

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI
SOSYOLOJİ PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**İDEOLOJİ OLARAK SİNİZM: İKLİM
DEĞİŞİKLİĞİ VE GIDDENS PARADOKSU**

**İBRAHİM BULUT
15737006**

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. BEDRİ GENCER**

**İSTANBUL
2017**

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI
SOSYOLOJİ PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**İDEOLOJİ OLARAK SİNİZM: İKLİM
DEĞİŞİKLİĞİ VE GIDDENS PARADOKSU**

**İBRAHİM BULUT
15737006**

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. BEDRİ GENCER**

**İSTANBUL
2017**

T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI
SOSYOLOJİ PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

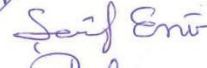
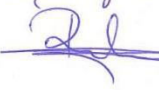
İDEOLOJİ OLARAK SİNİZM: İKLİM
DEĞİŞİKLİĞİ VE GIDDENS PARADOKSU

İBRAHİM BULUT
15737006

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 01.06.2017

Tezin Savunulduğu Tarih: 28.06.2017

Tez Oy Birliği / Oy Çokluğu ile Başarılı Bulunmuştur

	Unvan Ad Soyad	İmza
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Bedri Gencer	
Jüri Üyeleri	: İ. Doç. Dr. Serif Esenlemir	
	: Doç. Dr. Ramazan Aras	

İSTANBUL
HAZİRAN 2017

ÖZ

İDEOLOJİ OLARAK SİNİZM: İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ VE GIDDENS PARADOKSU İbrahim Bulut Haziran, 2017

Giddens Paradoksu, iklim değişikliğinin etkilerinin günlük hayatta elle tutulur, görünür ve ciddi boyutlara ulaşmadıkça, insanların onu önlemek için hiçbir şey yapmayacağını, etkiler hayatı derinden sarstığında ise önlem almak için artık çok geç olacağını ifade eder. Böylelikle iklim değişikliğini önlemek için elle tutulur hiçbir şey yapılmaz. Bu paradoks iklim değişikliğine yönelik tutumların en büyük kaynağıdır. Ayrıca iklim değişikliği ile yüzleşmek kolay değildir. Çünkü iklim değişikliğinin gerçekleşiyor olduğunu kabul etmek, hayat tarzında radikal değişiklikleri gerektirmektedir. “Aydınlanmış yanlış bilinç” olarak sinizm de benzer şeyi ifade eder. Sinik kişi, iklim değişikliğinin yaşanıyor olduğunun ve karşı karşıya olduğu varoluşsal tehditlerin farkındadır ama aynı zamanda her zamanki yaşantısına olağan akışışında devam edebilir. Bu nedenle, iklim değişikliğine karşı en yaygın tutum olan sinizm, Giddens Paradoksu ile birlikte düşünülmesi gereken bir olgudur.

Anahtar Sözcükler: Sinizm, Giddens Paradoksu, İklim Değişikliği.

ABSTRACT

CYNICISM AS A IDEOLOGY: CLIMATE CHANGE AND GIDDENS PARADOX

İbrahim Bulut

Jun, 2017

Giddens Paradox states that, since the dangers posed by global warming are not tangible, immediate or visible in the course of day-to-day life, people will do nothing to prevent the global warming. When the dangers become visible and acute, serious action will be too late. Thus, many do not bother themselves about the dangers until they arise. This paradox explains why public attitudes about global warming are confusing. Also facing the dangers of global warming are not so easy. Because, admitting the global warming is happening has to give rise to questioning the day-to-day life practice. Cynicism as “enlightened false consciousness” means the same thing. Cynics claim the exact opposite about how serious global warming we are facing, even though they are well aware of the problems. This means a cynic with that acknowledgement can continue everyday life as if nothing happening. When it comes to public attitudes about the global warming and its dangers, Giddens Paradox and cynicism are two facts that must take into account together.

Key Words: Cynicism, Giddens Paradox, Climate Change.

ÖNSÖZ

Sinizizm ile iklim değişikliğine yönelik tutumları bir arada düşünme sürecim yoğun olarak Slavoj Zizek'in eserlerinden kaynaklandı. Halkın iklim değişikliğine olan düşüncelerini içeren araştırmalar çoğunlukla, insanların iklim değişikliğini endişe ettiklerini fakat buna uygun bir hayat tarzını benimseme noktasında ikircikli tepkiler verdiğini gösteriyordu. Bu nedenle böyle tavırların toplumda yaygınlaşan sinizmden kaynaklanıp kaynaklanmadığını test etmeye karar verdim. Araştırmada sinizmi Peter Sloterdijk'in formülüne göre kullandım. Giddens Paradoksu da iklim değişikliğindeki bu çıkmazı gözler önüne sermesinden dolayı araştırmadaki yeri oldukça kritiktir.

Danışman hocam Prof. Dr. Bedri Gencer, bu tezde benim ufkumu genişletirken, aynı zamanda sinizmin felsefî ve psikolojik boyutlarının genişliği nedeniyle sosyolojik düzlemden kopmamı engelledi. Yaptığı tavsiyeler olmasaydı şu anda bu önsözü yazıyor olmazdım. Ayrıca bölüm hocalarımızdan Yrd. Doç. Dr. Güneş Ayas'a, Yrd. Doç. Dr. Şerif Esendemir'e ve tezlerimizi yazarken birbirimize yardımcı olduğumuz sevgili arkadaşım Nurcan Gökmen'e teşekkürü bir borç bilirim.

En büyük desteği hayatım boyunca yanımda olan, hedeflerimi gerçekleştirmemde maddî manevî her türlü yardımı esirgemeyen, çok sevdiğim anneme borçluyum. Çalışkanlığıyla ve azmiyle bana hayatım boyunca takip edeceğim rol modeli kazandırdığı için binlerce kez teşekkür ediyorum.

İstanbul; Haziran, 2017

İbrahim Bulut

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
1. GİRİŞ	1
2. SİNİZM KAVRAMI	10
2.1. Antik Dönemde Sinizm.....	10
2.2. Rasyonalizm ve Sinizm.....	13
2.3. Çağdaş Sinikler	15
2.4. İdeoloji Olarak Sinizm	17
2.5. Postmodernizm ve Sinizm	23
3. İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ VE YEŞİL SİYASET	33
3.1. Modernliğin Olumsuzluğu.....	33
3.2. Modernliğin Müphem Doğası	37
3.2.1. Üretilmiş Belirsizlik	40
3.2.2. Modernliğin Düşünümselliği	43
3.2.3. Hâkim Bilim Cemaati ve Şüpheciler.....	52
3.3. Bir Felâket Senaryosu: Küresel Isınma.....	53
3.4. Yeşil Hareket.....	58
3.4.1. Yeşil Hareketin Başlangıç Noktası: Muhafazakâr Ekoloji	59
3.4.2. Ekolojik Düşünce İçindeki Gerilimler: Derin ve Sığ Ekolojik Hareket ..	61
3.4.3. Diğer Ekolojik Yaklaşımlar	65
3.5. Ekolojik Riskleri “Olduğundan Hafif Gösterme”	68
3.5.1. Sınır Değerleri	74
3.5.2. Louisiana Petrol Kaçağı	75
3.5.3. Ekolojik Krizin Pazar Payı.....	76
3.6. Ekolojik Risklere Olan Stratejik Tepkiler.....	77
4. GIDDENS PARADOKSU, SİNİZM VE PRAGMATİZM	80
4.1. Giddens Paradoksu.....	80
4.2. İklim Değişikliğinde Bilim ve Siyaset İlişkisi	84

4.2.1. Çevresel Bir Etiğin İmkânı.....	86
4.2.2. Geleceğin Planlanması	93
4.3. 21. Yüzyılda Sol ve Orta Sınıf Muhalefet.....	98
4.3.1. Siyasî Kayıtsızlık	100
4.3.2. Medyada Sinizm ve Simülasyon	103
4.4. Sinik Siyasal Katılım	105
4.4.1. İroninin Kamusal Yararı	106
4.4.2. Politik Doğruculuk	111
4.4.3. Sinik Siyaset ve Müsamahakâr Liberal Toplum Biçimi	111
4.5. Pragmatizmin Ötesinde	113
4.6. Hayatları Değiştirmek	117
5. SONUÇ.....	120
KAYNAKÇA	125
ÖZ GEÇMİŞ.....	129

1. GİRİŞ

Birinci Dünya Savaşı'nda, Almanya ve Avusturya ordu karargâhları arasında bir telgraf trafiği gerçekleşir. Alman askerler, durumlarının ciddi olduğunu fakat feci olmadığını belirtirler. Buna karşılık Avusturyalı askerler şu yanıtı verir: “bizdeyse durum feci ama ciddi değil”. Zizek (2012, 13), muhtemelen sonradan uydurulmuş olan bu hikâyenin, içinde bulunduğumuz ekolojik felâkete karşı tepkimizi oldukça iyi yansıttığını vurgular. Yaşanan durumun vahametinin farkındayız fakat bunu ciddiye almada çok istekli değiliz. Peki, insanlar doğanın geri döndürülemez bir şekilde tahrip edilmesi sonucu oluşabilecek tehlikelerin farkında olmasına rağmen neden onları önlemek için aksiyon almaz? Ekolojik problemleri ciddiye aldığımızda neler olacağını düşünelim. Gündelik hayatımızın yerleşmiş rutinleri -yaşam tarzımız- sorgulama altına girecek. Daha önceleri hiçbir zararı olmadığını düşünerek uyguladığımız alışkanlıklar artık bir risk unsuru. Bunun bilincinde olmak demek yaşam tarzımızı radikal bir biçimde değiştirmek zorunda kalacağımız anlamına gelecektir.

Diğer bir nokta, ekolojik felâketin, artık çok geç olduğunuzda sadece belli bir bölge veya belli bir insan grubunu hedef almak yerine, bütün dünyadaki hayatın yok olabileceğini ima etmesidir. Böyle bir travmatik olgunun farkında olup, gündelik hayatını aynı şekilde devam ettirmek hiç kolay değildir. Stalin'in atom bombasını anlatmak için kullandığı şu sözler bunu çok iyi anlatır: “Sinirleri zayıf olan kişilere göre değil”. Gerçekten, ekolojik riskler tam olarak atom bombasının üreteceği felâket gibi geri döndürülemez ve gerçekleştiğinde bunun sonuçlarını konuşacak insan bırakmayacak ölçüde ürkütücüdür. Küresel ısınmanın, zincirin halkaları gibi birbirleriyle bağlantılı, insan hayatının devamı için gerekli olan dünya üzerindeki yaşamı tehdit eden birçok sonucu vardır. Buzulların erimesi sonucu deniz seviyelerinin yükselmesi, hayvanların doğal yaşam standartlarının değişimi sonucu türlerin yok olması, sıcaklık artışları nedeniyle yaşanacak hastalıklar, kuralık sonucu tarımda üretimin kısıtlanması, devletlerarası muhtemel iklim savaşları... Üstelik bu sıcaklık değişimi, çok büyük değişiklikleri ima etmez. 2-3 derecelik bir değişim bile

bu ürkütücü sonuçlara neden olabilecek zincirleme felâketleri beraberinde getirecektir.

Risk toplumu koşullarında yaşıyoruz. Risk kavramı, yeni bir kavram değildir. Modernlik öncesi dönemde de insanoğlu belirli risklerle karşı karşıya idi. Yalnız o dönemlerdeki riskler, belli bir zamanda belli bir bölgeyi ilgilendiren kısmî risklerdi. Eğer bir savaş yaşıyorsa, orduya katılmak riskli bir şeyi ifade ediyordu. Ya da uzun seyahatleri düşünelim. Eğer, kişi yeterince tecrübeli ve cesur değilse yolda karşılaşacağı her şey onun hayatını tehlikeye sokabilirdi. Bulaşıcı hastalıklar bir diğer risk unsuruydu. Bugün bu risklerin hemen hemen hepsi ortadan kalkmıştır. Gelgelelim, bugün yeni birtakım belirsizliklerle karşı karşıyayız. Yüzyıl başında yaşanan iki dünya savaşı, bilimin hiç olmadığı kadar gelişme hızını artırmış ve bilimsel araştırmanın önünde hiçbir engelin olamayacağı kanıksanmıştır. Bugün eğer küresel ısınma gibi ekolojik felâketlerden bahsediyorsak, bu modernliğin etik engellere karşı bağışıklığının çok güçlü olmasının sonucudur. Bugün, basit bir bulaşıcı hastalıktan ölme şansımız çok düşük ama bunun karşılığında insan hayatı sona erebilecek felâket senaryoları gayet ciddidir.

Modernliğin müphemliği ve olumsuzluğu, ekolojik felâket senaryolarının gerçekliğini tartışmak üzere ortaya atılmaktadır. Modern düşünce başlangıcından bu yana kesinliğe ulaşma hedefinde olmuştur. Rasyonalite ile hayatın her alanı düzenlenmeye çalışılmıştır. Bugün, örneğin küresel ısınmanın insan kaynaklı sebeplerle gerçekleştiğini gösteren bilimin elinde oldukça sağlam kanıtlar mevcuttur. Buna karşılık şüpheciler, küresel ısınmanın insan kaynaklı sebeplerle değil, doğanın her zamanki düzeninin(düzensizliğinin), bir ürünü olduğu üzerinde dururlar. Bilimin bu şekilde ikiye ayrılmasının sebebi, eldeki verilerin çok güçlü olmasına rağmen, tam kesinliğin sağlanamamasıdır. Bilimin adamlarının elinde gözlemden çok, teori bulunmaktadır. Bu da oldukça normaldir, çünkü ekolojik felâket senaryolarının gerçekliğini, ancak onu yaşadığımız takdirde öğrenebileceğiz. Ekolojik felâket senaryoları gerçekleşmediği sürece şüphecilerin, hâkim bilim cemaatine karşı kamuoyunu etkileme gücü devam edecektir.

19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında, Durkheim, Marx, Weber gibi büyük düşünürler modern sosyal teoriyi oluşturma girişiminde bulundular. Dünyanın büyüünün bozulması, uygarlığa olan inancı azaltmış ve bu düşünürlerden özellikle Durkheim seküler ahlâk anlayışını topluma dayandırmıştır. Ahlâk dünyevî

göstergeler referans edilerek savunulacak bir olgu haline getirilmeye çalışılmıştır. Sinizm, bu dönemde uygarlığa ve bilime olan şüpheleri ile Tanrı düşüncesini öldüren Nietzsche'nin öncülüğünde yayılmıştır. Nietzsche'nin sinizmi naif bir sinizm değildir. O, bütün düşüncelerini uygarlık projesini yıkma üzerine temellendirmiştir. Modern hayatın, rasyonalizmin birey üzerindeki olumsuz etkileri Nietzsche'nin yanı sıra, Simmel, Baudelaire, Schopenhauer tarafından ortaya konmuştur.

Sinizm, sadece kötümserlik, şüphecilik veya kayıtsızlık olarak resmetmek yeterli değildir. Sinizm, yaşanan bütün olumsuzluklara rağmen, hayata aynı şekilde devam edilmesini sağlayan bir mekanizmadır. Ekolojik felâket ile mi karşı karşıyayız? Veya çok güvendiğimiz kırılgan caydırıcılık altında yaşanabilecek bir nükleer savaş ihtimali çok uzak değil mi? Bütün bu uygarlığı yerinden edecek ve insanoğlunu yeryüzünden silecek olan travmatik senaryolar bir siniğin çarpık bilincinde daima yer alır. Çarpık bilinç, çünkü felâket senaryolarının gerçekliğini kendi içinde kabul edilmesine, dışarıda ise bunun gerçekliğini hafif göstermek, hatta hiç yokmuş gibi davranmaya neden olmaktadır. Bir siniği harekete geçirecek olan şey kendisinden başka bir şey değildir. Çünkü düzenin eylemsizliği nedeniyle ona baskı yapabilecek herhangi bir mekanizma yoktur.

Olduğundan hafif gösteren politikalar çevreye karşı olan günümüz siyasetinin en önemli göstergelerinden biridir. 1986 senesinde, ANAP'lı bakan Cahit Aral, Çernobil nükleer felâketi yüzünden çayın radyasyon içerdiği iddialarını yalanlamak için, kameralar önünde çay içmişti. Bugün küresel ısınma bazılarına göre bir mitten ibaret. Örneğin dünyadaki kirliliğin büyük bir kısmının sorumluluğundaki ABD'de cumhuriyetçiler göreve her gelişlerinde küresel ısınmanın gerçekliğine karşı çok sivri açıklamalarda bulunurlar. Bu tezin yazıldığı zamanda Donald Trump, küresel ısınma için nonsense (safsata) ifadesinde bulunmuştur. Küresel ısınma ve çevreci politikaları öne sürenlere karşı da vatan hainliği en büyük koz olarak kullanılmaktadır. Bunun nedeni kömüre ve petrole bağımlı olan sanayinin ekonomideki payının oldukça fazla olmasıdır. Fosil yakıt bazlı üretim yapan şirketlerin lobisi çok güçlüdür ve çoğu zaman şüpheli bilim adamlarını destekleyerek tartışmayı bilimsel zeminde yürütmeye çalışıp, kamuoyu baskısını azaltmaya çalışırlar. Eğer bir devlet fosil yakıtlara bağımlı bir ekonomiye sahipse hem iş dünyası hem de devletin kendisi, çevreye yönelik tehlikelerin gerçekliğinin bilgisini kamuoyuna ulaşmasını engelleyecek faaliyetlere girişirler.

Uygulamadaki bilim adamlarının neredeyse hepsi, küresel ısınmayı çok ciddi bir risk olarak görmekte ve hayatın bu yönde düzenlenmesini sürekli vurgulamaktadırlar. Siyasetçilerin olduğundan hafif gösteren politikaları ve iş dünyasının lobi faaliyetleri bir siniğe ihtiyacı olan argümanları sunmaktadır. Bunu küstah bir şekilde, hatta alaycılığı da ekleyerek tartışma zeminine taşır. Bu nedenle düzenin eylemsizliği bir siniği rahatlatan ve harekete geçmesine neden olmayacak olan konfor alanını yaratır.

Sinizm ve siyasî kayıtsızlık birbirileri besleyen iki ayrı olgudur. Siyasî olarak kayıtsız (apolitik) bir kişi, gündemi takip etme ve sorunlara dair kaygı duyma eğiliminde olmayan kişidir. Bu ileri seviyeye taşındığında, nihilizme varır. Sinizm ise siyasî kayıtsızlığın ötesinde bir olgudur. Bir sinik yeri geldiğinde diğer herkesten çok politik olabilir. Fakat bu politik olma durumu politik doğruculuk (political correctness) ekseninde ilerler. Politik doğruculuk, ekolojik sorunları tartışmada siyasetçilerin zor duruma düştüğü her anda sarıldıkları bir olgudur. Söylenenler ile eylemler arasındaki bu uçurumun sebepleri karmaşık değil, oldukça basittir. Sorumluluğun sürekli olarak başka kurumlara, başka kişilere yöneltildiği durumlardır bunlar. Eğer iklim değişiyorsa, bunun bizim kontrolümüzün tamamen dışında gelişen olaylardan kaynaklandığını söylemek, en açık bir biçimde, alınacak önlemlerin bireylerin hayat tarzlarına yönelmesini engellemektir. “Enerji üretmek için kömürden vazgeçmeliyiz” diyen bir kişi, “petrol tüketen araçları hayatımızdan çıkarmalıyız” demek zorlanır. İklimin değişmesine neden olan en fazla zararı kimin verdiği konusuna odaklanmadan hem kurumsal hem de bireysel önlemlerin alınması gerekir. Fikirlerin eyleme dönüşmesi gerekir.

1960’lar, 70’ler boyunca yükselen insiyatif gruplarının -çevre hareketleri, feminist hareketler- etkisi ile günümüzde yapılan politikaların kamuoyuna ilgisiz olması artık mümkün değildir. Hiçbir siyasetçi çıkıp, çevreyi kirlettiğini ve bunun için hiçbir şey yapmayacaklarını ifade edemez. Bu bağlamda sınır değerleri kavramı, çevreyi “onu tamamen yok etmeden en fazla ne kadar daha kirletebiliriz” strateji ile üretilmiştir. Örneğin atmosferi 5 birim kirletmek dünyanın sonunu getirecekse, bu sınır değerinin altında kaldığımız sürece kirletmek meşrudur.

Aydınlanma projesinin en önemli hedeflerinden biri olan insanoğlunun dünyaya egemen olması, doğaya olan tutumu derinden değiştirmiştir. Sanayi toplumunda doğa ile olan ilişki insan merkezli ve tek yönlü hale gelmiştir. Bill McKibben, küresel ısınma hakkında yazmış olduğu *Doğanın Sonu* kitabında doğanın her karışına

insanoğlunun ayak bastığını ve insan bağımsız bir doğaya geri dönüşün imkânının olmadığı sonucuna varır. Sanayi toplumu koşullarında doğa toplumdan ayrı olarak görülmekteydi. Bugün ise toplumsallaşmış bir doğaya sahibiz. Toplumsallaşmış olan doğada, çevrenin kirletilmesine duyulan kaygı insan merkezlidir. Onlar doğayı korumayı, insanı daha iyi hissettirdiği, şehir hayatının keşmekeşinden kurtardığı için desteklerler. Örneğin doğa sporu yapanları kendilerini çevreci diye sunma eğilimindedirler. Halbuki dünya üzerinde elimizde kalan son yaban alanlarında faaliyetlerini gerçekleştirirler. Doğa hakkında konuşurken sürekli insanın sağlığını nasıl iyileştirdiğinden bahsederler. Doğaya bir kimlik veren ve çevreyi sadece kendilerinin hizmetinde olan bir meta olarak görmeyen çevreciler, Arna Naess (1995, 71-73)'in derin ekoloji diye tabir ettiği kategoriye girerler. Derin ekolojistler büyük nüfusa sahip metropollerini desteklerler. Bunun nedeni metropol dışında kalan alanları mümkün olduğunca insandan soyutlamaktır. Bu anlayış yaban alanlarının kendi haline bırakılmasına neden olacak ve insanın çevreye olan etkisi azalacaktır. Günümüzde insan merkezli sığ ekolojinin sinizmi, derin çevreci hareketi gölgelemektedir. Ülkemizde 2013 yılının yazında yaşanan Gezi Parkı protestoları sığ ekolojik hareketin geldiği noktayı gösterir. Derin ekoloji savunucuları, geleneksel siyasî düzlemde konumlanmadığı için kendilerini ne sağ ne de sol olarak görürler. Bu nedenle, çevre ile ilgili problemleri, siyasî birtakım amaçlarla birlikte kullanılmasına karşıdır. İstanbul, her ne kadar bu amaçla planlanmamışsa da derin ekolojinin programına uyan bir şehirdir. İstanbul'da insanlar küçük bir yüzölçümünde sıkış sıkış yaşamaktadır. Parklar, Avrupa'ya kıyasla oldukça azdır. Zaten üretilmiş mekanlar olan parkların ekolojiye olan hiçbir katkısı yoktur. Bir kere yaban alanları yok edilince oraya ne kadar ağaç dikerseniz dikin kendi doğallığına hiçbir zaman sahip olamaz. Bu nedenle şehirlerin içindeki parklar çevreye değil insanlara hizmet eder. İnsanların oralarda daha iyi, daha huzurlu hissetmeleri için vardır.

Sığ ekoloji ile protestoların kendi bağlamlarından koparılıp, birer hafta sonu aktivitesine dönüşmesi iyi bir birliktelik sağlar. Naomi Klein, protestoların da bir tüketim nesnesine dönüştüğünü bize *McEylem* kavramı ile göstermiştir. Buna göre, protestolar herhangi bir hafta sonu aktivitesi gibi stres atma alanlarına dönüşmüştür. Protestoya katılanlar günün sonunda hiçbir şeyin değişmeyeceğinden emindirler. Peter Sloterdijk (2001, 5)'in deyimiyle, aydınlanmış yanlış bilincin, biricik örneklerinden olan bu gösteriler iktidarları tehdit edebilecek boyutta değildir.

Aslında katılımcılara sorsanız kendi hedeflerinin gerçekleştiğini görmeyi dahi istemezler. Günün sonunda hem stres atma hem de görevlerini yerine getirdiğinin inancı, katılımcıların hanesine yazılır. Sığ ekolojistlerin ezber haline gelmiş programlarının dışında, kendi hayatlarını düzenleme noktasında ikiyüzlülük gösterirler. Çevre ile ilgili sorunlar daima hükûmetlerin çözmesi gereken problemler olarak gösterilir. Kişisel aracıyla yılda 50 bin km yapması, aslında konuyla alakalı hiç değildir. Onlara göre, tek başına bir kişinin yaptığı kirliliğin çevreye olan zararı yok denecek kadar azdır. Sığ ekolojistlerin anlayamadığı ya da anlamak istemedikleri şey, söz konusu yaşam standardının talep edildiği sürece, ekonomi yenilebilir enerjiler yerine ucuz enerji olan fosil yakıtları kullanmaya devam edecektir. Sinizmi, yapının faile olan üstünlüğü nedeniyle pasif olarak sınıflandıranlar, bireylerin en fazla salınım yapan endüstrilere karşı tüketimdeki alışkanlıklarını değiştirerek örgütlendiklerinde, onların devlete karşı olan lobi güçlerini ne kadar kırabileceklerinin farkında değillerdir. İklim değişikliği sorununda tüketim en büyük silahtır. Önce alışkanlıklarımızı değiştirmeliyiz, ardından kendi hayat tarzlarımızı başkalarına örnek olarak gösterip, onları teşvik etmeliyiz. Bütün bunlardan sonra devleti veya salınım yapan endüstrileri eleştirebiliriz.

Sığ ekolojik hareket aynı zamanda siyasî ekoloji olarak da adlandırılmaktadır. Siyasî ekoloji merkeze yakındır ve aldığı önlemler kapitalist ve endüstriyel toplumu sorgulama altına almadan, sistemin içinde geçici makyajlama anlamına gelmektedir. Siyasî ekolojinin iklim değişikliği konusunda popüler hale getirdiği sürdürülebilir kalkınma da onun merkez ideoloji olduğunu gösterir niteliktedir. Sürdürülebilir kalkınma her şeyden önce çevre ile ilgili değil ekonomi ile ilgili bir hedeftir. Büyümenin hızının çevresel faktörler nedeniyle azalmaması hedeflenir. “Sürdürülebilirlik” ve “kalkınma” kavramları da birbirlerini dışlayan iki kavram olması sürdürülebilir kalkınmanın boş gösterge olmasına yol açmaktadır. Kalkınma ekonomik büyüme ve refah anlamında dinamik çağrışımlarda bulunan bir kavram iken, sürdürülebilirlik buna karşın daha dingin çağrışımlar uyandırır. İklim değişikliği söz konusu olduğunda ekonomik büyümenin gerçekten gerekli olup olmadığı tartışmanın anlamı yoktur. Ekonomi büyümeden de hayat olağan akışında devam edebilir. Kalkınma kavramı ayrıca gelişmemiş ülkeleri ifade eder, çünkü gelişmiş ülkelerin ekonomileri doyuma ulaşmıştır ve büyüme hızları azalmıştır. İklim değişikliğine yönelik, ekonomik olarak gelişmiş ülkelerin daha fazla konfor alanı

varken, gelişmemiş ülkelerin referans edilip sürdürülebilir kalkınmanın popüler hale getirilmesi oldukça manidardır. Gelişmemiş veya gelişmekte olan ülkeler için iklim değişikliği belki politikada ilk sıralarda yer almayabilir fakat gelişmiş ülkeler bunu telafi edebilecek ekonomik olanaklara sahiptirler.

İklimin değişiyor olduğunu kabul etmek ilk adımdır. Bunu kabul ettikten sonra ise buna neden olabilecek şeylerin tespit edilmesi ve uygulanması gerekir. Buna dair en büyük problem sorumluluğun sürekli başkalarına atılmasıdır. İnsanların çok büyük çoğunluğu iklim değişikliğini bir endişe kaynağı olarak görürler. Ve bilimin veya teknolojinin bunun üstesinden gelebileceğine yönelik beklentiler içerisinde. Bu araştırmanın odaklandığı en önemli noktalardan biri, iklim değişikliğinin nasıl yaşadığımızla ilgili doğrudan bağlantılı olduğundan, bilimsel değil politik bir problem olmasıdır. Bilimden veya teknolojiden bu sorunu çözmesini beklemek, hazır konuculuk anlamına gelir. İnsanların iklim değişikliğine yönelik bilinç geliştirip, harekete geçmemelerin ana nedenlerinden biri budur. Gündelik pratiklerin sorgulama altına alınması yerine sorunun kaynağı devlet ya da endüstri, bunu çözmesi gereken de bilim veya teknolojidir. Şüphesiz iklim değişikliğine yönelik teknolojiden faydalanılması gerekir. Bilim günümüzde belli bir seviyeye ulaşmıştır ve bundan geri dönüş söz konusu değildir. Fakat sorunu bilimin çözmesini beklemek ve çevreyi aynı derecede kirleten hayat tarzımızı sürdürmek, çözümün bugünden ertelenmesi anlamına gelir.

Üç bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde, sinizmin ne anlama geldiği ve antik dönemden günümüze tarihsel olarak uğramış olduğu değişiklikler ele alınmaktadır.

İkinci bölümün başında ekoloji bir doğa problemi olmak yerine, nesnellik problemi olarak incelenmektedir. Küresel ısınma, nükleer silahlar gibi kişisel tercihler sonucu oluşan bir risk olmak yerine eylemlerin niyetlenilmemiş sonucudur. Bilimsel rasyonalite hayatın her alanını hesaplama vaadinde bulunmasına rağmen, daha fazla olumsuzluk ve müphemlik üretmiş, böylelikle modernliğin niyetlenilmemiş sonuçları ortaya çıkmıştır. Küresel sıcaklıkların sanayi devrinde artmaya başlaması, iklim değişikliğinin bir modernite krizi olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Modernliğin düşünümselliği kavramı da modernite sonucu oluşan öngörülmemiş sorunların yine modernlik bilgisi kullanılarak çözülmesi anlamına gelmektedir. Yani bu kavram yapıcı olarak şüphenin bilimsel ilerlemeye uygulanması ve bilimin dogma

yoluna sapması yerine eleştirel boyut kazanması demektir. Eğer küresel ısınmaya modernlik neden olduysa, onu çözecek olan da modernliğin kendi kendisine uygulanması olacaktır.

Günümüzde küresel ısınmanın yaşanıyor olduğunu bütün bilim adamları kabul etmektedirler. Zira termometrenin herhangi bir siyasî görüşü yoktur. Bilim adamlarının fikir birliği edemedikleri nokta ise küresel sıcaklık artışlarına neden olan ana faktörün insan kaynaklı sebeplerin olup olmadığı konusudur. Bazı bilim adamlarına göre gezegenimiz yaşamına başladığı günden beri, kendi düzeni aslında düzensizliğidir.

Yani bu tür değişimler tarih boyunca yaşanmıştır ve o zamanlarda da insanın buna bir etkisi olmamıştır. Bu şekilde düşünen bilim adamları sayıca az olmalarına rağmen insanlar üzerindeki etkisi oldukça fazla olabilmektedir.

Bu bölümde ayrıca iklim değişikliğine yönelik yeşil hareketin ayrıldığı noktaları incelemesi yapılmaktadır. Yeşil hareket ilk olarak sanayi döneminde endüstri karşıtı muhafazakârlar tarafından başlatılmış, zaman içinde ideolojik eksen kayması yaşamıştır. Günümüzde yeşiller sol ile birlikte anılmaktadır. Yeşiller arasında “sığ” ve “derin” olarak iki ayrı kanadı tespit eden filozof Arna Naess’in çalışması bizim sığ ekolojik hareketin sinizmlerle olan bağını göstermemizi sağlamıştır. Sığ ekolojik hareket iklim değişikliğine karşı alınacak önlemlerin önünü kapamakta ve uzun vadeli kalıcı çözümler yerine makyajlama yapmaktadır. Siyasî ekolojinin olduğundan daha az tehlikeliymiş gibi gösteren politikaları da aslında sığ ekolojik hareketten beslenmektedir. Sığ ekolojik ve siyasî ekoloji merkezin ideolojisine sahip olan iki ayrı düşüncedir ve iktidara karşı olmak yerine onu yeniden üreten mekanizmaların ürünüdür.

Üçüncü bölümde, insanların iklim değişikliğinin endişe kaynağı olarak görmelerine rağmen elle tutulur önlemlerin neden alınmadığı, büyük fedakârlıkların neden yapılmadı konusu Giddens Paradoksu ile birlikte değerlendirilmektedir. Giddens Paradoksu bilindiği gibi, küresel ısınmanın etkilerinin günlük hayatta görünür olmadığı sürece ona önlem alınmayacağını, sıcaklık artışları geri döndürülemez bir biçimde arttığında ise önlem almak için çok geç olacağını ifade eder (2013, 12). Böylelikle iklim değişikliğine yönelik radikal değişiklikler sürekli ertelenir. İnsanların küresel ısınma hakkında kurmuş oldukları bu yanlış bilinç aslında onun

teoriye bağı bir risk olduğunu gözden kaçırır. Dünyanın sonunu getirebilecek nitelikteki bir felâket senaryosu travmatiktir ve gerçek dışıdır. Buradaki gerçek dışı kavramı onun gerçek olmadığı anlamına gelmek yerine, daha önce yaşanmadığını ifade eder. Araştırmamızda sinizmi Peter Sloterdijk'in kullandığı anlamda "aydınlanmış yanlış bilinç" olarak almamızın sebebi buradan kaynaklanmaktadır. Sloterdijk'in sinizm formülü şu şekildedir: "neler olup bittiğini gayet iyi biliyorlar ama yine de..." (2001, 5). İnsanlar iklim değişikliğinin ciddiyetini ve bilimsel bulguların fazlalığını ve sağlamlığının gayet farkındalar ama bunun için hiçbir şey yapmıyorlar. Bu bölümde bu çarpık bilince sebep olan etmenler incelenmektedir. İnsanların hayat tarzlarına olan köklü bağlılığı ve pragmatizmi, iklim değişikliğine yönelik verdikleri ikircikli tepkiler bağlamında incelenmektedir. 21. Yüzyıl'da solun yaşamış olduğu kimlik bunalımı sonucu aktif siyasetin yaşadığı sorunları, sinik siyasal katılımı ve siyasî kayıtsızlığın toplumda giderek yaygınlaşması değerlendirilmektedir. Ayrıca çalışmanın son bölümünde Sinizmi ve Giddens Paradoksu'nu aşmak ve böylelikle hayatları değiştirmek için neler yapılabilir, iklim değişikliğine yönelik radikal önlemlerin alınacağı çevresel bir etiğin imkânı sorgulanmaktadır.

2. SİNİZM KAVRAMI

Sinizm kavramı, antik dönemden günümüze olan yolculuğunda farklı yollardan geçmiştir. Antik dönemde sinizm, anti-materyalist ahlâkçılık üzerine temellendirilmiş, ironiyi ve safsatayı harmanlayarak kullanan bir öğretiydi. Kinikler okulun kurucusu Anthisthenes'ti ve onun öğrencisi Sinoplu Diyojen en ünlü siniklerdendi. Stoacılık düşüncesinin temellerini atan antik sinizmin, nefsin tutsağı olmak yerine onu kontrol etmek, geçici tutkuların kölesi olmamak gibi hedefleri vardı. Modern sinizm ise, bundan oldukça farklı bir anlama sahiptir. Kavram, ikiyüzlülük, istismarcılık, manipülatif gibi özellikleri çağrıştırmaktadır. İroni ve istihza kavramlarıyla birlikte anılmaktadır.¹

Sinizm, aynı zamanda kötümserlik ve karamsarlık temalarını da içinde barındırır. Modern sosyal teoride, aydınlanma düşüncesine olan şüpheyi ifade eder ve uygarlığın oturmuş olduğu temellerini sorgular. Sinizm, insan doğasının kötü olduğunu varsayar ve özgeciliği yadsır. Toplumda seferberlik gerektiren meselelere, kayıtsız ve duyarsızdır.

2.1. Antik Dönemde Sinizm

Antik dönemde sinizm, üç Sokratesçi okuldan birisini temsil ediyordu.² Antik dönem sinizmin kurucusu Anthisthenes'tir. Anthisthenes, M.Ö. 445 – M.Ö. 365 yılları arasında yaşamış olan seyyah bir filozoftur ve kendisine ait bir baston, pelerin ve ekmek gibi zorunlu ihtiyaçlarını içine koyduğu çantası dışında hiçbir şeyi yoktur. Mülkiyete ve herhangi bir şeye aidiyete karşıdır. Nefsinin isteklerini yadsıyarak yaşamış olduğu mütevazi hayat, başkalarının materyalist hayat tarzlarına en iyi cevaptır. Anthisthenes, aynı zamanda kinikler okulunun da kurucusudur. Kyon

¹ Răwel sinizmi, tam olarak ironi ve istihza arasındaki bağlantısallık olarak görür, soyut olarak ise ironi ve istihza arasındaki farkın birleşimi olarak görür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jörg Rawel, "The Relationship between Irony, Sarcasm and Cynicism", Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, 2007, s.37: 142-153.

² Diğer iki okul Megara ve Kirene'dir. Bu üç okul da Sokratesçi öğretiden oldukça farklıdır. Bunun nedeni olarak Sokrates'in öğretisinin belirsiz ve soyut olması gösterilir. Søren Kierkegaard, *İroni Kavramı*, 2009, 238, Ankara: İmge Kitabevi.

kelimesi antik dönemde köpek anlamına gelmektedir ve kynik, köpek gibi demektir. Kinikler okulunun yapısı oldukça ahlâkîdir. Kinikler, kendilerini dünyevî arzulara teslim etmezler ve buna karşı çıkarlar. Mutluluğa tutkularının esareti altında olmadan ulaşacaklarına inanırlar. Yaşamak için hiçbir şeye ihtiyaçları yoktur. Genellikle yarı çıplak dolaşırlar ve herkesin içinde her türlü mahrem alanına girebilecek edimlerde bulunurlar. Mesela açık bir yerde herkesin gözleri üzerindeyken mastürbasyon yapabilirler. En ünlü kinik Anthisthenes'in öğrencisi olan Sinoplu Diyojen'dir.

Sinoplu Diyojen, babasının kalpazanlık suçu nedeniyle, babasıyla birlikte Atina'ya sürülmüştür. Hayatı boyunca fakirlikten ve sefaletten kurtulamamıştır. Atina'ya geldiğinde, Anthisthenes'in öğrencisi olmuş ve kinik öğretisini benimsemiştir. Kendisine Yunanca kynik (köpek) denmesini benimsemiştir. Çünkü tam olarak köpek gibi yaşamaktadır. Her türlü doğal ihtiyacını, halkın önünde utanmadan gerçekleştirir çünkü hayvanların utanma duyguları yoktur. Bir fiçinin içinde yaşamıştır ve tek sahip olduğu şey olan, su içerken kullandığı kabı, bir çocuğun eliyle su içtiğini gördüğünde atmıştır. En ünlü anekdotları Büyük İskender ile olanlarıdır. Bir gün Büyük İskender konuşma yapmak üzere herkesi meydana çağırır, Tek gelmeyen kişi Diyojen'dir. Bunun üzerine Büyük İskender, Diyojen'in yanına gider. "Benden bir dileğin var mı?" diye sorar. Bunun üzerine Diyojen, "gölge etme başka ihsan istemem" diye cevap verir. Bu yanıtı, Büyük İskender'den bile hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı anlamına gelir. Bir diğer ünlü anektodunda, Diyojen, gündüz vakti elinde lamba ile dolaşmaktadır. "Ne yapıyorsun?" diye soranlara, şu yanıtı verir: "Dürüst bir adam arıyorum". Sinoplu Diyojen çok zekidir ve karşısındaki kişiyi sürekli yerin dibine sokar. Yine birgün Diyojen, tek kişinin geçebileceği kadar dar olan bir köprüden geçmeye çalışırken, bir asil ile karşılaşır. Asil, "ben sefil kişilere yol vermem" dedikten sonra Diyojen, "ben veririm" yanıtını verir.

Laursen (2009, 470)'e göre, Diyojen'in ahlâkçılığı, ne entelektüel ne de felsefî bir ahlâkçılıktı. Onun ahlâkçılığı uygulamada idi. Materyalizme saldırısını, doğaya, doğal yaşama dönerek sergilemekteydi. "Parayı tahrip et!" (deface the the coinage) sloganı, yaşadığı dönemin gelenek ve göreneklerini, kurumlarını hedef almaktaydı. Bir politikacının tam karşıtı gibiydi bu nedenle anarşizme meyilli bir düşünce sistemine sahipti. Diyojen bir bakımdan bencil olmasına rağmen, yalancı ya da manipülatif değildi. Laursen, antik sinizmi şu şekilde özetler:

“Sinik liderlik sadece çileci, başkalarına dilenen ve onları eleştiren bir tavır değildir. O daha çok öz-disiplinle alakalıdır. Kişi tutkularından sıyrılmalı ve “ne öfke, ne sinir, ne kıskançlık, ne de acıma” hissetmelidir. Kişinin saklayacak hiçbir şeyi olmamalıdır. Kişi kendisini, tanrı ve insanlık arasında bir ulak olarak düşünmeli, onlara iyinin gerçek doğasını ve kötüyü göstermelidir. Mülkiyet, hatta hayatın kendisi, doğası itibariyle iyi değildir, kötü biri olmak yerine ölü olmak daha iyidir. Birçok zengin kişi kendi mülkünün esiri altındadır. Diyojen ise özgürdür, çünkü zihni özgürdür”. (2009, 471-472).

Antik sinizm, bu düşünce yapısıyla stoacı düşüncenin ve ahlâk anlayışının temellerini atmıştır. Stoacı felsefe bilindiği gibi mutluluğu dışarda değil, insanın kendi içinde aranması gerektiğini ve bunun kaynağının da Tanrı olduğunu öne sürerler. Ayrıca, antik sinizm Sokratesçi ahlâk ile de ilişkilendirilir. Diyojen’e “öfkeli Sokrates” diyenler vardır. Sokrates’i kinik Diyojen’e benzetmelerini Kierkegaard şu şekilde açıklar:

“eğer Kinikliğin (Epikürcülüğe göre), olumsuz bir sefa âlemi olduğu ve yoksunluk ile eksikliğin tadını çıkardığı; arzusun yabancı olması ama ona kendisini teslim etmeyerek doyuma ulaştığı, arzuya kapılmaktansa her an kendi içine döndüğü ve zevk alamamasından zevk aldığı; yani bu zevkin entelektüel çemberde ironik doyumun ne olduğunu açıkça anlattığı düşünülürse ve devletin çok yönlü hayatına entelektüel olarak uygulanırsa ikisi arasındaki benzerlik çok da anlamsız olmayacaktır” (2009, 200).

Antik sinizm, alaycılığı ön plana çıkarır. Politik olmaktan oldukça uzaktır. Diyojen, hem politika karşıtı hem de entelektüellik karşıtı idi. Anektodlarında gördüğümüz gibi Diyojen kendi sinizminden oldukça haz almaktadır. Antik sinizm bu nedenle anti-materyalist ahlâkî yapısında gizlenmiş bir ironik doyumunu barındırır.

Foucault, antik dönemde sinizmin Diyojen’in yaşadığı dönemden iki yüzyıl sonra gelişen bir düşünce olduğunu vurgular. Bunun nedeni olarak Foucault sinizmin, Antik Yunan’ın siyasî kurumlarının çöküşü ile birlikte oluşmuş olması ve böylelikle negatif bir bireycilik biçimini almasını gösterir (2016, 98). Diyojen’in bireyciliği de durduk yere gelişen bir bireycilik değildi. Onun yöntemi ise Sokrates’in yöntemiyle aynı değildi. Sokrates, karşısındaki kişiyi diyalogda tutabilmek için sürekli bilmediğini vurgular ve onun seviyesine inerken, Diyojen ise karşısındaki kişinin bilip bilmemesine değil, onun direkt gururuyla oynardı.³ Diyojen’i oracıkta kellesini uçurabilecek olan İskender, en çok Diyojen’in bu cesaretinden etkilenmiştir. Bu nedenle Foucault, Diyojen’in hakikati söylediğini, zira bunu hiçbir çıkarı olmaksızın,

³ Foucault bu gurur kırıcı tutumun Diyojen’in, Büyük İskender ile olan diyaloglarında oldukça detaylı bir şekilde açıklar. Bkz. *Doğruyu Söylemek*. 2016, 106-113, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

hayatını ortaya koyarak yapmaktadır. Buradan Foucault antik sinizmi şu şekilde tasvir eder:

“Kinik tutumun, en basit biçimiyle hakikat bilgisi arasındaki ilişkiye dair Yunan kavrayışının son derece radikal bir biçimi olduğunu kabul etmek durumundayız. Bir insanın hakikatle kurduğu ilişkiden başka bir şey olmadığı ve hakikatle kurulan bu ilişkinin kişinin hayatında bir şekil alacağı ya da biçimleneceği yönündeki Sinik düşünce, tamamen Yunan tarzı bir düşüncedir” (2016, 100).

Antik Yunan’ın aristokratları tarafından daima küçümsenen ve yok sayılan bir okul olmasına rağmen kinikler okulu, bir geçiş dönemi geçiren Yunan-Roma uygarlığının toplumsal dengelerini sarsabilmiştir. Hatta bazı düşünörlere göre Hristiyanlığı hatırı sayılır bir biçimde etkilemiştir.

2.2. Rasyonalizm ve Sinizm

Mestroviç, yüzyıl sonu düşünörleri (fin de siecle) olarak adlandırdığı, Baudelaire, Durkheim, Simmel, Freud, Nietzsche gibi düşünörlерinin benzer temaları işlediğini öne sürdüğü ve Durkheim’i günümüz dünyasına uyarladığı kitabı olan 21. Yüzyıl’da Durkheim’da, şöyle yazar:

“Daha önceden Durkheim’ın pragmatizm, pozitivizm ve naif rasyonalizme yönelik saldırılarının; Baudelaire’nin dandy’cilik ve moderniteye olan saldırıları kadar, Schopenhauer’in Kantçılığa olan saldırılarının da bir çeşitlemesi olduğunu öne sürmüştüm. İleri deliller gösterir ki, bu rasyonalizm doktorlerinin Dandy’nin soğuk ve (Simmel’in deyişle) Blase davranış biçimlerine yol açtığı gerçeğı bu yazıyla beraber Durkheim’ın anomi kavramının ölü ilân edilmesi ile bir kez daha açığa kavuşturulmuştur” (2015, 124).

Fin de siecle, bir yüzyılın sonu anlamına gelir. Aynı zamanda bu ifade, belli çağrışımları içermesinden dolayı kullanışlıdır. Mestroviç (2015: 2), Durkheim’ı günümüzün sosyolojisine bağlayan kitabında, bu ifadeden sahip olduğu yüzyılın dönüm noktası çağrışımından dolayı sürekli bahseder: “fin de siecle” ruhu, genellikle 1980’ler ve 1990’larda uygarlığın bir çöküşe doğru yol almakta olduğuna dair yaygın inanç ile paralel olarak insanların içinde bulunduğu kötümserlik, sinizm ve usanç halini anımsatmaktadır.” Gelgelelim, uygarlığın çöküşe doğru ilerlediğı düşüncesi, yaşadığımız zaman dilimine özgü değildir. Riesman, kötümserlik hakkında şöyle yazar:

“19. yüzyıla hâkim olan iyimserlik yerine, bugün afyon görevi gören duygu kötümserliktir. Dünyanın yüz yüze olduğu tehditler karşısında çileciliğimizi ve teslim oluşumuzu haklı

çıkarmak için kötümserlik afyonunu kullanıyoruz. Tehditlerin zaten düşük olan önlenebilme ihtimalini, böyle yaparak daha da düşürmüş oluyoruz” (2016, 57).

Mestroviç de yüzyılın dönüm noktası düşüncesinin, farklı kavramlarla (irrasyonalizm, sinizm, inanç eksikliği) kılık değiştirerek önümüze geldiğini belirtir. Özellikle kullanmış olduğu, kolektif masuniyet kavramı sinizmi anlamada çok önemli gözüküyor. Ona göre: ”Sloterdijk’in sinik insanı ile Baudelaire’nin Dandysi, Simmel’in “Blase Urbanite”si, Durkheim’in “anomik”i, Freud’un hastalıktan fayda sağlayan zeki “nevrotik”i aynı kişilerdir.” (2015, 15).

Mestroviç (2015, 46)’e göre sosyologlar, bu *fin de siecle* ruhunun -iyimser aydınlanma düşüncesinden sinik döneme uzanan yolun- farkına varamamışlardır. Başta Nietzsche olmak üzere, romantizm öncesi güçlerin, modern sosyal teoriye olan kuşkuları göz ardı edilmiştir. Ayrıca Schopenhauer’in, ölçsüz entelektüelliğe karşı saldırı halinde olması ve onun bir “hissiyat kültü” filozofu olması, Mestroviç (2015: 50)’e göre *fin de siecle* ruhunun sembolü olma anlamında, romantik dönem filozoflarına göre daha uygundur.

Mestroviç, rasyonelizmin egemen olduğu modern hayat, Durkheim’in “anomik”ini, Simmel’in “Blase Urbanite”sine, Freud’un “nevrotik”ine, Baudelaire’nin “Dandy”sine neden olmuş olduğuna değinir. Ayrıca bu temaların günümüzün temalarıyla ilişkili olarak gösterir:

“İroni şuradadır: Postmodernite, çağdaş portrelerin, Baudelaire ve Durkheim’in sinizm, tiksinti ve dekadans’ın altını çizdiği portreleri yansıtıyor olduğunu ancak bir uyurgezer reddedebilir. Çağımız kolektif olarak sinizm ve anomi içinde boğuluyor; buna rağmen pozitivistler, bize anominin olmadığını ve ölçülemeyeceğini söylüyor”(2015, 125).

Modern sosyal teoriyi oluşturan düşünürlerin üçü Marx, Weber ve Durkheim arasında moderniteye karşı Durkheim’in en olumlu düşüncelere sahip olduğu bilinir. Durkheim, rasyonelizmi eksik toplumsal bütünleşme koşullarında tehlikeli olarak görür. Anomi kavramı tam olarak bunu ifade eder. Durkheim’in iyimserliği, toplumsal işbölümü tezinde yatsa da modern insanın problemlerini görmezden gelmez. Aralarında en kötümser olan Weber, rasyonelizmin her alanı özerkleştireceğine ve bu özerkleşen alanların ileri uzmanlık düzeylerine ulaşacağına vurgu yapar. Bu aşırı uzmanlaşma sonucu, sıradan bireylerin özgürlük alanları daralır ve uzmanlık sistemlerine bağımlı hale gelir. Weber bunu “demir kafes” olarak adlandırır. Modernite koşullarında hepimiz başka alanlara göre sıradan bireyler

haline geliriz. Özgürlük vaadi ile gelen Aydınlanma düşüncesi, aşırı uzmanlaşmış rasyonel dünyada, insanların özgürlük alanlarını daralttıkları için vaadini yerine getirememiştir ve bu kötümserliğe neden olmuştur. Giddens (2010, 292) Durkheim ve Weber hakkında şöyle yazar:

“İkisi de yazılarında çağdaş insanın yüzleşmek zorunda olduğunu düşündükleri acil toplumsal ve siyasal sorunların çözüm yollarını araştırır ve Marx’ın bakış açısına bir alternatif oluşturmaya çabalarlar”.

Buradaki söz konusu Marx’ın bakış açısı, kapitalist üretim biçiminin, toplumda yabancılaşmaya neden olmasıdır. İşçiler; çalıştığı iş yerine, emeğine ve en sonunda kendine yabancılaşır. Üretim aşamasının farklılaştırılması sonucu işçi ne ürettiğini bile bilmeden -ürünün son halini görmeden- çalışmaktadır. Bu yabancılaşma iş yerinde başlayıp ardından toplumsal hayatın her aşamasına etki etmektedir. Bu bakımdan kapitalist üretim biçiminin motoru olan araçsal rasyonalite, modern insanın en büyük sınavını verdiği alan haline gelir.

“Rasyonelizm ve kötü niyetlilik, birbirleriyle tutarlı bir şekilde var olabilir” diye yazan Mestroviç (2015, 134), modern koşullarda ahlâkî düzenin kurulacağına olan inancın zayıf olmasını işaret etmektedir. Günümüzün sinizmi de bunun sonucu olarak, eksik bir ahlâkî tutuma neden olmuştur. Aslında aydınlanmış ama eksik bir bilince neden olan “yaşama istenci”dir:

“Schopenhauer, Durkheim, Simmel ve diğer birçok fin de siecle düşünürlerine göre yıkıcılığın, kırılgılığın ve yıkımın sorumlusu rasyonel istenç veya yaşam değil, aşırı ve bütünselliği olmayan rasyonalizm tarafından serbest bırakılan yaşama istenci’dir.” (Mestroviç, 2015, 87).

Rasyonelizm, tutkularımızın sürekli olarak kısıktırılmasına ve bu tutkuların hiçbir zaman tam anlamı ile tatmin edilememesi sonucu oluşan bunalım halini andırır. “Bunun sebebi basit, arzu edilen bir nesnenin elde edilmesi demek kapsamın genişlemesi demektir; arzu edilen, elde edilen, tekrar arzu edilen diğer nesneleri içeren bir sonsuzlukta” (Mestroviç, 2015, 104) Rasyonelizm, kötümserliği ön plana çıkarmış ve sinik birçok sonuçlara neden olmuştur.

2.3. Çağdaş Sinikler

Sinizm kavramı, antik dönemden bu yana oldukça keskin bir dönüşüm -hatta tam zıddı dersek yanılmayız- geçirmiştir. Antik dönemde sinikler, özellikle Diyojen’in

gündüz vakti elinde lamba ile “dürüst bir adam arıyorum” anektodunda olduğu gibi, riyakârlığın tam karşısında bulunur. Sinizm kavramı artık doğruyu söylemekle değil, ikiyüzlülükle, manipülatif olmakla bağdaştırılmaktadır. Laursen yazmış olduğu *Cynicism Then and Now* adlı makalesinde bu değişimin nasıl yaşandığını, kavramın yaşamış olduğu yolculuğu bize çok iyi aktarır. Edmund Burke’ün Rousseau’ya sinik demesini ve onu ikiyüzlülükle ve sahtekârlıkla suçlarken aslında kendi ideallerine göre hareket etmediğini vurguladığını yazar. Ayrıca 1814 tarihli Oxford İngilizce Sözlüğü’nde Thomas Hobbes’un sinik olarak gösterildiğini, bunun da Hobbes’un insan doğası hakkındaki kötümser düşüncelerinden kaynaklandığı üzerinde durur (2009, 475). Burke’ün Rousseau’ya olan suçlaması, yazmış olduğu *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde özgürlüğümüzün bir kısmını, toplumun genel güvenliği adına yönetici sınıfa devredilmesinin toplumsal düzeni sağlayacağına dair olan görüşünün inandırıcı bulmadığından kaynaklanır. Rousseau’nun da buna inanarak yazmadığını düşündüğü için Rousseau’ya sinik suçlamasını yapar. Bu şekilde düşündüğümüzde modern liberalizm sinizmin temelleri üzerine kurulmuştur. Hobbes’ün sinizmi ise, insanın bencil bir yaratık olduğunu ve uygarlığın temellerinin, çok sağlam bir zemine sahip olmadığını düşündüğü içindir. Ona göre, insanlar göründüklerinden daha ahlâk dışı düşüncelere sahiptir.

Uygarlığa yönelik büyük endişelere sahip olan bir başka düşünür Nietzsche’dir. Nietzsche kendisini ilk gerçek ateist olarak görür. Bunun sebebi Tanrı’nın ölümünün dehşet verici sonuçlarıyla yüzleşmiş olmasıdır. Ona göre (Eagleton, 2014:197) aydınlanma düşünürleri Tanrı’yı öldürüp, onun yerine aklı, sanatı, kültürü, insanlığı, toplumu getirmiştir. Bu anlamda Tanrı ölmüş sayılamaz. İnsanın Tanrı’yı öldürükten sonra düştüğü dehşeti, kendisine en yakın olduğu şeyle, kendisiyle doldurmaya çalışmıştır. İnsan daima şeylere içkin bir mânâ olduğuna inanmıştır ve bu mânânın peşine düşmüştür. Dünyanın büyüünün bozulmasıyla, modern insanın da inanış krizi patlak vermiştir. Sinizm bu inanış krizinin, modern sosyal teorinin kurucularından Durkheim’in tarifiyle anominin, Weber’in tarifiyle hapsoldüğümüz “demir kafes”in ve Marx’ın deyimiyle yabancılaşmanın bir devamı niteliğindedir. Bauman (2014a, 134)’a göre sinikler “tutarlı, uyumlu ve akademik saygınlığı olan” sistemler üretmeye niyetlenmediler. Çünkü onlara göre siyaset, özgür ruhun habitatına uygun olmayan bir takım kötü özelliklere sahiptir.

Peter Sloterdijk'e göre Nietzsche ilk büyük çağdaş siniktir. Nietzsche'nin moderniteye olan itirazı sinizme -modernite üzerinden sinik sonuçlara- ulaşmasına neden olmuştur. Nietzsche, ahlâkın dayanabileceği temelin yerinden edildiğini savunduğu için herhangi bir değere bağlı olmanın artık bir öneminin olmayacağını savunduğu için sinik sonuçlara ulaşır. Nietzsche, 20.yüzyıla girerken modernitenin sonucu olan risklere çözüm arayan düşünürleri, örneğin Durkheim, olanak dışı bırakarak azgın sinizmi besleyen en büyük filozoftur (21. Yüzyılda Durkheim, 2015, 206).

Etik tartışması, modern sosyal teorisyenlerin üzerinde en fazla durdukları konulardan biridir. Özellikle Durkheim, Tanrıyı öldüren Aydınlanma düşüncesinin toplumda kurallar koyma ve kurallara uyma bakımından, Tanrı düşüncesinden bağımsız, kendi kendine gönderme yapan ahlâkın oluşturabileceğine inanmıştır. Özellikle, Dinsel Yaşamın İlkeli Biçimleri eserinde, Budizmin tanrısız bir din olduğunu ve dinsel erdemlerin hepsinin yüce bir yaratıcı düzleminde olmasına gerek olmadığını, çeşitli kültürel ilişkilerin de bu seviyeye çıkabileceğini belirtir (2010, 63). Buradan şunu anlıyoruz, Aydınlanma düşüncesi Tanrıyı öldürse de din etkisini yitirmez ve Tanrısız bir ahlâk mümkündür. Böylelikle Durkheim etik düşüncesinin temellerini atmış ve bunu Nietzsche'nin öncülüğünde yayılan sinizm, umutsuzluk ve kötümserlik tutumlarını aşmak niyeti ile yapmıştır.

2.4. İdeoloji Olarak Sinizm

İdeoloji terimi, ilk olarak, Destutt de Tracy, Cabanis ve arkadaşları tarafından, "fikirlerin oluşu" şeklinde kavramsallaştırılmıştır. Dönemin Aydınlanma düşüncesi ideoloji tanımlamasında merkezi bir yer teşkil etmiştir (Althusser, 2015, 97). Marx, ideolojiyi kendi araştırmasında kullanmadan önce elbette Rönesans'tan devredilen bu anlamın bilincindeydi. O fikirler teorisini, toplumda egemen olan fikirler olarak dönüştürdü.

Marx, ideolojiyi, toplumsal gerçeklikle bizim ona olan bakış açımız arasında çarpıtılmış bir mesafe olarak görür. İdeoloji yanlış bilinçtir, gerçekliğin olduğu gibi görünmesini engelleyen bir maskedir. Marx'ın ideolojinin tam tersinin bilim olduğunu söylemesi bundan kaynaklanır. İdeoloji eleştirisinde bilim, ideolojinin çarpık gerçekliğini gözler önüne serecektir ve o maskeyi indirip şeyleri olduğu gibi görmemizi sağlayacaktır. Zizek (2011, 43), Frankfurt Okulu'nun ideoloji eleştirisinin

daha incelikli bir versiyon olduğunu yazar. Buna göre, mesele, toplumsal gerçekliğin maskesini indirmek değildir, mesele gerçekliğin sürekli bir ideolojik edim vasıtasıyla kurulduğunu görmektir. İdeolojik çarpıtma, maskenin ardındaki gerçekliği yeniden ve yeniden üretmektedir. Yani bu işlem olmazsa, maskenin ardında bir gerçeklik de bulunmaz. Başka bir ifadeyle gerçeklik, onu yanlış tanıyarak oluşmaktadır. Zizek (44), bu ideoloji anlayışının artık günümüzde geçerli olup olmadığını sorgular. Bu noktada, Peter Sloterdijk'in *Sinik Aklın Eleştirisi* kitabındaki sinizm tezini, günümüz dünyası ideolojisinin işleyiş tarzı olduğunu belirtir. Sloterdijk, kitabına bu ismi verirken Aydınlanma filozofu olan Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi kitabından esinlenmiştir. Kant'ın üzerinde durduğu nokta, usun pratik olduğu ve insana ahlâk yasasını verdiğidir (2013, 59). Bu ahlâk yasası görev bilinciyle kendisini buyurmaktadır. Yani öznenin bilgisinin artması, sosyal olarak sorumluluk sahibi bireylerin artmasına neden olur. Başka bir deyişle, aydınlanmış bir bilinç, ahlâkî bir bilinçtir. "Ahlâk yasasının benimsenmesi pratik usun nesnel nedenlere dayanan bir etkinliği bilincidir" (2013, 120) diye yazar Kant.

Bora, *Sinik Aklın Eleştirisi* için şöyle yazar:

"Peter Sloterdijk -olumlu anlamda- provokatif eseri "sinik aklın eleştirisi"nde modern akla, eninde sonunda iktidarın hizmetinde, özgürlük potansiyellerini baskılayan sinik bir tavrın (aydınlanmış yanlış bilincin) egemen olduğunu teşhir ederken eleştirel teoriyi, bu sinizm karşısında naif olmakla hatta aynı sinizmi yeniden üretmekle itham eder. Buna karşı, satirik/kinik geleneği canlandırabilecek deklase/proleter entelektüelliğin imkânlarını arar – bunun için sanatlardan umutludur"(2015, 206).

Peter Sloterdijk de *Sinik Aklın Eleştirisi* kitabında aydınlanmış bilinci mercek altına alır. Peter Sloterdijk, sinizmi "aydınlanmış yanlış bilinç" (2001, 5) olarak tanımlar. Klasik eleştirel-ideolojik işlem, -yanlış bilincin geçerli olduğu- artık söz konusu değildir. Aydınlanmış sinik özne, maskenin ardında gizlenen her şeyin farkındadır. Ama yine de bunun hakkında hiçbir şey yapmaz. Sloterdijk'in ünlü formülü ile "neler olup bittiğini gayet iyi biliyorlar, ama yine de..." ideolojinin sinik işleyişini gözler önüne sermektedir. Zizek, ideoloji ve sinizmin işleyişi hakkında şöyle yazar:

"İdeolojik evrenselliğin ardındaki tikel çıkarı, ideolojik maske ile gerçeklik arasındaki mesafeyi tanır, hesaba katar, ama yine de maskeyi korumak için nedenler bulur. Bu sinizm dolaysız bir ahlâksızlık hizmetine koşulmuş bir ahlâktır – sinik hikmetin modeli; doğruluğu, dürüstlüğü en üst namussuzluk biçimi olarak, ahlâkî en üst utanmazlık biçimi olarak, doğruyu da en etkili yalan biçimi olarak kavramaktır. Dolayısıyla bu sinizm, resmi ideolojinin

“Olumsuzlanmasını olumsuzlamanın” sapkın bir türüdür: Yasadışı zenginleşme karşısında, hırsızlık karşısında sinığın tepkisi yasal zenginleşmenin çok daha etkili olduğu ve üstelik yasalarca koruma altına alınmış olduğunu söylemekten ibarettir” (2011, 45).

Geleneksel ideoloji eleştirisinin artık neden işe yaramadığını Zizek, böyle özetler. Bu şekilde bir kavrayış, ideoloji sonrasında yaşadığımız anlamına mı gelir? Eğer özne gizlenen her şeyin farkındaysa, sinizm ideoloji olarak nasıl işlemektedir? Zizek bunun için semptom ve fantezi arasındaki farkı devreye sokar. Zizek’in bu saptamasına geçmeden önce sinizmin yanılsama ile olan ilişkisini detaylandırmalıyız.

Sloterdijk, sinizmin psikolojik olarak nasıl güdülendiği bu uzunca alıntıda çok güzel özetler:

“Psikolojik olarak bakıldığında, günümüz kinikleri, içinde bulundukları depresyona dair belirtileri saklayarak, kendilerini az ya da çok çalışabilecek durumda tutan borderline melankolikleri olarak tanımlanabilir. Esasında, modern sinizmin kilit noktası da tam olarak bu, yani sinizmi benimseyenlerin iş yapabilir durumda olması – hem de olabilecek her şeye rağmen ve özellikle olan her şeyin ardından. Mahkeme, parlamento, komisyonlar, icra konseyleri, basın yayın şirketleri, uygulamalar, fakülteler, avukat ve editör ofislerinde yetkili mevkii sahibi olanlar uzun zamandır bu yaygın sinizmin bir parçası olmuşlardır. Durumun hem şık hem de acı tarafı, bu yaptıklarına belli belirsiz hissedilen bir tür duygu katmasıdır. Sinikler, aptal olmadıklarından, her şeyin bir hiçliğe doğru gittiğinin gayet farkındalar, hem de her an... Diğerleri de benzer bir durumda olsalardı, aynı şekilde davranır hatta belki de daha kötüsünü yaparlardı. Ayrıca, yeni ve bütünleşmiş sinizm, kurban olma ve fedakârlıkta bulunmaya dair bir hissi de içerir. Sergilemekte olduğu yetkin, iş birliğine dayalı ve güçlü görünüşün ardında saldırgan bir mutsuzluk ve ağlama isteğini saklar. Bunun altında, bütün eylem ve iş gücünün yöneltilmesine karşı “kaybedilmiş masumiyet”e, daha anlamlı bilgiye sahip olamamaya yas tutma yatar.” (1987’den akt. Mestroviç, 2015, 14).

Bir sinik, ne olursa olsun, hangi felâket başına gelecekse gelsin, hayatlarına olağan akışında devam etme eğiliminde olur. Birbirine zıt duyguların, bir arada var olmaya çabalamasının başarısızlığı söz konusudur: “Siniklerin bütün bu farklı yönlerinde ortak olan, başka olaylar veya insanlar tarafından duygusal anlamda etkilenmeyi veya hislenmeyi reddetme davranışı sergiliyor olmalarıdır” (Mestroviç: 2015, 15). Sinik birey, önce kendi duygulanımlarına kendisini kapatır, ardından başka insanların yaşadığı acılara, çektiği sıkıntılara hissizleşir.

Bu umutsuzluk hali, Mestroviç (2015, 15)’e göre bir savunma stratejisidir. Kişi, sürekli bir iyimserlik tutumunda alaya alınma korkusu yaşar. Sinik kişi, iyileşmeye yönelik umut kırıntılarını, hepten çözüm dışında ciddiye almaz. Bu gibi şeyleri,

küçümser, göz boyacılıkla suçlar, hatta ihanet ile itham eder. (Bora, 2015, 87). Ayrıca, iyimserlikle birlikte, duygusallık da küçük düşürücü bir şey olarak görülür (2015, 33). Örneğin aşk kavramını akademik camiaya, sosyolojik söyleme taşıma çabaları da bu şekilde sinizme karşılaşma riski ile karşı karşıyadır. Bu tür bir girişimde bulunacak kişi, başkaları tarafından akademik olmayan bir şey söyleyecek önyargısı ile karşılaşma ihtimali yüksektir (Mestrović, 2015, 72).

Althusser, Marx'ın kullandığı anlamda ideolojinin, Freud'dan önceki yazarların düşe verdikleri anlam ile bir arada düşünülmesi gerektiğini yazar:

“Freud'dan önceki yazarlara göre düş, bazen “tersine çevrilmiş” de olabilen keyfi bir düzen ve bileşim içinde, kısacası “düzensizlik” içinde sunulan “gününün artıklarının” tümüyle hayali, yani, “etkisiz” sonucuydu. Bu yazarlara göre düş, gözler açıkken görülen biricik dolu ve pozitif gerçekliğin, yani gündüzün artıklarının, gözler kapalıyken keyfi bir biçimde “bir araya getirilmiş” boş ve etkisiz hayaldir” (2015, 66).

Ayrıca, Althusser (2015, 67), Alman İdeolojisi'nde, “ideolojinin tarihi yoktur” önermesini, Freud'un “bilinçdışı öncesiz sonrasızdır” önermesiyle ilişkilendirir. Bu bağlamda bize, sinizmi anlamada psikanalizin ne denli yararlı olabileceğini gösterir Althusser. İki önerme arasında kurulan organik bağ, bize olguların hayali bir şekilde ideolojide temsil edildikleri sonucunu verir. Althusser, toplumun neden gerçek varoluş koşullarının hayali bir aktarımına neden ihtiyacı olduğunu sorar (69). Şu sonuca ulaşır: “ideolojide temsil edilen, bireylerin varoluşunu yöneten gerçek ilişkiler sistemi değil, bu bireylerin içinde yaşadıkları gerçek ilişkilerle kurdukları hayali ilişkidir” (71). Böylelikle gerçek ilişkilerin çarpıtıldığına yönelik düşünce ortadan kalkmış olmaktadır.⁴ Bizim araştırmamızı daha fazla ilgilendiren kısmı, yani insanların gerçek varoluş koşullarına göre neden hareket etmediği konusunu Althusser şu şekilde yazar:

“Gerçekte, inancına göre yapması gerekeni yapmıyorsa, demek ki başka bir şey yapıyordu, be bu da yine aynı idealist şema uyarınca, demek olur ki kafasında söylediklerinden başka fikirler vardır, “tutarsız” biri olarak (“kimse kötü olmak istemez”) ya da sinik veya sapkın biri olarak işte bu fikirlere göre hareket ediyordur” (2015, 74-75).

⁴ Kurgunun olgulardan daha gerçek olarak gösteren Borges'in hikayeleri de bize göre, ideolojinin, yani gerçek ilişkilerle kurulmasına ihtiyaç duyulan hayali ilişkilere, toplumun neden ihtiyaç duyduğunu gösterebilir. Borges, bilinen büyük hikayeleri çarpıtarak yeniden yazar ve gerçekliğe kurgu ile ulaşır. Bkz. Jorge Luis Borges, *Alçaklığın Evrensel Tarihi*, 2016, İstanbul: İletişim Yayınları.

Sinizmi kavramada psikanalizin önemini ortaya koymuşken, Lacan'ın kaygı ve arzu arasında kurduğu ilişkiye göz atmalıyız. Bu ilişki, Lacan tarafından seminerleri boyunca üzerinde durulan konulardan birini oluşturur. O, kaygının doğasını şu şekilde açıklamaktadır:

“Kaygı her zaman bir kayba bağlıdır, başka bir deyişle benin dönüşümüne, yani ortadan kaybolmak üzere olan ve yerini, öznenin belli bir baş dönmesi hissetmeden yaşayamayacağı başka bir şeye bırakması gereken ikili bir ilişkiye bağlıdır” (2012, 37).

Lacan'ın ikili ilişki dediği şey, narsisistik ilişkiden başka bir şey değildir. Kaygı, narsisistik ilişkiye bağlı olarak gösterilir. Kaygının hissedilme düzeyinin neye göre değiştiği konusu önemlidir. Freud'a göre bu, kişinin dış dünyayla olan ilişkisi kapsamında değerlendirilmelidir. Özellikle, dış dünya karşısında bilgisine ve güçlülük duygusuna göre, kaygının hissedilme düzeyi değişmektedir (1974'ten akt. Giddens, 2014, 63). Günümüzde “kaygı nöbetleri” deyimini moda bir tabir haline gelmiştir. Kaygının nesnesinin olmadığı görüşü de düşünürler tarafından üzerinde ağız birliği edilen bir konudur. Böylelikle, nesnesi olmayan kaygı korkudan ayrılmaktadır. Yine Freud (2014a, 25)'e göre, kaygının nesnesi olmasa da bir tehlike durumuna hazırlanmayı anlatır. Bu nedenle, kaygının, travmatik bir nevroz üreteceğini düşünmez.

Kaygı ve arzu arasındaki ilişkiye geçiş yapacak olursak, özne kaygılı olduğu zaman, ötekinin arzusu onu etkilemeye başlar (Lacan, 2012, 62). Lacan özellikle bu ilişkinin, doğrudan bir şekilde olduğunun özellikle altını çizer (2012, 63). Bu doğrudan ilişki nedeniyle, kaygı, öznenin aldatmayan etkilenimleri arasındadır. Kaygı ile arzu arasındaki ilişki Freud'un yanılsama tanımında somut olarak görülür. Freud (2014a, 45)'a göre yanılsama, gerçekleşmesi olanaksız anlamına gelmez. Mesela genç bir kişi çok çalışarak dünyanın en zenginleri arasına girebileceği yanılsamasına sahip olabilir. Bu hedefin gerçekleştirilemeyeceğini kesin olarak söyleyemeyiz. Ama çok düşük bir ihtimaldir. Buradaki genç çok zengin olma arzusu nedeniyle gerçeklikle olan ilişkisini askıya alır. Bu nedenle Freud yanılsamayı “güdülenmesinde arzu doyumunu başlıca unsur olan inançlardır” (2014b, 46) diye tanımlar. Arzunun daha önce üzerinde durduğumuz şekliyle simgeselleştirmeye direnen yapısı, yanılsamaya neden olmaktadır. Lacan, Freud'un yanılsama olarak gördüğü şeyin dayanağını şu şekilde açıklar:

“Kaygı ile arzu arasındaki ilişkinin yapısı, özne ile öznenen düşmüş/eksilmiş nesne arasında çifte bir yarık kapsar, burada özne, kaygının ötesinde, kendi aracını, yani Freud’un ısrarla üstünde durduğu bu yitlik nesnenin başlangıç işlevini bulmalıdır. Fakat bu fay, arzuyu şiddetin mantıkçı içkinliğinde, mantığın çıkmazlarını açmak için zorlayan tek boyut olarak ele almamıza olanak tanımaz” (2012, 67).

Kaygıda, öznenen eksilmiş nesne, Lacan’ın *objet petit a* olarak adlandırdığı şeydir. Öznenin başkasının arzusunu nasıl anladığı ile *objet petit a*’nın aldığı biçimler belirli bir ilişki halindedir (2012, 71). *Objet petit a* öznedeki eksiklik olarak arzudur.

Giddens (2014: 64)’a göre ise kaygının kaynağı bilinçsizce bastırma olmak şöyle dursun, tam tersi bastırmanın kaynağı kaygıdır: “Kaygı, özünde dış tehditlerden ziyade ‘iç tehlikelerin’ ifadesi olan bilinçsizce oluşan duygusal gerilimler nedeniyle nesnesi kaybolmuş korkudur”. Böylelikle şu sonuca varmaktayız: Peter Sloterdijk’in kullandığı anlamıyla, aydınlanmış yanlış bilinç olarak sinizm, bilinçsizce bastırılarak oluşan bir olgu değildir. Öznenin bilip de bilmemezlikten gelmesi kaygılı olmasından kaynaklanmaktadır. Sinizmin arzu ile olan ilişkisi ise Lacan (2012, 74)’ın belirttiği gibi şu noktada devreye girer: “özne arzu ettiğine inanır”. Gerçeklikle olan ilişkinin askıya alınmasının nedeni, arzudan başka bir şey değildir. Sinik birey, hayatında her şeyin iyiye gittiğine kendini inandırmaya çalışandır. Pascal (2011 72), “biz gerçekliği usla kavrayamayız, gönülle de biliriz ayrıca” der. O, us ve inancı birbirinden ayrılmaz iki parça olarak resmeder. Bu bağlamda, inanç usu bastırırken, us da inancı bastırmaktadır. Aydınlanmış usun, yanlış bilinç olarak üretilen inanç ile mücadelesinde sinizm ortaya çıkar.

Zizek (2011, 47)’in semptom ve fantezi formülüne dönecek olursak, burada yanılsama bilgi etrafında değildir. Eğer yanılsama bilgi etrafında olmuş olsaydı, Marx’ın ideoloji formülü geçerliliğini sürdürürdü. Zizek, Peter Sloterdijk’in formülünün, ideoloji sonrasında yaşadığımızı gösterdiği yönünden görüşlere karşı çıkmaktadır. Eğer, gerçekten denildiği gibi ideolojilerin sonunda, tarihin sonunda yaşıyorsak, burada yanılsama nerededir? Zizek (2011, 48) sözleriyle: “İnsanların bilmedikleri şey, faaliyetlerinin, toplumsal gerçekliklerinin kendisinin, bir yanılsama, fetişist bir tersine çevirme tarafından yönlendirildiğidir” ve devam eder “gözden kaçırdıkları, yanlış-tanıdıkları şey gerçeklik değil, kendi gerçekliklerini, kendi gerçek toplumsal faaliyetlerini yapılaştıran yanılsamadır”. Bu nedenle “neler olup bittiğini gayet iyi biliyorlar ama yine de...” formülü yanılsama ile beraber düşünülebilmektedir. Maskenin ardında saklanan bilginin değil, bizzat yanılsamanın

kendisi gözden kaçmaktadır. Bu nedenle ideoloji sonrası bir dönemde yaşamıyoruz, yaygın ideoloji sinizmdir. Sinizmde, yanılsama daha önce bahsettiğimiz arzu düzeyinde gerçekleşmektedir. Zizek Sloterdijk'in formülü için şöyle yazar:

“Sloterdijk'in sinik akıl formülünü (“ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar, ama yine de yapıyorlar) bu bakış açısından açıklayabiliriz. Eğer yanılsama bilgi tarafında olsaydı, o zaman sinik konum gerçekten de ideoloji sonrası bir konum, yanılsamasız bir konum olurdu: “Ne yaptıklarını biliyorlar ve yapıyorlar.” Ama eğer yanılsamanın yeri yapmanın kendisinin gerçekliği ise, o zaman bu formül bambaşka bir biçimde okunabilir: “Faaliyetleri esnasında, bir yanılsamayı takip ettiklerini biliyorlar, ama yine de bunu yapıyorlar.” Örneğin Özgürlük fikrinin belli bir sömürü biçimini maskeleydiğini biliyorlar, ama yine de bu Özgürlük fikrini izlemeyi sürdürüyorlar” (2011, 48).

İdeoloji sonrasında yaşadığımız türünden görüşlerin hâkim olması, ideoloji olarak sinizmin nasıl işlerlik kazandığının bir örneğidir. Tezimizin konusu itibarıyla bu formüle katkıda bulunalım: “İklim değişikliğinin insan kaynaklı sebepleri olduğunu biliyorlar, ama yine de doğal faktörlerin etkisini öne sürüyorlar”.

2.5. Postmodernizm ve Sinizm

Günümüzde kullanım alanı genişleyen, ideoloji olarak sinizm, kimilerine göre postmodernitenin fenomenlerinden biridir. Kendi içinde dahi tartışmalı bir çizgide olan postmodernite ile sinizm arasındaki ilişkiye geçmeden önce postmodernite denilince ne anladığımızdan bahsetmeliyiz.

Aydınlanma düşüncesinin özünde hayatın özgürleşeceği, eleştirel düşüncenin gelişeceği yer alıyordu. Modernlik, rasyonaliteyi arkasına alıp amaca ulaşmada kullanılacak olan en mükemmel aracı bulma arayışını kapsıyordu. İş bölümünün genişlemesiyle birlikte her alan kendi uzmanlık alanını yarattı ve geliştirdi. Bugün bu uzmanlık alanları hayatımızın genel/özel her alanına nüfuz etmektedir. Ulus-devletlerin enformatik denetim mekanizmalarının, geleneksel devletin denetim mekanizmalarının yanında tartışılmayacak düzeyde insanlar üzerinde daha etkindir. Modernliğin etkilerinin arttığı 20. yüzyılda iki büyük dünya savaşı yaşandı. Savaşın endüstriyelmesiyle birlikte, konvansiyonel silâhların yanında nükleer silâhlar üretildi ve kullanıldı.

Modernliğin vaatlerinin gerçekleşmemiş oluşu, postmoderniteye bir kapı açmıştır. İlerleme inancı dahil her inanç sarsılmıştır. Postmodernlere göre, modernliğin

savlarına güvenmemek için yeterince neden vardır. Modernlik özgürleştirici olmak şöyle dursun, bir boyun eğme ve baskı aracı olarak görülür. Modernliğin evrensel büyük anlatılarına meydan okurlar. Onlara göre metafizik ön koşullara bağlı olarak yazılan bu metinlerin bir edebi metinden farkı yoktur.

İlerleme düşüncesine karşı olarak, bugünün geçmişten bir üstünlüğü yoktur. Geçmiş kültürler daha geri değil daha farklıdır. “Post-modernistler görüntü ve gerçeklik arasında katı sınır çizgileri çizilemeyeceğini ileri sürerler” (1989 ve 1987’den akt. Rosenau, 2004, 24). Katı tanımlamalar ve kategorileştirmeler modernliğin kalıntıları olarak görülür. Bu sınırları aşma eğilimleri postmoderniteyi doğuran nedenlerden biridir.

Filozof, Gianni Vattimo, postmodernizmi tanımlarken, Heidegger’in bir düşüncesinden etkilenir. Buna göre post-modern dönem “moderni alıp benimseyen, hatta onun belirtilerini kendinde taşıyan, tıpkı nekahet dönemindeki bir hastalığın yenildiği ama belirtilerinin hâlâ taşındığı, onu eğip bozan bir dönem”dir (1987’den akt. Ramaut-Chevassus, 2011, 15). Giddens (1994: 51) da bu türden bir sonuca ulaşır. Post-modern bir döneme geçmek yerine, modernliğin etkilerinin daha da radikalleştiği bir dönemde olduğumuzu belirtir. Mestroviç (2015, 34) de postmodernizmin, özgün olarak nitelendirilemeyeceğini vurgular. Moderniteye karşı olarak gözükse de diğer taraftan modernitenin alanını genişletmektedir.

Bauman’a göre modernlik, bilimin bilinebilecek birçok anlatıdan sadece biri olduğunu kabul ettiğinde postmodern evreye giriş yapmıştır: “Eğer keşfedilmemiş bin potansiyel bilgi başlığı varsa, bunlardan birinin keşfiyle geriye dokuz yüz doksan dokuz keşfedilecek şey kalır. İşte bu aksiyomdan vazgeçilmesi, modernliğin postmodern evreye geçişine işaret ediyor.” (2014a, 335). Modernliğin olumsuzluğu ve müphemliğiyle birlikte kabul edilmesi postmodern evrenin özelliği gibi görünmektedir. Bu geleneksel bilginin dogmatik yönüne itiraz edilerek oluşturulan bilimsel bilginin, dogma olmasına müsaade edilmemesi anlamına gelir. Bilimsel bilgi yeni ufuklara yöneldikçe, daha çok bilgisizliğin bilincinde olmak ve bu gerçekle birlikte bu projeye devam etmektir (2014, 336). Bilimsel bilgi belki, modernliğin ilk zamanlarındaki kadar saygınlığa sahip olamasa da hâlâ ileriye doğru yol almaya devam etmektedir.

Postmodernitenin geçmiş ile olan ilişkisi yeninin cazibesinin koşulsuz kabulü yerine, geçmişini anımsamaya yer veren bir davranıştır. Geçmişle, değerler arasında bir hiyerarşi gözetmeksizin bir bağlantı kurar. Bir anlamda geriye döndür (Ramaut-Chevassus, 2011, 12-15). İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra zarar gören şehirler yeniden inşa edilmeye başlandı. Modern akımın en fazla kendisini hissettirdiği dönemlerden biri olarak, mimaride işlevsel, pragmatik mekânlar yaratıldı. Postmodernizme göre bu binalar bireysel estetik değerlere göre inşa edilmemiştir. Onlara göre görünüş, verimlilikten daha önemlidir. Postmodern sanat da işlevsel olanın yerine estetik olanı vurgular. Edebiyatta, parametreler ortadan kalkar ve tanımlayıcı anlam kaybolur. Çizgisel olay örgüsünden kaçınılır. Bütün post-modernistler geleneksel üslupları (kesin, katı, hatasız) reddederler ve okuyucuyu heyecanlandıracak edebi bir tarzda yazarlar. Bugüne kadar modernliğin söylemediği, üstünde durmadığı, kenara attığı şeyler hakkında yazarlar. Her şey bir metin olarak görülür ve okuyucunun anlamı keşfetmesinin yerine yorumlaması istenir. Yargı bildiriminden kaçındıkları için söylediklerini kanıtlama ihtiyacı doğmaz. “Onlar bize ‘gözlemleri’ni değil ‘okumaları’nı, ‘bulguları’nı değil, ‘yorumları’nı sunarlar” (Rosenau, 2004, 26).

Yazarın ölümü post-modernizmin en temel savlarından biridir. Buna göre modern yazarın ürününe deha ürünü olarak bakılır ve aydınlanma beklentisi içinde olunur. Modern yazar yazdıkları üzerinde söz sahibidir bunları tek gerçeklik gibi sunar. Post-modernizme göre metnin anlamı yazarın niyetleriyle ilgilidir ve okur da bu niyetleri ortaya çıkardığında (yazarın biyografisini okumak bunlardan biridir) onun hangi amaçla ne demek istediğini kavramış olur (Rosenau, 2004, 51). Yazarın sahip olduğu bakış açısından ve dilin oynaklığı sebebi kullandığı eğretilmelerden arındırılmış bir metin olanaksız olduğu için modern yazar ölüme terk edilir.

Postmodern yazar anlamı okura teslim eder. O modernliğin büyük anlatıları hakkında eleştirel bir tutumda yazarken, okurun şimdiye kadar salt doğruluk, gerçeklik olarak görülen şeyleri sorgulamasını ister. Metinler edebi bir usul ile yazıldığı için, belirlenimci olmak yerine yoruma açık olurlar. “Post-modern metin, çoğul sonsuz sayıda yoruma el verecek ölçüde açık (ya da belirsiz) bir metindir. Post-modern metne yazılabilir metin çünkü her karşılaşmada (okumada) yeniden yazılır” (Rosenau, 2004, 62). Bütün metinler diğer metinlerin tekrarı olması anlamında özgün değildir. Bu *metinlerarasılık* diye adlandırılır. Metinlerin dışında hiçbir şeyin

olmaması, yazınsal metinlerin gerçekte kendilerinden başka hiçbir şeyle ilgili olmadıkları düşüncesinden kaynaklanır (Sarup, 2004, 81).

Modern bilim kilisenin ve hükümdarın keyfi otoritesine karşı gelmiştir. Metafizik olanın yerine maddî olana önem vermiştir. Daha sonra bilim kendi hakikat deyimini öylesine katı bir tutumda savunmuştur ki, akıl dışı olarak gördüğü kilisenin ve hükümdarın otoritesini aşmıştır. Giddens (1994, 49), bu konuda şöyle yazar:

“Eğer aklın etki alanı bütünüyle zincirlerinden kurtulursa, hiçbir bilgi sorgulanamayan bir temel üzerinde duramaz, en katı biçimde inanılan kavramlar bile yalnızca ‘ilkesel olarak’ ya da ‘yeni bir bildiriye kadar’ geçerli sayılabilirler. Yoksa yeniden dogma yoluna sapar ve geçerliliğinin ne olduğunun ilk adımda belirleyen akıl alanından ayrılmış olurlar”.

Post-modernizm birbirinden farklı disiplinleri bir araya getirme anlamında da eklektiktir. Yapısalcılığı, fenomenolojiyi, nihilizmi, varoluşçuluğu, hermenötiği, eleştirel teoriyi içinde barındırır. Rosenau (2004, 34)’ya bu post-modernizmin hem güçlü hem de zayıf alanıdır. Çeşitli disiplinler onda kendilerine dair izler bulabilir. Onu oluşturan öğelerin farklı kombinasyonlarla bir araya getirildiği için temel özelliği çeşitlilik ve bölünmedir. Postmodernizmin çeşitlikli ve zıt karakteri nedeniyle “postmodern inançlar ile bilim ve dogmatizm, oyun ve çöp, umut ve sinizm, “eğlence” ile karamsarlık – özetle, farklı türlerin bipolar zıtlıkları birlikte varlık sürdürebilir” (Mestroviç, 2015, 26).

Hakikat fikrini reddeden postmodern düşünce, kültürel göreliliğin yolunu açmıştır. Postmodernlik bahsettiğimiz üzere evrensel her türlü anlatıya karşı bir tavır sergiler. Evrensel anlatı yerine yerel anlatıları geçirmek, her kültürün özgürlük alanlarını genişleten bir sonuca neden olur. “Postmodernizm çokkatlılık, özdeşsizlik, ihlal, temelcilik-karşıtlığı ve kültürel görecelikçiliği seferber ederek tüm bu mutlak değerlerin ve temellerin karşısına diker. Teori düzeyinde sonuç başat değer-sisteminin altüst edilmesidir.” (Eagleton, 2011, 156). Mestroviç (2015, 80)’e göre de bir sanatsal yorum, ardıl yorumlarla beslendiği takdirde bilimsel bir gerçeklikten bahsetmek söz konusu olamaz. Postmodernliğin sinizmine tutulmaya gerek yoktur: “Postmodernist ahlâk, doğruca yöneldiği nokta tatmin edici olmadığı açık olan aşırı ahlâkî görelilik ve nihilizmdir” (Mestroviç, 2015, 156). Nerede sınırlandırılacağı belli olmayan bir ahlâkî görelilik anlayışı şüphesiz her şeye açık olmalıdır. Yamyamlık, ensest gibi uygarlığın başından itibaren bütün kültürlerin yasakladığı şeyler, postmodern kültürde nasıl yorumlanması gerektiği belirsizdir.

Bauman (2014a, 141)'a göre postmodernlik, “kendi orijinal projesinin uygulanamazlığını kabul eden modernliktir”. Postmodernlik, modernliğin günah çıkarmış versiyonudur. Bauman, modern pratikler devam etse bile bunun aydınlanma güdülerinden bağımsız olarak olduğunu belirtir.

Bauman'a göre postmodernliğin sınırlarının çok sağlam olması gerekir: "Postmodern dönemin gerçek sorunu, şeylerin, tepemize çıkmamalarını umarak, 'sınırlarımızı bozmalarına' izin vermemektir" (2014, 337). Bir kere modernliğin olumsuzluğunun kabul edildiğinde, bununla birlikte yaşamak için belirli stratejilere muhtaç oluruz. Modernlik vaatlerinin gerçekleşmediği/gerçekleşmeyeceği gerçeğinin farkında olmak ve bunun aksine hiçbir şey yapmamak. Olumsuzluk Bauman'a göre, bunu düşünenler için kâbus anlamına gelir:

“Tehlikenin farkında (tam da bu farkındalık, birey-üstü standartların otoritesini kabulü olarak ortaya çıkar) olan olumsal insan, 'sırat köprüsü üzerinde yürüdüğünü, dolayısıyla da çok iyi bir dengeye, iyi reflekslere, inanılmaz bir şansa, en önemlisi de, elinden tutabilecek bir dost ağına muhtaç' olduğunu bilir” (2014a, 338).

Tehlikenin farkında olan bireyin imdadına sinizm yetişir. Peter Sloterdijk'in sinizmi *aydınlanmış yanlış bilinç* olarak farklı bir boyuta taşınması, postmodern dönemin zorlayıcı, sınırları alt üst edici ama aynı zamanda her şeyin yolunda olarak gösterilmesini ifâde eder. Olumsuzluğu bir kere kabul ettiğinizde bununla başa çıkmak, onu başka yönlerle çevirmeyi, çeşitli enstrüman vasıtasıyla onu bastırmayı gerektirir.

Postmodernizmin, başımıza gelmesi muhtemel her türlü tehlikeyi eğlenceye dönüştürmesi, kötümserliğin sinizme dönüşmesine neden olmaktadır. Postmodernite, iyimserliği empoze etmesine ve stresi bastırmaya çalışmasına rağmen, huzursuzluklar belli anlarda bilinç düzeyine çıkıp problemler yaratmaktadır. “Gerçekten de günümüzün sıradan insanı, sinizmi hissettiği sıklıkla gerilimi de hisseder” (Mestrovic: 2015, 224). Gerilimler, travmatik anlarda yüzümüzde sert bir tokat hissi yaşatır.

Mestrovic (2015, 100)'e göre, Durkheim'ın çalışmaları bu türden bir sinizme meydan okuyan niteliktedir. Durkheim, Hristiyanlık teolojisine hâkim olan kötümserlik düşüncesi ile, ilksel kabilelerin ayinleriyle arasında bağlantı kurmuştur. Onun, çileciliğin toplumsal hayatta, mutluluğun önünde yer alması gerektiğini savunması önemlidir. Durkheim, *İntihar'da*, toplumun geçirdiği bunalımlı

dönemlerde, toplumsal bütünleşmenin arttığını, bunun da intihar oranlarını o dönem için azalttığını gösterir (2013b, 201). Günümüzde bu türden bizi birlikte tutacak olan çileciliği eğlenceye dönüştürüp pazarlıyoruz. “Postmodern felsefeler, iyimserliği yükseltmek adına kötümserliği baskılamak ve örtbas etmek eğilimindedir” (Mestroviç, 2015, 103). Sinizmi besleyen bu türden bir edim, şefkat duygularımızı törpülüyor ve gözümüzün önünde olup bitenlere karşı bizi hareketsiz ve suçluluk duygularından arındırılmış bırakıyor:

“Postmodern durum, toplumu, ayartılan mutlular ile bastırılan mutsuzluklar olarak ikiye bölüyor. Postmodern zihniyet, birinciler tarafından kutlanırken, ikincilerin sefaletine sefalet katıyor. Birincilerin hiçbir şeyi kafalarına takmadan eğlenebilmelerinin tek nedeni, ikincilerin sefaletinin kendi haklı tercihleri olduğuna ya da en azından bunun, dünyanın heyecan verici farklılığının meşru bir parçası olduğuna inanmalarıdır. Birincilere göre, sefalet ikincilerin seçmiş olduğu -kaygısız bir varoluş biçiminde bulunarak ve seçme yükümlülüklerini ihmal ederek bile olsa seçtikleri- bir “yaşam biçimi”dir” (Bauman, 2014a, 355-356).

Bewes, *Cynicism and Postmodernity* adlı çalışmasında sinizmi, “postmodernitenin şeyleştirilmesi” olarak tasvir eder (1997, 7). Bewes’in sinizmi postmodernite ile ilişkilendirdiği düzlemin politik tavır/tutumun yanında entelektüel hayatın olması özellikle bizim araştırmamız için oldukça önemlidir. Ona göre, görececilik, ironi ve dekadans postmodernite ve sinizmin ortak olduğu en büyük alanlardır (1997,8). Bu üç olguya geçmeden önce günümüzün yaygın politik tutumu üzerinde sinizmin etkisinin nasıl ilerlediği konusunu açmalıyız. İdeoloji olarak sinizmin daha önce eylemsizliği ahlâkî/etik düzlemden ayrılmadan nasıl meşrulaştırıldığından bahsetmiştik. Bu doğrudan politik eylemin küçümsemesiyle birlikte ilerleyen bir süreçtir. Postmodernitenin en önemli mottolarından biri olan “anything goes” (ne olursa olsun), sinizmin politik tavır konusunda beslendiği ve referans aldığı alanların başında gelir. Böyle olduğu zaman, toplumun dikkati olması gereken noktada toplanmaz ve bu konuya dair kolektif bit bilinç oluşamaz. *Anything goes* işte tam olarak böyle sakat bir sonuca yol açar. Postmodern görececilik. Sloterdijk’in *aydınlanmış yanlış bilinç* olarak tanımladığı sinizm ile oldukça benzer sonuçlara sebep oluyor gözükmektedir. Bewes, sinik politik tutumun oldukça tehlikeli ve sorumsuz olduğunu yazar (1997, 27). Bu tutum toplumsal sorunlara karşı organize olan grupların aktif politikalarını tanımaz ve küçümser. Bunun altında daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi gizlenmiş pragmatizm yatmaktadır. Laursen, (2009, 479) “eğer her şey bir ideoloji ise, onların üstesinden gelmenin bir anlamı yoktur,

böylelikle zayıflatılmış ve kabullenmiş hale geliriz” diye yazar. Kabullenmiş sinizm, statükoyu desteklediği için oldukça kötü bir şöhreti beraberinde taşır.

Postmodernizmin sinizm ile olan bağı, postmodernizmi sinik olarak göstermek yerine ortak temalarını göstermek bu bölümdeki amacımızdır. Zaten entelektüel alana oldukça farklı sonuçlar getiren postmodernizmi, herhangi bir fenomen ile el ele yürütmek kendi doğasına aykırı olacaktır. Daha önce bahsettiğimiz ortak üç olgu olan dekadans, görececilik ve ironi kavramlarını Bewes’in yardımıyla açıklayacağız. Bewes (1997, 31), postmodernitenin hakikatini bir plak koleksiyonu olarak düşünmeyi önerir ve ironistin, dekadantın ve görececinin buna olan tepkilerini resmeder. Buna göre, dekadant, en başında pes etmiştir; yani plakları satın almayı ve hatta müzik dinlemeyi bırakır. Kafasında kalan armonileri de elinden geldiğinde silmeye çalışır. Hassas görececi, mükemmel bir plak koleksiyonu ihtimalinin imkânsız olduğunu düşünür. Bu konsepti dogma olarak kabul eder. Plaklar arasında değer farkı gözetmez, her türü kendi içinde eşit derecede değerlendirir. Son olarak ironist ise, plak koleksiyonunun, kendisi ve kendi müzik zevkinin sahip olduğu estetik karmaşıklığı tatmin edemeyeceğine inanır. Plak koleksiyonu hakkında meşru tüketimin imkânsız olduğunu ve bunun hakkında bitmek tükenmek bilmeyen ironisine başvurur. Kendi plak kayıtları göz kırpmaya gibi kısa sürede satın alınacaktır.

Araştırma konumuz gereği ironiye, dekadans ve görececilikten daha fazla yer ayırmak zorunda olduğumuzu belirtelim. Postmodernizm ve sinik ironi arasındaki bağıntılar odak noktamızı oluşturuyor.

Postmodernizmin her şeye mutlu yüzler çizen yapısı, onun eğlence kültürüne olan bakış açısını gözler önüne sermektedir. Bu sahte iyimserlik durumu aslında içten içe bizleri kemiren, kendi kontrolümüzün dışında gelişen olaylara bir tür savunma stratejisi olarak ortaya çıkıyor. Sinizmin, bu türden bir bastırmanın lokomotif olduğunu özellikle belirtmeliyiz. Mestroviç şöyle yazar,

“Süreklilik halinde sıkıntı ve oyalanmaya yönelik ihtiyaç, postmodern kültürün gelişmesiyle birlikte azalmak yerine giderek açıkça daha problematik bir hâle bürünmektedir. Tur gemileri, derslikler, televizyon programları ve bir yığın başka postmodern fenomenler çaresizce, izleyici, müşteri ya da seyirciyi eğlendirmeye ve oyalamaya çalışıyor” (2015, 217).

Burada oyalanmaya duyulan ihtiyacın altını çizmeliyiz. Postmodern insan, yaşadığı yüzyılın bunalımlarını sürekli hatırlamak istemiyor. Bu tür felâketlere karşı salt kötümser bir tavır ortaya koyma niyetinde ise hiç değildir. Kalkan olarak kullanılan

iyimserliğin ötesinde fırtınalar kopmaktadır. Bu bastırma kurumsal olarak da kışkırtılmakta, zaten iyimser olan bireye katkıda bulunmaktadır. Bu yüzden bu boş iyimserlik postmodernizmin önemli bir parçasıdır.

Toplumun karşı karşıya olduğu olumsuzlukların bastırması konusunda Bauman'ın şu pasajı oldukça aydınlatıcıdır:

“Toplumu, yöneticilerin tamamlanması gereken natamam bir proje olarak görme doğrultusunda eğitilen bir zihniyet için, yoksulluk iğrenç bir şeydi; yoksulluğun yok edilmesi de tamamen yöneticilerin kararlılığına bağlıyordu. Küresel vizyonlardan nefret eden ve her türlü toplum mühendisliğine karşı tetikte duran bir zihniyet için ise, aynı yoksulluk, varoluşun sonsuz çeşitliklerinden sadece biri olmaktan öteye gidemiyor. Tıpkı ilahi düzenin sual olunmayan ezeli hikmetine inanan modern öncesi zamanlardan sonra, bugün bir kere daha, her gün açlık, evsizlik, geleceği olmayan ve onursuz yaşam görüntülerine şahit olarak mutlu yaşayabiliyor, gündüz eğlenebiliyor ve gece rahat uyuyabiliyoruz” (2014, 354).

Önceki bölümlerde postmodernizmi, kötü yaşam koşullarını birer yaşam tercihi olarak gösteren tutumunu göstermiştik. Burada buna benzer bir durum söz konusudur. Bu eğlence kültürünün yaygınlığı, toplumun karşı karşıya olduğu bütün olumsuzluklara rağmen değil, tam olarak bu olumsuzluklar olduğu içindir. Bir başka deyişle bu “onursuz yaşam görüntüleri” ya da dünyanın sonunu getirebilecek riskler, bu eğlence kültürü olmadan baş edebilecek şeyler değildir. Sinizmin postmodernizmin şeyleştirilmesi olarak göstermiştik. Burada bu savın somut halini görmekteyiz. Postmodernizmde her türlü olumsuzluk, problem özelleştirilir. Yani nedeni başka bir yerde aranmak yerine kendinde aranır. Eğer toplumda insan gibi yaşayamayan bireylerin oluşturduğu bir grup varsa, bu yaşam tarzına kimsenin müdahale etmesini beklemez postmodernizm. Bu eğlence kültürü kayıtsızlığı üretir ve kendi bünyesine katar. Bauman bunu “neşeli kayıtsızlık” olarak kavramsallaştırmıştır (2014, 357). Neşeli kayıtsızlık toplumun birbirine karşı olması gereken sorumluluk duygularını, duyarlarını paranteze alır ve iyimserliği zirveye çıkarır.

Bu kayıtsızlık sadece topluma karşı değil, aynı zamanda doğaya karşıdır. Küresel ısınma her geçen gün ciddiyetini artırmakta buna rağmen olması gereken tepki biçimi bir türlü toplumda yer etmemektedir. Küresel ısınma gibi konular şüphesiz insanlar için endişe kaynağıdır. Endişe kaynağı olduğu için de topluma olan kayıtsızlık gibi bastırılması gereken bir konudur. Dünyanın sonu temasının son zamanlarda özellikle sinemada neden bu kadar çok işlendiğini burada aramamız gerekir. İnsanlar bir

yandan küresel ısınma gibi dünyanın sonunu getirebilecek potansiyelde olan risklere karşı oldukça endişelidir. Diğer yandan bu endişeyi eğlenceye dönüştürerek yansıtmaktadır. Özellikle Hollywood’da doğal afetler sonucu dünyada yaşamın sona erdiği filmler bir döneme damgasını vurmuştur ve vurmaya devam etmektedir. Birer gösteri haline dönüştürülen travmatik olaylar izleyicilere sunulmaktadır. Bu türden bir edimin nedeni kapitalizmin her alana sızması değildir ya da dünyanın sonunun gelmesini istediğimiz için değildir. Bunun nedeni kaçınılmaz olana sığınmak ve bu kaçınılmazı eğlenceye dönüştürerek gerçekliğini paranteze almaktır. Mestroviç (354, 3), *Bill ve Ted’in Maceraları* filmi için dünyanın beklenen sonuna karşı postmodern eğlence, oyun, sinizm ve hedonizmin ilginç kesişimini en iyi temsil eden film olduğunu yazar. Bunun nedeni olarak şunu gösterir:

“Postmodern izleyicilerin “eğlence” imgelerine gizlenmesi rutinleşmiş dünyanın sonu temasına maruz kalmaları sebebiyle konuya dair herhangi bir öfke, içleme, endişe veya hatta harekete geçme isteği duymuyor olmalarıdır. Dünyanın sonu tehdidi eğlenceye dönüştürüldü” (354, 4).

Başka bir örnek ise, *Dr. Strangelove* filmidir. Bu filmde soğuk savaş dönemi ABD ve Rusya arasındaki olası nükleer silah kullanımı oldukça eğlenceli bir şekilde işlenmektedir. Film, alaycılığın travmatik öğelerle çok iyi birleştirildiği bir baş yapıttır. Dünyanın sonunun gelebileceği ihtimalinin hiç de o kadar zor olmadığı, bir askerin ihtirasının nelere mal olabileceği aslında bireyin sürekli olarak düşündüğü ve endişelendiği bir konudur. Buna yüzden kendi yaşamını olağan rutininde sürdürmek için mizaha ihtiyaç duymaktadır. Mizahın dünyanın sonu temalarında bu kadar yaygın şekilde kullanılması, onun ne kadar da endişe verici bir durum olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Bosna Hersek sınırları içinde bulunan Medjugorje kasabasının özelliği, Bakire Meryem’in en meşhur tezahürlerinden birini barındırmasıdır. Günümüzde oldukça popüler olan Meryem tezahürleri gösteriyor ki, Comte’un beklentileri gerçekleşmemiştir. Bilindiği gibi pozitivist düşünce savunucuları, rasyonalitenin yaygınlaşması ile dinî etkisinin azalacağı ve zamanı geldiğinde bütünüyle ortadan kalkacağı görüşündeydi. Mestroviç (2015, 164), “bakire Meryem kültü, tuhaf bireylerin iz düşümleri değildir ve kültür üzerinde açığa çıktığı kadarıyla ‘nesnel’ ve ‘gerçektir’ çünkü aksi takdirde bireylerin onu tekrar ve tekrar icat etmeleri imkânsız olurdu” diye yazar. Buradan dinsel düşünce ile bilimsel düşünce arasında bir bağ

olduğunu anlıyoruz. Kimi Katolik yazarların bakire Meryem tezahürlerini, modernliğin müphemliğine karşı bir umut olarak görmeleri, seküler yazarların çözümlemeleriyle esasında çelişik değildir (Mestroviç, 2015, 166). Aradaki fark, Katolik yazarların bir iyimserlik göstermelerine karşın, modernite yazarların sinizme kapılmalarıdır.

Medjugorje’yi araştırmamıza katmamızın nedeni, onun dini bağlamından koparılıp, satışa hazır bir turistik gösteri haline gelmesi ve böylece sinizmi beslemesidir. Mestroviç (2015, 176), Medjugorje’ye yaptığı gezide, dönemin Yugoslavların, anomik batılılar kadar sinik olduğu sonucuna varır. Yerlilerin bu kandırmacadan kimlerin sorumlu olduğunun gayet bilincinde olduğunu, ama yine de hiçbir şey yapmadıklarını, biraz “turist parası”na hayır demedikleri görülmektedir:

“İyimserler, Medjugorje’nin, dünya barışı, iç huzur, vicdan rahatlığına yönelik ihtiyaç konusunda, dünyayı uyaracağını umut ediyorlar. Sinik bir karşı görüş olarak, barış temasının aşılama çabasının, postmodern tur gemilerinde “eğlence”ye yapılan sürekli vurguyu aklıma getirdiğini belirtmekten kaçınamayacağım. Bir insanın Medjugorje’de deneyimleyecekleri tipik turistik anlayışa uygun olarak bir paket halinde sunulur” (Mestroviç, 2015, 177).

Bir kişi, turistik bir tatildeyken de çılgınca alışveriş yaparken veya Medjugorje’de aradığını aynı şekilde bulabilir ve eğlenebilir. Sinik bir kişi, eğlenebildiği sürece bunların arasında bir ayrım yapmaz.

Geleneğin çarpık bir vaziyette diriltilmesine ve pazarlanmasına benzer bir örnek olarak Giddens (2009, 90), John Embree’nin Japonya’da bir köy olan Suya Mura’da yapmış olduğu antropolojik alan çalışmasını gösterir. Bu araştırma nedeniyle Suya Mura dünya çapında tanınan bir yer haline gelmiştir. John Embree ve eşi, anıları tazelemek adına, 50 yıl önce araştırma yaptıkları bu köyü yeniden ziyaret ederler. İki araştırmacının beklentileri karşılanmamıştır. Suya Mura sakinleri, bu araştırma vesilesi ile ünlü olan köylerini turistik bir merkeze dönüştürmüştür.

3. İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ VE YEŞİL SİYASET

Bu bölümünde ilk olarak iklim değişikliğini bir modernite krizi olarak değerlendireceğiz. İklim değişikliği bilindiği gibi, insanların kişisel tercihleri sonucunda oluşan bir olgu olmak yerine, eylemlerin niyetlenilmemiş ve öngörülmemiş sonuçlarından kaynaklanmıştır. Bu nedenle iklim değişikliği her şeyden önce bir nesnellik krizi olarak değerlendirilmek zorundadır. Modernlik düşüncesi, hayatın her alanını hesaplanabilir hale getirme ve müphemliği ortadan kaldırma vaatleriyle ortaya çıkmasına rağmen, müphemliği yeniden üretmiştir. Bunun en büyük örneklerinden biri iklim değişikliğidir. İklim değişikliği gibi öngörülmeleyen durumlar, bilimin de şüpheyi kendi kendisine uygulamasına neden olmuştur. Bu nedenle artık ilerleme düşüncesinin yan etkilerini içeren riskler de bilimsel araştırmada göz önünde tutulması gereken faktörler arasında yerini almak zorundadır.

Küresel sıcaklık artışları sonucu dünyada ortaya çıkacak olan riskler teoriye bağlıdır. Çünkü bunu deneyimlemenin olağanı yoktur. Yaşandığında yeryüzünde yaşamın ortadan kalkabileceğini ima eder. Küresel ısınmanın teoriye bağlı olması nedeniyle, bilim adamları arasında da küresel sıcaklık artışlarının neyden kaynaklandığına yönelik tam bir fikir birliği yoktur. Küresel sıcaklık artışlarının insan kaynaklı sebeplerden kaynaklandığını savunan bilim adamlarının en büyük savı, bu sıcaklık artışlarının sanayi döneminde hız kazanmaya başlamasıdır. Şüpheli bilim adamlarına göre ise sıcaklık artışlarının sebebi doğanın her zamanki vahşiliği ve düzensizliğidir. Tarih boyunca buzul çağ gibi zamanlar yaşanmıştır ve sıcaklık artışları bugün konuşulan değerlerin de üzerinde değişiklik göstermiştir. Tam bir fikir birliği sağlanamaması, toplumda -şüpheliğin sayıca az ve uygulamadaki bilim adamlarının dışında yer almalarına rağmen- küresel ısınmaya karşı şüpheli tutumları desteklemektedir. Böylelikle küresel ısınma riski ne kadar ciddi olursa olsun, tam bir kesinlikle ortaya konmadığı sürece -teoriye bağlı olduğu için imkânsız- devletlerin veya insanların gündeminde ilk sıralarda yer almaz.

3.1. Modernliğin Olumsuzluğu

Olumsuzluk (contingency), bir durumun ortaya çıkma ihtimali olması fakat bunun bir kesinlik ile öngörülememesi anlamına gelir. Dilimize farklı şekillerde çevrilen bu

kavram araştırma yaptığımız alanda, olumsuzluk olarak yaygın bir kullanıma sahip olduğu için biz de bu şekilde kullanacağız. Modern düşünce, başlangıcından beri kesinliğe ulaşmak isteyen düşünme yöntemlerini benimsemiştir. Bu nedenle olumsuzluktan uzaklaşma, modern düşüncenin gelişiminin başlıca itkilerinden biridir. Descartes'tan bu yana, modern özne, kendi kendisinin efendisidir. Lacan'a göre (2013, 41), *cogito*'da, *düşünüyorum*'un sonucu bir gerçekliğe varmaktır ve kuşku duymak emin olmaktır. Modern düşüncenin kesinliğe yönelimi, şeyler hakkında kuşku duymaktan geçmiştir.

Bauman da bu tür kuşkuyu, bilimsel bilginin sağlam dayanağı olarak görür:

“Kuşku, bilgiyi sorgulanmaktan muaf tutar. Hiçbir şeyi şansa bırakmamaya ve bilgi oyununda oyunun değerini asla tehlikeye atmamaya çalışır. Hakikate erişme girişimi olarak bilgiyi, doğruduğu her özel hakikatin iniş çıkışlarından bağımsız hâle getirerek, bu bilginin ölümsüzlüğünü garantiye alır. Bu girişimin, bir yandan başarısızlığı ortaya çıkarken, öte yandan hiç durmadan devam etmesine imkân sağlar. Görünüşte bu kuşku, hakikat idealinin art arda gelen her cisimleşmesinin nihaîliğini sorgular. Altan alta ise, herhangi bir bilgisizlik durumunun önemini küçümser; böylelikle de bilgisizliğin getirdiği belirsizlik ve müphemliği zararsız hâle getirir” (2014a, 333).

Her zaman kesinliği hedefleyen ve bu kesinlikten bir düzen elde etmeye çalışan modernite, öngörülmeleyen sonuçlarla karşılaştığında bu kuşkuya sarılmaktadır. Olumsuzluk arızı bir durumdur ve bununla baş edilmesi gerekmektedir. Bunu yaparken, modernlik düşüncesi herhangi bir sorgulama altına girmemelidir. Kuşku bir yandan ilerleme düşüncesine dayanak oluştururken, aynı zamanda bilgisizliğin boyutlarını genişletir.

Modernliğin ilerleme düşüncesi, tarihe olan teleolojik bakış açısı nedeniyle, geçmişe sürekli üstten bakma ve aşılması gereken bir şey olarak görme eğiliminde olmuştur. Bu nedenle ilerlemenin meşruiyeti başka bir şeye dayanmaktan ziyade, kendisidir. Beck (2014, 322) de, ilerleme düşüncesinin siyasî meşruluğa sahip olmadan, toplumsal değişimin meşru bir motor gücü olduğundan bahseder. Toplumun herhangi bir onayı olmaksızın, bilinmeyen yere doğru yapılan yolculuktur. Bilinmeyen olumsuzluğuna rağmen, ilerleme düşüncesine karşı yapılan her türlü argüman, bilime ihanetle, gericilikle suçlanır. Geleneğin dogmalarına karşı savunulan bilim, ilerleme düşüncesinin dokunulmazlığına atıfta bulunarak, kendi kurduğu çukura kendisi düşmektedir. Dogma haline gelen ilerleme nedeniyle, onun üretmiş olduğu olumsuzluk sürekli bastırılır, hafif gösterilir hatta yok sayılabilir.

Bauman (2014a, 321)'a göre modernite için olumsuzluk bir endişe durumuydu ve ondan kaçınılması gerekirdi. Bu umutsuzluk durumundan kaçmak için bağlayıcı bir norma tabi olmak ve böylece farklılığı toplumdan uzaklaştırmak gerekirdi. Bugünkü mutsuzluk ise, bu türden bir umudun gerçekleşmesi beklentisinin sona ermesinden kaynaklanır. Bu nedenle, olumsuzlukla birlikte yaşamayı öğrenmek yapılabilecek yegâne şeydir.

Dilin olumsuzluğu da modernitenin hakikate giden yolunun önünde bir engel olarak durmaktadır. Modernliğin hakikat ve bu hakikat yoluyla düzen elde etme itkisi, dilde belirli söz dağarcıklarını, diğer sözcük dağarcıklarından hiyerarşik olarak üstün tutmasına neden olmaktadır. Hakikate ayrıcalıklı söz dağarcıkları yardımıyla ulaşılabileceği inancı Rorty (1989, 7-8)'e göre bir kenara bırakılmalıdır. Ona göre hakikat, bizim betimlememiz ile oluşmaz ve benlik sözcük dağarcığının kullanımıyla yaratılır. Öncelikle, hakikatin dışarda keşfedilmeyi beklediğine inanmaktan vazgeçilmelidir.

Modernite anlamı sabitlemek ister. Anlamın çoğalmasına veya bu anlamdan başka anlamlar üretilmesine engel olmaya çalışır. Bir yandan dilin olumsuzluğunu gizler öbür yandan gerçekliğe kendi kullandığı söz dağarcığının ayrıcalığında ulaşılmasını talep eder. Bu nedenle metaforlar dilden dışlanır. Nietzsche'nin gerçekliği "gezgin metaforlar ordusu" ("truth" as a mobile army of metaphors) olarak tanımlaması dilin olumsuzluğunu işaret eder (Rorty, 1989, 17). Modernitenin kendi ayrıcalıklı söz dağarcığını metaforlardan ayırması dilin olumsuzluğundan kaçma isteğini ifade eder. Hakikatin söz dağarcığının alternatiflerinin dışlanması, bu dilin tahakküm dili olmasına yol açar. Modernliğin oluşturduğu düzene uymayanlar sistemden dışlanırlar ve ötekileştirilirler. Farklı yaşam biçimlerine yönelik hoşgörüsüzlük topluma aşılanır.

Modern ilerleme düşüncesinin katı bilimsel inancı olumsuzluk ile yan yana duramayacağı için, bilim kendi özeleştirisini yapmalıdır:

"Modern mucizelerin gerçekleşmesini sağlayan, acı çekenlere karşı merhametini pratiğe döken, insanları batıl inançlarından kurtaran, zulüm ve işkencelere rağmen korkusuzca yoluna devam eden nedir? Tabii ki bilim. Fakat bilim sadece gerçeğe ulaşmanın bir yoludur, önemli olan gerçeğin kendisidir" (McKibben, 2015, 95).

Bilimsel düşüncenin kesinliğe giden tek yol olmadığını söylemek, onun yaşama olan katkılarını yok saymak anlamına gelmemelidir.

Benlik, modernlik öncesi dönemde yaşama anlam veren geleneğin yol göstericiliğinden kopuşun göstergelerinden biridir. Benlik boşlukları doldurulması gereken ve sürekli bir devinim halinde olan bir şeydir artık. Giddens (2009, 14-15), gelenek sonrası dünyada bireylerin hayatta kalabilmesi için daha büyük bir dünya ile ilişkide olacağından dolayı, düşünerek-davranmanın -düşünümsellik- kaçınılmaz olacağından bahseder. Uzmanlık bilgisi, sıradan insanların günlük deneyimlerine sızar ve değerlendirilir. Modernliğin risk kültüründe, toplum düşünerek-davranmaya göre düzenlenir. Politika alanında, devlet için vatandaşlar ‘teba’ olmaktan çok ötededir. Başarısız politikalara yönelik hoşnutsuzluklar veya yolsuzluklara yönelik isyanlar, toplumun düşünerek-davranma eğiliminin yansımalarıdır. Düşünerek-davranmanın sonucu bir yaşam politikasının oluşturulmasıdır. Yaşam politikası, varoluşsal sorunlar -modernliğin risk kültürü- nedeniyle bireyin hayatının, kimliğinin bir ifâdesi olur.

Geleneğin statü-temelli yaşam tarzının terk edilmesi, Beck (2014, 133)’e göre bireyselleşmiş yaşam biçimlerini gerekli kılar. Kişinin hayatını nasıl devam ettireceğine yönelik merkez, kendisinden başka biri veya bir şey değildir artık. Burada farklı görüşlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Farklı yaşam biçimleri arasından yapılacak olan seçim ile -nasıl bir kimliğe sahip olacağımız, hangi gruplara ya da alt-kültürlere dâhil olacağımız- bunların hepsi üzerinde düşünülmesi ve karar verilmesi gereken alanlar haline gelir. Bu anlamda bireyselleşme sonucu birbirinden çok farklı ve çeşitli yaşam tarzları, modernliğin riskli doğasında kritik seçimler halini alır.

Bireyselleşmenin özgürleşme anlamına gelmediğinin vurgulamamız gerekiyor. Bireyler, günümüzün uzmanlaşmış dünyasında, nasıl yaşamaları gerektiğinin bilgisine hiç olmadığı kadar muhtaçlar. Uzmanlık sistemlerinin günlük hayatı düzenleyici bilgisinden ayrı bir yaşam biçimi düşünülemez. Beck (2014, 198) de “bireyselleşme, piyasaya, hukuka, eğitime vs. bağımlı toplumsallaşmanın en ileri biçimidir” der.

Bauman (2014a, 137)’a göre çağdaş birey, kendi evinde kendisine yer olmayan bireydir:

“Bireyi birey kılan şey, ancak bir arada geldikleri zaman bireyin yaşam sürecini bütün kılan sayısız işlevsel alt sistemin hiçbirine tam olarak dâhil edilememesidir (başka bir ifâdeyle,

bireyin alt sistemlerden hiçbirine tam olarak ait olamaması ve hiçbir alt sistemin bireyin bağlandığı tek yer olma iddiasında bulunamamasıdır”.

Bauman’ın alt sistemlerden kastı, geleneğin cemaatvari yapılarındaki, kurumsallaşmış ilişkiler ağının oluşturmuş olduğu kimliklerin belirgin yapısıdır. Modern öncesi dönemde birey, eylemdeki törensel anlam nedeniyle kendisini hem bulunduğu topluluğa hem de kendisine ait hissetmekteydi. Bauman (2014a, 138), çağdaş bireyin çevresini çelişkili toplumsal ilişkiler ağının sardığını ve bireyin bu farklı dünyaları, farklı zaman dilimlerinde parçalı bir vaziyette yaşadığından dolayı hiçbirine ait olamadığını söyler. Modernite eğer bir proje olarak oluşturulmaya çalışılmışsa, benlik de modernite gibi oluşturulması gerekir.

Bauman, çağdaş bireyin yaşamak zorunda olduğu sıkıntılar -benliğin kendi evinden kovulması- henüz yaşanmadan önce Yahudilerin kaderi haline geldiğini vurgular. Yahudiler kendi geleneklerinden ayrılmıştır fakat yeni yaşam biçimi tarafından da asla kabul görmemişlerdir:

“bu boş uzamda, insanın varoluşsal açmazının nihai olumsuzluğu ile müphemliği ve bu olumsuzluk ve müphemlikten doğan, kendini kurma ve anlam oluşturma laneti ve nimeti daha fazla saklanacak bir yer bulamadı, dolayısıyla da mecburen -tüm çıplaklığıyla, utanmadan, göz göre göre- insanî duruma dair bir vizyona doğru ilerlemeye zorlandı” (2014a, 221).

Benliğin olumsuzluğu, benliğin birden fazla maskeyi barındırdığını ifade eder. Bunu Laing, benliğin varoluşsal güvensizlik durumlarıyla baş etmede kullandığı strateji olduğunu yazar ve varoluşsal olarak güvensiz kişinin kendisiyle ilişkisini şu şekilde ifade eder: “Bu tür kişilerin bir kısmı, kişinin kendisiyle en güçlü çatışmalarında bile varlığını koruyan temel birlik hissine sahip görünmüyorlar, fakat kendilerini esas olarak bir zihin ve bir beden şeklinde bölünmüş olarak yaşıyor gibi görünüyorlar”(2015, 63). Bu nedenle varoluşsal problemlerin benlik üzerindeki etkisi, benliğin kendi içinde bir birlik sağlayamamasına neden olmaktadır.

3.2. Modernliğin Müphem Doğası

Müphemlik (ambivalence), modernliğin başat karakteristiklerinden biridir. Aslında modern düşüncenin oluşum nedenlerinden biri olan müphemliği aşmak, modernite ile birlikte başarılı olunamamış ve üstelik farklı şekillerde yeniden üretilmiştir. Zygmunt Bauman’ın ufuk açıcı *Modernlik ve Müphemlik* kitabında belirtildiği üzere

müphemlik, “bir nesne veya bir olayın birden fazla kategoriye sokulabilmesi” anlamına gelir (2014a, 11). İşte Bauman bu kararsızlık neticesinde, müphemliğin bir düzensizlik anlamına geldiğine işaret eder. Ona göre düzenli bir dünya:

“Kişinin önünü gördüğü (ya da başka bir deyişle kişinin önünde neler olduğunu nasıl görebileceğini – nasıl kesin olarak görebileceğini – bildiği); kişinin, bir olayın olabilirliğini nasıl hesaplayacağını ve bu olabilirliği nasıl artırıp azaltılacağını bildiği; belli durumlar arasındaki bağların ve belli eylemlerin etkinliklerinin, geçmiş başarıların gelecektekilere kılavuzluk etmesini mümkün kılacak ölçüde aynı kaldığı bir dünyadır” (2014a, 12).

Hesaplanabilirliğin mümkün olmadığı bir dünya, şüphesiz iplerin bizim elimizde olmadığı veya kısmen olduğu bir dünyadır. Giddens’in *juggernaut* kavramsallaştırması tam olarak modernliğin müphem yönüne yapılan vurguyu anımsatır:

“Juggernaut, ona direnenleri ezip geçer; kimi zaman düzgün bir yol izler gibi görünürken, kimi zaman da önceden kestiremeyeceğimiz yönlerde doğru beklenmedik biçimde sapar. Gezinti, hiçbir açıdan tümüyle zevksiz ya da kazançsız değildir; çoğu kez canlandırıcı ve umutlu bir beklentiyle doludur. Ancak, modernlik kurumları var olmayı sürdürdükçe, bu yolculuğun doğrultusunu da hızını da asla denetleme gücünde olmayacağız. Dolayısıyla hiçbir zaman kendimizi tümüyle güven içinde duyumsama olanağımız da olmayacaktır. Çünkü bu aracın gittiği alan etki gücü yüksek risklerle doludur” (1994, 125).

Modernliğin belirsiz, karar verilemez tarafı ile etki gücü yüksek risklerini bir arada düşündüğümüzde, varoluşsal kaygıların ortaya çıkması kaçınılmazdır. İstikrarlı bir güven duygusu için birey belirli parametrelere ihtiyaç duyar. Günlük hayatın rutin akışında bu güven kademeli olarak oluşturulur. Fakat belli kritik anlarda bu güvenimizin sarsıldığını ve kendimizi olmak istemeyeceğimiz bir konumda bulabileceğimiz konusu, yaşadığımız modern dünyanın muğlak durumunda olasıdır. Beck (2013, 190-191), “tehlike uygarlığının kabul edilmesini zoraki kıldığı çift-değerlilik, başka türden bir “usul”, yani, başka türden bir bilim rasyonelliğini (araştırma mantığı, yönetime ilişkin kurallar, deney ve kuram yöntembilimi) gerektirmez mi?” diye sorar. Bu risk toplumunu, modern sını toplumundan ayrıldığı noktadır. Eski düşünme yöntemlerini uygulamaya devam etmek artık söz konusu olamaz. Bauman içinde yaşadığımız durumu şu şekilde ifade eder:

“Semptomlar neredeyse birbirinden ayırt edilemez hale gelince, etrafa sinmiş korkunun güvenliğin yetersiz olmasından mı, kesinliğin olmayışından mı, yoksa emniyetin tehdit altında olmasından mı kaynaklandığı açık değildir; endişenin özgül bir nedeni yoktur ve sonuç olarak ortaya çıkmış korku kolayca yanlış nedenlere bağlanabilir ve gerçek nedenle

hiçbir alakası olmadığı bariz eylemlere girmeye yol açabilir; hissedilen sıkıntının gerçek nedenlerini saptamak güç, saptayınca kontrol etmek daha da güç olunca, insanın karşısında makul bir savuma (daha da iyisi saldırı) eylemine girişebileceği farazi ama inandırıcı suçlular kurgulama yönünde güçlü bir yönelim ortaya çıkar” (2014b, 26-27).

Modernitenin düzen kurma yönündeki ileriye dönük talebi ve bu talep nedeniyle oluşan riskleri bertaraf etme gücünün elinde bulunduğunu kabul edebiliriz. Fakat bu noktada müphemliğin sonucu olarak, Bauman (2014a, 28-29)’ın da belirttiği gibi, üstesinden gelinen riskler yeni riskleri doğurmakta ve bu sürekli kendini tekrar etmektedir:

“Başlangıçtaki sorunlar ne denli kapsamlı bir biçimde çözülürse, buradan doğan sorunlar da o denli çözülemez oluyor. Bir zamanlar tarım ürünlerinin miktarını artırma gibi bir görev vardı; nitratlar sayesinde bu sorun çözüldü. Bir zamanlar su arzını düzenleme gibi bir görev vardı; bu da barajlar sayesinde çözüldü. Daha sonra, emilemeyen nitrat sızıntılarıyla zehirlenen suları artırma gibi bir görev ortaya çıktı; özel olarak kurulan atıkları işleme fabrikalarındaki fosfat uygulamaları sayesinde bu da çözüldü. Sonra, fosfat bileşenlerini bakımından zengin rezervlerde filizlenen zehirli su yosunlarını yok etme görevi çıktı...”.

Bir sarmal gibi genişleyen riskleri önlemeye çalışırken yapılan öneriler, kimi zaman daha kötü sonuçlara sebep olabiliyor. Örneğin, McKibben, atmosfere karbon salınımının azaltılmasına yönelik, kömür veya petrol kullanımının yerine doğalgaz kullanımı önerisinin daha kötü sonuçlara yol açabileceğini belirtir: “Gaz -yani metan- yanmadan atmosfere sızdığına, karbondioksitin yirmi katı fazla güneş radyasyonu tutabiliyor. Ve doğalgaz gerçekten sızabiliyor – kutulardaki boru hatlarından veya aletlerden” (2015, 152).

Modernliğin teleolojik dürtüsü devam ettiği sürece, çözülen sorunlar geçmişin sorunları olarak kalır ve yenileri sürekli olarak karşımıza çıkar. Modernite sürekli risklerin hesaplanabileceği ve önlenebileceği konusunda garanti verir gözükmektedir. Fakat saplantılı bir şekilde düzen kurma isteği neticesinde, öngörülme veya niyetlenilmemiş sonuçlar insanlığın huzurunu kaçırmaya devam etmektedir. Özellikle yüksek maliyetli riskler konusunu ele aldığımızda, bu risklerden geri dönüş veya telafi etme imkânı olmayacaktır.

Bauman (2014a, 67), Yahudi Soykırımı’nın irrasyonel bir eylem olmayıp, araçsal rasyonelitenin bir sonucu olduğunu belirtir. Siyasî ve ahlâkî olarak tarafsız olan araçsal rasyonellik olmasaydı, ona göre Nazi projesi de olmazdı. Ahlâkî bir saik içinde olmayan modernite soykırımın gerekli koşulu olmuştur. Günümüzde de karşı

karşıya olduğumuz birçok yüksek maliyetli riskler bir ahlâkî kararı gerektirmektedir. Beck (2014, 38) de risk araştırmasına, riskin deneyselliğinin yanında siyaset, etik gibi konuların da dâhil olduğunu belirtir. Dolayısıyla, riskin sadece risk olarak nesnel araştırması anlamında rasyonalizm, risk araştırmasında hepimiz için faydalı sonuçlara ulaşmada başarılı olamaz.

3.2.1. Üretilmiş Belirsizlik

Modern çağ öncesi dönemde yaşayan bir kişi gündelik hayatında ne gibi tehlikeler ile karşı karşıyaydı? Bulaşıcı hastalıklar, uzun seyahatlerde karşılaşılması muhtemel tehlikeler ya da sık sık yaşanan savaşlar. Bütün bu tehlikeler günümüzde ortadan kalkmış ya da kısmen azaltılmıştır. Bulaşıcı hastalıkların önüne geçilmiş, modern çağ öncesi dönemde milyonlarca insanın canını almış basit hastalıkların tedavisi bulunmuştur.

Beck (2014, 24), risk kavramının geleneksel dönemde kişisel bir mahiyeti olduğunu belirtir. Kristof Kolomb gibi kâşifler yeni kıtalar keşfetmek için büyük riskler almış olmasına rağmen bu sadece onu ilgilendirmektedir. Nükleer füzyon gibi tehlikeler ise, tüm insanlığı ilgilendiren küresel niteliktedir. Beck'in de üzerinde durduğu gibi, geleneksel dönemde riskler topyekûn bir felâketi değil, cesaret ve macera anlamına geliyordu. Beck (2014, 25), modernite öncesi dönemdeki tehditlerin bir diğer ayırıcı özelliği olarak duyu organları tarafından algılanmasını gösterir. Buruna ya da göze yönelik tehditler, günümüzde yerini algıdan kaçabilen gıda besinlerindeki toksin maddeler almaktadır. Modernite, hijyen eksikliğinden kaynaklanan bu tehditleri asgariye indirmiştir.

Gelgelelim bizi bu kişisel tehlikelerden kurtaran modernlik düşüncesi bizleri bir takım yeni riskler ile yüz yüze bırakmıştır. Giddens (1994, 113)'a göre modern dönemde riskin başat karakteristiği, riskin risk olarak kabul edilmesidir. Modern öncesi dönemde risk, din ve büyü'nün etkisi altında güvenli yöne çevrilmekteydi. Riski risk olarak kabul etmek demek onun hesaplanabilirlik yönüne vurgu yapmaktır. Peki gerçekten uzmanlık sistemi karşılayacağımız riskleri önceden ölçebilir mi? Bunda ne kadar başarılı olabilir? Giddens, risk terimleriyle düşünmenin “kendilerinden beklenene sonuçlardan muhtemelen ne kadar farklı olduklarını değerlendirebilmek açısından” (2014, 14) çok önemli olduğunu vurgular. Risk değerlendirmesi her ne kadar kesinliği hedeflese de uzmanlık bilgisinin değişken

karakteri nedeniyle, daima öngörülme­yen tehlikeler ile karşı karşıya kalabilmemiz ihtimal dâhilindedir.

Tehditlerle baş etmedeki kırılmayı Beck şu şekilde açıklar:

“Önceleri köy topluluğu dâhilinde, ait olunan toplumsal sınıfa ya da gruba dayanarak üstesinden gelinen tehditler, karşılaşılan imkânlar ve hayat hikâyesindeki belirsizlikler, giderek tekil şahıs tarafından algılanmak, yorumlanmak ve işlenmek durumundadırlar. Bireyin, işte bu “riskli özgürlüklere” katlanması beklenmektedir, halbuki modern toplumun yüksek düzeydeki karmaşıklığından ötürü bireyler, kaçınılmaz kararları temellendirmiş ve sorumlu bir biçimde, yani kararların olası sonuçları göz önünde bulundurarak vermekten âciz durumdadırlar” (Beck, 2013, 37-38).

Giddens (2009, 82)’ın kendi sözleriyle imal edilmiş belirsizlik, “aydınlanmanın ilham ettiği gelişmelerle yaratılmış risklere, tekabül eder; yani kendi tarihimize bilinçli tecavüzümüzün ve doğaya müdahalelerimizin yol açtığı risklere”. Dolayısıyla imal edilmiş yüksek maliyetli riskler, yapısı itibariyle toplumsaldır. Çevresel kirlilik, küresel ısınma, topyekûn savaş ihtimali, hormonlu besinler insan etkinliklerinin sonucu olarak karşı karşıya olduğumuz risklerdir.

Beck (2014, 87-88)’e göre modern dönemde risklerin risk olarak kabul edilmesi, bilimlerin büyü­şünün bozulması ile aynı döneme denk gelmiştir. Modernliğin öngörü­lemez ve niyetlenilmemiş sonuçlar üretmesi, bilimsel rasyonelliğe yönelik bilinçte bir kırılma meydana getirmiştir. Bilimsel bilgiye yönelik inanç hâlâ güçlüdür fakat ilk zamanlarındaki saygınlığa asla sahip değildir. Dolayısıyla risklerin varlığının kabulü, bilimsel bilginin yanlış değerlendirilmesini de içermek zorunda olacağı anlamına gelecektir.

Giddens (2014, 146), risk bilincinin gelişiminde modern dönem öncesi kader anlayışının terk edilmesi rolünün altını çizer. Önceden verili bir şey olarak gelecek, modern düşünme yöntemleri ile uyumsuzluk içindedir. Tanrının iradesinin hâkim olduğu kader düşüncesinin yerine insan iradesi geçer ve böylelikle risk hesapları kader anlayışından bağımsız bir erk olarak yapılabilir. Ayrıca kader ve kadercilik arasında bir ayrım yapar: “Kadercilik modernitenin reddi, yani olayların gelecekte almaları gereken yönde ilerledikleri görüşü lehine kontrollü bir gelecek yöneliminin reddedilmesidir” (2014, 144). Kadercilik modern toplumsal hayat ile ilişkilendirilir.

İlerleme düşüncesinin kesintisiz bir şekilde toplumsal hayata empoze edilmesi, sürekli bir üretkenliği artırma ve ekonomik büyümeyi sağlamaya yönelir. Beck

(2014, 89)’e göre bu ihtiraslı ilerleme düşüncesi sonucu yaratılan riskler ihmal edilmektedir. Bilimsel bilginin uygulanması sonucu oluşan tehlikeler hasıraltı edilir. Bu bilimsel rasyonelliğin tek yönlü ekonomik hedefi neticesinde yeni riskler üretilir ve yanlış değerlendirilir.

Bauman, üretilmiş belirsizliğin sorumlusu olarak, uzmanlık bilgisini gösterir. “Uzman bilgi ve pratiğinin ilerlemesi, sistemin öngörülemezliğe ve denetlenemezliğe katkıda bulunur” (2014a, 302. Düzene sokma dürtüsü güncel sorunları geçici bir şekilde çözmeye fayda sağlar. Bunun sonucunda yeni riskler ortaya çıkar ve bunlara yönelik yeni çözümler üretilmeye çalışılır. Yüksek maliyeti olan riskleri düşündüğümüzde, bunlara çözüm aramanın geri dönülemez riskler üretmesi anlamına geleceği için uzmanlık bilgisinin vaat edebileceği bir çözüm olmayacaktır.

Bauman’a göre, doğayı tedavi etme edimi, tedavi edeceği sorunların yerine geçmekten başka bir şey yapmıyor:

“Endüstriyel ilerlemenin en başarılı olduğu alan, riskleri katlamasıydı: Daha fazla risk, daha büyük riskler, daha önce görülmemiş riskler... Bugün ise, epey zamandan beri, ekonomik ilerlemenin önemli bölümünü güdüleyen şey, daha önce ürettiği riskleri zararsızlaştırma gereksinimidir: Aşırı nüfus, yetersiz beslenme, iklim için vazgeçilmez olan yağmur ormanlarının yitimi, toplumsal olarak yıkıcı kent cangıllarının yaratımı, atmosferin ısınması, su kaynaklarının kirlenmesi, gıda ve havanın zehirlenmesi...” (2014a, 374).

Modernleşme risklerinin üretmiş olduğu belirsizliğin başka bir boyutu, onun önlenmesine dair bilim tarafından sürekli olarak daha fazla kanıt duyulan ihtiyacın belirtilmesidir. “Belirsizlik çoğunlukla, asık suratlı kesinliğe kıyasla göze daha hoş görünür çünkü biz insanlar en mutluluk verici sonuçların olası olduğunu hayal etmek isteriz” (McKibben, 2015, 119). Modernlik elinin kiri olan belirsizliği bu bağlamda kendi lehine çevirmektedir. Risklerin içeriğine yönelik kesinliğe ulaşma çabası boş bir çabadır. Yüksek maliyetli risklerin gerçek dışılığı nedeniyle teoriye bağlı olduğunu kabul etmek gerekir. Belirsizlik nedeniyle artık geçmiş referans alacak önlemler söz konusu olamaz:

“Böylesi bir durumda geçmişe bakıp geleceği tartmak, bir insanın dünya ve ayda aynı şekilde zıplayabileceğini iddia etmeye benziyor. Bu belirsizliğin çok somut sonuçları var: Eğer mühendisler deniz seviyesinin ne seviyede olacağını ya da bir nehre ne kadar su akacağını bilmiyorlarsa, setler örmek için ne kadar beton gerekeceğini de bilemezler” (McKibben, 2015, 142).

Fakat belirsizliğin üstesinden onu sürekli erteleyerek gelemeyiz. Bilimin elinde olan kanıtlar, örnek vermek gerekirse dünyanın bir anda hızlı bir ısınmaya ne zaman uğrayacağını belki söyleyemez, fakat değişim hızının geçmişe nazaran yükseldiğini söyleyebilir. “Kendini uzun vadeli hedeflere adamayan kişi, geleceğe ilişkin bakış açısını ve kendini bir hedefe teslim etmeyişi, tüm bu belirsizlikleri işaret ederek haklı çıkarır” (Riesman, 2016, 171).

Riskleri sürekli dile getirenlere, Beck (2014, 65)’e göre, modernite savunucuları tarafından sürekli bir “bozguncu” iftiralari atılmaktadır. Tehlikeleri göz önüne getirip, kanıtlar sunulduğunda, bunların büyütüldüğü ve bilimin saygınlığına ters düştüğüne yönelik stratejiler izlenmektedir. Onlara göre sorunların halledilmesi için, ilerleme düşüncesini benimseyerek sürekli ekonomik büyüme sağlanmalıdır. Böylelikle ilerleme düşüncesinin olumsuzluğundan ve müphemliğinden kaynaklı yan etkileri sürekli olarak hor görülmektedir.

3.2.2. Modernliğin Düşünömselliği

Modernliğin düşünömselliği, modernite tarafından moderniteye yapılan eleştiri anlamına gelmektedir. Bu özeleştiri, rasyonel ilerleme düşüncesi sonucu oluşan risklerin kabulü ve bunun sonucunda onları bertaraf etmenin araçlarını bulmayı ifade eder:

“Düşünömsel modernleşmeyle kastedilen, sınıai modernleşmenin yüksek düzeyde gelişmiş ölkelerdeki modernleşmeyi çevreleyen koşulları ve modernleşmenin temellerini değıştirmesi gibi, özünde alelade olmakla birlikte önemli sonuçlar doğuran, henüz irdelenmemiş olan temel bir olgudur. Modernleşme -ereksel akılcılık ve çizgisellik olarak değil de bir yan etkiler yönetimi olarak- toplum tarihinin motoru haline gelmektedir” (Beck, 2013, 12-13).

Araçsal rasyonellik, toplumun sürekli bir ilerleme halinde olduğuna gönderme yapar. Sanayi toplumu koşullarında bu kavram tartışmasız önemini korurken, küresel anlamda karşı karşıya olduğumuz risk ortamında -ekolojik- artık geçerliliğini yitirmektedir. Dünyanın sonuna gelebileceğimiz durumda, araçsal rasyonellik, dikkatini ilerlemeye, daha fazla üretmeye değil, kendisi sonucu oluşan riskleri önlemeye çalışır. Bu durumda yaşadığımız çağda, modernitenin eski kurumları ve kavramlarıyla örtüşmeyecek, yeni düşünme şekillerine ihtiyacımız vardır. Yüksek-maliyetli ve çok bilinmeyenli zaman bunu gerektirir. Modernliğin düşünömsel çağında bilim, teknik Beck (2013, 184)’e göre yararlılık boyunduruğundan

kurtulmalıdır. Böylelikle teknik, toplumsal değişimin motoru olarak sürekli ilerleme düşüncesinden kurtulabilir.

Modernliğin düşünömselliği, modernlik bilgisi sonucu oluşan tehlikeleri yine modernlik bilgisi yoluyla aşılabilirliği- her ne kadar bu türden riskleri önlemeye yönelik vaatleri olsa da, yüksek maliyetli riskleri denemek, felâketi denemek anlamına geleceği için, risk hesaplaması yapılamaz (Giddens, 2009, 82-83). Bu nedenle günlük olarak niteleyebileceğimiz normal riskler, her türlü yaşam formunu tehlikeye sokan, küreselleşmiş yüksek maliyetli risklerden ayrılmak zorundadır.

Modernliğin düşünömsel çağında bilim, teknik Beck'e göre yararlılık boyunduruğundan kurtulmalıdır. Böylelikle teknik, toplumsal değişimin motoru olarak sürekli ilerleme düşüncesinden kurtulabilir.

Modernliğin düşünömselliği, muhtemel riskleri ortadan kaldıracağını söyleyedursun, bu yapılan faaliyetin daha başka riskler üretmesi sonucu uzmanlık sistemlerine olan güven her geçen gün sarsılmaktadır.

Rasyonel bilginin kurucu rolü nedeniyle, yaşamımızda yer alan bütün alanlar ihtisaslaşmıştır ve kendi özerkliklerini ilân etmişlerdir. Bu koşullarda hepimiz uzmanlık alanlarımızın dışında bulunan alanlarda sıradan bir insan konumunda oluruz. Bilgilerimizi paranteze alan bu uzmanlık alanlarının dışına çıkmak imkânsız olmamakla birlikte, belirli sonuçları olan bir durumdur. Bauman (2014a, 276-277)'a göre uzman: "aynı anda, hem güvenilir ve kişi-üstü bilginin kaynağını soruşturma hem de bir kişinin en derin düşünce ve özlemlerini anlama kapasitesine sahip bir insandır". Uzmanın görev alanı, sıradan insanın günlük hayatlarında yaşadığı sorunlara çözüm üretmektir.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi, sıradan insanlar olarak bizler risklerin bertaraf edilmesinde uzmanlara güvenme eğilimi içinde oluruz. Birey olarak sorumluluğumuz olsun olmasın, bu riskleri azaltmak adına kendi yapmamız gerekenleri paranteze alırız ve uzmanların engel olacağına inanırız. Uzmanların yanılması durumunda ya da farklı fikirlere sahip olduğu durumlarda bir belirsizlik hali yaşarız ve varoluşsal problemlerimizi sorgulamaya başlarız. Bu gibi anlara Giddens (1994, 78) "ulaşma noktaları"adını verir. Uzmanlar bilgilerini halkın kuşkuculuğundan saklama eğilimindedirler. Bunun nedeni uzmanlıkların hataya açık tarafı ya da yanlış yorumlanma ihtimalidir. Riskin ölçülmesindeki zorluk, insan hatasının olasılığı ve de

modern bilginin doğasının değişime açık yapısını Giddens’a benzer şekilde Beck şu şekilde açıklar:

“Bilimlerin ve uzmanlık disiplinlerinin ilkesel temellerini, yarattıkları sonuçları, hataları karşılıklı olarak ele alıp bunlara ışık tuttıkları yerde uzman rasyonelliği, tıpkı kendisinin basit bilimselleştirme sırasında uzman olmayanların rasyonelliğine yaptığı muameleye maruz kalır: bu rasyonelliğin yetersizlikleri görünür hale gelir ve sorgulanabilir, biçimlendirilebilir, dönüştürülebilir kılınır” (Beck, 2013, 236).

Uzmanlık bilgisin bu nüfuz edici etkisi sadece kamusal yaşamımızda bizi etkilemez, aynı zamanda özel yaşantımızı şekillendirir. Bauman (2014a, 285), bunun nedeni olarak müphemliğin özelleştirilmesini gösterir. Müphemliğin özelleştirilmesi ile birlikte, özel sorunlar, kamusal uzmanların çözümüne emanet edilir. Yine Bauman (2014a, 292)’a göre müphemliği özelleştirmenin sonucu, bireyin uzmanlık sistemlerine olan bağımlılığının artmasıdır. Ahlâkî değerden bağımsız rasyonel düşünce, iktidarını sağlamlaştırdıkça ve bu uzmanlık bilgisini çeşitlendirdikçe, bireyin yaşamı o kadar bu bilgiye endeksli hâle gelir. Özgürlük alanlarını daraltan modern uzmanlık bilgisinin kuşatıcı durumunun -Weber’in deyimiyle Demir Kafes’in- öncesine dönmek imkânsız hâle gelir. Uzmanlığın vazgeçilmez olan diğer yönü ise, modernliğin müphemliği -sorunların yeni sorunlar üretmesi ve dolayısıyla yeni çözümlere gereksinimi- nedeniyle bireylerin daima yeni bilgiye ihtiyaç duymasıdır:

“Öngörülmeleyen yan etkiler, yeni uzmanlıklar getiriyor ve daha fazla çatallaşma talebi yaratıyor. Uzmanlık ağının aslında birbirinden kopuk olan parçaları, birbirleri için hep yeni iş alanları yaratıyor, dolayısıyla da el ele verecek bu ağın bütünlüğünü, bireysel yenilgi ve yetersizlikleri durumunda bile (ya da daha doğrusu özellikle bu durumlarda) pekiştiriyorlar” (2014, 295).

Özellikle Giddens’ın çalışmalarında da vurgulanan modern kurumların doğasının, uzmanlık bilgisine duyulan güvene derinden bağlı olduğu görüşüne katılmaktayız (1994: 78). Bilimsel bilgiye özü itibarıyla güveniriz. Giddens (2014, 38)’a göre bu şekilde güven faydacı kabul ile birlikte hareket eder: “faydacı kabul bireyin modern kurumlarla yaptığı bir tür “pazarlık girişimi”dir Belirli soyut sistemler karşısında sergilenen farklı kuşkucu ve uzlaşmaz tutumlar başka sistemlere tartışmasız itimatla birlikte yer alabilir. Sözelimi, kişi katkı maddeleri içeren besinlerden uzak durmak için büyük çaba harcayabilir, ancak tükettiği her besini kendisi yetiştirmiyorsa, zorunlu olarak işlenmiş ürünler sağlayan “doğal gıda” üreticilerine güvenmek

zorundadır”. Soyut sistemler genel olarak gündelik yaşantımızda güven duygumuzu besler. Fakat Giddens bu güvenin birey için çok az psikolojik kazanç sağladığını vurgular (2014, 234). Ona göre soyut sistemlere olan güven kişilere olan güvenin sağlayabileceği ahlâkî doyumlara sağlayamaz.

Bireyler, uzmanlık bilgisi ve soyut sistemlerin sunduğu risk raporlarını refleksif olarak değerlendirir. Bu değerlendirme ne kadar ciddi ya da varoluşsal olarak bizi ne kadar olumsuz etkilerse ona o kadar temkinli yaklaşırız. Örneğin muhtemel bir nükleer saldırıda bütün dünyanın yok olma tehlikesi vardır. Böyle bir ihtimali aklımızdan bile geçirmek istemeyiz. Giddens (2014, 159) da tehlikenin içeriğinin zararları arttığında riske attığımız şey ile ilgili daha az gerçekçi bir deneyime sahip olduğumuzdan bahseder. Çok küçük bir hatada dahi her şey geri dönülemez bir boyuta dönüşebilir.

Günlük hayatımızın olağan akışında devam etmesi bize güvende olduğumuz hissini verir. Bu akışı bozabilecek, rutinlerimizi aksatacak belli anlarda güvenimiz sarsılır. Giddens bu anları ‘kritik anlar’ olarak kavramsallaştırmıştır. Kritik anlarda genellikle bir karar vermemiz gerekecektir ve bu vereceğimiz karar bizim geleceğimiz için çok önemli olacaktır. Gündelik hayat bireye güven sağlasa da hedefler olarak kritik önemde değildir. Kritik anlar bireyin varoluşu ile ilgilidir ve bu dönemde bu kritik sonuçlar hakkında edindiği bilgileri kapsar. Örnek olarak evlenmek, çocuk sahibi olmak, işinden ayrılmak, sağlığını etkileyen testlere girmek şeklinde sayabiliriz. Kritik anlar ve risk birbirinden ayrı olarak düşünülemez. Bu gibi anlarda uzmanlardan yardım talep etmemiz normaldir. Uzmanlık bilgisi risk değerlendirmesinde ne kadar yardımcı olabilirse de son raddede bu riskleri halletmesi gereken bireylerdir (2014, 147-149). Kritik anların bu travmatik yapısı, eylemlerimizi uzun vadeli sonuçlarını göz önünde bulundurmamıza neden olacağı, için bireyin hayatını bir bütün olarak sorgulamasına neden olabilir.

Beck (2014, 77-78), risklerin dışsal belirlenimi -sıradan insanların uzmanların risk bilgisine duyulan ihtiyaç- nedeniyle riskten etkilenen mağdurların egemenliklerinin ellerinden alındığını belirtir. Sıradan insanlar zararlı olabilecek bir şeye dair uzmanlık bilgisi olmadan onun zarar olup olmadığına kanaat getiremez. Bu uzmanlık bilgisi, sıradan insanlar olan bize ulaşana kadar geçirmiş olduğu yollardan -çıkar ilişkileri, insan hataları, risklerin hafif gösterilmesi- geçer ve bu bilgiyi elinden bulundurmamaları zorunlu olarak uzmanlara güvenmek zorunda kalırlar.

Modernleşmenin yüksek nitelikli risklerinin uzun vadeli niteliği nedeniyle, bilim insanları genel olarak daha yakın daha ulaşılabilir sorunlarla uğraşma eğiliminde olurlar. Riskleri ciddiye alınıp üzerinde politikalar üretmeyi gelecek kuşaklara bırakamayız (McKibben, 2015, 197). Teorik olarak bunca kanıt varken hâlâ daha fazla kanıt arayan bilimsel otoritenin sinizmi, bilimsel düşüncenin günlük hayata olan nüfuzu arttıkça geçerliliğini yitirecektir.

Giddens (201, 157)'ın da belirttiği gibi riskler sadece uzmanlar tarafından bilinmemektedir. Sıradan insanlar da bu risklerin farkındadır. Ona göre risk bulgularının algılanma biçimi hayat tarzlarını etkilemede sınıfsal farklılıklar rol oynar. Bu görüşe göre daha yüksek eğitim düzeyine sahip kişiler, hesaplanan riskleri kendi davranış kalıplarına göre düzenlerler. Aynı zamanda bir risk profili ne kadar sağlam temellere sahip olsa da bireyin risk yorumu, hayat tarzında ne kadar değişiklik talep ettiğine ve bu temellerin ne kadar gerçekçi olduğuna bağlıdır (2014, 158).

Uzmanlar belirli durumlarda kendisinin vaat ettiği şeyleri, alıcısına veremeyebilir. Bunun için sıradan insanın uzmanlık bilgisine hâkim olmasına -uzmanın hata yaptığını anlamak için- gerekir. Giddens bu gibi durumlara *ulaşma noktaları* adını verir. Ona göre (1994, 84) uzmanlara güven bu ulaşma noktalarından etkilenmeye müsaittir. Hatta ulaşma noktalarındaki kötü deneyimler sistemle olan bağlantının koparılmasına dahi varabilir. Bauman ise daha farklı düşünür. Ona göre (2014a, 292), uzmanların vaat ettiklerini yerine getirememesi sonucu oluşan kötü deneyimlerde, alıcı uzmanı suçlamak yerine, -sorununu çözebilecek daha iyi bir uzmanı bulamadığı için- kendini suçlar. Bauman bunun nedeni olarak, modern rasyonel düşüncenin, sonuçlar başarılı olmasa dahi gücünün başka bir erkten almasına ihtiyacı olmamasına -özgürlüğün koşulu olarak görüldüğü için- dayandırır. Toplumda soyut sistemlere olan güven, kendisini tartışmaya açmayacak şekilde güçlüdür. Uzmanlık bilgisinin meşruiyeti, amaca yönelik düşüncededir. Uzmanlık kendi kendisine gönderme yaparak, kendi meşruiyetine sahip olur (2014a, 298). Bauman amaca yönelik eylem, modernliğin olumsuzluğunun ve müphemliğinin sorumlusudur:

“Gerçekte rahatsız edici, kaygılandırıcı ve ıslah gerektiren insanî durumların üretilmesinin başlıca sorumlusu, amaca yönelik eylemdir. Uzmanların pompaladığı eylemler, belli bir uygunsuzluğa belli bir çare arayarak, çaresizce, hem eylemin sistemsel çevresinin hem de

aktörlerin kendi aralarındaki ilişkilerin dengesini bozar. Daha sonra bir “sorun” olarak yaşanan, dolayısıyla da yeni amaçların eklenmesinin mazereti sayılan şey, işte yapay olarak yaratılan bu dengesizliktir” (2014a, 297).

Giddens (2009, 96), modernliğin geleceğinin belirsizliği nedeniyle, pek çok senaryoya açık olduğunu ve üretilmiş risk ortamında etkin güvene derinden bağlı olduğunun altını çizer. Kurumlara ya da başkalarına yönelik güven, üzerinde görüşülüp oluşturulması gerekir. Bu Giddens (2009, 22)’in “kulak asmama” olarak kavramsallaştırdığı, güvenin sinizm ile karışması sonucu gelişir. Bu, kişinin kendi günlük faaliyetlerinin yanında, çevresinde olup bitenlere ya da ilgilenebileceği politik konulara karşı ilgisinin daha az olması anlamına gelmektedir. Kişi kendi sorumluluğunu paranteze alır ve “başkalarının” bu sorunları çözeceğine inanır. Bunun yanında, politikacılara karşı bir tür hoşnutsuzluğun ifadesi de olabilir. Veya bunun tam tersi olarak, çoğu kişi nasıl yöneltildiği ile ilgili daha çok kaygı taşıyabilir (2009, 97). Bu da benliğin düşünömselliğinin sonuçlarından biridir. Şunun altını çizmemiz gerekiyor, geleneksel ideoloji eleştirisindeki fail artık söz konusu değildir. Kulak asmama veya ilgili olma geç modern dönemde düşünerek-davranan bireyin kendi kararlarıdır.

Yaşam politikası ya da yaşam paradigması olarak adlandırılan olgu, insanların modernlik öncesi dönemden çok daha çeşitli konularda, kendileriyle ilgili vermeleri beklenen kararları kapsar. Yaşam politikası, “eskiden doğa ya da gelenek tarafından belirlenen şeyin artık insanın kararlarına tabi olduğu bir dünyada (bireyler ve toplu insanlık olarak) nasıl yaşamamış gerektiği hakkındaki tartışmalar ve çabalarla ilgilidir” (Giddens, 2009, 21). Yani yaşam politikası hayat tarzı ile ilgilidir. Bireysel kimliğin verili bir şey olmaktan çıkaran modernlik bilgisi nedeniyle her birey, kendi kimliğini oluşturmak zorundadır.

Geleneğin referans noktalarından mahrum birey, yaşam politikasını oluşturmada belli parametrelere başvurur. Riskin risk olarak kabul edildiği günümüzde, en önemli parametre şüphesiz istikrarlı bir güven ihtiyacıdır. Bauman (2014b, 32), yaşam politikasının merkezinde derin bir güvenlik arzusunun bulunduğunu belirtir. Bireyler, günlük hayatlarında bu güveni, modernliğin hesaplamış olduğu dışsal risklere göre kısmen sağlayabilirler. Fakat modernliğin bir başka yüzü olan olumsuzluk, öngörülemez niteliği ve küreselleştirici etkisi nedeniyle denetleyemediği gibi görünen yüksek maliyetli riskler mevcuttur. Giddens (2014, 278)’a göre bu türden

yüksek yıkım potansiyeli olan riskler, kişisel ve küreselin birbirleriyle olan karşılıklı ilişkisi açık bir şekilde gösterir. Çünkü topyekûn bir felâkette dünyadan başka gidebileceğimiz başka bir yer yoktur. Dolayısıyla yaşam politikası, sadece geleneğin yitilmesi sonucu karar verme alanlarının genişlemesi ile ilgili değil, karşı karşıya olduğumuz yüksek maliyetli risklerle de ilgilidir (Giddens, 2009, 95). Bunlardan en önemlisi ekolojik risklerdir.

Yaşam politikamızı belirlerken, somut deneyimlerimizin sonuçlarını refleksif olarak değerlendiririz. Gündelik hayatta algılanabilir olan tarafından yönlendirilme eğilimine sahibizdir. Modernliğin yüksek maliyetli risklerinin, algılarımızdan bağımsız bilimsel bilgi ile yorumlanması, yaşam politikamızın tecrübî yönünü baskılar:

“Gündelik düşüncenin “tecrübe mantığı” burada adeta tersine çevrilir. Artık şahsi deneyimden genel yargılara ulaşılamaz, bilakis şahsi deneyimden yoksun genel bilgiler, şahsi deneyimin merkezî belirleyicisi haline gelir” (Beck, 2014, 109).

Modernleşme risklerini düşündüğümüzde, günlük hayattaki bu tersine çevrilme sonucu risk bilinci, yaşam politikamızı değiştirmede daha somut ihtiyaçlarımızın gölgesinde kalabilmektedir.

Bu araştırmanın temel tezlerinden biri olan, günlük hayatımızdaki karşılaşılabileceğimiz daha somut risklere yönelik yaşam politikamızı oluştururken, daha yüksek maliyetli riskler olan ekolojik risklere sinik bir tepki vermemizdir. Bu türden bir sinizmin üstesinden gelecek, ekolojik kriz gibi yüksek maliyetli krizleri önemsememizi sağlayacak olan devlet ya da siyasî partiler değil, toplumsal hareketlerdir. Giddens’a göre (2014, 276) insanoğlu bütüncül bir tepki vermediği ve uyum sağlamadığı sürece bu tehditler her zaman bizimle olacaktır. Bu nedenle ekolojik risklerin asgariye indirilmesi için, mevcut hayat tarzında değişikliğe ihtiyaç vardır. Özellikle toplumsal hareketler gibi inisiyatif grupları, bir siyasî partinin politikasının çok ötesinde -yüksek etkili risklerin bireysel farkındalığını artırmak adına- bir hayat tarzı değişikliği talep ederler:

“Ekolojik krizi dert edinmiş yeni toplumsal hareketler denen şeyde kendini siyasî partilerden ayırma söz konusudur. Bunlar rutin siyasî mücadeleye gönülsüzdürler fakat amaçları sıradan siyasî partilerden çok daha radikal olduğunu da açıkça belirtirler: “peşinde oldukları şey, bütün eylem ve inanç tarzının temelden dönüşmesi, en mahrem tavırlarımızı etkileyen “yaşam paradigması”nın değişmesidir. Bir insanın batılı bir biçimsel demokraside bir muhafazakâr ya da bir sosyal demokrat olduğu şekilde çevreci olması mümkün değildir.

Buradaki söz konusu sadece bir siyasî inanç değil bütün bir yaşam tavrı söz konusudur” (Zizek, 2004, 219).

Risklerin yaşam politikasındaki yansımaları olarak Beck (2014, 64), ihtiyacın somutluğunun başatlığını gösterir. İhtiyacın somutluğu, günlük hayatımızı idame ettirmeye yönelik pratikleri kapsamaktadır. İhtiyacın somutluğu, risklerin gerçekliğini ya da etkisini değil, risk algısını bastırmaktadır. Böylelikle yok sayılan riskler, giderek daha tehlikeli hâle gelmektedir.

Yüksek maliyeti olan risklerin kökten çözümler gerektirmesi, modern kurumları ve bireyin yaşamını -rahatlığını- tehlikeye sokuyor görünmektedir. Giddens (2009, 246)’ya göre, yaşam politikası şu soruya odaklanmaktadır: “Doğanın ve geleneğin yok olmasından sonra nasıl yaşayacağız?”. Farklı yaşam tarzlarının birbirleriyle karşılaştırılması anlamına geldiğinden, Giddens bunun geniş anlamda politik bir soru olduğunun altını çizer. Yine Giddens (2014, 279), yaşam politikasının, modern kurumların bastırmış olduğu sorunları yeniden masaya yatırmaya ve onları yeniden ahlâkî kılmaya yaradığı için yeni bir duyarlılığı gerektirdiğini vurgular.

Yaşam politikamızı sinizm vasıtasıyla, yarı-bilinçli olarak oluşturmaktayız. Gelgelelim, kimi yapısalcı açıklamalar, sinizmin kurumsal boyutunu çok fazla ön plana çıkarmakta ve karar-verici bireyleri paranteze almaktadır. Örneğin, Bora (2015, 29)’nın bahsettiği gibi, sinizm acaba bir öznellik kapasitesi kaybı sonucu mu oluşmaktadır? İktidarın tahakkümünün bir sonucu olarak oluşan bir tepki (tepkisizlik) biçimi midir?

Bu sorulara geçmeden önce yapı ve özne arasındaki tartışmaya kısaca değinmeliyiz. Sosyoloji’nin kurucularından Durkheim, toplumsal olguları araştırma nesnemiz olarak betimler. Ona göre (2013a, 39), toplumsal olgular: “bireyin dışında yer alan ve bir zorlayıcı gücü olan, bu güç aracılığıyla da kendini bireye dayatan, davranış düşünüş ve duyuş biçimleridir”. Yapısalcılığın en temel düsturlarından biri, Durkheim’in tanımındaki gibi bireye kendini dayatmasıdır. Yapabilme kabiliyetleri ellerinden alınan atomize, kukla bireyler yapı karşısında direnemezler ve nihayetinde onun tesiri altına girerler. Buna karşılık sembolik etkileşimciler ise, yapısalcıların kurumlara çok fazla önem verdiklerini, aktörlerin eyleme güçlerinin yok sayıldığını savunurlar. Bize göre, sinizmi bütün boyutlarıyla anlamak için, onun tek yönlü bir ilişki içinde gibi gösteren okullardan daha fazlasına ihtiyacımız var. Bunun için, Giddens’in yapılaşmaya teorisine başvuracağız. Giddens (2005, 212)’a göre sosyal

sistemlerin yapısal özellikleri, onu oluşturan pratiklerin hem aracı hem de sonucudurlar. Yani yapı, kendi kendine var olan ve bize kendisini dayatan bir şekilde oluşmaz. Yapı, kısıtlayıcılık yönü dışında aynı zamanda mümkün kılıcıdır.

Düşünümsel modernleşme yapı-aktör ilişkisini tersine çevirmektedir:

“Basit modernleşme (-toplumbilimi), *yeniden-üreten* aktör yapıları imgesini çizerken, düşünümsel modernleşme (teorisi), yapıları *değiştiren* aktörler imgesini taslak olarak sunar. Yapılar ve aktörler arasındaki diyalektik gevşetilir, hatta ters yüz edilir: Yapıların kendileri, toplumsal pazarlık ve değişim süreçlerinin nesnesi haline gelirler” (Beck, 2013, 91).

Giddens (2005, 213), eylemin niyetlenilmemiş sonuçları nedeniyle ne yapının ne de aktörün tek başına her şeyi açıklayabileceğini vurgular. Yapı, eylemin üretimiyle ilişkilidir. Aktörler, geçmişi -Giddens’ın deyimiyle kurallar ve kaynakları- sürekli olarak gözden geçirir. Bu gözden geçirme sırasında yapı yeniden inşa edilir.

Bora (2015, 58): “Yapının hegemonik cenderesi altındaki karamsarlık ve sinizm üreten acz halini aşmak için, Özne/Öznellik ve onun potansiyellerini yeniden keşfetmek ve harekete geçirmek, güvenilebileceğimiz tek imkân değil mi?” diye sorar. Bora, bu soruya hatalı bir şekilde başlıyor, sorunun sonuna geldiğinde paradoksal bir anlam çıkıyor. Yapıyı aşmak için, öznellik potansiyellerini keşfetmeye gerek yoktur. Çünkü yapının ikililiği anlayışına göre, onu refleksif bir şekilde oluşturan ve ondan etkilenen faildir. Düşünümsel modernliğin eylemsellik çağında kurumlar daha önce hiç olmadığı kadar aktörlere bağımlıdır:

“Modernleşmenin, kendi kendisini modernleşmeyle karşı karşıya getirmesiyle, bir yandan *eylem zorunluluğu* altında bulunan, eylem imkânlarına ve eylem nevrozlarına sahip bir toplumun karşıt-imesi belirir. Böylelikle sanayi toplumunun kurumları, kararlara açık, bireylere bağımlı bir hale gelir, eylemselliğin menziline girer, biçimlendirilebilir bir nitelik kazanır, ideolojiler açısından yeni türden bir açıklığa sahip olurlar. Ne var ki bu, ancak eylemsellik olanaklarına istikrar kazandıran yeni yapılanmaların ortaya çıkması ölçüsünde başarılabilir” (Beck, 2013, 89).

Dolayısıyla sinizm, tek yönlü olarak yapının faile dayattığı, failin de zorunlu onun etkisi altına girdiği bir olgu değildir. Sinizm, aktörlerin eyleme kabiliyetsizliklerini ifade etmez. Sinizm, eylem imkânlarının aktif yapılanmalara neden olmadığı yerde başlar. Eğer ekolojik krize karşı olan bilinci kurumsallaştıramazsak, bu bilinç ancak lâfta kalır. Ekolojik ahlâkın siyasal olarak biçimlendirilmesi, sinizmi aşmak anlamına gelecektir.

3.2.3. Hâkim Bilim Cemaati ve Şüpheciler

Modern toplumun risk toplumuna dönüşmesiyle birlikte, bilimin genişleyen belirsizliği bilim insanlarını da kutuplaştırmaktadır. Bugün gördüğümüz manzara, bilimsel verilerin ne kadar farklı yorumlara sahip olabileceğini göstermektedir. Risklerin teoriye bağlı olup, geleceğe yönelik ihtimalleri içermesi de bilimin salahiyeti için olumsuz bir anlama gelmektedir. Aslında risklerin nelere yol açabileceğini kesin olarak bilmiyoruz, tahmin edebiliyoruz ve bunun utancı nedeniyle bilim adamları çeşitli stratejilere sarılmak zorunda kalıyor. Risklerin gerçekten söylendiği kadar felâkete yol açabileceğini söyleyen de onun abartıldığı kadar ciddi sonuçlara neden olmayacağını söyleyen de haklı olabilir. Sıradan insanlar da hangi kutbun haklı olduğunu tartışmaktan aksiyon -eğer bir aksiyon almak gerekiyorsa- alamaz.

Etrafımızda ortaya çıkan birçok riskle kendi başına başa çıkar diye bilim adamlarına güvenmek, sıradan insanlar olarak bizlerin ilk aklımıza gelen şey olmaktadır. Zizek (2012, 62), problemin tam da burada başladığını, zira bilim risklerin hangi tehditlere yol açabileceğini bilmesi gerekmesine rağmen bilmemektedir. Bilimsel bilgi artık çok sayıdaki “uzman görüşleri”nden oluşmaktadır. Ona göre (2012, 63) bilim eskiden evrensel ve tek doğruyu ortaya koymaktaydı, biz sıradan insanlar da onu kabul etmekteydik. Şimdi ise bilim tek doğruyu ortaya koymaktan uzak, çatışan “uzman görüşleri”ne sahne olmaktadır. Bu nedenle günümüzde risklere yönelik nedensel ilişkiyi farklı yollardan ortaya koyan bilimin kararsızlığında kime inanacağımız bizim için çok büyük bir problem olmaktadır.

Günümüzde modernleşme risklerine yönelik şüphecilere, bilime ihanete varan suçlamalar yapılmakta. Modern bilimin şüphe duyma ile oluştuğunu düşünürsek, şüphe bize o kadar da kötü görünmemeli. Giddens (2013, 38) da benzer bir tespitte bulunur, bilimin sürekli eleştirel ve karşıt bir gözle izlenmesi gerektiğini belirtir. Yine de bu eleştirel tavrın sadece şüphecilerin tekelinde değil, her bilim insanının temel bir yükümlülüğü olmalıdır diye ekler. Bize göre de bu şüpheli tavır bilim karşıtlığına değil, gerçek sonuçlara ulaşmaya yol açmalıdır. Her bilim insanı da bu sorumluluğunu düşünerek hareket etmeli ve riskleri abartma yolunu seçmemelidir. Riskleri olduğundan hafif göstermek de olduğundan fazla abartmak da aynı derecede yanlıştır. Hâkim bilim cemaati uygulamadaki bilim uzmanlarını içerdiği için en fazla sorumluluğa onlar sahipler. Uygulamadaki bilim uzmanlarının da kimi zaman farklı

sonuçlara ulaşabildiğini düşünürsek, şüpheyi şeytanlaştırmadan riskleri olabildiğince gerçekliği ile kamuoyuna ulaştırmaya odaklanmalıyız.

Giddens (2013, 52), bilimin bu çelişkili değerlendirmelerini yine bilime yakın olarak değerlendirmemiz gerektiğini savunur. Şüphecilerin analiz yöntemi, bilimsel otoritenin yöntemiyle farklı olması nedeniyle farklı sonuçlara ulaşılmaktadır. Bilimsel verilerin analiz yöntemi her ne kadar risk toplumunda tam bir kesinlik sağlayamasa da şüphecilerin tuzağına düşmemek gerekir. Bilim camiasında yaşanan bu savaşı, biz sıradan bireylerin nasıl değerlendireceği sorulması gereken sorudur. Risklerin kaynağı bilim ve teknoloji olsa bile der Zizek (2012, 64-65), modern bilimi bunun için suçlamak, fazlaca sıkı kaçmaktadır. Bilim bu tür risklerin kaynağı olmasına rağmen, aynı zamanda onu tanıtan, anlamamızı sağlayan ve onlardan kurtulmakta dayanacağımız kaynaklardan biridir.

Bilimi reddetmek değil, bilimi dönüştürmek gerekir. Beck de yukarıda anlatılanlara benzer bir tespitte bulunur:

“Tekniğin ve teknoloji biliminin hem içsel hem de dışsal olarak kendisine yabancı olan bir ereksel rasyonelliğe ve hükmedilebilir olmaya ilişkin dogmatizminden kurtulup, tasarımlarını üretilmiş bir belirsizliğe, çok-anlamlılığa, çift-değerliliğe, bağlamsallığa ve ilkesel bir kuşkuculuğa açmasıdır. Bu “kuşku teknolojisi”, serpiyen bilimselliği ve profesyonel etiği sayesinde dünyaya getirdiği güvensizliğin avukatlığını bizzat üstlenecektir” (Beck, 2013, 177).

Board (2016, 151), şüpheci sinikler ile bilim adamları arasındaki mücadelede iki tarafın da haklı olduğu noktalar olduğunu fakat ikisinin de tam olarak yeterli cevaplar üretemedikleri üzerinde durur. Şüpheci siniklerin edimi genellikle yapıcılıktan uzak ve pozitif bir değişimi ima etmez. Bu aşamada bilim adamları en kötümser anlarda dahi bilimsel araştırmanın gideceği yolun önünü her zaman açık tutar. Board, ikisinden birini seçme hakkımız olsa der, neden bilim adamlarına kaldığımızı görmek çok zor değildir.

3.3. Bir Felâket Senaryosu: Küresel Isınma

Modern dönemde riskin kurumsallaşması ve küreselleştirici etkisi nedeniyle, risk herkesi ilgilendirmektedir. Günümüzde olumsuzluk ve müphemliğin sonucu olarak karşı karşıya olduğumuz ve bütün insanlığı ilgilendiren risklerden kaçmanın olanağı yoktur. Ekolojik risklerden kurtulmak için başka bir gezegene -şu an için- gidemeyiz.

Dışarı çıktığımızda hava kirliliğinin etkisinden kaçamayız. Bauman (2014a, 375), kişi ne kadar zengin olursa olsun, bu tür risklerle olan yüzleşmesinde toplumdaki en yoksul kişiden farkı yoktur der: “Kişi tek başına, kirli havadan, delinen ozon tabakasından ya da yükselen radyasyon seviyesinden kaçamaz”. Bu gibi tehlikelerden kaçamadığımız gibi, başka yerdeki sorumsuzluk nedeniyle yaşadığımız yer veya yaşadığımız yerdeki sorumsuzluk nedeniyle başka bir yer risk altında olabilmektedir. McKibben (2015, 54), çevrecilerin “küresel düşün, yerel hareket et” sloganının artık geçerli olmadığını çünkü modernleşme risklerinin normal düşünme biçimlerimizin dışında olduğunu vurgular. Ağaçların ömürlerinin kısılmasının nedeni kilometrelerce uzakta bulmak mümkündür.

Bauman’a göre (2014a, 378) günümüzde, insanlar, teknolojinin hızla yarattığı şeyin, hesaplanması ve geri dönüşü olmayan daha fazla tehlike olduğuna inanmaktadır. Kuşkusuz bu güven kaybı, uzmanlık sistemlerinin başarısız olduğu ve başarısızlığın sıradan insanlar tarafından her geçen gün daha fazla algılandığından kaynaklanmaktadır. Öngörülmemiş yeni risklerden geri dönüş olabildiği sürece uzmanlık sistemleri bu vaatlerini sürdürmeye devam edeceklerdir. Ta ki küresel bir felâket ile karşılaşınca kadar.

Günümüzün risk toplumu anlamak için, ilk modernleşme döneminin eşitsizlik varsayımını temel alan araçlar kullanmak, Beck (2014, 230)’e göre artık kullanışlı değildir:

“Risk toplumunu sanayi toplumundan farklı kılan şey, riskler karşısında alınan tavır değildir; keza yeni teknolojiler ve rasyonelleşmeler nedeniyle üretilen risklerin nitelik kapsamının artması da değildir. Temel mesele daha ziyade dönüşlü modernleşme süreçleri sırasında genel toplumsal koşulların kökten değişmesidir; modernleşme riskleri bilimselleşirken gizlilikleri de ortadan kalkar”.

Modernleşmenin risklerinin bilimselleşmesi ile bilim, görev alanına, kendi edimi sonucu oluşan riskleri de çözmeyi de eklemek zorundadır. Özellikle bu tür risklerin, insanın algılarının ötesinde, bilimsel bilgi ile ortaya konuyor olması, bilimsel otoritenin sorumluluğu altında olmasını gerekli kılar.

Modernliğin küreselleştirici etkisi nedeniyle karşı karşıya olduğumuz ekolojik riskler sadece belirli bir bölgeyi ya da ulus-devleti ilgilendirmez. Devletleri birbirinden ayıran sınırlardan bağımsız ve onların ötesinde yer alan çevresel sorunlar, daha önce şahit olmadığımız felâketlere neden olabilecek ölçüde ciddidir.

Beck, ekolojik kültürü şu şekilde açıklar:

“Ekolojik kültürde, özel alanın derin katmanlarında en geniş anlamda genel olanla en dar anlamda özel olan dolaysız ve kaçınılmaz olarak kısa devreyle birbirine bağlanır. Özel alan özü itibarıyla, bilimsel sonuçlar ve kuramların, kamusal tartışmaların ve çalışmaların oynacağı haline gelir. Kimyasal formüllerin uzak dünyasının sorunları, ölümüne ciddi ve ancak çok zor göz ardı edilebilir bir biçimde, insanların kendi kendilerine, kimliklerine, varoluşlarına dair sorular olarak yaşantılarının ta ortasında patlak verir”.

Beck yukarıda siyasallık ve özel alan arasında çok güçlü bir bağ olduğunu söylemektedir.

İnsanın doğada ayak basmadığı yerin kalmaması, vahşi doğa kavramının altını oymuştur. Doğa artık toplumsallaşmıştır. Ağaçların kesilmesi ile tahrip edilen yerlerin yerine yapay doğal ortamlar oluşturulmaktadır. Beck (2014, 123)’e göre risk toplumunun ve sanayi toplumunun arasındaki en büyük farklardan biridir bu. Sanayi toplumu, doğa ile toplumun zıtlığına dayanırken, risk toplumunda doğa bağımsız bir bütün olmak yerine, insanlığın bütünleştiği yapay bir doğa haline bürünür. Sanayi toplumunun kendi haline bırakılmış doğası, küresel nitelikteki yüksek maliyetli risklere yol açmak yerine yerel birtakım problemler üretmekteydi. Doğa Ana zaman zaman aşırılıklara sebep olmaktaydı fakat bu öngörülebilir düzeyde yavaş olmaktaydı. Bugün ise toplumsallaşmış doğanın değişim hızı, insanlığın geleceğini topyekûn tehdit etmektedir.

A priori olarak doğa anlamını kaybetmektedir:

“Sanayi toplumuna giden yolda, doğadan soyutlanarak yol alınır. Sanayi toplumunun ötesine giden yolaysa, doğanın toplumla bütünleştirilmesiyle çıkılır. “Doğa” toplumsal bir proje, toplumsal bir ütopya haline gelir. yeniden doğallaştırma, doğasızlaştırma demektir. Böylece “doğa” bayrağı altında, modernliğin dünyayı biçimlendirmeye dönük hak talebi kemale erer. Bu da, toplumla doğanın bir “doğatoplum”u oluşturacak biçimde kaynaşması demektir – ister doğanın toplumsallaşması, ister toplumun doğallaştırılması biçiminde olsun. Sonuçta her iki kavram -doğa ve toplum- anlamlarını yitirir ve birbirlerinin yerine geçer” (Beck, 2013, 175).

Günümüzde küresel ısınma ile ilgili tartışmalar gittikçe artmaktadır. Küresel ısınmanın varlığını ortaya koyacak bilimsel verilere karşın, bazılarının göre küresel ısınma bir mitten ibarettir ve belirli politikaların sonucudur. Bu gruba mensup kişilere göre doğanın verdiği tepkiler, insan etkinliği olsa da olmasa da gerçekleşecektir. Giddens (2009, 11)’a göre, küresel ısınma yeni bir risk olması - daha önce bu türden bir risk ile karşılaşılmamış olması- nedeniyle, onun sonuçlarını

değerlendirmek mümkün değildir. Küresel ısınma gibi yüksek maliyetli risklerin ortak özelliğidir bu. Karşılaşıldığında bütün dünyayı bir felâkete dönüştürebilecek nitelikte olduğu için, onu test etmenin -riski hesaplamanın- olanağı yoktur. Ancak başımıza geldiğinde anlayabileceğiz ve o zaman da geri dönüş olmayacak. Risk hesaplamasını kesin olarak belki yapamayız ama bilimin elindeki verilerle riski azaltmaya yönelik belli sonuçlara ulaşabiliriz.

McKibben (2015, 28), 1930’larda Britanyalı fizikçi G.S. Callander’in meteorolojinin 1880 yılında gözlemlediği, kuzey ülkelerinde yaşanan ısınmanın, karbondioksit oranlarından kaynaklanmış olabileceğini ilk defa ileri sürdüğünü, buna rağmen zamanın bilim insanlarının bu saptamayı uzun vadeli bir spekülasyon olarak gördüklerini belirtir. Bundan 100 yıl önce risklerin spekülasyon olarak görülmesini -ki yeterinde güçlü kanıtlar vardı- belki anlayabiliriz ama bugün yaşanan hızlı değişimler nedeniyle tehlikelerin tamamen içindeyiz. Bilimin elindeki verilerin sağlamlığı arttıkça küresel ısınmayı spekülasyon olarak gören şüphecilerin üzerindeki baskı normal olarak yükselecektir. Hâlâ bilimsel kamuoyunun küresel ısınma ve riskleri hakkında bir noktada toplanmamış oluşu kuşkusuz salt bilimsel gerekçelerle açıklanamayacak düzeyde karmaşık faktörlerin bir araya gelmesiyle anlaşılabilir.

Küresel ısınma basitçe sanayi döneminden bu yana karbondioksit salınımının artması sonucu gezegenin ısınması anlamına gelmektedir. McKibben (2015, 30)’ın da belirttiği gibi atmosferde, gezegende yaşam başladığından beri belli miktarlarda karbondioksit her zaman olmuştur. Şu anki karbondioksit oranı binde 35 ve onun binde 55’e gelme ihtimaline göre çok büyük farklılıklar gözlenebilir. 1880 yılından günümüze olan sıcaklık yaklaşık 1 C derece olmuştur ve bu karbon salınımının artması ile paralel olmuştur [30.11.2016]). Karbondioksit arttıkça sıcaklıkların da artması sera etkisi (greenhouse effect) olarak adlandırılmaktadır. Şüpheciler de gezegenin ısındığını kabul ediyorlar (etmek zorundalar çünkü termometrenin farklı görüşleri olamaz) ama bu ısınmasının salt insan etkinliğinin sonucu olduğu konusunda ayrışmaktalar.

Peki, gezegenimizde karbondioksit salınımı arttıkça ısınma sonucu hangi tehlikeler bizi bekliyor? Bu tehlikelerin en başında buzulların erimesi sonucu, mevcut deniz seviyelerindeki artışlardır. Günümüzde birçok ülke deniz seviyesinin altında, bazıları da çok az üstünde yer almaktadır. Yaratılmış ülke olarak adlandırılan Hollanda’nın

topraklarının önemli bir kısmı deniz seviyesinin altında bulunmaktadır. Bu tehlikenin sonuçlarını iyi değerlendiren ülkelerin başında gelen Hollanda setleri inşa etmek için ekonomisinde çok büyük kaynaklar ayırmıştır. Bu gibi önlemler deniz seviyesinde ancak birkaç metre yükselmeye cevap olabilir. Eğer sıcaklık artışları öngörülenden çok daha fazla olursa deniz birkaç metre değil 50-60 metre yükselebilir. Bu yükseklik de bu seviyede bulunan ülkelerde hayatı yaşanmaz hale getirmeye yeter.

Sıcaklık artışlarının çok yüksek maliyetli tehlikelere yol açması onun birçok alanda domino etkisi yapmasındandır. Domino etkisi doğanın bütün olarak insanileştirilmesi sonucu olmaktadır. Doğanın her karışı toplumsallaştığı anda o bildik doğal düzen kavramı da geçersiz hale gelmiştir. Mesela sıcaklıklar yükseldiğinde okyanus suyu sıcaklığı da yükselir bu da kasırgaların güçlerini artırmaya neden olur (McKibben, 2015, 107). Kasırgaların ortalamadan çok yüksek miktarda ve şiddette yaşandığı Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkeler bu durumda çok büyük risk altındadır. Amerika Birleşik Devletleri'nin kasırgalara alışık olduğu için önlemlerini geleceğe yönelik almaları mümkün olmakta, fakat kasırgaların hiç yaşanmadığı bölgeler buna şu an için hazırlıksızdır. Bill McKibben'in dediği gibi bütün bu birbirine bağlı çok katmanlı küresel ısınma riskleri, bağımsız bir doğa anlayışının sonuna gelmemiz nedeniyledir:

“Dalgalar sahile vurduğunda, kum tepciklerini aşındırdığında veya evleri yok ettiğinde, bu Doğa Ana'nın müthiş gücünün sonucu değildir. Başlangıcından beri kendi ahengiyle yavaş yavaş evrilen ve değişen dünyaya bir yüzyılda hâkim olmuş insanın dehşet verici gücü, Doğa Ana'nın dehşet verici gücünün yerini almıştır” (2015, 75).

Dünyada konumları nedeniyle çok sıcak yerler mevcuttur. Ancak bu sıcaklıklar insan yaşamını tehdit edebilecek düzeyde -şu an için- sıcak değil. Eğer sıcaklıklar insanın günlük hayatını felce uğratacak düzeye ulaşırsa kuraklık etkilerinin dışında klima kullanımı artacak bu da atmosfere salınan karbon miktarını artıracaktır. Bu gibi durumlar da küresel ısınmaya yönelik alınan önlemlerin, ona uyum sağlamak mı yoksa onu önlemek mi anlamına geleceğini kritik öneme sokuyor.

Küresel ısınma hakkındaki en yetkin kurum olan BM Devletlerarası İklim Değişikliği Paneli (IPCC)'nin 2007 yılındaki raporunda, büyük bir ihtimalle küresel ısınma:

“Buzul göllerin sayıca ve genişlik olarak artmasına, Batı Sibiry'a ve diğer bölgelerindeki donmuş toprakların çözülmesinin hızlanmasına, Kuzey ve Güney kutuplarındaki

ekosistemlerde kimi değişikliklerin yaşanmasına, buzul ve kardan beslenen nehirlerin kurumasına, bazı bitki ve hayvan türlerinin nesillerinin tükenmeye yüz tutmasına ve kuzey bölgelerinde baharın erken gelişine neden olmaktadır” (2007’den akt. Giddens, 2013, 32).

Her bilim adamının veya kurumunun küresel ısınma hakkındaki tespitlerine kulak vermemiz gerekir. Fakat IPCC uygulamadaki bilim adamlarından oluştuğu için görüşleri ayrı bir önem arz eder. Daha önceki bölümlerde hâkim bilim cemaati olarak bahsettiğimiz kesim bu kurumdur. Şüpheciler ise gezegenin ısınmış olduğunu kabul ediyorlar (normal olarak termometrenin görüşleri olamayacağı için) fakat bu ısınmanın salt insanî faaliyetler neticesinde olduğu görüşüne katılmıyorlar. Onlara göre küresel ısınma doğanın her zamanki değişiminin bir sonucu olmaktan öte bir şey değildir. Yaşanmış olan buzul çağı düşünöldüğünde bu tür sıcaklık artışları/düşüşleri her zaman olmuştur.

Küresel ısınmaya yönelik nedensel ilişkinin kesinsizliği, bilimin iki kutba ayrılmasına neden olmaktadır. Bir yanda radikallerin insan etkinliğini ön plana çıkaran projeksiyonları dururken, diğer yanda şüphecilerin doğanın her zamanki kaotik, istikrarsız durumunu küresel ısınmanın nedensel ilişkisine bağladıklarına şahit olmaktayız. Radikallerin, risklerin hesaplanamazlığına koşut olarak insan etkinliğini (büyük endüstriyel faaliyetler) göstermeleri Zizek (2012, 26)’e göre özünde eksik bir kavrayıştır. Ona göre küresel ısınmanın hesaplanamaz niteliği ve felâketin nedenleri, doğal ve sosyal süreçlerin bir arada bulunmasından kaynaklanmaktadır. Doğal felâketler artık sadece doğanın kendi vahşiliğinin bir ürünü değil, aynı zamanda insanların tetiklemeının sonucu olarak olmaktadır. Doğada insanın ayak basmadığı yerin kalmaması, her karışına kendi izini bırakması nedeniyle, nedensel ilişki salt doğal olamaz. Doğanın toplumsallaşması, felâketlerin nedenini bulanıklaştırmaktadır. Kimi zaman sadece doğal nedenlerle oluşan felâketler, artık sadece insanın faaliyetinin sonucu bile olmaktadır.

3.4. Yeşil Hareket

Yeşil hareket ilk izlenimlerini, sanayi çağında endüstriyalizm karşıtı muhafazakâr hareketten aldığı bilinir. O dönemden bugüne tabii olarak dönüşüme uğrayan yeşil hareket/yeşiller iklim değişikliği söz konusu olduğunda elbette önemi yadsınamaz. Bu bölümde yeşil hareketin hangi düşüncelerden oluştuğu ve bu düşünceler arasındaki mücadeleyi tartışacağız. Arna Naess’in ortaya atmış olduğü derin ve sığ

ekolojik hareketin siyasî olarak konumlanışına ve muhafazakâr ekolojiye dönüşüm mümkün olup olmadığına bakacağız.

3.4.1. Yeşil Hareketin Başlangıç Noktası: Muhafazakâr Ekoloji

Ekolojik fikriyatın, muhafazakârlıkla ilişkisi, ekolojik hareketin nerede konumlandırıldığı konusunu bulanıklaştırıyor gibi görünmektedir. Bilindiği gibi yeşiller kendilerini sol düşünceye yakın görürler. Fakat iki düşünce arasında kurabileceğimiz doğrudan bağlantılardan söz etmek oldukça zordur. Giddens, muhafazakârlığın, ekolojik düşünce ile olan ilişkisi hakkında şöyle yazar:

“Yoruma açık olmasına rağmen, “doğanın muhafaza edilmesi ve korunması” ile muhafazakârlık arasında, geçmişten gelen bir mirası koruma anlamında açık bağlar bulunmaktadır. Yeşil teorinin daha önce sözü edilen kilit kavramlarından bazıları (örneğin tahripkâr olmayan bir gelişme, yerel çeşitliklerin korunması ve güçlendirilmesi veya nesneler arasındaki ilişkilere saygı gösterilmesi gibi) muhafazakâr felsefenin temel taşlarıyla uyum göstermektedir” (2009, 201).

Yeşil hareketin başlangıç noktası, sanayi çağında endüstrileşme karşıtı olan muhafazakârlardır. Yeşiller çıkış noktasından büyük sapmalar yaşasa da bu muhafazakâr tutum hâlâ etkisini sürdürmektedir. Sanayileşmeyi daha hızlı yaşayan ülkelerde bu tepki daha fazla olmuştur. Özellikle Almanya, kısa zamanda ABD ve İngiltere’nin sanayi gücü ile rekabet edecek konuma gelmiştir ve köylü yaşamının saygınlığını yeniden sağlayacak “doğaya dönüş” hareketi ortaya çıkmıştır (Heywood, 2011, 274). Robert Scruton, *How To Think Seriously About The Planet* adlı eserinde ekolojik problemlere muhafazakâr düşünce ile yaklaşmayı öneriyor. Muhafazakârlığın ve çevreciliğin birbirini besleyen yakın iki kavram olduğunu ve muhafazakârlığın sosyal ekolojinin muhafaza edilmesi anlamına geleceğini belirtiyor. Bireysel özgürlüğün ekolojik sorunlara yönelik önemini küçümsemiyor fakat özgürlüğün ekolojik politikanın tek bir amacı olmadığını vurguluyor. Muhafazakârlığın ve çevreyi korumacılığın, kaynakları tüketmeden, yettiği kadar kullanma ve yenilenebilirliğini güvence altına alma anlamında uzun vadeli politikalar üretmenin iki ayrı veçhesi olduğunu belirtiyor (2012, 9). Scruton’un düşüncesi, radikal ekolojik hareketin karşısında yer alıyor gibi görünse de uzun vadeli olarak ekolojik sorunları ahlâkî veya etik bir mesela olarak görebilmenin yolunu açabilir.

Muhafazakârlığın çevre politikası için bir cevap olabileceğini savunan Scruton’un bir diğer argümanı, liberalizmin ve sosyalizmin tabiatı gereği küresel olmasına

rağmen, muhafazakârlığın ise tabiatı gereği yerel olduğunu, bu sayede çevresel sorunlara yerel cevaplar üretilebileceğidir. Bir başka deyişle, muhafazakâr politika kendi kendini düzeltebilen sistemlerle ilgilenmesi, istikrarsız değişimlere bir cevap olabilecektir (2012, 10). Ekolojik sorunların yerelliğinin önemini tartışılmaz. Fakat küreselliğin getirdiği belli başlı sorunlar da mevcuttur. Ekolojik sorunlara hem yerel hem de küresel olarak yaklaşmak aynı anda mümkündür.

Bauman ise yerelliğin veya cemaatçiliğin Scruton'un aksine bir cevap olamayacağını düşünür:

“Cemaatçilik, sahici sorunlara verilen bariz biçimde yanlış bir cevaptır. İyileşmesi beklenen yapısal güvensizlik hastalığının devâsı olarak, cemaatçilik bir başarısızlıktan da öte bir şeydir; günümüzde hastalığın daha da büyük bir parçası tedaviden kaynaklanan türdendir; yani öldürücü olabilecek yan etkileri olan basiretsiz bir tedavinin sonucudur” (2014, 206).

Scruton'un önerdiği muhafazakâr politika, bireysel girişimciliğin yerine mutemetlik üzerine formüle edilir. Aşırılaşan bireyselliğin, bireysel hoşnutluğun artırılması isteğinin, gezegeni koruma anlamında sosyal sorumluluğu riske attığını vurgular Scruton (2012, 13). Toparlamak gerekirse Scruton, ekolojik problemi ahlâkî açıdan değerlendirmeyi ve çözümünde kullanılacak araçları muhafazakârlık düşüncesinde yattığını savunur.

Muhafazakârlık ve ekolojik düşüncenin benzerliklerini ortaya koyarken, bu benzerliğin birbirlerini doğrudan etkileyen nedenler ve sonuçlar olarak görmek yerine, aralarında bir korelasyonun olduğunu belirtmek, daha hatasız ve eksiksiz sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır. Ekolojik düşünce ve muhafazakârlığın aynı programa sahip değildir. Belli bir perspektiften bakıldığında kavramların benzer şeyleri söylüyor gibi görünmesi, birbirlerini doğrudan etkiledikleri anlamına gelmeyecektir. Giddens da aynı şekilde ekolojik fikirlerin muhafazakârlıkla ilişkisini incelerken dikkatli olmamız gerektiğini yazar:

“Ekolojik fikirlerin muhafazakârlıkla ilişkisi solla veya liberalizmle olduğundan daha fazla değildir. Yeşil felsefeleri, bu çalışma boyunca belgelemeye çabaladığım politik yönelimlerin kaymaların yansımaları olarak ele almak daha doğru olacaktır. Bunlar ne tam olarak sağ be de tam olarak sol tarafta yer almaktadır. her şeyin daha iyisiyle değiştirilebileceğini iddia eden ilerlemeciliğe karşı çıkarlar, ama bir yandan da sosyalizmin alışılmış çerçevesinde geliştirilemeyecek kadar radikal yaklaşımları vardır”. (2009, 202).

Muhafazakârlığın belli başlı öğretileri iklim değişikliği konusunda olumlu sonuçlara neden olabilir. Fakat, bilim karşılığı bir cevap olmaktan uzaktır. Giddens şöyle yazar:

“Muhafazakârlık savunmacı bir değer olsa da küresel ısınma noktasında işe yaramaz. Esasında o bu türden gayretleri destekleyecektir. Bilim ve teknolojiye ilerlemenin sonucunda bizler doğal dünyadan bizi ayıran sınırları çoktan aşmış bulunuyoruz. İklim değişikliğine ait sorunlarla ciddi biçimde yüzleşmek istiyorsak, bu bilim ve teknolojiye daha fazlasına ihtiyacımız vardır, daha azına değil. Kısmen bu nedenle ben yeşil hareketin merkezinde duran “doğaya ilısmeyin” diyen o ihtiyat ilkesine itiraz ediyorum. Dahası iklim değişikliğini durdurma gayretinde genelde söylendiğinin aksine niyet “gezegeni kurtarmak” değildir” (2013, 17).

Giddens muhafazakârlığın temel niyetinin, doğa merkezli değil, insan merkezli olduğunu ve amacın dünyada daha iyi bir hayat tarzını muhafaza etmek anlamına geldiğini sonucuna ulaşıyor. Sonuç olarak yeşiller arasında muhafazakâr ekolojinin bulunduğu konum, siyasî ekolojiye daha yakınmış gibi görünmektedir. Muhafazakâr ekoloji ne kadar derin çözümler getirebilse de insan merkezli tutumu onun tartışılabilir bir konuma yerleştirmektedir.

Ekolojik düşünce, aşırı sağ hatta ırkçı düşüncenin içinde bile bir yer edinebilmiştir. Heywood (2011, 288), Nazi dönemini örnek verir. Bu dönemde Hitler’in himayesinde ziraat bakanlığı yapan Walter Darre, Almanya’nın İngiltere ile olan rekabeti sonucu çok hızlı sanayileşmesi ve köy yaşamının değerinin azalması sonucu, bir “doğaya dönüş” hareketi başlatmıştı. Bu hareket kuzeyli ırkçılık ve köy hayatının idealleştirilmesini birleşimini simgeliyordu. Bu dönemde ziraat bakanlığı tarafından yapılan teşviklerin tümü, köy hayatının eski önemini kazanmasını sağlamayı amaçlıyordu. Darre’nin çevreci anlayışı ilerleme kaydetse de rejimin toprak kazanma ideali, sanayileşmeyi ön plana çıkarmış ve köy yaşamı yeniden değerini kaybetmiştir.

3.4.2. Ekolojik Düşünce İçindeki Gerilimler: Derin ve Sığ Ekolojik Hareket

Derin ekolojik hareket, felsefî arka planını Norveçli düşünür Arne Naess’in yazdığı makaleden alır. Naess’e göre (1995, 71-73), ekolojistler “derin” ve “sığ” olarak ikiye ayrılır. Buna göre, sığ ekolojistlerin çevreye olan bakışları insan merkezlidir. İnsanlar doğada kendilerini daha iyi hissettikleri için, doğal ortamların korunması anlayışı hâkimdir. Çevreye dair önlemler de radikal olmaktan uzaktır. Bu tür sınırlı önlemler, “doğaya tam bir zarar vermeden daha ne kadar kirletebiliriz” çizgisinde hareket eder.

Kısacası sığ ekolojik düşüncede doğa bir metadır. Derin ekolojistler ise, doğanın korunmasını doğa için savunurlar. Doğa bu düşünceye göre bir meta olmak yerine bağımsız bir erktir. İnsan ile doğa arasında çift yönlü bir diyalog imkânı kurulur. Bu bakımdan kirliliğe yönelik önlemler de sınırlı değil, gayet radikaldir. Sığ ekolojistler gibi kısa vadeli günü kurtarmak yerine uzun vadeli planlar yapılır.

Derin ekolojik hareket, doğayı doğa için koruma anlayışı ile birlikte yürür. Yani doğanın korunması, insanların ondan daha fazla yararlanmaları veya içinde huzur bulmaları için değildir. Doğaya insandan bağımsız bir erk verilir. Böylece tek yönlü insanî ilişki yerini diyalojik iletişime bırakır. Günümüzde yaşayan varlıkların kutsallığı ilkesi bilindiği gibi geçmişe göre çok daha fazla önemdedir. Derin ekolojik harekette, yaşamın kutsallığı ilkesi aynı şekilde yaşayan bir organizma olan doğaya uygulanır.

Heywood, derin ekolojistlerin sığ çevreciler hakkındaki görüşlerini şu şekilde özetler:

“Derin ekolojistler, sığ çevreciliği gizli bir insan merkezilik anlayışına sahip olduğundan eleştirirler ve onun esas amacının gelişmiş ülkelerdeki insanların refahı ve zenginliğini korumak olduğunu ileri sürerler. “Derin” (ekoloji) perspektifi, insanın bir şekilde diğer türlerden ve hatta doğadan üstün olduğu inancını tamamen reddeder. İnsan hayatının amacının doğadan destek almak değil doğayı desteklemek olduğu fikriyle çok daha radikal bir fikri gündeme getirir” (2011, 277).

Sığ ekolojistlerin (kendilerine göre hümanist), derin ekoloji eleştirisini ise şu şekildedir:

“Sığ ekolojistler veya kendilerinin tercih ettiği biçimiyle hümanist ekolojistler, derin ekolojiyi “mantıksız” veya mistik doktrinleri kabul ettiği veya herhangi bir olayda, insan topluluklarına pek fazla hitap etmeyen tamamen gerçek dışı çözümleri savunduğu için eleştirirler” (2011, 277).

Derin ekolojik hareket, modernleşmenin yüksek maliyetli ekolojik risklerine yönelik yaşamın bu riskleri önlemeye yönelik radikal değişimini talep eder. Küçük değişiklikler, makyajlama gibi stratejiler felâket öngörüsü olarak riskleri önlemekten çok uzaktır. McKibben (2015, 186)’ın deyimiyle derin ekolojik hareket, yaygın ekolojik hareketin tersine daha terletici sorular sorar. Bu sorular Batı medeniyetini kökünden sarsacak birtakım dönüşümleri içerir:

“Endüstriyel medeniyet doğanın sonunu getiriyorsa, endüstriyel medeniyeti sonlandırmaktan -veya en azından değiştirmekten- bahsetmek delilik değildir. Bireyler ve uluslar olarak

geçtiğimiz yıllarda bazı makul adımlar attık; vahşi doğa alanları yarattık, kartalların silinip yok edildikleri yerde yeniden yaşayabilmelerini sağladık, benzinde kurşunu kullanmayı bıraktık, vesaire. Ancak dünya, yaşam biçimimize dair temel değişiklikler gerektiriyor gibi görünmüyordu. Muhtemelen şimdi gerektiriyor” (McKibben, 2015, 190-191).

Latour (2011, 103-104), Üç Ekoloji dergisinde de yayımlanan makalesinde sığ ekolojik hareketi siyasî ekoloji olarak tanımlar ve derin ekolojik hareketten -kendi deyimiyle militan- ayrılan özelliklerini 7 maddelik bir liste ile gösterir:

- 1- Siyasî ekoloji doğa hakkında konuşur; fakat arka planında daima insanın katılımı önkoşuldur.
- 2- Doğa, insanoğlundan korunuyormuş gibi görünür fakat her durumda insanları bilime, bilimsel düzleme daha fazla dahil etmek arzusundadır.
- 3- Doğayı insan için değil, doğa için savunduğunu iddia etmesine rağmen, misyonuna orta-üst seviye, refah düzeyi yüksek kesimin hazzı ve geleceğini katar.
- 4- Bilimsel düşündüğünü iddia eder fakat, bilimsel tezler ne zaman kendi çıkarının dışına çıkar, o zaman bu tezin doğruluğunu şüpheye açık bir hale getirmeye çabalar.
- 5- Bilimsel modelleri hiyerarşik sibernetik döngülerde olduğunu iddia etmesine rağmen, öne çıkardığı topluluk biçimi hetararşıktır.
- 6- Bütün hakkında konuştuğunu söyler, ama dikkati daima özel olaylar üzerine yoğunlaşır. Buzda mahsur kalan 1-2 balina gibi.
- 7- Gücünü artırdığını iddia etmesine rağmen, sahip olduğu destek oldukça az ve etkisizdir.

Görüldüğü gibi Latour, siyasî ekolojiyi bir nesnellik krizi olarak değerlendirmektedir bir doğa krizi olmak yerine. Tezin üçüncü bölümünün başında da bu türden bir tartışmaya girmiştik. Burada özellikle üstünde durmak istediğimiz şey, siyasî ekolojinin giderek merkeze yaklaştığını ve derin ekolojinin de mücadelesinin, oluşturduğu politikaların sadece doğaya değil, siyasî ekolojinin sinik önlemlerine karşı olması gerektiğidir. Latour (2011, 108) şöyle yazar: “Bana göre derin ekoloji, siyasî ekolojiden olabildiğince uzakta konumlanmıştır; dahası “yeşil” hareketlerin stratejisini sürekli bozan bu iki yaklaşım arasındaki karmaşadır”. Biz de bu görüşe katılmaktayız. Yeşillerin birliğini sağlaması ve bunun da derin ekoloji programı bünyesinde gerçekleşmesi, iklim değişikliğini durdurmak adına olmazsa olmazdır.

Derin ekolojik harekete göre tutumumuz, bütün olarak hayata karşı tutumumuz gibi kapsamlı olmak durumundadır.

Greenpeace, Earth First! gibi örgütler, sivil itaatsizlik gruplarıdır ve derin ekolojinin somut halleridir. Bu tür gruplar özellikle Earth First! sığ ekolojinin aksine varoluşsal sorular sorarlar. Sloganı, “toprak anayı savunmada taviz yok” (McKibben, 2015, 184), grubun sembolü İngiliz anahtarıdır. Gerçekten de taviz vermeyecekleri eylemlere imza attılar. Örneğin, grubun kurucusu Foreman, 1989’da elektrik hatlarını kesmeye çalışırken, grubun içine sızan FBI ajanı sayesinde, bu eylemi gerçekleştirmeden tutuklandı. (2015, 185). Bu gibi eylemlere gösterilen ilgi oldukça fazlaydı. Bu gibi sivil itaatsizlik gruplarının etkisinin sınırlı olmasının nedenlerinden biri budur. Mesaj sürekli arka planda kalmakta ve insanlar yapılacak olan sabotajlara odaklanmaktadırlar. Greenpeace, Earth First! gibi çevreci grupların mesajları derin ekolojinin programına uygundur. Doğaya bağımsız bir erk bahşedilir. Herhangi bir nehrin kurumasının önlenmesi, o alanda yaşayan insanların faydalanabilmesi için değil, sadece bir nehir olduğu için korunmalıdır. Sivil itaatsizlik grupları, derin ekolojiye dahil olmalarıyla birlikte, sonraki bölümde göreceğimiz eko-anarşizm ile de bağlantılıdır. Her ne kadar devletin ortadan kalkması gibi çok büyük amaçları olmasa da gerçekleştirdikleri eylemler hükümet politikalarını hedef almaktadır.

Derin ekolojik hareket, sürdürülebilir kalkınma gibi kavramların, çevre merkezli ve doğa merkezli olmak yerine, insan ve ekonomik merkezli olduklarını öne sürer. Burada onlara göre asıl endişelenen şey, herhangi bir iklim krizi sonrası ekonominin buna hazırlıklı olup olmayacağıdır. Heywood, derin ekolojinin sürdürülebilir kalkınma konusunda eleştirilerini şu şekilde yazar:

“Onlara göre sürdürülebilir büyüme fikri, çevre korkularını hafifletiyor ve insanların hiçbir şey yokmuş gibi devam etmelerini mümkün kılıyor. Katı/koyu yeşillerin ısrar ettiği gibi ekolojik krizin temelinde materyalizm, tüketicilik ve ekonomik büyümeye sabitlenme yatıyorsa çözüm “sıfır büyüme”de ve insanların ufak topluluklarda yaşadıkları ve zanaat becerilerine dayandıkları “post endüstriyel çağ” yapılanmasındadır” (2011, 284).

Toparlamak gerekirse, derin ekolojinin ahlâkî duruşu, Heywood’un (2011, 285) da belirttiği gibi, doğaya içkin bir değer atfetmekten geçer. Doğaya doğa için sahip çıkmak gerekir. İnsanların salahiyeti için doğayı korumak, insanların araçsallığı ile ilgili olduğu için, derin ekolojistler karşı çıkar. İnsanlar doğa içinde, onun diğer mensuplarından daha yukarı bir seviyede bulunmaz. Her üye gibi o da eşittir. Böyle

bir anlayış, insanların doğaya egemen olma ve onu kontrol altına alma güdülerini törpüler.

3.4.3. Diğer Ekolojik Yaklaşımlar

Bu bölümde konusu doğrudan ekoloji olmayan fakat, kendi düşüncelerinin içinde belirli yerlere sahip olan; eko-sosyalizm, eko-anarşizm, eko-feminizm ve son olarak kadereci yaklaşımlardan bahsedeceğiz.

Yeşil hareket, her ne kadar muhafazakâr düşünce ile başlamış olsa da zamanla sol siyaset ile birlikte anılmaya başlanmıştır. Bu nedenle eko-sosyalizm arka planını Marksizmden ve onun tarihsel determinizminden alır. Karşı karşıya olduğumuz çevre krizinin kaynağı kapitalizmden başka bir şey değildir. Kapitalizmin ekonomik büyüme saplantısı çevre sorunlarına neden olmaktadır. Kâr arayışı esnasında doğal kaynaklar bir doğal sermaye yerine, ekonomik girdi olarak kabul edilir. Kapitalizmde doğal kaynakların kullanımı sanki hiçbir zaman tükenmeyecek şeklindedir. Kapitalizm iktisadî toplumda eşitsizliğe neden olduğu gibi çevre sorunlarının da kaynağıdır. Eko-sosyalizmde, kapitalizmi aştığımızda çevre sorunları da ortadan kalkacak görüşü hâkimdir. Sonuç olarak eko-sosyalizmde öncelik çevre sorunlarının halledilmesi değildir. İklim değişikliğine yönelik önlem almanın aciliği düşünüldüğünde eko-sosyalizm ve sosyalizm arasındaki eylem önceliği kafaları karıştırmaktadır:

“Çevre felâketi kapitalizmin bir yan ürünü olmaktan başka bir şey değilse çevre sorunlarıyla, en iyi, kapitalizmi ortadan kaldırarak veya sınırlandırarak baş edilebilir. Dolayısıyla ekolojistler, ayrı Yeşil partiler oluşturmamalı veya dar çevreci örgütler kurmamalı, aksine daha geniş sosyalist hareket içinde çalışmalı ve dikkatleri gerçek meseleye, yani iktisadî sistem çekmelidirler. Diğer taraftan sosyalizm, bir başka “üretim yanlışı” bir siyasî inanç olarak görülmüştür: Sadece kapitalist sınıf adına değil insanlığın iyiliği için gezegeni sömürme taraftarıdır” (2011, 289).

Eko-sosyalizm tarihsel determinist bir çizgide olduğu için, asıl amacı çevreye yönelik ekolojik bir bilincin oluşturulması olamaz. Böylelikle eko-sosyalistler de çevre için çalışmak yerine kapitalizmi ortadan kaldıracak araçları üretmelidir. Bu açıdan bakıldığında eko-sosyalizmin, sosyalizmden hiçbir farkı yoktur. Heywood (2011, 290), ekolojik sorunların yalnızca refah sahiplerinin değişmesiyle çözülemeyeceğini belirtir ve hatta çevre için daha kötü sonuçlara tarih boyunca yol açtığını yazar. Örneğin Hazar Denizi’nin pamuk ve pirinç tarlaları için yönünün

değiştirilmesi sonucu sahip olduğu boyutunun yarısına inmesi ve Ukrayna'da yaşanan hepimizin bildiği Çernobil Felâketi.

Bir diğer ekolojik düşünceyi bünyesine alan ideoloji anarşizmdir. Anarşizm, bilindiği gibi devletsiz bir toplum idealine dayanmaktadır. Anarşistler için devletin kontrolü, toplumun kendiliğinden üreteceği düzeni ortadan kaldırmaktadır. Heywood, anarşistler ve çevrecilerin birleştiği nokta olarak bunu görür. Ona göre çevrecilerin doğadaki dengenin, ekosistemin kendiliğinden oluştuğunu ve herhangi bir müdahaleye ihtiyaç olmadığını vurgulamaları, anarşizmin devlete bakış açılarını yansıtmaktadır. Toplumda kendiliğinden oluşacak düzende dışarıdan bir otoriteye gerek olmadığı gibi, çevrenin kendi dengesini sağlaması için de kontrole gerek yoktur. Bir başka deyişle şu an yaşıyor olduğumuz ekolojik kriz, buna neden olacak insanî müdahale neticesinde gerçekleşmiştir ve aynı devlette olduğu gibi ortadan kalkınca, sorunlar da ortadan kalkacaktır.

Ayrıca, Heywood (2011, 291)'un da belirttiği gibi, anarşistler adem-i merkeziyetçi toplulukları savunmuşlardır. Komün şeklimde organize olacak bu topluluklarda yaşam doğa ile iç içe olacaktır ve her komün kendi ihtiyaçlarını karşılayacaktır. Bu tür doğa ile iç içe ve kendine yetebilen bir yaşam tarzı ekolojik bilinci ortaya çıkacaktır. Yeşil hareket, anarşist öğretinin eyleme yakınlığı nedeniyle oldukça etkilenmiştir. Bilindiği gibi ekolojik sorunların önlemesi her şeyden önce eylem imkânlarını oluşturma ile başlamak zorundadır. Çünkü yaşamış olduğumuz çevre sorunları bizim yaşam tarzımız ile doğrudan ilintilidir. Heywood (2011, 291), anarşizmin ekolojik benliği oluşturma anlamında sınırlı bir katkısı olabileceğini ve asıl hedefe ulaştıracak araçlara sahip olmadığını vurgular. Anarşistlerin bütün hükümet biçimlerini ortadan kaldırma hedefi, toplumsal örgütlenmeyi sağlayabilecek, insanların çevre farkındalığını geliştirmelerini sağlayacak mekanizmaların da ortadan kalkacağı anlamına gelecektir. Devleti zayıflatma, endüstriyel güçlerin istedikleri gibi at koşturmalarına neden olacağı için, Yeşil hareket, anarşizmi hedeflerine taşıyacak bir aracı olarak görmez.

Diğer bir ekolojiyi harmanlayan düşünce, feminizmdir. İki düşünce de 1960'lar boyunca etkisini artırmıştır. Bu nedenle ekolojik sorununun feminist çizgide de değerlendirilmesi mümkün olmuştur. Feministler bilindiği gibi, modernliği ataerkilliğe bağlamaktadır. Doğa/kültür ayrımında erkekler kültürü oluşturanlar olarak görülürken, kadınlar doğaya yakın olarak görülmektedir. Feministlere göre,

ilerleme düşüncesi ve rasyonalite erkek egemen bir toplumunda meydana gelmiştir. İlerleme düşüncesi ile birlikte gelişen sanayileşme, aynı erkeğin kadını kontrol altına aldığı durumda olduğu gibi, erkeğin doğayı kontrol altına almasına neden olmuştur. Ataerkil toplum düzeni ortadan kalktığında, ekolojik sorunlar da ortadan kalkacaktır. Heywood, doğa ile kadın arasındaki ilişkiyi şu şekilde çok iyi özetler:

“Kadın ve doğa arasında gerekli veya “doğal” bir bağ varken erkek ve doğa arasındaki ilişki oldukça farklıdır. Kadınlar doğa mahlûklarıyken, erkekler kültür mahlûklarıdır: Onların dünyası sunî veya insan yapımıdır, doğal yaratıcılıktan çok insan ustalığının bir ürünüdür. Bu durumda erkek dünyasında akıl sezilerin üstünde yer alır, materyalizm mâneviyattan önce gelir, mekanik ilişkiler bütüncül ilişkilerden önemli bulunur. Siyasî-kültürel açıdan bu, rekabet ve hiyerarşi inancında yansıtılır. Doğal dünya için bunun anlamı açıktır. Bu açıdan ataerkillik, kültürün doğa üzerindeki üstünlüğünü beraberinde getirir, doğa ise boyunduruk altına alınması, kullanılması ve üstünde yükselmesi gereken bir güçtür. Ekolojik zarar ve cinsiyet eşitsizliği “kültürlü” erkeğin “doğal” kadını yönettiği aynı sürecin bir parçasıdır” (2011, 292).

Ekolojik düşüncede son olarak kaderci yaklaşımları inceleyeceğiz. Ekolojik tehditlerin gerçekliği ne kadar aşikâr olursa olsun, daha önce şahit olmadığımız nitelikte risklere işaret ettiği -henüz gerçekleşmediği- için, şüphecilere daima alan bırakmaktadır. İnsanoğlu, modern dönem öncesinde, akıl erdiremediği her şeyi, metafizik açıklamalarda buluyordu. Dünyanın bilgisi, kutsalın egemenliğindeydi. Rasyonel düşüncenin gelişmesi ile birlikte, dünyanın bilgisi bilime emanet edilmiştir. Daha önce anlamlandıramadığımız ve paranteze aldığımız her şey, bugün bilimin kontrolündedir. Gelgelelim, ekolojik risklerin gerçekliğine yönelik bilimin tam bir kesinliğe ulaşmaması, toplumda tehditlere yönelik bilincin sinik bir hal almasına katkıda bulunmaktadır.

Ekolojik tehdidin gerçekliğine yönelik birçok “uzman görüşü”nün olması, kaderci yaklaşımları da beraberinde getirmektedir. Eğer risklerin gerçekliğini tam bir kesinlikle açıklayamıyorsak, bunu daha önce yaptığımız gibi bizden üstün olan varlıklara atfedebiliriz. Ekolojik krize kaderci yaklaşımlar tam olarak buradan beslenmektedir. Giddens (2014, 170) kadercilik hakkında şu şekilde yazar:

“Kaderci bir ruh hali lâik risk kültürüne muhtemel genel bir tepkidir. Hepimizin karşı karşıya olduğu, ancak bireyler olarak -ve hatta muhtemelen kolektif olarak- hiçbir şey yapamayacağımız riskler vardır. Bu tür bir yönelimi savunan biri yaşananların nihayetinde bir tesadüften ibaret olduğunu ilân edebilir. Bu nedenle, “her şey olacağına varır” diyerek olanlar üzerinde düşünmemeye çalışabilir”.

Giddens, kaderciliği kötümserlikle bağdaştırıyor gibi gözükmektedir. Kadercilik bizi eylemsizliğe yöneltiyor gibi gözükse de kaderciliğe yönelik başka yaklaşımlar da vardır. Bunlardan biri Jean-Pierre Dupuy'un önerisidir. Dupuy (2005'ten akt. Zizek, 2012, 69-70) felâkete dair bilimsel tahminler yürütmek yerine, kaderci yaklaşımı önerir. Buna göre ekolojik felâketi kaçınılmaz olarak kabul etmek gerekir. Çevre felâketini kader olarak kabul etmek, kendi kaderimizi değiştirebileceğimiz inancı birlikte hareket eder. Kaçınılmaz olarak kabul edilen ekolojik felâkete ancak bu şekilde engellenebilir. Bu yaklaşım paradoks gibi gözükse de kendi kaderimizi kendimizin tayin edebileceği anlayışıyla, henüz gerçekleşmeyen riskler önlenabilir anlamına gelmektedir. Her iki kaderci yaklaşım da şüphecilerin karşısında bulunur. Şüpheciler ekolojik tehlikenin abartıldığı, olduğundan daha fazla ciddi gösterildiğini savundukları için, kadercilik düşüncesinden uzaktır.

Kaderciliğin bir tür eylemsizliğe mi dönüşeceği yoksa farkındalığı artırıp kaçınılmaz olanı önlemeye mi çalışacağı konusu belirsizdir. Kaderciliğin olumlu yöne çekilmesi için, kader/irade ikililiğini iyi tartmak gerekir. Dupuy'un önerisinin, lâik risk bilincinin yerine nasıl geçebileceği muammadır. Kötümserliğe neden olabilecek kadercilik ise baştan eylemsizliği öne çıkarmaktadır.

3.5. Ekolojik Riskleri “Olduğundan Hafif Gösterme”

Günümüzde karşı karşıya olduğumuz tehlikelerin bilgisi, bize ulaşana kadar çeşitli yollardan geçmektedir. Riskler; panik üretmeme, çıkar ilişkileri, bilimsel bilginin saygınlığı gibi nedenlerle uzmanlar veya siyasetçiler tarafından, olduğundan daha tehlikesizmiş gibi gösterilmektedir. Uzmanlar yüksek maliyetli riskler -nükleer patlamalar, küresel ısınma- eğer normal risk boyutunda ele alıyor ve sıradan insanlara bu şekilde iletiyorsa burada ciddi bir durumla karşı karşıyayız demektir. Beck (2014, 88-89), Batı Almanya Federal Hükümetinin olası bir nükleer saldırıda resmî bir talimatname yayınlamasını örnek verir. Burada küresel bir felâket durumunda olan nükleer saldırı, normal risk boyutuna indirgenmektedir. Olağanüstü halin olağan hâle geldiği ortamda, uzmanlar riskleri olduğundan daha tehlikesizmiş gibi gösterdiklerinde sıradan insanlar da bunu benimseme eğiliminde olurlar.

Zizek (2004, 44), Hitchcock'un *Harry'yle Başımız Belada* filmini bir olduğundan-hafif-gösterme pratiği olarak adlandırdığından bahseder:

“Bu filmde Hitchcock’un ünlü “McGuffin” rolünü oynayan Harry’nin cesedi, gündelik hayata dair huzurlu bir durumu tekinsize çevirmek şöyle dursun, hayatın sakin akışını bozan travmatik bir şeyin, “leke”nin ortaya çıkışı işlevi görmek şöyle dursun, aslında pek de önemi olmayan, hatta neredeyse vaka-i adiyeden küçük, marjinal bir sorun işlevini görür”.

Yani insanlar, bir ceset ile karşılaşmalarına rağmen, günlük toplumsal hayatlarını olağan akışında devam ettirirler. Zizek, karakterlerin ceset karşısında takındıkları bu ironik mesafenin, bilinçaltındaki travmatik kompleksi nötrleştirdiğinden bahseder. Harry karakterinin yol açtığı dert, bedenin simgesel düzeyde ölümünün gerçekleşmemiş olmasıdır (2004, 45). Cesedin, cenaze töreninin yapılmamış olması, onun simgesel olarak hâlâ var olduğu anlamına gelmektedir. Olduğundan-hafif-gösterme, cesedin yaratmış olduğu “leke”yi sanki ciddi bir şey değilmiş gibi davranmaktır. Lekenin tecrit edilmesi, onun simgesel yönünün yok sayılmasıdır: “olduğundan-hafif-göstermenin anahtarı (gerçek) bilgi ile (simgesel) inanç arasındaki yarılmada yatıyormuş gibidir: “(durumun felâket olduğunu) gayet iyi biliyorum, ama... (ona inanmıyorum ve ciddi değilmiş gibi davranmaya devam edeceğim).” (2004, 46). Dolayısıyla yüksek maliyetli risklerin bastırılması ve normal risk boyutunda ele alınması sinizmi beslemektedir. Modernliğin müphem doğasının getirmiş olduğu riskler karşısında, sanki varoluşumuzu tehdit eden şeyler değil de önemsiz birtakım olgulara olan kaygıdan kaynaklanıyor gibi bir tavır içinde oluruz.

Beck (2014, 26), hepimizi yok oluşa götürecek nitelikteki riskleri, normal risk olarak ele almanın, bilimin verimli bir meşrulaştırma yolu olduğunu belirtir. Modernlik kendi projesini devam ettirmek için bu gibi stratejilere sarılmak zorundadır:

“Bu durum, genellikle tehlikenin gerçekliğini aynı anda hem kabul eden hem de meşrulaştıran ‘gizli yan etki’ statüsünde gerçekleşir. Görülemeyen şey önlenemez, iyi niyetle üretilmiştir ve artık benimsenmesi gereken istenmeyen sorunlu çocuktur. Bu yüzden ‘gizli yan etki’ düşünce modeli, bir nevi ruhsat işlevi görür, uygarlaştırıcı doğal kaderdir; istenmeyen sonuçları aynı anda hem itiraf eder, hem seçici bir şekilde bölüştürür, hem de haklı çıkarır” (Beck, 2014, 46).

Beck (2014, 27), geç modern dönemdeki risklere yönelik bu türden tehlikesizmiş gibi göstermenin, onun insanın algılama becerilerinin ötesinde olması sayesinde olduğunu belirtir. Riskler, nedensel yorumlara dayandığından ötürü bilimsel bilgi olarak var olmaktadır. Bu bilimsel ya da anti-bilimsel bilgi nedeniyle, riskler olduğundan çok daha farklı şekilde medya ve riskleri tanımlayan uzmanlar tarafından gösterilebilir. Beck (2014, 36), yüksek maliyetli risklerin teori olarak mümkün olmasından dolayı

ona inanma sürecinin, gündelik bilinci bilimsel bir bilinç biçimine soktuğunu belirtir. Görünmez olan bu risklerin doğru olduğuna inanmamız gerekir. Nedenselliğin çok belirli olmaması sinizme yol açmamalıdır.

Çıkar ilişkilerinin çatışması sonucu Bauman (2014a, 378), risklerin yok edilmek şöyle dursun, etkilerinin bile hafifletilmediğine işaret eder. Yapılan sadece risklerin kamusal olarak eleştiriden kurtarılmasıdır. Bir başka deyişle, kamusal sorunlar bireysel sorunlar haline getiriliyor. Beck (2014, 57-58) hakkında karar alınamayan endüstriyel kaynaklı risklerin mağduriyeti deneyiminin, insanların nasıl sinik tepki vermelerine yol açtığını çok iyi gösterir:

“Çoğu insan, bu deneyim sebebiyle teknik uygarlığın son ilerlemeleri karşısında ikircikli tepkiler veriyor ve zorunlu olarak faydacı eleştirilere başvuruyor. Kaçınılamayacak şeylere karşı eleştirel bir mesafe koymak ve bu mesafeyi korumak esas itibarıyla mümkün mü? Sırf eleştirilen şey kaçınılmaz olduğu için eleştirel mesafeden vazgeçerek istihza ya da sinizm, kayıtsızlık ya da sevinç gösterileriyle önlenemez olana sığınmak mı gerekir?”.

Kaçınılmaz olanı engelleme inancı toplumda giderek kaybolmaktadır.⁵ Küresel kaynaklı risklerin yok edilmesi şüphesiz bu dünyada yaşayan herkesi ilgilendirmektedir. Risklerin bilimsel bilgi dâhilinde -uzmanların tekelinde- olması, risklerin gerçekliğinin olduğu gibi gösterilmesini olanaksız kılıyor. Beck (2014, 81)’e göre, bu durum nedeniyle, risklerin giderek daha da riskli hâle geldiğini mi yoksa bizim risklere dair görüşlerimizin mi daha vahim olduğu netlik kazanamamaktadır. Dolayısıyla riskler bilimsel bilgi ile gösteriliyorsa, risklerin gerçekliği ile kamusal olarak algılanışı arasında bir fark olmamalıdır.

Bauman, günümüz dünyasının siyaset anlayışının, küresel eyleme olan ihtiyacın gerekliliği konusunda bireyleri şüpheyi düşürme yönünde ilerlediğini vurgulaması önemlidir. Bauman ekolojik hareketleri de dahil ederek şöyle yazar:

“Küresel deregülasyonun en çirkin sonuçlarının hiç değilse bazıları üzerinde etkili bir fren rolü oynayabilecek ekolojik hareket, sık sık yozlaşıp “benim bahçemde olmaz” politikasına dönüşüyor ve sonuçta pekiştirebileceği -pekiştirmesi gereken- küresel dayanışmayı güçten düşürüyor. Küresel güvensizliğe saldıracı siyasi güçler hiçbir yerde, söz konusu güvensizliğin kaynağı olan bu ekonomik güçlerin (sermaye, finans, ticaret güçlerinin) ulaştığı kurumsallaşma düzeyine yaklaşmıyor” (2014, 205).

⁵ Bu konuda önemli bir değerlendirme için bkz. David Riesman, *Yalnız Kalabalık*, 218, İstanbul: Heretik Yayınları.

Beck (2013, 10), Çernobil’de sanayi toplumunun güvenilirlik ve denetim iddiasının boşa çıktığını yazar. Risk toplumu koşullarında, denetim artık eski anlamını kaybeder. Felâketin boyutunun hesaplanamadığı, yaşanmadan onu önlemenin araçlarına sahip olunamadığında Çernobil gibi travmatik olayların önünde, sanayi toplumunun güveni geçerliliğini yitirir.

Refleksif modernite, risklere neden olan sebepleri ortadan kaldırmak yerine, onun belirtilerini yok etmeye devam ettiği sürece, yok saydığımız riskler ortadan kalkmazlar. Yüksek maliyeti olan risklerin maiyetinin farklılığı, McKibben (2015, 151)’ın belirttiği gibi sorunun kaynağının her şey olması -hayatın akışındaki birçok temel dengeye derinden bağlı olması- nedeniyle ancak radikal olarak bütüncül bir çözüm küçük değişikliklerin, makyajlamanın yerine işe yarayabilir. Hafife alma stratejisi, küçük çözümlerle birleştğinde riskleri erteleme yolunu açılmaktadır. Felâket senaryoları gerçekleşmeden harekete geçmek, riskleri görünüşte önlemenin ekonomideki payı büyüdükçe, yakın gelecekte köklü değişiklikler bir hayalden öteye geçemez gibi gözükmektedir.

Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi, risklerin gözle görülemez niteliği, belirli stratejilere açık kapı bırakmaktadır. Algılarımızdan bağımsız olan risklere yönelik, artçı tehlikelere maruz kalmak Beck (2014, 113)’in belirttiği gibi, tehlikenin bilincine varmaya neden olmaz. Hatta onun travmatik yönü nedeniyle inkâra da yol açabilir. Yorumla açık olan risklerin inkârı, tehlikenin gerçekleşmediği sürece mümkündür. Özetlersek, riskler bize yaklaştıkça, onun bilincine varmak yerine, biz de ondan uzaklaşırız. Aradaki mesafe hiçbir zaman daralmaz. Risk bilincindeki bu paradoks, Beck (2014, 114)’e göre risk toplumunu, “günah keçisi toplumu”na dönüştürebilir: “tehlikeler değil, tehlikelere işaret edenler aniden genel huzursuzluk kaynağı haline gelir”.

Günümüzde, sermaye gruplarının, iklim değişikliğine yönelik üzerinde fikir birliği sağlanmış konular üzerindeki politikaları bulanıklaştırmak için yaptıkları girişimler gizli olmaktan çok uzaktır. Noam Chomsky şöyle yazar:

“Her şey gayet aleni. Belli başlı endüstri grupları ve lobiler (ABD Ticaret Odası, vb.) insan kaynaklı küresel ısınma tehdidi konusunda oluşan güçlü bilimsel uzlaşmanın kamuoyu tarafından sorgulanması için büyük çaba harcıyorlar. Bu konuda bir değişiklik yok. Ölümcül olduğunu bildikleri (kurşun, tütün, vb.) ürünleri imal eden endüstriler, öldürücü faaliyetlerini serbestçe sürdürmek için zenginliklerini ve iktidarlarını uzun süre kullanabildiler. Bunun

sonuçları vahim oldu, olmaya da devam ediyor ama, gelecek kuşakların doğru dürüst yaşama ihtimalini koruyabilecek, adımları baltalamaya yönelik yoğun çabalar yüzünden durum daha da kaygı verici bir hal aldı. Yaşanan etkiler şimdiden ortada, ama bunlar olabilecek çok daha kötü şeylerin yalnızca küçük birer örneği” (2013, 17-18).

“Kamuda risk duyarlılığı arttığı ölçüde, riskleri tehlikesizmiş gibi gösteren araştırmalara siyasî bakımdan duyulan ihtiyaç da bir o kadar artar” diye yazar Beck (2011, 340). Siyasetin görevi bilim adamlarının öngörülerini toplumda bir farkındalığa sebep olacak şekilde kullanmaktır. Fakat ne zaman toplumda iklim değişikliğinin etkileri güçlü bir şekilde hissedilir, işte o zaman siyaset bunu önlemeye çalışır ve toplumda dengeyi yeniden sağlama hedefiyle hareket eder.

Gerçeğin travmatik niteliği nedeniyle sinik birey, gerçeklik hissini kaybeder. Dünyanın sonunun gelmesi de aslında gerçekdışıdır. Bir başka deyişle teoriye bağlıdır. Laing (2015, 136) şöyle yazar: “benlik tam da gerçeklikle temas içinde olmadığı, gerçeklikle asla fiili olarak “karşılaşmadığı” için gerçeklik hissini sürdürmekte zorluk çeker” ve şöyle devam eder: “bunun yerine, başkaları ve dünyayla ilişki -gördüğümüz gibi- algıları, duyuları, düşünceler, eylemleri, görece düşük bir gerçeklik “katsayısına” sahip bir sahte-benlik dizgesine havale edilir” Buradaki sahte-benlik sinik bireyin sığındığı maskelerin bütünü ifade eder.

Günümüzün dünyasındaki her şeye tehlikeli gözüyle yaklaşır. Böyle bir istikrarsız ortamda, başına gelebilecek muhtemel felâketlere kendini hazırlar. Felâket gerçekleştiğinde de yoluna aynen devam etmesinin nedeni tam olarak budur. Mestroviç, evlilik sözleşmesi örneğini verir. Evlenmeden evlilik sözleşmesi imzalayan kişiler, risklerin hesabını yapan ve ona kendini hazırlayanlardır. Boşanma gibi riskler şüphesiz günlük hayatımızı derinden etkileyen risklerdir. Fakat daha önce bahsettiğimiz, modernitenin yüksek-etkili -ekolojik kriz- riskleri karşısında sinik bireyin tavrının bu şekilde gelişmesi mümkün değildir. Çünkü sonucunda insanoğlunun yok olma tehlikesini içermektedir. Varoluşumuzun tehdit altında olduğu bu riskler, günlük hayatımızı etkileyen risklerden ayrılmak zorundadır. Bu nedenle bir sinik, normal olarak muhtemel nükleer savaş gibi bir felâkete kendini hazırlayamaz. O gerçekleştiğinde artık hiçbir şey var olmayacaktır. Onun, kötümser olmaması bundan kaynaklanır. Daha önce de bahsettiğimiz ekolojik krizlerin olduğundan daha az ciddi olarak gösterilmesinin nedeni burada aranmalıdır.

İhtiyatlılık ilkesinin “herhangi bir zararın ortaya çıkacağına ilişkin bir delil temin edildiği vakit, mümkün olan en kısa sürede sorunu gidermek için eyleme geçilmelidir”(Giddens, 2013, 87) tanımına baktığımızda, modernleşme risklerinin nedensel ilişkisi bilinemeyeceğinden ötürü hangi hesaplama ölçütünü eylemi önlemek için kullanılacağı açık değildir. Bütün eylemi yasaklama yolunu seçmek, bilimsel verilerin gerçekliğini aşır, aşırı tepki vermeyi meşrulaştıracaktır. Riskleri olduklarından daha tehlikesizmiş gibi göstermenin tersi olarak ihtiyatlılık ilkesi de aynı derecede kötü sonuçlara yol açabilir. Örneğin, McKibben (2015, 200)’ın da belirttiği üzere, çevrecilerin riskleri abartıp felâket senaryolarını kamuoyuna paylaşımlarından sonra, bu senaryoların gerçekleşmediği durumda çevrecilere ve risklere yönelik inancımız tehlikeye girer. Bu tür spekülasyonlar kısa vadeli çözümler sunmaktan öteye gidemezler.

Olumlu politikalara neden olabilecek ihtiyatlılık ilkesi, risklerin değerlendirme süreçlerini felce uğrattığında insanların risk algılarını da sakatlamaktadır. Giddens (2013, 89)’ın tespitine göre, bir de buna çıkar gruplarının risk değerlendirmelerini bulanıklaştıran eylemlerini eklediğimizde, ihtiyatlılık ilkesi tamamen olumsuz bir yola girer. Bütün bunlar toplumun risk algısını körelten ve düzenin eylemsizliğini toplumun eylemsizliğine dönüştüren bir dizi politikayı teşvik eder. Giddens risk analizinin ihtiyatlılık ilkesi yerine “oran ilkesi” bağlamında yapılması gerektiğini savunur:

“Risk değerlendirmesinde eylemin olası biçimlerinin maliyet-fayda analizi, ne denli yıkıcı olursa olsun, her daim dâhil edilmelidir. Yani bizim elde edilen faydalarla bağlantılı olarak ortaya çıkan maliyetler bağlamında risk ve fırsatları değerlendirmemiz gerekir. Ancak küresel ısınmada içerilenler türünden kimi belirsizlikleri gölgeleyen riskler tahmin çalışmasının bir unsuru hâline gelecek, belki de bu unsur ne yaparsak yapalım (ya da yapmayalım) büyük olacaktır” (2013, 87-88).

İhtiyatlılık ilkesi ya da oran ilkesi, insanların risklere yönelik bakış açılarının nasıl olması gerektiğini söylediği için, olası tehditleri önleme politikaları ile birlikte düşünülmesi gerekir. Tedavi etmek için önce teşhis etmemiz, bunu da bilimsel verileri çarpıtan, belirsizleştiren çıkar gruplarıyla mücadele ederek yapmamız gerekmektedir.

3.5.1. Sınır Değerleri

Günümüzün yüksek-maliyetli risklerini açıklamada en yaygın olarak kullanılan kavramlardan biri “sınır değeri”dir. Bahsedilen sınır değerinden düşük seviyede bulunduğumuzda, tehlikeden korunacağımız anlamına gelir. Beck (2014, 95-96), sınır değerlerinin, bilimin bilgisizliğinin başka bir biçimde ifade edilmesinden başka bir şey olmadığını, bilimin bilgisiz olarak görülmesinin sakıncalı olacağı için, bu bilgisizliklerini saklamak için kullandıkları yöntemlerden biri olduğunu söyler. Aslında gizliden bilim bilmediğini bu yolla ifade etmektedir. Ekolojik kirlilik olarak düşündüğümüzde, sınır değerleri tolere edilebilir, sınır değerinden düşük seviyelerde meşruiyet kazanır. Bir felâketin yaşanmayacağı ama kirliliğin de devam edeceği değerler sınır değerlerinin altıdır. Eğer bir endüstri doğayı sınırın altında bir değerde kirletiyorsa, onu azaltmanın hatta tümünden yok etmenin gerekliliği askıya alınır. Sınır değerinin seviyesinin en fazla nereye kadar çekilebileceği, doğayı bir felâkete sürüklemekten daha ne kadar zehirleyebiliriz hedefiyle bağlantılı olur.

Zizek, sınır değerleri hakkında şöyle yazar:

“Çevreyi korkmadan daha ne kadar kirletebiliriz, daha ne kadar fosil yakıt alabiliriz, zehirli bir maddenin daha ne kadarı sağlığımız için bir tehdit oluşturmaz... (bir de ırkçı bir versiyon ekleyelim, topluluğumuza, kimliğimizi tehlikeye atmadan, daha ne kadar yabancıyı entegre edebiliriz)? Burada karşılaştığımız apaçık problem, durumun şeffaf olmaması nedeniyle, her sınır değerinden keyfi ve kurgusal bir yan bulunmasıdır -doktorların önerdiği azami kan şekerinin doğru değer olduğundan, bunun üstüne çıktık mı tehlikeli alana girdiğimizden, altında kaldığımızda güvende olduğumuzdan, emin olabilir miyiz? Ya da global sıcaklıkta 2 dereceyi artmayan bir artışın tolere edilebileceğinden bunun üstününse felâkete yol açacağından” (2012, 64).

Bilim gerçekten de sınır değerlerini belirlerken küstahça bir bakış açısı ile bunu yapar. Sınır değerinin üstünün felâkete gidebileceğinin olumsuzluğu, bilimin çaresiz kaldığı noktalardan biridir. Sınır değerinin altında bir felâket yaşadığımızda, belirsizliği gizlemeye çalışan bilimin çaresizliği ifşa edecektir. Felâketin yaşanmadığı her ân, doğanın tahrip edilmesi, kirletilmesine olanak sağlıyor.

Sınır değerlerinin bilimsel olarak oluşturma tarzında Beck (2014, 102-104, iki yanlış yargı saptar. Birincisi, sınır değerlerinin insan üzerindeki etkilerinin hayvanlara yapılan deneyler sonucu belirlenmeye çalışılmasıdır. Hayvanlar bile çok farklı tepkiler verebiliyorsa, insanların tepkileri bu şekilde hayvanlardan nasıl çıkarılacağı cevabı verilemez. İkincisi, insanın sağlığına tehditte bulunabilecek toksinlerin etkisi,

laboratuvar ortamında değil, ancak dolaşımda anlaşılabilir. Dolayısıyla zehir insanlara dolaylı yollardan verilerek sonuçlar anlaşılmaya çalışılıyor. Bu da, sistematik olarak gerçekleşen bir deney olmanın çok ötesinde, zehir insanlara çok düşük dozlarda verilerek, sonuçları anlaşılmaya çalışılıyor. İnsanların bu konuda izni, bilgisi olmadan ve yanlış metotla doğruya varılmaya çalışılıyor.

Sınır değerleri bu bakımdan bilimsel olmaktan uzak, ideolojik bir olgudur. Doğaya, insanlara verilen “biraz” zararın çok fazla etkisi olmayacağını meşrulaştırmaya yarar. Sınır değerleri, çıkar gruplarının işine gelmekte ve her şeyin kontrol altında olduğunu, endişelenmemiz gereken seviyede olmadığını söyler ve bizi rahatlatmaya çalışır. Toksik maddelerin uzun vadeli etkileri olabileceği düşünüldüğünde, maruz kaldığımız kirliliğin etkilerini bariz bir şekilde görmeden, bilimin ve çıkar gruplarının belirlemiş olduğu sınır değerlerinin keyfiliğini ifşa etmek, yapılması gereken en önemli şeydir.

3.5.2. Louisiana Petrol Kaçağı

2010 senesinde Meksika Körfezi’nde BP şirketinin kazası sonucu 780.000 metreküp ham petrol denize dökülmüştür. Kontrol altına alınması üç ay süren bu feci kazada sorumluların kim olduğu büyük tartışmalara neden olmuştur. BP ve iki taşeron şirket (Transocean ve Halliburton) ABD Senatosu’nda ifade verirken kimse suçun kabahatini üstlenmemiş ve suçu diğer şirketlere atmıştır. Ardından Obama da bu suç atma yarışına girmiş ve BP’yi suçlu olarak göstermişti. (Zizek, 2012, 29). Tipik olarak şirketlerin sorumluluktan kaçma yarışı yüklü miktarlarda tazminat verme endişesinden kaynaklanmaktaydı. İşin farklı bir boyutu bu tür bir felâketin yarattığı sonuçların, tazminat olarak karşılığının nasıl verilebileceğiydi. Zizek bu felâkette gerçek suçluyu başka bir yerde görür:

“Gerçek suçlu BP değildir, bizi çevre ile ilgili tüm kaygıları bir kenara iterek petrol üretimine neden olan taleptir. Öyleyse, yaşam şeklimizle ilgili temel soruları sormamız gerekiyor – ki, aklın kamusal kullanımını harekete geçirelim. Bu hepimizin görevidir; zira olay ortak varlığımızla hayatlarımızın doğal hammaddesi ile ilgili. Bu ortak problemimiz ve kimseden bu problemi çözmesini bekleyemeyiz: Büyük ekolojik felâketlerden çıkarılacak ders, bu işi, ne piyasa iktisadının ne de devletin becerebileceğidir” (2012, 34).

Karşı karşıya olduğumuz tehditlere karşı sorumluluğu başkalarına atma, sizin için meşrulaştırmalarından biridir. Daha önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi, ekolojik felâketlerden toplumda sınıf/statü ayırt etmeksizin herkesi ilgilendirmektedir. Herkes

sorumludur ve dolayısıyla herkes suçludur. Eğer petrole bağımlı yaşam tarzımız, risklerden bağımsız olarak düşünülürse, onlarla baş etmenin yolu sürekli ertelenir. Ekolojik problemleri ortadan kaldırma nasıl yaşadığımızla ilgili sorunlardır. “Bunlar, teknik olmak şöyle dursun, sözün en radikal anlamıyla temel sosyal seçimlerdir, fazlasıyla politiktir” (Zizek, 2012, 40). Elbette bilim, bizleri bu risklerden kurtarabilecek kaynaklardan biridir. Ama bu kaynak aynı zamanda, sorunların nedeni olabilecek bireylerin yaşam tarzlarıdır. Devlet de endüstri de üzerlerine düşen görevlerini yerine getirmelidir. Fakat bu yeterli değildir. Ancak bütüncül bir dizi radikal eylemlerin birleşmesi ile birlikte ancak geleceğimizi daha güvenli hale getirebiliriz.

3.5.3. Ekolojik Krizin Pazar Payı

Günümüzde, modernite düşüncesinden kaynaklanan riskler başlı başına bir sektör haline gelmiştir. Özellikle hizmet sektörünün, sanayii sektörüne olan payındaki artışla birlikte, risk hesaplama, risk yönetimi, risk araştırmaları çok büyük bir ekonomiye sahip olmuştur. Bauman (2014a, 378-379), risklerin gerçekliği ile risk araştırmaları yapan özel sektör arasındaki çatışma nedeniyle, riskler yok edilmek yerine sadece idare edilmektedir:

“Doğa bilinçli, “ozon dostu”, “yeşil” petrol, sprey tüpleri, deterjanlar ya da ağartıcılar büyük bir endüstriye dönüşüyor ve “yeni ve daha çok” kar doğuruyor. Ekoloji bilincine sahip tasarımcılar, mevcut otomobil motorlarının yaydığı karbondioksit miktarını düşürüyor; sırf piyasaya daha fazla otomobil sürebilsin diye”.

Karşı karşıya olduğumuz risklerden kaçınma yolları da tüketim toplumunun ve gelişmiş bir piyasanın gereği olarak satışa sunulmaktadır. Beck (2014, 81-82), modernleşme sonucu oluşan risklerin ifşa edilmesinin bir eleştiriden çok ekonomik bir canlanma modeli olduğunu ifâde eder. Çevreyi korumaya, hastalıkları tedavi etmeye yönelik devlet harcamalarının yanı sıra, sanayi sektörü neden olduğu zararı, yine kendisi çözmeye ve bundan kar etmeye devam ediyor. Yani sanayi üretimden kaynaklanan kârın yanı sıra, bu üretim sonucu oluşan risklerden de kâr elde edilir. Değişken risklerle birlikte bu pazar genişlemeyi sürdürür. Buradaki kritik strateji, Beck (2014, 83)’in de belirttiği gibi, risklerle mücadele edenler, bu riskin kaynağını yok etmek yerine, onunla görünüşte -ambalajlama, temizlik filtresi takma- hesaplaşmaktadır. Bu görünüşte hesaplaşma neticesinde, riskler büyümeye devam eder ve böylece bu sektör de ekonomik olarak büyümesini sürdürür. Bu, milliyetçi

bir siyasî partinin, kendi milliyetine yönelik tehditlerin kaynağını yok etmek istememesine benzerdir. Çünkü bu tehditler ortadan kalktığında, milliyetçi bir siyasî partiye de gerek olmayacaktır.

Naomi Klein (2010, 5), ABD’de tartışmalara yol açan *Şok Doktrini* kitabında felâketlerin “heyecan verici piyasa fırsatları olarak” görüldüğüne işaret eder. Bu gibi faaliyetleri felâket kapitalizmi olarak adlandırır. Katrina kasırgası New Orleans’ta büyük bir yıkıma yol açmıştı ve yıkılan, harap haldeki yapıların yerine yeni yapılar inşa edilirken, devlete ait olan kurumların, okulların çoğu özelleştirilmişti. Yani felâket fırsatçılığı yapılmıştır. Doğal afetler, risklerin aynı zamanda fırsatlar yarattığı düşüncesini, en somut olarak gördüğümüz manzaralar yaratır.

Beck (2013, 239, ekolojinin moda haline gelmesini önlemek için, ekolojik sorunu başka sorunlar olarak küçük birimlere bölmeliyiz. Bunlar; teknik, gelişme, yaşam biçimleri, hukuk, örgütlenme biçimleri... Eğer ekolojiyi salt iktisadi olarak değerlendirecek olursak, o zaman ekoloji mevcut pazarı genişletme anlamına gelecektir.

3.6. Ekolojik Risklere Olan Stratejik Tepkiler

Günümüzde modernliğin müphem doğasının neden olmuş olduğu risklere karşı belli başlı tepkilere sahibiz. Bu stratejik tepkiler, şüphesiz yaşam tarzımızdan bağımsız olarak düşünülemez. Giddens (1994, 121-124), “uyarlayıcı tepkiler” olarak kavramlaştırdığı bu tepkileri dört türe ayırır. Bunlardan birincisi, “pragmatik kabulleni”tir. Risklerin farkında olsak da onu düşünmemeye çalışırız. Çünkü, bir birey olarak bizlerin denetiminin dışında gelişen bu olaylara kalıcı çözümler üretemeyeceğimizi düşünürüz. Varoluşumuzu tehdit eden bu korkutucu şeyleri düşünmek bu bunlarla birlikte yaşamaya devam etmek şüphesiz güçtür. Bu durum, kendimizi dış dünyadan soyutlamak anlamına gelmemeli. Burada temel yönelim, günlük hayatın rutinlerinedir. Pragmatik kabulleniş ya geleceğe yönelik umudun pekiştirilmesiyle ya da bir kötümserlik duygusu ile birlikte hareket eder.

İkinci bir tepki biçimi olan “sürekli iyimserlik” de Aydınlanma düşüncesine, dolayısıyla akla duyulan inanç nedeniyle, bu risklere neden olan bilim söyleminin, yine bu riskleri ortadan kaldıracabileceğine duyulan güvene dayanır. Nükleer silâhların, İkinci Dünya Savaşı’nda kullanılmasından beri süre gelen nükleer caydırıcılığın,

bundan sonra da devam edeceğine inanılır. Uzmanların yüksek-etkili bu risklere, toplumsal ve teknolojik çözümler bulmasının önünde engel görünmez.

Bu tepkilerden üçüncüsü, “alaycı kötümserlik”tir. Giddens, alaycılığı, risklerin üzerimizde yaratacağı duygusal yönleri mizahi olarak bastırma olarak tanımlar. Kötümserlik, tek başına bir bireyse aşırı düzeyde bulunduğu şiddetli bir depresyona yol açacağı için, alaycı kötümserliğin, kötümser tarafı mizah ile yumuşatılır. Giddens, alaycılığın kayıtsızlık olmadığını, risklerle doğrudan bir ilişki içinde olduğunu altını çizer. Mestroviç (2015, 12)’in bu konuda, eğlenceli temaları ve korkuları medya aracılığıyla bir arada vermenin postmodern kültürün bir pazarlama stratejisi olduğunu vurgulaması önemlidir. Son tepki biçimi “radikal katılım”dır. Bu tepki türünde, yüksek-etkili riskler dâhil, karşı karşıya olduğumuz tehlikelerin öncelikle etkisinin azaltılabileceği, nihayetinde de onları aşabileceğine inanılır. Bunu sağlamada bireyler pratik bir tutum sergiler. Toplumsal hareketler bunun en büyük örneğidir.

Zizek (2004, 55-56) de ekolojik krize verilen üç ayrı tepki biçiminden bahseder. Bunlardan birincisi, ekolojik krizlerin bastırılmasını içeren tavidir. Bilimin günlük hayata olan nüfuzu sonucu, hepimiz krizlerin içeriğine dair fikirlere sahibizdir. Günlük hayatımızın akışı içinde geçen rutinlerimiz, ekolojik krizi ciddiye alma isteksizliğimize neden olur. Ekolojik krizin bir felâket olduğunu, hayatta kalıp kalmayacağımızı etkileyeceğini biliriz, ama bunu “simgesel evren”imize dâhil etmeye hazır hissetmeyiz. Bu Lacancı “gerçek”in travmatik yönünden kaçma çabasıdır. Zizek’in betimlemiş olduğu bu tepki Giddens’in uyarlayıcı tepkilerinden pragmatik kabulleniş’le benzer niteliktedir.

İkinci tepki biçimi, ekolojik krizleri ciddiye alan, obsesif takıntılı tavidir. Peki, ekolojik krizlerin radikalliğinin ortada olmasına rağmen, onu ciddiye almak, neden obsesif, takıntılı bir kişiliğin yansıması olsun? Bu soruyu yanıtlamak için, birinci tepki biçiminden hareket etmemiz gerekiyor. Meselenin çok ciddi olduğunun farkında olan birey, başına gelecek o korkunç olay yaşanmasın diye sürekli bir faaliyet içinde olur. Eğer bu faaliyetini, Zizek’in deyimiyle “zorlantılı ritüeli”i yapmazsa işte o zaman o travmatik şey yaşanacaktır.

Üçüncü tepki biçimi ise, teolojik yaklaşım diyebileceğimiz, onu bir alamet olarak görmektir. Ekolojik kriz, doğa ile olan eksik diyalogun, onu sömürüşümüz,

ihtiyacımız olan alıp onu terk ettiğimiz yüzünden, verilen bir ceza olarak görülür. Bu stratejik tepkiye sahip olanlara göre, sapkın hayat tarzlarından vazgeçip, doğayı nesneleştirmek yerine kendimizi ona uydurmamız gerekir.

Bütün bu stratejik tepki biçimleri, şüphesiz farklı hayat tarzlarının, farklı çıkar ilişkilerinin sonucu olarak gelişmektedir. Bize göre, hayatımızı derinden etkileyecek, hatta yok olmamıza neden olabilecek bu risklere karşı geliştirilen her tepkinin arkasında yatan faktörler, araştırmaya değer gözükmemektedir.



4. GIDDENS PARADOKSU, SİNİZM VE PRAGMATİZM

4.1. Giddens Paradoksu

Giddens Paradoksu, Anthony Giddens'in iklim değışikliği sorunu için ortaya attığı bir kavramdır. Buna göre küresel ısınma gibi risklerle yüzleşmek hiç kolay değildir ve onlar gerçek dışı olarak görülür. Bununla beraber bireyin yaşamakta olduğu belli bir hayat tarzı vardır. İklim değışikliği “Giddens Paradoksu” ile başa çıkmak zorundadır; çünkü küresel ısınma her şeyden önce teoriye bağlı bir risk olduğu için ve neden olduğu tehlikelerin günlük hayattaki acilliği gözle görünür değildir. Bunu bir argüman olarak kullananlar da iklim değışikliğini durdurmak için hiçbir şey yapmazlar. Fakat iklim değışikliğinin neden olacağı yıkım, günlük hayatı felç edici boyutlara ulaştığında, bunu önlemek adına artık yapacak bir şey kalmayacaktır (2013, 12). Kaçınılmaz olan gerçekleşecektir. Kaçınılmaz olan gerçekleştiğinde de hazırda bekleyen, gezegenimizi temizlemeye yarayacak bir aygıtımız mevcut değildir. Giddens'a göre bu paradoks, iklim değışikliğine yönelik tepkilerin bütününe etkilemektedir:

“Bu paradoks, birçok yurttaşın iklim değışikliğini göz önünde tutmak yerine onu kulak arkası yapmasının nedenidir. Davranış anketlerinin de gösterdiği üzere, kamuoyunun önemli bir bölümü küresel ısınmanın büyük bir tehdit olduğunu kabul etmekte ancak çok azı sonuçta hayatlarını önemli bir oranda değıştirmeyi istemektedir. Seçkinler arasında iklim değışikliği şekli politik adımları koşullamakta, içi boş şaşalı planlarla karşılanmaktadır” (2013, 13).

İnsanları eylemsiz kılan en önemli faktör ne diye baktığımızda, küresel ısınmanın, geleceğe dönük, teorik bir felâket senaryosu olmasıdır. Küresel ısınmanın gerçekleşiyor olduğuna yönelik bilimsel verilerin fazlalığı ve sağlamlığı tartışılmaz bir boyutta olmasına rağmen, onun etkileri günlük hayatta görünür olmaması, insanların teoriden daha fazla beklentilerinin olduğunu göstermektedir. Fakat, dünyanın sonunu getirebilecek bir senaryo için konuşuyorsak, bu gerçekleştiğinde önlem alınabileceğine inanmak oldukça gülünçtür. Bireyler bilimsel verilerle hiç olmadığı kadar haşır neşir olduğu günümüzün iletişim çağında, bu verilerin onlara ulaşmadığı ve bu nedenle bir farkındalık oluşmadığını söylemek de aynı derecede

gölünçtür. Neler olup bittiği aşikâr olarak ortadadır. Buna karşı bir eylemselliğin harekete geçirilememesi yaşam tarzı ile köklü bir ilişki içerisinde.

Uygulamadaki bilim adamlarının iklim değişikliği yönündeki bilimsel verileri kamuoyunda her ne kadar tartışmamız bir yer tutsa da şüpheli bilim adamlarının etkisi de yadsınamayacak düzeydedir. Küresel ısınmanın bir mit olduğunu söyleyen kömür endüstrisi gibi tarafların neden bunu söylediklerini düşünmemize zaten gerek yoktur. İklimin değiştiğini söyleyen veya onun bir aldatmaca olduğunu söyleyen tarafların hangi gruplarda, hangi çıkarlar sahip oldukları kimin hakikati söylediğini bize gösterecektir. Lobicilerin himayesinde olan şüphelilerin, uygulamadaki bilim adamları karşısında bu kadar azınlıkta olmalarına rağmen, bireyler üzerinde bu kadar etkili olmaları aslında iklimin değişiyor olduğunu kabul etmenin oldukça zor olduğunu göstermektedir.

Küresel ısınmanın gerçekleşiyor olduğunu kabul etmek de yeterli değildir. Günümüzde çok büyük bir kesim, küresel ısınmanın varlığını tartışmasız olarak kabul ediyorlar fakat bunun için -geçici ve popülist çözümlerin ötesinde- hiçbir şey yapmıyorlar. İklim değişikliğinin teoriye bağlı oluşu nedeniyle, politik eylem için büyük bir paniği bekliyoruz.

Gaia hipotezi çevreci ve NASA'da görev almış bilim adamı olan James Lovelock tarafından ortaya atılmıştır. Bu hipoteze göre, dünya da aynı canlı organizmalar gibi yaşamaktadır. Sabit bir fiziki çevre olmanın çok ötesinde dünya, yaşadığı değişimleri saptar ve kendini ona göre yeniden düzenler. Gaia hipotezi, Güneş'in yaşamış olduğu büyük sıcaklık değişimlerine rağmen, dünyadaki ekosistemin kendi dengesini oluşturmuş olduğunu iddia eder (Heywood, 2011, 280). Bu denge olmasaydı Güneş'in yaşamış olduğu bu değişikliğin etkisi dünyadaki yaşamı ortadan kaldırılabirdi. Dünyadaki yaşamın dengesinin bozulması da çok büyük sıcaklık değişimleri sonucunda gerçekleşmez. En ufak bir sıcaklık değişimi (1-2 derece) yaşamı derinden tehdit edebilir. İklim değişikliği sorunu ile birlikte düşündüğümüzde Gaia hipotezi, insanın doğaya nasıl hoyratça davranırsa davranırsın bir şekilde doğal dengenin yeniden sağlanacağını ima eder. McKibben (2015, 166)'a göre, Gaia hipotezi, şüpheliler tarafından yanlış yorumlandı. Onlara göre, dünyanın yaşamış olduğu sıcaklık artışı ve karbon salınımı sonucu oluşan riskler, endişelenecek şeyler değildi. Ne olursa olsun, yaşayan bir organizma olarak dünya bütün bu olumsuzlukların kendi başına üstesinden gelecekti. Böylelikle dünyaya daha fazla

müdahalenin teorik olarak yolu açılmış oluyor. Yine McKibben (2015, 167)’a göre bu tür bir düşünce tarzı, insanoğlunun nasıl küstah olduğunun göstergesidir. Bu küstahlık insanoğluna atfedilebilir, bunda hiçbir problem yok. Fakat bilimin sürekli olarak ilerlemesinin önünde herhangi bir etik engel olmadığı sürece bu küstahlık devam eder. Daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, bilimin hangi noktada bilimsel araştırmanın önüne bir set çekmesi gerektiği, insan hayatının nasıl olacağı ile ilgilidir. Risklere uyum sağlama düşüncesi eğer üstesinden gelemiyorsak kabul edilebilir bir düşüncedir fakat bu Gaia hipotezinin yanlış yerlere çekilmesi gibi bir küstahlığa neden olduğu yerde bir durup düşünmek gerekir.⁶

Günümüzün yüksek-etkili modernleşme risklerine yönelik bir düşünce olan ona uyum sağlamak, kaçınılmaz olanın gerçekleşeceğini kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu şekilde düşünen kesim önleyici politikalar için artık çok geç kaldığımıza ve yapılması gerekenin gezegenin iklim değişikliğinin olası tehlikelerine uygun bir hale getirmek olduğuna inanırlar. Risklere uyum sağlamak, risklerin aynı zamanda fırsatlar yaratması ile birlikte düşünülmelidir. Bu bağlamda risk ekonomisi gittikçe büyür ve riskler tamamen ortadan kalkmayacağı için ona her zaman ihtiyaç duyulur. Bugün için bilimsel olarak çok geç kalıp kalmadığımız tam bir kesinlikle bilemeyiz. Risklere uyum sağlamanın, yani yaşamın şimdiki gibi olağan akışında sürdürülebileceğini de kesin olarak bilemeyiz.

Giddens (2013, 52), iklim değişikliği gibi riskleri önlemek için her şey yapılmalıdır ama geleceğimiz için güvenli yerler -tehlikelerden en az zarar görecekt alanlar- yaratmak için çalışmalara yoğunlaşmak da gerekir diye yazar. Bu iki faaliyetin aynı anda olamayacağını söyleyemeyiz. Fakat uyum sağlama masumane güvenli yerler yapmakla kalmalıdır. Eğer bilimsel araştırmalar uyum politikaları bağlamında bu hızla giderse, bu tür politikaların daha başka risklerle bizi karşılaştırmayacağı kesin değildir. Örnek olarak, McKibben, gen teknolojilerindeki gelişmeyi gösterir:

“Yaşam tarzımızı, ekonomik büyümeyi sera etkisi tehlikesi altında sürdürebilmek için var olan en umut vaat eden şey. Daha az suyla büyüyen, ısıya dayanıklı mahsuller; henüz iyileştiremediğimiz eski hastalıklar kadar, yeni yarattığımız hastalıklara da çareler; neredeyse her çevrede hayatta kalma garantisi, yani tümünden egemenlik vaat ediyor” (2015, 169).

⁶ Singer Gaia hipotezini bağlamından koparılması hakkında şöyle yazar: “Küresel ekosisteme bir Yunan tanrıçası adı vermek hoş bir fikir ama onun doğası hakkında net düşünmemize yardımcı olacak en iyi yol olmayabilir”. Peter Singer, *Pratik Etik*, 2015, 377, İstanbul: İthaki Yayınları.

İklim değışikliğin sonucu hava çok kirli, çok sıcak olabilir. Gen teknolojisi ise bu ekstrem şartlara insanın uyum sağlayabileceği şekilde yeniden kodlanabileceğini vaat eder. Bu tür bir hayat şüphesiz şu an yaşadığımız gibi olmayacaktır. Zizek, gen teknolojilerindeki gelişmeyi kıyametin senaryolarından biri olarak görür. Bu gelişme küresel ısınmanın istenmeyen sonuçlarını da ortadan kaldıracaktır. Yapay genom üretimi ile yeni organizmalar üretilcek bu da ekolojik tehditlere karşı kullanılacaktır: “petrol ve kömürü ikame edecek yeşil yakıtlar, toksik çöpu sindirecek ya da sera gazlarını absorbe edecek mikroorganizmalar, vb” (2012, 17).

Endüstriyalizm daha önce hiç olmadığı kadar doğa ile insan arasındaki ilişkinin sorgulanmasına yol açmıştır. Sorgulama olarak adlandırdığımız şey sizleri yanıltmasın. Daha önceleri insan ve doğa arasında böyle bir sorgulama olmaması, aslında doğa ile olan iç içe ilişkinin bir sonucuydu. İlerleme düşüncesi ve bilimsel-teknik ilerleme doğanın bir meta haline gelmesine neden olmuş ve doğa ile ilgili tartışmaları başlatmıştır. Bu tezin yazıldığı dönemle, sanayi çağı arasındaki dönem arasında ise doğayı tahrip etmekten çok daha köklü bir değışimden söz etmekteyiz. Bu değışim, doğaya müdahaleyi başka boyutlara götüren bir değışimdir. Bir başka deyişle, sanayi çağı doğayı sadece kirletiyordu, bugün ise doğanın yapısal bölümleriyle oynuyor. Bu yapısal müdahale sonucu, kendi halinde olan doğa kavramı artık söz konusu değildir. İnsan müdahalesi öyle boyutlara ulaştı ki doğal olarak gelişebilecek bir afet insan kaynaklı sebeplerden oluşabiliyor. İnsanoğlu tabiat ana görevini üstlenmektedir artık. İşte yaşadığımız bu çağ, Antroposen çağı olarak adlandırılmaktadır. Zizek, Çin’den bir örnek vererek antroposen çağı şu şekilde açıklar:

“Daha önce de gördüğümüz gibi, yakın bir bölgede dev Three Gorges Barajının, depremin - en azından böyle beklenmedik bir şiddetle vukuunun- temel nedeni olduğundan şüphelenmek için haklı nedenlerimiz var. Baraj yeni yapay göller yarattı; görünen o ki, bu oluşumla beraber yer kabuğu yüzeyinde oluşan ek basınç, yeraltındaki çatlakların dengesini etkiliyor ve depremlerin oluşum ya da şiddetine katkıda bulunuyor. Öyleyse bundan böyle, deprem gibi en ilksel olay bile, insanoğlunun faaliyetlerine etkilenen görüngülerin listesine yazılmak durumunda” (2012, 84).

İnsanın doğada, “doğal” bir faktör olması iklim değışikliğine yönelik kapitalist veya karbon enerji bazlı endüstrileri eleştirisini geçersiz kılıyor. En ilkel doğa olayı dahi, insanoğlunun tekeline geçebiliyorsa, dünyanın sonunu getirebilecek düzeyde felâket senaryoları hiç düşünöldüğu kadar uzakta değildir. Bu potansiyel, doğal koşulların

her zamanki vahşiliğini gölgede bırakabilir. Zizek (2012, 88), bu nedenle bu krizi, kapitalizmin bir krizi olarak almanın mümkün olmadığını belirtir. Zira bahsettiğimiz senaryolar gerçekleştiği takdirde ortada ayrıcalık sahiplerini koruyacak bir gezegen kalmayabilir.

4.2. İklim Değişikliğinde Bilim ve Siyaset İlişkisi

Yaşamakta olduğumuz zamanda iklim değişikliğini tetikleyen en temel faktörün, bilimsel-teknik ilerlemenin önünde hiçbir şeyin duramamasıdır dersek sanırım yanılmayız. Araştırma özgürlüğümüze getirilmiş herhangi bir kısıtlamayı çok şiddetli bir şekilde eleştiriyoruz. Bilim daha öncesine nazaran hiç olmadığı kadar hızlı ilerlemekte ve toplumsal hayatı derinden etkilemektedir. Yeni bir teknolojiye alışmanın da anlamı değişmektedir. Yeni kavramı kendisini özümsemeye fırsat vermeden daha yeni bir şey karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar sosyal bilimlerde yapılan araştırmalarda, bilimin ve ilerleme düşüncesine duyulan güveninin sarsıldığı yönünden düşünceler ağırlık kazansa da bilimsel araştırmaların önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Durkheim (2016, 146), “bilgin gerçeğe bakar ve yapacağı buluşun uygulamadaki sonuçlarıyla ilgilenmez” diye yazar. Böyle bir engelin olmaması da etik sorunları beraberinde getirmektedir. Bilim bu kadar hızla ilerlerken, toplumda yarattığı sonuçları hesaba katmak olanaksızdır.

Genetik, bilimsel araştırmaların önünde herhangi bir etik engelin olmadığını çok iyi özetleyen bir alandır. Küresel ısınma hakkında alandaki kapsamlı ilk çalışma olan Doğanın Sonu eserinin yazarı, Bill McKibben, genetik hakkında da benzer sonuçlara ulaşmıştır. Buna göre, insanoğlu kendinden bağımsız bir doğada yaşamak yerine onun yapısal parametreleriyle oynayarak kendi içine dahil ettiği gibi, genetik bilimi ile insan doğasının yapısal parametreleriyle de oynamıştır. McKibben şöyle yazar: “Bilim ölümü, dinsel umutlarla sarmalayıp kabulleneceğimiz bir vakıa halinde algılamamızın önüne geçmiş, dahası ondan kurtulabileceğimizi telkin eden bir inanca dönüşmüştür” (2006, 216). Bilimin hastalıkların üstesinden gelme gayreti neden hiç hasta olmamayı ya da hepten ölümü engellemesin? Bu konularda araştırma yapan bilim adamlarını kim engelleyebilir? Hangi ahlâkî veya etik bir programa sahip olarak ilerler bilim? Bu soruların hepsi nasıl yaşamamız gerektiği konusuna dayandığı için etik bir problem olarak değerlendirilir. Bilimsel ilerleme, doğayı veya insan doğasını, toplumsal yaşamın dinamiklerini yerinden sarsacak buluşlarıyla

değiştirmesinin önünde bir engel olmalıdır. O engel siyaset ve siyasîlerdir. Beck de bu türden bir sonuca ulaşır:

“Kesinlikle vazgeçemeyeceğimiz araştırma özgürlüğünü bastırmadan insan genetiği araştırmalarındaki kaçamakları gelecekte nasıl önleyeceğiz? Benim cevabım şu: alt-siyasetin nüfuz yaratma imkânlarından bazılarını genişleterek ve yasal koruma altına alarak. Bunun başında güçlü bağımsız mahkemeler, güçlü ve bağımsız bir medya var” Bunun dışında ayrıca özeleştirici fırsatları da eklenmelidir”(2011, 352-353).

Bütün bu eleştiriler bilimden vazgeçme anlamına gelmemelidir. Yaşadığımız dönem geçmişe nazaran hiç olmadığı kadar rahat ve konforludur. Buna bilimsel-teknik ilerleme ile ulaştık. Bu konuda eleştiri yapan düşünürlerin de üzerinde durduğu gibi bundan geri dönüş söz konusu olamaz. Yani mağaralarda yaşamaya dönemeyiz. Yapılması gereken şey bilimin, toplumsal hayatı, insanın doğasını kökünden söküp atacak buluşlara imza atmasını engellemektir. Beck (2013, 178), böyle bir bilimsel anlayışın tekniğin özgürleşmesi yoluyla olabileceğini belirtir ve tekniğin özgürleşmesi için, üç şart gösterir: Birincisi, “değer çoğulculuğu”na dayalı bir teknik gereklidir. Böyle bir teknik kendisini dışarıdan belirleyebilecek sistemleri reddeden bir teknik olacaktır. İkincisi, tekniğin tek tip verimlilik anlayışı dışında başka ilkelerle içselleştirmesi ve bunu uygulaması sonucu, kendisinin beklenmeyen sonuçlarına dönük de sorgulamaya neden olacaktır. Böylelikle istenmeyen sonuçlar azalacaktır. Üçüncüsü ise, alternatiflik veya kuşku tekniğin gelişiminin temel ilkesi olmalıdır. Bu sayede dışsal belirlenimin önüne geçilecek, dışsal koşulların alternatifliğinin etkiği etkin olacaktır. Bu üç madde ile birlikte Beck, siyasal, etik ve kamusal kararların etkili bir şekilde çalışmasıyla tekniğin başatlığı kırılacağı sonucuna ulaşır.

Günümüzde siyaset, geleneksel anlamdan siyasetten -iktidarın, çıkarların meşrulaştırılması- farklı olduğu için hayat yaşam koşullarının değiştirilmesi anlamına gelir. İklim değişikliği konusunda bilim ve siyaset ilişkisi yukarı anlatıldığı gibi tek yönlü olarak işlemez. Siyasetin tekniğin sorgulanmasını sağlama görevi bulunurken, iklim değişikliğini işaret eden bilim adamlarının buluşlarını da toplumda bir farkındalık yaratma yönünde siyasî programına eklemelidir. Tehlike uyarısı yapanların uzmanlıkları göz önünde tutulmalı ve nitelikli olan kamuoyu bu konuya ilgisiz olan bireyleri aydınlatması sağlanmalıdır. Siyasetin görevi iklim değişikliği gibi beklenmeyen sonuçları yumuşatma, tehlikesiz gibi gösterme olmamalıdır.

Özetlersek, bilimsel otorite tarafından, siyasilerin kucağına bırakılmış olan iklim değişikliği raporları, önceden siyasî müdahaleden muaf olanı, şimdi siyasî hâle dönüştürmektedir. Bilim tarafından riskler açıkça siyasilerin kucağına bırakıldığında, siyaset kendini hiç olmadığı kadar baskı altında hisseder. Siyaset artık eskisi gibi hareket alanına sahip olamaz. Fakat siyasetin elini bağlayan durum da tam olarak şudur: iklim değişikliğinin bilim adamlarının söyledikleri kadar ciddi bir felâkete yol açacağını gerçekten doğru ise modern kurumların çoğu yeniden düzenlenme yoluna gidilmelidir. Giddens Paradoksu'nu bu nedenle içinden çıkılmaz bir hâl alır. İklim değişikliğinin etkileri gerçekten gündelik hayatı işlemez hale getirilmedikçe, modern kurumların sorgulama altına alınması olanaksız gözüküyor.

Beck, iklim değişikliği gibi felâket senaryolarıyla birlikte yaşadığımız çağda bilim ve siyaset arasındaki ilişkinin dönüştüğünü vurgular:

“Bilimsel ilerlemenin ve bilimin özgürlüğünün desteklenmesi ve korunması, siyasî düzenlemeler konusundaki birincil sorumluluğun demokratik siyaset sisteminden kaymasına ve demokratik meşruluğu olmayan ekonomik ve bilimsel-teknik siyasî-olmanın bağlamına düşmesine yol açıyor. Normallik örtüsü altında bir devrim meydana geliyor. Bu devrim, müdahale ihtimallerinden kaçıyor, ama yine de eleştirel hale gelmiş bir kamuya karşı haklı çıkarılması ve yürürlüğe konması gerekiyor” (2011, 279-280).

Siyaset, ilerlemeci bilimin bekçisi olduğu sürece Giddens Paradoksu'ndan kurtuluş imkânı maalesef olmayacaktır. Aslında yapılacak olan şey oldukça basittir: iklim değişikliğinin gerçekleşiyor olduğunu gösteren bulgulara güvenmek ve ilerlemeci bilimsel araştırmaya ket vurarak, önlemleri uygulamaya başlamak. Dünya daha da fazla ısınmadan bilimi tekniği bu yönde kullanmalıyız, daha fazla ilerlemek için değil. Aynı şekilde yaşamaya devam etmeyi bırakıp detaylı, uzun vadeli planlamalarla iklim değişikliği sorununu çözerek, gelecek kuşakların yaşama haklarını teslim edebilmek bizim elimizde. Önümüzdeki bölümde bu şekilde oluşturabileceğimiz çevresel bir etiğin imkânını tartışacağız.

4.2.1. Çevresel Bir Etiğin İmkânı

Doğa, atalarımızdan bize miras kalan en somut olgulardan biridir. Doğanın kutsal olduğu düşüncesi de buradan kaynaklanmaktadır. Milyonlarca yıldır süregelen bu düzenin korunması bize emanet edilmiştir. Biz de gelecek nesillere aynı atalarımızın yaptığı gibi bu mirasa sahip çıkarak sorumluluğumuzu yerine getirme görevine sahibiz. Bu görevi bu tezin yazıldığı zamanda maalesef yeterince yerine

getiremiyoruz ya da yerine getirdiğimizi düşünüyoruz. Gelecek nesiller de bizim şu anda yaşadığımız gibi insanca yaşam olanaklarına hakları vardır. Günümüzde insanın yaşama hakkı, neredeyse bütün uygarlıklarda en öncelikli haktır. Yasalarla en katı bir şekilde korunmaktadır. Peki, bunu, daha doğmamış, birey statüsünü elde edememiş olan gelecek nesillere nasıl taşıyacağız? Doğanın bu şekilde tek yönlü sömürülmesi ile dünyadaki kirlilik ve enerji kaynaklarının tükenilebilir statüsü gelecek nesillerin insanca yaşama haklarını ellerinden alacaktır.

İnsanoğlu, ekolojik kriz gibi küresel nitelikteki tehlikeleri öğrenene kadar böyle uzun vadeli bir sorumluluğa hiçbir zaman sahip olmamıştır. Bu durum şu anda yaşadığımız uzun vadeli düşünme isteksizliğimize neden olmaktadır. Riskin teoriye bağlı oluşu da bu isteksizliğe katkıda bulunan etmenlerden biridir. Singer (2015, 360), doğaya yönelik edimlerin, örneğin ağaçların kesilmesinin kısa vadeli yararları olduğundan ve ağaçlar yeniden ekilse dahi sürekliliğin sona ereceğinden bahseder. Yani biz ağaçları keserek günümüzü kurtarıyoruz fakat gelecek nesiller düşünüldüğünde ödenen bedel, kazanılan yarardan kat be kat fazla olacaktır. Singer (2015, 361)’in üzerinde durduğu diğer faktör, yaban hayatının korunması bilincinin gelecek nesillere öğretilmesini içerir. Teknolojinin günlük hayatımızın çoğunu işgal ettiği bugün bir gerçektir. Bu durum teknoloji geliştikçe daha vahim hale gelebilme tehlikesini barındırmaktadır. Buna rağmen yaban hayatının korunması ihtimali hâlâ güçlüdür çünkü doğanın bize tanımlayamadığımız bir iç huzur verdiği ortadadır. Doğanın bize sunmuş olduğu bu ferahlık gelecek nesillere pekâlâ öğretilebilecek bir şeydir. Bu bizim sorumluluğumuzdur. Her ne kadar doğada ayak basılmamış yerler kalmasa da şu ana kadar korunmuş olan alanları geleceğe taşıyabilme imkânına sahibiz.

Bilindiği gibi modernliğin düşünümselliği, ekolojik krize yöneltilen teknik çözüm yollarıyla birlikte, eylemsellik imkanını birlikte getirmektedir. Karşı karşıya olduğumuz çevresel sorunlar sadece teknik çözüm yolları beklemez. Bilim, teknolojinin katkısından çok daha kapsamlı politikalara ihtiyacımız var. Hem kurumsal olarak hem de bireysel olarak. Beck (2013, 26), “bugün hâlâ problemi - tekniği- bir çözüm olarak sunabileceğine inananlar”ın tarihsel gelişme karşısında hesap vereceklerini belirtir:

“Yaratılan hesaplanamazlığa ve düzensizliğe karşı, amaçsal-rasyonel denetim kalıplarına düzçizgisel olarak bağlı bir biçimde, yani eski sanayi toplumunun arzettiği imkânlarla geri

giderek mi (daha çok teknoloji, daha çok piyasa, daha çok devlet v.b.) mücadele edilecektir? Yoksa, bu noktada *iki-yanlılığı*, *muğlaklığı* kabul eden ve olumlayan bir zihniyet ve eylemsellik değişimi mi başlayacaktır?” (Beck, 2013, 52-53).

Yaşamımızı idame ettirdiğimiz çevre ve onunla ilgili meseleler bizi aşırı derecede ilgilendiren ve sorumluluklarımızın olduğu bir alandır. Ekolojik sorunlar, nasıl yaşayacağımız ile ilgili oldukları için ahlâkî bir düzlemde tartışılması gerekir. Hepimizi ilgilendiren bu sorunlar, salt bilimin sırtına yüklenemez veya politikacılara bırakılamaz. Çevresel etiğin oluşturulması, öncelikle çevre hakkında düşünmeyi, kafa yormayı ve hatta endişelenmeyi gerektirir. Singer (2015: 326), dünyamızı kirleten edimlerin bir zarar olarak görülmesi konusunda sorun yaşadığımızı belirtir. Bu tespite katılmadan edemiyoruz, çünkü ekolojik risklerin doğrudan gözle görülür etkilerinin olmaması ve genellikle teoriye bağlı oluşu bizim önümüzde duran bir engeldir. Gelgelelim, dünyanın sonunun gelebileceği bilgisi teorik olsa da bilimin elindeki somut kanıtlar yadsınamayacak kadar sağlamdır. Önemli olan da bu riske yönelik bilginin toplumda bir bilince neden olmasını sağlayacak çevresel etiğin oluşturulması sürecidir.

Gelecek kuşaklar için neden bir şey yapmalıyız? 200-300 yıl sonra yaşayacak insanların çıkarları neden bizi ilgilendirsin? Bütün bu sorular çevresel bir etiğin neden oluşturulması gerektiğini bize gösterir. İnsanlar genel olarak kısa vadeli düşünme eğilimindedirler ve kendi çocukları, belki torunları dışında bir duyarlılığa sahip değildirler. Gelecek nesillerin çıkarları sürekli yadsınır. Gelecek nesiller için, sahip olunan yaşam standardında büyük fedakârlıklar yapmak, söz konusu yararcı bakış açısında mümkün değildir. Singer (2015, 414), etiğin bizden ne istediği sorusuna şöyle yanıt verir: “Etik bizden, bizim kendi bakış açımızı aşırıp tarafsız bir izleyicinin gibi bir bakış açısına ulaşmamızı ister”. Etik, yararcı bakış açımızı bir kenara bakıp, daha bütüncül bir sonuç üretir. Gelecekte insanlığın, en azından bizim sahip olduğumuz şartlara sahip olacağını bilmek, bize doyum sağlamalıdır. Başkalarına yardım etmenin, mutluluğu arttırdığı yönünde yapılan araştırmalarda ortaya konan bir olgudur. Bu başkaları ille de hayatta olmak zorunda değildir.

Şimdi iklim değişikliğine yönelik bireylerin neler yapması gerektiğine değineceğiz. Daha önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi, iklim değişikliği sorunu sadece devletin, endüstrinin veya daha fazla teknoloji ile bilimin çözmesi gereken bir problem değildir. Bu sorun bütün insanlığın sorunudur ve sorumluluk herkese aittir. Bu

sorumluluğun kaynağı yaşam tarzımızı çevresel endişeleri hesaba katmadan oluşturmaktır. Sorumluluğu devlet atan veya sorunu teknolojinin çözmesini bekleyen bireylerin çoğunluğu tek başlarına yapacakları şeylerin, küresel olarak iklim değişikliğini önleme anlamında etkisinin olmayacağını düşünürler. Bu insanlar kendi üzerine düşeni yapar da başkaları yapmazsa bunun ne anlamı olabilir diye düşünüler.

Bir bireyin yapmış olduğu bütün önlemlerin çevre için hiçbir yararının olmayacağını söyleyemeyiz fakat bu önlemler çoğunluk tarafından yapılmadıkça çevre için olacağı fayda ölçülemeyecek kadar küçük olur. Bu da bir fark yaratmak için yeterli değildir. Singer (2015, 345) bu konuda gideceğimiz yolu kısaltmak için çimenlikten geçme örneğini verir. Bütün herkes gidecekleri yolu kısaltmak ister fakat, çimenliklerin görüntüsünün bozulmasını da istemezler. Eğer herkes yolunu kısaltmak için çimenlikleri kullanırsa, çimenler zarar görür ve toprak bir patika oluşur. Eğer çimenler henüz hiç bozulmamışsa bir kişinin oradan geçmesinin ne zararı olabilir? Singer bu soruya “ya herkes aynı şeyi yaparsa?” diye yanıt verir. Herkes eğer bu şekilde düşünüp, çimenler üzerinde tek bir kişinin geçmesinin kötü sonuçlara neden olmayacağını düşünürse, eninde sonunda çimenlerde kötü bir görüntü oluşur. Peki eğer biz yolumuzu kısaltmak için bu çimenleri kullanmazsak fakat bizim dışımızdakiler kullanırsa, o zaman bizim yaptığımız eylemin olumlu bir yararı olmaz diye düşünürüz. Singer bu görüşe itiraz eder. “Ya başkaları da çimenden geçerse” diye düşünüp çimenden geçmek doğru bir davranış olmaz. Bir başka deyişle biz eylemin kötü olduğu için ondan uzak durmayı değil, başkalarının da o eylemden uzak durup durmadığını baz alarak hareket etme eğilimindeyizdir. Singer buradan şöyle bir sonuç çıkarır:

“Toplu olarak zarar veriyorsak, o zaman -birlikte bir şey yapmak için bilerek işe koyulmamış olsak ve tek bir bireyin katkısının verilen zararda bir etkisi olmasa bile- her birimiz zarara neden olmada suç ortağıyız ve bundan sorumluyuz” (2015, 348-349).

Yapacağımız önlemlerin iklim değişikliğini önlemede devede kulak kalmasından, vermiş olduğumuz zararın çevreye hiçbir etkisinin olmadığı sonucunu çıkaramayız. Tek tek insanların çevreye verdikleri zarar ölçülemez; ancak toplu olarak vermiş olduğumuz zararın, kendi vermiş olduğumuz payından sorumluyuzdur.

Tek bir kişinin kendi eylemi hakkında, bir değişiklik yapmayacağı yönünde endişeleri sadece çevre için değil aynı zamanda devletin ve fosil yakıt bazlı endüstriler için de geçerlidir. İnsanların çevre için büyük fedakârlıklar yapmaları

başkaları için oldukça önemli örnek teşkil eder. Bu düşünceler günümüzde talebin ne derecede önemli olduğunu ve tüketime yönelik toplumsal örgütlenmelerin önemini yadsır. Singer (2015, 351)’ın da belirttiği gibi tüketimdeki politikalar karbon bazlı endüstrilere karşı yöneltildiğinde, onların kârlılığında önemli bir azalma meydana gelerek, devlete karşı lobi gücünün kırılmalarına neden olur. İklim değişikliğine yönelik sorumluluğumuz sadece kendi ulaşabildiğimiz çevreye yönelik olmak yerine, aynı zamanda devletin politikalarını değiştirmeye yönelik küresel bir bilince sahip olmalıdır (2015, 353). Böylece hem çevreye olan zararımızı bireysel olarak azaltmış olup başkalarına örnek olacağız hem de bu kararlılığımızı ve bilincimizi küresel kirliliği azaltmak adına devlete ve ilgili endüstrilere yöneltmiş olacağız.

Çevresel bir etiği oluşturmak artık bir tercih değil, zorunluluktur. Küresel sıcaklık ortalamaları geri döndürülemez bir şekilde artmadan hayat tarzımızı buna göre değiştirmek zorundayız. Singer çevresel bir etiğin kabaca hatlarını şu şekilde tasvir eder:

“En temel seviyesinde böyle bir etik, uzak geleceğe uzanan sonraki nesiller de dahil, bütün hissetme yetisine sahip yaratıkların çıkarlarının gözetilmesini teşvik eder. Yanı sıra, buna vahşi yerlerin ve el değmemiş doğanın değerini bilme estetiği de eşlik eder” (2015, 378).

Ve devam eder:

“Çevresel bir etik, başarının kişinin biriktirebildiği tüketici mallarının sayısıyla ölçülen maddeci bir toplumun ideallerini reddeder. Onun yerine başarıyı kişinin yetilerinin gelişimini ve gerçek icra ve tatmin açısından yargılar. Gezegenimiz üzerindeki etkimizi en aza indirmenin gerekli olduğu ölçüde tutumluluğu ve yeniden kullanmayı teşvik eder” (2015, 378-379).

Çevresel bir etik yukarıda Singer’ın da belirttiği gibi tüketimin kendi bağlamından koparılıp bir statü sembolü hale geldiği toplumda söz konusu olamaz. Çevresel bir etik himayesinde, ürünlerin kullanım değeri, değişim değerinden yüksektir. İnsanlar kaynakları kendilerine yettiği kadar kullandıklarında, ondan alacakları değer de yükselecektir. Bu durum gönüllü bir şekilde yapıldığında şüphesiz daha anlamlı ve uzun ömürlü olur.

Giddens’a göre ototelik benlik, ekolojik benliğimiz için bir cevap olabilir. Kelime anlamı itibariyle ototelik, herhangi bir eylemde veya yaratıcı faaliyette, amacı dışsal birtakım nesnelere bağlı olmanın yerine, eyleme içkin olmasını ifade eder. Ototelik

benlięi ekolojik krize yönelik olumlu bir cevap olabileceęi kanısındaýız. Giddens’a göre ototelik benlik:

“Potansiyel tehditleri sonunda ödüllendirici olan, zorluk ve mücadelelere dönüştürebilen, entropiyi istikrarlı bir tecrübe akışına çeviren bir kişiye özgüdür bu benlik. Riski etkisizleştirmeye çalışmaz veya sorunu bir başkasının halledeceğini varsaymaz; kendini gerçekleştirmeye kaynaklık eden aktif bir meydan okuma olarak çıkılır riskin karşısına” (2009, 192).

Ototelik benlik, amaçlar ile araçları yer değiştiren rasyonel düşünceye karşı, umudun ve şeyleri elde edebileceğine olan inancın ifadesidir. Singer’in içkin değer olarak ortaya koyduğu analizi bu noktada devreye girer:

“Bir şey, başka bir hedefe ya da amaca hizmet eden “araçsal değeri” olan bir şeyin aksine, kendi başına iyiye ya da arzu edilebilirse, içkin değeri vardır. Sözgelimi, en azından çoğumuz için, kendi mutluluğumuzun bunu sırf mutlu olmak için arzu ettiğimizden içkin değeri vardır. Öte yandan, paranın sadece araçsal değeri vardır. Onu, onunla satın alabileceğimiz şeylerden dolayı isteriz. Bir ıssız adada mahsur kalmışsak parayı istemeyiz. Oysa mutluluk bizim için başka her yerde olduğu kadar adada da önemli olacaktır” (2015, 366).

Ototelik benlik, adanmışlık duygusu ile birleştğinde sinizmin anti-tezi haline gelir. Giddens (2009, 193)’a göre adanmışlık, üstesinden gelebilmenin dayanaklarından biridir. Egoizmin zıttı olarak adanmışlık duygusu ile bireyler hem stresin üstesinden gelebilirler hem de bu duygunun yokluğunda üstesinden gelemeyecekleri şeylere karşı daha güçlü olurlar. Kendini adama benliğin gelişimini sağlar ve bireye düşen görevleri eksiksiz yapmalarına olanak tanır.

Ototelik benlik, olgunlaşan modern kurumlara karşı acizlik duygusunu törpüler. Hem benliğin geç modern çağdaki sorunlarıyla -stres, anksiyete- baş etmesine, hem de risklerle doğrudan bir tavırla yüzleşmesine olanak tanır. Giddens (2009, 184), yaşam tarzı kararlarının hem bireyin kendisi için hem de başkaları için ileri derecede önemli olduğu yerde, bireysel ve kolektif sorumluluğun yeni ahlâkının oluşturulması gerektiğini belirtir. Devlet ancak kısmen, ekolojik risklere yönelik politikalar izleyebilir. Bu nedenle bireysel tutum ve kolektif yaşamı birleştirecek bir benlik tasarımına -ototelik benlik- ihtiyacımız var.

Tüketimin, üretimin yerini aldığı günümüz perakendeci ekonomisi, tutkuları kışkırtma görevini ve zamanın lükslerini ihtiyaç haline getirme görevine sahiptir. Bu bağlamda iklimin değişiyor olmasının önemli sebeplerinden biri tüketimin aşırı

büyümesi ve endüstrinin buna verdiği cevabın daha fazla tüketimi tetiklemesi olacaktır. Heywood (2011, 286)'un da belirttiği gibi, ekolojinin ele aldığı temel konulardan biri materyalist hayatın, bencilliğin reddedilmesidir. Kişisel tatmin, maddiyat ile değil, doğa ile olan eşitlikçi bir ilişkiden kaynaklanmalıdır. Heywood, çevre konularına olan ilginin artmasını post-materyalizmle ilgili olduğunu vurgular. Hümanist ekolojistler, kişisel tatmini gizemli, açıklanamaz mistik öğelerle süsleyen derin ekolojistleri eleştirmeleri buradan kaynaklanır. Açıkça mistisizme kayan derin ekolojistler, sığ ekolojistlere göre sosyal faktörleri gözden kaçırmaktadırlar. Şurası bir gerçek ki materyalist hayatın reddedilmesi manevi birtakım değerleri, paranın, hırsın üstüne koyarak olmak zorundadır. Manevî değerleri savuna ekolojistlere, bilimden uzaklaşıyor yorumu yapılması, sığ ekolojistlerin stratejilerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ekolojistlerin, bir ekolojik benlik kurma hayalleri vardır (Heywood, 2011, 287). Doğaya yakınlık derin ekolojistlere göre teorik bir perspektifin ötesinde, çevre bilincinin elde edilmesiyle ilgilidir. Ekolojik benlik, açgözlülüğü, müsrifliği reddederken bunu, hoşnutsuzca veya gönülsüz yapmaz. Açıkça kendi benliğini, çevre ile kuracağı çift yönlü ilişki sonucunda üretir. Fayda maksimize eden bireysel egoyu ortadan kaldırır ve evrende her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğunu bilincinde hareket eder. Ekolojik düşüncede yer alan “gönüllü sadelik” de ekolojik benlik ile alakalı bir kavramdır.

Gönüllü sadelik, ekolojik düşüncede son zamanlarda yaygın bir şekilde kullanılan bir kavramdır. Arka planını, mutluluğu sade yaşam biçiminde arayan doğu mistisizminden almıştır dersek yanılmayız. Adından da anlaşılabilceği gibi, sade yaşam biçimi, “sadelik”, bir zorunluluk sonucu değil, özgür bir tercihtir ve gönüllülük esasına dayanmaktadır. Üç Ekoloji Dergisi'nde gönüllü sadeliğin aracı ve amacı ortaya konmaktadır (2011, 11) Buna göre gönüllü sadeliğin aracı, kişisel irade ve seçme özgürlüğüdür. Yani kişi, toplumda edinmiş olduğu statünün getirdiği ekonomik refaha sahiptir ve istediği kadar tüketme özgürlüğü bulunur. Bu hareket alanına ve materyalist hayatın ona sunduğu fırsatlara rağmen, kişi bu düzeni reddeder. Aslında kendi seçimi, ona sunulan seçeneklerin arasından gerçekleşmek yerine, ekonomik refah düzeninin dışındadır. Bu nedenle özgür iradede bahsetmek mümkün olabilmektedir. Zira, seçenekleri bizim belirlemediğimiz seçim, özgür irade anlamına gelmeyecektir. Bu nedenle gönüllü sadeliğe göre yaşayan bir kişinin refah seviyesi yüksek olmak zorundadır. İklim değişikliğine neden olan hayat tarzı da

ekonomik refah seviyesi sonucu yapmış olduğumuz tercihler olduğunu düşünecek olursak, düşük gelirliilerin, zenginlere göre daha az etkisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Gönüllü sadeliğin önemi de buradan kaynaklanmaktadır. Düşük gelirliileri düşündüğümüzde, özel araba alacak paraları yoktur, uçağa çok sık binemezler veya et yiyemezler. Mütevazı bir hayat yaşamaya zorunludurlar. Tüketimleri gerçekten ihtiyaçlarını gidermeye yöneliktir. Gönüllü sadeliğin amacına gelecek olursak, tek kelime ile mutluluktur. Mutluluk kavramın, sahip olduğu keyfi tarafını bir yana bırakırsak, -zira mutluluğu herkes farklı şeylerde bulabilir- materyalist hayatın sunduğu geçici hazların reddedilmesi ve maneviyatın ön plana çıkarılması anlamında gönüllü sadeliğin amacıdır. Gönüllü sadeliğin böyle bir amacının olması, onun iklim değişikliği ile olan ilişkisini de farklılaştıracaktır:

“Gönüllü sadeliği yaşam şekli olarak seçmenin amacı (mantıksal ve teorik olarak) iklim değişikliğini durdurmak, doğayı korumak, “kaynakların tükenmesini” önlemek olamaz; bunlar ancak (ne mutlu ki) ortaya çıkacak yan (türev) sonuçlardır. Kendisine, gönüllü sadeliği neden seçtiği sorulan bir kişinin cevabının temelinde “dünyayı kurtarmak için fedakârlık yapmalıyım” algısı varsa, diğer bir deyişle yaptığını “fedakârlık” olarak görüyorsa; vazgeçtiği hayat seçtiği hayattan daha üstündür onun gözünde. Bu da, kendi kendini yalanlayan bir paradoks gibi, “gönüllü sadelik” kavramını ortadan kaldırır, belki post-modern bir çilecilik veya idealizm şeklini alır” (2011, 11-12).

Gönüllü sadelikte amacın kişisel mutluluk olması, faydacı bir tutum alındığını ima etmektedir. Bu faydacı tutumun yan etkisinin iklim değişikliğini neden olacak etmenleri ortadan kaldırılması olması, gönüllü sadeliğin ekolojik düşüncedeki önemini ortaya koymaktadır. İnsanların etik kararları, eylemin sonucunu düşünerek alması (yukarıda verdiğimiz çimenlikten geçen insanlar örneği) gönüllü sadelikte söz konusu değildir. Gönüllü sadeliği seçen bir kişi, manevi huzuru hedeflemesine rağmen, tercihinin yan etkilerinin de farkındadır. İklim değişikliğini önlemek adına gönüllü sadeliği seçmemiş bile olsa, eyleminin doğurmuş olduğu olumlu sonuçlar, onun sahip olduğu mutluluğun artmasına neden olacaktır. Sevdiği işi yapan birinin bundan para kazanmasında olduğu gibi.

4.2.2. Geleceğin Planlanması

Küresel ısınma gibi risklerin gerçek dışılığı nedeniyle, risk bilinci, geçmiş veya şimdiki zamanı değil, gelecek zamanın kontrol altına alınmasını içerir. Yüksek maliyetli olan küresel ısınmaya yönelik bilincinin gelişmesi, önce onu sorgulamaktan geçer. Beck (2014: 266) de, risk toplumunun bir özeleştirici toplumu olduğunu

vurgular. Eleştirinin odağı, geçmiş veya şimdiki zaman olmaması, onun bir değerler eleştirisi olmadığını gösterir. İklimin değiştiğini kabul etmek ve bu yönde bilinç oluşturmak, risklerin teorik bilgisini kullanıp eleştirmekten geçmektedir.

Risk toplumunun belirsizlik çağında, risklerin etkilerini azaltmaya ve zamanı geldiğinde tamamen önlemeye yönelik planlama yapılabilir mi? Öngörülemeyen veya hesaplanmamış sonuçları planlama aşamasında nasıl ele alabiliriz? Giddens, artık sanayi toplumunun planlama stratejilerinin geçerliliğini yitirdiğini, yapılacak şeyin *geriye dönük çıkarımlarda bulunmak* olduğunu yazar:

“Başarılı bir sonuç gelecek dâhilinde tahayyül edilir ve farklı senaryolar bu sonuca nasıl ulaşılabileceğine ilişkin olarak değerlendirilmeye tabi tutulur. Dolayısıyla burada esasında yeni ayarlamaların, hatta radikal revizyonların zamana bağlı olarak yapıldığı ve ardından elde edilen sonuçların başka senaryoların içine yedirildiği, alternatif ve çoğul geleceklerden dem vurulmaktadır” (2013, 146-147).

Olumsuzluğun tahmin aşamasına yedirildiği bu yöntemde plan değişikliğinin yaşandığı her anda yeniden oluşturulur. Bilindiği küresel ısınma sonucu oluşabilecek riskler teoriye bağlıdır ve bundan dolayı gerçek dışıdır. Gözleme dayanmayan her analiz, üretilmiş belirsizliğin yaşandığı günümüzün risk toplumunda sürekli olarak kendisini yeniden yaratmak zorundadır. Bu anlamda planlama belirli bir gelecek tahayyül edip ona doğru hareket etmek anlamına gelmez. Dolayısıyla yapılan planlamanın da geçici olabileceğini kabul etmek gerekir.

Sürdürülebilirlik söz konusu olduğunda, dünyanın kapalı bir sistem olduğu ve kaynakların zamanı gelince tamamen tükeneceğini göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Heywood, “entropi yasası” adı verilen bu durumu şu şekilde açıklar:

“Entropi, sistem içindeki karmaşa veya uyumsuzluk derecesinin bir ölçümüdür. Bütün kapalı sistemlerde bozulma veya uyumsuzluk olacaktır; çünkü bu sistemlerdeki dış girdiler ile devamlılıkları sürdürülemez, kendi kaynaklarına bağımlıdır ve bu kaynaklar tüketilir ve yenilenemez. Sonunda insanlar ne kadar akıllı ve dikkatli davranırlarsa davranırlar Dünya, Güneş ve bütün gezegen ve yıldızlar tükenecek ve ölecektir. Örneğin enerji sonsuza dek dönüştürülemez; enerji her dönüştürüldüğünde birazı kaybolur ve sonunda tükenir” (2011, 282).

Entropi yasası düşünüldüğünde, insanlığın enerjiye bakış açıları Heywood (2011, 282)’un belirttiği gibi, onu bir doğal ve tükenbilir bir kaynak olarak görmek yerine, bir girdi olarak görmesi, yaşamış olduğumuz enerji krizini çok iyi tanımlamaktadır. Kullandığımız kömür, doğalgaz, petrol rezervleri, fosil yakıtlardır ve tarih öncesi

denilen zamanda ölen canlıların kalıntıları ile oluşmuştur. Bu tükenebilir kaynaklara hayatımızın çok büyük bir bölümünü emanet etmiş durumdayız. Bu kaynakları kullanma şeklimize bakılacak olursa, onun tükenebileceğini düşünmek yerine, insanlığın hayatı boyunca erişebileceği bir girdi olarak görüyoruz. Kaynaklar tükendiğinde ve böylece buna hazırlıksız yakalandığımızda, ekonomik krizler, olası enerji savaşlarına hazır olmalıyız. Çünkü entropi yasasının da belirttiği gibi, gün geldiğinde her şey tükenecektir. Sürdürülebilirlik bu nedenle, şimdi doğal sermaye yerine girdi olarak kullandığımız kaynaklara alternatif üretilmesi anlamına gelmektedir. Bu alternatif enerji kaynakları oluşturulduğunda ve yaygınlaştırıldığında işte o zaman bunları ekonomik bir girdi olarak kabul edebiliriz.

Heywood, sürdürülebilirliğin sadece doğal kaynakların daha tasarruflu olarak kullanılması anlamına gelmediğini, aynı zamanda ekonomiye ve büyümeye olan bakış açımızı da değiştireceğinden bahseder (2011, 283). Sürdürülebilirlik, yaşam tarzı olarak benimsendiğinde, bireylerin faydalarını maksimize etmeye çalışmayacakları ve mutluluğu materyalist çizgide aramayacaklarını ifade eder. Sürdürülebilirlik kavramı bilindiği gibi daha çok kalkınma ile birlikte anılmaktadır. Sürdürülebilir kalkınma kavramı anlaşılması kolay olmayan bir kavramdır çünkü iki kelimenin çağrıştırdıkları birbirlerinden oldukça farklıdır.

Sürdürülebilir kalkınma kavramı, ekolojik düşüncede oldukça yaygın bir biçimde kullanılır. Aslında sürdürülebilirlik ve kalkınma kavramları birbirlerini dışlayan iki kavram gibi görünürler. Sürdürülebilir kalkınmayı savunan kesimin öncelikle siyasî ekoloji ekolünde olduklarını belirtmeliyiz. Önceki bölümlerde derin ve sık ekolojik hareketlerden bahsettiğimizde, sık ekolojik hareketin merkeze yaklaşan bir hareket olduğunu belirtmiştik. Bu nedenle aslında sürdürülebilirlik yeterli görünmez, aynı zamanda kalkınma da gereklidir siyasî ekolojide. Bir başka deyişle amaç kalkınmanın hızının aynı devam etmesidir. Eğer enerji kaynakları tükeniyorsa, yenilenebilir enerji kaynaklarına yatırım yapılmalıdır. Bir başka deyişle sürdürülebilir kalkınma, iklim değişikliği baz alınarak, çevresel kaygılar güdülerek ortaya çıkmış bir kavram değildir. Giddens, kavramın bu kadar popüler olmasının nedenini şu şekilde açıklar:

“Popülerliğinin nedeni, kavramın sahip olduğu sakinleştirici etki, belirsizlik ve bunlara eklenen, “hem pastam dursun hem karnım doysun” anlayışıdır. İki ana kavram, “sürdürülebilirlik” ve “kalkınma”, çelişkili anlamlara sahiptir. “sürdürülebilirlik”, süreklilik

ve dengeye, “kalkınma” dinamizme ve değişime işaret eder. Dolayısıyla çevreciler, “sürdürülebilirlik”e meyilli iken devletler ve işletmeler (pratikte) “kalkınma”ya odaklanırlar ve genelde kavramı GSMH (Gayri Safi Milli Hâsıla) büyüme ile adlandırırılar” (2013, 93).

Kavram bu bağlamda birbirlerini dışlayan iki ayrı tutumu simgeler. Bu da analizi yapılması imkânsız bir durum ortaya çıkarır. Siyasî bir slogan olarak kullanılır. Çevreci inisiyatif gruplarının sürdürülebilir kalkınmaya yönelik tutumları eleştirel olmakla birlikte, “hiç yoktan iyidir” diyen kesim de mevcuttur. Zizek (2012, 53) sürdürülebilirlik kavramını sert bir eleştirir ve onu tereddütsüz reddetmemiz gerektiğini belirtir:

“Problem şurada ki, tabiat kesinlikle “sürdürülebilir” falan değildir; tabiat dev ve çılgın bir süreçtir, bu süreç bazen atıklarını, bu atıkların mevzii olarak ortaya çıkan ve kendini örgütleyebilen organizmaların sonradan kullanabileceği bir yerlere yığar (tıpkı, tabiatın muazzam ölçütlerdeki bir atığı olan petrolü insanların enerji kaynağı olarak kullandığı gibi). Yakından bakıldığında görülecektir ki, “sürdürülebilirlik”, her zaman, kendi dengesinin maliyetini çevresine zorla ödeten sınırlı bir sürecin adıdır”.

Sürdürülebilirlik kavramının çevre için olabileceği yarar, Giddens (2013, 94)’ın belirttiği üzere, uzun vadeli politikalara gönderme yapmaktadır. İklim değişikliği söz konusu olduğunda da ihtiyacımız olan geçici çözümler değil, uzun vadeli ve kademeli planlamalardır. Bu nedenle kavram her ne kadar ekonomik saik ile üretilmiş gibi gözükse de bardağın dolu tarafına baktığımızda planlama kısmında geçmişe nazaran ilerleme kaydettiğimizi, -en azından bunu düşündüğümüzü- söyleyebiliriz.

Ekolojik risklere yönelik planlama yapılması, en azından o riskin ciddiyetinin varlığını kabul edildiğinin anlamına gelir. Şüphesiz travmatik sonuçlara neden olabilecek küresel ısınma gibi riskler, uzun vadeli planlama politikalarına ihtiyaç duyar. Geçici çözümler onu oluşturan nedenleri değil, anca semptomlarını giderebilir. Planlama uzun vadeli olmalıdır fakat bu planlamanın bu uzun yolda belirsizliklere alan açması gerekir. Bu planlama görevini aslî aktör olan devlet yapmalıdır. Giddens (2013, 138-141) iklim değişikliği özelinde, bu türden devletin yapması gereken görevleri şu şekilde listeler:

1. Uzun vadeli düşünmek plan yapmayı gerektirir ve devlet yurttaşlara geleceği düşünmede yardımcı olmalıdır. Sadece plan yapmak değil, bu planın uygulanabilirliğini sağlamak adına her türlü araçlara ulaşılmaya çalışılmalıdır. Gelecek ile ilgili doğru olmayan ve boş vaatler yerine risklerin

oldukları gibi resmedilmesi ve devletin bütün grupları (şirketler, üçüncü sektör grupları) bu anlamda seferber etmesi gerekir.

2. Günümüzün yüksek-maliyetli bütün riskleri, birbiri ile ilişkili olarak görülmelidir. İklim değişikliği ve enerji risklerinde gördüğümüz gibi hayatın her alanını tehdit eden riskler ulusal ya da uluslararası başka risklerle kesişir.
3. Politik ve ekonomik olanın ayrı alanlar olarak organize edilmemesi. Geleceğin planlanmasında politika ve ekonomi aynı çatı altında düşünülmelidir. Buna düşük karbon ekonomisi örnek olarak gösterilir.
4. Devlet “kirlenen öder” prensibini benimsemelidir. İklim değişikliği ile ilgili piyasayı köstekleyici değil, destekleyici olmalıdır. Piyasaların çevreci politikaları sonucu oluşan dışsal maliyetleri asgariye indirmelidir.⁷
5. İklim değişikliğine yönelik politikaları, çıkarlarına ters düştüğü için engellemeye çalışan iş dünyasına efektif bir şekilde karşı gelmesi gerekir. Bu tür iş dünyasının ekonomilerini başka yere taşıma tehditlerine göz yumulmamalı, risklere karşı ortak çıkarlar üzerine vurgu yapılmalıdır.
6. Politik gündemde iklim değişikliği gibi riskler sürekli yer bulmalıdır. Geçici politik meseleler iklim değişikliğini arka plana itmemelidir. Siyasî partiler arasında bu tür bir anlaşma olmalıdır.
7. Düşük karbon ekonomisine geçişte bunun etkilerini asgariye indirme ve ekonomiye herhangi bir zarar vermemesini sağlamak gerekir. Bunun için genel bir vergi sistemi oluşturulmalıdır.
8. İklim değişikliğinin yıkıcı sonuçlara ulaşmadan önce üzerine kafa yormaya başlamak gerekir. Gerçekleştiğinde her şey için artık çok geç anlamına geleceğinden ötürü şimdiden önlemek adına neler yapılması gerektiği tartışılmalıdır.
9. İklim değişikliği sınırları aşan bir risk olduğu için uluslararası anlaşmalar yapılmalıdır.

Şüphesiz planlama kavramı siyasî otorite olarak devletin hâkimiyeti altındadır. Fakat devletin planlaması tek başına yeterli değildir. Planlamanın kağıt üzerinde

⁷ Singer, kirlenen öder prensibinde ülkeler arası eşitliğin sağlanamadığını vurgular. Sanayi döneminin öncülüğünü yapan Birleşik Devletler ve Avrupa, o zamanlar yaptığı kirliliğin farkında olmasalar dahi, şu anki durumumuzun nedenidirler. Yani, günümüzde kim ne kadar kirlettiyse o kadar ödesin demek bir nevi haksızlığa neden olacaktır. Çünkü sanayileşmiş devletler şüphesiz daha fazla kirlletmiştir. Bu bakımdan onların tarihsel sorumluluğu vardır ve ellerini daha fazla taşın altına sokmalılar. Ekonomik olarak da düşünüldüğünde, gelişmekte olan veya gelişmemiş ülkelere nazaran bunu daha kolay bir şekilde yapabilirler. Peter Singer, *Pratik Etik*, 2015, 334, İstanbul: İthaki Yayınları.

kalmaması ve aktif olarak yurttaşları harekete geçirmesi, risklerin uzun vadedeki olası travmatik etkilerini önlemede başat önemdedir.

Devlet ya da siyasî partiler, her ne kadar hayat tarzımızı kökten değiştirme becerisine, daha doğrusu isteğine sahip olmasalar da belli başlı politikalar üreterek iklim değişikliği gibi risklere karşı farkındalığı artırabilirler. Dünyanın birçok ülkesinde, ekolojik riskler maalesef yeterli düzeyde ele alınmıyor. Günümüzün politikacıları, daha günlük daha ulaşılabilir sorunlarla yüzleşmeyi tercih ediyorlar. Küresel ısınmanın bir mit olduğu sinizmine kapılmak da söz konusu. Sıcaklıklar daha da fazla artmadan bir yapıcı politikalar programına ve iklim değişikliği siyasetine ihtiyacımız vardır.

4.3. 21. Yüzyılda Sol ve Orta Sınıf Muhalefet

21. yüzyılda solun ne anlama geldiğini anlamak için, sanayi toplumu ve risk toplumu karşılaştırması yapmak gerekir. Zizek (2012b, 72), 20. Yüzyılda solun ne yapması gerektiğini bildiğini, onun da proleter devrimi olduğunu, günümüzde ise bu durumun tam tersi olduğunu yazar. Ekolojik kriz hakkında ne yapacağımızı bilmiyoruz ama eylemsizliğin en kötü seçenek olduğu ortamda harekete geçmekten başka çaremiz olamaz. Sanayi toplumunda hedef belliydi, belli olmayan şey bu hedefe ne zaman ve ne şekilde ulaşılabilecekti. Günümüzün toplumunda ise, devrim hedefi ortadan kalkmıştır ve geleceğe dönük felâket senaryolarının teoriye bağlı oluşu nedeniyle sol ne yapması ne düşünmesi gerektiğini dâhi bilemez. Yaşadığımız dönemi Stalin'in ünlü sözü çok iyi özetler: “Sinirleri zayıf olan kişilere göre değil” (akt. Zizek, 2012b, 73).

Bauman (2014b, 117), solun yaşadığı sıkıntıyı, kamusal alanın özelleştirilmesinde yattığını savunur: “Agora’yı özerk bireyler ve özerk topluma uygun hale getirmek için, onun özelleştirilmesini ve depolitize edilmesini aynı anda durdurmak gerekir”. Kamusal sorunların özel sorunlar halinde sunulması, düzene meşruiyet kaynağını veren en önemli stratejilerden biridir. İklim değişikliğinin yaşandığını kabul etmek ve bunun hepimizin problemi olduğunu ifade etmek, onun kamusal bir sorun, yani hepimizin sorunu olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bunu kamusal alana taşımak, inisiyatif gruplarının birincil görevidir. Gelgelelim Bauman (2014b, 118), ekolojik hareketlerin, 20. yüzyıl solundaki tutarlılığa ve kapsamlılığa sahip olmadığını ve bunu toplumsal değişim programına yetkin bir şekilde

dönüştüremediğini belirtir. Bu durumun en açık nedeni, solun boşaltılmış kamusal alanda hareket etmeye çalışması olarak görülüyor. Althusser, insanın artık devrimci ya da militan olabilmesinin imkânlarının ortadan kalktığını yazar. Bunun nedeni olarak DİA'ların (Devletin İdeolojik Aygıtları) kusursuz işlemesi olarak gösterir. Ona göre, “olup biten hiçbir şey yokken” düşüncesi eğer toplumda kanıksanmış işe, DİA'lar mükemmel çalışmaktadır (2015, 148).

İnternetin kullanım alanlarının yayılmasıyla birlikte, muhalefette internetin kullanımı da büyük tartışma konularından biri haline gelmiştir. Kimilerine göre internet aracılı ile yapılan muhalefetin etkisi sınırlı iken, kimilerine göre ise internet çok hızlı bir şekilde yayılma potansiyeli olduğu için muhalefet için büyük bir silahtır. Bauman internet şöyle yazar:

“Bilgi sahibi sınıfların ikamet ettikleri, işledikleri ve onun tarafından işlendikleri İnternet, Lebenswelt'i -yaşanan dünyayı- dışarıda bırakır; bu dünyanın parçalarını ancak uygun biçimde parçalara ayırdıkları ve böylece işlenmeye hazır hale geldikleri zaman kabul eder ve onları dışarıdaki dünyaya gerektiği gibi yeniden işlenmiş, soyutlanmış bir biçimde iade eder”(Bauman, 2014b, 140).

Bauman'ın bahsetmiş olduğu parçalara ayırma konusu, internet aracılı ile yapılan muhalefetin bağlamından koparıldığı anlamına gelir. Bize göre de internet ile yapılan muhalefet, yumuşak muhalefettir ve boş zaman aktivitesi halini almıştır. Birey, internetin başına geçerek, toplumsal sorumluluğunun kendi üzerine düşen payını yerine getirdiğine inanır ve vicdanını bu yolla rahatlatır. İnternette gündemin değişim hızı oldukça yüksek olduğu için, önemli meselelere gereken zaman ayrılmaz. Bora da benzer şekilde internetin muhalefet için uygun olmadığını düşünür:

“İnterneti örgütlenme, haberleşme, tartışma, ilişki kurma ortamı olarak kullanmak anlamsız değildir, anlamsız olmadığı gibi imtina edilmeyecek, vazgeçilmez bir imkândır; buna mukabil, esas itibarıyla “internet üzerinden mesaj forward etmeye” konsantre olmuş bir protesto/gösteri kültürü oluşuyorsa, herhalde bunu bir düşünmek gerekir...” (2015, 117).

İnterneti muhalefet aracı olarak kullanmanın karşı görüşü şu olabilir: “Hiçbir şey yapmamaktansa iyidir”. Bu görüşün haklı tarafları olabileceği gibi, internetin hali hazırda aktif olarak sürdürülen muhalefeti de etkisi altına alabilme gücünü göz önünde bulundurduğumuzda, “hiç yoktan iyidir” yargısı doğru bir yargı olmayabilir.

4.3.1. Siyasî Kayıtsızlık

Modernitenin Fransız İhtilali'nden kalan şiarı olan “özgürlük, eşitlik, kardeşlik”, postmodern dönemde “özgürlük, farklılık, hoşgörü” halini almıştır. Dışarıdan bakıldığında, modern anlatının yerine öteki anlatılara yönelik tutumda değişiklik var gibi görünmektedir. Daha yakından bakıldığında ise rahatsız edici birtakım sonuçlarla karşılaşırız. Bauman (2014a, 350)'a göre, modernliğin mükemmel düzen tasarımı düşüncesi zayıfladığında, farklılık da bir suç olmaktan çıkmıştır. Aslında modernliğin hakikat düşüncesi tamamen ortadan kalkmış değildir. Bilindiği gibi hoşgörü farklı yaşam tarzlarına yönelik barışçı bir tutumu sergilemeyi gerektirmektedir. Fakat bu barışçı tutum kendi halinde kalmakta ve toplumsal bütünleşmeye bir katkıda bulunmamaktadır. İnsanların evlerinden farklı yaşam tarzlarına yönelik “destek”lerini sunmaları dayanışmaya bir katkıda bulunmaz ve sinizmi körükler. Postmodernite, modernliğin dayatmalarına karşı hoşgörü silâhını kullanmaktadır fakat Bauman'a göre bu yeterli değildir:

“Olumsuzluk ve farklılık dünyasında hayatta kalmanın tek yolu, her bir farklılığın, başka bir farklılığı kendisinin gerekli koşulu olarak görmesidir. Dayanışma kendisinin zayıf versiyonu olan hoşgörünün tersine, mücadeleye hazır olmak; kendi farklılığı için değil, ötekinin farklılığı için savaşmak demektir. Hoşgörü, benmezkeci ve miskindir. Dayanışma ise diğerkâm ve militandır” (2014a, 352).

Farklılıktan doğan hoşgörü, dayanışma yerine kayıtsızlığa neden olmaktadır. Toplumdaki açlık, yoksulluk gibi tehlikeleri hafif göstermek hatta görmezden gelmek hoşgörünün istismar edilerek içi boşaltılmasının sonucudur. Laing (2015, 74), “kayıtsızlık kişilerin ve şeylerin anlamı olduğunu inkâr eder” diye yazar. Yaşadığımız çağda, kayıtsızlık hoşgörü maskesini kullanarak kendini meşrulaştırmaktadır. Hemen harekete geçmemiz gereken ekolojik riskler karşısında en büyük tehlike yurttaşların kayıtsız tutumlarıdır. Karşı karşıya olduğumuz bu büyük tehlikenin -her şeyden önce nasıl yaşadığımız ile ilgili olduğu için- niteliği ahlâkî ve dolayısıyla siyasîdir. Toplumun en büyük birimi olan devletten, en küçük birimi olan yurttaşa bu konuda görevler düşmektedir. Ekolojik risklerde siyasî kayıtsızlığın dayandığı yanlış bilinç, bu sorunu bilimin, tekniğin çözebileceğine duyulan inançtır. Bu inanç bireyin kendi sorumluluğunu askıya almasına ve yaşamını olağan akışında sürdürmesine hizmet eder. Riesman (2016, 204) kayıtsızlığı şu şekilde ifade eder: “Kayıtsız kişiler yaptıkları, bildikleri ya da inandıkları herhangi

bir şey sayesinde, hayatlarını önemli ölçüde geliştirecek siyasî bir ürün elde edemeyeceklerine inanırlar”.

Kitlelerin depolitize edilmesi, siyaset hayatından uzaklaştırılması, siyasetçilerin işlerini kolaylaştıran, üzerlerindeki baskıyı azaltan sonuçlara neden olur. İlginç olan şey, siyasetçilerin bunda çok az katkıları olmasıdır. Yurttaşlar zaten en başında politikadan uzak durma niyetine sahiptir. Siyasetçiler seçim dönemleri dışında, yurttaşların politik olmalarını istememeleri, ama seçim dönemlerinde meydanlara çıkıp tekrardan kitleleri politize etmeye çalışmaları çok şaşılacak bir tutum olmasa gerek. Seçimden seçime geçen dönemde -her ne kadar denge ve denetleme mekanizmaları olsa da- siyasetçiler istedikleri gibi at koşturma ayrıcalığını sonuna kadar kullanırlar.

Ekonominin siyaset üzerinde etkilerini artırmasıyla, yurttaşların da tüketiciye dönüştüğünü savunan görüşler vardır (Bauman, 2014, 165). Bu durumda yurttaş, kendi ekonomik edimini sağlayacak ortamı devletten talep eder. Bunun karşılığında devlete kendi konfor alanını sunar. Burada devletin statüsü tamamıyla daha iyi bir ekonomik ortamın sunulması konumuna taşınır. Devlet ekonominin işleyişine karışmadığı gibi kendi görev alanına giren şeyleri de ekonominin başatlığında kaybetmeye başlar. Tüketici şekline bürünen yurttaş böylelikle, ekonomi dışındaki devletin politikalarına hissizleşmeye başlar.

Tepkisizliği etkin kılan sistem, Baudrillard’a göre anlamın yerine simülasyonu koyarak bunu yapmaktadır:

“Tıkanma noktasına gelen bir dünya tepkisizliğe mahkûm edilmektedir. Tepkisizlik olaylarının hızla arttığı söylenebilir. Durdurulmuş ya da dondurulmuş biçimlerin sayısı artmakta ve gelişme anormal (kanserdeki metastaz anlamında) bir gelişme görünümünü almaya mahkûm edilmektedir. Amaçlarının ötesine geçen hastalıklı, anormal bir gelişme biçiminin sırrı işte budur. Bu bizim geliştirdiğimiz bir amaçları yok etme yöntemidir” (2016, 208).

Bu nedenle anlamın yok edilmesi diye bir şey söz konusu değildir. Burada geleneksel ideoloji eleştirisindeki, iktidarın yanlış bilinci söz konusu olmak yerine, iletişimin alıcıları ve vericileri arasındaki bir tür pazarlık söz konusudur. Sistem tepkisizliği, simülasyonlar aracılı anlamı işgal ederek yayacak, alıcılar da bunu kabul ederek tepkisizliğin oluşumunu tamamlayacak. Baudrillard, bu nedenle sistemin herkesi duyarsızlaştırdığı için nihilist olduğunu belirtir (2016, 211). Sistem zaten

duyarsızlaşma eğiliminde olan insanların bu süreçlerini hızlandırılmasını sağlamaktadır.

Riesman (2016, 199-202), *Yalnız Kalabalık*'ta, siyasî kayıtsızları eski tip (gelenek-yönelimli) ve yeni tip (gelenek-yönelimli olmayan) olarak ikiye ayırır. Gelenek-yönelimli kayıtsızlığa göre, siyaset yurttaşların değil başkalarının işidir. Bu başkaları toplumda ayrıcalıklı kesimi (zenginler, iyi eğitilmişler, kadınlara göre erkekler) ifade eder gelenek-yönelimli kayıtsızlıkta. Depolitize edilseler bile bu durum karşısında bir tepki vermezler. Yaşanan olumsuz olaylarda herhangi bir sorumluluk duygusuna sahip olmadıkları için, kendilerini suçlu hissetmezler. Gelenek-yönelimli kayıtsızlık, yoksulluk ve eğitim eksikliğinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. İkinci kayıtsızlık türü olan gelenek-yönelimli olmayan kayıtsızlığında, insanlar gelenek-yönelimli kayıtsızlıktan farklı olarak siyaseti ve siyasete katılmayı bilinçli bir şekilde reddederler. Bu insanların siyasete katılma becerilerine sahip olsalar da bunu yapmazlar. Gerekli eğitime sahip ve yoksul olmayan bir orta sınıf kayıtsızlığıdır. Kayıtsızlık bir bütün olarak iki ayrıdır diyemeyiz. Birçok nedenden insanlar kayıtsız tutumlara sahip olabilir. Karakter özelliği olarak ya da yaşam standardının bunu gerektirmemesi gibi etmenler de kişinin kayıtsız olmasına yol açabilir. Sennett, Riesman (1996, 18)'in tezi hakkında şöyle yazar:

“Bir anlamda David Riesman'ın *Yalnız Kalabalık*'ta dile getirmiş olduğu tartışmanın etrafında dolanıyorum. Riesman, insanların kendi içlerinde hissettikleri amaçlara ve duygulara dayanan eylemlere giriştikleri ve taahhütlerde bulundukları iç-yönelimli bir toplumla, bu duygu ve taahhütlerin öncelikle başkalarının ne hissettiklerine bağlı olduğu öteki-yönelimli bir toplumu karşılaştırmıştı”.

Ve devam ediyor:

“Ne var ki, insanların tamamen kendilerine gömüldükleri bir ortamda iç dünyada neler olduğunu kimse bilemiyor. Sonuçta, kamu yaşamı ile mahrem yaşam arasında bir karışıklık ortaya çıkıyor. İnsanlar yalnızca kişisel olmayan anlamlama kodlarıyla üstesinden gelinebilecek kamusal sorunlara insanlar kişisel duyguları açısından yaklaşıyorlar”.

Sinizm özelinde üzerinde durduğumuz nokta ise düzenin eylemsizliğinin, yurttaşların kayıtsızlığı ile nasıl birlikte hareket ettiğidir. Siyasîlerin ekolojik riskleri sürekli hasır altı etmeleri Beck (2011, 343)'e göre bir şok halini aldığında toplumda bunun çok büyük etkileri meydana gelir: “Bu şokun etkisiyle siyasî kayıtsızlık ve sinizm çok hızlı yayılabilir ve sosyal yapı ile siyaset arasındaki ya da siyasî partilerle seçmenler arasındaki gedik çabucak büyüyebilir”. Siyasetçilerin, küresel ısınma gibi

büyük risk boyutunda değerlendirilecek tehlikeleri inkâr etmeleri, onları ortadan kaldırmak yerine, bastırılmasına yol açar. Ekolojik sorunların semptomları toplumda gündelik hayatı etkileyecek seviyeye ulaştığında, gerekli eylem ihtiyacı için çok geç olacaktır. Sistemin eylemsizliği

Bauman (2014, 179), Jacques Attali'nin bir yazısında Titanic filminin bu kadar tutulmasını, içinde yaşadığımız küresel ölçekteki problemlere karşı bakış açımızı yansıttığı sonucuna varır. Bauman günümüzde, Titanik'i batıran aysberg gibi birçok aysberg ile karşı karşıya olduğumuzu belirtir: "Atmosferdeki karbondioksit hacminin ve küresel ısının durdurulamaz biçimde artmasından ve er geç patlayıp küresel ölçekte bir felâkete yol açacakları konusunda bütün uzmanların anlaştığı onlarca atom santralinden gelen ekolojik aysberg var" (179). Bauman, bu tür yüksek-maliyetli tehlikeler hakkında kayıtsızlık tutumları hakkında da şöyle yazıyor:

"Bütün bu aysbergler (ve belki şu ana kadar daha adını bile koyamadığımız diğer aysbergler) "dünyanın büyük devletleri"ndeki seçmen kitlelerinin karasuları dışında yüzüyorlar; bu yüzden siyasî denetim işini yerine getiren insanların tehlikenin büyüklüğü konusunda sakın ya da kayıtsız bir tavır takınmaları boşuna değil. Ama hiçbir şey yapmamanın, ilgisizlikten kaynaklanan itidal dışında daha güçlü bir nedeni var: "siyasetçiler son hız ilerlemek üzere denize indirilen gemiye hâkim değiller artık." Yani isteselerdi bile, yapabilecekleri bir şey olmayacaktı." (2014, 180).

Ekolojik krizin hükûmetlerin siyasî programlarının dışında yer alması, ülkeden ülkeye değişen nedenlere sahip olduğunu belirtmeliyiz. İç savaş yaşayan ve en temel hak ve özgürlüklerden mahrum olan ülkelere ekolojik davranması gerektiğini söylemek gerçekçi olmaz. Ya da açlıkta mücadele eden gelişmemiş ekonomilere bu yönde çağrıda bulunmak bir çözüme neden olmaz. Öncelik gelişmiş batı ekonomileridir. Çünkü bu ekonomiler sürdürülebilirliği, ekonomilerine zarar gelmeden gerçekleştirebilirler. Ya da Bauman'ın bahsettiği gibi belki de her şey için çok geç olduğuna inandıkları ve bir fark yaratamayacaklarını düşündükleri için siyasete, söz konusu aysbergleri dâhil etmiyorlar.

4.3.2. Medyada Sinizm ve Simülasyon

Günümüzde medya, kitlelerle iletişimin sağlandığı ağ olmaktan çıkmıştır. Medya ve sinizm birbirlerini besleyen, diyalektik bir ilişkiye sahiptir. Baudrillard (2016, 55),

medyayı “gerçeği hipergerçeğe dönüştüren genetik bir kod”⁸a benzetir. Bu üretilmiş bir gerçeğin, mevcut gerçeklikten daha gerçek bir hale geldiğini ifade eder. İzleyiciler bu sırada pasif olmaktan ziyade, bu sürece katkıda bulunmaktadır. Hipergerçekliğe giden yolu, günümüzün çift-değerli toplumsal düzeninde aramalıyız. Çok anlamlılığın hüküm sürdüğü yerde, hakikat de can çekişmektedir. Sunulan hakikat, sadece hakikat olduğu için kabul gördüğü zamanları geçmiş bulunmaktayız.

Riesman (2016, 230), medya eleştirmenlerinin, medyanın siyasî kayıtsızlığa neden olduğunu öne sürmelerine katılır. Bakıldığında bunun tam tersi olması beklenir. Yani medyanın siyasî olarak bilinci harekete geçirmesine yol açması gerekir. Medya, somut olarak sayfalarında ya da TV programlarında, haberlerde siyasete oldukça fazla yer verir. Hatta sıralamalarda da siyasî haberler öncelikli yer almaktadır. Gazeteciler, TV programcıları siyasî olarak duyarlı bir çizgidedirler. Bütün bunlara rağmen, nasıl oluyor da medya siyasî kayıtsızlığa neden oluyor, üzerinde düşünülmesi gereken taraf budur. Bunu Riesman (2016, 231)’ın yerinde tespiti açıklığa kavuşturmaktadır: “Medya, insanların siyasî bilinçlerini gizliden gizliye körelten bir araçtansa, siyasî kayıtsızlığın üzerini örten bir araç olarak kabul edilebilir”.

Bundan su sonuç çıkmaktadır: siyaset de bir gösteri halini alıyor ve bağlamından koparılıyor. Görünüşte herkes siyasî olarak bilinçli birer izleyici gibidirler, fakat bir haberden diğer habere yapılan geçişin hızı düşünüldüğünde, aslında siyasî olanla spor haberlerinin ya da magazin nitelik olarak bir farkı ortadan kalkar. Baudrillard (2016, 116-118), haberlerin kendi ürettikleri içerikleri yok etmesinin toplumsal ve iletişimsel alanları yok ettiğinin iki nedenini saptar. Birincisi: haberler iletişim kurmak yerine, iletişim oyunu oynamaktadırlar. Haberler artık anlam üreten araçlar değildir. Buradaki oyunun amacı, anlamdan yoksun bir gerçeklikle karşılaşmanın engellenmesidir. Yani simülasyon sürecinden çıkışın yasaklanmasıdır. Bu hipergerçekleşen süreçte, daha gerçekmiş gibi görünen şey gerçek halini alır. Bunun araçlarından biri, haberlerin sürekli olarak yinelenmesidir. İkincisi, iletişim araçları toplumsallaşmayı sağlamak yerine, toplumsalı eritmektedir. Anlam, iletişim aracı tarafından buharlaştırılır, araç mesaj halini alır.

⁸ Hipergerçek Baudrillard’ın deyimiyle simülasyondur. Gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesi ile oluşmaktadır. Gerçeğin yerini alan ve kendini bir gerçeklik olarak sunmak isteyen de simülarktır. Bkz. Jean Baudrillard, *Simülasyon ve Simülarklar*, 2016, 13-14, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Günümüzün haber izleme alışkanlığını Mestroviç (2015, 237) şu şekilde yorumlar: “Mademki dünyayı değiştirmek için yapabilecek hiçbir şey yok; öyleyse bunun hakkında dedikodu yapılabilir ve olan biten bu konuda bir şey yapmadan anlamlandırmaya çalışılabilir”. Yapabilecek hiçbir şeyin olmaması, edime başlamadan üretilen bir düşünce halini alır. Yeni mesleğe atılmış genç bir kişinin, ruh halini gözümüzün önüne getirelim. Dünyayı değiştirmek isteyen, bir farklılık ortaya koyma arzusunda olan idealist düşünce yapısına sahip birey, orta yaşlara geldiğinde aynı şekilde düşünemez olur. Bunun sebeplerini ayrıntılı olarak girme niyetinde değiliz, fakat şu noktayı vurgulamalıyız. Artık mesleğinin başındaki kişi daha baştan bir farklılık yapacağı inancından yoksun bir şekilde, sinizmin esiri olmaktadır. Bu hayal kırıklığı, bezginlik hali, kitle iletişim araçlarınca yayılmakta, değişiklik imkânının önü daha denemeden kapanmaktadır. Şunu belirtmeliyiz ki, hep kötü örnekler ile karşılaşmayız; iyi örnekler de var şüphesiz. Fakat bu iyi örneklerin sağlayacağı pozitif katkı küçük gösterilme saldırısına uğramakta ve hatta aşağılanmakta.

Sinizmi körükleyen medya enstrümanlarından biri de reklamlardır. Reklâmlar, simülasyon evreninin de simülasyonudur. Yani simülasyonun simülasyonudur. Baudrillard reklâmlar hakkında şu şekilde yazar:

“Reklâm yeni bir teleks şeridine benzeyen ardı arkası kesilmeyen, düzenlenmiş göstergelerden oluşan şerittir. Herkes kendi bireysel tepkisizlik evreni içine gömülmüş olup, bu tıkanmış bir evrende yaşadığını gösteren bir biçimdir. Duyarsız ve tıkanmış bir evren. Duyarsızlaştırılmış, ancak ağızına kadar dolu bir evren” (2016, 129).

Reklâmlar ve haberler arasındaki bu derecedeki benzerlik bizi şu noktaya götürüyor: İletişim imkânı her ikisinde ortadan kalkıyor ve anlamsızlık evreninde diyalog kurmaya çalışan ama bunu eline yüzüne bulaştıran araçları gözler önüne seriyor. Reklâmlar da aynı haberler gibi olup biten olayları kendi bağlamından soyutluyor, simülasyon evrenine taşıyor.

4.4. Sinik Siyasal Katılım

Önceki bölümlerde, sinizmin, turistik bir faaliyet olarak ya da bir hobi olarak Medjugorje ile dini nasıl bağlamından kopardığını görmüştük. Bu bölümde ise sinizmin aynı şeyi politik olarak nasıl yaptığını gösteren Naomi Klein’ın

McEylem kavramsallaştırmasını kullanacağız. Burada muhalefet biçimi olarak siyasal eylem, içeriğinin soyutlanarak bir haftasonu aktivitesine dönüşmektedir:

“Sinizme kapılmamak için kendimizi hep uyarmalıyız; elbette ki kibar muhitlerde oturan tahsilli meslek sahibi şehirliğin haftasonu brunch’a gitmek yerine bir ‘...karşıtı’ protestoya/gösteriye gitmesi anlamsız değildir, önemlidir ve değerlidir. Bununla beraber, brunch’la politik gösteriye katılımcıları tarafından yüklenen anlam fazlaca benzeşiyorsa, heralde bunu bir düşünmek gerekir...” (Bora, 2015, 117).

Hafta sonu aktivitemiz ile politik bir eylem arasında bir benzerlik kurulmasının nedeni olarak iki ayrı çözümlemeden bahsedebiliriz. Birincisi daha önce de Medjugorje’de gördüğümüz gibi, tüketimci tarafın baskın gelmesi konusudur. Postmodern kültür, kullanabileceği her şeyi paketleyip satma becerisine sahiptir. Bunlardan ikincisi açıklama Zizek (2014: 106)’in belirttiği üzere süperregonun yapmış olduğu borçlu olma baskıdır. Konforlu yaşam tarzımızdan ötürü, sürekli olarak bizi suçlu hissettiren bir söylemle karşılaşırız. Aynı zamanda bu söylem bize bir çıkış noktası da sağlamaktadır: “bir fark yaratabilirsin! Bize her ay 10 dolar ver ve siyah bir yetimi mutlu et!” (2014, 106). Toplumsal olarak bütünleşmiş bir görüntü sergileniyormuş gibi görünürken, aslında suçluluk duygumuzu biraz olsun yatıştıran, gerçeğin o travmatik yönünden kaçmaya çalışan, aynı zamanda da bizi eğlendiren protestolar muhalif olmaktan çok uzak görünmektedir.

4.4.1. İroninin Kamusal Yararı

Bu bölümde ironinin, devrimci mi yoksa statükocu mu olduğu o büyük tartışmadaki yerini sinizm bağlamında kamusal bilince olan etkisinden bahsetmeye çalışacağım. İroni, en basit anlamda, söylenen sözün tersinin ima edilmesidir. Bu iki farklı şekilde gerçekleşir; ciddi olan bir şeyi şaka yollu dile getirmek veya ciddi olmayan bir şeyi ciddi olarak sunmak.⁹ Bizim konumuzu ilgilendiren kısım ciddi olan bir şeyi şaka yollu dile getirmek olduğu için, daha çok ironinin bu yönüne odaklanmış olacağız.

⁹ Kierkegaard, ironinin alaycılık olmadığını vurgular. Şöyle yazar: “Eğer ironiyi alçak bir uğrak olarak düşünürsek; yamuk, çarpık, bozuk, hatalı ve köyü yapıdaki her şeyi seçen keskin bir göz olduğunu öne sürebilirdik. Bu bağlamda ironinin satir, taşlama ve alay ile aynı şey olduğu sanılabilir. Gerçi her şeyin boş yönünü algıladığı için bunlarla doğal bir bağlantısı vardır, ama gözlemini ortaya koyma bakımından farklıdır. Gördüğü boşluğu yok etmez, suça karşı adaletin takındığına benzer bir tavır yoktur; komiklikteki gibi kendi içinde bir uzlaştırma gücüne de sahip değildir. tam aksine, boşluğu kendi boşluğu içinde güçlendirir ve deliliği daha da deli kılar. Buna, ironinin bağımsız uğraklar arasında arabuluculuk yapma çabası diyebiliriz, ama daha yüksek bir birlikte değil, daha yüksek bir delilikte.” Soren Kierkegaard, *İroni Kavramı*, 2009, 282, İstanbul:Metis Kitabevi.

İroni, Antik Yunan'da, ilk olarak Sokrates ile karşımıza çıkmıştır. Sokrates'in yorumları dünyanın gerçek bilgisini içermeye iddiasına sahip değildi. Bunu yapan sofistlere karşı savaş ilan etmişti ve hayatını sofistlerin bildiğini iddia ettiği şeyleri kendine özgü yöntemi ile ifşa etmeye adanmıştı. Bu görevi tanrıdan aldığına inanıyordu ve Platon tarafından yazılan Sokrates'in Savunması'nda belirtildiği gibi, eğer bu görevi layıkıyla yapamazsa yaşamasının bir anlamı yoktu. Sokrates'in Savunması başlı başına ironi ile doluydu. Sokrates'in suçu devletin inandığı tanrılar yerine başka inanışları koyması olarak gösteriliyordu (Platon, 2014, 22). Sokrates'in düşünme yönteminin neden rahatsızlık vermiş olduğu çok açıktır. O hiçbir şey bilmiyordu fakat bildiğini sanıp bilmeyenlerin cehaletini diyalektik ve ironi ile ifşa ediyordu. Kierkegaard (2009, 13-15), Sokrates'in yöntemini şu şekilde yazar:

“İnsanın dışında olmaktan memnun kalmayacağı bir insan türünden geliyordu o. Dışı her zaman “öteki” bir şeyi, bir karşıtlığın varlığını çağırıyordu. Kendi görüşleri hakkında ideanın varlığını oluşturan nutuklar atan bir filozof değildi; tam aksine, Sokrates'in söylediği her şeyin aslında başka bir anlamı vardı. Dışı ve içi uyumlu bir bütünlük oluşturmuyordu, çünkü dışı içiyle zıtlasma halindeydi ve insan onu bu çarpık açıdan kavrayabiliyordu”.

Sokrates'in savunmasındaki ironi, savunmanın aslında savunma olmaması, bunun yerine onu suçlayanların bilgisizliğini daha da ifşa etmek için kullanmış olmasıdır. Hiçbir şey bilmediğini ısrarla belirtmesine rağmen, bilge olarak gösterilmesidir.

İroninin literal düşünceden ayrıldığı noktalar tam olarak nelerdir? İroni ne demek istemektedir? Kendi kendisine mi gönderme yapmakta yoksa düşüncenin sahip olduğu düşünülen zincirlerden kurtulmasına mı işaret etmektedir? Kierkegaard'a göre öznel düşüncenin ötesinde yer alır:

“Kendisine geri dönen tamamlanmış bir bakış açısidir; ama öznel düşüncede bir zayıflık vardır, daha yüksek bir bakış açısının bu kusurdan içeri doğru ilerlemesi gerekir. Ancak başka bir bağlamda ironi daha alçak bir bakış açısidir: Bu olasılıktan yoksun olması, tüm isteklere tepkisiz kalması, dünyayla artık hiçbir işinin olmaması ve kendi kendisine yeterli olması nedeniyle” (2009, 138).

Kierkegaard'ın göstermiş olduğu iki bağlam -öznel düşünceden daha yüksek mertebede bulunması ve dünya ile olan kayıtsız ilişkisi- ironinin üzerinde durulması gereken iki özelliğdir. Bu iki özelliğin aynı anda bulunuyor olması şunu ifade eder: İroni, düşüncüyü daha iyi aktarır fakat bunun pozitif kullanımı gerçekleşmez. Bir anlamda ironi kendi kendisinin sebebi ve sonucudur. Yine Kierkegaard (2009, 199) Sokrates'in devrimci olduğunu, fakat bunu yaptıkları ile değil yapmadıkları ile

başardığını gösterir. Onun ironisi, onu bir örgüt lideri olmasını engelledi. Kierkegaard, bunun nedeni olarak ironinin devlete olan bağlılığı ve sağduyudan uzaklaştırıp, ayrıca bir partizanın sahip olması gereken özellikler olan heyecan ve tutku özelliklerinden Sokrates'i soyutladığını gösterir. Sokrates'in ironisi doğrudan devlet ilişkileri ile ilgilenmesinin yolunu kapamıştır.¹⁰

Hegel, Sokrates'i ahlâkın kurucu olarak gösterir. Kierkegaard (2009, 258)'a göre Hegel, Sokrates'in öğretisinin ironi olarak kalsa dahi ahlâkın kurucusu olabileceğini kanıtlamıştır:

“Ahlâklı, yani olumsuz olarak özgür özne için, sonsuz olumsuz olarak tasarlanan iyi, bir görev olmaktadır. Ahlâklı birey iyiyi asla gerçekleştirmez; ancak olumlu anlamda özgür olan birey iyiyi sonsuz olumlu algılayabilir, görevi bilir ve gerçekleştirir. Eğer Hegel'in defalarca parmak bastığı ironi belirlenimi, yani ironi için hiçbir şeyin ciddi olmadığı görüşünü de işin içine sokmak istersek, bunun olumsuz anlamda özgür özne bağlamında ortaya koyabiliriz. Çünkü uyguladığı hiçbir erdem hakkında ciddi değildir. Hegel'in kesinlikle onaylayacağı gibi, gerçek ciddiyet ancak bir bütünlükte, öznenin deneyine devam etmek için her an kendisini keyfi olarak değil, kendisi için hazırlanmış bir şey olarak gördüğü bir bütünlükte mümkün olabilir”.

Sokrates, hayatını doğru bildiği şey için harcamıştır ve başkalarını da bu doğruya sevk etmeye çalışmıştır. Onun öğretisinin ironi olması, hayatını daha eğlenceli hale getirmiştir, doğru. Ama burada ulaşacağımız sonuç, Sokrates'in edimselliğinin herhangi bir ciddiyeti olmadığı olamaz.

Metafiziki önkabulleri -kanıksanmış söz dağarcıkları- yıkmaya çalışan düşünürleri - Hegel, Adorno, Nietzsche, Foucault, Derrida- Rorty, ironist entelektüeller olarak görür. Kendi sözleriyle, Adorno ve Foucault “liberal toplumların sosyal umutlarına sırtlarını” dönmüşlerdir (1989, 82). Bilindiği gibi Adorno, Foucault gibi düşünürler Aydınlanma projesinin en büyük eleştirmenlerindendirler. Eleştirel teorisyenler felsefenin sağduyu bilgisini içeren söz dağarcıklarını bozup, ironist düşünce ile evrensellikten tikelliğe ulaşma çabası içindedirler. Sokrates, devletin yasalarına sırf yasa diye uymanın mantıksız olduğunu ileri sürdüğü gibi, eleştirel teorisyenler de Aydınlanma düşüncesinin ürettiği evrensel sağduyu bilgisini tartışmaya sokmuşlardır.

¹⁰ Sokrates'in hayatını sofistlerin eylemlerine bir alternatif aramakla geçirmiştir, evet. Ama Sokrates için daha önemli olan nokta ironik doyumdur. Bu anlamda Sokrates'in hayatı Kierkegaard'ın değişiyile “sonsuz bir belirsizlik” içindedir. Soren Kierkegaard, *İroni Kavramı*, 2009, 240, Ankara: İmge Kitabevi.

Rorty (1989, 83), Habermas'ın ironist düşüncenin toplumsal umudu yok ettiği düşüncesine karşılık, bu düşüncenin kamusal problemlerle alakasız olduğunu savunur:

“Hegel, Nietzsche, Derrida ve Foucault gibi ironist teorisyenler özel bir özimgе oluşturma girişimimiz açısından bana paha biçilemez değerde görünüyorlar, ama iş siyasete geldiğinde bu teorisyenler en az o ölçüde yararsızdır. Habermas felsefenin görevinin dinsel inancın yerine geçecek bir toplumsal tutkal sağlamak olduğunu ve Aydınlanmanın “evrensellik” ve “rasyonellik” laflarının böyle bir tutkallık için en iyi aday olduğunu varsayıyor. O nedenle, ironist düşünme çizgisinin yürüttüğü türden Aydınlanma ve rasyonellik düşüncesi eleştirisinin liberal toplumların üyeleri arasındaki bağları çözdüğünü düşünüyor”.¹¹

Habermas'a göre, iş siyasete geldiğinde, ironist entelektüellerin yararsız olmalarının sebebi, insanlığı bir arada tutan, dayanışmaya neden olan ortaklıklara saldırmalarıdır. Bir diğer nokta öznelliğin yüceltilmesinin, kamusal hayata somut bir etkisi olmayacağı konusudur.¹² Rorty, Habermas'ın bu düşüncesine katılmaz. Liberal toplumların felsefî inançlar tarafından bir arada tutulmaları görüşü ona göre gülünçtür. O, toplumları bir arada tutanın felsefe değil ortak söz dağarları ve ortak umutlar olduğunu belirtir ve toplumsal umudun azalmasının nedenini ironist entelektüellere bağlamak yerine II. Dünya Savaşı'ndan beri olayların gidişatının - zaptedilemez Sovyet İmparatorluğu, demokrasilerin yaşadığı sorunlar, açlıktan ölen nüfuslar, inandırıcı olmamasına bağlar (1989, 86). Rorty, sonuç olarak ironizmin gücünü metafizikî öncülleri yeniden betimlemek, bu söz dağarcıklarını yeniden tartışmaya açmak olduğunu belirtir. Yeniden betimleme yapan ironist, hedefindeki kişiyi söz dağarcıklarının neden daha kendisinden daha üstün olduğunu tehdit eder. Bu, Derrida'nın yapıbozumu diye tabir ettiği kavramdır. Bu bakımdan ironizm yapıcı olmak yerine yıkıcıdır. Foucault, Derrida gibi ironist entelektüellere baktığımızda, ironizmin toplumsal umuda neden bir katkısının olmadığını, anlamış oluruz. Onlar sadece kamusal hayatın gerçek doğasını ifşa ederler. Yeniden betimlemeciler içinde bulunduğumuz bu durum hakkında çözüm üretmezler, dolayısıyla umut aşılazamazlar.

Yeniden Kierkegaard'a dönelim. İroninin kamusal yararı tartışmasında, ironinin anlaşılma kısmında bir problem olmamasına rağmen, doğrudan anlaşılmasında yatan bir ayrıcalık vardır, o da sıradan anlaşılma biçimlerini hor görmesidir (2009,

¹¹ Richard Rorty'nin eserinden alınan direkt alıntılarda kitabın Türkçe çevirisinden yararlanılmıştır.

¹² Rorty, bu bağlamda “aynı kişi alternatif uğraklarda Nietzsche ve J.S. Mill olamaz” der. Richard Rorty, *Irony, Contingency and Solidarity*, 1989, 85, New York: Cambridge University Press..

272). Böyle üstten tutum, doğrudan anlaşma biçimlerini hor görerek, toplumda elitist bir yer konum yaratır. Bu bakımdan ironi birleştirici olmak yerine ayrıştırıcıdır. İronistler eleştiriyi kendi yöntemleri dışında itme eğiliminde olurlar. Böylelikle ironistler, eleştirinin içeriği aynı olsa dahi -kendi görüşlerini yansıtsa bile- sıradan anlaşılma biçimleri hor görülür. Günün sonunda ironistler, geniş kitlelere ulaşmak niyetinde olmadıkları için, kamusal fayda konusunda sınıfta kalırlar. Eğer ironi ile geniş kitlelere ulaşılabilceği inancına sahip olup, ironiyi kullanıyorlarsa bu akıntıya karşı kürek çekmek anlamına geleceği için daha da faydasız bir tutum olacaktır. İroni ile geniş kitlelere ulaşılabilceği durumda, ironik düşüncenin bir ayrıcalığı kalmayacağı için ironistler bu durumu bilmelerine rağmen, bilmezlikten gelmeye devam ediyorlar. Hem kendi düşünme yöntemlerini ön plana çıkartıp, hem de bu düşünceyi -fenomendeki özü ifşa etme bakımından- geniş kitlelere yaymak ve böylelikle kamusal bilinci tetiklemesi aynı anda gerçekleşecek bir şey değildir.

İroninin devrimci yoksa günümüz ideolojisinin araçlarından biri mi olduğu tartışmasında, gizlenenlerin ortaya çıkmasını sağlamaya çalıştığı su götürmez. “Ama aynı zamanda” der Kierkegaard (2009, 275), “ironist dış dünyayı kendisini takip edecek şekilde yoldan çıkarmaya çalışırken de kendisini gösterebilir”. Şu sonuca varıyoruz: ironik doyum ve kamu yararı birbirini dışlayan iki ayrı motivasyondur. Sisteme ironi ile meydan okuyanlar, toplumun azınlıktaki kesimini oluşturduğu sürece eleştirici ancak entelektüeller arasında süregider. İronistlerin çelişkide oldukları nokta, kendi ironilerinin herkes tarafından anlaşılamayacağını bilmelerine rağmen, herkes tarafından anlaşılacağına inanan sinizmidir. Kierkegaard’ın gösterdiği gibi, ironinin dışsal bir amacı yoktur:

“İroninin hiçbir amacı yoktur, amacı kendi içinde yer alır, metafizik bir amaçtır. Amaç, ironiden başka bir şey değildir. İronist kendisini olduğundan farklı gösterdiği zaman, amacının, insanları buna inandırmak olduğu düşünülebilir. Ancak asıl amacı kendisini özgür hissetmektir ve bunu ironi ile elde eder. Bu yüzden ironinin dışsal bir amacı yoktur, amaç kendi içindedir” (2009, 281).

İroninin çok az bir kamusal yararı olduğunu savunan Rorty (1989, 120) ile birlikte Kierkegaard haklı gözüküyorlar. İronistlerin amaçları ne olursa olsun yarattığı sonuç bizi bu yöne sevk ediyor.

4.4.2. Politik Doğruculuk

Farklı yaşam biçimlerine yönelik toplumda her geçen gün daha fazla farkındalık yaratılıyor. Bu artan farkındalık sonucu eşcinseller, translar, etnik ayrımcılığa uğrayanlar vb. hükümetlerin politikalarında da olumlu yönde değişikliklere yol açmaktadır. Eşcinsel evliliğine izin veren yasalara sahip ülke sayısı -Avrupa ve ABD dışında da- artmaktadır. Bütün bu olumlu gelişmelere baktığımızda toplumdaki hizipleşmesinin azaldığını, hoşgörünün arttığını söyleyebiliriz. Ancak gerçekten alternatif yaşam biçimlerine karşı takındığımız tavır bu şekilde midir? Bauman (2014a, 377), alternatif yaşam biçimlerine yönelik tutumların yumuşamasının, yaşam siyasetinin iç dünyasını yansıtmadığını belirtir. Ona göre alternatif yaşam biçimlerine yönelik tutumdaki iyileşme ancak TV, tiyatro kısacası eğlence dünyasında görülmektedir. Bu yaşam tarzları TV'den çıkıp, mahallede somut olarak insanların karşısına çıkarsa, bir tehdit olarak algılanmakta ve düşmanlık yaratmaktadır.

Politik doğruculuk (political correctness) geç modern dönemde, toplumsal dayanışmanın önündeki en büyük engellerden biridir. Bu tavır en fazla dünyasında kendisini göstermektedir. Kişi TV'de yapılan bir röportajda LGBT haklarını savunup, eşcinsel kapı komşusunu rahatsız edecek davranışlarda bulunabilir. Veya ekolojik risklere yönelik farkındalığa sahip olduğunu belirtmesine rağmen, buna karşılık herhangi bir edimde bulunmaz. Politik doğruculuk olduğu sürece, görünürde her şey olması gerektiği gibi sunulmaya devam edilecektir.

4.4.3. Sinik Siyaset ve Müsamahakâr Liberal Toplum Biçimi

Zizek, *Günümüzün İdeolojisinden Kesitler*'de, müsamahakârlığın yüce bir değer statüsüne getirildiğinden bahseder. Aynı şekilde özgür tercih de yüceltilir (2014, 30). Bütün insanlığın sorunu olan iklim değişikliği söz konusu olduğunda, toplumda kışkırtılan müsamahakârlığın, birlik ve dayanışma duygularını küçümsemesine yol açtığını görmekteyiz. Bu durum günümüzde solun yaşadığı kimlik bunalımı ile doğrudan ilintilidir. Çoğu düşünür bu durumu sosyalizm hedefinin doğrultusunda oluşan sınıf bilincinin ve sınıf kültürünün -sosyalizm ihtimalinin ortadan kalkmasıyla- artık söz konusu olmayışına bağlar. Bu araştırma adına bizim dikkatimiz, iktidarın müsamahakârlığı toplumda etkin hale getirdiği üzerinedir. İklim değişikliğine çıkan sesler söz konusu olduğunda muhalefetin bu kadar dağınık ve

bütünlükten uzak olması, ortaya çıkan sesin, sessizlikten bir farkının olmaması anlamına gelir.

Muhalefetin içinde bulunduğu durumu Bauman şu şekilde yazar:

“Günümüzdeki güçlükler ve ıstıraplar da doğurdıkları muhalefet de dağınık durumdadır. Muhalefetin dağınıklığı, onu yoğunlaştırıp ortak bir davaya kitlelemenin ve ortak bir suçluya karşı seferber etmenin imkânsızlığı, çekilen acıları daha da bulanıklaştırır sadece” (2014b, 64).

Bauman’ın üzerinde durduğu şey, sorunların bizi birleştirmek yerine ayırdığı çift-değerli düzen anlayışıdır. Yaşanan sıkıntılar artık insanları birleştirici bir güç olmaktan uzaktır. Çoğunlukla karşı karşıya olduğumuz sıkıntıları, tehlikelerin aslında insanlığın ortak problemi olduğunu görme isteksizliğine sahibiz. En büyük problem ise bunu gören kesimin tasalanmakta zorluk çeken sinizmidir. Halbuki en büyük ortak davamız yaşadığımız dünyanın bekası değil mi? Zizek bugünkü sinik siyaseti şu şekilde tasvir eder:

“Bugünün Düzen Partisi, Ronald Reagan zamanındaki ABD’li Cumhuriyetçiler değil miydi? Onların Orleanlıları yeni teknoloji sevdalıları liberal kapitalistler, Meşruiyetçileri ise Çay Partisi köktencileri idi. İki taraf da birbirinden nefret ediyordu, lâkin ancak bir arada dururlarsa yönetebileceklerini biliyorlardı, dolayısıyla gerçekten dert ettikleri tedbirleri (kürtaj yasağı, vb.) süresi belirsizce erteleme yoluna gittiler. Bugünün sinik siyasetinin formülü budur: Bugünkü sinik siyasetin esas ahmakları, hakikatlerin kendi saklı inançlarında değil, dalga geçtikleri şeyde bulunduğundan bihaber siniklerin ta kendisidir. Bu açıdan sinizm sapkın bir tavidir: Ötekisine (sinik olmayan ahmaklara) kendi bölünmesini aktarır”.

ABD Başkanı Donald Trump’ın, küresel ısınmaya “safсата” diyerek dalga geçtiğini hatırlayalım. Zizek’in tasvir ettiği sinik formüle göre Trump aslında küresel ısınmayı oldukça fazla dert etmektedir. Aslında ona göre hakikat, iklimin değiştiğini ve sıcaklık artışlarının bu şekilde devam ettiği sürece çok büyük felâketlerle karşılaşacağımız olmasına rağmen, onunla dalga geçerek kurumsal bastırmanın bir başka faili olmaktadır. Zizek’in sinik siyaseti resmederken psikanalize başvurması buradan kaynaklanır: sinik kişi bilinçdışını gizlemektedir.

Müşamahakâr toplum biçimi gibi, Giddens (2014, 27) da benzer bir kavram kullanır: “teslimiyetçi duyarsızlık”. Buna göre kaygı, tehlikelerin doğal sonucudur. Kaygıya iklim değişikliği gibi rahatsız edici koşullar gibi varoluşsal problemler neden olur. Dünyanın sonunun gelebileceği ve felâket senaryolarının çok uzak olmadığı ihtimali düşüncesi daima bizimle birlikte. İşte bazı insanlar bu durumu kabullenirler ve

teslimiyetçi duyarsızlığa sığınır. Daha önce bahsettiğimiz toplumda yüksek bir değer atfedilen özgür kararlar Beck'i şu soruları sormasına neden olur:

“Bireyleri ve grupları, kendi kişisel sosyal ve siyasî meselelerin özgüvene sahip öznelere olarak -zümre ve sınıfın ötesinde- yeni bir tarzda birleştirmek mümkün mü? Yoksa tam da bu süreç neticesinde sosyal ve siyasî eylemliliğin son kaleleri de mi yıkılacak? O zaman çalışmalar sayesinde parçalanan ve hastalık belirtileri gösteren bireyselleşmiş toplum hiçbir şeyi engellemeyen, modernleşmiş barbarlığın yeni ve haince biçimlerine dahi müsaade eden bir tür siyasî miskinliğe kapılmayacak mı?” (2011, 154).

Sinik siyaset bu bakımdan toplumda, hepimizin sorunlarına örgütlü ve bütüncül cevaplar üreten mekanizmaları devre dışı bırakmaya yöneliktir. Kamusal sorunları özel sorunlar ve özgür birer seçimler dizisi olarak görülmesine neden olur. Beck (2011, 287)'in “demokratik tebaa” olarak adlandırdığı toplum biçimi ortaya çıkar.

Sinik siyaset -simgesel siyaset- ayrıca şunu ifade eder: alınan kararların politikaya dönüştürülememesi ve kâğıt üzerinde kalmaları. Bugüne dek ekolojik krize yönelik BM Devletlerarası İklim Değişikliği Paneli (IPCC)'nin almış olduğu kararlara bakalım. Bu kararlar genel olarak bağlayıcılıktan uzaktır ve çoğu zaman ulusal politikalara yansımaz. Alınan kararlar bize küresel ölçekte ekolojik kriz bilincinin oluştuğunu söylemektedir fakat bu bilincin pozitif kullanımı devletlerin ulusal politikalarının gündeminin yoğunluğunda gerçekleşmezler. Beck (2013, 211), “simgesel siyasetin klasik alanlarının dışsallaştırılıp, gerisin geriye toplumun örgütlü alt-siyasetine delege edilmesi mümkündür” diye yazar. Ekolojik bilincin örgütlü aktörler tarafından, kamuoyunda dile getirilmesi ile ancak örgütlü siyasete geçebiliriz:

“devlet görevlerinin kaydırılması- örgütlenmiş çıkarların topluma iadesi; ortak yararı tehlikeye atan ya da güvence altına alan örgütlenmemiş çıkarların siyasal sistemin merkezi görevleri ve eksenleri düzeyine yükseltilmesi- siyasal sistemin siyasallığını yeniden canlandırabilir” (Beck, 2013, 218)

Karar-verici büyük örgütlerin dışsallaştırılmasıyla, merkezlerinin kaydırılması sağlanmalıdır.

4.5. Pragmatizmin Ötesinde

İnsanlar doğdukları andan itibaren hayatlarını belirli rahatlık ölçütlerine göre organize ederler. Yaşam politikası, her şeyden önce kişisel güvenliği, huzuru ve o

zamana kadar oluşturulmuş olan standardı koruma eğiliminde ilerler. Nasıl yaşadığımıza yönelik yorumlara kimi zaman saldırgan bir özgürlük düşüncesi ile karşılık veririz. Küresel ısınma gibi riskleri önleme politikalarıyla yaşam tarzımız arasında bir çelişki olduğu zaman sorun başlar. Birey, önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi buna çeşitli stratejilerle cevap verir. Bu stratejiler çoğunlukla hayat tarzının meşrulaştırılmasını içerir. Bill McKibben (2015, 198-199), *Doğanın Sonu* kitabında Jim Franklin isimli bir komşusundan bahseder. Jim, yaşadığı bölgede asit yağmurlarının olmasını ağaçların çok fazla olmasına bağlamaktadır. Buna dair kendince bir teori de kafasında oluşturmuştur. McKibben, Jim'in ağaç kesmesinin ekonomik, kültürel sebepleri olduğunu ve bunu destekleyecek teoriyi geliştirdiğini vurgular. Hayat tarzının meşrulaştırılmasına çok iyi bir örnektir bu durum. Bu meşrulaştırma her zaman ekonomik etmenler tarafından körüklenmez. Fedakârlığın bizi rahatsız ettiği noktada Peter Sloterdijk'in gösterdiği gibi, “neler olup bittiğini gayet iyi biliyorlar, ama yine de...” şeklindeki sinizm genel tutum biçimini alır.

Hayat tarzının meşrulaştırılması bireyin yaşadığı gibi inanmasına yol açar. Bilim, modernleşme risklerini kesin olarak ortaya koymadığı, hafif gösterdiği hatta yok saydığı zaman bireyin meşrulaştırmasının yolu daha da açılmaktadır. Gencer, insanların “nefsinin kaldırabileceği, yaşayabileceği kadar doğru” istediklerini, aksi olanları ise reddettiğini yazar. Bu nedenle, doğru ve gerçek arasında daima bir fark bulunur. İklim değişikliğine yönelik bilimsel bulgular doğruyu ne kadar aşikâr olarak gösterse de gerçek insanların dünyevî arzuları süzgecinden geçerek oluşmaktadır. McKibben (2015, 200) da “davranışlarımızı değiştirmemek için bahane bile aramıyoruz, kurulu düzenin eylemsizliği çok kuvvetli; akla yatkın ya da değil en ufak bir bahane bulsak çevresel uyarıları hemen hesaptan düşeceğiz” diye yazar. Gerçekten meşrulaştırma en tepeden -bilim insanları, politikacılar- başlamaktadır. İdeoloji sonrası bir toplumda yaşadığımızın yanılsaması en şeffaf olarak buradadır. Risk toplumu, sinizmin genel kavrayış biçimini aldığı ve riskleri bastırarak hayat tarzının meşrulaştırıldığı bir toplumdur. Laursen'e göre de vulgar sinizm, toplumun yararına olacak eylemler yerine, kişisel çıkarların meşrulaştırılması anlamına gelir (2009, 476).

Dünyanın sonunun gelebilme ihtimali ile hayat tarzını aynı kefeye koyduğumuzda hangisinin ağır basacağı mantıklı bir insana çelişkili gelmeyecek kadar açıktır. Burada politikacıların söylemleri işin içine girmektedir. Uzun vadeli düşüncelerden

uzak duran politikacılar sürekli olarak iktisadi kalkınmayı ve mevcut yaşam tarzını korumaya kalkıyorlar. Singer bu konuda şöyle yazar:

“Bu zararların, insanlara arzu ettikleri hayat tarzlarını vermek gibi normalde masum görünen hedeflerin peşinden gitmenin, istenmeyen ama kaçınılmaz bir yan etkisi olması, böyle zararlılara neden olmayı haklı göstermez. Çift etki doktrinine göre, bilerek zarara neden olmak eğer zarar amaçlanmamışsa, hedef, neden olunan zarara ağır basacak kadar önemliyse ve en azından bu kadar zarar neden olmadan bu hedefe ulaşmanın başka hiçbir yolu yoksa haklı gösterilebilir. Ne var ki, küresel ısınma örneğinde tersi durum söz konusu: neden olunan zarar elde edilen iyiliği kat kat geçiyor” (2015, 343).

Baudrillard (2016, 41), “gerçek sonuçlarıyla kimsenin ilgilenmediği olaylar” diye yazar, “yalnızca yinelenmeye mahkûm bir göstergeler oyununa benzeyebilir”. Buradan nesnel olarak ortaya konan “gerçek”in öneminde azalma gibi bir anlam çıkmamalıdır. Bugün, karşı karşıya olduğumuz felâketlere karşı yapılan şey, kafanın kuma gömülmesinden başka bir şey değildir. İnkâr etmenin bile gerek duyulmadığı, somut sonuçların şüpheciler tarafından dahi ortaya konulduğu bir ortamda, hâlâ pozitif değişimlerden bahsedemiyorsak bu sinizmin uyuşturucu gücü sayesinde.

Sinizmin, pragmatizmle olan birlikteliğini ifşa etmek, toplumsal çıkarları savunduğunu iddia eden siniğin aslında kendi çıkarlarını savunduğunu göstermek anlamına gelir. Durkheim (2016, 51), pragmatizmin üzerine dayandığı temel düşünceyi şu şekilde yazar: “Eylemle bağlantı içindeki düşünce, bir anlamda gerçeğin kendisini yaratıyor”. Pragmatizmde eylemin nasıl meşrulaştırıldığını gözler önüne seren bu önerme, gerçek ile olan bağın kişiselleştirildiği anlamına gelmektedir. Bu kişiselleştirme nedeniyle, gerçek herkes için aynı olmaktan uzaktır. Yine Durkheim (2016, 57), “Pragmacı görüşün geçerli sayılabilmesi için düşünce ile gerçek arasında bir tür farklılığı bulunduğunu kanıtlamak gerekir” diye yazar. Bu savda, Sloterdijk’in formülüne (“neler olup bittiğini gayet iyi biliyorlar, ama yine de...”) oldukça benzer bir kavrayış vardır. Düşünce ile gerçekliğin arasındaki bilincin çarpıklaşması ve birbirlerinden uzaklaşmaları söz konusudur.

Düşüncenin gerçeklikle olan ilişkisini Durkheim bu alıntıda oldukça iyi açıklar:

“Düşünce, olan biteni seyretmek için değildir. Tersine, olup biten, tümünden gerçekleşen her şey, bilinci uyutur. Düşüncenin işlevi belirli, durağan olan şeyi anlatıma kavuşturmak olmak şöyle dursun, olmayan şeyi ortaya çıkarmaya itmeye, eksik olan şeyi sağlamaya, bir boşluğu doldurmaya yöneliktir” (2016, 71).

Düşüncenin gerçeği değiştirme ihtiyacı ile ortaya çıktığı görüşü, iklim değişikliğinin travmatik sonuçlara gebe olması nedeniyle onunla yüzleşmenin kolay olmadığı durumuyla birlikte düşünüldüğünde ortaya şu argüman çıkmaktadır: “İklimin değiştiğinin farkındayım, zira neredeyse bütün bilimsel veriler bunu destekliyor, fakat bunun böyle olmadığını düşünmeyi seçiyorum ve hayatıma olağan akışında devam edeceğim”. Buradan pragmatist doğruluk anlayışına geçiyoruz: “Doğruluk, hiçbir zaman gerçekliğin soğuk bir kopyası değildir. İşlevi varlığımızı artırmak, zenginleştirmek olan canlı bir şeydir” (Durkheim, 2016, 95). “İşlevi varlığımızı artırmak” sözü şüphesiz mutluluğu çağrıştırmaktadır. Küresel sıcaklıkların arttığını, buzulların eridiğini görmek gerçekten moral bozucudur fakat muhtemelen torunlarımıza kadar bizi etkilemeyecek olan riskler, hayat tarzımızda yapacağımız radikal değişiklikler varlığımızı artırmadığı için, doğruluk kategorisine girmekte zorlanır. Doğruluk iyi ve yararlı olmak zorundadır. Bu nedenle gerçeklik bizim kurguladığımız bir şeydir. Daha önceki bölümlerde, iklim değişikliğini “olduğundan daha hafif” gibi gösteren politikaları değerlendirmiştik. Burada doğrunun (kendi halindeki katı doğrunun) mahiyeti nedeniyle doyum sağlayan eylem engellenmektedir. Yapılması gereken doğrunun sahip olduğu bu katılığı yumuşatmaktır.¹³

Durkheim (2016, 139), yararlı kavramının aslında çok belirsiz bir kavram olduğundan bahseder. Yararlı ve zararlı kavramları belirli amaçlar doğrultusunda düşünüldüğünde değişkenlik gösterebilir. En kötü şeylerin bir yararı olabileceği gibi, en iyi şeylerin de zararları olabilir. Burada iklim değişikliğine yönelik yararcı tutumların aslında uzun vadeyi düşündüğümüzde nasıl zarara yol açabileceği ve sonuç olarak eğer bir yarar-zarar hesabı yapıyorsak kesinlikle zararda olacağımız sonucu çıkar. Kısa vadeli yarar gözetken eylemleri, daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz, iklim değişikliğinin tetiklediği risklerin, çocuklarımızdan, torunlarımızdan sonraki nesilleri ilgilendirmesi güdülemektedir. Bir ağacın kesilmesinin çevreye vereceği uzun vadedeki zararının, kısa vadede sağlayacağı yarardan kat be kat fazla olması, eylemde sık pragmatist tutumun sahip olduğu çelişkiyi gözler önüne sermektedir. Bu nedenle, çevreye yönelik yaşam tarzımızı

¹³ Durkheim, pragmatizmin eylemi kayırmaktan çok daha fazlası olduğunu yazar: “Onun özelliğini tam olarak belirleyen şey, her türlü katı düşünsel sınırlara karşı sergilendiği katlanmazlıktır. Eylemden çok daha büyük ölçüde düşünceyi “özgürleştirmek” özlemindedir”. Burada Durkheim, pragmatizm ve din arasında bağlantı kuruyor. Ayrıntılı bilgi için bkz. Emile Durkheim, *Pragmatizm ve Toplumbilimi*, 2016, 111-117, İstanbul: Cem Yayınevi.

oluştururken, uzun vadeli faydaları veri almak zorundayız. Eğer insanlık için pragmatist tutumdan bahsedeceksek, dünyada yaşamın sona erme ihtimali en zararlı durumdur. Sığ pragmatizmin ötesinde, gelecek nesillerin de yaşama haklarını içeren uzun vadeli önlemler, insanlık için en faydalı sonuçlara yol açacaktır.

4.6. Hayatları Değiştirmek

Her şeyden önce sinizmi aşmak demek, insanların yaşamış oldukları hayatlarını kökünden dönüştürme anlamına geleceğini önceki bölümlerde tartışmıştık. Bu dönüşümün -iklim değişikliğini durdurmak için- radikal olması gerektiğini, onun dışındaki her düzeltmenin, reformun kapitalist endüstriyel sistemin himayesinde olan geçici çözümler olduğunu belirttik. Sığ ve derin ekolojik hareketlerin buradaki konumlarının nerede olduklarını, sığ hareketin sinizminin iktidarı nasıl yeniden ve daha güçlü ürettiği sonucuna ulaştık.

İklim değişikliğinin yaşanıyor olduğu gerçeğini kabul ettikten sonra sorulacak olan soru nasıl bir hayat tarzını benimsememiz gerektiği olacaktır. Sürdürülebilirlik kavramını boş gösterge olmaktan çıkaracak, kalıcı ve kapsayıcı bir yaşam nasıl olabilir? Şu anki yaşadığımız hayatın radikal bir dönüşüme uğraması zorunludur fakat, dönüşümden sonra yaşayacağımız hayatın sınırlarını çizmek bu tezin konusunu ve kapsamını oldukça aşan başlı başına bir tez konusudur. Yine de olabilecek birkaç senaryo üzerinde durabiliriz.

Şimdi insanların iklim değişikliğine yönelik düşüncelerini yansıtan bir dizi araştırmaya göz atacağız. İlk olarak gelişmiş ülkelerde yapılan ve halkın iklim değişikliğine yönelik perspektifini inceleyen bir araştırmada, araştırmacılar, halkın kendi hayat tarzlarında bir değişikliğe yol açmayacaksa, devletin izleyeceği politikaları destekleyebilirler sonucuna ulaşıyor (Bord, 1998'den aktaran Giddens, 2013, 150). Buradaki bulgu, iklim değişikliğinden sahip olunan sorumluluğun başka taraflara devredilmesi sonucunu ifade ediyor. Daha önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi iklim değişikliği sorunu, nasıl yaşadığımızla ilgili bir sorun olduğu için her şeyden önce politik bir sorundur. Devletin veya endüstrinin sorumluluğu olduğu gibi insanların günlük hayatlarını nasıl yaşadıklarıyla da ilgilidir. Bu nedenle, hayat tarzlarında bir değişiklik olmadan iklim değişikliğine yönelik bir farkındalığın olması hiçbir şey ifade etmez.

Birleşik Krallık genelinde yapılan bir araştırmada (Ipsos MORI, 2008), ankete katılanların yüzde 47'si “oldukça endişeli” olduklarını, yüzde 30'u “çok endişeli” olduklarını, yüzde 14'ü çok endişeli olmadıklarını söylerken, yüzde 9'u ise hiç endişeli olmadıklarını belirtmişlerdir. İnsanların iklim değişikliğine yönelik bilimsel bulgulara yönelik olarak, yüzde 60'ı “birçok bilim adamı iklimin değişikliğine insanın etkisi olup olmadığını hâlâ tartışmaktadırlar” tespitine katıldıklarını beyan ediyorlar. Araştırmada asıl bizi ilgilendiren nokta ise, araştırmaya katılanların yüzde 77'si, “insanların iklim değişikliği hakkında endişeli oldukları ama günün sonunda çok büyük fedakârlıklar yapmaya hazır değiller” tespitine katılıyorlar. İklim değişikliğine halkın tutumlarına yönelik yapılan daha birçok araştırma var fakat bu araştırmalar hepsine yer vermeyeceğiz. Araştırmalarda ortak bir sonuç ortaya çıktığını söyleyebiliriz: İnsanlar iklim değişikliğinin ciddiyetinin farkında olmalarına ve bir şeyler yapılmasını destekliyor olmalarına rağmen, söz konusu kendi hayatlarında meydana gelebilecek bir değişim olduğunda çelişkili ifadelere yer veriyorlar. Ekolojik sorunların büyük kurumsal sebeplerin neden olduğunu ve bunların çözülmesinden sonra, hayatın normale dönebileceğine inanıyorlar. Hatta bazıları teknolojinin bunun üstesinden geleceğine ve böylelikle hayat tarzlarında bir değişikliğin gereksiz olduğunu düşünüyorlar.

İnsanların büyük fedakârlıklar yapmama sebepleri her ne kadar değişiklik gösterse de en büyük sebep Giddens Paradoksu'nun belirttiği gibi, iklim değişikliğinin etkilerinin günlük hayatta görünür olmamasıdır. Görünür olmayan riskler insanların yaşam politikalarında veya devletlerin politik gündemlerinde ilk sıralarda bulunması oldukça güçtür. Giddens bu konuda şöyle yazar:

“Uzun zamandır halkın ekseriyeti için iklim değişikliği, ciddi bir endişe kaynağı olmasına karşın, kulak arkası yapılmış bir meseledir. İklim değişikliğinin tüm sonuçları görünür olana ve aciliyet kazanana denk bu durum varlığını muhafaza edecektir. Aynı zamanda korku ve endişeye yol açan hiçbir strateji işe yaramayacak, bir şeyleri kesmeleri konusunda insanlara talimatlar veren, insanların süreklilik temelinde ilgili süreci gözlemlemelerini talep eden hiçbir yaklaşım sonuç vermeyecektir” (2013, 158-159).

Giddens'in üzerinde durduğu konu iklim değişikliğine alınacak önlemlerin bir korku politikasıyla yapılması yerine, fırsatlar üzerine odaklanması gerektiğidir. Böylelikle insanların hayat tarzlarında yapmaları gereken fedakârlıklar, fırsatlara dönüşecektir. Bu fırsatlar hayatın şimdi yaşandığından daha yaşanabilir hâle geleceğini ima

etmelidir. İklim değışikliğinin zarar yönüne odaklanmak yerine, bu şekilde pozitif bir tutum yaygınlaşması gerekir.

Hayatları değıştirmenin pozitif olarak yapılandırılmasına engel olabilecek olan ihtiyatlılık ilkesi de risklerle başa çıkmaya yönelik kullanılan kavramlardan biridir. Giddens (2013, 85-86), ihtiyatlılık ilkesinin riskin sadece bir yönüne, zarar olasılığına odaklanmış olduğunu belirtir. İhtiyatlılık ilkesinin odak noktasının zarar olması, bilimin de tartışmasını yaptığı ve çok vakit kaybettiği risklerin nedensel ilişkisini paranteze alır ve zararı minimize etmeye çalışır. Yeşil hareketin savunduğu düşüncelerden biri olması da bu nedenledir. Greenpeace gibi örgütler, risklerin nedensel ilişkisi gibi tartışmalara girmeden sadece onun muhtemel etkilerini azaltacak önlemler ve eylemler üzerine odaklanırlar.

5. SONUÇ

Uygarlığın çevreye vermiş olduğu zarar karşısında nasıl ikircikli tepkiler verdiği, kurumsal ve bireysel eylemsizliğin nasıl meşrulaştırıldığı meseleleri üzerine yoğunlaştığımız bu çalışmada amacımız Giddens Paradoksu'na hapsolan sinizmin, insanların iklim değişikliği sorununa yönelik tutumlarını nasıl şekillendirdiği üzerinedir. Bizi buna, politikacılardan tutun, bilim adamlarına, medyaya kadar uzanan taraflarca çevreye yönelik; ikiyüzlü, manipülatif, bencil ve istismarca tutumların nasıl meşrulaştırıldığı meselesi yöneltti. Bu tutumların nihayetinde, bireylerin her günkü pratiklerine bağlılığı konusundaki endişeleri ile oluştuğunu belirtmekle birlikte, asıl üzerinde durduğumuz nokta iklim değişikliğine yönelik çarpık bilinçti. İklim değişikliği sorunu hakkında yapılan araştırmalarda, insanların iklim değişikliğinin ilgilenilmesi gereken bir problem olduğunu belirtmelerine rağmen, sorunun kaynağını sürekli başka yerde görmeleri ve günün sonunda bireylerin üzerine düşen görevler konusunda büyük fedakârlıklar yapmayacaklarına inanmalarını sorunsallaştırmaya çalıştık. Fikirilere göre iklim değişikliği çağımızın en büyük problemiydi fakat pratikler bunun tam tersini söylüyordu.

Bu çarpık bilinç problemini çözmeye çalışırken, Peter Sloterdijk'in *Sinik Aklın Eleştirisi*'nde, sinizm formülünü kullandık. Bu formüle göre sinizm, "aydınlanmış yanlış bilinç" anlamına gelmekteydi ve çağımızın sorunlarına karşı kulak arkası etme ediminin kaynağıydı. Sloterdijk'in formülü felsefi bir soruna cevap vermesi (Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne karşı yazılması) başlangıçta araştırmamızda gerekli olan pratik çerçeveyi eksik bırakıyordu. Bu sorunu Giddens Paradoksu'nu araştırmaya katarak gidermeye çalıştık. Böylelikle iklim değişikliğine yönelik araştırmaların da göstermiş olduğu çarpık bilinci bir temele oturtmayı başardık.

İklim değişikliğinin bir doğa krizi olmakla birlikte, araştırmamızda nesnellik krizi olarak göstermemiz, onun bireylerin kişisel tercihlerinin sonucunda oluşan bir risk olmak yerine, eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarından kaynaklanmasındandır. Küresel ısınma gibi riskler bu nedenle modernliğin öngörülmemiş yan etkileri olarak değerlendirilmek zorundadır. Küresel ısınma sonucu oluşabilecek potansiyel

tehlikelerin teoriye bağılı olması nedeniyle, -eldeki bilimsel veriler onu ne derece kanıtlasa bile- verilerin gözlemden çok teoriye dayanması onun bilim camiasında ve toplumda algılanışında birtakım değişikliklere neden olmaktadır. Şüpheli bilim adamlarının sayıca bu kadar az olmalarına rağmen, etkilerinin neden bu kadar çok olduğu konusu bir başka problem olarak araştırmada değerlendirilmiştir. Burada ulaştığımız sonuçlar öncelikle iklim değişikliğinin ciddi bir problem olarak kabul edilmesinden sonra doğan sorumluların belirlenmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Küresel ısınmaya yönelik elle tutulur tehditlerle şu ana kadar karşılaşmayan toplumun, gündelik pratiklerin aşındırılmasına neden olacak önlemler karşısında isteksiz olmaları, -küresel ısınmanın teoriye bağılı oluşunu da arkasına alarak- “hafif gösterme” politikalarını iktidar ile el ele gerçekleştirmelerine yol açmıştır. Üstelik şüphelilerin, küresel ısınmayı insan faaliyetleri yerine, doğanın kendi vahşiliğine bağlaması bu hafif gösterme politikalarının daha da kışkırtılmasına neden olmaktadır.

Giddens Paradoksu’nun küresel ısınmaya dair tehditlerin görünür olmadığı için ona önlem alınamayacağı, tehditlerin su yüzüne çıktığında ise onu önlemek için çok geç olacağını ifade etmesini araştırmamızda sinizm ile birlikte sorunsallaştırdık. “Aydınlanmış yanlış bilinç” olarak sinizm de Giddens Paradoksu gibi bir paradoksu ifade etmektedir. İklim değişikliği nedeniyle neler olabileceğinin farkındayız, bunun bilincindeyiz, fakat o yokmuş gibi davranmaya devam ediyoruz.

Sinizm, geleneksel ideoloji eleştirisini geçersiz kılmaktadır. Toplumsal gerçekliğin yanlış tanınması artık söz konusu değildir. Sloterdijk’in ideoloji olarak sinizmi tam olarak burada devreye girmektedir. Formül, gerçekliğin farkında olup, yine de onu gizleyen mekanizmalarda ısrar etmek anlamına geldiği için, bir paradoks halini almaktadır. Bu nedenle “aydınlanmış yanlış bilinç” bir paradoksu ifade eder. Öznenin neden yanlış bilinçte ısrar ettiği konusu araştırmanın temelini oluşturmaktadır. Daha geniş bir ifadeyle, bu araştırmada iklim değişikliğine yönelik bilimsel bulguların fazlalığı ve sağlamlığı ortada iken neden yanlış bilinçte ısrar edildiğini sorunsallaştırdık.

Çalışmamızın ikinci problemi, satirik sinizmin devrimci olduğunu savunan tezlere ve iktidara yöneltildiğinde nasıl bir silaha dönüşebileceği yönündeki o büyük tartışmada sinizmin konumu belirlemektir. Bilindiği gibi sinizmin iki ayrı boyutu vardır. Dar anlamda sinizm, egemen ideolojinin tutarsızlıklarını alay ve mizah yoluyla ifşa

edilmesi anlamını taşımaktadır. İroninin isyan habercisi olduğunu ve devrimci bir yanının olduğu görüşüne karşı çıkıp, dar anlamda da sinizmin konformist olduğu ve isyan habercisi olmak yerine iktidarı yeniden ürettiği sonucuna ulaştık. Alaycılığın, ironinin dünyanın problemlerini çözmeyeceğini, satirik sinizmin ahlâkî ve politik bir öğreti olmadığı için çağımızın problemlerine çözüm olamayacağı, devrimci olmak yerine bir tür kabulleniş olmasından dolayı statükoyu desteklediği sonucuna ulaştık. Bu sonuca ulaşmamızda Slavoj Žižek’in ideoloji eleştirisi hakkındaki metinleri, Zygmunt Bauman’ın günümüzde siyasetin geçirmiş olduğu dönüşümleri gösteren metinleri etkili oldu.

Geniş anlamda sinizm ise gizlenen çıkarların farkında olup, yine de “yanlış bilinç”te ısrar eden bireylerin iktidar ile birlikte yapmış oldukları suç ortaklığını ifade eder. Bu ısrarın arka planında, insanların hayatlarını değiştirmeme istekleri yatmaktadır. Çünkü iklim değişikliği gibi sorunların gerçekliğini kabul etmek, hayat tarzlarında radikal değişikliklere yol açmak zorundadır. Ekolojik sorunlar her şeyden önce politik aksiyon almayı gerektirir. Dar anlamda da geniş anlamda da sinizm aksiyon almayı sağlamak şöyle dursun, uygarlığın en büyük sorunlarından biri olan eylemsizliği yeniden üretmektedir.

Küresel ısınma gibi modernliğin yan etkileriyle karşı karşıya olduğumuz çağ, risk çağıdır ve siyaset de görev tanımına bu riskler hakkında farkındalığı artırmak ve harekete geçmeyi eklemek zorundadır. Siyasî iktidar artık sadece kendi çıkarlarını korumak ve meşrulaştırma yolunu seçemez. Çünkü küresel ısınma sonucu potansiyel tehditler gerçekleştiğinde, ortada korunacak çıkarlar kalmayacaktır. Zira ortada herhangi bir yaşam kalmayacak. İklim değişikliğini önlemeye yönelik radikal politikalar, halkın bu yönde seslerini çıkarmalarına bağlıdır. Hiçbir kömür bazlı endüstri durduk yere yenilenebilir enerjilere yatırım yapmaz. İnsanlar güçlü bir şekilde örgütlendiğinde ve devlete karşı etkin bir güç olduklarında, ilgili endüstrinin de üzerindeki baskılar artacaktır. İklim değişikliğini sorunu bize göre, insanların hayat tarzlarında yapacaklar radikal değişimler olmaksızın çözülemez. “Ben tek başıma ne yapabilirim?” diye soran bir kişi, aslında iktidarın sinizminin kurbanı olmuş demektir. İnsanlar, örneğin çevre hakkında bir bilince sahip olmayan endüstriler karşısında örgütlendiklerinde oldukça büyük bir etkiye bulunabilirler. Tüketimdeki alışkanlıklar bu nedenle insanların en büyük silahıdır.

Çalışmamızda, iklim değişikliği sorununun üstesinden bilimin veya teknolojinin geleceğine yönelik beklentiler içerisinde olan insanların bu tutumlarını incelemiştik. Şüphesiz bilimden ve teknolojiden artık geri dönüş söz konusu değildir. Yaşamlarımızı bundan 2 bin yıl önce yaşayan insanların yaşadığı gibi değiştiremeyiz. Bu nedenle doğaya dönüş gibi bir şey söz konusu değildir. Keza iklim değişikliğini önleme konusunda bilimden ve teknolojiden bekleyeceğimiz çok şey var. Fakat bütün sorumluluğu bilimin sırtına yüklemek ve hayatlarımızı aynı şekilde yaşamak tutarlı bir davranış olmaktan uzaktır. İklim değişikliği sorunu her şeyden önce nasıl yaşadığımızla ilgili bir sorun olduğu bilimsel bir problem olmak yerine politik bir problemdir. Yaşam politikası ve pragmatizm konusunda temellendirdiğimiz konu “yanlış bilinç”e olan ısrarı gözler önüne sermektedir. Devlet iklim değişikliğini politik gündeminde ilk sıralara yerleştirse bile, insanlar günlük pratiklerinden vazgeçme ve radikal değişiklikler yaparak önlem alma konusunda oldukça isteksizdir.

Araştırmamızda sürekli radikal tedbirlere vurgu yapmamız, ekolojik hareketin kendi içinde “sığ” ve “derin” şeklinde iki gruba ayrılması yüzündendir. Arna Naess’in yapmış olduğu bu ayrım, çevre için yapılan sığ tedbirlerin, iklim değişikliği geçiştirmek ve zararları makyajlamak dışında hiçbir işe yaramadığını göstermektedir. Bize göre de sığ ekoloji sinizmin etkisi altındadır. Siyasî ekoloji olarak da tanımlanan bu kavrama göre tedbirler, kapitalist ve endüstriyel sistemin içinde küçük rötuşlar anlamına gelmekte ve büyük soruları sorma noktasında zorlanmaktadır. Sığ ekolojinin sinizmi, çevre konusunda bir bilince sahip olduğunu iddia etmesi siyasî iktidarların üzerlerindeki baskıyı azaltmaktadır.

İklim değişikliğini önlemek için sinizmi ve Giddens Paradoksu’nu aşmak zorundayız. Bunun için de çevresel bir etiğe ihtiyacımız var. Böyle bir etik sorunu başkalarına atmak yerine önce kendi üzerine düşeni yapma konusuna odaklanacaktır. Eylemin yarattığı sonucu hesaba katmadan çevre için olması gereken radikal önlemleri alacaktır. İklim değişikliği konusunda günlük pratiklerin, alınacak önlemler karşısında tercih edilmesi yararcı bir bakış açısıdır. Yararcı bakış açısı kısa vadeyi ima ettiğinden dolayı, geleceği düşündüğümüzde insanlık olarak yarar sağlamış olmayız. Gelecek nesillerin de yaşama haklarını hesaba katıp, yaşanabilecek potansiyel tehditleri kulak arkası yapmak yerine, onların ciddiyetine inanmak zorundayız. İnanmak diyoruz, çünkü defalarca belirttiğimiz gibi küresel

ısınma sonucundaki tehditlerin boyutu teoriye bağılıdır ve ancak yaşandığında görülecektir. Yaşandığı anda önlem alınmanın imkânsız olacağından, risklere inanıp hayatımızı ona göre değiştirmeliyiz. Hayat tarzımız mı önemli yoksa hayatımız mı sorusu, “çarpık bilinç”imizi devre dışı bırakmak adına sorulacak en önemli sorudur.



KAYNAKÇA

- Althusser, Louis. 2015. **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Baudrillard, Jean. 2016. **Simülarklar ve Similasyon**. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. 2014. **Modernlik ve Müphemlik**. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____. 2014. **Siyaset Arayışı**. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Beck, Ulrich. 2013. **Siyasallığın İcadı**. çev. Nihat Ülner. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. 2014. **Risk Toplumu: Başka bir Modernliğe Doğru**. çev. Kazım Özdoğan. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bewes, Timothy. 1997. **Cynicism and Postmodernity**. London: Verso.
- Bora, Tanıl. 2010. **Sol, Sinizm, Pragmatizm**. İstanbul: Birikim Kitapları.
- Bord, Richard. 1998. Public Perceptions of Global Warming. **Climate Research**. s.11(Akaran: Giddens, Anthony. 2013. İklim Değişikliği Siyaseti. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Borges, Jorge. Luis. 2016. **Alçaklığın Evrensel Tarihi**. çev. Celâl Üster. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bruno, Latour. 2011. Ekolojik Kriz mi, Nesnelliğin Krizi mi? **Üç Ekoloji Dergisi**. s.9: 103-104, 108.
- Chomsky, Noam, Laray Polk. 2013. **Nükleer Savaş ve Çevre Felâketi**. çev. Melda Elif Keskin. İstanbul: İnkilâp Kitapevi.
- Douglas, Board. 2016. **Choosing Leaders and Choosing to Lead**. New York: Routledge.
- Durkheim, Emile. 2010. **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**. çev. Özer Özankaya. İstanbul: Cem Yayınevi
- _____. 2013a. **İntihar**. çev. Z. Zühre İlkgelen. İstanbul: Pozitif Yayınları.
- _____. 2013b. **Toplumbilimin Yöntem Kuralları**. çev. Özer Özankaya. İstanbul: Cem Yayınevi.

_____. 2016. **Pragmacılık ve Toplumbilim**. çev. Özer Özankaya. İstanbul: Cem Yayınevi.

Eagleton, Terry. 2011. **Postmodernizmin Yanılsamaları** çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

_____. 2014. **Tanrı'nın Ölümü ve Kültür** çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap.

Foucault, Michel. 2016. **Doğruyu Söylemek**. çev. Kerem Eksen İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Freud, Sigmund. 2014a. **Haz İlkesinin Ötesinde**. çev. Ali Baboğlu. İstanbul: Metis Yayınları.

_____. 2014b. **Bir Yanılsamanın Geleceği**. çev. Mehmet Ökten. Ankara: Tutku Yayınevi.

Gencer, Bedri. 2016. **Modernliğin Hikmetinden Sual**. Ankara: Kadim Yayınları.

Giddens, Anthony. 1994. **Modernliğin Sonuçları**. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

_____. 2005. **Sosyal Teorinin Temel Problemleri**. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

_____. 2009. **Sağ ve Solun Ötesinde**. çev. Müge Sözen. İstanbul: Metis Yayıncılık.

_____. 2010. **Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori**. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: İletişim Yayınevi.

_____. 2013. **İklim Değişikliği Siyaseti**. çev. Erhan Baltacı. Ankara: Phoenix Yayınevi.

_____. 2014. **Modernite ve Bireysel-Kimlik**. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları.

Heywood, Andrew. 2011. **Siyasî İdeolojiler**. çev. Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnanç, Şeyma Akın, Buğra Kalkan. Ankara: 2011.

Ipsos, Mori. 2008. **Public Attitudes to Climate Change**. London.

Kant, Immanuel. 2013. **Pratik Usun Eleştirisi**. çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları.

Kierkegaard, Soren. 2009. **İroni Kavramı**. çev. Sıla Okur. Ankara: İmge Kitapevi.

Klein, Naomi. 2010. **Şok Doktrini: Felâket Kapitalizminin Yükselişi**. çev. Selim Özgül. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Lacan, Jacques. 2012. **Babanın Adları**. çev. Murat Erşen. İstanbul: MonoKL Yayınları.

- _____. 2013. **Psikanalizin Dört Temel Kavramı**. çev. Nilüfer Erdem.İstanbul: Metis Yayınları.
- Laing, David. 2015. **Bölünmüş Benlik**. çev. Ergün Akça. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Laursen, Christian. 2009. Cynicism Then And Now.**Firenze University Press**. s.1: 469-482.
- McKibben, Bill. 2006.**Yeter! Genetik Mühendisliği ve İnsan Doğasının Sonu**.çev. Fatma Çolak. İstanbul: Pınar Yayınları.
- _____. 2015. **Doğanın Sonu**. çev. Berna Göl. İstanbul: Everest Yayınları.
- Mêstrovich, Stjepan. Gabriel. 2015. **21. Yüzyılda Durkheim**. çev. Sinem Güldal, Sinan Güldal. İstanbul: Matbu Kitap.
- National Climate Assessment. [30.11.2016]. Climate Change Impacts in the United States. <http://nca2014.globalchange.gov/report/our-changing-climate/observed-change>.
- Pascal, Blaise. 2011. **Düşünceler**.çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. 2014.**Sokrates'in Savunması**. çev. Tolga Erarslan.İstanbul: Sis Yayıncılık.
- Räwel, Jörg. 2007. The Relationship Between Irony, Sarcasm and Cynicism.**Zeitschrift fürLiteraturwissenschaft und Linguistik**.s. 37: 142-153.
- Ramaut-Chevassus, Beatrice. (2011). **Müzikte Postmodernlik**. çev. İlhan Usmanbaş. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Riesman, David. 2016. **Yalnız Kalabalık**.çev. Yeşim Erdem. Ankara: Heretik Yayınları.
- Rorty, Richard. 1989. **Contingency, Irony and Solidarity**. New York: Cambridge University Press.
- Rosenau, Pauline. Marie. 2004.**Post-modernizm ve Toplum Bilimleri**. çev. Tuncay Birkan.Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Sarup, Madan. 2004. **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**.çev. Abdülbaki Güçlü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Scruton, Robert. 2012. **How To Think Seriously About The Planet: The Case for an Enviromental Conservatism**. New York: Oxford University Press.
- Sennett, Richard. 1996. **Kamusal İnsanın Çöküşü**. çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sessions, George. 1995.**Deep Ecology For The Twenty-First Century**.Boston&London: Shambhala.

Singer, Peter. 2015.**Pratik Etik**. çev. Nedim Çatlı. İstanbul: İthaki Yayınları.

Sloterdijk, Peter. 2001.**Critique of Cynical Reason**. çev. Michael Eldred.Minneapolis: University of Minnesota Press.

Zizek, Slavoj. 2004. **Yamuk Bakmak**. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.

_____. 2011. **İdeolojinin Yüce Nesnesi**. çev. Tuncay Birkan.İstanbul: Metis Yayınları.

_____. 2012a. **Antroposen'e Hoşgeldiniz**.çev. Mehmet Budak. İstanbul: Encore Yayınları.

_____. 2012b. **Kıyametin Versiyonları**.çev. Mehmet Budak.İstanbul: Encore Yayınları.

_____. 2014. **Günümüzün İdeolojisinden Kesitler**.çev. Erkal Ünal.İstanbul: Encore Yayınları.

ÖZ GEÇMİŞ

İBRAHİM BULUT

27 Ağustos 1990'da İstanbul Fatih'te doğdu. İlkokulu, Feridun Tümer İlköğretim Okulu'nda, orta okulu Rami Atatürk Orta Okulu'nda tamamladı. Orta öğrenimini ise Kağıthane Anadolu Lisesi'nde tamamlayan İbrahim Bulut, 2010 yılında, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde lisans eğitime başladı. 2014 yılında bu bölümden mezun oldu. Bir sonraki yıl Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Sosyoloji yüksek lisans eğitime başladı. 2017 yılında Prof. Dr. Bedri Gencer danışmanlığında, “İdeoloji Olarak Sinizm: İklim Değişikliği ve Giddens Paradoksu” adlı tez çalışmasını tamamladı.