

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ZYGMUNT BAUMAN'DA MÜPHEMLİK: ETİK
KRİZ VE AHLAKİ BENLİK

Buket YAĞCI
2501181789

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Nedim YILDIZ

İSTANBUL – 2022

ÖZ
ZYGMUNT BAUMAN'DA MÜPHEMLİK: ETİK KRİZ VE
AHLAKİ BENLİK
BUKET YAĞCI

Bu tez temel olarak, Zygmunt Bauman'ın müphemlik kavrayışı çerçevesinde etik kriz düşüncesini ve ahlaki benliğin imkanı problemini ele almayı amaçlamaktadır. Diğer bir deyişle, Bauman'da müphemlik ve etik kriz kavramlarının ilişkisi üzerinden etik krizin arka planını ve etik krizden çıkışın yollarını araştırarak özel ve kamusal alanda ortaya çıkan problemler incelenecektir. Bununla birlikte, ötekine duyulan sorumlulukla tanınabilen ahlaki benliklerin imkanı olarak müphemlik kavramı öne çıkarılacaktır. Söz konusu edilecek kamusal problemler üzerinden, Bauman'ın sunduğu bir postmodern perpektifle etiksiz bir ahlakın imkanı değerlendirilecektir. Bu bağlamda, Bauman, postmodern etik kavrayışı çerçevesinde, müphemliğin kabullenilmesi ve müphemlikle yaşamının öğrenilmesi halinde, ahlaki benliklerin ve etik krizden çıkışın imkanı olabileceğini iddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: müphemlik, olumsuzluk, etik kriz, ahlaki benliğin imkanı

ABSTRACT
AMBIVALENCE ON ZYGMUNT BAUMAN: THE ETHICAL
CRISIS AND MORAL SELF
BUKET YAĞCI

This thesis mainly aims to make a contribution to the idea of ethical crisis and the problem of the possibility of the moral self within the framework of Zygmunt Bauman's conception of ambivalence. In other words, through the relationship between the concepts of ambivalence and ethical crisis in Bauman will be examined the problems in the private and public spheres by investigating the background of the ethical crisis and the ways out of the ethical crisis. However, the concept of ambivalence will be brought to the fore as the possibility of creating moral selves that can be recognized by responsibility to the other. Through these problems, the possibility of an unethical morality will be evaluated with a postmodern perspective offered by Bauman. In this context, Bauman argue that within the framework of postmodern ethical conception, if ambivalence is accepted and learning to live with ambivalence, it is possible to moral selves and to get out of the ethical crisis.

Anahtar Kelimeler: ambivalence, contingency, ethical crisis, possibility of moral self

ÖNSÖZ

Bir tez konusunun belirlenmesinde, bu konuya yönelmeye etki eden durum, tam da Bauman'ın üzerinde çalıştığı, müphemlik kavramıyla betimlenen belirsizlik endişesine ilişkindir. Hayatın 'olağan' akışındaki belirsizliklere küresel bir kriz olarak pandemi koşullarının etkisi de eklenince birbiri arkasına uzanan sorunlar ve bunlara eşlik eden kaygıların politik kaygılarla kesiştiği noktaların, bu tezin olgunlaşması açısından besleyici bir süreç olduğu belirtilmelidir.

Başta bu çalışmada adı geçen tüm düşünürlere ve özel olarak da beni lisans dönemimdeki derslerimde Bauman ve çağdaşlarıyla tanıştıran, yalnızca akademik açıdan değil, fakat bilgi ve deneyimleriyle de desteğini esirgemeyip, sunduğu bakış açısıyla farkındalık kazandıran tez danışmanım Prof. Dr. Nedim Yıldız'a, tez sürecim boyunca inancı ve desteğiyle bana güç veren, tüm aksiliklere rağmen hedeflerimi hatırlatan sevgili dostum Buse Özyiğit'e, sevgili aileme, umutla, ışıkla ve sabırla bana yol arkadaşlığı eden, entelektüel birikimleriyle düşünce dünyamı besleyip yeni fikirler kazandıran dostlarıma ve son olarak, ev arkadaşım "patili dostum" Olivia'ya motivasyonumu yitirdiğimde bana verdiği yaşam enerjisiyle, bu tez çalışmasının ortaya çıkmasına sundukları katkı için teşekkür ederim.

İSTANBUL, 2022

Buket YAĞCI

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN AHLAK FELSEFESİ VE ETİK KRİZ

1.1. MODERN AHLAK FELSEFESİ.....	7
1.2. MODERN AHLAK FELSEFESİNDE YENİ ARAYIŞLAR.....	17
1.3.RORTY'DE MODERN AHLAK FELSEFESİ: OLUMSALLIK DÜŞÜNCESİNİN KONUMLANDIRILMASI.....	26

İKİNCİ BÖLÜM

ZYGMUNT BAUMAN'DA ETİK KRİZ

2.1.BAUMAN'A GÖRE MODERN AHLAK FELSEFESİNİN KONUMLANMASI.....	41
2.2. BAUMAN'IN KRİZ VE ETİK KRİZ DÜŞÜNCESİ.....	51
2.3. MODERN ETİKTEN POSTMODERN ETİĞE GEÇİŞ SÜRECİ	64

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ETİK KRİZDEN ÇIKIŞ

3.1. BAUMAN'DA AHLAKİ BENLİĞİN KONUMU	74
3.2. AHLAKİ BENLİĞİN İMKANI OLARAK MÜPHEMLİK	86
3.3. AHLAKİ BENLİK, MÜPHEMLİK VE YAŞAM SANATI	101

SONUÇ.....113

KAYNAKÇA122



KISALTMALAR LİSTESİ

A. e.	: Aynı eser
A. g. e.	: Adı geçen eser
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Der./Derl.	: Derleyen
S.	: Sayfa
Vb./Vs.	: Ve benzeri/ Ve saire
Akt.	: Aktaran
Örn.	: Örneğin

GİRİŞ

Çağdaş ahlak felsefelerinin konuları, modernliğin yarattığı çıkmaz sokaklara eğilinmesiyle şekillenmektedir. Çünkü modernliğin sonuçları olarak değerlendirilmeye başlanan kolektif kötülükler ve bu kötülüklerin açığa çıkararak somutlaştığı düşünülen, merkezi Avrupa’da, Fransız İhtilali’nin yurttaşlık kavramıyla başlayıp İkinci Dünya Savaşı’yla ortaya çıkan ayrımcılık ve arındırma-düzenleme uygulamalarının zalimane davranış biçimleri, modern olmanın vaatleriyle bir çelişki içerisindedir. Bu çalışmanın ruhunda da esasen Adorno’nun “Auschwitz’den sonra şiir yazılamaz” söyleminin ağırlığıyla birleşen bir umut bulunmaktadır. Şiir yazmanın düşünceyle ve felsefeyle şüphesiz bir ilişkisi vardır. Auschwitz örneği, Adorno’da tanımlanmış haliyle insanın yaşama olanaklılığının yok edilmesi nedeniyle, insanın duygularının ve anlamlarının yitirilmesi üzerinedir. İşte bu, ahlakın ve felsefe yapmanın, dolayısıyla şiir yazmanın imkanını tartışmaya açmaktır.

Kabul edilmelidir ki Auschwitz’de yaşanan insanlık dramları, üzerinden geçen yılların ardından bugün bile söz konusu tartışmaları canlı tutmaktadır. Nitekim, o günlerin ‘faşist’ ruhu, bugünün çağdaş kent caddelerinde ‘yan yana’ yürüyen, ama omuz omuza duramayan insanların arasında dolaşan ‘ırkçı’ ve ‘dışlayıcı’ söylemlerle kendini göstermektedir. Bugün, hala insan-dışlaştırılan, yersiz-yurtsuzlaştırılan postmodern bireylerin bir arada ama ayrılıklar içerisinde yaşadığı bir dünya sahnesi gerçekliğinin içinde olunması, tarihteki onca acıdan yeni bir kavrayışa sanki henüz geçilemediğini ortaya koymaktadır. Bu çalışma, tam da bu iklimde, felsefe yapmanın ve ahlaki bir tavır benimsemenin gerçekten bir imkânı var mıdır, sorusundan hareket etmektedir. Bu doğrultuda çağdaş bir düşünür olan Zygmunt Bauman’ın görüşleri çerçevesinde bir değerlendirme yapılacaktır. Bauman, kaleme aldığı çok sayıda çalışması aracılığıyla, postmodern perspektifi üretkenliğiyle zenginleştiren bir hat sunmaktadır. Söz konusu hat üzerinden çerçevesi çizilen bu çalışmanın merkezi konusu, Bauman’da müphemlik kavramının bir karşılığı olarak etik kriz düşüncesinin gelişimi ve bu etik krizden çıkışın bir imkânı olarak da ahlaki benliğin konumu ve imkânı araştırılacaktır.

Çalışmanın birinci bölümünde, modern ahlak felsefesinin genel bir arka planı çıkarılacaktır. Modernlik süregelen bir dönem ibaresi olduğundan, bu bölümde çalışmanın ana soruları çerçevesinde bir sınıflandırma yapmak ve ele alınan konuları sınırlandırmak zorunludur. Bu nedenle, etik ve ahlak kavramlarının ayrımlarından hareketle, modern ahlak felsefesi kavrayışlarının Aydınlanmacı aklın yasaları doğrultusunda, bir bilgi alanı olan epistemolojiyle iş birliği içerisinde, nasıl etik doğru ve yanlışlardan türetilen ahlaki davranış kodlarına dönüştürüldüğünün izleri sürülecektir. Bu bağlamda, modern felsefenin temel karakteristik özelliklerini oluşturan mekanist, düalist, pozitivist, pragmatist ve akılcı bir tema çerçevesinde Aydınlanmacı aklın araçsal rasyonaliteye dönüşümü kısaca ifade edilmeye çalışılacaktır.

Bunu yapmanın önemi, söz konusu dönüşüm üzerinden, yasayıcı, mutlak ve kutsal olarak görülen insan aklının ‘doğanın sahibi ve efendisi’ olmaya çalışırken modern iktidarlar ve kurumlar tarafından tahakküm altına alınışı ve ahlaki ehliyetinin bu iktidar ve kurumlara nasıl teslim edildiğinin gösterilmesine ilişkindir. Bu bağlamda, Baconcu, Descartesçi ve Newtoncu bilimsel yaklaşımın yükselişinin etkisindeki düşünsel zeminde gelişen pozitivist yaklaşımlardan türeyen, teknik ve bilgi inşasının önemi vurgulanacaktır. Prometheus’un ardılları olan bu bilim insanı, düşünür ve filozoflar, insana tıpkı Prometheus’un Zeus’tan çaldığı tekniği getirmesi gibi, modern aklı ve bilimi getirmiştir. Bununla birlikte, görelilik olarak dünyaya ve kendi doğasına yabancılaşan insanın gerçekliğini yitirme noktası anlamında, insanın ahlakiliğini otoriteye teslim eden ahlak yasalarının inşa edilmiş süreci ele alınacaktır. Söz konusu ahlak yasaları, Kant’ın ödev yasasının formel yapısı ile sonuççu/mutlulukçu ahlak felsefesi yaklaşımlarının gelişim sürecini göstermesi ve bu yasaların kurumsallaşmasıyla birlikte bir çeşit çalışma etiğinin oluşumunun hazırlanışını sürecini göstermesi açısından önemli görünmektedir. Bununla birlikte, tarihsel-olgusal çerçeveye değinilerek, bu yaklaşıma alternatif olarak, Nietzsche’nin ilan ettiği ahlaki nihilizmin arka planı sunulmaya ve bu ahlaki nihilizmle yüzleşen çağdaş ahlak felsefesi yapma tarzlarının yeni bir arayışa girdikleri gösterilecektir.

Bu noktada, insanın konumlanışı açısından nüveleri modern dönemde görülmeye başlanan olumsuzluk kavramının önemine ve çağdaş düşüncedeki olumsuzluk kavrayışına işaret edilecektir. Olasılık dahilinde olan, olma imkânı olan,

başka türlü bir olabilirlik anlamlarını bir arada içinde barındıran kullanımlara sahip olan olumsuzluk kavramının izi sürüldüğünde, Aristoteles'e kadar geriye gidilerek 'varlığın imkânı' sorunuyla karşılaşılacağı bilinmektedir. Fakat, Aristoteles'in dünyasıyla modern insanın dünyasının kavranışı arasındaki farklılık gözetildiğinde, söz konusu kavramın tarihsel süreçteki macerasına bir vurgu yapılarak çağdaş insanın olumsuzluk kavrayışına bir açıklık getirilecektir. Belirtmek gerekmektedir ki, hakikate ilişkin soruları kendine dert edinen neredeyse her filozofta olumsuzluk vardır. Fakat, bu çalışma modern insanın yaşamının bağlamsallığına odaklandığından, çağdaş felsefede olumsuzluğu en açık şekilde eserlerinde dile getiren ve olumsuzluk ve imkân üzerinden felsefenin, ahlakiliğin ve liberal bir cemaatin bir imkânı olup olmadığını sorgulayan Rorty'nin çalışmalarına değinilecektir. Rorty'de olumsuzluk kavramı, öncelikle dilin ve anlamın, sonrasında benliğin kavranmasında kilit rolde konumlanmaktadır. Bununla birlikte, Rorty'de benliğin olumsuzluğu özel alandaki, mahrem yaşamının insanına bir imkân sunarken; liberal bir toplumun olumsuzluğu da kamusal dayanışmanın tesisine yönelik bir imkânı sorgulayacaktır.

İkinci bölümde, Bauman'da da bulunan ve derinleştirilen tema olarak olumsuzluk kavrayışı müphemlik kavramsallaştırması üzerinden yürütülecektir. Müphemlik, Bauman'da modernliğin kendisine karşı yürüttüğü bir kavram olarak konumlanmıştır. Müphemlik kavramı Bauman'da, iki yönlü bir madalyon gibidir ve zorunsuzlukla ilişkili olarak hem belirsizlik hem de kararsızlık kavramlarıyla karşılık bulmaktadır. Bu ikilik, tam da Bauman'ın çalışmalarına paralel olarak modernliğin düalist karakterini ve *Aydınlanmanın Diyalektiği* olarak yarattığı karşıtlıkları ifade etmesi açısından önemli bir kavramsallaştırmadır. Bu bağlamda, Bauman'da modernliğin müphemliğe karşı yürütülen bir düzen projesi olduğu belirtilecektir. Bu bölümün ilk kısmı, Bauman'ın modern ahlak felsefesinin dönüşümlerini felsefi bir kavrayışla nasıl değerlendirdiği ve bu düzen projesinin yarattığı toplum mühendislikleri çalışmalarının ikilikleri üzerinden dünyaya nasıl bir yıkım getirdiği anlaşılmaya çalışacaktır. Bu yıkımın, yani etik krizin izleri sürülecek ve ardından Bauman'ın kriz kavrayışına yönelik düşüncelerine yer verilecektir. Bauman, krizin karar verme anındaki endişe ve panik hali olduğunu ve esasen yaratıcılığa kaynaklık edecek bir duruma karşılık geldiğini ifade etmiştir. II. Dünya Savaşı'nın ardından fark edildiği gibi, yaşam dünyası her anlamda krizlerin yaşandığı bir dünya olmuştur.

Etik krizin nedenlerinin araştırılmasının ardından etiğin kavranış tarzındaki arayışa yönelik olarak etik problemlere yönelinecektir. Söz konusu problem ‘radikal kötülük’ problemi ekseninde gelişecek olan insanın yaşam olanağının yok edilmesine yönelik bir tartışmayı içinde barındırması açısından önemlidir. Bu bağlamda bu bölümde, Bauman’ın sık sık referanslarda bulunduğu Arendt ve Agamben’in söylemlerinden hareketle, kötülüğün radikal mi yoksa ‘sıradan’ mı olduğu tartışılacaktır. Bununla birlikte, sıradan kötülüğün meydana getirilmesi sürecinde modern kurumların ve bürokrasinin sonuçlarından biri olarak itaat ahlaklarına, başka bir deyişle araçsal rasyonalitenin vücut bulmuş hali olarak görülen çalışma etiğine dönüşümü üzerine bir inceleme yürütülecektir.

Modernliğin bir disiplin ve tahakküm mekanizması olarak insanın eylem alanını daraltmasına neden olan totalitarizm, faşist ideolojilerle ulustan olmayana getirdiği yıkımla birlikte, üretim toplumunun şartlarını yerine getiremeyen yoksullar için de bir yıkım olmuştur. Bu bağlamda etik krizin bir diğer boyutu olarak üretim toplumu kavrayışına yer verilecek ve çalışma etiğinin nasıl yaratıldığı tarihsel çerçeve içerisinde ifade edilecektir. Sonrasında ise, Bauman’ın modern-postmodern kavramları çerçevesinde, modernliğin müphemlikle olan mücadelesinde yarattığı hoşnutsuzlukların yansımaları olarak gördüğü postmodern çağdaş dünyanın sorunlarına yönelerek bir durum değerlendirmesi yapılacaktır. Bu konu, çağdaş dünyanın içinde bulunduğu krizlere işaret etmesi açısından ele alınacaktır. Nitekim, kuşatılmış ve fakat her bakımdan da aşırı bireyselleşmiş olan, ‘atomize’ tüketim toplumu tablosu, demokrasi krizine de neden oluşu açısından önemli bir sorundur.

Son olarak üçüncü ve aynı zamanda bu çalışmanın hedeflediği asıl tartışmaların olduğu son bölüm, etik krizden çıkışın mümkün olup olmadığına odaklanacaktır. Bu anlamda, Bauman’ın kriz yaklaşımından beklendiği gibi, bu yıkımın yaratıcı bir hale nasıl dönüştürülebileceğine yönelik bir sorudan hareket edilecektir. Bu nedenle, ilk olarak etik krizden çıkışın imkânı olarak Bauman’ın önerdiği ahlaki benlik kavrayışının konumu değerlendirilecektir. Modern öznenin iktidar ve otoriteye teslim etmiş olduğu ahlaki sorumluluk ve vicdan çerçevesinde Bauman’ın ahlaki benliği ele alışı, Levinasçı bir sorumluluk etiğiyle paralelliklere sahiptir. Bu bağlamda ‘öteki-için olmak’ söylemiyle ahlaki benliğin ve etiğin ontolojiye olan önceliği, başka bir deyişle, ahlakın doğduğu alan olarak başka ile yüz

yüze gelinen alanı inşa etmek açısından sorumluluk kavramının önemine değinilecektir. Daha sonra Levinas'ın etiği ontolojiye öncelemesi ele alınacak, sonrasında ise Bauman'ın sorumluluk yaklaşımına değinilecektir. Bununla birlikte, modern öznenin toplumsal mekanları, yani kentleşme bağlamında ahlaki benliğin konumu değerlendirilecektir.

Toplumsal mekanların baskıları arasında kalan ve öznelarası mesafenin günden güne artışıyla birlikte, yani postmodern bugünün yaşam pratiğinde ahlaki benliğin imkânı sorgulanacaktır. Buradaki soru, postmodern bir etik perspektifin, çağdaş dünyaya neler sunabileceğidir. Başka bir deyişle, Bauman ahlaki benliğin imkânı olarak müphemlikten söz ederken, etik-siz bir ahlakın imkanını göstermeye çalışmaktadır. Nihayetinde, çalışmanın son kısmında ahlakiliğin imkânı olan müphemlikle yaşamayı insanın nasıl öğreneceğine ve Bauman'ın yaşam sanatı kavrayışı üzerinden yaşamın nasıl sanat eseri haline getirilebileceğine dair yaklaşımı değerlendirilecektir. Yaşamın sanat eseri olması söylemi, ahlaki benliğin kendisini gerçekleştirmesi bağlamında müphemliğin sunduğu bir imkân olarak görülmektedir. Bu doğrultuda, çağdaş insanın gerek bireysel gerek kamusal alana hitap eden küresel krizler karşısında neler yapabilme imkânı olduğu hakkında Bauman'ın sunduğu tavsiyeler incelenecek ve bir değerlendirme yapılacaktır.

Bu tez çalışmasına başlanmasından kısa bir süre sonra baş gösteren salgın koşulları nedeniyle, doğası gereği aktif eylemlilik ve hareket halinde varolabilecek olan insan, eve kapatılmış ve eylem alanı kısıtlanmıştır. Koşullar gözetildiğinde, bunun gerekçelendirmesi 'belirli bir ölçüde' yapılabilecektir. Fakat, insanın kendi özel yaşamına mahkûm edilmesi süreci, postmodern kent yaşamında zaten 'aktörsüz' kalan kamusal alan açısından daha büyük sorunlar yaratmıştır. İnsanın hareket alanının kısıtlandığı salgın koşullarında, uygulanan yaptırımlar karşısında bir makale yayınlayan Agamben, insanlığa söz konusu sürecin ve salgın koşullarının totaliter iktidarlarının elini güçlendireceği konusunda bir uyarıda bulunmuştur. Totalitarizmin yarattığı kolektif kötülüğün ruhundan hareketle yazılan bu çalışmada, bu konuya ve uyarıya değinmemek olmazdı. Tam da bu çağda, bu koşullarda, küresel krizlerin akışkan yaşamda hiç de hız kesmeden sürdüğünü ve olası felaketlerin bedelinin ağır olabileceğini hatırlatması açısından Agamben'in uyarısı açıkça acil olarak küresel bir

dayanışmanın yaratılması gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu çalışma da dayanışmanın tesis edilebilmesi hakkında Bauman'ın neler sunabileceğini değerlendirecektir.



BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN AHLAK FELSEFESİ VE ETİK KRİZ

1.1. Modern Ahlak Felsefesi

Modern ahlak felsefesi hakkında konuşabilmek, kavramlar üzerinde belirgin ayrımlar yapmayı ve belirli ölçüde de olsa sınırlandırabilmeyi gerektirmektedir. Bu nedenle, ilk olarak etik ve ahlak kavramları üzerinde durmak gerekir.

Etik, Grekçe *ethos* kökünden türeyen ve ‘karakter, huy, adet olan veya alışıldık hayat tarzı’ anlamlarına gelen bir kavramdır.¹ Ahlak ise Arapça’da *hulk* kökünden türeyen ve huy anlamında olan², Latince’de ise *mos* kökünden türeyerek İngilizce’deki *moral* kelimesinin karşılığı olan bir anlamı kendisinde barındırmaktadır.³ Böyle bakıldığında aralarında bariz farklar görünmemekle birlikte, gündelik dilde sık sık birbirlerinin yerine kullanılmaları söz konusu olsa da akademik bir çalışmada bu ayrımların belirginleştirilmesi gerekmektedir. Oysa, söz konusu kavramlar arasında çizilen ayrımlar göreceli ve kullanımsaldır. Öyle ki söz konusu ayrımların kaynağı filozoflar tarafından kullanımlarının farklı yapılabilmesidir. Kısaca ifade edildiğinde, etik, doğru ve yanlış gibi bilgisel ölçütler açısından değerlendirilebilen bir davranışlar teorisi; ahlak ise, bu davranışların pratiğidir.⁴ Başka bir deyişle, etik, doğrudan bir bilgi alanına işaret eder ve eylemlerin belirleyicisi olan süreçleri ve kaynaklarını konu edinerek doğruluk-yanlışlık ölçütünü değerlendiren bir felsefe disiplini. Ahlak felsefesi ise doğru ve yanlışlardan ziyade iyi ve kötü değer yargılarının referans alındığı bir çerçevede davranış tarzlarının değerlendirilmesi yoluyla, belirli kodlar yaratmayı ve insana ‘yapılması veya yapılmaması gerekenler’ şeklinde kurallar ve ilkeler ortaya koyarak ahlaki öğretiler ve öneriler sunmaktadır.⁵

¹ Francis, E. Peters, “Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü”, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004., s. 120.

² Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, çevrimiçi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/hulk> (erişim tarihi: 31.10.2022)

³ Erdal Alover, *Latince Türkçe Sözlük*, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2013, s. 374.

⁴ Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011., s. 46.

⁵ A. e., s. 46-49.

İlgili ayırım (etik-ahlak), kavramların tarihsel süreç içerisindeki dönüşümleri incelendiğinde, modern ve postmodern felsefenin ayırımlarının belirginleşmesinde karakteristik bir yan barındırmaktadır. Çünkü etik, doğru ve yanlışla, dolayısıyla bilgi ve teoriyle alakalı bir disiplin olma özelliği taşıyorken; ahlak, doğrudan pratik olarak davranış tarzlarının arkasındaki iyi-kötü değer yargılarının alındığı referanslarla ilişkili bir iyi-kötü davranış tarzı önerisine ilişkindir. Yani ahlak felsefesi iyi veya kötü referanslarından hareketle nasıl davranılacağına ilişkin ahlak kodları üreten bir norm koyma etkinliğiyle, etik insana ‘şunu yap, bunu yapma’ demektense eylemin belirleyicilerini, kaynaklarını, doğruluk ve yanlışlık açısından ölçütlerini konu edinen bir bilgi alanı olarak felsefe disiplini.⁶ Bu yönüyle bakıldığında, aslında modern ahlak denen şey yeni bir etik yapma biçimidir, denebilir. Nitekim modern filozoflar bu ayırımı çalışmalarında belirgin olarak göstermeseler de esasen iyi davranış kodlarını üretmenin gerisindeki bilgi arayışından hareketle etik alanına girmişlerdir. Fakat, bununla birlikte modern ahlak felsefesi, kendisinden önceki dönemin ahlakının rasyonelleştirilme çabası taşıdığı bir ahlak denemesi olagelmıştır. Söz konusu ahlak (Hristiyan ahlakı), kutsal ve mutlak temeller üzerine bir iyi-kötü ayırımı ve dayanak noktalarından hareketle de davranış tarzlarını işaret eden ahlak kodlarını üreten bir ahlaktır. Modern felsefe ise rasyonelleşme yönüyle, ilk etapta bilgi sorununa yüzünü dönerek hümanist, mekanist, rasyonel bir tarzda felsefe ve ahlak yapmanın yolunu açma çabasıdadır. Bu anlamda, modern filozoflar tarafından tam bir etik-ahlak ayırımı yapılmamış olsa da ilgi ve yönelimler açısından bu ayırım gözler önüne çıkmaktadır. Modern felsefe, Aydınlanmacı bir kavrayıştan hareketle bilgi felsefesinin altın çağı denebilecek bir döneme işaret ettiğinden, etik krize yönelen sorunları okumanın yolu da bunu kavrayabilmekten geçer.⁷

Etik ve ahlak kavramları arasındaki ayırım, Bauman’da da ele alınan bir konudur. Bauman’a göre, “*Etik-tek ahlak kuralı, her ahlaklı -nitelenecek- kişinin itaat etmek zorunda olduğu, birbiriyle tutarlı ilkelerden oluşan tek buyruklar grubudur.*”⁸ Bu noktada, etik ve ahlak arasında yapılması gereken ayırım, hesaplanabilir ilişkilere

⁶ Harun Tepe, **Etik ve Metaetik: 20. Yüzyıl Etiğinde Normatiflik Tartışması**, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1992., s. 5.

⁷ Ahmet Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2017., s. 15-23.

⁸ Zygmunt Bauman, **Postmodern Etik**, çev. Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016., s. 33.

sokulan kişilerin ahlakiliklerinin ve sorumluluklarının bilincine varması imkanını gündeme getirmesi açısından önemlidir.⁹ Çünkü kişilerin uyulacak prosedürlerle birlikte ‘ahlaklı’ kılınması çabası, kişisel olan ahlaki motivasyonlar çerçevesinde gelişen ahlaki davranışa aykırıdır. Bauman’ın yaklaşımında ise ahlaki olan ‘kendinde’ bir değer taşımasıyla, sorumluluk ve yakınlık ilişkisi içerisinde tanınmaktadır. Buna göre bir eylemin ahlaki olup olmadığını belirleyen, eylemin belirleyicilerinin kişisel olup olmadığıyla ilişkilidir.¹⁰ Etik doğru ve yanlışlar üzerinden kurumsallaşan ahlak yasaları ya da buyruklar, her ne kadar belli ölçülerde yol ve yön gösterici olsalar da ahlaki fail olmayı, başka bir deyişle, özerk ve otonom olmayı engelleyebilmektedir. Bu nedenle, Bauman etik ve ahlak kavramları arasındaki ayrımı önemli görmektedir.

Ahlak felsefesinin temel problemleri, insanın yaşamasıyla birlikte hayatın ve var olanların anlamı sorununu da kendine konu edindiği için felsefenin diğer disiplinlerinden bağımsız ele alınamamaktır. Bu bağlamda, ahlak filozofları insanın etkileşim içerisine girdiği dünya karşısında gerek ontolojik gerek epistemolojik açıdan, insanın evrendeki konumlanışını ve bu konumlanışı içerisinde de nasıl yaşaması gerektiği üzerine düşünmüşlerdir. Evrende insanın nerede konumlandığının ve varlığın bilgisine ulaşma koşulları açısından insanın neleri bilebileceği sorunu, bir hakikat arayışını da beraberinde getirmiştir. Hakikat’e (bilgisine) sahip olmak, insanın bu hakikat karşısındaki yaşamını etkileyeceği için filozoflar tarafından önemli görülmüştür.

Hakikat problemi, insanın gerçeklikle kurduğu bir ilişki olarak, başka bir deyişle, bilen özne ve bilinen nesneler dünyası olan gerçeklik arasındaki bir ilişki olarak bilgi anlayışıyla ilişkilidir. Gerçeklik problemi ise tek tek nesnelere ilişkin olabileceği gibi, kendi başına dışarıda var olan evrene de ilişkindir. Bu yaklaşıma göre, bilginin doğruluğunun ölçütü, gerçeklikle “*tam ve kusursuz bir örtüşmeye*”¹¹ ve “*gerekçelerle haklılandırılmış inanç olarak bilgi*”¹² olmasına bağlıdır. Modern düşüncenin ‘temellerini’ inşa eden filozoflara göre, doğru bilgi denen şey, hakikatin

⁹ Nedim Yıldız, “Etik ile Ahlak Ayrımı”, **Felsefe Arkivi**, Sayı: 35, ss. 23-36., s. 31.

¹⁰ A. e., s. 31.

¹¹ Rorty filozofların “kusursuz ve tam örtüşme” arayışının hatalı olduğunu iddia eder.; Bkz. Richard Rorty, **Felsefe ve Doğanın Aynası**, çev. Funda Gürsoy, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006., s. 3-10.

¹² Richard Rorty, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, çev. Mehmet Küçük & Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995., s. 78.

insan zihnindeki zorunlu temsilleridir. Modern filozoflar, doğrunun (hakikatin) bilgisine ulaşarak, insanın nasıl daha iyi yaşayacağını da bilgisine ulaşma amacını gütmüşlerdir. Çünkü modern felsefecilerin çoğu açısından bilgi bir güçtür ve bu gücün kullanımı insanı daha iyi ve mükemmel olana ulaştıracaktır.¹³ Bu noktada, artık modern filozoflar için sorulması gereken soru, bilgiye nasıl ulaşılabileceği ve bilginin kaynağının ne olduğudur

Modern felsefenin bitiş noktası (en azından henüz) olmadığı gibi başlangıç noktası da üzerinde uzlaşılmış tam bir tarihe işaret etmemektedir. Fakat Aydınlanma düşüncesinin izleri sürüldüğünde Francis Bacon'ın bilimsel yöntemin değiştirilmesi gerektiğini ileri süren çalışmalarını anmak, iyi bir başlangıç noktası olabilir.¹⁴ Bacon'ı bu noktada önemli kılan, Descartes'in önceli olarak bir yöntem sorununu kendine odak almasıdır. Yöntem, bilgi ve akıl ilişkisini öne çıkararak modern felsefenin akılcı temasını işaret eder. Bacon'ın ardından Kartezyen felsefeye adını veren Descartes, modern felsefenin rasyonalist tavrını en açık şekilde ortaya koyan kişi olmuştur. Descartes, insanın 'doğanın sahibi ve efendisi'¹⁵ olması çabasıyla yeni bir felsefi sistem inşa etmeye adım atmıştır.¹⁶ Descartes, *cogito*¹⁷ ile modern düşünceye, insanın gerçekliği temsil etme sürecinin içinde oluşturulduğu bağımsız bir 'kendilik/entite' anlamında 'zihin' kavramını kazandırmıştır.¹⁸ Böylelikle, Aydınlanmacı akıl paradigmasının temelleri de atılmış olmaktadır. Artık insan, şüpheyi yöntem olarak kullanarak akıl yoluyla tümevarımsal bir mantık üzerinden, hakikate ulaşmanın ilk adımlarını atmaya başlamıştır.¹⁹ Bu vurgu önemlidir, çünkü tarihsel olarak bir önceki dönem, felsefenin inanç ve imana indirgendiği bir tema etrafında dolanmaktaydı. Bu türden felsefe ise, bilginin Tanrısal kaynağını referans alıyordu. Fakat, Bacon ve

¹³ Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes-Spinoza**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 43-44.

¹⁴ Yöntemin önemine kısaca değinmek gerekirse, Bacon'ın ve kendisinden önceki çağın izleri sürülmelir. Söz konusu dönem, bilgi edinme süreçlerindeki tek referans noktasının 'mutlak' bir kaynaktan türediği, başka bir deyişle, tanrısal bir referansın öne çıktığı bir dönemdir. Fakat, bilimsel bilgi deney ve gözlemle sınanabilen, somut olarak ölçümlenebilen bir parametreye sahip olmalıdır.

¹⁵ A. e., s. 44.

¹⁶ A. e., s. 45.

¹⁷ Bkz. "*Cogito, ergo sum.*"; Rene Descartes, **Meditasyonlar**, çev. İsmet Birkan, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2007, s. 16.

¹⁸ Funda Gürsoy, "Rorty'nin Büyük Anlatısı: Felsefe ve Doğanın Aynası", içinde Rorty, A. g. e., s. XXXIII.

¹⁹ Bumin, A. g. e., s. 50-51.

Descartes'in atmış olduğu adım, Tanrısal bir ereksellik fikrinin geride kalmasına ve fiziksel süreçlerin, 'olduğu gibi' kendiliğinden nedenleriyle incelenmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu bakış açısı, etik ve ahlakın nesnesine (insan) olan bakışın da yönteminin değişmesine, dolayısıyla iyi ve kötü değer yargılarının referans alındığı dayanakların ve bunların doğruluk ve yanlışlıklarının epistemolojik ve ontolojik olarak incelenmesi gerekliliğine işaret etmekle, olgular dünyasına yüzünü dönen düşünürlerin pozitivist bir hatta yürümesini ifade etmektedir.²⁰

Kartezyen-Kantçı felsefe geleneği üzerine şekil alan modern düşünce ve bu yönüyle, Aydınlanmacı Akıl düşüncesinin temelini oluşturan felsefe geleneği, insanı, mutlak akıl yetisiyle sınırlandırdığı ve aklın yasalarına göre hareket etmesi beklenen rasyonel, otonom varlık olarak teorik bir zemine yaslamaktadır. Böylelikle modern özne, rasyonel, mekanist, düalist, Tanrısal bir ereksellikten koparılmış ve kendi kendinin sorumluluğunu alan ve bu yönüyle de sekülerleşen, akıl ile 'kendini bilme cesareti gösteren'²¹ sorumlu bir özne ve ahlaki fail olarak konumlanmaktadır. Kartezyen felsefe ile doğanın efendisi olmanın yolunu açan insan düşüncesi, Kantçı felsefenin rasyonel akıl vurgusu ile Aydınlanma Çağı ya da Akıl Çağı olarak ifade edilecek olan modern dönemin karakteristik yönünü oluşturmuştur. Bundan böyle, insan, çocukluk çağını geride bırakmış, kendi suçu ile düştüğü bir ergin olamama durumundan çıkarak aklın ışığıyla aydınlanmaya, yetişkinlik çağına geçmiştir.²² Aklın ışığıyla açılan yolda yürüyen insan, modern dönemin bir diğer karakteristik özelliği olan ilerlemecilik anlayışını ortaya koymaktadır. Buna göre, insan aklın kullanımı yoluyla daha 'iyi' olana doğru bir ilerleme kaydedecektir.²³

Modern filozofların ahlak felsefesi yapma tarzları epistemolojik-ontolojik kabullerinden bağımsız değildir ve ahlak felsefelerinde, Hristiyanlık inancını odağa alan ahlak öğretilerinin rasyonelleştirildiği bir tema söz konusudur. İnsanın daha 'iyi' yaşamasına ilişkin sorulara verdikleri yanıtlar, evrensel ve mutlak bir ahlak yasası inşa etme üzerine şekillenmiştir. Başka bir deyişle, hakikatin bilgisine ulaşarak ve bunu

²⁰ Cevizci, a. g. e., s. 32.

²¹ "*Sapere aude!*", Kant'ın modern dönemin sloganı haline gelen cümlesi.; Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir?", **Seçilmiş Yazılar**, çev. N. Bozkurt, İstanbul, Remzi Yayınevi, 1984., s. 213.

²² Cevizci, A. g. e., s. 15-23.

²³ A. e., s. 22.

akıl yoluyla sağlayarak bir ahlak yasası kurma çabasına girişmişlerdir. Fakat, Hristiyanlık öğretisinin mutlak Tanrısının yerini bu dönemde ağırlıklı olarak deist bir yaklaşım aldığından, çoğu modern ahlak filozofu için Tanrı düşüncesi bir *idea* ya da töz olarak düşünölmeye başlanmış ve boyut değıştirmiştir.²⁴ Ancak yine de zorunlu ve mutlak bir temel ve hakikatçi bir anlayışa ev sahipliğı yapmaktadırlar.

Modern paradigmanın temellerini oluşturan felsefi arka planla birlikte modern düşüncenin oluşumunda etkisi olan bilimsel ve toplumsal gelişmeler de bulunmaktadır. Bu noktada Darwin'in etkisi kaçınılmazdır. Zira, Darwin, türler hakkındaki çalışmalarıyla, insanın ilahi yaratılış hikayesinin gerçeklikle örtüşmediğini ve bu hikâyenin bir hakikat olmaktan çok dinsel bir anlatı olduğı söyleminin yolunu açmıştır.²⁵ Nitekim Darwinci model, insanın dünyaya geliş konusundaki Tanrısal yaratım ve 'yaradılıştan gelen doğa' fikrinden vazgeçilmesine önayak olmuştur.²⁶

Bir başka önemli düşünür olarak ise Sigmund Freud'un psikanaliz kuramından söz edilebilir. Psikanaliz ile Freud, 'insan doğası'nın, doğası gereğı ve zorunlu olarak sahip olunan özellikleri açısından sabit ve genelgeçer bir tutarlılık göstermediğini, aksine her bir bireyin kişisel geçmişinin olumsuzluklarından hareketle karakterinin ve davranışlarının şekillendiğini göstermiştir.²⁷ Bu söylemle birlikte insan hakkındaki düşünceler, insanın karakterini oluşturan ve davranışlarını etkileyen şeylerin, akıl ya da bilinçle kuşatılmış bir 'yasalılık' düşüncesi olmaktan ziyade, bilinç-dışı birçok olumsal ögenin yansımalarına karşılık gelmektedir. Modern düşüncenin rasyonel ve hesaplanabilir varlık olarak evrenselci bir kavrayış üzerinden kurguladığı insan düşüncesine karşın Freud'un bu çalışması, insanı "*potansiyel olarak iyi düzenlenmiş bir yetiler sistemi değil, ama olumsuzluklarının oluşturduğu bir doku olan bir benlikle*"²⁸ yüzleştirmiştir. Böylece insan evrenselden ziyade tikelin konusu haline

²⁴ A. e., 29.

²⁵ Evrim kuramına göre, insan diğer canlı türleriyle etkileşim sonucu doğa koşullarına uyum sağlayarak bir şekilde bilinç geliştirmiş ve birtakım olumsuzluklar sonucu bugünkü insan formunu almıştır. Fakat, bu oldukça çağdaş bir perspektiftir. Darwin, erken dönem evrim çalışmalarıyla türler arasındaki akrabalığa ilişkin bağlantılardan söz etmiştir. Tek başına bu akrabalık bile Tanrı tarafından yaratılan kutsal insan düşüncesinin temellerini oyması açısından önemlidir.; Bkz. **Türlerin Kökeni**, çev. Öner Ünalın, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2013.; **İnsanın Türeyişi**, çev. Öner Ünalın, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2013.

²⁶ Rorty, **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, s. 32.

²⁷ Sigmund Freud. **Psikanaliz Üzerine**, çev. A. A. Öneş, 1.baskı, İstanbul, Koza Yayınları, 1975.

²⁸ Rorty, A. e., s. 62.

gelmektedir. Başka bir deyişle, bu gelişmeler ışığında insan düşüncesi zorunlu bir hakikat ve öz'e göre şekillenen ve belirli inançlar ekseninde varlığa gelen bir özne olmaktan çıkıp, kendi kişisel geçmişinin olumsuzluklarıyla yüzleşmeye başlayacaktır. Bu yaklaşım, insan doğası ya da insan benliği probleminde hakikatçi yaklaşımlar karşısında olumsuzluk kavrayışı olarak ifade edilen yeni bir hat açacaktır.

İnsan ve evrene dair bilgilerin zorunlu ve hakikatçi bir arka planı olmaması fikrinin bilimsel ve toplumsal ölçekte yaygınlaşması, ahlak felsefesi açısından da problematiklerin derinleştiği bir süreci başlatmıştır. Her ne kadar sekülerleşmenin hız kazandığı bir dünyevi yaşam söz konusu olsa da toplumsal ve felsefi ölçekte ahlakın kaynakları problemi, deist bir yaklaşımı içerse de Tanrısal bir hakikatin varlığına dayanması düşüncesi önemini korumuştur.²⁹ Çünkü ahlak öğretileri Hristiyanlık öğretilerinin rasyonelleştirildiği bir tarzda kurulmuştur ve temel ahlaki değerlerin de arkasını yasladığı bir dayanak olarak mutlak bir güç veya zemin arayışı üzerine inşa edilmiştir.³⁰ Buna ek olarak, söz konusu dönem de çeşitli ideolojilerin ve biyolojik ırk üstünlüklerine yönelik siyasi düşüncelerin yaygınlaşması söz konusudur. Nitekim 18. ve 19. Yüzyıl, Batı dünyasında büyük ölçekli toplumsal, ekonomik ve politik kırılmaların, savaşların yaşandığı bir dönem olmuştur.³¹

Tam da bu dönemlerde, ahlak ve siyaset felsefecilerinin arkalarını yasladığı bir 'temel' ve 'hakikat' fikrinin sarsılmaya başladığının haberini veren ve modern paradigmanın, baştan sona inşa edilen felsefi sistemleriyle birlikte; bütün iddialarına karşı en radikal şekilde eleştiren kişi Friedrich Nietzsche olmuştur. Nietzsche'nin modern paradigmanın hakikat kavrayışına yönelik eleştirileriyle³² asıl değinmek istediği konu, tarihsel koşulların etkisiyle şekillenen varlık, bilgi ve ahlak felsefesi yaklaşımlarının; rasyonelleştirilmiş, hesaplanabilir kılınmış, 'söz verebilen bir hayvan'a³³ dönüştürülmüş bir insan tasarımı olarak kurulan, değerleri yozlaşmış modern öznesinin ahlaki konumudur.³⁴ Bu türden bir insan tasarımının, Nietzsche

²⁹ Charles Taylor, **Benliğin Kaynakları**, çev. Selma Aygül Baş & Bilal Baş, İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s. 355.

³⁰ A. e., s. 360-432.

³¹ Ahmet Cevizci, a. g. e., s. 52-54.

³² Gilles Deleuze, **Nietzsche ve Felsefe**, çev. Ferhat Taylan, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2021, s. 13-14.

³³ F. Nietzsche, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı**, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990., s. 73.

³⁴ Gilles Deleuze, **Nietzsche**, çev. İlke Karadağ, İstanbul, Alfa Yayınevi, 2021, s. 19-25.

açısından ahlakilikle bir ilişkisi olamaz, çünkü ona göre ahlakın bir temeli olmadığı gibi hesaplanabilmesine yönelik temeller de bulunmaz. Dolayısıyla modern özne, ahlakilik imkânı elinden alınmış, mükemmelce tasarlanmış, düzenlenmiş ve zorunlu olarak belirlenmiş, özgür olmayan bir insandır.

Nietzsche, felsefe alanında yazmaya başlamadan önce filoloji eğitimi almıştır. Bu eğitim, onun dil ve kavrayış arasındaki ilişkiye yoğunlaşmasına ve felsefeye olan ilgisinin artışıyla birlikte de hakikat-dil-düşünce ilişkisi hakkında sorular sormasına önayak olmuştur. Klasik filoloji çalışmalarıyla yüzünü Antik Yunan döneminin eserlerine dönen Nietzsche, Hristiyan felsefesinden önceki ‘varlık’, ‘hakikat’ ve ‘insan’ düşüncesiyle tanışmıştır. Bundan hareketle, hakikati bir “*seyyar metaforlar ordusu*”³⁵ olarak tanımlayarak, dilin sürekli devinim içerisinde olduğuna işaret etmiştir. Bunun anlamı, doğadaki gerçekliğin insan tarafından ‘insanlaştırıldığını’, başka bir deyişle, doğada görünen ‘kendinde gerçekliği’ insanın kendisinden yola çıkarak anlamlandırmaya çalıştığını ve bu anlamlar doğrultusunda bir insan iletişimi meselesi olarak hakikatler inşa ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla Nietzsche için evrenin kendisinde mutlak, zorunlu ve genelgeçer bir hakikat yoktur. Bununla ilişkili olarak varlık hakkında ise sürekli bir ‘oluş’ ve ‘devinim’ olduğunu ifade etmektedir.³⁶ Oluş düşüncesi, Nietzsche’nin bütün felsefesinin merkezinde yer almaktadır. Fakat, bu merkezde yer alma, bir sistemin temelini inşa etmek şeklinde algılanmamalıdır. Çünkü buradaki ifade, bir yaratıcı yıkım olarak, sistem karşıtı bir felsefe veya sanat yapma tarzıdır.³⁷

Nietzsche, yaşadığı dönem içerisinde modern paradigmayla ilişkili değerlerin çöküşünü açıkça görmüş ve ‘Tanrı’nın öldüğünü’ ilan etmiştir.³⁸ Peki, Tanrı’nın ölmesi ne demektir? Bu söylemle Nietzsche, Tanrı’nın varlığına ilişkin bir arka plandan gelen ve varlıkların ardında saklı olan bir özden türeyen bütün değerlerin ve ahlakın çöküşünün haberini vermektedir. Bu ilan, aynı zamanda metafizik yapmanın

³⁵ Friedrich Nietzsche, **Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine**, çev. Oruç Aruoba, **Cogito: Yalan**, Sayı: 16, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1998, ss. 55-66.; F. Nietzsche, On Truth and Lies in a Nonmoral Sense, 1896, Çevrimiçi: <https://www.cafrande.org/ahlakdisi-anlamda-dogruluk-ve-yalan-uzerine-friedrich-nietzsche/>

³⁶ Varlık-oluş karşıtlığı Sokrates öncesi felsefede Doğa Filozoflarının ve özel olarak da Herakleitos’un ‘evrende bir hakikat var ise bunun yalnızca değişimin ve oluşun kendisi olabileceği’ni iddia etmesine dayanmaktadır.

³⁷ Deleuze, **Nietzsche**, s. 19.

³⁸ F. Nietzsche, **Şen Bilim**, çev. Levent Özşar, Bursa, Asa Yayınları, 2003., s. 119, 130.

imkanının da tamamen ortadan kalktığını iddia eden Nietzsche açısından, bir teoloji tartışması yaratmanın veya Tanrının varlığı ya da yokluğu üzerine kanıtlar öne sürmenin ötesinde, Hristiyan ahlakına karşı bir başkaldırıyı ifade etmektedir. Bu anlamda, Nietzsche felsefesinin birinci ayağını oluşturacak olan yıkım düşüncesi, ‘put yıkıcı’ bir aşama olarak nihilizmi işaret etmektedir. Fakat, Nietzsche ilan ettiği için değil, aksine Hristiyan ahlakının dönüştürdüğü Batı metafiziği ve bununla birlikte toplumsal yaşam, zaten var olan bir ahlaki nihilizm probleminin tam da içinde bulunmaktadır. Böylesi bir arka planda Nietzsche oluş problemine yüzünü dönmüştür ve Antik Yunan dönemi eserlerini incelemiştir.

Oluş gereğince, yıkımın ardından bir yaratım gelmesi gerekmektedir. Bu noktada, Nietzsche’nin *Güç İstenci*³⁹ kavramı gündeme gelmektedir. Güç istenci ile Nietzsche, tıpkı Spinoza’nın *conatus*⁴⁰ kavramı gibi biyolojik olarak tüm canlıların sahip olduğu yaşama içgüdüüne işaret etmektedir. Fakat, güç istencini Nietzsche’de farklılaştıran yenilik, yalnızca hayatta kalma olarak değil, gücü istemek olarak bir yaşam istencine karşılık gelmektedir. Buraya kadar söylendiği haliyle Nietzsche, felsefe tarihi içerisinde yanlış yorumlanmış ve faşist ideolojilerden beslenenlerin kendilerine göre yonttuğu bir teorik zemin haline getirilmiştir.⁴¹ Oysa güç istencinin bir üstün ırk savunusu olarak değerlendirilmesi Nietzsche’nin bütün felsefesinin karşı durduğu bir tavidir. Güç istenci kavramı Nietzsche için, kurduğu felsefesinin ikinci aşaması olarak yaratıcılık kısmına denk düşmektedir. Başka bir deyişle, Nietzsche’nin güç istenci ile söylemek istediği, yaşamı yaşamaya duyulan gücü istemek ve bununla da yaşamı ve değerleri sürekli yaratmaktır.⁴² Nietzsche’nin esas vurgulamak istediği, Hristiyan felsefesi boyunca fazilet olarak olumlanan köle ahlakının, ‘insanın gerçek doğasına’ aykırı oluşudur. Başka bir deyişle, iyilikseverlik etiği şeklinde yorumlanabilecek olan, acıma ve merhamet duygusu temelli, insanın yalnızca ‘iyi’ yönleriyle olumlandığı, adaletsizlik karşılığında tepkisizce ya da erdemlilik olarak

³⁹ Bkz. F. Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, İstanbul, Birey Yayınları, 2002.

⁴⁰ Bkz. Baruch Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Yayınları, 2011.

⁴¹ Güç İstenci’nin Nietzsche’nin ölümünün ardından kız kardeşi tarafından çarpıtılarak yayınlanması ve kız kardeşinin Nazi yanlısı olarak Nietzsche’yi de bir Nazi ve Hitler savunucusu şeklinde göstermesi, bu dönem içerisinde polemiklere neden olmuştur. Bkz Horkheimer, Adorno, Gadamer, “Nietzsche ve Biz”, çev. Işık Ergüden, *Cogito, Nietzsche: Kayıp Bir Kıta*, İstanbul, YKY, Sayı: 25-Kış: 2001., s. 206.

⁴² Nietzsche, A. e., s. 495-501.

iyilikle yanıt verildiği⁴³ ve bu dünyanın işinin ‘öte-dünya’ya bırakıldığı bir ahlaklılık anlayışının oluşturulduğu ‘köle ahlakı’ olarak ifade edilen Hristiyan ahlakı ve Batı metafiziğini eleştirmektedir.⁴⁴

Bu yaklaşımıyla, modern özne olarak rasyonel olma yönüyle tasarlanan insana karşılık Nietzsche, Antik Yunan’a dönerek yaptığı çalışmalardan hareketle, Apollon-Dionysos karşıtlığını dile getirmektedir. Apollon aklın ve tekniğin, dolayısıyla da bir bakıma ölçülülüğün sembolüdür; Dionysos ise tutku ve arzuların, coşku ve taşkınlığın sembolüdür.⁴⁵ İnsan, birinin varlığını dışlayarak, yok sayarak varoluşa gelemmez. Akıl, insan için rehberlik edecektir, ancak tek başına akıl yetisiyle eylemek, insanın bütün olarak bakıldığında eksik kalmasına, tüm yetkinliklerini kullanamamasına ve potansiyelini tam olarak gerçekleştirememesine yol açar.⁴⁶ Bu bakımdan Nietzsche’ye göre, modern yaşam ve Batı-Hristiyan ahlakıyla birlikte oluşturulan metafizik anlayışları, insanın rasyonel yönünü öne çıkararak, insanın karanlık ve ‘kötü’ (ahlaksız) olabilecek, öngörülemez, taşkınlığa neden olabilecek bütün yönlerini ve onu hayatta tutacak olan içgüdülerini yok etmeye çalışan ya da bastıran bir teorik zemin yaratmıştır. Fakat, Nietzsche akıl düşmanı veya Aydınlanma karşıtı değildir; Nietzsche aklın merkeze alındığı ve araçsallaştırıldığı, insanın Dionysos yönünün tamamen ortadan kaldırılmak istendiği metafizik türlerine ve yaşam pratiğine karşıdır.⁴⁷ Çünkü, bu türden bir ahlaklılık Nietzsche’ye göre köle ahlakıdır ve adaletsizlik karşısında koşulsuz merhamet ve iyilikseverlikle tepki vermek Batı metafiziği tarafından bir fazilet olarak görülmektedir. Bu bağlamda, Nietzsche’nin iddiası ise odaklanılması gereken şeyin, ‘iyi’ veya ‘kötü’ değil, bunun ötesinde yozlaşan söz konusu değerlerin yarattığı ‘adaletsizlik’ sorununun kendisi olduğu yönündedir.⁴⁸ Aynı zamanda *İyinin ve Kötünün Ötesinde*⁴⁹ olan, Nietzsche için hakikate, yani doğru ve yanlış ilişkine ilişkin bakışın değişmesi ve iyi-kötü değer yargılarının türetildiği mutlak temellerin de yıkılıp yeniden bir değerlendirmenin yapılması

⁴³ Örn. Hristiyan ahlak öğretilerinde olduğu gibi, bir tokat yediğinde diğer yanağını uzatmak vb.

⁴⁴ Nietzsche, A. e., ss. 384-390.

⁴⁵ Çiğdem Dürüşken, **Antikçağ Felsefesi, Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni**, ed. Eyüp Çoraklı, İstanbul, Alfa Yayınevi, 2014., s. 42-43.

⁴⁶ Nietzsche, a. e., ss. 473-480.

⁴⁷ Horkheimer, Adorno, Gadamer, A. e., s. 209-211.

⁴⁸ Hilmi Yavuz, “Nietzsche ve Bengidönüş”, **Cogito, Nietzsche: Kayıp Bir Kıtı**, İstanbul, YKY, Sayı: 25-Kış, 2001, Şubat 2014., s. 146.

⁴⁹ Bkz. F. Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2013.

gerektiğini ifade etmek demektir. Ona göre, bu nihilizmden kurtulmanın yolu, yaratıcı bir yıkımla aşkın bir öz ya da hakikat aramayı bırakıp “*yeryüzüne sadık kalarak*”⁵⁰ evrenin ve oluşun, yaşamın kendisi üzerinden, aşkın değil içkin olan değerleri yeniden yaratmak gerekmektedir. *İnsanca, Pek İnsanca*⁵¹ olan ahlaki değerleri, aşkın bir varlığı arayarak veya bu varlığa yaslanılan hakikatçi ve mutlakçı yaklaşımlarda olduğu gibi teorik bir zemin inşa ederek değil, içkin insani değerlerin yaratılması yoluyla bulmak mümkündür. Bu nedenle, insanlığın artık ‘farklı düşünmeyi öğrenmek zorunda olduğunu’ ifade eder.⁵² İnsan böylece içine düşmüş olduğu nihilizmden ve ahlaki çöküşten kurtulacaktır.

Nietzsche’nin görüşleri, yaşadığı dönemlerde yeterince anlaşılamamış ve değer görmemiş veya yanlış yorumlanıp faşist bir söyleme zemin haline getirilmiş olsa da 1950 ve sonrasında önem kazanmıştır. Nitekim, Batı metafiziğinin yarattığı teorik ahlak ve siyaset arka planına rağmen (rasyonel insanın oluşturduğu mükemmel düzen ve toplum idealine dayanan vaatlere rağmen) iki büyük dünya savaşı gerçekleşmiştir. Modern paradigmanın teoride yarattığı sarsılmaz akıl ve mükemmelleşme iddialarına dayalı zemini, pratikte adaletsizlikleri, kolektif kötülükleri ve açıkça zalimliği üretmiştir. Gerek kültürel gerek siyasal gerek ekonomik yaşantı gibi birçok faktörün etkisiyle değişen söylem, modern ahlak felsefecileri arasında yeni bir yaklaşımın gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. İşte bu, modern ahlak felsefesinin içine düşmüş olduğu ahlaki nihilizmin, başka bir deyişle, değerlerin her birinin temellerinin sarsıldığı bir ‘etik kriz’ probleminin gündeme gelmesine neden olmuştur.

1.2. Modern Ahlak Felsefesi’nde Yeni Arayışlar

II. Dünya Savaşı’nın ardından dünyanın yaşadığı büyük yıkım, etik ve politik açılardan bir çöküşün varlığını hissettirmeye başlamıştır. Özellikle savaş sonrası dünyada yeni bir yaşam modeli arayışına gidilmiştir. Çünkü mevcut düşünsel ve teorik zemin, insanın pratikte her bakımdan zarara uğratıldığı bir alana dönüşmüştür. 1950’li

⁵⁰ F. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011., s. 6.

⁵¹ Bkz. F. Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, çev. çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2003.

⁵² F. Nietzsche, *Tan Kızılığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu & Ümit Özdağ, Ankara, İmge Kitabevi, 2014., s. 85-86.

yıllarda Kaufmann'ın Nietzsche'yi yorumlamasıyla⁵³ Nietzsche'nin görüşleri yeniden gündeme gelmeye başlamıştır ve eserleri incelenerek yeniden değerlendirilmiştir. Bu dönem, ahlak felsefesine yönelik sorunlar için yeni arayışların başladığı, etiğin anlamının da kavramsal düzeyde farklılaştığı bir dönemdir. Nitekim, bu doğrultudaki 1960'lar ve sonrası dönem, dünyada birçok aktivist hareketin başladığı ve postmodern söylemin belirginleştiği bir süreci oluşturmuştur.⁵⁴

Modern düşüncenin içine düştüğü kriz, “*varlık karşıtlığı üzerinden kendini kuran ve yine kendini varlığa empoze etmeye çalışan öznenin mutsuz tiranlığından*”⁵⁵ kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, modern düşüncenin özne inşası, dinsel dogmalardan kurtularak (sekülerleşmeyle birlikte) kendi varlığını/akılsallığını (salt Akıl varlığı olarak olma'yı) güç olarak görmüştür. Bu anlamda, Doğa'yı kendinden aşağıda bir mekân olarak değerlendirip kendi çıkarına olacak şekilde ilerlemesi ve gelişmesi adına 'araçsallaştırarak' ona tahakküm etme arzusu içinde kendi varlığını kurmuştur.⁵⁶ Anscombe'a göre, buradaki varlık (özne), Aydınlanma düşüncesi ve modern felsefeciler tarafından aklın ve aklın ürettiği bilim ve teknolojinin yüceltildiği bir anlayış içerisinde, Kartezyen felsefe geleneğinden beslenerek ‘doğru’ eylemi sağduyuya hizmet eden ortak aklın yasalarının sınırları içerisinde konumlandırmıştır. Bunun dışında kalan eylemler ‘yanlış’ olarak belirlenmiştir.⁵⁷ Fakat, tam da bu belirlenimci tavırdan türeyen ahlaki standartlarla ahlak felsefecilerinin etik olarak sundukları çerçeve, ahlakın kendisinden çok, özgürlükle donatılacağı vaat edilen otonom ve özerk kişilerin doğru ve yanlışlar üzerinden ahlakileştirilmesine yönelik bir çaba olarak okunmaktadır. Olanın karşısına konumlandırılan olması gereken bir tasarım olarak insan düşüncesi bilgikuramsal ve etik açıdan sorunların derinleşmesine neden olmuştur. Olan-olması gereken ayrımını gündeme getiren bu tartışma, temellerin sarsıldığı doğru ve yanlışlardan hareketle iyi ve kötü değer yargılarının nasıl türetilebileceğine ilişkin olarak Hume'un olgu-değer tartışmasını akla getirmektedir. Anscombe, 1958'de kaleme aldığı *Modern Ahlak Felsefesi* adlı makalesinde genel

⁵³ Walter Kaufmann, “Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist.” Vol. 3. Princeton University Press, 2013.

⁵⁴ Mehmet Küçük, **Modernite versus Postmodernite**, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 21-54.

⁵⁵ H. Nur Erkızan, “Yaşamın Anlam Olanakları Olarak Etik”, **Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE)**, Sayı 15, Güz 2005., s. 171.

⁵⁶ Bkz. Günümüzde, posthümanist düşünce tarzı da buna tepki olarak ortaya çıkmıştır.

⁵⁷ Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, **Cambridge University Press**, vol.33, no. 124, Jan.1958.

itibariyle, ahlaki zorunlulukların ve gerekliliklerin dayandığı ilke olarak kilise veya Tanrısal otorite fikrinin modern çağda etkisini yitirmiş olmasına rağmen, aşkın bir öz arayışı üzerine şekillenen ve psikoloji felsefesinden yoksun bir ahlak felsefesi geleneğinin sürdürülmesine⁵⁸ yönelik eleştiriler sunarken Hume'un modern felsefedeki söz konusu tartışmasının önemli olduğunu vurgulamaktadır. Başlatmış olduğu tartışma ağırlıklı olarak, toplumun çoğunluğunun mutluluğunun sağlanmasını hedefleyen Faydacı yaklaşımlar ve evrensel standartlara hitap edebilecek bir yasa olarak ahlaki ödevden ve 'gerekirlik'ten söz eden Kantçı Deontolojik görüşleri içermektedir.⁵⁹ Buna göre, çoğunluğun 'iyiliği' ya da 'mutluluğu' gözetilecek şekilde üretilen etik standartlar ve ahlak felsefesi anlayışları insanlığa faydadan çok zarar getirmektedir; çünkü bu anlayışların arkasını yaslandığı tanrısallık düşüncesi⁶⁰ sarsılmıştır. Böyle bir düşünsel zeminin üzerindeyken, temellendirmeci-rasyonel⁶¹ inşaların sürdürülmesi pratikte sürekli olarak kamusal ve özel alandaki ilişkilerde adaletsizlikler yaratmaktadır.⁶² Bununla birlikte, Sonuççular⁶³, öngörülebilir ve niyetlenmiş bir amaca yönelmiş bir perspektifi gözeterek rasyonel ve hesaplı bir prosedür üretmektedirler; ancak ahlak, olgusal gerçeklik ve insan, bunun aksi şekilde olumsuzdur ve öngörülebilirlikten yoksundur. Modern filozofların, insan deneyimlerinin ve eylemlerinin konusu olan duy(g)ulanımların nasıl gerçekleştiğine

⁵⁸ Bkz. Anscombe'un psikoloji felsefesi ile ifade etmek istediği nokta, her bir insanın bilgi edinmedeki deneyimin öznel olan fenomenolojik çözümlenmesinin ve zihinsel süreçlerin neliğin tam olarak anlaşılmasını üzerine, herkes için mutlak bir temel inşa edilemeyeceğidir.

⁵⁹ Anscombe, "Modern Ahlak Felsefesi", çev. Mehmet Sabır Şaybak, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı: 71, Yaz 2020., ss. 281-301, s. 294.; Deontolojik eleştiri, Kantçı ödev ahlaklarına yöneliktir. Kant'ın "içimizdeki ahlak yasası" düşüncesi, kişiye ödev dayalı bir ahlaki standart dayatmaktadır ve bu yolla benlik kutsallaştırılmaktadır. Fakat, ödev göze eylemek, ahlakiliğin doğasına aykırıdır.

⁶⁰ Tanrısal bir öz ya da ilahi bir yasaya duyulan inanç, Fransız Devrimi sonrasında ve modernleşme süreciyle beraber gelişen sekülerleşmenin etkisiyle körelmiştir ve kendinin sorumluluğuyla yüz yüze kalan bireyin dönemi başlamıştır. Bu dönemde, özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında insanlara ahlaki standartlar dayanmanın ahlakiliği riske attığı yönünde iddialar ortaya konmaya başlanmıştır.; Bkz. A. e., s. 294.

⁶¹ Rorty'de olduğu gibi Bauman'da da temel eleştiri noktası modernitenin rasyonelleştirme projesidir. Rasyonelleşme, kişiyi kalıplara sığdırmaya çalışılan teorik bir yasalılığın pratikte kişiye dayatılmasına yöneliktir. Bu anlamda, rasyonel akıl yetisine sahip insan düşüncesinin merkezde olduğu bir kültüre geçilmiştir, denebilmektedir.

⁶² II. Dünya Savaşı'nda ve sonrasında insanlık tarafından insanlara karşı işlenmiş suçlar ve kamusal alandaki güvenlik hissinin yok edilmesine karşı bir eleştiri olarak "adaletsizlik" problemi gündeme gelmiştir.

⁶³ Sonuççuluk yaklaşımına göre ahlaki olarak iyi veya doğru davranış, sonucuna bağlıdır. Başka bir deyişle, davranışın çıktısının iyi olacak olması sonuççu yaklaşımın ahlaki iyi anlayışını ortaya koymaktadır.

ilişkin bilgilerinin yetersiz olması ahlak felsefesi yapmayı engellemektedir. Çünkü, bu şekilde yürütülen bir felsefe, doğrudan ‘yanlış ya da eksik temellendirmeler üzerine inşa edilmiş bir insan doğası’ varsayımından hareket etmektedir.⁶⁴ Davranışın arkasındaki, ‘haz’, ‘tutku’, ‘isteme’, ‘niyet’, ‘ahlaki yükümlülük’, ‘ödev’, ya da ‘sorumluluk’ gibi kavramlar olgusal durum ve kavramsal zorunluluktan ya da evrensel bir öze yaslanan bir yasadan değil, insanlar tarafından birtakım içsel ve dışsal motivasyonlarca anlamlandırılan değerler dolayısıyla, ‘iyi’ ve ‘kötü’ ile ilişkilendirilmektedirler ve bunlar tarihsel çerçevede anlam farklılıkları barındırmaktadırlar. Bu noktada, felsefe ve mantık açısından, Hume’un ifade ettiği tartışma gündeme gelmektedir. Hume’un ‘*is*’den (-dir) ‘*ought*’a (gerekir)⁶⁵ geçişe dikkat çekmesine rağmen bu tartışmaya karşı sunduğu görüş kusursuz değildir. Nitekim onun bilgi felsefesi de söz konusu ahlaksal kavramları açıklamakta başarılı olamamıştır. Ancak, Hume’un bilgi anlayışında ‘brüt görecilik’⁶⁶ olarak ifade edilen duruma göre, brüt şekilde görelî olan olgulardan, aynı derecede görelî değerler çıkmaktayken, bunlar kesin ve mutlak doğruluk değerleri taşıyamazlar. Dolayısıyla bu şartlarda bir ‘ahlak bilimi’ oluşturma imkânı bulunmamaktadır.

Hume’a ilişkin dikkat çekilmesi gereken bir başka önemli tartışma da nedensellik ilkesi ve neden-etki kuramıdır. Dünyaya ilişkin bilgiler, deneyimler dolayısıyla öznenin “ideler arasında kurduğu bağ” üzerinden inşa edilir. Nedensellik ilkesi de ideler arasında kurulan bağın dayanağını oluşturmaktadır; fakat, bu noktada nedenselliğin kaynağının ne olduğu sorulmalıdır. Nedensellik ilkesi, bütün olarak deneyimlere konu olan *a posteriori* bir şeydir, *a priori* olarak bilinemez. Çünkü iki ide arasındaki bağın kurulması yine dolaylı veya dolaysız olarak deneyimler, yani insan deneyimleri aracılığıyla ve tümevarımsal çıkarımlar yoluyla gerçekleşir.⁶⁷ Nedensellik

⁶⁴ A. e., s. 281.

⁶⁵ Söz konusu yaklaşım ‘böyle-dir’ ile ‘böyle-olması gerekir’ arasındaki farka işaret etmektedir Hume, zorunluluk olarak “-dir” düşüncesinin mutlaklık içermediğine dikkat çekmektedir; fakat “-olması gerekir” kavrayışı da evrensel bir ahlak yasasına gönderme yaptığını belirtmektedir. Hume’un eleştirisi, olgusal önermelerden doğrudan değer bildiren önermelere geçişin mümkün olmadığı ve bu koşullarda bilimin ve metafiziğin imkanının da tartışılmasına neden olmuştur. Bkz. David Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Ergün Baylan, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2009.; David Hume, **An Enquiry Concerning Human Understanding**, Ed. Peter Millican, New York, Oxford University Press, 2007.

⁶⁶ Anscombe, A. g. e., s. 281-282.

⁶⁷ Olgular arası kurulan bağlarda nedensellik ilkesi geçerlidir. Fakat buradaki sorun bu bağların kurulduğu ilişkinin aşamalarındadır. Her halükârda neden-etki kuramıyla zihindeki izlenim ve

bir zincir olarak kurulmuştur. Bilimin bağlı bulunduğu bu ilkeye bakılarak sorulan ‘neden’ sorusu sonsuza doğru geriye gidebilecek neden-etki cevaplarına sahiptir, ancak sonsuzca geriye gitmek mümkün görünmez.⁶⁸ Bu yüzden kaynağını incelemek için çıkılan yolda nihai olarak bir sonuca da varılamaz. Buna rağmen nedensellik hakkındaki ‘bilinenlerin nasıl bilindiği’ sorusuna Hume, ‘alışkanlık’ veya ‘huy’ der.⁶⁹ Ancak bu açıklama, insan davranışlarının iç motivasyonlarına götüren mutlak bir bilgi sağlamamaktadır. Hume, ahlak felsefesini pozitif bir bilimle birleştirme idealiyle konuya yaklaştığından,⁷⁰ “-dir”den “(ahlaki olarak) gerekir”e geçişe yöneldiği noktada, evrensel bir ahlak felsefesinin kurulabilmesi imkanını tartışmaya açmaktadır. Fakat, tek tek bireylerin her birinin ‘tutku’, ‘haz’, ‘isteme’ gibi, eylemlerinin arkasında olan içsel motivasyonların farklılığı yadsınmadığında ve bunlar hakkında yeterli bilgiye sahip olunmadığında, herhangi bir evrenselliğe çıkabilecek bir ‘ahlak felsefesi bilimi’ yaratmak ne kadar mümkündür? Bu türden insan deneyimlerinin bilgisine sahip olmadan ve iç motivasyonların ne-liği çözümlenmeden, başka bir deyişle insanın konumlanamayışı ve belirlenemeyişi karşısında, eylemlerinin üzerine ‘ahlaki olarak gerekir’lik atfedildiğinde doğrudan ahlakiliğin imkânı ortadan kalkmaktadır.⁷¹

Anscombe, modern düşüncedeki etik ve ahlak felsefesi filozoflarının Aristoteles’in anlattığı Etik kavrayıştan çok farklı bir yaklaşımda olduklarını vurgulamaktadır.⁷² Aristoteles’e referans edilen özcü bir anlayıştan beslenen ahlak felsefesi yaklaşımları ‘insanın doğası’ gibi bir varsayımdan hareket etmekte ve insanları ahlaki normlara tabi tutmaktadır. Çünkü, söz konusu zeminlerde üretilen ahlaki normativite, ahlak failinin sorumluluğunu değil, ahlak yasasına itaati temele almaktadır. Bu ise, ahlakın kendisine aykırıdır. Çünkü ahlak, davranışın özgürce gerçekleştiği, özgür seçimlerin yapıldığı ve bu türden bir kararın kaçınılmaz olduğu

tasarımların, ide içeriklerinin bağlanması çağrışım, benzetme vb. yollarla kurulmaktadır. Burada, gözlemlenebilen ve gözlemlenemeyen olgusal sorunlar üzerinden yapılan tümevarıma dayalı bir problem bulunmaktadır. Hume, nedensellik ilkesiyle birlikte bu türden tümevarımsal çıkarımların mutlak bilgi vermeyeceğini ifade eder.

⁶⁸ Ronald Dworkin, **Tanrısız Din**, çev. İsmet Birkan, İstanbul, Olvido Kitap, 2018., s. 71.

⁶⁹ Anscombe, A. g. e., s. 25-27.

⁷⁰ David Hume, **An Enquiry Concerning Human Understanding**, WebEdition: Leeds Electronic Text Centre, July 2000, <http://www.etext.leeds.ac.uk/hume/ehu/ehupbsb.htm> , (Erişim Tarihi: 12.11.2002), s. 5.

⁷¹ A. e., s. 282-286.

⁷² Burada kültürün ve zamanın etkisine, tarihsellik ve olumsuzluğa, vurgu yapılmaktadır.

bir alana hitap eder. Buradaki temel sorun, Klasik ve Modern filozofların algılayış biçimindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır ve bu da iki dönemin karakteristik özelliklerine işaret etmektedir. Klasik felsefecilerin yaklaşımı ‘etik’ kavramını karakterle ilişkilendirirken, modern felsefeciler ‘moralite’ kavramıyla ‘sosyal bir düzenlilik’ inşa etmektedirler.⁷³ Modern felsefecilerin epistemolojik inşasıyla şekillenen bu durum, insana eylemlerinin dayanak noktası olarak bir sorumluluktan ziyade yükümlülük (*obligation*) yüklemektedir.⁷⁴ Bu yönüyle bakıldığında, etik hakkında konuşurken klasik yaklaşım ‘karakter’e vurgu yaparken, modern yaklaşım daha ziyade ‘kurallar’a ve ceza yasalarına vurgu yapmaktadır.⁷⁵

Bu noktada, adalet ve ahlaka ilişkin problemlerle ilgilenirken Aristoteles’in Etik kavrayışına geri dönmenin gerektiği, fakat tarihsel durum nedeniyle, başka bir deyişle Aristoteles’le modern insanın arasına giren Hristiyan imgeleri ve kavramların anlamlarının gösterdiği değişim nedeniyle Aristoteles tarzında bir etik yapılamadığını belirtmek yerinde olacaktır. Aristoteles’in etik anlayışı ‘norm’ kavramını kabul edebilecektir, ancak modern düşünce, ‘norm’un ‘yasa’ya evrildiği bir ahlak felsefesi anlayışına sahiptir. Bu bağlamda, Hristiyanlık’la birlikte değişen kültür ve bu kültüre nüfuz eden anlam farklılıkları göz önünde tutulmalıdır. Çünkü Aristoteles’in dünyasında ilahi bir ‘yasa koyucu’yu ifade eden bir terminoloji bulunmamaktaydı, ancak modern düşünce Hristiyanlık’la birlikte ‘ahlaki olarak gerekir’ ifadesinin içini ‘yükümlülük’ ve ‘ödev’ gibi kavramlarla doldurarak bir ‘yasa’ haline getirmiştir.⁷⁶ Burada sakıncalı olan durum şudur: Antik Yunan dünyasında ‘ahlaki olarak gerekir’ düşüncesi bir norm olarak düşünülüyordu ve yapılmaması gereken ‘kötü’ eylem yapıldığında, bu durum kişiyi ‘kötü’ kılmıyordu, aksine yalnızca yapılan eylem ‘kötü’ olarak değerlendiriliyordu.⁷⁷ Ancak modern düşünceyle birlikte, kültür ve dil dolayısıyla anlam kazanan ‘yasa’ ve söylem, şartlar ne olursa olsun ‘yapmayacaksın’ emrini ilke edindiği ya da baskıladığı için, olgular ve koşullar öyle gerektirse dahi

⁷³ Bernard Williams, **Ethics and the Limits of Philosophy**, London & New York, Routledge, 2006., s. 6.

⁷⁴ A. e., s. 6.

⁷⁵ Barış Mutlu, “Moralitenin Bir Eleştirmeni Olarak Bernard Williams”, **Dört Öge**, Sayı 4, Ekim 2015., s. 174.

⁷⁶ Bu noktada Kantçı Deontolojik ahlak anlayışları eleştirilmektedir. Ödevden dolayı ahlaklı olmak, ahlaki olarak kabul edilemez. Ödev kavramı, kişiye yükümlülük olarak ahlakilik yüklemektedir.

⁷⁷ Anscombe, A. g. e., s. 26-27.

eylem gerçekleştiğinde ‘suç’ kavramını gündeme getirerek yaptırımı tabi kılmaktadır. Bu ise, insan davranış ve eylemlerine bir zorunluluk yüklemekte ve insanı etki ve kontrol altında tutmak olarak değerlendirilmekte ve ‘adalet’ sorununu da çözmemektedir. Bu noktada Hobbes’un görüşleri hatırlanmalıdır. Hobbes, ortaya koyduğu modern devlet modeliyle, ahlaki sorumluluğun yerine devlet otoritesine olan itaat ve bağlılığı ilk gündeme getiren kişi olması açısından önemlidir.⁷⁸

Aristoteles terminolojisinde, suç, en fazla ‘kurala aykırı’ olarak karşılık gelebileceği ‘günah’ kavramıyla birlikte düşünülebilir, ancak bugün suç, ceza ile ilişkilenmektedir. Ceza, adli bir yaptırım anlamına gelmektedir; günah ise kişiyi ve en fazla Tanrı’yı ilgilendiren, yaptırımın bireye ilişkin, içsel olduğu bir anlamda kullanılmaktadır. Bu noktada, “*de facto*” (olan-gerçeklik) ile “*de jure*” (yasaya göre - olması gereken) arasındaki ayrımları “*is*” ve “*ought*” ayrımında olduğu gibi, dikkatlice tartışmak önemlidir. Buna göre, her durumda genel-geçer ahlak yasalarının dayatılması yanlıştır ve ahlaki olanın ‘doğasına’ aykırıdır.⁷⁹

Örneğin yalan söylemeyi her koşulda yasaklamak, durum ve koşulların gerektirdiği yerde ve ‘sınır durumlarda’ dahi bunun engellenmesi nedeniyle hatalıdır; çünkü kişiler yasaya itaat ettiği bu gibi sınır durumlarda adaletsizliğe yol açabilmektedirler ve bu durumlar hayati bir önem arz etmektedir. Ayrıca ‘suç’ eyleme içkindir, yani bir kişi bir eylem-den suçlu olur, bütünüyle kişiye kötülük ya da suçluluk atfedilmesi ahlaki olarak doğru değildir. Agnes Heller, bu konuyla ilgili olarak ‘masumiyet’ ve ‘suçluluk’ kavramlarının önemine vurgu yapmakta ve bu kavramlara Batı kültürü tarafından yüklenen metafiziksel anlamların sorunlu olduklarına değinmektedir.⁸⁰ Masum ve masumiyet kavramlarının, aynı şekilde suçlu olmak ve suçluluk kavramlarının kullanımlarına bakmak konuyu daha açık kılacaktır.

Masumiyet, kişinin ne yaptığını bilmediği bir durumdur. Bilinç öncesidir, ancak insan bilgiye ‘sahip olduğundan’ ve bilerek eylediğinden masumiyetini çoktan

⁷⁸ Anscombe, A. g. e., s. 27-28.

⁷⁹ Anscombe, “**Modern Moral Philosophy**”, s. 6.

⁸⁰ Agnes Heller, **Bir Ahlak Kuramı**, ev. A. Yılmaz & K. Tütüncü & E. Demirel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006., s. 447.

yitirmiştir.⁸¹ Geriye kalan, kişinin masum olup olmadığının sorgulanmasıdır. Kişi bütün olarak masum olmaz, çünkü masum olmak söz konusu olduğunda kişiye değil, daha ziyade eyleme bakılmalıdır. Yapılan eylem yanlışsa eyleme bakarak yargı bildirilmelidir. Çünkü değer yargıları eyleme göre oluşmaktadır. Başka bir deyişle, kişi yanlış yaptığında kendisinin değil eylemin masum olup olmadığı tartışılmalıdır. “Ben masumum” demek “ben bu olay-dan masumum” demektir; belirli bir açıdan masum olmak söz konusudur ve bütün olarak masumiyetten söz etmek mümkün görünmemektedir. Aynı durum suç ve suçluluk için de geçerlidir. Bir eyleme suçla ilişkisi bakımından suç olup olmadığı yönüyle bakılabilir ama bir şey-den suçlu olmak söz konusudur. Bütünüyle kişiye tek bir eylemden bütüncül bir suçluluk yüklemek tartışılmalıdır. Bu noktada kişinin kötü ya da kötücül olup olmadığı tartışması gündeme gelmektedir, bu ise kötücül ve kötü arasındaki farkın niteliğine ilişkin olmakla birlikte, kötülüğün doğası tartışmasını ortaya koymaktadır. Heller, bu sorunlarla yüzleşirken yapılabilecek en öncelikli şeyin, bu kavramların üzerinde oluşturulmuş metafiziksel/yarı-metafiziksel ve ötsel anlamlarından arındırmak olabileceğini ifade etmektedir.⁸²

Mutlak ve kutsal bir yasa koyucunun varlığına duyulan inancın zayıfladığı modern dönemin bu aşamasında, ‘ödev’ ya da ‘yükümlülük’ benzeri yasayı anımsatan kavramlar aracılığıyla ahlaki temellendirme çabaları hatalıdır ve bu durum, toplumsal düzenin sağlanması idealiyle, toplumsallaşmayı normatif bir ahlaki sisteme tabi kılmak demektir.⁸³ Söz konusu tartışmalar, çağdaş ahlak felsefesi yaklaşımlarındaki arayışları ve dünya görüşünün farklılaşmaya başlamasını gözler önüne sermektedir. Nitekim, felsefi düşünce içerisinde Hermeneutik, Analitik Felsefe, Varoluşçuluk ve Fenomenoloji gibi oldukça yeni oluşumlar olan disiplinler ve düşünce ekollerinin meydana gelmesi ve Etik-Politik söylemin farklılaşması, çağdaş dönemde, Nietzsche’yle başlayan bu tartışmalar üzerine şekillenmiştir.

⁸¹ Bkz.; Heller, bu bağlamda masumiyet’i yitirmeye ilişkin Adem ve Havva örneğini vermektedir. Adem ve Havva yasak olanı yiyerek bilmemesi gereken (Tanrısal) bilgiyi öğrenmişler ve bu sebepten masumiyetlerini yitirmişlerdir., A. e., s. 448.

⁸² Bkz. Kötü ile kötücül arasındaki temel fark, kötücülün yalnızca kötülük yapması değil, herhangi başka birinin de iyiliğini istememesi, herkesin kötülüğünü istemesidir.; A. e., s. 448.

⁸³ Anscombe, A. g. e., s. 27.

Söz konusu tartışmalar, çağdaş dönemde Aydınlanmacı akıl eleştirilerini de gündeme getirmiştir. Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*⁸⁴ adlı çalışmadaki eleştirileri, Aydınlanmacı akıl temasına dayanarak kurulan modern öznenin aklının araçsallaştırılması nedeniyle açığa çıkan sorunlara dikkat çekmektedir. Adorno ve Horkheimer, Aydınlanma düşüncesinin düalist karakterini işaret ederek yıkıcı ve yaratıcı yönlerini tartışmaya çalışırken, soykırımla sonuçlanan bir Aydınlanma idealine yönelik olarak "*insanlığın gerçekten insani bir düzeye çıkmak yerine, niçin yeni türden bir barbarlığa düştüğü*"⁸⁵ sorusuna odaklanmışlardır. Bunun arkasında ise, Aydınlanma bilimi ve modern rasyonelleşme fikrinin mekanikleştirdiği insan ve dünya algısının totaliter bir karaktere dönüşmesinin izlerini sürmektedirler. Doğanın sahibi ve efendisi olma iddiasıyla yola çıkan Aydınlanmacılar, aklın gücüne duyulan inançla hem kendinde gerçeklik olan dünyaya hem insana karşı yaptırımlarıyla politik terör aygıtlarını yaratmıştır.⁸⁶ Bu yönüyle, Adorno ve Horkheimer, mükemmelleşme iddialarının yaratıcılığına karşın yaratılan şeyin bir dehşet olmasını eleştirmektedirler.⁸⁷ Diyalektik kavramıyla düalist yaklaşıma yapılan vurgu, söz konusu iklimde ortaya çıkan çatışmaların ikircimli yapısını göstermektedir. Bu çatışmaları çözmeye karşın akli bir temelde uzlaşının sağlanamayışı Aydınlanma'nın kendi yarattığı bir paradoks olarak yorumlanmaktadır. Aydınlanmacı akıl, günün sonunda 'kendi kendini yok eden' bir akıl olmuştur. Bunun anlamı, akıl mitinin sarsılmasıdır. İnsan, kendi aklının ışığından körleşmiş ve modern düşüncenin yıkımını hazırlamıştır. Bauman bakımından daha detaylı incelenmek üzere ileride ele alınacak olan söz konusu teoriler, modernliğin bütün kurumlarına sirayet eden üretim-tüketim ilişkileri nezdinde düşünüldüğünde hayatın her alanına yansıyan sorunların baş göstermesine neden olmuştur.

Modern felsefenin bu aşaması, sarsılan hakikatçi temellerin yerini olumsuzluk kavrayışının almasıyla bir dönüşüme uğramıştır. Çağdaş düşüncede postmodern bir söylem alanı oluşmuş ve çağdaş filozofların etik alanında çalışma ya da ahlak felsefesi yapma tarzları da buna göre şekillenmiştir. Öyleyse, modern düşünce hakkında şunu

⁸⁴ T. Adorno & M. Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*, çev. O. Özgül, cilt I, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1995.

⁸⁵ A. e., s. 11.

⁸⁶ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 25.

⁸⁷ Adorno & Horkheimer, A. g. e., s. 6-13.

söylemek mümkündür: Aydınlanma bilimi ve modern rasyonelleşme, insanı bir tasarı nesnesi haline getirmiştir. Tasarı olarak insan, toplumsal yaşayışı güvenli ve düzenli hale getirebilmek için ahlak yasalarıyla dizginlenmesi ve hesaplanabilir kılınması gereken bir varlıktır. Fakat, teorik hesaplar pratik yaşamda ahlak skandalları yaratmıştır ve ahlakın faili olarak özgürleşmesi beklenen ve kendinin sorumluluğunu alan insanın özgürlüğü de sorunlu hale gelmiştir. Çünkü, modern teorilerce yaratılan bütün kurum ve mekanizmalar pratik yaşamda kurallar ve yasalar dayatarak itaat ilkesini geliştirmiş ve insanın eyleme alanını daraltmıştır. Böylelikle, insan ahlaki akıl yürütme ehliyeti gasp edilmiş bir varlık olarak konumlanmıştır. Aristoteles'in Etik kavrayışına yönelmek gerektiği söylemi, tam da Aristoteles'in *phronesis* kavramıyla ifade ettiği noktaya vurgu yapar.⁸⁸ Buna göre ahlak, bir ilkeler sistemi olmaktan ziyade yaşayan, dönüşen, hareket eden, yani canlı olan 'yerel bir dil' olarak görülmelidir.⁸⁹

*"Bir ahlak, davranış hakkında yargılar formülleştirmenin aracı ya da ahlaki sorunlar denilen sorunları çözmenin aracı olmayıp, içerisinde düşünülecek, seçim yapılacak, edimde bulunulacak ve söz üretilecek bir pratiktir."*⁹⁰

Aristoteles'in etik anlayışına doğru yapılan bir incelemeyle çağdaş ahlak felsefesi yapma biçimlerinde hakikatçi söylemler ve zorunluluk içeren temeller karşısında olumsuzluk kavrayışının benimsenmesine yol açan yeni bir alanı oluşturmuştur.

1.3. Rorty ve Modern Ahlak Felsefesi: Olumsuzluk Düşüncesinin Konumlandırılması

Yaşamın her alanına sirayet eden adaletsizlikler, insana 'bundan başka bir yaşam formu' olmadığı söylemiyle kendisini gizlemektedir. Nitekim, iki büyük dünya savaşının ardından insanlar, yalnızca etik değil, politik ve ekonomik açılardan da krizlerin ve çöküşlerin yaşandığı bir dünyayla baş başa kalmıştır. Çağdaş felsefecilerin bu dönem üzerine yazdığı metinlerdeki eleştirel tavır, modernlik sonrası gelişen tahakküm unsurları üzerine şekillenmiştir. Rorty gibi çağdaş felsefecilerin olumsuzluk

⁸⁸ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000, s. 17.

⁸⁹ Michael Oakeshott, **Of Human Conduct**, Oxford, Oxford University Press, 1975., s. 78-79., s. 97.

⁹⁰ A. e., s. 97.

kavrayışına ilişkin vurguyu belirginleştirmelerinin arkasında duran olgusal durum, II. Dünya Savaşı ve sonrası dönemi kapsayan insan yaşamasıdır. Savaş sonrası dünyası, İnsan Hakları'nın gündeme geldiği, modern paradigmanın dönüşüme uğradığı, fakat ekonomik ve politik sonuçları açısından, bilim ve teknolojinin gücünü de arkasına alan iktidarların totaliter yüzlerinin boyut değiştirdiği ve fakat totaliter karakterlerini sürdürdüğü bir biçime bürünmüştür.

Kapitalist ekonomi modelinin neoliberal politikalarla birleşerek sosyal adaletsizlik sorununu derinleştirmesi ve toplumun üretim-tüketim dengelerinin değişmesi, söz konusu ekonomik ve politik sonuçları oluşturmuştur. Margaret Thatcher'in 1980'li yıllarda kurduğu “*There is no alternative!*” (TINA)⁹¹ cümlesi neoliberal politikaların çağdaş dünyadaki sloganı haline gelmiştir ve TINA ile esasen insanlara bundan başka bir seçeneğin olmadığı bir yaşam vaat edilmektedir. Oysa çağdaş filozoflar, gerek etik-politik gerek ekonomik koşullar açısından alternatiflerin olabileceği bir dünyayı yaratmanın mümkün olabileceğini ifade etmeye çalışmaktadırlar. Bu filozoflardan biri olarak Rorty, çağdaş dünyanın içinde bulunduğu krizleri Nietzscheci bir hat üzerinden yeniden ele almıştır. Bu bağlamda, modern felsefecilerin epistemoloji tarzlarını değerlendirerek etik ve politik sorunlara yüzünü dönmektedir.

Rorty'ye göre modern felsefecilerin hatası, ‘haklılaştırılmış inançlar olarak bilgi’ye yönelmelerindedir.⁹² Ona göre, bu yaklaşım inançların belirli bir öz veya mutlak bir şeye (Tanrı, Doğa ya da Tanrısal bir güç/yasa olarak töz/ide) ‘uygunluk’ ya da o şeyle ‘örtüşme’ olarak haklılaştırılması⁹³ girişimidir. Rorty, modern epistemolojiye ilişkin eleştirilerini “*ayna metaforu*”⁹⁴ üzerinden göstermektedir. Ayna metaforu, Kartezyen-Lockeçu-Kantçı felsefenin temellerinden oluşan bir metaforlar

⁹¹ Bkz. “Alternatif yok!” Felsefi literatürde 1938'lere dayanan ve fakat M. Thatcher'in 1980'li yıllardaki konuşmasıyla uygulamadaki etkilerini hissettiren neoliberal politikaların sloganı haline gelen söylem.

⁹² Rorty, **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, s. 78.

⁹³ Rorty, A. e., s. 26.; Modern düşünce, bizzat bu yolla epistemolojiyi yaratmıştır ve filozoflar bilme teorisi inşa eden bir ‘zihin’ kavramının peşine düşmüşlerdir. Çünkü ona göre modernitenin problematikleri tam da bu bilgi ve hakikat algısındaki temsilci ve temel arayıcı yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Bunu sağlayacak şey ise modern düşüncede zihindir. Zihin, insanın dış dünyayla kurduğu ilişkiyi anlamadaki temel unsur olarak görülmüştür.

⁹⁴ Bkz. A. e., s. xvii.; Ömer Faik Anlı, “Olumsuzluk ve Zorunluluk Kavramları Bağlamında Felsefe Tarihine İki Yaklaşım: Richard Rorty ve G. W. F. Hegel”, **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 8, 2009, ss. 71-91., s. 74.

tarihidir. Ona göre, hakikatin temsili ya da aynavari bir yansıması olarak bilgi anlayışları, ‘kendinde-gerçeklik’ ve ‘bizim-için-gerçeklik’ arasında bir uçurum yaratmıştır.

Rorty açısından bu durum, epistemoloji ve ontoloji yapma tarzlarındaki örtüşme veya uygunluk arayışının yarattığı bir problemdir. Buna göre, felsefe “hakikatin doğası”, ‘insanın doğası’, ‘nesnenin doğası’ gibi uğraş alanlarının içine hapsolmuş, yarı metafizik özlerden oluşan ve temel(ler) inşa edici bir arayışa dönüşmüştür.⁹⁵ Yapılan bu tür metafizik üzerinden yürütülen felsefe de ortak bir insan doğasının var olduğunun kabul edilmesini, ortak bir evrensel şemada uzlaşılmasını istemektedir.⁹⁶ Rorty’nin kavrayışında modern filozoflara göre,

“Bilmek, zihnin dışında olanı kusursuz bir biçimde temsil etmektir; bu yüzden bilginin imkanını ve doğasını anlamak zihnin bu tür temsilleri inşa edebilme tarzını anlamaktır.”⁹⁷

Böyle bir bilme tanımını Kartezyen-Lockeçu-Kantçı felsefe geleneği olarak ifade eden Rorty’e göre, bu türden felsefeler temsilci, temellendirmeci ve özcü yaklaşımlar barındırmaktadırlar. Fakat Rorty, böylesine bir mutlak temelin ve özsel nedenselliklerin üzerine kurulmuş bir inşa olarak felsefe yapma tarzını reddetmektedir.⁹⁸ Bu şekilde edinilen bilginin ise kesinlik ve mutlaklık iddiası olamaz.⁹⁹ Bu noktada, zorunluluk düşüncesinin karşısında konumlanan olumsuzluk kavramını kısaca ifade etmek gerekmektedir.

Olumsuzluk kavramı, Türkçe’de kısaca, ‘olasılık ve ihtimal dahilinde’ şeklinde karşılık bulmaktadır. Olumsuz¹⁰⁰ olana ilişkin olarak, rastlantı, tevafuk ve tesadüf kavramları, sık sık olumsuzluk yerine kullanılmışlardır.¹⁰¹ Ancak olumsuzluk, rastlantı/tevafuk kelimeleriyle tam olarak karşılanamaz; çünkü zorunluluktan gelen bir

⁹⁵ Rorty, A. e., s. Xvii.

⁹⁶ Rorty, **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, s. 14.

⁹⁷ Rorty, A. g. e., s. 10.

⁹⁸ A. e., s. 75.

⁹⁹ Bkz. Kültürel görecilik ve biricik ve bireysel olarak ifade edilebilecek “öznel” deneyim nedenleriyle.; Rorty, A. g. e., s. 10-14.

¹⁰⁰ TDK: Olması kadar olmaması da mümkün bulunan, zorunluluk karşıtı. Çevrimiçi <https://sozluk.gov.tr/> 27.02.2022.

¹⁰¹ TDK: Rastlantı: Bilgiye, isteğe, kurala veya belirli bir sebebe dayanmaksızın oluveren karşılaşma, tesadüf., Birbirine uyma, uygun gelme. (Arapça); Yalnız ihtimallere bağlı olduğu düşünülen olayların kesin olmayan, değişebilen sebebi; rastlantı, rast geliş.

denk düşme ve uygunluk sonucu olarak değil, Rorty'nin mutasyon açıklaması gibi¹⁰² 'başka türde bir oluş'un meydana gelmesidir. Öncelenmiş bir amaçtan yoksun, yani bir gayeye doğru gitmeden¹⁰³ bir akış/oluş içinde gerçekleşen şeyler, olumsal bir şekilde ortaya çıkmışlardır. Bu bağlamda, olumsallık 'mutlak' ya da 'özel' bir amaca hizmet etmeyen, mümkün alternatiflere işaret eden bir kavramdır. Başka bir deyişle, olumsallık oluşa gelişte zorunlu olarak belirlenmemiş olan olayların gerçekleşme tarzını ve bir imkân olarak oluşu ifade etmektedir.¹⁰⁴ Etimolojik olarak incelendiğinde, İngilizce'deki karşılığı *contingency*¹⁰⁵ olan olumsallık kavramı, Latince *contingo*¹⁰⁶ kökünden türemiştir. Bu kelime 'temas etmek', 'dokunmak', 'akrabalığı ve ilişkisi olmak', 'etki etmek', '-den doğmak' gibi karşılıklara gelmektedir. Türkçe karşılığı ile düşünüldüğünde, 'bir şey ile temas halinde ve ilişki içerisinde oluşan' durumlar için; içinde zorunluluk/mutlaklık barındırmayan bağlamsal nedenlerle oluşa gelmek, şeklinde ifade edilebilir. Bu incelemenin ardından denebilir ki olumsallık, ilahi ya da biyolojik türlerden ereksel zorunluluğa karşı olan ve insanın ölçütlerini esas alan, bu yönüyle de determinizme karşı olmasa da katı bir belirlenimci tavrı karşısında bulunduran bir kavrayış tarzıdır. Buna göre de oluşun gerçekleşme koşulları ve bir imkân olarak kavramın köküne inildiğinde ilk etapta Aristoteles'in varlık, oluş ve imkân (mümkün) gibi kavramları ele alış şekline değinilmelidir.

Oluşun nasıl gerçekleştiği sorgulamasında, Aristoteles'e göre 'mümkün' kavramının sorunlu yanları bulunmaktadır. Bu nedenle, kategorileri incelerken imkân kavramını 'genel ve özel anlamıyla imkân' (mümkün ve muhtemel) olarak iki şekilde

¹⁰² Ayrıca bkz. Rorty: Gözün görme amacını yerine getirmek için varolmaması, aksine, çeşitli mutasyonlar sonucu oluşan göz adı verilmiş organın görme işlevini gerçekleştiren organ haline gelmesi gibi sözcük dağarları da kültürel veya dilsel vb. mutasyonların sonucudurlar.

¹⁰³ Bu noktada Aristoteles'in oluş'a ilişkin yaklaşımına bir eleştiri bulunmaktadır. İleride ele alınacağı üzere, Aristoteles'te oluş bir telos'a doğru hareketi gerektirmektedir. Aynı zamanda Hegel de olumsallığı Aristoteles gibi "tinin kendini gerçekleştirmesi" anlamında bir zorunluluk olarak değerlendirmektedir. Fakat olumsallık, öncelenmiş bir amaçlılık ifade etmez.; Bkz. Bu tez içinde s. 30.

¹⁰⁴ W. T. Jones, **Batı Felsefesi Tarihi I. Cilt**, çev. H. Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006., s. 549.

¹⁰⁵ Cambridge Dictionary: Olasılık, ihtimal, ihtiyat, ileride soruna neden olabilecek olaylar veya durumlar, Çevrimiçi <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce-t%C3%BCrk%C3%A7e/contingency> 18.02.2022.

¹⁰⁶ Alova, **Latince Türkçe Sözlük**, s. 129.

ele almıştır. Özel anlamda imkân kavramını (*endekhomeon/contingency*) “mümkün olan ancak zorunlu olmayan”¹⁰⁷ şeklinde tanımlamıştır. Başka bir deyişle,

“... mümkün (*possibility, dunaton*) kavramı ile muhtemel (*contingency, endekhomeon*) kavramlarını ayırmıştır...Mümkün kavramı imkansızın karşıtı olarak ifade edilebilir, muhtemel kavramı ise hem zorunlunun karşıtı olarak hem de imkansızın karşıtı olarak karşımıza çıkar.”¹⁰⁸

Ancak burada mantıksal bir problem olmaktan ziyade, dilin kullanımsallığından kaynaklanan bir muğlaklık bulunmaktadır. Bu nedenle, söz konusu muğlaklık teorik akıl ve mantık yoluyla kavranamayacak bir sorundur. Çünkü dil bağlamı, olumsal olan insan yaşamasına, dolayısıyla pratik akla, yani *phronesis*’e dairdir.

Aristoteles’e göre, oluşun gerçekleşmesini etkileyen şey, teorik anlamda, potansiyel/kuvvedir. Bir şeyin mümkün olması ya da olmaması o şeyin sahip olduğu potansiyeliyle ilişkilidir. Bu bağlamda Aristoteles’e göre, muhtemel/olumsal da ‘olma potansiyelini içinde barındırdığı ve olmasına doğru giderken bir engelle karşılaşmadığı takdirde olması muhtemel olan’ şeklinde ifade edilebilir. Bu şekilde söylendiğinde, nedensiz değil ancak, keskin ve belirli sınırlarla örülmüş bir nedensellik ifade etmeyen bir bağıntı yoluyla oluş söz konusudur. Bu bağıntı Aristoteles’e göre, (*dunamis*) potansiyel/kuvve kavramıdır; potansiyel/kuvve kavramı var olan ile olmayan arasındaki geçişi, yani ‘imkan’ı sağlamaya yarayan en iyi yoldur.¹⁰⁹ Bu türden imkana yönelik durumların dil içerisinde tarif edilemeyeceğini, ancak örnekler yoluyla anlaşılabilirliğini¹¹⁰ ifade eden Aristoteles’e göre, potansiyel/kuvve kavramına ilişkin olarak, varlığın bir *telos*’a (gaye) doğru hareketi vasıtasıyla bir oluş ya da imkân söz konusudur. Varlığın bir gayeye doğru hareketi ifadesi, bir ereksellik barındırdığından mutlak bir öz düşüncesine gönderme yapmaktadır. Fakat, çağdaş düşünürlerin olumsallık kavrayışı Aristoteles’inkinden farklıdır.

¹⁰⁷ Aristoteles, **Organon III** – Analytica Priora.; Aristoteles, **Birinci Çözümlemeler**, 32a18-21.; Akt. Mehmet Cüneyt Kaya, **İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân**, (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008., s. 48-49.

¹⁰⁸ Murat Kelikli, **Aristoteles’te Zorunluluk, İmkân ve İhtimal Sorunları**, (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012., s. 44.; Hintikka, J., **Time and Necessity**, s. 29.

¹⁰⁹ Kaya, A. g. e., s. 34.

¹¹⁰ A. e., s. 33.

Bu noktada, Agamben'in potansiyel kavramı ve olumsuzluk üzerine olan çalışmaları aydınlatıcıdır.¹¹¹ Agamben için olumsuzluk "*olma ile olmama kapasitesinin bir aradalığı*"na işaret etmektedir.¹¹² Bunun anlamı, bir şeyin hem var olma hem de var olmama gücüne aynı anda sahip olmasıdır.¹¹³ Bu yönüyle Agamben'de potansiyel, bir güç olarak, 'imkan'dan çok, şeylerin olma ya da olmama kapasitesine ve bunun da bir arada oluşuna işaret eder. Agamben'e göre, "*Eğer her güç hem olma hem olmama gücü ise ... eyleme geçiş ancak kendi olmama gücünü eyleme taşıyarak mümkün olur.*"¹¹⁴ Başka bir deyişle, Agamben'de olumsuzluk yalnızca olanaklılık, olanaksızlık ya da zorunluluğun arasında bir kiplik olmanın ötesinde, dilde verili olarak bulunan "*bir olanaklılığın fiili verililiği*" bağlamında olma kadar olmama kapasitesine de işaret eden bir karayıştır.¹¹⁵ Bu bağlamda, Aristoteles'te telos'a doğru hareketin engellenmemesi ve edimselliğe kavuşan potansiyel yönüyle öne çıkan olumsuzluk, Agamben tarafından potansiyelin öncelenmiş, edimselin ikincil olduğu bir konumlanmayla ifade edilir.¹¹⁶ Bu noktada, Agamben'in potansiyel incelemesiyle asıl dikkati çektiği konu, insan varoluşunun potansiyelliği ve insanın konumlanması üzerinedir. Bu yönüyle de olumsuzluk kavrayışı, insanın varoluşunu ortaya koyma tarzı olarak varoluşsal bir çerçevede ele alınmaktadır.

Olumsuzluğun Agamben'deki kavranışı, dil yoluyla ortaya çıkan sorunlardan hareketle özcü düşünceleri karşısına aldığı gibi, potansiyelin edimsel olana göre daha fazla ön planda olduğu bir kavrayışa dönüşmüştür. Buradaki temel vurgu, dilin kullanıcısı olan insanın ve insan yaşamasının bağlamsallığı ve ölçütün 'insan-a göre' oluşuyla ilişkili olmasındadır. Dil varlığı olarak varoluşunu ve benliğini kuran insan açısından söylene-bilen ve söylene-meyenin bir aradalığı olumsuzluğun ifade edilmesinde

¹¹¹ Giorgio Agamben, **Potentialities**, ed. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1999, s. 177-220.

¹¹² Giorgio Agamben, **Tanık ve Arşiv, Auschwitz'den Artakalanlar**, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara, Dipnot Yayınları, 2004, s. 145-146.

¹¹³ Agamben, A. e., s. 146.

¹¹⁴ Agamben, **Gelmekte Olan Ortaklık**, çev. Betül Parlak, İstanbul, Monokl Yayınları, 2012, s. 52-53.

¹¹⁵ Agamben, **Tanık ve Arşiv, Auschwitz'den Artakalanlar**, s. 146.

¹¹⁶ Ayr. Bkz. Agamben'in Bartleby öyküsü üzerinden yaptığı incelemede olumsuzluğu açıklaması dikkat çekicidir. Bartleby karakteri, "*yapmamayı tercih ederim*" söylemiyle tam da Agamben'in işaret ettiği tema çerçevesinde olma ile olmama kapasitesinin bir aradalığını göstermektedir. Burada ise dil varlığı olan öznenin varoluşunun imkânı gündeme gelmektedir.; Hasan Bahadır Türk, "Potansiyeli Tahayyül Etmek: Agamben'in Bartleby'si", **Kilikya Felsefe Dergisi**, 2017-1, ss. 61-74, s. 67.

Agamben açısından önemli bir ayrımdır.¹¹⁷ Bu noktada, dil ve kavrayış arasındaki ilişki ve bağlamsallık hatırlanmalıdır. Nitekim, insan dünyayı ve dünyaya dair inşa ettiği bilgileri tümceler kurarak, yani dil yoluyla kavramakta ve yorumlamaktadır. Söz konusu kavrayış yalnızca etik çerçevede değil felsefenin diğer disiplinlerinde de etkisi görülen bir değişimi gündeme taşımıştır. Böylelikle olumsuzluk kavrayışı, çağdaş düşüncedeki söylemi şekillendirmiştir. Bu yaklaşım üzerinde konumlanan Thomas Kuhn'un "bilimsel gerçekliklerin göreceli oldukları"na ilişkin savı, bilim tarihinde paradigmatik bir kırılmaya işaret etmektedir. Paradigma, Kuhn'da şu şekilde tanımlanmıştır:

*"Bilim çevresine belli bir süre için model sağlayan, yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar"*¹¹⁸.

Bilim insanlarının yaşadıkları dönemlerdeki paradigmatlara bağlı kalarak herhangi bir anlayışı geliştirdiklerini, paradigmatlar işleri çözmekte yetersiz kaldığında ise paradigmatı yeniden düzenleyerek ya da bambaşka ve yeni bir paradigma inşa ederek, artık o paradigmatla fiziksel dünyaya bakışlarını çevirdiklerini ifade etmiştir.¹¹⁹

Kuhn'a göre, Aristoteles ve Newton fiziğini farklılaştıran şey de bununla ilgilidir. Kendinde bir fizik nesnesi olarak dünya değil de insanların onu kavrayış şekilleri tarihsel süreçte değişmiştir. Bununla birlikte, Kuhn'a göre, dönem ve tarihe bağlı farklar olmaksızın¹²⁰ aynı çağın bilim insanları da olsalar, kendi çalışma alanlarının kapsamında aynı nesne veya durumu incelerken farklı cevaplar üretebilmektedirler. Bu konuda, atom hakkındaki kuramlar üzerine çalışan fizikçilerin ve kimyacıların, konuya yaklaşımının farklılaşmasını örnek vermektedir. Bu, nesnenin aynılığının ötesinde, onların nesne ve durumları algılayış biçimleriyle alakalı bir problemdir.¹²¹ Kuhn açısından iki bilim insanı için aynı nesneye ilişkin sorulan

¹¹⁷ Agamben, A. g. e., s. 145-160.

¹¹⁸ Thomas Kuhn, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Alan Yayınları, 2000., s. 42.

¹¹⁹ A. e., s. 43-45.

¹²⁰ Kuhn, başka bir örnekte Aristoteles ve Newton fiziğinin, dünyayı farklı terminolojilerle algılayışları üzerinden bir dil ve anlamın olumsuzluğunu gönderme yapıyordu, fakat burada olumsuzluğun yalnızca tarihsel koşullardan oluşmadığına bir gönderme yapılmaktadır.

¹²¹ A. e., s. 111.

soruların farklı cevapları paradigmalarına göre doğrudur; ancak burada bilginin ölçütü problemi açığa çıkar. “Mutlak gerçek hangisi, hangi bilgi doğru ya da daha doğru?” gibi sorular açıklanamaz hale gelir.¹²² Bu noktada sorun, konunun kendisine değil, dil ve anlamdaki farklılaşmaya ve ilgili kişilerin bu konuyu algılayış biçimine, yani bağlamına ve problem çözme kabiliyetine yönelmektedir.

Bunun gibi gelişmeler ve anlam sorunlarından hareketle felsefi sorgulamasını derinleştiren Rorty, Kartezyen epistemoloji anlayışındaki temsilciliği reddetmekte ve olumsal bir çerçevede dil, anlam ve insandan söz etmektedir. Dilin ve anlamın olumsallığına ilişkin yaklaşımında Davidson ile Wittgenstein’in dil felsefesine yönelik çalışmalarından beslenmektedir. Rorty, ‘dilsel bir dönüşüm’den söz eder.¹²³ Bu dönüşümle, modern felsefedeki benlik ve dünya ilişkisindeki dolayımlayıcı konuma zihin ya da bilinç yerine dil konumlandırılmıştır. Buna göre, temsilci ve temellendirmeci bilme yaklaşımları gerçeklik ve bilgi arasında kurulan ilişkide yadsınmaya başlanmıştır.¹²⁴

Wittgenstein’in ‘dil oyunları’ argümanı, Rorty’de ‘sözcük dağarları’ olarak karşılık bulmaktadır.¹²⁵ Sözcük dağarları, kültürlerin, toplumların ve hatta aynı kültürden olduğu halde bir arada yaşayan farklı gruptaki insanların kullandığı dildeki tümcelerin anlamının ve bağlamın ilişkisine göre şekillenir. Rorty’ye göre, sözcük dağarlarının hiçbirisi ‘gerçekliğin kendine uygun’ olarak düzenlenmiş, ifadesi bağlamında ele alındığında ‘doğru’ varsayılmaz.¹²⁶ Başka bir deyişle, sözcük dağarları, ontolojik temele sahip bir ‘hakikat’e ulaşmada diğer sözcük dağarlarından daha değerli bir konumda değildir. Bu düşünceye göre dünya kendinde olarak dışarıda vardır, ancak konuşan dünya değil, dildir. Yani yalnızca insan dünya hakkında konuşur

¹²² Einstein’ın genel görelilik teorisi ve kuantum fiziği gibi gelişmeler de göz önünde bulundurulduğunda evren yasalarının evrensel ve zorunlu olmaları tartışmaya açık halde görünmektedir.

¹²³ Bkz. Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in philosophical method*, University of Chicago Press, 1992.

¹²⁴ Bu noktada belirtmekte fayda vardır: Rorty, araç olarak görülen dil yaklaşımını Davidson’ın dil felsefesi çalışmalarının referansı ile reddetmektedir.; Bkz. Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, s. 34.

¹²⁵ Kısaca bahsedildiğinde, Wittgenstein bunu “*Dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne de ‘dil-oyunu’ diyeceğim.*” sözleriyle ifade eder. Dil oyunu, bir bütünün ilişkisel parçaları olarak değil, alet kutusu içindeki farklı aletler olarak işlev görmektedir. Dil, bir oyunlar ailesi olarak tanımlanır ve dildeki sözcükler, bağlama ve kullanılan alana göre farklı ve değişik anlamlar alırlar.; Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kavit, İstanbul, Küreyl Yayınları, 1998., s. 15

¹²⁶ Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, s. 27.

ve anlamlar inşa eder.¹²⁷ Bu yüzden Rorty temsilci anlayışları reddetmektedir. Ona göre, dünyada ‘kendinde bir hakikat’ yoksa, hakikatin mutlak, gerçek ve uygun olarak keşfedilecek bir temsili de olmaz:

“Dünyanın orada, dışarıda olduğu iddiasıyla hakikatin orada, dışarıda olduğu iddiası arasında bir ayrım yapmaya ihtiyacımız var. Dünyanın orada dışarıda olduğunu, bizim yaratımımız olmadığını söylemek, sağduyuya yaslanarak mekân ve zamandaki şeylerin çoğunun insani zihinsel durumları içermeyen nedenlerin sonuçları olduğunu söylemektir. Hakikatin orada dışarıda olmadığını söylemek, basitçe, tümcelerinin olmadığı yerde hakikatin de olmadığını, tümcelerinin insan dillerinin öğeleri olduğunu ve insan dillerinin insan yaratımları olduğunu söylemektir.”¹²⁸

Buna göre tümcelerinin anlamını veren şey bağlamdır ve bu bağlam doğrudan insan yaşamasına ve insan yaşamasının çeşitliliğine ilişkindir. Bu noktada, Rorty Nietzsche hattından ilerleyerek, temel epistemolojik ve ontolojik kuramların yeniden değerlendirilmesinin gerekliliğinden söz etmektedir. Hakikat, yalnızca dilde görülebilme ‘imkan’ı olan bir şeydir. Gerçeklik, orada – dışarıdayken, insanların ona ilişkin betimleri orada – dışarıda değildirler, dilde yaratılırlar.

Rorty, “Kendi başına dünya/gerçeklik – insanların betimleme faaliyetlerinden yardım almadan dünya – doğru ya da yanlış olamaz.”¹²⁹ diyerek insanların evreni kavramaya çalışırken ortaya koyduğu ‘tümcelerinin’ doğru ya da yanlış değere sahip olabileceği iddiasını savunur. Buna göre, hakikat (doğruluk), dünyaya müracaat etme yoluyla keşfedilecek ya da bulunacak bir şey değildir. Çünkü dünya konuşmaz, kendinde olarak oradadır, insan metaforlar yoluyla konuşmaktadır. Ancak, metafor da tanımı gereği ‘belirli’ bir anlam ifade eden bir yapıda değildir.¹³⁰ Anlam da dilin kullanımıyla ilgili bir şey olmakla birlikte, kendinde dünyada keşfedilen bir anlam yoktur. Dolayısıyla, dünyada, ‘kendinde-hakikat ’ya da ‘doğru ’gibi bir değer taşıyan evrensel ve zorunlu bir anlam da bulunmaz.¹³¹ Bu dil ve dil yoluyla üretilen anlamların her biri olumsaldır.

¹²⁷ A. e., s. 29.

¹²⁸ A. e., s. 26.

¹²⁹ A. e., s. 26.

¹³⁰ A. e., s. 43.

¹³¹ Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity?", **Objectivity, Relativism and Truth** 1, 1991., s. 21-34., s. 32.

Felsefe tarihinde, sözcük dağarlarının yaratmış oldukları problemler belirgin bir hale gelip rahatsız edici bir boyuta ulaşıldığında, mevcut dil işlevini yitirdiğinde veya sorunları çözmede yetersiz kaldığında, yeni sözcük dağarlarının yaratılması ve problemlerin yeniden değerlendirilmesi gerektiği anlayışı oluşmuştur; yani sözcük dağarları arasındaki geçişler ve yeni sözcük dağarlarının üretilmesi, yaratılması gerekmektedir.¹³² Rorty, Nietzsche'nin hakikat tanımından hareketle¹³³ belirli sözcük dağarlarının kullanımlarının yüzyıllar içerisinde hakiketlenmesini ifade etmektedir.¹³⁴ Rorty'e göre Nietzsche bu hakikat tanımıyla:

*"...dil aracılığıyla "gerçekliği temsil etme"ye dair bütün bir düşüncenin ve böylece tüm insan hayatları için tek bir bağlam bulma düşüncesinin ortadan kaldırılması gerektiğini söylemeye varıyordu."*¹³⁵

Bütün bu kavrayışın farklılaşması kısaca, şimdiye kadar zorunlu bir hakikat olarak kabul edilenlerin olumsal olduğunun keşfini ifade etmektedir. Başka bir deyişle, felsefe tarihi boyunca temel alınan hakikatin zorunluluğu düşüncesinden, deneyimin ve yaşantıların olumsallığı kavrayışına geçiş söz konusudur.

Dilin ve anlamın olumsallığından hareketle insanın ve benliğin doğasını araştıran Rorty, ölümlülüğüyle yüzleşen (ölümlülüğünün bilincine varan) insanın kendini kurmasını ve vicdanın olumsallığını ele almaktadır. Rorty'nin Nietzsche yorumuna göre 'hakikat nosyonu'nu terk etmek, insanın kendisinin bilgisinden vazgeçmek anlamına gelmemektedir. Bu daha ziyade, hakikati keşfetmekten vazgeçmeyi, ancak kendinin olumsallığının bilgisiyle, hakikatten gelen bir insan doğası düşüncesini reddetmek açısından, bir 'iz sürme'¹³⁶ olarak hakikatten vazgeçmeyi ifade etmesiyle 'özyaratım' olarak görülmektedir.¹³⁷ Bu ifade, Rorty'ye göre, kişinin kendisiyle birlikte kendi dilini, kendi betimlerini yaratmasına karşılık

¹³² Bkz. Fransız Devrimi'nde olduğu gibi. Rorty, söz dağarlarına ilişkin çalışmalarında sık sık Fransız Devrimi'nde bir gecede değişen dil kavrayışını işaret eder. Buradaki vurgu, Fransız Devrimi ile birlikte gündeme gelen 'eşitlik', 'özgürlük', 'adalet' gibi kavramlar, Fransızların problemlerini çözmek için ihtiyaç duyduğu ve tedricen yarattığı söylemleri işaret eder. Bu söylem, dönemin hakim anlayışını değiştirmiş ve ulusun düşünsel zeminini oluşturmuştur. Fransız Devrimi'nden sonra hem Fransa'da hem dünyada yankı bulan bu kavramlar, dil yoluyla kurulan ilişkilere ve bağlamsallığa, dolayısıyla olumsallığa gönderme yapar.

¹³³ Bkz. "seyyar metaforlar ordusu", Nietzsche, Ahlakdışı Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine; bu tez içinde, s. 14.

¹³⁴ Rorty, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, s. 35.

¹³⁵ A. e., s. 55-56.

¹³⁶ Soykütük metodu: Nietzsche ile yaygınlaşan geçmişin izini sürme ve şimdiyi anlama çabası.

¹³⁷ Rorty, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, s. 51.

gelir. Nietzsche, ‘ne ise o olan’ (kendinde-gerçeklik olan) dünyanın hakikatinden vazgeçmiştir, fakat bu kavrayış, yaşamı bütünüyle olumsuzlayan bir çileci yaklaşımı işaret etmemektedir. Kendine-gerçeklik olan dünyanın hakikatini bırakmasıyla birlikte, ‘insanın ne ise o oluşu’na olan ilgisi, Nietzsche’nin kendini yaratma denen ‘özyaratım’ sürecini işaret eder. Daha önce ifade edildiği gibi, bu bir yaratıcı yıkımdır. Buradaki tavır, insana, insanın doğasına yönelik kabuller çerçevesinde, özcü ve zorunluluk taşıyan bir amaçlılık atfedilmesine karşı bir eleştiridir. Nietzsche’ye göre insan, rasyonel hedefler doğrultusunda, tarih içerisinde ‘söz verebilen hayvan’a dönüştürülmüştür. Söz vermek, kişiyi eylemleri ve iradesi açısından sorumlu tutmaktadır.¹³⁸ Bu sorumluluk da vicdana karşılık gelmektedir. Çünkü, kişi sözüne bağlı kalamadığında bu sözünden dolayı acı çeker hale getirilmiştir. Fakat, Nietzsche’ye göre bu durum, insanın hesaplanabilir kılınması¹³⁹ talebinden kaynaklanan bir eğitim sorunudur.¹⁴⁰

Bu doğrultuda, insan rasyonel ve hesaplı çıkarlar dünyasına sıkıştırılmıştır. Fakat ahlakilik rasyonellik içermez, aksine ‘doğası gereği’ irrasyoneldir.¹⁴¹ İnsanın kendini bilme eğilimi, olumsuzluğuyla yüzleşmesine karşılık gelmektedir. Bu iz sürme (kendi’nin izini sürme) sürecinde, kendi geçmişini daha önce bildiğinden farklı bir tarzda anlama olanağı bularak, kendisine sunulan anlatıyı bir kenara bırakıp, kendi dilini ve tıpkı bir şair gibi kendi şiirini yazma girişiminde bulunur. Bu açıdan, tıpkı Nietzsche gibi, filozof olmaktan çok ‘şair’ olmaya vurgu yapan Rorty, Bloom’un *Etkilenme Endişesi*¹⁴² adlı çalışmasında şairlerin taklide düşme korkusundan bahsettiğini belirtir. Bu korku, şairin kendini yaratma sürecini ifade eder. Buna göre,

”...şairin umudu, geçmişin ona yapmaya çalıştığı şeyi bizzat geçmişe yapmayı başarmaktır: Onun tüm davranışlarını körce damgalayan nedensel süreçler de dahil olmak üzere bizzat geçmişe kendi damgasını vurmak. Bu girişimdeki -geçmişe ‘onu böyle istedim’ deme girişimindeki- başatı, Bloom’un ‘kendi kendini doğum’ dediği şeydir.”¹⁴³

¹³⁸ Nietzsche, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı**, s. 56.

¹³⁹ A. e., s. 56-57.

¹⁴⁰ Nedim Yıldız, “Vicdanın İmkânı”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, Sayı 27, Mart 2015, s. 11-29., s. 15.

¹⁴¹ Bauman, **Postmodern Etik**, s. 23.

¹⁴² Bkz. Harold Bloom, **Etkilenme Endişesi: Bir Şiir Teorisi**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.

¹⁴³ Rorty, A. e., s. 59.

Bir özyaratım olarak kendini yaratan şair, Rorty'e göre 'onu böyle istedim ' diyerek kendinin olumsuzluğuyla yüzleşen ve kendi dilini oluşturan insandır.¹⁴⁴

Rorty'de benliğin olumsuzluğu konumlandırılmış bir alana hitap etmektedir. Fakat, Aristoteles'in dünyasındaki insan konumlandırılmamıştır, 'ne ise o olan kişi'dir ve başka bir kimse de olamaz.¹⁴⁵ Burada, bir karşıtlık durumuna değil bağlamın farklılığına dikkat çekilmektedir. Heller'e göre, olumsuzluk, başka insanların yerine konulabilir bir felsefi inşa değildir.¹⁴⁶ Bunun anlamı, bireyselleşmenin ve birey olmaya yönelen vurgunun öne çıktığı çağdaş dünyada, tek tek bireyler olarak varoluş gösteren bireylerin felsefi bir 'insan doğası' kavrayışıyla veya Antik Yunan'ın polis yaşantısındaki insan kavrayışıyla artık ele alınamayacak oluşudur. Kavramın süreç içerisindeki şekillenışı olumsuzluğu, modern insanın hayatı deneyimleme biçimi haline getirmiştir. Başka bir deyişle, modern insanın hayatta kalma çabası olarak ifade edilebilecek olan olumsuzluk durumu, çağdaş dünyanın tedirgin edici ve tehditkâr, fakat bir yandan da umut verici bir deneyim alanı olarak gündelik yaşantısını ifade etmektedir.¹⁴⁷ Aristoteles'in dünyasının bireyi bu anlamda olumsal olmaktan uzaktır. Bu noktadaki ayrım, Grek dünyasının polis'iyle modern kent yaşantısı arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Modern kent yapılanmasının üretim-tüketim ilişkileri içerisinde kuşatılmış bireysel yaşantılar bulunmaktadır. Heller'e göre modern insan dünyaya fırlatılmışlığı dolayısıyla *telos*'suzdur. Başka bir deyişle *telos*'unu kendi üretmesi gerekir; fakat modern öncesi insan bir *telos*'la dünyada bulunmaktadır. Dünyaya fırlatılmışlık ve *telos*'u üretmek etik bir yaklaşım olarak insan yaşamasına ilişkin deneyimler alanına karşılık gelmektedir.

Rorty, benliğin olumsuzluğuna ilişkin incelemelerinde Freudyen bir temaya da işaret etmektedir. Rorty'e göre, benliğin Freudyen biçimde yaşama kazalarıyla oluştuğu, yani kişilerin kişisel geçmişleriyle inşa edilen ve bir 'insan doğası' varsayımını geçersiz kılan benlikleri olduğu vurgusu da önemlidir. Buna göre, insanlar kendi benliklerini inşa eden yaşantılarıyla ve onları 'bu' kişi yapan koşullarıyla, bu

¹⁴⁴ A. e., s. 58.

¹⁴⁵ Agnes Heller, "Modernitedeki Ahlaki Durum", **Modernite versus Postmodernite**, ed. Mehmet Küçük, İstanbul, Say Yayınları, 2011., s. 203.

¹⁴⁶ A. e., s. 203.

¹⁴⁷ A. e., s. 204.

koşulların farklılaşmasıyla ve bağlamsallığıyla yüzleşerek kendilerini inşa etmelidirler.¹⁴⁸

Benliğin olumsuzluğuyla yüzleşilmesi Rorty için, zalimliklerin üretilmediği liberal bir cemaatin olumsuzluğu düşüncesine çıkacak bir adımdır. Benliğin olumsuzluğu etik alana işaret ettiği gibi, liberal cemaatin olumsuzluğu da politik alanı ifade etmektedir. Buradaki temel sorun demokrasinin temellendirilmesi ve bunun da gerisindeki adalet talebidir. Temellendirmeci epistemolojik yaklaşım tarafından dayatılan toplumsal yaşam ilkelerinin insanın zararına olduğu açıktır. Temellendirme pratiği zaten modernitenin araçsal rasyonellik dayatmasına ilişkindir. Bu nedenle Rorty tarafından demokrasi ve kamusal adalet için temeller inşa etmekten kaçınmak önerilir. Dilin ve benliğin olumsuzluğuna ilişkin öne sürülen fikirler, toplumsal yaşamdaki kamusal ahlaki yaşantıyı garantilemez, fakat Rorty, bu olumsuzlukları kabullenmenin kişisel yaşayışta ve özel alanda yeni betimler yaratılması aracılığıyla kamusal alanda da yeniden betimlemeler yapabilmeye imkan sağlayacağını söyler.¹⁴⁹

“Yüzyılımızın liberal toplumları, en yüksek umutlarını dile getirdikleri sözcük dağarının olumsuzluğunu -kendi vicdanlarının olumsuzluğunu- kabul etmeye muktedir olan ve yine de vicdanlarının buyruklarına sadık kalan giderek daha çok sayıda insan üretmiştir. Nietzsche, William James, Freud, Proust ve Wittgenstein gibi kişiler benim ‘olumsallığın kabul edilmesi olarak özgürlük’ diye tarif ettiğim şeyi gösterirler.”¹⁵⁰

Rorty, Dewey’in etkisiyle liberal-pragmatist bir çizgide ilerlemektedir ve Rorty’nin söz dağarlarını ihtiyaç duyuldukça yeniden üretmekten söz etmesi, Deweyci bir pragmatizmin izlerini taşımaktadır. Bu düşünsel zeminin içerisinde de bir adalet anlayışını haklılaştıran şey, geçmişten ve geleneklerden gelen ilke, öğretiler ve düzene sadık şekilde yaşamaktan ziyade, insanların kendileri ve arzularına yönelik beklentilerinin olumsal ve tarihsel kavranışıyla birlikte, adaletin – adaletin kendisinin – kendileri için *“en makul öğreti”*¹⁵¹ olduğunu kabul etmeleridir.

Rorty’e göre liberal bir toplumun üyesi olan liberal bireyler, olumsuzluklarıyla yüzleşen ve zalimlikten kaçınan ironistlerdir. Bu insanlardan oluşan toplum da liberal

¹⁴⁸ Rorty, A. e., s. 62.

¹⁴⁹ Rorty, **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, s. 78.

¹⁵⁰ A. e., s. 80.

¹⁵¹ Jonh Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, New York, **Journal of Philosophy**, No 77, 1980, s. 519.

bir cemaatin oluşturulabilmesi umudunu yeşertmektedir. Rorty, Judith Shklar'dan alıntı yaparak, “*yaptığı en kötü şeyin zalimlik olduğunu düşünen liberal insanları*”¹⁵² söylemini ve “*kendisinin en merkezi inançlarının temelinde olan arzularının bile olumsuzluğuyla yüzleşebilecek kadar tarihselci ve nominalist olabilen ironist*” terimini birleştirerek liberal ironistler¹⁵³ terimini kullanmaktadır. Buna göre,

*“Liberal ironistler, ıstırapın azalacağına, insanların başka insanlar tarafından aşağılanması sona ereceğine duydukları umudu, bu temellendirilemez arzuların arasına katan insanlardır.”*¹⁵⁴

Liberal ironistlerden oluşan liberal bir cemaat-toplum da aynı doğrultuda kültürü dönüştürecektir. Bu sayede, kamusal adaletin sağlanabileceği bir kamusal dayanışma mekanizması oluşacaktır. Fakat, dayanışma teoriler ve argümanlar yoluyla elde edilemez. Çünkü Rorty'e göre dayanışma, tıpkı hakikat gibi “*düşünüm tarafından keşfedilen bir şey değil, yaratılan bir şeydir.*”¹⁵⁵

Rorty, modernitenin insana kurallar ve kesinleşmiş prosedürler olarak hakikatler dayatmasına yönelik aranan çözümün, liberal ironist bireylerin, kendini, olumsuzlıkla yüzleşen bir kültürün içindeki uygun düşünsel koşullarda tedricen yaratması¹⁵⁶ ve dayanışma umudu sayesinde ulaşılabilir olduğunu ifade etmektedir. Yaygın epistemolojik ve ontolojik kabullerde olduğu gibi olumsuzluğu reddetmek ya da yadsınamasa da onunla mücadele etmek yerine, etik bir alana karşılık gelecek şekilde olumsuzluk kabul edildiği takdirde kültürün de olumsal olanı kucaklayan bir anlayışa dönüşmesi, mümkün olacaktır. Rorty, Fransız Devrimi'nde bir gecede bütün bir söylemin değişmiş olmasını işaret ederek, değişebiliyor olduğuna vurgu yapmaktadır.¹⁵⁷ Bu anlamda, ‘hakikatin dili’ni aramak yerine ‘dilın hakikati’

¹⁵² Bu söylem, Judith Shklar, **Ordinary Vices**, Mass., Cambridge, Harvard University Press, 1984., s. 44.; Ayr. Bkz. İleride daha detaylı incelenecek olan bu söylem, “*zalimlik yapmaktansa zalimliğe uğramayı tercih ederim*”, Platon diyaloglarına ve adalet nosyonuna ilişkin tartışmalara gönderme yapmaktadır.

¹⁵³ Rorty, **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, s. 114.

¹⁵⁴ Rorty, A. e., s. 7.

¹⁵⁵ Rorty, A. e., s. 18-19.

¹⁵⁶ Anlı, A. g. e., s. 83.

¹⁵⁷ Fransız Devrimi'ne yapılan göndermeyle Rorty, bir gecede insanların düşünce ve yaşam dünyalarını köklü bir değişikliğe uğratacak bir dönüşüm geçirmeleri açısından, kültürün dil ve anlamının radikal bir değişime uğrayışından söz etmektedir. ‘Devrim’ kelimesinin yeri, bu söylemde oldukça önemlidir.

yaklaşımının benimsendiği bir olumsuzluk anlayışıyla dayanışmadan söz edilebilmektedir.¹⁵⁸ Bu noktada son olarak belirtmekte fayda vardır ki Rorty'nin olumsuzluk kavrayışıyla ifade ettiği durum bir insan yaşaması ve bağlamsallık meselesidir. Epistemolojik ve ontolojik çerçevenin dışında, etik bir inceleme alanı olarak, insanın konumlanması ve insan davranışlarına yönelik alınan bir tavır bakımından değerlendirilmelidir. Bu durumda, olumsuzluk, insan yaşamasına ilişkin herhangi bir mutlak ve zorunlu nedenselliğin olmadığı, başka türlü olabileceksen 'böyle' olmuş olan durumları işaret etmesiyle bir metafizik tartışma yaratma amacı gütmekten uzaktır. Söz konusu kavrayış, Agamben'in 'olma ile olmama kapasitesinin bir aradalığı'na¹⁵⁹ yönelik vurgusunda olduğu gibi, insan davranışlarının öngörülemezliği ve sonuçların da hesaplanamazlığı üzerinden geliştirilen bir düşünme şeklidir.

¹⁵⁸ Anlı, A. g. e., s. 90.

¹⁵⁹ Agamben, A. g. e., s. 146.

İKİNCİ BÖLÜM

ZYGMUNT BAUMAN'DA ETİK KRİZ

2.1. Bauman'a Göre Modern Ahlak Felsefesinin Konumlanması

Zygmunt Bauman'ın modern ahlak felsefesine yönelik eleştirileri, modernliğin iki yüzüne gönderme yapmaktadır. Buna paralel olarak ikili kavramlar üzerinden modernliği çözümlemeye çalışmaktadır. Yaklaşımı, modernlik-müphemlik/kesinlik-müphemlik, düzen-kaos, katı-akışkan, rasyonel-irrasyonel, modern-postmodern, özgürlük-güvenlik gibi temalar üzerinden şekillenmektedir ve bu kavram çiftleri, tam da modern felsefenin ikircimli yapısına dikkat çekerek ahlak felsefesi üreten modern filozoflara ve iktidarlara karşı bir eleştiri niteliğindedir.¹⁶⁰ Bu kavram ikilikleri, iki zıt kutba işaret eden, fakat birbirinden bağımsız olmayan, aksine birbiri olmadan anlaşılamazlar. Bauman'a göre modernlik, müphemliğe karşı yürütülen ve henüz tamamlanmamış olan bir düzen projesidir. Bu bağlamda, postmodernlik vurgusuyla modernliğin sonu geldiği iddia edilemez; fakat postmodern söylem modernliğin yarattığı sorunlara getirilen yeni bir bakış açısı ve radikal bir eleştiri olmasıyla modernliğin boyut değiştirmiş halidir. Bauman'ın deyişiyle “21. yüzyıl 20. yüzyıldan daha az modern değildir”¹⁶¹, yüzyıllar arasında benzerlikler olduğu kadar farklılıklar da vardır. Aynı zamanda modernliğin yaşı hesaplanamaz, çünkü bir proje olarak modernliğin karakteristik özellikleri ve temel vaatleri göz önünde bulundurulduğunda, tamamlanamazlığı modern çağın ruhunu ve esasını oluşturmaktadır.¹⁶²

¹⁶⁰ Adorno ve Horkheimer'ın Aydınlanmanın Diyalektiği'ne atıfta bulunarak, bu filozoflardan etkilendiğini ve çalışmalarındaki bu ikilikten söz ederken Adorno ve Horkheimer'ın çalışmasının iskeletini göstermiştir.; Bkz. Zygmunt Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003., s. 33.

¹⁶¹ Zygmunt Bauman, **Akışkan Modernite**, çev. Sinan Okan Çavuş, İstanbul, Can Sanat Yayınları, 2017., s. 58.

¹⁶² Zygmunt Bauman & Keith Tester, **Zygmunt Bauman ile Söyleşiler**, çev. M. Hazır, Ankara, Heretik Yayınları, 2017., s. 93.

Bauman'ın modern ahlak felsefesi eleştirilerini anlamının yolu, görüşlerinin merkezinde konumlanan müphemliği kavramaktan geçmektedir. Çünkü, Bauman'ın müphemlik olarak belirttiği durumlar, modernliğin yanılsaması olan ve modern düşünürlerin düzen pratiğini talep etmelerine neden olan dünyanın ve insan davranışlarının düzensizlikleridir.

“Bir nesne ya da bir olayın birden fazla kategoriye sokulabilmesi demek olan müphemlik, dile özel bir düzensizliktir, yani dilin icra ettiği adlandırma(sınıflandırma) fonksiyonunun iflası. Bu düzensizliğin temel belirtisi, belli bir durumu doğru bir biçimde okuyamadığımız ve alternatif eylemler arasında seçim yapamadığımız zaman hissettiğimiz keskin rahatsızlıktır.”¹⁶³

Müphemlik, modernliğin yok etmeye veya bastırmaya çalıştığı şey(ler) olarak konumlanmıştır ve Bauman için bir madalyonun, bir yüzü belirsizlik diğeri kararsızlık anlamına gelen iki yüzüne benzer. Belirsizlik (*ambiguity*), bilişsel ve bilgiye özgü olana, başka bir deyişle epistemolojiye gönderme yaparken; kararsızlık (*ambivalence*), eylem ve deneyime özgü bir alana, insan edimlerinin ahlaki olan pratik sahasına işaret etmektedir.¹⁶⁴ Belirsizlik olarak müphemlik, ‘dil adlandırma ve sınıflandırma fonksiyonunun iflası’ olarak ele alınır. Sınıflandırmak dünyaya bir ‘yapı’ atfetmektir¹⁶⁵ ve yapı düzenlemeyi gerektirir. Başka bir deyişle, dünyada olabilirlik ihtimali olana müdahale ederek, bazı olasılıkları daha olası kılmaktır. Olayların rastgele oluşunu sınıflandırmak ya da tamamen yok etmeye çalışmaktır. Çünkü *“müphemlik olasılık hesaplarını altüst eder, ezberlenen eylem kalıplarını birbirine karıştırır.”*¹⁶⁶ Buna karşılık düzenli bir dünya, kişinin önünü görebildiği ‘belirli’ bir dünyadır. Başka bir deyişle, kişinin bir olayın olabilirliğini nasıl hesaplayabileceğini bildiği rasyonel bir dünyadır. Fakat, müphemlik buna engel olur. Çünkü müphemlik durumunda ya hiçbir şeyin bilinemediği bir noktaya gelinir ya da birçok şey bilinebilir bir haldedir; fakat bilinenler arasında karar vermek imkansız bir hal alır ve kararsızlık (*ambivalence*) olarak açığa çıkan müphemlik karşısında eylemsizlik veya

¹⁶³ Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, s. 11.

¹⁶⁴ M. Junge, “Bauman on Ambivalence-Fully Acknowledging the Ambiguity of Ambivalence”, ed. M.H. Jacobsen & P. Poder, **The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique**, Routledge, 2018., ss. 41-56.

¹⁶⁵ Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, s. 12.

¹⁶⁶ A. e., s. 13.

denetlenemezlik durumu, başka bir deyişle rahatsız edici bir kaos açığa çıkar.¹⁶⁷ Bu nedenle, Bauman'ın 'yasa koyucular' olarak ifadelendirdiği filozoflar (*les philosophes*), entelektüeller, topluma yön veren aydınlar ve iktidarlar/yöneticiler, müphemliğin farkına vardıklarında onunla mücadele pratiği olarak modernlik projesini hayata geçirmişlerdir.¹⁶⁸

Bauman'a göre modernlik, sonu henüz gelmediği gibi başlangıcının da saptanamadığı bir dönemdir. Fakat, belirli bir dünya görüşü ve kavrayış farklılaşmasını işaret ettiğinden modernliği genel bir kabul olarak Aydınlanma geleneği içerisinde düşünmek yanlış görünmez. Descartes ve çağdaşları, sarsılan kilise otoritesi sonrası karşı karşıya kaldıkları kültürün görelî yanlarından duydukları rahatsızlığı bertaraf edebilmek için, sarsılmaz bir mutlak temel arayışıyla Aydınlanma'nın evrensel aklını inşa etmişlerdir.¹⁶⁹ Bu akıl, dönemin bilimsel ve felsefi düşünme yöntemini de etkisine alarak ilerlemeci bir düzen mitinin yaratılmasını sağlamıştır. Modern dönemin karakteristik özelliklerinden olan bu temel yaklaşımlarla insanlık, kesin bilgiye rasyonel akıl yoluyla ulaşacak, tarih ilerledikçe sürekli mükemmelleşecektir. Toplum mühendisliği de denebilecek olan bu çaba, ilerlemenin gerçekleşmesi için, sağlanmak istenen düzeni tehdit eden bütün müphemliklerin bertaraf edilmesini gerektirmektedir. Bu nedenle, sınıflandırılmayan, tanımlanamayan, tasarımılanamayan, yani kaos yaratan ve düzen olmayıp müphem olan her şeyin bir hizaya getirilmesi ve düzenlenmesi, rasyonelleştirilmesi, kategorize edilmesi, hesaplanabilir kılınması gerekli görülmüştür.¹⁷⁰

Modernliğin rasyonelleşme tutkusu ve düzen yaratma talebi yasayıcıların, “dünyanın, insan doğasının, insan benliğinin ve bu üçü arasındaki bağlantının düzeni”ni yaratmak istemesine ilişkindir.¹⁷¹ Bireysel ve kültürel farklılıkların evrensel ve mutlak bir kesinliğin önüne koyduğu engel nedeniyle, farklılıkların onaylanmadığı ve herkesin aynı hareket etmesinin sağlanacağı bir düzen kurulmalıdır. Mutlak ve sarsılmaz evrensel temeller bu noktada önemlidir. Evrensellik söylemi, Batı

¹⁶⁷ A. e., s. 13.

¹⁶⁸ A. e., s. 14.

¹⁶⁹ Zygmunt Bauman, **Yasa Koyucular ile Yorumlayıcılar**, çev. K. Atakay, İstanbul, Metis Yayınları, 2003., s. 108-109.

¹⁷⁰ Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, s. 13-16.

¹⁷¹ Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, s. 16.

düşüncesinin ve iktidarının kolunun uzandığı her yerde geçerli olan mutlak temeller inşa etme prensibine dayanmaktadır. Düzenin sağlanması için her şeyden önce insan davranışlarının bir kalıba sokulması, hesaplanabilir ve öngörülebilir kılınması gerekmektedir. Söz konusu gereklilik hem ahlak hem siyaset felsefesi alanında ihtiyaçlar yaratmıştır. Nitekim, bu ihtiyaç doğrultusunda evrensel ahlak yasaları yaratılmış ve insanlara karşılaşılabilecekleri her durumda nasıl davranması gerektiğine ilişkin etik-kodlar, standartlaştırılmış prosedürler ve eylem kalıpları yaratılmak istenmiştir. Böylelikle, belirsizliğin ve kafa karışıklığının yer almadığı, toplumsal düzeni tehdit edebilecek unsurların barınmadığı bir düzen sağlanacaktır.

Bu kavrayışı esas alan Hobbes ve Locke'dan beri süregelen modern devlet kavrayışına göre, toplumda barışın sağlanması için düzen ve kurallar şarttır. İktidar, barış ve güvenlik adına egemenliği kurar ve egemenliğini kurduğu insanları aklın yasalarına uygun hareket edecekleri şekilde düzene sokmaya çalışır.¹⁷² Bu bağlamda, toplumu ve insanı ehlileştirmek için onu tasarlanması gereken bir varlık olarak ele alır ve nesnelleştirir. Modernliğin rasyonelleşme temasına uygun şekilde insanın ve dünyanın düzenlenmesi fikri 'yasayıcı akıl düşü'nden gelmektedir.¹⁷³ Yasa koyucuların yasayıcı akıl düşü, ahlakı insanın doğal bir özelliği olarak ele almak yerine, itaate zorlanabilecek bir etik kod tasarlanmasını ve bununla birlikte yasanın gündeme getirilerek yönetim ve baskı unsurları yaratılmasını beraberinde getirmiştir.

Bauman'a göre, bu düşüncenin arkasında felsefecilerin 'insan aklı adına yasayan bir yasa koyucu' olmaları ve 'insanın mutluluğu hakkında hakemlik edebilme ödev ve ayrıcalıkları'nın bulunması vardır.¹⁷⁴ Bu anlayışa göre felsefeciler,

*“...hakikat ile yalanı, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırmadaki itiraz edilemez ayrıcalıklı konumu, dolayısıyla da yargılama lisansı ve yargıya itaate zorlama yetkisi”ne sahiptirler.*¹⁷⁵

Bu bağlamda, egemen devletin otoritesini sağlamlaştıran şey, felsefecilerin yasayıcı akıldan hareketle koydukları toplumsal, politik ve ahlaki yasalardır. Nitekim

¹⁷² A. e., s. 37.

¹⁷³ A. e., s. 37.

¹⁷⁴ Bu ifadelerle Bauman, Kant'a ve Kant'ın felsefecilere ilişkin görüşlerine eleştiri getirmektedir.; Bkz. A. e., s. 38-39.

¹⁷⁵ A. e., s. 40.

Bauman’a göre, felsefecilerin ilk okuyucuları her zaman modern devlet yöneticileri olmuştur; çünkü “İktidar bilgiye gereksinim duyar; bilgi iktidara meşruluk ve etkililik kazandırır (bunların birbiriyle bağlantısız olması gerekmez). Bilgiye sahip olmak, iktidardır.”¹⁷⁶ Başka bir deyişle, felsefecilerin koydukları yasalar, egemenlere “aydınlanma, yani yapmayı kafasına koyduğu şeyi daha etkin bir biçimde yapmasını sağlayacak bir araç” olarak aklı sunmuşlardır.¹⁷⁷ Bu yasalara uygun şekilde, her türden müphemliğin bertaraf edilmesi için tasarımlara ihtiyaç duyulmuştur. Bu düşünce felsefeciler için; aklın yasasına uymayan dogmaları yıkıp mutlak kesinliği inşa etmek ve bunun mutlak akıl yoluyla yapılması anlamına gelirken, bunun egemen için anlamı da her şeyden önce kendisinin varlığını tehdit eden bir müphemlik unsuru olarak, toplumdaki yabancıları ve uyumsuzları ayıklayıp uzaklaştırmak veya yok etmektir.¹⁷⁸ Bauman bu noktada, filozofların insanlardaki karar verme yetisi olarak inşa ettikleri akıl vurgusunun ve yasayıcı aklın öneminin, iktidarlar tarafından kendi otoritelerini meşrulaştırmak adına nasıl araçsallaştırıldığıyla ilgili önemli bir ayrıma dikkat çekmektedir. Bu noktada belirtmek gerekmektedir ki, Bauman akıl karşıtı ya da irrasyonalizm savunucusu değildir; fakat eleştiri noktası modernlik ve modern etik kavrayışının temeli olan evrensel ve mutlak akıl mitidir.

Modern etik üzerine olan temel tezler çoğunlukla Kant’ın ödev etiğine işaret etmektedir. Aydınlanmacı akıldan türeyen Kantçı ödev etiğiyle birlikte, söz konusu düşünsel dönemin insanları için, artık ahlaka dair sorulan soru “nasıl yaşamalıyım?” değil, “ne yapmalıyım?” olmuştur.¹⁷⁹ Bu sorunun değişimini tarihsel-olgusal çerçeve içerisinde anlamak mümkündür. 18-19. yüzyılda Avrupa dünyasında yaşanan gelişmeler, temel hak ve özgürlüklerin gündeme gelmesiyle birlikte, insanların her birinin sahip olduğu bu hak ve özgürlükler çerçevesinde nasıl güven içerisinde yaşayabileceklerinin olanaklarının sorgulanması açısından kültürel ve toplumsal devrimlerin yaşandığı bir dönem yaratmıştır.¹⁸⁰ İlk olarak, Fransız Devrimi’nin etkisiyle yaygınlaşan milliyetçilik söyleminden hareketle ulus-devletçilik ideolojisi;

¹⁷⁶ Bauman, **Yasa Koyucular ile Yorumlayıcılar**, s. 62.

¹⁷⁷ A. g. e., s. 41.

¹⁷⁸ A. e., s. 43.

¹⁷⁹ Ernst Tugendhat, **Problem der Ethik**, ed. Philip Reclam, Stuttgart, GmbH & Co., 1984, s. 44.

¹⁸⁰ Bauman, **Yasa Koyucular ile Yorumlayıcılar**, s. 42-43.

ikinci olarak da Endüstri Devrimi ve üretim ilişkileri üzerinden belirginleşen toplumsal problemler tarihsel çerçeveyi daha açık kılmaktadır. Bu iki olayın ardından gelişen Fordist ekonomi modeli, Weber'in bürokrasi modeli, Bentham'ın panoptikon modeli ve nihayetinde gettolar ve toplama kampları, kişilerin yaşanan bu değişimler karşısında ne yapmaları gerektiğini onlara söyleyen prosedürleri üretirken, aynı zamanda modernliğin tasarım ve düzen yaratma temasında önemli bir yeri bulunmaktadır.¹⁸¹

Filozofların Aydınlanmacı Akıl vurgusuyla, insanların 'aklını kullanma cesareti göstermesi' ve özerk/otonom birey olarak kendinin sorumluluğunu alması söylemi, insana ahlaki bir özerklik imkânı sunmaktadır. Fakat, iktidarların bu söylem üzerinden aklı araçsallaştırmasıyla, başka bir deyişle, 'belirli' amaçların gerçekleşmesi için bir araca indirgenen akıl vurgusuyla despotik ve totaliter yönetimler kurarak bir tahakküm mekanizması yaratması, toplumun tasarlanması ve düzenlenmesi çabasına karşılık gelmektedir. Söz konusu modeller, insanın ahlaki özerkliği yerine, ulus-devletçilik ideolojisi üzerinden devlete bağlılığı sağlayan ulusal bir kimliğin yaratılmasına hizmet ederken, aynı zamanda insanlara çalışma ve toplumsal yaşamın kuralları üzerinden disiplin ve denetim mekanizmalarını dayatmaktadır. Bu vesileyle, insanlar ahlaki fail ve eylemde bulunan özne olmaktan çok, ahlaksal bir akıl yürütme becerisi olarak akıllarını kullanma gereği duymadıkları, herkesin aynılaştığı, kimliklerin kişilikleri örttüğü bir toplumsal tasarım nesnesine dönüştürülmüştür.

İnsanlar modernlik boyunca söylenegelen 'özgürlük, adalet ve eşitlik' vaatleriyle ahlaki ve siyasal alanda 'kendi kaderini tayin etme hakkı'na sahip olmuşlardır. Fakat bireysel özgürlükler söylemine karşılık pratikte uygulanan, bireysel farklılıkların bastırılması veya yok edilmesine yönelik güvenlik ve düzen talebinden doğan bir disiplin ve tahakküm mekanizması karşısında itaat etmektir. Bu anlamda, Bauman'a göre modernliğin müphemliğe yönelik başlattığı mücadelenin ilk kurbanı bireysel özgürlükler ve özyönetim olmuştur.¹⁸² Bauman'ın modernliği ikilikler üzerinden ele almasına açıklık getiren söz konusu sorunlar, modernlik yanılısaması olarak modernliğin iki yüzünü göstermektedir. Bauman, daha genel olarak yürüttüğü

¹⁸¹ Bauman, **Akışkan Modernite**, s. 54-55.

¹⁸² A. e., s. 54.

incelemelerinde, müphemlik sorunun modernlikten çok daha öncesinde de var olduğunu, fakat modernlikle beraber baskın hale gelen uygarlık ve kültür kavramlarıyla ilişkilendirilmiş haliyle gün yüzüne çıktığını belirtmektedir.

Uygarlık, kültür ve toplum, insanların güvende olma ihtiyacıyla isteyerek inşa ettiği yapılardır. Freud'a göre uygarlık, insan içgüdülerinin terkedilmesi üzerine kurulmaktadır.¹⁸³ Bu içgüdüler, insanın hayvan doğasından gelen cinselliği ve saldırganlığını ifade etmektedir. Uygarlık, bu içgüdülere büyük çaplı kısıtlamalar getirerek insanlar arasındaki güven ortamını sağlamayı vadetmektedir. Ancak, bu noktada insanın güvenlik için feragat ettiği özgürlükleri problemi açığa çıkarmaktadır. İçgüdüler, bastırılması ve aklın yüceltilmesiyle kendi kendini yok eden araçsal rasyonaliteye dönmüştür. Başka bir deyişle, baskılansa dahi yok edilemeyen içgüdüler, günün sonunda insan mutluluğuna da engel olmaktadır. Bauman'ın aktarımına göre Freud, bu durumu açıklarken *"uygar yaşamın haz ve keyiflerinin acılar, memnuniyetinin hoşnutsuzluklar ve itaatinin de isyanla beraber aynı pakette olduğunu"*¹⁸⁴ söylemektedir.

*"...gerçeklik ilkesi'nin "haz ilkesi" üzerinde egemenlik kazandığı ve bunun sonucu olarak, insanların özgürlüklerinin (ve mutluluklarının) bir kısmından, hijyenik açıdan güvenli, temiz ve huzurlu bir çevre zeminine dayalı belli bir emniyet için vazgeçtikleri bir dönem olarak tanımlar. Vazgeçiş karlı olabilir, ancak "doğal" dürtülerin bastırılması ve insanın eğilimleriyle uyuşmayan, içgüdülere ve tutkulara yalnızca dolaylı bir çıkış yolu sağlayan davranış örüntülerinin dayatılmasının bir ürünü olarak gerçekleşir. Bastırma acı vericidir, iyileştirilmesi güç psikolojik yaralar bırakır. Modemitenin bedeli, yüksek orandaki psikotik ve nevrotik rahatsızlıklardır; uygarlık kendi hoşnutsuzluklarını üretir ve bireyi toplumla - potansiyel ya da açık- kalıcı bir çatışma içine sokar."*¹⁸⁵

Özgürlük ve güvenlik arasındaki ilişki bu nedenle ikircimli bir yapıdadır. Bauman'ın katı modernlik aşaması olarak yorumladığı dönem, toplumsal düzen adına yaratılan bir 'özgürlüksüz güvenlik' dönemidir. Fakat, aynı zamanda modernliğin özgürleşme ve bireyselleşme vurgusu güvenliği tehdit eden bir ikircim olarak açığa

¹⁸³ Zygmunt Bauman, **Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000., s. 8.; Ayr. Bkz. Sigmund Freud, **Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011.

¹⁸⁴ Bauman, A. e., s. 9.

¹⁸⁵ Bauman, **Yasa Koyucular ile Yorumlayıcılar**, s. 138.

çıkılmaktadır. Buna karşılık, bireyselleşme ve özgürleşmenin yaygınlaştığı durum olan akışkan modernlikte ise ‘güvenliksiz bir özgürlük’ sorunu başlamaktadır. Bauman için katı modernlik ve akışkan modernlik arasındaki keskin ayrımı gösteren bu fark, modernlik ve postmodernlik ayrımını da belirginleştirmektedir.¹⁸⁶

Bauman’a göre, modernlik tarafından mücadele edilerek yok edilmeye ya da bastırılmaya çalışılan müphemlikler, kendilerini yeniden üretmektedirler. Bu ise, düzen çabalarına karşılık dünyaya getirilen yıkımlar olarak ifade edilmektedir. Bauman, bunun en belirgin örneğinin modern ve evrensel aklın rasyonel biliminin öncülüğünde gerçekleşen Holocaust/soykırım olduğunu düşünmektedir. Toplum mühendislikleri tarafından yaratılmaya çalışılan düzen paradigmasına rağmen dünyada iki büyük savaşın yarattığı büyük yıkımlar yaşanmıştır. Bauman açısından bu yıkımların sorumlusu modern iktidarlar ve modern filozoflardır. Güveni tesis etmek için uygulanan politikalar, iktidarların kendi otoritelerini sağlamlaştırmak amacıyla ideolojiler üretmiştir. İnsanların ulusa bağlılık geliştirmesi için üretilen ideolojiler yoluyla da baskı ve tahakküm altına alınan insanların ahlakilikleri ve özyönetimleri ellerinden alınmıştır. Bu durum ahlak felsefesi problemleri açısından, temel bir soruna, ahlaki davranışlarına ilişkin olarak daha sonra detaylıca incelenecek olan otoriteye itaat ve vicdan ilişkisine karşılık gelmektedir. Bauman, modernliğin düzenleyici uygulamalarının ahlaki bir duygu olarak vicdanı körelttiğini ve nihai olarak yıkımdan ve müphemliklerden kaçınılamadığını belirtmektedir. Bauman’ın metaforik bir dille ‘bahçeci devlet geleneği’ olarak ifade ettiği bu durum, söz konusu hedefler doğrultusunda ilk olarak asimilasyon projesini daha sonra da soykırımı hayata geçirmesine zemin hazırlamıştır.

Bir metafor olarak bahçeci-devlet geleneği, devlet otoritesinin bir bahçıvan gibi, tarladaki yabancı otları ayıklayıp uyumsuz ve zararlı olanları yok ederek sağlıklı ve güzel, canlı olan bitkilerin yaşamasını teşvik etmeyi ve tarladaki sağlıklı durumun sürdürülebilirliğini sağlamayı ifade eder. Bauman için bunun anlamı, modern devletin ve felsefecilerin yarattığı “doğru insanın yetiştirilmesi”¹⁸⁷ kavramıdır. Buna göre, modern devlet, toplumun ‘iyi’ ve sorunsuz ‘ilerleme’si adına, yani düzenin

¹⁸⁶ A. g. e., s. 11.

¹⁸⁷ Bkz. G. R. Searle, **Eugenics and Politics in Britain, 1900-1914**, Leiden, Noordhoff, 1976.

sürdürülmesi adına halkı eğitmenin gerekliliğini benimsemiştir. Ulus-devlet anlayışı ve bahçeci devlet pratiği bir arada düşünüldüğünde sonuç, toplumdaki öteki'leri ve uyumsuzları (yabani otları) damgalayarak onları ya asimile etme ya da yok etmeye çalışmak olmuştur. Düzen vizyonundan hareketle modern devlet, yabancının kim olduğunu belirlemek için parçalama ve bölme yoluyla, tasarım nesnesi olarak rasyonel insanı sınıflandırıp, kategorilere ayırmıştır. Böylelikle insanlar atomize hale getirilmişlerdir.¹⁸⁸ Kategorize edilerek üretilen bu yabancılar, müphem olarak işaretlenirler. Yabancı ya da müphem olarak ilan edilen kişiler, kapitalist ekonomi sisteminin çalışma etiğine uygun yaşamayan yoksullar, dilenciler ve aylaklardır; toplumsal bütünlük ve düzeni tehdit eden diğer yabani otlar ise Yahudiler, Çingeneler, siyasi muhalifler, engelliler, sapkınlar ya da akıl-hastaları gibi dezavantajlı gruplardır. Bu gruba mensup olanlar, topluma faydası olmak yerine zarar getiren; herkes gibi çalışıp mülk edinmek veya üretime katılmak yerine, yurttaşların sırtındaki yüklerle dönüşen ya da zaten en başından topluma dahil olmayı hak etmeyen ve ulusun dışında kaldığı ilan edilen kişilerdir.¹⁸⁹

Modern iktidarlara hizmet eden bir modern bilim söylemi, soykırımın meşrulaşması ve asimilasyonun kaçınılmaz sonuçlarına yol açmıştır. Angaje birçok bilim insanı Nazi döneminde, “güçsüz soy”, “dejenere soy”, “alt-insanlar”, “değersiz türler” ve “biyolojik olarak uygunsuzlar”¹⁹⁰ gibi kavramsallaştırmalarla soykırımın hedeflerine temel sağlamış ve soykırımı haklılaştırma girişiminde bulunmuşlardır.¹⁹¹ ‘O halde biyolojik üstünlüğü elinde olan, uyumlu ve sağlıklı, dejenere olmamışlarla düzeni inşa etmeliyiz’ tutkusuyla hareket eden iktidar ve siyasi alandan söz etmek mümkün hale gelmiştir. Bu anlamda, soykırımın, müphemliği bertaraf etmek amacıyla, modern bilimin öncülük ettiği rasyonel bir araç olduğu söylenebilir.¹⁹² Bilim insanları bütün bu zalimlikler olup bittikten sonra ‘kendilerinin ara insan olduklarını ve her türlü ahlaki sorgulamadan muaf tutulduklarını, yalnızca bilime hizmet

¹⁸⁸ Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, s. 27.

¹⁸⁹ Adolf Hitler iktidarında çıkarılan sözlü yurttaşlık yasaları söz konusu söylemlerin üretilmesine örnek verilebilir.

¹⁹⁰ II. Dünya Savaşı ve Nazi iktidarında, bahsi geçen “güçsüz soy” gibi gruplar başta Yahudiler ve “Çingeneler” olmak üzere, engelliler, sapkınlar, akıl-ruh hastaları vb. toplumdaki düzeni tehlikeye sokan yabancılarıdır.

¹⁹¹ Bauman, A. e., s. 54.

¹⁹² A. e., s. 60.

ettiklerini' açıklamışlardır.¹⁹³ Fakat, bilimin de rasyonel hedefler doğrultusunda hareket etmesi ve nesnellik iddialarına yaslanarak zalimliklere zemin olması Bauman açısından sorgulanması ve tartışılması gereken bir konudur. Nitekim, bilimin sorgulanabilir olmayışı bilim fanatizmine dönüşebilecek ve var olandan daha çok yıkıma neden olabilecek potansiyele sahiptir. Bu nedenle, bilimsel olanın da kendi içerisinde tutarlı olarak sorgulanması, her daim eleştiriye açık olması gerekmektedir. Bunun tersi dogmatizme çıkacaktır.¹⁹⁴

Modern iktidarların, düzeni tehdit eden uyumsuz ve yabancılar için hayata geçirdiği bir diğer toplum mühendisliği örneği olarak modern kentleşmeye de değinilebilir. Gettolar ve toplama kampları inşa edilmesine uzanan bu sürecin arkasında, uyumsuzlar hakkındaki nefret söylemleri bulunmaktadır. Buna göre, söz konusu yabancılar 'kirli' ya da 'hastalıklı' varlıklar olarak ifade edilerek korku nesnesi haline getirilirler ve bu insanlardan uzak durulması, fiziksel olarak yakınlarda bulunmamaları gerekmektedir.¹⁹⁵ Kent yaşamı da tam olarak bu ihtiyaç doğrultusunda, toplumun asli ve çalışan üyelerinin dışında ikamet etmeleri için özel olarak, bu tehlikeli varlıklarla (ya da iktidarların söylemleri tarafından yaratılan düşmanlarla) karşılaşmayacakları veya karşılaşmanın en aza ineceği şekilde tasarlanmıştır.

Bauman'a göre, düşmanı yok etmek, savaş durumunda modern öncesi düşüncede de vardır; ancak savaş karşılıklılık ifade ederken asimilasyon ve soykırım tek-tarafli bir yıkım ve yok etmedir.¹⁹⁶ Bu anlamda, bilim insanları ve otoriteler tarafından kullanılan dil ve söylemler, müphem olan ötekiler ve uyumsuzlara karşı insan-dışılaştırma pratiğini hayata geçirmiştir. İnsan-dışılaştırmak söylemi, basitçe kişilerin insanca bir değere sahip olmadıkları düşüncesine karşılık gelmektedir. Aynı zamanda bilim ve teknolojinin gücünden yararlanan devlet, araçsal akıl yoluyla öteki olanı silahsız ve savunmasız bırakarak, müphemliğin vücut bulmuş hali olan öteki'yi tek tarafli şekilde "*haşere ve böcek*" olarak konumlandırarak¹⁹⁷, "*temizlik ve hijyen*

¹⁹³ A. e., s. 55-61.

¹⁹⁴ A. e., s. 57-60.

¹⁹⁵ Zygmunt Bauman, **Sosyolojik Düşünmek**, çev. A. Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2009., s. 81-82.

¹⁹⁶ A. g. e., s. 72.

¹⁹⁷ Bkz. Hitler iktidarındaki modern bilim ve teknoloji örneği olarak gaz odaları.

sağlamak için” yok etmiştir.¹⁹⁸ Bu anlamda, asimilasyon, kültürel temizlik olarak ifade edilirken; soykırım etnik temizliğe karşılık gelmektedir.¹⁹⁹ Ancak her halükârda asimilasyon projesi de kendi sınırlarının kurbanı olmuştur. Çünkü toplumda ötekileştirilen bu yabancılar-uyumsuzlar, ne kadar asimile olup uyum sağlamaya çalışsalar da ‘ulus-devlet’e dahil olamazlar. Ulusa dahil olmak eğitim ya da yetiştirmeyle değil, kan ortaklığıyla mümkündür.²⁰⁰ Bu noktada, modernliğin evrensel anlamda, herkes için ‘özgürlük, eşitlik, kardeşlik’ söylemine karşılık, ‘biz-onlar’ ayrımı ortaya çıkmakta ve bu durum, toplumsal ve evrensel barışın önünde bir engel oluşturmakla birlikte, modernliğin herkes için özgürlük ve eşitlik vaadinin geçersizliğini ifşa etmektedir.²⁰¹ Nitekim, söylemin içerisindeki ‘kardeşlik’ vurgusu Hristiyanlıkla ilişkilendirildiğinden, Hristiyan olmayanın ve ulustan olmayanın ‘aileden biri/bizden biri’ olmaması nedeniyle özgürlük ve eşitlikten pay alamayacağını ortaya koymaktadır. Bu noktada, “evrensel” ifadesi sorgulanır hale gelmiştir.²⁰²

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, modernliğin rasyonel aklının önderliğinde tasarlanan etik-kodlar ve toplumsal yaşamın modern vaatlerin iflasına neden olduğu görülmektedir. Söz konusu iflas, II. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında yaşanan insanlık dramlarının etik kriz söylemini gündeme getirmektedir. Kaldı ki, düzen çalışmalarının üretim-tüketim ilişkileriyle ilgili boyutu da bulunmaktadır ve bu da modernliğin ekonomik yaptırımlarına karşılık gelmektedir. Araçsal rasyonalitenin kapitalist yaşamın buhranlarına dönüştüğü nokta da modernliğin krizleri olarak yorumlanmaktadır. Bauman’ın müphemliğin bir yönü olarak değerlendirdiği kriz ve etik kriz problemi, kapsamlı olarak bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

2.2. Bauman’da Etik Kriz ve Kriz Düşüncesi

Modernitenin araçsal akıl kavrayışıyla insanlığın faydası ve ilerlemesi adına yaratılan bilim ve teknolojinin, insanlığa bir yıkım getirmesi, düşünsel dünyada etik-

¹⁹⁸ Bkz. Norman Cohn, **Warrant for Genocide**, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1967., s. 87., s. 205.; Akt. Bauman, A. e., s. 73.

¹⁹⁹ Bkz. Tage Lindbom, **Başaklar ve Ayrık Otları, Modernliğin Sahte Kutsalları**, çev. Ömer Baldık, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997.

²⁰⁰ Bauman, A. e., s. 143-163.

²⁰¹ A. e., s. 142.

²⁰² A. e., s. 163.

kodlar üzerinden tasarlanan ahlak anlayışlarının yarattığı çıkmazları ifade etmektedir. Söz konusu çıkmazlar, refah vaadiyle alkışlanan modern dönemde, savaşlar, ekonomik krizler, şiddet, göç, salgın hastalıklar ve doğanın tahribatı gibi küresel ölçekli sorunlar şeklinde kendini göstermektedir. Bunların her biri, doğrudan insan yaşamasını zora sokan olgular olarak sosyal bilim çevrelerinde ele alınan öncelikli konulardır. Modernlik Bauman'a göre süregelen bir dönem olduğundan, moderniteyi kendi içinden eleştirmek imkânsız değilse de zor olmuştur.²⁰³ Bu nedenle, bazı filozoflar ve düşünürlerin (Spinoza ve Nietzsche gibi) modern dönemin içerisinden yaptığı uyarılara rağmen, yıkım kaçınılmaz olmuştur ve kriz hissi özellikle II. Dünya Savaşı sonrası baş gösteren bir anlam problemiyle fark edilir hale gelmiştir. Dikkat edilmesi gereken nokta, yaklaşık iki yüz yıl boyunca inşa edilen ekonomik-politik-etik anlamdaki ilerleme ve mükemmelleşme projesinin, kendi temelleri tarafından dünyaya yaşattığı yıkım sonrası hakikat zeminiyle üretilen anlamların yeniden sorgulanması gerekliliğidir.²⁰⁴ Nitekim, savaş sonrasında ulus-devletçilik kaynaklı yıkıma karşılık Birleşmiş Milletler tarafından hazırlanan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi de insanların hak ve özgürlüklerini 'evrensel' düzeyde korumaya alma talebinden doğmuştur. Fakat, İnsan Hakları ile gündeme gelen söylem şekli, bugün bile amacını yerine getirememekte ve esas olarak Batı merkezli bir kültür emperyalizmine dönüşmesiyle küresel ihtiyaçlara cevap verememektedir. Bauman için sorulması gereken temel soru, bir mükemmelleşme vaadi üzerinden ve Aklın hakimiyeti altındaki 'iyi'ye ilerleme misyonundan hareket eden modernliğin, nasıl olup da dünyaya ve insan yaşamasına kitlesel ve küresel ölçekli kötülükler yaratması gerçekliğine dönüştüğüdür. Savaşın getirdiği yıkım etik, politik ve ekonomik boyutlarda kendini göstermiştir. Modernliğin bu sürecine kadar inşa edilen neredeyse bütün yapı ve kurumlar iflas etmiştir. Kesinlik arayışından hareketle kurulan düzen, kendi eliyle bir belirsizlik ve bunalım yaratmıştır. İşte bu belirsizlik ve bunalım hissi kriz halinin ta kendisidir.

²⁰³ Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumlayıcılar*, s. 140-141.

²⁰⁴ A. e., s. 169.

Tıp kökenli bir kavram olarak ‘kriz’²⁰⁵, insan vücudundaki yaralanma ya da hasarlara karşı, durumun saptanması ve hangi tedavinin uygulanacağına – uygulanması gerektiğine ‘karar verme anı’nı ifade eder. Etimolojik olarak incelendiğinde, Fransızca *crise*²⁰⁶ kelimesinden türediği görülen kriz kavramı, aynı zamanda “kritik” kavramıyla kökensel yakınlıkları açısından değerlendirildiğinde, karar verme, seçme, ‘eleştirel bir bakış ile yeni bir alan açma’ gibi karşılıkları da bulunmaktadır. Bu anlamda, daha geniş perspektifle, alışılmadık olan ve rutinin dışında görünen durumlarda nasıl davranılacağına karar verilmesi gereken bir belirsizlik ve ‘bilmeme’, fakat üzerine düşünme halinden söz etmek için kullanılan bir kavram olmasıyla felsefi düşünmeyle yakın ilişkisi olan bir kavramdır.

Bauman, kriz anında yaşanan durumu açıklarken şu ifadeyi kullanır:

*“...öncelikle, belirsizlik duygusunu, olayların alacağı yöne ilişkin bilinmezliğimize dair bir duyguyu aktarırız; ikinci olarak, müdahale etme itkisini ifade ederiz: doğru önlemleri seçmek ve onları derhal uygulamaya karar vermek.”*²⁰⁷

Kriz, başka bir deyişle, karar verme anında ‘ölçüt’ terimine karşılık gelecek bir kavramdır ve doğru kararı vermek için aranılan ilkeye daha yakın bir anlamı vardır.²⁰⁸ Bu yönüyle, kriz kavramının rasyonelliğe vurgu yapılabilecek bir boyutu vardır. Ölçüt ve ilkeler inşa etme, rasyonel bir yetiyi gerektirmektedir. Modernliğin rasyonellik vurgusu, insanın tek başına rasyonel bir varlık oluşunu ifade etmektedir. Özellikle Kantçı felsefenin insanı yalnızca rasyonel boyutuyla ele alması etik kriz düşüncesinde önemli bir konumdadır. Bauman’a göre, rasyonel insan doğası varsayımlarından hareketle inşa edilen etik-kodlar veya ahlak yasaları ahlakın ve insanın irrasyonel doğasıyla uyuşmamakta ve bu nedenle etik (doğru ve yanlış) ilkelerden türetilen ahlaki prosedürlere dönmüşlerdir. Fakat tam da ahlakın imkanını ortadan kaldıran bu yasa koyucu prosedürlerdir. Bu anlamda, etik kriz söylemi, Nietzsche’nin ilan ettiği ahlaki

²⁰⁵ TDK: 1. Bir organda birdenbire ortaya çıkan bozukluk, akse; 2. Bir kimsenin yaşamında görülen ruhsal bunalım; 3. Bir şeyin çok kıt bulunması durumu; 4. Bir şeye duyulan ani ve aşırı istek; 4. Çöküntü (ekonomik); 5. Bir ülkede veya ülkeler arasında, toplumun veya bir kuruluşun yaşamında görülen güç dönem, bunalım, buhran. Erişim: <https://sozluk.gov.tr/>

²⁰⁶ Etimolojik olarak, “Fransızca sözcük **Eski Yunanca** *krisis*, *krit*- κρίσις, κρίτ- "1. yargı, hüküm, 2. hastalığın dönüm noktası" sözcüğünden alıntıdır. Bu sözcük **Eski Yunanca** *krínō* κρίνω "yargılamak, hüküm vermek" fiilinden türetilmiştir.” Erişim: <https://www.etimolojiturkce.com/arama/kriz>

²⁰⁷ Zygmunt Bauman & Carlo Bordoni, **Kriz Hali ve Devlet**, ed. Erkan Ünal, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2018., s. 16.

²⁰⁸ Zygmunt Bauman, **Siyaset Arayışı**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2000., s. 149.

nihilizmi işaret etmektedir. İnsanlara uyulması beklenen davranış kodları etik adı altında dayatılmış, fakat bu kurallara uyma talebi insanın ahlaki yetisinin önüne geçmiştir. Çünkü modern insan tasarımı, insanın ahlakiliğini doğal olmaktan ziyade, budanması gereken zararlı-yabani ot olarak görerek insanın istenmeyen içgüdülerini bastırma prensibini benimsemiştir. Başka bir deyişle, insanı rasyonel bir varlık olarak ele alarak onun tanımlanamayan, hesaplanamayan irrasyonel doğasını görmezden gelmek değilse de bununla mücadele etmek için çaba göstermişlerdir. Modernliğin müphemlikle mücadelesinin bir boyutu olarak ifade edilen bu yaklaşım tam da toplum mühendisliği ya da Bauman'ın ifadesiyle 'bahçeci devlet geleneği' üzerinden ahlaki yasa alanına sokarak, ahlak failinin varlığını zora sokmuş ve ahlakın imkanını ortadan kaldırmıştır. Etik kriz, bu yönüyle hakikatçi mutlak yaklaşımlar zeminine inşa edilmiş anlam ve değer probleminden türeyen bir ahlaki nihilizm olarak karşılık bulmaktadır.

Bauman'a göre, olayların alışılmış olana karşılık gelmediği ve normallik olarak algılanan durumların dışında kalan, *"rutin eylemlerin geçmişte alıştığımız sonuçları artık getirmedığı duruma 'kriz' deriz"*.²⁰⁹ Müphemliğin kararsızlık yönüyle birlikte düşünüldüğünde, kriz Bauman açısından insanın ve toplumun normal halidir. Çünkü, insan eyleyen ama eyleminin öncesinde düşünen, sorgulayan ve nihayetinde karar veren bir varlıktır. Karar verme, insanın normal bir sürecidir ve bu yönüyle kriz de insanın normalidir. Fakat, krizin olduğu yerde bir panik ve endişe hali görünmektedir. Madem ki kriz insanın normali, neden insanlar panik ve endişe içerisinde oradan oraya sürüklenmektedir? Bauman açısından bunun sebebi kriz söylemlerinin açıkça ya da örtük bir şekilde mutlak ilkelere tutunan geleneksel anlayışa yaslanmasıdır. Nitekim, hala kriz döneminde yaşıyor olunmasının sebebi karar vermenin imkansızlaşması ve Batı modernliğinin yaratıldığı aklın kendi üzerine düşünmeyi bırakmasıdır. Kendi üzerine düşünmeyen ve rasyonelleşmeyi 'bu' seviyede bırakan kültür, modernliğin tamamlanmayan ve müphemlik üretmeye devam eden yanını göstermektedir. Bu bakımdan değerler krizi, fundamentalist (özcü) bir etik kavrayışın ürünü olarak ortaya çıkmıştır.²¹⁰ Buna göre, toplum içindeki ahlaki standartların belirlenmesi ve bireylerin bu standartların sınırları dahilinde hareket etmesi ilkesini benimsemesi, 'belirli bir öz'e

²⁰⁹ A. e., s. 150.

²¹⁰ A. e., s. 157.

uygun düşecek şekilde davranılmasını gerektirmektedir. Söz konusu zemin sarsıldığında insanlar ne yapılacağını bilinmediği bir belirsizlik haline, ardından da iradenin felce uğramasına neden olan kararsızlık haline sürüklenirler. Böylece ya hiçbir şey yapmayacaklardır ya da onlara söylenenlere itaat edeceklerdir.

“Etik yasa koymaya dayalı ahlakın aktif biçimde öne çıkarılması, ahlaki sorumluluğu değil daha güçlü olana itaati ve kurala uyma işgüzarlığını besler; bütün vurgu ne yapılması söyleniyorsa ona sorgusuz sualsiz uyma üzerine, otoriteye boyun eğme üzerinedir, buyruğun özüne ve niteliğine pek dikkat çekilmez. İnsanın ne yapmaya çağıldığı önemli değildir; önemli olan çağırıcıyı yapan otoritenin iktidarı ve iktidar destekli meşruiyetidir.”²¹¹

Bauman açısından ahlaki nihilizme yol açan, bireylerin ahlakiliğine engel olarak totaliter düşünceyi besleyen modernlik ve düzen pratiği, mevcut etik krizin de sebebidir. Buradaki ana tema, toplama kamplarını ve tüm bu sistemi kurup idare edenlerin itaat etmesinin eleştirilmesidir. Nitekim, yaratılan etik ve politik ortam, ahlakın yokluğunu gözler önüne sermektedir. Daha açık şekilde söylenecek olursa, Auschwitz’de kurulan kamplar, ahlaksızlığın pratik edildiği bir alan olmaktan ziyade insani ve beşeri değerlerin muaf tutulduğu ahlak-dışı bir ortamdır.²¹² Modern iktidarların kamplara gönderdiği ve daha önce ifade edildiği gibi insanca bir değerinin olmadığını açıkça ilan ettiği kişiler (yabancılar-uyumsuzlar-ötekiler-hastalıklılar-yoksullar), önce ‘yersiz-yurtsuzlaştırma’ ve beraberinde ‘insan-dışılaştırma’ pratikleriyle zaten ahlaki bir değer olmadığı, ahlakın anlamının bulunmadığı bir alana bırakılmıştır. Agamben ve Arendt’in konu hakkındaki görüşleri dikkate değerdir. Arendt, insanın insan olma hakkıyla, bir kimliğe sahip olarak, yani bir yurttaş olarak sahip olunan haklar tartışmasını gündeme getirmektedir.²¹³ Agamben ise *homo sacer* kavramsallaştırması üzerinden bu kişilerin maruz kaldıkları şeyin güvencesizlik-savunmasızlık bağlamında bir çıplak bırakılma olduğunu vurgulamak için ‘çıplak insan’ söylemini gündeme getirmiştir.²¹⁴ Devlet-sizleştirilen, yersiz-yurtsuzlaştırılan

²¹¹ A. e., s. 158.

²¹² Zygmunt Bauman, **Akışkan Aşk**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Versus Kitap, 2012., s. 183.

²¹³ Hannah Arendt, “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”, **Men in Dark Times**, Harcourt Brace & Company, 1968., ss. 3-31., s. 5.

²¹⁴ Bkz. Giorgi Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.

insanlar, kimlikleriyle birlikte haklarını da yitirmişlerdir, çünkü onları koruyacak ya da haklarını gözetecek bir devletleri kalmamıştır. Tam da bu ortamda yersiz-yurtsuz kalan insanların başlarına gelen şeyler (gaz odaları, toplama kamplarındaki çalışma ve barınma koşulları vs üzerinden yaşamın değil ölümün kol gezdiği mekân olarak kamp) insan yaşamının değil ölümünün pratik edilmesidir. Bu bağlamda, modern insanların ahlakilikle birlikte insanlığın ölümüne neden oldukları söylenebilmektedir. ‘Biz’den olmayan ‘onlar’ın başına geldiği için toplumun erdemli yurttaşları olan insanlar bu vahşet karşısında sessiz kalmışlardır. Çünkü, modern proje boyunca, insanlar karar verici ahlaki fail olmaktan çok yasaya itaate zorlanan, ahlaki düşünme edimi budanmış, erdemli ve çalışkan, ‘işinde gücünde’ vatansever yurttaşlara dönüştürülmüşlerdir. Nazizm ve diğer totaliter yönetimler, bütün bunlar olup biterken sessiz kalan, tepki göstermeyen – yani eylemde bulunmayan ve kararsız kalan – ahlaki açıdan duyarsızlaştırılmış insanların sırtında iktidar olmuştur.²¹⁵ Söz konusu sorun, savaş sonrası dünyanın en önemli tartışma konularından biri olarak modern etik standartların yarattığı kolektif kötülük ve zalimliklere dayanmaktadır. Nasıl olur da böylesi erdemli, işinde gücünde vatansever yurttaşlar, böyle büyük ölçekli kötülüklerin yaşanmasına hem aracılık hem de neden olabilmişlerdir?

Bauman’ın ahlaki benlik üzerine sürdürdüğü inceleme, modern ahlak filozoflarının insan benliği veya insan doğası varsayımlarının anlaşılmasını gerektirmektedir. Bütün bunların tartışılmasının sebebi kötülük problemini anlamak ve kötülüğün kaynaklarına erişerek, onu ya yok etmek ya da kontrol altına almakla ilgili uyarca bir talepten gelmektedir. Bu noktada, modern ahlak felsefelerine dair bütün işaretler nihai olarak Kant’a çıktığından, Kant’ın benlik ve radikal kötülük anlayışı eleştirilmektedir. Kant’ın sunduğu tablo çerçevesinde genel olarak söylenebilecek şey “kötülüğün bir özsevgiden (bencillik) kaynaklanması”dır.²¹⁶ Fakat, Auschwitz’de olanlardan sonra etik ve ahlak felsefesine Kantçı bir bakışla devam edilemeyeceği ve yeni bir tarz benimsenmesi gerektiği düşünülmüştür. Çünkü, Kantçı etiğin, ahlakı yasa alanına itmesi yoluyla kaynakları beslenen totaliter ve emperyalist dünyanın sebebi olmasa da bu dünyanın yaratılmasında etkisi bulunduğunu söylemek

²¹⁵ Bilington, **Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş**, s. 54.

²¹⁶ Bernstein, **Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama**, çev. Nil Erdoğan & Filiz Deniztekin, İstanbul, Varlık Yayınları, 2010., s. 259.

gerekmektedir. Başka bir deyişle, söz konusu etik standartlar, insanların tahakküm ve disiplin unsurları karşısında itaati benimseyerek, ahlaki sorumluluk ve ahlaki duygu olarak vicdanı askıya almalarına neden olduğundan yaşanan etik kriz karşısında aynı etik standartlarla devam edilemeyeceği anlaşılmıştır.²¹⁷

Auschwitz'den sonraki dünya, Kant'ın etik teorilerinin geçerli olabileceği bir dünya değildir.²¹⁸ Kant'ın insan benliği ve ahlaka ilişkin görüşlerindeki ısrarlı vurgusu, insanın ahlak yasasına karşı gelebilme potansiyeline 'özgür seçim' açısından sahip olduğu, fakat rasyonel insanın yasaya karşı gelmeyi reddetmesiyle şeytani kötülüğü de tercih etmeyeceği üzerinedir. Fakat, radikal kötülüğün gün yüzüne çıkarak gösterdiği bunun tersi olmuştur. Arendt'in önemle vurguladığı bir nokta olarak, sorun tam da insanın rasyonel tasarımlarının yitirildiği bir yerde durmaktadır. Eichmann davası sonrası 'kötülüğün sıradanlığı' kavramıyla söz konusu kötülüğün radikal, kökten ya da şeytani bir varoluş gibi bir şey olmadığını, aksine oldukça sıradan bir hale gelerek, sıradan bir düşüncesizlik ve 'ne yaptığının farkında olmama'²¹⁹ sorunu olduğunu ifade etmektedir.²²⁰ Arendt'in burada dikkat çektiği nokta, Kant'ın keşfettiği ve son dönemlerinde yazmış olduğu eserlerinde kendini gösteren bir hesaplaşma olarak, eylemlere yön veren ilke ile muhakemelere yön veren ilke arasındaki çatışmadır.²²¹ Söz konusu çatışma, kişinin eylemlerinin arkasındaki öznel motivasyonların ölçülememesine neden olduğu gibi, modern bireylerin otorite karşısındaki davranışlarının arkasında bir muhakeme yetisi kusuru olarak 'düşüncesizlik' sorununu da öne çıkarmaktadır. Bu durum yargı yetisinin iflası olarak ifade edilebilir. Arendt'in uyarısı, bu tür şeyler yapan insanların canavar ya da zalim olduğunu düşünmenin rahatlatıcı olduğunu, fakat bunun ayartısına kapılmanın daha

²¹⁷ Arendt'in Eichmann Davası çalışmasında ifade ettiğine göre, Eichmann Kant'a ithaf edilen bir Alman İdealizmi düşüncesini benimsemiş ve Kant'ın etik anlayışı üzerinden kavrayışını kurmuştur. Fakat Kant'ın bu türden okunmasının örneği Kudüs yargılamalarında görülebilir. Oysa bu yaklaşım günümüzde değişim göstermekte, bu durumun Kant'tan değil, taraflı bir gözle yapılan Kant okumalarından kaynaklandığı belirtilmektedir.; Hannah Arendt, **Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil**, London, Penguin Press, 2006.

²¹⁸ Bernstein, A. e., s. 56.

²¹⁹ Arendt, A. e., s. 287.

²²⁰ Hannah Arendt, "Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmeler", 1971, çev. Oğuzhan Tecimen, **Cogito**, sayı: 86, 2017., s. 157-158.

²²¹ Hannah Arendt, **Zihnin Yaşamı**, çev. İsmail Ilgar, ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018., s. 502.

büyük bir tehlike barındırması yönündedir.²²² Arendt'in bu ifadeleri, dönem içerisindeki ciddi bir tartışmaya gönderme yapmaktadır.

Arendt'in 'sıradan kötülük' söylemine paralel olacak şekilde, söz konusu tema hakkında yapılan sosyal deneyler bulunmaktadır. Zimbardo ve Milgram deneylerinin ortak sonucu, kısaca ifade edildiğinde, bu deneyler kişilerin bir otorite karşısında ahlaki duyguları olarak vicdanlarını askıya alma ve kendilerini hemen otoriteye teslim etme eğilimlerinin ne kadar yaygın olduğu üzerinedir.²²³ Özellikle Milgram'ın deney sonuçları Arendt'in yorumuyla örtüşür niteliktedir.

Arendt'in bu ifadeyi kullanmasındaki eleştirinin arka planında, söz konusu kişilerin böylesi kötülükler ve zalimlikler yapabilmesinin nedeninin, bu kişilerin canavar, sapkın, akıl hastası olduğunu iddia eden kesimlerin bulunmasıdır. Örneğin, Adorno'nun bu konudaki incelemelerinden söz ettiği *Otoriteryan Kişilik* adlı çalışması, 'faşist kişilik tipi'nin çözümlenmesini içermektedir. Ortaya koyduğu sonuç, kısaca ifade edildiğinde, bu kişilerin kişilik yapılarında zaten faşist kişilik unsurları barındırması ve kötülüklerinin kaynaklarının bu kişilerin hastalıklı ruh yapıları, klişe ve önyargıları dolayısıyla bir ahlaki değerlendirmeye girme ihtiyaçları gütmemeleri ve bunun bir id-süper ego çatışmasına neden olmak yerine, bir id-süper ego birleşimi olması dolayısıyla oluşan bir bilinç olarak, hastalıklı bir ruh yapısı oluşturmaları gibi nedenlerle, söz konusu kişilerin gerçekten kötü kişiler olduğunu ve kötü oldukları için bu türden davranışlarda bulunabildiklerini iddia etmektedir.²²⁴ Fakat, Bauman bu konuda, Milgram ve Arendt'le paralel şekilde söz konusu kötülükleri, kişilerin bir kişilik problemi üzerinden değerlendirmenin modernliğin yarattığı devlet ve sistem aygıtlarının, kurumların ve bürokratik denetim mekanizmalarının, disiplin ve itaat unsurlarının hesaba katılmaması anlamına geleceğini düşünmektedir.²²⁵ Başka bir deyişle, Bauman'ın birçok çalışmasından yapılabilecek bir çıkarım olarak belirtmek mümkündür ki etik kriz denen şey, tam da modernliğin beslediği tahakküm mekanizmalarının birey-toplum-devlet ilişkisi içerisindeki totaliter iktidar otoritesinin

²²² Bernstein, A. e., s. 274.

²²³ Bkz. Zimbardo, *The Stanford prison experiment.*, Zimbardo, Incorporated, 1971.; Stanley Milgram, *Obedience To Authority: An Experimental View*, Tavistock, Harper And Row, Publishers, 1974.

²²⁴ Adorno, Adorno, Frenkel-Brenswik, E., D. Levinson, *The authoritarian personality.* D. J., & Sanford, R. N., Verso Books., 2019, s. 630-652.

²²⁵ Bauman, *Modernite ve Holocaust*, çev. S. Sertabiboğlu, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1997., s. 23.

itaatçi yaklaşımı çerçevesinde, ahlak faillerinin ahlakiliğini devretmesi ve ahlaki muafiyet tavrı takınmasıdır.²²⁶ Bu krizi daha da önemli bir sorun haline getiren de söz konusu dönemdeki pratiklerle deney sonuçları birlikte düşünüldüğünde, sıradan ve iyi insanların, daha da önemlisi, herkesin böyle durumlar karşısında böyle kötülükler ve zalimliklere neden olabileceği gerçeğiyle yüzleşilmesidir. Bu nedenle, söz konusu kötülükler ‘radikal’ değil, oldukça ‘sıradan’ kötülüklerdir.²²⁷ Bu yaklaşım, bu çalışmanın merkezi düşüncesi olması açısından önemlidir.

Söz konusu deneyler ve bu deneylere yönelen eleştiriler hakkında yapılacak birçok açıklama ve bu konuda derinleşen birçok tartışma bulunmaktadır. Bauman bu konuya *Modernite ve Holocaust* adlı çalışmasında detaylıca yer vermiştir. Özellikle Adorno’ya karşı eleştirileri Bauman’ın müphemlik temasıyla bağlantılı olarak, Adorno’nun Kantçı bir aydınlanmacı gelenek içerisinde olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum, Adorno’yu özcü bir çerçeve içerisinde göstermektedir.²²⁸ Fakat, Adorno’nun değerlendirmelerini de tam anlamıyla geçersiz kılmak ‘doğru’ ve objektif bir değerlendirme olmayacaktır.

Bu noktada, söz konusu tartışma üzerinden Kant’ın eserleri ve Kant’a yönelik eleştiriler hakkında bir değerlendirme yapmak gerekmektedir. Kant’ın eserleri bütün olarak incelendiğinde görülecektir ki Kant, esasen insanı ‘bir tarafı’ ağır basan bir yetiler sistemi içerisindeki hiyerarşik yapı olarak değil de bir bütün olarak değerlendirir.²²⁹ Arendt’e göre Kant, aklı öne çıkarır; fakat bununla birlikte aydınlanmanın aklın edilgin bir biçimde teslim edildiği önyargılardan arınarak, yani muhakeme yetisinin etkisiyle gerçekleşeceğini düşünür.²³⁰ ‘Koşulsuz buyruk’²³¹ yoluyla ahlaki olanın aklın yasasından çıktığını belirtse de Kant, “*insanlık denen*

²²⁶ Zygmunt Bauman, “Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age”, **Polity Press**, 2011., s. 75.

²²⁷ Michael Freeman, “Genocide, Civilization and Modernity”, **The British Journal of Sociology**, Vol. 46, No. 2, Jun., 1995, ss. 207-223., s. 208.

²²⁸ Bkz. Bauman, Adorno’nun çalışmasının isminin bile zaten bunu işaret ettiğinden yola çıkarak, söz konusu problemin kişilik sorunlarına indirgendiğini ifade etmektedir.; Bauman, **Modernite ve Holocaust**, s. 150-152.

²²⁹ Arendt, **Zihnin Yaşamı**, s. 497-516.

²³⁰ A. e., s. 500.

²³¹ Bkz. Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. Nejat Bozkurt, Seçilmiş Yazılar içinde, İstanbul, 1986. s. 163-164.

çarpık çurpuk malzemedен”²³² düzenli, hesaplı, kalıplara sığan bir şey yapmanın olanağı olmadığının ya da bunun yalnızca bir potansiyel olduğunun farkındadır. Buna göre, insan ancak ve ancak “aklını kullanmaya cesaret ederse”²³³, kendi aklının muhakeme yetisinden çıkanlar doğrultusunda, yani kendinin ve yaşam koşullarının, başka bir deyişle bağlamsallığının farkındalığıyla ahlaki sorumluluğunu taşıyarak ‘estetik’ olanı yaratabilecektir. Fakat, estetik olan Kant’ta tek yanlı bir duyusallık olarak değil de bir bütün olarak değerlendirilir. Bu ise insanın mevcudiyetinin ve ‘kendinde erekselliğinin’ bir ifadesidir. Kant’ın taraflı ya da indirgemeci bir çerçeveye bazı eserlerine bağlı kalınarak incelenmesi nedeniyle açığa çıkmış olan bu gibi sorunlar, bütün eserleri bir arada düşünüldüğünde bir ‘sentez’ felsefesi olarak değerlendirilebilir.²³⁴ Kant’ın ortaya koyduğu yaklaşım, genel itibarıyla insanın bütünlüğünün yakalanması çabası olarak, bütün olarak yaşamının kendisinin ifadesidir. Bu noktada Bauman’a da bir eleştiri getirilmelidir. Nitekim, Bauman her ne kadar Arendt etkisiyle Kant’a yönelen eleştirilerdeki taraflı yönü görmüş olsa da kendisi de Kant’ı eleştirenleri eleştirirken ölçsüzleşmiş ve bu noktada diğerleriyle aynı konuma düşmüştür. Bauman’ın, Kant’ın özel olarak evrensel ahlak yasası temasını eleştirmekle birlikte, Kant’ın farkına vardığı ‘insan bilgisinin ve bilmemesinin sınırlılığı’ ve ahlaki motivasyonların bilinemezliği noktasında Kant’ın bir uyarıda bulunduğunu ve bu noktada da Kant’ın hakkını teslim ettiğini birkaç eserinde özel olarak belirtmesinden çıkarılabilir. Nitekim, modern filozoflar üzerinden hareket eden eleştiriler ağırlıklı olarak eleştirilse de Bauman’ın asıl yöneldiği nokta, maksatlı ve çarpıtılmış bir okumayla da olsa, aklın kendi kendini araçsallaştırmasıyla meydana gelen modern iktidarlar ve kurumların, yükümlülükler çerçevesindeki disiplin unsurlarıyla ahlaki sorumluluğun önüne geçmesidir. Bununla birlikte de ahlaki bakımdan insanın yaşama olanağının yok edilmesi Bauman’ın üzerinde durduğu temel sorundur. Kant üzerine olan söz konusu tartışmalar, çok daha derin bir incelemeyi gerektirmektedir ve başka bir çalışmanın yapılması ihtiyacını ortaya koymaktadır. Bu

²³² Zygmunt Bauman, **Yaşam Sanatı**, çev. Akın Sarı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019, s. 175.

²³³ Bkz. Kant, “*Aydınlanma Nedir?*”, s. 213.

²³⁴ Arendt, A. e., s. 506-514.

nedenle, bu tez çalışmasının sınırlarını aşmamak için bu kadarını ifade etmek yeterli olacaktır.

Son olarak Bauman, Milgram'ın ortaya koyduğu gibi, kişilerin toplumsallaşmasıyla ilgili doğal bir yönelim olarak sosyal uyma davranışları göstermelerinin ve bu uyma davranışlarının insan iletişimleri ve bu sosyal iletişimlerin bağlamları çerçevesinde değerlendirilmesi gerekliliği görüşünü benimsemektedir. Bu anlamda, özcülüğün reddedilmesi ve söz konusu kötülüklerin bir kişilik problemi ya da ruh hastalığına indirgenmemesi gerektiğini düşündüğünü belirtmek yerinde olacaktır.²³⁵

Modernliğin katı aşamasındaki etik krizin bir diğer boyutu Bauman'ın çalışma etiği olarak ifade ettiği yaptırımlara karşılık gelmektedir. Liberal-kapitalist 'değerler' üzerinden toplumsal düzeni tesis ve 'sosyal bütünleşme'yi sağlama amacıyla kurulan ekonomik model, Locke'tan beri üretilen ve Bentham ve Mill'in çalışmalarıyla katkı sunduğu çalışma ahlakı ve denetim mekanizmalarına dayanan söylemlerin geliştiği liberal ekonomi modelini oluşturmuştu.²³⁶ Söz konusu model, sermayesi olan zenginlerle emeği dışında varlığı olmayan yoksulları bir araya getirerek, işsizlerin emek gücü olarak topluma katılmasını sağlamıştı ve bununla birlikte bir toplumsal sözleşme yaratılarak ileriki aşamadaki refah devleti misyonu ortaya çıkmıştı.²³⁷ Sözleşme ve çalışma etiği aracılığıyla açıkça verilen mesajlar "*zihinsel ve bedensel yeterliliğe sahip her (erkek) birey çalışabiliyorsa çalışmalı.*"²³⁸ öğretisini temellendirmek üzerine kurulmuştu. Böylelikle toplum bir üretim toplumu haline getirilmişti ve istihdamdaki artış, üretim hacminin ve ekonomik büyümenin de artışına karşılık geliyordu. Fakat, sosyal sınıflar arasındaki ayrım günden güne artmasına rağmen, işçilerin patronlarının sağladığı koşullar çerçevesinde hareket etmesini bağlayıcı kurallar olan sözleşme ve çalışma etiği, refah devletinin etkinliğiyle birlikte sınıflar arası çatışmaların önüne geçmesi bakımından da oldukça önemli bir görev

²³⁵ Nedim Yıldız, **Hakikatten Olumsuzluğa Vicdan ve İtaat**, İstanbul, Akademi Titez Yayınları, 2019., s. 187.

²³⁶ Bkz. Locke, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, Ankara, Ebabil Yayınları, 2012.

²³⁷ Bauman, **Çalışma, Tüketici ve Yeni Yoksullar**, s. 70-71.

²³⁸ A. e., s. 72.

üstlenmekteydi.²³⁹ Çalışma etiğinin kamusal alandaki karşılığı, bireylerin refahları doğrultusunda siyasi alandan uzaklaşmaları veya siyaseten ilgisizleşmelerine neden olmaktadır ve dolayısıyla kamusal alanın aktörsüzleşmesine neden olan bir süreç haline gelmekteydi. Nitekim, günün sonunda bu ekonomik model ve Fordist seri üretim tekniklerine ek olarak panoptik denetim yöntemleri, kişileri bastırma ve disiplin yoluyla kamusal arenadan uzak tutarak, ahlaki anlamda duygusuzlaşmalarına neden olmuştur.

Liberal değerler üzerinden yükselen çalışma etiğinin değer anlayışı toplumda yoksulluktan ve yoksulluktan dolayı yaşanabilecek mahrumiyetlerin korkusundan korunmak olarak işsizlik ve avareliğe bir çözüm olarak karşılanmaktaydı.²⁴⁰ Söz konusu yoksulluk söylemleri, topluma fayda sağlamayan aksine yük olarak vergi mükelleflerinin sırtına binen ve aynı zamanda ‘potansiyel suçlu’ olarak damgalanan kişiler olarak kodlanmalarına ve bu kişilerin herhangi bir ahlaki duygulanım karşısında muaflaştırılmasına kadar vardığından yoksullar ya da pastadan pay alamayan işsizler; yani üretim toplumunda yeri olmayanlar ahlaki açıdan değersizleştirilmiştir.²⁴¹

Toplumsal yaşamın bu denli düzenlenmişliği her bir bireyin kamusal alanda üstlendiği roller ve sosyal olarak yaratılan kimlikler üzerinden kişiliklerini (ahlaki benliklerini) örtmesine neden olmaktadır. Disipline edici tahakküm unsurları olarak bastırma ve denetim mekanizmaları, insanlara ‘ne yapılması gerekiyorsa öyle davranmayı’ dayattığından, bireyler özerk sorumluluklarını ve benlik deneyimlerini yitirmekle birlikte ‘makine’leşmişlerdir. Hem özel hem kamusal alandaki ilişkilerin yozlaşması nihayetinde totaliter yönetimi besleyen unsurlardandır. Ayrıca çalışma hayatına katılamayan, yoksul ya da aylak olan kişilerin toplumsal dışlanma pratiklerine maruz kalması da kriz ve endişe hissini ayakta tutmaktadır.

Kısaca özetlendiğinde, modern dünyanın her ortamına sirayet eden düzen pratiğinin içindeki insan, yalnızca sahip olduğu konum ve statülere ilişkin bir ‘rol’ üzerinden kendini tanımlamıştır. Fakat, bu rollerden hiçbir ‘benliklerin bütünü’nü ele geçirmemektedir. Başka bir deyişle, hiçbir rol ‘bütün’ ve ‘biricik’ olarak bireyin ‘gerçekten olduğu şeyle özdeş’ olan yanını barındırmaz ve rol, kişinin kendisi değildir.

²³⁹ A. e., s. 75.

²⁴⁰ A. e., s. 71.

²⁴¹ A. e., s. 107-113.

Bauman'a göre roller sadece toplumsal yaşam ve iş sırasında giyilen ve günün sonunda çıkarılan formalardır. Bu formalarda ve onları giyenlerde 'kişisel' olan hiçbir şey bulunmamaktadır.²⁴² Forma metaforu üzerinden şiddetle vurgulandığı gibi, rol ve benlik ilişkisi arasında kalan boşluk, endişeyi de açıklar niteliktedir. Yurttaşlık ve herkesin eşitliğinin geldiği noktada herkesin herkesleşmesi (tek-tipleşme) ahlaki sorumluluğu tek başına üstlenmeye karşı bir direnç gelişmesine neden olmuştur. Bu direnç, kişiyi 'ben olmasam da nasılsa bu işi başkası yapar' düşüncesini aşıl原因arak sorumluluktan vazgeçmeye yöneltmektedir. Modern insanın gündelik yaşam pratiği haline gelen bu durum, etik krizin gerek özel gerek kamusal alanda kendini gösteren yönüdür. Ancak insan her zaman böyle hissetmez. Nitekim rol sırasında insanın üzerine sıçrayan çamurların vücuda bulaştığı durumlarda tatsız bir rahatsızlık hissedilmektedir. Acı verici bir endişe hissi yaratan bu durumda, insan rol yapmanın 'ötesinde' gerçekten 'kendi' olduğu bir anı yaşar. İnsanlar, tam da bu anlarda kendinden daha güçlü olan ve sorumluluğu üstlenebilecek, itaat edilebilecek bir otoriteye ihtiyaç duyarlar. Otoritenin olmadığı durumda da kendisini yalnız hisseder. Fromm'un ifade ettiği gibi,

*"...yalnızlık ve güçsüzlükten kurtulma çabası içinde, yeni otorite biçimlerine itaat etme ya da kabul edilmiş otorite örüntülerine zorla uyma yoluyla bireysel kendiliğimizden kurtulmaya gönüllü oluruz."*²⁴³

Modern öncesi insanla karşılaştırıldığında görülmektedir ki, modernlikle birdenbire, teslim olunan kader ve onun korkusundan arınıp 'ne istenirse olunabilir' anlayışı gelişmeye başlamıştır. Modernitenin ve mutlak aklın hakimiyeti altında gerçekleşen 'güvenli yaşamının' formülü olarak ilan edilen büyük düzen fabrikası, ürettiği her metanın ardından bir atık bırakmaya başlamıştır.²⁴⁴ Bauman'ın metaforik bir dilde ifade ettiği bu söylem, modernliğin her bir düzen unsurunun bir müphemlik yarattığını, her fabrika ürünün bir atık yarattığını anlatmaktadır. Nitekim, Aydınlanmacı aklın ışığında gelmesi beklenen ilerleme ve mükemmel yaşam henüz

²⁴² Bauman, **Postmodern Etik**, s. 31-33.

²⁴³ Erich Fromm, **The Fear of Freedom**, Londra, Routledge, 1960., s. 116.; Akt. Bauman, **Postmodern Etik**, s. 32.

²⁴⁴ Bauman, **Çalışma, Tüketici ve Yeni Yoksullar**, s. 31-34.

gerçekleşmemekle birlikte, tüm vaatlerine karşılık atık olarak zalimlikler ve adaletsizlikler yaratmıştır.²⁴⁵

Tarihsel çerçevenin buraya kadarki kısmı üretim toplumu/katı modernlik ya da modern etik kriz aşamasına karşılık gelmektedir. Bauman'ın modernliğin hoşnutsuzlukları olarak ifade ettiği söz konusu sorunlar, kriz ve krizden kaynaklanan endişe veya rahatsızlık hissini ortaya koyan unsurlardır. Fakat, bütün bunlar karamsar bir tablo çizmek yerine olumlu değerlendirilebilecek durumlardır. Bauman'ın kriz hakkındaki görüşleri bunu destekler niteliktedir. Bauman, krizin insan normali olduğunu ifade ederken tam da seçim yapma ve karar verme edimlerine gönderme yaparak, kriz halinin olumsuzluk değil bir imkân oluşuna vurgu yapmaktadır. Krizin imkân sağlaması veya krizle başa çıkabilme yetisi bir sonraki bölümde müphemlik çerçevesinde detaylıca ele alınacaktır. Fakat, öncesinde modern etikten postmodern etiğe geçiş sürecini, yani bugünün koşullarını değerlendirmek çalışmanın sınırları açısından faydalı olacaktır.

2.3. Modern Etikten Postmodern Etiğe Geçiş Süreci

Bauman, ulus-devletçilik projelerinin yıkıldığı savaş sonrası 'barış' döneminde, artık müphemliklerle iktidar olarak mücadele edecek bir merkezi yönetim gücü kalmadığından, hayatın müphemliklerinin kendi içerisinde hiyerarşi ve güç unsuru barındırmamasından, bunun bireysel bir mücadeleye dönüştüğünden söz etmektedir.²⁴⁶ Söz konusu durum, tarihsel çerçevede neo-liberal politikaların yükselişe geçtiği ve bununla birlikte özelleşme politikalarının da hız kazandığı dönem olarak 1970'ler ve sonrasına karşılık gelmektedir. Uygulanan politikalar, küreselleşmenin gündeme geldiği, modernliğin akışkan evresi olan 'tüketim toplumu' söylemiyle birlikte postmodernliğin hoşnutsuzlukları olarak ifade edilmektedir. Bu başlık altında da aşırı bireyselleşme ve özelleşme, kamusal-özel ayrımının belirginliğinin yok edilmesi ve ahlaki benliklerin yaşamda karşılaştıkları endişe verici hisler olarak postmodern etik kriz durumları, yani postmodern öznenin yaşadığı etik açmazlar ortaya konacaktır.

²⁴⁵ Bauman, A. e., s. 33-35.

²⁴⁶ Bauman, **Akışkan Hayat**, çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 7-24.

Bauman'ın modernite eleştirisi olarak postmoderniteyi tanımlamak için kullandığı 'akışkan' kavramı bütün süreci ve müphemliği anlaşılır şekilde ifade etmektedir. Akışkanlık, bu postmodern ve küreselleşmiş, piyasayla yönetilen dünyanın sürekli ve hızlı değişimini anlatmaktadır.²⁴⁷ Akışkan yaşam, bireyin karar verme mekanizmasını etkileyen önemli bir problem haline gelmiştir. Akışkan yaşamda hiçbir şeyin kalıcı olmaması ve her nesnenin – bu nesne canlı varlıklar ve özel olarak insanlar olsa dahi – işlevini ve amacını, aynı zamanda anlamını ve değerini hızlıca yitirdikten sonra 'atık' haline gelmesi 'bireylerin de atıklaşmasına' neden olmaktadır. Bu yeni küresel ve akışkan dünyada birey olmak tüketici olmayı gerektirmektedir ve her şeyin meta veya tüketim nesnesi olduğu bir yaşam pratiği söz konusudur.²⁴⁸

Modernitenin bilgiye bakışı 'sorulacak bin sorudan birine cevap verildiyse, geriye dokuz yüz doksan dokuz cevap kalır' şeklindeydi, fakat postmodern durumda, bir bilgi öğrenildiyse geriye öğrenilecek sonsuzca bilgi vardır.²⁴⁹ Bu da demektir ki her bir bilgi sonsuzca müphemlik yaratmaya devam eder, çünkü modernliğin hakikat zemini sarsılmıştır. Bu nedenle postmodern çağ, müphemliklerin kol gezdiği bir çağdır. Bireyler, kendi başlarına bununla mücadele etmede yetersiz kaldıklarından modern yaşamın postmodern aşamasında piyasanın ürettiği ve atomize hale gelen uzmanlık bilgisiyle kişinin sorumluluk yükü hafifletilmeye çalışırken, pratikte ahlaki anlamda tekrar sorunlar yaşatmaktadır. Nitekim, belirsizliğin verdiği rahatsızlıktan kurtarılma için tekrar normları teşvik eden bir anormallik yaratılmasına ihtiyaç duyan insanlar için sorunlar çözülmemektedir. Bu durum, mevcut sorunların gerçek yüzünü görmemek gibidir veya sorunları görmezden gelerek halının altına süpürmeye benzemektedir. Bu bağlamda, postmodern çağ, müphemliğin bertaraf edilmesi adına yitirilen otoritenin yerini dolduran uzmanlık bilgisiyle birlikte, sonu gelmez bir danışma çağına dönüşmüştür.²⁵⁰ Fakat, danışma bir fikir alma etkinliğinden çok yönlendirici bir otorite haline gelmiştir.

Buna bir örnek göstermek gerekirse, bilim insanlarının keşifleri arasından oksitosin hormonunun, cinsel çekimi ve hoşlanmayı sağladığını bulmasından söz

²⁴⁷ A. e., s. 15-19.

²⁴⁸ A. e., s.17-21.

²⁴⁹ Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, s. 293.

²⁵⁰ Bauman, **Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları**, s.265.

edilebilir. Oksitosin hormonun sağladığı hoşlanma ve cinsel güdülenmenin iki yıl süre geçtikten sonra azalması ve partnerler arasındaki tutkuyu köreltmesi yönündeki uzmanlık bilgisi, kişilere ‘sorun bende değilmiş, duygularımın değişmesinin sebebi, herkeste olduğu gibi, doğal bir hormonal değişimmiş’ şeklinde düşündürerek aşk ilişkilerindeki romantizme dair duyguların ve eşler arasındaki güvenli bağ ortamının kopmasına zemin hazırlamıştır.²⁵¹ Daha genel bir çatıda düşünüldüğünde, söz konusu söylemler bireylere suçluluk duygusundan muafiyet kazandırması açısından tartışmalı bir yan barındırmaktadır. Bununla söylenmek istenen bilim karşıtlığını benimsemek veya bilimsel gelişmeleri olumsuzlamak değil, söylem çokluğunun kişileri çoğunlukla ahlaki seçimler yapmaktan uzaklaştırması ve ahlaki duyguları veya vicdanlarını susturması gibi sonuçları nedeniyle kişisel suçluluk duygusundan arınmalarıyla temel ahlaki yönlerinin bastırılmasının ifade edilmesidir. Bu durum, ahlaki benlikler arasındaki bunalımı ve toplumsal ilişkiler arasındaki kopmayla, ‘ahlaki körlük’ yaratılmasına neden olabileceği için eleştirilmektedir.²⁵²

Üretim toplumundan tüketim toplumuna geçilen noktada kültürün de değişimi, yasaklar ve dayatmalar yoluyla değil de teklifler ve ayartmalarla yani ‘baştan çıkartma’ yoluyla bireylerin denetime tabii tutulmasına neden olmaktadır. Mevcut durumda artık, panoptikondan sinoptikona (çoğunluğun azınlığı denetlemesi) geçiş, kültürün tüketim toplumu üzerindeki etkisini işaret etmektedir.²⁵³ Örneğin moda endüstrisi, toplumda onaylanan tüketim nesnelerini dayatmaktadır ve belirli nesnelerin yarattığı imajlar üzerinden sosyal anlamda kimlikler edinilmektedir. Sosyal sınıflaşmada yeni bir boyut yaratan bu durum, kişilerin toplum tarafından onaylanmak için ‘herkes ne yiyorsa-giyiyorsa onu satın almalıyım’ cümlelerini düşündürmektedir. Tüketim nesnesi endüstriyel atık olduğunda küresel anlamda *Risk Toplumu*’nu²⁵⁴ meydana getiren kültür, uzun vadede etkilerini gösteren bir tehlike olsa da yüz yüze ve yakın ilişkilerdeki bireylerin birbirini tüketim nesnesi haline getirmesiyle bireyler açısından ‘hızlı’ ve ‘burada’ hissedilen bir yük olarak görülmeye başlamıştır. Fakat,

²⁵¹ Bauman, **Akışkan Hayat**, s. 136.

²⁵² A. e., s. 137.

²⁵³ Zygmunt Bauman, **Akışkan Modern Toplumda Kültür**, çev. İhsan Çapcıoğlu & Fatih Ömek, Ankara, Atıf Yayınları, 2015., s. 15-16.

²⁵⁴ Bkz. Ulrich Beck, **Risk Toplumu – Başka Bir Modernliğe Doğru**, çev. K. Özdoğan & B. Doğan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014.

uzmanların toplum ve insana verdiği mesajlar, kişilerin rahatlaması adına bir çeşit morfin görevi üstlenmektedir. Herkesin yaşadığı problemler, kişilerin kendilerine özel değildir ve bu nedenle sorumluluk duygusundan muafiyet kazanılarak vicdani bir yozlaşma yaratılmaktadır.²⁵⁵ ‘Herkes gibi olursan kaybetmezsin’ söylemi yaygınlaştıkça tek tip kimlikler edinildiğinde, kimliklerin kişiliksizleşmesi ahlaki anlamda önemli bir sorundur. Toplumsallaşmanın getirdiği onaylanma ihtiyacı nedeniyle bireyler herkesin seçimini doğru ve tek yol-muş gibi kabul eder.²⁵⁶ Çünkü postmodern insan için yanlış seçim kabul edilemez ve doğrusunu gösterecek bilgiler, uzmanlar, akıl verenler varken yanlış yapmak toplumdan dışlanma sebebidir. Bunun sebepleri arasında piyasa ve tüketim endüstrisi gösterilmektedir. Çünkü piyasa ekonomisi tüketicilerin mutlu olmasını istemez, aksine sürekli mutsuzluğu üretir. Oluşan yeni arzu talepleri yeni metaların satın alınmasını teşvik ederken piyasanın varlığı sürdürmesi de garanti altına alınmaktadır. Bu durumda kaçınılmaz olarak, mutluluk gittikçe gözden uzaklaşmaya başlar.

Postmodern durumda, kültürün değişimi kamusal alanın anlamının yitmesine neden olmuştur. Kamusal alan, politik yaşantının sürdürüldüğü ve diyalogun aktif olarak üretildiği bir alandır.²⁵⁷ Ancak akışkan yaşamda kültür endüstrisi gerek kent yaşamını dönüştürerek gerek özel ya da mahrem konuların kamusal alanda yüksek sesle konuşulmasıyla birlikte herkesin yaşadığı oldukça ‘insani’ sorunların kamusal-mış gibi gösterilmesi yoluyla kamusal alanın kamusallığını engellemiştir.²⁵⁸ Bu durumda bireyler yalnızca özel alandaki ilişkilerinde diyalog kurabilir hale gelmişlerse de özel alanın içerisindeki diyalog ortamı da günden güne bireylerin güvensizlik ve endişeleri nedeniyle sekteye uğramaktadır. Diyalog, toplumsal ilişkilerde önemli bir unsurdur. Diyaloğa girmek bireylere pazarlık yapmak, karşılıklı anlayış oluşturmak ve paylaşılan yaşamda her an kişilerin karşısına çıkabilecek çatışmaları idare etmek veya çözmek becerileri kazandırır. Diyalog, kamusallığın vazgeçilmez bir pratiğidir. Karşılaşmaların ve diyalogun minimuma indiği bu akışkan yaşamda insani ilişkilerin deneyim alanı da özelleştirilmiş, iletişimi özel alana taşımıştır. Bu durum insanların

²⁵⁵ Bauman, A. g. e., s. 142.

²⁵⁶ Bauman, **Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları**, s. 290.

²⁵⁷ Bauman, **Siyaset Arayışı**, s. 70.

²⁵⁸ A. e., s. 69-117.

depolitize edilmesine ve kamusallıkla birlikte siyasetten ve politik akıl yürütmeden de uzaklaşmasına neden olmaktadır. Bauman buna yönelik olarak, eğitimin yalnızca bilgi odaklı olmaması gerektiğini, eleştirel düşünceyi geliştirme üzerine bir eğitim prensibinin benimsenmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.²⁵⁹ Ancak mevcut durumda, uygulanan hatalı eğitim politikaları kamusal cehaletin yaratılmasına zemin oluşturur ve Bauman’a göre, “*Cahillik iradenin felç geçirmesine neden olur.*”²⁶⁰

İrade, insanın seçimler yapma, karar verme ve eylemde bulunma durumlarında belirleyici olan yönlerinden biridir. Fakat, felce uğrayan irade söz konusu olduğunda, kişiler alternatifleri bilmediğinde ya da bir eğitim sorunu olarak sorunlar üzerine ‘doğru düşünme yetkinliği’ olmadığında politik olarak, piyasanın ihtiyaç duyduğu yurttaş kitlesi, başka bir deyişle yalnızca tüketici olarak var olan birey oluşmuş olur ve bu, demokrasi bilincinden ve temel değerlerinden uzak, tepkisiz kalınmış bir topluma işaret eder. Politik cehalet, akışkan modernite gibi kendi kendisini sürekli olarak üreten ve yenileyen bir yapıdadır. Politik cehaletin yaratılması, özgürlük ve güvenlik problemini her zamankinden daha büyük boyutta açığa çıkarmaktadır. Bauman’a göre özgürlük, Antik Çağ’daki anlamından Modern düşünceye gelene kadar kavramsal olarak değişiklik göstermektedir. Kapitalist ekonominin etkisiyle dönüşüme uğrayan özgürlük, güçlü-zayıf ilişkisini ortaya koyan bir statüye işaret etmektedir. Özgürlüğün olabilmesi için en az iki kişiye ihtiyaç vardır. Birinin (güçlü olanın) diğerini (zayıf olanı) tutsaklığından, esaretinden, köleliğinden azade etmesi, serbest bırakması anlamına gelen eski kullanımından bugünkü haliyle bir zengin-yoksul ayrımı yaratan, satın alma olanağı sunan ya da tüketici olabilme özgürlüğü sağlayan bir özgürlük fikri hakimdir.²⁶¹ Ancak hangi bağlamda değerlendirilirse değerlendirilsin, özgürlük kavramın kendisinde özgürlüğün gerçekleşmesi için özgürlüğün taşıyıcısı her kim olursa olsun bir feragat etme zorunluluğu bulunmaktadır. Sözgelimi, kişi kendinden özgürleşerek kendini gerçekleştirmek istediğinde kendinden olan bazı parçalardan feragat etmelidir. Fakat, toplumda huzur içinde, yani güvenlik eşliğinde yaşamak istiyorsa da haklarından, başka deyişle kendi özgürlüklerinden feragat etmelidir.

²⁵⁹ Zygmunt Bauman, **Eğitim Üzerine Riccardo Mazzeo ile Söyleşi**, çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020., s. 9.

²⁶⁰ A. g. e., s. 165.

²⁶¹ Zygmunt Bauman, **Özgürlük**, çev. Kübra Eren, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, Ekim 2018., s. 16-18.

Özgürlük ve güvenlik kavramları birbiriyle karşılıklı ilişki içerisinde ve aralarında bir denge kurulması dayanışmayı gerektirmektedir. Ancak koşulların dayanışmayı gerektirdiği yerde diyalog sağlanamadığı için çatışmalar ve krizler yaşanmaktadır.²⁶² Bu problemin somut nedenlerinden biri de piyasalar tarafından yönetilen ya da denetlenen bireylerin çalışma hayatında benimsediği rekabetçi yaklaşımdır. Bireyler arası rekabet ve hızlıca tüketim üzerine kurulan özel ve kamusal ilişkiler, günden güne bireylerin birbirlerine olan güvenini eksiltmektedir. Söz konusu iletişim sorunları, bireyler arası mesafenin açılması ve ilişkilerin soğuklaşmasına, nihayetinde de kamusal ölçekte bir yabancılaşmaya neden olmaktadır.²⁶³ Öngörülemeyen ve hesaplanamayan insanlarla girilen hesaplanamayan ilişkilerin sonucu olarak açığa çıkan güvende hissetmeme durumu endişe ve krizi belirginleştirmektedir. Örneğin; çağdaş insanların sosyalleşme arzusunun, dostluk bağlarının kuvvetlenmesi ihtiyacından gelmediğini, bireylerin kendi içlerindeki yalnızlık ve yabancılaşma duygusundan ve can sıkıntısından kaçış yolu olarak görüldüğü şeklinde değerlendirilmektedir.²⁶⁴ İnsanlar arası tüm ilişkilerin yozlaşmasına neden olan sorunlar, bireylerin ortak bir paydada bir araya gelip dayanışma kurmasının da önüne geçmektedir. Endişe ve kriz hissini sürekli olarak canlı tutan ve her an ‘burada’ hissettiren durum, ilişkilerdeki bu kopma ve güvensizlik hissidir. Daha önce ifade edildiği gibi, akışkan modernlik fazla özgürlük ve bireyselleşmeyle aynı pakette gelen bir güvensizlik durumu yaratmaktadır. Bauman bunu ‘güvenliksiz özgürlük’ olarak tanımlamaktadır.²⁶⁵

Özgürlük ve güvenlik kavramlarının her ikisi de vazgeçilemeyecek ve üzerinde küresel koşullar bağlamıyla düşünülmesi gereken kavramlardır. Dayanışmayı şart koşan yeniden düşünme sürecine ve kamusal alanın tesis edilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sürecin gerçekleşmesi de diyalogun sağlanmasını gerektirir. Fakat, kendi üzerine düşünmeyi bırakan Batı kültürünün hapsediği krizler çağı, demokratik, etik, politik ve ekonomik anlamda yaşanan her bir sorunun çözümünü de imkansızlaştırmaktadır. Özel ve kamusal alandaki ilişkilerin yozlaşması ve kamusal

²⁶² A. g. e., s. 192-193.

²⁶³ Bauman, **Siyaset Arayışı**, s. 63.

²⁶⁴ Bauman, **Kriz Hali ve Devlet**, s. 175.

²⁶⁵ Bauman, **Akışkan Modernite**, s. 89.

alanın anlamını yitirmesi sorunları, küreselleşmeyle birlikte hasarı küresel düzeye yükseltmektedir. Bauman'a göre bu nedenle artık bireysel ya da yerel değil küresel bir çaba ve sorumlulukla hareket etmek gerekmektedir. Çünkü, yerel yönetimin kapı dışarı ettiğini düşündüğü problemler küresel çözümsüzlükler yarattığında, yerel çözümler çözümsüzlük yaratmaya devam ederler. Basit bir örnek verilecek olursa, 'gelişmiş' ülkeler endüstriyel atıklarını 'gelişmemiş' ülkelerin topraklarına döktüklerinde, kendi coğrafyalarında anlık bir felaket göremiyor olsalar da bu atıklar iklim krizi faktörüyle kendi kıyılarına 'zarar' olarak dönmektedir. Dahası, fabrikalaşma sürecinin 'başka topraklar' üzerinde kurulmaya başlaması, 'ucuz emek gücü' açısından düşünüldüğünde maliyetin azalmasıyla şirketlerin büyümesini sağlarken; kendi topraklarında bir istihdam krizi yaratmaktadır. Bu durum, çözüm sanılan prosedürlerin çözüm olmaktan ziyade, yerel yönetimlerin ve sermayeye sahip olanların "*kendi kuyruğunu yiyen yılan*"²⁶⁶ gibi hareket etmesine işaret etmektedir.

Özgürlük ve güvenlik konusuyla bağlantılı olarak küreselleşmenin ve postmodern etik krizin bir diğer kolu, Bauman'ın 'küreselleşmenin atıkları' şeklinde tanımladığı mülteciler/sığınmacılar/göçmenler problemidir.²⁶⁷ Ulusçuluk ideolojilerinin yıkıldığı, fakat bireyselleşmenin aşırılaşmasıyla insanlar arası iletişimin her geçen gün yozlaştığı bugünlerde, herkes herkese yabancıyken, kültürel farklılıklar nedeniyle toplumsal düzeni 'daha fazla' tehdit eden bu kişiler, tüketim toplumunun yeni yoksulları olarak konumlandırılmıştır.²⁶⁸ Mülteciler meselesi, bugünlerde tarihin tozlu raflarından yeniden canlanan bir kriz olarak görülmektedir. Fakat, esasen bu sorunun daha önce de çözülmediğini söylemek yanlış olmaz. Atığı başka toprağa dökmekten farkı olmayan bu 'sorun', iklim krizi gibi dönüp dolaşıp Batı dünyasının kıyılarında görünür hale gelmeye başlamıştır. Göç olgusu birçok farklı boyuta sahiptir, ancak ekonomik-politik-etik gerekçeler fark etmeksizin mülteci, sığınmacı veya göçmen statüsündeki dünyanın her ulusundan insanın birbiri içine karıştığı bir küresel gerçeklik söz konusudur.

²⁶⁶ A. g. e., s. 248-268.

²⁶⁷ Zygmunt Bauman, **Iskarta Hayatlar: Modernite ve Safraları**, çev. Osman Yener, İstanbul, Can Yayınları, 2018., s. 81.

²⁶⁸ Bauman, **Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksullar**, s. 113-115.

Bireyselleşmiş toplumun insanları, ‘gerçek yabancı’lar karşısında daha büyük ölçekli bir korku duymaktadırlar. Söz konusu korku Bauman’da *proteofobia* olarak belirtilen, her biçime bürünebilen ve her kılığa girebilen, tanımlanamayan ama her an ‘burada’ hissedilen bir korku olarak ifade edilir.²⁶⁹ Bunun anlamı, bireylerin her an her yerde olan yabancılarla nasıl yaşanacağını bilememekten gelen, bu yabancıların komşu mu yabancı mı yaratık mı olup olmadığını dahi kategorize edemediklerinden cisimleştiremeyen insanlar olarak cisimleşmiş bir Öteki olan bu yabancılar karşısında kendilerini yalnız hissetmeleriyle tanınmasındadır. Bauman bu durumu yorumlarken “*İnsan olmak aynı zamanda korkmak, korkuyu tatmak demektir.*”²⁷⁰ ifadesini kullanır. Bu söylem hem toplumdaki yabancılar gönderme yapar hem de insanın ölümlülüğü ve bunun bilincinde olması karşısındaki çaresizliğine gönderme yapar. Yönetimler söz konusu korkuyu bertaraf etmek için, bugünlerde yurttaşların kendilerinden bekledikleri güvenlik talebini karşılamak yerine, iktidarlarını güçlendirmek için bu korkudan beslenmektedirler.²⁷¹ Bu duruma eşlik eden bir biçimde yurttaşların politik ilgisizliği ve depolitize varoluşları nedeniyle dünya sahnesinde, hemen her ülkede sağ popülizmle birlikte faşizmi besleyecek söylemlerin yükseldiği gözlemlenmektedir. Nitekim, son zamanlarda mevcut sorunlar karşısında sağ iktidarların seçimleri kazanması ve siyasetin sol cephesinin muhalefet üretmemesi ya da üretilen muhalefetin dikkate değer bir söylem alanı oluşturamaması durumu, gelecek zamanlarda nelerin yaşanabileceği konusundaki küresel endişeleri ‘diyalogsuzluk’ nedeniyle körüklemektedir. Yönetimlerin tavrı bu şekilde olduğunda ve;

*“Mülteciler ya da göçmenler potansiyel terörist kategorisine sokulduklarında ahlaki sorumluluk alanının, merhamet ve ilgi dürtülerinin muhatabı olmaktan çıkarlar.”*²⁷²

Dolayısıyla postmodern siyasetin gündemindeki en acil ilgilenilmesi ve diyalog ortamı yaratılması gereken sorun, yaşanabilecek daha büyük buhranlar ve siyasi patlamalar düşünüldüğünde mülteciler sorunu gibi görünmektedir.

²⁶⁹ Zygmunt Bauman, **Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018., s. 140-147.

²⁷⁰ A. e., s. 149.

²⁷¹ A. e., s. 248.

²⁷² Zygmunt Bauman, **Kapımızdaki Yabancılar**, çev. E. Barca, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016., s. 33.

Modernliğin bugüne daha yakın olan akışkan aşamasında da etik kriz canlı ve burada hissedilmektedir. Daha önce Bauman'ın kriz yaklaşımının insanın normal olduğu ifade edilmişti. Peki, madem kriz normal bir durum, neden endişe ve korkulardan söz ediliyor? Bauman için bunun iki olası cevabı vardır. İlk olarak Bauman, bireylerin insan olmaktan önce tüketici olarak konumlandığı akışkan modern yaşamda her şeyin kontrol edilemez bir hızla değişmesinin kriz ve endişe hissini sürekli canlı tuttuğunu ifade etmektedir. Öğrenilen bir bilginin dakikalar içinde eskidiği ve bilimin bu bilgilerin yerine yenilerinin koyulduğu 'akışkan' bir dünyada bu endişe oldukça normaldir.²⁷³ Söz konusu tüketici bireyler, komplo teorilerinin de ayartmalarına daha kolay gelebilen kişiler olmuşlardır. Bu durum, tüketicilerin belirsizlik/bilmeme ya da bilgilerin çokluğu arasından seçerek doğrunun ne olduğuna karar verememe endişesi olarak ifade edilebilmektedir.²⁷⁴ İnsanlar, arkalarını yaslayacak güvenli bir mutlak temel arayışındadırlar, çünkü müphemlik rahatsız edici bir his olarak kriz halini yaşatmaktadır.

İkinci olarak ise, Bauman'a göre, bu çağ çok hızlı bir şekilde birbiri içinde yaşayan, farklı kavrayışlara sahip kuşaklardan oluşan bir toplumdur. Kriz hissini derinleştiren dayanışmasızlığın bir yönünün de bundan kaynaklandığını düşünmektedir. İnsan ömrünün bilim ve teknolojik gelişmeler çerçevesinde uzamış olması, ölüm-lülük (yaşam) süresinin uzaması, kontrolsüz üreme ve nüfus patlaması gibi durumlar karşısında kuşaklar arası iletişim problemi olarak bir diyalogsuzluk sorunu bulunmaktadır.²⁷⁵ Kuşaklar arasında konuşulan dil, aynı evin içinde bile farklılaşmış durumdadır. Çünkü her bir kuşağın bağlamı ve dolayısıyla dünyayla kurduğu ilişki farklılaşmıştır. Bu da kakofoni içinde, iletişim kurmanın zorlaşmasını ve bir anlaşmaya varmada yaşanan güçlüğü ortaya koymaktadır. Bu durum iletişime engel olmaktadır. Dolayısıyla, diyalog ortamı sekteye uğramıştır.²⁷⁶ Akışkanlık öyle bir hal almıştır ki artık, kriz hissi yaratan şey kararsızlık anı ve hali de değil karar vermenin imkânsız olduğu bir duruma işaret etmektedir. Bu noktada Derrida'nın

²⁷³ Bauman, **Kriz Hali ve Devlet**, s. 150.

²⁷⁴ A. e., s. 157-158.

²⁷⁵ Bauman, **Siyaset Arayışı**, s. 149-151.

²⁷⁶ A. e., s. 152.

“*karar verilemeyenler*”²⁷⁷ kavramına yapılan vurguyu hatırlatmak gerekmektedir. Derrida bu kavramsallaştırmayla, herhangi bir kategoriye dahil edilemeyen ‘ne o ne de bu’ olmayan durumları kastetmektedir.²⁷⁸ Müphemliğin her bir yansıması, bugünün dünyasında karar vermenin imkansızlığı olarak kriz-endişe-korku halini almıştır.

Endişe ve korkuları, başka bir deyişle müphemlik unsurlarını yok etmek mümkün olmasa da endişenin zararlarını hafifletebilmenin mümkün olduğunu belirten Bauman, bunun için yapılması gereken şeyin, modernlik projesinde olduğu gibi mücadele etmek yerine müphemlik unsurlarıyla yaşamayı öğrenmek olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda, endişe her ne kadar bireylerde korku ve panik hali yaratsa da ahlakiliğin imkânı olarak düşünüldüğünde, harekete geçiren yaratıcı bir duygudur. Bu sorunlar karşısında postmodern bir perspektif benimsemek Bauman’a göre ‘iyi yaşam’ı garanti kılmayacaksa da daha ahlaki kılma umudu bulunmaktadır.

²⁷⁷ Banu Alan Sümer, “Jacques Derrida ve Etik”, ed. Veli Urhan, **Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik**, Ankara, Hece Yayınları, 2016, ss. 139-172., s. 325.

²⁷⁸ A. g. e., s. 153.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ETİK KRİZDEN ÇIKIŞ

3.1. Bauman'da Ahlaki Benliğin Konumu

Bauman'ın iktidarların felsefecilerin yasa koyuculuklarından beslenmesi hakkındaki eleştirisi hatırlanacak olursa, Kant'ın etik teorilerinin üzerine şekillenen kendi üzerine düşünmeyi bırakan Batı medeniyeti, kendi eliyle insanların kötülüğünün radikal değil de Arendt'in ifadesiyle oldukça sıradanlaştığı bir dünya yaratmıştır.²⁷⁹ Bu nedenle Arendt, Auschwitz'de olan şeyin insanlar tarafından insanların gereksiz kılınması'nın pratiğe dökülmüş hali olarak, insanlığın birlikte yaşama becerisinin yok edilmesi olduğunu söylemiştir.²⁸⁰ Bu tema üzerinden hareket eden ve medeniyetleşmenin geldiği noktaya eleştiri getiren Bauman'ın kültür ve medeniyetin kurulmasına yönelik incelemeleri sırasında yaptığı vurgu önemlidir: İnsanlar kaçınılmaz olarak doğalarında bulunan korku nedeniyle toplumu, kültürü ve medeniyeti kurarlar. Bu korkunun kökeninde olan şey, deneyimleyemediği, fakat kaçınılmaz olarak da bilincinde olduğu ölüm-lülük'tür. İnsanlar bunu düşünmedikleri anlarda bile, bu korkuyla yaşarlar ve kendilerini güvende hissetmek için ötekilerle ilişki içerisinde yaşama koşullarını sağlamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla, Bauman'a göre, insanların medeniyetleri ve kültürü inşa ettiği noktada başlar ahlak.²⁸¹ Bunun anlamı, olağan durumda insanlığın başkalarıyla birlikte kendi yaşam imkanını yaratmaya çalışması söz konusudur, Auschwitz'de görülen ise, insanların ulus bakımından kendinden olmayan insanları gereksiz ve değersiz kılma yoluyla insan-dışılaştırarak, yaşamın değil ölümün imkanının ortaya koyulmasıdır. Bu nedenle, daha önce mümkün değilmiş gibi görünen bu tarz kötülüğün ortaya çıkışıyla birlikte, eski

²⁷⁹ Kötülüğün sıradanlığı konusu, bu tez içinde II. Bölüm'de detaylıca ele alınmıştır. Bkz. Bu tez içinde, s. 55-60.

²⁸⁰ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace and Co., 1951., s. 455.

²⁸¹ Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev. Nilgün Demirdöven, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018., s. 14-17.

tarz etik yapma biçimleri veya ahlak yasaları üretme biçimlerinin yerine yeni bir kavrayışa sahip olunması gerekmektedir.²⁸²

Bauman'ın ahlak felsefesi anlayışı büyük ölçüde sorumlulukçu bir perspektif öne süren Levinas'ın etik anlayışı etkisinde gelişmiştir. Ahlaki benliği konumlandırma tarzını da Levinasçı etik çerçeve içerisinde oluşturur.²⁸³ Levinas'ın felsefi kavrayışına bütün olarak bakıldığında, ifade etmek istediği şey, kötülüğe ve 'teodisenin bitiminin' ardından yüzleşilmesi gereken kötülük sorununa karşı etik bir tepki göstermenin gerekli oluşudur.²⁸⁴ Levinas'ın teodise'den anladığı, basitçe, teolojik veya seküler bir bakış açısı olması fark etmeksizin, katlanılmaz-beyhude acı ve kötülüğe bir gerekçe aramanın cazibeli yanıdır. Teodise, çekilen acının bir anlamı olduğunu söyleyen bir cazibeye sahiptir. Fakat, Bernstein'e göre Levinas, entelektüel bir tavır olarak dürüstçe teodisenin sona erdiğinin kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁸⁵ Anlamsız acı ve acının gerekçelendirilmesi arayışı Nietzsche'nin 'çileci idealler' adı altında daha önce ifade edip, insanlığı uyardığı bir konuydu ve Levinas da bu teşhisin sahibi olarak Nietzsche'den çalışmalarında söz etmektedir. Levinas'a göre,

*"...zamanımızın acımasızlığında, bu acımasızlığa karşı kendini doğrulayan etik bir duyarlılık açısından, komşunun acısını gerekçelendirmek kesinlikle tüm ahlaksızlığın kaynağıdır."*²⁸⁶

Levinas, dikkat çektiği bu önemli noktaya bir de kötülüğün Kantçı anlamda bir 'sentez'ini yapmanın mümkün olmadığını eklemektedir. Buna göre, kötülük denen şey insanın akıl ya da anlayış kategorileriyle kavranabilecek bir şey değildir. Başka bir deyişle, kötülük insan olmanın, tam da Kant'ın ifade ettiği haliyle, özerkliği ve öznelliği nedeniyle anlaşılamazdır.²⁸⁷

²⁸² A. e., s. 21.

²⁸³ Bauman, **Postmodern Etik**, s. 90-96.

²⁸⁴ Bernstein, A. e., s. 210.

²⁸⁵ A. e., s. 212.

²⁸⁶ Levinas, "Useless Suffering", **The Provocation of Levinas: Thinking the Other**, der. Roben Bernasconi & David Wood, London, Routledge, 1988, s. 163.

²⁸⁷ Bernstein, A. e., s. 219.

Levinas etik perspektifinde ilk felsefeyi etik olarak işaretlemektedir. Çünkü ona göre, “*Ontolojik farktan önce iyi ve kötünün farkı gelir.*”²⁸⁸ Bunun anlamı, etiğin ontolojik olan üzerindeki önceliğidir. Ontolojik olan, etik olanı gerektirdiğinden, ilk olarak etik vardır. Levinas’ı öncelik olarak etiğe yönlendiren şey kötülüktür.²⁸⁹ Bu ayrıma özel olarak değinmesinin nedeni varlık hakkında konuşurken insan varlığına değinmenin gerekmesidir. Bunu ifade ederken insanların sadece *Dasein* (oradaki varlık) olmadığı, insan olarak varlık gösterdiklerini ve bunun var olmaktan önce bir alana karşılık geldiğini belirtmektedir.²⁹⁰ Bu ayrım, insanın eylem alanında bağlamını ve yaşamını yaratmasına karşılık gelmektedir. Kant’ın özsevgi kaynaklı kötülük anlayışına karşılık olarak Levinas için kötülük, insanı ötekine bağlayan etik buyruğun ihlal edildiği noktada gün yüzüne çıkmaktadır.²⁹¹ Levinas’a göre insan olmanın anlamı, kendi ‘varlık yasası’²⁹² nı aşarak, komşusuna acı veren kötülük karşısında etik bir tepki vermekle alakalıdır.²⁹³ Bu nedenle, etik tepki vermenin ontolojiye olan önceliği üzerinden geliştirdiği sorumlulukçu bir etik kavrayışı sunmuştur. Levinas’ın sorumluluğu Öteki’ne karşı duyulan mutlak ve sonsuz bir sorumluluktur. Levinas’ta ahlak, sorumluluğun ve öznenin temel yapısı demektir.²⁹³ Bunun anlamı benliğin Öteki-için varlık olarak konumlandırılmasıdır. Bauman’ın benimsediği bu etik yaklaşım, ahlaki benliğin konumunun Öteki-için olmak anlamına geldiğini göstermektedir. Buradaki asıl vurgu, yani ‘için olma’ durumu, bir eyleme çağrı olması bakımından önemlidir. Bu tavır ahlaki benliği, Öteki için, Öteki’den bir şey beklemeden, aktif bir eylemlilik halinde bulunması anlamında aktif bir benlik durumuna sokar. Bu durumda, ‘öteki için olma’ ile konumlanmış, aktif bir benlik anlayışı söz konusudur.

²⁸⁸ Emmanuel Levinas, “Transcendence and Evil”, çev. A. Lingiz. **The Phenomenology of Man and of the Human Condition**. Derl. A-T. Tymieniecka, Analecta Husserliana, 13. Dordrecht: D. Reidel, 1983., s. 160.

²⁸⁹ Bernstein, A. e., s. 221.

²⁹⁰ A. e., s. 224.

²⁹¹ A. e., s. 225.

²⁹² A. e., s. 226.

²⁹³ Bkz. Emmanuel Levinas, **Sonsuza Tanıklık**, çev. Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yayınları, 2003., s. 61-65.

Buna göre, ahlaki bir ilişkide ben ve Öteki'nin birbirinin yerine konulamayacağı iddiası, ahlaki duruşlardaki asimetrik ve eşitsiz “Ötekine karşı ben” ilişkisi ile ortaya çıkmaktadır.²⁹⁴ Levinas bunu şu şekilde ifade eder:

“Beni ahlaki ilişkiye sokan, sorumluluğumun biricikliği(‘genelleştirilebilir’ olmaması) ve bunun tersine çevrilemezliğidir.”²⁹⁵

Bu nedenle Levinas’ta ben’in her zaman Öteki’nden daha fazla sorumluluğu vardır ve bunun eşitsizliği ben için, ahlaki ben için, bir sorun değildir. Başka bir deyişle, onun doğası budur. ‘Ben’in sorumluluğu her zaman Öteki’nin sorumluluğundan daha fazladır. Bu konumlanma biçimi asimetrik bir ilişkiyi ortaya koymaktadır ve müphemlik bu noktada açığa çıkmaktadır. Bauman’ın ahlakın ve ahlaki benliğin imkanı olarak müphemlikten söz etmesi buna ilişkindir. Söz konusu asimetrik ilişkinin yarattığı güvensizliğe rağmen sorumluluk almak tam da ahlaki olanın, belirsizlik içindeki yaratımın doğasıdır.²⁹⁶

Öteki-için olmak, Öteki-ile olmaktan farklı olarak ahlakın başladığı yeri işaret etmektedir. Öteki-ile olmak ve Öteki-için olmak arasındaki fark Bauman için önemlidir. Kant’a atıfta bulunarak modern ahlak felsefecilerini ve evrensel temeller üzerinden kurgulanan etik normatifliği eleştirirken Bauman, “... *akıl duygu dışı olması gerekiyordu; çünkü duygular akıl dışıydı.*”²⁹⁷ ifadesine vurgu yapmaktadır. Tam da bu sebepten, ahlakilik, bir temellendirilme çabası içerisinde, özneyi uygulananımdan ve ahlaki sorumluluktan uzaklaştıran bir ‘kimlik’, başka bir deyişle ‘yurttaş’ durumuna dönüştürülmüştür. Benliğin, ahlaki kapasitesine duyulan bu denli bir güvensizlikten doğan arayış, yolun sonunda benliğin ahlaki yargı hakkının gözetilmemesine varmaktadır. Böylelikle insanlar barış içinde de olsalar kavga halinde de olsalar sadece yan yana duran insanlar olarak konumlandırılmış olmaktadır. Ontolojik olarak en fazla birbirleriyle birliktelerdir. Fakat, paradoksal biçimde birlikte olmak, ayrı olmaktır. Çünkü ‘O, ben olmayandır.’ ve bu durumda birlikte olmayı

²⁹⁴ A. e., s. 65-67.

²⁹⁵ Emmanuel Levinas, **Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo**, 1985., s.99; Akt. Bauman, **Postmodern Etik**, s. 66-69.

²⁹⁶ Bauman, A. e., s. 103.

²⁹⁷ A. e., s. 88.

sürdürebilmek için köprülerin yıkılmaması gerekir.²⁹⁸ Bunun sağlanması için de modern felsefecilerin ortaya koyduğu gibi ‘yasa’ya ihtiyaç vardır ya da yasayı taklit ederken Ahlak olarak maskelenebilecek bir Etik tavra ihtiyaç duyulmuştur.²⁹⁹ Fakat, Bauman bu durumu eleştirirken demektedir ki:

“Ahlâki bir sorunun içine doğuyor ve yaşam tercihlerimizle ahlâki ikilemler olarak karşılaşıyoruz. Bunun sonucu olarak da biz, [herhangi bir] sözleşme, çıkar hesabı ya da bir davaya bağlılık yoluyla doğacak herhangi bir somut sorumluluk üstlenmeden çok önce ahlâki sorumluluklar -yani, iyi ile kötü arasında seçim yapma sorumlulukları- taşıyoruz. Bunun bir diğer sonucu ise şudur: Bu tür somut sorumluluklar, iyi işlenmiş bir kurallar koduna çevirmeye uğraştıkları asal ahlâki sorumluluğu öldürüp onun yerine geçemezler; yani, ahlâki sorumluluk olgusu, yalnızca gizlenebilir, iptal edilemez.”³⁰⁰

Bu yaklaşımıyla Bauman, Levinas’ın etik anlayışının sorumluluk kavramının öne çıkması yönüne vurgu yapar; fakat bütünüyle Levinas’ın ‘azizlik standardı’nı kabul etmez. ‘Ben, öteki içinim.’ cümlesi, ontolojiyi önceleyen bir ahlakilik durumuna gönderme yapmaktadır. Burada, varlık olarak Öteki ile “yüz” olarak karşılaşma söz konusudur ve o, ahlaki açıdan öncelendiği için varlıktan önce gelir. Burada söz edilen öncelik ontolojik tartışma yaratmak için kurulmamıştır. “İçin olmak” durumuna vurgu yapılmaktadır, yoksa zaten ontolojik olarak varlık yoksa benin uyanışı da mümkün olmayacaktır; çünkü Öteki-için olduğunda ben sorumluluk ile donatılır. Başka şekilde söylenecek olursa, ben, Ötekiyle karşılaşarak kendinden özgürleştiğinde, dogmatik uyuklamadan uyandığında ‘ayılma’ olanaklıdır. Öteki için varlığa uyanmak, benliğin uyanışdır, benliğin doğuşudur.³⁰¹

Levinas’ın “...sorumluluk yalnızca bana yüklenen ve benim insan olarak reddedemeyeceğim şeydir” cümlesine karşılık Bauman “beni ben yapan sorumluluktur.” demektedir.³⁰² Burada iki düşünürün ahlaki benlik ve sorumluluğa yükledikleri anlam farklılaşır. Ahlaki benliği gerçekten kuran karmakarışık, uygunsuz, rasyonel olmayan müphemliğe yeniden ulaşmak için uyanmak zorunda olunan bu yaşam, postmodern durumu da ifade etmektedir. Temeller ancak bu düzenli, iyi düşünülmüş ve mantıksal varlıktan geri çekilişte, nihayetinde, tek temelin müphemlik

²⁹⁸ A. e., s. 90.

²⁹⁹ A. e., s. 91.

³⁰⁰ Bauman, **Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri**, s. 9-10.

³⁰¹ Bauman, **Postmodern Etik**, s. 98.

³⁰² A. e., s. 99.

olduđuna ayrılmakla ve mutlak bir hakikat dűşűncesini terk etmekle bulunabilir.³⁰³ Sorumluluk ve ‘Öteki için olmak’ gibi kavramlar ahlak felsefecileri için arayıp durulan uygun zemini sağlayamamaktadır. Çünkü ahlaki benliđi oluşturan ne yapılması gerektiđini bilmek deđil, onu yapma dürtűsűdűr. Bu anlamda Bauman için, “*Ahlaki olmanın tek anlamı, iyinin ve kötűnűn müphemliđiyle yüzleşip kendi sorumluluđu adına sorumluluk almaktır.*”³⁰⁴

Başka bir deyişle, iyi ve doğru olarak yerine getirilmiş ödev değil, yerine getirilememiş görev ve ahlaki itkinin kişiyi zorlayıcı bir baskı altında tutan ve müphemliğiyle yüzleştiren sorumluluğudur. Dolayısıyla ahlaki benlik her zaman yeterince ahlaklı olmadığı kuşkusuna sahip olarak, sürekli vicdanı tarafından öteki’ne karşı daha iyisini yapmaya zorlanan bir benliktir. Bu durum ‘ahlaki anksiyete’ olarak ifade edilmektedir. Beraber olunan dünyadaki ahlaki benliğin kendinden başka dayanağının bulunmaması anlamındaki yalnızlığının başka bir yansıması olarak dűşűnűlebilmektedir.³⁰⁵

Modernlik, tamamen “insani öz”e (bağımsız, özerk ve toplumsal olmayan ahlaki varlığa) indirgenmiş bir insan algılayışı ile şekillenmiştir ve bir ‘öz’űn ortaya çıkması çabasına yoğunlaşmıştır. Modern filozoflar, toplumsallaşmayı, bireyleri temel ya da anlamlı bir şekilde değiştirme ya da dönűştürme kapasitesine sahip olarak görmemişlerdir; toplumsal kurumların “*bireylerin kişisel çıkarlarını korumak, esirgemek ve savunmak için*” varolduğuna inanmışlardır.³⁰⁶ Bu noktada Bauman, modernlikteki kusuru ortaya koymakta ve bu durumu eleştirmektedir. Burada kurulan birey, başkalarıyla ilgili olan tüm ahlaki yükűmlűlűklerinden kurtulmuştur. Bauman’a göre ahlaki açıdan yanlış olan da tam olarak, Öteki ile olan bağından koparılmış, Öteki’den bağımsız ve yasa’ya göre eyleyen bir benlikle ifade edilen insan doğası varsayımından türeyen insanlık anlayışıdır. Bu insan anlayışı ahlaki bir benlik ya da insan değil de ‘yurttaş’ anlayışını göstermektedir.

Modern toplum, hiçbir ahlaki yakınlığın olmadığı bir kamusal alan yaratma çabasına girişmektedir. Amaç doğrudan bu olmasa da bu sonucu veren uygulamalar

³⁰³ A. e., s. 100.

³⁰⁴ Bauman, **Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri**, s. 11.

³⁰⁵ A. e., s. 101-102.

³⁰⁶ A. g. e., s. 105-106.

vardır. Bu uygulamaların amacı ulus-devlet çatısı altında yurttaş olarak insanı konumlandırmaktır. Ancak belirtmek gerekmektedir ki yakınlık mahremiyet ve ahlakın alanıdır. Mesafe ise yabancılaşma ve yasa'nın alanıdır. Bu düşünceye göre, Benlik ile Öteki arasında, sadece hukuk kurallarıyla yapılandırılmış bir mesafe olmalıydı; çünkü kendiliğinden ve öngörülemez bir şeyin saptırıcı etkisine, dik başlı bir ahlaki itki gibi güvenilmez ve evrensel yasaya karşı da dirençli güçlere yer bulunmamaktadır.³⁰⁷ Benlik ile Öteki arasındaki ilişki, tehlikeli ve evrenselleştirilemez temelsizliği nedeniyle görmezden gelinmektedir. Ahlaki ve mahrem olan değil, kamusal alanın 'bireyinin çıkarları' esas alınmaktadır. Burada yaşanan bir "ahlaki cehalet" durumu söz konusudur. Ahlaki cehalet, tüm insani duygulanımların doğal ortamlarından soyutlanmasıyla yaratılmış ve nihayetinde bireyin, Ötekinin varlığıyla ve bu varlığın uyandırdığı duygulanımla başa çıkma kabiliyetinin yitirilmesi olarak kendini göstermiştir. Böylece, modern etikte Öteki, cisimleşmiş çelişki ve benliğin tamamlanmaya doğru yürüyüşündeki engellerin en korkuncu olarak değerlendirilmiştir. Bunun aksine, Bauman perspektifindeki postmodern bir etik, Ötekini bir komşu olarak, ele ve zihne yakın olarak, sürüldüğü hesaplı çıkarlar dünyasından ahlaki benliğin çekirdeğine yeniden kabul edecek bir etik olarak ortaya çıkmaktadır.³⁰⁸ Bu etik Ötekini, ahlaki benliğin layık olduğu mevkie eriştiği süreçte çok önemli bir karakter olarak yeniden kuracaktır. Ancak, bu noktada eklemek gerekmektedir: "Komşunu sev" emrine gönderme yapan bir komşu olarak Öteki düşüncesi değil, emir ve itaatlerden bağımsız, komşu yakınlığı ve mesafesinde bir Öteki anlayışından söz edilmektedir.

Burası ahlakın ilk perdesi olarak ahlaki benliğin doğduğu evi, "yüz yüze" ve "ahlaki birlik" ilişkisinin olduğu alanı göstermektedir. İkinci perde, toplumun doğuşuyla birlikte, ahlaki birlik'in bozulduğu yerdeki "ahlakiliği" göstermeyi hedefler. Ancak, eklemek gerekirse, Bauman'a göre insan, toplumsal bir varlık olmasaydı ahlaki benliğinin de farkında olmazdı, dolayısıyla insan benliğini, yalnızca

³⁰⁷ A. e., s. 107.

³⁰⁸ A. e., s. 108.

toplumsal düzlemdeki rol ve performanslar çerçevesinde inceleyebilme ve inşa edebilme fırsatı bulmaktadır.³⁰⁹

Bauman, Levinas'ın etiğe dair görüşlerini eleştirirken şu yorumda bulunur:

*“Levinas'ın ahlaki alanına girmek, gündelik yaşama işine mola vermeyi ve yaşama işinin sıradan normlarını ve adetlerini bir kenara bırakmayı gerektirir.”*³¹⁰

Yukarıda da ifade edildiği gibi, bu alan ‘iki kişilik’ ahlak sahnesidir. Toplumsallaşma durumunda, başka bir deyişle, bugünkü insan gerçekliğinde söz konusu etik anlayışın gerçekleşme imkânı yoktur. Bauman’a göre toplum, ahlakı yok etmese de ahlakın işlevsizleşmesine neden olur.³¹¹ Çünkü burası, kişilerin öteki-için olabileceği güvenli bir yer değildir ve güvenlik için etik-kodlar ya da yasalarla kendini güvence altına almaya çalışır. Burada, toplumsallaşmada uçsuz bucaksız bir müphemlik hakimdir.

Dışarıdan bakış ahlaki birliği ‘nesnelleştirir’ ve böylece onu bir birim gibi gösterir; onu olduğu haliyle betimlenebilen, yönetilebilen bir şey haline getirir. İkili olarak ahlaki birlikte biz-çift yoktur, yalnızca Ben-Öteki varlığı söz konusudur. Başka bir deyişle, Yüz’le birlikte yalnızca Ben vardır; ancak bu beraberlik asimetrikliğinden dolayı savunmasızdır. Üçüncünün ortaya çıkışıyla gerçek toplum belirir ve “ahlaki birliğin” zorunlu ve yeterli koşulu olan kırılgan, naif ve yönetilmesi zor ahlaki itki artık güçsüz kalmıştır. Üçüncü ile birlikte ahlaki birlik topluma dönüşmüştür. Burada artık Yüz değil “*persona*” olarak Öteki vardır. *Persona* olmak maske takmak demektir. Maskeler takılıp çıkartılabilen, dolayısıyla belirlemenin ve sınıflamanın, başka deyişle, tanımanın gittikçe zorlaşmasına neden olur.³¹² Dolayısıyla artık Ötekiler “yüzsüzdürler”. Bu nedenle, savunmasız benlik için toplumda “yüzsüz” ötekilere karşı ağır bir güven problemi açığa çıkmaktadır. Bu güvensizliğin içinde sonu gelmez bir arayış olan özgürlük, endişenin esas ve somut kaynağı konumundadır.

³⁰⁹ Zygmunt Bauman & Rein Raud, **Benlik Pratikleri**, Çev. Mehmet Ekinci, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, Mart 2018., s. 65-72.

³¹⁰ Zygmunt Bauman, **Etiğin Tüketiciler Dünyasında Şansı Var mı?**, çev. F. Çoban, İ. Katırcı, Ankara, De Ki Yayınları, 2010., s. 40-41.

³¹¹ Zygmunt Bauman, **Bireyselleşmiş Toplum**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001., s. 235-236.

³¹² A. e., s. 237-239.

Toplumsallaşma, yapılaşmayı gerektirmektedir. Yapılaşma ise ahlaki olanı dışarıda bırakmak istemektedir; çünkü yapıda öngörülebilirlik ve rasyonel hesaplamalar önceliklidir. Toplumsal örgütlenme etkisi mekânı yapılaşmış bir hale getirmektedir: Düzenli, hesaplanmaya uygun, eylemlerin getirebileceği sonuçların hesaplanıp öngörülmesine izin veren bu mekân kararsız ve denetimsiz ahlaki itkinin değil, rasyonel hesaplamaların yani aklın alanıdır.³¹³ Modern toplumsallaşma(yapı) inşası ve düzenin ikamet etmesinin istendiği yöne işaret eden, kalıba sokulmak istenen yapılaşma, amaçlılığın kendisi olarak bir süreç şeklinde okunabilmektedir. Toplumsallık ise, şimdiki zamandadır. Araç ve amaç düşünülemez, hesaplanamaz ve rasyonellikten uzaktır. Burada müphemlik kavramıyla bir bağ kurulabilir. Başka bir deyişle, karşı-yapısal bir yapılaşma görülmektedir ve estetik bir görüngü söz konusudur. Aynı zamanda, kayıtsız, amaçsız ve ototeliktir (amacı kendisidir).³¹⁴

Ahlaki yakınlık, Yüz'ün yakınlığıdır. Estetik yakınlık ise kalabalığın(yüzsüz'ün) yakınlığıdır. Birincisi ahlaki birlik durumunda vardır, yani ikili bir ahlaki birlik: Ben ve Öteki ilişkisi. İkincisi ise üçüncünün ortaya çıktığı, Öteki'nin *persona* olduğu, toplumdaki bozulmuş ahlaki birliktir. Bu bağlamda, kalabalıkta olmak 'için olmak' değildir, 'yanında olmak'tır. Hatta Bauman'a göre bu duruma belki de yalnızca 'içinde' olmak denebilir. Toplumu ya da kalabalığı ortaya çıkaran yapı ve tarih, birlikte gelir ve birlikte yok olurlar. Fakat, kalabalığın ise hiçbir tarihi yoktur – yalnızca kolektif olarak yaşanan bir şimdiki zamanı vardır. Birincisi toplumsallaşmayı ifade ederken, ikincisi ise karşı-yapı denebilecek olan toplumsallığı ifade etmektedir.

Toplumsal mekânın kendisi oldukça karmaşık bir yapıdadır. Bilişsel, estetik, ahlaki olarak ayrılan üç sürecin ayrı ama iç içe geçmişlik hali, bu karmaşık etkileşimi ifade etmektedir. Bilişsel mekân, bilginin edinilmesi ve dağıtımıyla düşünsel yoldan kuruluyorsa, estetik mekân merak ve deneyimsel yoğunluk arayışının kılavuzluğundaki dikkatle duygusal olarak çizilir, ahlaki mekân ise hissedilen/üstlenilen sorumluluğun eşitsiz bir dağılımı aracılığıyla “*inşa edilir*.”³¹⁵

Bilişsel mekânı tanıyabilmek adına, bilgi ve bilgi edinme süreçlerine değinmek gerekmektedir. Bilgi, yanlış anlamının bireye meydan okuyuşundan doğar. Edinilecek

³¹³ Bauman, **Postmodern Etik**, s. 158.

³¹⁴ A. e., s. 159-160.

³¹⁵ A. e., s. 179.

bilgi ağırlıklı olarak Ötekinin bilgisi olarak ifade edilmektedir. Ötekinin bilgisi, birey için çok önemlidir; çünkü Ötekiyi konumlandırma, öteki hakkında sahip olunan bilgi(ler) vasıtasıyla gerçekleşir. Biyografik deneyim de denebilecek olan bu durum onun ‘komşu’ mu, ‘yaratık’ mı, yoksa ‘yabancı’ mı olduğunu ayırabilmek ve tanımlayabilmek, dolayısıyla onunla kurulacak ilişkiye ve ona karşı alınacak şekle karar verebilmek için hayati bir öneme sahiptir.³¹⁶ Bu yolla öteki ve anonimlik durumu ‘tipleştirme’ye dönüşür, yani artık kişiler değil, tipler vardır. Bu insanlar (tipler) tanınmazlar, haklarında yalnızca – az ya da çok – bilgi sahibi olunmaktadır. Yabancıнын tehdit oluşturması durumu, hakkındaki bilginin azlığıyla ilgilidir. Bilgi ne kadar az ise tehdit o kadar artar. Zira bilmeme ve belirsizlik, endişe ve korku yaratmaktadır.

Komşuyu geriye kalanlardan ayıran, ona karşı hissedilen sempati değil, her zaman potansiyel olarak görüş alanı içinde olması, mahremiyet kutbuna yakın olması, buna ek olarak da muhtemel bir ilişki ve biyografi paylaşımı partneri olması özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Toplumda komşularla sağlanan birlik, sınırın ötesindekilerle sağlanamaz. Sınırın öteki yanında “yüzü” olmayan bedenlerin yaşadığı düşünsel olarak yabancı bir dünya bulunur.³¹⁷ Burada esas nokta, karşılaşmalar ve karşılaşma anının yarattığı – yaratacağı, güvensizlik ve endişe duygusudur. Şüphesiz, bireylerin yapabileceği en ‘iyi’ tercih, bu tedirgin edici ortamda yabancılarla karşılaşmamaktır; ancak onların paylaştığı ya da işgal ettiği alandan uzak durmak imkânsız olduğundan, ikinci en iyi çözüm Bauman’ın Martin Buber’den aktararak belirttiği “*sahte karşılaşma*”dır³¹⁸. Sahte karşılaşma, sempatiye de düşmanlığa da uzak duran taahhütsüzlük, kayıtsızlık ve duygusal boşluk alanı olarak ifade edilebilmektedir. Sahte karşılaşmanın en dikkate değer hali ‘göz temasından kaçınmak’tır. Yani, mesele bakmıyormuş gibi davranırken görmekle ilgilidir. Tanıdık olmayan bir ortama girildiğinde insanları çok fazla incelemeden, endişe uyandırmadan, yalnızca bir fikir sahibi olmak açısından, etrafa yalnızca göz atmak gibidir.

³¹⁶ A. e., s.170-180.

³¹⁷ A. e., s. 182-183.

³¹⁸ A. e., s. 188.

Kalabalık, bir bireyler toplamı değil, daha çok bireyselliğin eridiği karışık, biçimsiz bir kümeyi işaret etmektedir. Milan Kundera'ya göre bu sahte karşılaşmalar birer *epizod* olarak ifade edilirler; önceki eylemin kaçınılmaz bir sonucu ya da sonraki eylemin nedeni değildirler ve öyküyü oluşturan nedensel olaylar zincirinin dışındadırlar.³¹⁹ Bundan dolayı, diğerlerine karşı tiksinti ve bastırılmış düşmanlık, bundan böyle öz savunmanın doğal ve var olan tek aracıdır. Kundera için bu yönüyle, sahte karşılaşmalar alanı kenttir. Öyle ki, kentin bütün yapısı buna uygun şekilde inşa edilmiştir. Bu nedenle, modern dünyanın kent tasarımında yalnızca, içinden geçilecek yerler vardır. Bu mekanlar içinde kalınacak yerler değildir. Başka bir deyişle, içinde olunacak değil, içinde hareket edilecek yerlerdir.³²⁰ Bu bağlamda, modern hayat yabancılarla birlikte yaşamak demektir. Her zaman kararsız, sinir bozucu ve sınavıcı bir hayatın içinde kayboluşlar ve bulunuşların içerildiği bir döngü halinde 'modern yaşam' söz konusudur.³²¹

Toplumsal mekân süreçlerinin diğeri ahlaki mekândır. Ahlaki mekân oluşturma, bilişsel mekânı yıkma anlamına gelmektedir. Çünkü toplumsal mekânın, esas olarak bilişsel bir süreç olarak kurulması ve sürdürülmesinde duygular ya bastırılır ya da işlevsizleştirirler. Ahlaki mekân ise kuralların keskinliğini tehdit eder. Çünkü bilişsel mekânın ötekisi nesnedir, ahlaki mekânın ötekisi 'için yaşanan öteki'dir. Bu ikisi birbirleriyle uyumsuz ve aporetik unsurlar barındırır. Birlikte yaşanan ve için yaşanan ötekiler anlamında bir uyumsuzluk söz konusudur. Burada ahlaki sorumluluk, toplumsal mekâna hükmeden aklın sesine kör ve sağır kalarak paylaştırılmaktadır.³²²

Bauman bilişsel ve ahlaki mekanla birlikte estetik mekândan da söz eder. "*Estetik mekândaki yaşam esas olarak solitaire'dir*"(tek kişilik bir oyun)"³²³ Estetik mekanda bulunan her paylaşma, bu hayatın yaşandığı dünyayı dolduran dış görünüşler gibi ya da – birçok ama tek, kalabalık caddede omuz omuza, ama her biri paylaştıklarını mekândan kendi anlatılarını sessizce kuran, her biri ötekini senaryo için hazırladığı sahnedeki bir dekor olarak gören *flaneur*'lerin kendisi gibi arızı ve tamamen yüzeysel

³¹⁹ Milan Kundera, *Immortality*, İng. Çev. Peter Kussi, Londra, Faber & Faber, 1991, s. 338-339.

³²⁰ Bauman, A. e., s. 191.

³²¹ A. e., s. 196.

³²² A. e., s. 202.

³²³ A. e., s. 217.

görünmeleriyle bilinir. *Flaneur*, Benjamin’de şehrin caddelerinde bir yere varmayı hedeflemeden gezinen kimseleri anlatan bir kavramdır.³²⁴ Bu kişiler hem gezer hem seyrederek hem sahneler. Estetik mekândaki birliktelik, bu açıdan *flaneur*’un deneyimini olduğu gibi ele alır; tesadüfî ve arızidir. Bu anlamda oyun, sahneleme, seyretme, kaçış gibi kavramlarla ilişkilendirilen modern yaşama ilişkin bir mekândır.

Ahlaki mekânı oluşturmak, aynı zamanda estetik mekânı da yıkmaktır. Estetik ve bilişsel mekânda ahlaki itki hoş karşılanmaz. Her ikisinde de ahlaki itkiler, yabancı cisimler veya patolojik unsurlar olarak algılanmaktadırlar. Zira, ahlaki edimin kendisi yerleşik bir şekilde müphemdir.³²⁵ Müphemlik, toplumsallaşma ve toplumsallığın, toplumsal mekânı koruyan normların ve ahlaki mekânı yaratan ahlaki dürtülerin çapraz baskılarıyla sürekli olarak üretilir ve artırılır.³²⁶ Dolayısıyla ahlaki kişi müphemliği aşamaz, ancak ahlakiliğini korumak için onunla yaşamayı öğrenebilir.

Bu doğrultudaki etik açıdan bakıldığında, için olmak, birlikte olmaktan önce geldiğinden ve benlik, öteki ile etkileşime girdiği an zaten ötekinin iyiliği ve kötülüğünden sorumlu olduğu bir durumdayken, ahlaki edimin uygulanabileceği tek mekân, sürekli olarak bilişsel, estetik ve ahlaki mekân oluşturmaların çapraz ateşi altında kalan ‘birlikte olma’nın toplumsal mekânıdır.³²⁷ Bu süreçlerin her birinin bir aradılığı müphemliğin endişe verici yanının görünür olduğu ve modern insanların yaşam alanı olan kent yaşamıdır. Modern kavrayışa göre bu mekânda, ahlaki sorumluluğun teşvikleriyle hareket etme imkânı yeniden tartışılmalıdır. Çünkü, bu mekân tasarım olarak sunulmuş etik kodlarla yaşanabilecek bir alan değildir. Müphemlik, buna engel olmaktadır. Buna karşılık Bauman, yeni bir alan açmaktan söz eder. Başka bir deyişle, müphemliğin bir imkân olarak kabul edilmesi ve postmodern bir perspektifin benimsenmesi yoluyla bunun gerçekleşebilme olasılığı olduğunu düşünmektedir. Çünkü tam da modern aklın (araçsallaşan aklın) tasarladığı toplumsal mekân, sorumluluk halinde harekete geçecek olan benliklerin ahlakilik imkanının engeli haline gelmiştir.

³²⁴ Bkz. *Flaneur* kelimesi, Fransızca’da avare gezinen kişileri belirtirken kullanılır ve Benjamin düşüncesinde temel bir konumlandırılışı vardır.; Walter Benjamin, **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Ocak 2002., s. 92.

³²⁵ A. g. e., s. 219.

³²⁶ A. g. e., s. 221.

³²⁷ A. g. e., s. 225.

Aklın uzun yürüyüşünün en sonunda ahlaki nihilizm beklemektedir. Ancak burada bahsedilen şey, bağlayıcı etik kodun ve göreci teorinin hatalarının yadsınması olarak değil, ahlaki olma kabiliyetinin yitirilmesi anlamına gelen ahlaki nihilizm durumudur.³²⁸ Bauman'ın postmodern perspektifi, birçok düşünür tarafından evrensel ahlaki anlayışın çöküşünün ahlaki görelilikle sonuçlanacağını işaret edilmesine karşın Bauman'ın başarısı, bunun ahlakilik için bir fırsat olduğunu göstermesindedir.³²⁹ Etik göreciliğin ve ahlaki nihilizmin çürütülememesi durumu göz önünde bulundurulduğunda, ahlaki benliğe dışsal kurumlar tarafından yapılan dayatmalarla ahlaki ehliyetin gasp edilmesi ve dolayısıyla benliğin yönünü şaşırmasının sorumlusu, onu bu hale getirmeyi görev edinen modern otoritenin Aklıdır. Başka bir deyişle, nihilizm ahlaki sorumluluğun bireyin elinden alınmasıyla modern pratiğin zaten gerçekleştirdiği şeydir. Asıl ahlaki nihilizme yol açan şey, sürekli etik-kodlar yaratılmasıdır.³³⁰ Hakikatçi/mutlakçı yaklaşıma bir başkaldırı şeklinde yorumlanan yeni postmodern okuma ise ahlaki nihilizme getirilmiş bir eleştiri ve imkân olma niteliğindedir.

3.2. Ahlaki Benliğin İmkânı Olarak Müphemlik

Bauman'ın ahlak kavrayışında merkezi konuma sahip olan müphemlik, onun postmodern etik kavrayışıyla iç içedir. Bauman'ın benimsediği postmodern etik perspektifi ve ahlak anlayışı 'özgürlük', 'güvenlik' ve 'sorumluluk' kavramlarıyla ilişkilidir ve bu anlamda hem Sartreci bir varoluşçuluk hem de Levinasçı bir etik anlayışının birleşimi şeklindedir. Bu noktada, kısaca Sartre'ın varoluşçuluğunu ifade etmek ve ardından Bauman'ın bir imkân olarak müphemlik kavrayışından söz etmek mümkün olacaktır.

Sartre'a göre, insan dünyaya fırlatılmıştır. Bu düşünce insanın varlığının konumlanışının olumsuzluğuna işaret etmektedir. Onun ontolojisinde "kendinde varlık"

³²⁸ A. e., s. 298-299.

³²⁹ Manni Crone, "Bauman on Ethics – Intimate Ethics for a Global World?", ed. Michael Hviid Jacobsen & Paul Poder, **The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique**, New York, Routledge, 2016, s. 60.

³³⁰ Bauman, **Etiğin Tüketiciler Dünyasında Şansı Var mı?**, s. 157.

ve “kendi-için varlık” kavramları öne çıkar.³³¹ Kendinde varlık (dünya) varoluşunu gerçekleştirmemiş ve belirlenimi olan varlıktır. Bu nedenle özgürlüğe ihtiyaç duymaz; çünkü zaten kendi kendisiyle doludur ve kendi içinde bekleyen bir varlıktır. Ancak, kendi-için varlık (insan), varolabilmek, kendini kurabilmek için özgür olmaya muhtaç varlıktır. Bu anlamdaki varoluş açısından eylemin öncelikli koşulu özgürlüktür.³³² Bu eylemlilik halinin yönelişi, hiçlik’ten çıkmaktır. Hiçlik’ten çıkmanın gerçekleşmesinin tek yolu varolmaktır. Bu bakımdan kendi-için varlık özgür olmak durumundadır. Ancak, özgürlük, Tanrı’nın varlığı reddedildiğinde mümkündür³³³, çünkü Tanrı her zaman, insan için kısıtlayıcı, sınırlayıcı ve baskılayıcı bir varlıktır. Tanrı’ya olan inancı sürdürmek demek, değerleri Tanrı üzerinden, yani mutlak bir dayanak üzerinden kurmak demektir. Değerleri salt kendi-için kurmayan insan için özgürlükten söz edilememektedir. Dolayısıyla Sartre’da özgürlüğün olmadığı bir durumda varoluş ve ahlaklılık da olanaksızdır.

Sartre, ahlak ve etik hakkındaki konuları ele aldığı teorik çalışmaları bulunsa da söz konusu temaları belirgin örnekler üzerinden daha çok romanlarında ve oyunlarında ele almakta ve içeriklendirmektedir.³³⁴ Bu çalışmalarından biri *Bulantı* adlı eseridir. Sartre’da insan bulantı kavramıyla ifade edilir. Bulantı, insanın Tanrı’nın yokluğu nedeniyle varlığının üzerinde hissettiği büyük sorumluluktur. Başka bir deyişle, bulantı, insanın dünyanın yozlaşmışlığı ve bozulmuşluğu karşısında omuzlarına yüklenen bütün sorumluluğun ağır gelmesinden kaynaklanan bir kaygı halidir. Bu yönüyle Sartre’da insan için, kaygı haline eşlik edecek biçimde “*Dünya düzensizdir, pistir, karşı duran bir şeydir.*”³³⁵ Bu yönüyle hem insanın varoluşu hem de dünya ve yaşam koşulları insan için olumsuzdurlar. Çünkü Tanrı’nın olmadığı dünyada değerler insanlar tarafından yaratılırlar. İnsan ilişkiselliğinin bağlamsallığıyla biçimlenen ve sürekli olarak içerisinde muğlaklık barındıran bu yaşama koşulları insan için olumsal olanın görünürlük kazandığı durumlardır. Sartre bunu eserlerinde tiksinti

³³¹ J. P. Sartre, **Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi**, çev. Turhan Ilgaz & Gaye Çankaya Eksen, İstanbul, İthaki Yayınları, Kasım 2011., s. 39-170.

³³² A. e., s. 551- 690.

³³³ J. P. Sartre, **Varoluşçuluk**, çev. Asım Bezirci, İstanbul, Say Yayınları, 2005.

³³⁴ Bkz., J. P. Sartre, **Notebooks For An Ethic**, çev. David Pellauer, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

³³⁵ Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe: Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1987, s. 226.

ve irkilme duyguları şeklinde ifade etmektedir. Karşılaştığı kirlenmiş dünyanın her anı bir bulantıya eşlik eder. Sartre’da bulantı, kaçıp kurtulunabilecek bir şey değildir. Çünkü Sartre’da, varlık mutlak özgürlükle varoluşa geldiği için sorumluluk kaçınılmazdır ve bütün bu ağır yük sonucunda da “*insan bulantıdır.*”³³⁶ Sartre bunu *Bulantı*’da artık bulantının insan için bir hastalık ya da hırçınlık nöbeti olmaktan çıktığı, bunun öylesine bir dert olmadığını ve peşini bırakacak bir şeye de benzemediğini ifade ederken “*...bulantı benim çünkü.*”³³⁷ cümlesiyle bulantı kavramının insan ve varoluşçuluk açısından yerini açıkça ortaya koymaktadır.

Satre’da insan, yani kendi-için varlık olarak varoluşu gerçekleştiren, mutlak temellerin reddedilmesiyle boşluğa atlayan ve Hiçlik’le yüzleşen insan, özgürlük ve sorumluluğa olduğu gibi seçimler yapmaya da mahkumdur. Ona göre, insan hangi nedenle olursa olsun sorumluluğunu üstlenmediğinde, başka bir deyişle varoluşu için kendisini seçmediğinde, kendini aldatmaya kalkmış olur. Sartre buna ‘kötü niyet’ demektedir, insanın kötü niyet’i kendi sorumluluğunu üstlenmekten kaçınmasıdır.³³⁸ Ancak, insan sorumludur, derken Sartre, sadece kendinden değil bütün insanlardan sorumlu olmak durumuna işaret etmektedir. Çünkü kendini seçen aynı zamanda insan olmaklığı ve insanlığı seçmiştir.³³⁹ Diğerleriyle olan bağı nedeniyle, başka deyişle, kendi varlığını diğerlerinin ‘bakış’ı üzerinden kurduğundan Sartre’da “*bireysel edimler, bütün insanları bağlar.*”³⁴⁰

Düşünceleri bu şekilde kısaca özetlenebilecek olan Sartre için ahlak, pratik anlamda “kendim için ne istiyorsam başkası için de onu istemeliyim” demekle mümkündür. Bu yönüyle Sartre’ın toplumcu bir varoluş³⁴¹ örneği gösterdiği söylenebilir. Eklemek gerekirse, bir varoluş düsturu olarak ‘öz’ sonradan oluştuğu ve bir oluş söz konusu olduğu için değerler de önceden belirlenmiş şeyler değildirler ve bu yönüyle de hem bir zorunluluktan doğmadıkları hem de öncelenmiş amaçlardan yoksun olmaları bakımından olumsuzdurlar. Bu bakımdan ancak, kendini gerçekleştirme, varoluşa erişme yoluyla değerlerin üretilmesinden söz

³³⁶ Sartre, **Varoluşçuluk**, s. 38.

³³⁷ J. P. Sartre, **Bulantı**, Çev: Erdoğan Aklan, İstanbul, Roman Yayınları, 1999, s. 172.

³³⁸ J. P. Sartre, **Özgürlüğün Yolları-3/Yıkılış**, Çev: Gülseren Devrim, İstanbul, Can Yayınları, 2002, s. 237.

³³⁹ Sartre, **Varoluşçuluk**, s. 30.

³⁴⁰ A. e., s. 35.

³⁴¹ Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe Akımları**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1979., s. 139.

edilebilmektedir. Tanrı var olmadığı için mutlak değer de yoktur; ancak Sartre, düşüncelerinin nihilizm ve ateizmin muhtemel olarak yaratabileceği, “*Tanrı yoksa her şey mübah*”³⁴² fikrinden doğacak bir başıboşluk haline neden olması sonuçlarına karşı, bu söylemi reddederek seçim ve edime önemle vurgu yapmaktadır. “*Tanrı yok diye her şey mübah değildir.*”³⁴³ İnsan özgürlüğü kötüye kullanmak zorunda değildir, iyi’yi seçme insanın iyiliği için de mümkündür. İnsan, bağlanma ve sorumluluk yoluyla toplumda – toplumla yaşayan bir varlıktır. Buna göre iyi’yi seçmek de insanın kendi çıkarına olan bir seçimdir. Ancak tek başına seçim değil, seçimler sonucunda harekete geçerek, edimlerle iyi’ye yönelmek gerekmektedir. Bu bağlamda Sartre için bulantı, esasen harekete geçiren bir tikslenme, kriz ve endişe kavramı gibi yaratıcı bir varoluşsal kaygıya karşılık gelmektedir. Çünkü, insan her zaman bulantı durumundan kurtulmak için harekete geçmek, seçimde ve edimde bulunmak durumundadır.

Sartre, ontoloji ve varoluşçuluk (ya da varoluşçu psikanaliz) için, ahlakın failine “*değerlerin varolmasına aracılık eden varlık olduğunu keşfettirmek zorundadır.*”³⁴⁴ demektedir. Akıl ve iradeyle seçim yapan özgür varlık olarak insan, mutlak değerlere itaat etmektense kendi değerlerini toplumla iş birliği içinde yaşayarak kurabilmektedir.

Son olarak, Sartre’a göre insan, ‘zalim olmak yerine birçok farklı yolda hareket etmeyi seçebilen’ bir varlıktır. Bu tema, Heller’in de vurgu yaptığı bir tema olarak iyilik ve kötülük gibi kavramlar üzerine mutlak değerler inşa etmekten çok adalet kavramına odaklanarak seçimlerde bulunmanın gerekliliğine işaret etmektedir.³⁴⁵ Dolayısıyla, insanların iyi veya kötü olmayı seçebilmeleri için, mutlak ve zorunlu olarak uyulması beklenen bir kurallar ya da değerler bütünü olmadığından³⁴⁶, metafizikten bağımsız olarak, mutluluk için değerlerin sürekli oluş içinde olduğu yaratımcı bir ahlaktan söz edilebilmektedir.

³⁴² Bkz. “Tanrı yoksa her şey mübah.” Söylemi Dostoyevski’ye bir gönderme barındırmaktadır.; F. M. Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, çev. Ayşe Hacıhasanoğlu, İstanbul, Can Yayınları, 2014.

³⁴³ Akarsu, A. g. e., s. 139-140.

³⁴⁴ Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, s. 772.

³⁴⁵ Daha önceki. Bölümlerde, Heller’in vurgusu detaylıca ele alınmıştır. Bkz. Agnes Heller, **Bir Ahlak Kuramı**.

³⁴⁶ Forrest Baird, **Philosophic Classics: From Plato to Derrida**, Upper Saddle River, New Jersey, Pearson Prentice Hall, 2010., ISBN 0-13-158591-6.

Belirlenimci bir konumlandırmayı reddeden Sartre'ın varoluşçuluğu ve ahlaki sorumluluğun öne çıkarıldığı Levinasçı etik kavrayışı doğrultusunda Bauman, ahlaki benliğin imkânı olarak müphemlikten söz etmektedir. Bu, yalnızca bir imkandır. Ahlaki eylemde bulunan faillere, mükemmel ve garanti bir 'iyi yaşam' sunmayacaktır. Fakat, ahlak faillerinin bu müphemlik doğrultusunda kendi yaşamlarını 'iyi yaşam' haline getirebilme imkanları bulunmaktadır. Bauman'ın postmodern perspektif önerisi olarak ortaya koyduğu tespitleri buna paraleldir. Bauman için "... *insan özünde iyi ya da kötü değildir, insanlar ahlaki olarak müphemdirler.*"³⁴⁷ Bu bakımdan, insan ilişkilerinin 'doğası' ve bağlamsallığı göz önüne alındığında müphem olmayan bir ahlak varoluşsal olarak imkansızdır. Dolayısıyla ahlaki davranış etik-kod üretimiyle garantilenemez; insan eylemi için daha iyi tasarlanmış bağlamlarla veya insan eyleminin daha iyi biçimlendirilmiş güdüleriyle keskin bir hat belirlemek mümkün değildir. Bunu göz ardı ederek "mükemmel insan - mükemmel toplum" hayaline aldanmak, kesinlikle daha çok zalimliğe ve daha az ahlaklılığa yol açacaktır. Nitekim, II. Dünya Savaşı döneminde yaşananlar bunu göstermiştir.³⁴⁸

Bauman'a göre, "*ahlaki fenomenler doğaları gereği gayrı-rasyoneldirler.*"³⁴⁹ Bu nedenle, etik doğru ve yanlışlar üzerinden bir ahlak yasası ortaya koymak, ahlaki da işlevsizleştirmek veya baskılamak demektir. Bauman'a göre, etik, hayattaki her durumda sayısız kötü seçenek karşısında bir seçeneğin 'iyi' olduğu hakkında bir kararda bulunma ve seçim yapmadır.³⁵⁰ Ahlakın failleri olarak insanlar, rasyonelleştirilmeye çalışıldığında rasyonel bir eylem ortaya konulabilir. Fakat, rasyonellik iddiası 'neyin ahlaki olduğu' hakkında düşünmeyi bırakmak demektir. Ahlaki anlamda eylemde bulunmak ve ahlaki itkiler (duygular, duygulanımlar, tutkular gibi deneyimsel olana işaret eden güdüler) sorumlulukla buluştuğunda bir ahlakilikten söz edilebilir. Söz konusu ahlaki itkiler, hesaplanamadığı, öngörülemediği ve bir kalıba sokulamadığı için irrasyonel olarak değerlendirilirler. Akıl, bu dürtü ve itkilere söz geçirme iddiasındadır. Fakat görüldüğü üzere eylem her durumda yasayıcı akıldan çıkmamaktadır. Bu nedenle, Bauman için "*Ahlak ıslah olmaz bir şekilde*

³⁴⁷ Bauman, **Postmodern Etik**, s. 20.

³⁴⁸ Bkz. Bauman, **Modernite ve Holocaust**, s. 151.

³⁴⁹ A. g. e., s. 21.

³⁵⁰ A. g. e., s.21.

aporetiktir.”³⁵¹ Aporetik, “henüz çözülmemiş ama ilkece çözülebilir olduğu düşünülen, çatışmayla sonuçlanan bir çelişki durumu”³⁵² olarak ifade edilir. Bu durumda ahlaki benlik, ıslah olmaz bir şekilde ve sürekli olarak müphemlik ortamında hareket eder. Bundan dolayı ahlaki benlik, her durumda, yapılması gereken her şeyin yapılıp yapılmadığının belirsizliğiyle donatılmış bir anksiyete varlığıdır. Sartre’ın ‘bulantı’ kavramına karşılık gelen bu durum, kaygı olarak ifade edilir. Bu endişe ve korkular, varoluşun kendisinde kaçınılmaz olan şeylerdir ve müphemlik bir imkân olarak, değerleri kendisi üzerine düşünmesiyle kendisini yaratan, yaratıcı bir hale gelen bir durumu işaret etmektedir. Bauman’a göre, “Müphem olmayan bir ahlak, evrensel olan ve “nesnel temellere dayanan” bir etik, pratik olarak imkansızdır.”³⁵³ Bu türden etik standartlar yerine etiksiz bir ahlakın, ahlaki sorumluluğa dayanan bir ahlakiliğin imkanına yönelmek gerekmektedir.³⁵⁴

Bauman’a göre, etik-kod yaratmak dışerksel, dışarıdan dayatılan etik kuralları koymak ve bunların öğrenilip itaat edilmesini sağlamak demektir. Fakat, ahlaki benlik dışerke bağlı olduğunda ahlakilikten söz edilemez, ahlaki sorumluluk devre dışı hale gelir. Çünkü Kant’ın da ifade ettiği üzere, ahlak faili, özerk/otonom varlık olarak kendinin sorumluluğunu alan ve modern olmanın vaatlerinden biri olarak ‘özne’ haline kendisini yükselten kişidir.³⁵⁵ Dışerk tarafından dayatılamaması dolayısıyla “*ahlak evrenselleştirilemez.*”³⁵⁶, ahlak yerel ve öznel bir ilişkiyle açıklanmaktadır. Değerlerin çokluğu ve kültürel göreceliğin apaçık olduğu bir dünyada evrensel bir ahlak yasası iddiasında bulunmak ahlaki nihilizmin kendisine yol açmaktadır.³⁵⁷ Ahlaki nihilizm söylemiyle bağlantılı olarak Bauman’ın açıkça ifade ettiği gibi,

³⁵¹ A. e., s. 22.

³⁵² A. e., s. 17.

³⁵³ A. e., s. 21.

³⁵⁴ Bauman, **Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri** s. 54-55.

³⁵⁵ Bkz. Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. İonna Kuçuradi & Ülker Gökberk & Füsün Akatlı, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1980.; Akt. Bauman **Postmodern Etik**, s. 20-22.

³⁵⁶ A. e., s. 22.

³⁵⁷ Bugün İnsan Hakları’nın evrensellik iddiası da evrensel ahlaklar sorunuyla yüzleşmektedir. Badiou’nun etik anlayışı bu durumu eleştiren bir görün barındırmaktadır. Ona göre, etik Batılı İnsan Hakları’nın değerleri aracılığıyla dünyaya dayatılmaktadır. Fakat, bu etik olmaktan ziyade bir kültür ve değer emperyalizmidir. Ayr. Bkz.; Nurten Kiriş Yılmaz, “Alan Badiou ve Etik”, içinde, **Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik**, ed. Veli Urhan, Ankara, Hece Yayınları, Aralık 2016, s. 211-268.

“Postmodern perspektif ahlakın göreceliğini ortaya çıkarmıyor. Bu haliyle etik kodların gözle görünür bir şekilde azaltılamaz çeşitliliği karşısında bir şey yapılamayacağını da iddia edemez.”³⁵⁸

Fakat, postmodern perspektif, dışerk tarafından dayatılan ahlak yasası karşısında insana bir ahlakilik imkânı sunar. Bu yönüyle, ‘şöyle veya böyle yapılmalı’ demekten ziyade, neler yapılabileceğinin ahlak failinin kendisi tarafından bulunması veya yaratılmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda, ahlaki sorumluluk, insan haklarının ve insan varoluşunun en değerlisi olarak üstünde durulan kavram olmaktadır. İnsan olmak, devredilemez sorumluluğu taşımak olduğu gibi, her eylem kaçınılmaz olarak bir sorumluluk almak demektir. Ahlaki sorumluluk, devralınamaz, devredilemez, iade edilemez ve paylaşılamaz bir esastır. Koşulsuz ve sınırsızdır; kendisini yeterli olarak ortaya koyamamanın sürekli kederi içinde ortaya çıkar. Her tür garanti-teminat veya kanıttan önce ve her tür özür ve bağışlanmadan sonra da orada olan şey, ahlaki sorumluluk ve onunla aynı ölçüde de vicdandır.³⁵⁹ Başka bir deyişle, Bauman için,

“Ahlaki benliği yaratan şey yukardan gelen buyruklar yahut aklın varsayımları değildir. Başka insanlara ve dayanışmaya bağımlı olduğumuz gibi çürütülmez bir gerçektir.”³⁶⁰

Ahlaki benliğin yaratılması belirsizlik alanında mümkündür. Ahlaki benliğin doğduğu an, tam da müphemliğin belirlediği ‘yüz’le karşılaşılın andır. Ahlaki anlamda, seçimler yapmada kişilere yol gösterecek olan, diğerleriyle yaşamayı öğrenmeye ilişkin olarak, kabul edilse de edilmese de yalnızca dayanışma içinde bir arada varolunabileceği düşüncesidir.

Bauman, metaforik bir anlatımla insanın ahlaki bir dünya yaratmada Tanrı’nın ortağı olduğunu ifade etmektedir.³⁶¹ Bu ortaklıkta önceleri Tanrı, yol gösterici bir otorite figürü olarak konumlanmaktaydı, ancak bugün insanın özgür irade ile donatılmış olması onun yaratıcılığını ve eylem alanında yer almasını ortaya koyan şeydir. Bugün, “Tanrı öldü” düşüncesinin getirdiği düşünsel alanda, mutlak ve zorunlu

³⁵⁸ Bauman, A. e., s. 25.

³⁵⁹ A. e., s. 301.

³⁶⁰ Zygmunt Bauman & Stanislaw Obirek, **Tanrı’ya ve İnsana Dair**, çev. A. Emre Pilgir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2021., s. 63.

³⁶¹ A. e., s. 26.

bir otoritenin olmayışı belirsizliğin kaynağı olmuştur. Modern öncesi insanın düşüncesi, insanlararası ilişkilerden doğan ve kültürden kültüre değişen farklılığı Tanrı ile veya Tanrısal bir bağ yoluyla açıklayabiliyorken, modern insanlar, bireylerin kendi kendisini yaratmasını öne çıkardıkları için farklılıkları Tanrısal bir hoşgörü yaklaşımı ile açıklamakta zorlanmışlardı. Bugünün insanı için, bu ikisinden daha farklı ve zor olan, söz konusu farklılığın tanınamayacak kadar çok fazla çeşitlilikte olması ve yakalanamayacak kadar da hızlı ve akışkan bir heterojenliğin içinde, sürekli olarak değişmesi olarak ifade edilmektedir.³⁶² Bunun yarattığı büyük endişe ve korku, insanın kaçıp kendini koruması gereken bir şey değildir. Aksine, yeni yollar sunabilecek tek ortam hızlı ve akışkan bir heterojenliğin beraberinde getirdiği müphemlik ve endişe ortamının sağladığı seçim yapma ve alternatifler yaratma imkanındır.

Bauman'ın ahlaki benliğin imkânı olarak gördüğü müphemlik üzerine görüşleriyle bağlantılı olarak tragedyalardan söz edilebilir. Bauman, insanın ölümlülüğünün bilincinde olması, fakat onun anlamını algısal bakımdan kavrayamamasının yarattığı endişeyle birlikte düşünüldüğünde insanın trajedisinin ölümlülüğün bilincinde olmak, ama onu anlayamamak ve hayatın 'şimdi burada olandan sonrası' hakkındaki muğlaklık olduğunu ifade etmektedir. Nitekim, Bauman'a göre kültürün ve ahlakın ortaya çıktığı alan, tam da bu korku ve endişeler, bir sonraki adımda yaşanacakların bilinmemesi karşısındaki çaresizlik nedeniyle bir dayanışma ihtiyacı duyulmuş olmasıdır. Tragedyalar ve ahlak söz konusu olduğunda, Sophokles'in eseri Antigone hakkında bir şeyler söylemek zorunlu değilse de aydınlatıcı olacaktır.³⁶³ Bilindiği üzere, Antigone yasa'ya rağmen ahlaki duruşunu gözeterek, sonucu ne olursa olsun kendi seçimini yapmış ve kendince kutsal gördüğü değerler ekseninde, kendi ahlaki ödevine göre hareket etmiştir. Fakat, Kreon ve Antigone, yani yasa ve ahlak arasındaki ikili gerilim yıkımla sonuçlanmış. Burası bir sınır durumdur ve burada ahlaki çatışma kaçınılmaz haldedir. Antik Çağ'ın Antigone'u, Nazi döneminin 'görev ötesi eylem'e soyunan insanları gibidir. Heller'in ifadesiyle görev ötesi eylem, kişilerin üzerine vazife olmadığı ve otoritelerin emirlerinin dışında olarak ahlaki bir tavır ve sorumlulukla, yalnızca kendilerinin değil

³⁶² Bauman, **Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları**, s. 182-185.

³⁶³ Sophokles, **Antigone**, çev. Sabahattin Ali, İstanbul, Maarif Matbaası, 1941.

başkalarının da sorumluluklarını gözeterek seçim yapmak ve eylemde bulunmakla ilgilidir.³⁶⁴ Fakat, belirtmek gerekmektedir ki Antik Çağ'ın polis yaşantısındaki bireyler olumsal olmaktan uzaktır, çünkü zaten 'ne ise o olan' kişilerdir ve herhangi bir anlamda konumlanmış değillerdir³⁶⁵, postmodern çağın kent yaşantısındaki insan için ise olumsallık her gün yaşanan yaşam deneyimleridir. Bu olumsal çağın içerisinde kendisini 'doğru kişi' olarak seçen, kendini kuran insanlar olumsallığı baş edilmez bir lanet olmaksızın kazanılmış bir lütuf haline getirebilen insanlardır.³⁶⁶ Başka bir deyişle, kendinden başka'ya olan sorumluluğunu gözeterek 'görev ötesi eylem'de bulunan, karar verirken 'bir koltuk değneğine ihtiyaç duymayan'³⁶⁷ insanlardır.

II. Dünya Savaşı'nda sahte evrak düzenleyerek esirlerin kaçmasına yardımcı olan bir devlet görevlisi ya da komşularının Nazilerden saklanması ve kaçmasına yardım etmek için onları evine alıp canını ortaya koyan bir Alman vatandaşı da buna örnek gösterilebilmektedir. Zira bu noktada, görev kapsamının dışında, kendisi değil daha çok başkalarının da yaşamını değiştirecek bir değeri gözetme ve ahlaki tavır alma durumu gündemdedir. Burada sınır durumlar ve ahlaki çatışma kavramları öne çıkmaktadır. Ahlaki çatışma, kişinin doğduğu toplum ya da sosyal ortamındaki alışılmış normlar ve değerler bütünüyle çelişme noktasında yaşadığı bir çatışmadır. Bu bir sınır durum anıdır ve bu noktada karar vermek kolay değildir. Bu bakımdan, mutlak bir değerler silsilesinden ziyade, olumsal bir bakış ve düşünüşle olaylara yön vermek gerekmektedir. Ayrıca belirtilmelidir ki, kişinin içinde olduğu durum ve ortaya koyduğu eylemin ahlakiliği ya da görev-ötesi eylem olmak bakımından bulunduğu konumu, ancak olaylar yaşandıktan sonra ve sonuçlar açığa çıktıktan sonra tartışılabilir bir şeydir. Yani, misalen, 'kişi falanca konuda şöyle böyle yaparsa görev-ötesi eylem gerçekleşir ve bu ahlakidir.' diyebilmek mümkün görünmemektedir. Antigone örneğine geri dönülecek olursa, Bauman bu noktada yıkımın kaçınılmazlığına vurgu yaparak bir iletişim yolu kurarak diyalog geliştirmenin gerekliliğine, fakat ahlaki düşünümün olmadığı noktada da uzlaşmanın bir ütopya

³⁶⁴ Heller, **Bir Ahlak Kuramı**, s. 67.

³⁶⁵ Heller, **Modernitedeki Ahlaki Durum**, s. 206.

³⁶⁶ Heller, A. g. e., s. 453.

³⁶⁷ Koltuk değneği metaforu, Heller'de de belirgin olan temadır. Bununla söylenmek istenen, bir ahlak yasası ya da mutlak bir temele yaslanmadan, nihai bir öz aramadan eylemde bulunmaktır.; Bkz. Agnes Heller, **Bir Ahlak Kuramı**, s. 14.

olduğuna vurgu yapmaktadır.³⁶⁸ Bu noktada önemini koruyan bir kavram olarak Aristoteles'in *phronesis* düşüncesine vurgu yapmak gerekmektedir. *Phronesis*, daha önce ifade edildiği gibi ahlaki eylem alanına karşılık gelen bir kavramdır. Fakat, *phronesis* ve görev-ötesi eylem arasında Heller'in dikkat çektiği bir bağlamsallık söz konusudur. Antigone örneği üzerinden yorumlanacak olursa, Antigone ilk etapta bir görev-ötesi eylem'e soyunmuş ve ölümü göze alarak boşluğa atlamayı seçmiştir. Fakat, nihai son kente bir yıkım getirdiğinde anlaşılmıştır ki esasen zaten yapılması gereken doğru davranış *phronesis* anlamındaki ahlaki davranış, yani Antigone'un yaptığı seçimdir. Bu nedenle bir eylemin görev-ötesi eylem olup olmadığı hakkında kesin bir yargı bildirmek mümkün değildir. *Phronesis*'in bugün hala önemli bir kavram olması tam da bu ahlaki seçim yapma becerisine olan vurgusu açısından dır.³⁶⁹ Antigone'a ilişkin Bauman'ın yorumu dayanışma ihtiyacına yönelen bir açıdan yaklaşmaktadır. Bunun anlamı, söz konusu müphem unsurlar gözetilmediğinde ve bu gibi sınır durumlar, ahlaki çatışmalar söz konusu olduğuunda kişilerin iletişim yollarını güçlendirerek diyalog kurmaları, uzlaşmasal bir zemin yaratmalarının yaşanabilecek yıkım ve felaketlerin önlenmesi açısından Bauman tarafından değerlendirilmektedir.³⁷⁰

Akışkan Aşk adlı çalışmasında Antigone'a atıfta bulunarak, ölüm-lülük karşısında insan yaşamının olanağı ve anlamının neliğine yönelik bir sorgulamanın önemli olduğuuna değinen Bauman'ın, söz konusu ahlaki seçim ve çatışma durumlarındaki ikiliklerin ardında gizli olan hakkındaki yorumu şöyledir:

“...ne kadar saygıdeğer olsa da bir geçmişin haysiyeti değil, ürkünç derecede meçhul ve anlaşılamaz olan gelecek zamandır (yani, Levinas'ın tekrarladığı gibi, 'mutlak başkalık'ın en kusursuz örneği, en eksiksiz cisimleşmesidir). Mevcut olan şeyden neyin ortaya çıkacağını hiç kimse bilemez.”³⁷¹

Fakat, bu bilinemezliğin, öngörülemezliğin, müphemliğin bir karamsarlık ya da eylemsizlik olmadığı, henüz ortada hakiki anlamda riayet edilmesi gereken bir

³⁶⁸ Bauman, *Akışkan Aşk*, s. 50.

³⁶⁹ Nedim Yıldız, *Hakikatten Olumsuzluğa Vidan ve İtaat*, s. 217-222.

³⁷⁰ Bauman, A. e., s. 208-210.

³⁷¹ Bauman, A. e., s. 49-50.

yol olmasa da bu yolun yaratılabileceğini – yaratılması gerektiğini belirtmektedir.³⁷² Seçim yapmak tam da bu noktada anlamlı hale gelir.

Etik ve politik anlamda gerek bireysel gelişim gerek toplumsal düşünüş söz konusu olduğunda, demokrasinin ve küresel siyasetin içine düştüğü krizden çıkmanın yolu, yüz yüze ilişkilerdeki yakınlığı tesis etmekten ve iletişim yollarını yaratmaktan, uzlaşmanın yolunu aramaktan geçer. Dayanışmanın diyalogla mümkün olabileceğinden daha önce bahsedilmişti. Bu noktada şunu söylemekte fayda vardır: Müphemlik, sınırların karşısında yer almaktadır. İnsanların düşünsel ya da maddi açıdan farklılaşan dünyevi deneyimlerinin arasında çizilmeye çalışılan sınırlar, müphemliğe karşı bir savaş olarak görülmektedir.³⁷³ Bahçeci devlet geleneğinde olduğu gibi, biz-onlar ayrımının yaratılmasında ya da toplumdaki yabancıların ve ötekilerin, kültürel ve sosyo-ekonomik gerekçeler gözetilerek farklılığının öne çıkarılmasında söz konusu sınırlar etkin olmuştur. Ancak bu sınırlar dildeki tabulardan gelmektedir. ‘Birileri’ tarafından belirlenirler ve korunmaları adına mücadele edilir. Aynı zamanda farklılıklar olduğu için sınırlar konmaz, sınırlar çekildiği için farklılıklar aranmaktadır. Müphemlik bu sınırlarla çatışmak demektir. Tam da bu noktada farklılığın ve çoksesliliğin gücüne değinmek gerekmektedir. Demokrasi bilincini oluşturan şey, bu farklılığın ve eleştirel düşüncenin özgür varlığı idi. Bugün de aranması gereken şey ‘mutlak hakikat’ iddialarını dayatmak yerine, bu çoksesliliğin güzelliği olmalıdır.³⁷⁴

Bauman, ‘hakikat’e ilişkin görüşlerinde Rorty ile ortak olarak, William James’in hakikat tanımını benimsemektir.³⁷⁵ Buna göre, hakikat “*sadece düşünme biçimimizdeki bir yoldur.*”³⁷⁶ Rorty ve Bauman’ın ortak olarak paylaştığı bu görüşe göre, hakikat (doğru) tanımındaki ‘yol’ kelimesinin etkisi, ‘söylenen şey ile belli bir söz dışı gerçeklik arasındaki bir ilişkiyi değil’, ‘söylenen ya da inanılan bir şeye karşı bizimle birlikte ötekilerin de alması beklenen bir tavır’ kastedilmektedir.³⁷⁷ Fakat,

³⁷² A. e., s. 212.

³⁷³ Zygmunt Bauman, **Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup**, çev. Pelin Siral, İstanbul, Habitus Yayıncılık, 2011., s. 137.

³⁷⁴ A. e., s. 138-142.

³⁷⁵ Bauman, **Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları**, s. 167.

³⁷⁶ William James, **Pragmatizm**, çev. Tahir Karakaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 100.

³⁷⁷ Bauman, A. e., s. 168.

Bauman Rorty'nin James'i yorumladığı hakikat tanımını³⁷⁸ “tartışmasal kullanımı”nın eksikliğini vurgulayarak eleştirmektedir. Bauman’a göre hakikat düşüncesinin temelini oluşturan, koşullayan ve destekleyen yönü tartışmasallıktır. Bu bağlamda, Bauman için “*hakikat düşüncesi güç retoriğine aittir.*”³⁷⁹ Bu ifadeye göre, hakikat olarak belirli bir inancın kabul görmesi, inanılan şeyin tartışıldığı ve tartışılabilir olduğu, bunun sonucunda da kabul gördüğü varsayımından hareket eder. Aynı zamanda bu tartışma Bauman’a göre, diğer insanların (ötekilerin) “*itaat edeceği bir otorite ile konuşma hakkı*” üzerine tartışmak anlamına geldiğinden, tartışan taraflar arasındaki üstünlük-aşağılık veya egemenlik-itaat ilişkisinin tesisi veya teyidi ile ilişkilidir.³⁸⁰ Çünkü, yukarıda ifade edildiği gibi, hakikat teorisyenleri olarak felsefeciler tarafından, ‘bizimle birlikte ötekilerin de inanmasını beklediğimiz bir tavır olarak hakikat zemini’ sağlanmak istenmektedir. Tartışmasal duruma yönelik olarak Bauman, her türlü karşıtlığın “bilgi ve eylemi mümkün kıldığını”, ancak müphemlik durumunun, hakikatçi açıdan, bilgiye imkân vermediğini ve bilginin imkanını bozguna uğrattığını ifade etmektedir.³⁸¹ Başka bir deyişle, karşıtlıklar, yanlışlama veya uzlaşma açısından rasyonellik ve bilgi sağlayabilecektir. Fakat müphemlik bir karşıtlık değildir. Müphemlik, modernlikteki ‘bir ve tek’ olan ‘doğru (hakikat)’ yaklaşımının yerine, postmodernliğin düşünme biçimi olarak birden çok ‘hakikat(ler)’in olduğu bir “başka türlü olabilirlik”tir.³⁸² Bu nedenle, müphemliği benimsemek ve başka türlü olabilirliklerin imkanına bakmak gerekmektedir.

Bauman, *Ahlaki Körlük*³⁸³ adlı çalışmasında Leonidas Donskis ile gerçekleştirdiği söyleşide, ‘adiyaforik eylemler’den söz ederken, sıradan insanlar ile suçlu insanlar arasında bir ayrım yapıldığını ve diğerlerine olan hislerin buna göre şekillendiğini ifade etmektedir.³⁸⁴ Suçlu insanlar, ‘biz’den olmayan, diğer kutupta bulunan ve topluma/cemaate kabul şartlarını yerine getiremeyen dışlanmış insanlardır. Bunlara örnek verirken, ‘zulme uğrayan kurbanlar’ ifadesi kullanılmaktadır. Burada,

³⁷⁸ Richard Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth”, **Objectivity, Relativism and Truth**, Cambridge Univesity Press, 1991, s. 127-128.

³⁷⁹ Bauman, A. e., s. 168.

³⁸⁰ A. e., s. 168-169.

³⁸¹ Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, s. 78.

³⁸² Bauman, A. g. e., s. 174.

³⁸³ Zygmunt Bauman & Leonidas Donskis, **Ahlaki Körlük: Akışkan Modernlikte Duyarlılığın Yitimi**, çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020.

³⁸⁴ *Adiaphoron*: kişinin kendi duyarlılık alanından geçici süreyle çekilme hali.; Bkz. A. e., s. 51.

Fransız Devrimi sırasında ve sonrasında giyotine gönderilen insanları da (kraliyet yanlıları ve aristokratlar vb.) içine alacak bir örnek verilmektedir. Halkın gözleri önünde işkenceye uğrayan insanların coşkuyla izlenmesi *adiyafari*'ye örnektir.³⁸⁵ Bauman'a göre, söz konusu eylemler 'biz'den birinin, aile fertlerinin, dostların ya da sevilen herhangi birinin başına gelmiş olsaydı, insanlar bütün bunları dehşetle izlerdi ve bu durum karşısında derin bir acı duyarlardı. Ancak fail şeytanlaştırıldığında başına gelen şeyin 'hak edildiği' düşüncesi insanları rahatlatır ve bir çeşit hınç üzerinden eylem karşısında ahlaki bir kayıtsızlık durumu hissedilir. Ahlaki kayıtsızlık, kişisel vicdanların yozlaşmasına neden olur ve 'ahlaki körlük' ortaya çıkar. Tıpkı Nazi döneminde iyi ve erdemli Alman yurttaşların takındığı tavır ve bugünün yabancılarına karşı yükselen hınç dolu yaklaşımlar gibi.

İnsanları ve toplumları bu 'ahlaki körlük'ten kurtaracak olan daha fazla dayanışma umudu, daha fazla empati ve duygudaşlık ekseninde biz-onlar ayrımlarını ortadan kaldırmakla mümkündür. Eklenecek olursa, yukarıda ifade edilen şeytanlaştırmak ifadesi, burada önemli bir konumdadır. Bauman, sınırlardan bahsederek düşmanı insanın kendisinin yarattığından söz etmektedir. Ancak, 'şeytan' her bir insandır, başka bir deyişle, şeytan insanın kendi içindeki kötülük, madalyonun diğer yanıdır; tıpkı Ötekiler gibi. İnsanın olumsuzluğu, onun içinde kötülüğün de var olduğunun bir ifadesidir. İnsanın onaylamasından bağımsız şekilde biricik benliği ve seçimleri, kendisini 'iyi'ye yöneltse de kendisini şeytanlaştırabilmektedir. Çünkü, eylemin sonucu ve eylemi etkileyebilecek olan koşullar öngörülemezdir. Kurgu eserlerinin alternatif dünyalar hakkında düşünmeyi sağlama ve alternatif dünyalar yaratma provasını sağlama özelliği bu noktada insanlara yeni söylem üretebilme açısından perspektif sağlayacaktır. Çünkü kurgu, sınır durumlarına, yani hakikat fikrine dair bir alternatif sunmaktadır. Hakikatin ya da hakikat düşüncelerinin sorgulanmasını, eleştirilmesini, başka bir pencerede değerlendirilebilmesi imkanını ortaya koymaktadır.

Bu noktada, Batı'nın kendine yaptığı en büyük eleştiri şekli olarak Roman sanatını üretmesinden söz edilmektedir. Roman, bir kurgu eseridir. Modernliğin, yani Batı'nın hakikati, kendi yuvasını, daha önce dişiyle tırnağıyla boğmak istediği kurgu

³⁸⁵ A. e., s. 51.

eserinde bulmuştur.³⁸⁶ Milan Kundera, kurguyu, ‘ironik ve itaatsiz bir karşı kültür unsuru’ olarak yorumlamaktadır.³⁸⁷ Ancak buradaki vurgu, yalnızca, alternatif yaşamların sahne edildiği kurgu eserleriyle geliştirilmesi beklenen ahlaki perspektif ve diğerlerine karşı anlayış gerçekleştirme üzerine değil, aynı zamanda dile özel bir söylem alanı üretilmesine aracılık etmesine de yapılmaktadır. Bu bakımdan Rorty, örneğin Orwell’ın eserlerinin,

*“...bizi ahlaki gerçekliklerle karşı karşıya getirerek değil, artık eski politik düşüncelerimizi kullanamayacağımızı ve artık olayları liberal hedeflere yöneltmek için yararlı olan politik düşüncelerden hiçbirine sahip olmadığımızı açıkça ortaya koyarak”*³⁸⁸

Olumsal yazar ve şairler konumuna ulaştığını belirtmektedir. Bu yüzden kurgu eserleri, hem ‘başka türlü de olabilir’ mesajını verirken, zalimliklere karşı alınan ya da alınacak olan tutumların dönüşmesi açısından yararlıdırlar hem de dil ve anlam arayışındaki eksikleri doldurmada, yaşanan özel ve kamusal alanlardaki sorunlara karşı, olumsuzlukla yüzleşmeyi ve eleştirel yorum getirebilmeyi sağlarlar. Bütün bu anlatılanlar ‘çağdaş dünyada felsefenin imkânı’ tartışmasına da ışık tutmaktadır. Bilimin bu denli ‘ilerleme’ içerisinde olduğu ‘günümüzde hala felsefe ya da sosyal bilimlere neden ihtiyaç duyalım?’ sorusuna verilebilecek bir cevap niteliğindedir. Bu anlamda,

*“Dilin ve kavramların müphemliği felsefe yapmanın imkanını oluştururken, insanın müphemliği de ahlakiliğin imkânı olacaktır.”*³⁸⁹

Bauman, müphemliğin, dilin ‘alter egosu’ olduğunu ifade ederek, dil ve anlam meselesine vurgu yapmaktadır.³⁹⁰ Bunun anlamı, dil içerisindeki müphemlikleri işaret ederek anlam çeşitliği üzerinden farklılıklara kapı açılabileceği, alternatif söylem biçimlerinin üretilabileceği düşüncesidir. Bu nedenle, birçok eserinde salt kuramsal bir düzlem üzerinde hareket etmek yerine, ağırlıklı olarak roman yazarları ve şairlere referanslar vererek, aranan anlamların teorik eserlerde değil, sanatsal kurgu eserlerinde

³⁸⁶ Bauman, **Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları**, s. 177.

³⁸⁷ A. e., s. 178.

³⁸⁸ Rorty, **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, s. 246.

³⁸⁹ Nedim Yıldız, “Zygmunt Bauman’da Müphemlik ve Ahlaki Benlik”, Ed. Türkan Erdoğan, **Sosyal Bilimler İnsan ve Toplum**, Akademisyen Yayınevi, Ankara, 2018., s. 78.

³⁹⁰ Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, s. 10.

daha canlı olduğunu da ifade etmeye çalışmıştır. Eğitim ve değerlerin yansıtılmasına ilişkin görüşleri açısından da bu söylem önemlidir. Söz konusu canlılık, dilin yaşayan varlığındadır. Sürekli nefes alan dil, olumsal bir insan yaşamasının gerçekliklerini, başka deyişle, olası yaşam pratiklerini göstermektedir. Örnek vermek gerekirse, “*Müzakere edebilen insanlar öldürmezler.*”³⁹¹ şeklindeki alıntıyı vurgulaması, dayanışmanın ahlaki benliklerin etik ve politik yaşantısı açısından en acil ihtiyacı olduğunu hatırlatmak istemesinden kaynaklanmaktadır ve insanların birbirleriyle kurdukları iletişimsellik ve bağlamsallığının ahlaki boyutunu öne çıkarmaktadır. Bahse konu edilen bütün bu sorunlar esasen varoluşsal kökenlidirler, ancak postmodern yaşamda her biri atomize hale geldiğinden görünemeyen şeyler olmuşlardır.³⁹² Buna karşın, dil ve kurgu eserleri görünen ve görünmeyeni ayırmaya imkân tanımaktadır.³⁹³

Franz Kafka ve Albert Camus gibi yazarların, yazarlıklarından ve eserlerinden söz ederken, Bauman, bu eserlerin her okumada farklı anlamlara konu olmalarına, okuyucuyu düşünmeye çağırma ve hatta bu çağrının kişileri rahatsız ederek, kışkırtıcı bir havayla yapılmasına işaret etmektedir. Bu noktada Bauman’ın Camus hakkında yapmış olduğu bir yorum örnek gösterilebilir:

*“İnsanın özgürlüğü, Camus’nün işaret ettiği şekliyle, ‘daha iyi olma şansından başka bir şey değildir’ ve ‘özgür olmayan bir dünyayla baş etmenin tek yolu varoluşunuz bizzat bir başkaldırı halini alana kadar mutlak bir biçimde özgürleşmektir.’”*³⁹⁴

Bauman’a göre Camus, başkaldırmanın, devrim ve özgürlük arayışının, insan varoluşunun kaçınılmaz özellikleri olduğunu ve fakat, bu hayranlık uyandıran arayışların günün sonunda zorbalıklarla sonuçlanmaması için de sınırlarının çizilmesi ve kollanması gerektiğini söyler.³⁹⁵ Fakat, sınırlar dışerk tarafından değil ahlakın öznesi olan otonom varlık olarak insanın kendisi tarafından çizilmelidir. Bauman, müphemliğin bir imkân olarak görülmesine ilişkin görüşlerinin ardından, insanın

³⁹¹ Bkz. Odo Marquard, **İlkeselliğe Veda, Çok Tanrıçılığa Övgü**, çev. Şebnem Sunar, Ankara, Morpa Kültür Yayınları, 2004.

³⁹² Zygmunt Bauman, **Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri**, s. 25-67.

³⁹³ Zygmunt Bauman, **Edebiyata Övgü**, çev. A. Emre Pilgir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019., s. 138.

³⁹⁴ Bauman, **Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup**, s. 197.

³⁹⁵ A. e., s. 199.

normali olan kriz ve endişelerin, yani sonsuz müphemliklerin içerisinde kişinin nasıl yaşayabileceğine ilişkin olarak ‘mutluluk’ kavramına olan bakışa yönelmektedir. Müphemliğin varoluşu seçme ve kendini yaratma, başka bir deyişle, ahlaki benliğin filizlenebilme imkanıdır.

3.3. Ahlaki Benlik, Müphemlik ve Yaşam Sanatı

Bauman, müphemliğin yok sayılmadan, aksine bir imkân olarak görülmesiyle birlikte, insanın bu müphemliklerle nasıl yaşayabileceği sorusunu gündeme getirir. Ona göre her bir insan kendi yaşamının sanatçısıdır. Bu bakımdan yaşamın sanat eseri olduğunu söyleyen Bauman’a göre, bu bir nasihat ya da varsayım değil, gerçeğin bir ifadesi olarak okunmalıdır. Kişilerce, irade ve seçme şansı ile donatılmış bir insan yaşamının sanat yapıtı olamaması söz konusu değildir. Çünkü dışsal tehlikeler ve dayatmalara rağmen irade ve seçimin yönlendirdiği her bir yaşama, yaşam üzerinde iz bırakır.³⁹⁶ Esasen, insanı sanat eseri haline getiren de bir yönüyle ‘bellek’te yeri olan bu izlerdir.³⁹⁷ Bu noktada Nietzsche’ye vurgu yapılacak olursa, mutluluğun formülünü ‘üstinsan’ olmakla ilişkilendiren Nietzsche’de Zerdüş’tün mesajı açıkça ‘dünyada herkese yetecek kadar mutluluk var’ şeklinde ifade edilebilmektedir.³⁹⁸ Herkese yetecek mutluluk vardır, ancak herkesin mutluluğu aynı şeye işaret etmemektedir.³⁹⁹ Bireylerin kendi mutluluklarına ulaşmalarının yolu, Antik bilgeliklerden beri söylenegelen kendiliğin keşfi ve vicdandır.⁴⁰⁰ Foucault’nun “*kimlik doğuştan verilen bir şey değildir*”⁴⁰¹ önermesi, ‘ben kimim?’ sorusundan başlayıp kimlikleri varoluşsal bir seçim haline getirmeyi ifade etmektedir. Bu ifade de kişilerin dünyadaki yerinin sanat eseri gibi kendisinin ve mutluluğun yaratılmasını işaret etmektedir. Fakat, kişiler bugün mutluluğu metalar üzerinden satın alarak elde etmeye çalışmaktadırlar.⁴⁰²

Yaşamı sanat eseri haline getirmek Foucault’nun etik hakkındaki incelemelerinde de görülmektedir. Foucault’ya göre, kendini oluşturma etiği olarak

³⁹⁶ Bauman, **Yaşam Sanatı**, s. 71.

³⁹⁷ A. e., s. 74.

³⁹⁸ A. e., s. 31.

³⁹⁹ A. e., s. 157.

⁴⁰⁰ A. e., s. 53.

⁴⁰¹ M. Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”, **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005., s. 193.

⁴⁰² Bauman, A. e., s. 15-19.

ifade edilen etik yaklaşım, bir ‘varoluş estetiği’dir. Bu etik anlayışta, kişinin kendine eğilmesi, kendini tanıması ve bilmesi, kendine sınırlar çizerek kendini dönüştürmesi gerekmektedir.⁴⁰³ Fakat bu dönüşüm, bir sonuç beklentisiyle değil, başka bir deyişle, ulaşılması beklenen bir hedef ve amaçlılıktan ziyade yaratma ediminin kendisine gönderme yapmakla ilgilidir. Foucault, insanların nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin olarak, süreklilik içerisinde bir ‘kendine bakım’ durumundan bahseder. Bu kendine bakım (*epimeleia heautou*) ise, teknik (*techne*), duygu (*aesthesis*) ve disiplini (*askesis*) içerecek bir kendine yönelmeye işaret eder. Özel olarak *Kendini Biçimlendirme Teknikleri*⁴⁰⁴ adlı çalışmasında bu sürekli bakım haline ve kendine eğilme durumuna yönelen Foucault için bu şekilde kendini kurmak, kendi benini biçimlendirmek, tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi yaratıcı bir faaliyet (diyalektik akıl) ile gerçekleşmektedir. Kişinin kendi ben’iyle girdiği ilişkiyi düzenleyip ona sınırlar çekmek, kendi varoluş estetiğini oluşturmak demektir. Bunun için hem teknik bilgiye hem duygu ve tutkulara hem de disiplin bilgisine ihtiyaç vardır. Diyalektik bir ilişki içerisinde bu üçünden faydalanarak, bu üç bilginin kişiyi yönlendirmesi aracılığıyla sürekli bir kendine bakım ve kendini oluşturma hali söz konusudur. Süreklilikten anlaşılabileceği üzere, statik ve mutlak bir kendilik yoktur. Kendilik, sürekli kendini yeniden kuran, yaşamın olumsuzlukları karşısında kendini değiştiren, düzenleyen, özfarkındalık sahibi bir benliktir. Sonunda varılması beklenen bir hedef yoktur, öncelenmiş bir amaç ya da hedef düşüncesi ve kaderci bir yaklaşım yerine, yaratıcı bir faaliyet olarak kendinin sorumluluğunu alarak olumsal bir varoluşa gelme durumundan söz edilmektedir. Bu varoluşa gelme hali Ricoeur’un ‘anlatısal kimlik’ kavramıyla ifade ettiği gibi, kişinin kendiliğini oluşturduğu kimliği olarak benliği hakkında, hangi hikâyenin anlatılacağına kendinin karar vermesi anlamında bir seçme ve iradi bir yaratma eylemidir.⁴⁰⁵ Anlatı, yaratılan karaktere yönelmektedir ve bununla da denebilir ki

⁴⁰³ Foucault, “L’usage des plaisirs, Gallimard”, Paris, 1984, s. 35; Bkz. J. W. Bernauer, **Foucault’nun Özgürlük Serüveni**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005., s. 305.

⁴⁰⁴ Michel Foucault, **Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri**, Luther H. Martin & Huck Gutman & Patrick H. Hutton, çev. James Cem Yapıcıoğlu, İstanbul, Profil Kitap, 2019., s. 26-66.

⁴⁰⁵ P. Ricoeur, “From Metaphysics to Moral Philosophy”, **Philosophy Today**, 40:4, 1996., s.451.; A. g. e., s. 120.

anlatıyla karşı karşıya kalan kişi, kendi'nin ahlaki bakış açısını sorgulama ve sınama imkânı elde ederek kendini yaratmış olur.⁴⁰⁶

Bauman'a göre, yaşamın sanat eseri olması bağlamında etik, başka herhangi bir şeyden daha güçlü ya da daha gerçek değildir. Etik, yalnızca 'daha iyi' olana yönelmiştir:

*“Kendi sorumluluğumun sorumluluğunu üstlenmek, bu ‘daha iyi’yi aramanın, üstlenilebilecek ya da üstlenilemeyecek bir arayışın sonucudur.”*⁴⁰⁷

İtaat ya da göreve duyulan öğrenilmiş ya da Kant'ta olduğu gibi içselleştirilmiş aşırı saygıya karşı, karakter edinmiş bireysellik, insanlığa, etik bağlamda, daha iyi şeyler sunacaktır. Karakter oluşturmak itaatle değil kişinin kendi değerleri ve vicdanıyla eylemesi, kendiliğiyle yol alması anlamına gelir.⁴⁰⁸ Yaşam sanatı denen şey, nihayetinde bir arayıştır. Bu arayış, kendi kendine sorular sorma ve kendi üzerine düşünme yoluyla gerçekleştirilen seçimler ve sürekli seçim yapma halindeki ahlaki benliklerin her gün ve her an ortaya koyduğu yaşam pratikleri demektir.⁴⁰⁹ Başka bir deyişle,

*“...şimdi artık arayış, bir iz sürme, bir keşif, zaten olanın açığa çıkarılması anlamına gelmeyecek. İnsanın bu konuda kendine dair bilgisine ulaşması ve farkındalık sağlaması, kendisini yaratması ile beraber ortaya çıkacaktır.”*⁴¹⁰

Bu söylem, aranan kendiliğin ya da benliğin içinde bulunan bir öz olmadığına, başka bir deyişle, 'öz' olarak bir nihai durağının olmadığına; fakat insanın varoluşunu şekillendirerek kendi 'özünü yarattığına' çıkması anlamında bir imkânı konu edinir. Tıpkı bir sanatçı gibi, elde olan malzemenin, yani benliğin üzerinde çalışmak, becerilerini sergilemek, onu belirli sınırlar içerisinde estetik hale getirmek ve yaratmak suretiyle yaşamı sanat eseri haline getirmek gerekmektedir. Fakat bu, zorunluluklardan örülmüş bir ahlak anlayışının tersine, kişinin kendi benliği üzerine çalışması ve irade ile bulunduğu eylemler ve seçimler alanına karşılık gelmesi açısından önemli bir

⁴⁰⁶ S. M. Acar, “Paul Ricoeur ve Etik”, **Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik**, ed. Veli Urhan, Ankara, Hece Yayınları, 2016., s. 126.

⁴⁰⁷ Bauman, A. e., s. 163.

⁴⁰⁸ Bauman, **Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup**, s. 190-192.

⁴⁰⁹ A. g. e., s. 165.

⁴¹⁰ Nedim Yıldız, **Hakikatten Olumsuzluğa Vicdan ve İtaat**, s. 242.

ayrımdır. Nitekim, zorunluluk ya da belirlenimci tavır dışerk'e gönderme yapmaktadır. Fakat ahlaki benlik, özerk ahlaki sorumlulukla donatılmıştır ve kendi yaratıcılığını konuşurarak kendi özgün eserini ortaya koymalıdır. Çünkü bu sorumluluktan doğan endişe, buhranlar yaratarak kişileri sürekli bir endişe haline, bununla birlikte de eylemsizliğe düşürebilir. Fakat, 'mutluluğa' ulaşmanın yolu yalnızca eylemle mümkündür. Rorty'nin işaret ettiği gibi Bauman da bu noktada Harold Bloom'u örnek gösterir. Bloom'un 'şairin yaratma endişesi' üzerinden bir analogi kurarak anlattığı gibi, endişe tüm olumsuzluğuna rağmen ortaya bir ürün koymaya da çağıran, yaratıcı bir duygudur.⁴¹¹ Bununla birlikte, ahlaki benliklere 'alternatifleri yaratmanın mümkün olduğu'nun mesajı verilmektedir. Burada dikkat çekilen nokta, ortaya çıkan eserin ne açıdan iyi ya da güzel olup olmadığı değil, ortaya bir eser çıkarmanın kendisidir.

Bauman'a göre, insanların bugün mutluluğu arayışın kendisini değil, aradığı yeri gözden geçirmek gerekmektedir.⁴¹² Başka bir deyişle, mutluluk arayışı insan için normaldir, ancak bireyler kendilerine eğilmedikleri ve kendi benlikleriyle temasa geçmedikleri için, hatta bundan kaçındıkları için mutluluk arayışını dışsallaştırmışlardır ve tüketim toplumun bireyleri mutluluğu alışveriş mekanlarında aramaktadır. Bu noktada verilebilecek örneklerden biri kozmetik endüstrisidir. Postmodern bireyler, Foucault'nun vurguladığı sürekli kendine bakım pratiğini yanlış anlamış ve bu bakımı 'cilt bakım rutini' şeklinde dışsallaştırmış gibi görünmektedir. Bireyler, güzellik ihtiyacını dışsallaştırarak estetik operasyonlardan medet umup bıçak altına yatmaya başlamışlardır. Burada eleştirilen elbette estetik operasyonlar değildir. Söylenmek istenen, bireylerin iç dünyasındaki eksiklerin envanterini çıkarmaya yönelmeyip, sorunu dışsallaştırarak, çareyi dışsal değişikliklerde aramalarına, bunun sonucunda da yine mutsuzluktan şikâyet etmelerine yönelik bir eleştiridir. Esasında, 'ideal güzellik formu' algısını üreten de piyasa ve piyasanın her bir birimine sirayet ettiği kültürdür. Bunun içine moda endüstrisi de eklenebilmekte ve örnekler de çoğaltılabilmektedir.⁴¹³

⁴¹¹ Bkz. Bloom, **Etkilenme Endişesi: Bir Şiir Teorisi**.

⁴¹² A. e., s. 15-19.

⁴¹³ Bu konuya dijitalleşen dünya üzerinden sosyal medya kullanımının etkileri ve "influencer marketing" biçimlerinin tüketimci açıdan geldiği noktalar örnek gösterilebilir. Burada tüketimden söz ederken,

Daha önce de ifade edildiği gibi etik – iyi yaşam, kişinin kendine yönelerek kendini sürekli olarak denetlemesi, düzenlemesi ve oluşturmaya gereken bir süreçle ilgilidir ve yaşamın sanat eseri olarak yaratılmasına karşılık gelmektedir. Aşırı bireyseldi dünya algısı ve piyasa, bireyi tüketiciye dönüştürdüğünden insanlar bugün içsel yolculuklara çıkmak ve kendilikleriyle yüzleşmek, kendilerini içsel açıdan tanımak ve tanımlamak, dolayısıyla benlik ve kimlik inşa etmek yerine daha fazla mutluluk hayaliyle daha uzun saatler çalışmaya ve daha çok para kazanmaya gönüllü olmuşlardır. Tüketimci kültür bu şekilde dönüştükçe mutlu olmak adına ihtiyaçlar da sürekli artmaya başlamaktadır. Kişi hiçbir zaman satın aldığı metayla tatmin duymaz hale gelmiştir. Buna bağlı olarak, ihtiyaçlar arttıkça tüketim de artacaktır. Tüketimin artması, çalışma ve para kazanma sürelerinin artmasını da beraberinde getirmektedir ve bu durumda, insanlar uzun vadede kendi tatmin dünyalarına o kadar hapsedilmiş hale gelirler ki diğerleriyle kurulan ilişkilerden mümkün olduğunca kaçınmaya çalışırlar, bilinçli olarak kaçınmalar dahi artık iletişim kurmaya vakitleri kalmaz.⁴¹⁴

Aristoteles'in de ifade ettiği üzere, insanın kendine ait boş vakti olması erdemler açısından oldukça değerlidir. Çünkü insan bu zamanları sevgi ve dostluk bağlarını kuvvetlendirmek ve kendiliğine yönelmek ve nihayetinde de 'iyi yurttaş' olmak adına kullanmaktadır.⁴¹⁵ Söz konusu bağlar etik ve politik yaşamın sürdürülebilirliği açısından kaçınılmazdır. Bugüne bakıldığında ise, herkes yalnızca kendi haz ve tatmin duygularının peşinde koşmaktadır. Küreselleşme ve tüketim çağına doğan insan, sistem tarafından eski üretim modelinden tüketim modeline uydurulmuştur ve tüketilen şey sadece ürün değil bütün dış dünya haline gelmektedir.⁴¹⁶ Tüketimci toplumun insanı için, aslolan her zaman 'kendi arzuları' ve isteklerinin 'anlık' karşılanmasıdır. Diğerlerine karşı empati ve anlayış geliştirmeye ise daha az zaman harcanmaktadır. Öteki'nin belirsizliği ve güvensizliğinin yarattığı değil, yaratabileceği endişenin ihtimaline dahi tahammülü kalmadığı için, artık insanlar yüzeysel ilişkiler kurmakta, tatmin duygusunu metalar üzerinden

ürünün hem piyasada karşılığı olan metalar hem de tüketici bireylerini yani insanların kendisi olması dikkat çekicidir.

⁴¹⁴ Bauman, **Yaşam Sanatı**, s. 9-21.

⁴¹⁵ Aristoteles açısından erdemli, iyi yurttaş olmak için kişilerin kendilerine ayıracakları boş vaktinin olması gerekir.; Bkz. Aristoteles, **Politika**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2017.

⁴¹⁶ Zygmunt Bauman, **Kimlik**, Çev. Mesut Hazır, Ankara, Heretik Basın Yayın, 2017., s. 45-53.

gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Ancak, bu kültürün bireyleri getirdiği noktada, metalaşan şeyin kendisi bizzat bireyler olmaktadır. Bauman'ın deyişiyle,

*"Artık hepimiz daha fazla tüketme baskısı altındayız ve bu yolda kendimiz tüketim ve emek piyasalarında metalara dönüşüyoruz."*⁴¹⁷

Bütün bunlar ise, peşinden koşulan mutluluğu gittikçe ufuk çizgisinin daha da uzağına taşımaktadır. Başka bir deyişle, kendiliğin keşfi için çıkılması gereken yol adına bir adım atılmayıp, piyasanın mutlulukçu ayartılarına kapılmaya devam edildikçe mutluluk daha da uzaklaşmaktadır.⁴¹⁸

Esas ihtiyaç duyulan şeyler, büyük oranda ilişkilerdeki sevgi, doğallık, samimiyet ve güvende olma hisleridir. Fakat, bireyler tüketimci toplum yaşantısında ihtiyaçlarını ilişkiler kurmak yoluyla değil, satın alma yoluyla karşılama eğilimi göstermektedirler. Temel insani hislerdeki boşluğu metalarla doldurmak yerine bu endişeyi üstesinden gelinebilecek bir seviyede tutmayı başarmak ya da endişenin yaratıcı bir edim olmasına izin vermek, başka bir deyişle endişenin bir özyaratım süreci olmasını onaylamak gerekmektedir. Zira etiğin esas konusu da tek tek erdemlerden çok özyapıya yönelmekle ilişkilidir.⁴¹⁹

Postmodern yaşamda kişilerin kendiliklerine ve birbirlerine yönelmelerinin önündeki en büyük engel güvenlik problemidir. Gerek özel gerek kamusal alandaki Öteki'ler günden güne tekinsiz bir hal aldığı ve yabancılaştıkları için, hatta çoğu zaman 'yaratık' yabancılar haline geldiklerinden güvenliği tehdit eden unsurlardır. En temel insani hislerden olan özgürlük ve güvenlik karşılıklı ilişki içerisinde iki ihtiyaçtır. Birinin varlığı diğerini tehlikeye sokmaktadır. Her bireyin çok fazla özgürlüğü daha fazla güvensizlik hissini beraberinde getirdiği gibi, çok fazla güvenlik için de çok fazla özgürlükten feragat etmek gerekmektedir.

*"Onurlu bir insan hayatı için zaruri olan bu değerlerin ortasını bulmak güçtür ve bunlar arasındaki kusursuz denge halen bulunamamıştır. Özgürlük, neticede, genellikle güvensizlikle bir arada gelir, güvenlikse özgürlük üzerindeki kısıtlamalarla bir aradadır."*⁴²⁰

⁴¹⁷ Bauman, **Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?**, s. 54.

⁴¹⁸ A. e., s. 54-59.

⁴¹⁹ Erich Fromm, **Kendini Savunan İnsan: İnsancı Ahlak Felsefesi Üzerine**, çev. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2019., s. 61.

⁴²⁰ A. g. e., s. 17.

Bu iki uç arasında yaşanabilir, insanca onurlu bir denge tutturmak ise kamusal ilişkileri yeniden düzenlemek ve diyalog kurabilmekten geçmektedir. Bauman, bu soruya cevaben, garanti yanıtlar verilemeyeceğini, ancak diyalog umudunun varacağı noktayı gösterecek olanın, yeni bir küresel kamusalılık inşasında kendini göstereceğini belirtmiştir.⁴²¹ Bunun ise, Y kuşağı ve ondan sonraki nesillerin, yaptıkları ya da yapacaklarına,⁴²² her anlamda ortaya koydukları tepkilere bağlı olarak bir şeylerin değişmesine dair bir umudu olduğunu ifade etmektedir.⁴²³ Umut da endişe gibi yaratıcı ve eyleme çağıran bir duygudur. Akışkan postmodern bugünün gerçekliğinde, insanların daha fazla ‘mutluluk’ anlayışının diğerlerinden üstün olma – büyük oranda ekonomik gerekçelere dayandırılmış statü – adına rekabet etme durumuna evrilmesi, sonuç olarak ortak paydada buluşamamaya ve kamusal birliktelik kuramamaya neden olmaktadır. Çözüm önerisi olarak ihtiyaç duyulan en hayati şey ise diyalog ortamıdır.

Bugün, insanların büyük oranda kabul ediyor olduğunu ifade ettiği halde, yapmayı sürdürdükleri şey, hala müphemlikten kaçınmaya ve piyasanın baştan çıkarmasına kapılarak kendilerine güvenli bir konfor alanı yaratmaya çalışmak olmaktadır. Oysa, konfor alanlarından çıkmadıkça müphemlikle yaşamaktan söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu açıdan, esas yapılması gereken şey, belirsizliğin getirdiği endişenin ve ‘kriz’ halinin ‘normal’ olduğunu içsel bir kavrayış olarak özümseyerek, Agnes Heller’in ifadesine⁴²⁴ Bauman’ın eklediği şekilde olumsuzluğu kabullenmenin “*alinyazısını kadere dönüştürmek*”⁴²⁵ olduğunu söylemek gerekmektedir. Alinyazısı, insanın üzerinden silinemeyecek bir izin varlığını kabul etmek ve izi taşıyarak, ona razı olarak yaşamak bakımından içinde çilecilik barındırır, ancak kader, insanın seçimleriyle şekillendirebileceği; dönüştürebileceği bir şeydir. İnsanların olumsuzluğu – müphemliği, alinyazısı olarak değil, kader olarak görmeyi başarabildiği oranda, müphemlikle yaşam sanatını dengede tutmuş olma ihtimali

⁴²¹ A. g. e., s. 28-29.

⁴²² Zygmunt Bauman, **Borçlu Zamanlarda Yaşamak**, çev. A. Emre Pilgir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019., s. 224.

⁴²³ Zygmunt Bauman, **Akışkan Doğanlar**, çev. Elçin Balçık, ed. Thomas Leoncini, İstanbul, Sander Yayınları, 2020., s. 65-73.

⁴²⁴ Bkz. “olumsallığı kadere dönüştürmek”; Agnes Heller, **Bir Ahlak Kuramı**, s. 230.

⁴²⁵ Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, s. 319-321.

bulunur. Bu ifade Rorty'nin hoşgörüyü dayanışmaya dönüştürme umuduna ilişkin görüşüne benzemektedir.⁴²⁶

Burada vaat edilen, kesinlikle daha fazla mutluluk, sorunsuz ve mükemmel bir yaşam değildir. Bauman, bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Yaşam biçimlendirilmek üzere sanatçı bireylere verilmiş/bırakılmış bir sanat yapıtıdır. Bizlerin de bu sanatın kaçınılmaz olarak beraberinde getirdiği riskleri almamız gerekir.”⁴²⁷

Burada ‘risk’ kavramına vurgu yapmak gerekmektedir. Risk içseldir, tehlike ise dışsaldır.⁴²⁸ Bu noktada, insanların kendi mutluluk arayışı için nihai sığınak Antik bilgeliklerden beri söylenegelen kendiliğin keşfi ve vicdandır.⁴²⁹ Risk alınması gereken müphemlik alanı buna ilişkindir. Nietzsche’nin eserlerinde sık sık vurguladığı ‘kişinin kendisiyle yüzleşme cesareti gösterebilmesi’ gerektiği söylemini hatırlamakta fayda vardır. Bu noktada düşünme ve felsefeye yapılan bir çağrı söz konusudur. Kişiler nasıl düşünmesi gerektiğini bilmediklerinden, bilmemenin yarattığı endişeden kaynaklanan bir acı içinde yaşamaktadır. Yapılması gereken bu riski alarak, yani müphemliği onaylayarak, endişeyi yaratıcı bir hale dönüştürmektir. Tehlike fikrinin yerine risk kavramını koymak da krizde olmayı daha iyi ifade etmektedir.⁴³⁰ Endişe ve kriz hali, daha önceki bölümde ifade edildiği gibi, kritik etme ve eleştirel düşüncüyü geliştirebilme açısından insanlık için uygun zemini sağlayacak bir alan açmaktadırlar. Bauman’a göre, içsel anlamda bu riski almak, ahlaki benliklerin oluşturulabilmesi ve onun filizlenip yeşermesini sağlamak, başka bir şekilde söylenecek olursa, onu bir sanat eseri haline getirebilmek için kaçınılmazdır.

Tehlike ise, diğerlerinin – Öteki’lerin tekinsizliğinden kaynaklanmaktadır. İnsanın kendiliğini kurup kişisel yargıyı (vicdan) dinlediğinde yine de yaralar almasının sebebi küresel tehlikelerle karşılaşmasına ilişkin bir boyuttur. Bunun için ise, hoşgörüyü dayanışmaya dönüştürerek, farklılığın bir korku unsuru değil, çeşitlilik ve renklilik olduğunu idrak edebilmek gerekmektedir. Bu ise, biz-onlar ayrımını

⁴²⁶ Rorty, **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**.

⁴²⁷ Bauman, **Yaşam Sanatı**, s. 71.

⁴²⁸ Bauman, **Etğın Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?**, s. 155.

⁴²⁹ Bauman, A. g. e., s. 53.

⁴³⁰ Bauman, **Etğın Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?**, s. 156.

düşünmek yerine yeni bir söz dağarcığı kurabilme umudunu içinde barındırmaktadır. Rorty'nin 'ironist bireylerin kendini gerçekleştirme' üzerine söylediklerini burada hatırlatmak yerinde olacaktır. Bauman ve Rorty aynı hattan beslenen iki çağdaş düşünür olarak, bazı görüşlerinde farklılıklar olsalar da ortak olarak ifade ettikleri konu, acil bir diyalog ve dayanışma çağrısıdır. Yöntemsel ayrılıkları üzerine bir inceleme yapmak olanaklıdır, fakat çalışmanın sınırlarını aşacağından bu noktada bunu belirtmekte fayda vardır.⁴³¹

Bauman'a göre, “'Küreselleşme' başka hangi anlamlara gelirse gelsin, hepimizin birbirimize bağımlı olduğumuz anlamına gelir.”⁴³² Bu demek olur ki, her bir bireyin kendi ahlaki benliğini, devredilemez sorumluluğunu yüklenerek oluşturmakla kalmayıp, küresel anlamda bir çabaya girişmesi gerekmektedir. Çünkü küreselleşmenin yarattığı sorunlar artık bireysel ya da yerel çabalarla çözülecek boyutta değildir.⁴³³ Küreselleşme, bu yeni neoliberal dünyanın mutluluk vaadiyle, her zaman diğerlerinden daha ileride olmayı teşvik ettiği ve bunu piyasa yoluyla her bir bireye dayattığı için, ahlaki suçluluk ve vicdanın yön değiştirmesine sebep olmuştur. Kişiler artık, başkasına gelen zararlardan dolayı vicdan azabı ve ıstırap duymak yerine çok çok can sıkıntısı hissetmekte, hatta çoğu zaman bunu düşünmekten kaçınarak can sıkıntısından bile uzak durmaktadır.⁴³⁴ Bu yozlaşmanın nasıl geriye döndürüleceği üzerine düşünmek yerine, 'nehir' insanlık sefaletleriyle daha fazla kirlenmesine nasıl engel olunabileceği üzerine küresel bir düşünme çabasına girmek gerekmektedir.⁴³⁵

⁴³¹ Nick Turnbull, “Problematology and Contingency in the Social Science”, **Revue Internationale de Philosophie**, N. 242, 2007/4, ss. 451-472.

⁴³² Bauman, **Etiğin Tüketiciler Dünyasında Şansı Var mı?**, s. 64.

⁴³³ Bu noktada Bauman'ın Kant'a yönelik eleştirilerinden söz etmek gerekmektedir. Bauman'ın, yasa koyucular adıyla genelleyerek Kant'a ve diğer modern filozoflara, modernlik yaklaşımlarının temellerine ve evrensellik iddialarına ilişkin eleştirileri vardır. Bauman hakkındaki birçok çalışmada dikkat çeken ve üzerinde durulması gereken bir nokta olarak, Bauman'ın Kant'ın son dönemlerinde yazdığı eserlerinin farkında olduğunu söylemek gerekir. Özellikle küreselleşmeye ilişkin konularda Bauman, Kant'ın insan yaşamı ve insan bağlamsallığından doğan sorunların farkında olduğunu ve bu nedenle 'kozmpolit' bir dünya devleti kurulmasına vurgu yaptığını ifade eder. Bununla birlikte Kant'ın evrenselci ahlak anlayışını eleştirse de küreselleşme yaklaşımı açısından Kant'ın uyarısını dikkate almak gerektiğini düşünür ve hatta bunun için küresel siyaset arenasında toprak/ulus/devlet üçlemesinin terkedilmesine bağlı bir umut olduğunu ifade eder. Nitekim çalışmalarında da sık sık küreselleşmenin ve yarattığı sorunların hayatiliğinin önemine değinir. Bkz., Manni Crone, a. g.e., s.72.; Mark Smith, “Reading Bauman for Social Work”, **Ethics and Social Welfare**, vol. 5, no. 1, 2011., s. 20.; Bauman, **Akışkan Aşk**, s. 211-212.

⁴³⁴ Bauman, A. g. e., s. 65.

⁴³⁵ A. e., s. 67.

Nehir kelimesi, her bir sorunu içine alacak bir metafor olarak düşünülebilmektedir: Gelir adaletsizliğinden kaynaklanan yoksulluk ve her geçen gün sosyal sınıflar arasındaki uçurumun büyümesi, kamusal ahlaki yozlaşma ve ekolojik problemlerden özel alandaki bireysel ve yüz yüze ahlaki ilişkideki çöküşlere veya mülteci/sığınmacı/göçmen statüsüne indirgenen inşalara karşı takınılan dışlayıcı tavra kadar her bir sorunu kapsamaktadır. İhtiyaç duyulan diyalog, özel ve kamusal alandaki ilişkilerde kurulmalı ve küresel bir siyasal alan yaratılmalıdır. Bauman, birçok eserinde bunun garanti getiremeyeceğini, ancak daha ahlaki bir yaşam için mümkün olabilecek zemini sunabileceğini ifade etmektedir. Bu bakımdan Bauman, genel itibarıyla risksiz ve kapsayıcı teminatlar sunan bir özgürlükler dünyasının da zaten mümkün olmadığını düşünmektedir.⁴³⁶ Fakat, bu yaklaşım karamsar bir tavır olarak değerlendirilmemelidir. Söz konusu sorunların farkında olup bunlar üzerine düşünmek ve tartışmalar yaratmak, nihayetinde dayanışmaya geçebilmenin kapısını aralayacaktır.

Bauman, Rorty ile benzer düşünceler içerisinde dayanışma umudundan söz etmektedir. Fakat, Bauman'a göre Rorty, yerel bir siyaset üzerinden genelleştirilebileceği düşünülen bir yaklaşımla hareket etmektedir ve bu yönüyle Bauman'a göre, Rorty'nin kavrayışı 'kampanya siyaseti' yapmanın ötesine gitmez.⁴³⁷ Bauman, bunu eleştirmekle birlikte, yeni bir şey söylememekte ve Rorty ile aynı tema üzerinde bir dayanışma umuduna yönelmektedir.

“Rorty'nin önerisi, gerekli olan şeyi sunuyor: 'alternatif dünya' hareketlerinin mizahtan yoksun ve çirkin ciddiyetinin perdesini delip geçen faydalı bir ironi; fakat bu, tıpkı tüm yazgılarda olduğu gibi ciddiye alınan bir ironidir. Kampanya siyasetinin zaafı aynı zamanda onun gücüdür. Yanılsamaları yanılsama olarak almak; kısmi ve özel iyileşmelerin/ilerlemelerin gerçekten kısmi ve özel olduğunu, bunların sorunları yatıştırdığını fakat çözmediğini, bu iyileşmelerin hiçbirinin 'insanlığın adalete giden uzun yolunun' tarihini bitirmeyeceğini ve ilerlemeleri nihai hedefine ulaştırmayacağını; adaletin, her iyileşmeden sonra tıpkı bir öncesinde olduğu gibi daha fazlasını isteyeceğini ve daha fazla çaba talep edeceğini bilmek önemli bir şeydir. Bu adalet arzusu, tehlikelerin en korkuncuna karşı -yani, hedefine ulaşmanın verdiği iç rahatlığı ve ezeli ve ebedi tertemiz bir vicdan anlayışı tehlikesine karşı- ancak biz bütün bunları bildiğimiz zaman bağışık olacaktır.”⁴³⁸

⁴³⁶ Bauman, **Akışkan Modernite**, s. 89.

⁴³⁷ Bkz. Bauman, **Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları**, s. 93-95.

⁴³⁸ A. e., s. 97.

Rorty'nin ifade ettiklerine ek olarak, şefkat yerine sevginin önemine sık sık değinen Bauman, şefkat duygusu geliştirmenin zulmün zıttı olabileceğini, ancak tek başına dayanışma yaratamayacağını belirtmiştir.⁴³⁹ Dayanışma burada olasılık olarak bulunur, ancak şefkatin bu yolda kibir de yaratabileceği ihtimali tehlikeli görünmektedir.⁴⁴⁰ Buna karşılık, sevgi, endişe ve umut gibi yaratıcı bir duygudur. Bauman, mutluluk ve umut hakkında şunları söylemiştir:

“Kant’ın teşhisini hatırlarsak, mutluluk, aklın değil hayal gücünün bir idealidir. Ayrıca Kant şu uyarıda da bulunmuştu: ‘İnsanlık denen çarpık çurpuk malzemeden dümdüz bir şey yapılamaz.’ Görünen o ki, John Stuart Mill uyarısında, bu iki hikmeti birleştirmişti: Kendinize mutlu olup olmadığınızı sorduğunuz anda, artık mutsuzsunuzdur... Muhtemelen antik bilgeler de bu kadarından şüphe etmemişti, ancak dum spiro, spero (nefes aldığım müddetçe umudumu yitirmeyeceğim) ilkesinin kılavuzluğunda, sıkı çalışma olmadan, yaşamın yaşamaya değecek hiçbir şey ortaya koymayacağını ileri sürmüşlerdi. Anlaşılan o ki iki binyıl sonra bile, bu önerme güncelliğinden hiçbir şey kaybetmemiştir.”⁴⁴¹

Aklın sınırlarında dolanarak bir mutluluk miti yaratmak ve bu idealin peşinde koşup durmak yerine, yaşamı bir umutla yaratmak bir imkân getirmektedir. Sevgi, nefretin yüceltilmesini ve ben-öteki ayrımını yumuşatan, başka bir deyişle ‘biz’ olarak düşünerek insanlığı geliştirebilecek bir duygudur. “Sevgi, sevdiğimiz şeyin yaşaması, gelişmesi için duyduğumuz etkin ilgidir.”⁴⁴² Sevilen şey içinde yaşanan ve gerçek anlamda henüz başka bir alternatifi olmayan dünya ve insanların birliğidir. Bu etkin ilgi yönelimi dünyanın yaşamasını ve gelişmesini sağlamaktır. Buna ek olarak önemli olan bir diğer kavram vicdandır. Eylemin arkasındaki karar merci bir otoriteye duyulan güvenden gelen itaat değil, ahlaki sorumluluğun devredilemezliğinden doğan özerk, kişisel bir vicdandır.

“Vicdan bir kılavuz olarak amaca ulaşmayı garanti etmez; ama beni bu amaca doğru cesaretlendiren ve acele ettiren en güvenilir koçtur... Vicdan, her zaman daha iyisi için çabalayabileceğin konusunda ısrar edecektir.”⁴⁴³

⁴³⁹ Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, 350-351.

⁴⁴⁰ A. e., s. 352.

⁴⁴¹ Bauman, **Yaşam Sanatı**, s. 175.

⁴⁴² Erich Fromm, **Sevme Sanatı**, çev. Yurdanur Salman, İstanbul, Payel Yayınevi, 1995., s. 32.

⁴⁴³ Zygmunt Bauman & Stanislaw Obirek, **Dünyaya ve Kendimize Dair**, çev. Burcu Halaç, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019., s. 221.

Vicdanın bu yönü, kişinin kendine karşı 'ben iyiyim' cümlesini kurmasına engel olur ve kişi her zaman vicdanı tarafından daha iyi olmaya, eyleme çağrısıyla hareket etmeye zorlanır. Endişenin yaratıcılığı vurgusu ve harekete geçmeye zorlayıcı yanı burada kendini gösterir.

Ahlaki benliğin kaderinin, bir belirsizlik durumu içinde kalması gerçeği ve sorunların muğlaklığıyla bu sorunların çözümlerinin müphemlikleri, ahlaki benliğin büyümesi ve gelişmesi için verimli olabilecek en uygun zemini oluşturur. Öğrenilmesi gereken bu müphemlikle nasıl mücadele edileceği değil, onunla nasıl yaşanabileceği ve bu yaşamın nasıl sanat eseri haline getirileceğidir. Sevgi, empati, duygudaşlık ve vicdan, hoşgörünün dayanışmaya dönüşmesini teşvik edecek kavramlardır. Alinyazısını kadere dönüştürmeyi denemek, hoşgörüyü dayanışmaya dönüştürmek gibidir.⁴⁴⁴ Bu ifade, yeni bir söylem alanı yaratmak demektir. İnsanın seçimler yoluyla, zorunluluk ve baskı olmadan kendi yolunu çizebileceğini bilmesi, başka bir yaşam serüveni sunabilir. Bauman, insanların tarihin bazı bölümlerinde daha önce birkaç kere böylesi bir dönüşümü gerçekleştirmiş olduğunu işaret ederek, bunun tekrar mümkün olabileceğini vurgulamaktadır.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, s. 317-321.

⁴⁴⁵ Bkz. Bauman, **Çalışma, Tüketici ve Yeni Yoksullar**, s. 142-144.

SONUÇ

Modern ahlak felsefesinin genel bir arka planı çıkarıldığında görülmüştür ki etik ve ahlak kavramları arasında bir ayrım gözetilmelidir. Bauman, etimolojik kökenden kaynaklanan bir problem olmasa da kavramların tarihsel kullanımı açısından bir dönüşümden söz eder. Buna göre, etik ve ahlak kavramları sık sık birbirlerinin yerlerine kullanılmış olsa da ‘tek ahlak kuralı’ olarak ifade edilen bir ‘etik’ anlayışı, ahlakiliğin imkânı açısından sakıncalı görülür. Bu bakımdan, modern ahlak felsefesi incelemelerini söz konusu ayrım üzerinden yürütmek gerekmektedir. Çünkü modern felsefenin bir Aydınlanma Çağı, diğer bir deyişle Akıl Çağı olması vurgusuyla sahip olduğu görülen karakteristik yön postmodern düşünürler tarafından eleştirilen bir özelliktir. Fakat, bu noktada belirtilmelidir ki eleştirilerin odağında olan, ‘akıl’ yetisi değil de kendi kendini araçsallaştıran akıldır. Aklın araçsallaştırılması sürecini ifade etmek için modernliğin mekanist, düalist, pozitivist ve pragmatist yönünün kavranması gerekli görülmüştür.

Bunun önemi, söz konusu dönüşüm ve modern devrimler üzerinden, yasayıcı aklın (mutlak ve kutsal olarak görülen insan aklının) ‘doğanın sahibi ve efendisi’ olmaya çalışırken yarattığı modern iktidarlar ve kurumlar tarafından nasıl ele geçirildiğini göstermesi bakımındandır. Nitekim, modern aklın yasa koyuculuğu, insanın sorumlu bir ahlaki fail olmasını devreden çıkararak, insana sorumluluklardan çok yükümlülükler getirmiştir. Bununla birlikte de insan, modern özne olmanın anlamı olarak etkin bir konuma sahip olacağı vaat edilirken edilginleştirilmiştir. Böylelikle modern ahlak anlayışları, bu bağlamda, insanın eylem alanını daraltıp sorumluluk kapasitesini köreltmıştır. Bu noktada, insan tam da modern olmanın anlamı olan ‘kendi kaderini tayin etme’ iradesini totaliterlere boyun eğmek suretiyle teslim etmiştir. Bu sürecin arka planında, modern kurumların yarattığı bürokrasi ve denetim mekanizmalarına ek olarak, çalışma etiğiyle de kapitalist ekonomi modelinin dayatması bulunmaktadır. Eylem alanının daralması, insanın ahlaki nihilizmle burun buruna kaldığı noktayı işaret etmesi açısından önemlidir. Tarihsel çerçevede içerisindeki olaylara değinerek ifade edilebilecek olan bu durum, bir yıkımın arka planını oluşturmuştur. Bu yıkımın ardından ise, modernliğin iyiye doğru ilerleme vaadinin

iflasıyla yüzleşilmiş ve filozoflar tarafından ahlak felsefesi yapmanın yeni tarzları aranmaya başlanmıştır. Bu noktada, Nietzsche merkezi konumdadır. Çünkü, Nietzsche, modernliği tam da içinden çözümleyip radikal eleştiriler sunarak insanlığı kapıda bekleyen felakete karşı uyarır. Nietzsche'nin temel eleştirisi hakikat arayışlarıyla geçip giden binlerce yılın ardından, mutlak ideallerin ardına sığınan ve kendi mutlağını diğerlerine dayatmasıyla bir güç savaşı başlatan insanlık tarihine yöneliktir ve onun bu görüşleri düşünce tarihinin de bir özetidir. İnsanın insanca yaşama hakkını alabilmesinin yolunun, hakikatin aranan bir öz değil de yaratılan bir adalet nosyonu ile ilişkili olabileceğini ifade etmiş, bununla birlikte de 'iyinin ve kötünün ötesinde' olanı 'yeryüzünde' arayarak, insanca anlamların yaratılması gerektiğini savunmuştur. Nietzsche'nin açmış olduğu bu hat, olumsuzluk kavramının tarihsel izlerini sürmek açısından önemlidir.

Nietzsche'nin açmış olduğu bu hat üzerinden şekil alan çağdaş felsefe ve ahlak felsefesi yapma tarzları olumsuzluk kavrayışını gündeme taşımıştır. Olumsuzluk, Nietzsche'nin ifade ettiği gibi, hakikat peşinde koşmayı bırakmakla ilişkilidir. Olumsuzluk, insan yaşamasının bağlamsallığını ve yaşamın insan ilişkilerinin bir özeti olduğunu ifade etmektir. Çağdaş düşünürler açısından olumsuzluk, bu yaklaşımın ilk izlerinin görülebileceği Aristoteles'teki kullanımından farklı olarak, modern insanın yaşam deneyimlerinin konusudur. Bunun anlamı, Aristoteles'in dünyasındaki insanın, yani 'polis'te yaşayan insanın konumlanmış olması, başka bir deyişle 'ne ise o olan' kişi olduğu ve fakat modern insanın dünyaya fırlatılmışlığı karşısında kendini varoluşa getirmek adına 'belirlenmemiş' bir insan olduğudur. Olumsuz insan, kendini yaratma veya gerçekleştirme sorumluluğu olarak yaşamını anlamlı kılacak insandır. Onun yapıp etmeleri gerek etik gerek politik, yani gerek özel gerek kamusal yaşantıyı etkilediğinden, insan bu sorumluluğu taşımak zorundadır.

Bauman, bu temayı derinleştirmiş ve olumsuzluk kavrayışını kendi perspektifinde müphemlik kavramıyla ifade etmiştir. Müphemlik, bir madalyonun iki yüzü – modernliğin iki yüzü – olarak belirsizlik ve kararsızlık şeklinde kendini gösterir. Belirsizlik bilişsel bir alana hitap eden, bilgi ve bilme kategorilerinin iflası anlamındadır. Kararsızlık ise ne yapılacağının belirsizliğinin veya birçok şey biliyor

olmanın getirisi olarak ne yapılacağına bilinmemesi, ne yapılacağına karar verilememesi anlamında kullanılmıştır. Müphemlik, modernliğin düzen yaratmak için mücadele ettiği her şeydir. Bu anlayışa göre, düzensiz ve tanımlanamaz olan şeyler düzene ve kalıba sokulmalıdır. Modernlik, bu yönüyle dünyayı, insanı ve insan doğasını bir düzenleme alanı olarak görmüş, insanı ve dünyayı tasarım nesnesi haline getirmiştir. Böylelikle, riskin ve sorunların olmadığı mükemmel bir toplum yaratılması hedeflenmiştir. Fakat, modernliğin bu mükemmel toplumu yaratmak için müphemliği yok etmeye çalıştığı her durum, kaçınılmaz olarak müphemlikler yaratmış ve bunun sonucunda modernliğin vaatleri iflas etmiştir. Bu yaklaşımla ilişkili olarak, modern düzen projesini ulus-devletçilikten başlayan bir ‘bahçeci devlet geleneği’ olarak ifade eden Bauman’a göre, modernliğin yıkımı asimilasyon ve soykırım projeleriyle somutlaşmıştır. Bunun anlamı, modernliğin, insan aklının araçsallaşarak, kendi ürettiği bilim ve teknolojiyle ahlaki bakımdan insanın yaşama olanağını yok etmesidir.

İnsanın yaşama olanağı, insanın ahlaki varlığına işaret eden ve yaşamın anlamı ve değeri sorusunu gündeme getiren bir tartışmadır. Bu bağlamda, Adorno ‘acının da dile gelme hakkı’ oluşunu gündeme taşıyarak, felsefenin, özel olarak metafiziğin ve ahlakiliğin, bir imkânı olduğunu işaret etmekte görünür. Bunca vahşet ve insanlık dramına rağmen, insan yaşamasının olanağı, hayatın yaşamaya değer olup olmadığına ilişkin bir tartışmadır. Temel eleştiri de ifade edildiği gibi, insanın kendi eliyle (modern akıl mitiyle) yaşam olanağını ortadan kaldırmasıdır. Nitekim, soykırımı hazırlayan koşullar, bilim insanlarının toplumda yeri olmaması gerektiğini düşündükleri kişileri değersizleştiren, insan-dışılaştıran söylemleriyle meşrulaşmıştır. Ayrıca, soykırım sırasında yaşananlar da ‘*ethos*’unu yitirmiş modern bilimin ürettiği vahşetin tablosu olmuştur. Bu ise etik kriz söylemini gündeme taşımıştır.

II. Dünya Savaşı’nın ardından gelen kriz dönemi yeni bir düşünüm dünyasına zemin hazırlamıştır. Nitekim, savaş sonrası dünyada fark edilen şey, modern düşüncenin bir sonucu olarak ‘kolektif kötülük’ ve ‘radikal kötülük’ söylemlerini oluşturmuştur. Kolektif kötülük ve radikal kötülük söylemlerinin arka planının görülebilmesi için, savaş sonrasındaki Nürnberg Mahkemeleri ve özel olarak da

Eichmann davası hakkındaki incelemeler aydınlatıcıdır. Mahkemelerde yargılanan bu kişiler, yasanın gerektirdiği şekilde ve hiç de ahlaki sorumluluk ya da vicdan azabı hissetmeden bu vahşete ortak olan kişilerdir. Bu noktada, söz konusu dönemde söz konusu eylemlerde bulunan bu kişilerin zaten kötü ve canavarca karakterlere sahip olduğu ve bu nedenle bunca vahşete ortak olduklarını belirten Adorno gibi düşünörlere karşılık Milgram ve Zimbardo deneylerinin sonuçları ekseninde kötölüğün radikal değil, oldukça sıradan olduğu ifadesi gündeme gelmiştir. Bauman'ın da onayladığı bu görüş, büyük oranda Arendt'in Eichmann davası üzerine olan çalışmaları referans alınarak, tartışma Arendt hattında konumlanmıştır.

Arendt, son dönemlerinde yazdığı eserlerinde söz konusu kötölüklerin üzerine daha fazla giderek, Kant'ın eserlerini incelemiştir. Arendt'in Kant'a geri dönmesinin nedeni, Eichmann gibi kişilerin Kant'ın ödev yasasını kullanarak, bu kötölöklere ortak olduklarını ifade etmeleriyle ilgilidir. Kant'a yönelen bu tartışmalar, Kant'ın bir çeşit yanlış okunması veya yanlış anlaşılması ya da aşırı biçimde taraflı bir okumayla yanlış anlaşılması gibi sorunlarla yüzleşilmesine neden olmuştur. Arendt, Kant'ın eserlerini incelediğinde, Eichmann gibi kişilerin böylesi bir kötölüğün özneleri olabilmelerinin oldukça basit bir 'düşüncesizlik' ve 'farkında olmama' hali ile ilişkili olduğunu vurgulamıştır. Sorunu basite indirgediği gerekçesiyle eleştirilen Arendt, aksine bunun daha büyük bir sorun olduğunu ifade eder. Çünkü, söz konusu düşüncesizlik ve farkında olmama hali, sıradan ve normal her insanın, işinde gücünde olan 'iyi yurttaş'ların ortak olabileceği bir kötölökle sonuçlanma ihtimali olan bir durumdur. Farkında olmamak derken Arendt'in kastettiği, esasen ne yaptığının farkında olmama ile ilişkili olarak, artık bu noktada ahlaki bir ilişkinin de kalmadığını vurgulamaktır. Çünkü ahlaki olan eylem, kişisel olduğu ölçüde 'şimdi' ve 'burada' olan insanın belirli bir farkındalıkla, düşünömsellikle, karar vermeyle gerçekleştirdiği eylemdir.

Modern iktidarlar ve kurumların yönettiği toplumsal yaşam, insana her açıdan 'başka bir alternatifin olmadığı' yaşama tarzını dayatmaktadır, fakat Bauman yine de insanın kendi yaşama olanağını gerçekleştirebilmesinin koşullarına veya imkanlarına odaklanılması gerektiğini düşünmektedir. Bunun anlamı ise, otoriteye teslim edilen ahlaki sorumluluğun yerini alan itaat ahlakıyla birlikte, herkesin yapabilme potansiyeli

olan ve bu yönüyle de oldukça sıradanlaşan kolektif kötülüğe karşı, insanlığın 'başka bir alternatifi' olabileceğini vurgulamaktır. Bauman, bu alternatifi, krizler çağında ve tam da etik kriz zamanlarında yaratılabileceğini düşünmektedir. Kriz, Bauman'a göre böyle zamanlarda baş gösteren panik ve bunalım halinden bir kaçış yolu aramak ya da daha doğru şekilde söylenecek olursa, bu yolu yaratmak anlamında, Nietzsche'nin ahlaki nihilizm kavrayışında olduğu gibi put kırıcı, ama yaratıcı bir yıkımdır. Müphemlik teması, burada kendini belirginleştirmektedir. Buradaki vurgu, öyle veya böyle insanın yapıp etmeleriyle ilgilidir. Mühim olan ise, insanın ne yapmaya kendisinin karar vereceğidir. Çünkü etik krizden çıkışı sağlayacak olan Bauman'da ahlakiliğin ve sorumluluğun korunmasıyla bağlantılıdır. İnsanın, otonom ve özerk varlık olarak, otoriteye teslim ettiği ahlaki kapasitesini, içinde bulunduğu durumun farkındalığıyla, sorumluluklarını taşıyarak karar veren ve kararları ölçüsünde de eyleyen kişi olması gerekmektedir.

Yıkım ve etik krizin bir diğer yönü, çalışma etiğinin tüketim estetiğine dönüşü, başka bir deyişle, endüstrileşme sürecinin üretim toplumundan tarihsel süreç içerisinde tüketim toplumunu yaratmasıdır. Savaş sonrası dünyanın krizden çıkış çözümleri olarak (ekonomik açıdan) ürettiği değerler, liberal kapitalist ekonomi modelinin sorunlarına çözümler bulmak adına, neoliberal ekonomik modellerin ilanını hazırlamıştır. Neoliberal ekonomik modellerin ilanı ile birlikte, kapitalist değerlerin dayatılması, insanı kaçınılmaz olarak tüketici konumuna getirmiştir. Modernliğin bugünkü aşamasını ifade eden postmodern dönemin başlangıç noktası da savaş sonrası dünyanın arayış döneminin ardından neoliberal politikaların yaygınlaşmasına ve bununla birlikte gündeme gelen yeni sorunlara karşılık gelen 1970'ler sonrası dünyadır. Postmodern dünya, neoliberalizmin bireyselleşme vurgusunun aşırılaştığı, merkezi iktidarların otoritesinin sarsıldığı ve dolayısıyla özel alandaki özgürlüklerin arttığı fakat bununla birlikte kamusal alandaki güvenlik hissinin günden güne azaldığı bir dünyadır. Her bakımdan kuşatılmış bireyler, bu dünyada aktör olmaktan çıkarılıp tüketici olarak konumlanmıştır. Bunun anlamı, bireyler artık insan veya yurttaş olmaktan çok tüketicidirler. Başka bir deyişle, piyasa zemininde konumlandırılmış bireylerin tüketici olarak hareket etmekten başka bir anlam ve değeri yoktur. Kamusal alanın yitirilmesi olarak bu durum, kamusal öznenin yitimini de ifade etmektedir.

Tüketim dünyasında her şeyin bir 'meta' ve 'atık' nesnesi olması bu sorunu derinleştirmektedir. Çünkü, bu dünyada birey de bir 'meta' ve 'atık' haline gelmiştir. Bireyselleşmenin aşırılaşması ve tüketim dünyasının bireylerin arzu ve talepleri üzerinden piyasayı canlı tutma stratejileri, bireyler arası ilişkilerde olduğu kadar kamusal ilişkilerde de bir yozlaşma ve uzaklaşma yaratmıştır. Burada gerek etik gerek politik anlamda bir krize gönderme yapılmaktadır. Hem özel hem kamusal alan, ahlaki sorumluluğun bireyden alınması yoluyla 'aktörsüz' kalmıştır. Postmodern dünya, etik-politik-ekonomik açılardan krizlerin günden güne arttığı bir dünyadır. Fakat, bu durum Bauman için olumsuzlanan bir durum değildir. Bauman'da etik krizden çıkış mümkündür. Bunun imkânı ise, öncelikle böyle bir krizin farkındalığıdır. Bauman'da farkındalık, müphemlik temasına göndermede bulunur. Söz konusu farkındalık, insanın müphemliğinin farkındalığına varmasıyla ve ahlaki benliğin konumlanmasıyla ilgilidir.

Bauman'ın ahlaki benliği, Levinas'ın sorumlulukları öne çıkaran etik yaklaşımı çerçevesinde gelişmiştir. Bauman'da benlik, 'öteki'ne karşı sonsuz bir sorumluluk taşıyan ve karşılıksız olan bu sorumluluk altında ezilen, ahlaki anksiyeteler yaşayan bir benliktir. Fakat, bu noktada belirtilmelidir ki Bauman'daki yaklaşım Nietzscheci 'kara vicdan' kavrayışından farklı olarak olumlu bir kullanıma sahiptir. Bauman'da ahlaki benliğin taşıdığı bu sorumluluk, vicdanın onu rahat bırakmayışıyla sürekli bir müphemlik alanına sıkışmasıyla bağlantılıdır. Fakat, bu, asimetric bir ilişki içerisinde öteki-için olan ben'in ve ahlakiliğin imkanına çıkabilir. Çünkü, öteki ile yüz olarak karşılaşan ben, esasen kendi ölüm-lülüğünün bilincine uyanmıştır ve öteki'ne kaçınılmaz olarak bağlıdır. Bu nedenle, sorumluluk daima esastır. Bauman bu durumu, ilk cinayet anlatısına yönelerek, insanın kardeşinin bakıcısı olup olmadığını sorgulayarak Tanrı'sına isyan ettiği noktaya bağlar. Bu noktada, kardeşine, yani öteki'ne karşı sorumluluğun bırakılmaması ve kötülüğün gerçekleşmemesi gerektiğini belirtir. Fakat, Levinas'ın azizlik standardı olarak ifade edilen bu etik kavrayışı bütünüyle toplumsal yaşama uygun değildir. Çünkü azizler, izole bir yaşam sürmektedirler ve toplumsal yaşam, azizlik standardında bir yaşamı sürdürmeyi olanaklı kılmamaktadır. Çünkü, ahlaki benliğin doğası gereği irrasyonel olması ve irrasyonel bir alanda, müphemlik alanında hareket ederek, iradesiyle seçimler yapması

gerekmektedir. Yasa'nın alanında bunun imkânı yoktur, yasa veya buyruklar özgür iradenin önüne geçmektedir. Fakat, ahlaki sorumluluk ve düşünümsellik geliştirilirse ahlaki olanın da müphemlik çerçevesinde bir imkânı olabilir. Bauman, Levinas hattında bir etik perspektif benimsemekle birlikte, bütünüyle Levinas'ın görüşlerini onaylamaz. Bauman'ın yaklaşımında Levinasçı açıdan öne çıkan özellik, sorumluluğun gündeme getirilmesidir.

Bauman, olağan bir hal ifadesi olarak, insanın sıradan kötülüğünü de göz önünde bulundurarak, söz konusu kötülük nedeniyle, Levinas'ta olduğu gibi etiğe ontolojik açıdan bir öncelik vermek ister. Fakat, ahlaki benliğin imkanını, Levinas'ın sunduğuna Satre'in varoluşçu perspektifini ekleyerek, 'etiksiz bir ahlak' yapmanın imkanını araştırmış ve bu bağlamda, insanın varoluşsal olarak müphem bir özgürlük ve sorumluluk alanında olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda, ahlaki benliğin, Sartre'da olduğu gibi, kaçınılmaz olarak özgürlüğe ve sorumluluğa mahkûm olduğunu belirtmiştir. Ahlaki benliğin kendini gerçekleştirmesinin ve bunun belirlenimci bir tavrı reddederek mümkün olabileceğini ifade eden Bauman, müphemliğin farkındalığına varmanın önemini vurgular. Belirlenimci tavır, insanın özgür iradesinin önüne geçtiğinden, imkân bakımından bir problem baş göstermektedir. Bu nedenle, insanın müphemlikleri benimsemesi, yani olumsuzluklarıyla yüzleşmesi ve bununla birlikte de sorumluluk alması gerekmektedir. Bunun anlamı, Tanrı'nın olmadığı bir kavrayışta bile insana ahlaki bir yaşantı sunmasıdır. Ahlak, kültür ve toplum, insanın ölüm-lülüğünün bilincine uyanması, fakat ölüm-lülüğü karşısındaki çaresizliğiyle baş edebilmenin bir yolu olarak insanın isteyerek ürettiği şeylerdir. Ölüm-lülük bilinciyle bir yaşama atılımı olarak akışkan benlik kavramına gönderme yapılır. İnsanlık tarihinde, daha önce zaman zaman gerçekleşen böyle üretimler, Fransız İhtilali örneğinde olduğu gibi, müphemlikler ve etik krizler zamanında tekrar üretilme imkanına sahiptir. Bunun nasıl gerçekleşebileceğiyle ilgili olarak yaşamın bir sanat eseri haline getirilmesine vurgu yapan Bauman, Foucault'nun 'varoluş estetiği'ne gönderme yaparak kişilerin kendini 'sürekli bir bakım'a almaları gerektiğini vurgular. Böylece, kişi 'dışerk' tarafından dayatılmamış bir düzenleme ve sınır çekme halinde, bir özyapım sürecine girerek kendini gerçekleştirecektir. Kendini gerçekleştiren ve müphemlikleriyle yüzleşen insan, iz bıraktığı yaşamda hangi izleri bırakacağını

seçecek ve yaşama olanağını da ‘başka’ya olan sorumluluğunu taşıyarak, bir sanat eseri ortaya koyar gibi yaşamını gerçekleştirecektir.

Sonuç olarak, Bauman’da müphemlik, etik krizden çıkışın ve ahlaki benliğin bir imkanıdır. Müphemlik, aynı zamanda felsefe yapmanın da bir imkanıdır. Nitekim, olumsuzlaıkla yüzleşen insan, bir öz ya da hakikatin bilgisini keşfetmek değil de kendiliğini icat etmesiyle kendi imkanlarını ortaya koyan insan, eleştirel ve kaypak bir zeminde yürüyen insandır. Bauman’a göre felsefenin rolü, insanı bu müphemlik unsurlarından korumak ya da müphemlikten kaçınmasının yollarını bulmak değil, ‘at sineği filozof’ rolüyle, müphemliklerin rahatsız ediciliğiyle insanı karşı karşıya getirmektir. Çünkü, müphemliğin farkındalığıyla insan ancak ahlakılığın alanında hareket edebilecektir. Bauman, buna ilişkin olarak akademisyenlerin sunduğu reçetelerin içeriklerinden çok, reçete sunmanın kendisine karşı güvenin yitirildiği bir zamanda, yani yasa koyuculuğun yorumculuğa dönüştüğü düşünce dünyasında, tüm olumsuzluklara ve güvensizliklere rağmen eğitim politikalarının ‘iyileştirilmesiyle’ çözümlerin bulunabileceğini işaret etmiştir. Bu nedenle entelektüellere, sanatçılara ve genel olarak topluma yön veren eğitimcilere büyük bir görev düştüğünü vurgulamıştır. Bauman, insanın insanca yaşama hakkının elde edilmesi, insanlık değerinin, yani kendinde amaçlılık olarak insanlığın adaletinin sağlanması koşuluğun buna bağlı olduğunu ifade eder. Fakat, bu noktada modern filozofların hatasına düşülmemesi gerektiği konusunda bu kişileri uyarır ve insanın doğa karşısında ‘Tanrı rolü’ oynamasına engel olmak gerektiğini vurgular. Bununla söylenmek istenen, insanın kutsallaştırılmaması, aklın ve bilimin putlaştırılmaması ve eleştirel düşüncenin de daim olarak beslenmesi gerektiğidir. Eleştirel düşünce, olumsuzlaıkla yüzünü dönerek imkanlar yaratmanın, yaşamı keşfetmekten çok icat etmenin ve hareket alanları amanın yolunu sağlayacaktır. Felsefe ve yazın dünyası insana başka türlü olabilirliklerin imkanını sunarak, ‘başka alternatiflerin mümkün olduğunu’ hatırlatacak perspektifler sunmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, literatürü zenginleştirici katkılarda bulunan Bauman’ın mevcut problemler hakkında yeni bir şey söylemediğini belirtmek yerinde olacaktır. Bauman, pek çok çağdaşı gibi bu kaygan zeminde yürürken herhangi bir öneri veya tavsiye sunup sunamayacağı konusunda bir yargı belirtmez. Fakat, genel bir değerlendirme yapıldığında liberal piyasanın devamı adına

bir olanaktan söz ettiği açıktır. Bunun anlamı, modernliğin kendi yaşam imkanını yaratmasının önünü açabilmesi için mutlak hakikatlerden vazgeçmenin, belirli bir farkındalıkla üretmenin olanağını yaratmaktır.

Heller'in ifade ettiği gibi, bir ahlak felsefesi yapmanın imkansızlığının bilincinde bir ahlak felsefesi yapmaya soyunmak gibi, sonuç bildirmenin imkanının olmadığı ve postmodern çağın ruhu gereği kesinlik içeren bir yargının ve 'son'un bulunmadığı bir anda, içinde bulunulan mevcut koşulların eylem alanını daraltması ve dolayısıyla yaratıcı düşüncenin ve sanatın önüne koyulan engellere rağmen, bir yıkımın yaratıcı somutlaşması olarak ahlak felsefesi yapmanın imkanından bahsedilebilir. Burada söylenmek istenen, müphemliğin ve müphemlik koşullarının, bir imkân olarak alan açtığıdır. Olumsal koşullar ve küresel deneyimler, bir imkânın ve umudun her zaman olduğunu, yaşam sürdükçe olacağını göstermiştir. Mühim olan, insanın seçimleri ve eylemleriyle yaşama bırakacağı izlerdir.

KAYNAKÇA

- Acar, Sengün Meltem: “Paul Ricoeur ve Etik”, **Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik**, ed. Veli Urhan, Ankara, Hece Yayınları, 2016.
- Adorno, Theodor & Frenkel-Brenswik, Else & Levinson, Daniel & Sanford, Nevitt: **The Authoritarian Personality**. D. J., & Stanford, R. N., Verso Books, 2019.
- Adorno, Theodor & Horkheimer, Marcuse: **Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar**, çev. O. Özgül, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1995.
- Agamben, Giorgi: **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Potentialities**, ed. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1999.
- Tanık ve Arşiv, Auschwitz’den Artakalanlar**, çev. Ali İhsan Başgül, Ankara, Dipnot Yayınları, 2004.
- Gelmekte Olan Ortaklık**, çev. Betül Parlak, İstanbul, Monokl Yayınları, 2012.
- Akarsu, Bedia: **Çağdaş Felsefe: Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1987.
- Çağdaş Felsefe Akımları**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Alova, Erdal: **Latince Türkçe Sözlük**, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2013.
- Anlı, Ömer Faik: “Olumsuzluk ve Zorunluluk Kavramları Bağlamında Felsefe Tarihine İki Yaklaşım: Richard Rorty ve G. W.

F. Hegel”, **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 8, 2009, ss. 71-91.

Anscombe, Elisabeth:

“Modern Moral Philosophy”, **Cambridge University Press**, vol.33, no. 124, Jan.1958.

“Modern Ahlak Felsefesi”, çev. Mehmet Sabır Şaybak, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı: 71, Yaz 2020, ss. 281-301.

Arendt, Hannah:

“On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”, **Men in Dark Times**, Harcourt Brace & Company, 1968, ss. 3-31.

Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, Penguin Press, 2006.

“Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmeler”, 1971, çev. Oğuzhan Tecimen, **Cogito**, sayı: 86, 2017.

The Origins of Totalitarianism, New York, Harcourt Brace and Co., 1951.

Zihnin Yaşamı, çev. İsmail Ilgar, ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.

Aristoteles:

Organon III – Analytica Priora.

Birinci Çözümlemeler, Çev. Ali Houshiary, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

Ruh Üzerine, çev. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000.

Politika, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2017.

- Baird, Forrest: **Philosophic Classics: From Plato to Derrida**, Upper Saddle River, New Jersey, Pearson Prentice Hall, 2010, ISBN 0-13-158591-6.
- Bauman, Zygmunt & Bordini, Carlo: **Kriz Hali ve Devlet**, ed. Erkan Ünal, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2018.
- Bauman, Zygmunt & Donskis, Leonidas: **Ahlaki Körlük: Akışkan Modernlikte Duyarlılığın Yitimi**, çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Bauman, Zygmunt & Obirek, Stanislaw: **Dünyaya ve Kendimize Dair**, çev. Burcu Halaç, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Tanrı'ya ve İnsana Dair**, çev. A. Emre Pilgir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Bauman, Zygmunt & Raud, Rein: **Benlik Pratikleri**, Çev. Mehmet Ekinci, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Bauman, Zygmunt & Tester, Keith: **Zygmunt Bauman ile Söyleşiler**, çev. M. Hazır, Ankara, Heretik Yayınları, 2017.
- Bauman, Zygmunt: **Postmodern Etik**, çev. Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Modernlik ve Müphemlik**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Akışkan Modernite**, çev. Sinan Okan Çavuş, İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2017.
- Akışkan Aşk**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Versus Kitap, 2012.

Akışkan Hayat, çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018.

Eğitim Üzerine Riccardo Mazzeo ile Söyleşi, çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020.

Özgürlük, çev. Kübra Eren, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, Ekim 2018.

İskarta Hayatlar: Modernite ve Safraları, çev. Osman Yener, İstanbul, Can Yayınları, 2018.

Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018.

Kapımızdaki Yabancılar, çev. E. Barca, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016.

Akışkan Modern Toplumda Kültür, çev. İhsan Çapcıoğlu & Fatih Ömek, Ankara, Atıf Yayınları, 2015.

Yasa Koyucular ile Yorumlayıcılar, çev. K. Atakay, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.

Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar, çev. Ümit Öktem, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1999.

Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.

Sosyolojik Düşünmek, çev. A. Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2009.

Edebiyata Övgü, çev. A. Emre Pilgir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019.

Siyaset Arayışı, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

“Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age”, **Polity Press**, 2011.

Modernite ve Holocaust, çev. S. Sertabiboğlu, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1997.

Kimlik, Çev. Mesut Hazır, Ankara, Heretik Basın Yayın, 2017.

Akışkan Doğanlar, çev. Elçin Balçık, ed. Thomas Leoncini, İstanbul, Sander Yayınları, 2020.

Borçlu Zamanlarda Yaşamak, çev. A. Emre Pilgir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019.

Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri, çev. Nilgün Demirdöven, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018.

Etğin Tüketiciler Dünyasında Şansı Var mı?, çev. F. Çoban, İ. Katırcı, Ankara, De Ki Yayınları, 2010.

Bireyselleşmiş Toplum, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Yaşam Sanatı, çev. Akın Sarı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2019.

Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup, çev. Pelin Sıral, İstanbul, Habitus Yayıncılık, 2011.

Beck, Ulrich:

Risk Toplumu – Başka Bir Modernliğe Doğru, çev. K. Özdoğan & B. Doğan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014.

Benjamin, Walter:

Pasajlar, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Ocak 2002.

Bernauer, James William:

Foucault'nun Özgürlük Serüveni, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.

Bernstein, Richard:

Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama, çev. Nil Erdoğan & Filiz Deniztekin, İstanbul, Varlık yayınları, 2010.

- Bilington, Ray: **Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Bloom, Harold: **Etkilenme Endişesi: Bir Şiir Teorisi**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.
- Bumin, Tülin: **Tartışılan Modernlik: Descartes-Spinoza**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet: **Aydınlanma Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2017.
- Cohn, Norman: “Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion”, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1966.
- Crone, Manni: “Bauman on Ethics – Intimate Ethics for a Global World?”, ed. Michael Hviid Jacobsen & Paul Poder, **The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique**, New York, Routledge, 2016.
- Darwin, Charles: **Türlerin Kökeni**, çev. Öner Ünal, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2013.
İnsanın Türeyişi, çev. Öner Ünal, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2013.
- Descartes, Rene: **Meditasyonlar**, çev. İsmet Birkan, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2007.
Felsefenin İlkeleri, çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yayınları, 1995.

- Deleuze, Gilles: **Nietzsche**, çev. İlke Karadağ, İstanbul, Alfa Yayınları, 2021.
Nietzsche ve Felsefe, çev. Ferhat Taylan, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2021.
- Dilthey, Wilhelm: **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Notos Kitap, 1999.
- Dostoyeski, Fyodor: **Karamazov Kardeşler**, çev. Ayşe Hacıhasanoğlu, İstanbul, Can Yayınları, 2014.
- Dürüşken, Çiğdem: **Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni**, ed. Eyüp Çoraklı, İstanbul, Alfa Yayınevi, 2014.
- Dworkin, Ronald: **Tanrısız Din**, çev. İsmet Birkan, İstanbul, Olvido Kitap, 2018.
- Erkızan, Hatice Nur: “Yaşamın Anlam Olanakları Olarak Etik”, **Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE)**, Sayı 15, Güz 2005.
- Foucault, Michel: “Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”, **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
“L’usage des plaisirs, Gallimard”, Paris, 1984.; **Historie, Sciences Sociales**, Cambridge University Press, 2017.

- Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri**, Luther H. Martin & Huck Gutman & Patrick H. Hutton, çev. James Cem Yapıcıoğlu, İstanbul, Profil Kitap, 2019.
- Freeman, Michael: “Genocide, Civilization and Modernity”, **The British Journal of Sociology**, Vol. 46, No. 2, Jun., 1995, ss. 207-223.
- Freud, Sigmund: **Psikanaliz Üzerine**, çev. A. A. Öneş, İstanbul, Koza Yayınları, 1975.
Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011.
- Fromm, Erich: **The Fear of Freedom**, Londra, Routledge, 1960.
Kendini Savunan İnsan: İnsancı Ahlak Felsefesi Üzerine, çev. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2019.
Sevme Sanatı, çev. Yurdanur Salman, İstanbul, Payel Yayınevi, 1995.
- Heller, Agnes: **Bir Ahlak Kuramı**, çev. A. Yılmaz & K. Tütüncü & E. Demirel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.
“Modernitedeki Ahlaki Durum”, **Modernite versus Postmodernite**, ed. Mehmet Küçük, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- Hintikka, Jaakko: **Time and Necessity**, 1973.

Horkheimer, Marcuse & “Nietzsche ve Biz”, çev. Işık Ergüden, **Cogito:**
Adorno, Theodor & Gadamer, **Nietzsche: Kayıp Bir Kıta**, Sayı: 25, İstanbul, YKY,
Hans-Georg: 2001.

Hume, David: **Treatise On Human Nature**, 1739.
İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, çev. Ergün
Baylan, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2009.
An Enquiry Concerning Human Understanding,
WebEdition: Leeds Electronic Text Centre, July 2000.

James, William: **Pragmatizm**, çev. Tahir Karakaş, İstanbul, İletişim
Yayınları, 2015.

Jones, William Thomas: **Batı Felsefesi Tarihi I. Cilt**, çev. H. Hünler., İstanbul,
Paradigma Yayınları, 2006.

Junge, Matthias: “Bauman on Ambivalence-Fully Acknowledging the
Ambiguity of Ambivalence”, ed. M.H. Jacobsen & P.
Poder, **The Sociology of Zygmunt Bauman:**
Challenges and Critique, Routledge, 2018, ss. 41-56.

Kant, Immanuel: “Aydınlanma Nedir?”, **Seçilmiş Yazılar**, çev. N.
Bozkurt, İstanbul, Remzi Yayınevi, 1984.
Pratik Aklın Eleştirisi, çev. Ionna Kuçuradi & Ülker
Gökberk & Fusun Akatlı, Ankara, Hacettepe
Üniversitesi Yayınları, 1980.
“Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi”, **Seçilmiş**
Yazılar, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Yayınevi,
1986.

- Kaufmann, Walter: **“Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist.”**
Vol. 3. Princeton University Press, 2013.
- Kaya, Mehmet Cüneyt: **İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân.** (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.
- Kelikli, Murat: **Aristoteles’te Zorunluluk, İmkân ve İhtimal Sorunları,** (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012.
- Kuhn, Thomas: **Bilimsel Devrimlerin Yapısı,** çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Alan Yayınları, 2000.
- Kundera, Milan: **Immortality,** İng. Çev. Peter Kussi, Londra, Faber & Faber, 1991.
- Levinas, Emmanuel: **“Useless Suffering”, The Provocation of Levinas: Thinking the Other,** ed. Roben Bernasconi & David Wood, London, Routledge, 1988.
“Transcendence and Evil”, çev. A. Lingiz, **The Phenomology of Man and of the Human Condition.** Ed. A-T. Tymieniecka & Analecta Husserliana, 13.Dordrech: D. Reidel, 1983.
Sonsuza Tanıklık, çev. Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo, 1985.

- Lindbom, Tage: **Başaklar ve Ayırık Otları, Modernliğin Sahte Kutsalları**, çev. Ömer Baldık, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997.
- Locke, John: **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, Ankara, Ebabil Yayınları, 2012.
- Marquard, Odo: **İlkeselliğe Veda, Çok Tanrıcılığa Övgü**, çev. Şebnem Sunar, Ankara, Morpa Kültür Yayınları, 2004.
- Milgram, Stanley: **Obedience To Authority: An Experimental View**, Tavistock, Harper And Row, Publishers, 1974.
- Mutlu, Barış: “Moralitenin Bir Eleştirmeni Olarak Bernard Williams”, **Dört Öge**-Yıl 4-Sayı 8-Ekim 2015.
- Nietzsche, Friedrich: **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı**, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990.
Şen Bilim, çev. Levent Özşar, Bursa, Asa Yayınları, 2003.
Güç İstenci, çev. Sedat Umran, İstanbul, Birey Yayınları, 2002.
İyinin ve Kötünün Ötesinde, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2013.
Böyle Söyledi Zerdüş, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
İnsanca, Pek İnsanca, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları, 2003.
Tan Kızılığı, çev. Hüseyin Salihoğlu – Ümit Özdağ, Ankara, İmge Kitabevi, 2014.

“Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”, çev. Oruç Aruoba, **Cogito: Yalan**, Sayı: 16, İstanbul, YKY, 1998, ss. 55-56.

“On Truth and Lies in a Nonmoral Sense”, 1896, (çevrimiçi) <https://www.cafrande.org/ahlakdisi-anlamda-dogruluk-ve-yalan-uzerine-friedrich-nietzsche/>

Oakeshott, Michael:

Of Human Conduct, Oxford, Oxford University Press, 1975.

Peters, Francis Edward:

Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004.

Rawls, John:

“Kantian Constructivism in Moral Theory”, **Journal of Philosophy**, 77, 1980.

Ricoeur, Paul:

“From Metaphysics to Moral Philosophy”, **Philosophy Today**, 40:4, 1996.

Rorty, Richard:

Felsefe ve Doğanın Aynası, çev. Funda Gürsoy, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006.

Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma, çev. Mehmet Küçük & Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.

The Linguistic Turn: Essays in philosophical method, University of Chicago Press, 1992.

"Solidarity or Objectivity?", **Objectivity, Relativism and Truth**, Cambridge University Press, 1991, ss. 21-34.

“Pragmatism, Davidson and Truth”, **Objectivity, Relativism and Truth**, Cambridge University Press, 1991.

Sartre, Jean Paul:

Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi, çev. Turhan Ilgaz & Gaye Çankaya Eksen, İstanbul, İthaki Yayınları, Kasım 2011.

Varoluşçuluk, çev. Asım Bezirci, İstanbul, Say Yayınları, 2005.

Bulantı, Çev: Erdoğan Aklan, İstanbul, Roman Yayınları, 1999.

Özgürlüğün Yolları-3/Yıkılış, Çev: Gülseren Devrim, İstanbul, Can Yayınları, 2002.

Notebooks For An Ethic, çev. David Pellauer, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

Searle, Geoffrey Russell:

Eugenics and Politics in Britain, 1900-1914, Leiden, Noordhoff, Springer Science & Business Media, 1976.

Shklar, Judith:

Ordinary Vices, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984.

Smith, Mark:

“Reading Bauman for Social Work”, **Ethics and Social Welfare**, vol. 5, no. 1, 2011.

Sophokles:

Antigone, çev. Sabahattin Ali, İstanbul, Maarif Matbaası, 1941.

Sümer, Banu Alan:

“Jacques Derrida ve Etik”, ed. Veli Urhan, **Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik**, Ankara, Hece Yayınları, 2016, ss. 139-172.

- Taylor, Charles: **Benliğin Kaynakları**, çev. Selma Aygöl Baş & Bilal Baş, İstanbul, Küre Yayınları, 2008.
- Tepe, Harun: **Etik ve Metaetik: 20. Yüzyıl Etiğinde Normatiflik Tartışması**, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.
- Tugendhat, Ernst: **Problem der Ethik**, Stuttgart, Philip Reclam, jun., GmbH & Co., 1984.
- Turnbull, Nick: “Problematology and Contingency in the Social Science”, **Revue Internationale de Philosophie**, N. 242, 2007/4, ss. 451-472.
- Türk, Hasan Bahadır: “Potansiyeli Tahayyül Etmek: Agamben’in Bartleby’si”, **Kilikya Felsefe Dergisi**, 2017-1, ss. 61-74.
- Williams, Bernard: **Ethics and the Limits of Philosophy**, London&New York, Routledge, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig: **Felsefi Soruşturmalar**, çev. Deniz Kanıt, İstanbul, Küre Yayınları, 1998.
- Yavuz, Hilmi: “Nietzsche ve Bengidönüş”, **Cogito, Nietzsche: Kayıp Bir Kıt**, İstanbul, YKY, Sayı: 25-Kış, 2001, Şubat 2014.
- Yıldız, Nedim: “Vicdanın İmkânı”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, Sayı 27, Mart 2015, s. 11-29.

Hakikatten Olumsuzluğa Vicdan ve İtaat, İstanbul, Akademi Titiz Yayınları, 2019.

“Zygmunt Bauman’da Müphemlik ve Ahlaki Benlik”, Ed. Türkan Erdoğan, **Sosyal Bilimler İnsan ve Toplum**, Ankara, Akademisyen Yayınevi, 2018.

“Etik ile Ahlak Ayrımı”, **Felsefe Arkivi**, Sayı: 35, ss. 23-36.

Yılmaz, Nurten Kiriş:

“Alan Badiou ve Etik”, ed. Veli Urhan, **Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik**, Ankara, Hece Yayınları, 2016, ss. 211-268.

Zimbardo, Philip:

The Stanford prison experiment. Zimbardo, Incorporated, 1971.