yaklaşımı benimseyerek, Tanrı'yı tahtından indirmeyi amaçlayan sistemin, aslında Tanrı'yı farklı motiflerle tekrar sahneye çağırıldığı gerçeğini ortaya koyar. Bu yaklaşım dinin, Tanrı'nın ölümünün ilanına rağmen, ruhlardaki mevcudiyetinin silinmediğini vurgular ve insanlığı bu paradoksla yüzleşmeye çağırır (Armour, 1999: 71). Teolojik gerçekliklere nötr bir tutumla yaklaşarak, farklı inançlara evet diyen bir duruş sergiler (Caputo, 1997a: 4).

Derrida, dekonstrüksiyon yöntemiyle Batı uygarlığının köklerinde bulunan sözde mesafeli olduğu Hristiyanlık dininden beslenen Aydınlanma tarihine ışık tutar. O antik

dinin koruyucu kalkanlarını bertaraf ederken, saklı kalmış gerçekleri gün yüzüne çıkarır ve bu tarihî süreçteki zayıflıkları deşifre eder. Zira dönemin hakikatini anlamak için Batı medeniyetinin kökenine, Hristiyanlık ve Helen tarihindeki çelişkili dönüşümlere ve oluşan etimolojik gerilimlere tanıklık etmek gerekir (Caputo, 1997a: 10). Batı medeniyetini fikir hayatını besleyen mevcudiyet metafiziğinin gizli gerçekliğini ortaya çıkarmaya çalışan Derrida, dışarıda bırakılan unsurları içeri davet eder. Farklı isimler altında ötekileştirilen tüm unsurları dekonstrüksiyona tabi tutar. Ona göre “Hristiyanlık da tüm öteki gelenekler gibi, içinde farklı seslerin bastırılmış olduğu bir gelenektir.” (Alpyağıl, 2010: 99). Yapısöküm, Hristiyanlaştırma ideallerinin açığa çıkarılması için dini metinlerin, sembollerin ve kavramların içsel çatışmalarını araştırır. Bu süreçte, Hristiyanlık içindeki öteki veya marjinalleştirilmiş seslere odaklanır. Ötekini ön plana çıkarır ve onlara alan açarken, sadece metinlerin yüzeysel anlamları ile yetinmeyip, bu anlamın altında yatan ideolojik yapıları ve güç ilişkilerini ifşa ederek eleştirel bir bakış açısı sunar. Derrida, kültürel benliğin prangasından uzaklaşarak, yapıların ötesine geçmeyi ve onları daha geniş bir bağlam içinde değerlendirmeyi savunur. Yapısöküm metodolojisi, belirli bir metnin içsel çatışmalarını ve çelişkilerini ortaya çıkararak, o metni oluşturan kavramsal temelleri sorgular. Bu, geleneksel düşünce kalıplarını alt üst eder ve yeni, çoğulcu anlayışlara kapı aralar. Derrida ussal paradigmanın merkeze alındığı Batı düşünce geleneğinin Sokrates’ten Hegel’e süren “Logos merkezci” itkinin Hristiyanlıktaki silüetinin sürdüğünü savlar (Derrida, 2014: 9-11). Derrida’ya göre dinlerin evrimini dekonstrüksiyon ile ele almak, dinlerle bütünleşen arkaik kalıntıları ve geleneksel doktrinleri sorgulamayı, dinlerin temelindeki özleri açığa çıkarmayı sağlar. Bu süreçte, dinlerin özgünlükleri daha net bir şekilde fark edilebilir. Böylece dekonstrüksiyon, dinlerin içsel çeşitliliğini ve karmaşıklığını göstererek, tek tip bir yorum yerine çeşitli perspektiflere açık bir anlayışın oluşturulmasına katkıda bulunur.

Dekonstrüksiyon, din retoriğini kullanarak ideolojik, kültürel ve politik çekişmeleri inceleyen ve bu çatışmaların temelinde meşruiyet arayışlarını sorgulayan bir yaklaşım içerir. Jacques Derrida'nın dekonstrüksiyonu, metinlerin içsel çatışmalarını ortaya çıkararak, geleneksel anlamları sorgular ve bu süreçte ideolojik yapıları analiz eder. Derrida'ya göre dekonstrüksiyon, kötülüğün sembolü olarak damgalanan dinin günahatan arınması için bir kurtuluş ışığı olabilir. Ona göre insanlık tarihinde dinler için yapılan savaşların, soykırımların arkasında örtük ekonomik, politik hesaplar hep vardı. Ancak yaşadığımız olaylar genellikle öngörülemez ve çoğu zaman korkunç bir “din savaşı” şeklinde karşımıza çıksa da bu tür çatışmaların adı her zaman net bir şekilde konmuyor (Derrida,1999c: 33-34).

Jacques Derrida, kültürel etkileşimlerin etkisi altında gerçekleşen bilincin, dinin anlamlandırılması sürecinde tutulumlar oluşturduğunu vurgular. Derrida'ya göre, dil ve kültür, dinin yorumlanması ve anlamlandırılmasında belirleyici bir rol oynar. Ancak, bu etkileşimlerin, dinin anlamını şekillendirirken aynı zamanda yanlısamalar ağı oluşturur. Bu durumda, vücut bulan ve lahuti topraklarda misafir olan şey, bireyin kendisi veya belirli bir öğretinin dini olacaktır. Dolayısıyla, objektif bir perspektifle dinsel sorgulamak ve anlamak, adeta bir doğum sürecini çağırır; bu süreçte bazı zorluklar ve sancılar olsa da, din konusunda yeni ufukların müjdesini verir. Dekonstrüksiyon, bize esnek bir yaklaşım sunarak çağdaş dönemde devam eden din sorunlarına daha derinlemesine bakma imkânı verebilir. Çünkü günümüzde dinle ilgili meseleler, hala tartışmalı ve karmaşık bir konu teşkil etmektedir. Din olgusunun özünde var olan çelişkilerin çözülerek anlaşıldığını iddia etmek, sadece bir fantasmadan öteye geçmemektedir (Derrida, 2014a: 49). Radikal bir duruşa sahip olan her türlü ideolojinin, kutsal ile ilişkilendirilmesi, dinsel öğeleri birbirinden ayırmayı zorlaştıran ve belirsizliği kaçınılmaz kılan bir durumdur. İdeolojik yaklaşımların radikal bir biçimde

benimsenmesi, genellikle bu ideolojinin, kutsallık, dogma veya mutlak gerçek gibi dinsel öğelerle iç içe geçmesine yol açabilir. Zira “ideolojik görüngelerin tümü de belirli bir dinsellik içerecektir” (Derrida, 2014a: 90). Dinin bilincimizde geçirdiği serüven saf bir yapı içermediği yapıbozumuna uğratıldığında fark edilecektir. Jacques Derrida'nın dekonstrüksiyon yaklaşımı, dinin tarihsel ve kültürel evrimini inceleyerek, onun belirli bir yapı içerisinde nasıl anlam kazandığını ve bu yapının nasıl sorgulanabileceği ile ilgili farklı yaklaşımlar sunar.

Derrida iman-akıl karşılaştırmasında aklı önemseyen Batı felsefi mitine mesafeli yaklaşırken imanı düşünsel, yaratıcı ve inşa edici bir güç olarak ilk yaratımın nüvesi olarak betimler. Derrida'ya göre, iman sırf dinsel alana mahsus bir motivasyon değildir. Onun perspektifine göre iman dinsel olandan ilham alan ancak toplumdaki olgularla ortaya çıkan ve bireyler arasındaki ilişkiye anlam katan bir kültür. İman sadece bireyin dini inançlarına odaklanan dar bir tanımlamadan ziyade daha geniş bir kültürel ve sosyal bağlam içinde anlam kazanır. Örneğin insanlar arasında özellikle ötekiyle kurulan ilişkilerde, güvenin inşa edilmesi sürecinde imanın etkisi vardır. Derrida'ya göre iman bu yüzden dinin mutlak sınırlarına için de tanımlanamaz. Bu inanç, kesin bir dini bağlam içermeyen ve bilinen bir din tarafından tam olarak belirlenmemiş olduğu için, kesinlikle evrenseldir (Derrida, 1997: 21-22). Dekonstrüksiyonun imanı din olgusundan ayrı değerlendirmesinin başlıca gerekçesi ruhsal ve saf bir itkiden beslenen imanın din üzerinden betimlenerek tasarımsal dini motiflere meşruluk kazandırılma çabalarının görünür olmasıdır. Derrida'nın sıklıkla dillendirdiği “dekonstrüksiyonun saf ve evrensel imanla bir sorunu bulunmamaktadır. Sorun tarihselleşmiş, manipüle edilmiş, iman biçimlerinin nasıl din dışı bağları olabileceğini gözler önüne serme noktasındadır” (Alpyağıl, 2010: 119).

Batı medeniyetinin öğretisi olan akılcılık Tanrıyı müphem bir alana hapsederek metafizik dünyaların bilinmezlerine terk eder. Böylece modern zihin “Tanrı öldü” replikleri ile rasyonalizmin öncülük ettiği bilim ve teknoloji kardeşliğiyle insanoğlunun geleceği şekillendirmeye çalışır. Batı medeniyetinin mottosu olan “ Tanrı öldü” ifadesi, sadece teolojik bir öneri değil aynı zamanda insanlığın kendi sorumluluklarını üstlenme ve kendi kaderini belirleme çağrısıdır. Dekonstrüksiyon geleneksel düşüncenin ve modern zihnin kavramlaştırdığı Tanrı figürünü negatif teoloji aracılığıyla yapıbozumuna uğratar. Geleneğin ürettiği düşünsel birikimde Tanrı kavramı, genellikle “Tanrı nedir? ” sorusuyla başlar. Ancak, dekonstrüksiyon bu soruya “Tanrı ne değildir?” sorusuyla karşılık vererek, meçhul bir yolculuğu başlatır. Derrida' nın dekonstrüktivist yaklaşımı, geleneksel düşünce kalıplarını sarsmak ve belirli bir şeyin doğası hakkında kesin tanımların mümkün olup olmadığını sorgulamak amacıyla “ne değildir?” Sorusuyla yola çıkar. Negatif teoloji, antik çağ mitolojilerinden başlayarak, Tanrı'nın insan benzeri özelliklerle donatılmasına, hikayelerle anlatılmasına, din adamlarının Tanrı'nın temsilcisi olma iddialarına, dogmatizme ve insan aklının egemenliğine karşı bir başkaldırının sembolü olarak ortaya çıkan düşünsel ve teolojik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın aradığı cevap Tanrı'nın varlığının nasıl olduğundan ziyade, nasıl olmadığıdır (Bulholf-Kate, 2000: 4-6).

Negatif teolojinin zıddı olarak ortaya çıkan onto-teoloji, Heidegger tarafından Batı medeniyetinin baskın felsefi geleneğine karşı kavramlaştırılmışsa da ilk defa Kant, “Saf Aklın Eleştirisi” adlı yapıtında dinsel bir yaklaşıma atfen onto-teoloji kavramını kullanmıştır (İan, 2012: 11). Heidegger, Batı felsefi ideasının ürünü olan metafizik anlayışın, varlığı tanılama çabasının teolojiye yansımaları imleyen onto-teolojik yaklaşımı eleştirir. Onto-teoloji, varlığın ve Tanrı'nın birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu, varlığın kendisinin teolojik bir temelde düşünüldüğü bir anlayışı ifade eder. Heidegger,

bu yaklaşımın Batı düşünce geleneğinde varlığın gerçek doğasını anlamamıza engel olduğunu öne sürer. “Felsefenin tanrısını terk etme zorunda kalan tanrısız düşünce bu nedenle, belki de ilahi Tanrı’ya daha yakındır. Yani: Tanrısız düşünce, İlah Tanrı’ya, onto-teolojik’in kabul etmeyi isteyebileceğinden daha açıktır” (Heidegger 2002: 66).

Dekonstrüksiyon kesin hakikatler içeren fikirler karşısında geliştirdiği savlardan dolayı negatif teolojiyle benzeşme gösterir. Dekonstrüksiyon da kesin ve kalıcı bir hakikatin oluşturulmasının zorluğunu vurgulayarak, anlamın oluşturulmasında belirsizlik ve çatışmanın rolünü kabul eder. Her iki yaklaşım da özgür bir hermeneutik ile geleneğin ürünü olan dinin ve kültürün esaretinden kurtulmayı amaçlar. Dekonstrüksiyon çoğulculuk içeren negatif teolojiyi kuramsal bir örgünün boyunduruğu altına almadan içeri davet eder. Zira dekonstrüksiyon da farklı dil kullanımları, anlam çatışmaları ve çoklu perspektiflerin yan yana getirilmesi aracılığıyla çok sesliliği vurgular (Caputo, 1997b: 6). Negatif teolojiye göre de “Tanrı hakkında konuşma iddiasında bulunulduğu zaman, eğer mümkünse daha da fazla ses gerekir. Bu ses kendi kendini çoğaltır, kendi içinde bölünür” (Derrida 2008: 13). Böylece Hristiyanlık dinin geçmişin mitleri ile yoğrulmuş olan mayası çözülmeye ve İncil’in beslediği dogmaların esaretinden kurtulmak için erkin sesler görünür olmaya başlayacaktır (Alpyağıl, 2010: 219). Bilincin arındığı bu ortamda kurumsal dinin tanımlayarak kısıtladığı engeller aşılmış ve özgür düşünüşün engin dünyasına geçilmiş olunacaktır (Derrida, 2008: 16).

Derrida, dekonstrüksiyon ile etkileşim içinde olan negatif teolojinin Batı mevcudiyet metafiziğinin etkisi altındaki Hristiyanlık dini aracılığıyla Batı'nın kültürel ve dini hegemonyasını anlama ve eleştirme şansı verdiğine, Batı'nın kendi normlarını dayatma eğilimlerini gözler önüne serdiğine ve farklı kültürleri evrenselleştirerek aslında onları kontrol altına alma çabalarını deşifre ettiğini savunur. Çünkü negatif teoloji kültürel bilincin hegemonyasından sıyrılmanın kapılarını aralarken aynı zaman da entegre

olmaktan, benzemekten ve ötekileştirmekten korunmak için yeni anlayışlarda oluşturur. “Negatif teolojii tarihsel olarak bir mekânda konumlandırma ve onun kendi deyimelliğini saptamaya izin veren şey, aynı zamanda onu kendi kök saldığı yerden koparan şeydir de” (Derrida 2008: 63).

İslam düşünce dünyasında dekonstrüksiyon ve negatif teolojinin işaretlerini arayan Ian Almond’a göre İbni Arabi de dönemin dinsel yaklaşımını yapıbozumuna uğratan önemli düşünürlerden biridir. İbni Arabi'nin var olan düşünsel yaklaşımları dışlaması, özgün yordamlar geliştirmesi Derrida perspektifine benzerlik gösterir (Almond, 2012: 16). Derrida ve İbni Arabi'nin mevcudun buğuladığı tahayyülleri aydınlıkla buluşturmaları, geleneğin metafizik kalıntılarını görünür kıldıkları, geleneksel bir bakış açısıyla okuduklarında anlaşılması güç olmaları iki düşünürü ortak bir evrende birleştirir. Gerçekliğe bakış açımızı değiştiren bu düşünce insanları, “Tanrı dediğimiz şeyin her zaman Tanrı olamayabileceğini ve hakikat dediğimiz şeyin her zaman doğru olamayabileceğini kendi orijinal yollarıyla bize fark ettirmektedirler” (Almond, 2012: 10). Bu düşünürlerin, mevcut düzenin ötesinde bir anlam arayışına yönelmelerine septisizmle şekillenen eleştirel düşünce tarzları kaynaklık eder. Mevcudiyetin yüzeysel görünümünün ötesinde derinlemesine sezme arayışları, felsefe tarihinin çeşitli dönemlerde karşımıza çıkmış ve dönemin düşünürlerini sorgulayıcı ve eleştirel bir tavır sergilemeye itmiştir.

İbni Arabi ve Derrida'nın metafiziğinin geniş kapsamlı reddiyelerini harekete geçiren tam olarak neydi? Kısaca, her iki düşünürün sebepleri şu şekilde özetlenebilir: İbni Arabi için felsefeci ve ilahiyatçıların Tanrı'nın eşzamanlı aşkınlığını (tenzih) ve içkinliğini (teşbih) anlayamamaları, Derrida için ise Batı metafiziğinin "anlam" kelimesini hiçbir zaman sorunlaştıramaması ya da kavramlarla ifade edilirse göstergelerin bizi "anamlara" değil basitçe diğer göstergelere götürüyor olması (Almond, 2012: 22).

Negatif teoloji, onto-teoloji inançlara meydan okuyarak, Tanrı'nın doğasının bilinmezliği konusunda daha mutlak yargılardan kaçınır. Negatif teoloji, Tanrı'yı kavramaya çalışma

çabalarının sınırlılığını ve Tanrı'nın ötesinde bir gerçekliğin olduğunu vurgu yapar. Bu da Batı medeniyetinin dayandığı ontolojik düşünceye meydan okuyan bir eleştiri olarak öne çıkar. Geleneksel teolojinin beslediği akımlar ilahi bir gücün var olduğu ile ilgili kanıtlar bulmayla meşgulken reformcu epistemoloji, Tanrı'nın varlığını ispatlayan delillere değil, olmama olasılığını destekleyen kanıtlara odaklanırlar. Bu yaklaşım, onto-teolojik akıma benzeş bir bakışla, Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasının zorluğunu vurgular (Caputo, 2002: 153). Oysa imanın buğulu ve soyut yapısını rasyonel dünya görüşünün deneysel laboratuvarlarına terk etmek yok edici etkiler doğurabilir. İman, sıklıkla mantık ötesi özelliklere sahip olup sadece bilimsel veya rasyonel bir yaklaşımla ele alınamaz. İman, insanın duygusal, spirüal ve metafiziksel boyutlarını içeren bir deneyimdir. Bu deneyim, sıkça mantığın sınırlarının ötesine geçer. Gerçekten de, kişiliğimizi şekillendiren temel unsurlardan biri bilmediklerimizdir. Hayatımız boyunca karşılaştığımız bilinmezlikler, keşfetme arzusu ve öğrenme süreci düşünce yolculuğumuzu olumlu bir şekilde etkileyebilir. Bilmediklerimiz, merakımızı uyandırır ve yeni deneyimlere açık olmamızı sağlar (Caputo, 2002: 155). Dekonstrüksiyon, negatif teolojiyle ortak noktalarda buluşarak teolojinin karanlıkta kalan kısmını ele alarak, Batı felsefe geleneğinin olgusal ve kesin ifadelerine karşı bir tavır sergiler. Bu yaklaşım, teolojinin sadece kesin bilgilerle tanımlanamayacak kadar derin ve gizemli bir konu olduğunu vurgular

Diğer taraftan bir kısım düşünür dekonstrüksiyonun genellikle kesin tanımlardan kaçındığını ve kendi teorik temellerini net bir şekilde ortaya koymakta zorlandığını ileri sürerler. Bu durum, dekonstrüktif analizin zaman zaman anlaşılması güç veya tutarsız olabileceği eleştirisini doğurur. Sim dekonstrüksiyon yönteminin paradoksal durumunu betimlemek için “Mafyayla Yapısöküm arasındaki fark nedir?” sorusuna “Mafya reddetmeyeceğimiz, Yapısöküm ise anlayamayacağımız bir teklifte bulunur” (Sim, 2000:

9). Yanıtıyla karşılaştığımız çelişkinin dramatik resmini çizer. Dekonstrüksiyon, her türlü kurama yargılayıcı bir bakış açısı getirirken, kendisini bir kuramdan ziyade bir proje olarak sunar. Ancak, bu durumun önemli bir paradoksal yönü, dekonstrüksiyonun kendi “tanımlanabilirliği, incelenebilirliği, ya da değerlendirilebilirliği sorunu” ile yüzleşmemesidir (Ellis,1997: 16-18). Dekonstrüksiyon, diğer teorilere getirdiği eleştirel bakışla birlikte, kendi yapısal belirsizliği ve tanısızlığıyla başa çıkmakta zorlanır. Teorinin amacı söylemin, dilin ve kültürel yapıların karmaşıklığını vurgulamak olsa da, bu karmaşıklığı anlamlandırma ve açıklama çabasında kendisi de eleştirilere maruz kalır. Bir disiplin belirli bir konu veya alan üzerinde çalışan insanların belirli prensiplere, metotlara ve teorilere dayanan bir sistematik bir yaklaşım benimsemesini içerir. İlgili olguların ve ideaların sistematik bir yapı içinde düzenlenmesi, bir disiplin oluşturmak ve bu alanda derinleşmek için temel bir adımdır (Akbaş, 2010: 111).

4.4.Dinin Örtük Egemenliği

Derrida, küresel dünyada baskın bir şekilde var olan egemenlik olgusunun teolojik boyutunun gizli tortularını arar. Özellikle 17. yüzyılda modernlik akımının yoğun bir şekilde artmasıyla birlikte, Avrupa'da egemenlik kavramı da belirginleşmiştir (Heywood, 2011: 110). Derrida, egemenlik kavramını sadece siyasi bir olgu olarak değil, aynı zamanda teolojik bir geçmişle de ilişkilendirir. Ona göre egemenlik, sadece devlet otoritesi ile sınırlı kalmayıp, aynı zamanda teolojik düşüncelerin ve inanç sistemlerinin etkisi altında da şekillenir. Derrida'nın egemenlik kavramının felsefi, siyasi ve dini yansımalarını incelemesi dünyanın farklı coğrafyalarındaki pratikleri keşfetmemize yardım eder (Direk, 2014: 48). Derrida'nın bu perspektifi, egemenlik kavramının karmaşıklığını ve içsel çatışmalarını vurgular. Egemenlik, Derrida'ya göre kendi içinde bir kördüğüm barındırır. Çünkü egemenlik mevcudu koruma ve otoriteyi güçlendirme içgüdüleriyle birlikte yayılır. Bu, egemenlik kavramının sadece bir yönde değil, çeşitli ve

çoğu zaman çelişkili yönler doğru genişlediğini gösterir. Derrida, egemenliğin toplumsal alanda meşruiyet bulmasında dini retoriklerin etkili olduğunu öne sürer. Din, egemenlikle ilişkilendirilerek otoriteyi meşrulaştırabilir ve mevcut toplumsal düzenin sürdürülmesine katkıda bulunabilir. Ancak, demokrasinin, güçlerin dengelemesi ve sınırlanması ilkesine dayanmasına rağmen Derrida demokratik rejimlerin de belli ölçülerde otoriter egemenlik özellikleri taşıdığını savunur. Bu, demokrasinin bile bazı durumlarda baskın bir otoriteye dönüşebileceğini veya bireylerin özgürlüklerini sınırlayabileceği gerçeğini ifşa eder (Derrida 2005a: 13-14).

Derrida, yerel ve global düzeyde bir egemenlik krizinin varlığına işaret eder. Derrida'nın yaklaşımıyla egemenlik kavramının karmaşıklığı, çatışmalı doğası ve içsel çelişkileri, hem ulusal hem de küresel düzeyde belirgin bir krize işaret eder. Ona göre çağımızda küresel şirketlerin ve uluslararası yapıların “hatta ulus temelli olmayan terörist ağların ulusları aşan egemenlikleri, egemenlik mefhumunu” sosyal bilinçte önemli kılmıştır. Derrida'ya göre, egemenlik terminolojisi farklılık gösterse de, kökünde benzerlikler taşır. Örneğin, küçük aile kümelerinden başlayarak, bu ailelerin geleneksel değerlerini ve normlarını içeren küçük toplumsal birimlere kadar uzanan egemenlik kavramı, temelde güç ilişkileri, otorite ve kontrol üzerine kurulu bir düzeni ifade eder. Ona göre, Rousseau'nun “siyasal egemenlik, o egemenliği meydana getiren bireylerin kendilerini ortaya koyabilme, doğal özgürlüklerinden vazgeçip kendilerini genel isteme teslim edebilme güçlerinin olması şartıyla vücuda gelir” savıyla hedeflenen Batı medeniyetinin hayalî edimi, sadece bir ideadan öteye geçmeyecek şekilde başarısızlığa mahkûmdur.⁸

⁸ Zeynep Direk “Derrida'nın Siyaset Felsefesi” <https://zeynepdirek.wordpress.com> 27.08.2022

Derrida'ya göre modernist zihin devlet kavramlaştırmasıyla otoritesini tasarlarken bir simyager yetisiyle kendini meşrulaştıran başışık bir yordam barındıran bir tür sözde adil bir hukuk düzenini kullanır. Bu sistemik yasalar “performatif bir şiddeti” kamçılıyarak karşıdan gelen bir eleştiriye meşru yapılara karşı bir isyanın eylemi olarak damgalayarak, dışlar (Derrida, 2002a: 270-271).

Derrida, egemenlik kavramında yapışökümsel bir perspektif kullanarak Nietzsche gibi metafizik imgelemeler bulur. “Nietzsche'ye göre yalnızca bilimsel bilgi değil, din, ulus devlet ve öznenin egemenliğı de kudret isteminin tezahürleri olarak ele alınabilirler.” (Direk, 2014:50). Bu perspektif ile ilahi gerçekliğın sosyal yapılardaki imlerini gün yüzüyle buluşturan Derrida egemenlik mefhumunun da benliğimizdeki lahuti yansımalarını betimlemeye çalışır. Derrida tam bir teslimiyetle inanılan Tanrı figürünün egemenliklerini korumak isteyen muktedir güçlere ilham kaynağı olduğunu savunur. Carl Schmitt ile benzer düşünceler geliştiren Derrida, siyasal güçlerin otoritelerini meşru kılmak için dini retorikler kullandığını iddia eder (Direk, 2014: 51). Schmitt toplumsal yaşamda görünür olan egemenlik olgusunun ilahî egemenlikten esinlendiğini ve tanrısal bir itki içerdiğini savunur (Schmitt, 2005: 49-50).

Tanrı'ya dair insan tahayyülü, ussal perspektifin ortaya çıkışı ve bilimsel gelişim öncesinde, sonsuz bir egemenliğe haiz bir Tanrı motifi etrafında şekillenir (Derrida, 2014: 28). Ancak modern Batı toplumlarında ortaya çıkan ve insanı merkezî konuma alan politik düzenekler görünürde dinsele karşı stratejiler geliştirseler de gerçekte hükümlerlerini meşrulaştıran gizil teolojik ve mistik retorikler içerirler. Böylelikle otoritelerini yayma gayretleri için başvurdukları güç, hukuki ve ahlaki açılardan legal ve kabul görebilir bir forma dönüşür (Derrida, 2010: 89). Artık yöneticiler ilahi imgeler taşıyan retoriklerle toplumun tüm kesimlerini etkileyerek genel bir tür meşruluk sağlamış olurlar. Derrida'ya göre Amerikan Bağımsızlık Bildirisi, bu tür yönetimlerin kutsal

imgeler kullanarak toplumsal kabulü sağladığı örneklerden biridir. Bu bildiriyle Tanrı'nın lütfuna kazanmış olan seçkin bir gurup hükümlerlerini dini ve ahlaki bir itkinin sağladığı meşrulukla devam ettirirler (Zuckert,1994: 29). Bu bildiriyle ilahi kudret salt dağınık politik toplulukları birleştirmez, “aynı zamanda da sonsuz temsilciler zincirini sonlandırmaya, onların birbirinden farklılaşp birbirini ertelemesini gizlemeye yarar” (Direk, 2014: 51).

Derrida'ya göre “egemenlik, gerçekten sekülerleştirilmemiş teolojik bir miras olarak” toplumsal hafızada varlığını sürdürmektedir (Derrida, 2005b: 105). Politik rejimlerin diktasını legal zemine taşıyan din, bir objeden arınıp yer kürede laik bir riyaset düzeni oluşturulabilir mi? Derrida, laik ve seküler yapıların, görünürde dinsel olmayan olaylar veya kurumlar olmalarına rağmen aslında dini fenomenlere dayalı olduklarına dair şüpheli bir yaklaşımı benimser. Ona göre, bu yapılar, dinsel kökenlere sahip semboller, ritüeller veya retorikler üzerine inşa edilmiş olup etkileri sadece toplularda kabul gören dini kurumlarla sınırlı değildir.

Kutsal ve seküler arasındaki karşıtlık naif bir karşıtlıktır; birçok yapı sökücü soru içerir. Bilinenin aksine, hiçbir zaman laik bir döneme girmedik. Seküler olan fikrin kendisi baştan sona dindir-gerçekte Hıristiyanlıktır (Derrida, 2005b: 142).

4.5.Kontrastlar Eşliğinde Etik

Derrida'nın Batı merkezli kadim yazınları yapı sökümüne uğratıldığı felsefi yolculuğu sonraki dönemlerde cinsiyet, armağan, sorumluluk, dostluk, konukseverlik, şiddet, etik, adalet, din ve politika gibi konulara yoğunlaştığı bir dönemle devam eder. Bu dönem siyasi ve kültürel olguların örtük ve görünür göstergelerin ardındaki tortulardan ayıklanarak yapı sökümüne uğratıldığı bir dönemi temsil eder. Derrida kültürel deneyimden tümüyle bağımsız bir paradigmanın oluşmasının da imkânsızlıklar içerdiğini bu yüzden yaşadığı toprakların bir parçası olduğunu unutmadığının altını çizer.

Armağan, bağışlama, konukseverlik vb.nin benim için yol gösterici çizgiler olmasında rastlantısal bir yan yok; çünkü bunlar bizim geleneğimize, felsefi geleneğimize, İncil geleneğine, İbrahimi, Musevi, Hıristiyan, İslam geleneklerine ait olan etik ya da politik temalar. Bu bizim mirasımızın bir parçası ve bu miras içindeki çelişkilerin, gerilimlerin analizini yapmaya çalıştım (Derrida, 1999a: 22).

Batı medeniyeti yaşamın her alanını rasyonel bir bakışla tasarlarlarken etik ve din olgularını da bu yaklaşımdan muaf tutmaz. Batı düşünce dünyası “ilk başlardan beri kesin bilim, hem de en yüksek teorik gereksinimleri karşılayacak ve etik-dinsel bakımdan saf akıl normları tarafından felsefenin düzenlenmiş bir yaşamı olanaklı kılacak” ilkeler belirlerken bu vizyonun oluşturacağı toplumsal bunalımlara da kapı aralar (Husserl, 2014: 7). 17. yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinden Spinoza’nın geometrik bir metotla yazdığı *Ethica*⁹ adlı eseriyle metafizik alanın konuları olan “Tanrı ve erdem” gibi olgularında matematiksel yöntemle ele alınarak formüle edilebileceği böylece kurgulanacak olan yeni dünya düzeni sayesinde insanoğlunun yaşadığı illüzyonların ortadan kalkacağı savı (Bumin, 1996: 40) batı toplumlarında sistematik/kodlanmış bir düzleme indirgenen etik anlayışın ilk tohumlarının atılmasını sağlar.

Batı felsefe geleneğinin kontrastlar eşliğinde oluşturduğu ve iyi/kötü karşıtlığı üzerinden inşa ettiği düşünce yordamı Derrida tarafından sistematik bir eleştiriye tabii tutulurken, belirli kodlar eşliğinde oluşturulmuş Batı eksenli etik söylemlerin de Batı hegemonyasının göstergesi olduğu Derrida’nın yapısökümsel savlarıyla başka bir düzlemde tartışılmaya başlanır. Derrida’ya göre Batı medeniyetinin kurgulamaya çalıştığı etik anlayışın temel hedefi Tanrı’nın idare ettiği ve yeryüzündeki kullarının selameti için koşulsuz itaat gerektiren Hristiyanlık inancını toplumsal bellekte yok ederek rasyonel paradigma öncülüğünde yeni toplumsal ilkeleri belirlemektir. Böylece edilgen Tanrı

⁹ *Ethica; Etika* veya *Törebilim* gibi isimlerle Türkçeye çevrilmiş, tam adı *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* olan, Baruch Spinoza'nın ünlü felsefi eseri

yaşamdan soyutlanacak ve yaşamın merkezine alınan özgür vatandaşlar erdem ve mutluluğun akılcı hazzına ulaşacaktır. Derrida modern aklın etik kuralların dinlerden önce var olduğunu ispatlamaya çalıştığını savunur. Etik normları dinden ayırıştırarak Hristiyanlığı kültürel bir düzleme indirgemeyi amaçlayan bu yaklaşım etik olgusunu günün koşulları çerçevesinde yeniden yapılandırılmasını kolaylaştıracaktır (Derrida ve Vattimo, 2011a: 20-21).

Derrida, Batı dünyasının düşünce algoritmasını çözenin yolunun Batı'nın bilinçaltına kök salmış olan mevcudiyet metafiziği gizinin çözülmesi olduğunu düşünür. Batı toplumunun bütün kılcal damarlarına sirayet etmiş yordama yetisinin yani logosun indirgemeci bir yaklaşımla bütün olguları benzeşime uğratma ve bütünleme süreci olan mevcudiyet metafiziği Derrida tarafından yapısökümüne uğratılır. Derrida Batı etik anlayışı üzerinde etkili olan ve geçmişten günümüze devam eden bu örtük metafizik birikimin çözümlenmesi ve görünür kılınması gerektiğini savunur. Heidegger'in perspektifiyle "metafizik, var olanı, var olan olarak ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için onun ötesi hakkında soru sormak demektir" (Heidegger, 1991: 41).

Derrida Batı düşünce geleneğinin metafizik izlerinin Antik Yunanda bulur.

Basitçe felsefeyi kuran kavramlar öncelikle Yunancadır ve onların ögesinin dışında felsefe yapmak ya da felsefeyi telaffuz etmek mümkün olmayacaktır. Platon'un Husserl'in gözünde telos'u hâlâ karanlıkta uyumakta olan felsefi bir aklın ve görevin kurucusu olması; Heidegger için ise varlık düşüncesinin unutulduğu ve felsefe olarak belirlendiği anı işaretliyor olması, bu fark ancak Yunanlı olan bir ortak kökün nihayetinde belirleyicidir. Aynı soydan gelenler içinde kardeşlerin farkına benzer bu ve bütünüyle aynı tahakküme boyun eğilmiştir. Aynı'nın tahakkümüdür bu da ki ne fenomenolojide ne de "ontoloji"de silinir (Derrida, 2006: 64-65).

Derrida, izleri eskil dönemlere dayanan ve günümüzü de kadar devam eden etik anlayışa karşı ilk entelektüel başkaldırının Levinas'tan geldiğini savunur. Levinas kaynağı Antik Yunan'a ait olan Batı düşünce sisteminin kavramlaştırıcı paradigmasının, teslimiyetçi bir özellik barındırdığını savunarak bu yaklaşımın indirgemeci, bütünleştirici özelliklerinin

Batı medeniyetini merkezileştirdiğine inanır. Çünkü Yunan metafizik düşüncesi temelde ötekinin teklikte kaynaşmasını amaçlayan bir paradigmanın ürünüdür (Levinas, 1991: 111). İlk felsefe olarak etiği gören Levinas'a göre etik "eylem için evrensel kurallar bulmaya yönelik tüm klasik çabalardan evvel başkılığa saygı duymak için sarf edilen kuramsal bir çabadır."¹⁰ Ötekini önceleyen Levinas'a göre Ben 'kendisi için' değil, 'başkası için' olmayı amaçlamalıdır. Bu yüzden etik diğerine karşı sorumluluk üzerine inşa edilmelidir (Aktay, 2004:9). Levinas'ın hedefi Antik çağlardan vücut bulmuş farklılıkları yok edici evenselleştirici modern düşünce yapısının ters yüz edilmesidir. Batı merkezli metafizik ben merkezlidir. Levinas başkasını öncelerken kültürel birikimin oluşturduğu Logoya karşın insani olarak özne merkezli bir etikten ötekine giden yollar arar. Derrida, Levinas'ın görüşlerini merkeze alarak öteki, sorumluluk, konukseverlik, şiddet gibi başat kavramlar eşliğinde etik okumalar yapar. İki düşünürün etkileşimini sağlayan en önemli etmenlerden biri kuşkusuz "iki yaşamın bambaşka coğrafyalardan akıp gelerek Paris'in düşünsel ikliminde birbirleriyle karşılaşmalarıdır" (Direk, 1997: 13).

Kant'ın insanın rasyonel bir bakış açısıyla tasarlayacağı etik kurallar sayesinde toplumsal düzenin sağlanacağı ve ötekine karşı gelişen sorumluluğun evrensel bir aklın ürünü olduğu tezi Levinas tarafından eleştirilir. Levinas farklılıkları benzetişime uğratan rasyonel aklın bireyi temsil etmediğini, benliğin öteki ile kurulan ilişki sonucu erginleştiğini, ötekine karşı duyulacak bir sorumluluk bilinciyle kişisel egonun aşılabileceğini ve bu sayede gerçek etik anlayışa ulaşılabileceğini savunur. Derrida Levinas'ın bu fikirlerini imkânsızlığına vurgu yaparak destekler.

¹⁰ Zeynep Direk "Levinas ve Kierkegaard: Etik ve Politika" <https://zeynepdirek.wordpress.com> 27.08.2022.

Levinas, etik kavramını ötekine karşı duyulan sorumluluk üzerinden inşa ederken, Derrida ise konukseverlik bağlamı üzerinden etik sorgulamalar yapar. Kant, Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme adlı yapıtında farklı ülkelerin vatandaşlarının birbirleriyle hoşgörü ve samimi komşuluk ilişkiler kurarak bir tür “dünya vatandaşlığı” payesi elde edecekleri ve böylece konukseverlik merkezli evrensel etik ilkelerinin oluşacağı tezi (Kant, 1960: 9-15), Derrida (Derrida, 2012) tarafından Hospitality (Konuksev[er/mez]lik) olarak bilinen çalışmasıyla ilgili yapıtına uğrattır. Ayrıca o “Of Hospitality” (Derrida, 2000) adlı eseriyle Levinas’ın konukseverlik bağlamındaki görüşlerini analiz eder. Derrida, Kant’ın koşullara bağladığı konukseverliğin kendi içerisinde çelişkiler barındırdığını özünde bu tür bir bağın beklentiler üzerinde inşa edilmiş bir ilişki doğuracağını savunur. Ona göre Batı metafizik düşüncesinin bir yansıması olan bu yaklaşım çıkar temelli olup kendisini yok edici özellikler taşır. Derrida, Levinas’ın kurgulamaya çalıştığı her türlü beklentiden uzak saf bir konukseverliğin ise imkânsızlığına değinir. Çünkü koşulsuz bir konukseverlikte ev sahibi konuğunu artık kendi evinde değil bir otelde ağırlamaya başlamış, misafirperver rolü bitmiş, aşkınlıktan yoksun formal bir ilişki oluşmuş ve bunun sonucunda etik devre dışı kalmıştır (Derrida, 1999b: 41). Böylece Derrida paradigmasının temel nosyonlarından olan kararverilmezlik ilkesi konukseverlik üzerinden yapılan etik okumasında da karşımıza çıkar. Derrida, Batı metafizik yordamının ürünü olan rasyonel paradigmanın formülize ettiği koşulcu etik anlayışın indirgemeci ve bütüncü özelliklerinden dolayı çoğulculuğu yok ettiğini savunur. Derrida Batı merkezli etik görüşleri eleştiren ve Özne’nin olgunlaşması için Başka’sının öncelenmesi ve sorumluluğunun alınması gerektiğini savunan etik anlayışında pratikte mümkün olmayacağını savunarak karşıtlıkların ortaya çıkardığı bir tür etik paradigmaların yanlısımlar içerdiğine vurgu yapar. Derrida’ya göre etik standardize edilemeyen, bütüne indirgenemeyen koşullar içermeyen, aktif bir yapıdadır.

O yüzden konukseverlik bağlamından etik ötekinin koşulsuz buyur etmektir (Naas, 2006: 239).

Derrida'ya göre Batı medeniyetinin merkezi ve hegemonik yapısı farklılıkları evrensel bir külte dönüştürürken ötekine karşı bir tür örtük şiddet uygular.

Kendisini keyfi ve şiddete dayalı bir hiyerarşiye dayandıran bu otoritelerden geriye hep, söz konusu şiddetin nesnesi olan bir öteki kalır. İşte bu ötekinin sesini duyulmaz hale getirmek için Batı kültürünün şiddete dayalı üst yapısı, konukseverlik, affetme, hediye verme, yas tutma gibi görünürde şiddet içermeyen, hatta şiddeti koşulsuzca reddeden pratikler üreterek, altında yatan şiddeti örtbas etmeye çalışır (Rutli,2017: 128).

Levinas'ın Batı metafizik öğretisinin uyguladığı şiddeti Başka'sını önceleyerek ve farklılıkları eşitleyerek ortadan kaldırma çabasına Derrida kullanılan dilin kökeninden dolayı şüphe ile yaklaşır. Çünkü felsefe dilin birikiminden beslendiğinden dolayı aynı dili kullanarak yapılan reddiyeler yayılımcı Batı'nın tarihsel metafizik yordamını zihinlerimizden ayıklayamaz. Bu “Yunan logosunun yıkılamaz ve görünmez bir zenginliğini mi? Onu geriye itmek isteyen hep zaten amansızca yakalanmış, [surpris] olacağı sınırsız bir zarflama gücü müdür?” (Derrida, 2006: 100).

Derrida, Levinas'ın şiddetin ortadan kaldırılması için savunduğu öteki ile aynı olma, özdeşleşme kavramsallaştırmasının da etik açıdan Batı metafizik zihnin yansıması olan örtük bir dışsallaştırma içerdiğini savunur. Derrida'ya göre etik bir tutum olarak sunulan “Aynileştirme” Ben'in özünün ilişkisel bağlamda yok edilmesi anlamına gelmekte, aynı zamanda pratikte de imkânsızları barındırmaktadır. Derrida Ben'in özünün metafizik bir şiddet karşısında korunması gerektiğini evrensel bir çağrı ile duyurur.

Benim içimde birçok ses var. ...metinlerimde birçok sesin konuşmasına izin veriyorum. Bazen, ‘tek sesle konuşan bir metin yazmayacağım’ dediğim oluyor ve böylece metni çok sesli kaleme alıyorum; farklı tonları, farklı konumları, farklı talepleri benimsiyorum (Derrida, 2004b: 44). Bana tek bir kod, tek bir dil oyunu, tek bir bağlam, tek bir durum tahsis edecek bir söylemi kesinlikle reddediyorum

ve bu hakka kapris olsun diye ya da böylesi hoşuma gittiği için değil, etik ve siyasi nedenlerle sahip çıkıyorum (Derrida, 1998: 131).

Derrida, algoritmalar aracılığıyla oluşturulan, sonucu bilinen, güvenceler verilen bir etik anlayışın bireysel gelişim için bir engel olarak görür. Çünkü bir etik, güvencelere sahipse, yani yanlış yaparsanız bu durumu bir sigorta karşılayacaksa, o zaman o etik aslında gerçek bir etik değildir (Derrida, 2004b: 33).

O halde ne tekleşme ne de dağılma olmalı. Şüphesiz burada bir açmaz (aporie) var ve bunu kendimizden gizlememeliyiz. Hatta şöyle bir şey ortaya atmaya cüret edeceğim: Ahlak, siyaset, eğer böyle bir şey varsa sorumluluk, ancak açmazın deneyimlenmesiyle ortaya çıkmış olacaktırlar. Eğer verili bir çıkış varsa, bilgi daha işin başında çıkış yolunu gösteriyorsa, karar daha baştan alınmıştır; yani artık alınacak bir karar yoktur. Artık sorumsuzlukla, vicdan rahatlığı içinde, bir programın uygulanışındayız (Derrida, 2011b: 42-43).

Yasalarla düzenlenmiş adalet olgusunun politik bir düzenek içerdiğinden ve sorumluluk taşımadığından etik olarak kavramsallaştırmanın mümkün olamayacağını savunan Derrida'ya göre etik yasal normalar içermeden Ötekine karşı bir sorumluluk duygusuyla filizlenir ve belirsizliğin hüküm sürdüğü topraklarda meyve verir. Ona göre durumsallık ilkesinden yoksun standart yasalar eşliğinde sergilenen bir davranış etik olarak değerlendirilemez. Karşılaşılan yeni bir durum kendi içerisinde özgün, bağımsız tutumlar gerektirir bu her türlü yasadan bağımsız olarak sorumluluk duygusu gerektiren sonucu müphem olan bir ilişkidir (Derrida, 2010: 70).

Kültürel ve dini saiklerden arınmış saf bir etik anlayışın imkânsızlığına değinen Derrida bireyin yaşam kültürünün mensup olduğu köklerden geldiğini savunur. “Özgürleşme söylemini bir teleolojiye, bir metafiziğe, bir eskatolojiye, hatta klasik bir mesihçiliğe kaydetmeyi istemesem bile, yine de... belli bir mesihçiliğe ‘Evet’ demeyen hiçbir etik-siyasi karar ya da davranış olmadığına inanıyorum” (Derrida, 1998: 132-133).

BEŞİNCİ BÖLÜM

JEAN BAUDRİLLARD SOSYOLOJİSİNDE DİN

Fransız sosyolog ve düşünce adamı Jean Baudrillard kültür, toplumsal algı, tüketim, medya, hipergerçeklik, simülakr, simgesel değiş tokuş, ölüm, ayartma gibi çağın ruhunu yansıtan ve düşünsel hayatın problematik olguları olan konuları özgün bir perspektifle çözümleyen seçkin postmodern düşünürlerdendir. Din merkeze aldığı konulardan olmasa da gerçekliğin algılardaki dönüşümünü ve bunun dinsel alandaki yansımalarını özgün bir yaklaşımla çözümlemesi postmodern dönemde teolojik alan için çekici bir özellik barındırmaktadır.

5.1. Jean Baudrillard'ın Biyografisi ve Düşünsel Yolculuğu

Baudrillard'ın biyografisi ile ilgili detaylı bilgi barındıran kaynaklar sınırlıdır. Bunun nedeni kendisinin yaşamı ile ilgili yazılı ve işitsel kayıtlar tutmaması ve çalıştığı kurumlarda idari görevlerde bulunmamasından dolayı biyografik bilgilerini barındıran detayların bulunmamasıdır (Altun, 2006: 82). Kırsaldan göç ederek şehre yerleşmiş bir ailenin çocuğu olarak 27 Temmuz 1929'da Fransa'da dünyaya gelen, Sarbone Üniversitesi'nde Germen dilleri alanında eğitim alan ve çeşitli okullarda öğretmen olarak çalışan Jean Baudrillard, "Nesneler Sistemi" adlı doktora tezi ile akademik hayata atılır. Baudrillard 6 Mart 2007 tarihinde dünyaya gözlerini kapatır "kendi deyimiyle ortadan yok olur" (Adanır, 2010: 13-17).

Baudrillard, yakın çevresinde entelektüel birikime sahip kişilerin olmamasına rağmen bireysel çabasıyla eğitim hayatında başarılar elde ederek ailesinde üniversiteyi kazanan ilk kişi olmuştur. Daha sonraki süreçte akademik hayata atılan Baudrillard dünyanın farklı ülkelerindeki üniversitelerde dersler vermiş, ilgi çekici konuları ele alan eserleri birçok dile çevrilmiş, entelektüel yaşama farklı perspektifler kazandırmıştır.

Baudrillard dūşünsel hayatında daha lise yıllarında modernizm karşıtı fikirlerin oluştuğu görölmektedir. Alıncaya hâkim olması sıra dışı Alman düşünürlerinin fikirlerine daha kolay ulaşması bu yöneliminde etkili olmuştur. Özellikle ateşli bir Nietzsche hayranı olması farklı bir dūşünsel serüvenin başlamasına ve hegemonik ve yaygın merkezi fikirlerin etkisinden uzaklaşmasını sağlamıştır (Baudrillard, 2005a: 7-8). Baudrillard sonraları Sartre fikirlerinin etkisiyle başta Cezayir Savaşı olmak üzere dönemin siyasi olaylarını yakından takip etmeye başlar. Baudrillard'ın yazınlarında Dostoyevski, Marx, Freud gibi ünlü düşünürlerin etkisi hissedilir. Kapitalist toplum çözümlerinde Freud ve Marx'ın fikirlerini sentezleyerek entelektüel hayata yeni boyutlar kazandırır. Bilgi çağının hızlı dönüşümünü fark eden Baudrillard bu yeni çağı anlamak için özgün perspektiflere ihtiyaç olduğunu savunur. Marksist olarak bilinmesine rağmen klasik Marksizm'e sert eleştiriler de bulunarak Marksizm'in çağın koşulları içinde yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunur. 1973 yılında yayınlanan "The Mirror of Production" adlı kitabı ile klasik Marksistlerin farklı kültürel aksiyonları görmezden gelerek toplumsal gerçekliği ilkel bir üretim tarzına indirgemelerini eleştirir. Baudrillard 1976 yılında yayınlanan "Sembolik Değiş Tokuş ve Ölüm" adlı yapıtıyla kapitalist sistemin üretim çağından tüketim çağına geçtiğini deklere eder. Ona göre "üretimin sonu, simülakr düzen, moda, beden, ekonomi politika ve ölüm, Tanrı'nın ölümü" gibi yeni kavramsal çağrışımlar içeren bu dönem bir tür karşıtlıklar arasında sembolik mübadeleler içerir. Dönemin getirisi olan ötekileştirmeye karşı retorikler geliştiren Baudrillard kült değerler yığını olan modernliğin ötekini ilkel olarak yaftalamasını bir tür despotizm olduğunu ifşa ederek bu tür yaklaşımların yobazlığını ana motto olarak düşünce dünyasında önceler (Gane, 1993: 1-4)

Baudrillard, gündelik yaşamın hızlı dönüşümünü erken fark eden bir sosyolog olarak değişimin yansıması olan anlam kaymalarına ve bu süreçte oluşan yeni toplumsal kültürelere dikkat çeker. Baudrillard'ın ilgi duyduğu ve bu konularda eserler ürettiği alanları iki temel döneme ayırarak incelemek mümkündür.

Düşüncesinin 1960'lı yılların başlarından 1970'li yılların ortalarına kadar süren birinci döneminde, Baudrillard tüketim toplumuyla söz konusu toplum biçiminin nesneleri üzerinde çalışırken, daha ziyade üretim ve tüketim etrafında örgütlenen toplumsal düzen içinde gündelik hayata bakışta kullanılabilir birtakım eleştirel perspektifler geliştirme çabası içinde olmuştur. Onu 1970'li yılların ortalarından itibaren bu kez yeni iletişim, enformasyon ve medya teknolojilerinin etkileri üzerinde çalışırken ve yeni bir dönemin başlangıcını haber verirken görürüz. Bu dönemde modern toplumdaki radikal bir kopuşun yaşandığını, yeni ortaya çıkan postmodern toplumun yeni bir söylemi gerekli kıldığını ileri süren Baudrillard, sadece öznenin ve moderne özgü ekonomi politığın değil anlamın, hakikatin, toplumsalın ve gerçeğin yok oluşunu da ilan eder (Cevizci, 2017: 1315).

Yaşamı anlamlandırma çabasıyla yeknesak bir fikrin totemine sığınmayan Baudrillard süregelen bir dönüşümün izlerini daima canlı tuttuğu hayat hikâyesini şöyle özetler: “Yirmisinde patafizikçi, otuzunda sitüasyonist, kırkında ütopyacı, ellisinde transversal, altmışında viral ve metaleptik. İşte hayat hikâyem” (Baudrillard, 2010a: 18).

Baudrillard, klasik ideolojilerin mutlak teoriler üzerine inşa ettikleri bütüncül, indirgemeci postulatların postmodern çağın bulanık gerçekliği içerisinde değer yitimine uğradığını ve yaşanan bu yeni dönemin gerçekliğin üretildiği yani simülakr çağı olduğunu savunur. Baudrillard göre renklerin tonlarını yitirdiği bu ütopya dünyasını anlamının yolu rasyonalitenin kıstaslar eşliğinde tasarladığı, mihenk taşlarını belirlediği normların/inançların terk edilerek bir tür ironiden beslenen düşünme yollarının keşfedilmesinden geçmektedir. Postmodern fikir dünyasının etkilerinin de görüldüğü imgelerin yoğunlukta olduğu bu düşünme tarzı bilimsel yazımın ötesinde Patafizik izler taşır. Baudrillard'ın lise yıllarında felsefe hocası Emmanuel Peillet aracılığıyla tanıştığı Patafizik yöntem akademik yaşamında yazım ve düşünce hayatına özgün perspektifler kazandırmış, kendi deyimiyle şiirsel bir dil geliştirmesini sağlamıştır. Patafizik, Fransız

aydınları tarafından modernizmin temel ilkelerinden olan rasyonel dünya tasavvuruna karşı mevcudun dışında ironi ve imgelemeler barındıran bir düşünce eğilimi olarak görünenin ardındakini, gerçekliğin bulanıklığını alaycı bir üslupla betimleyen bilimsel portföyden farklı olarak edebi unsurlar içeren bir felsefi akım olarak ortaya çıkan, sonraki süreçte Patafizik Koleji (Collège de Pataphysique) olarak kurumsal bir kimlik barındıran sanatsal bir tür olarak tanımlanabilir (Baudrillard, 2005a: 11-14).

Baudrillard'a göre yaşam baş döndürücü bir hızın etkisinde savrulurken ve gerçeklik anlam yitimine uğrarken birilerinin acil durum butonuna basarak körleşen anlam çılgınlığını dindirmesi, insanlığı yavaşlamaya ve sessizliğe davet etmesine her zamankinden daha fazla ihtiyaç vardır. O yok edilmiş gerçeklik evreninde uyanmanın yolunu öğrenilmiş çaresizliğe sürükleyen pozitivist mantık sarmalının oluşturduğu düşünme yollarının terkedilmesine, belki de düşler âlemine dalmakta bulur. Patafizik düşünme bize simülasyonların oluşturduğu bulanıklıktan kurtuluş reçeteleri sunabilir (Baudrillard, 2011: 16). Baudrillard aşırı ölçünlü bir yaşamın sunduğu yapay bir konforun getirisi olan umutsuzluk ve anlam yitiminin patafizik bir paradigmayla fark edilebileceğini savunur.

Bu noktaya ulaşan gerçek (buna ne kadar gerçek denebilirse), artık yalnızca bir tür nesnel alaya ve patafizik betimlemeye karşılık verir. Patafizik, dünyamızın düşsel bilimi, aşırılığın, aşırı, yansılmalı, paroksistik ¹¹ etkilerin, özellikle boşluk ve anlamsızlığın aşırılığının düşsel bilimidir. Kendi varlığına inanmış varoluş, bir böbürlenme, gülünç bir şişkinlik gazıdır. Patafizik alay, varlıkların kendi varoluşlarının şiddetli yanılmasından beslenen bu kendini beğenmişliğini hedef alır (Baudrillard, 2012: 91).

Baudrillard çağın yozlaşan kültürünü yazılarında akademik bir dilin ötesinde edebi bir seremoniyle anlatır. Bu yaklaşımı etkileyen ön önemli perspektiflerden biri de Sitüasyonist hareketti. Tüketim toplumuna radikal bir başkaldırı hareketini temsil eden

¹¹ Belirtileri doruğa çıkmış hastalıklar için kullanılan tıp terimi,

bu akım, sanatın kısır döngüsel figürünün ortadan kaldırılması ve öznenin kültürel helezondan kurtarılmasını amaçlar. Sitüasyonist (Uluslararası Durumcular) akım reformist bir aksiyon olarak gösteri toplumunun kuşatması altındaki yaşamı yeniden yapılandırmak için tezler geliştirerek bireysel uyanışın bildirgesini sanat alanında betimlemekteydi (Debord, 2011: 335,336). Baudrillard'a göre çağdaş sanat anlayışı kendini tekrarlayan bir yapının ürünü olarak “pespayeliği bir değer ve ideolojiye dönüştürüp” pazarlamadan öteye geçmemektedir (Baudrillard, 2010a: 51).

Bu sayısız enstalasyon ve performans, dünyanın mevcut durumuyla ve sanat tarihinin gelmiş geçmiş tüm formlarıyla uzlaşmaktan başka bir şey yapmıyor. Özgünlüğü, bayağılığı ve hükümsüzlüğü değer mertebesine, hatta sapkın estetik haz mertebesine çıkarıyor. Kuşkusuz bütün bu vasatlık, sanatın ikinci bir düzeyine, ironik düzeye çıkarak kendini yüceltme iddiasında. Ama ikinci düzeyde de, en az birincisinde olduğu kadar boş ve anlamsız. Estetik düzeyde de, en az birincisinde olduğu kadar boş ve anlamsız. Estetik düzeye geçmek hiçbir şeyi kurtarmıyor, bilakis, vasatlık katmerleniyor. Sanat hükümsüz olma iddiasında (Baudrillard, 2010b: 51).

Baudrillard, Sitüasyonist tezlerden özellikle de gösteri kuramlarından etkilenmiş, 1967 yılında yayınladığı “Gösteri Toplumu” adlı kitabı ile anlam yitiminin yaşandığı monoton bir kitlenin demonstrasyon toplumuna dönüşümünü betimlemiştir (Altun, 2006: 163). Baudrillard'a göre yaşadığımız çağın pespayeliği içinde insan farkındalıklarını yitirmekte, beden bile zamanın ruhuna uygun olarak gerçekliği yansıtmayan sözde gençlik iksiri ile beslenen yapay tensel bir metaa dönüşmektedir. Bu keşmekeşlikte insan labirentler içinde döngüsel çözümler üretirken süreğen bir gözetim ve simülasyon dünyasına mahkûm edilmektedir:

Sihirli küp: Bütün düşünceler kargaşa halinde; aynı, küpün minik yüzleri gibi; aynı renkten olanları bir yüzde toplamak asla mümkün olamayacak. Şeytanca bir oyun, akıntıya kürek çekmek, manyetik düşüncelerden oluşan patchworkun¹² ya da yer

¹² İng. Yama işi, anlamında.

değiştirmenin iyi bir simgesi. Böyle bir ortamda yasıyoruz ve karşımıza, sürekli olarak çözümsüz bulmacalar ya da işe yaramaz eşzamanlılık sorunları çıkartıyor (Baudrillard, 2014a: 27).

Baudrillard göre insanoğlu yaşanılan dünyanın gerçekliğiyle yüzleşmeden, bulanıklaştırılan algılarının önderliğinde modern simülasyon aleminde birer tüketim metama dönuşmüştür. Reklamlar aracılığıyla maruz kaldığı göstergeler yığını arasında, “dahi bir senaryo yazarının (belki de Kapitalizmin kendisi) bir hayal dünyasına çevirdiği dünyada bizler bu hayal dünyasını hayranlıkla seyreden kurbanlara benziyoruz” (Baudrillard, 2010a: 36). Kapitalizm kendi acımasızlığının oluşturduğu ağlar içinde tarihini yazarken aynı zamanda da tarih olmakta, bütün köklerden uzaklaşırken özgürleştiğini varsayan insan süreğen bir yabancılaşmanın yaşandığı çağın farklı birçok künye barındıran bireyi olarak toplumsal bir anominin tam merkezinde yerini almaktadır (Baudrillard, 2015a: 52-53). Çağın öncülleri yeterince belirginleşmiştir. Bu günkü toplum sürekli anlam arayışında olan bireyin dünyasını inşa etmekle, müşteri memnuniyetini öncelemekle meşguldür. “Bugün artık her şey değişmiştir. Bundan böyle anlam üretilmektedir – yetersiz kalan artık taleptir. Sistemin asıl sorunu da bu anlam talebi üretimidir” (Baudrillard 1991: 31).

Baudrillard üretilmiş gerçekliğin hâkim olduğu toplumda emeğin artık doğrudan üretimle olan bağının koptuğunu, göstermelik bir zamanlama programına indirgeindiğini, hizmet tanımlamalarıyla kof bir yaklaşımın gösterişli reklam yüzü olduğunu savunarak bu çelişkiyi şöyle betimler:

Emek artık yalın ve saf bir işbaşı yapma/meşguliyet, zaman tüketimi, zamanın bedeli olarak ödenen bir tazminata benzemektedir. Nasıl işe devamlı gelinir gibi yapılyorsa, aynı şekilde emek harcanıyor gibi yapılmakta ya da işine dört elle sarılma oyunu oynanmaktadır. Bu anlamda yükümlülük gerçekten de yükümlüden ayrılamaz. Çünkü var olan hizmet bedensel, zamansal, mekânsal, düşünsel bir uyumlanma şeklinindedir. Bu bireysel olarak işe mahkûmiyet sürecinde bir şeylerin üretilip üretilmiyor olmasının bir önemi yoktur. Doğal olarak bu durumda artı-değer buharlaşıp uçmakta ve ücret anlam değişikliğine uğramaktadır (Baudrillard,2016: 32).

Bu yeni dizgede uyarım merkezleri tarafından dönüştürülen benliğimiz üretilmiş gerçeklikler eşliğinde distopik bir toplumsal yapının kontrolü altında yeni tüketim alışkanlıklarının hazını denemekle meşgulken kurgulanan bir evreni anlamaktan çok uzaktır. Bu yeni düzende, “değişenler yalnızca akıl almaz bir şekilde gelişen denetleme şemalarıdır. Üretime dayalı kapitalist bir toplumdaki, bu kez her şeyi denetlemek isteyen, sibernetik özellikler taşıyan neo-kapitalist bir düzene geçilmiştir” (Baudrillard, 2002: 104).

Baudrillard çağımızda gerçekliğin sanat ve iletişim araçları yoluyla bulanıklaştırıldığını, yeni algoritmalar aracılığıyla ihtiyaca binaen sanal gerçekliğin oluştuğunu ve bu evrensel ağın insanoğlunun duyularını ele geçirdiğini savlar.

Böylece kehanet gerçekleşmiştir: Göstergenin en yüce işlevinin gerçekliği ortadan kaldırmak ve aynı zamanda bu kayboluşu perdelemek olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Günümüzde sanat da farklı bir şey yapmıyor. Günümüzde kitle iletişim araçları farklı bir şey yapmıyor. Bu nedenle aynı yazgıya boyun eğmiş durumdadır (Baudrillard, 2012: 18).

Baudrillard, modern zihnin kulağa hoş gelen tınılar eşliğinde farklı araçlar kullanarak ulaşmak istediği hedefin örtük olarak kontrol edilebilir toplumlar oluşturmak olduğunu ve bu destinasyonu sağlamak için açık despotik yöntemler kullanmak yerine iletişim araçları, sanat, ideolojiler gibi kabul alanı geniş araçlar üzerinden yayılım gösterdiğini savunur. “İster politik, ister eğitici, isterse kültürel olsun sonuçta niyet, anlam ileterek kitleleri anlamın egemenliği altında tutmaktır” (Baudrillard, 1991: 17).

5.2. Hiper-Gerçek Din

Simülakrın dinsel alanda da var olduğuyla ilgili son dönemlerde öne sürülen tezler arasında adından en çok söz ettiren Avustralyalı sosyolog Adam Possamai'nin geliştirdiği “Hiper-gerçek din” kavramlaştırmasıdır. Possamai geliştirdiği bu konsept Frankfurt

Okulu ve Fransız sosyolog Jean Baudrillard'ın teorileri ile klasik yaklaşımlardan da ilham alarak gündelik yaşama yeniden uyarlamıştır (Geoffroy, 2012: 23).

Baudrillard'a göre Batı medeniyeti süreğen bir yıkma ve yeniden üretme edimi olan ultra-akışkanlıkla simgeler üreterek toplumsal bir hipnoz oluşturmaktadır. Bu illüzyon sınırsız özgürlük mottoları sayesinde Batı toplumlarını "özgürlüğün ve insan haklarının çöplüğü" haline getirmekte olup "bu kültürün, bundan böyle asla sınırları da olmayacaktır" (Baudrillard, 2002: 40, 44). Batı medeniyeti limitleri ortadan kaldırırken bulanıklaşan gerçeklik karşısında, bireyin yeni anlam ihtiyaçlarını karşılamak için algıların yönetildiği modern prodüksiyonları sahnelemeye ihtiyaç duyar. Bu kaosu ortasında kurtuluş reçetesi olarak simülakr¹³ imal eden Batı aklı böylece hakkındaki şüpheleri belleklerden arındırarak "kendileri hakkında varılan yargıyı da uyuşturmaktadır" (Baudrillard, 2002: 98). Batı medeniyetinin evrensel yayılım algoritmasında en etkili yöntem kuşkusuz puslu aynada yansıyan görüntüleri netleştirirken simülasyonla gerçeği ele geçirmeye çalışmasıdır. Baudrillard'ın tanımlamasıyla "bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesine hipergerçeklik yani simülasyon denilmektedir" (Baudrillard, 2016: 14). Baudrillard'a göre simülasyon kozmosunda imgeler birbirini takip eden evrelerden geçerek hiper gerçekliğe dönüşür.

-Derin bir gerçekliğin yansıması olarak imge.

-Derin bir gerçekliği değiştiren ve gizleyen imge.

-Derin bir gerçekliğin yokluğunu gizleyen imge.

-Gerçekliğin hiçbir çeşidiyle ilişkisi olmayan yani kendi kendisinin saf simülakrı olan imge (Baudrillard, 2016b: 20).

¹³ Bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünüm.

Çağın en büyük sorunu artık müphem yaşamın hüküm sürdüğü topraklarda yok edilen nesnel gerçekliğin yerine sanal gerçekliğin göstergeleriyle savrulan ve değer yitimi yaşayan bireyin fark edilmeyen ıstırabıdır. Bilincin köreldiği bu palyatif durum süreğendir. Fiziki olarak var olan ancak her türlü ilkedan yoksun bilinçsel olarak ölmüş olan sanal gerçeklik dünyasından geri dönüş yolları dikenli tellerle çevrilidir. “Bundan böyle gerçeğin gerçekliğini yitirmiş olduğu o kör, onarılması imkânsız noktaya geri dönebilmek imkânsızdır. Var olan her şey gerçektir” (Baudrillard, 2015a: 14). Bu kusursuz cinayet ortamında akışkan bir yaşamın sunucuları bir matruşka gibi gerçeği örtbas etmektedir. Modern zihin bu algoritmayı göstergeler yoluyla görünmez kılmaya devam etmektedir. “Kısaca, gerçekliğin kopyalanması ve gerçekliğin klonlanarak yok edilmesi yoluyla dünyanın hızlandırılmış çözülmesi, nihai çözümdür” (Baudrillard, 2012: 40). Baudrillard tarihi süreçte değer yitiminin yaşandığı Batı medeniyetinin yaşadığı üç simülakr düzen olduğunu savlar. Bunlar,

- Rönesans’tan sanayi devrimine “klasik” dönemi belirleyen biçim kopyalama,
- Sanayileşme dönemine egemen biçim üretim,
- Kodun belirlediği güncel evredeyse egemen biçim simülasyondur.

Birinci basamaktaki simülakr doğal değer yasası, ikinci basamaktaki simülakr ticari değer yasası, üçüncü basamaktaki simülakr yapısal değer yasası tarafından belirlenmektedir (Adanır, 2002: x).

İllüzyonun hüküm sürdüğü yenedünyada gerçeklik ile imgeler girift bir yapının yansıması olarak bir tür fraktal bir yapı arz etmektedir. Bu komplikasyonu algısal tükenmişlik yaşayan bireylerin çözme olasılığı gün geçtikçe zorlaşmaktadır. Günümüzde anlam oluşturma çabası simülasyon evreninde imgelerin taklit edilmesinin ötesine geçmektedir. Bu sürecin sonucu olarak gerçeklik, simgenin yansıması olan bir tür fantasmının ürkütücü betimiyle zihni ele geçirme eylemine dönüşmüştür (Pawlett, 2007: 23). Bu aşamada inme yaşamış algı simülakr dünyasında alternatif üretme yitimi yaşamakta, duygusal beceriler statik ritmin olağan akışına terk edilmektedir. Başka deyişle

yaşadığımız bu simülakr durum “kendi kendine benzeyen donup kalmış bir gerçeğin kendinden geçmesi, düşlenecek bir özelliğe sahip olamaması ve değişmeyecek bir modele benzemesi demektir” (Baudrillard, 2015b: 64).

Baudrillard sanal gerçeklik oluşturularak işlenen ahlaki cürümlerin örtbas edilmesine Amerika’da yaşanan Watergate¹⁴ skandalını örnek gösterir. 1972 yaşanan yolsuzluk skandalına karışan ABD Başkanı Richard Nixon olayın medyaya yansısıyla istifa eder.

Watergate bir skandal değildir. Kesinlikle değildir çünkü herkes onun bir skandal olmadığını gizlemeye çalışmaktadır. Bütün bunlar aslında kapitalin yeniden o ilk başlangıçtaki (bu kez sahneye konulmuş) bir görünüm, bir kaybolan anlaşılması güç, zalimliğinin temelini oluşturan ahlaksızlığa benzedikçe, giderek karanlık bir görünüm arz eden ahlak anlayışının, artan bir panik duygusuyla gizlenmesinden başka bir şey değildir (Baudrillard, 2016b: 33-34).

Baudrillard bu skandalın ifşa olmasından sonra demokrasi/kapitalizmle sunulan sözde mümtaz sistemde görülen aksaklıkların Disneyland yapımlarında görülen bir senaryo ile temize çıkarılmaya çalışıldığını ancak ahlaki bir yıkımın diğer bir ahlaki olmayan bir dezenformasyon yöntemi ile aklanmaya çalışıldığını bunun da gerçekliğin sanal ortamda var olmadığı gibi gerçek yaşamda da hayali bir yanılsamanın ötesine geçmediğini gösterdiğini savunur (Lane, 2000: 84-85).

Baudrillard teknolojik gelişimin zihinleri sibernetik bir yöntemle kontrol ettiğini böylece simülasyon evreninin kitlelerin gerçekle olan bağı kopardığını savlar. Böylece “teknoloji, görselleştirilmiş gerçeklik aracılığıyla bireyi gerçek (reel) olduğuna inandığı bir evrene yerleştirir; çünkü birey bu evreni görmektedir; fakat bu evren, bütünüyle

¹⁴ Watergate skandalı, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1972-1974 yılları arasında Başkan Richard Nixon yönetimini içeren ve Nixon'ın başkanlığının sona ermesiyle sonuçlan büyük bir federal siyasi skandal. Watergate ABD'nin başkenti Washington'da bulunan bir otel ve iş merkezinin adıdır. Skandal bu binada ortaya çıktığı için “Watergate skandalı” ya da kısaca "Watergate" adıyla anılır. https://tr.wikipedia.org/wiki/Watergate_skandalı 15.11.2022

kurgusal bir dünyadır, başka bir deyişle imajlar dışında hiçbir şey olmayan yerdir” (Bayrı, 2011: 96). İmajlar hayatın kılcal damarlarına kadar sirayet etmiş durumda ve yaşamdan ayıklandığında insanoğlunun yaşam belirtileri son bulacak endişesi hüküm sürmektedir. Öyle ki, “bizi imajın içine girmek zorunda bırakıyorlar ...bu şekilde “görselin içinde boğulmuş” olduğumuzdan, artık temsillerden sanki dünyanın bir yansıması ya da ona verilmiş bir tepki olarak bahsedemeyiz” (Toffoletti, 2014: 36). Bu süreçte artık medya araçlarının yaşamın olağan akışını kitlelere iletme iddiası bir söylenceden öteye gitmemekte tam tersi gerçekliğin yok edildiği bir simülasyonla kamuoyu yanıltılmakta ve algıların oluşturulmasında yönlendirici bir rol üstlenilmektedir (Baudrillard, 1995: 25).

Medya ve iletişim araçlarının taarruzu altındaki birey artık algısal yetisinin kaybederek sofistike yanılsamanın etkisi ile gerçeklik algısını yitirmiş olup, duyuşal boşlukta anlam türbülans içinde ilerlemeye çalışmaktadır. Gerçeğin hakikatle bağının koptuğu, mekân ve zamanda konumlandırılmadığı “bütünsel gerçeklik” çağı bir tür akışkan yaşamda süslü vitrinlerde sergilenen simülasyonların pazarlandığı çağdır.

Bütünsel gerçeklik’ dediğimde bununla bütün dünyanın, sınırlandırılması olanaksız işlemsel bir projeye suç ortaklığı yapılmasını yani her şeyin gerçek, görünür, saydam ve ‘özgürleştirilmiş’ olduğu, bir sonuca ulaştırıldığı ve anlamlı olması gerektiği (oysa anlamdan söz edebilmek için her şeyin anlamlı olmaması gerekmektedir) bir dünyayı kastediyorum (Baudrillard, 2015a: 13).

Baudrillard’a göre kıyaslama, ölçülebilme imkânı sunmayan bütünsel gerçeklik aynı zamanda değer mefhumunun etkileşiminden uzaktır. Nedensellik bağı üzerinden yaşamı anlama paradigması simülasyon ve onun yansımasını karşılaştırarak gerçekliğe dönebilme olanağını zayıflamakta, çünkü “dünyanın karşısına hangi aynayı/açıklamayı koyarsanız koyun, bu ayna dünyanın bir parçası olarak kalmaya mahkumdur.” Aşkın bir dünyayı örtbas ederek yanılsamalar eşliğinde manayı biçimlendirenler, metafizik gereksinimler imal ederek anlamı da bir illüzyon perdesi ardından betimlemiş oldular. “Böylelikle simülakrın hakikati değil, hakikatin yokluğunu gizlediğini anlıyoruz”

(Baudrillard, 2015a: 29-30). Baudrillard simülasyon çağında ölümsüzlük arayışında olan insanın savrulduğu helezonda geçmiş ile geleceği tahayyül etme ve aktüele aktarma yetisini kaybederek “soyut ve ölü bir evrende yaşamaya” mahkum edilmiş bir şekilde kötürüm bir zihnin yoldaşlığında kendi simülarklarını üretmeye ve sonsuzluk evreninde anlam kaygısı taşımadan yaşam serüvenine devam ettiğini ve son kertede “eğer sonsuzluk diye bir şey yoksa özne ölümsüz bir varlıksa o zaman ne olduğunun farkında” olmayan bir varlıkla karşı karşıya olduğumuzu iddia eder (Baudrillard, 2005b: 69-72).

Baudrillard hiper gerçekliğin tinsel bir gizem barındırarak ve bulanık göstergeler ardına sığınarak dinsel olgularda da görüldüğünü savlar. Bu durum aslında mevcut teolojinin alabora edilerek ele geçirilme edimidir. Simülasyon dini olguları netleştirirken, yeniden yaratımla aslını yok eder.

Artık (Tanrı bile) sona ererek ya da ölümlerle yok olmuyor; hızla çoğalarak, sirayet ederek, doygunluk ve şeffaflık yoluyla, bitkinlik ve kökü kazınma yoluyla, simülasyon salgını ve ikincil varoluş olan simülasyona aktarılma yoluyla yok oluyor her şey. Artık ölümcül bir yok olma biçimi değil, fraktal¹⁵ bir dağılma biçimi vardır (Baudrillard, 1993b: 11).

Kutsalın imgeler yoluyla çoğaltılması Tanrıya giden yolların sanal basamaklarla inşa edilmesi inançla ilgili gelgitler yaşanmasına ve teolojik alanla ilgili bir kördüğüm metaforunun oluşmasına neden olmaktadır. “Örneğin bu güç, ikona ya da simülakrlar şeklinde çoğaltıldığında neler olup bitmektedir? Örneğin imgelere dayalı görsel bir teolojiye dönüştürüldüğünde halâ ilahi bir gücün özelliklerine sahip olabilmekte midir?” (Baudrillard, 2016b: 18). Bu tür sorular gerçekte neye inandığımızı ya da neye inanmak istediğimizi sorgulamamız için yeni zihinsel ve ruhsal kapıları aralamaktadır.

Göstergelerle sunulan ikonlar cezbedici yansımasıyla lahuti bir bağın direnimini zayıflatıp, kendini ön planda tutarken Tanrısal kudretin yeryüzünde silinmesine neden

¹⁵ Fraktal: matematikte, çoğunlukla kendine benzeme veya oransal kırılma özelliği gösteren karmaşık geometrik şekillerin ortak adıdır

olmaktadırlar. İlahi gücün muazzam, doğaüstü tahayyüllü “ikonlar aracılığıyla tezgâhlanan bu oyun sayesinde sonuçta görüntülerle algılanabilen ve anlaşılabilen bir Tanrı düşüncesinin yerini alabilmektedirler.” İkonların kutsalı görünür alana mahkûm etmelerine ve ilahi olanı zihinlerde sıradanlaştırmalarına karşı çıkan ikonoklastlar¹⁶ “Tanrı düşüncesini insanların bilincinden silip atabileceklerini sezmenin yansıması, sonuç itibarıyla bu korkunç hakikatin Tanrı’nın asla var olmadığı, yalnızca simülakrlar aracılığıyla var olabildiği hattâ kendi simülakrlarından başka bir şey olmadığı” gerçeğini fark etmişlerdir (Baudrillard, 2016b: 18-19). Çünkü ikonlar aracılığı ile belirsizlik ortadan kaldırılarak Tanrı betimlenmiş, kudretli Tanrı motifi görünür kılınarak duyularımıza indirgenmiştir. “Tanrının varlığı sorusunun artık sorulmamasını sağlamaları gibi, güzel mi çirkin mi gerçek mi gerçekdışı mı aşkın mı içkin mi sorusunun sorulmasına da artık gerek ” bırakılmamıştır (Baudrillard, 1993b: 22).

Toplumların kutsalın sergilendiği simülasyon sahnesine neden büyük iştihak duydukları ve etkileşimde bulduklarıyla ilgili kuşkusuz cezbedici sorular canlılığını koruyor. Baudrillard'ın modern Batı toplumunu imgelerin yönlendirdiği bir simülasyon evreni olarak betimlediği gerçeği üzerinden hareket edersek, “kitlelerin hiper-gerçek dinlere ilham verici özelliklerinden dolayı değil, daha çok simülasyonun kendisini baştan çıkarmasından ötürü çekildiği söylenebilir.” (Geoffroy, 2012: 26). Baudrillard baştan çıkarmanın tarih boyunca kötülüğün bir sembolü olduğunu, şeytani bir yöntem olarak manipülasyonlarla mevcudiyetini koruduğuna inanır. Hatta bu ayartma “öyle bir lanet ki, ahlakbilime ve felsefeye, günümüzde ise psikanalize ve “arzunun özgürleşmesine” karşın hiç değişmeden kalabilmektedir” (Baudrillard, 2014b:7). Değerlerin buharlaştığı

¹⁶ Kutsal imgeleri yok eden insanlara verilen ad. Kutsal imgelere tapınmaya karşı olan Bizans İmparatorlarının yandaşı olan insanlar.

günümüz toplumlarında üretme ikincil plana itilirken ayartma cambazlıkları gişe rekorları kırabilmektedir. Modern zihin oluşturulan bu ayartma simülasyonu ile algıları körelen bireyi “bir değer bir kimlik sahibi olmalarını engellemek ve giderek içinde yer aldıkları gerçeklik evreninden onları çekip kopartarak bir görünüm oyununu simgesel bir değiş-tokuş sürecine mahkûm edebilmektedir” (Baudrillard, 2005b: 35). Yaşam sıradan bir düzleme indirgenip simgesel yansımaları görünür oldukça algısal ayartma filizlenmekte, “ritüelleştirmek, törenleştirmek, gülünçleştirmek, maskelemek, sakatlamak, resmini çizmek, işkence etmek -baştan çıkarmak için: Tanrıları baştan çıkarmak, zihinleri baştan çıkarmak, ölüleri baştan çıkarmak” (Baudrillard, 2014b: 112) için kurgulanan simülasyon evrenin algoritması sürekli canlanarak keşfettiği arzularımızı çıkışı olmayan bir labirentin girişine sürüklemektedir. Bu yüzden “ayartmayı bir arzudan çok arzuyla oynanan bir oyun gibi görmek daha doğrudur” (Baudrillard, 2005b: 38).

Baudrillard göre simülakr, bir şeyin klonu değil kendisinin özgün, eşsiz bir formunu temsil ettiği için baştan çıkarma özelliğini çok iyi kullanmakta ve denetim sonarlarına yakalanmamaktadır. Bu yüzden dini metaforlardan yoksun olan hiper gerçeklikle dindar bireyin de din simülasyonunun ayartmasına kapılma olasılığı yüksektir. Bu durum simülasyon evreninin kurgusu olan sanal alemdeki bir bilgisayar oyununun hipnotik bir etki yaratarak bireyin algısal dünyasını gerçeklik düzlemine indirgemesi ve yaşanan duygusal yoğunlukla oyundaki rolüne tanrısal bir güç atfederek öldürme eylemini gerçekleştirmesi sırasında yaşadığı haz hiper gerçek dinin etkileşiminde olan kişinin yaşadığı platonik coşkuya benzerlik gösterir (Geoffroy, 2012: 26).

Baudrillard, Batı medeniyetinin anlamı göstergelere indirgediğini, nesnesi olmayan, aşkınlıktan yoksun bir gölge olarak Tanrı inancını simüle ettiğini, “Tanrı’nın ölümüyle ortaya çıkan” boşluktan dinsel bir imgelem çıkardığını, bu yeni kültün Tanrının

ölümünü ilan ettiğini, insanlığın artık hiper gerçekliğe dönüşmüş kullarından bihaber bir Tanrı ile karşı karşıya olduğunu savunur (Baudrillard, 2016b: 20, 49, 213). Ona göre bu Tanrı figürünün taşıyıcıları ruhban sınıfı ve kurumsal dinin temsilcileri kiliselerdir. Din adamları yüzünden dinsel anlam yoğunlukları yerini imgesel bir gösterinin ayinsel tınısına bırakır. Bu dinde aşkınlık illüzyonlar eşliğinde sergilenmekte ve ritüeller aracılığıyla anlam derinliği alelade gösterimlere dönüşmektedir. Bu gösterinin izleyicileri duyusal boşluk yaşayan kitlelerdir.

Tanrıdan kitlelere şehit ve aziz masalları, kıyamet günü ve ölüm dansı hikâyesi, büyücülük, kiliselerdeki gösteri ve törenlerden başka bir şey kalmamıştır. Bütün bunlar Tanrı düşüncesinin aşkınlığına karşın var olmuşlardır. Çünkü kitlelerde ritüelin içkinliği vardır. Kitleler putperest doğmuş ve putperest kalmışlardır. Kıyamet günü onları hiç rahatsız etmediği gibi, boş inançlarını ve şeytanı günlük yaşantılarının içine sokmuşlardır. Tanrıya inanmanın ruhsal gücüne karşılık aşağılık günlük uygulamalar? İlginçliğini yitirmiş günlük ayinler ve ruhani aldatmacalarla, her zaman kaçtıkları hoşgörüsüz ahlak ve inançla yüceltilmiş anlamı başarısızlığa uğratmışlardır. Bunu nedeni dinin yüce ışığına erişememiş olmaları değildir. Çünkü o ışığı her zaman için bilmezlikten gelmişlerdir. Bir inanç, bir dava ve sevilen bir lider adına ölmekten hiçbir zaman için kaçmamışlardır. Yadsıdıkları şey dinin vadesi dolmuş aşkınlık, dışlanmışlık, askıda bırakılmak, bekleyiş ve dünya işlerinde el etek çekmek gibi yöntemlerdir. Kitleler için tanrı krallığı her zaman için yeryüzünde imgelerin çok tanrılı içkinliklerinde, Kilise' nin zenginliğinde ve yaşayış biçiminde var olmuştur. Bunun adı Din Yasası'na fantastik bir şekilde yön değiştirtmedir. Çünkü kitleler dini bir büyücü gibi gösterişli bir şekilde emmişlerdir (Baudrillard, 1991: 11).

Baudrillard, bilimsel gelişmeler eşliğinde dinin manevi hâkimiyetinin yeryüzünde silikleşmeye başladığını, bu durumun özellikle Hristiyan pratiğinde fazlasıyla görünür olduğunu, ruhani olanın karabulutların ardında olduğu bu pozitivist dünyada modernizmin yeryüzünün bozulan büyüsunü geri getirme misyonunu özellikle Evanjelist vb. gurupların önderliğinde ve kiliselerin suç ortaklığıyla simülakr aracılığıyla büyük bir özlemlerle yerine getirdiğini savlar. Bu dönem aynı zamanda modern Batı düşününün formülize ederek oluşturduğu hakikatten yoksun ancak duygunun baskın olduğu ve

bireysel tüketim deneyiminin vecd seviyesinde olduğu bir klonlanmış toplum kültürünü de betimler (Walters, 2012: 38-39).

Baudrillard'ın betimlediği bu yeni dünyada sosyal ilişkiler sanal ortamlara mahkum edilmiş, kutsala ve dinsel olana dair her şey internet ağları arasındaki simülasyon aleminde kompleks polemikler eşliğinde manevi derinliğini yitirmiş bir şekilde yaşanmaktadır. Sınırsızlığın hüküm sürdüğü bu teknoloji diyarında geleneğin ve kamusal kontrolün bertaraf edilmesiyle teolojinin öncelendiği konular yerine ikincil meselelerin tartışıldığı bu platformlar ayniyet ve sadakat duygularından yoksun, kutuplaşmanın giderek arttığı, derin maneviyatın yaşanmadığı hayali imajlar sunar. Dini imgelerin yoğun olarak görüldüğü simülakr çağında birçok inanç kipa, sarık gibi simgelerle bireyin dini mensubiyet ve aidiyet düzeyi ölçülür. Yasal çerçeveleri çizilmeye başlanan bu simgeler dini öğeler olarak kabul edilir. Örneğin İngiltere'de haç takmak herhangi bir kısıtlamanın önüne geçmek amacıyla Hristiyanlığın bir sembolü olarak görülerek dini özgürlükler içinde değerlendirilmekte. Gösteri toplumuna dönüşen çağımızda artık dindarlık düzeyleri imgelerle ölçülmekte, bu kaosun ortasında dinin benlik oluşumunda ve kimlik üzerinde etkisi tartışmalı bir alana sürüklenmekte, teolojik alandaki bulanıklık artmakta, dini kimlikte politik alanda olduğu gibi görsel içeriklerle sergilenmektedir (Walters, 2012: 39).

Hiper gerçek dinler yaygın kültürün etkisiyle bireyselleştirilmiş alanda etkin bir rol oynamakta, özellikle dini ritüellerin yoğunlukta olduğu New Age hareketleri simülasyon kanallar aracılığıyla tüketime sunulmaktadır. Baudrillard pazarlama taktikleriyle geniş kitlelere ulaştırılan ve popüler olmaya başlayan kişisel gelişim uygulamalarının ruhları klonlayan bir replikadan öteye geçmediğini belirterek, bu tür oluşumların bireyin maneviyatını ve varoluşsal gelişimini olumlu etkilediği tezlerine de şüpheyile yaklaşır. Özgürlük flamasıyla sunulan bireysellik, nesnel akılcılık büyüyle

cezbedici pazarlama yöntemiyle takdim edilirken gerçekte tercihlerden yoksun bir modern aklın simülasyonundan öteye geçmemektedir. Baudrillard'ın diskuruyla bireysellikten beslenen nesnel akılcılık sanal dünyada dini değerlerin yerine geçmektedir. Siber dünyada Tanrı varlığını sürdürmekte, sanal gerçeklik âlemindeki manevi tüketim göstergeleriyle yaşamın bizatihi kendisi olmakta ve modern bir fetişizme dönüşmektedir (Geoffroy, 2012: 29).

Modern dünya, kurgunun pazarlandığı ve alıcısının her zaman hazır olduğu bir panayıra dönüştüğünden, pazarlama tekniklerinin en iyi uygulandığı alan kuşkusuz etkinliği her geçen gün artan internet mecrasıdır. Bu çevrimiçi ağlar sınırsız özgürlüklerin özlentisiyle teolojik konuların paylaşıldığı teknolojik bir etkileşim uzamı da oluşturulmaktadır. Örneğin Star Wars' dan türeyen bir inancın Jediizm¹⁷ 'in mottoları web siteleri aracılığıyla yayılım gösterirken, bu inanç önderlerinin gizli künyelerinin bilinmesi de zorunlu görülmemektedir. Sanal âlemde yayılan bir inançtan bireylerin ilham alma düzeyleri kuşkusuz farklılık arz etse de bir kısım tüketici kitlesi sunulan inancın muhalifi olarak karşı cepheye sürüklenirken, bulanıklık içinde bu inancı sahiplenenlerin yeni müritler kazanma ihtimali de her zaman mümkündür (Possamai, 2012: 2-3).

5.3. Tüketim Dünyasında Din

Tüketim dünyasının oluşturduğu kaosta dinsel toplumsal etkinliğinde sapmalar yaşanılması kaçınılmaz görünmektedir. Bu kargaşada bireyin manevi ihtiyacının karşılanması amacıyla yeni tüketim değerleri pazardaki yerini almaktadır. Değişken

¹⁷ Cedayizm veya Jediizm, köken bağlamında Yıldız Savaşları filmindeki Ceday karakterlerinin düşüncelerinden esinlenen bir felsefedir.

tüketim değerleri, inanç ekseninde ritüellere sahip olan ve sosyal mekanizmalarını bu şekilde biçimlendiren dindar bireyleri farklı rotalara yönlendirmekte ve bunalım krizlerine neden olmaktadır (Miller, 2003: 225). Baudrillard bu gerçeği postmodern dünyanın inanç metaforu üzerinden inceleyerek gölgede kalmış, tüketimin örselediği dinin gözden kaçan yönünü görünür kılmaya çalışır.

Baudrillard'a göre modern çağ bireyin tüketim alışkanlıklarında değişimlerin yaşandığı bir dönemin göstergelerini yoğun bir şekilde sunmaktadır. Özellikle medya araçlarıyla algıların yönlendirildiği, ihtiyaçlar hiyerarşisinin yeniden düzenlendiği ve değişken kurgusal atmosferlerin oluşturulduğu bir çağda kuşkusuz tüketim alışkanlıkları da bu dönüşüm trendinden fazlasıyla etkilenmiştir. Yanılsamalar çağında ihtiyacı belirleme artık uyarıcıların komutlarının hızıyla ölçülebilecek değişkenliğe sürüklenmiştir. İletişim araçları aracılığıyla gerçeğin tersyüz edildiği bu çağda, bireyin popüler kültür içinde varlığını devam ettirmesinin ön koşulu reklamlar aracılığıyla dikte edilen buyrukları yerine getirmesi ve sürekli değişen tüketim varyantlarına hızlıca uyum sağlamasından geçiyor.

Tüketim alışkanlıklarının oluşumunda yönlendirici konumda olan medya her zaman tartışmalı bir alanın mümessili olarak görülmeye devam edilmektedir. Baudrillard kitle iletişim araçlarının en büyük silahının kitleleri efsunlaması olduğuna vurgu yaparak bu sihrin anlamı belirsizleştirildiğini savunur. "Çünkü büyülenmenin anlamla ilişkisi yoktur. Büyülenme anlamın kullanılmamasıyla doğru orantılı bir durumdur. Araç yararına mesajın ve simülasyon yararına doğrunun nötralize edilmesiyle elde edilir" (Baudrillard, 1991: 28). Medyanın üretimi olan reklamlar gibi iyi kurgulanmış göstergeler yardımıyla tüketime özendirilen kitleler kendilerini yeni baştan produktivite ettikleri gibi ayrıca gündelik yaşamda birbirlerini onama mercii rolünü de üstlenmektedir. Hayal gücünün sınırlarının zorlandığı üretim portföyü envaı çeşit ürün yelpazesıyla kişiye

özgü temaları sunarken, pazarlama endüstrisi bir tür rekabet ideolojisine dönüşmüş durumdadır. Koşullandırma ile bir ürünün farklı varyantlarının sunulduğu pazarda “istikrarsız özgürlükler yelpazesi” oluşturulmakta, birbirinin kopyası olan ürünler tüketiciye sözde beğenileri doğrultusunda sunulduğu yanılsamasına yol açarken, aslında bir pazarlama illüzyonistinin başarılı performansının göstermektedir (Poster, 2002: 10-11).

Baudrillard’a göre değerlerin buharlaştığı ihtiyaçların sürekli yenilendiği yenedünya düzeni, tüketimin üretildiği bir topluma dönüşmüştür. O, 1970 yılında yayınlanan Tüketim Toplumu adlı eseri ile günümüz toplumunun yoğaltım toplumuna dönüşümünü sembolik bir ironiyle betimler. Baudrillard modern çağın, kargaşa içindeki bireye mutluluk muştusu olarak tüketim narkozunu sunduğunu, alışkanlık oluşturan bu mottunun tüm değerlerin son tüketim tarihiyle reyonlarda sergilenmesiyle sonuçlandığını vurgular. Çağımız artık yaşam için gerekli olan doğanın sunduğu ürünler yerine sürekli yenilenen tüketilmeye hazır nesnelere dünyasına dönüşürken, insanoğlu ekolojik dengeyi alabora eden hayatta kalmanın ötesinde ihtiyaçlara sahip bir avcı edasında kıtlığın esamisinin okunmadığı genişlikteki mağazalarda arayıştadır. Artık dikte edilen popüler kültür “tüketilebilir maddenin, metanın bu metonomik, kendini tekrarlayan söylemi büyük bir kolektif metafor aracılığıyla ve kendi aşırılığı sayesinde yeniden armağan imgesine ve şenliğe özgü tükenmez ve göz alıcı savurganlığın imgesine dönüşür” (Baudrillard, 2008: 16-17).

Modern çağın sembollerinden olan ve gündelik yaşamdaki farklılıkların karamelize edilerek benzeşen insan tipolojisinin oluşturulduğu tüketim arenası alışveriş merkezleri bireylere bulanık düşsel mutluluklar sunarken bir tür buhranların eritildiği kazanlar görevi görmektedir. “Tüm ülke tanrılarının uçsuz bucaksız bir özet içinde

birbirinden farklı şeyleri bağdaştırarak birlikte yaşadığı Eski Roma'daki Pantheon¹⁸ gibi, bizim kendi Pantheon'umuz" olan AVM'ler duyguları aynı maskenin rengiyle mekanik bir ruhun pespayeliği altında eşitlemektedir. Bu çağın bir betimi olan hipnotik uyum kendi içerisinde anlamı ve duyguyu besleyen farklılığı ve çelişkiyi törpülerken aslında bütünleşmeyi de yok etmektedir. Bu benzeşim toplumunda "yalnızca türdeş öğelerin ebedi olarak birbirlerini yerini alması hüküm sürüyor. Artık simgesel işlevsel yok: Sürekli bir ilkbaharda ebedi bir "ambiyans" bileşimi yalnızca" (Baudrillard, 2008: 21-22).

Baudrillard göre klasik iktisat tezlerinin hüküm sürmediği, üretim/tüketim tanımlamalarının başka boyutlara evrildiği bir asırda yaşamaktayız. Modern çağda tüketimin sınırları yok edilmekte, imgelerin ışıltısıyla insanoğlu bir zevk kubbesine mahkum edilmekte, göstergelerin etkisiyle muhkem olan savrulmakta, kurulan simülasyon sahnesinde arzular imal edilmekte, değerler güz yaprakları gibi sararmakta, anlam imal eden algoritmalarla sembolik bir değiş tokuşa tabi tutulmaktadır. "Cinsellik, gençlik, sağlık, hız, stil, güç, para, hareketlilik hepsi geç kapitalizmin geçici, istikrarsızlaştırılmış girdabını simgeleyen "yüzen göstergelerin" büyüleyici hayal dünyasında değer kazanıyor" (Porter, 1993: 1-2).

Baudrillard'ın betimlediği modern toplum yaşamın metaya dönüştüğü bir histeri toplumdur. Göstergeler dünyasında bireyle nesne arasındaki ilişki yönlendirme tabelasının çekiciliğiyle gerçekleşmekte böylece toplumsal hipnoz sağlanmaktadır. Toplumsal kontrolün bir tür tüketim direktifleri ile sağlandığı, tüketim alışkanlarıyla toplumsal sınıfların oluşturulduğu bu düzende göstergeler nesnelere yerine geçmiştir.

Göstergelerin kullanımı genellikle muğlaktır; göstergeler her zaman ele geçirme ve savma, uzaklaştırma işlevine sahiptir: göstergelerle ele geçirmek için (güçleri, gerçek olanı, mutluluğu vb.) ortaya çıkarmak ve yadsımak, bastırmak amacıyla bir şeyi çağrıştırmak. Büyüsel düşüncenin söylemlerinde değişimi ve tarihi savmayı

¹⁸ Panteon Yunan mitolojisinde dine özgün tüm tanrıların birliğidir.

amaçladığını biliyoruz. Belli bir şekilde, imgelerin, olguların, haberlerin yaygınlaşmış tüketimi de gerçeğin göstergelerimle gerçeği, değişimin göstergelerinde tarihi vb. savmayı amaçlar (Baudrillard, 2008: 26).

Baudrillard tüketim kavramının sanayileşme ile başlayarak üretim araçlarının çeşitlenmesiyle ortaya çıkan ve gereksinimlerin giderilmesine yönelik bir eylem olarak görülerek kapitalist dünyanın cezbedici pazarında esaret hayatı yaşayan ve yabancılaşan bir tüketici olgusu üzerinden okumanın bir yanılgı olduğunu savunur. Zira önce “tüketimi, tüm kültürel sistemimizin üstüne oturduğu aktif bir ilişki kurma biçimi, sistemli bir etkinlikler dünyası ve tüm sorulara yanıt verme biçimi olarak görmek gerekmekte”, hatta çağımızda “tüketim nesnelere ve maddi ürünlerle doğrudan” bir bağdan yoksun günlük yaşamda kullanılan araçlara indirgenemeyecek bir düzlemde, imgelerden beslenen kompleks yapısı örtük mesajlarla bir alışkanlığa dönüşmektedir. Göstergeler aracılığıyla oluşturulan tüketim alışkanlıkları siberetik denetleyiciler tarafından kurgulanan zihinsel bir ilişki seviyesinde ilerleyerek imgeler dünyasının hazzı ile örülmektedir (Baudrillard, 2010b: 240-243). Simgeler dünyasının yeni versiyonlarının ortaya çıkmaya başladığı Metaverse¹⁹ gibi sanal âlemlerin çekiciliğinin arttığı bir dönemde tüketimin, ihtiyaç/tüketme dikotomisini aşan farklı boyutlara ulaşmıştır. Baudrillard, bu sürecin bireyin sembolik apoletler kazanma arzusu ve toplumsal sınıfları atlama hazzı karşılığında gerçekleştirdiği edimler sonucu süreklilik kazandığını savlayarak sabit olanın yok edildiği bu sosyal yapıyı toplumsal gerçeklikten kopmuş bir kitlenin hipnotik bir tutumu olarak betimler. Bu durum özetle “gösteri toplumunda olduğu gibi tüketim toplumunun da temel göstergesinin yabancılaşma” olduğunun belirgin bir kanıtıdır (Baudrillard, 2011: 87). Modern çağın yörüngesini belirleyen meta, özne yerine

¹⁹ Artırılmış gerçeklik cihazları aracılığıyla oluşturulmuş sanal evren.

ikame edilmeye, yazgının yeni kralı olarak tahtını güçlendirmeye başlar. Bu düzende her şey takas edilebilir, bir değer biçilebilir fikri insanlığın temel mottosu haline gelebilir (Walters, 2012: 43). Modern dünyada haz dairesinin dışına çıkamayan birey üretimi ikincil bir kuyuya hapsederek tüketime odaklanmıştır. Aksi durumda dışarıda bırakılacağını bilmektedir.

Her şey hatta inançlar da yapımcılar tarafından tüketime sunulmaya hazırlanmıştır. “Bir Amerikan sloganı, bir de İsa’yı deneyin der. ...her şeyi denemek gerekir: Çünkü tüketim insanı bir şeyi hangi türden olursa olsun bir hazzı “atlama” korkusuyla yatıp kalkar” (Baudrillard, 2008: 94). Modern insanın ihtiyaç duyduğu her şey inanç dahi üretim bandında indirilmeyi beklemektedir. Üretilen inancın müşteri kitlesi duygulardan yoksun bile olsa yeni deneyimi satın almaya hazır beklemektedir.

Dolayısıyla söz konusu olan artık ne arzu ne de zevk ya da özel eğilim, ama yaygın bir saplantı haline gelmiş bir meraktır; eğlenme bütün kendi kendini coşturma, haz alma ya da kendini ödüllendirme olanaklarını sonuna kadar zorlama buyruğunun geçerli olduğu “fun-morality” dir (Baudrillard, 2008: 94).

Baudrillard tüketimin farklılıkları ortadan kaldırma ve tek düze bireysel failer oluşturma yetisi olduğu gibi dininde bu minvalde özellikler barındırdığını savunur. Farklılıklar bir merkezi noktadan yönetiliyorsa aslında oluşturulan bir müstemlemeden öteye geçmeyecektir. Zamanla normlar hiyerarşisinde ayrık renkler solarak benzeşecek aslında yitirilmiş farklılıkların evrimleşmesiyle sağlanan bir toplumsal uyumun gölgesi belirginleşecektir.

İnsanlar arasındaki gerçek farklılıkları ortadan kaldırarak, kişileri ve ürünleri türdeşleştirerek aynı zamanda farklılaşmanın saltanatını da başlatan şey tekelci sanayisel yoğunlaşmadır. Burada durum biraz toplumsal ve dinsel hareketlerdeki gibidir. Kiliseler ve kurumlar bu hareketlerin başlangıçtaki hızları azaldığında kurulurlar. Burada da fark kültürü, farkların yitirilmesi üzerine kurulur” (Baudrillard, 2008:96).

Baudrillard tüketim kültürünü oluşturan ve kontrol eden bir gücün izlerini ararken bilinçaltında yatan ancak hala yönlendirici olan bir inancın buğulaşan tortularını bulur.

“Buradaki inanç, göstergelerin mutlak gücüne duyulan inançtır. Bolluk ve “refah” aslında yalnızca mutluluk göstergelerinin birikimidir. Nesnelerin kendilerinin verdiği tatminler, simülakr uçaklara, Melanezyalıların²⁰ küçültülmüş modellerine eşdeğerdir”. Bu inanç ulaşmanın verdiği doyumun hazzını ateşler ve süreğen bir tüketme umuduyla yenilenir. “Bu küçük tatminler, hâlâ yalnızca büyü pratikleridir, Bütünsel Refahı, Kurtuluş’u ele geçirmenin, büyü kuvvetiyle ortaya çıkarmanın araçlarıdır. ...tüketime inanç yeni bir öğedir; bundan böyle, yeni kuşaklar mirasçısıdır.” (Baudrillard, 2008: 23,25).

Baudrillard kalıcı değerlerin tüketim toplumunda bir mübadele metama dönüştüğünü, dinin geleneğin kutsadığı ve korunarak nesilden nesille aktararak toplumsal düzeni sağladığı normların, yeni düzenin güçlü tüketim çarklarında yenilenen kültürlerin gölgesinde kaldığını, eskiden bir kökten beslenen, bir öz barındıran, gösteriş trendi içermeyen farklılıkların bu dönemde dönüştüğünü savunur. “Günümüzdeki farklılıklar (giysi, ideoloji ve hatta cinsiyet farklılıkları) geniş bir tüketim ortaklığı içinde değiş tokuş ediliyor. Bu, toplumsallaştırılmış bir göstergeler değiş tokuşudur” (Baudrillard, 2008: 111).

Baudrillard tüketimin bireyi konforun hipnotize edici gücüyle kitlenin görülmeyen bir parçasına dönüştürmesiyle sağladığı itaatkâr vatandaş profilinin ötesinde etkileri olduğunu savlayarak tüketimin bir tür dinin toplumu efsunlama gücüyle sağladığı entegrasyona benzer bir etkileme gücü oluşturduğuna vurgu yapar. Tüketim, duyuşsal yetilerin sezmediği bir algoritmanın ritmine yerleştirdiği bireyi varış noktası olmayan işbirlikçi bir müsabakanın figürü olarak algısal yönergeler eşliğinde motive ederken, belirlediği prensipler ölçüsünde özgürlük alanı sunar. Bu aslında bir öğretinin ya da bir inancın toplumu bir arada tutma, organik bir bütünün parçası olma gücünü temsil eder.

²⁰ Melanezya, Büyük Okyanus'ta Avustralya'nın kuzeyinde ve Endonezya'nın doğusunda yer alan adalar.

“Demek ki sadece tüketim tüm ideolojilerin yerine geçebilir ve ilkel toplumları hiyerarşik ya da dinsel törenlerinin yapmış olduğu gibi sadece tüketim, bir toplumun tamamıyla bütünleşmesini güvence altına alabilir” (Baudrillard, 2008: 102-103).

Dinsel törenlerin sağladığı toplumsal paylaşım tüketim dünyasında artık medya aygıtlarının kitlelerin duygularına hitap eden sinema grafik yapıtların dahi melodramları aracılığıyla pazarlanmaya başlamıştır. “Aslında radyo yayınlarındaki oyun dinsel ayin ya da ilkel toplumdaki kurban etme gibi bir törendir. Ancak törensel paylaşım artık et ve kan anlamına gelen ekmek ve şarapla değil, kitle iletişim araçlarıyla yapılmakta”, kutsal retoriğin ritüellerle kullandığı imgeler, teknolojinin iz düşümüyle yansıtılmakta başka bir deyişle “artık paylaşım simgesel bir araçla değil, teknik bir araçla olmaktadır. İşte bu anlamda paylaşım, iletişimdir” (Baudrillard, 2008: 117).

Tüketim dünyasında gösteriş curcunası yaşanırken, birey prezantabl görünmenin yadsınamaz gerçekliğiyle mevcudiyetini koruma endişesini derinden yaşamaktadır. Artık beden tecessüsün odağına yerleştirilip bir metaya dönüşürken, özgürleştirilir. “Bedene ilişkin modern toplumsal saplantıların tamamında ifadesini bulan bu baskıcı ilgi” olurken, modern zihin, arzuyu bedenin tezahürü olarak kutsayarak “oyuncul bir ahlâk kurar” (Baudrillard, 2008: 165-166). Din retoriği ise bedeni sınırlandırarak, kontrol etmekte ikincil bir önem atfetmekteydi. Görünürde bedenin dışlandığı izlenimi veren püriten ahlak yerine ikame edilen modern ahlak bedeni nesne ile özdeşleştirip, merkeze alarak bir tür obsesif bozukluk oluşturmaktadır. “Kısacası bu takıntı püriten çağın baskıcı tekniklerinden çok, ilkel toplumların baskıcı değil oyuncul denetim tekniklerine, bedeni kurban etmek için “hazırlama” tekniklerine daha yakındır” (Baudrillard, 2008: 166). Bedenin sergilendiği modern çağ cinselliği görünür kılarak özgürleşmenin sembollerinden biri yapar. “Artık cinselliği ezen, yüzyılların ve püritanizmin işaretleri

olan utanma, edep ya da suçluluk değildir: Bunlar resmi normlar ve yasaklarla yavaş yavaş yok oluyor” (Baudrillard, 2008: 170).

5.4. Dinin Epiloğu

Baudrillard göre insanın anlam arayışı devam ettiği sürece din buğulu ufuklarda kurtuluş reçeteleri sunmaya devam edecektir. Bu tinsel yolculuk iştihakını fark eden modern mucitler üretecekleri sentetik mefhumlarla bireyleri bu aplikasyonların ilgi çekici varyantlarıyla tanıştıracaklardır.

Bu yeni kategorik düzen içinde “evrenseli ezip, yok eden bu küresel güçle tarihsel mantığı dümdüz eden şu baş döndürücü değişim hızını bir kenara koyacak olursak geriye sanal bir tanrısal güçle ona vahşice karşı koyanlardan başka bir şey kalmamaktadır... İnsan kendini bu anlam diktatörlüğüyle nedenler adlı zorunluluğun elinden kurtarıp, akıl havsalaya sığmayacak türden olaylar düşlemektedir. Çünkü biz aynı zamanda aşırı anlam bolluğuyla, kusursuz bir anlamsızlığın yol açtığı bir korku düzeni içinde yaşıyoruz.²¹

Baudrillard, modernizmin hedeflediği pozitivist kurguda dinin anlamını yitirdiği, insanoğlunun teolojik beklentilerinin yeni düzende ampirik bir aklın önderliğinde karşılanacağı tezine kuşkuyla yaklaşarak, inancın bir kobay laboratuvarında incelenerek mutlak çıkarımlara ulaşmanın mümkün olmadığını, inancın mücerret alanda kendi gerçekliğini oluşturduğunu savunur

Bu nesnel gerçekliğin gerçekten dünyaya egemen olduğu ve Tanrısal aşkınlığı tamamıyla devre dışı bıraktığı söylenemeyeceği gibi, günümüzde her ne kadar metastazlarıyla yetinsek de Tanrının bile tamamıyla ölmüş olduğu söylenemez. Oysa mevcut gerçekliği somut olarak ortaya koyacak kanıtlar yoktur ve asla olamayacaktır- Tanrının varlığını kanıtlayabilmenin mümkün olmaması gibi. Gerçeklik bir inanç nesnesidir. Tıpkı Tanrı gibi kendisine inanılmaya başlandığı anda gerçeklik ortadan kaybolmaya başlamaktadır. Örneğin Tanrının varlığından kuşkulanılmaya ya da kendiliğindenmiş gibi algılanan bir gerçekliğe olan saf inanç yitirmeye başlandığı anda inanmak bir tür zorunluluğa dönüşmektedir (Baudrillard, 2015a: 39-40).

²¹ Baudrillard, J. <https://www.felsefe.net/konu/jean-baudrillard-izmir-konusmasi>. (O. Adanır Çev.). 09.12.2022.

Baudrillard'a göre modern zihnin dini yerinden etme ve insanı merkeze alarak kutsama edimi bir hezeyandan ibarettir. Modern dünyanın sınırsız özgür alanlar sunması bireyi "tanrılaştırılması ve Sonsuz Döngünün de (Nietzsche) birer görüş ve bağımsız varsayım oldukları söylenebilir. Bu varsayımları yaşama geçirmeye ya da bir olgu ya dönüştürmeye kalkışmak, onları, korkunç ve gülünç şeyler haline getirebilir." Ancak manevi olana karşı ilgisi azalmayan insanoğlunun bu durum karşısında hiçbir zaman mutlak bir gerçeklikte oluşturmayacaktır (Baudrillard, 2015a: 69).

Baudrillard kurgulanan her türlü hakikatin, dinsel ya da yaşam pratikleriyle ilgili olsun öngörülmeven belirsizlikler eşliğinde yeni komplo alanları oluşturacağını savunur. "Düşünce, geleceğe yönelik bir gerçeklik üretmek ya da geleceğe yönelik bir gerçeklik tarafından üretilmekten kaçınmalıdır. Aksi takdirde gerçekliğe egemen bir sistemin tuzağına düşmekten kaçamaz" (Baudrillard, 2015a: 69)

SONUÇ

Günümüz toplumlarının din retoriği ve bunun oluşumundaki etkenlerin analiz edilerek postmodern teoride dinin nasıl değerlendirildiğini anlama çabasıyla yapılan bu araştırma, din fenomenine özgün fikirleriyle yaklaşan Zygmunt Bauman, Jacques Derrida, Jean Baudrillard gibi Postmodern dünyanın önde gelen düşünürlerinin fikirlerinin geniş bir yelpazede değerlendirilmesiyle vücut bulmuştur. Dinin mutlak hakikat ilkesiyle bireysel ve toplumsal düzenleyici rolü, Aydınlanma ideasının insanı yeryüzü cennetinin yeni kralı olarak tahta yerleştirilmesiyle erozyona uğrarken, dinin kişisel vicdanlara mahkûm edilmesi ve bu aforozun ikna edici bir şekilde tılsımlı bir belagat eşliğinde insanlara anlatılması gerekiyordu. Kurulacak modern dünya bilimin ve teknolojinin önderliğindeki refah düzeyi her geçen gün artan toplumlar oluşturacak böylece aklın önemi anlaşılacak geleneğin ve mitlerin bulanık suları terk edilecekti. Evrenselleşen modern dünyada ilerlemeci fikirler yayılım gösterecek, oluşturulacak yeni değerler/normlar seküler bir yaşam tarzının yüksek kültürüne mihmandarlık yapacaktı. Ancak modern zihnin sunduğu yüksek teknoloji barındıran yaşam koşulları insanoğlunun bunalımını gidermedi. Modern düşüncenin, dinin yaşamla bağını kesme ütopyası insanoğlunun varoluşsal dünyasındaki anlam arayışlarının devam etmesiyle hayal kırıklığına uğramış ve insanı yeni ruhani arayışlara kapı aralamasına sağlamıştır. Kültürel emperyalizmin yoğunlukta olduğu bu küresel dünyada din varlığını sürdürmeye devam etmekteydi.

Postmodernizm, modernizmin temel referanslarının karşı savlar geliştirerek farklı açılımlarla olguları değerlendirirken aynı zamanda varlığını devam ettiren din fenomeni ile ilgili de onu yadsımadan bir tür bilinçaltı okumalar yapar. Postmodern düşünürlere göre modernizm, pozitivist bir yaklaşımla dini analiz ederken aslında onu geçersiz kılmaya, açıklamaya çalışırken bulanıklaştırmaya kısaca kontrol alanı içine almaya

çalışmaktadır. Metafizik bir alanı kapsayan kutsal, mistik gibi duyuşsal alanı aşan olguların ampirik bir düzleme itilmesi, gerçekliği şüpheli bir görüngünün her türlü şemasının karanlıkta bırakılmasını sağlar. Böylece modernizm dinin mutlak dayanaklarını aklın süzgecinden geçirerek defolu ürünler damgasıyla ihtiyaçlar listesinden çıkarmayı amaçlar. Modern zihin dini tahtından indirirken, din yerine toplumsal insicamı sağlayacak insan merkezli sorumluluklar heykeli inşa etmeye başlar. Postmodernizm ise mutlak nitelermelerden kaçınırken bu yaklaşımını din konusunda da belirgin bir şekilde yapar. Çünkü “tanımla-sınırla-bulanıklaştır” mottosunun modernizmin yok edici enstrümanlarından biri olduğunu savunur. Postmodern kuramcılar, dini müphem alanın kalıcı misafirperverliğiyle karşılamayı tercih ederler.

Bauman dinin kausun, keşmekeşliğin hüküm sürdüğü bir dünyada anlam arayışına çıkan insanın varoluşsal serüveninin bir ürünü olduğunu ve insanın bilinmeyene ve ölüme karşı hissettiği kuşku ve korkunun dini öğretiler aracılığıyla minimize edilerek ebedi yaşama duyulan bir özleme yerine bıraktığı iddiasının modernizmin hezeyanlarından biri olduğunu savunur. Ona göre davranış kodlarını belirleyen ve tek bir yaşam tarzını direten bir kült yaşama anlam katamaz. O yüzden din gibi mutlak içeriklere sahip değerlere postmodern düşünürler temkinli yaklaşırlar. Postmodern kuramcılara göre birey özgür olmadan, tercihlerde bulunmadan ve bunların sorumluluklarını almadan yaşama yön veremez ve varoluşsal bir gerçekteşme sağlayamaz. Çünkü dinle ilgili geliştirilen bu tür modern savlar çoğulculuğu yok eden bir tür illüzyon içerir. Modern düşüncenin dini ilkeleştiren bu tezlere karşı çıkan her görüşü ötekileştirerek gerçekteşlikle bağını kestiniğini iddia eden postmodern düşünürler asıl hedefin ise dinin yerini alan insan yapımı bir tür modern kutsallığı inşa etmek olduğunu savunurlar.

Bauman, monoteist din algısının tinsel ve toplumsal dünyamızda etkin olduğunu, yaşamı anlamlandırma ve öteki ile olan ilişkimizde belirleyici rol üstlendiğini iddia eder.

Bauman çoğulculuğu yok edici bir motivasyon barındıran ve farklı seslerin hayat bulmasını engelleyen monoteist din anlayışının toplumsal patolojik bir sorun oluşturduğunu savunur. Ona göre mutlak hakikat bayrağını taşıdığını varsayan monoteizm çok sesliğin getirisi olan diyalogu engelleyerek din adına kurtuluş reçeteleri sunan bir savaşın kalkanına dönüşür. Böylece ötekini kendi hakikat kafesine mahkum eder. Bauman bunun çözümünü meçhul topraklarda keşfettiği ve çok sesliliğin kaynağı olduğunu iddia ettiği politeizmde ve ona gösterilecek hoşgörü de bulur. Ona göre din müphem bir alanın ürünü olarak ikame edildiği sürece antagonizme yol açacak retoriklerin zararlı yansımaları minimize edilecektir. Bauman dini çatışmalara kaynaklık eden monoteist ve kilise diktasına karşı agnostisizmi bayraklaştırır. Böylece dinin temel referanslarından olan “mutlak hakikati” bulanıklaştırarak teolojik alanın dışına iter.

Katı modernizmde yaşanan çözümler sosyal yapılarda dönüşümlere yol açmaktadır. Özellikle iletişimin çevrimiçi ağlar üzerinden yürütülmesi duygudan yoksun sanal ilişkileri görünür kılarken toplumsal dinamiklerde de evrilmelere neden olmaktadır. Bu yeni dönüşüm içinde sosyal yaşamın önemli figürlerinden olan dinin de bundan etkilenmemesi mümkün görünmemektedir. Postmodern tabirle akışkan zamanlarda din artık akışkan bir özellik olarak bu trendin bir parçası olmaya başlamış ve bireyin tercihler listesindeki bir metaya dönüşmüştür. Din artık tükenmez bir iştahın hüküm sürdüğü topraklarda ihtiyaca binaen tüketilecek ve gereksinim duyulduğunda farklı bir fraksiyonu ile değiştirilecek inançlar vitrininde yerini almıştır. Dinsel kurumların, aile gibi olguların önemini yitirdiği bu dönemde din indirgemeci bir yaklaşıma maruz kalmış ve hayatın sıradan bir unsuruna dönüşmeye başlamıştır.

Bauman, insanoğlunun dine ihtiyaç duymasının nedenini kısıtlı/zayıf bir varlık olmasına bağlar. Ona göre birey varoluşsal endişelerden kaynaklı yaşanan kozmik korkularını aşmak için üstün bir güce ihtiyaç duymuş, tanrısal bir varlıkla bağ kurarak bu

korkulardan kurtulmaya çalışmıştır. Dünyadaki kaosun ancak ebedi bir muştuyla sonlanacağını düşünen insanoğlu ilâhî gücün dünyadaki endişeyi ve belirsizliği ortadan kaldırarak ebedi bir yaşamın kapılarını açmasını ummaktaydı. Bauman geleceğe karşı duyulan bu kaygının sonucunda dünyevi egemenlik tahtına yeni tanrıların yerleştirildiğini savunur. Ona göre dinin yasaklarıyla birlikte korku ağına düşen ve yönlendirilmeye açık olan insan korku ajanları tarafından kullanılacak açık bir hedefe dönüştü. Böylece insanoğluna ebediyet kapılarını açacağı iddiasıyla kurtuluş reçeteleri hazırlayan kurumsal din, toplumsal dinamikler içinde önemli bir alan oluşturarak gelişmeye ve yayılmaya başladı. Bauman, korkulardan ve belirsizlikten kurtarma muştusu sunan ilkel toplumlardaki şamanlar ve büyücülerden görevi teslim alan günümüzdeki din adamlarının, siyasal kahinlerin ve düşünürlerin büyük bir ustalıklarla yeni selamet yolları müjdeleyerek insanları yönlendirme görevini büyük bir iştihakla yerine getirdiğini savundu. Ona göre bu koreograflar, insanoğlunun korku kültü haline getirdiği ölümü bile ritüelleri eşliğinde sıradanlaştırılarak ferahlatıcı melodramlar eşliğinde evcilleştirmekte, ebedi yaşamı dünya topraklarında aramaları için insanoğluna tılsımlı sözler fısıldamaktadırlar. Böylece ebediyetle bağı kesilen ve eskiden yalnızca azizler ve kutsilerin ulaşabileceği bir hal olan vecd hali günümüzde modern aygıtlar tarafından sunulan huşu ve haz dünyası sayesinde faniler tarafından kolayca ulaşabilecek bir enstrümana dönüşmüştür.

Bauman'a göre modernizmin mevcut tüm olguları tasarlama ve yeniden üretme planı din olgusuyla ilgili olarak da eyleme geçirilmiş ancak din, bu kaosta panzehrini üreterek ve toplumsal bilinçaltında farklı dini kimlikler tekâmül ettirerek görünürliğini devam ettirmiştir. Modern dünyada görülmeye başlanan köktenci dini hareketleri tüketimden mahrum bırakılmış bir kesimin modern dünyada yer kapma edinişi olarak değerlendiren Bauman bu hareketin mensuplarını “eksikli tüketiciler” olarak

tanımlayarak, onları postmodern bir fenomen olarak çağın meşru çocukları olduklarını savlar. Derrida 'da günümüz dünyasında modernizmin kabul alanındaki dini, teknolojik araçlarla geniş coğrafyalara aktarırken paradoksal şekilde sekülerleşen bir dünya anlayışına karşın öz bağışıklığını artırarak mevcudiyetini korumaya çalışan köktenci dini hareketlerin de güçlendiğine vurgu yaparak dinin düşman saflarında gördüğü modern dünya tasarımı olan teknolojiyle aslında bir konsensüs içinde hareket ettiğini savunur.

Derrida dini steril bir olgu olarak algılamanın yanılısamalara neden olacağını belirtir. O dinin tarihsel süreçte kültürel ve düşüncel saiklerin etkisiyle dönüşümler yaşadığına bu yüzden kutsallık kisvesiyle sunulan inançların din olarak yorumlanarak algılanmasının dine karşı düşünsel cürümlere sebebiyet vereceğine inanır. Hristiyanlığı Batı düşünsel haritasını çizen “mevcudiyet metafiziği” üzerinden anlamamız gerektiğini savlayan Derrida 'ya göre amaç aslında toplumsal düzenin sağlanması ülküsüyle tasarlanan akılsal bir etiğin din olarak sunulmasıdır. Jacques Derrida Batı medeniyetindeki felsefi gizin dinle ilişkisini ifşa ederken, bu öğretinin biçimlenmesinde Kant'ın etkili olduğunu savlar. Aklın rehberlik edeceği bu anlayış, ahlaki göstergeler eşliğinde dinin özüne ulaşma paradigmasını içerir. Aklın tasarladığı bir ahlak aracılığıyla tahtından indirilmiş bir Tanrı figürünü yeniden canlandırmayı amaçlayan modern zihin böylece toplumların kutsala olan özlemi gidermeyi hedefler.

Derrida dinin bir gereksinim sonucunda son dönemlerde geri döndüğü ve farklı motiflerle toplumda görünmeye başladığı yönündeki tezlerin de modern düşünce tarzının bir tür illüzyonu olduğunu savlar. Ona göre dinin ilahi yönü yadsınarak modern zihnin mantıki edinimiyle dinin görünürlüğünün toplumsal yaşamda arttığı yönündeki tezler dinsel olana karşı yeni bulanıklıkları ortaya çıkarır. Din ile ilgili bu tür bir yordam aslında Batı mevcudiyet metafiziğinin rehberliğindeki normlar şemasına uygun olarak dinlerle uzlaşma çabasının başka bir deyişle dini dünyevileştirme (Latinleştirme) hedefinin örtük

bir betimdir. Batı düşünce geleneğinde din (religion) kelimesinin etimolojik karşılığının Hristiyanlık olduğunu savunan Derrida'ya göre günümüzde “dinsel dönüşü” yaygarasıyla temellendirilen dinsel eğilimlerin arttığı yönündeki tezlerin nedeni modernizmin tasarladığı ve Latince bir etimolojiye mahkum ettiği din (religion) yani “Hristiyanlık” kavramlaştırmasına karşı alternatif inançların örgütlenmesine ve görünürlüğünün artmasına karşı duyulan endişedir.

Derrida ateist bir fikri keskin bir ayrıma tabi tutarak imandan ayırmanın temelde hatalar içerdiğini aslında aralarında bulanık da olsa güçlü bir bağın varlığına işaret eder. Çünkü ona göre Tanrı'ya giden yol ateizmin kıvılcımlarıyla başlar. Derrida, şüpheyle başlayan bir inancın gerçek bir inançla sonuçlanabileceğini iddia ederek din karşıtı öğretilerinde iman barındırdığını ve bu tür kuşku barındıran öğretilerin, din için doğrudan tehdit olmadığını savlar. Derrida, Tanrı'nın mesajlarını örten bulanıklığı gidermenin yollarının, geleneğin ürettiği sosyal ve dinsel kalıntılar tarafından karartıldığını düşünür. Ona göre bu körlükten kurtulmanın çaresi, tarihî inançlardan arınmış, kuşku içeren bir tür ateistlik inançtan geçer. Böylelikle kişi, kategorik bir labirentin çıkmazlarından kurtularak hür bir algılama hazzına ve ilahi bir tekâmülün aydınlığına kavuşacaktır. İman karşısında akli önemseyen Batı düşünce literatürüne karşılık imanı önceleyen Derrida imanın dinin üstünde bir imkân sunduğuna vurgu yaparak imanı her türlü aksiyona ilk kıvılcımı çakan toplumsal ilişkilere anlam kazandıran bir edininim olarak görür.

Derrida, dinin kühünü yorumlarken Batı mevcudiyet metafiziği tarafından gizlenen bir teolojik gerçekliğin ayak izlerini de deşifre eder. O Hristiyanlığın antikçağ kültürünün silüetini barındırdığını ve bünyesindeki çok sesliliğin yok edilmeye çalışıldığı bir rutini takip ettiğini iddia eder. Dekonstrüksiyon ile ancak din üzerindeki arkaik izlerin fark edilerek dinlerin özgürleştirilebileceklerini savunan Derrida, din adına yapılan

ürpertici savaşların, katliamların ardındaki ekonomik, siyasal, askeri çıkarların su yüzüne çıkarılmasının ancak dinsel öğeler taşıyan her tür ideolojiden ve dinin histerik mensubiyetinden kurtulmayla mümkün olacağına inanır.

Derrida modernizmin dine bakışını yapı söküm yöntemiyle incelerken modern aklın dini ötekileştiren diskurunun bir yanılsama içerdiğini aslında modernizmin bir tür dinsel retorikten yararlandığını deşifre eder. Ona göre modern zihin, insanın sınırlı bir varlık olduğunu, ilahi bir güce ihtiyaç duyduğunu bilmektedir. Bundan dolayı insanın kutsalla olan gereksinimini gidermek için kendi yaratımı olan örtük bir ilahi diskurla gidermeye çalışır. Tanrının bir imgeye dönüştürüldüğü bu ezoterik edim Batı medeniyetinin dünyadaki hükümlanlığını artırmasına ve ötekini benzetişime uğratarak yok etme hedefine ulaşmasını sağlaması için güçlü bir motivasyon sağlar. Derrida'ya göre Batı medeniyetinin genlerine işleyen bu örtük dinsel motifler yapı söküm yöntemiyle siyasi ve kültürel saiklardan arındırılabilir. Böylece din özgürleşecek saf bir imandan beslenen formu ortaya çıkacak ve diğer dinlerin sesi duyulacaktır.

Derrida, Batı medeniyetinin demokrasi dahil tasarladığı felsefi ve toplumsal olguların altyapısında dinin örtük egemenliğinin bulunduğunu savunur. Ona göre modern yaşamın önemli göstergelerinde biri olan sekülerizmin şuuraltında teolojik izler bulunur. Gerçek bir mümin olma yolunun tarihi süreçte çeşitli etkenlerle şekillenen dini anlayışa eleştirel bir yaklaşım sergilemekten geçtiğine inan Derrida mevcudu sorgulamanın imana yeni kapılar aralayacağını savlar.

Baudrillard algısal karmaşanın yaşandığı, insan hakları ilkesiyle özgürlüklerinin sınırlarının zorlandığı hipnotik bir çağda bulanıklaşan gerçeklik eşliğinde toplumların din tasavvurunda da simülasyonlar yaşandığını iddia eder. Ona göre oluşturulan palyatif toplumda göstergeler aracılığıyla gerçeklik klonlanarak yok edilmiştir. Simülasyon aracılığıyla yeniden canlandırılan din, aslında yeni bir yaratımla tağşış edilmekte,

özünden uzaklaştırılmaktadır. Tanrı ortadan kaldırılmamakta simülasyon yoluyla fraktal örüntülerle çoğaltılarak örneğin ikonlara indirgenerek imgesel bir teoloji oluşturulmaktadır. Böylece algılardaki ilahi kudret duyusal alanla ilişkilendirilerek yaşamın sıradanlığına terk edilmektedir. Baudrillard hiper gerçek dinlerin cezbedici özelliklerinden dolayı bireyleri baştan çıkardığını, bu ayartma algoritmasının arzuları canlandırma işleviyle hareket ettiğini, dine ihtiyaç hissedildiğinde mekân ve zamanla bağlı kalınmadan tedavüle sunulduğunu savunur. Böylece kitleler aşkınlıktan yoksun bir gölge Tanrı ile süregelen bir değer yitiminin yaşandığı platformda dinsel hazlara artık illüzyonlar sayesinde ulaşmaktadır.

Postmodern dünya, tüketim değerlerinin farklı formlarla yeniden canlandırıldığı, ihtiyaçlar hiyerarşisinin yeniden yazıldığı bir yanılsamalar çağının imgesi gibidir. Baudrillard medya araçlarıyla efsunlanan kitleler için anlamın değerini yitirdiğini ve bulanık bir alana itildiğini belirtir. Ona göre tüketim alışkanlıkları bir tür hipnotizma etkisi oluşturmakta ve bu yok edici etkiyle itaatkar kitleler oluşturmaktadır. Görünürde itiraz etmeyen uysal vatandaş profili oluşturan bu dönüşüm aslında dinsel etkileşimlere benzer etkiler oluşturmaktadır. Sonuçta bu süreçte tüketimin bir tür dinin toplumu efsunlama gücüyle sağladığı entegrasyona benzer bir etkileme gücü oluşturulmuştur. Ona göre benzeşen ve prototip varlıklara dönüşen hipnotik bir uyum sağlayan bireyler için haz mabetleri artık alışveriş merkezleridir. Tüketim, artık dinin toplumsal kontrol mekanizması görevini üstlenmiştir. Artık inançlar, tüketim dünyasında denenmesi gereken, belli raf ömrü olan bir metaya dönüşmüştür. Dinin muştusunu imgeleyen ebedi selamet, tüketim dünyasında bolluk ve refah hazzıyla yaşatılmaktadır. Tüketim dünyasında her şey mübadeleye tabi olduğu gibi dinin kalıcı değerleri de bu savrulmayı yaşamaktadır. Mutlak inanç doktrinleri esnetilerek engellenemeyen değer yitiminden

nasibini almaktadır. Din tarafından kutsanan beden, tüketim dünyasında bir teşhir aracına, püriten dünyada varlığın kabul edimini temsil eden güçlü bir şatafata dönüşmüştür.

Postmodern kuramcılar dinin hayatı anlamlandırmanın ve varoluşsal psikozdan kurtulmanın yegâne çaresi olduğu savına kuşku ile yaklaşarak müphem bir etik tahayyüllü geliştirirler. Bauman ve Derrida etik okumalarıyla varoluşsal bir pratik eşliğinde dönemin hermenötiğine uygun biçimde modern karşıtı söylemler aracılığıyla bir tür postmodern etik betimini belirginleştirirler. Onlara göre modern rasyonel düşüncenin bireyci/faydacı etik anlayışına karşı ötekini koşulsuz önceleyen ve onun sorumluluğunu karşılık beklemeden üstlenen bir etik anlayışı ile benliğin ilk gerçekliği sağlanacaktır. Postmodern teori bir döngünün sağladığı, kitleleri kontrol güdüsüyle bir mantık çerçevesinde kurgulanan normların yansıması olan ahlaki kodların aktarımından ziyade belirsizlik ortamındaki ahlaki seçimle varoluşsal kazanımın gerçekleşeceğini savlar. Çünkü ahlak doğası gereği gayrı rasyonel bir özellik barındırır. Postmodern düşünürlere göre modern zihnin ahlaki toplum tanımlamasıyla işaret ettiği aslında modern Batı toplumdur.

Çalışmada ortaya çıkmıştır ki, postmodern teori insanoğlunun anlam arayışı serüveni devam ettiği sürece dinin dimağlardaki müphem yerini koruyacağını ve bu gerçeği fark eden modern tacirlerin insanlığın manevi boşluğunu gidermek için her zaman tetikte bekleyeceğini iddia ederek dinin sosyal yaşamın önemli figürlerinden biri olduğunu kabul etmektedirler. Ancak postmodern teorinin bir resmi betimlerken bulanık bir alan oluşturması, din için geçerliliğini korumaktadır. Postmodern düşünürler mutlak kriterler eşliğinde yapılacak bir tanımlamanın gerçekliğin değer yitimini sağlayacağını varsayarak müphem bir sağduyunun selametine sığınır. Böylece agnostik bir tutumla edilgen bir tercihte bulunan postmodernizm mevcuda karşı süregelen bir kuşku diskuru ile yol alır. Metafizik bir alanın konusunu teşkil eden ve iman barındıran dinin sorgulayıcı

bir mantıkla belirsizliğe mahkûm edilmesi dinin özünün yitimine neden olabilir. Sonuçta mantık çerçevesinde bir örüntü çizerek mevcut düşünme motları içinde dini anlamaya çalışmak bilgi üretmeye eşdeğer paradigmanın sınırlarında kalmamıza yol açabilir. Çünkü muhkem bir kült ya da değer oluşturmadan bir hakikate inanmadan bir Tanrı inancı geliştirmek kendi içerisinde imkânsızlıklar barındırabilir.

Çalışmamızda ortaya çıkan ve yukarıda kısaca özetlediğimiz postmodern teoride din kavramlaştırmasıyla ilgili temel bir değerlendirme yapmak gerekirse;

Postmodern teorinin dini metafizik bağlamından kopararak sosyal/kültürel bir olgu düzeyine indirgemesi ve bu çerçevede incelemesi dinin kısıtlı bir alanla sınırlandırılmasına neden olmaktadır. Bu durum postmodernizmin dinle ilgili öne sürdüğü savlarla modernizmin dinle ilgili geliştirdiği savların benzeşmesine neden olmaktadır. Ayrıca postmodernizmin genel din okumalarını incelediğimizde modernizmin din yaklaşımının bir tür eleştirisini yaptığı görülmektedir. Bundan dolayı postmodernizmin her olguda olduğu gibi dinsel alanla ilgilide bir tür modern kontrastı olma durumu dini literatürde kendine özgü bir paradigma oluşturmasını engelleyebilmektedir.

Dini, modernizmin egemenliğinin yeryüzüne yaymak için kullandığı güçlü bir aygıt olarak gören postmodern düşünürler dinle modernizm arasında güçlü bir bağ olduğunu iddia etmektedirler. Böyle bir aksiyomla hareket etmek, dinin toplumsal dinamikler için güçlü bir motivasyon kaynağı olduğu gerçeğinin yadsınıp, din fenomenin modernizmin kullandığı hipnotik bir araç olduğu yönünde düşünsel bir kısıtlılığa neden olabilir.

Postmodern düşünürlere göre din kompleks bir yapıda olup tarihsel süreçte sürekli olarak çeşitli dinamikler tarafından şekillendirilmiştir. Bu yüzden din siyasi ve kültürel dokunun bir ürünü olarak farklı anlamlar eşliğinde tarihsel süreçte görünür olur. Bu bakış

açısı dinin süreğen bir evrimin ürünü olduğu, çoklu gerçeklik barındırdığı sonucunu doğurmaktadır. Bu savlarla postmodernizm görünürde dine bir alan açarken aynı zamanda din de örtük bir şekilde bir hakikat sorunu olduğunu da fısıldamaktadır.

Postmodern kuramcıların müphem bir dünya tasavvuru sunarken toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi için “postmodern etik” tavsifiyle yeni normları işaret etmeleri paradoksal bir durum oluşturur. Postmodernizm mevcudun yıkımını tetikliyor ve anlamı belirsizliğin prangalarına mahkûm ediyorsa, “postmodern etik” ütopyasını nasıl inşa edebilir. Belirsizliğin yol göstericiliğinde anlamı vücuda getirmek, mutedil bir sesin bir retoriğe sığınmadan mefhumu iletmesinin imkânsızlığıyla yüzleşmeyi gerektirir. Çünkü bir kökten beslenmeye reddiyeler vaaz ederken, salt karşıt fikirler üreterek yeni bir değer oluşturma muştusu teorik olarak yeni çıkmazlara kapı aralayacaktır.

KAYNAKÇA

- Abazi, E. (2003). Postmodernizm ve Din. (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Açıkyol, C. (2019). Zygmunt Bauman Sosyolojisinde Din. (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Adanır, O. (2002). Önsöz. Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm. Baudrillard, J. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Adorno, W. T., Horkheimer, M. (2014). Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar (N. Ülner, E. Ö. Karadoğan Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Akbaş, M. (2010). Derrida ve Din. Ankara: Özkan Matbaacılık.
- Aktay, Y. (2004). “Levinas; Öteki, Etik ve Siyaset”, (Y. Aktay Ed.). Tezkire. S. 38-39. Ankara.
- Aktay, Y. (2008). Kavramsal Açından Modernizm ve Postmodernizme Bakmak. Hece Dergisi, C.16, S.138/139/140, 8-16.
- Alpyağıl, R. (2006). Derrida’dan Caputo’ ya Dekonstrüksiyon ve Din. (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi: İstanbul.
- Alpyağıl, R. (2010). Derrida’dan Caputo’ ya Dekonstrüksiyon ve Din. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Altıntaş, R. (2005). Din ve Sekülerleşme. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Altun, F. (2006). M. McLuhan ve Baudrillard’ın Medya Kuramlarının Karşılaştırılmalı Çözümlemesi. (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Anderson, P. (2016). Postmodernitenin Kökenleri. (6. Baskı), (E. Gen. Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arıcan, M. K. (2011). “Felsefi ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik”. C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi. C. XV. S.1. 71-98.

- Armour, T. E. (1999). *Deconstruction, Feminist Theology, and the Problem of Difference: Subverting the Race/Gender Divide*. Chicago: Chicago University Press.
- Asad, T. (2016). *Sekülerliğin Biçimleri; Hristiyanlık, İslamiyet, Modernlik*. (F. B. Aydar Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Aydın, M. (2008). “Kavramsal Açıdan Modernizm ve Postmodernizme Bakmak”. *Hece Dergisi*. C.16. S.138/139/140. 34-54.
- Aytuğ, T. (2008). *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Badiou, A. (2013). *Etik: Kötülük Üzerine Bir Deneme*. (T. Birkan Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Barsky, R. (2001), “Postmodernism”, *Encyclopedia of Postmodernism*. (E. V. Taylor., C.E. Winqvist Etd.). London: Routledge Publishing.
- Baudrillard, J. (1991). *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*. (O. Adanır Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (1993b). *Kötülüğün Şeffaflığı Aşırı Fenomenler üzerine Bir Deneme*. (I. Ergüden Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (1995). *The Gulf War: Did Not Take Place*. (P. Patton. Trans.). Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press.
- Baudrillard, J. (2005a). *Bir Parçadan Diğesine, François L’ Yvonnet ile Söyleşi*. (Y. Avunç Çev.). İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Baudrillard, J. (2005b). *Anahtar Sözcükler*. (O. Adanır, L. Yıldırım Çev.). Ankara: Paragraf Yayınları.
- Baudrillard, J. (2008). *Tüketim Toplumu Söylenceleri ve Yapıları*. (H. Deliceçaylı, F. Keskin Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Baudrillard, J. (2010a). Sanat Komplosu. (E. Gen, I. Ergüder, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baudrillard, J. (2010b). Nesnelere Sistemi. (O. Adanır, A. Karamollaoğlu Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, J. (2011). Çaresiz Stratejiler. (O. Adanır Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, J. (2012). Kusursuz Cinayet. (N. Sevil Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2014a). Cool Anılar 1-2 (1980-1990). (A. Sönmezay Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2014b). Baştan Çıkarma Üzerine. (A. Sönmezay Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2015a), Şeytana Satılan Ruh Ya da Kötülüğün Egemenliği. (O. Adanır Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2015b). İlahi Sol. (O. Adanır Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, J. (2016). Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm. (O. Adanır Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Baudrillard, J. (2016b). Simülakrlar ve Simülasyon. (O. Adanır Çev.). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, Jean (2002). Tam Ekran. (B. Gülmez Çev.). İstanbul: YKY.
- Bauman, J. (2009). Duvarların Ötesinde. (K. Türel Çev.). İstanbul: Apollon Yayınları.
- Bauman, Z. (1997). Modernite ve Holocaust. (S. Sertabiboğlu Çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.

- Bauman, Z. (1999). Çalışma Tüketici ve Yeni Yoksullar. (Ü. Öktem Çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (2000a). Siyaset Arayışı. (T. Birkan Çev.). İstanbul: Metis Yayınevi.
- Bauman, Z. (2000b). Ölümlülük Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri. (N. Demiröven Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2000c). Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları. (İ. Türkmen Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Bauman, Z. (2001). Parçalanmış Hayat-Postmodern Ahlâk Denemeleri. (İ. Türkmen Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003a). Modernlik ve Müphemlik. (İ. Türkmen Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003b). Yasa Koyucular ile Yorumcular (2. Basım). (K. Atakay Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (2005). Bireyselleşmiş Toplum. (Y. Alogan Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2007). Liquid Times. USA: Polity Press.
- Bauman, Z. (2010). Sosyolojik Düşünmek. (A. Yılmaz Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2011a) "Modernite, Postmodernite ve Etik, Zygmunt Bauman ile Söyleşi". (Aytaç Yıldız Çev.). Dünya Neyi Tartışıyor? Yeni Düşünce Hareketleri. Doğu-Batı Dergisi Sayı. 19, 53-63.
- Bauman, Z. (2011b). Yaşam Sanatı. (A. Sarı Çev.). İstanbul: Versus Kitap.
- Bauman, Z. (2011c). Postmodern Etik. (A. Türker Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Bauman, Z. (2012a). Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup. (P. Siral Çev.). İstanbul: Habitus Yayınları.
- Bauman, Z. (2012b) Akışkan Aşk. (I. Ergüden Çev.). İstanbul: Versus Yayınlar.

- Bauman, Z. (2014). *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm: Küresel Çağda Sosyal Adaletsizlik*. (F. D. Ergun Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Bauman, Z. (2015a). *Akışkan Modern Toplumda Kültür*. (İ. Çapcıoğlu ve F. Ömek Çev.). Ankara: Atıf Yayınları.
- Bauman, Z. (2015b). *Özgürlük*. (K. Eren Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2016b). *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*. (N. Soysal Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Bauman, Z. (2018a). *Iskarta Hayatlar Modernite ve Safraları*. (O. Yener Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Bauman, Z. (2018b). *Tanrı'ya ve İnsana Dair*. (A. E. Pilgir Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2019a). *Akışkan Modernite*. (S. O. Çavuş Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Bauman, Z. (2019b). *Kimlik*. (M. Hazır Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Bauman, Z., Lyon, D. (2016a). *Akışkan Gözetim*. (E. Yılmaz Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z., Tester, K. (2017). *Zygmunt Bauman ve Keith Tester ile Söyleşiler*. (M. Hazır Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Bayrı, D. (2011). "Gözün Egemenliği Tarihin Sonu mu?". (O. Adanır. Ed.). *Özne Dergisi*. Baudrillard Sayısı.
- Becker, C. L. (1960). *The Heavenly City of The Eighteenth Century Philosophers*. London: New Haven & Yale University Press.
- Behler, E. (2001). "Yirminci Yüzyılda Nietzsche". (K. Atakay Çev.). *Nietzsche Kayıp Bir Kıta*. (Nietzsche Özel Sayı). *Cogito Dergisi*. 25, 22-50.
- Bell, D. (2013). *İdeolojinin Sonu*. (V. Hacıoğlu Çev.). Ankara: Sentez Yayıncılık.

- Belsey, C. (2002). Poststructuralism; A Very Short Introduction. USA: Oxford University Press.
- Berger, P. (1993). Dinin Sosyal Gerçekliği. (Ali Coşkun Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Berger, P. (1999). Sekülerizmin Gerilemesi. (A. Köse Çev.). Liberal Düşünce Dergisi. 4. 14. 84-95.
- Berger, P. (2015). Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları. (A. Coşkun Çev.). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Berger, P. L. Ve Luckmann, T. (2008). Gerçekliğin Sosyal İnşası. (V. S. Öğütle Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Berman, M. (1988). All That Is Solid Mealts Into Air. Canada: Penguin Books.
- Bertens, H. (1995). The Idea Of The Postmodern. London: Routledge Publishing.
- Best, S., Kellner, D. (2016). Postmodern Teori. (M. Küçük Çev.). (3.Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Blackshaw, T. (2005). Zygmunt Bauman. New York: Routledge.
- Bruce, S. (2011). Secularization. New York: Oxford University Press
- Bulhoff, I., Kate, L., (2000). "Echoes of an Embarrassment Philosophical Perspectives on Negative Theology-An Introduction". Flight of the Gods Philosophical Perspectives on Negative Theology. (I. Bulhoff, L.T. Kate, Ed.). Fordham Universty Press: New York,
- Bumin, T. (1996). Tartışılan Modernlik. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Butler, C. (2002). Post-Modernism A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press.
- Caputo J., D. (1997b). Deconstruction in A Nutshell. New York, Fordham: University Press.
- Caputo, J., D. (1997a). The Prayers and of Jacques Derrida Religion without Religion Indianapolis: Indiana University Press.

- Caputo, J. D. (2002). "What Do I Love When I Love My God?". Religion With/Out Religion. (H. Olthois Ed.). London-New York: Routledge.
- Cevizci, A. (2003). Felsefe Ansiklopedisi. (Cilt 1). İstanbul: Etik Yayınları.
- Cevizci, A. (2008). Aydınlanmanın Felsefi Tarihi. Bursa: Asa Yayınları.
- Cevizci, A. (2017). Felsefe Tarihi. İstanbul: Say Yayınları.
- Chadwick, Owen, (2000). The Secularization Of The European Mind In The Nineteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press.
- Childs, P. (2002). Modernism. London And New York: Routledge.
- Çiğdem, A. (2004). Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Connolly, W. E. (1995). Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri. (Lekesizalın F. Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Crook, M., Doyle, W., Forrest, A., (2004). Enlightenment and Revolution. London: Ashgate Publishing Limited.
- Çiğdem, A. (1993). Aydınlanma Düşüncesi. İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- Davie, G. (2005). Modern Avrupa'da Din. (A. Demirci Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- De Groot, C. N. (2008). Three Types of Liquid Religion. Implicit Religion. 11. 277-296.
- Debord, G. (2011). "Politikada Veya Sanatta Yeni Eylem Biçimleri ve Sitüasyonistler". (A. Artun Çev.). Sanat Manifestoları. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2014). Anti-Ödipus Kapitalizm ve Şizofreni. (2. Baskı). (F. Ege, H. Erdoğan, M. Yiğitalp Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Derrida, J. (1981). Positions, (A. Bass Trnas.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1997). "A Villanova Roundtable", Deconstruction in A Nutshell. New York: Fordham University Press.

- Derrida, J. (1998) “Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler”. Yapıbozum ve Pragmatizm. (T. Birkan Çev.). İstanbul: Sarmal Yayın evi.
- Derrida, J. (1999a). “Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul Üzerine”. Cogito. 21.
- Derrida, J. (1999b) Adieu to Emmanuel Levinas. (P. A. Braut, M. Naas Trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (1999c). “İman ve Bilgi Basit Aklın Sınırlarında ‘Din’in İki Kaynağı”. (M. Başaran Çev.). Toplumbilim. 10.
- Derrida, J. (1999d), “Japon Bir Dosta Mektup”. (M. Atıcı, M. Omay, Çev.). Toplumbilim Dergisi.10.
- Derrida, J. (2002a). “Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”, Act of Religion. (M. Quaintance Trans.). New York ve London: Routledge.
- Derrida, J. (2002b). Writing and Difference. (A. Bass, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2004a). Marx ve Mahdumları. (A. Tümertekin Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Derrida, J. (2004b). “Teoriyi İzlemek”. (E. Kılıç, Çev.). Teoriden Sonra Hayat. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Derrida, J. (2005a). Two Essays on Reason. (P. A. Brault, M. Naas Trans.). California: Standford University Press.
- Derrida, J. (2005b). Paper Machine. (R. Bowlby, Standford Trans.). California: Standford University Press.
- Derrida, J. (2005c). “Epoché and Faith”, Derrida and Religion: Other Testaments. (Y. Sherwood, K. Hart ed.). New York-London: Routledge.

- Derrida, J. (2006). “Şiddet ve Metafizik”. (Direk Z. Çev.). Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 47-48.62-150.
- Derrida, J. (2008). İsim Hariç. (D. Eryar, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yay.
- Derrida, J. (2010) “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, Şiddetin Eleştirisi Üzerine. (Z. Direk Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Derrida, J. (2011b) Öteki Hedef. (M. Başaran Çev.). Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Derrida, J. (2012). “Konuksev(-er/-mez-) lik” Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros. (F. Keskin, Ö. Sözer Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Derrida, J. (2014). Gramatoloji. (İ. Birkan, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Derrida, J., Dufourmantelle, A. (2000), “Of Hospitality” Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond. (Rachel B. Trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J., Vattimo, G. (2011a). Din. (D. Kundakçı, M.E. Özcan Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Direk, Z. (2014). Derrida ve Laiklik. Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi. 1.39-60.
- Direk, Z. (1997). “Konukseverliğin Düşüncesi”. Defter Dergisi. 31.11-36.
- Dobbelaere, K. (2004). Secularization: An Analysis at Three Levels. Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang.
- Docherty, T. (2014). Postmodernism A Reader. London: Routledge Publishing.
- Doltaş, D. (1999). Postmodernizm Tartışmalar ve Uygulamalar. İstanbul: Telos Yayıncılık.
- Dunn, G. R. (1998). Identity Crises: A Social Critique of Postmodernity. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eberstadt, M. (2013). How the West Really Lost God A New Theory of Secularization. USA: Templeton Press.

- Ellis, J. (1997). Postmodernizme Hayır. (H. A. Bakırer, Çev.). Ankara: Doruk Yayınları.
- Featherstone, M. (1996). Postmodernizm ve Tüketim Kültürü. (M. Küçük Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ferry, L. ve Gauchet, M. (2005). Dinden Sonra Dinsellik. (C. Utku, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Ferry, L., Gauchet, M. (2005). Dinden Sonra Dinsellik. (C. Utku Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Flis, M. (2019). Utopian thinking : a discourse on the culture of Leszek Kołakowski and Zygmunt Bauman. *Orbis Idearum*. 7(2). 27–40. <https://doi.org/10.26106/3RVD-SX41>
- Freud, S. (2014). Uygarlığın Huzursuzluğu. İstanbul: Metis Yayınları.
- Funk, R. (2007). Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi. (4. Baskı). (Ç. Tanyeri, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gane, M. (1993). Baudrillard Live: Selected Interviews. (M. Gane, Ed.). London, Paris: Routledge.
- Geoffroy, M. (2012). “Hyper-real Religion Performing in Baudrillard’s Integral Reality”. *Handbook of Hyper-real Religions*. (A. Possamai Ed.). Leiden/Boston: Brill Press.
- Giddens, A. (1994). Modernliğin Sonuçları. (E. Kuşdil Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2012). Sosyoloji. (H. Özel, vd. Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Giddens, A., W. Sutton, P. (2016). Sosyolojide Temel Kavramlar. (A. Esgin Çev.). İstanbul: Phoenix Yayınları.
- Glendinning, S. (1998). On Being with Others, Heidegger, Wittgenstein, Derrida. London and New York: Routledge University Press.
- Gökberk, M. (1993). Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Günerigök, M. (2019) "Zygmunt Bauman ve Din: Tanrı, İnsan ve Belirsizlik". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 13.117-140.

- Habermas, J. (2012). “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak - Siyaset Kuramı Yazıları (İ. Aka Çev.). İstanbul: YKY.
- Harvey, D. (2019). Postmodernliğin Durumu. (Sungur Savran Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hassan, İ. (1982). The Dismemberment of Orpheus Towards a Postmodern Literature. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Heidegger, M. 1991. Metafizik Nedir? (Y. Örnek Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, M. (2002). “Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası”. (A. Demirhan, Etd.). Heidegger ve Teoloji içinde. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Heller, A. Feher, F. (1993). Postmodern Politik Durum. (Ş. Arın, O. Akınhay Çev.). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Heywood, A. (2011). Siyaset Teorisine Giriş. İstanbul: Küre Yayınları.
- <https://zeynepdirek.wordpress.com>. Zeynep, Direk “Derrida’nın Siyaset Felsefesi”. 27.08.2022.
- <https://zeynepdirek.wordpress.com>. Zeynep, Direk “Levinas ve Kierkegaard: Etik ve Politika”. 27.08.2022.
- Hume, D. (1757) Four Dissertations. London: St Augustine.
- Husserl, E. (2014). Kesin Bilim Olarak Felsefe. (A. Kaygı Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Huxley, T. H. (1902). “Agnosticism and Christianity”, Collected Essays, Volume V: Science and Christian Tradition. New York: Appleton And Company.
- Huyssen, A. (2011). “Postmodernin Haritasını Yapmak”. (M. Küçük. Çev.). Modernite Versus Postmodernite. (M. Küçük. Der.). Ankara: Say Yayınları. 231-262.
- Jameson, F. (2013). Dil Hapishanesi. (M. H. Doğan Çev.). Ankara: Yapı Kredi Yayınları.

- Jameson, F., Lyotard F., Habermas J. (1994). Postmodernizm. (G. Naliş, D. Sabuncuoğlu, D. Erksan Çev.). İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Janniere, A. (2011). “Modernite Nedir?”. (N. Tural Çev.). Modernite Versus Postmodernite. (M. Küçük Der.). İstanbul: Say Yayınları. 111-124.
- Kadioğlu, A. (2008). Türkiye’de Vatandaşlığın Anatomisi. Vatandaşlığın dönüşümü: Üyelikten haklara. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kant, I. (1960). Ebedi Barış üzerine Felsefi Deneme. (Y. Abadan, S. Meray Çev.). Ankara: AÜ SBF Yayınları.
- Kant, I. (1999). Pratik Aklın Eleştirisi. (İ. Kuçuradi Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2001) “Religion Within The Boundaries of Mere Reason,” Religion and Rational Theology. (Wood A. W., Di Giovanni G. Edt.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kearney, R. (2005). “Deconstruction, God, and the Possible” Derrida and Religion. (Y. Sherwood, Y. K. Hart, Edit.). New York, London: Routledge.
- Kellner, D. (2001). Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası. (G. Seçkin Çev.). Doğu-Batı Dergisi.15. 187-219.
- Kellner, Douglas (1989). Critical Theory, Marxism and Modernity. Cambridge: Polity Press.
- Kızılçelik, S. (1996). Postmodernizm Dedikleri. İzmir: Saray Kitapevleri.
- Kumar, K. (2005). From Post-Industrial to Post-Modern Society New Theories of the Contemporary World. USA: Blackwell Publishing Ltd.
- Küçük, M. (2018); “Entelektüellerin Tehlikeli Oyunağı: Postmodern”. Modernite Versus Postmodernite. (M. Küçük Der.). Ankara: Say Yayınları. 65-84.
- Küçükalp, K. (2016). “Derrida’nın Mevcudiyet Metafiziği Eleştirisi” Felsefe Dünyası Yazıları. 63. 5-19.

- Küçükalp, K. (2020). Jacques Derrida. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Küçükalp, K. Cevizci, A. (2010). Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller. İstanbul: İsam Yayınları.
- Küçükcan, Talip (2005). “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası”. İslami Araştırmalar Dergisi.13. 109-128.
- Lane, J. R. (2000). Jean Baudrillard. London and New York: Routledge.
- Lash, S. (2005). Sociology of Postmodernism. New York: Routledge Publishing.
- Leger, D. H. (2004). Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler. (H. Aydınalp Çev.). M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi. 45-58.
- Levinas, E. (1991). Totality and Infinity. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2003). Sonsuza Tanıklık. (Z. Direk, E. Gökyaran Haz.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Luckmann, T. (2016). Görünmeyen Din (A. Coşkun, F. Aydın, O. Coşkun Çev.) İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Lucy, N. (2003). Postmodern Edebiyat Kuramı Giriş. (A. Aksoy Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lucy, N. (2004). A Derrida Dictionary. Malden: Blackwell Publishing.
- Lyotard, J.F. (1997). Postmodern Durum. (A. Çiğdem Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Malpas, S. (2005). Jean-François Lyotard, London: Routledge Publishing.
- Marshall, G. (1999). Sosyoloji Sözlüğü. (O. Akınhay, D. Kömürcü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Martin, D. (2005). On Secularization Towards a Revised General Theory. USA: Ashgate.
- McGuire, M., B. (2008). Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life. Oxford, New York: Oxford University Press.

- Miller, J. V. (2003). *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Cultur*. New York: Continuum.
- Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. New York and London: Rotledge Press.
- Naas, N. (2006). “Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu”, (Ö. Ejder Çev.). *Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*. İstanbul: Cogito. 47-48. 240-257.
- Özbolat, A. (2017). Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık. *Journal of Islamic Research Dergisi*. 7. 265-278.
- Pawlett, W. (2007). *Jean Baudrillard, Against Banality “The Object System, the Sign System and the Consumption System”*. New York, London: Routledge.
- Pettazzoni, R. (2003). *Tanrı’ya Dair*. (F. Aydın Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Popper, K. R. (1989). *Açık Toplum ve Düşmanları* (2. Basım). (M. Tunçay Çev.). Ankara: Remzi Kitabevi.
- Porter, R. (1993). “Baudrillard: History, Hysteria and Consumption”. *Forget Baudrillard*. (C. Rojek, B. Turner Etd.). London and New York: Routledge Publish.
- Possamai, A. (2012). “Yoda Goes to Glastonbury: An Introduction to Hyper-real Religions”. *Handbook of Hyper-real Religions* (A. Possamai Ed.). Leiden/Boston. Brill Press.
- Poster, M. (2002). *Selected Writings*, (J. Mourrain Trans.). (M. Poster Edt.). Stanford: Stanford University Press.
- Pusey, M. (1987). *Jürgen Habermas*, New York: Routledge Publishing.
- Rorty, R. (2006). *Felsefe ve Doğanın Aynası*, (F. G. Kaya Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Rosenau, P. M. (2004). *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*. (T. Birkan Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Rousseau, J.J. (2003). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı. (E. Ergün Çev.). Ankara: Yeryüzü Yayınevi.
- Rutli, E. E. (2017). “Yapısökümü Etik Açından Okumak: Derrida Ve Konukseverlik Düşüncesi”. Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi. 7. 124-154.
- Rutli, E., E. (2016). Derrida'nın Yapısökümü. Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi. 5. 49-68.
- Sarıbay, A. Y. (2014). Postmodernite Sivil Toplum ve İslam. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Sarup, M. (2017). Post-yapısalcılık ve Postmodernizm. (A. Güçlü, Çev.). (5. Baskı). Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Schmitt, C. (2005). Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm. (A. E. Zeybekçioğlu Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Seidman, S. (1998). The Postmodern Turn; New Perspectives On Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shakespeare, S. (2009). Derrida and Theology. London/New York: T&T Clark International.
- Sherwoodand, Y., Hart, K. (2005). “Deconstruction, God, and the Possible”. Derrida and Religion. (Sherwood Y., Hart, K. Edt.). New York, London: Routledge
- Sim, S. (2000). Derrida and The End of History. UK: Icon Books Ltd.
- Sim, S. (2013). Fifty Key Postmodern Thinkers. USA: Routledge Publishing.
- Slattery, M. (2017). Sosyolojide Temel Fikirler. (Ü. Tatlıcan Çev.). (9. Baskı). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Smith, D. (1999). Prophet of Postmodernity. UK: Polity Press.
- Steiner, R. (2004). Nietzsche Özgürlük Savaşçısı. (S. Çekli Çev.). İstanbul: Omega Yayınları.
- Steiner, R. (2004). Nietzsche, (Çekli S. Çev.). İstanbul: Omega Yayınları.

- Swingewood, A. (1994). *Cultural Theory and the Problem of Modernity*. USA: Macmillan Education.
- Şaylan, G. (2016). *Postmodernizm*. (5.Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, C. (2017). *Modernliğin Sıkıntıları*. (U. Canbilen Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tekin, M. (2015). Postmodernizmin “Din” Sorunu. *Milel ve Nihal Dergisi*. 12 (2). 7-24.
- Toffoletti, K. (2014). *Yeni bir Bakışla Baudrillard*. (Y. Başkavak Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Toker, İ. (2009). *Teolojik İnşa Olarak Laiklik*. Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- Toulmin, S. (1992). *Cosmopolis The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Touraine, A. (2002). *Modernliğin Eleştirisi*. (H. Tufan Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.
- Touraine, A. (2007). *Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma*. (O. Kunal Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Turner, B. (2003). *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. (İ. Kapaklıkaya Çev.) İstanbul: Anka Yayınları.
- Tüzer, A. (2015). Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme. *Milel ve Nihal*, 12 (2), 73-124.
- Vries, H. (2015). “Et Iterum de Deo”: Jacques Derrida and the Tradition of Divine Names”. *The Trace of God Derrida and Religion*. (E. Baring, P.E. Gordon, Edt.). New York: Fordham University Press.

- Walters, J. (2012). *Baudrillard and Theology*. London: Published by T&T Clark International.
- Williams, J. (2005). *Understanding Poststructuralism*. Buckinghamshire: Acumen Publishing Limited.
- Wilson, B. (2015). "Sekülerleşme". (A. Bayer Çev.) *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (M. A. Kirman, İ. Çapcıoğlu Der.), Ankara: Otto Yayınları
- Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (O. Aruoba Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wood, A. W. (2009). *Kant* (A. Kovanlıkaya Çev.) Ankara: Dost Yayınevi.
- Yıldırım, A. Şimşek, H. (2018). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Seçkin Yayıncılık.
- Zuckert, P., Michael P. (1994). *Natural Rights and the New Republicanism* New Jersey: Princeton University Press

ÖZET

POSTMODERN TEORİDE DİN- ZYGMUNT BAUMAN, JACQUES DERRİDA, JEAN BAUDRİLLARD

Modern aklın inşa ettiği toplumsal düzende çok sesliliğin ortadan kalktığını ve tek tip bir toplumsal düzen kurulduğunu savunan postmodern düşünürler, modernizme karşı yeni teoriler geliştirdiler. Bu argümanlar dışlanmış gruplara yeni umutlar açılarken, savları ile ilgili bazı belirsizlikler de doğurdu. Örneğin büyük anlatılara şüpheyle yaklaşan postmodern düşünürlerin din gibi muhkem değerler üzerine inşa edilmiş bir olguyu nasıl analiz ettikleri merak konusu oldu. Bu çalışmada, postmodern felsefenin üç önemli düşünürü Zygmunt Bauman, Jacques Derrida ve Jean Baudrillard'ın görüşlerine odaklanılarak, postmodern teorinin din hakkındaki müphem savları teorik bir araştırma çerçevesinde analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, Modernizm, Sekülerleşme, Çoğulculuk, Tektanrıcılık, Çoktanrıcılık, Etik, Yapısöküm, Hiper-Real Din, Tüketim.

ABSTRACT

RELIGION IN POSTMODERN THEORY- ZYGMUNT BAUMAN, JACQUES DERRİDA, JEAN BAUDRİLLARD

Postmodern thinkers have developed new theories against modernism, arguing that plurality of voices has disappeared in the social order built by the modern mind and that a uniform social order has been established. While these arguments gave new hope to marginalized groups, they also created some uncertainties about their arguments. For example, it has been a matter of curiosity how postmodern thinkers, who are skeptical of grand narratives, analyze a phenomenon built on solid values such as religion. In this study, by focusing on the views of three important thinkers of postmodern philosophy, Zygmunt Bauman, Jacques Derrida and Jean Baudrillard, the ambiguous arguments of postmodern theory about religion are analyzed within the framework of a theoretical research.

Keywords: Postmodernism, Modernism, Secularization, Pluralism, Monotheism, Polytheism, Ethics, Deconstruction, Hyper-Real Religion, Consumption.