

– Hakemli Makale –

DİN VE EĞİTİM BAĞLAMINDA “YORGUNLUK TOPLUMU”

Muhammed Fatih TURANALP

Dr. Öğr. Üyesi,

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

fturanalp@erbakan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5752-5615>

ÖZ

Din ve eğitim olgusu, bir yanı insana uzandığı için geçmişten bugüne değin üzerinde hep düşünülen ve tartışılan alanlar içerisinde yer almıştır. Modern öncesi ve modern dönemi, kapsamı itibarıyla sınırları daha belirgin ve belli pratikler üzerinden ele almak daha mümkünken, postmodern dönem olarak adlandırılan yakın dönem gerçekliğini belli kalıp ilkeler ve tanımlar çerçevesinde irdelemek büyük belirsizlikler ve zorluklar içermektedir. Her şeyin hızla değiştiği dünyada görece geçmiş zamanlı olarak yapılan tanımlamalar ve ortaya atılan fikirler, değişim paradigması içerisinde ister istemez arkaik unsurlar taşımakta ve değişen çağın dinamikleri ile birlikte değerlendirilmesi gereken yenilikçi bakış açılarına ihtiyaç olduğu görülmektedir. Bu çalışmada, postmodern döneme ilişkin sentezleyici fikirleri ile ön plana çıkmış yaşayan düşünürlerden olan Byung-Chul Han'ın “Yorgunluk Toplumu” isimli kitabında yer alan düşünce katmanları, Han ve benzer fikirlere sahip seleflerinin bakış açıları üzerinden ele alınmıştır. Daha sonra bu katmanlara ilişkin din ve eğitim yansımaları, ilgili literatür bağlamında değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: din, eğitim, eğitim felsefesi, eğitim sosyolojisi, yorgunluk toplumu, performans toplumu, Byung-Chul Han.

“THE BURNOUT SOCIETY” IN THE CONTEXT OF RELIGION AND EDUCATION

The phenomenon of religion and education has been among the subjects that were actively discussed from past to present, because it is directly related with the existence of human. While the pre-modern and modern period is more possible to deal with in terms of more specific boundaries and certain practices, the recent reality called postmodern period is harder to examine within the framework of certain stereotypes and definitions, and there are great uncertainties and difficulties. In the world where everything is changing rapidly, definitions and ideas that suggested in the past inevitably

carry archaic elements in the paradigm of change and it is seen that there is a need for innovative perspectives that need to be evaluated together with the dynamics of the changing age. In this study, thought layers of Byung-Chul Han -who is one of the leading philosophers who became prominent with his synthesizer ideas about the postmodern period- in the book named "The Burnout Society" are discussed from the perspectives of Han and his predecessors with similar ideas. Then, the reflections of these layers on religion and education were evaluated in the context of the relevant literature.

Keywords: religion, education, philosophy of education, sociology of education, burnout society, achievement society, Byung-Chul Han.

GİRİŞ

İnsan, dünyaya gelişle birlikte içinde bulunduğu hayatı daima anlama ve anlamlandırma çabası içerisinde olmuş, hayatını devam ettirebilmek için yaşamsal ihtiyaçlar yanında hayat kalitesini artırmaya dönük arayışlarından da hiçbir zaman vazgeçmemiştir. "Homo faber" olarak da adlandırılan "araç yapan insan"ın ürettiği araçların kendi hizmetinde olması beklentisi bir yana, özellikle 19. yüzyılda yaşanan sanayi devrimi ve akabinde yoğun bir makineleşmenin ortaya çıkışı, bir zaman sonra tekniği, insana olan etkileri ile birlikte irdelemeyi gerekli kılmıştır. Üretim odaklı modern bir ütopya olarak başlayan ve özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında trajik etkileriyle insanlığı sarsan modernite ve devamında postmodernite şeklinde kavramsallaştırılan süreçler, özellikle Batı felsefesi alanında yoğun eleştiri odağı hâline gelmiştir. İlk olarak 1930'larda Federico de Onis tarafından modernitenin ötesinde bir atılımı anlatmak üzere kullanılan (Aydın, 2014, s. 179) postmodernite kavramı, bu kavramsallaşmanın yayılmasında önemli rolü olan isimlerden biri olan Jean-François Lyotard tarafından *Postmodern Durum* isimli eserinde toplumlar post-endüstriyel çağa, kültürler postmodern çağa girerken bilginin statü değiştirdiği hipotezi üzerinden ele alınmıştır (Lyotard, 2013, s. 11). Nitekim modernite aşamasında tekniğin, postmodernite aşamasında da teknolojinin insana olan etkilerinin, halef ve selef pek çok Batılı filozof tarafından insanın anlam arayışı içerisinde önemli bir sorgulamayı beraberinde getirdiğinden söz etmek mümkündür.

İnsanın tekniğin potasında öznenen nesneye evrilmesi durumu, Karl Marx'ın Hegel'den ilhamla geliştirdiği "yabancılaşma" kavramı üzerinden karşımıza çıkmaktadır. Marx'ın "yabancılaşma" kavramı ile söylediği, dünyanın insana yabancılaşması ve insanın kendisini kendi edimlerinin öznesi olarak yani, düşünen, duyan, seven bir kişi olarak değil, kendi güçlerinin dışlanmış açılımlarının objesi olarak algılaması ve kendisiyle ancak yarattığı ürünlere kendisini teslim ederek ilişki kurabilmesidir (Fromm, 1992, s. 56). Elbette Marx'ın bu tespitinin üzerinden neredeyse iki yüzyıl geçmiştir ve

insanlığın bilimsel olarak kat ettiği mesafe inanılmazdır. Ancak temeldeki bu “yabancılaşma” sorunsalı güncelliğini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Postmodern düşünürlerden olan Baudrillard tüketim çağının, sermaye biçiminde hızlandırılmış tüm üretkenlik sürecinin tarihsel sonucu olduğu için, aynı zamanda radikal yabancılaşmanın da çağı olduğunu söyler ve ekler: *“Metanın mantığı günümüzde sadece emek süreçlerini ve maddi ürünleri değil, tüm kültürü, cinselliği, tüm insani ilişkileri, bireysel fantezilere ve itkilere kadar, denetimi altına alarak genelleşti.”* (Baudrillard, 2013b, s. 230) Baudrillard’a göre en kötü yabancılaşma öteki tarafından mahrum bırakılmak değil, ötekinden mahrum olmak, ötekini ötekinin yokluğunda üretmek zorunda kalmak ve sürekli olarak kendine ve kendisinin görüntüsüne göndermede bulunmaktır (Baudrillard, 2004, s. 49). Nitekim artık cazibe odağının, hakkında çok şey bilinen özne değil nesne olduğunu belirten Baudrillard; nesneyi, yok oluşun ufku olarak tanımlamakta (Baudrillard, 1995, s. 163), insanoğlunun her türlü sanal ve aşırı üretim yollarını kat ettiğini belirterek güncel durumu “orji sonrası hâl” ve “modernliğin patladığı an” olarak nitelendirmektedir (Baudrillard, 1995, s. 9). İşte ortaya çıkan bu belirsizliği ve değişen paradigmayı “değerlerin fraktal evresi” olarak adlandıran Baudrillard, fraktal evrede sözü edilebilecek bir değer yasaasının olmadığından ve güzel ya da çirkin, doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü terimleriyle değerlendirme yapmanın, bir parçacığın hızını ve bulunduğu yeri aynı anda ölçmek kadar imkânsız olduğundan söz etmektedir (Baudrillard, 1995, s. 12). Bauman ise postmodern dünyayı tanımlarken artık hiçbir şeyin güvenli olmadığını, günün belirsizlik ve kuşkunun günü olduğunu ifade etmektedir (Bauman, 2013, s. 22). Bauman’a göre postmodern dünya, kendisini, daimi ve azaltılamaz bir belirsizlik koşulu altında bir yaşama hazırlamaktadır (Bauman, 2013, s. 36).

Tekniğin peşine düşerek öznenen nesneye doğru ortaya koyduğu bu yönelimin sonuçları böylesine bir belirsizlik içerisinde insanın konumunu, yolunu ve adresini tespit etmeyi oldukça zorlaştırmaktadır. Ancak hayatla olan bağı göz önüne alındığında insanoğlunun arayışının temelinde bu tür kaygılar olsa da, sonuçta anlam arayışı sürecektir ve adına hangi zaman diliminde ne denilirse denilsin insanın zihinsel, düşünsel ve edimsel yolculuğu hayatta olduğu süre zarfında devam edecektir.

1. Araştırmanın Problemi

Postmodern çağa ilişkin olarak belirsizlik ve değişen paradigma pratiği üzerinden ortaya konulacak tespitlerin, hele de bu tespitlere bağlı olarak özellikle din ve eğitim alanında bakış açıları ve çözümler üretmenin hiçbir zaman olmadığı kadar zorlaştığı bir gerçek olarak ortada durmaktadır. Her şeyin hızla değiştiği dünyada görece geçmiş zamanlı olarak yapılan tanımlamalar ve ortaya atılan fikirler, değişim paradigması içerisinde ister istemez arkaik unsurlar taşımakta ve değişen çağın dinamikleri ile birlikte değerlendirilmesi gereken yenilikçi bakış açılarına ihtiyaç olduğu görülmektedir. Bu bağlamda araştırmanın problemini din ve eğitim olgularının postmodern çağda nasıl anlaşılması ve bu alanlara ilişkin yaklaşımların hangi yönde şekillendirilmesi gerektiği soruları oluşturmaktadır.

2. Araştırmanın Konusu

Bu çalışmada, postmodern çağa ilişkin sentezleyici fikirleri ile ön plana çıkmış yaşayan düşünürlerden olan Byung-Chul Han'ın "Yorgunluk Toplumu" olarak kavramsallaştırdığı ve aynı isimli kitabında ele aldığı bakış açısı üzerinden "yorgunluk toplumu" nun katmanları, Han ve benzer fikirlere sahip seleflerinin düşünceleri üzerinden ele alınmıştır. Daha sonra bu katmanlara ilişkin din ve eğitim yansımaları, ilgili literatür bağlamında değerlendirilmiştir.

3. Araştırmanın Yöntemi

Niteliksel olarak gerçekleştirilen bu çalışmanın ilk kısmında Byung-Chul Han'ın *Yorgunluk Toplumu* isimli kitabı, içerik analizi yöntemi ile tümevarımsal bir biçimde çeşitli katmanlara ayrılmış ve bu katmanların her biri, literatür tarama yöntemi ile kavramsal olarak genişletilmiştir. Daha sonra bu katmanlar tümdengelimsel olarak din ve eğitim bağlamında ve yorumlayıcı bir yaklaşımla ayrı ayrı ele alınarak çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır.

4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu çalışmada, Byung-Chul Han'ın *Yorgunluk Toplumu* kitabında yer alan ve felsefesine temel teşkil eden düşünce evreni kendinden önceki Batı felsefesi düşünürleri ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Yine çalışmada, eğitim felsefesi özelinde tartışma alanına denk düşen fikirler Batılı kaynaklar referans alınarak üretilmiştir. Konunun kapsamının genişliği ve Byung-Chul Han'ın fikirlerinin Batı felsefesine dayanması nedeniyle çalışma Doğu

düşüncesinin bakış açısını içermemekte ve Batı felsefesi ile sınırlıdır. Doğu düşüncesinin içeriği ile oluşturulmuş ileri çalışmalar, konuyu tamamlama ve genişletme işlevi görebilecektir.

Çalışma ayrıca, Byung-Chul Han’ın felsefesinin özündeki düşünce katmanları üzerinden din ve eğitim boyutunun ele alınması ile sınırlıdır. Çalışmadaki din bağlamı, din bilimsel ve antropolojik bir bakışı içermekte, ilahiyat bilimi bakış açısı ile “inanılan bir din”in öğretisine odaklanmamaktadır. Yine eğitim bağlamı da, herhangi bir ülke özelinde bir eğitim modeli öngörmemekte ve evrensel ilkelere ulaşmaya çalışmaktadır. Bu noktada ortaya konulan din ve eğitim boyutlu fikir ve genellemelerin ilahiyat bilimi ve eğitim bilimi açısından teorik ve pratik çalışmalarla genişletilmeye ve sınanmaya ihtiyacı bulunmaktadır. Toplumların farklı yapıları göz önünde bulundurulduğunda söz konusu tespitler her ne kadar başkaca çalışmalarla ele alınmayı gerektirse de, günümüz dünyasının değişkenleri üzerinden üretilecek din ve eğitim eksenli teorik bir bakış açısı, ileri düzey çalışmalar için kavramsal bir arka plan oluşturabilecektir.

5. Yorgunluk Toplumunun Katmanları

1959 Güney Kore doğumlu olan ve 1980’lerde Almanya’ya taşınarak felsefe, edebiyat ve teoloji üzerine çalışmalar yapan Byung-Chul Han’ın 2010 yılında *Müdigkeitsgesellschaft* adıyla Almanya’da yayımlanan ve 2015 yılında Türkçeye *Yorgunluk Toplumu* olarak çevrilen ilk kitabı bu çalışmaya temel teşkil etmektedir. Byung-Chul Han’ın daha sonra yayımladığı kitapları da temel felsefe olarak *Yorgunluk Toplumu* kitabına dayanmaktadır. 50 sayfa civarında bir kitapçık olan *Yorgunluk Toplumu*, içerdiği yoğun fikirler ve çağrışım zenginliği ile postmodern dünyaya ışık tutacak tespitler barındırmaktadır. Bu bölümde, Han’ın *Yorgunluk Toplumu* kitabı, “aşırı pozitif diyalektik”, “performans toplumu”, “derin sıkıntı”, “negatif güç” ve “yorgunluk toplumu” şeklinde beş ayrı katmana ayrılarak kendinden önceki düşünürlerin fikirleri ile bağlantılı olarak ele alınacaktır.

5.1. Aşırı Pozitif Diyalektik

Michel Foucault tarafından popüler hâle getirilen “biyopolitika” kavramı, temelde sosyopolitik dinamiklerin doğuşu ve bozuluşunu anlamak üzere bedeni merkeze alan toplumsal tıbbı dayalı bir anlayıştır. Biyopolitika özelinde insan bedeninin sosyal bilimlere model olması ile insan bedeni üzerinden toplumsal bir bağışıklık paradigması ya da immünolojik izahat

modelleri üretilmiştir. Bir risk karşısında korunmacı bir tepkiyi öngören bu paradigma, pek çok düşünürle sosyal gerçekliği açıklamada ilham kaynağı olmuştur. “Biyopolitika” kavramı özellikle Foucault tarafından eserlerinde doğrudan ya da dolaylı olarak yoğun biçimde kullanılmıştır. Ancak Robert Esposito, Foucault’nun biyopolitika vurgusunun, özünde Nietzsche’nin söylemlerine dayandığını ve Nietzsche’nin üzerinde durduğu bağışıklık paradigmasının ise Foucault tarafından göz ardı edildiğini savunmaktadır. Esposito’ya göre bağışıklık fikri Nietzsche’nin yaşam kavrayışına derinlemesine işlemiştir ve Nietzsche’nin zihin dünyasında yaşam, daha fazlası olmak, kendisini aşmak ve kendi ötesine ulaşmak için karşı durulamaz bir itilimdir (Lemm, 2016, s. 221). Nitekim Esposito da bu bağışıklık paradigmasını sahiplenmiş ve “immunitas” teorisini bağışıklık paradigması üzerine kurmuştur. Bir diğer postmodern düşünür olan Baudrillard’ın medya gibi unsurların viral gücüne ve zehirleyiciliklerinin bulaşıcılığına (Baudrillard, 1995, s. 39), AIDS gibi virüslerin toplumsal alandaki temsiline (Baudrillard, 1995, s. 65), bağışıklık sistemi bozuk çocuk metaforu üzerinden küvezde yaşayan insana (Baudrillard, 1995, s. 60) vs. değinmesi yine onun da “biyopolitika” söylemine yaslandığını ve bağışıklık paradigmasından beslendiğini göstermektedir.

Byung-Chul Han ise, Baudrillard gibi postmodern dünyada bir paradigma değişiminden söz etmekle birlikte bu değişimin, Baudrillard’ın işaret ettiği “orji sonrası hâl” ya da “değerlerin fraktal evresi” gibi tanımlamalardan ziyade bizzat bağışıklık paradigması ile ilgili olduğunu savunmaktadır. Han, Nietzsche’den sonraki silsilede bağışıklığa ilişkin felsefe kuran düşünürlerin argümanlarının geçtiğimiz yüzyıla ilgili olduğunu ve küreselleşme süreciyle uyum içerisinde olmayan bağışıklık paradigmasının günümüzün gerçekliği içerisinde artık işlemediğini düşünmektedir (Han, 2017c, s. 11). Han’a göre bağışıklık şemasının unsurları olan “başkalık” ve “yabancılık”ın yerini herhangi bir bağışıklık reaksiyonu doğurmayan “fark” almıştır. Postmodern özne artık bu farktan dolayı hasta olmamaktadır zira immünolojik yüzeydeki “fark”, artık “aynı”ya tekabül etmektedir (Han, 2017c, s. 9). Han, “post-immünolojik” olarak da nitelediği “fark”ı, yine postmodern zaman dilimi içerisinde zikretmekte ve yeni durum için farklı bir zaman dilimi öngörmemektedir.

Han, tam da burada “aşırı pozitif diyalektik” üzerinde durmaktadır. Postmodern patolojiye ilişkin manzaranın “sinirsel” olduğunu, bulaşıcı olmadığını düşünen Han, bu durumun kaynağının yabancı olanın olumsuzlanmasından ziyade haddinden fazla olumlanmasından kaynaklı olduğunu düşünmektedir. Eskide kalan bağışıklık paradigmasının temel

özelliğinin “negatif diyalektik” olduğunu söyleyen Han, negatif diyalektiği “immünolojik başka” yani “negatif”in kendiliğın içine girerek onu olumsuzlaması olarak okumaktadır. Negatif diyalektik içerisinde immünolojik korunma da tıpkı aşı olur gibi “başka”dan alınacak küçük bir parça ile “olumsuzlamanın olumsuzlanması” ile gerçekleşecektir (Han, 2017c, s. 11). Fakat bu bağışıklığın varlığı içerisinde geçerli bir durumdur. Han’ın atıfta bulunduğu negatif diyalektik, aslında Adorno’nun Hegel’in diyalektiğine bir eleştiri mahiyetinde ürettiği tezinin adıdır. Adorno, Hegel’in olumsuzlama modelinin, öznenin nesnelere olan ilişkisinin belirsiz doğasını, nihayetinde özdeşliğin ya da olumsuzlamanın bile olumlu olarak kabul edildiği varsayımının bir sonucu olarak elde edemediğini savunmaktadır (O’Connor, 2004, s. 78). Adorno “olumsuzlamanın olumsuzlanması” durumunun Hegel’in diyalektiğini pozitifleştirdiğini ifade etse de (Becermen, 2010, ss. 45-46) Han, “olumsuzlamanın olumsuzlanması”nı negatif diyalektik içerisindeki bağışıklığın sağlanması olarak adlandırır. Yani Hegel’in pozitif diyalektiğini Adorno’nun negatif diyalektiği içine konumlandırarak ikisini de reddeder. Han’ın postmodern dünyada hüküm süren pozitif diyalektikten kastettiği, bağışıklığın bulunmadığı yeni paradigmadaki aşırı pozitif bir durumdur. Nitekim bağışıklık paradigması artık ortadan kalkmış ve negatif diyalektiğin yerini aşırı pozitif bir diyalektik olarak post-immünolojik durum “sinirsel” ve ifrat derecesindeki pozitiflikten kaynaklı patolojik bir hâle bürünmüştür.

Baudrillard’a göre pozitif olma durumunun aralıksız üretimi ürkütücü bir sonuç ve bir felaket ortaya çıkaracaktır. Baudrillard, bu durumu biyolojik bedenın bünyesindeki bütün mikropları, basilleri, parazitleri, yani bütün biyolojik düşmanlarını takibat altında tutarak ve dışarı atarak kanser tehlikesiyle, kendi hücrelerini yiyip bitiren bir pozitivistlik tehlikesiyle karşı karşıya kalmasına benzetmektedir (Baudrillard, 2004, s. 11). Han’a göre ise aşırı üretim, aşırı performans ve aşırı iletişimden doğan pozitifliğin gücü, artık “viral” değildir, bağışıklık ona erişim sağlamaz. İmmünolojik savunmadan ziyade artık sindirimsel-sinirsel bir boşalma ve red vardır. Bunun uzantısı olarak da hâlsizlik, yorgunluk ve boğulma gibi immünolojik reaksiyon sayılmayacak durumlar ortaya çıkar (Han, 2017c, s. 13). Han, “pozitifin şiddeti” ya da “aynının cehennemi” gibi benzer ifadeler kullansalar da Baudrillard’ın “pozitif”ten anladığının yine immünolojik bir nitelik arz ettiğini söyleyerek ve “pozitif yığılma” olarak gördüğü (Han, 2017c, s. 16) kendi modelini, bağışıklık paradigmasının dışında konumlandırarak Baudrillard’inkinden ayırmaktadır.

5.2. Performans Toplumu

Byung-Chul Han'ın üzerinde durduğu bir diğer kavram olan "performans toplumu" tanımından önce Foucault'nun "disiplin toplumu"na ve Deleuze'un bunun tarihsel açıdan devamı olarak dile getirdiği "kontrol toplumu" vurgusuna değinmek yerinde olacaktır. Foucault'nun "disiplin toplumu" tanımının, Max Weber'in fikirlerine yaslandığı söylenebilir. Foucault, görüşleriyle Weber'in idari iktidar kavramını somutlaştırmış ve sanayi gücü stratejilerine doğru genişletmiştir (O'Neill, 1986, s. 57). Gilles Deleuze ise, Foucault'nun "disiplin toplumu" tanımının 18. ve 19. yüzyıllar için konumlandırılabilceğini ve İkinci Dünya Savaşından sonra bir disiplin krizi olduğunu söyleyerek "disiplin toplumu" yerine "kontrol toplumu" tanımını koymaktadır (Deleuze, 1992, ss. 3-4). Deleuze'a göre toplumlari makine türlerine göre eşleştirmek mümkündür ve bu sayede onları üretebilecek ve kullanabilecek sosyal formlar ifade edilmiş olur. Bu sınıflandırmanın içerisinde Deleuze üç farklı toplum türünden söz eder. Deleuze'a göre "egemenlik toplumlari" kaldıraç, kasnak, saat gibi basit makineler kullanan; "disiplin toplumlari" pasif entropi ve aktif sabotaj tehlikesine sahip enerji içeren makinelerle donatılmış; "kontrol toplumlari" da pasif tehlikesi tutuk, aktif yanı korsanlık ve virüsler olan üçüncü tür makineler yani bilgisayarlar ile çalışan toplumlardır (Deleuze, 1992, s. 6). Baudrillard da *Foucault'yu Unutmak* kitabında, tıpkı Deleuze gibi Foucault'nun gözetiminde tutma ve cezalandırma konusundaki disiplin, panoptik ve saydamlık kuramının bakışa nesnel bir görünüm kazandırsa da ve işi bireysel boyutlara kadar götüren bir çözümleme sunsa da büyük bir ustaya yakışan, ancak miadı dolmuş bir kuram olduğunu söylemektedir (Baudrillard, 2013a, s. 23). Kelly, Foucault'nun çalışmalarının çağdaş olmaktan ziyade tarihsel bir nitelik arz ettiğini belirtmekte ve süreç hangi yönde ilerlese ilerlesin, Foucault'nun tarihsel analizinin geçerliliği için bir tehdit oluşturmadığını çünkü Foucault'nun tek yönlü, ilerici bir tarih görüşü öne sürmediğini söylemektedir (Kelly, 2015, ss. 154-155). Deleuze'un fikirlerinin aksine bugün öncekinden çok daha fazla gözetim altında bulunduğunu savunan Kelly, internet içeriğinin ve mobil telefon görüşmelerinin izlendiğini ve insanların Bentham'ın Panoptikon'undaki tutsakların konumunda olduklarını ifade etmektedir (Kelly, 2015, s. 156). Byung-Chul Han da Kelly'nin fikirlerine benzer şekilde sosyal medya ile panoptik makineler arasında bir fark olmadığını, kendilerini özgürlük alanları olarak sunan Google ve sosyal ağların panoptik biçimlere büründüklerini söylemektedir (Han, 2017a, s. 72). Ancak Han'a göre bir fark vardır: Bugün gözetleme genelde sanıldığı şekliyle özgürlüğe saldırı şeklinde gerçekleşmemektedir; insanlar daha ziyade gönüllü

olarak kendilerini panoptik bakışa teslim etmekte ve dijital panoptikonun oluşuna bilerek katkıda bulunmaktadır (Han, 2017a, s. 73). Han’ın bakış açısındaki temel farkı ve günümüz paradigması içerisindeki değişimi ifade eden bu düşünce, “disiplin” ya da “kontrol” toplumunun karşısına “performans” toplumunu çıkarmaktadır.

Byung-Chul Han, 21. yüzyıl toplumunun artık bir disiplin toplumu değil, bir performans toplumu; sakinlerinin de “itaatkâr özne” değil, kendi kendilerinin müteşebbisleri olan “performans öznelere” olduğunu söylemektedir. Foucault’nun anlatısındaki hastaneler, tımarhaneler, hapishaneler, fabrikalar ve kışlaların yerini artık fitness salonları, bürolardan oluşan gökdelenler, bankalar, havaalanları, alışveriş merkezleri ve gen laboratuvarları almıştır. Normal ve anormalin mekânlarını birbirinden ayıran disiplin kurumlarının duvarları artık yoktur. Han’a göre ne Foucault’nun iktidar analitiği, ne de “kontrol toplumu” tanımlamaları yeni paradigmayı tasavvurdan yoksundur (Han, 2017c, s. 17). Bütün bunların sebebinin, bağışıklık paradigmasının ortadan kalkması ve aşırı pozitif diyalektiğin ortaya çıkması olduğu söylenebilir. Han, “disiplin toplumu”nun ifade biçiminin “-ebilememek” ve “-meli/-malı” ifadeleri, “performans toplumu”nun kipinin ise “-ebilmek” olduğunu söylemekte, performans toplumunda yasak, emir veya kaidenin yerini proje, girişim ve motivasyonun aldığını ifade etmektedir. Disiplin toplumunun negatifliğinden deliler ve caniler çıkarken performans toplumu depresif ve mağlup insanlar yaratmaktadır. Disiplin toplumundaki terbiye tekniği üretkenliğin artırılması için yerini “-ebilme”nin pozitifliğine bırakacaktır (Han, 2017c, s. 18). Schopenhauer, hayat alanını bir muharebe meydanına benzetmekte, eziyet görmüş kederli varlıkların her şeyin av ve her şeyin avcı olduğu bu “herkesle herkesin savaşı”nda birbirini yiyip bitirdiklerini söylemektedir (Eagleton, 2014, s. 200). Han da, Schopenhauer gibi aşırı pozitifliğin eline savunmasız olarak düşen yeni insan tipinin her türlü egemenlikten mahrum, hem avcı hem de av konumunda olduğunu söylemektedir. Ancak Han’ın düşüncesinde mücadele Schopenhauer’inki gibi biyopolitik bir “başka” ile değil, insanın kendi kendisi iledir. Kendi kendinin egemeni ve efendisi olan performans öznesi bir taraftan da kendi kendiyi savaştır. Performans öznesi “-ebilmeyi -ebilemediği zaman” birdenbire parlayacak ve depresif bir karaktere bürünecektir. Tahakküm yöntemlerinin ortadan kalkması performans öznesini özgürlüğe götürmemiş, özgürlük ve zaruret tanımları birbirine geçmiştir (Han, 2017c, ss. 21-22). Bu paradoksal özgürlük içerisindeki performans öznesi, sinirsel ve patolojik bir çıkmazın içine düşmektedir.

5.3. Derin Sıkıntı

Byung-Chul Han, aşırı pozitifliğin uyarıcılarının malumatı ve dürtüleri de ifrata sürüklediğini söyleyerek bu durumun dikkatin yapısını derinden etkilediğini savunmaktadır. Bu noktada “çoklu görev” anlamına gelen ve bir bilgisayar terimi de olan “multitasking” kavramı üzerinde duran Han, bu çoklu görev davranışının vahşi doğadaki hayvanlarda oldukça yaygın olduğunu ve bu durumun davranışsal bir gerileme olduğunu vurgulamaktadır (Han, 2017c, s. 23). Kültürel icatlar ve felsefenin temelinde yer alan yoğunlaşmış dikkatin yerini “çoklu görev”lerle meşgul bir dikkat dağınıklığının ve “hiper-dikkat”in aldığını söyleyen Han, Walter Benjamin’e atfen “tecrübe yumurtasına kuluçkaya yatmış bir rüya kuşu” vurgusu yapmakta ve “derin sıkıntı”ya dikkat çekmektedir. Lars Svendsen, *Sıkıntı'nın Felsefesi* isimli kitabında “derin sıkıntı”yı varoluşsal bir tecrübe olarak adlandırmakta ve insanoglunun varoluşu üzerine kafa yorma zorunluluğunun çeşitli sebepleri bulunduğunu ve bu tecrübenin ayırt edici özelliğinin zorunlu olarak insanın kendi öz varlığını soru konusu yapması olduğunu söylemektedir (Svendsen, 2017, s. 17). Han’a göre derin sıkıntı, manevi dinlenmenin zirvesidir. Rüya kuşu, postmodern dünyada ortadan kaybolmuş ve var olan mevcudu tekrardan üretip hızlandıran bir kargaşa hüküm sürmeye başlamıştır. Han, bu performans durumuna bir alternatif olarak yürümek ya da koşmayı değil dans etmeyi ya da muallakta kalmayı örnek göstermekte ve dansın süslü hareketlerinin performans ilkesine takılmayacağını belirtmektedir (Han, 2017c, ss. 24-25). “Derin sıkıntı”nın iki uzantısından biri olan dans metaforu sanata yönelmeyi gündeme getirirken muallakta kalma ile de tefekkür hâli vurgulanmaktadır. *“Yalnızca derin dikkat ‘gözün kesintiliğini’ durdurup ‘tabiatın başıboş dolaşan ellerine sarılabilmeyi’ sağlayan toparlanmayı meydana getirebilir.”* diyen Han, Nietzsche’ye atıfta bulunarak bu yoğunlaşabilme unsurlarının hayattan çıkarılması hâlinde ölümcül bir hiperaktiviteye mahkûm olunacağını hatırlatmaktadır (Han, 2017c, ss. 26-27).

5.4. Negatif Güç

Byung-Chul Han, Hannah Arendt’in görüşleri üzerinden iş toplumu olan modern toplumun edim imkânını imha ederek insanı çalışan hayvan noktasına getirdiğinden ve modern insanın anonim hayat sürecinin insafına bırakıldığından söz eder (Han, 2017c, s. 30). Ancak Han, Arendt’in ifadelerinde bir canlılık göstergesi olan “hayvanlaşma” durumunun da artık ortadan kalktığından bahisle hiperaktif ve hiper-nörotik olarak nitelendirdiği

postmodern insanın, hayvani olanın dışına çıkışını savunmaktadır (Han, 2017c, s. 32). Han gibi Baudrillard da çizdiği postmodern resim içerisinde insanın varlığına ait her şeyin, insanın etrafında mekanik ya da bilgi-işlemsel protezler hâlinde döndüğünü söylemekte (Baudrillard, 1995, s. 33) ve postmodern insanın makineleşmeye doğru bir evrim geçirerek eylemlerinin işlem hâlini aldığını anlatmaktadır (Baudrillard, 1995, s. 47). Baudrillard’a göre ortaya çıkan durum bir performans hâlidir ve performans ise işlemseldir (Baudrillard, 1995, s. 48). Han da benzer şekilde performans toplumunda düşünmenin bile bir beyin fonksiyonu olarak hesaplamaya indirgenmiş olduğunu söylemektedir (Han, 2017c, s. 30). Han’a göre negatifliğin yokluğu, düşünceyi de hesaba dönüştürmektedir (Han, 2017c, s. 40). Baudrillard, ironik bir biçimde yapay aklın olağanüstü başarısını nitelerken, insanın gerçek akıldan soyutlandığından ve düşüncenin işlemsel sürecinin aşırı büyümesiyle insanın düşüncenin belirsizliğinden ve dünyayla arasındaki çözümsüz bilmecedan “kurtulduğundan” söz etmektedir (Baudrillard, 1995, s. 57).

İnsanın makineleşmeye doğru evrilmesi, insan ile makinenin mukayesesini de gündeme getirmektedir. Modernizm ölçeğinde makine, teknik bir terim iken postmodern zamanlarda teknik, teknolojiye evrilirken makine de bilgisayar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu mukayese ile ilgili olarak Baudrillard, makinelerin derin hüznünden söz eder. Makinelerin makineliklerini hiçbir zaman aşamayacaklarını ancak insanın mevcut durumunu aşabileceğini söyleyen Baudrillard, en akıllı makinelerin kendilerinden başka bir şey olmadıklarını, insanda zevk ve acıyı meydana getiren ironik fazlalık ve aşırı işleyişin makinelerde olmadığını ifade etmektedir (Baudrillard, 1995, s. 53). Han’a göre de bir pozitif makine olan bilgisayar, insan beyninden daha hızlı hesap yapar (Han, 2017c, s. 40) ancak devasa hesaplama yeteneğine rağmen ahmaktır, çünkü tereddüt etme noksanlığı vardır (Han, 2017c, s. 39). İşte bu eksiklik Han’a göre insandaki “negatif güç”e tekabül etmektedir. Han, dünyanın bütüncül bir şekilde pozitifleştirilmesi esnasında hem insan hem de toplumun otistik performans makinesine dönüştürüldüğünü savunmaktadır. Bu durumun dışına çıkmanın imkânı ise “negatif güç”ten geçmektedir. Bir şeyi yapma gücü olan pozitif gücün karşısına hiçbir şey yapmama gücü olarak “negatif güç”ü koyan Han, insanın negatif imkân olmadan sadece pozitif imkânla dünyayı algılaması hâlinde kendisine hücum edip kendisini zorla kabul ettiren uyarıcı ve dürtülere maruz kalacağını ve bunun sonucunda maneviyat ve tefekkür gibi negatif imkânları iskalayarak ölümcül bir hiperaktiviteye ulaşacağını söylemektedir (Han, 2017c, s. 41).

Baudrillard insanın makineleşmesini bir homeostaz olarak nitelendirmekte (Baudrillard, 1995, s. 58) ve kullandığı biyopolitik algoritma içerisinde bağışıklık paradigmasına göre hareket etmektedir. Han ise ne Arrendt gibi “hayvanlaşma” üzerinden bir canlılık vurgusu ne de Baudrillard gibi bağışıklığa endeksli bir biyopolitika öngörmektedir. Han’ın söyledikleri özetle “negatif güç”ten yoksun, performans öznesi olan insanın hiperaktif ve hiper-nörotik belirtilerle otistik bir makineye ve eylemsellikten işlemselliğe doğru evrilmesi üzerinedir.

5.5. Yorgunluk Toplumu

Byung-Chul Han; aktiflik toplumu, doping toplumu, performans toplumu gibi tanımlamalardan sonra postmodern insanın içinde bulunduğu toplumun, hem pozitif hem de negatif olarak anlaşılabilir bir biçimde adını koyar: Yorgunluk toplumu. Buradaki “pozitif” ve “negatif” de yine Han’ın kurduğu diyalektik içinde anlam kazanır. Pozitifliğin ifratı içerisinde “-ebilmek”ten ve “-mek için”den yorgun düşen insanın karşısında “-meme”nin negatifliği ve bu negatiflik içerisinde anlam kazanan bir başka yorgunluk vardır.

Han, Peter Handke’nin *Yorgunluk İçin Deneme* kitabından hareketle iki tür yorgunluk resmeder. İlki, insanların birbirinden uzak, her birinin kendi yorgunluğuyla meşgul olduğu ve “seninki orada, benimki burada” şeklinde tezahür eden “ben yorgunluğu”dur (Han, 2017c, s. 52). Handke bu yorgunluğu “bölücü yorgunluk” olarak isimlendirir. Han’ın yorgunluk algısında pozitifliğin ifratına tekabül eden bu yorgunluk, performans toplumunun sonucudur. Han’a göre bakış sahasının tamamını yalnızca “ben”in zapt ettiği “yalnız, dünyasız ve dünyayı hiçleyen” bu yorgunluk türünde toplum, bir araya geliş, yakınlık ve aslında dilin kendisi imha edilmektedir (Han, 2017c, ss. 52-53). Handke’nin bu “aşırı pozitif” yorgunluğun karşısına koyduğu “biz yorgunluğu” ise, dünyaya güvenen bir yorgunluktur. “Az ben’in fazlası” ve “kökten yorgunluk” olarak da nitelenen bu yorgunluk, “ben”in “başkası” olduğu ve aynı zamanda “başkası”nın da “ben” olduğu bir yorgunluktur. Kimsenin ya da hiçbir şeyin egemen olmadığı arkadaşlığın mekânı olan bu yorgunluk türünde insan görür ve görülür, dokunur ve kendisine dokunulur. “Ben”deki azalma, dünyadaki çoğalma olarak tezahür eder (Han, 2017c, s. 53).

Han, “yorgunluk teneffüsü”nün “yapmama”ya dair olduğunu ifade eder ve insanı olmaya bırakılmış bir yapmamaya yetkin kıldığını söyler (Han, 2017c, s. 54). Arapçada cumartesi günü anlamına gelen “Sebt” günü de yine

İsrailoğullarına işe ara vermenin salık verildiği gün olarak bilinir. Han, Sebt gününün de “-meme'nin günü” olduğunu söyleyerek bu “ara zaman”ın, yani yorgunluk teneffüsünün bir “oyun zaman” olduğundan söz eder (Han, 2017c, s. 56). Bauman'a göre oyun oynayan bir varlık kendi kendini koruma ve kendi kendini yeniden üretme işinin ötesine geçen, tek hedefi kendini idame ettirmek olmayan bir varlıktır (Bauman, 2011, s. 207). Han'ın “oyun zaman”ındaki yapmama vurgusu da kontrol, koruma, kaygı gibi duygu ve edimlerden uzaklaşmayı sağlayan bir nefeslenmeyi içermektedir. Handke'nin bu zamanı “arkadaşlık zamanı” olarak ifade ettiğini söyleyen Han, bu zamanın kararlılıktan çok “oluruna bırakma”, “farkta kalma” olduğunu belirtir (Han, 2017c, s. 57). Bu durum Handke'ye göre bir gevşeme hâli değil, aksine açığözlü ve dünyaya hayreti yeniden getiren bir yorgunluktur (Han, 2017c, s. 55). “Derin yorgunluk” olarak da isimlendirilen bu yorgunluk hâli, Han'da ifadesini bulan “derin sıkıntı” hâlinin nihai bir aşaması gibidir. Yine Handke'nin ifade ettiği “arkadaşlık zamanı” ya da bir diğer şekliyle “oyun zaman” olarak ortaya çıkan durum, Han'ın zihin katmanlarındaki performans toplumunun hızına muhalif, “yürüme” ya da “koşma” ediminde değil de “dans” ve “muallâkta kalma” eyleminde kendini bulan bir dinginlik hâlidir.

6. Yorgunluk Toplumunun Dinî Boyutu

Byung-Chul Han'ın çerçevesini çizdiği postmodern toplumun din ile olan irtibatı da çalışmanın farklı bir boyutunu oluşturmaktadır. Yeni oluşan paradigmanın dinî bağlamı üzerinden postmodern özneye dair geliştirilebilecek yaklaşımlar da üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Bunun için postmodern gerçeklik üzerine fikir ortaya koymuş filozofların düşünceleri üzerinden zamanı anlama çabası göstermeye ve hâlihazırdaki gerçeklik üzerinde düşünmeye devam etmek gerekmektedir.

Postmodernizm ve din bağlamında pek çok farklı fikir ortaya konulmakla birlikte modernizm ve postmodernizmin din ile olan irtibatına yönelik temel bir ayırım öngörmek üzere modernizmin insanı Tanrı'nın yerine yükseltmeye, postmodernizmin de Tanrı'nın yerini ve niteliklerini yok etmeye veya yapıyı bozmaya çalıştığı üzerinde durulmaktadır (Wright, 2004, s. 69). Ayrıca postmodern dünyada dinin bir inanç üzerinden “yaşanılan” bir fenomen olmaktan çıkıp somut gerçekliğin soyut olana tahakkümü ile dünyalık olan her şey gibi “görülen” ve “kontrol edilebilen” bir biçimde sekülerleştiğinden söz etmek mümkündür. Bir yönüyle dinin imgeler dünyasına çekilmesi diğer yandan da postmodern hayat içerisinden tamamen

çıkarılması söz konusudur. Konunun anlaşılabilmesi için bu noktada Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" düşüncesine kadar inmek gerekmektedir. Bu düşüncenin postmodernite öncesine tekabül eden bir arka planı barındırdığını ve bu minvalde fikirlerin tarihsel süreçte şekillendiği görülmektedir. "Tanrı'nın ölümü"nden önce Tanrı'nın insan tarafından var edildiği savı gündeme gelmiştir. Karl Marx'ın yabancılaşma düşüncesinin kaynaklarından biri olarak görülen Feuerbach, en başta insanların kendileri ile uyum içinde yaşadığını, zamanla korku salan, insani vasıfların dışsal ifadesi olan Tanrı'yı yarattıklarını, daha sonra da kendi başlarına yarattıkları Tanrı'ya mahkûm olduklarını ve bu yüzden insanın kendi gücünün farkına varamayarak güçsüzleştiğini savunmaktadır. Feuerbach'a göre insan bu acınası yabancılaşmadan ve acizlikten Tanrı'nın insanın bir ürünü ve kendisinin bir parçası olduğunu anlayarak kurtulabilecektir (Dağ, 2014, ss. 88-89).

Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür* isimli kitabında dinî yabancılaşma ile başlayan bu süreci "dinin güçten düşmeye başlaması" olarak nitelermekte ve dinin boşluğunun bir miras gibi varisler arasında bölüşüldüğünden söz etmektedir. Eagleton; bilimsel akılcılığın, dinin öğretisel kesinliğinin yerini aldığını, radikal siyasetin yeryüzünün çehresini dönüştürme misyonunu miras aldığını, estetik anlamda kültürün de dinin tinsel derinliğinin bir kısmını himaye ettiğini söylemektedir (Eagleton, 2014, s. 224). Nietzsche'den Schopenhauer'a, Marx'tan Freud'a kadar dine ilişkin fikirleri masaya yatıran Eagleton, tarihsel anlamda dinle ilgili belirgin kırılmayı Nietzsche ile özdeşleştirerek ve onun "Tanrı'nın ölümü" düşüncesini insanoğlunun Yüce Varlık ve Üst İnsan (Übermensch) arasında bir köprü olduğu yorumuyla ele almaktadır. Nietzsche, Tanrı'nın ölümünün insanlık tarihindeki en önemli olay olduğunu ancak insanların bunu bir yeniden düzenlememiş gibi gördüğünü düşünmektedir. Ortadan kalktığı düşünülen tanrısallığın yerini insanın alması yine tanrısallığın devamı anlamına gelmektedir. Ahlak da yine bu tanrısallıkla korumaktadır. Hakikat, erdem, kimlik ve özerklik, tarih duygusu gibi değerlerin derin teolojik kaynakları vardır (Eagleton, 2014, s. 203). Nietzsche'ye göre Tanrı'nın ölümü Üstün İnsan'la arada köprü olan "ödlek, suçluluk hissiyle dolu ve bağımlı" olarak nitelenen İnsan'ın ölümünü de muhtemelidir. Zira ölen İnsan'ın yerini, "Üstün İnsan" alacaktır. Fakat Eagleton'a göre doğaya hâkimiyeti ve amirane bağımsızlığıyla Üstün İnsan, ilahilikten uzak değildir ve bu ironik şekilde, Tanrı'nın hiç de ölmediği anlamına gelmekte ve onu ikame edecek olan şey, onun bir imgesi olmayı sürdürmektedir (Eagleton, 2014, s. 206). Nietzsche gibi Marx da, Tanrı'nın ölümünü bir anlamda İnsan'ın sonunu getiren bir şey olarak ele

almakta ve Tanrı'nın, kendine yabancılaşmış bir insanlığın ürünü olduğunu söylemektedir. Marx'a göre Tanrı, ancak yabancılaşmanın olduğu bu koşul onarıldığı zaman yitip gidecektir (Eagleton, 2014, s. 208). Weber'e göre ise hakiki “Üst İnsan” (Übermensch), evrenin manasızlığıyla yüzleşebilen ve dinsel teselli olmaksızın yaşayabilen sosyal bilimcidir (Eagleton, 2014, s. 202). Eagleton, Nietzsche'nin gelecek vizyonunu diğerlerinininkinden ayırtmaktadır zira Marx ve Weber'in düşüncesinde yine insanın hayatiyeti devam etmekte ve antropolojik bir altyapı hüküm sürmektedir.

Postmodern düşünülere doğru gelindiğinde ise mesela Baudrillard'ın fikirlerinin Nietzsche'nin “Tanrı'nın ölümü” düşüncesine yeni bir açılım getirdiği görülmektedir. Baudrillard'ın postmodern dine dair düşünceleri özetle simülasyon teorisinde karşılığını bulmaktadır. Baudrillard “-miş gibi yapmak” ile “simülasyon” arasında fark olduğunu belirtmekte ve simülasyonun gerçek ile sahte ve gerçek ile düşsel arasındaki farkı yok etmeye çalıştığını söylemektedir (Baudrillard, 2011, s. 16). Tıp ve ordu alanı dışında din alanında da simülasyonun görüldüğünü anlatan Baudrillard, simülasyon sayesinde tanrısal gücün yeniden canlandırılabilirliğini ve görüntülerin algılanabilen ve anlaşılabilen bir Tanrı düşüncesinin yerini alabildiğini belirtmektedir (Baudrillard, 2011, s. 18). İmgelerle bir “Tanrı yaratma oyunu” oynandığını anlatan Baudrillard, “ikonolatı” olarak adlandırdığı, görüntülerde Tanrı'nın dolaylı yansımalarını yakalayarak onları kutsayan güruhun Tanrı'nın zaten ölü olduğunu ve resimler aracılığıyla gerçekleştirilen bu yeniden canlandırmanın gerçekte hiçbir şeyi temsil etmediğini anladıklarını söylemektedir. İmgenin ya da maskenin gerisinde hiçbir şey olmadığını fark eden ikonolatrlar bu sebeple imgelerin maskesinin düşürülmesini tehlikeli olarak görmektedirler (Baudrillard, 2011, s. 19). Baudrillard'a göre öldürücü bir güce sahip olan imgenin karşısına gerçeğin görünen ve algılanabilen yanlarını sunan yeniden canlandırmanın diyalektik gücüyle çıkılmaktadır. Bir göstergenin, bir anlamın yerini alabileceğine bütün kalbiyle inanan Batı, Tanrı'yı bile simüle ederek Tanrı'ya olan inancı göstergeye indirgemiş durumdadır (Baudrillard, 2011, ss. 19-20). Bu sayede gerçek ile sahte, gerçek ile yapay gerçek arasındaki farkı ortaya çıkarabilecek bir kıyamet günü ihtimali ortadan kaldırılarak ölü olan her şey kıyamet günü beklenmeden gerçek yaşama döndürülmüştür (Baudrillard, 2011, s. 21). Metafizik düşünceden post-metafiziğe paradigmatik bir değişiklik olarak ortaya çıkan bu postmodern durum, tüm güçlü metafizik üstanlatıların dönüşerek yerini birbirinden farklı, herhangi bir merkez ya da güç mekanizmasından yönlendirilmeyen, noksanlıklarının farkında ve birbirleri

üzerinde hak iddia etmeyecek kadar zayıf pek çok düşünceye bırakmasıdır (Başaran, 2018, s. 98).

Zygmunt Bauman'a göre ise postmodern dünyada günlük rutin, bozulmadan devam ettiği sürece evrenin gerekçeleri ve amaçları üzerinde düşünmeye pek az fırsat sunmaktadır (Bauman, 2013, s. 251). Bunun bir sonucu olarak da dünyalık meşguliyeti artan postmodern insanın dine olan ilgisi azalmaktadır. Eagleton, bu ilgi azalmasına ilişkin nedenleri ifade ederken seyreltilmiş bir inancın, doktriner bir inanca kıyasla şüpheli bir çağın beğenisine daha çok hitap ettiğini söylemekte ve içi öğretiden uygun şekilde boşaltılmış bir inancın seküler düşünce tarzlarıyla kolayca baş göz edileceğinden ve ideolojik boşlukları doldurarak daha ikna edici manevi çözümler sunabileceğinden söz etmektedir (Eagleton, 2014, ss. 69-70). Din ve dünya arasında ortaya çıkan bu asketik gerilimin aklileştirme yoluyla dünya lehine çözülmesi sekülerleşmeyi doğurmaktadır (Aydın, 2014, s. 99). Byung-Chul Han'a göre dikkatli, uyanık olmak, yani kutsal şeyleri kollamak, bunların diğer şeylerden ayrı kalmasına özen göstermek anlamına gelen din kavramı üzerinden "dünyevileştirme" tanımı, bu dikkate karşı bilinçli bir özensizlik tavrı sergilemektir (Han, 2019c, s. 61). İşte dine karşı oluşan bu yeni ilgi azlığını "sekülerizasyon" (Bauman, 2013, s. 253) olarak niteleyen Bauman, modernliğin başlangıcından itibaren insan hayatını dolduran kaygıların insan becerilerinin boyunun kaldırabileceği sorunlarla ilgili olarak görülmeye başlandığını söylemekte ve ucu Hümanistlere dayanan bu yeni tasarıya göre her şeyin insanın iradesine tabi tutulmadığını fakat bu iradenin tamamen insani araçlar tarafından yönetilebilecek, denetlenebilecek ve geliştirilebilecek şeylere doğru yönlendirildiğini ifade etmektedir (Bauman, 2013, ss. 255-256). Rasyonel aklın galip gelmesi ile dünyadaki her şey insana has kılınmakta ve insanın dünya ölçeğinde önünde bulunduğu bütün meselelerin üstesinden kendi akli ile gelebileceği öngörülerek din olgusu postmodern hayatın dışına itilmektedir. Bu akli kontrol alanının metafizik bakımdan tehdit edilebileceği önemli bir geçiş noktası olan ölüm olgusu ise yine postmodern akıl tarafından sıradanlaştırılarak tehdit unsuru olmaktan çıkarılmıştır. Bauman'a göre bu durumun oluşmasında dinin sözcülerinin ölüm korkusunu körüklemesi ve bu sebeple ebedi hayat rüyasının ters etki yaratması da etkili olmuştur (Bauman, 2013, s. 259). Devam eden hayat içerisinde dinin şan, şeref, servet, güzellik ve shehvi arzularla ilgili kaçınma öğretisi, dünyevi hedef ve değerleri olan farklı anlatılar etrafında yeniden konuşlandırılmış ve ölüm dinsel anlamından koparılmıştır (Bauman, 2013, s. 260). Bu sayede dünyevi olan lehine bu korku yenilerek ölüm başka bir varoluşun, daha uzun bir yaşamın ve daha derin bir anlamın başlangıcı

olmaktan çıkmış, yalnızca “bir hikâyenin sonu” hâlini almıştır (Bauman, 2013, s. 262). Bauman, antropolojik bir bakış sergileyerek özetle metafizik bir tehdit olan ölümün sıradanlaştırıldığından ve dinin postmodern hayattan çıkarılarak bir sekülerleşme süreci yaşandığından söz etmektedir.

Byung-Chul Han ise Tanrı'nın zamanı dengeleyen unsur ve süremi olan, sonsuz bir şimdikiyi sağladığını düşünmektedir. Han'a göre Tanrı'nın ölümüyle zaman noktalara ayrılmış ve şimdiki zaman geçici bir zaman noktasına küçülmüştür (Han, 2018, s. 13). Han, postmodern dünyada yalnızca Tanrı'ya veya öte dünyaya değil gerçekliğin kendisine karşı yitirilen inancın insan hayatını kökten geçici kıldığından söz etmektedir. “*Hayat hiçbir zaman bugünkü kadar geçici olmamıştı.*” diyen Han, geçici olanı sadece insan hayatıyla sınırlı tutmamakta ve dünyanın da geçicileştiğini söylemektedir (Han, 2017c, s. 32). Kuşkusuz dinî metinler de bundan farklı bir şey söylememektedir. Ancak buradaki sorun Han'a göre, uhrevî bir kopuştan ziyade varlık noksanlığının postmodern insanda sinir bozukluğu ve huzursuzluk olarak ortaya çıkmasıdır. Postmodern insan ölüm karşısında kaygı duymaktadır ve Bauman'ın bir anlatıya dönüştürülerek ölümün evcilleştirilmesi olarak gördüğü (Bauman, 2013, s. 262) süreç Han tarafından dünyanın bütünüyle bir anlatıya dönüşmesinin geçicilik hissini kuvvetlendirdiği şeklinde yorumlanmaktadır. Hiperaktif ve hızlanmış bir yaşam ise Han'a göre ölümün hissettirdiği boşluğu doldurma çabasından ibarettir (Han, 2017b, s. 30). Han; Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü sonrası sağlığın bir ilahe mertebesine yükseleceği düşüncesine paralel olarak bir anlam ufkunun üretilmemesi sonucu sağlığın mutlaklaştığını ve her ne pahasına olsun elde edilmesi gereken çıplak ve katkısız yaşamın kutsallaştığını söylemektedir (Han, 2017c, ss. 32-33). Postmodern insanın zaman algısını yitirdiğini savunan Han, aralıkların önemine dikkat çekmekte ve aralıkların sadece algıyı değil, hayatı da yapılandırıldığını, geçişler ve kesitlerin hayata bir yön, dolayısıyla anlam verdiğini ifade etmektedir. Aralıkların feshedilmesi yönsüz bir uzam üretecek, böyle bir uzamda iyi tanımlanmış bir kesit olmayacağından, anlamlı bir şekilde bir sonrakine uzanan bir aşamanın neticelenmesi de söz konusu olmayacaktır (Han, 2018, s. 50). Hayat ve sonsuzluk arasındaki ölüm eşliğinin ortadan kalkması, hayatın anlamıyla ilgili derin belirsizlikler ortaya çıkarmakta ve sonsuzluğa ilişkin çaresizliği de insanın sağlığını mutlaklaştırmasına yol açmaktadır. Han'a göre, ölmek hayatın uygun bir şekilde sonlanması ve bir ömrün bitme biçimidir. Yaşam anlamlı bir bitmişliğin her türlü formundan yoksun bırakıldığında, “uygunsuz zaman”da sonlanır. Yaşamın bir yapıya, bir bütünlüğe erişerek

bitmediği bir dünyada ölmek zordur (Han, 2018, ss. 11-12). Nitekim performans öznesi, yaşamı neticelendiremediğinden ölme hakkında bildiklerini de unutmuş ve kapanış yapmayı, neticelendirmeyi beceremediği için daima daha çok performans sergileme baskısı altında parçalanmaktadır (Han, 2019a, s. 30).

Bauman ise insanın bu parçalanmış zaman algısındaki sonsuzluk arayışını Hümanizmin bir uzantısı olarak, Transhümanizmi de çağrıştıran ve ölümsüzlüğe dönük farklı bir tıbbi ve dijital bağlamda yorumlamaktadır. Biyolojik ölümsüzlük ütopyasının bireysel bir biçimde en çok hak edenin bekasına dönüşebileceğini (Bauman, 2013, s. 235) söyleyen Bauman, insanın teknik anlamda ölümsüzlüğü öncülü olmayan yapay bir tür yaratarak - Baudrillard'a atfen- "kendine has daimiliğini kendi yarattıklarının üzerindeki izdüşümüyle" sağlayabileceğini savunmaktadır (Bauman, 2013, s. 240). Bu boyut, dijital bir kopyalama ile gelen ölümsüzlüğün yanında genlerin ya da tümüyle insanın kopyalanması şeklinde uç bir kurguya da dönüşebilmektedir.

Byung-Chul Han; Baudrillard ve Bauman'dan ayrılarak ölümsüzlükle değil geçicilik duygusuyla ilgilenmekte ve bu duygunun boşluğunu bir anlamın dolduramamasının postmodern insanı bir patolojiye sürüklediğinden dem vurmaktadır. Varlık noksanlığının bir uzantısı olarak ortaya çıkan yoğun performans hâlinin insanın kendini unutturacak kadar kendini sömürmesine yol açtığını ve bunun sonucunda da depresyon, sınırdaki kişilik bozukluğu ve tükenmişlik sendromuyla postmodern insanı yüz yüze bıraktığını anlatmaktadır (Han, 2017c, ss. 33-34).

Postmodernite öncesi ve sonrası için genel hatlarıyla dinî bir çerçeve ortaya koyduktan sonra bu kısımda Byung-Chul Han'ın "yorgunluk toplumu" olarak nitelediği toplumun katmanları din bağlamında ayrı ayrı ele alınacaktır.

6.1. Aşırı Pozitif Diyalektik ve Din

Byung-Chul Han'ın "pozitif yığılma" diyerek adını koyduğu aşırı pozitif diyalektiğin dinî alandaki uzantısının sekularizasyon olduğundan söz etmek mümkündür. Bauman'ın da postmodern din üzerine yaptığı yorumlarda sekülerleşmeden söz ettiği düşünülürse postmodernitenin insanları dinî aidiyet içinde olsunlar ya da olmasınlar seküler anlamda pozitif bir zeminde buluşturduğu ileri sürülebilir. Bu pozitif zemin, ortak din algısını geçerli kılmaktadır. Byung-Chul Han, kutsalın topolojisinde erişilmez olumsuzluğu bulunduğunu söylemekte ve eklemektedir: *"Dinsel tecrübe, bir eşiği geçme tecrübesidir, 'tamamen Farklı'nın tecrübesi. Buna karşın bir olumluluk toplumu olarak şeffaf toplum her eşiği, her eşik tecrübesini aşındırır ve her*

şeyi aynılıkta düzleştirir. ‘Tamamen farklı Öteki’nin şeffaflığı’, Aynı’nın şeffaflığına bırakır yerini.” (Han, 2017b, s. 103) Han’a göre din bir olumsuzluk sistemidir; emirleri, yasakları ve ritüelleriyle olumluluğun alıp başını gitmesini önlemeye çalışır. Postmoderniteyle birlikte süregelen özgürleşme, sınırları aşma, ritüellerden arınma gibi durumlar sebebiyle olumsuzluk aşınmış ve aşırı bir olumluluk; genelleşmiş bir hafifmeşreplik, aşırı hareketlilik, tüketim, haber ve üretim yaratmıştır (Han, 2017b, s. 95). Han, Agamben’in sekülerleşme tezi üzerinden ritüellerden ve kutsanmışlıktan arındırma şeklinde kutsallığın bozulduğunu ve ritüel mekânları ve eylemleri ortadan kalktığı için dünyanın giderek daha çıplak ve müstehcen bir hâl aldığını söylemektedir (Han, 2019a, s. 38). Tanrının metafizik anlamda dünyalık gündemin dışına çıktığı insan merkezli bu “çıplak” zeminde dinî aidiyet içinde olanlar bile ritüelleri yapmak dışında herhangi bir içkin dinginliğe ya da ritüellerin anlamlarını üretecek bir farkındalığa imkân bulamayacak bir hareketliliğin içine düşmektedir.

Postmodern çağın araçsallıktan amaçsallığa dönüştürdüğü ve insanı kuşatan teknolojik hiper-evren metafizik algıları tersyüz ederek insan eliyle üretilmiş bir maneviyatı, hislerden ibaret olan manevi ön kabullere tercih edilir hâle getirmiştir. Baudrillard’ın düşüncesinde karşılık bulunduğu hâliyle simüle edilen postmodern Tanrı, gerçek Tanrıyı insanlar tarafından idrak edilemez kılmıştır. Makinenin pozitifliği insanı çepeçevre kuşatarak düşsel bir maneviyatın yerini gözle görülür, elle tutulur ve sınırları belli bir pozitif maneviyat almıştır. Bu durum, insanı Tanrı’nın önünde aciziyet içinde eğildiği bir psikolojiden çıkararak kendi yönetiminde olan ve mantıksal açıklamalara indirgenmiş bir kader anlayışına ve rastlantısallık yerine dijital algoritmaya dönüşmüş bir hayat algısına yöneltmiştir. Dijital algoritmada tüm adımların sebep ve sonuç ilişkileri öngörülebilir bir biçimde belirlidir. Muamma oluşu ile yaşanabilir olan insan hayatı da mantıksal zincir içine girdiğinde tıpkı bir sinema senaryosu gibi kurgusal bir yapıya bürünecektir. Han’ın “olumluluk toplumu” adını verdiği “aynılık” karakteristiği içinde negatif unsurlardan arındırılmış aşırı pozitif hayat algısı, gerek Tanrısal belirsizlikleri gerekse kaderin öngörülemezliğini gündemden çıkarmaktadır. René Guénon’a göre maddeye endeksli olan nicelik (Guénon, 1990, s. 23) ve hem maddeyi hem manayı bir öz olarak kuşatan nitelik (Guénon, 1990, s. 21) tanımları üzerinden postmodernitenin hayattaki yansımaları düşünüldüğünde günümüz dünyasının maddeyi önceleyip manayı öteleyerek bu ifrat derecesindeki pozitiflikten nasibini aldığı ortadadır. Sekülerleşme temelinde yerleşik hâle gelen materyalist ve maddeci algılar insanı düşünce boyutu ile somut

düşünmeye iterek soyut ve metafizik boyutun bulunmadığı maddeye indirgenmiş kuru bir hayat öngörmektedir. Fiziksel olarak da maddeye perestiş eden postmodern insanın, somut dünyalık kazançları uhrevî beklentilerin önüne koyduğu tespiti yanlış olmayacaktır. Han'ın teolojik bir terminoloji ile "aynının cehennemi" olarak adlandırdığı, Baudrillard'ın da kavramsal evreninde estetik, politika, ekonomi ve cinsellik gibi alanlarda postmodernite açısından fraktal bir aşama olarak gördüğü ve bahsi geçen alanları trans-estetik, trans-politik, trans-ekonomi ve trans-seksüellik olarak kavramsallaştırdığı bu mantıksal dizge içerisinde dinî aidiyeti olsun olmasın insanların dinsel algılar bakımından eşitlendiği bu seküler ve aşırı pozitif aşamanın "trans-dindarlık" olarak adlandırılması kavramsal açıdan uygun görünmektedir.

6.2. Performans Toplumu ve Din

Byung-Chul Han'ın kavramsallaştırmasında kendi kendilerinin müteşebbisleri olan performans öznelere dönüşen "performans toplumu" Foucault'nun disiplin toplumu tanımındaki aksine yapabilme konusunda kısıtlanmış değil, yapma konusunda sınırlandırılmamış ve kendi hâline bırakılmış bir nitelik arz etmektedir. Bu durum, ister Marx, Weber, Foucault, Deleuze, Bauman gibi gelenekselden postmoderne bir silsile içinde antropolojik bir bakışla, ister Nietzsche'nin "Üstün İnsan"ından Arendt'in hayvanlaşan insan ve Baudrillard'ın makineleşen insanına doğru insanın dönüşümü bağlamında okunsun "Tanrı'nın ölümü" düşüncesi ile fitili ateşlenen ve sistematik düşünce olarak Hümanistlerde ortaya çıkan insan aklının mutlak hâkimiyeti fikrinin yeni bir aşaması gibidir. Byung-Chul Han, bu süreci uhrevî bağlantı olmaksızın ama teolojik bir bakışla hayatın kökten geçiciliği vurgusu üzerinden ele alarak içinde bulunduğu varoluşsal boşluğu insanın kendini unutacak denli performans odaklanması şeklinde yorumlamaktadır. Kuşkusuz burada Bauman'ın fikirlerinde görüleceği üzere, dünyalık insanî hazlara ilişkin dinin kısıtlayıcı söylemleri sebebiyle ölümün dinsel anlamından kopması ve insanların dinî anlamda mutlak seküler ve dünyalı hâle gelmesinin etkileri üzerinde de durmak gerekmektedir. Fakat Bauman'ın bahsini ettiği bu seküler şema da yine hem Foucault'un "disiplin" hem de Deleuze'un "kontrol" paradigması ile eşdeğer seviyededir. Han ise "disiplin" ya da "kontrol" modeli yerine "performans" modelini koymakta ve bu durumu Bauman'ın aksine disiplin ya da kontrolün yan etkisi gibi değil, içinde yaşanan postmodern zamanın aşırı serbestiyet niteliği üzerinden okumaktadır. Değişen disiplin/kontrol paradigmasının diğer alanlarda olduğu gibi bugün tamamıyla dinî hayat içinden de çıktığı düşüncesi keskin bir okuma

olarak görülebilir. Nitekim dinî hayat içerisinde geleneksel dinî disiplin şemasının ve özellikle din dili açısından bu disipline ya da kontrol eden bakışın hâlihazırda hüküm sürdüğünden söz etmek mümkündür. Hangi toplum paradigması üzerinden görülürse görülsün, dinin kısıtlayıcı ve baskı kuran etkisi -bugüne taşmış- geç disiplin ve geç kontrol paradigmasında dinden uzaklaşma şeklinde bir yan etki üretirken, performans paradigmasında ise herhangi bir etkisi olmayan, anlamsız bir nitelik arz etmektedir. Postmodern öznenin özelliği olan “-ebilme’nin pozitifliği”, geç disiplin ve geç kontrol paradigmasında hayat alanı içerisinde insanın dinin kısıtlamaları yerine dünyalık hazları tercih etmesine, performans paradigmasında ise anlamsal boşluğu sağlığı mutlaklaştırarak doldurmasına ve performansını sürdürmeye odaklanmasına yol açmaktadır.

Bauman da bahsi geçen toplumsal evreyi hem geç disiplin / geç kontrol hem de performans toplumuna uygun bir kontekst içerisinde yorumlamaktadır. Gehlen’e atfen dile getirdiği şu cümleler Bauman’ın süreci disiplin ve kontrol paradigmasından bağımsız düşünmediğini ancak performans toplumuna uygun bir biçimde ele aldığını göstermektedir: *“Polis her konuda yasayı emretmeyi bırakınca, bu, psişede daha önce düşünülemeyen hareketlenme ve karmaşaların doğmasına yol açtı. ... Bundan böyle, hayatın yaşanabileceği sonsuz sayıdaki olası biçimlerin hangisinin seçileceğine ve önceleri polis’in tedarik ettiği ve koruduğu ‘sabit oryantasyon ilkeleri’ tarafından icra edilen rolün bundan sonra nereye kadar bu dağınık ve dalgalı seçim tarafından yerine getirileceğine karar verecek olan (en azından buna mecbur olan ve herkesin bunu kendisinden beklediği) şey, bireyin becerileri, yargı gücü ve seçme bilgisidir.”* (Bauman, 2013, ss. 264-265) Bu cümlelerdeki “polis” rolüne “din” konumlandırılabilir ve “daha önce düşünülemeyen hareketlenme ve karmaşalar” performans toplumunun, “karar verme mecburiyeti” disiplin toplumunun ve “herkesin bunu insandan beklemesi” de kontrol toplumunun karakteristiğine uygun düşecektir. Bauman bu karma toplumsal zeminde insanın ister kendi tercihleri ister dışsal disiplin ya da kontrol itkileri ile olsun, yapmak durumunda olduğu bu tercih konusunda özgüven cevherini açığa çıkaracak “simyacı” dediği iki farklı kutup öngörmektedir. Bunların biri, insanın zayıflığı ve insan kaynaklarının yetersizliği üzerine vaaz veren vaizler, diğeri ise “yapabilirsiniz” diyen ve nasıl yapılabileceğini gösteren kılavuzlardır (Bauman, 2013, ss. 265-266). Bauman’a göre postmodern insan, sınırlandırılan vaizlere değil, “-ebilmenin pozitifliği”ni anlamlandırmasına yardımcı olacak kimlik uzmanlarına yani bir nevi tasdik edici pozitif performans kılavuzlarına ihtiyaç duymaktadır. Byung-

Chul Han ise bu kılavuzları günümüzün evanjelik vaizleri olarak adresleyerek menajer ve motivasyon antrenörü gibi hareket eden bu vaizlerin sınırsız performans ve optimizasyonun yeni İncilini vaaz ettiklerini söylemektedir (Han, 2019c, s. 38).

Bauman performans toplumu için öngördüğü bu postmodern dinsel seviyeyi “zirve deneyimi” olarak adlandırmaktadır ve Bauman’a göre bu deneyim için söylemleri arkaik kalan dinsel örgütlerin yerini kim alacaksa “zirveye çıkamayanlar” kavramını tamamen feshetmelidir (Bauman, 2013, s. 268). Bu fesih, Han’ın kavramsallaştırması ile söylemin pozitifleştirilmesi olarak yorumlanabilecektir. “Yapabilirsiniz” cümlesinde saklı olan, bir anlamda “-ebilmenin pozitifliği”dir. Bauman, zirve deneyimi rüyasını nefsinin inkâr ve dünyevi zevklerden el çekme gibi din esinli pratiklerden kurtarıldıktan sonra bu rüyayı dünyevi arzular için de geçerli kılmak ve bunu yoğun tüketici etkinliğinin itici gücü olarak konuşlandırmaktan söz ederek (Bauman, 2013, ss. 268-269) manevi hazları dünyalık bir zemine indirgeme üzerinde durmaktadır. Dünyevileştirilen haz pratiği üzerinden oluşturulan postmodern pazarın aktörleri olan “kendini geliştirme” hareketleri egzersiz, tefekkür ve iç yoğunlaşma yoluyla bedeninin duyumu potansiyelini geliştirme vaadiyle “deneyim-ötesi” bir işlev icra etmektedirler. Bauman’a göre böylelikle deneyim ve duyumsama da tıpkı öteki insani yetiler gibi teknik bir soruna indirgenmiş ve gereken kapasiteye ulaşmak, uygun tekniklerin izlenmesi meselesi hâline gelmiştir (Bauman, 2013, s. 270). Böylelikle maneviyat, insanın elinde olan ve performansa büsbütün indirgenmiş dünyalık bir problem olarak nitelendirilebilecektir.

6.3. Derin Sıkıntı ve Din

Performansa indirgenmiş maneviyatı aslına döndürmenin yolu insanın biricik deneyimi olan ve hiçbir şekilde kişisel gelişim türevi bir uyarana artırılabilir ya da azaltılabilir seküler bir aşama öngörmeyen “derin sıkıntı”dan geçmektedir. Byung-Chul Han, “derin sıkıntı” ile ilgili olarak Walter Benjamin’e atfen “tecrübe yumurtasına kuluçkaya yatmış bir rüya kuşu”ndan söz ederken bunu maddi ve manevi zirve olarak ikiye ayırmaktadır. Han’a göre maddi zirve, uykuda yakalanırken manevi dinlenmenin zirvesi de “derin sıkıntı”dan geçmektedir. “Dinlenme”nin ortadan kalkmasıyla yoğunlaşmış ve derin dikkat istidadına dayanan “dinleme” kabiliyeti de yitilmektedir (Han, 2017c, ss. 24-25). Dinlenmenin ve dinlemenin ortadan kalkması ile insan maddi ve manevi olarak “başka”yı yitirmektedir. “Dinlenme”, “derin sıkıntı”nın maddi zirvesi olan uyku ile

ilintilendirilecek olursa dinlenmenin kaybolması, insanın rüya görmemesine yol açmaktadır. Rüya ile dünyanın dışına çıkabilen insan, rüyasızlığıyla “başka”yı yitirmiş, pozitif olarak gündelik hayatın dağdağasına hapsedilmiştir. Bu durum performanstan yorgun düşmüş ve uykusunun kalitesizliği ile rüyasız kalan insanı ifade edebileceği gibi tasavvur ve hayal yoksunluğu ile gündelik hayatın rutin gündemleri içindeki kuru ve renksiz bir insana da karşılık gelebilecektir. Diğer boyut olan “dinleme” ise yine “derin sıkıntı”nın bu kez manevi zirvesi ile düşünüldüğünde bu da insanın kutsala olan açık penceresi olarak görülebilecektir. Kutsaldan gelen iletiyi (öğreti ya da his) dinleme yetisini yitiren insan bu kez de manevi olarak “başka”yı yitirerek kendisine yani insana hapsedilecek, böylelikle “Tanrı’nın ölümü” gerçekleşecektir. Bu da manevi anlamda gerçekleşen bir pozitif yığılmadır. Nitekim Han, bahsi geçen bu manevi hâli insan kavrayışının her türüsünden irak, güzeli ve mükemmeli müteakiben sonsuz ve değişmez olan varlık tecrübesi olarak nitелеmekte, *“Temel hissi yapılabirlik ve sürerliğin her türüsünden muaf, şeylerin böyle-oluşlarına binaen hissettiğimiz hayrettir.”* diyerek “derin sıkıntı”nın manevi yönünü açıklamaktadır. Hayretin yerini modern-kartezyen şüphenin aldığından yakınan Han, düşünceye dalmanın sonsuz varlığa bağlı olmadığını, bilhassa askıda olan, görünmeyen veya kaçanın kendini derin ve yoğunlaşmış bir dikkate açacağını söylemektedir (Han, 2017c, s. 26). Tanrısallığı ya da Han’ın varlık tecrübesi olarak tanımladığı manevi hâlleri algılama konusunda yerine koyulmuş somut gerçeklik ile hayretini ve “derin sıkıntı”yı yitiren postmodern insan, yine Han’ın tabiriyle şu ya da bu meşguliyetin peşinde koşacak ya da yeni bir hareket bulmaya sürüklenecektir. Yürümek ya da koşmanın yeni bir gidiş tarzı olmadığını, hızlandırılmış bir gidiş olduğunu savunan Han, performans ilkesiyle ilintilendirdiği yürümek ve koşmanın karşısına bambaşka bir hareketi temsil eden “dans” yahut “muallâkta kalma” önerisi ile çıkmaktadır (Han, 2017c, s. 25). Performans şemasının dışına çıkan bu iki hâl, “Tanrı’yı öldüren” Nietzsche’nin reçetesiyle “insanda dalgınlaşma unsurunun önemli bir derecede güçlendirilmesi” (Han, 2017c, s. 27) olarak sanatsal bir bağlamda yorumlanabileceği gibi manevi tefekkür ve “dinleme” yönüyle de Tanrı’yı idrak eden postmodern insanın hayata dönüşü şeklinde de ele alınabilecektir.

6.4. Negatif Güç ve Din

Bir şeyi yapma gücü olan “pozitif güç” ile hiçbir şey yapmama gücü olan “negatif güç” Byung-Chul Han’a göre güç ve imkânın iki ayrı formudur (Han, 2017c, s. 41). Performans toplumu için “negatif güç” ortadan kalkmış ve bu

da “-ebilmenin pozitifliği”ni doğurmuş, “-mama’nın negatifliği” ise ortadan kalkmıştır. Paradoksal olarak aşırı edilgen bir eylem olan hiperaktivite (Han, 2017c, s. 42), performans toplumunun karakteristiği olarak “pozitif güç”e dayanmaktadır. Derin düşünce ya da derin sıkıntı ise gücünü negatiflikten almaktadır. Han, insanın negatif imkânı olmadan, yalnızca pozitif imkânla bir şeyleri algılaması hâlinde algının kendini zorla kabul ettirip insanı hücum eden uyaran ve dürtülere maruz bırakacağını ve bu durumda hiçbir maneviyatın mümkün olmayacağını savunmaktadır. “*İnsan yalnızca bir şeyi düşünme imkânına sahip olsaydı, düşünce karşımızda duran şeylerde dağılır giderdi.*” diyen Han, bu sefer de tefekkürün mümkün olamayacağını ifade etmektedir (Han, 2017c, s. 41). Maneviyat ve tefekkür gibi insanın anlam ufkunu dolduran güç ve imkânlarını negatiflik olarak gören Han, postmodernitenin bu iki negatifliği insanın elinden alarak onu pozitifliğe ve hiperaktiviteye maruz bıraktığından dem vurmaktadır.

Han’ın *Yorgunluk Toplumu* kitabında yer aldığı şekliyle *Kâtip Bartleby* hikâyesi bir disiplin toplumunda geçmektedir ve Bartleby’nin “*Yapmamayı tercih ederim.*” cümlesinde ete kemiğe bürünen dışsal anarşi, disiplin toplumu karakteristiğinde mümkün olmaktadır. Han’a göre ise artık performans toplumu şartları hüküm sürmektedir. Bu hâliyle, Tanrı’yı öldürmek ya da dinin insana yönelen buyruklarını “*Yapmamayı tercih ederim.*” diyerek geri çevirmek, disiplin toplumlarında mümkün olabilecek bir karşı koyuş olarak görülebilecektir. Oysa din, toplumlar üstü ve içsel bir tanrısal bağı öngörmektedir. Bu dışsal karşı koyuş kadar dinin insanları sınırlandıran yorumları da, “-ebilme’nin pozitifliği”nin hüküm sürdüğü performans toplumu içinde disiplin ya da kontrol toplumlarının arkaik şeması ile hareket etmek olacaktır. Han ise “negatif güç”e *Kâtip Bartleby* hikâyesi üzerinden içsel bir direniş anlamı yüklemektedir. Han’ın insanın kendini maneviyat ve tefekkürden alıkoyan pozitifliklere direnme potansiyeli olarak anlamlandırdığı ve performans toplumunda işleyecek olan şema, “negatif güç”ün bir sonucu olarak maneviyat ve tefekkürün canlanması ile insanın pozitiflikten ve hiperaktiviteden kurtularak anlam ufku ile buluşması ve içsel bir dinginliğe kavuşması ile hayatiyet kazanacaktır.

6.5. Yorgunluk Toplumu ve Din

Son olarak Byung-Chul Han, Peter Handke’ye atfen için bir yorgunluk dininden söz etmektedir (Han, 2017c, s. 57). “Yorgunluk toplumu” tanımı gibi “yorgunluk dini” özdeşliği de iki boyutludur. Ancak Han, bunun müspet tarafına odaklanma eğilimindedir. Oysa Handke, *Yorgunluk Üzerine Bir*

Deneme isimli kitabının başında bir kilise ayininde büyüklerle beraber cemaatin içinde yer almak zorunda kalmış bir çocuğun “iğrenç” ve “korkunç” olarak nitelediği acı bir yorgunluktan bahsetmektedir. Kilisedeki insanları çuha ve keçeden dikilip daracak bir yer tıkıştırılmış bez bebeklere, ayini de bir işkenceye benzeten çocuk, aslında Handke’nin küçüklüğüdür. Kış mevsiminde kar havasından ve kızak kaydırmalardan mahrum kalmış bu çocuğun kalbi dışarıdaki arkadaşları ile birlikte atmakta ve çocuk, ayinin ortasında eve gitmek için yalvarmaktadır. İçinde bulunduğu bu yorgunluğu bir suçluluk duygusu ile hatırlasa da yazar, çevresindekilerin başka pek çok şeyi başına kakarken o yorgunluğu asla başına kakmadıklarını anlatmaktadır (Handke, 1991, ss. 5-7). Handke’nin resmettiği bu yorgunluk dini, bir çocuğun dinî bir mekânda ritüellerin zorlaması ile asıl çocukluk merkezine doğru özlemine ve sonradan suçluluk duygusuna yol açacak olan dinî hafızasını bir arada yansıtmaktadır. Aiden Wilson Tozer ise kilisede kuşaklar arasındaki dinî algılmalarda meydana gelen değişimleri anlattığı kitabında “Bunu neden yapıyoruz? Neden bunu yapmıyoruz?” diyen bir nesil geldiğinden söz etmektedir. Torunların dedelerine benzediğini hatta bazılarının dedelerinin dinî lehçeleri ile konuştuklarını ancak dedeler için hayati olan şeylerin torunlara sıradan geldiğini anlatan Tozer, sonunda dini taşımanın ağırlığının bir din yorgunluğuna dönüşerek yeni nesli çöküş noktasına getirdiğini ifade etmektedir (Tozer, 2012, s. 17). “Din yorgunluğu” kavramını kullanan bir başka isim olan Necdet Subaşı da din yorgunluğunu, din kavramı etrafında dinî sorumluluklar üstlenen dindarların fiili durumları olarak açıkladığı gibi revaçtaki din yorumlarının mevcut soru alanı karşısındaki yetersizliği olarak da ele almaktadır (Subaşı, 2017, s. 228). Subaşı, bu olguyu temellendirmek için 2014 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı için yaptığı Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’na göre inanç ve ibadet alanında ciddi bir bunalımın özellikle dindar olduğunu iddia edenler arasında yaygınlaştığını ifade etmektedir (Subaşı, 2017, s. 225). Twenge ise Avrupa’daki birçok kilisenin dinden uzaklaşan insanların sayısı arttığı için kapandığını, Hollanda’daki bir başka kilisenin akrobatlık okulu, bir diğeri ise lüks bir kadın giysileri mağazası olarak kullanıldığını anlatmaktadır (Twenge, 2018, s. 167). Kiliselerde ortaya çıkan bu din yorgunluğu, elbette kuşakların içinde bulunduğu duygu durumu anlayamayan ve beklentileri karşılayamayan bir dinî kurumun problemi gibi görünmektedir. Oysa benzer bir durumun, dinden bağımsız olarak günümüz gerçekliği içinde farklı nesiller üzerinde de görülebileceği gerçeği hiç de uzak bir ihtimal değildir. Nitekim konuyla ilgili 2016 yılı rakamlarını aktaran Twenge, genç yetişkinlerin üçte birinin herhangi bir örgütlü dine bağlı

olmadıklarını, yeni neslin daha önceki kuşakların hiçbirinde olmadığı kadar dinden kopuk anne babalar tarafından yetiştirildiğini aktarmaktadır (Twenge, 2018, s. 170). Twenge'e göre hem kamusal hem özel hayatta dine ve maneviyata daha uzak ve önceki kuşakların gençlik dönemlerinden çok farklı olan bu gençlerde dinden uzaklaşma kısmi, küçük ya da belirsiz değil, büyük ve kesin bir görüntü arz etmektedir (Twenge, 2018, s. 182). Shelina Janmohamed ise yeni Müslüman gençliği anlattığı kitabı *M Nesli*'nde camilerin şu anki işlevlerinin M Nesli'nin modern dünyasına uyum sağlayıp sağlamadığı konusunda gittikçe artan bir hoşnutsuzluk olduğunu aktarmaktadır (Janmohammed, 2018, s. 241). Kitapta genç Müslümanların niçin camiden koptuklarını, niçin istenmediklerini veya mahrum bırakılmış gibi hissettiklerini araştıran PBS yapımı "Camisizler" isimli belgeselden de bahsedilmekte ve birçok gencin evrensel ve modern açıdan algıladığı birliktelik, çeşitlilik ve ümmet gibi İslami değerleri geleneksel camilerde göremediğinden bu mekânlara pek uğramadığı ve internete gömüldüğü aktarılmaktadır (Janmohammed, 2018, s. 243).

Byung-Chul Han'ın bu menfi din yorgunluğunun aksine ortaya koyduğu din yorgunluğu profili ise "yorgunluk toplumu" kavramının müspet yorgunluk özelliğiyle örtüşür niteliktedir. "Yorgunum" diyebilmenin, insanı bireysel cehenneminden kurtaracak ortak haykırış olacağını (Han, 2017c, ss. 52-53) savunan Han, menfi "ben yorgunluğu"nun karşısında konumlandığı müspet "biz yorgunluğu"nu bir aralık, yani "fark" olarak adlandırarak farkta kalan insanların "hiçbir şeyin egemen olmadığı ya da hiçbir hâkimin bulunmadığı" bir arkadaşlık mekânında olduklarını söylemektedir (Han, 2017c, s. 53). Buradaki "fark" vurgusu, negatifin temsilidir. Toplumsal çeşitliliğin içindeki ahenk olarak da nitelendirilebilecek bu müspet yorgunluk, dinî hayat içerisindeki neşve olarak da anlaşılabilir. "*Ben'deki azalma dünyanın çoğalması olarak dışarı çıkar.*" diyen (Han, 2017c, s. 53) Han, âdeta diğerkâmlığı tarif etmektedir. Paylaşıldıkça çoğalan, birliktelikle artan bir bereket hâli olarak da okunabilecektir "biz yorgunluğu". Her şeyi yapmaktan yorgun düşen insan için yapmamakla dinlenmenin önemini hatırlatır Han. Aslında buradaki "dinlenme", varlığı "dinleme" ile elde edilen negatif güçtür. Negatif gücü yakalayan insan, her türlü endişeden azadedir. Han'a göre bu "fark" bir teneffüştür ve tanrısaldir; nitekim yaratımı sona erdirdikten sonra Tanrı, yedinci günü kutsal ilan etmiştir (Han, 2017c, s. 56). "Arkadaşlık zamanı", "oyun zaman" gibi kavramları "biz yorgunluğu" ile özdeşleştiren Han, "*oyun ve eğlenceden ibaret olan dünya hayatı*"nı din ve neşveyi birlikte yaşayan bir dinî topluluğun müspet yorgunluğu olarak yorumlayarak

postmodern insanın içinde bulunduğu açmazdan “birlikte yaşanan” bir din ile çıkabileceğini sezinletmektedir.

7. Yorgunluk Toplumunun Eğitsel Yansımaları

Eğitim felsefesi üzerinden tarihsel süreç okunduğunda kimi zaman öğretim / teori boyutunu içeren kimi zaman da eğitim / pratik odaklı pek çok farklı eğitim yaklaşımı ortaya çıkmıştır. Hayat ile okulun benzerlik ve farkları, öğrenciye verilmiş olan bilgilerin mi yoksa öğrencilerin kendi dünyalarında inşa ettiklerinin mi daha etkili olduğu yönündeki çeşitli anlayışlar çevresinde sayısız eğitim yaklaşımı şekillendirilmiştir. Bu noktada okulun gerekli olup olmadığı ya da nasıl olması gerektiği ile ilgili tartışmalar da eğitim felsefesi alanı içerisinde yerini almıştır. John Dewey’in “laboratuvar okulu”ndan Paolo Freire’nin “eleştirel pedagojisi”ne, Max Stirner’in “kafadaki tekerlek”inden Ivan Illich’in “okulsuz toplum”una kadar pek çok anlayış bir yanıla geleneksel eğitim eleştirisi boyutu barındırırken, bir taraftan da eğitimin devletçi dinamiklerine ve okulun yapısına dönük çeşitli fikirler öne sürmüştür. Bu yaklaşımlar, eleştirel boyutu ayrı tutulmakla birlikte günümüz gerçekliğini tarif etme konusunda yeni açılımlarla genişletilmeye ihtiyaç duymaktadır. Postmodernite ile birlikte ortaya çıkan paradigma değişiminin eğitim alanını dışarıda bırakması beklenmeyeceği gibi ortaya çıkan yeni dünya dinamiklerinin dünyadaki pek çok şeyi olduğu gibi eğitim yaklaşımlarını da etkileyeceği kuşkusuzdur. Bu kısımda Byung-Chul Han’ın “yorgunluk toplumu” katmanlarının eğitimle ilgili boyutları irdelenmeye çalışılacaktır.

7.1. Aşırı Pozitif Diyalektik ve Eğitim

Byung-Chul Han’ın tarifiyle aşırı pozitif bir diyalektiğin ve pozitif yığılmanın ortaya çıktığı postmodern çağda, “fark”ın yerini “aynı” almıştır. Bunun eğitim bağlamındaki yansımalarının da özellikle okul bünyesinde ortaya çıktığı söylenebilir. Endüstri devrimi sonrası fabrikalarda üretilen birbirinin tıpkısı ürünler gibi eğitimin endüstriyel bir kurgu üzerinden zihinsel olarak birbirinden farkı olmayan bireyler yetiştirmeye hizmet ettiğinden söz etmek mümkündür.

Sosyoloji alanında “toplumsal bütünleşme” kavramını ilk olarak dile getiren Emile Durkheim’a göre bütünleşmenin temeli, ilgileri sınırlama ve herkesin kendi rolünü en iyi şekilde yapmasını sağlama üzerinedir (Ergün, 1997, s. 94). Durkheim’ın dile getirdiği bu kavramın toplumu çekirdekten dönüştürme potansiyeli olan eğitimde de bir karşılığı olmuştur. Gatto, Inglis’e

atfen aktardığı modern eğitimin amaçları arasındaki altı farklı işlev içerisinde “bütünleştirme işlevi”nden söz etmekte ve asıl amacın çocukları mümkün mertebe birbirlerine benzer kılmak olduğunu söylemektedir. Kurallara uyan insanların davranışları önceden tahmin edilebileceği gibi bu sayede geniş bir iş gücü dizginlenebilecek ve manipüle edilebilecektir (Gatto, 2018, ss. 24-25). *Zorunlu Eğitime Hayır!* kitabında Catherine Baker da “Standartlaşmaya Hayır!” başlığı altında eğitimin yetişkinliğe hazırlık olarak ele alınmasına ve çocukluğun “tamamlanmamışlık” ve “olgunlaşmamışlık” olarak görülerek kendi gerçekliği ve özgür alanı içinde ele alınmamasına itiraz etmektedir (Baker, 2013, ss. 244-245). Baker aslında tümüyle eğitim düşüncesine karşı çıkmakta ve çocukların da yetişkinlerin yaşadığı dünyada yaşadıklarını ve yetişkinliğe hazırlanmalarına ihtiyaç duymadıklarını düşünmektedir. Baker’ın çocukluk hakkında söyledikleri ve çocukluğun yetişkinlik potasında olgunlaşmamış bir “acemi yetişkinlik” mertebesi olarak ele alınması, eğitim standartlarının ve pedagojik çizelgelerin de aslında yetişkinlik lehine aşırı pozitif bir şekilde yığıldığını ve çocukluğun bir negatiflik unsuru olarak eğitim alanından hızla kovulduğunu göstermektedir. Bu sayede eğitim, çocukluğun kendi gerçekliği ihmal edilmek suretiyle hiçbir dirençle karşılaşmaksızın çocuğu, yetişkinliğe hazırlayan üretimsel bir tezgâhın hammaddesi hâline getirmektedir. Nitekim Ivan Illich’e göre endüstri toplumunun gelişmesiyle çocukluk, seri üretimi uygulanabilir hâle ve kitlelerin ulaşabileceği sınırlara gelerek modern bir fenomen olan okulda üretilmeye başlamıştır (Illich, 2013, s. 43). Okul kurumunun temellerinin atılmasında önemli rolü olan William Torrey Harris, 1906’da yazdığı “Eğitim Felsefesi” başlıklı makalesinde kurumsal olarak yapılacak öğretimin amacının devletin çıkarlarını gözetmek ve “kendine yabancılaşmayı öğretmek” olduğunu söylemektedir (Gatto, 2018, s. 89). Karl Marx’ın Hegel’den ilhamla geliştirdiği “yabancılaşma” düşüncesi, okulun temellerinin atılmasına da zemin hazırlamış görünmektedir. Ancak amacı “kendine yabancılaşmayı öğretmek” olan okul, ironik bir biçimde “kendine yabancılaşma”nın üretim merkezi hâline gelmiştir. Ivan Illich’in düşüncelerinde karşılığını bulduğu hâliyle okul, bu yabancılaşmayı yaşama hazırlık olarak yapmakta ve insanı gerçekliğin öğrenilmesinden ya da yaratıcı çalışmadan alıkoymaktadır (Ergün, 2014, s. 165; Illich, 2013, ss. 64-65). Illich, diğer ticari mallar gibi aynı yapıya sahip, aynı sürece göre uyarlanmış olan bir eşya olan müfredatı satmakta olan okulların tüketicilerinin öğrenciler olduğunu söylemektedir (Illich, 2013, s. 58). Oysa “yabancılaşma” düşüncesinde öznenen nesneye dönüşen insan, okulda da artık özne durumundaki tüketici değil üretim nesnesi yani okulun ürünü konumuna gelmiştir. Ritzer bu duruma *Toplumun*

McDonaldlaştırılması kitabında dikkat çekerek süreçlerin verimlilik odaklı olarak ele alındığından ve niceliğe daha çok vurgu yapılarak eğitim deneyiminin kalitesi üzerinde değil ürün konumunda olan öğrencilerin kaçının sistemden geçtiği ve hangi notları aldığı ile ilgilenildiğinden söz etmektedir (Ritzer, 2011, s. 107). Disiplin ya da kontrol toplumlarının karakteristiğine uygun olan geleneksel okul fenomeni; değişen dünyada ortaya çıkan, sınıf duvarlarıyla, dersin ne zaman biteceğini dikte eden zillerle ya da devletçe belirlenmiş müfredatlarla sınırlı olmayan (Khan, 2018, s. 55) “Dünya Okulu” gibi uzaktan eğitim modellerine, non-formal eğitim gibi postmodern formlara ya da “homeschooling” denilen evde eğitim biçimlerine rağmen -can çekişse de- hâlâ işlerliğini kaybetmiş görünmemektedir. Ancak tüm dünyada bir eğitim krizinin yaşanıyor olduğu da su götürmez bir gerçektir. Bauman, bu eğitim krizinin miras alınmış kurumların ve felsefelerin krizi olduğunu söylemektedir (Bauman, 2005, s. 159). Bauman’ın bahsettiği bu krizin kurumlar ve felsefeler ile birlikte bir diğer sacayağı da değişen eğitim paradigmasıdır. Bauman’ın Bateson’dan ilhamla dile getirdiği şekliyle birincil ve ikincil öğrenmenin yerini artık patolojik sonuçları olan üçüncül öğrenme almıştır (Bauman, 2005, s. 155). Bu ise informal eğitimin, giderek formal eğitimin yerini almasını ve geleneksel, hatta modern okul fenomeninin postmodern eğitim paradigması içinde doğal olarak hayatiyet mücadelesi vermesini beraberinde getirmektedir. Artık çağdaş ulus devletler bile modern zamanlarda talep edilen bütünleştirici işlevlerden vazgeçerek denetimi siyasal sürecin erişim alanının dışında kalan bu informal güçlere bırakmışlardır (Bauman, 2005, ss. 160-161). Fakat buradaki sorun; hiçbir değer yargısı, form ya da norm öngörmeyen informal eğitim alanlarının karşısına “özgürleştirici” eğitim modelleri ile çıkılmasıdır. Bireyi önceleyen ve “başka” ile etkileşimi fiziksel ya da düşünsel anlamda sınırlayan bu eğitim yaklaşımları, sosyallikten ve birliktelik duygusundan uzak, pozitif bir yapı arz etmektedir. Diğer tarafta ise, nasıl ve nereye doğru bir yönlendirme yaptığı belli olmayan ve bu belirsizliğiyle postmodern niteliği haiz informal eğitim araçları yine “başka”yı devreden çıkararak kişiyi kendine mahkûm etmekte ve aşırı pozitif bir diyalektiğe konumlanmaktadır. Bauman’ın “üçüncül öğrenme” dediği bu informal eğitim alanı için patolojik sonuçlar öngörmesi ya da Han’ın bu sürecin içindeki performans öznesi için bir patolojiden söz etmesi anlamlıdır. Görüldüğü üzere “fark”ın “aynı”ya evrildiği, geçmişteki ya da hâlihazırdaki değişmeyen manzara içerisinde, gerek Baudrillard’ın “Benzeri ile yaşayanın ölümü benzerinden olur.” (Baudrillard, 1995, s. 63) sözleri gerekse Han’ın “aynının cehennemi” (Han,

2017a, s. 16) olarak distopik bir biçimde dile getirdiği durum postmodern okul düzleminde de gerçekleşiyor görünmektedir. Modern okulda birörnek zihin ve tek tip dış görünüş özdeşliğinde “üretilen” bireyler, postmodern düzlemde formal ya da informal olarak kendi kendisine maruz bırakılmış bir biçimde aşırı pozitif ve psikosomatik sonuçları olan içsel bir kırılmaya doğru “serbestçe” bırakılmaktadır.

Okul sistemindeki “aynının cehennemi”ni yansıtan bir diğer konu da çoktan seçmeli sınavlarda öğrencilerden, kendilerine verilmiş olan seçenekler içerisinde doğru cevabı seçmelerinin istenmesidir. Gatto, test sınavlarının kıymetli zaman ve para kaynaklarını verimsiz bir şekilde dolaştırıp duran ve en sonunda test sihirbazlarının ellerine aktaran bir işkence santrifüjü ve okula gidenler arasında düzmece değerlendirmeler yapan bir sihirbaz değneği olduğunu söylemektedir. Gatto’ya göre testler kimin daha iyi cerrah, üniversite profesörü veya taksi sürücüsü olacağını tahmin edemeyeceği gibi test sistemi, Ralph Nader’in “iki başlı tek parti” ifadesinde karşılığı olan, aslında hangi seçenek önümüzde olursa olsun birbirinin aynısıdır anlamındaki politik duruma benzemektedir (Gatto, 2018, ss. 298-299). Gatto’nun verimsizlik vurgusu yanında Ritzer de test sınavlarını verimliliğe yönelik baskıyla ilintilendirmekte (Ritzer, 2011, ss. 77-78) ve test sınavlarının son derece öngörülebilir olduğunu, sınava giren öğrencinin dört ya da beş yanıtı olan bir soruyla karşılaşacağını bildiğini ve seçeneklerden en az ikisinin doğru olmadığını hemen belli olması sebebiyle pratik zekâlı bir öğrencinin yalnızca üç seçenekten birini seçmek zorunda kalmasının büyük bir olasılık olduğunu ifade etmektedir (Ritzer, 2011, s. 137). Westrup ise Horning’e atfen “eğitimin zombileştirilmesi” olarak aktardığı süreçler yoluyla; beslenmesi ve geliştirilmesi gereken yaratıcılık, bilgi ve niteliğin, zorunlu eğitimdeki değerlendirme sistemlerinin bir sonucu olarak çürütüldüğünden söz etmektedir (Westrup, 2015, s. 149). Çoktan seçmeli sınav sisteminde doğru ve yanlışların pozitif ve negatif diyalektik ile izahı mümkün görünse de aslında Byung-Chul Han’ın ifadesinde yerini bulan pozitif yığılma, sanılanın aksine birbirinden farklı ya da “başka”lık içeren şıklarda değil, bu şıkların ve elbette soruların belli bir güç tarafından belirlenmiş ve dayatılmış olmasındadır. Nader’in “iki başlı tek parti” ifadesindeki gibi, hangi seçenek işaretlenirse işaretlensin aslında belirlenmiş olan şıklardan biri seçilmektedir. Test sistemi ile çalışan bir eğitim sistemi, bir yanıyla verimliliğe ve performans toplumunun karakteristiğine yaslanırken diğer tarafıyla açık uçlu zihin kanallarını ve hayal gücü mekanizmasını işletmediği için toplumu oluşturan bireyin, belli formlarda ve kalıplarda, birbirine benzeyen, kendini tanıma ve

ifade etme konusunda eksik ancak “öngörülebilir”, “verimli” ve “bütünleşmiş” bir biçimde yetişmelerini sağlamaktadır.

Bireylerin eğitim çarkından diplomalarını almış bir biçimde ve “başarılı” olarak çıkmaları, onların her hâlükârda kendilerini bekleyen bir toplumsal konum ya da kendileri için ayrılmış, hazır bir işgücü pazarına yöneldikleri anlamına gelmemektedir. İstihdam konusu öngörülmeden oluşturulan bu pozitif eğitilmiş birey yığılması, eğitilmiş işsizlerin sayısının her geçen gün artmasına ve bireylerin uzmanlık alanları dışında işlerde çalışmaları sonucu mutsuzluk düzeylerinin yükselmesine yol açabilmektedir. Bahsi geçen durumu Baudrillard, ekonomik bir yapıya benzetmekte ve diplomaların, boşlukta uçmayı sürdüren kapitaller ya da euro-dolarlar gibi çoğalarak değerden yoksun bir biçimde boşlukta uçmaya devam ettiklerini ifade etmektedir (Baudrillard, 2011, s. 209). Baudrillard, oluşan bu yeni durumu distopik bir biçimde tasvir etmekte ve üniversitelerin umutsuzlukla, anlamını yitirmiş bir değer konusunda eğitim vermeye çalışan yerler olduğunu söylemektedir (Baudrillard, 2011, s. 210). Çalışma simülakrı karşılığında bir nevi diploma simülakrı üretildiğini anlatan Baudrillard, bunu bir iktidar oyunu olarak adlandırıp bu oyunun, yapay bir oyunculuk sergileyen öğretim elemanıya suç ortaklığı yapan öğrenci sayesinde hayalî pedagojik senaryo doğrultusunda sürüp gittiğini hatta belki de sonsuza dek sürüp gidebileceğini anlatmaktadır. Baudrillard, bir “simülasyon evreni” olarak tanımladığı bu eğitim alanının hiçbir gerçeklik girişimi tarafından sonlandırılmayacağını düşünmekte ve bu evrenin yıkılmasını çığınca bir umut olarak nitelemektedir (Baudrillard, 2011, s. 212). Baudrillard’ın fikirlerinde yoğun şekilde görülen bu kötücül atmosferin, eğitim alanı ile ilgili sorunların tespiti konusunda rehber bir bakış ve sorunların giderilmesi konusunda üretilebilecek çözüm önerilerine kapı aralayan eleştiriler olarak görülmesi yerinde olacaktır. Aksi durumda bütün eğitim gerçekliği için anarşist bir anlayış içerisinde tamamen yıkıp yeniden yapmaya endeksli, reformist ancak gerçekleştirilebilirliği pek mümkün olmayan ütöpik kurgular hüküm sürecektir. Ekonomik yapılarda bir katma değer karşılığı olmadan dolaşıma çıkan para, nasıl ki var olmayan bir sermaye hâlinde hem ekonomik adaletsizliğe hem de bir enflasyona yol açarak ekonomik bir çöküşü gündeme getirebiliyorsa eğitim alanındaki değer karşılığı olmayan diplomaların çoğalması da aynı şekilde bir istihdam krizi ve psiko-sosyal yansımaları olan bir sosyal çöküşü tetikleyebilecektir. Eğitimin çıktısı noktasında ortaya çıkan bu diploma enflasyonunun önüne geçilmesi ve diplomaların parite değerlerinin yükselebilmesi için gerçek hayatta karşılığı olmayan diploma üretiminin önüne geçilmesi gerekmektedir. Bunun

olabilmesi için de eğitimin bir toplumsal oyalama alanı olarak değil gerçekçi bir perspektifle ele alınması, mesleki eğitim gibi farklı alanların cazibesi artırılarak eğitilmiş iş gücünün belli alanlara aşırı pozitif bir şekilde yığılması yerine dengeli bir şekilde dağıtılması gibi yollarla bu problemin önüne geçilmesi mümkün olabilecektir.

Han'ın aşırı pozitif diyalektiğinin postmodern dünyadaki yansımalarından birinin de ailedeki eğitim boyutuyla ilgili olduğu söylenebilir. Çocuklarının benzersizliğini düşünmeden onları takip edip talimat veren, aşırı korumacı ebeveyn olarak tanımlanan "helikopter ebeveynlik" çocuklara problem çözme ve karar verme becerilerini geliştirmeleri için yeterli imkânı sunmadan aşırı destek sağlayan anne-babaları ifade etmektedir (Ganaprakasam, Davaidass, & Muniandy, 2018, s. 378). İlk olarak Haim Ginott'ın 1966'da *Parents & Teenagers* adlı kitabında ebeveynlerin, çocuk hareketlerinin her santimini dikkatlice gözlemlemek için üzerlerinde helikopter gibi uçtuklarını söyleyerek ortaya attığı bu kavram (Ganaprakasam vd., 2018, s. 378) zaman içinde yoğun ilgi görmüş ve "küçük imparator", "kaplan anneler", "düzenlenmiş yetiştirme", "çim biçme makineleri" (Rathor, t.y., s. 7) "buldozer", "üzerine titreme (cosseting)" (Ganaprakasam vd., 2018, s. 378) gibi başka tanımlamalarla da ifade edilmiştir. Yapılan araştırmalarda aşırı korumacı ebeveynler tarafından yetiştirilen çocukların, tıbbi bakıma ihtiyaç duyabilecek kadar endişe ve depresyona sürüklenebildikleri gözlenmektedir (Ganaprakasam vd., 2018, s. 379). Han'ın aşırı pozitif diyalektiği, postmodern insanda sinirsel boşalma ve red hâli içerisindeki patoloji olarak tarif ettiği hatırlanacak olursa, asıl tehlike bu tür korumacı anne-babaların postmodern dünyanın tanımına uygun, olumsuzluktan arındırılmış bir zemin üzerinde çocuklarının aslında felaketine yol açıyor olduklarıdır. Hayatın zorluklarına karşı kendi ayakları üzerinde durmaları için çocuklara fırsat tanımak, eğitim ve gelişim süreçleri açısından son derece önemlidir. Önlerinden bütün engeller kaldırılmış, hayattaki sorunlar bakımından aşırı pozitif bir akvaryumda yetiştirilen çocukların, hayatın gerçek yüzüyle karşılaştıklarında bocalayacakları da bir gerçektir.

Helikopter anne-babaların çocuklarının, aile dışında; eğitimin, teorinin ve içeriğin potasında pozitif bir pedagoji ile karşı karşıya olduklarından da söz edilebilir. Ailede negatif unsurların temizlendiği pozitif bir bakış açısıyla yetiştirilen çocuklar, okul bünyesinde de olumsuzluktan arındırılmış, hayattan ve pratikten uzak steril bir teori laboratuvarında gibidirler. Çocuğa göreliliğin psikolojik arka planı da bu pozitifliğe hizmet eder durumdadır. Bahsi geçen husus, psikolojide olumluya odaklanmayı esas alan pozitif psikoloji (Ergüner Tekinalp & Işık Terzi, 2015, s. 1) ve geleneksel akademik becerilerin

yani sıra mutluluğun da hedef alındığı pozitif eğitim (Ergüner Tekinalp & Işık Terzi, 2015, s. 3) gibi modellerin dışında konumlanmaktadır. Davranışsal ve duygusal açıdan içsel bir boyutu barındıran bu psikolojik yaklaşımlardan ziyade burada mevzubahis olan, içerikle ilgili ve dışsal bir durumdur. Muhtevanın tespit edilmesi noktasında ortaya çıkan bu pedagojik paradoks, aslında çocuğa göre olan ile çocuğa göre olmayanın birbirine karışmasından kaynaklanmaktadır. Çocuğa göre olan (pozitif) ve çocuğa göre olmayan (negatif) her ne kadar müfredatta ya da içerik bazında ayrıştırılmış görünse de, en ufak bir olumsuzluğa bile tahammülün olmadığı yerleşik pozitif algılarla çocuğa göre olana aşırı olumlu bir anlam yüklenmekte ve çocuğa göre olmadığı düşünülen olumsuzluklar içerikten çıkarılmaktadır. Bu ise, tıpkı ailede engellerden arındırılmış olarak yetişen çocuğun yaşam becerilerinin köreltilmesi gibi okulda ya da muhatap olduğu içerik üzerinden deneyimsizleştirilmeye devam etmesine yol açmaktadır. Hayatında hiçbir negatif unsur bulunmayan çocuk, teorinin ve içeriğin pozitifliği ile hayattan ve pratikten kopuk “sorunsuz” bireyler olarak yetiştirilmeye devam etmektedir. Bunun önüne geçilebilmesi için çocuğa göre olmayanın net olarak belirlenmesi gerekmektedir. Bu ise statik bir pedagoji yerine çağın değişkenleri ile birlikte düşünülmesi gereken dinamik bir pedagojik bakış sayesinde mümkün olabilecektir. Nitekim pedagojiye ve gelişim paradigmasına yön veren temel kuramlardan olan Piaget’ nin Bilişsel Gelişim Teorisinin bile eğitim alanında büyük bir paradigmanın temeli olup olmadığı tartışılmış; eğitime uygulanabilir olup olmadığı sorgulanmış, eğitimcilerin karşılaştığı sorunlara cevap bulamadığı ve uygulanabilir/pratik olmadığı yönünde eleştiriler getirilmiştir (Bayraktar, 2017, s. 174). Yaşam becerilerini ve gerçek dünyanın sorunlarını, olması gerektiği kadarıyla içerisinde barındıran yeni bir pedagojik bakış sayesinde bu pozitif pedagojik yığılmanın önüne geçilebilecektir. Söz gelimi geleneksel masalarda görülen, olumsuzluktan arı olmayan ancak hayatla özdeş, toplumu tümüyle kuşatan zengin altyapı, eğitim içeriğinin pedagojik ve teorik pozitifliğini bertaraf edecek açılımlara ilham kaynağı olabilecektir.

Bilimler cephesinden bakıldığında ise postmodern dünya, pozitif bilimlerin ve niceliğin hüküm sürdüğü bir yapı görünümündedir. Kesin yargılar ve sayılarla ifade edilen net gerçeklik üzerine kurulu pozitif bilimler ve negatifi konumundaki sosyal bilimler, bilimler tasnifinin iki ayrı kutbu gibidir. Han’ın “başka”nın ortadan kalkması ve “aynı”nın egemenliği olarak nitelediği pozitif yığılma, bu iki kutuptan birinin hayatini kaybetmesiyle ortaya çıkıyor görünebilir. Fakat buradaki asıl yığılma, mevzubahis olan ister

pozitif bilimler, ister sosyal bilimler olsun, nicel ve pozitif bir bakış açısının bilimsel anlayışa tahakkümü ile gerçekleşmektedir. Eğitim alanında ise bu durum, sayısal derslerin görece önem derecesinin artması ve gözde mesleklerin sayısal bir sınama ile elde ediliyor olması ile oluşmamaktadır. Bu, kısmen pozitifin tahakkümü olsa da eğitimdeki asıl pozitif yığılma, söz konusu olan ister sayısal ister sözel dersler olsun, ikisinde de başarının nicel parametrelere endekslenmiş ve eğitimin bütünüyle bir nicel paradigma hâlini almış olmasındadır.

7.2. Performans Toplumu ve Eğitim

Eğitimin nicel bir kurguya dönüşmesi, göstergelerin nicel ifadelerle, notlar, sıralamalar ve ortalamalarla ifade edilmesi, mesleklere atanma sürecindeki sınavların bütünüyle bu kurguyla oluşturulması gibi faktörler, toplumun pek çok dinamiği gibi eğitimi de bir performans alanı hâline getirmektedir. Performans öznesi olan öğrenciler, sürekli bir yarış hâlinindedir. Yarışma her ne kadar negatiflik barındıran ve “başka”yı içeren bir durum olsa da, eğitim yarışında “başarı”ya ulaşmış eğitim özneleri olumlanarak başarısızlar ötelenmektedir. Böylelikle eğitim alanındaki pozitif yığılma, artan başarı ve nicel anlamda başarılı öğrenciler üzerinde görülmektedir. Byung-Chul Han, “doping toplumu” olarak da adlandırdığı postmodern insanın bu performans hâlini “performanssız performans” şeklinde nitelendirmektedir (Han, 2017c, s. 51). Performanssız performans hâlindeki “doping”in eğitimdeki karşılığı ise işte bu “nicel başarı”dır. Han’a göre sporda dopingin kullanımı nasıl ki sporu bir yarışma hâline dönüştürmüştü (Han, 2017c, s. 52) nicel başarının doping benzeri güdüsüyle motive olan performans öznesi, eğitimin nitel anlamından ziyade bir yarışmaya odaklanmaktadır. Performans, her şeyin diğer her şeyle uyumlu olmasını gerektiren farklılıkları gizlemektedir; böylece işler aynı ölçekte sıralanabilir ve herkes aynı standartlara karşı “hesap verebilir” olabilir. Bu da sıralanamayan şeye değer biçilmemesini ve belki de ortadan kaldırılmasını gerektirir (Blake, 1998, s. 1). “Başka”nın ortadan kalktığı performans toplumunda başarı, Han’a göre artık başkalarıyla kıyaslanarak ölçülmemektedir. Performans toplumunda amaç ötekileri geçmek veya yenmek değildir; mücadele insanın kendine dönüktür. Kendi gölgesini geçme isteğine benzeyen bu rekabet ise ölümcüldür (Han, 2017b, s. 46). Bu ölümcüllüğü ise geçici ve yok hükmünde olan nicel başarı olarak anlamak mümkündür. Elde edilen rakamsal dereceler, gelinen konumlar, kazanılan başarılar yarışma düzleminde nicel olarak anlamlı olsa bile hayatta pratik bir karşılığı olmadığı sürece nitel bakımdan geçersiz ve insanın

kalitesini artırmaya dönük olmaması boyutuyla geçici, hatta yok hükmündedir.

Geçmişten günümüze ortaya çıkan toplum tanımları disiplin ve performans toplumu olarak ikiye ayrılacak olursa, bunun eğitim bağlamında geleneksel ve modern/postmodern eğitim yaklaşımlarına karşılık geleceği görülecektir. Nitekim Byung-Chul Han da, disiplin toplumunun içinde bulunduğu durumu eğitim terminolojisiyle örtüşecek şekilde “terbiye paradigması” (Han, 2017c, s. 18) olarak adlandırmaktadır. Han’ın terbiye paradigmasının karşısına koyduğu ise postmodern eğitim yaklaşımlarına tekabül eden “performans paradigması”dır. Disiplin toplumunun “-meli/-malı”dan beslenen anlayışının yerini performans toplumunda “-ebilmek” almıştır. Disiplin toplumunun bir gerekliliği olan terbiye ise performans toplumunda yerini mutlak özgürlüğe yani “-ebilme’nin pozitifliği”ne bırakmıştır. Han’a göre performans toplumunun bireyi olan performans öznesi terbiyelidir ve disiplin aşaması geride kalmıştır. Ancak “-ebilmek” ile “-meli/-malı” arasında bir kopma değil, süreklilik vardır (Han, 2017c, s. 19). Buradan hareketle geleneksel ve modern/postmodern eğitim üzerinden bir mukayeseye gidilecek olursa, görece yeni zamanlı eğitim anlayışları içerisinde ortaya çıkan öğrenci merkezilik, yapılandırmacılık, öğrenmeyi öğrenme, non-formal eğitim gibi yaklaşımların Han’ın performans paradigmasına denk düşeceği görülecektir. Nitekim bahsi geçen bu yaklaşımların temelinde, öğrenciye bir şeyi dayatmayan, onun bilgiye kendi inşası üzerinden ulaşmasını önceleyen, öğretmeni üst bir aktör yerine rehber konumuna çeken ve kimi durumlarda öğretmen ve öğrencinin birlikte öğrendiği bir anlayış hâkimdir. Bu eğitim yaklaşımları, sınıf yönetimi anlayışlarını da şekillendirmekte ve disipline dayalı geleneksel sınıf yönetimi modellerinin yerini gitgide özgürlükçü ve öğrenci merkezli bir anlayış almaktadır.

Bahsi geçen eğitim ve sınıf yönetimi yaklaşımları, postmodern gerçekliği kuşatmaya dönük bir nitelik arz etse de “-ebilme’nin pozitifliği” öğrencilere pek de olumlu yansıyor görünmemektedir. Nitekim Han’a göre başarıya ve performansa odaklı postmodern özne kendi dışındaki bir iktidar kurumunun baskısına maruz kalmadığı ölçüde özgür ama gerçekte özgürlükten mahrumdur; başarıya ve performansa odaklı yaşamaktan ötürü de kendisinde depresyon gelişmektedir (Han, 2017b, s. 10). Jean M. Twenge, Z kuşağının bir önceki jenerasyonu olan Y kuşağını anlattığı *Ben Nesli* kitabında Amerika’daki öz saygı eğitimine ilişkin oluşturulan okul programlarından söz etmekte ve “özel” olmayı arkadaşlık kurmaktan daha çok teşvik eden okul programları yüzünden, çocukların öz saygısını arttırmak

yerine, küçük narsistlerden oluşan bir ordu yetiştirildiğinden söz etmektedir (Twenge, 2013, ss. 99-100). Ayrıca yazar; okul, aile ve medya tarafından gençlerin geleceğe yönelik sınırsız iyimserliklerinin eşit derecede yükseltildiğini anlatmakta (Twenge, 2013, s. 103), aşırı özgüven yüklenmiş ve geleceğe dönük sınırsız iyimserlik aşıl原因 öğrencilerin ortaya çıkan ben merkezli problemlerine çare olarak öz denetim üzerinde durmaktadır (Twenge, 2013, s. 96). Yazar, Amerikan sosyolojik gerçekliği üzerinden Y kuşağının selefi olan Z kuşağını (kendi tabiriyle i-Nesli) anlattığı *i-Nesli* kitabında ise, kuşakların yetişmesiyle ilgili bir olumluluk trendinden söz etmekte ve bireyciliğin Bebek Patlaması kuşağında başlayıp X kuşağı tarafından geliştirildiğini ve Y kuşağında doruğa çıktığını söylemektedir. Fakat yazara göre i-Nesli, aynı yaşlarda iken Y kuşağı gibi aşırı güvenli bir iyimserlik sergilememekte, mutlulukları azalmakta ve bu kuşakta âdeta bir çöküş başlamaktadır (Twenge, 2018, ss. 136-137). Bu durum Byung-Chul Han'ın performans toplumunun patolojisi olarak ele aldığı tükenmişlik hâlinin Z kuşağındaki tezahürü gibidir.

Yine sınıf ortamlarında kuşakların durumuna bakıldığında Y ve Z kuşakları için benzer belirtilerin ortaya çıktığı söylenebilir. Twenge, 2003'te üniversite hazırlık öğrencilerinin %43'ünün lise son sınıftayken çok sıkıldıklarını ve bu oranın 1985'te %29 olduğunu aktarmaktadır (Twenge, 2013, s. 91). 2017 yılında yapılmış bir araştırmaya göre ise 600'den fazla öğretmenin %70'i, öğrencilerin derse katılma konusunda 5 yıl öncesine göre daha isteksiz olduğunu söylemektedir (Twenge, 2018, s. 392). Bu sıkılgan karaktere rağmen performans kaygısı diğer eğitsel kaygıların önüne geçmektedir. Twenge, kendi yaptığı bir ankete göre öğrencilerin derslere sınavlarda başarılı olmak için girdiklerini ve tartışmalara katılarak sınavlarda çıkacak konuları öğrenmeleri için gereken zamandan çalmak istemediklerini aktarmaktadır (Twenge, 2018, s. 392). Westrup da, Twenge'i destekler bir biçimde, öğrencilerin öğrenme çıktıları ve not göstergeleri söz konusu olduğunda aktif olduklarını, kendileri için düşünemediklerini ve yaratıcılıklarının performans baskısı ile felç olduğunu söylemektedir (Westrup, 2015, s. 148). İster bir önceki kuşak olan Y kuşağı, ister son jenerasyon olan Z kuşağı olsun, öğrencilerin sınırsız bir özgürlük alanı içerisinde bir yanıyla performansa odaklı ama diğer taraftan kaygılı, mutsuz, sıkılgan ve tükenmiş bir ruh hâli içerisinde oldukları görülmektedir. Bütün bunlar, Han'ın performans toplumu karakteristiğinin eğitim alanı içerisinde yaşandığının kanıtı gibidir.

7.3. Derin Sıkıntı ve Eğitim

Byung-Chul Han'ın “derin sıkıntı” olarak nitelediği derin ve yoğunlaşmış dikkat konusunda özellikle yeni nesil teknolojik ekipmanla hemhâl olan postmodern insanın büyük bir problem yaşadığından ve derin dikkatin yerini giderek hiper-dikkatin aldığından söz etmek mümkündür. Bu hiper-dikkat hâli içerisinde birden fazla işle meşgul olan postmodern insan, çoklu görev (multitasking) ile uğraşırken sürekli uyanık olmak ve bir şeye odaklanmadan başka bir uyarıyı bertaraf etmek durumunda kalmaktadır. Genç-yaşlı pek çok insan teknoloji ile birlikte gerçek ve sanal arasında bu tür bölünmeler yaşasa da, “teknoloji ile doğan nesil” olarak nitelendirilen Z kuşağı mensupları ise bu durumu hayatlarının bir parçası olarak sahiplenmiş görünmektedir. Teknoloji ile fazlaca içli dışlı olmak, her ne kadar bir rutin olarak görülsede insani olan yanların biyopolitik reddinin bile ötesine geçebilecek patolojik ve ruhsal handikapların da söz konusu olabileceği gerçeği postmodern düşünürler tarafından dile getirilmektedir.

Günlük yaşantılarında aynı anda pek çok işi bir arada yapmayı beceri hâline getirmiş olan Z kuşağı gençleri, internette gezinirken mesajlaşabilmekte, Instagram'a mesaj yazarken televizyon izleyebilmekte ve âdeta 24 saatten daha uzun süren işlerle meşgul oldukları için de daha az uyumaktadırlar (Twenge, 2018, s. 84). Twenge'in aktardığı rakamlara göre günde 7 saatten az uyuyan ergenlerin oranı %22 artmakta (Twenge, 2018, s. 160), yatmadan önce bir iletişim aracı kullanan çocuklarda olması gerekenden daha az uyuma ve verimli uyuyamama eğilimi daha yüksek, gün boyunca uykusuzluk çekme olasılığı da iki kat daha fazla olmaktadır (Twenge, 2018, s. 161).

Böylesi bir teknoloji kültürü içerisinde ve bunun fizyolojik yansımalarına maruz bir kuşağın okul yaşantılarının da bu durumdan etkilenmeyeceği muhakkaktır. Nitekim Z kuşağı bireylerinin üçte ikisi sıklıkla aynı anda birden fazla cihazda aktif olmakta, yarısından fazlası okul çalışmalarını tamamlarken cihazlar arasında çoklu görevlerde bulduklarını ifade etmekte fakat bu sebeple işlerinin kalitesinin olumsuz yönde etkilenmediğini düşünmektedirler (Seemiller & Grace, 2019, s. 91). Bu konuda yapılan iki farklı araştırmaya göre iki farklı sonuç ortaya çıkmıştır. Bir yanda, sınıfta dijital cihazları kullanan öğrenciler ile düşük test puanları arasında bu cihazların öğrenmeye yardımcı olmaktan ziyade olumsuz etki yaptığını ortaya koyan bir ilişki tespit edilmiştir. Diğer araştırmada ise, Z kuşağı öğrencilerinin yüzde 70'inin sınıfta teknoloji kullanımının geleneksel yöntemlerden daha hızlı öğrenmeye katkıda bulunduğu inandığını ortaya koymaktadır (Seemiller &

Grace, 2019, s. 277). Bu veriler, eğitim yaşantıları bireysel teknoloji kullanımlarından olumsuz yönde etkilense de yeni neslin teknolojik öğrenmeye istekli olduğunu göstermektedir. Dijitalle yoğun bir bağ içinde olan fakat bundan olumsuz etkilendiğinin farkında olmayan Z kuşağı, bölünmüş dikkatleriyle hem eğitim alanı hem de hayat adına problemlerle bir görüntü ortaya koymaktadır. Westrup, eğitim alanındaki Z kuşağı bireylerini, baş harfine gönderme yaparak “zombiler” olarak adlandırmakta ve sınıftaki durumu şu sözlerle betimlemektedir: *“Sınıf yürüyen ölü gibi; zombiler başıboş dolaşıyor, cansız bir şekilde oturuyor, boş yerlere bakıyor ya da ödev ve sınavları için yararlı olacağını düşündüklerinde çığınca yazıyorlar.”* (Westrup, 2015, s. 148)

Han’ın yaratıcı süreçler için oldukça önemli olduğuna (Han, 2017c, s. 24) dikkat çektiği “derin sıkıntı” kavramı, Z kuşağının teknolojik yaşantısı ekseninde eğitim ve hayata dönük olarak ironik bir biçimde derin bir sıkıntıya, yani derin bir probleme dönüşmüş durumdadır. Walter Benjamin’in “rüya kuşu”, teknolojinin etkileşim uyarısı ile öldürülmüş, zihinsel süreçlerin uzun vadeye yayılmış rüya ve düşünce dinamikleri değil hayatın rutinlerinin anlık iletileri dolaşıma çıkmıştır. Han’ın yorgunluk toplumu için öngördüğü ikili yorgunluk düşüncesi, sanki burada bu kez “derin sıkıntı” kavramı için ortaya çıkmaktadır. Ancak Han, “derin sıkıntı”yı müspet bir bakışla ele almakta ve Nietzsche’ye atfen üçlü bir eğitim modelini gündemine almaktadır. Bakmayı, düşünmeyi ve okuyup yazmayı öğrenme üzerine kurulu bu model içinde “bakmayı öğrenme” üzerinde duran Han, gözü “sükûnete, sabra ve kendine-gelmeye-bırakmaya alıştırmak”tan yani gözü derin ve yoğun bir dikkate, uzun ve aşamalı bir bakışa ehil kılmaktan söz etmektedir. İlk başta “bakmayı öğrenmek” olarak başlayan bu süreç, Han’ın ifadesiyle “görmeyi öğrenmek”e evrilecek ve maneviyata giden ilk “okul öncesi eğitim” olarak adlandırılacaktır. Han’a göre insan, bir uyarana karşısında hemen tepki göstermemeli; engelleyici nihai dürtülere hâkim olmalıdır. Zira maneviyatsızlık ve bayağılık, bir uyarana karşı koyamamaktan, ona karşı hayır diyememekten ileri gelmektedir (Han, 2017c, ss. 37-38). Han’ın bu “bakmayı öğrenme” eğitimini okul öncesi eğitim olarak adlandırması, bu eğitimin ailede ya da okul öncesinde verilmesinin önemine inandığını göstermektedir. Nitekim eğitimde gecikmiş her aşama, sonradan telafi edilmesi zor süreçlere yol açabilecektir. Hele ki ilerleyen yaşlarda pek çok teknolojik deneyim ve uyararla karşılaşılacağı öngörüldüğünde okul öncesi dönemin önemi bir kez daha ortaya çıkacaktır. Bu sebeple göz ile bağlantılandırılmış bu sükûnet ve sabır eğitiminin, karakterin oluşmasında ve postmodern hayatın handikaplarıyla baş etmede hayati bir rolü olacaktır. Teknolojik etkileşim ve

hayat koşturmacasının zihin faaliyetlerini bölme etkisi bilinçlenme ile bertaraf edilebildiğinde Walter Benjamin’in “rüya kuşu” küllerinden yeniden doğacak ve Han’ın sanata yönelmeyi öngören yürüme ve koşmaya alternatif “dans” metaforu, hayatın merkezinde bir renk olarak fikirden eyleme kadar insanı ontolojik bir dinginlik hâline yaklaştırabilecektir.

7.4. Negatif Güç ve Eğitim

Byung-Chul Han’ın “derin sıkıntı”ya ulaşabilmek için öngördüğü sükûnet ve sabır eğitimi içerisinde “hayır demenin önemi”ne değinmesi, “negatif güç” kavramını gündeme getirmektedir. Negatif gücün olmadığı yerde “eylem” olmayacak, eylem olmadığına yapılan işler tıpkı bir “işlem” hâlini alacaktır. Han’a göre postmodern dünyada işlemsel bir yığılma görüldüğü için insan hiperaktif ve hiper-nörotik performans öznesine dönüşmüştür.

Han’a göre hayatın ölçülebileceği ve nicelendirilebileceği inancı bütün bir dijital çağı yönetmektedir (Han, 2019b, s. 15). Eylemin ortadan kalktığı ve işlemin yoğunlaştığı bu durum, eğitim özelinde okulun rutinleri ile açıklanabilecektir. Her gün devam edilen, belli saatler içerisinde, belli kurallar dâhilinde, sınavlardan belli notları almaya endeksli otomatik bir okul hayatı, öğrencileri de işlemsel birer figür hâline getirmektedir. “Nicel başarı”ya erişmek için test hatalarını minimize etmeye ayarlı bu performans yarışı, bilgisayar işlemcilerinin işlemsel olarak birbiriyle hız yarışına girmesi gibi öğrencileri ruhsuz bir rutinin içinde ayarlanmış ve programlanmış makinelere dönüştürmektedir. Makine sisteminin doğru ve yanlışlar üzerine kurulu mantığı, eğitim alanında test tekniği ve nicel ölçme birimleri ile birleştiğinde öğrencinin kendine ait kararlar almasını ve biricik düşüncesi ile kendine özgü bir konum almasını imkânsızlaştırmaktadır. Eğitim paradigması artık ne Rousseau’nun “negatif eğitim” düşüncesinde olduğu gibi biyopolitik bir “başka” öngörmekte, ne de geleneksel akademik başarı ile birlikte mutluluğu hedefleyen ütopyik bir “pozitif eğitim” anlayışı ile izah edilebilecek bir durumdadır. *“İyi olan insana kötülük ancak dışarıdan gelebilir.”* diyen Rousseau (Cevizci, 2014, s. 99) kadar “yabancılaşma”yı aşmak ve “insandışılama”nın dışına çıkmayı gündeme getiren Freire (Freire, 1991, s. 22) de artık arkaik kalmaktadır. Arrendt’in “animal laborans” tasvirleriyle ortaya koyduğu “hayvanlaşma” düşüncesi gibi eğitim alanında geçmişte ortaya çıkan fikirler de bir yanıyla immünolojik karşıtlık, diğer yanıyla da bir “canlılık” barındırmaktadır. Makineleşmeden, işlemsel dönüşüm ve hiper-

nörotik sonuçları olan pozitif bir yığılmadan söz edilen postmodern paradigma için bütün bunlar demode kalmış tespitler olarak görünmektedir.

Han, işte tam da burada Herman Melville'in *Kâtip Bartleby* hikâyesinden söz etmekte ve Melville'in resmettiği toplumun bir disiplin toplumu olduğunu söyleyerek "kendi olmak" emriyle karşılaşmayan ve "ben olmak" konusunda başarısızlığa uğramayan Bartleby'nin "*Yapmamayı tercih ederim.*" cümlesini "negatif güç"ten ayırmaktadır (Han, 2017c, ss. 44-45). Gatto ise elektromanyetik kopyalama teknolojisi bulunmadan önce hukuk bürolarında düşük ücretle, fotokopi makinesi gibi çalışan bir kâtip olan Bartleby'nin hangi emirlere itaat edeceğine, hangilerine etmeyeceğine karar vermesi gibi eğitim alanında da test mantığından çıkmanın ve okul eğitimi alt edecek anarşik potansiyelin "*Yapmamayı tercih ederim.*" cümlesinde saklı olduğunu düşünmektedir (Gatto, 2018, ss. 297-298). Kâtip Bartleby'nin kendini feda ederek açtığı bu çığır, okulsuzluk düşüncesi ve bir anarşi hâlinde eğitimsel kurgulara bir karşı koyuş olarak yorumlamak, Pink Floyd'un *Another Brick in the Wall* şarkısında olduğu gibi "disiplin" ve "kontrol" toplumlarının paradigması ile bugünü okumaya çalışmak demek olacaktır. Byung-Chul Han ise bu yanlışa düşmemekte ve "negatif güç"ü performans toplumunun karakteristiği üzerinden içsel bir karşı koyuş olarak yorumlamaktadır. Han, çözümü disiplin toplumunda cereyan eden Bartleby hikâyesindeki dışsal bir anarşide değil, hem müspet hem menfi anlamda yorumladığı "yorgunluk toplumu" düşüncesinde arayarak "negatif güç" dediği bu içsel karşı koyuşun akabinde dışsal bir açılımı gündeme getirmektedir.

7.5. Yorgunluk Toplumu ve Eğitim

Byung-Chul Han, "yorgunluk toplumu"nu açıklarken yorgunluğu özetle "ben yorgunluğu" ve "biz yorgunluğu" olarak ikiye ayırmaktadır. "Ben yorgunluğu"nu performans öznesinin kendi içindeki tükenmişlik hâli olarak resmederken, Peter Handke'nin fikirlerinden ilhamla bunun karşısına koyduğu müspet yorgunluk olan "biz yorgunluğu"nu ise birliktelik içindeki bir şevk, bir neşve hâli olarak ele almaktadır. Neticeye ulaşmış fiilî bir çalışmanın ertesinde ortaya çıkan tatlı bir yorgunluk olarak da yorumlanabilecek "biz yorgunluğu", performans toplumunun içinde bulunduğu handikaptan kurtulabilmesinin bir yolu olarak görülebilecektir.

Z kuşağı araştırmacılarına göre bu kuşağın temsilcileri sosyal aktivitelerden giderek uzaklaşmakta ve sanal ortamların "korunaklı birliktelikleri" içinde ironik bir biçimde yalnızlaşmaktadırlar. Sosyal medya kullanımı ile yalnızlık arasında tüm demografik gruplarda bir ilişki

görüldüğünü (Twenge, 2018, s. 121) söyleyen Twenge, 2015 yılında kendini yalnız hisseden 8 ve 10. sınıf öğrencilerinde yalnızlaşma oranının 4 yıl öncesine göre %31, 12. sınıf öğrencilerinde ise %22 arttığını ifade etmektedir (Twenge, 2018, s. 139). Twenge'in araştırmasına göre üniversite öğrencileri toplumsal etkileşime önceki nesillere göre haftada 7 saat daha az zaman ayırmaktadır (Twenge, 2018, s. 110). Haftada en az 10 saatini sosyal medyada harcayan 8. sınıf öğrencilerinin mutsuzluk oranı %56 oranında artarken sosyal medyada geçirilen zaman azaldıkça mutsuzluk oranı da aşağıya düşmekte ve arkadaşlarıyla yan yana zaman geçirenlerde mutsuzluk oranı %20 oranında azalmaktadır (Twenge, 2018, s. 117). Z kuşağına mensup 18-22 yaş arası 20.000 genç yetişkinle yapılmış bir başka araştırmaya göre de gençlerin %75'i kendilerini dışadönük olarak nitelendirmelerine rağmen %48 oranında yalnız hissetmektedir. Aynı araştırmaya göre gençlerin %42'si sosyal medyayı arkadaşlarıyla iletişimde kalmak için kullanırken daha sık yüz yüze sosyal etkileşime sahip olanların çok daha düşük yalnızlık oranlarına sahip oldukları kanıtlanmıştır (Seemiller & Grace, 2019, ss. 176-177). Z kuşağı bireyleri her ne kadar dijitalleşme eğilimleri yüksek olsa da aileye, akrabalık bağlarına, anlamlı işlere ve mutluluğa değer vermekte ve akrabalık bağları, tutkuyla bağlanma ve başarı üzerinden motive olmaktadır (Seemiller & Grace, 2019, s. 73). Eğer bu motivasyon ihtiyaçları karşılanmadığında kendilerini sanal ortamlardaki birlikteliklere bırakan Z kuşağı bireylerinin bu yalnızlık hâlleri performans toplumu karakteristiğine uygun bir biçimde yoğun bir depresyon ve içsel kırılmalara yol açabilmektedir.

Okul-hayat dengesinde yüzyıllardan beri okulun aleyhine olan ve okulu hayata yaklaştırmak için başlayan hamlelerin çok eskilere dayandığı; “faal okul”dan “anarşik okul”a uzanan, açık hava okulu, sırasız okul, iş okulu, boy-scout teşkilatı gibi birçok denemelerin yapıldığı düşünüldüğünde okul kurumunun hep ayakta kaldığı görülmektedir (Ülken, 2013, ss. 46-48). Eğitim felsefesinin geçmişinde okulu hayatla buluşturmaya çalışan kimi isimlerin geliştirdikleri eğitim modellerinin çağın önemli filozofları tarafından iflas olarak nitelendirilmesi (Szaniawski, 1980, s. 97) ve bu pratik çabalarının paradoksal biçimde teorik seviyede kalarak başarısızlığa uğraması (Szaniawski, 1980, s. 107) okulun üzerindeki teori bulutunun kolay dağılmayacağını düşündürebilecektir. Yine Byung-Chul Han'ın “biz yorgunluğu” içinde ele aldığı “oyun zaman”, “yorgunluk teneffüsü”, “arkadaşlık zamanı” gibi temalar da bir yönüyle eğitim psikolojisinin ele aldığı kadim meseleler gibi görünebilir. Fakat değişen toplumsal paradigma ve yeni nesil teknolojik gereçlerin postmodern insandaki karşılıkları ile birlikte

düşünüldüğünde günümüz gerçekliğinde hâlâ işleyen geleneksel bir damar bulunduğu ve bu geleneksel araçların güncel bir biçimde ele alınmaya ihtiyacı olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. İnsanın makineleşmesine ilişkin yorumlar bir yönüyle distopik ama diğer taraftan bir gerçekliğe işaret etmesi bakımından dikkate değer olsa da insanın ontolojik kökeni de henüz canlılığını yitirmiş değildir. Bu konuların felsefi planda tartışılıyor olması bile bir canlılık göstergesi sayılabilir. Han'ın performans toplumu reçetesi olan “biz yorgunluğu”nun eğitim yansımaları da özellikle postmodern okul ölçüğünde eğitim biliminin ve pratik alandaki öznelerin ilgi alanına girmek durumundadır. Postmodern zamanların genç bireyleri sayılabilecek Z kuşağının okulda da sanal ilişkilerden sahici arkadaşlıklara ve kendine mahkûm olmaktan çıkarak “başka” ile etkileşime yönlendirilmesi büyük önem taşımaktadır. Z kuşağı ile ilgili elde edilen veriler her ne kadar iç açıcı olmasa da, cılızlaştığı ve kaybolmaya yüz tuttuğu varsayılabilecek ontolojik canlılığı artırarak sürdürmenin yolu, sosyal hayat kadar okulda da kurulabilecek sahici birlikteliklerden, oyun zamanlarında birlikte yorulmaktan, samimi arkadaşlıklardan ve beraber tatlı yorgunluk teneffüsleri üretmekten; kısacası okulu hayatla buluşturma çabalarını sürdürmekten geçmektedir. Teorik yoğunluğun ve nicel başarının belirleyici olmaktan çıktığı, okulun insan odaklı ve hayatın bir parçası olarak araçsallaştığı ölçüde eğitimin özlü bir işlevi olabilecektir.

8. Sonuç

Bu çalışmada Byung-Chul Han'ın *Yorgunluk Toplumu* isimli kitabı, “aşırı pozitif diyalektik”, “performans toplumu”, “derin sıkıntı”, “negatif güç” ve “yorgunluk toplumu” şeklinde beş ayrı katmana ayrılmış ve bu katmanlar din ve eğitim bağlamında yorumlanmıştır.

Byung-Chul Han'ın kitabında ele aldığı bu kavramsal şemayı, Batı düşüncesinin bütüncül ve ilerlemeci karakteristiğine uygun olmak üzere kendinden önceki düşünürlerin fikirlerini dikkate alarak oluşturduğu ancak postmodern gerçekliğe uygun bir biçimde yeniden yapılandığı görülmektedir. Yorgunluk toplumu için patolojik bir teşhis koyan Han'ın ürettiği çözüm önerilerinin ironik bir biçimde geleneksel kodlar taşıdığından ve antropolojik bir yapı arz ettiğinden söz edilebilir. Postmodernitenin konum belirlemeyi güçleştiren akışkan yapısı ile birlikte düşünüldüğünde bu tespitlerin her hâlükârda dikkate değer olduğu açıktır. Bu çalışmada Han ve kendisinden önceki düşünürlerin fikirleri din ve eğitim bağlamında genişletilmiştir.

Postmodern düşünürlerin fikirleri üzerinden yorgunluk toplumunun dinî boyutu ele alındığında postmodern dönemde dinî anlamda bir sekülerizasyon süreci yaşandığından ve Han'ın aşırı pozitif diyalektik algoritmasına uygun düşecek şekilde bu yönelimin dinî bağlılık içinde olsun ya da olmasın insanları seküler bir hayat içinde eşitlediğinden söz edilebilecektir. Çalışmada, Han'ın pek çok boyutu dikkate alarak teolojik bir terminolojiyle “aynının cehennemi” olarak adlandırdığı ve olumsuzluk (negatiflik) sistemi olarak gördüğü dinin ortadan kalktığı bir “olumluluk toplumu” içerisindeki bu dinî sekülerleşme durumunun, Baudrillard'ın bir dizi kavramsallaştırmasının bir devamı niteliğinde “trans-dindarlık” olarak adlandırılması önerilmektedir.

Ele alınan fikirler üzerinden; öteki dünyadan koparılan hayat algısı ve yeniden üretilerek kontrol altına alınan tanrısal gücün, maneviyatı bir performans alanı hâline getirdiği ve dinselliğin artırılabilir ve azaltılabilir bir haz alanına dönüştüğü görülmektedir. Bu noktada ortaya çıkacak sınır koyan ya da aşırı serbestliğe kılavuzluk eden iki farklı yaklaşım içerisinde tercih edilecek sınırlandırıcı din dilinin, Han'ın postmodern zamanlar için öngördüğü “performans toplumu” karakteristiğinde işlemediği görülecektir. Fakat “disiplin” ve “kontrol” paradigmasının dinî alanda hayatîyetini koruduğu ve dinî yaşantı içerisinde disipline yahut kontrol eden bir anlayışın hâlâ hüküm sürdüğü düşünülürse bu sınırlandırıcı yaklaşımların, dinselliği artırmak yerine bir din yorgunluğu -ya da Han'ın tabiriyle “yorgunluk dini”- oluşturduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Han, postmodern insanın dinleme ve dinlenme kabiliyetini yitirdiğinden söz etmektedir. “Derin sıkıntı” olarak da adlandırdığı bu kavram alanı için Han, maddi ve manevi iki aşama öngörmektedir. Derin sıkıntının maddi boyutu olan “dinlenme”nin yokluğunda insan rüya görmemekte, hayatın dağdağasına hapsolmakta ve maddi gerçeklik içinde kalarak “başka”yı yitirmektedir. Manevi boyutta ise “dinleme” kabiliyetini kaybeden insan kutsala dönük pencereden öğreti ya da hislere ulaşamadığından bu kez de manevi olarak “başka”sını kaybetmekte ve kendisine, yani insana hapsolmaktadır. Bu durum, ironik bir biçimde Tanrı'nın ölümünün postmodern dünyada gerçekleşmesi olarak yorumlanabilecektir. Han, bunun karşısına performans ilkesinin dışına çıkan “dans” yahut “muallâkta kalma” önerisi ile çıkmaktadır. Bu iki hâl, sanatsal bir bağlamda yorumlanabileceği gibi manevi tefekkür ve “dinleme” yönüyle de Tanrı'yı idrak eden postmodern insanın hayata dönüşü şeklinde de ele alınabilecektir.

Han'ın "negatif güç" olarak kavramsallaştırdığı bir şeyi yapmama gücü, performans toplumunun her şeyi yapabilme gücünün bir karşıtı olarak anlaşılmaktadır. Han, her şeyi yapabilme gücü içerisinde hiçbir maneviyatın mümkün olmayacağını düşünmektedir. Maneviyat ve tefekkür gibi insanın anlam ufkunu dolduran güç ve imkânlarını negatifik olarak gören Han, postmodernitenin bu iki negatifiği insanın elinden alarak onu pozitifliğe ve hiperaktiviteye maruz bıraktığından dem vurmaktadır. Han'ın "negatif güç"ü dışsal bir anarşi boyutu ile değil içsel bir karşı koyuş olarak anlamlandırdığı görülmektedir. Bu sayede postmodern insan, maneviyat ve tefekkürün yeniden canlanması ile pozitiflikten ve hiperaktiviteden kurtularak anlam ufku ile buluşabilecek ve içsel bir dinginliğe kavuşabilecektir.

Han, yorgunluk toplumunun içinde bulunduğu menfi durumun karşısına müspet bir başka yorgunluk düşüncesi ile çıkmaktadır. Han'ın düşünceleri dinî boyutuyla okunduğunda toplumsal çeşitliliğin içindeki ahenk olarak da nitelendirilebilecek bu müspet yorgunluk, dinî hayat içerisindeki neşve olarak da anlaşılabilir. Yapabilmenin pozitifliğinden yorgun düşen insan için dışsal boyutta dinlenmenin, içsel boyutta da dinlemenin önemini hatırlatan Han, sosyal anlamda ise dini neşveyle yaşayan bir topluluk bilincine kavuşarak postmodern insanın içinde bulunduğu açmazdan "birlikte yaşanan" bir din ile çıkabileceğini sezinletmektedir.

Yorgunluk toplumunun eğitsel boyutunda ise modern okul için "üretim" ya da "bütünleştirme" fonksiyonu üzerinden yapılan eleştirilerin postmodern düzeyde bambaşka bir yansıması olduğundan söz edilebilecektir. Dünyada yaşanan eğitim krizi, nasıl ve nereye yönelttiği belirsiz olan informal eğitim araçlarının patlama yapması üzerinden okunduğunda postmodern eğitim anlayışlarının bireye odaklı bir biçimde yeniden düzenlendiği görülmektedir. Bu ise modern okul ile paralel bir biçimde postmodern okulda da pozitif bir yığılma olduğunu göstermektedir. Modern okulda ulus devletler için tek tip bir çıktı ve endüstriyel bir kurgu olarak araçsallaşan eğitim fenomeni, postmodern düzlemde bireyselleşmiş ve "başka" ile etkileşimi ortadan kaldırılmış aşırı pozitif bir kurgu hâlini almaktadır. Böylelikle Han tarafından "aynının cehennemi" olarak ifade edilen yapı, modern okul düzleminde olduğu gibi postmodern okul ölçeğinde de gerçekleşiyor görünmektedir. Modern eğitim anlayışının devam ettiği postmodern okul modeli içerisinde çoktan seçmeli sınavların ve "başarı"ya endeksli nicel bakış açısının korunduğu görülmektedir. Postmodern okulda, eğitildiklerine ilişkin parite değeri düşük diplomaları ellerinde olan fakat nitelik ve yaşam becerisi anlamında deneyimsiz bireylerin nicel anlamda

yığılması söz konusudur. Bu durum pek çok psiko-sosyal sorunu beraberinde getirebilecektir.

Okul bünyesinde olumsuzluklardan arındırılmış, hayattan ve pratikten uzak steril bir teori laboratuvarında yetişen öğrencilerin içinde bulunduğu eğitim hayatının ailedeki uzantısı ise aşırı pozitif bir ebeveynlik olarak ortaya çıkmaktadır. “Helikopter anne-baba” olarak da kavramsallaştırılan bu postmodern ebeveynlik, çocuklarının benzersizliğini düşünmeden onları takip edip talimat veren, aşırı korumacı bir bakış açısı öngörmektedir. Hayatın zorluklarına karşı kendi ayakları üzerinde durmaları için çocuklara fırsat tanınmaması sonucu tıbbi bakıma ihtiyaç duyabilecek kadar endişe ve depresyona sürüklenebilecek bir nesil yetişmektedir. Bu semptomlar ise Han’ın performans toplumu patolojisi ile örtüşmektedir.

Eğitim alanında öğrenci merkezilik temelinde sınırsız bir yapabilme gücüne erişen bireylerin, yapılan araştırmalarda bu durumdan pek de olumlu etkilenmedikleri ortadadır. Yeni neslin içinde bulunduğu teknoloji kültürü ile birlikte düşünüldüğünde yapabilme özgürlüğü olan ve teknoloji ile içli dışlı postmodern eğitim özneleri olan öğrencilerin eğitim alanı içinde dikkatlerinin dağıldığı ve ciddi biçimde odaklanma sorunu yaşadıkları görülmektedir. Han’ın düşünceleri ele alındığında buna çözüm olarak bakmayı, düşünmeyi ve okuyup yazmayı öğrenme üzerine kurulu bir okul öncesi eğitim modeli önerilmektedir. Göz ile bağlantılandırılmış bu sükûnet ve sabır eğitiminin, teknoloji ve ekran kullanımında oluşturulacak bilinçle birlikte hem karakterin oluşmasında hem de postmodern hayatın handikaplarıyla baş etmede hayati bir rolü olacaktır.

Postmodern yaşam biçimlerine karşı bilinçli bireyler olarak yetiştirilen eğitim öznelerinin yalnız ve asosyal karakteristiklerinin önüne geçilebilmesinin yolu ise sosyal hayat kadar okulda da kurulabilecek sahici birlikteliklerden ve okulun hayatla buluşmasından geçmektedir. Han’ın kavramsallaştırmasındaki “oyun zaman”larında “başka” insanlarla müspet anlamda birlikte yorulan, samimi arkadaşlıklar kuran ve beraber tatlı “yorgunluk teneffüs”leri yaşayan öğrencilerin yaşam enerjileri yerine gelecek ve eğitim yaşantıları da bundan olumlu etkilenecektir.

KAYNAKÇA

Aydın, M. (2014). *Moderniteye Dışarıdan Bakmak* (2. bs). İstanbul: Açılım Kitap.

Baker, C. (2013). *Zorunlu Eğitime Hayır!* (4. bs; A. Sönmezay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Başaran, A. (2018). *Postmodern: Felsefe, Edebiyat, Nekahet* (1. bs). İstanbul: Dedalus Kitap.

Baudrillard, J. (1995). *Kötülüğün Şeffaflığı* (1. bs; E. Abora & I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baudrillard, J. (2004). *Tam Ekran* (3. bs; B. Gülmez, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Baudrillard, J. (2011). *Simülakrlar ve Simülasyon* (6. bs; O. Adanır, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Baudrillard, J. (2013a). *Foucault'yu Unutmak* (1. bs; O. Adanır, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Baudrillard, J. (2013b). *Tüketim Toplumu* (6. bs). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2005). *Bireyselleşmiş Toplum* (1. bs; Y. Alogan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2011). *Postmodern Etik* (2. bs; A. Türker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2013). *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları* (2. bs; İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bayraktar, M. M. (2017). *Bilişsel Gelişim Kuramı ve Din Eğitimi* (1. bs). Ankara: İlâhiyât Yayınları.

Becermen, M. (2010). Adorno'nun Hegel ve Marx'ın Diyalektik Görüşünü Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme. *Kaygı Felsefe Dergisi*, 41-60.

Blake, N. (Ed.). (1998). *Thinking Again: Education After Postmodernism*. Westport, Conn: Bergin & Garvey.

Cevizci, A. (2014). *Eğitim Felsefesi* (3. bs). İstanbul: Say Yayınları.

Dağ, A. (2014). *Ölümcül Şiddet: Baudrillard'ın Düşüncesi* (2. bs). İstanbul: Külliyyat Yayınları.

Deleuze, G. (1992). Postscript on the Societies of Control. *October*, 3-7.

Eagleton, T. (2014). *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür* (1. bs; S. Dingiloğlu, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.

Ergün, M. (1997). *Eğitim ve Toplum: Eğitim Sosyolojisine Giriş* (4. bs). Ankara: Ocak Yayınları.

Ergün, M. (2014). *Eğitim Felsefesi* (4. bs). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Ergüner Tekinalp, B., & Işık Terzi, Ş. (2015). Giriş. İçinde *Eğitimde Pozitif Psikoloji Uygulamaları* (1. bs, ss. 1-10). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Freire, P. (1991). *Ezilenlerin Pedagojisi* (1. bs; D. Hattatoğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Fromm, E. (1992). *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum* (N. Arat, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Ganaprakasam, C., Davaidass, K. S., & Muniandy, S. C. (2018). Helicopter Parenting and Psychological Consequences Among Adolescent. *International Journal of Scientific and Research Publications (IJSRP)*, 8(6), 378-382.

Gatto, J. T. (2018). *Eğitim: Bir Kitle İmha Silahı* (7. bs; M. A. Özkan, Çev.). İstanbul: EDAM Yayınları.

Guénon, R. (1990). *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri* (M. Kanık, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.

Han, B.-C. (2017a). *Şeffaflık Toplumu* (1. bs; H. Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Han, B.-C. (2017b). *Şiddetin Topolojisi* (2. bs; D. Zaptçioğlu, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Han, B.-C. (2017c). *Yorgunluk Toplumu* (3. bs; S. Yalçın, Çev.). İstanbul: Açılım Kitap.

Han, B.-C. (2018). *Zamanın Kokusu: Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme* (1. bs; Ş. Öztürk, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Han, B.-C. (2019a). *Eros'un İstirabı* (1. bs; Ş. Öztürk, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Han, B.-C. (2019b). *Güzeli Kurtarmak* (2. bs; K. Filiz, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Han, B.-C. (2019c). *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri* (1. bs; H. Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Handke, P. (1991). *Yorgunluk Üzerine Bir Deneme* (1. bs; C. Ener, Çev.). İstanbul: Pusula Yayınları.

Illich, I. (2013). *Okulsuz Toplum* (8. bs; M. Özay, Çev.). İstanbul: Şule Yayınları.

Janmohammed, S. (2018). *M Nesli: Yeni Müslüman Gençlik* (E. Kızılelma, Çev.). Kaknüs Yayınları.

Kelly, M. G. E. (2015). Discipline is Control: Foucault Contra Deleuze. *New Formations*, 148-162.

Khan, S. (2018). *Dünya Okulu: Eğitimi Yeniden Düşünmek* (10. bs; C. Akaş, Çev.). İstanbul: Yayı Kredi Yayınları.

Lemm, V. (2016). Nietzsche ve Biyopolitika: Biyopolitik Bir Düşünür Olarak Dört Nietzsche Okuması. İçinde O. Kartal (Çev.), *Biyopolitika: Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri* (C. 1, ss. 217-248). Ankara: Nota Bene Yayınları.

Lyotard, J.-F. (2013). *Postmodern Durum* (1. bs; İ. Birkan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

O'Connor, B. (2004). *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Londra: MIT Press.

O'Neill, J. (1986). The Disciplinary Society: From Weber to Foucault. *The British Journal of Sociology*, 42-60.

Rathor, S. (t.y.). *Literature Review: Ramification of Helicopter Parenting on Adolescents and Emerging Adults*.

Ritzer, G. (2011). *Toplumun McDonaldlaştırılması* (2. bs; Ş. S. Kaya, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Seemiller, C., & Grace, M. (2019). *Generation Z: A Century in the Making*. New York: Routledge.

Subaşı, N. (2017). Din Yorgunluğu ya da Gündelik Popüler Kültürün Tükettiği "İslâmî" Yorumlar. İçinde *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Yorumları* (ss. 223-229). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi.

Svendsen, L. Fr. H. (2017). *Sıkıntı'nın Felsefesi* (2. bs; M. Erşen, Çev.). İstanbul: Bağlam.

Szaniawski, I. (1980). *Okulun Toplumsal İşlevi* (1. bs; T. Yılmaz, Çev.). Ankara: Onur Yayınları.

Tozer, A. W. (2012). *The Dangers of a Shallow Faith: Awakening From Spiritual Lethargy*. Bloomington, Minnesota: Bethany House.

Twenge, J. M. (2013). *Ben Nesli* (4. bs). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Twenge, J. M. (2018). *I-Nesli* (O. Gündüz, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Ülken, H. Z. (2013). *Eğitim Felsefesi* (3. bs). Ankara.

Westrup, R. (2015). Students as Zombies: How Can We Awaken the Undead? İçinde V. Carrington, J. Rowsell, E. Priyadharshini, & R. Westrup (Ed.), *Generation Z: Zombies, Popular Culture and Educating Youth*. New York: Springer Berlin Heidelberg.

Wright, A. (2004). *Religion, Education and Post-modernity*. London; New York: RoutledgeFalmer.

