

T.C
ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

SOSYOLOJİ VE FELSEFE SARKACINDA ETİK

Mehmet Ali ULUÇ

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Zülküf KARA

Mardin 2015

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüzün Sosyoloji Anabilim Dalı 11752008 numaralı öğrencisi Mehmet Ali ULUÇ'un hazırladığı "Sosyoloji ve Felsefe Sarkacında Etik" başlıklı Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 11/06/2015 Perşembe günü saat 11:00'de yapılmış, tezin onayına oy çokluğu/ oy birliğiyle karar verilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Zülküf KARA

Üye : Doç. Dr. Celil ABUZER

Üye : Yrd. Doç. Dr. Tahir PEKASIL

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun/...../..... tarih ve/.....sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../2015

Enstitü Müdürü

Yrd. Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|------------|
| ÖZET..... | iii |
| ABSTRACT..... | iv |
| ÖNSÖZ..... | v |
| GİRİŞ..... | 1 |
| 1.Problem..... | 4 |
| 1.1.Yöntem..... | 9 |
| 2. FELSEFE VE SOSYOLOJİYE AHLAKİ MEYDAN OKUMA.. | 11 |
| 2.1. Felsefeye Ahlaki Müdahale..... | 11 |
| 2.2. Sosyolojiye Etik Ufuk..... | 20 |
| 3. SORUMLULUK AHLAKİ OLARAK ETİK..... | 26 |
| 3.1.Modern Felsefe Reddiyesi: İlk Felsefe Olarak Etik..... | 26 |
| 3.2.Sonsuz Sorumluluğun Kuramsal İnşası..... | 31 |
| 3.3.Etik Deneyimin Nesnesi Olarak Öteki..... | 38 |
| 4. ETİK'İN POSTMODERN GÜNCELLEŞTİRİLMESİ..... | 49 |
| 4.1.Sağduyuyu Aşmak ya da Sosyolojik Düşünmek..... | 49 |
| 4.2.Kesinliğin Psikik İnşası Olarak Modernite..... | 57 |
| 4.3.Müphemliğin Geri Dönüşü ya da Postmodernite..... | 66 |
| 4.4.Modernlik: Etik'in Yükselişi..... | 77 |
| 4.5.Postmodernlik: Etik'in Çöküşü..... | 81 |
| SONUÇ..... | 91 |
| KAYNAKÇA..... | 95 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 101 |

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Sosyoloji ve Felsefe Sarkacında Etik

Mehmet Ali Uluç

Mardin Artuklu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

2015: v+101 Sayfa

Zygmunt Bauman'ın sosyoloji pratiği bize modernliğin düzenleme idelinden doğduğunu ve toplumu tutarlı ve rasyonel bir bütünlük olarak tasarlama çabasında olduğunu ortaya koyar. Bauman, modernliğin bu arzusunu totaliter bularak modern dönem boyunca yaşanan tüm katliamlardan modernliği sorumlu tutar. Bu anlamda Bauman moderniteyle ahlaki bir hesaplaşma içerisindedir. Modernite amaca ulaşmak için rasyonel eylemi, her türlü ahlaki ayak bağından kurtarmıştır. Modern devlet ahlaki kural, ilke ve yasa olarak ortaya koyan modern felsefe ile işbirliği içinde egemenliğindeki toplumu müphemliğin olmadığı rasyonel bir bütünlük olarak tasarlama çabasında olmuştur. Bu anlamda modernite etik arayışında olmuş fakat ahlaki edimi imkânsız kılmıştır. Postmoderniteyi kendi hatalarından vazgeçen modernlik olarak ortaya koyan Bauman, postmodern etik kavramını ortaya koyar. Postmodern etik kavramı Emmanuel Levinas'ın etik felsefesi ile kurulan bir diyalogdur. Bauman'a göre Levinas etiği, postmodern etikdir. Postmodern etik kavramının dayandığı olgu postmodern belirsizliktir. Bauman için modernite bir etik çağı iken, postmodernite bir ahlak çağıdır.

Anahtar Kelimeler: Modernite, Postmodernite, Ahlak, Etik.

ABSTRACT

Master Thesis

Ethic in the Sociology and Philosophy Pendulum

Mehmet Ali Uluç

Mardin Artuklu University

Institute of Social Sciences

Department of Sociology

2015: v+101 Pages

The sociology practice of Zygmunt Bauman tells us that the modernity is caused by the idea of regulation that targets to design society as a rational and coherent embodying. Bauman approaches the modernity's this attempt as a totalitarian and convicts the modernity from all massacres which carried out during modern times. In this sense it can be claimed that Bauman is seeking a moral revenge with the modernity. To reach its goals, modernity uses rational movements by escaping any moral obstacles. Modern state cooperates with modern philosophy, which regards the moral as principles, rules and legislations, to construct a society as a rational whole. In this sense, modernity is in the search of ethic and it preclude moral act. Bauman regards post modernity as the modernity that abandons its mistakes, within this context Bauman proposes the postmodern ethic notion. This notion is a dialog with Levinas' ethical philosophy. According to Bauman, Levinas' ethic is post-modern. The postmodern ethic is based on postmodern uncertainty. For Bauman modernity is age of ethic, while postmodernity is age of moral.

Key Words: Modernity, Postmodernity, Moral, Ethic.

ÖNSÖZ

“Sosyoloji ve Felsefe Sarkacında Etik” adlı tez çalışmamız yaklaşık iki yıllık yoğun bir çalışma sürecinin neticesinde hazırlanmıştır. Tez çalışmamız ahlaki toplumsal bir ürün olarak gören sosyoloji ve felsefe geleneğini postmodern etik savunusuyla tersine çeviren Zygmunt Bauman’ın düşünceleri çerçevesinde şekillenmiştir. Sosyolojik ve felsefi tasavvuru bir araya getirerek ahlakiliği toplumsallığın başlangıcına yerleştiren Bauman, modern felsefe ve sosyolojinin ahlaka ilişkin bütün iddia ve varsayımlarını tersine çevirir. Bauman’ın ahlaka ilişkin düşünceleri Emmanuel Levinas felsefesinin izlerini taşımaktadır. Levinas’ın Bauman için önemi, felsefenin başlangıcına etiki yerleştirmesidir. Levinas, ilk felsefe olarak etik savunusuyla modern batılı felsefeyi reddeder ve etiki felsefi pratiğin merkezine konumlandırır. Modernite ve postmoderniteyi ahlaki tahayyülden yola çıkarak analiz eden Bauman, pratik bir etik sosyoloji icra etmektedir. Bu pratik etik sosyolojiyi analiz etmek hayata dönük görünür gerçekliğin arkasındaki imkanları yakalamak ve özgürleşme adına geliştirmek için önemlidir. Bu bağlamda tez çalışmamız Zygmunt Bauman’ın sosyolojisi üzerine kaleme alınan sınırlı sayıdaki incelemeye bir katkı sunmayı da amaçlamaktadır.

Tez çalışması boyunca bana her türlü desteğini sunan ve uyarılarıyla tezi yönlendiren tez danışmanım ve hocam Doç. Dr. Zülküf KARA’ya, bu süreç içerisinde benden desteklerini esirgemediği katlanan aileme, tüm stresime rağmen bana her zaman anlayış gösteren dostlarım Barış ALDEMİR, Halil AKDAĞ, Sait KOÇHAN, Özgür TÜZÜN ve Bahar MERMERTAŞ’A; benden uzakta olmasına rağmen bu çalışmanın bitmesinde büyük bir emeği olan Seda GÜNEL’e teşekkür ederim.

GİRİŞ

Etik teriminin gündelik kullanımından doğan karmaşaları bir tarafa bırakıp sosyolojik ve felsefi bağlamda ele almanın tarihine bakmak; insanlığın farklı tarihsel serüvenlerinin toplumsal ve düşünsel dip akıntılarına inmeyi gerektirir. Felsefe açısından bu saptamanın anlamı, neredeyse bütün bir insanlık tarihinin düşünsel birikiminin gözlem ve analizinin şart koşulmasıdır. Fakat aynı durum sosyoloji bilimi için geçerli değildir. Zira Sosyoloji, Antony Giddens'in da belirttiği üzere¹, modernliğin toplumsal ve düşünsel inşasıyla ortaya çıkmış modern bir bilimdir. Sosyolojinin modern bir bilim olması, modern felsefenin bütün teorik ve pratik içerimlerini varoluşsal anlamda taşıması anlamına gelir. Dolayısıyla sosyolojinin etike dair söyleyeceği her söz, modern felsefenin ontolojik ve epistemolojik bütün varsayım ve uzlaşımını dolaylı ya da dolaysız bir biçimde yansıtır. Söz gelimi Durkheim'in insanı "toplumsal bir hayvan" olarak koyutlaması Kantçı "Aydınlanmış özgür insan" felsefesine olan bağlılığından ileri gelmektedir. Ya da bir bilim olarak sosyolojinin temellerini atan Aguste Comte'un "Yeryüzü dini" kurmaya yönelik bilimsel ve ütöpik arzusu, modern pozitivist felsefenin toplumsal olana ve alana seküler bakışından başka bir temele sahip değildir.

Batılı modern düşüncenin ve büyük anlatılarının yapıbozumcu tarzda ve tarzla sorgulandığı, tutarlı bir bütünlük kuran tüm felsefelerin totaliter ve otoriter *habituslarının* deşifre edildiği, etiğin ve bilimin başkalık, ötekilik ve çoğulculuk gibi kavramlar çerçevesinde tartışıldığı ve örgütlendiği postmodern çağda Zygmunt Bauman'ın düşüncesi toplumsal ve bireysel varoluş adına bize anlama, özgürleşme ve sorumluluk bağlamında yepyeni olasılıklar önermektedir. Tez çalışmamız süresince inceleyeceğimiz Zygmunt Bauman'ın etik analizleri, eleştirel tarzı ve tavrını sürdürmekle birlikte, genel bağlamda olumladığı postmodern felsefenin bütün içerimlerinin etik alanındaki yansımalarının kuramsal açıdan ele alınışıdır. Bauman'a göre modernlik, bir düzen inşası ve bu düzen inşasına yönelik yasama pratiği ve bilinciyle ortaya çıktı. Düzenin yasama pratiğiyle sağlanma çabası Bauman'a göre modernliğin temel, tanımlayıcı ve belirleyici yönüdür. Postmodernite ise modernliğin tarihsel süreç ve akış içerisinde bir öz bilinç kazanmasıyla birlikte yasama

¹ Antony Giddens, Sosyolojinin Savunusu, Çev: İbrahim Kaya, Say Yayınları, İstanbul 2011, s. 14.

pratiğinden vazgeçmesi, düzen idealinden geri çekilmesi ve belirsiz olanla barışık olması bağlamında ortaya konulur. Postmodernitenin belirsizlikle barışık olan karakteri Bauman'ın etik analizine ahlakın belirsiz/müphem yapısından ötürü olumlayıcı bir tarzda ele alınır. Zira Bauman'a göre başkası/ötekine karşı mutlak anlamda sorumluluk demek olan ahlaki edim ve deneyim ancak ve ancak belirsiz/müphem olana karşı bir hoşgörünün olduğu bir ortamda mümkün olabilir. Evrenselleşmeye ve yasa/norm/ilke biçiminde ifade edilmeye karşı dirençli olan ahlaki edim ve deneyim ancak belirsizliğin kurucu unsur olarak yer aldığı bir toplumsal ortamda gerçekleşme ihtimaline kavuşur. Bu bağlamda Bauman'a göre postmodernite bir yasama pratiği olan etik'in sonu olup bir ahlak² çağıdır.

Felsefi bir uğraş alanı olarak etik, Yunanca aslı anlamına bağlı olarak, bilgece düzenlenmiş bir eylem yolunun felsefi göstereni olarak koyutlanır. Bilgece bir eylem yolu, ancak bilgece düşünebilen bir kişinin bilgece stratejileri tarafından tespit edilebilir. Bu bağlamda Etik'in nihai ve temel amacı toplumsal ve her türlü insani deneyimi bir *iyi* kategorisi etrafında örgütlemektir³. Burada iyi kategorisinin kilit dolayımı dikkatle vurgulandığında, Etik'in felsefenin merkezi bir disiplini haline gelmesi kaçınılmazdır ki öyle de olmuştur. Gerek modern öncesi dönemdeki felsefi pratikte olsun, gerekse modernliğin en radikal dönemlerinde etik, felsefi çabanın merkezi konumunu işgal etmiştir.

Bir *iyi* kategorisi etrafında örgütlenmeye çalışılan insan eylemlerinin, bir etik çaba olarak modern ve geleneksel ele alınışları birbirinden paradigmatik düzeyde farklılık gösterir. Bu paradigmatik farklılık, her çağın *ruhunun* insan öznesine yönelik felsefi bakışında gömülüdür. Sokrates'le başlayıp Platon ve Aristoteles ile sistematikleşmeye başlayan çabalarda görünür olan etik *naiflik*, antikitenin iyilik *ethosunun* kendiliğinden ifadesini net bir biçimde sergiler. Bu naif çabanın etik açısından biricikliği; insanı, bilgi ve erdemle donanmış bir varlık olarak ahlaklı kılmaya yönelik iyiliğin felsefi tasarımıdır. Böyle bir iyilik tasarımının somutlaştığı bağlam da Aristoteles ile birlikte artık toplumun kendisidir. Dolayısıyla artık insanın

² Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, Çev: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 108.

³ Alain Badiou, Etik: Kötülük Üzerine Bir İnceleme, Çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2006, s. 17.

ahlaki bir varlık olarak iyilik yapma problemi etik açısından, ancak toplumsal olanla birlikte ele alındığında gerçekçi bir çaba statüsüne yükselmiştir. Hıristiyanlığın, “bir kurtuluş ideali” olarak ortaya çıktığı Roma çağında felsefi etik çaba, uzun bir dönem askıya alınıp “teolojik bir statüye” bürünmüş olsa da, modern dönemle birlikte en radikal boyuta taşınmıştır. Dinsel teolojik idealin parçalanmaya sürüklendiği modern dönemin şafağında, aydınlanma ruhunun zirveye ulaştığı Kant’ın evrensel “kategorik buyruğu” ve Durkheimci modern sosyolojinin “özgürleştirici bağımlılık” mantığıyla, ahlakın toplumsal olanda ve evrensel ilkelerin rehberlik ettiği bağlamda filizlenebileceği fikri, modern etik çabalarda hiçbir sorguya yer bırakılmaksızın kabul görmüş ve desteklenmiştir. Bu bağlamda, Bauman’ın etik çabası sosyolojik ve felsefi bir mücadele biçiminde, insan öznesini ahlaki bir varlık kılabilmeye yönelik etik çabanın kalbinde yatan bu modern ethostur. Bu modern mantığın izleklettiği ana hedef Bauman’a göre insanın ahlaki sorumluluk bağlamında yetkisizleştirilmesi ve ahlaki edimin kurallar ve ilkelere uymak olarak yeniden formüle edilmesidir.

Bauman sosyolojisinin orijinalliği ve çalışmamızın ana hedefi de tam bu noktada ortaya çıkmaktadır: Modern etik yasama pratiği, modern toplumsal örgütlenme biçimi ve modern ulus devletin faaliyetleri ve bu üçü arasındaki ontolojik suç ortaklığı. Bu mantığın ortak hedefi ise toplumsal bir fail olarak insanın eylemlerinin ahlaki tüm niteliklerden uzaklaştırılması, ahlaki bir değerlendirimin nesnesi olmaktan çıkarılmasıdır. Bauman’ın aidaphorizasyon olarak kavramsallaştırdığı ve Kilise literatüründen aktararak kullandığı bu kavram, modern toplumsal örgütlenme ve düşünsel mantığının hedeflediği eylem biçimidir. Buna göre insanlık tarihinde belli sıklıkta ve tarzda bir biçimde var olan adiaforik eylem türü, modern zamanların siyasal, toplumsal ve felsefi mantığının ürettiği makul ve makbul ve amaçlanan ideal eylem tarzıdır.

Bu bağlamda insanlık tarihinde, zamansal olarak görece kısa bir yer işgal etmiş olsa da modernlik, toplumsal ve düşünsel anlamda muazzam bir kopuşlar ve dönüşümler deneyimidir. Bauman, bu kopuş ve dönüşümlerin insan öznesini daha ahlaklı bir varlık kılmadığını, aksine modernliğin kötülüğün ve ahlaksızlığın sistematik üretiminde hiç olmadığı kadar kolaylaştırıcı bir rol üstlendiğini, ahlaki edimlerde bulunmanın modern imkânsızlığını ve postmodernliğin, bu imkânsızlığın

ortadan kalkmaya başlamasıyla birlikte ahlaki edimlerde bulunmaya dair getirebileceği imkânları keskin ve derinlikli analizleriyle ortaya koyar. O, “sorumluluğun sesi, insan bireyinin doğum çığlığıdır”⁴ parolasıyla yola çıktığı bu mücadelede, insanın kendisiyle ve toplumla kurduğu ve bu ikisi arasındaki ilişkinin tamamen ahlaki bir meseleye dnüştüğu ve modernliğin, bu sorunun altından kalkamayacak kadar bünyevi bir çelişki içinde olduğu iddiasındadır. Modernlik; onun sosyoloji ve felsefeyi melez bir disiplin olarak harmanladığı etik çabasınada, ahlaki bir birey olarak edimde bulunmayı imkânsız kılan karakteriyle; doğuşuyla mahkemelik olan ve ömrü -davacı ya da davalı olarak- mahkemelerde geçen bir zihniyet⁵ olarak sanık sandalyesinde dir. Bu kuramsal mücadelenin sonunda Bauman’ın vardığı nokta, postmodern toplumsal varoluşun sunduğu çok tanrılı gerçeklikten doğan özgürlüğün etik bağlamda ahlaki nihilizm demek olmadığıdır. Bu nokta, onun Levinascı etik evrenle kurduğu ittifakla inşa ettiği sosyoloji, bir pratik etik sosyolojidir. Bu pratik etik sosyolojinin özgünlüğu, sorumluluk olarak ahlak ve öznellik savunusuyla ahlaki nihilizm ve saf rölativizmin aşılmasında yatmaktadır.

1.Problem

Sosyoloji pratiğinin Türkiye’de ve dünyada, güncel durumu göz önünde bulundurulduğunda anlamaya, özgürleştirmeye ve sorumluluğa dönük düşünsel gayretin birikiminden beslenen bir sosyolojinin varlığına olan ihtiyaç su götürmez bir gerçekliktir. Böyle bir gayretten beslenen bir sosyoloji kuşkusuz ahlaki bir kaygının içerisinde de olacaktır. Zygmunt Bauman, toplumsal olanı ve toplumsal dünyayı ölçülebilir, metodolojik ve soyutlanabilir bir fenomenler örüntüsü olarak inşa eden sosyoloji pratiğini reddederek sosyolojik ve ahlaki tasavvuru bir araya getirebilme kabiliyetiyle anlama, özgürleşme ve sorumluluğa yönelik bir bilimsel gayretin temsilcisi konumundadır. Bu açıdan Bauman’ın sosyolojik pratiği özgün bir alan açmakta ve ahlaki duyarlılık ve sorumluluğun merkezde olduğu bir pratik olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴ Zygmunt Bauman, Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 287.

⁵ Zygmunt Bauman, Modernlik ve Müphemlik, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, s. 327.

Bauman, modernliğin toplumsal alanda bıraktığı iz ve etkiler ile postmodernliğin insani ve toplumsal olana dair getirebileceği insani imkânları, hep bu ahlaki duyarlılık, özgürlük ve sorumluluk zemininde sosyoloji pratiğinin merkezine taşıyarak tartışır. Bu zeminde yaptığı tartışma, yaşamı daha ahlaki kılmaya olasılıklarını canlı tutma ve bu olasılıkların sabitlenmesini engellemeye dair müdahaleci bir tavrıdır. Bir bakıma bu çaba onu, J.F. Lyotard'ın veciz deyişiyle, “risk olarak karanlıkta yürüyen, sağıra duyurmakta sorumlu olan” bir entelektüel kuşağın temsilcisi konumuna da yükseltmektedir.⁶ Onun sosyoloji pratiğindeki yaşama dair sorumluluk anlayış ve perspektifi, bizlerin kendimizi eleştirel bağlamda sorgulamayı bıraktığımız ve sorumluluktan kaçındığımız bir çağa denk düşen postmodern toplumsal varoluşta önemli bir değeri de görünür kılmaktadır. Bu değer, modernlik ve postmodernliği teknik iki kavram olmaktan çıkarıp, toplumsal yaşamının dip akıntılarını belirleyen, sorumluluk alma biçimiz üzerinde etkileri olan ve ahlaki kapasitemizin biçimlendiği kategorilere dönüştürür.

Bauman'a göre modernliğin özü ve tanımlayıcı yönü, müphemliğin/belirsizliğin kökünü kazıma çabasıdır. Müphemlik/belirsizlik ise, kesinliğin alter egosu yani ötekisi olarak tanımlanmaktadır. Müphemlik/belirsizlik, kesin olmayan, kategorileştirilemeyen, tanımlanamayan, kavranamayan her şeydir. Modern politikanın, modern yaşamın ve modern aklın en karakteristik yanı toplumsal olandaki müphemliğin/belirsizliğin tamamen ortadan kaldırılması, ortadan kaldırılamıyorsa asimile edilmesidir. Bu, kesin olmayan her şeyin yok edilmesi, bastırılması veya elenmesidir. Bu pratik Bauman'ın “düzen arayışı” olarak tanımladığı şeydir. Bu bağlamda Bauman'a göre düzen arayışı; bir ödev olarak düzen, modernliğin birincil, tanımlayıcı ve ayırt edici görevidir. Düzenleme görevi, toplumsal alanda müphem/belirsiz olana dair her şeyin yok edilmesi, yok edilemiyorsa asimile edilmesi, tek tipleştirilmesi demektir. Bauman'a göre postmodernlik ise, modernliğin tarihsel deneyim ve akış çerçevesinde düşünömsel bir bilinç edinmesiyle, müphemlik/belirsizlik ile olan savaşımdan geri çekilmesi, kesinlik arayışından vazgeçmesi, düzen arayışını terk etmesidir. Bu bağlamda

⁶ Mustafa Demirtaş, Panoptikon'dan Sinoptikon'a: Öteki İçin/Kadar Özgürlük, Bauman Sosyolojisi (iç.), (Ed. Zülküf Kara), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 261.

postmodernite, müphemlik/belirsizliğin kurucu unsur olduğu bir toplumsal varoluştur. Bu müphem/belirsiz toplumsal varoluşun kurucu unsur olduğu postmodernlik, bir ahlak çağıdır.

Bauman müphem/belirsiz toplumsal varoluşun hüküm sürdüğü postmodernlikte, sosyolojik ve ahlaki tasavvuru bir araya getirerek bizi insanileşmeye adım atmaya davet etmektedir. Tez çalışmamız bir bakıma bu davete bir icabet, bir cevap niteliği olmayı da amaçlamaktadır.

Bauman'a göre insani ve ahlaki tüm deneyim ve edimler, başkasının/ötekinin selameti ve iyiliği için gerçekleştirildiği oranda, insani ve ahlakidir. Ve ahlaki edim ve deneyim Bauman'a göre öteki için/adına duyulan sonsuz sorumluluktur. Bu sonsuz sorumluluğun yöneldiği öteki de Emmanuel Levinas'ın felsefesindeki başkası/ötekidir. Levinas felsefesindeki kişi, ancak ve ancak başkası/ötekine karşı duyduğu koşulsuz ve sonsuz ahlaki sorumlulukla bir birey/özne haline gelen kişidir. Tamamen başkası/ötekine karşı ahlaki sorumluluğun koşulsuzluğuyla kurgulanmış bir felsefe; modern felsefeye elbette ki kategorik bir meydan okuyuştur. Zira modern felsefe Levinas'a göre; başladığı yerden, Antik Yunan'dan beri egoist, rasyonel, otoreiter ve tahakkümcü bir ben anlayışını ve varlığı yüceltmiş, ahlaki ve vicdani olanı ikincil ve önemsiz bir konumda tutmuştur. Modern batı felsefesi başkasını/ötekini ahlaki anlamda yok saymıştır. Emmanuel Levinas'ı Bauman için yüzyılın en büyük filozofu yapan ve sosyolojinin beslendiği asıl kaynak olmasını sağlayan da, doğal olarak, modern felsefeye karşı bu meydan okuyuşudur.

Bu bağlamda tez çalışmamızın amacı Bauman'ın Levinas'ın başkası/öteki temelli etik felsefesi dolayısıyla inşa ettiği sosyoloji pratiğinin ve bu pratiğin postmodern toplumsal varoluşa ahlaki bağlamda getirdiği yeni imkânların betimsel bir kritiğini yapmaktır. Bauman bu imkânları postmodern etik kavramsallaştırması çerçevesinde analiz etmektedir. Tez çalışmamızda, bu betimsel analizi yaparken temel izlediğimiz Zygmunt Bauman'ın özellikle ahlak üzerine kaleme aldığı metinleri olacaktır. Bir diğer izlediğimiz ise onun sosyolojisine damgasını vurmuş olması ve beslendiği asıl kaynak olması nedeniyle Emmanuel Levinas'ın çalışmaları olacaktır. Bu doğrultuda Bauman'ın özellikle *Postmodern Etik (2011)* ve *Parçalanmış Hayat:*

Postmodern Ahlak Denemeleri (2014) adlı çalışmaları ile Levinas'ın *Sonsuza Tanıklık (2010)* çalışmaları izlekletireceğimiz temel metinlerdir.

Sosyoloji ve felsefe arasında sabit ve aşılmaz varsayılan duvarları yıkarak ve her iki disiplin arasında üretici bir geçirgenliği sağlayarak melez bir bilimsel pratiği icra eden Bauman, modernitenin ahlaki açıdan yarattığı problemlere yönelmekte, postmodernliğin kalbindeki insani olanı açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Farklı bir deyişle belirtmek gerekirse, o, yeni toplumsal varoluşun ve perspektifin, ortodoks ahlak ve ahlaki yaşam çerçevemize getireceği ve getirebileceği değişimleri ortaya çıkarmaya, analiz etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda modernliğin aşılıp, postmodernliğin ahlaki fenomenlerin gerçek doğasını her zamankinden daha fazla bir şekilde görmemizi sağladığını iddia etmektedir. Bauman'a göre postmodernliğin fark etmemizi sağladığı en mühim şey, ahlakın asal statüsüdür. Ahlakın asal statüsü, toplumsallaşma sürecine önsel bir biçimde ve toplumsal norm ve kuralları içselleştirmeden önce, ahlaki varlıklar olduğumuzdur. Ahlaki varlıklar olmamız demek, iyi ya da kötü bir insan doğasına sahip olmak demek değil, doğar doğmaz, hayata atılır atılmaz, ahlaki seçim yapma olasılığıyla baş başa kalıyor olmamız demektir⁷. Bu anlamda Bauman'a göre insan, varoluşsal anlamda ahlaki bir varlıktır. Toplum, ahlakın bu asal statüsünün üzerinde yükselmiş ve bu statüden, ahlaki ilişkiden türemiş bir ilişkiler bütünü ortaya çıkmıştır. Modernlik, düzen arayışıyla, kurumlarıyla ve rasyonel aklıyla, bireylerden ahlaki seçim yapma olasılığını ve bireylerin ahlaki kapasitelerini ortadan kaldırmış, onları sorumluluklarından koparmış ve ahlaki olmayı yalnız ve yalnız kural, ilke yasaları izlemeye indirgemıştır. Bunun neticesinde ise ahlaki anlamda bireyler iyi ve kötüye dair bir seçim yapma özgürlüğünden yoksun kalmış, bireylerin ahlaki kapasiteleri dumura uğratılmıştır.

Bauman'ın modernliği ve postmodernliği genel sosyolojik araştırma çabasından farklı bir biçimde geliştirdiği ve ahlaki bir perspektif ayrımına dayalı sosyolojik pratiği bize göre, güncel toplumsal ve insani varoluşun ahlaki bir sorumluluk motivasyonu ile anlaşılması ve analiz edilmesi için yeni perspektif ve

⁷ Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 10-11.

düşünsel katkılar sağlamaktadır. Bu işlevsel katkıları derli toplu ortaya koyabilmek ve analiz edebilmek adına ortaya koyduğumuz araştırma problemleri şunlardır:

-Zygmunt Bauman'ın Levinas'ın felsefesi ile kurduğu sosyolojik bağ, daha ahlaki bir toplumsal varoluş adına kapsamlı bir olasılık önermekte midir?

-Zygmunt Bauman'ın modernlik ve postmodernliğe dair etik temelli sosyolojik analizleri, toplumsal uzamdaki sorunlara ahlaki bir perspektiften çözüm üretmeyi mümkün kılıyor mu?

-Zygmunt Bauman'ın modernitenin düzen arayışı olarak müphemlik/belirsizlikle mücadelesini ahlaki bir mesele olarak sorunsallaştırması sosyolojik pratiğine nasıl bir katkı sağlamıştır?

-Postmodernliğin müphem/belirsizlikle tanımlanan yapısı, toplumsal hayatta ahlaki tasavvuru nasıl şekillendirir?

Çalışma boyunca karşımıza iki önemli kavram çıkacaktır. Bunlardan ilki ahlak ikincisi ise etik kavramı olacaktır. Dilimizde çeşitli anlamlara gelen ve sık sık yanlış bir biçimde kullanılmakta olan ahlak, en genel anlamıyla, “bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları”⁸ anlamına gelmektedir. Etik ise, “ahlak bilimi”⁹ olarak tanımlanmıştır.

Bauman'a göre ötekine karşı duyulan sonsuz sorumluluk anlamına gelen ahlak kavramı, genel sağduyusal anlamının tersini taşımaktadır. Bu anlamda Bauman'a göre ahlaki bir davranış kural, yasa ve ilkeleri izleyerek gerçekleştirilen davranış değil, özgür bireyin özgürlüğü zemininde gerçekleştirilen seçime dayalı davranıştır. Bauman'a göre ötekine karşı sonsuz bir sorumluluk anlamına gelen ahlak, müphem/belirsizdir. Toplumsal ve siyasi kurumlara dayanan düzenlemeler bu müphemliğe/belirsizliğe ihtiyaç duyarken bir yandan da bu müphemliği/belirsizliği ortadan kaldırmayı, bu müphemliği/belirsizliği alt etmeyi amaçlar. Bu siyasal ve toplumsal kurumlar müphemliği/belirsizliği ortadan kaldırmaya çalışırken daha fazla belirsizlik üretir ve kötülüğü ve ahlaksızlığı daha da artırırlar.

⁸ İ.Parlatır, N.Gözaydın, H.Zülfikar, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara 1988, s. 48.

⁹ Parlatır, Gözaydın, Zülfikar, *Türkçe Sözlük*, s. 739.

Müphemlik/belirsizlik ahlakın asal sahnesinde yer almaktadır. Zira ahlakın asal sahnesi, yukarıda da ifade edildiği gibi, doğuşumuzdan itibaren, varoluşsal anlamda ahlaki varlıklar olmamız ve kaçınılmaz bir biçimde öteki için sorumluluğun meydan okumasıyla karşı karşıya olan varlıklar olduğumuz anlamına gelir. Bu bağlamda Bauman'a göre ahlaki fenomenler, özleri gereği irrasyoneldirler. Bu yüzden hiçbir evrensel etik kural, yasa ve ilke ahlaki davranışı kapsayamaz. Zira ahlaki edim, etik kural, yasa ve bir ilkeye göre hareket etmeye indirgenğinde, başkası/öteki için sorumluluk, kuralı, yasayı ve ilkeyi izlemeye indirgenmiş olur. Bu açıdan bakıldığında ahlaki fenomenler amaç-araç; kar-zarar ekonomisine önsel oldukları için, rasyonelleştirilemezler.

Ayrıca ıslah olmaz bir biçimde aporetiktir ve evrenselleştirilemez. Bauman'ın ahlaki tahayyül edişindeki bu saptamalar, ahlaki göreceliğe ve nihilizme(rölativizm) kapı aralamaz. Ahlaka dair bu saptamalar Bauman'ı; hiçbir ilkeli, sistematik ve tutarlı temellendirmeyi kabul etmeyen ve odak noktasına ahlaki özne olarak 'ben' değil de, ötekini alan bir postmodern etik kavramsallaştırmasına götürür.¹⁰ Bu bağlamda postmodern etik kavramsallaştırması, postmodernliğin özgür ve özerk ahlaki benliğin; müphemlik/belirsizliği cesaretle karşılama ihtimali olarak, Bauman'ın sosyolojisinde bir ahlak çağının deneyimlenme ihtimali olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2. Yöntem

Tez çalışmamız betimsel bir özellik taşımaktadır. Bu sebeple tez çalışması hazırlarken literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda Zygmunt Bauman'ın ahlaki meseleleri analiz ettiği önde gelen çalışmaları eleştirel bir analize tabii tutulmuş ve onun Levinas felsefesiyle birleştirdiği sosyolojik pratiğin analitik bir taslağı çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Zygmunt Bauman sosyolojisinin geniş teorik hinterlandı düşünüldüğünde okumalarda seçici davranılmış, daha çok etik, sosyoloji ve modernite-postmodernite konseptleri etrafında örgütlediği çalışmaları çalışmamızın kapsam ve sınırlılığını oluşturmuştur. Tez çalışmamızın teorik temelini modernite ve modern etiğin ahlaki varoluş üzerindeki etkileri

¹⁰ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 20-25.

oluşturmaktadır. Bu teorik temelin ampirik zeminini ise modernitenin rasyonel ve bürokratik toplumsal örgütlenmesinin yol açtığı en somut sonuç olarak Holocaust deneyimidir.

Bu izlek, problem ve kavramlar ışığında tez çalışmamızın ilk bölümünde Bauman'ın modern felsefe ve sosyolojiye özellikle Holocaust çerçevesinde geliştirdiği ahlaki eleştiriler ve karşı çıkışları analiz edilmektedir. Zira ahlaksızlığın zirve deneyimi olarak Holocaust, tarihte eşi ve benzeri olmayan ve gerçekleşmesi ancak modern bir toplumun varlığına bağlı olan bir vakadır. Holocaust, rasyonel ve sistematik bir öldürme, yok etme ve müphemlik/belirsizlikle mücadele kısacası ahlaksızlığın toplumsal olarak üretilme pratiğidir. Bireydeki ahlaki kapasitenin bütünsel ve tutarlı düzen yapısının içinde eritilmesi, Holocaust'u mümkün kılan ve modernliğin spesifik niteliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

İkinci bölümde Bauman'ın sosyoloji pratiğinin kaynağı olarak Levinas felsefesi incelenmektedir. Levinas etiği, paradoksal bir biçimde, etik yaşamayı reddeden bir ahlak tasavvurudur. Etik, Levinas'a göre başkası/ötekine karşı sorumluluktur. Başkası/öteki adına herhangi yasa koymayan, sorumluluğu sadece benin var olma çabasına dayandıran bir sorumluluktur. Bu bağlamda Levinas'ı ayrı bir başlıkta incelememizin temel sebebi, Bauman ile Levinas arasında bir karşılaştırma yapmak değil, Levinasın etik temelli felsefesinin onun sosyolojisinin spesifik belirleyici kaynağı konumunda olmasıdır. Bu amaçla Levinas'ın etik felsefesi ikinci bölümde üç alt başlık altında detaylı bir biçimde incelenmektedir.

Üçüncü bölümde ise Bauman sosyolojisinin temel parametreleri analiz edilmekte olup bu temel parametreler çerçevesinde etik temelli sosyolojinin bileşenleri serimlenmeye çalışılmış, onun postmodernlik analizleri postmodern etik kavramsallaştırması temelinde incelenmiştir. Böylece akademi dünyasında daha önce çalışılmış olmakla birlikte, Bauman'ın sosyolojisinin ahlaki çekirdeğini es geçen külliyata bir katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

2. FELSEFE VE SOSYOLOJİYE AHLAKİ MEYDAN OKUMA

2.1.Felsefeye Ahlaki Müdahale

Felsefi bir pratik olarak etik, felsefenin anlamlı bir uğraş olarak gün ışığına çıktığı ilk günden bu yana çok önemli bir çalışma alanı olarak süregelmiştir. Alain Badiou'nun¹¹ da belirttiği üzere Stoacıların felsefeyi, kabuğu mantık, beyazı fizik, sarısı da etik olan bir yumurtaya benzetmesi, etik'in felsefi bir pratik olarak felsefenin doğuşuyla birlikte hep çok önemli bir uğraş olduğunu ortaya koyar.

Felsefi etkinliğin pratisyenleri olarak filozoflar, hiçbir zaman ahlaki problemlere kayıtsız kalmamışlardır. Metinleri güncelliğini koruyarak günümüze ulaşan antikite filozoflarından, çağdaş filozofların güncel kuramsal çabalarına değin etikle ve ahlaki meselelerle ilgili teorik ve güncel arayışlara rastlamamak neredeyse olanaksızdır. Felsefecilerin etik pratiğe ilgisinde zaman zaman değişimler gözlene de etik meseleler felsefi problemler içerisinde önemli bir alanı kaplamış, hangi tür edimlerin yapılmasının ahlaki anlamda doğru/iyi hangi edimlerin yapılmasının yanlış/kötü olduğuna dair felsefi sorgulamalar, felsefecilerin kendilerini sormaktan alıkoymadıkları sorunlar olmuştur.

Ancak bu arayışın (sorgulamanın) sürekliliğinin (başka bir deyişle süreksizliğinin) temel sebebi her çağın dönemselsel olarak kendine has etik problemleri içerimlemesidir. Söz gelimi modern topluma has olan teknolojinin ve bunun toplumsal alanda harekete geçirdiği dinamiklere dair sorunların gündeme gelmesi çağımız için bir gereklilik arz edebiliyorken, bu durumun Orta Çağ Avrupası ya da Antik Yunan toplumu(ve felsefecileri) için bir etik problem olarak görülmesi elbette ki düşünülemezdi.

Nitekim 21. Yüzyılın en önemli ahlak felsefecilerinden olan Hans Jonas'ın adalet alanına gönderme yapan *makro etik* ile ahlaki edim çerçevesini kapsayan *mikro etik* ayırımına dayalı analizleri çağın ruhunun etik pratiğe dair zorunlu kıldığı

¹¹ Alain Badiou, Etik: Kötülük Üzerine Bir Deneme, Çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2006, s. 19.

yönelim ve açıklamayı örnekler niteliktedir. Hans Jonas'¹² makro etik(adalet) ile mikro etik(ahlak) arasındaki ayrıma dair analizlerini, insanların eylem kabiliyet ve kapasitelerinin zamanı ve mekanı aşan bir boyuta ulaşmasına dikkat çekerek temellendirir. Jonas'a göre insanlık tarihinin geniş bir bölümünde mikro ve makro etik arasındaki uçurum, hiç bir problem teşkil etmemiştir. Zira ahlaki edimin mekânsal olarak kısa mesafesi telafisi imkânsız, yıkıcı ve öldürücü risk ve tehlikelerle dolu değildi. Bunun temel sebebi insani edim ve eylemlerin teknik anlamdaki ölçek ve menzili göz önünde bulundurulduğunda, insanların yaptıklarının sonuçlarının da sınırlı olmasıydı.

Deneyimlediğimiz ve bütün özgün nitelikleriyle düğer bütün çağlardan ayrılan 21. yüzyıl çağının özgün varoluş çerçevesinde ise insanların elinde daha önce hiç görülmedik çoklukta ve nitelikte güçler, yetkiler ve araçlar mevcuttur. Jonas'a göre bu güç, yetki ve araçların bir aradaki mevcudiyeti, insanların eylem kapasitelerini muazzam bir uzam ve zaman genişliğine taşımıştır. İnsan eylemleri ile bu eylemlerin etki alanı, zamanı ve mekânı açacak bir biçimde genişlemiş, çok derin bir değişim ve etki potansiyeli yaratma imkânına kavuşmuştur. Bu gün ortalama bir insanın yapabileceği şey(ler) uzak ülkeler, uluslar, toplumlar hatta gelecek kuşakları etkileyebilir, bu etkiler hayal edilemeyecek kadar sarsıcı ve radikal ve telafisi imkânsız sonuçlara neden olabilmektedir. İnsanlık tarihinde insanların eylem kapasite ve etkilerinin hiç olmadığı kadar uzun mesafeli olmasının temel sebebi Hans Jonas'a göre teknolojinin gelişiminin toplumsal hayatta kapladığı yer ve etkilerinden kaynaklanır.¹³ Zira teknoloji insanların kullanımına muazzam bir araç, yetki ve güç arzı sunmakta; bu araç, yetki ve güçler ise büyüklüğü ve etkisi ölçülemeyecek kadar büyük ve derin sonuçlara yol açmaktadır. Bu bağlamda Jonas'ın asıl kaygısı teknolojik devrimi gerçekleştiren modern uygarlığa etik bağlamında bir cevap vermektir.¹⁴

¹²Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago 1984, p. 11.

¹⁴ Arslan Toprakkaya, Hans Jonas'ta İnsan ve Doğa'nın Önemi, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.15, Ankara 2013, s. 43.

Yukarıda da ifade edildiği üzere her çağ ve toplum kendi özgün varoluşundan türeyen, kendine has etik meseleleri bünyesinde içermektedir. Bu bağlamda Jonas'ın ayrımını dayandırdığı ve üzerinde düşünmemiz için çabaladığı durumu da içine alan ve etiğe dair güncel düşünsel etkinliğin giderek daha çok yoğunlaştığı bir teorik yönelim daha mevcuttur. Bu yönelim çağımızın postmodern olarak da kavramsallaştırılan varoluşunun daha çok estetikle ilişkilendirilmesine dair tartışmalardır. Sözgelimi Mike Featherstone¹⁵, toplumsal varoluş ve gündelik bireysel yaşamın giderek estetik bir bağlamda şekillenmesi ve bu estetizasyon süreçlerinin toplumsal ve bireysel sonuçları üzerinde yoğunlaşılması gerektiğini savunurken; David Harvey, etiğin (ahlaki meselelerin, kaygıların), estetikle yer değiştirmesinin postmodern çağa özgü bir durum olduğu iddiasındadır. Harvey'e göre postmodernlik, estetiğin etik üzerindeki hegemonyasıdır. Bu anlamda Harvey'e göre güncel toplumsal ve insani varoluşun da bir niteliği olan kafa karışıklığı ve belirsizlik dönemlerinde(ki postmodernliğin spesifik yanlarından biri budur) estetiğe dönüş ve ilgi merkezi bir konumu işgal eder. Bu bağlamda postmodernliğin en belirgin yönü ve karakteristik olgusu olan zaman-mekân sıkışmasının yarattığı alt-üst oluşlar ve bu alt üst oluşlar neticesinde gerçekleşen radikal dönüşümlerle birlikte etiğin estetik kaygılara dönüşümü had safhaya çıkmıştır. Bu yönüyle Harvey'e göre postmodernlik estetiğe olan ilginin had safhaya ulaştığı bir toplumsal varoluşun temsilidir. Postmodernliğe has olan alt-üst oluş, zaman-mekân sıkışması ve zaman mekân sıkışmasının yol açtığı düşünsel ve toplumsal etkilerdir.

Harvey'e göre zaman mekân sıkışması, bilimsel ve teknolojik ilerlemeyle birlikte mekânın zaman vasıtasıyla ortadan kaldırılması, mekânın zaman vasıtasıyla fethedilmesidir. Zaman-mekân sıkışması; yani, mekânın zaman vasıtasıyla ortadan kaldırılması ve mesafelerin çok küçük zaman aralıklarında kat edilebilmesi, dünyayı görüş tarzımız üzerinde çok yönlü değişimler gerçekleştirmiştir. Zamanı ve mekânı fiilen ortadan kaldıran teknolojiler, mekânı çok kısa sürede soyup yoksullaştırmıştır.¹⁶ Zaman mekân sıkışmasının bu devrimci etkisi ile zamanın ve mekânın deneyim şekli radikal bir biçimde değişmiştir. Bu büyük dönüşümün

¹⁵ Mike Featherstone, Postmodernizm ve Tüketim Kültürü, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 116-127.

¹⁶ David Harvey, Postmodernliğin Durumu, Çev: Sungur. Savran, Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 361.

neticesinde bilimsel ve ahlaki yargı ve kaygıların bağıntısı çökmüş, toplumsal ve düşünsel ilginin ana kaynağı olarak estetik, “etiğe galebe çalmıştır”. Harvey’in sözleriyle ifade edecek olursak:

İmgeler anlatılara göre üstün bir konuma yükselmiş, gelip geçicilik ve parçalanma ebedi hakikatler ve bütünsel politikanın karşısında öncelik kazanmış ve dünyayı açıklama çabası maddi ve politik-ekonomik temellendirmelere alanından özerk kültürel pratikler... yönüne kaymıştır.¹⁷

Özetlemek gerekirse etik; David Harvey’e göre estetiğin, estetik kaygıların hegemonyası altına girmiştir.

Jonas ve Harvey’in üzerinde anlaşarak ortaklaşa altını çizdikleri nokta zamanın ve mekânın köklü dönüşümü ve bu dönüşüm neticesinde insan eylemlerin etki kapasite ve sonuçlarının geri döndürülemez noktaya gelmesinin etiğe dair zorunlu kıldığı yeni arayışlardır. Bu noktada Jonas’ın çözüme dair formülü yeni insani güç, yetki ve araçlara uygun ve bu insani güç, yetki ve araçların etkilerini göz önünde bulunduran yeni bir etiğin yaratılmasıdır. Bu yeni etik, bir bakıma sistematik bir kötümserliğin teorik inşasıdır. Bu bağlamda Jonas’a göre 21. yüzyılda insanlar eylemlerini gerçekleştirirken felaket öngörüsü, mutluluk öngörüsünden daha fazla dikkate alınmalıdır. Bir anlamda bir belirsizlik ilkesi, eylemlere ve bu eylemlerin sonuçlarına dair tahayyüle eşlik etmelidir. Mevcut tüm denetimsiz güç, yetki ve araçlar ve hesaba alınmayan ya da ihmal edilen tüm risk faktörleri yol açacakları sonuçlar üzerinden bir eleştiri nesnesi olmalı, bunların yaratabileceği felaketleri göz önünde bulunduran bir ahlaki perspektifle eylemde bulunulmalıdır.¹⁸ Bir anlamda yeni bir Kantçı buyruğun yol göstericiliğinde eylemde bulunulmalıdır Jonas’a göre:

Öyle hareket et ki, eyleminin sonuçları gerçek insan yaşamının sürekliliği ile bağdaşsın ya da olumsuz bir ifade ile öyle hareket et ki, eyleminin sonuçları böyle bir yaşamın gelecekteki olasılığı için yıkıcı olmasın.¹⁹

Harvey ise Jonas gibi ne bir etik çözüm ne de sistematik bir etik çaba içerisindedir. Harvey’in temel çabası ve odak noktası; insani ve toplumsal varoluşa damgasını vurmuş olan zamanın ve mekânın köklü değişim ve dönüşümünün

¹⁷ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 362.

¹⁸ Arslan Toprakkaya, *Hans Jonas’ta İnsan ve Doğa’nın Önemi*, s. 42.

¹⁹ Robert Bernstein, *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*, Çev: N.Erdoğan, F.Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul 2010, s. 240.

neticesinde ortaya çıkan sosyal ontolojinin bir betimlemesidir. Harvey'in buradaki temel amacı etik kaygıların ikincil bir öneme sahip olması, etik kaygı ve çabanın yerine estetik kaygıların ön plana çıktığı postmodern çağın Marksist bir eleştirisidir.²⁰ Bir anlamda, postmodernliğe karşı modernliğin Marksist bir savunusudur.

Yukarıda ifade edildiği üzere etik kaygı ve çabalar toplumsal varoluşun kendine has problemlerine bir nevi çözüm bulmak amaçlı bir çaba olarak, tarihin farklı dönemlerinde farklı bir şekilde ele alınır ve farklı çözüm reçeteleri üretilir. Antik Yunan'dan başlayıp Sokras'ten günümüze değin hayati ve pratik meselelerle uğraşan felsefi etkinlik, güncel ahlaki problemler karşısında da bu ilgisini artan bir yoğunlukta sürdürmektedir. Bunun neticesinde ise etik meseleler ile ilgili çalışmalar ve teorik ya da pratik çabaların niceliği de gittikçe artmaktadır. Bu nicelik ve çabaların yoğunlaştığı iki ana yönelim olarak yukarıdaki analizler bize bir nevi özet sunmaktadır. Zygmunt Bauman'ın etik çabası, bu iki ayrımın dışında ve farklı bir yönelim olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun çabası hem sosyolojik hem de felsefi olmasının yanında her iki disiplinle bir hesaplaşma niteliği de taşımaktadır. Bu açıdan Bauman'ın etik çabası öncelikle felsefi bir hesaplaşma ile ortaya çıkmaktadır. Bauman felsefe ile ahlaki bir hesaplaşmaya giderken felsefeye ahlaki bir müdahalede bulunur. Bir felsefi etkinlik olarak etiği, ahlakın zıddı ve ahlaki kapasiteyi etkisizleştiren bir tümlük olarak reddeder. Sosyoloji ise, pozitivist modern toplumun bilimi, modern düzenleme idealinin bir parçası olarak ahlaki eleştirinin hedef tahtasındadır. Bu bağlamda bu bölümü izleyen bir sonraki başlıkta onun sosyoloji ile hesaplaşması ele alınacaktır.

Bauman için etik meselelerin merkezi ve hayati bir mesele olarak kavranıp ele alınışı modern felsefe ve etik eleştirisi ile birlikte yürür. Bu bağlamda Bauman, önce etiğe dair bir tanımlama sunmakta, modern etik ile bir eleştirel hesaplaşmaya gitmekte ve daha sonra ayrıntılı bir biçimde analiz edeceğimiz postmodern etik analizlerini bu modern etik eleştirisi üzerine oturtmaktadır. Biz bu başlık altında Bauman'ın modern etik ve felsefecilerle ahlaki bir hesaplaşma neticesi taşıyan görüşlerini analiz edeceğiz.

²⁰ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 342-358.

Bauman'a göre insan bireylerinin deneyimlerinin modern ele alınışının ilk biçimi olarak etik; bireydeki ahlaki sorumluluğun normlar, ilkeler ve yasalar aracılığıyla bireylerden devralınma çabasıydı. İnsan eylemlerinin bu modern ele alınışının en belirgin sonucu ise, Bauman'ın dini terminolojiden devralarak kullandığı ve "adiaphorizasyon" olarak kavramsallaştırdığı stratejiydi. Adiaphorizasyon, insani edimin ahlaki nötralizasyonudur. Adiaphoric eylem türü tarihsel olarak, herhangi bir inanç sistemiyle herhangi bir bağ ve ilişkisi olmayan her türlü fenomene karşılık gelir. Tarihsel anlamda adiaphoric mefhumlar ile dini bir kurum olarak Kilise'nin herhangi bir duruşu ve görüşü yoktu. Kilise tarafından önemsiz –ne marifet ne de günah- olduğu iddia edilen ve dolayısıyla hiçbir dayanak, hiçbir resmi onay ya da yasaklama gerektirmeyen bir inanç ya da adet anlamına gelmekteydi.²¹ Yani adiaphoric edim ve meseleler dini bakış açısından bakıldığında ne iyi ne de kötüydü.²² Modern etik çaba eylemi adiaphorize ederek; yani insani edimi ilke, kural ve yasalara uymak biçiminde düzenleyerek ahlaki değerlendirmenin konusu olmaktan çıkarmıştır Bauman'a göre. İnsani edim kurala, ilkeye ve yasaya uymaya indirgenmiş, sadece teknik değerlendirmenin konusu olmuş ve eylemin ahlaki boyutu göz ardı edilmiştir. Bu bağlamda düzenleme, ilke koyma ve yasama etkinliği olarak etik, eylemi adiaphorize ederek ahlaki edimi imkânsız kılmıştır. Ahlaki edimin temelleri sağlam katı, sabit ve evrenselleştirilebilir ilke, yasa ve normların izlenmesi olarak formüle edilmesi ahlaki sorumluluğu ortadan kaldırmıştır. Ahlaki edimin geçersizleşmesi ahlaki sorumluluğun ortadan kalkmasıdır ve ahlaki sorumluluğun ortadan kalkması ise iyilik yapma olasılığını arttırmadığı gibi kötülük yapma olasılığını arttırmış, kötülük yapmayı ahlaken mümkün kılmıştır. Bauman'ın ifadeleriyle söyleyecek olursak etik çaba:

Ahlaki öznenin yasama kurumuna boyun eğmesi konusunda çok şey yaptı, ama iyiliğin hacmini arttırma konusunda çok az şey yaptı, hatta hiçbir şey yapmadı. Son tahlilde ahlaksız emirlere karşı ahlaki direniş güçlerini silahsızlandırdı ki bu, ahlaki benliğin insaniyetsizliğin bir parçası olmaya karşı sahip olabileceği hemen hemen tek korunma yoludur.²³

²¹ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 155.

²² Zygmunt Bauman, *Modernite, Postmodernite ve Etik*, Çev: Aytaç Yıldız, Doğu Batı Dergisi, S.16, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2002, s. 55.

²³ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 89.

Bauman'a göre etik meselelerin modern ele alınışının ilk biçimi; yani, hem sorumluluğun bireylerden devralınma çalışması hem de aidiyet stratejilerinin ortak yönü tüm insani edim ve deneyimlerin ahlaki anlamda nötrleşmesi ve ahlaki bir bakış açısından değerlendirilmesinin ortadan kaldırılmasıdır. İnsan eylemlerinin modern ele alınışının bu biçiminde felsefeciler etik çabanın pratisyenleri olarak, çok önemli ve kilit bir görevi üstlenmekteydi.

Bauman'a göre felsefi bir çaba olarak etik, bireyin bütün edimlerinin nesnesi olduğu bir felsefe disiplini: Etik, "evrensel olarak" -yani bütün zamanlardaki tüm insanlar için geçerli olan-, doğru davranışı tanımlayan bir hukuk kodudur; bu, bütün insanlar için iyiyi kötüden ayıran bir koddur²⁴. Evrensellik demek; aklın himayesinde olmak, duygularla belirlenmiş edimlerde bulunmak yerine rasyonel hesaplamalarla ve rasyonel araçlarla rasyonel amaçları gerçekleştirmek için hareket etmek ve hakikati icara etmek demektir. Bauman'a göre evrensellik; modern etik çaba için, gerçekleştirilmesi gereken bir ütopyik tasarım, gurur duyulan bir projeydi. Bu ütopyik tasarımda felsefeciler evrenselliği etik kural, ilke ve yasaların, her insanın yalnızca insan olduğu için doğruluğunu tanımaya ve böylece zorunlu görmeye sevk eden özelliği olarak²⁵ tanımlıyorlardı.

Bauman'a göre etik; felsefecilerin, eğitimcilerin ve vaizlerin meselesidir.²⁶ Etiğin felsefecilerin, eğitimcilerin ve vaizlerin yegâne ve en önemli görev ve meselesi olmasının nedeni, insanların doğru ve yanlış seçme kapasitelerine duydukları güvensizlik ve bu konudaki insani otoriteye duyulan inançsızlıktır. Bu inançsızlık ve güvensizliğin güdülediği etik çaba ve yasama felsefeciler, eğitimciler ve vaizler için kararlı ve yılmaz bir motivasyonla etik bir kod tasarlamak demektir. Bu etik kod bir zamanlar gelenek ve dinin belirlediği eylem paradigmasının tersine ahlaki özneye a priori bir kesinlik zemini sunarak ona bir eylem çerçevesi çizmeye yönelikti.

Bauman'a göre, modern etik çaba (ve tüm modern proje) Bauman'ın deyişiyle yalnızca günahkârların değil, günahın ve günah imkânının olmadığı bir çaba, bir projeydi. Zira felsefeciler, vaizler ve eğitimcilerin etik çabasında ve kurguladıkları

²⁴ Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, s. 21.

²⁵ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 18.

²⁶ Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, s. 20.

düzen idealine yönelik modern projede yalnızca yanlış seçim yapan insanların değil, bizzat seçim imkân ve olanağının olmadığı bir varoluş tasarımı koyutlanmıştı. Bu bağlamda modern etik proje, nihai anlamda ahlaki müphemliğin olmadığı bir dünyayı ve bu müphemlik de ahlaki durumun doğal bir özelliği olduğu için, insani seçimleri bu seçimlerin ahlaki boyutlarından koparmayı koyultuyordu.²⁷

Felsefeciler ahlaki itki gibi öznel anlaşılması zor, ele avuca sığmaz bir şeyin güvenilir biçimde herhangi bir şeyin temelini oluşturabileceğine inanmazlar. Felsefeciler... düzen yapıcıların kaygılarını tekrarlayarak ahlaki benliğe büyük bir şüpheyile yaklaştılar. Benliklerin kendi imkânlarıyla baş başa bırakılamayacakları, bu açıdan yeterli imkanlara sahip olmadıkları iddiası... düzen muhafızları ve felsefeciler açısından gerçekliği düşünme ve yorumlama yolunu tanımlıyordu.²⁸

Böylece ahlaki endişe ve problemlerin odak noktası ahlaki aktörün muhayyilesinden etik kodun ilke, norm ve yasalarını inşa etmek demek olan felsefi (ve aynı zamanda politik) pratiğe yerleşmiştir. Özetle modernlikte ahlaki paradigmayı bireylerin seçimlere dair özerk öz irdelemesi değil, seçimin çerçevesinin ve seçimin standartlarının belirlendiği modern etik çaba belirlemiştir. Böylece etik biz içinde eriyen ahlaki benin sorumluluğu gasp edilmiş, iyilik yapma meselesi kurallara, ilkelere ve yasalara uyulup uyulmamaya indirgenmiş ve sorumluluk etik otorite ile donatılmış olan birey-üstü ajanlar ve araçlara devredilmiştir.

Bu noktada Bauman'a göre modern devletin idarecileri ve yöneticilerinin perspektifindeki evrensellik ile felsefecilerin evrensellik inşası birbirilerini tamamlıyor ve destekliyordu. Zira modern devletin yasa koyucularına göre evrensellik, egemenliklerinin uzandığı bölge üzerinde bir grup yasanın istisnasız hâkimiyeti anlamına geliyordu.²⁹ Felsefeciler, vaizler ve eğitimcilere göre ise evrensellik; etik kural, ilke ve yasaların her insanın yalnızca insan olmasından ötürü geçerliliğini tanımaya ve zorunlu görmesini sağlayan özelliği olarak koyultuyorlardı. Bu evrensel etik ilke, kural ve yasa; Bauman'a göre, insani tarz ve ideallerin çoğulluğunu bir tehdit olarak, ahlaki yargıların müphemliğini ise düzeltilmesi gereken marazi bir durum olarak görür. Modern dönemde ahlak felsefecilerinin

²⁷ Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, s. 13.

²⁸ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 82.

²⁹ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 18.

yapmaya çalıştıkları şey de bu çoğulluğu azaltıp müphemlikten kurtulmaktır.³⁰ Bauman'a göre felsefecilerin evrensel etik kod ve insan doğası arayışları ve modellemeleri, yasa koyucuların hem homojenleştirme pratikleri hem de devletin maddi uygulamaları için "epistemolojik" zemini hazırlamıştır. Modern toplumda iktidar tarafından bireylerin gözetim ve denetim altında tutulması ve homojen, evrensel ve kesinliğe dayalı bir toplumsal düzenin inşası sürecinde felsefeciler başrolü oynamıştır. Bauman için felsefecilerle hesaplaşmanın asıl yoğunlaştığı nokta tam da budur. Zira modern devletin düzen idealine yönelik homojenleştirme pratikleri ve maddi uygulamalarının en önemli sonuçları insanlık dışı uygulamalar, katliamlar, vahşetler ve soykırımlar olmuştur.

Modern etiğin modern ele alınışıyla ilgili problem; bu katliamlar, vahşetler ve soykırımları mümkün kılan ve onun ahlaki edimi ilkeler, kurallar ve yasalara uymak şeklinde indirgenmesinde yatmaktadır. Bu bağlamda Bauman modern etik çabaya damgasını vurmuş olan Immanuel Kant'ı (ve diğer tüm modern etik çabayı) hedef tahtasına oturtarak onun etik çabasının insani tüm edimleri evrensel (ya da somut norm, yasa, ilkelere) kurallara uymaya indirgemekle suçlamaktadır. Bauman'a göre Kant'ın etiğindeki modern ahlaki özne her ne kadar din, gelenek ve insan doğası tarafından tahakküm altına girmeyen rasyonel, özgür-özerk bir özne olsa da, evrensel bir etik yasayla tahakküm altına alınmış ve bu yasa tahakkümünde eyleyen bir özne olarak tasarlanmıştır. Ayrıca Bauman Kant'ın etik felsefesinin modern sosyal ontoloji ve ahlaki edim üzerinde muazzam bir etkiye sahip olduğu, bu varoluşu bütün dip akıntılara değin etkilediği ve modernliğin etik paradigmasını şekillendirdiği iddiasındadır. Bu bağlamda modern etik çabanın merkezindeki evrensel yasa, ilke, kural ve kodlar özerk ve rasyonel ahlaki öznelere inşa edilmemiş, tam tersine, modern etik çabanın evrensel yasa, kural, ilke ve kodları devletin meşru gücüyle desteklenen yasakoyucular tarafından sahiplenilmiş, düzenlenilmiş ve maddi uygulamalarının motive edici ve destekleyici çabası olarak işe koşulmuştur.

Bauman'a göre, Kant'ın damgasını vurduğu ve başını çekerek çerçevesini çizdiği modern etik çaba Holocaust'u, Hiroşima'yı Gulag'ı, Auschwitz'i ve modern zamanlarda yaşanmış tüm diğer kategorik soykırımları mümkün kılan sosyal

³⁰ Numan Kodal, Zygmunt Bauman'da Politika ve Etik, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2003, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 40.

ontolojiyi yaratmıştır. Zira tikel bir etik kavramı(yasalara, normlara uyma) modern toplumun tikel özellikleriyle ilişkiye sokulduğu zaman(modern bürokrasi, rasyonel örgütlenme) Auschwitz bir gerçeklik halini almıştır.³¹ Bu bağlamda modern etik aynı zamanda, modern bürokratik ve toplumsal örgütlenmeyle ilişkiye sokularak ahlaki edim kurallar, yasalar ve ilkelere uymaya indirgenmiş; ahlaki sorumluluk kurallar, yasalara ve ilkelere karşı sorumlulukla yer değiştirmiştir.

Özetlemek gerekirse Bauman için modernite bir etik çağıdır. Modernite, ahlaki sorumluluğun bireylerden koparılıp bireyüstü ajanlar ve araçlara aktarıldığı, bunun sonucunda ise kurallara uyma sorumluluğunun ahlaki sorumluluğun önüne geçtiği bir çağdır. Bauman'a göre etik, evrensel normlar-kurallar şeklinde yer alan ahlakın yasal bir kod olarak biçimlenmesinden dolayı bir meta-ahlaklıktır.³² Modernite bir ahlak çağı değil, bir etik çağıdır. Bauman için etik ve ahlak birbirinin zıddı ve biri diğerini ortadan kaldıran iki kavram olarak ortaya konulur. Etik, bireye dışsal ve bireyin uymak zorunda olduğu kural, ilke ve yasama pratiği iken; ahlak, başkası/öteki için duyulan sonsuz sorumluluktur. Modern etik çaba başkası/ötekine karşı sorumluluğu kural, ilke ve yasalara uymaya dönüştürmüş, bu anlamda ahlaki olamamıştır. Bu bağlamda Bauman'ın savunusu, etiği olmayan bir ahlaktır. Etik yasa içinde eritilemeyecek bir ahlaki ben tasavvurudur. Bu ahlaki ben, Levinas felsefesindeki ahlaki ilişkinin başkası/öteki için sonsuz sorumlulukla özne haline gelen benidir. Levinas felsefesinde ben, başkası /öteki için sorumlulukla ben haline gelir.

2.2.Sosyolojiye Etik Ufuk

Sosyoloji, kendisini bir bilim olarak inşa ettiği ilk günden beri toplumsallığın teorik ve ampirik sınırları içinde var olan her olgu ve fenomene dair geniş ve sistematik bir gözlem ve düşünce birikimi oluşturdu. Bu gözlem ve düşünce birikimi neticesinde sosyolojinin toplumsalın dinamikleri çerçevesinde ele aldığı ahlaki meselelere dair tarihsel perspektif(ler) ve konumlanmış retorik(ler) homojen bir bileşimi oluşturmamaktadır. Zira Ross Poole'ün de belirttiği üzere³³ ahlak, toplumsal yaşamın bir görünümüdür. Ve ancak toplumsal hayatın bir görünümü olarak var olan

³¹ Manni Crone, Bauman on Ethics, The Sociology of Zygmunt Bauman(ç.), (Ed. M. Hviid, P. Poder), Ashgate Publishing, Burlington 2008, s. 62.

³² Demirtaş, *Panoptikon'dan Sinoptikon'a: Öteki İçin/Kadar Özgürlük*, s. 253.

³³ Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 12.

toplumsal pratiklerle eleştirel bir şekilde eleştirel seferber edilebilir. Bu bağlamda sosyolojinin kurucuları bir bilim olarak sosyolojiyi kurumsallaştırıp inşa ederken kendi kuramsal güzergahlarıyla ve yaşadıkları çağın tarihsel gerçekleriyle uyumlu bir biçimde ahlaka dair analizler ortaya koymuşlardır. Comte'den Durkheim'e Marks'tan Weber ve Simmel'le devam eden bu bilimsel deneyim, çağdaş sosyolojinin de gündemini bir şekilde işgal etmiştir, işgal etmeye devam etmektedir ve artan bir biçimde de işgal etmeye devam edecek gibi görünmektedir.

Bauman'ın gündeminde sosyoloji ve etik daha çok, “sosyolojinin ahlaki eleştirisi” ya da sosyolojiye ahlaki bir müdahale bağlamında bir yer işgal eder. Bu müdahale bize, hem onun sosyolojisinin nasıl bir bağlama oturduğu hem de klasik sosyologlardan sosyoloji ve ahlak ilişkisi açısından ayrıldığı yanların neler olduğuna dair de ipuçları sunar. Ki Bauman'ın sosyoloji pratiğini özgün kılan niteliği de bu ahlaki müdahalede yatmaktadır.

Bauman, *Telos Dergisi* için Cantell ve Pederson'la gerçekleştirdiği bir mülakatta, sosyolojik pratiğin ahlaki ve güncel durumu hakkında Walter Benjamin'in “tarih, bir olasılıklar mezarlığıdır” önermesine atıfla şu şekilde cevap vermişti: “Sosyoloji, olasılıklar mezarlığında canlı kalan olasılıkları canlı tutmaya dair bir girişimdir”³⁴ Zira tarihi her gelişme ve oluşum ve dönüşüm insanlık durumuna dair bir çok olasılığın katledildiği anlamına gelir. Bu bağlamda farklılık yaratan farklılık olarak sosyolojik pratik tarihsel akış içerisinde gerçekleşme imkânına erişememiş, diğer tüm olasılıklar tarafından baskı altına alınmış, boyun eğdirilmiş, somut toplumsallık olarak deneyimlenen insanlık durumuna çaresizce razı olmamayı gerektirir. Bu şekilde tariflenen bir sosyoloji anlayışı şüphesiz hayatın olumsuzluğuyla, belirsizlikle ve müphemlikle barışık ve bunların kurucu bir rol biçildiği bir öykünün betimlenişidir. Ayrıca edebi olanından farklı bir biçimde bu özel öykünün en önemli mesajı; Bauman'a göre, anlatılan ve inanılanlardan yalnızca ve yalnızca biri mümkünmüş gibi görünen öykülerin her birinin ortaya koyduğundan daha çok hayat ve varoluş tarzının var olduğudur. Ya da Bauman'ın sözleriyle ifade edecek olursak, bu öykünün mesajı:

Gelecek hakkındaki düşüncelerle yalnızca seçim yapma bağlamında ilgili olabilir.
Sosyoloji, bize geleceğin nasıl olacağını söyleyemez hatta belirli bir yönde biçim verme

³⁴ Bauman, *Modernite, Postmodernite ve Etik*, s. 62.

çabalarımızın sonucu konusunda bile ikna edici bir yanıt veremez... [Zira] insanlık durumu geçmiş tarafından ele geçirilemez.³⁵

Analiz nesnesine dair gerçekliği, thanatolojik bir güdüyle ortaya koymaya çalışan Ortodoks sosyolojik pratiğin alternatifi olan bu anlayışın biricik görevi, sosyolojiye bir son arayışı içinde olmak değildir. Bauman'a göre bu görev, insani ve toplumsal varoluşa dair yeni açılışların peşinden koşmak demektir. Ayrıca bu pratiğin görevi insanlık durumuna dair yeni ve özgürleştirici imkân kapılarını aralamaya çalışmaktır. Sosyolojik pratiğin görevi bireysel ve toplumsal gerçekliğin temsil ve tasvirini yasa, ilke ve kural olarak koymaktan ibaret değildir. Bu görevin özü kapanış değil, açılış yapmaktır. Peşinden koşmaya değer insani imkânların seçilmesi ve sabitlenmesi değil, bu imkânların haczedilmesini, elden çıkarılmasını ya da gözden kaybedilmesini önlemektir. Bu bağlamda Bauman'a göre günümüzde sosyolojinin çağrısı, insani dünyanın sürekli olarak söylemsel kontrole tabi tutulan kısmını genişletmek ve genişliği korumak, böylece onu, seçim hakkı tanımayan durum içinde kemikleşmekten kurtarmaktır.³⁶ Dolayısıyla bu deneyim tasviri ve sosyoloji pratiği, tüm bir sosyoloji geleneğinin teorik mirasını tamamen reddetmesi bile, onunla paylaşılacak çok az şeyin olduğunu mesajını iletir. Zira toplumsal ve insani her türlü varoluşu teorik evreninin katı, yalıtılmış duvarlarıyla çerçeveleyen bir sosyolojik gelenek -ki bunun son mümessili Talcott Parsosns'tu- insani ve toplumsal varoluşa içkin her türlü olumsuzluk ve olumsuzluğun meşru ürünleri olan müphemlik ve belirsizlik mefhumlarını dışlamak üzerine kurulu bir teorik tutarlılık ve indirgemecilik çabasında olmuştur.

Sosyoloji bir deneyim ve pratik olarak, modernite ve modern toplumla eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Tarihsel olarak bu eş zamanlı ortaya çıkış, onun analiz nesnesiyle mimetik bir ilişkide olmasını da kaçınılmaz kılmıştır. Bauman'a göre oluşum halinde olan rasyonel modern toplumun rasyonel modern bir bilim dalı olarak sosyolojinin, kaçınılmaz bir biçimde:

Doğası ve tarzı tıpkı kuramsallaştırdığı modern toplumunkine göre yapılanmıştır; sosyoloji doğumundan beri konusu olan şeyle-daha doğrusu o konunun kendi incelemesinin çerçevesi olarak oluşturduğu benimsediği imajıyla- taklitsel bir ilişki

³⁵ Zygmunt Bauman, Özgürlük, Çev: Vasif Erenus, Sarmal Yayınları, İstanbul 1997, s. 124.

³⁶ Zygmunt Bauman, Bireyselleşmiş Toplum, Çev: Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 23.

içine girmiştir. Ve sosyoloji kendine en uygun ölçüler olarak, söylem konusunun yapısal özelliği olarak gördüğü mantıksal eylem ilkelerinin aynısını geliştirmiştir. Ayrıca kendi söyleminin bağlayıcı kuralı olarak da toplumsal olarak desteklenen ideoloji dışındaki, dolayısıyla (bilimsel, mantıklı) sosyolojik söylemden farklı yapıda etik kuşkların kabul edilemezliği kuralını oluşturmuştur.³⁷

Modern toplumsal örgütlenmenin alâmetifarikası olan mantıksal ve rasyonel eylem konvansiyonlarını mesleki pratiğinde ilke haline getirmekle sosyoloji; Bauman'a göre, pozitivist tektanrıcılığın himayesindeki modern bilimsel kültür ve geleneğe eklenmekten başka bir kaygı içinde olmamıştır. Bauman'ın ısrarla ifade ettiği gibi bu modern bilimsel kültür ve gelenek ve dolayısıyla sosyoloji bilimi (bir bilim olarak sosyoloji) “modern rasyonellik ediminin bir parçası olarak” ahlaki olarak gözden geçirilmekten ve sorgulanmaktan hiçbir şekilde kaçamaz. Zira modern bilimin ve sosyolojinin (bir bilim olarak sosyolojinin) kabullenilmiş gönüllü ketumluğu, modernitenin bağrında işlenen ve gerçekleştiren Holocaust'ta Hiroşima'da Halepçe'de ve diğer tüm kategorik toplu soykırım ve katliamlarda yeni suskunlara kapı aralamış ve bu katliam ve soykırımlara meşruiyet zemini sağlamıştır. İnsanlığın toplumsal ve bireysel varoluşuna dair her türlü acı ve insanlık dışılığı bir uzmanlık problematiği çerçevesinde kavrayarak her türlü insan dışılığın ve şiddet ediminin aynı zamanda bir ahlaksızlık edimi olduğunu ifade etmekten ve kabul etmekten uzak kalarak sosyoloji, ahlaka ve ahlaki tüm fenomenlere dair bir körlük ve kayıtsızlık habitusunu edinmiştir.

Bauman'a göre bu modern, rasyonel ve (aynı zamanda bilimsel geleneğin) sorgulamadan kabul ettiği ve verili, sorgulanmaması gereken bir gerçek olarak benimsediği sarsılmaz kabul ise ahlaki tüm eylem ve deneyimlerin toplumsal normların doğal ürünü olduğu kanaatidir. Bu yerleşik ve sorgulanamaz kanaate göre (ki bunun en önemli temsilcisi Durkheim'dir), ahlaki normlar ve kurallar toplumsal olarak üretilen, toplumsal olarak üretildiği için de toplumsal olarak işlevsel ürünlerdir. Bauman'a göre, Durkheim'in toplumbilimsel pratiğe yaptığı en büyük etkilerin belki de en korkuncu, toplumun etkin bir ahlaklaştırıcı güç olarak görülmesidir.³⁸ Durkheim, Thomas Hobbes'un insanlığın doğal durumu tasavvurunu

³⁷ Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, Çev: Süha Sertabiboğlu, Versus Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 47.

³⁸ Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 233.

sosyolojiye transfer ederek toplumu ahlaki üreten sistematik ve semantik bir yapı olarak inşa ederek; sosyolojiyi, ahlaki deneyim ve fenomenleri analiz etme ve ahlaksızlığın ve kötülüğün toplumsal fabrikasyonuna karşı bilimsel bir duyarlılık-duyarlılık refleksi gösterebilme bağlamında silahsız bırakmıştır:

Haklar ve özgürlükler aslında insan doğasına içkin şeyler değildir. Toplum bireyi kutsamış ve onu özellikle saygıdeğer kılmıştır. Onun giderek özgürleşmesi, toplumsal bağların zayıfladığını değil dönüştüğünü gösterir. Birey iradesini topluma teslim eder ve bu teslimiyet onun özgürleşmesinin koşuludur. Özgürlük, insanın kör düşüncesiz fiziksel güçlerden kurtulmasını gerektirir; o, bunu söz konusu güçlere toplumu meydana getiren büyük ve zeki güç temelinde karşı çıkarak –onun korumasına sığınarak- başarır. Toplumun kanatları altına sığınarak ayrıca kendini belirli ölçüde ona bağımlı kılar. Ancak bu özgürleştirici bir bağımlılıktır.³⁹

Bauman'ın Durkheim sosyolojisinin tamamında gömülü olan mantığa yaptığı bu vurgu, sosyolojinin ahlaki gözden geçirimine(ve aynı zamanda yeni bir ahlak sosyolojisine) duyulan ihtiyacın, bu ihtiyacın hangi somut ve toplumsal görünümlere dayandığının ifadesi olarak da okunabilir. Zira toplumu, ahlaki fenomenleri üreten ve ahlakın meşru tek kaynağı olan bir yapı olarak tasavvur eden bu modern sosyoloji anlayışı Holocaust, Hiroşima, Halepçe ve diğer tüm iğrenç insan deneyimlerinin bütün bir toplumun kamusal katılımını görmezden gelerek bu katliamları meşrulaştırmıştır. Bu meşrulaştırma bu katliam ve soykırımlara karşı bir toplumsal direnç ve ahlaki eleştiriyi de imkânsız kılmış, katliamların yaşanmasını mümkün kılmıştır. Üstelik bu katliamların mümkün ve meşru olduğu bu bilimsel doksa, gelecekte muhtemel bu ve buna benzer katliamların yaşanmasına, sürekliliklerine meşru bir bilimsel perspektif sunmakta ve bunu bağrında taşımaktadır. Bauman'ın biraz da endişeli bir biçimde ifade ettiği gibi, bu süreklilikten daha korkuncu böylesi insanlık dışı katliam ve insanlık dışılığın nesnelere olabilme ihtimalimiz değil, tam tersi, bizzat öznelerine dönüşebilme potansiyeli ve ihtimalimizdir. Dolayısıyla rasyonel mantığıyla, bilimsel kültürüyle ve ahlaki fenomenlere yaklaşım biçimiyle ile bu doksa Bauman'a göre, ahlaki bir eleştirinin nesnesi olmalıdır. Ona göre ihtimal dâhilindeki yeni insanlık dışı katliamlara karşı alınabilecek yegane önlem, bu ahlaki eleştiri ve bu ahlaki eleştirinin sağlayacağı “utancın özgürleştirici etkisi” ile insan

³⁹Antony Giddens, Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori, Çev: Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 192.

bireylerinin ve toplumlarının da ahlaki olarak yükseltilmesidir. Bauman için mantıkla ahlakın zıt istikametleri gösterdiği bu varoluş ve sistemde en büyük zararı gören insanlık için Levinas'ın inşa ettiği etik evren yegâne şanstır. Bu şans, ahlaki ilişkiyi her türlü düzen ve bütünlüğe öncelemekte yatmaktadır:

Yeni soykırım edimlerini etkili bir biçimde geri püskürtebilecek mekanizmalar, bu edimlerin karşısında kanuni, kurumsal ya da teknik engeller olmadığı için, bunlara karşı yegâne savunmamız, bireylerin ve toplumların da ahlaki olarak yükseltilmesinde yatar. Manen kuvvetli bir vicdanda, doğru işler yapmaya yönelik güçlü arzuda komşunu kendin gibi sev buyruğunu her daim ve dikkatle dinlemekte yatar.⁴⁰

Bauman, bu nedenle toplumu ahlakın yaratıcısı ve koruyucusu olarak gören sosyolojik ahlak teorilerinin yeniden gözden geçirilmesini önerir. Bunun biricik ifadesi modern felsefe ile modern sosyolojinin tamamen zıddını ima eden ve toplumsallaşmaya direnmenin ahlaki boyutlarını keşfettiği Emmanuel Levinas etiğiyle harmanladığı etik evrendir. Levinas'a göre toplum, etik ilişkiden türeyen bir tümlüktür. Etik ilişki her daim iki kişilik bir yüz yüze gerçekleşen dolaysız bir ilişkidir. Toplum, bu iki kişilik ve dolaysız ilişkiye üçüncü kişinin (ötekinin/başkasının) dâhil olmasıyla meydana gelir. Toplum, çoğul başkaları/ötekilerin bir aradalığıdır. Levinas'a göre toplum ahlaki ilişkiden türeyen bir bütünlüktür, ahlaki ilişkiyi mümkün kılan bir birliktelik değildir. Bauman, Levinas'ın her türlü ilişkiye önsel olarak öne sürdüğü etik ilişkiyi toplumsalın kalbine yerleştirerek sosyolojiye ahlaki bir içerik, etik bir ufuk kazandırmaktadır.

⁴⁰ Zygmunt Bauman, *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?* Çev: F. Çoban, İ.Katırcı, De Ki Yayıncılık, Ankara 2010, s. 94.

3. SORUMLULUK AHLAKI OLARAK ETİK

3.1.Modern Felsefenin Reddiyesi: İlk Felsefe Olarak Etik

Ben ve öteki kavramları arasındaki ilişkinin analiz edilmesi ve felsefi bir çaba olarak ortaya konulması neredeyse bütün sosyal bilim disiplinlerinin merkezi konumuna yükselen ve sorunsallaştırılan bir alan olarak dikkat çekmektedir. Bu ilişki öncelikli olarak ahlak felsefesinin ve belli bir ölçüde olmak üzere siyaset felsefesinin, sosyolojinin ve diğer bütün sosyal bilimlerin önemi gittikçe artan ve tartışılan bir problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir siyaset felsefesi filozofu olan Thomas Hobbes'un "insan insanın kurdudur" (Homo homini lupus) vecizesinde, bir ahlak felsefecisi olan Kant'ın insanı salt bir araç olarak değil, amaç olarak kavrayan özne ve etik müdahalesinde, Hegel'in efendi-uşak(köle-efendi) diyalektiği örüntüsü biçiminde ilerleyen makro felsefesinde, Schopenhauer'in ötekine karşı hissedilmesi elzem merhametinde her daim ben ve başkası/öteki arasındaki problemler ve hayati ilişki gömülü veya aşikâr bir biçimde söz konusudur. Günümüz çağdaş felsefi, düşünsel ve entelektüel gündeminde ise daha çok existensialist (varoluşçu) felsefenin ve oradan da etik temelli teorik bir çaba olarak Emmanuel Levinas'la birlikte karşımıza çıkmaktadır.

Emmanuel Levinas 20. Yüzyılın en önemli etik kuramcıları arasında yer almaktadır. Ötekinin/başkasının filozofu olarak da nitelendirilen Levinas, kendisinden önce gelen felsefe ve etik geleneğinden radikal bir biçimde farklılaşan bir teorik çaba sunar. O, var olagelen modern felsefi ve etik geleneğin ortaya koyduğu kategorilerin ve ahlaki edim ve sorumluluğu dumura uğratan olgusal gerçekliğin radikal eleştirisinden hareket eder. Bu bağlamda Levinas'ın etik çabasında etik, ilk felsefedir ve etik deneyim kurucu bir edim olarak karşımıza çıkmaktadır.

İlk felsefe olarak etik ve kurucu edim olarak etik deneyim Levinas felsefesini, hem olanı verili biçiminden hem de olması gerekeni idealize edilen biçimden farklı bir tarzda inşa etmeyi mümkün kılar. Bu bağlamda Levinas'ın etik çabasında verili olan gerçekliğin, dünyada tüm olup bitenlerin, tarihin ve aynı zamanda politikanın ve

savaşın ötesine ancak bir sonsuzluk fikriyle geçilebilir. Levinas'a göre etik ilişki, verili olana aşkın bir sonsuzluk ile kurulan⁴¹ ilişkidir.

Emmanuel Levinas, 1906 yılında Avrupalı kentli orta sınıf Yahudi bir ailenin üyesi olarak Litvanya'da dünyaya gelmiştir. Çocukluğundan itibaren sanata, edebiyata, müziğe, teolojiye hep özel bir ilgi duymuş ve 1923 yılında Fransa'nın Strasburg şehrine gidişinden sonra felsefi serüvenine Bergson, Husserl ve Heidegger gibi filozofların teorik ve entelektüel çalışmalarını izleyerek başlamıştır. 1995 yılında Fransa'da ölen Levinas, ölümünün ardından en az etkilendiği ve kuramsal mirasından beslenerek izlediği filozoflar kadar düşünsel ve entelektüel gündemi ardından bıraktığı felsefi ve düşünsel büyük mirasla belirlemeyi başarmış ve hala da artan bir yoğunlukla belirlemeye devam etmektedir.⁴²

Levinas felsefesinde ben ve başkası/öteki arasındaki ilişki modern felsefenin kurguladığı ilişkiye benzemez. Hatta Levinas bu ilişki biçimini tamamen reddeder. Öncelikle Levinas başkası/ötekini modern felsefenin varsaydığı gibi öznenin onunla ilişkisinde kendisini bir özne olarak kurmayı sağlayacak bir araç, zorunlu bir karşıtlık olarak ya da tahrip edilemez bir varlık olarak ortaya koymaz. Başka bir ifadeyle Levinas, özneyi ontolojik bir yaklaşım ile değil, etik bir sorumluluk ile tasvir etme çabasındadır. Bu bağlamda hem antik ve orta çağın hem de modern dönemin etik anlayışının öne sürdüğü rasyonalite, ereksellik ve insan doğası fikirlerine Levinas etiğinde rastlanılmaz.⁴³ Ayrıca Levinas'ın etik çabası ve iddiası insanlar arası ilişkiye dair katı bir teorik çerçeve çizmeye ve normatif bir ahlaki kuram olmaya da yönelmez. Onun etiği öz- bilincin(başka bir deyişle egonun) etik deneyimine de yönelmez. Tersine onun etik inşası başkasının/ötekinin sorgulanamaz, tartışılmaz, mutlak mevcudiyeti ile başlar. Başkası/öteki ile benden başka olan, benin dışında olan ve mutlak bir başkalığı temsil eden bir varlık olarak başkası/öteki ile kurulan bir ilişkinin felsefi bir tasviridir bu. Bu anlamda Levinas'ın bütün çabası öteki odaklı, ötekinin merkezde olduğu ve ötekinin mevcudiyetinin mümkün kıldığı bir etik yaşamın olanaklılığı hakkında yapılan felsefi bir araştırmadır.

⁴¹ Duygu Türk, Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset, Metis Yayınları, İstanbul 2013, s. 33.

⁴² Özkan Gözel, Emmanuel Levinas: Bir Yaşamöyküsü, Levinas: Fikir Mimarları Serisi(İç.), (Ed. Özkan Gözel), Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 13-31.

⁴³ Sibel Kibar, Levinas'ta Adaletin Terazisi Yok, MonoKL Levinas Özel Sayısı S.8-9, MonoKL Yayınları, İstanbul 2010, s. 442.

Agnes Heller'in savına göre Etik'i bir öteki etiği olarak kavrayan felsefenin temellerini Emmanuel Levinas atmıştır. Fakat başkası/ötekiyle ilişkinin dolaysız olarak felsefi etkinliğin tam merkezine yerleştirildiği bu etik inşa, felsefeciler arasında ve ahlak felsefesi gündeminde yakın zamana değin çok az yankı ve ilgi bulmuştur. Alain Badiou⁴⁴, onun etik inşasına olan bu ilgi ve yankı azlığını Levinas etiğinin dinsel motif ve atıflarının merkeziliğine bağlarken; Heller, onun felsefesinin kişisel nitelikleri ön plana çıkaran bir etik olduğuna olan inanışa ve marjinal bir girişim olarak görülmesine bağlar⁴⁵.

Etiki, batılı modern felsefeyi tüm düşünsel dinamik ve tarihselliğiyle reddederek bir başkası/öteki etiği olarak inşa eden Emmanuel Levinas'tır. Levinas, İkinci Dünya Savaşı esnasında Hitlerizm deneyiminin etkisindeki Avrupa'da, Yahudiliğin ve Avrupa dışındaki bütün farklılıkların, başkalıkların deneyimlediği trajik ve acı olaylara bizzat kendi yaşamıyla tanık olmuştur. Hatta kendisi de kendi biyografisinin bizzat "Nazi dehşetinin önsezisi ve anısı tarafından belirlendiğini" ifade etmiştir.⁴⁶ Bu kişisel ve dolaysız tanıklık onun felsefesinde kaçınılmaz olarak derin bir etkiye sahiptir. Aynı zamanda biyografik olandan tarihsel ve felsefi olana bir aktarıma da neden olan bu etki, Mosses'in de⁴⁷ belirttiği üzere, onun düşüncesini yavaş yavaş yeni bir yöne doğru itecek ve felsefesini şekillendiren temel deneyim olarak onun felsefesine damgasını vuracaktır. Bu bağlamda Levinas, bu trajik tanıklıkla birlikte savaş sonrası dönemde kendi Yahudi aidiyetini, bu Yahudi aidiyetinden kaynaklanan trajik deneyimlerin anılarıyla şekillenen bir bilinçle, Yahudiliğin kültürel ve entelektüel kaynaklarından beslenerek bunu felsefi çalışmalarına da yansıtmıştır. Yahudiliğin izleri ve etkisi o kadar aşikâr ve derindir ki, Levinas çoğu kez salt teoloji yapmakla bile suçlanmıştır.⁴⁸ Yahudi düşmanlığı

⁴⁴ Alain Badiou, *Etik: Kötülük Üzerine Bir Deneme*, s. 37.

⁴⁵ Agnes Heller, *Günlük Hayatın Temel Etiği*, Çev: E. Başer, Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür Ve Yaratıcılık (iç.), (Ed: G. Robinson&J. Rundell), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 76.

⁴⁶ Marrie- Anne Lescourret, *Bir Yirminci Yüzyıl Filozofu: Emmanuel Levinas, 1906-1995*, Çev: H.Gökşin Özkoray, MonoKL Levinas Özel Sayısı, S.8-9, MonoKL Yayınları, İstanbul 2010, s. 27.

⁴⁷ Lescourret, *Bir Yirminci Yüzyıl Filozofu: Emmanuel Levinas*, s. 32.

⁴⁸ Levinas, esas olarak bir teolog olmasa bile, sık sık dinsel metinlere gönderme yaparak temel yapıtlarını ortaya çıkarmıştır. Gerçi Levinas'ın Franz Rosenzweig'in metinlerini dönüştürerek aktardığı ve tanrı-kul ilişkisindeki tanrının yerine başkayı(ötekini) koyduğu yolunda çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak bu iddia Levinas'ın düşüncesindeki Musevi mesianizminin izlerini taşıyan vurgunun 1951den sonra değişmesiyle biraz da boşlukta kalmıştır. Gerçi Levinas'ın etik filozofu değil, teolog olduğunu düşünenler yok değil. Bakınız. Ayşegül Sabuktay, Kabil

Levinas'ın 1930'larda içinde yaşadığı Avrupai kültürü yoğun bir biçimde belirlemiştir. Levinas ırkçılığa maruz kalma deneyiminin anlamını fenomenolojik olarak açıklayabilmek için Hitlerci kültür Avrupa kültürüne nasıl bağlanır; Avrupa felsefesinin özgürlük düşüncesi nasıl Hitlerizmin felsefesine yol açmıştır gibi soruları⁴⁹ yanıtlamak zorunda da hissetmiştir kendisini.

Yazdıklarımnda dini metinlerle felsefi metinler arasında sarih bir ayırım yaparım daima. Onların nihai olarak ortak bir esin kaynağına sahip olabileceklerini inkâr ediyordüğüm. Ayrı dillere, farklı yorum yöntemlerine sahip olduklarından ikisi arasında bir ayırım hattı çekmenin gerekli olduğu olduğunu öne sürüyorum.⁵⁰

Yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere Levinas'ın kuramsal kaynağı batılı modern felsefe olduğu kadar Yahudiliğin geleneksel metinleridir ve Levinas her iki alanda da aynı miktarda eserler vermiştir. Bu bağlamda Meir'e göre Levinas Batı düşüncesine unuttuğunu, yani başkası/öteki için olmayı hatırlatarak felsefeyi düzeltmekte; öte yandan Yahudi düşüncesini de kendi ötekisine, yani Yunan mantığına açmaktadır.⁵¹ Fakat Levinas bunu yaparken, Yahudi geleneğine bir esin kaynağı olarak başvururken felsefi kaygıyı hiçbir zaman elden bırakmamaktadır. O, felsefe ve teoloji arasında net bir ayırım yapmıştır. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse Levinas, hem batılı modern felsefe hem de Yahudilik geleneğinden beslenmekte fakat son tahlilde bütün bu kaynağı felsefi olanın diline çevirmekte ve felsefi etkinliğin nesnelere dönüştürmektedir.

Levinas, Robert Bernasconi'nin ifadesiyle⁵² öteki insanın/başkasının filozofu olarak tanımlanmıştır. Zira o, yukarıda da belirttiğimiz üzere, hem kendi kişisel tarihiyle dolaysız olarak maruz kaldığı bir öteki bertarafına yönelik toplumsal homojenleştirme bilinç ve siyasetine hem de batılı felsefenin başkası/ötekini entelektüel ve zihinsel faaliyette asimile etme deneyimine tanık olmuştur. Bu bağlamda Levinas'a göre bütün bir batı felsefesi başkası/ötekini yok saymak ve asimile etmek çabası üzerine kurgulanmıştır. Bu noktada Levinas, ötekinin yaşam

Ahlakından Levinas Etiğine, Bauman Sosyolojisi(iç.), (Ed. Zülküf Kara), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 160.

⁴⁹ Zeynep Direk, Başkalık Deneyimi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, s. 139.

⁵⁰ Emmanuel Levinas, Fenomenolojiden Etiğe, Sonsuza Tanılık: Levinas'tan Seçme Yazılar(iç.), (Ed. Z. Direk, E. Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 266.

⁵¹ Duygu Türk, *Öteki, Olay, Düşman: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, s. 83.

⁵² Robert Bernasconi, Levinas Okumaları, Çev: Zeynep Direk, Pinhan Yayınları, İstanbul 2011, s. 33.

alanını sömürgeleştirmek, yakıp yıkmak ve asimile etmek pahasına var olma mücadelesi veren modern rasyonel bireyin bu tür ontolojik kaygılar yerine ahlaki kaygılar (deontological ethics) taşıması gerektiğini önerir. Başka bir biçimde ifade edersek, denilebilir ki Levinas felsefesi, başkası/ötekini yok sayarak benmerkezci bir egolojiye (benlik bilimine) dönüşen modern batılı felsefenin radikal bir eleştirisidir. Ona göre batılı modern felsefe, bütün varsayım, akıl yürütme ve zihinsel mirasıyla benliği yücelten ve öne çıkaran bir egolojidir. Ve egoloji, en genel anlamıyla bir benlik bilimidir. Bu bağlamda Levinas bu egolojiyi aşmak adına başkası/ötekinin özgünlüğünü araştırıp ortaya koyacak bir dizi fenomenolojik tema önerir⁵³. Ona göre modern batı felsefesi ben öznesinin kendine yeten ve kendisiyle özdeş, doğal bir varlık olarak merkezileştirilmesinden ibarettir.⁵⁴

Batı felsefesi, Başka'yı -Öteki'ni- açığa çıkarma ile birdir. Bu açığa çıkarmada Başka, varlık olarak tezahür etmekle başkılığını yitirir. Felsefe, çocukluğundan beri, Başka olarak kalan Başka'ya karşı duyduğu dehşetle, önüne geçilmez bir alerjiyle maluldür. Bu yüzdendir ki her şeyden önce bir varlık felsefesi olagelmış, varlığı anlama onun son sözü ve insanın temel yapısı olmuştur.⁵⁵

Batılı modern felsefeyi bir varlık felsefesi(ontoloji) olarak gören ve reddeden Levinas'a göre etik, ilk felsefedir. Ancak ilk felsefe olarak etik ifadesi, etikin tarihsel anlamda önselliğini ya da felsefi bir bilgi alanı olarak etiki kesinlikle kastetmez. Etik, Levinas'a göre bütünsel bir deneyim olan, ontolojik ve tümleyici bütünlük oluşturan ve aynı zamanda bir egoloji olan batı felsefesinin reddedilmesi, ondan bambaşka bir anlam boyutunun açılmasıdır. Bu, aynı zamanda insanın başkasının/ötekinin varlığını kendi varlığının önüne koyması anlamını da içermektedir. Bir başka anlamda ilk felsefe olarak etik ifadesi, onun deyişiyle başkası/öteki olana dair bir hümanizmdir. Bu hümanizm Levinas'a göre, dünyevi varoluşumuza biricik insani anlamını vermektedir:

Zira başkası/öteki varlıktan başka bir şeydir. Varlık bütün başkılığını dışlar. Hiçbir şeyi dışarıda bırakamaz ve kendisi de dışarıda kalamaz, kendisinin de görmezden

⁵³ Badiou, *Etik: Kötülük Üzerine Bir deneme*, s. 55.

⁵⁴ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay On Judaism*, Çev: Alphonso Lingis, Duquesne University Press 1991, p.44.

⁵⁵ Emmanuel Levinas, *Başka'nın İzi, Sonsuza Tanıklık: Levinas'tan Seçme Yazılar*(iç.), (Ed. E.Gökyaran, Z.Direk), Metis Yayınları, İstanbul 2010, s.131.

gelinmesinde izin vermez... [öteki] varlığın ötesine geçerek yerini varlığa teslim ederek kendisini tamamen ayrı tutar.⁵⁶

Bu noktada Levinas'a göre etik, varlığın bütünleyici çerçevesi içinde kalmak demek olan *başka türlü varolmayı* değil, *varlıktan başka türlü'yü*, yani varlığın çerçevesini tümüyle aşmayı ve onun tamamen ötesine geçmeyi hedefler⁵⁷. Levinas'a göre bu anlamıyla *olmaktan başka türlü*, "herhangi bir şey" değildir. Olmaktan başka türlü, (başka türlü var olmak değil) başkası/ötekine ahlaki bir ilgidir:

Gerçekte olmaktan başka türlü ifadesi, var olanın rahatsızlığını, çıkar gözetmezliğini, varlığını-veya olmasını- sorgulamasını ifade edecek bir fiile sahip değildir. Başkasını sırtlanan ve ona karşı sorumlu olan benim. Böylece insan özünde, benim ilk olma özelliğim tam bir tabi olmayla aynı anda tezahür ettiği görülüyor. Sorumluluğum devredilemez, kimse benim yerimi alamaz.⁵⁸

Buraya kadar anlatılanları özetlemek gerekirse, Levinas'ın etik çabasının dayandığı en önemli zemin, ben ve başkası/öteki arasında kapatılamaz bir boşluğu ve indirgenemez farklılığı temel alarak kurulacak ilişkidir. Bu bağlamda Levinas başkası/ötekini benim mantığına indirgeyen, ona tabi kılan, inşa ettiği sistemsel bütünlükte eriten ontolojinin(varlık alanının) tam karşısına, başkası/ötekine karşı sonsuz sorumluluk anlamına gelen ilk felsefe olarak etiği öne çıkarır ve savunur. İlk felsefe olarak etik, ontolojinin reddi ve ahlaki edimin, yani başkası/öteki için duyulan sorumlulukluluğun önceliğidir. Ahlaki ilişkinin bütün ilişkilere önsel olması, bütün ilişki biçimlerinin arketipi olmasıdır.

3.2.Sonsuz Sorumluluğun Kuramsal İnşası

Emmanuel Levinas, edebi poetikasıından etkilendiği ve eserlerinden sıkça faydalandığı Fyodor Dostoyevsky'nin Karamazov Kardeşler romanının ana kahramanlarından biri olan Alyoşa karakterinin dile getirdiği "Her birimiz herkese karşı, herkes ve her şeyden dolayı suçludur ve ben başkalarından daha fazla suçluyum"⁵⁹ özdeyişini bütün eserlerinde pek çok kez yinelemiş, bu sloganı kuramsal

⁵⁶ Emmanuel Levinas, *Etics as First Philosophy, The Levinas Reader*(iç.), (Ed. Sean Hand), Basil Blackwell Publisher, Cambridge UK 1996, p. 85.

⁵⁷ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İthaki Yayınları, İstanbul 2011, s. 37.

⁵⁸ Emmanuel Levinas, *Etik ve Sonsuz, Sonsuza Tanıklık: Levinas'tan Seçme Yazılar*(iç.), (Ed. Z. Direk, E.Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 334.

⁵⁹ Fyodor Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, Çev. Ayşe Hacıhasanoğlu, Can Yayınları, İstanbul 2012, s. 112.

temellendirmesinin edebi bir metaforu olarak kullanmıştır. Levinas'ın etik bir içerik ve terim olarak *sorumluluk* kullanımını anlamak için, *sonsuz* nosyonunun iyi açıklanması ve açıklanması gerekir. Çünkü gerek *sorumluluk* gerekse *sonsuz* terimleri onun felsefesinde semantik bağlamını aşan iki kilit kavram ve biri diğeri olmaksızın anlaşılmadan kalacak olan iki temel gösterge olarak betimlenir.

Sonsuz fikri başkasıyla/ötekiyle ilişkinin temellendirilmesinde ve açıklanmasında ağırlıklı bir rol alır. Levinas'a göre *sonsuz* düşüncesi ve deneyimi, başkası/öteki ile gerçekleşen etik ilişki içinde deneyimlenir ve bu ilişkide ortaya çıkar. Bu bağlamda Levinas'a göre sonsuz fikri, en genel ve basit anlamıyla *sosyal ilişkidir*.⁶⁰ Başkası/ öteki ile gerçekleşen ilişki demek olan sosyal ilişki, Levinas'a göre mutlak manada dışsal olan, indirgenemez, biricik olan bir varlığa yaklaşımdan ibarettir:

Sonsuz fikri bilmediğimizi bize öğreten tek şeydir. O içimize yerleştirilmiştir. O bir anımsama değildir. İşte terimin radikal anlamıyla deneyim: Dışsal olanla, Başka olanla bir ilişki ama bu ilişkide dışsallığın aynı ile bütünleşmesi söz konusu değildir...

...Bu bağıntı mutlak olarak dışsal olan varlığa yaklaşımdan ibarettir. Buna bağlı olarak içerilemeyen bu varlığın sonsuzluğu, bu dışsallığı garanti ve tayin eder. Bu dışsallık bir özne ve nesne arasındaki mesafeyle eş anlamlı değildir.⁶¹

Levinas'a göre sonsuz; dışsal olanı, farklı olanı veya mutlak surette başka olanı bertaraf etmek ya da asimile etmek suretiyle anlamı varlığa(ontolojiye) hapseden her türlü bütünlük fikrine göre bir fazlalığı ifade eder. Başka bir deyişle belirtmek gerekirse sonsuz fikri, kavranamaz olanı kavramaya çabalamak fakat yine de bu kavranamazlığı garanti altına almaktan ibarettir.⁶² Bu bağlamda Levinas'ın sonsuza yüklediği anlam, katı, tutarlı ve kapalı bir teorik kurgu inşa eden ve tüm verili gerçekliği kapsayarak açıklayan bir sabit teori değil, bütünlük oluşturmeyen bir ben ve başkası/öteki ilişkisini temellendirme girişimi ile ortaya çıkar. Levinas için ben ve başkası/öteki arasındaki ilişki sonsuz/aşkın olanla ile kurulan ilişkidir. Bu nedenle de bu ilişkide ortaya çıkan sorumluluk sonlanamaz. Ben ve başkası/öteki arasındaki

⁶⁰ Emmanuel Levinas, *Felsefe Ve Sonsuz Fikri*, Çev: Cevriye Demir Güneş, Levinas: Fikir Mimarları(İç.), (Ed. Özkan Gözel), Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 143.

⁶¹ Levinas, *Felsefe ve Sonsuz Fikri*, s. 143.

⁶² Emmanuel Levinas, *Transcendence and Height*, Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings(İç.), (Ed. A. Paperzak, S.Critchley, R.Bernasconi), Indiana Universty Press, Bloomington 1996, p. 19.

ilişki sonsuz ile kurulan ilişkidir. Etik ilişki, eşit olamayan öznelerin tek taraflı, benim başkası/ötekinin adına sonsuz bir sorumlulukla yüklendiği ve bu sorumluluğun biçimlendirdiği, bu sorumlulukla biçimlenen ilişkidir.

Görüldüğü üzere ve Levinas'ın da belirttiği gibi sorumluluk mefhumu ancak sonsuz fikri ve deneyimi ile birlikte ele alındığında kavranabilir bir düzeyde analiz edilebilir. Levinas'ta sonsuz ile sorumluluğun birbirine bağlandığı ve ilişkilendirildiği temel nokta sonsuz fikrinin sorumluluktan kaçmanın imkânsızlığı, bu sorumluluğu devretmenin imkansızlığı ve benim kendi içerisine yaslanabileceği bir yer ve zeminin mevcut olmamasıdır. Bu noktada Levinas'a göre ben olmak (aynı zamanda özne olmak) bundan böyle sorumluluktan kaçmamak anlamına gelmeye başlar.⁶³ Sorumluluk ise, her zaman benden farklı olana, başka olana, bene dışsal ve mutlak manada aşkın olana yani başkası/ötekine karşı sorumluluktur.

Levinas'ın etik çabasında ben, başkası/ötekine duyduğu sonsuz sorumlulukla özneliğini oluşturur. Bu çabadaki özne; modern batılı felsefenin her şeyi kavrayıp bilebilir kapasitedeki bilen öznesi, liberal bireyin sahip olduklarını varlığının bir parçası ve uzantısı sayan mülkiyet sahibi öznesi, Kant'ın aydınlanmış özerk-rasyonel öznesi, Hegel'in doğayı emeğiyle temellük eden öznesi, Spinoza'nın varlığını sürdürmeye çabalayan öznesinin tersine başkası/ötekine karşı duyduğu sonsuz sorumlulukla özne haline gelen bir öznedir. Levinas'a göre bu felsefelerin varsaydığı ve inşa ettiği iktidar sahibi özne, başkasının/ötekin boyunduruğuna alabilmekte ya da bu hiyerarşi olasılığını meşru kılan teorik kabulleri incelemektedir. Ek olarak bu özne, sadece teorik olarak değil olgusal olarak da başkası/ötekini bertaraf eden tarihsel ve somut bir öznedir. Levinas bu konuda spesifik olarak Batılı modern düşüncenin Avrupa'da Nazi deneyimini meşrulaştıran ve onu mümkün kılan gerekli ve yeterli teorik öncülleri sunduğunu iddia eder ve somut bir örnek olarak Nazizm deneyimini işaret eder. Levinas'ın Batılı modern düşüncenin olgusal gerçeklikle bağını kurduğu bu somut örnek, Nasyonal Sosyalizmin yaşattığı soykırım deneyimidir. Bu dehşet deneyimin öznesi, Holocaustu gerçekleştiren öznedir.

Fakat Levinas felsefesinde özne başkasına/ötekine karşı duyduğu sonsuz sorumlulukla bir özne haline gelen öznedir. Bu doğrultuda Levinas, ben öznesini

⁶³ Emmanuel Levinas, Aşkınlık ve Yükseklik, Sonsuza Tanıklık: Levinas'tan Seçme Yazılar (iç.), (Ed. Z.Direk, E.Gökyaran) Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 122.

sınırsız bir özgürlük sahibi olan tahakkümcü konumundan alaşağı etmeyi hedefler. Bu tahakkümcü öznenin tersine Levinas'a göre özne, özgürlüğünü (ve öznelliğini) başkası/ötekine karşı duyduğu sonsuz sorumluluğa borçludur. Benin özgürlüğünden hareket etmek(Nazizm deneyiminde görüldüğü gibi) kendi varlığını ve özgürlüğünü öncelemektir ve başkası/ötekini yok etmeye varan bir egoizmle ve adaletsizlikle sonuçlanır. Levinas'ın ifadesiyle söylemek gerekirse bu benin özerkliğinin (özgürlüğünün) öncelenmesi, başkasının/ötekinin yok sayılması demektir.⁶⁴ Bu yok saymayı Levinas kötülük olarak tarif eder. Bu bağlamda Levinas için 20. Yüzyıl bir kötülük çağıdır. Bu yüz yıl:

Hitlerizmi ve Stalinizmi, Hiroşima'yı, Gulag'ı, Auschwitz ve Kamboçya soykırımlarını görmüş olan yüzyıldır. Bu, söz konusu barbar isimlerin ifade ettiği her şeyin dönüşünün unutulması güç anısına son veren bir yüzyıldır. Acı çekme ve kötülük kasti olarak dayatılır, fakat siyasileşmiş ve etikten tamamen kopmuş bir aklın hiddetine hiçbir sınır koymaz.⁶⁵

En büyük kötülüklerin işlendiği bu yüzyıl, başkası/ötekinin bastırılması, yok sayılması ile sonuçlanan bir kötülük çağıdır. Başkası/Ötekine karşı sonsuz sorumluluğun benin özgürlüğüne öncelenmesi demek olan etik ilişki, ötekinin ötekiliğini kabul etmek, benin özgürlüğünü sorgulamak ve başkası/ötekine karşı sorumluluk duymak demektir. Başkası/ötekine karşı duyulan sorumluluk öznenin özgürlüğünü öncelediği ölçüde ben bir özne haline gelir ve bu sorumluluk benin özne haline gelmesini sağlayan bir müdahaledir. Levinas'ın "etik öznellik" olarak da betimlediği başkasına/ötekine karşı sonsuz sorumlulukla özne haline gelen etik ben, tam da başkası önünde diz çöktüğü, kendi özgürlüğünü başkası/ötekinin özgürlüğüne feda ettiği oranda öznedir:

Sorumlu olanın ben olduğunu teslim eder etmez, özgürlüğümün başkasına karşı bir yükümlülük tarafından öncelendiğini kabul ederim. Etik, özneliği, özerk özgürlükle zıtlık oluşturan bu yaderk sorumluluk olarak yeniden tanımlar. Kendi özgürlüğümün her şeyden önce geldiğini öne sürerek başkası karşısındaki ilksel sorumluluğumu reddetsem bile başkasının benden, onun talebine bir yanıt vermeme özgürlüğümü olumlamamdan

⁶⁴ Levinas, *Totality and Infinity*, p. 46.

⁶⁵ Bernstein, *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*, s. 213.

önce, bir yanıt talep ettiği olgusundan kaçamam. Etik özgürlük, *zor bir özgürlüktür*, başkası karşısında yükümlü yaderk bir özgürlüktür.⁶⁶

Levinas'ın etiği genel biçimiyle, bir sorumluluk etiğidir. Fakat Levinas'ın sorumluluk anlayışı, geleneksel olarak kastedilen ya da sağduyuya dayalı kişisel-bireysel sorumluluktan farklı bir anlam taşır. Yaygın kanaatte sorumlulukla kastedilen, bireyin her türlü düşünce ve ediminden sorumlu olması ve bunlar için herkes tarafından kabul edilebilir olan mantıklı gerekçeler sunabilmesidir. Bu anlayışa göre sorumluluk, bireyin bir bakıma kendi kendisiyle kurduğu, kendi dolayımıyla yüklendiği ve kendisine yönelen bir ilişkidir. Fakat Levinas başkası/ötekine karşı duyulan sorumluluğu bireyin kendisiyle kurduğu ilişkiye önceleyerek geleneksel sorumluluk anlayışının zıddını iddia eden bir anlayışı benimser. Geleneksel sorumluluk anlayışına göre kendisinden sorumlu olmayan bir birey başkasından/ötekenden de sorumlu olamaz. Levinas'ın geleneksel sorumluluk anlayışının zıddını iddia ettiği sorumluluk anlayışında ise, yukarıda da ifade edildiği üzere, bireyin ben diyebilmesinin biricik şartı başkası/ötekine karşı duyduğu sonsuz sorumluluktur. Bu sorumluluk anlayışında kişi (ben) kendi varlığını, edimlerini, argümanlarını başkasına/ötekine karşıt bir biçimde savunan değil, başkası/ötekine karşı sorumluluk duyan, başkası/ötekine bütün mevcudiyeti ile tabi olan, bu haliyle başkası/ötekinin varlığını önceleyen kişidir. Bu radikal anlamıyla başkası/öteki ile ilişki, başkasının/ötekinin başına gelebileceklerden, onun bütün eylemlerinden ötürü sorumluluk duymaktır.⁶⁷ Bu sorumluluk, başkasının/ötekinin sorumluluğunu da üstlenmektir Levinas'a göre. Ahlaki edimi mümkün kılan, özneliği oluşturan ve kuran en önemli unsur başkasına/ötekine duyulan sonsuz etik sorumluluktur.

Bu anlamda Levinas'ın özneliğe yüklediği ayırt edici nitelik, tekrar etmek pahasına ifade etmek gerekirse, başkasına/ötekine karşı duyulan sonsuz sorumlulukta yatmaktadır. Özneliği belirleyen ve oluşturan, bireyin özgürlüğü ve özerkliği değil, başkasına/ötekine karşı duyduğu sonsuz sorumluluğun varsaydığı yaderklik konumudur. Yaderklik, başkasının özgürlüğünün benin özgürlüğüne öncelenmesidir. Birey(özne, ben) kendi bireysel özgürlüğünden, her türlü ediminden ve her türlü

⁶⁶ Emmanuel Levinas, *Fenomenolojiden Etiğe*, Çev: Özkan Gözel, *Sonsuza Tanıklık: Levinas'tan Seçme Yazılar* (İç.), (Ed. Z. Direk&E.Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 276.

⁶⁷ Elif Çırakman, *Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not*, *Levinas Fikir Mimarları*(iç.), (Ed. Özkan Gözel). Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 416.

faaliyetinden önce başkası/ötekine, sonsuz bir sorumluluk ile bağlanmıştır. Yaderklik, öznellik ve sorumluluk kavramları onu, modern felsefi geleneğin etik anlayışının tersini iddia eden farklı bir konuma yerleştirir. Levinas'ı bu anlamda Kant'la karşılaştırmak bu farkın ortaya konması açısından yerinde olacaktır.

Kant felsefesinde ve Kant'ın uzun bir dönem damgasını vurduğu modern etikte özgürlük, özerklik, öznellik kavramlarının yerini Levinas öznellik, yaderklik, sorumluluk kavramlarıyla ikame eder. Hem Kant'ın hem de Levinas'ın özne kurgusunu ve etik çabalarını belirleyen önemli bir unsur, koşulsuz ahlaki buyruğa uyma ve ahlaki buyruk çerçevesinde eyleme durumudur. Fakat Kant ve Levinas bu ahlaki buyruğun kaynağı konusunda ayrışmakta hatta bu ahlaki buyruğun kaynağı konusunda biri diğerinin tersini savunan bir konumdadırlar. Bu bağlamda Kant aydınlanmış rasyonel öznenin özerkliğini ve özgürlüğünü temel alırken Levinas başkasının/ötekinin özgürlüğünü ve özerkliğini önceleyen yaderklikten hareket eder. Her iki düşünürü göre ahlaki buyruk koşulsuzdur fakat Levinas için öznenin bu ahlaki buyruğa uyması öznenin kendi varlığının dışına çıkması, başkası/ötekiye açılması ve başkasına/ötekine sonsuz bir sorumluluk duymasıdır. Kant'ta ise öznenin ahlaki buyruğa itaat etmesi, özneyi ve rasyonel potansiyelini gerçekleştirir. Hem Kant hem de Levinas için bir başka önemli ortak nokta da etik deneyimdeki ahlaki sorumluluğun sonsuzluğu mefhumudur. Fakat her iki düşünürde bu sonsuzluk mefhumu zıt yönleri imlemektedir. Kant'ta geleceğe ve ileriye açılan sonsuzluk mefhumu ahlaki tahayyülün eşlik ettiği soyut, ütöpik bir idealin izlenmesidir. Bu durum Levinas için, yine tersini göstermektedir. Levinas'ta sonsuzluk mefhumu geriye dönüktür; başkasına/ötekiye duyulan ahlaki yükümlülük yerine getirildikçe artar çünkü bu borç herhangi bir özgürlükten, herhangi bir bilinç ve istenç durumundan önce, feshedilemez bir şekilde imzalanmıştır.⁶⁸ Başkası/öteki için duyulan sonsuz ahlaki sorumluluk herhangi bir koşulu varsaymaz ve şart koşmaz, sorumluluk başkası/ötekinin mutlak mevcudiyeti ile başlar Levinas'ta. Etik ilişkinin gerçekleşebilmesi, benin,(öznenin) rasyonelitesine, iradesine, bilinç durumları ya da öznenin varoluşuna dair herhangi bir koşula bağlı değildir. Etik, bütün varlığa önseldir Levinas'ta. Zira etik deneyim etik özneye dışsal olan başkası/ötekinin

⁶⁸ Çırakman, *Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not*, s. 416.

sorgulanamaz mevcudiyeti ile birlikte ortaya çıkar ve bu sorgulanamaz mevcudiyetle deneyimlenir.

Levinas ve Kant arasındaki bir başka önemli ve ayırıcı fark ise Kant'ta öznenin, hem yasa, norm ve ilke koyan ve uygulayan bir iktidar olması hem de bu etik yasa, norm ve ilkeye tabi olmasıdır. Levinas'ın etik çabasında bu konumu ve iktidarı başkası/öteki temsil eder. Etik deneyimin çerçevesi, başkası/öteki tarafından çizilir. Bu anlamda Levinas'a göre başkası/öteki hem yargılayan hem de yargılanan olarak betimlenir. Başkasının/ötekinin yargılayan ve sorgulayan olması demek, ona karşı sonsuza kadar sorumlu tutulmam; yargılanan olmam demek ise ona karşı ve onun bütün edimlerine karşı sorumlu olmam anlamına gelmektedir. Levinas'a göre bu sorumluluk aynı zamanda niyetlerimin, irademin ve öngörülerimin ötesinde olabileceklerden, ötekinin ıstırabından, meşakkatinden, olası hatalarından hatta sorumluluklarından da sorumlu olmamdır.⁶⁹ Bütün bunları onun selameti ve iyiliği adına taşıyabilmem, karşılayabilmemdir. Levinas'ta başkası/öteki için ve ona karşı sorumlu olmak, sınır tanımaz bir şekilde vekil olma, rehin alınma ve varlığını rehin verme⁷⁰ durumudur.

Levinas felsefesi, radikal bir sorumluluk etiğidir. Onun felsefesi, başkası/öteki için duyulan sorumluluğun; özgürlüğün, özneliğin ve varlık alanının dışına çıkmanın imkanı olarak sorumluluğun radikal savunusudur. Öyle ki sorumluluk bu imkânıyla, onun sözleriyle ifade etmek gerekirse, adeta insanın hücrelerinde duyulan bir huzursuzluktur: Bu sorumluluk bizim açımızdan benliksel, ama zorunlu olarak bencil olmayan bir niteliğe sahip varlıksal sürekliliğimizden fedakârlık etmemizi gerektiren ve töz için başkasının yerine geçmeyi temsil eden bir sorumluluktur.⁷¹ Ya da Levinas'ın edebileştirek ifade ettiği biçimiyle bu sorumluluk, onun[ötekinin] sorumluluğundan ve sorumsuzluğundan sorumlu olmamı gerektiren⁷² bir sorumluluktur. Özetle onun etik çabası, sorumluluğun radikal bir felsefi savunusudur.

⁶⁹ Çırakman, *Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not*, s. 416.

⁷⁰ Çırakman, *Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not*, s. 417.

⁷¹ Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 153.

⁷² Alphonso Lingis, *Duyarlık ve Etik Duyarlık: Emmanuel Levinas'ın Argümanlarının Eleştirel Bir Analizi*, Çev: Bahadır Turan, MonoKL Levinas Özel Sayısı, S.8-9 MonoKL Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 310.

Özetlemek gerekirse Levinas'ta sonsuz ile girişilen ilişki öncelikle bir sosyal ilişkidir. Zira sonsuzluk edim ve deneyimi başkası/öteki ile karşılaşma esnasında duyulan sonsuz bir sorumluluk deneyimidir. Bu deneyim varlık alanını, ontolojik zemini önceleyen ve aşan etik bir deneyimi ifade eder. Sorumluluk, her daim başkası/ötekine karşı sorumluluktur. Bu sorumluluk sonsuzdur çünkü başkası/ötekinin yaptıklarından, yapacaklarından da hatta onun sorumluluğundan da sorumlu olmak anlamına gelir. Levinas'ın etik felsefesi bu anlamıyla, radikal bir sorumluluk etiğidir. Etik deneyim, başkası/öteki ile sorumluluk zemininde kurulan bir ilişkidir. Bu ilişki, başkası/ötekine açılmanın biricik imkânıdır, aynı zamanda özne olmanın, birey olmanın da biricik koşuludur. Özne başkası/ötekine tabi olduğu ölçüde öznedir. Başkası/ötekine tabii olmak benin özgürlüğünü başkasının/ötekinin özgürlüğüne feda etmektir. Bu özgürlük, yaderk bir özgürlüktür. Yaderk özgürlük, öznenliğin yegâne koşuludur.

3.3.Etik Deneyimin Nesnesi Olarak Öteki

Yukarıda detaylıca üzerinde durulduğu üzere Levinas'ın etik çabasında sonsuzluk ve sorumluluk, başkası/öteki ile ilişki içerisinde anlam bulan iki kavram, kapsam ve deneyimdir. Başkası/öteki ile ilişki kurulmadan ve ötekinin radikal dışsallığı, başkalığı ve bu dışsallığın özsel kabulü içselleştirilmeden sorumluluk, imkânı olmayan bir fikir olarak kalmaya mahkûmdur. Bu bağlamda başkası/öteki mefhumu, Levinas etiği için girişte de bahsettiğimiz gibi (her ne kadar bütün kavramlar birbiriyle ilişki içerisinde anlam ve önem kazansa da) kilit bir kavram olarak merkezi önemdedir. Zira Levinas'ın etik çabasında kavram ve tezler ötekiye karşı sorumluluk temelinde göz önünde bulundurularak ve anlamlarını birbirine gönderme yaparak ilerler. Bu noktada başkası/öteki mefhumu Levinas'ın etik çabasında etik deneyimin yöneldiği ve etik deneyimin kurucu unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Levinas'ın etik çabasının temel dayanağı ben ve başkası/öteki arasındaki aşılamayan ve kapatılamayan bir farkın vurgulanmasıdır. Levinas'a göre ben, ontolojinin yani varlık düzleminin, politikanın, hukukun oluşturduğu bütünlük kategorileri bağlamında; başkası/öteki ise bu bütünlük kategorilerini dumura uğratan, onda bir yarıma oluşturan bir unsur olarak ortaya konmaktadır. Bu bağlamda

Levinas, başkası/ötekini aynının mantığı içerisinde anonimleştiren, asimile eden, başkasını/ötekini benin kavram ve argümanlarıyla düşünmeye çalışan ve ortaya koyan ontolojinin karşısına mutlak anlamda bir başkalık olan ve sorgulanamaz bir mevcudiyet olan başkasını/ötekini çıkarır. Bu öne çıkarmayla Levinas'ın karşı çıkışı "ontolojik oyun" olarak adlandırdığı ontoloji üzerine inşa edilmiş düşünme biçiminin felsefi geleneğe egemen olmasındadır. Levinas'a göre varlık düzlemini öne çıkaran yapısıyla "ontolojik oyun", kişinin kendisinden yola çıkarak kendisi ve kendi dışındaki kişilerle ilişki kurmasını⁷³ ifade eder.

İnsanın başkasıyla etik ilişkisinin, nihai olarak, insanın kendisiyle ontolojik ilişkisini (egoloji) veya dünya diye adlandırdığımız şeylerin bütünüyle olan ilişkisini(kozmoloji) öncelediğini göstermeyi deniyorum.⁷⁴

Levinas, ontolojiye dayanan felsefeyi "ontolojik oyunu" bozan ahlaki ilişki temelinde, ontolojiyi de önceleyen bir ilişki temelinde sorgular. Bu sorgulama, itiraz ve öne çıkarma tamamen etik deneyime imkânsağlayan bir içerik taşımaktadır. Ben ve başkası/öteki, etik ilişkinin eşsiz, farklı ve eşit olmayan öznelidir. Başkası/öteki benin otorite ve tahakkümüne direnen, beni aşkınlığıyla aşan, benin zapturaptına karşı koyan ve benin ona dair düşünümüne sığmayan mutlak biridir. Başkası/öteki, öznenin yalnızlığını, benliğine hapsedilmişliğini parçalayan, beni ontolojik zeminin ötesine taşıyan bir köprüdür. Başkası/öteki ile ilişki dolayımıyla özne kendisi ve varlıktan uzaklaşır ve nesnesi olduğu ontolojik oyunun döngüselliğini kesintiye uğratar, varlıktan başka olana yol alır.

Öteki varlıktan başka bir şeydir. Varlık tüm başkalığı dışlar. Hiç bir şeyi dışarıda bırakmaz ve kendisi de dışarıda kalmaz, kendisinin görmezden gelinmesine izin vermez. [...] varlığın ötesine geçmek: işte bu, kendisini açığa vurursa kendisini maskeleyecek olan en yüce iyiliktir.⁷⁵

Levinas'a göre ben ve başkası/ötekini aynının mantığına indirgemeden ve bir bütünlük oluşturmadan ilişkilendirmek başkasını/ötekinin mutlak farklılığını, başkalığını düşünmekten geçer. Bu bağlamda Levinas'a göre en basit ve genel anlamıyla başkası/öteki, sadece başka bir ego değildir; başkası/öteki, kişinin, bireyin, öznenin olduğu şey olmayandır: Başkasının/ötekinin başka olması, onun

⁷³ Ayşegül Sabuktay, Levinas Felsefesinde Öznellik ve Bu Özneliğin Siyasal Olanakları, Defter Dergisi, S.41, İstanbul 1990, s. 167.

⁷⁴ Levinas, *Fenomenolojiden Etiğe*, s. 269.

⁷⁵ Kibar, *Levinas'ta Adaletin Terazisi Yok*, s. 443.

karakterinden fizyonomisinden, psikolojisinden değil, başkasının/ötekinin muazzam başkalığından kaynaklanır.⁷⁶ Başkası/öteki mutlak surette başka olandır. Başkası/Öteki mutlak surette öngörülmez olan, mutlak anlamda dışsal ve farklı olandır. Bu anlamda başkası/öteki ile ilişki bir bilme, kategorileştirme ya da temalaştırma ilişkisi değildir. Başkası/öteki ile ilişki her daim bilgi ve bilinç tarafından temalaştırılmayan, massedilemeyen, kategorileştirilemeyen bir fazlalık, kapatılmayan bir boşluk, kat edilemeyen bir mesafe içerir:

Zira bütün çabamızın anlamı tüm felsefenin söküp atılamaz bir kanaatini tartışma konusu etmekte yatmaktadır: Bu kanaat... başkasının nesnel olarak bilinmesi gerektiği kanaatidir. Tüm çabamızın anlamı, başkasının sonsuza dek bilme'den kaçtığını değil ama burada bilgiden veya bilgisizlikten bahsetmenin hiçbir anlamı olmadığını... ileri sürmekten ibarettir.⁷⁷

Robert Bernasconi'ye göre Levinas'ta başkası/ötekinin bir yabancı olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır. Yabancı; sonradan gelen, yerli olmayan, başka olan, farklı olan ve bu başkalık ve farklılıktan ötürü bireyin kendisini ona karşı tanımladığı bir unsur olarak tanımlanır. Bu mantıkla düşünüldüğünde Kürt Türk'ün, Alevi Sünni'nin Filistinli Yahudi'nin ötekisidir ve Amerika'da Afrikalı-Amerikalı Avrupalı Amerikalı'nın ötekisidir, tıpkı Siyahın Beyaz'ın ötekisi ya da köylün kentlinin ötekisi olması gibi vs. Fakat bu sağduyusal kanaate de yaslanan yabancılığı düşünüş biçimi Levinas'ın başkası/öteki tanımına kültürel, etnik ve politik bir anlam vermektedir. Bu yaygın kanaatin tersine Levinas'ın başkası/öteki inşası herhangi somut bir kültürel, etnik ve politik bir iz taşımamaktadır. Zira Levinas'a göre başkası/öteki, görelî bir başkalık dolayısıyla öteki değildir.⁷⁸ Levinas'a göre başkası/öteki, kültürel veya etnik bütün bağlamların dışında ve ötesinde başka insandır.⁷⁹ Hiçbir verili somut antropolojik, politik, etnik, kültürel bir aidiyetin mensubu değildir. Başkası/öteki ben olmayandır. Başkasının/ötekinin başkalığı onun mutlak manada farklılığından kaynaklanır. Levinas başkasının/ötekinin herhangi bir somut aidiyet taşımayan yabancılığını ise şöyle açıklar:

⁷⁶ Emmanuel Levinas, *The Levinas Reader*, (Ed. Sean Hand), Blackwell Publisher, Cambridge USA 1996, p. 48.

⁷⁷ Emmanuel Levinas, *Hakikat ve Adalet*, Çev: Özkan Gözel, *Tezkire Levinas Özel Sayısı*, S. 38-39, Ankara 2005, s. 191.

⁷⁸ Bernasconi, *Levinas Okumaları*, s. 98.

⁷⁹ Emmanuel Levinas, *Felsefe, Adalet ve Aşk, Sonsuza Tanıklık: Levinas'tan Seçme Yazılar*(iç.), (Ed. Z.Direk, E.Gökıaran), Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 248.

Ne sahip olma, ne bir sayının birliği, ne de bir kavramın birliği öteki kimseyle aramda bir bağ kurmaz. Bu ortak bir anavatanın olmayışı, ötekini yabancı yapar; kişiyi evinde rahatsız eden bir yabancıdır bu. Ama yabancı özgür kimsedir de; onun üzerinde bir denetim icra etmek söz konusu değildir. Buna mukabil o yabancıyla hiçbir ortak kavramı paylaşmayan ben, tıpkı onun gibi, bir cinse ait değilimdir. Biz aynı ve başka'yızdır.⁸⁰

Başkası/öteki benin sınırlarının ötesine uzanan, bu sınırları farklılığı ile aşan, hangi ulus ya da dinden olduğundan, hangi ideolojiyi benimsediğinden, türsel eğilimlerinin ne/neler olduğundan, kim olduğundan, ne yaptığından, ne/neler düşündüğünden, ne/neler arzuladığından, ne/neleri savunup nelere karşı olduğundan haberdar olunamayan özetle hakkında hiçbir öngörüye sahip olunamayan biridir. Başkası, yüz olarak "soyut bir insandır", "birisi anlamındadır" "tüm kültürlerden bağımsızdır."⁸¹ Başkası/öteki, somut bir türün üyesi olarak sahip olduğu özellikleri, bütün cinsel, mekansal, türsel, kişisel nitelikleri hesaba katılmayan bir kimsedir.

Böylece Levinas'a göre başkası/öteki, mutlak anlamda aşkınlığı sayesinde kavramlarla temsil edemeyeceğim, içeriklendiremeyeceğim, sahip olamayacağım bir başkalık olarak kalır. Başkası/öteki bu nitelikleri nedeniyle ben'in kapasitesini, gücünü açar. Bu nedenle öteki daima aşkın bir ötekidir.⁸² Başkası/öteki sahip olduğu bu mutlak aşkınlıkla beni sorumluluğa davet eder. Bu davet, etik ilişkiye bir davettir. Etik ilişki, başkasıyla/ötekiyle kurulan bu dolaysız ilişkidir. Özne başkası/ötekiyle kurduğu bu dolaysız ilişki ile daha önce de ifade edildiği üzere, ontolojik olanın belirleniminden ve varlık zemininden kurtularak etik olanın evrenine giriş yapar. Levinas bu ilişkinin diğer bütün ilişkileri öncelediğini söyler. Bu ilişki bir tekillikle herhangi bir prensip ve ideal dolayımı olmaksızın kurulan bir ilişkidir.⁸³ Bu ilişki aynı zamanda mutlak surette başka olan başkası/ötekiyle kurulan ilişkidir. Bu ilişki başkası/ötekine açılma demek olan etik ilişkinin biricik imkânıdır.

⁸⁰ Jean Greisch, *Etik ve Ontoloji: Bazı Hipokritik Düşünümler*, Çev: Onur Doğanay, Levinas: Fikir Mimarları Dizisi (iç), (Ed. Özkan Gözel), Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 443.

⁸¹ Nurhayat Çalışkan Akçetin, *Emmanuel Levinas: İlk Felsefe Olarak Etik*, Atatürk Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2011, s. 44.

⁸² Türk, *Öteki Düşman Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, s. 43.

⁸³ Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being, or Beyond Essence*, Çev. Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 100.

Levinas'ın ben ve başkası/öteki arasında betimlediği ilişkide başkasının/ötekinin aşkınlığı, ben ve başkası/öteki arasında asimetric bir ilişkiyi, eşitsiz bir konumu varsayar. Levinas'ta asimetri başkasının/ötekinin bir otorite ya da iktidar değil her daim benin gücünü aşması ve benin otoritesine direnmesi ile betimlenir. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak başkası/öteki ile kurulan ilişkideki bu asimetri başkası/öteki ile aynı düzlemde düşünülüp ona eşitlenilemeyeceğini söylemektir. Dolayısıyla başkası/ötekinin sonsuz biçimde aşkın, yabancı ve aynı zamanda emreden bir efendi gibi düşünülerek ortaya konan asimetri, ben ve başkası/öteki arasındaki eşitlik iddiasını ortadan kaldıran ve böyle bir ihtimali imkânsız kılan bir müdahaledir aynı zamanda:

Yüzün çıplaklığı yoksulluktur. Ötekini tanımak bir açlığı tanımaktır. Ötekini tanımak vermektir. Fakat bu veriş, bir efendiye (to the Master, to the world) vermektir; 'siz' olarak, bir yükseklik boyutundan yaklaşan bir efendiye.⁸⁴

Etik ilişkinin asimetric(bakışimsız) yapısı, Levinas'a göre etik ilişkinin vazgeçilmez bir koşuludur. Etik ilişkideki bu asimetric koşul, başkası/ötekine olan borcun sonsuz ödenemezliğinde, başkası/ötekinin maruz kaldığı kötülüklerden herkesten ve her şey den çok benin sorumluk duymasında, başkası/ötekine karşı sonsuz sorumluluk duygusunda ve başkası/ötekinin aşkınlığında her daim mevcuttur. Başkası/öteki aşkındır zira başkasının/ötekinin yaralarını, benin sonsuz sorumluluğuna rağmen iyileştirmek imkânsızdır. Bu bağlamda asimetri, başkası/ötekine karşı sorumluluğun ve yükümlülüğün üzerine bastığı topraktır. Bu asimetri benin, başkası/öteki için başkası/ötekine sonsuz bir sorumluluk ile bağlanmış olmasından kaynaklanır. Başkası/öteki, çağrısına karşı mutlak bir yükümlülükle bağlandığım ve onun mağduriyetinin sorumluluğundan kaçamayacağım bir aşkınlıktır.⁸⁵ Ben ve başkası/öteki arasındaki ilişki bakışimli olmayan, asimetric bir ilişkidir. Etik ilişki asimetric bir ilişkidir. Etik ilişkinin temelinde eşitsiz fakat hiyerarşik olmayan bir ilişki vardır. Asimetri, bakışimsızlık bizzat etiğin temelidir.⁸⁶ Levinas'ın terimleriyle ifade etmek gerekirse:

⁸⁴ Türk, *Öteki Düşman Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, s. 52.

⁸⁵ Cemzade Kader, *Emmanuel Levinas Felsefesinde Başka'nın Görünümü*, Gazi Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2012, s. 85.

⁸⁶ Levinas, *Fenomenolojiden Etiğe*, s. 281.

Ben, karşılık beklemezsiniz başkasından sorumluyum, hayatım pahasına. Karşılık vermek veya vermemek onun bileceği iştir... Başkası ile benim aramdaki ilişki karşılıklı olmadığı ölçüde başkasına bağımlıyım ve bun anlamda bir özneyimdir. Her şeyi üstlenen benim.⁸⁷

İnsanlar arası ilişkinin asimetrik olması ya da ben ve başkası/öteki arasındaki ilişkinin bakışsız karakteri ile sorumluluk; sonu gelmeyen, asla bitmeyen, devredilemeyen sonsuz bir deneyim haline gelir. Bu şekilde Levinas, batılı modern felsefenin temel ilkelerini tersine çevirerek daha önce özneye(bene) verilen birincil rolü başkası/ötekine devreder. Asimetri her şeyden önce etik deneyim ve ilişkide, yani ben ve başkası/öteki arasındaki ilişkide karşılıklılığın olmaması manasına gelmektedir. Bu bağlamda benim başkasına/ötekine karşı sorumluluğu tek taraflıdır, başkası/ötekenden herhangi bir ödül ya da beklenti içine girmez. Ayrıca daha önce de vurguladığımız üzere, başkasının/ötekinin aşkın üstünlüğüne de yaslanan asimetri, başkasının/ötekinin etik çağrısını hem bir talep hem de bir emir olarak işaret etmektedir. Nitekim Levinas başkasını/ötekini sık sık yoksul, yetim yabancı yoksul ya da evsiz öteki⁸⁸ gibi sıfatlarla da nitelemektedir.

Başkası/öteki karşısında etik sorumluluğu üstlenmek aynı zamanda iyilikseverlik ve merhamet gibi aktif bir edimselliği de içerimlemektedir. Zira başkasının/ ötekinin selametini düşünmek, onun sorumluluğunu üstlenmek, aktifliğin ve pasifliğin bir aradallığını ifade eder. Fakat tekrar etmek gerekirse Levinas'ın etik çabasında yetim, yoksul, evsiz öteki, yabancı öteki ile ona karşı sonsuz sorumlulukla yüklü hayırsever merhametli ben öznesi arasındaki asimetrinin öncelikle başkasının/ötekinin aşkın ve mutlak anlamda üstünlüğüne dayandığını unutmamak gerekir. Zira ben, daima ve koşulsuz bir biçimde başkasına/ötekine maruz kalan taraftır. Başkasının/ötekinin etik talebi ve buyruğu mutlak anlamda benden farklı, benden başka olandan gelir ve benim gücünü dumura uğratar. Bu şekilde ben, başkası/ötekine doğru uzanarak yeri doldurulamaz ve biricik bir özne haline gelir. Biricik ve yeri doldurulamaz özne olmak demek, herkesten ve her şeyden sorumluluk duymak, karşılık beklememek ve bu sorumluluk için seçilmiş olmak demektir.

⁸⁷ Levinas, *Etik ve Sonsuz*, s. 332.

⁸⁸ Emmanuel Levinas, *Yüzün Ötesi*, Çev: Ali Bilgin, MonoKL Levinas Özel Sayısı, S.8-9, MonoKL Yayınları, İstanbul 2010, s. 655.

Levinas başkası/öteki için duyduğu sorumluluğu devredemeyen, bu sorumluluktan kaçamayan ve yeri doldurulamaz olan ben öznesinin konumunu seçilmiş olmak ile nitelendirir. Özne, sorumluluk adına seçilmiş olduğunu varsaydığı, koşulsuz biçimde başkası/ötekinin sorumluluğunu aldığı ve başkasını/ötekini kendi özgürlüğüne öncelendiği ölçüde etik ilişki mümkündür. Etik ilişki, seçilmiş olan öznenin başkası/öteki ile asimetrik, bakışsız ve dolaysız ilişkisidir. Özne başkası/öteki için duyduğu sorumlulukla yeri doldurulamaz olandır. Zira özne sorumluluk için seçilmiştir. Bu bağlamda ben bu sorumluluğu yerine getirmediğinde, başkası/ötekinin varlığı tehlikeye gider ve bu durumda ben herkesten çok ve herkese karşı suçludur.

Levinas'ın etik çabasında başkası/öteki kurgusu, etik ilişkinin(sonsuz sorumluluğun) tanımlanışı, başkasının/ötekinin aşkınlığı ve mutlak üstünlüğü ya da başkasının/ötekinin önceliğinin açığa çıkması kuşkusuz son tahlilde insanlar arası ilişkinin yani sosyalliğin ilk biçimi olan yüz yüze ilişkide açığa çıkar. Bu bağlamda Levinas, insanlar arası ilişkide daha önce benliğe biçilen rolü yerinden ederek önceliği başkasına/ötekine devretmektedir. Başkası/öteki ile etik ilişkiyi yüz-yüzelik biçiminde de ifade etmektedir Levinas. Yüz yüze ilişki, sosyalliğin ilksel yapısıdır. Yüz yüze ilişki sosyalliğin bakışsız ve asimetrik karakterini oluşturur.

En üst düzeyde sentezlenemez olan şey, insanlar arasındaki ilişkidir kuşkusuz... Aynı biçimde kişiler arası ilişkide benle başkasını bir arada değil, yüz yüze düşünmek söz konusudur. Gerçek birleşme veya gerçek birliktelik bir sentez birlikteliği değil, yüz yüze birlikteliğidir.⁸⁹

Levinas felsefesinin etik bir çaba olmasının temel neden ve imkânlarından biri ben ve başkası/öteki arasında gerçekleşen ve yüz yüze ilişkiye dayanan asimetrik ilişkidir. Bu asimetrik ilişkinin temelinde ben ve başkası/öteki arasındaki yüz yüzelik yer alır. Yüz yüze birliktelikte ben, başkası/öteki'nin yüzündeki sorumluluktan kaçamaz. Ben ve başkası/ötekinin yüz yüze ve dolaylımsız ilişkisini varsayan sorumluluk, başkasını/ötekini eşitsiz bir konuma yükseltir. Yüz konuşarak, emrederek, sorgulayarak beni sorumluluğa çağırır. Nitekim bu asimetrik(bakışsız) ilişki başkasının/ötekinin Levinas'ın öğretmen/efendi metaforlarında da görülür. Başkası/öteki bene göre dışsal olan değildir yalnızca, dahası o benim fevkimdedir ve

⁸⁹Levinas, *Etik ve Sonsuz*, s. 323.

böyle olarak benim hocam ve efendimdir.⁹⁰ Bu ilişkide hiçbir şey karşılıklılığa dayanmaz. Zira Levinas'ta sorumluluk ve onu içerimleyen etik ilişki mutlak anlamda asimetriktir. Başkasının/ötekinin yüzü benim arzusuna, isteklerine, iradesine, kararlarına, seçimlerine bağlı olmaksızın benim dışından ve bütün yetkileri, otoritesini aşarak bene yaklaşır. Benin her türlü bilinç edimimin ötesinde vuku bulan, beni pasif etki altında bırakan başkalık, ötekinin yüzündeki mahrumiyet, mağduriyet, incinebilirlik, yakarış ve itiraz olarak ortaya çıkar.⁹¹ Bene göre mutlak manada dışsal olan ve aynı zamanda benden yukarıda olan başkası/öteki ben için bir sınır, bir ilke getirir. Bu, benim mutlak anlamda başkası/ötekinden sorumlu olmasını gerektirir.

Levinas için etik, başkasının/ötekinin yüzünde karşılığını bulan sonsuzun mutlak talebi olarak dünyadaki varlığımızı ve varlığın ontolojik oyununu kesintiye uğratar. Başkası/öteki için sorumluluk beni varlıktan başka türlü olana, ontolojik olanın dışarisına açar. Bu anlamda, başkası/ötekindeki sonsuzluk olarak yüz, bene dışsal, benim üstündedir. Yüz, aşkınlığın biricik imkanı ve koşuludur. Aşkınlık ise, öznenin ontolojik güvenliğini kesintiye uğratarak başkası/ötekinin yüzündeki sonsuzlukta belirir. Yüz, beni varlık zeminin, ontolojik olanın dışına çağırarak bir yükseklik boyutu taşımaktadır. Levinas'ın ifadeleriyle söyleyecek olursak başkası/ötekinin yüzü, sonsuz ahlaki sorumluluktan alır gücünü:

Sonsuz, yüzün anlam ifade etmesinde geliyor benim aklıma. Yüz, sonsuzu ifade eder. O, hiçbir biçimde tema olarak belirmez; ama bu etik, anlam ifade etmenin kendisinde, yani adil olmanın nispetinde sorumlu olmam olgusunda belirir. Başkasına olan borç hiçbir zaman ödenmiş olmaz.⁹²

Verili ve somut herhangi bir varlık biçiminden tözsel niteliğiyle ayrışan ve kendisini başkasının/ötekinin yüzü olarak sunduğu sürece etik bir anlamla yüklenen yüz; salt bir organı, nesneyi ya da görselliği ifade etmediği ve bir persona olarak ele alınamadığı için bütün çıplaklığıyla sorumluluğu meydana getirir. Bu bağlamda yüz, bedeninin herhangi bir organı olmaktan öte bir anlam taşır. Başkası/ötekinin yüzüyle ilişki olarak etik; beni varlık zeminin dışına, ontolojik zemini aşmaya davet eder. Bu bağlamda yüz yüze ilişki varlığın ve ontolojinin ayniliğini aşma imkânı sunar. Yüzle ilişki etik ilişkidir. Tamamen etik bir içerikle sahip olan yüz, mutlak anlamda bir

⁹⁰Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas Metafiziğine Giriş*, s. 194.

⁹¹Çırakman, *Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not*, s. 417.

⁹²Levinas, *Etik ve Sonsuz*, s. 335.

ifadeyi ve etik emri içerir. Başkasına/ötekine bakmak, onun yüzünü deneyimlemek, yüzle dolaysız bir biçimde karşılaşmak sonsuz sorumluluğun yani etik ilişkinin ortaya çıkmasıdır. Başkasının/ötekinin yüzüne bakmak ahlaki bir aktör olarak başkası/öteki için sonsuz bir sorumluluk duymaktır. Bu bağlamda başkası/öteki bir yüzdür. Başkası/öteki bir yüz olarak konuşur ve etik buyruklarda bulunur:

“Asla öldürmeyeceksin” yüzün ilk sözüdür. Bu bir emirdir. Yüzün belirmesinde bir emir vardır, sanki bir efendi benimle konuşuyormuş gibi. Ama aynı zamanda yoksundur bu başkasının yüzü; yüz, kendisi için her şeyi yapabileceğim ve kendisine her şeyi borçlu olduğum yoksuldur. Ve ben, kim olursam olayım, ‘birinci şahıs olarak’, çağrıya yanıt vermek için kendime kaynaklar bulanım.⁹³

Levinas’ın başkası/öteki için sonsuz sorumluluk olarak betimlediği iki kişilik yüz yüze karşılaşma, etik ilişkinin yegâne koşuludur. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi Levinas’a göre etik ilişkide birliktelik bir sentez birlikteliği değil, yüz yüze birlikteliğidir. Bu anlamda iki kişilik yüz yüze karşılaşmanın etik sorumluluğun gerekli ve yeterli koşulu olarak kurgulanması doğal ve kaçınılmaz olarak Levinas’ın etik çabasında bir “üçüncü” sorunsalını gündeme getirir. Etik sorumluluğun asal sahnesi olarak kurgulanan ben ve başkası/öteki arasındaki iki kişilik yüz yüze ilişki, üçüncü kişinin ilişkiye dâhil olmasıyla birlikte yapısal bir dönüşüme uğrar. Zira ben ve başkası/öteki arasındaki etik deneyimin özsel nitelikleri olan karşılıksızlık, asimetriklik ve dolaysızlık üçüncü kişinin ortaya çıkmasıyla beraber rasyonel düşüncenin, karşılaştırmanın ve çıkar hesaplarının baskısı altına girer. Bir başka başkası/öteki olarak üçüncü tarafın devreye girmesiyle birlikte etik ilişkide bir kırılma meydana gelir. Bu kırılma adaleti ve adaletin zorunlu kıldığı kurumsallıkları kaçınılmaz kılar.

Etik ilişkinin ikili ve yüz yüze yapısına üçüncü kişinin dahil olmasıyla birlikte adalet ve adaletin pratiği olarak hukuk bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Artık etik ilişkideki yüz yüze birliktelik ve bu birlikte deneyimlenen sorumluluk, iki kişi ile sınırlı değildir. Sorumluluk çoğul ötekilerin, yani toplumsal alanın anonimliğine yayılmıştır. Böylece adalet ve adaletin pratiği olan hukuk; bu yapısal kırılma ve dönüşümle birlikte, etiğin yerini ikame eder. Bu yer değiştirme bir zorunluluk halini

⁹³ Levinas, *Etik ve Sonsuz*, s. 328.

alır. Bu kırılma ve dönüşüm aynı zamanda toplumu, adaleti, politikayı ve devleti ortaya çıkaran bir zorunluluğu dayatır Levinas'a göre.

Diğerleri/ötekiler devreye girdiğinde -ki her biri bana dışsaldır- problemler doğar. Hangisi bana en yakındır? Öteki[başkası] kimdir? Belki aralarında çoktan bir şeyler geçmiştir. Dikkatlice soruşturmamız gerekir. Yasal adalet gereklidir. Devlete ihtiyaç vardır.⁹⁴

Levinas'ın etik çabasında ortaya koyduğu biçimiyle iki kişilik yüz yüze birlikteliğe dayanan ahlaki ilişki üçüncü kişinin devreye girmesiyle, yani toplumsal alanın oluşması ile birlikte dönüşüme uğrar. Bu anlamda adalet bir zorunluluk, devlet bu adaleti sağlayan bir aygıt olarak gündeme gelir. Böylelikle Levinas, toplumun, devletin ve adaletin yeniden tanımlanışına dair radikal bir müdahale yapar. Bu bağlamda toplum, adalet ve siyaset etik alandan bağımsız ya da etik ilişkinin zıddı olarak değil, etik ilişkiden türeyen ve etik ilişkinin bir ufku olarak var olur.

Buraya kadar anlatılanları özetlemek ve toparlamak gerekirse Levinas'ın etik çabasında yeni olan şey, Alain Finkielkraut'un da belirttiği üzere, yalnızca etikten söz etmek değil, etik çabanın yönünü değiştirmektir. Her şeyden önce Levinas etiğin filozofudur. Levinas'ın etike getirdiği yenilik, iyiliği sona(ütopya cennetine, tanımlanmış tarihin aydınlık geleceğine) değil, başa(çok eski bir insanlık tecrübesi olan başka insanla karşılaşmaya) koymasındır.⁹⁵ Bu anlamda Levinas'ın etik çabasında varlığın(varoluşun) ilksel ve öncelikli anlamı etik olarak ortaya konulur. Ona göre ilk felsefe etikdir. Başkası/öteki ile etik ilişkide özne ontolojik olanın, varlık alanının dışına çıkar. Özneliğin bu imkanı, başkasına/ötekine duyulan sonsuz sorumluluktur. Sorumluluk sonsuzdur. Sorumluluk her daim başkasına/ötekine karşı sorumluluktur Levinas'a göre. Özne başkası/öteki için duyduğu sorumlulukla özgür ve özerk bir özne haline gelir. Bu özgürlük ve özerklik yaderklik olarak tanımlanır.

Başkası/öteki ile karşılaşma yüz yüze bir karşılaşmadır. Etik ilişki, başkası/öteki ile yüz yüze gerçekleşen ve yüzün dolaysızlığında deneyimlenen ilişkidir. Ben ve başkası/ötekinin yüz yüze karşılaşmasına dayanan etik ilişki, sorumluluğun devreye girdiği ve benin sorumluluğa davet edildiği andır. Etik ilişki

⁹⁴ Türk, *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, s. 65.

⁹⁵ Alain Finkielkraut, *Sevginin Bilgeliği*, Çev: Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 28.

bir yüz yüze birlikteliğidir. Bu birliktelik başkası/öteki ile dolaysız ve asimetrik(bakışsız) bir ilişkidir.

Etik ilişkinin asimetrik olması, hem benim sorumluluğunun devredilemez olması, hem karşılık beklenmemesi hem de benim sorumluluk için seçilmiş olması demektir. Fakat etik ilişkinin iki kişilik bir yüz yüze ilişki olarak tanımlanması, Levinas'ın etik çabasında bir üçüncü kişi sorunsalını meydana getirir. Bu anlamda iki kişilik yüz yüze ilişkiye üçüncü kişi olarak başka bir başkası/ötekinin dahil olması, etiğin adalete dönüşmesine neden olur. Çoğul/anonim ötekilerin alanı olarak toplum, adaleti zorunlu, devleti ise adaleti sağlamakla yükümlü bir aygıt olarak kaçınılmaz kılar. Böylece Levinas'ın etik çabasında toplum, adalet ve devlet etik ilişkinin sınırlanmış ve bir anlamda türevi olan alanlar ve kurumlara olarak ortaya konulmaktadır.

4.ETİK'İN POSTMODERN GÜNCELLEŞTİRİLMESİ

4.1.Sağduyuyu Aşmak ya da Sosyolojik Düşünmek

Zygmunt Bauman düşünce dünyasındaki yerleşik kanaatte genellikle, modernlik ve postmodernlik ekseninde değerlendirilip eleştiriye değer bulursa da bizce onun sosyoloji pratiği ve çabası bu ikili, dar ve kalıp çerçeveyi fazlasıyla aşan bir derinliği içermektedir. Onun eserlerinde modernite ve postmodernite paradigmatik belirleyiciler ve zamanın ruhunu adlandıran betimleyici parametreler olarak kendini her daim hissettirse de, toplumsal yaşamın bütün boyutlarına dair iç görü ve analizler onun geniş bir külliyatı oluşturan çalışmalarında büyümlü ve bilimsel dilin katılığını aşan üslup(lar)la betimlenir. Bauman'ın sosyolojik çabasının yöneldiği mevzuların genişliği, farklılığı, çeşitliliği ve zenginliği onu belli bir sosyoloji perspektifinden okuma ve anlamayı da imkânsız kılar. Ancak bu genişlik, farklılık, çeşitlilik ve zenginlik aynı zamanda onun sosyolojinin ne kadar verimli olduğunun da göstergesidir bir bakıma. O, toplumsal yaşamın merkezinde ve periferisinde cereyan bütün olguları sosyoloji pratiğinin evrenine dâhil etmiş, sosyolojik pratiğin nesnelere dönüştürmüştür. Böylece toplumsal alanın dip akıntılarına inme ve derin yapıları analiz etmeyi başarmıştır. Modernlik ve postmodernlik tecrübelerinin yoğun, derin ve kapsayıcı etkilerini derin sosyolojik analizlerle ortaya koyar. Fakat bunu yaparken her daim insani olana vurgu yapar. Sosyolojideki gayesini insani olana vurgu yapmak olarak belirleyen Bauman'ın⁹⁶ ayırt edici özelliği soyut, tümlük oluşturan toplumsal yapılardan ziyade, bütün toplumsal süreçlerin somut insani sonuçlarıyla ilgilenmesidir. İnsani olana ilgisiyle Bauman sosyolojik pratiği ahlaki alana açmaktadır. Ahlaki alan Bauman için sorumluluk alanıdır.

Çalışmalarında belirsizlik, güvenlik, risk, üretim, tüketim, yoksulluk, eşitsizlik, kimlik, küreselleşme, iktidar, devlet, din, siyaset, sanat, cinsellik etik vb. gibi olgu ve konuların geniş bir analizini işlemektedir. Bauman'ı bu geniş ve eklektik perspektifiyle okumak, anlamak ve analiz etmek çok geniş bir kavram ve lüeteratür kümesine atıf ve vurgu yapmasından ötürü güçtür. Fakat modernlik ve

⁹⁶ Kara, *Bauman'ın İzinden: Metaforik Uğraklar*, s. 34.

postmodernliği farklı ve eleştirel yorumlarla analiz etmesi önemli ve verimli bir girişimdir. Aynı zamanda düşünceleri genel olarak parçalanmış metinler halinde iletmeyi seven Bauman, modernitenin belki de en çok eleştirdiği düzenleme ihtiyacına karşı çıkışından da olsa gerek dağınık anlatımı seven bir düşünürdür.⁹⁷ Nitekim Dennis Smith'in *Postmodernliğin peygamberi*⁹⁸ nitelemesi, hem onun sıra dışı karakterine hem de onun sosyolojinin sınırlarını genişleten ve bu genişleyen sınırlara yeni sosyolojik analiz nesne ve habitatları dahil eden karakterine göndermede bulunur.

Bauman'ın sosyoloji pratiğinde modernite, müphem/belirsiz olmayan bir insani ve toplumsal varoluğu motive edici karakteri ile betimlenir. Modernite, aktörün deneyimlediği ve karşı karşıya geldiği belirsizliğin/müphemliğin kökünü kazıyarak ahlakiliği aktörün sırtından kaldırmaya, onun dışına yerleştirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda modernite aktöre dışsal ve aktörden bağımsız rasyonel bir bütünlük, bir düzen inşa etme pratiğidir. Bu düzende müphemlik/belirsizlik, alt edilmesi gereken fazlalıktır. Müphemlik modern pratikte bir yönetim, tasarım ve mühendislik meselesi olarak ortaya konulmuştur. Modernlik böylelikle aktörü, dışsal ve tutarlı bir bütünlük olarak ortaya koyduğu düzenin norm, ilke ve yasalarına uyarak eylemeye zorlamıştır. Bu bağlamda evrensel ve temelleri sağlam etik çabayla iş birliği içinde ve insanların birbirleri ile ilişkilerini yasama pratiğiyle düzenleyen modernite etik arayışına girişmiş, fakat Bauman'a göre ahlaki olamamıştır. Modernite, ahlak ile etiğin ters yönleri gösterdiği dönemsel çağın özgün durumu olarak da ortaya konulmaktadır. Zira etik, bir yasama pratiği olarak her şeyden önce, ahlaki aktörün başkası/öteki için duyduğu sorumluluğu ve aktörün ahlaki otonomisine karşı müdahaleci, nötrleştirici ve disiplinler bir çabaya girişmek anlamına gelir. Bauman bu nötrleştir(il)me sürecini "adiaphorization" olarak kavramsallaştırır. Adiaphorization, bir eylemin ahlaki bakımdan nötr kılınmasıdır. Adiaphorization, rasyonel işbölümü prensiplerine göre örgütlenmiş bürokratik kurumları ve toplumsal yapılarıyla modern toplumun, ahlaki aktörlerin edimlerinin kurallara uymak biçiminde düzenlemesinin zorunlu ve doğal bir sonucu olmuştur.

⁹⁷ Mustafa Demirtaş, Zygmunt Bauman'da Bilgi İktidar İlişkisi ve Entelektüeller, Ege Üniversitesi SBE, İzmir 2010, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 62.

⁹⁸ Dennis Smith, Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity, Politiy Press, Cambridge 1999, s. 135.

Bauman'ın sosyoloji pratiğinde postmodernite ise, toplumsal olanı ahlaki aktöre dışsal bir bütünlük olarak kurgulayan modern pratiğin tam tersi olarak ortaya konulur. Postmodernlik analizinde Bauman müphemliği toplumsal kavramının tam merkezine yerleştirir ve onu toplumsalın kurucu unsuru biçiminde düşünür. Müphemliğin kurucu unsur olarak yer aldığı bir toplumsallık, ahlakileştirici bir güç ve ahlaki üreten bir fabrika olmaktan, ahlaktan türeyen bir birlikteliğe dönüşür. Bu bağlamda Bauman, modernlik çatısı altında ahlaki meseleleri tümlük oluşturan normatif sistemlerle çözme projesinin iflasına dayalı bir perspektif geliştirir. Düzen idealinin pratikleri olan tasarım, manipülasyon, yönetim ve mühendislikle karakterize olan modernlik; ahlaki, kural, ilke ve yasaları izlemeye indirgeyerek en büyük kötülükleri ve katliamları mümkün kılmıştır. Postmodernliği, modernliğin kendi üzerine bir düşünümü ve kendi hatalarından vazgeçiş olarak ortaya koyan Bauman, postmodernliği bu bağlamda etik çağının sonu, bir ahlak çağı olarak nitelendirir. Bu nitelemeyi ise postmodern etik kavramsallaştırmasıyla somutlaştırır.

Bauman, düzen idealiyle ve düzenleme pratiğiyle nitelendirdiği modernliği ve postmodernliğin kalbindeki ahlaki olanı analiz ederken düzen karşıtı bir sosyolojik pratiği icra etme çabasıdır. Düzen karşıtı bir sosyoloji pratiği her şeyden önce antipozitivist ve özgürleştirici bir bilimsel tavrı takınmayı gerektirir. Bu bağlamda Bauman sağduyuyu aşmanın bir imkânı olarak sosyolojik düşünmek kavramını ortaya atar. Bauman'ın hem sosyolojik pratiğini hem de modernlik ve postmodernlik analizlerini özgün kılan karakterini anlayabilmek adına, onun bu çabası kilit bir rol oynamaktadır. Zira modernite ve postmodernitenin ahlaki anlamda analizi onun sosyolojisinin temel değişkeni olarak her zaman karşımıza çıkar. Bu nedenlerden ötürü bu alt başlıkta öncelikli olarak sağduyunun zıddı olarak ortaya konulan sosyolojik düşünmek kavramı açılanmaya çalışılacaktır.

Bauman'a göre bir bilim olarak sosyolojinin araştırma nesnelere; doğa bilimlerinin nesnelere; bilinç, eyleme ve anlama/anlamlandırma gibi niteliklerinden ötürü yapısal olarak ayrılır. Bu bağlamda (Max Weber'i kısmen ayrı tutmaya çalışsa da), Bauman'a göre sosyoloji, pozitivist bilimsel geleneğin belki de en radikal deneyimi olarak bu gerçekliğe karşı duyarsız kalmış, bu gerçekliği yadsımıştır. Toplumsalı anlamlandırma pratiği ve yeteneği olarak insanlara sınırlı ve tamamen kişisel olan bir perspektif sağlayan sağduyu, onun pozitivist olmaktan

kaçınarak geliştirdiği sosyolojik düşünmek perspektifi ile teorik olarak aşılmaya çalışılır.

Bütün insanlar sağduyu dünyasını burada ve şimdi, belirli bir zaman ve uzamda gerçekleştirdiği şeyleri hayat projelerinin çerçevesinde bir düzene koyar. Sosyoloji, sosyologların bireysel hayat tecrübelerinden yararlanmakla kalmaz; aynı zamanda, sıradan insanların yaptığı sıradan şeyi, birçok insanın yaşam projelerini, hayat tecrübelerini ve bir bütün olarak toplumsal yaşam dünyasını göz önünde bulundurur. Bu bağlamda bir sosyolog toplumsal yaşamı sosyal formlar, yani karşılıklı bağımlılık ilişkilerini ve bu ilişkilerin oluşturduğu toplamı göz önünde bulundurarak analiz etmeye çalışır. Zira Marks'ın da belirttiği gibi toplum bireylerin toplamı olan bir kaba bütünlükten oluşmaz; o, bireylerin kendilerini içinde buldukları bağların ve ilişkilerin toplamının bir tezahürüdür.⁹⁹ Sosyolog(ve genel anlamda sosyal bilimci), diğer sıradan insanlardan kendi projesi ve ortak bilgi stoklarını bilimsel yöntemin imkânlarını yeniden işe koşarak düzenleme biçimiyle ayırır. Pierre Bourdieu'ya göre bu bağların ve ilişkilerin toplamının oluşturduğu sağduyusal perspektifle mücadelede sosyologun en önemli görevi, toplumsal dünyayı büyüden arındırmak, kadercilikten kurtarmak, iktidar pratiğini gizleyen, üstünü örten adaletsiz hükümlerliliğin sürekliliğini sağlayan mitleri yok etmektir. Bourdieu'ya göre sosyal bilimci, pratiğin istatistiksel düzenlilikleriyle inşa edilen sağduyusal, gündelik temsillerden epistemolojik bir kopuş başlatmalıdır.¹⁰⁰ Bourdieu'nun sosyal bilim üzerine geliştirdiği bu düşünüş biçiminden hareket ederek Bauman da ilgisini sağduyunun alt edilmesi gerekliliğine yoğunlaştırır. Bauman'ın ilgisini sağduyuya yoğunlaştırmasındaki bir başka önemli isim Antonio Gramsci'dir. Gramsci'de sağduyu, "felsefeci olmayanların felsefesi" olarak tarif edilmiştir:

Sağduyu, dünyayı eleştirisiz olarak kavramak için ortalama bir insan tarafından geliştirilmiş ve farklı sosyal/kültürel çevrelerde ahlaki bireysellik olarak kanıksanmış bir şeydir. Sağduyu tek başına bir kavrama olmayıp zamana ve mekâna içkindir.¹⁰¹

⁹⁹ Karl Marx, *Die Grundrisse*, (Ed. David McLelland), Harper and Row, New York 1971, p. 77.

¹⁰⁰ Pierre Bourdieu & Loic Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 19-21.

¹⁰¹ Kara, *Bauman'ın İzinden: Metaforik Uğraklar*, s. 17.

Bu anlamda Bauman tam da bu yüzden sosyolojiyi, sürdürdüğü hayatı daha bilinçli ve özgür yaşamak isteyen için özgürleştirici rehber olarak nitelemektedir. Özgürleştirici bir rehber olarak sosyoloji, insan özgürlüğünün hizmetindeki kültürel bir siyasettir.

Sağduyu kavramı Bauman'ın sosyolojik pratiğinin ayırıt ediciliğini ve düzen karşıtı sosyoloji tavrını anlamakta kilit kavramlardan biridir. Bauman'a göre sosyoloji, her daim sosyolojik genellemelerle yüklü olan sağduyuyla arasında net ve kesin bir sınır hattı çizmelidir. Bu ayırım ve sınır sosyoloji için hayati bir önem arz etmektedir. Bu bağlamda sosyolojinin pratisyenlerinin diğer tüm bilimlerin pratisyenlerinden daha çok ciddiye almaları ve üstesinden gelmeleri gereken problem, sağduyusal perspektifin üstesinden gelmek, onu aşmaktır. Zira toplumsal dünyanın eyleme- deneyimleme temelini, sorgulanmadan benimsenen sağduyu bilgisi oluşturur. Sağduyu, Bauman'ın ifadeleriyle söyleyecek olursak, günlük işlerimizi yürütmek için faydalandığımız zengin ancak dağınık, sistematik olmayan genelde bağlantıları belirsiz ve söze dökülmeyen bilgidir.¹⁰² O, yaşam hakkındaki ham ve yorumlanmamış, üzerinde herhangi bir düşünömsellik icra edilmemiş özne çıkarsamaların sorgulanmamış ürünüdür. Tamamen biyografik tahayyülün sınırında kalan ve bu sınırı aşma kapasitesi olmayan dağınık bir dünya görüşüdür. Sağduyu; insana ortak, üzerinde düşünülmeden kabul edilen uzlaşım sal ve Gramsci'den de alıntılandığı gibi yaygın kanaati aşıl原因 muhafazakâr dünya görüşüdür. Bauman'a göre sosyoloji; bu muhafazakâr, kişiselleştirilmiş dünya görüşünü ve verili toplumsal gerçekliğin altında yatan edilgenleştirici mekanizmaları eleştirel devinimiyle reddedebilme kudretini uyandırabilir. Ve eleştiri Bauman'a göre, şeylerin oldukları gibi olmadığını ortaya koyma meselesidir. Bu anlamıyla, sağduyusal bilginin tersidir. Bauman'ın sağduyunun tersini ima eden eleştiri üzerindeki düşünüş biçimi Michel Foucault'un eleştiri pratiğine yüklediği misyondan oldukça etkilenmiştir. Michel Foucault'a eleştiri:

Bizim kabul ettiğimiz pratiklerin, ne tür varsayımlar üzerine, hangi tür bildik, meydan okunmamış, üzerinde düşünölmemiş düşünce biçimleri üzerine oturduğunu gösterme meselesidir... Eleştiri, bu düşünceyi temizleme/düzeltilme ve değiştirmeye çalışma

¹⁰² Zygmunt Bauman, Sosyolojik Düşünmek, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010, s. 17.

meselesidir: şeylerin bizim inandığımız gibi aşikâr/kesin olmadığını gösterme, aşikâr olduğu kabul edilen şeyin artık böyle kabul edilmeyeceğini görme meselesidir.¹⁰³

Bauman, sağduyu ile sosyoloji arasında dört önemli fark ortaya koyar.¹⁰⁴ Ortaya konan bu farklarla beraber Bauman'ın düzen karşıtı bir sosyoloji ve sosyal bilim pratiği daha fazla anlaşılır olmaya başlar. Bauman'a göre sağduyu ile sosyoloji arasındaki ilk fark, sağduyudan farklı olarak sosyoloji biliminin(aynı zamanda tüm bilimlerin) ortak niteliği olan sorumlu konuşmanın evrensel kurallarına uymak zorunda olması ile ilgilidir. Buna göre sosyologlar, somut-ampirik verilerle desteklenen önermeler ile test edilmemiş ve tahmin statüsündeki geçici önermeler arasında herkesin görebileceği ve anlayabileceği farklar ortaya koymak zorundadır. Bu farkın ortaya konmasının en önemli sonucu, kolektif ve eleştirel bir sorgulamayı mümkün kılmasıdır. Bu kolektif ve eleştirel düşünüm sayesinde gerçekleşen şey ise, sosyolojinin ortaya koyduğu önerme, bulgu ve tespitlerin güvenilirlikleri, inanırlıkları ve hatta pratik faydasının¹⁰⁵ artma ihtimalidir.

Sosyoloji ile sağduyusal bilgi arasındaki ikinci farklılık, bilimsel hüküm vermek adına, bilimsel materyalin çıkarıldığı toplumsal alanın(sosyal olanın) büyüklüğü ile ilintilidir. Bu bağlamda sosyolojinin merceğini yerleştirdiği ve neşterini vurduğu alan, sıradan insanların sıradan deneyiminin sonsuz çeşitliliğine her daim açık bir alandır. Bundan ötürü sosyologların kullanacakları her veri ve araştıracakları her deneyim sıradan insanların sağduyusal bilgisi tarafından fazlasıyla yüklenmiş ve biçimlenmiş durumdadır. İşte tam da bu nedenden dolayı Bauman'a göre sosyoloji, bireysel hayat hikâyesi ile engin sosyal süreçler deryası arasındaki sıkı bağın, bireyin belki farkında olmadığı ve kesinlikle denetleyemeyeceği o bağın keşfini sağlayacaktır.¹⁰⁶ Bu bağların keşfedilmesi, bireyi toplumsalı biyografik olandan yola çıkararak anlamlandırma eğiliminden kurtaracak ve yaşam projesine dair denenmemiş imkân olasılıklarını ortaya koyacaktır. Bu imkân olasılıklarının ortaya konması, aynı zamanda bireysel özgürlüğü de arttıracaktır:

¹⁰³ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 157.

¹⁰⁴ Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 21.

¹⁰⁵ Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 21.

¹⁰⁶ Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 22.

Sosyoloji seçimimizi özel bireysel deneyimimizin dar perspektifinden neredeyse görünmez olan günlük alışılmış davranış biçimimizin sonuçları ve bağlantılarını açıklayarak bilgilendirebilir. Ek olarak sosyoloji seçimimizi seçimin olasılığını fark ettirerek de bilgilendirebilir: alışılmış yaşam biçimimize göre uygun bulabileceğimiz ya da bulamayabileceğimiz seçenekler göstererek. Tüm bunlar, bilinçli seçim yapmamızı sağlayarak geleceğin sunacağından emin olmadığımız özgürlük fırsatını elimizden geldiğince iyi kullanmamızı sağlar.¹⁰⁷

Sağduyu ile sosyoloji arasındaki üçüncü farklılık tek tek her insan bireyinin toplumsal ve insani gerçekliğe anlam vermeleri ve bireylerin mikro ya da makro olayların arkasındaki nedenleri açıklama çabaları ile ilişkilidir. Bu bağlamda Bauman'a göre sosyoloji bu kişiselleştirilmiş ve öznel dünya görüşüne şiddetle karşı çıkar. Sosyoloji pratiği failer ve tekil eylemler yerine oluşumlardan(karşılıklı bağımlılık ağlarından) yola çıkarken, tamamen kişisel ve özel olan kendi düşüncelerimiz ve işlerimiz de dâhil, insan dünyasını anlamının anahtarı olarak o bildiğimiz birey metaforunun yerinde olmadığını gösterir.¹⁰⁸ Bauman'a göre bu yönüyle sosyoloji, eylemliliğin sosyal sonuçlarını açıklayan gerçeklikleri ortaya koymaya yönelik bir pratiktir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, sosyoloji, insanlar arası karşılıklı bağımlılık ağlarını neşteriyle deşerek, bu bağımlılık ağlarıyla bireyin eylemleri arasındaki ilişkiyi anlamlandırmaya çalışır. Zira daha önce de ifade edildiği üzere, toplum salt bireylerden oluşmaz, aynı zamanda bu bireylerin arasındaki ilişkilerden meydana gelir. Sosyolojinin görevi bu ilişkiler ve bu ilişkilerle örülen karşılıklı bağları anlamlandırmaya yöneliktir. Bu görev Bauman'ın ifadeleriyle:

Bireysel deneyim vasıtasıyla elde edilmiş kaynaklar tarafından kapsamlı olarak incelenmek, tam olarak taranmak ve kavranmak için çok geniş olan bağlar, etkiler ve bağımlılıkların oluşturduğu ağları incelemeye açmakta hünerli olmayı gerektirir. Örneğin bizim çağımızda bölüm bölüm ve bireysel olarak yaşanan; bireysel olarak alınan riskler ve bireysel olarak sağlanan çıkar hesap edilerek yaşanan dünyanın, *Lebenswelt*'in dağılıklığı ve kopukluğuyla ünlü görüntülerini yeniden birleştirip tek parça yapma hünerini.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Bauman, *Özgürlük*, s. 125

¹⁰⁸ Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 23.

¹⁰⁹ Zygmunt Bauman, *Modernite, Sosyalizm, Kapitalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, Çev: F.Doruk Ergun, Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 215

Dördüncü ve son fark sağduyunun gücünün, yani sağduyunun sorgulanamazlığı ve sağduyusal yargıların kesinlik değeri taşıyan yapısına dairdir. Geleneklerin, kültürün ve inançların tahakkümü altındaki toplumsal yaşamda her şey verili, sorgulanmaz ve aşınadır. Her şeyin verili, sorgulanmaz ve aşına olması yalnızca eleştirinin değil aynı zamanda yenilik arayışının ve değişime yönelik eylemliliğin de en büyük düşmanıdır. Bu bağlamda sosyoloji sorulmayı, sormaya cesaret edilemeyi, kimsenin sormayı aklından bile geçirmediği soruları sormaya yönelik bir pratik olarak sağduyunun sorgulanamazlığını dumura uğratar. Bu sorular, sağduyunun sözde sorgulanamaz karakterini aşındırarak bilineni yabancılaştırır, aşına olunanı ise bilinmedikleştirir. Bu sorgulama kabiliyeti sayesinde artık verili gerçeklik, yalnızca olası tarzlardan biri, tek ve eşsiz olmayan, “doğal” olmayan bir hayat tarzı olarak görünür.¹¹⁰ Bu yönüyle sosyolog bir ikonolast; sosyoloji, bir ezber bozma girişimidir: Ezber bozma girişimi, yeni deneyimleri anlama ve yaşama konusunda en büyük engel olan sağduyusal kanaati parçalayarak yaşam dünyasında gömülü olasılıkları canlı tutmaya yöneliktir.

Bauman, sosyolojik yöneliminin pratik karşılığı olarak, sağduyunun zıddı ve onu aşan bir pratik olarak sosyolojik düşünmek kavramını ortaya atar. Bauman’a göre sosyolojik düşünmek derinde olanın açığa çıkması ve duygunun karmaşık bir kavranışıdır: deneyimlerimizi yeniden değerlendirmeye, insanlık durumuna dair denenmemiş olasılıkları düşünmeye, daha çok eleştirel ve daha az uzlaşmacı olmaya yönelik bir kavrayıştır. Bu kavrayış, sağduyunun yaptığı gibi yaşamı verili, sabit ve katı bir hakikat olarak varsaymaz. Sosyolojik düşünmek, kendi başına bir güç, sabitleme karşıtı bir güçtür. Sabitlenen biçimiyle dünyanın olduğundan farklı bir dünya olabileceğini gösterir, insanlık durumunun barındırdığı yeni imkanlara kapı aralar:

Sosyolojik düşünmek sanatının sağlayacağı temel hizmetin her birimizi ve hepimizi daha duyarlı kılmak olduğunu söyleyebiliriz; duygularımızı keskinleştirebilir, gözlerimizi daha fazla açabilir, öyle ki şimdiye kadar mevcut ancak görünmez olan insanlık durumlarını keşfedebiliriz.¹¹¹

¹¹⁰ Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 24.

¹¹¹ Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 25.

Sosyolojik düşünmenin bu imkânı nedeniyle sosyoloji, toplumsal bütünsel bir düzen olarak inşa etmekten ve bu düzeni sürdürmekten sorumlu iktidar için her daim bir sorundur. Mevcut düzenin idaresinden sorumlu iktidar için yıkıcı bir etkiye sahiptir. Düzen karşıtı bir pratik olarak sosyolojik düşünmek, bu bozguncu etkisiyle iktidar tarafından sabitlenmiş özgürlük alanını genişletmeye ve pratik etkinliğini arttırmaya yönelik bir girişimdir. Bu yönüyle sosyolojik düşünmek, insanların birbirine karşı ilişkilerini daha insani kılmayı da amaçlayan bir pratiktir: Başka/öteki insanın, diğer bütün insanların benzer hayatları deneyimlediği fark edilir ve başkası/ötekiye yönelik ahlaki sorumluluk imkânının açığa çıkmasını sağlayabilir. Şayet bu olasılık gerçekleşme imkânına kavuşur ise, ahlaki ideal somut bir ideal katına yükseltilerek güçlendirilmiş olur. Bauman'a göre sosyolojik düşünmenin en büyük imkânı da tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Ahlaki ideali mümkün kılmaya yönelik olarak sosyolojik düşünmek, ben ile başkası/öteki arasına örülen fiziksel ve toplumsal sınırların sağduyusal aşılamazlığı üzerinde eleştirel bir sorgulamayı mümkün kılacak ve bu duvarları yıkacaktır. Başkası/öteki için sorumluluk demek olan ahlakiliği teşvik edecek ve son tahlilde, hoşgörüyü ve özgürlüğü ahlaki bir zeminde mümkün hale getirecektir.

Sosyolojik düşünmek, kolektif özgürlüğün vazgeçilmez koşulu olan karşılıklı dayanışma ve hoşgörüyü yükseltmeye; hoşgörüyü besleyen anlayışı ve anlayışı mümkün kılan hoşgörüyü arttırmaya yöneliktir. Bu yönelim ben ve başkası/öteki arasındaki korku ve zıtlaşmayı alt edecek, sorumluluğa dayalı bir ahlaki ilişkiyi mümkün kılacaktır.

4.2.Kesinliğin Psşik İnşası ya da Modernite

Bauman, bütün çalışmalarında modernliğe dair sosyolojik analizlerini bir bütün olarak düzen mefhumu etrafında örgütleyerek ilerler. Onun sosyolojik analizleri, kaos ve düzensizlik ile tanımlanan ve Bauman'ın deyişiyle ölüm emri çıkarılan müphemliğe/belirsizliğe karşı verilen modern savaşın analitik bir taslağının çıkarılmasıdır. Bu bağlamda ona göre modernliğin kendisine biçtiği ve aynı zamanda modernliği oluşturan pek çok imkânsız ödev arasında düzenleme ödevi(daha doğrusu

ve daha da önemlisi bir ödev olarak düzen) öne çıkar.¹¹² Modernlik düzen üzerinde tefekkür edilen, düzenin yegâne ödev ve görev olarak benimsendiği bir zamana aittir. Bu düzen; dünyanın, yaşam dünyasının, insan benliğinin ve bu üçü arasındaki bağlantının düzenidir Bauman'a göre. Modernliğin idealize ettiği biçimiyle ütopyik bir çerçeve olarak düzen, bizim hareketimiz için nizami ve istikrarlı bir çerçeveyi, olayların olma olasılıklarının rastgele değil sıkı bir hiyerarşiye göre dağıldığı-belli olayların muhtemelen olacağı, diğerlerinin daha az ihtimalle yaşanacağı ve diğerlerinin ise neredeyse asla yaşanmayacağı- bir dünyayı¹¹³ ifade eder.

İstikrarsızlığı ve sadece sabit olan her şeye düşmanlığının sabitliği ile ünlü olan modern dünyada egemen anlayış, hareketin "sıkıştırılması", daimi değişimin "durdurulması" ve tüm tehditlere karşı güvende olan bir düzenin kurulması eğilimidir ve bunun karşısında durmak hiç de kolay değildir.¹¹⁴

Bauman'ın sosyolojisi bize, aynı zamanda, insanlık tarihinin müphemlikle/belirsizlikle mücadele tarihi olduğunu da gösterir. İnsanlık tarihi, belirsizlikle savaşın kendini sürekli ve başka bir biçimde yeniden üreten müphemlikle bitmeyen bir savaşın tarihidir. Bu bağlamda müphemlik/belirsizlik tarihin her döneminde insan yaşamında var olan fakat bunun deneyimlenmesinde köklü farklılıklar olan bir fenomendir. Bauman'ın sosyoloji çabasında müphemlikle savaşın modern öncesi biçiminde Tanrı, insan eylemlerinin sınırlarını ve kurallarını koyarak¹¹⁵ bu savaşın biçiminin çerçevesini çizmiştir. Dolayısıyla bu dünyada düzen, sağlanması gereken bir ideal değil, dinsel ideal çerçevesinde verili ve dinsel deneyim tarafından sağlanmış bir şey olarak karşımıza çıkar. Modernlik öncesi dünya, yaşam dünyasını oluşturan kategoriler arasında yapay ayrımların ve bölünmüşlüğü olmadığı ve dolayısıyla böyle bir ayrımın korunması adına çaba sarf edilmeyen bir dünyadır. Bu dünya, yaşam dünyasındaki muğlâklık, belirlenemezlik ve müphemliğin ortadan kaldırılması adına hiçbir çaba sarf edilmediği bir dünyadır. Bunun nedeni müphemliğin doğal ve insani, herhangi bir çabanın ürünü gerektirmeyen bir şey olarak algılanmasıdır. Bu bağlamda modernlik öncesi

¹¹² Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 13.

¹¹³ Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 16.

¹¹⁴ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 22.

¹¹⁵ Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 291.

dünyada gerçekliğe dair müphemlik(şayet varsa) doğal, daimi ve insan müdahalesinden bağımsızdı. Bu haliyle müphemlik, insani bir eser bile sayılmazdı. Tersine gerçekliğe dair müphemlik ve farklılıklar her şeyin ve herkesin yerinin önceden belirlendiği ve sonsuza dek oldukları gibi kalmaya yazgılı olduğu ‘ilahi Düzen’in parçaları olarak algılanıyordu.¹¹⁶ Belirsizlik ve olasılıkların denetimi dinsel ve Tanrı tahayyülünün sunduğu imkanların himayesinde çerçevelenen fenomenlerdi. Müphemlik, mücadele edilmesi gereken bir şey değil, doğal bir durum olarak zaten var olan bir şeydi. Bundan ötürü doğa ile kültür, doğal ile yapay, doğal düzen insani düzen gibi ayrımlar yapmanın da bir anlamı yoktu. Gerçeklik insan müdahalesine kapalı ve tutarlı bir bütünlük olarak vardı. Müphemlikle mücadelenin modern öncesi versiyonu(ki böyle bir mücadele varsa) dinsel ve Tanrı imgesinin sunduğu sağduyusal bilgiyle mümkündü. Fakat, modernliğin doğuşu ile birlikte müphemliğin verili biçimi ve müphemlikle savaşın dinsel şekli köklü bir değişime uğramıştır Bauman’a göre. Düzenin sağlanması ve inşa edilmesi gereken bir şey olarak görülmesi modernliğe has bir durumdur:

Düzenin doğal olmadığı keşfi tam da düzenin kendisinin keşfiydi. Düzen kavramı bilinçte, düzen sorunuyla aynı anda ortaya çıktı: bir tasarım ve eylem meselesi olarak düzen; bir saplantı olarak düzen... Daha keskin bir ifade ile söylersek, bir sorun olarak düzen, düzenleme telaşının hemen ardından tam da düzenleyici pratikler üzerinde tefekkür olarak ortaya çıktı.¹¹⁷

Düzenin tesis edilmesi ve muhafaza edilmesi ya da başka bir biçimde ifade edilirse insani varoluşun yapılandırılması; modernlikle birlikte, artık insani bir girişim ve denetim gerektiren bir durum haline gelmiştir. Bu anlamda, Bauman’a göre bütün modern çağ boyunca yasa koyucuların yasayıcı aklı devletin maddi uygulamalarıyla iş birliği içerisindeydi. Devletin maddi uygulamaları ile felsefecilerin yasayıcı aklı birbirine gönderme yapıyor birbirini güçlendiriyor, birbirinin itibar ve özgüvenini besliyordu.¹¹⁸ Bu ittifak, düşüncenin müphemliği ve eylemin olumsuzluğundan oluşan ikiz tehlikelere karşı ilan edilen savaştı.¹¹⁹ Bu savaş,

¹¹⁶ Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 200.

¹¹⁷ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 15-16.

¹¹⁸ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 41.

¹¹⁹ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 83.

tanımlanamayana, belirlenmemişe, denetlenemeyene karşı, kısaca müphemliğe karşı savaştı.

Belirsizlikle mücadelenin modern versiyonunda iki tarihsel aktör işbaşındadır Bauman göre: Ajan olarak Bahçeci devlet pratiği ve yasa koyuculuk etkinliği.¹²⁰ Bauman'a göre modernliğin oluşumu düzeni yasalaştırma ve müphemliği ortadan kaldırma istenciyle nitelenen yeni bir rejimin tikelci denetimi olarak görülmelidir.¹²¹ Bu tikelci denetimin ajanları bahçeci devlet pratiği ve yasa koyuculuk etkinliği iken bu ajanların araçları ise modern bilim, modern felsefe, modern teknoloji, bürokrasi ve şiddet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bauman bize modernitenin temel özelliğinin bir ödev olarak düzeni öne çıkardığını, ulus inşası açısından türdeşliğin her zaman heterojenliğe tercih edildiğini ve egemenin nihai kararı yüzünden farklılıkların bozucu/yıkıcı öğeler olarak tanımlandığını hatırlatır.¹²² Ona göre bir ajan olarak bahçeci devlet, idaresindeki insanları, aklın rasyonel yasalarıyla uyumlu, düzenli bir topluma dönüştürmek için onları kapsamlı bir şekilde incelemeyi misyon edinmiş, kutsal bir cihat gücü olarak doğan¹²³ devletti. Bir ajan olarak yasa koyuculuk ise, hakikat ile yalanı, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırt etme ve kaosu tespit edip yerine düzeni koyma eylemini gerçekleştiren bir sınıfın¹²⁴ pratisyenleri olarak felsefeciler, entelektüeller ve yöneticilerin faaliyetleri olarak ortaya konulur.

Yasa koyucular modern devletle kurduğu ontolojik suç ortaklığıyla devletin insanlar üzerindeki iktidarını pastorallaştıran ve bu süreci uygulanır hale getirerek epistemolojik kaynak arzı sağlayan bir düşünsel fabrikaydı. Ajanlar ve araçların bu ontolojik suç ortaklığı sayesinde modernlik deneyimi tutarlı bir bütünlük olarak düzeni sağlama adına, insan bedenleri üzerindeki her türlü deneyimi meşru ve

¹²⁰ Doğa Başer, Dayatılan Düzenlerden Deneyimlenen Belirsizliklere: Ajanlar ve Araçlar, Bauman Sosyolojisi (iç.) (Ed. Zülküf Kara), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 116.

¹²¹ Peter Wagner, Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 93.

¹²² Güney Çeğin, Türdeşleştirme Projesinin Müphem Cüzü: Dersim, Devlet Raporları ve Kartografik Şiddet, Bauman Sosyolojisi(iç.) (Ed. Zülküf Kara), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 227.

¹²³ Bauman, *Modernlik Ve Müphemlik*, s. 34.

¹²⁴ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 38.

mümkün kılıyor ve bir düzen inşası aktivitesi ile bütün müphemliklerin kökünü kazıyordu.

Bauman modernliğin müphemliğe karşı verdiği mücadeleyi analiz ederken bahçeci devlet pratiği ile yasakoyuculuk etkinliğinin en somut izlerini Holocaust deneyiminde örnelemeye çalışır. Bu bağlamda Bauman'ın modernliğe dair sosyolojik analizinde Holocaust deneyiminin önemli bir yer tuttuğu ifade edilebilir. Bauman'a göre Holocaust, modernlikten bağımsız biçimde düşülemeyecek bir tarihsel olgudur. Zira Holocaust, salt bir Yahudi trajedisi ya da Yahudilik meselesi değildir. Aynı şekilde bir Almanya ya da Almanlık meselesi de değildir. Holocaust, toplumsal varoluşu düzenli ve rasyonel bir bütünlük olarak tasarlamaya yönelik modern yönetim, mühendislik, tasarım faaliyetleri olmadan hiçbir surette mümkün olamazdı. Toplu katliamlar tarih boyunca insan soyuna eşlik etmişti fakat Holocaust adı verilen bu özel tip kategorik toplu katliam modern toplum çerçevesinin dışında tasavvur edilemezdi.¹²⁵ Holocaust, modern toplumda, modern uygarlığın tepe noktasında ve modernliğin kültürel zaferinin doruğunda ortaya çıkmış ve uygulanmış bir pratiktir. Modern uygarlık Holocaust'un yeterli koşulu değil, gerekli koşuludur.¹²⁶ Bu yüzden Holocaust modern deneyimin meşru bir ürünü ve modern deneyim olmadan gerçekleşmesi olanaksız bir soykırımdı.

Sınaî teknoloji, özenli iş bölümüyle bürokrasi, sıkı bir komuta ve disiplin hiyerarşisinin yanı sıra kişisel(ve etik) inançların etkisiz kılınması ve toplumsal gerçekliği rasyonel olarak tasarlanan bir toplum modeline tabi kılmaya yönetim hırsı gibi modernliğe özgün icatlar olmadan-modern çağın görkemli başarılarının da asıl sebepleri olduğu açığa çıkan bu icatlar olmadan- bu tip bir kategorik toplu katliam pek de mümkün olamazdı.¹²⁷

Bauman, bahçeci devlet pratiği ile yasakoyuculuk etkinliğini(ve metaforlarını) Holocaust deneyiminden hareketle ortaya koyar. Bauman'a göre Yahudiler bahçelerden oluşan dünyada kendiliklerinden biten zararlı otlar olarak mutlak ve nihai uygunsuzluk durumunu ve herhangi bir ulusa ait olmamalarıyla evrensel bir yabancılaşma deneyimini yaşamaktaydılar. Varlığıyla dost ve düşman arasındaki sabit

¹²⁵ Bauman, *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, s. 76.

¹²⁶ Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 28.

¹²⁷ Bauman, *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, s. 76.

ayırma dayalı toplumsallaşmayı- tam da toplumsallaşma olasılığını- tehdit eden bir unsur olarak yabancı, ayrımların doğal özniteliklerine ve bu ayırma dayanan geçerliliklere meydana okur. Denetimsiz, belirlenmemiş, tanımlanamaz, muğlak karakterleriyle yabancılık dost ve düşman arasındaki simetrik ayrımı dumura uğratan ve bulunduğu yere uygun ve münasip olmayan unsurlar olarak belirsizliğin kaynağıdır.

Yabancı, dost ve düşman arasındaki sabit ayrımı muğlaklaştıran bir unsur olarak karar verilemez ailesinin biricik ve arketip üyesidir: tanımı gereği, ancak varsayılabilir ama asla emin olunamaz niyetlerden hareket eden bir organizmadır.¹²⁸ Amaçları, tepkileri, kökeni, niyeti, varoluşu bilinmeyen bir müphemliktir. Yabancı varlığı, Ortodoks sınır işaretlerinin güvenilirliğine ve düzen kurmanın evrensel araçlarına karşı bir meydan okumadır.¹²⁹ Bu yönüyle yabancı toplumsal karşıtlığa dahil edilemeyen, buna direnen ve bu karşıtlık sayesinde sağlanan düzeni bozguna uğratan birimlerdir. Yabancı, yarattığı müphemlikle karşıtlığa dayalı kesinliği tüketen, meydan okuyan ve varlığıyla belirlenmemişliğin, tanımlanamazlığın, müphemliğin cisimleşmiş halini açığa vuran unsurlardır.

Muğlaklığa, başkalığa, farklılığa, belirlenmemişliğe, tanımlanamazlığa tahammülü olmayan modern bahçeci devlet, her türlü yabancıyı dışlamalıdır, dışlayamıyorsa yok etmelidir, yok edemiyorsa tek tipleştirmelidir. Çünkü modern devlet için “yabancı” bir risktir ve suç işleme ihtimalidir. Risk ve suç unsurları, modern toplumsal düzeni yani modern ulus devletin yapısını bozar. Dolayısıyla modern devlete göre yabancı ya da “öteki” toplumsal düzenden yok edilmelidir.¹³⁰ Yahudileri yok etmek, aynı zamanda dünyanın muğlaklığı, olumsuzluğu, matlığı, belirlenmemişliği ve denetlenemezliği ile mücadele etmektir. Başka bir deyişle müphemlikle mücadele etmektir. Bu bağlamda Bauman’a göre yabancılık kategorisinin bir üyesi olarak Yahudilerin Holocaust’un nesnesi olarak

¹²⁸ Zygmunt Bauman, Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup, Çev: Pelin Sıral Habitus Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 170.

¹²⁹ Figen Kanbir, Zygmunt Bauman Sosyolojisinde Yabancı Kavramı, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2012, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 38.

¹³⁰ Jale Şahin, Zygmunt Bauman’ın Modernite Eleştirisi, Mersin Üniversitesi SBE, Mersin 2013, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 68.

belirlenmelerinin en önemli sebebi, Yahudilerin ulusluğun(ve aynı zamanda toplumsallığın) kurucu ayrımı olan biz ve onlar ayrımını muğlaklaştırmasıdır.¹³¹

Dünyanın her yerine yayılmış ve her yerde, her zaman rastlanabilir olmalarıyla Yahudiler bir uluslararası ulus, bir ulusal olmayan ulustu. Her yerde ulusluk ölçütünün mutlak ve nihai bir otoritesi ile belirlenen bireysel öz kimliğin ve toplumsal ortak çıkarların göreceliğini ve sınırlarını sürekli hatırlatan kişiler oldular.¹³²

Holocaust Bauman'a göre irrasyonel bir eylemden ziyade müphemlikten kurtulmayı ve homojenliği amaç edinen rasyonel bir toplum mühendisliğinin açık bir örneğidir.¹³³ Bu bağlamda Yahudiliğin toplumsal alandaki ayrımları ve kesinliği alt üst edici müphem varoluşu, düzeni görev edinen modernliğin ajanları ve araçlarının üstesinden gelmesi gereken en büyük sorundur. Bauman'a göre bu müphemlik skandalının üstesinden gelebilmek adına modern ajanların sahip olduğu en önemli silah modernliğin en önemli niteliği olan rasyonellik(akılcılık) prensibiydi. Bu bağlamda Bauman'a göre modernliğin en temel yönü olan ve modernliğin ajanları ve araçlarının ortak paydası olarak rasyonellik, Holocaust'u mümkün kılan temel etkidir.

Holocaust gibi spesifik bir deneyimin ortaya çıkmasının nedeni Bauman'a göre, modernliğin ajanlarının (Bahçeci devlet ile yasa koyuculuk etkinliği) ile bu ajanların araçlarının (modern bilim, modern bürokrasi, modern teknoloji ve şiddet modern araçların) bir araya gelerek bireydeki ahlaki sorumluluğu geçersiz kılmalarıdır. Modern ajanlar ile modern araçların bir araya gelerek bireydeki ahlaki sorumluluğu ortadan kaldırması modern tarihin en büyük insanlık suçunun işlenebilmesini olanaklı kılmıştır. Tam bu noktada Bauman, rasyonelliğin ahlaki kapasiteyi ortadan kaldıran etkisini, başka bir deyişle ifade edersek, rasyonelliğin ahlaki nötralizasyonunu aidaphorizasyon olarak kavramsallaştırır. Aidaphorizasyon, belli hareketleri ya da belli hareket nesnelere ahlaki olarak nötr yada ilgisiz kılmaktır-ahlaki değerlendirmeye/yargılamaya tabii tutulabilecek fenomenler

¹³¹ Oğuzhan Göktoğla, *Modernliğin Büyük Günahı: Holocaust, Bauman Sosyolojisi*(iç.) (Ed. Zülküf Kara), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 211.

¹³² Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 77.

¹³³ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 113.

kategorisinin dışında tutmaktır.¹³⁴ Adiahorizasyonun hedefine ulaşması ancak; bazı insanların ahlaki öznel kategorilerinden çıkarılması, parçalanmış eylemler ile kolektif eylemlerin nihai sonucu arasındaki ilişkinin gizlenmesi veya örgütsel disiplinin ve kişisel itaatin ahlaki edimin tek ölçütü haline getirilmesi ile gerçekleşmesine bağlıdır. Adiahorizasyon, bahçeci devlet pratiği ile yasa koyuculuk etkinliğinin araçları olan modern bürokrasinin, modern teknolojinin ortaklaşa mümkün kıldığı bir şeydir Bauman'a göre. Bu bağlamda bürokrasi, rasyonel örgütlenme modelinin arketipi olarak Bauman'a göre Holocaust'u meydana getiren araçların başında gelmektedir: İnsanlıktan çıkarma ya da insandışılaştırma bürokratik örgütlenme modelinin rasyonel akılcı doğasıyla yakından bağlantılıdır. Zira bürokratik örgütlenme, en uygun ve akılcı çözümü gerçekleştirmeye programlanmış bir örgütlenme biçimidir. Bu optimumu ölçerken de bir hedef insanla insani diğer bir hedef arasında ya da insan hedeflerle insan olmayan hedefler arasında ayırım yapmamaya programlanmıştır.¹³⁵ Bürokratik örgütlenmede önemli olan tek ölçüt verimlilik ve hedeflere yönelik gerçekleştirecek işlemin maliyetlerin ekonomikliğidir. Bürokratik örgütlenme modelinin insandışılaştırma kapasitesi, kendisini bürokrasinin hiyerarşi ilişkilerine dayalı rasyonel iş bölümünde de ortaya çıkarır:

Ast durumundaki kişi, otoritenin gerekli gördüğü eylemleri yerine getirmedeki başarısına bağlı olarak utanç ya da gurur duyar. Üst benlik eylemlerin iyiliği ve kötülüğü ile ilgili değer yargılarından otoriter sistem içerisindeki işlevin nedenli iyi ya da kötü yerine getirildiği saptamasına kayar.¹³⁶

Bürokratik örgütlenmenin mensubu olan kişi yaptığı işin sorumluluğunun taşıyıcısı değildir. Sorumluluk, özerk bir edimin faili olarak bireyin değil, bir emir veren konumundaki üst kişinin, emri verenin sorumluluğudur. Bu durumda sorumluluk bir bağlamda, yüzergezer bir durumdadır. Yüzergezer sorumluluğun olduğu bir örgütlenme modelinde, işi yapan her bir insan bir başka insanın emrine tabidir ve sorumluluk sonsuza kadar yüzergezer durumda kalmaya mahkûmdur. Böylece hiç kimse yaptığı herhangi bir eylemden ötürü bir sorumluluk duyma

¹³⁴ Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, s. 206.

¹³⁵ Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 144.

¹³⁶ Göktolga, *Modernliğin Büyük Günahı: Holocaust*, s. 218.

kaygısı taşımaz ve hiçbir edim ahlaki bir niteliğe sahip olamaz. Bürokratik örgütlenme bu bağlamda, hiç kimsenin yaptığı işin sorumluluğunu tek başına üstlenmediği, sorumluluğun sadece verilen emri yerine getirmekle sınırlı olduğu, bu anlamda emri veren kişiye yönelik bir sorumluluğun olduğu ve bireyin yaptığı işin sonucuyla herhangi bir mekânsal temas içerisinde olmadığı bir rasyonel örgütlenme modelidir. Bürokratik örgütlenmenin sorumluluğu yüzergezer hale getirmesi, bu anlamda bireyi gerçekleştirdiği edimin sorumluluğundan soyması ve bireyin gerçekleştirdiği eylemin nihai sonucuyla herhangi bir temas içinde olmamasını mümkün kılan karakteri ile modern teknolojinin eylemi belli bir uzaklıkta mümkün ve etkili kılabilmek kabiliyetinin birleşmesi Holocaust'u mümkün kılan bir başka etkidir. Modern teknoloji eylemi belli bir uzaklıktan etkili kılabilmekte, eylemlerin sonuçlarını failinin görüş açısından çıkarabilme kabiliyetine sahiptir. Eylemlerle fail arasında hissedilen uzaklık onları yok saymakla orantılıdır. Bu bağlamda bu uzaklık arttıkça eylemler sonuçları olmayan hareketler zincirine dönüşür. Modern teknoloji sayesinde gerçekleştirilen eylemlerin sonuçlarının gözden uzaklaştırılması ile insanlar en iğrenç edimlerin bir parçası haline gelebilirler:

Eylemlerle sonuçları arasındaki fiziksel ve psikolojik uzaklığın artışı ahlaksal sınırlamaların askıya alınmasından da fazlasına yol açar; eylemin ahlak yönünden önemini ortadan kaldırır ve böylece ahlaklılığın kişisel standartlarıyla eylemin toplumsal sonuçlarının ahlakdışılığı arasındaki her türlü çelişkiyi doğmadan çekip alır.¹³⁷

Modernliğin araçları olan modern bürokrasi ve modern teknolojinin iş birliği ile gerçekleştirilen Holocaust, yukarıda da ifade edildiği üzere, düzen ideali adına toplumsal alandaki müphemliklerin ortadan kaldırılmasına yönelik bir homojenleştirme pratiğiydi. Bu homojenleştirme pratiği, tanımlanamayan, belirlenemeyen, kesin olmayan her şeye karşı verilen sistematik bir yok etme pratiğiydi.

Özetlemek gerekirse Bauman için, varoluş tasarımı, yönetim, manipülasyon, yönetim ve mühendisliğin etkisi altında olduğu ve bunlar tarafından sürdürüldüğü

¹³⁷ Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 42.

ölçüde moderndir.¹³⁸ Müphemlikle mücadelenin bu biçimi tipik bir modern pratiktir. Bahçeci devlet ve yasakoyuculuk etkinliğinin, bunların araçları olan bilimin, teknolojinin, şiddetin, bürokrasinin ve kısacası modern hayat projesinin özüdür. Bu, her şeyi net olarak tanımlama ya da net olarak tanımlanamayan her şeyin bastırılması, yok edilmesi ya da elenmesi çabasıdır Bauman'a göre. Bu anlamda modern bahçeci devlet pratiği aynı zamanda bir tanımlama, kategorileştirme ve sabitleme iktidarındır. Buna göre tanımlamadan, sınıflandırmadan ve kategorileştirmeden kaçan her şey sapkın ve anormaldir; yok edilmesi veya ortadan kaldırılması, kökünün kazılması gerekir.

Bauman'a göre rasyonalite, eylemi ahlaki niteliğinden arındırıp, salt teknik bir başarıya indirger. Bu bağlamda bürokratik örgütlenme ve modern teknolojinin aracılık ettiği eylemler, eylemin sadece teknik ölçütlerle ölçülebilirliğini esas almaktadır. Bürokratik örgütlenme ve modern teknoloji, modern devletin hizmetinde müphemlikle mücadelede mükemmel ve homojen bir toplum düzeni (düzenli toplum) yaratımında kullanılan araçlardır. Bu araçlar eylemi adiaphorize ederek, eylemi ahlaki anlamda nötralize ederek, bahçedeki ayırık otlarını temizleyerek toplumsal alandaki müphemliği ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu anlamda Holocaust, rasyonel ve tutarlı bir bütünlük olarak düzen ideali adına bahçeci devlet pratiğinin müphemliği kazıma çabasının en somut örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.3.Müphemliğin Geri Dönüşü ya da Postmodernite

Bir önceki bölümde anlatılanları özetlemek gerekirse, Bauman'a göre modernite, düzen idealini öngören bir kesinlik sembolü altında doğdu ve bu sembol altında en ihtişamlı mücadeleleri verdi. Modernite müphemliğe, düzensizliğe, olumsuzluğa, rastgeleliğe, zıtlığa, denetimsizliğe, kısaca kesin olmayan her fenomene dair bir yıpratma ve alt etme savaşıydı. Bu savaşın sonunda tutarlı bir bütünlük olarak düzen, müphemliğin olmadığı bir ütopyik ufuk olarak öngörülmüştü ve bu ütopyik ufkun gerçekleştirilmesi, aklın yönetsel olarak kullanılması ile ortaya

¹³⁸ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 17.

çıkacaktı. Bu mücadelenin sonunda yaşam dünyası, aklın yasalarıyla rasyonel olarak yönetilen ve müphemliğin olmadığı homojen bir yapı olarak var olacaktı.

Varoluşu, yaşam dünyasını, toplumsal alanı önceden tasarlanmış tutarlı ve rasyonel bir düzen idealine göre biçimlendirip yönetmek için kaynaklara ve araçlara sahip yeni tür bir devlet iktidarının ortaya çıkması gerekmektedir. Bu devlet, Bauman'a göre modern ulus devletti:

Devlet, kendisini düzenli yaşamın kaynağı, gardiyanı ve tek garantörü olarak gören devletti: düzeni kaostan koruyan baraj. Düzenin nasıl olması gerektiğini bilen ve sadece tüm diğer durumları düzensizlik ve kaos ilan etmekle kalmayıp aynı zamanda bunları böyle bir vaziyete dönüştürmek için gereken güç ve öfkeye sahip olan şey devletti. Başka bir deyişle bu ... modern devletti.¹³⁹

Bauman için modern ulus devlet, bahçedeki yabancı otları ayıklayan bir bahçıvan gibi, toplumsal alandaki müphem ve dolayısıyla yabancı unsurları yok eden, tek tipleştirilen, asimile eden karakteri ile aynı zamanda bir Bahçıvan devletti. Bahçıvan devlet pratiği, kendini en çok Holocaust deneyiminde ortaya koymuştur Bauman'a göre. Ayrıca modern ulus devletle birlikte, modern ulus devlet modelini oluşturabilecek ve devlet pratiğinin gerektirdiği uygulamalara epistemolojik arzı sağlayabilecek, yasaları inşa edecek ve kısmen özerk bir söylemin de olması gerekiyordu. Bu söylem, yasakoyuculuk etkinliği tarafından kusursuzca yerine getirilmekteydi. Bauman'a göre yasakoyuculuk etkinliği ile Bahçeci devlet pratiğinin birleşmesi, modernlik deneyiminin müphemliğe yönelik savaşının metaforik özneleridir. Bu sayede modern pratikle müphemlik yok edilecek; düzen, modern ajanlarla araçların iş birliği içinde inşa edilecekti. Bu bağlamda özetlemek gerekirse Bauman göre en genel anlamıyla modernite:

İsimlerin ve şeylerin, sözcüklerin ve anlamların mükemmel ve birebir uyumuna; boş noktaların ve durumların olmadığı öğrenimle aşırı yüklenmiş bir kurallar setine; her fenomenin bir dosyasının olduğu ancak her biri için birden çok dosyanın olmadığı bir sınıflandırma bilimine; eylemin her parçası için bir failin olduğu ancak her bir eylem için birden çok failini olmadığı bir görev bölümüne özetle her durum için belirsiz

¹³⁹ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 30.

olmayan(bulgusaldan ziyade algoritmik olan) bir reçetenin olduğu ve bir reçetesi olmayan hiçbir durumun olmadığı bir dünyaya uygundu.¹⁴⁰

Modern pratik bir kategorileştirme, sınıflandırma, ayırma, bölme pratiğidir. Bu anlamda bir ayırma, sınıflandırma ve sınır çizme bilimi olarak geometri, modern aklın arketipidir Bauman'a göre. Taksonomi sınıflandırma, envanter çıkarma, kataloglama ve istatistik, modern pratiğin temel stratejileridir.¹⁴¹ Düzen ideali adına kategorileştirme, ayırma, sınıflandırma, bölme modern pratiğin hem en büyük ustalığı hem de en görkemli başarısıdır. Fakat aynı zamanda bu kategorileştirme, ayırma, bölme, sınıflandırma edimleri, özetle düzenleme faaliyeti, modern pratiğin en büyük endişe ve kaygı nedenidir. Zira müphemlik, yani modernliğin biricik mücadele nesnesi, aynı zamanda modern pratiğin yan ürünü ya da atık maddesidir Bauman'a göre. Bu bağlamda eğer modernlik düzen tasarımı ile ilgili bir pratikse, müphemlik bu düzen idealine yönelik pratiğin ürettiği bir fazlalık, bir atıktır. Tam da bu yüzden hem müphemliğin kökünü kazıma çabası hem de bu düzenleme çabası neticesinde ortaya çıkan istenmeyen sonuç olarak müphemlik, aynı oranda modern pratiğin ürünleridir. Zira gerçekliği ve dünyayı geometrik olarak tasarlamak, dünya ve gerçeklik geometrik olmadığı ve çizilen her sınır dünya ve gerçekliği temalaştırmayacağı için imkânsız bir idealdir. Bu yüzden modern pratik, her daim yok ettiğinden daha fazla müphemlik üretir. Bu bağlamda toplumsal alanın ve insan etkinliğinin özgün bir alanını düzenli kılma yönünde atılan her yeni adım, eski sorunları ortadan kaldırsa bile, yeni sorunlar yaratmıştır Bauman'a göre. Bu paradoksal ve döngüsel yapısıyla modernlik deneyimi, düzeni sağlamaya yönelik her yeni adımda yeni müphemlikler¹⁴² doğurmuştur.

Yukarıda da üzerinde durulduğu üzere müphemlik, paradoksal bir biçimde, modernliğin hem üstesinden gelmeyi hedeflediği hem de bu mücadele ediminin doğal sonucunda ortaya çıkan bir fenomendir. Müphemlik, modern ajanlarla araçların her başarısından sonra daha güçlenerek kendisini bir endişe kaynağı olarak yeniden dayatmıştır Bauman'a göre. Bu totolojik döngü, modern pratiğin en büyük paradoksudur. Bundan dolayı modern pratiğin atık maddesi olarak müphemlik;

¹⁴⁰ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 86.

¹⁴¹ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 27.

¹⁴² Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 213.

müphemliği ortadan kaldırma pratikleri olan kategorileştirme, bölme, sınıflandırma ve düzen tasarlama kadar moderndir:

Yabani otlar bahçeciliğin, yoksul sokaklar kent planlamasının, muhalefet ideolojik birliğin, sapkınlık ortodoksinin, yabancılık ulus devlet inşasının atık maddesidir. Bunlar atık maddedir; çünkü sınıflandırılmayı reddeder, kafesi kırarlar. Bunlar, birbirine karışmaması gereken kategorilerin yasaklı karışımıdır. Ölüm fermanlarını, sınıflandırılmayı reddederek alırlar. Sınırlar hiç konulmamış olsaydı, onları ihlal etmiş olmayacaklardı; fakat bu, modern mahkemenin geçerli saydığı bir savunma değildir. Mahkeme, zaten konulan sınırlarını korumak için vardır.¹⁴³

Böylelikle Bauman'a göre, modern düzenleme idealinin başarısı olan şey, aynı zamanda onun en büyük zaafı haline gelir. İnsanlık durumunun ve varoluşun müphemliklerini/belirsizliklerini ortadan kaldırmaya yönelik her düzenleme etkinliği yeni müphemlikler ve bu müphemlikleri ortadan kaldırmaya yönelik yeni pratikleri zorunlu kılar. Düzen arzusu ne kadar yoğun, düzen kurma çabaları ne kadar çılgınca olursa, müphem kalıntıların hacmi o kadar büyük ve onların yaratacağı endişe o kadar derin olacaktır.¹⁴⁴ Bu bağlamda denilebilir ki Bauman, insanlık durumu için daimi ve giderilemez ve hiçbir mücadele biçiminin üstesinden gelemeyeceği "belirgin bir belirsizlik"¹⁴⁵ tablosu çizmektedir. Bu tabloda insani varoluş, bir zamanlar modern idealin öngördüğünün tersine, ne kadar çaba harcanırsa harcanсын giderilemeyecek bir müphemlik olarak kalmaya mahkûm bir varoluş olarak ortaya konulur.

Bauman'a göre içinde yaşadığımız ve deneyimlediğimiz çağda iki şey açık hale gelmektedir: Modernliğin müphemliğe ilişkin radikal mücadelesinde başarısızlığa uğramış olması ve terk edilmiş hatta tersine çevrilmiş olması. Ancak bu terk ediş ya da tersine çevrilmiş Bauman'a göre modernitenin başarısızlığa uğramış olmasından ileri gelmemektedir. Terk etme, modernliğin müphemlikle/belirsizlikle olan mücadelesinin başarısızlığından önce gelmiştir. Başarısızlık, üzerinden zaman

¹⁴³ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 27.

¹⁴⁴ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 47.

¹⁴⁵ Musa Öztürk, *Tüketici Ayartma ya da Yoksullaşarak Tüketme*, Bauman Sosyolojisi (iç.), (Ed. Zülküf Kara), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 85.

geçmiş olmasından ötürü geriye dönüp bakıldığında net ve tereddüde yer bırakmayacak şekilde fark edilebilmiştir.

Bauman'a göre modern tarih bölünmelerin, farklılıkların, belirsizliğin muazzam bir biçimde çoğalması ile sonuçlanmıştır. Bu bağlamda postmodern perspektiften bakıldığında modernite bir kesinlik çağı, postmodernite ise bir belirsizlik çağı olarak ortaya konulmaktadır. Modernite kendi üzerinde bir düşünüm, kendi pratiğine dair bir öz bilinç kazanmıştır. Bu düşünüm ve öz bilinçle modernite müphem, belirlenemez, olumsal ve düzensizlikle mücadelesinden geri çekilmiştir.

Bauman için postmodernlik, "rüştüne ermiş modernliktir". Kendisinin psikanalistliğini yapan, kendi kendisini tedavi eden, kendisini içerden değil dışarıdan sorgulayan, kazanç ve kayıplarının envanterini çıkarıp tam bir hesabını yapan, daha önce hiçbir biçimde sorgulamadığı niyetlerini keşfeden, bunların birbirlerini ortadan kaldıran paradoksal niyetler olduğunu fark eden bir modernliktir. Bauman'ın kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak postmodernlik, kendi imkânsızlığıyla uzlaşan modernliktir: kendini gözetleyici bir modernlik; bir zamanlar bilinçsizce yaptığı şeyleri bilinçli biçimde terk eden modernliktir.¹⁴⁶

...Bugün, postmodernite kendi için(für sich) modernitedir. Bu modernite, kendi yanlış bilincinin ötesine geçen ve başından bu yana aslında yaptığı şeyin-ki bu belirsizlik ve çoğulculuk üretimidir- ne olduğunu anlayan, rasyonel düzen ve mutlak hakikat gibi, en başta belirlenmiş amaçlara asla ulaşamayacağı gerçeğiyle kendisini uzlaştırır.¹⁴⁷

Bu bilinçlilik, aynı zamanda modernitenin artık sona ermiş olduğunun farkına varılmasıdır. Aynı zamanda modernitenin artık her yönüyle irdelenebilecek, tarihin sona ermiş bölümlerinden birisinin olduğunun farkına varılmasıdır.¹⁴⁸ Varoluşu, dolayısıyla insani ve toplumsal varoluşu, bütünsel ve tutarlı bir bütünlük demek olan düzen idealine göre biçimlendirmeye yönelik bir pratik olarak modernlik, başarısızlığa uğramış ve bu başarısızlık neticesinde toplumsal ve insani varoluş belirsizliğin çerçevelediği bir zaman ve uzamda biçimlenmektedir. Bu yüzden

¹⁴⁶ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 348

¹⁴⁷ Bauman, *Modernite, Postmodernite, Etik*, s. 53.

¹⁴⁸ Zygmunt Bauman, *Yasakoyucular ile Yorumlayıcılar*, Çev: Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul 2003, s. 144.

Bauman için postmodernlik, belirsizliğin bütün yönleriyle hissedildiği ve belirsizlikten kaçmanın ve yüzleşmekten kaçınmanın imkânsız olduğu bir dönemsel çağ kavramsallaştırmasıdır. Modernlik, giriştiği düzen ideali ve bu düzen ideali uğruna mücadele ettiği müphemlik/belirsizlik durumunu ortadan kaldırmaya çalışırken daha fazla müphemlik/belirsizlik üretmiştir. Bu uzun mücadelenin sonucunda Bauman'a göre bugünün toplumsal ve bireysel yaşamına damgasını vuran duygusu belirsizlik duygusu olmuştur. Üstelik bu duygu, sadece kişisel tahayyülde hissedilen ve deneyimlenen bir duygu değil, aynı zamanda, dünyanın ve tüm yönleriyle varoluşun değerlendirimi ile ilgili, varoluşun bütün boyutları ile ilgili bir belirsizliktir. Belirsizlik bir zamanlar olduğu gibi tehlikeli bir düşman veya geçici bir fenomen değil; daimi ve yerleşik bir varoluşun mutlak gösterenidir. Bu bağlamda müphemlik, toplumsal/sistemsel yakıcılığını şimdi hızla kaybetmekte, bir "halk düşmanı" olmaktan çıkmaktadır.¹⁴⁹ Postmodern dünya, daimi ve azaltılamaz bir müphemlik/belirsizlikle dolu olan bir dünya olarak deneyimlenmekte, bu dünyadaki toplumsal ve bireysel varoluş bu belirsizlik fenomeni çerçevesinde biçimlenmektedir.

Bauman, bu belirsizlik durumunu Bourdieu'dan aktararak kullandığı "iğretilik" kavramıyla da destekler. İğretilik duygusu, geleceği tamamen belirsiz ve öngörülmez kılarak bütün mantıklı beklentileri, geleceğe duyulan güveni ve umudu dumura uğratan bir duygu durumudur. Şimdiye isyan etmekten başka yapacak bir şeyi kalmamış insanların geleceğe duyduğu minimum inanç ve umuttur.¹⁵⁰ Bu minimum inanç ve umut geçmişi unutmama, şimdiki zamana tutunamama ve gelecekte korkma eğilimini yansıtır. İğretilik, istikrarsızlık, incinebilirlik çağdaş hayat koşullarının en yaygın ve acı verici biçimde hissedildiğinin göstergesidir aynı zamanda. İğretilik, bugün her yeredir ve vicdana ve bilinç dışına musallat olmaktadır Bauman'a göre. İğretilik, bütün kavranabilir referans noktalarının kırılabilirliği ve geleceğe ilişkin sürekli belirsizlik, zaten darbe yemiş olanları, geleceğin ne getireceğinden emin olamayanlarımızı derin bir biçimde etkilemektedir.¹⁵¹ Bu gün artık, müphemlik yok

¹⁴⁹ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 90.

¹⁵⁰ Özgür Tüzün, *Zaman-Mekân Sıkışması: Küreselleşme, Risk, Belirsizlik*, Bauman Sosyolojisi(İç.), (Ed. Zülküf Kara), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 71.

¹⁵¹ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 185.

edilecek, ortadan kaldırılacak ya da ehlileştirilecek; tasarım ve mühendislik nesnesi olarak mücadele edilecek bir fenomen değildir. Tersine:

Bugünün egemen duygusu yeni tip bir belirsizlik duygusudur.(ve bu sadece kişinin şans ve becerileriyle sınırlı değildir, aynı zamanda dünyanın gelecekteki şekli, bu şekil içindeki doğru yaşamın yolu ve yaşam biçimlerinin doğru ve yanlışlarını ölçecek ölçütleriyle de ilgilidir.) Postmodernliğin belirsizlik (ki belirsizliğin kendisi, modern bir geçmişe sahip dünyada yeni sayılacak bir şey değildir) yorumunda yeni olan bir başka şey de, bunun artık sadece geçici bir dert olarak görülmemesidir. Postmodern dünya kendisi daimi ve azaltılamaz bir belirsizlik koşulu altında bir yaşam hazırlamaktadır.¹⁵²

Postmodern dünyanın ayırt edici temel niteliği düzen idealinin ve düzen arayışının her daim sonuçsuz kalacağına dair bir öz bilinç kazanılmasıdır. Bununla birlikte postmodern dönem kalıcı ve onulmaz belirsizlik koşulları altındaki bir yaşama ve tüm belirginliklerin her türlü zeminden yoksun olduğu bir varoluşa dayanmaktadır. Bauman'a göre postmodernlik; müphemliğin, tesadüflerin, olumsuzluğun, rastgeleliğin gelişi-güzelliğin ve düzensizliğin, bir başka deyişle, kesin olarak öngörülemezliğin ve her türlü sağlam zeminden yoksun olmanın dünyasıdır. Postmodernlik belirsizliğin, müphemliğin dünyasıdır. Bu dünya, düzen ideali çerçevesinde biçimlendiremeyecek bir dünyadır; dolayısıyla da müphemliğin bir misafir ve geçici bir fenomen olduğu bir dünya değil, belirsizliğin varoluşun kurucu ve ayrılmaz parçası olduğu bir dünyadır. Başka bir deyişle bu dünya, eksik belirlenmişliğin, olumsuzluğun müphemliğin daimi bir insanlık durumunun en önemli keşfi¹⁵³ olarak kabulüdür. Postmodern dünyanın sakinleri olarak bireyler, belirsizlik ve düzensizliğin, yani kesin olmayan her şeyin, bir istisna değil, bütün insani ve toplumsal varoluşun ayrılmaz parçası olduğunun farkına varmaktadır. Postmodern insanlar müphemliğin, toplumsal ve bireysel hayatlarından isteseler de ayrılamayacağını ve bununla mücadelenin imkân ve araçlarından yoksun olduklarını anlamaya başlamışlardır.

Bugün rasyonelleştirmenin, onun uygulanmasını denetleyecek faili olmayan bir proje olduğu duygusu iyi toplumla ilgili tüm o eski ve geleceğe yönelik tasarımları yüz kırtacak kadar gerçek dışı ve naif kılmaktadır. Sonuç, cesaret yitimi ya da ileriye

¹⁵² Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 35.

¹⁵³ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 29.

dönük düş kurabilme yetisinin kaybı olarak betimlenen şeydir. Bizim çağımız kesinlikle bir ütopyalar çağı değildir.¹⁵⁴

Belirsizlikle dolu ve belirsizliğin varoluşun tüm yönlerine damgasını vurduğu bu dünyayı, başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, belirsizliğin geri dönüşünü Bauman, modern devletin günümüzdeki durumuna başvurarak da açıklamaya çalışır. Modern devlet bir zamanlar düzen ideali çerçevesinde himayesindeki toplumu tutarlı bir bütünlük olarak inşa etmeye çalışan ve bu çerçevede toplumsal alandaki bütün müphemlikleri rasyonel yönetim prensiplerine uygun bir biçimde ortadan kaldıran devletti. Fakat modern devlet, postmodern zamanlarda artık bu yeteneğinden mahrum kalmıştır Bauman'a göre. Mevcut siyasi kurumlar açıktan açığa ya da üstü kapalı olarak gündem ve kod belirlemede oynadıkları rolü terk etme ya da budama süreci içindedirler bir bakıma. Pratik seçeneklerin kapsamını belirleyebilecek olan gerçek iktidar *akmaktadır*.¹⁵⁵

Bauman modern devletin mühendislik, yönetim, tasarım ve düzen inşası pratiğinden geri çekilişini iktidar ve siyasetin birbirinden kopmasına ya da onun deyişiyile iktidar ve siyasetin boşanmasına dayandırarak ortaya koymaya çalışır. İktidar, en genel anlamıyla bir şeyleri yapabilme kapasitesi ve yetisi anlamına gelmektedir. Siyaset ise, ne yapılması ve uygulanması gerektiğine dair kararlar alabilme ile ilgilidir. Bu bağlamda siyaset, mevcut iktidarın ne yönde kullanılacağına karar verebilmekle ilgili bir yetidir. Bauman'a göre modernliğin çok uzun döneminde iktidar ve siyaset yakın işbirliği içinde ulus devletin hükmü altında birbirine eklemlenmiş durumdaydılar. Ulus devletler egemenliği altındaki topraklarda düzeni tesis etmek adına belli araçlara sahip olma ve bu araçları kullanma yetki ve imkânına sahiptiler. Fakat ulus devletler bu asli ve spesifik niteliklerinden giderek yoksun kalmış/bırakılmıştır. Modern ulus devletlerin idaresinde olan bir sürü belki de çoğu yetki, kürselleşme ile birlikte, Manuel Castells'in 'akışlar uzamı' olarak adlandırdığı, herhangi bir devletin ve devletler bütünüünün erişemediği tarafsız bölgenin içerisinde eriyip gitmiştir.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Bauman, *Yasakoyucular ile Yorumlayıcılar*, s. 231.

¹⁵⁵ Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, Çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2000, s. 85.

¹⁵⁶ Bauman, *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, s. 128.

Bugün Avupadaki en önemli fenomen olan ulus devlet yavaş yavaş zayıflayarak yok olmaya yüz tutmaktadır. Ulus devlet ekonomik yönetimi, siyasi otoriteyi ve kültürel hegemonyayı birleştiren tarihte eşi benzeri olmayan bir kurumdu. [Fakat bugün] Ulus devletten geriye kalan, ekonomik yönetim ve kültürel hegemonyaca desteklenmeyen saf siyasi otoritedir. Acaba bu durum(saf siyasi otorite) [iktidarsız siyaset] diğer iki sütunu olmadan daha ne kadar ayakta kalabilir? Her anlamda ulus devletlerin sonuna yaklaşıyoruz.¹⁵⁷

Ortaya çıkan mevcut durumda modern ulus devlet çok uluslu şirketlerin boyunduruğu altına girmiş, devletler bir zamanlar sahip olduğu iktidarı devletler üstü ajanlara devrederek bir anlamda kendi asli varlık nedenlerini ortadan kaldırmışlardır. Böylece bu haliyle, modern ulus devletler zayıflamış ve giderek zayıflamaya devam etmekte ve yok olmaya yüz tutmaktadır. Etkin bir biçimde düzenleme ve yasama pratiği ellerinden kaydığında zayıflamış devletler küresel güçlerin baskısına teslim olmak zorunda kalmışlar ve önceden üstlendikleri görevlerin giderek daha fazlasını bireylerin zekâsı, ilgisi ve sorumluluğuna devretmişlerdir Bauman'a göre.¹⁵⁸ Fakat düzenleme pratiğinin ajanı olarak modern devletin gerileyişi ve asli görevinden vazgeçiş müphemlikle mücadeleden tamamen vazgeçildiği anlamına gelmemektedir. Bu görev, hayat politikası katmanına, bireylerin kendi yasama, yürütme ve yargı otoritelerinin birbirine geçtiği müphem makama aday gösterildiği alana¹⁵⁹ kaymaktadır. Artık bireylerden toplumsal nedenlerle ortaya çıkan problemlere kendi bireysel becerileriyle ve kaynaklarıyla çözüm bulmaları istenmektedir.

Bu bağlamda müphemlik ve belirsizlikle mücadele Bauman'ın deyişiyle özelleştirilmiştir. Müphemlikle mücadelenin postmodern biçimi olan bu özelleş(tir)me, modern ajanlar ve araçların müphemlikle mücadeleden çekilmesi, bu faaliyette başarısızlığını kabul etmesi ve bu görevin kişisel problem olarak bireylerin omuzlarına yüklenerek havale edilmesini ifade etmektedir.

Müphemlikle mücadelenin kişisel bir alana kayması ve onunla kişisel bir problem olarak mücadele edilmesinin en önemli sonucu, bireyin piyasaya bağımlı hale gelmesidir. Piyasa bireylere kesinlik satarak bireyleri kendisine bağımlı kılar.

¹⁵⁷ Bauman, *Modernite, Postmodernite ve Etik*, s. 63.

¹⁵⁸ Bauman, *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, s. 129.

¹⁵⁹ Zygmunt Bauman, *Bu Bir Günlük Değildir*, Çev: D. Kizen, Jaguar Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 42.

Zira tüketici piyasasının sağladığı kesinlik şartsız olarak sunulmaz, her zaman belirli ürünün satın alınmasını zorunlu hale getirir. Piyasa satın almayı, kesinliğe giden tek yol olarak sunarak bu bağımlılık ilişkisini mümkün kılar. Bireyler, tüketici piyasasının sunduğu uzmanlık ağına başvurarak tüketici piyasasındaki uzmanlara bağımlı bir şekilde kendilerini kurar ve geleceğe ilişkin tasarılarını bu uzmanlar aracılığıyla gerçekleştirir. Bu noktada bireylerin yapması gereken tek şey uzmanların sunduğu bilgi ve stratejileri satın almak, izlemek, ve onlara itaat etmektir. Birey, piyasanın görevlendirdiği bilgili uzmanların yardımıyla cehaletten mantığa, yetersizlik duygusundan tasarı ve arzuların yerine geleceğine ilişkin güvene geçiş sağlar.¹⁶⁰ Zira uzmanlar hem güvenilir bilgiye sahip hem de bireyin en derin kaygı ve sorunlarını anlama ve çözme kapasitesine sahip kişilerdir. Uzmanlar, “seçim yapma ile doğru yolda olma” arasındaki ilişkiyi sahip oldukları bilgi ile garanti altına alma kapasitesine sahip kişilerdir. Bu bağlamda uzmanı kesin olarak tanımlayan şey, hizmet ve bilgi ürettiği insanların yaşam projelerindeki problemler ve bu problemlere karşı onlara sunduğu “kesinliktir”. Uzmanların arz ettiği kesinlik ile tüketici piyasasına olan bağımlılık sürekli yeniden üretilir.

Özetlemek gerekirse, postmodernliğin spesifik yanı, belirsizliğin varoluşun tüm yanlarında derin bir şekilde hissedilmesi ve bu belirsizliğin kalıcı olduğuna dair bir inancın yerleşmesidir. Postmodern belirsizlik, varoluşun bütün katmanlarına sirayet ederek varlığını her zaman olduğundan daha fazla hissettirmektedir. Bu belirsizlik pratik açıdan şu anlama gelmektedir: İnsanlar giderek kendi düşünceleri ve sorumluluklarıyla baş başa kalmaktadırlar: Ajanlar ve araçların yaptırımlarıyla donatılmış bir otoritenin yokluğunda, bireyler kendi seçim ve sorumluluklarına güvenmekten başka bir şansa sahip değillerdir. Sanki modernite hiç yaşanmamış gibi, yeniden, ahlaki sorunlarla karşı karşıyayız: bireysel sorumluluğa gerisin geri püskürtüyoruz.¹⁶¹ Bu varoluşta, seçim yapma ile doğru seçim yapma arasındaki bağ belirsizdir. Bu bağlamda belirsizlik Bauman’a göre ahlakın başlıca tehdidi olmak şöyle dursun(birçok ahlak filozofu tarafından can sıkıcı menfur bir şey olarak görülen!), ahlaklı insanın asıl zemini ve ahlakın filizlenip serpilebileceği tek

¹⁶⁰ Bauman, *Özgürlük*, s. 94.

¹⁶¹ Bauman, *Modernite, Postmodernite ve Etik*, s. 56.

topraktır.¹⁶² Bauman için ahlaki edim, sorumluluktur. Postmodernlik, ahlak için bir şanstır. Postmodernlik, ahlakla aşılanmış bir birliktelik umudunu barındırdığı belirsizlikle mümkün kılabilcek bir şanstır.

Müphemlikle mücadele modern ulus devletin mücadele nesnesi olmaktan çıkmış, müphemlikle mücadele bireylerin kişisel sorumluluk alanına devredilmiştir. Postmodernite süreciyle birlikte postmodern toplumda devlet egemenliğinde olan toplumsal denetim ve düzenleme gücü artık piyasanın eline geçmiştir.¹⁶³ Ya da Bauman'ın ifadeleriyle tekrarlayacak olursak, müphemliğe karşı verilen modern savaş artık düzenli ordular tarafından değil, özgür tüketicilerin satın aldığı uzmanlık hizmetleri tarafından verilmektedir. Postmodern dünyada müphemlikle mücadele, uzmanlık bilgisi gerektiren bir ihtiyaç haline gelmiştir. Bireyler bu şekilde piyasaya bağımlı kılınmıştır. Bireyler, uzmanlığın sunduğu önerilerle yaşamlarındaki müphemliği ortadan kaldırmaya çabalamakta ve uzmanlık hizmetlerinin satın alınması ile bu döngü yeniden üretilmektedir. Fakat bireylerin, toplumsal olarak üretilen problemlere biyografik çözümler bulması imkânsızdır. Bu bağlamda belirsizlik, bütün dehşetiyle hissedilmekte, onunla mücadelenin nafile bir çaba olduğu kabul edilmekte ve her geçen gün daha da kuşatıcı hale geldiği deneyimlenmektedir.

Bauman, postmoderniteyle birlikte müphemliğin/belirsizliğin, gelişigüzelliğin rastgeleliğin, olumsuzluğun, olasılığın her daim bizimle kalacağını ortaya koymaktadır. Bauman'ın ortaya koyduğu bu analiz bütün dikotomilerin, zıtlıkların, doğru/iyi ve yanlış/kötü arasındaki kesin/net ayrımların muğlâklaştığı, silikleştiği, hatta ortadan kalktığı anlamına gelmektedir. Doğru ya da yanlış gibi temel ayrımların ortadan kalkmasıyla, artık insan belirsizlik ve çoğulculuk içinde, salt kendi "yorumlarıyla" eylemek zorundadır.¹⁶⁴ Postmodernite, yalnızca ve yalnızca kendi bilgi, yorum ve yetenekleriyle hayatta kalmak ve eylemek zorunda olan insana, daha çok seçenek, tercih ve sorumluluk yüklemektedir. Bireyin sorumluluk yüklenmesi,

¹⁶² Bauman, *Yaşam Sanatı*, Çev: Akın Sarı, Versus Yayınları, İstanbul 2011, s. 159.

¹⁶³ Bauman, *Yasakoyucular ile Yorumcular*, s. 188.

¹⁶⁴ Şahin, *Zygmunt Bauman'ın Modernite Eleştirisi*, s. 88.

ahlaki bir deneyim olasılığını arttırmaktadır. Bu anlamda postmodernite ahlakiliğe dair bir umut olarak ortaya konmaktadır.

4.4.Modernlik: Etik'in Yükselişi

Yukarıda anlatılmaya çalışıldığı üzere modernite, geniş çaplı bir düzen idealinden beslenen ve bu ideal uğruna sonu gelmeyen yasama faaliyetini gerçekleştiren bir pratiktir. Bu düzen ideali, gelenek ve tanrı imgesinin sunduğu doğal düzenin altüst olması ve aşılması ile gerçekleşen bir kopuşla ortaya çıkan boşluğun doldurulmasına yöneliktir. Bu bağlamda dinsel tahayyülün bir imkanı ve düzen ve hakikatin üreticisi olan Tanrı imgesinin reddi ve gelenekle olan tüm bağların kop(arıl)ması ile gerçekleş(tiril)en kopuş etik çabaya yepyeni bir ontolojik ve epistemolojik zemin hazırlamıştır. Bu zeminde Tanrı tahayyülünü ve geleneksel hayat stratejilerini reddeden modern felsefe çeşitli antropolojik varsayımla soyut, zaman ve mekân dışı inşalarla insan doğasına yönelik bir dizi genellemeleri üretmiştir. Bu genellemelerin öne sürdüğü varsayımlara göre somut bir özne olarak bir insan öznesinin eğilimleri, soyut bir kategori olarak bütün bir insanlığın doğal eğilimleriydi.

Agnes Heller'e göre 17 ve 18. Yüzyıldaki sahneye çıkış şekliyle modern batı felsefesi (ve düşüncesi) ahlaksal bütün olguları (yani kurallar, normlar, ödev ve görevler, iyinin ve doğrunun bütün betimlemeleri) çeşitli antropolojik ön kabul ve varsayımdan, ya da başka bir deyişle, insan doğasının ebedi yüklenimlerinden çıkarsamıştır. Ona göre soyut ve tarih dışı bir antropolojik evrenselcilik, yeni bir oluşuma kefil olmaktaydı: Bu oluşumda söz konusu olan, tüm insanların doğal eğilimleriydi ve yalnızca toplum sözleşmesinin, özel ve somut bir türün ahlaki ödev ve yükümlülüklerini doğurabileceğine inanılmaktaydı. Başka bir ifade ile uygun ve ideal insan toplumunun ahlakı, her insani bireyi insan olma niteliğiyle ele alacak biçimde temellendirilmeliydi. Bununla birlikte tekil sıfatıyla devlete mensup yurttaş etik olarak devletle¹⁶⁵ ilintiliydi.

Ahlaki edim, eylem ve davranışı bir dizi ödev, görev ve norma uygun hareket etmek olarak koyutlayan modern batılı felsefenin, bu bağlamda, üstesinden gelmek

¹⁶⁵ Agnes Heller, *Modernitedeki Ahlaki Durum*, Çev: Elif Çırakman, *Modernite Versus Postmodernite* (iç.), (Ed. Mehmet Küçük), Say Yayınları, İstanbul 2011, s. 196.

için en fazla çaba harcadığı problem, tikel bir insan öznesinin tümel insan varlığına etik bir bağla henüz ilişitirilememiş olmasıydı. Zira tikel insani özneler henüz herhangi, soyut, kategorik ve evrensel bir insanlık modeli inşa edememişti. Dolayısıyla bir insanın kategorik bir insan bütününe mensup olmasından ötürü üstleneceği etik yükümlülük, görev ve ödevler henüz mevcut değildi. Bu namevcudiyet, felsefecilerin evrensel bir etik için, evrensel bir temel bulma arayışının itici gücü oldu. Locke'tan Rousseou'ya, Hegel'den Kant'a devam eden bu modern ve tümel evrensellik arayışının etik çaba açısından önemi; insanların yönetici bir otorite ve izleyebilecekleri evrensel bir etik kodun yokluğunda ahlaki bir özne olarak hiç bir ahlaki edim, eylem ve davranışı gerçekleştiremeyecek olmalarıydı. Bauman'a gör Tanrısal tahayyül ve gerçekliğin sunduğu evrensel temellerin modern ve seküler versiyonunu bulma arayışındaki felsefecilerin dağınık haldeki korku ve kaygılarını Dostoyevsky özetliyordu: “Tanrı yoksa her şey mubahtır”:

İnsan iradesinden ve insan direnişinden daha güçlü ve insani benlikleri ahlaki olmaya zorlayabilme yetisi olan bir güç yoktur; aynı şekilde, insanların kendi önzelerinden daha soylu ve daha güvenilir olan, insanların görgülü, adil ve doğru-ahlaklı- gördükleri eylemlerin gerçekten de öyle olduğunu onaylayacak ve bunları saptıkları zaman yanlış yoldan kurtaracak hiçbir otorite yoktur. Eğer böyle bir güç ve böyle bir otorite yoksa o zaman insanlar kendi akıl ve kasları ile baş başa kalıyorlar. Ve bunlar da felsefeciler ve vaizlerin sürekli vurguladığı gibi insanların yalnızca günah ve kötülüğe götürüyor ve ilahiyatçıların gayet ikna edici şekilde söyledikleri gibi, bunlar doğru davranışa varmak ya da doğru yargıya geçmek için güvenebilecek şeyler değildir.¹⁶⁶

Bir zamanlar Hobbes'un karamsar bir biçimde betimlediği “doğal” toplumsal durum ve varoluşun da bir izdüşümü olan bu kaotik durum, bütün bir modern felsefe geleneğinin bilinçaltına işleyen otorite boşluğunun yarattığı bu korku *ahlaki olanla olmayan arasındaki farkı bir yasa biçiminde ifade eden* modern yasamacı etik çabanın asıl motive edici gücü oldu. Bu modern çabanın sözde dökülmeyen ve ifade edilmeyen paradoksu aklını kullanarak özerkliğine kavuşacak olan insan bireyinin, evrensel etik temeller(normlar, kurallar, kodlar, yasalar) yokluğunda ahlaki bir birey olamayacağı korkusudur. Bu paradoksal ve hırslı arayışta Immanuel Kant bu belirsiz

¹⁶⁶ Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, s. 31.

ve kaos durumunun üstesinden gelmek adına, evrensel bir zemin ve temel bulma adına, felsefeye uzun bir dönem damgasını vuracak modern etik çabanın en radikal adımını atmıştır. O, “ahlak kanunu” olarak nitelendirdiği evrensel kategorik buyruğunu şu biçimde ifade etmiştir:

Öyle davran ki bu davranışında insanlığı hem kendinde hem de diğer insanların her birinde her zaman bir amaç olarak göresin; asla bir araç olarak kullanmayasın.¹⁶⁷

Modern etik çabanın zirveye ulaştığı ve bir anlamda modernliğin etik mottosu olan bu ilkenin birinin diğerini kapsadığı en az iki önemli varsayım ve sonucu vardır. İlk varsayım ve sonuç, evrensel bir önerme olarak buyruğun her türlü akıl dışılığı reddetmesidir. Birey bu etik buyruğa rasyonel, özerk bir özne olmasından ötürü uymalı, kendi davranışlarını, ahlaki olmak bağlamında, bu evrensel ve rasyonel önermenin doğrultusunda gerçekleştirmelidir. Bauman’a göre ahlaki bir *ben* olarak insanı, tümel bir kategori olarak etik *biz* anonimleştiren ve nesneleştiren bu motivasyon; aklın, edimlerin ahlaki olup olmamasındaki tek ölçüt haline gelmesini sağladı. Zira akıl tanım gereği kurallarla yönetilir ve aklın denetiminde eylemek bazı kurallara uymak demektir. Ahlaki bir varlığın aklın denetiminde hareket etmesi demek ve aklın bu denli merkezi bir konum edinmesi, ahlaki problemlerde normların ve kuralların eylemleri incelemesini etik bir ilke haline getirdi. Zira felsefeciler, vaizler ve eğitimcilere göre ahlaki ilkeler olmazsa ahlak da olamazdı¹⁶⁸; çünkü bir ilke, yasa ya da kurala göre hareket etmedikçe hiçbir edim ahlaki olamazdı.

İkinci varsayım ve sonuç ise ahlaki edimin formelleştirilebilir bir kurallar seti haline dönüştürülmesi ve bir dizi formel kuralın takip edilmesi olarak “deontolojik” bir statüye büründürülmesidir. Böylece ahlaki birey için iyilik yapma sorunsalı bir disiplin meselesine dönüşür. Birey için ahlaki edimin değerlendirim ölçütü kurallara uyup uymama derecesine dönüşür:

Edimin ahlaki olarak doğru olup olmadığını bilmek için, edimin sonuçlarının iyi olup olmadığını anlama zahmetine gerek olmadığını ileri süren (ahlaki davranışın fiilen kurallarla yönetilmeyle özdeşleştirildiği düşünüldüğünde iyi’yi kurallara sadakete uyulup uyulmadığı sorusundan bağımsız olarak tanımlamak zaten çok zor bir iş olacaktır) “deontolojik” ahlak anlayışında göre edimin, bu tür eylem için emredilen

¹⁶⁷ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev: İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s. 46.

¹⁶⁸ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 85.

kurallara uygun olup olmadığını bilmek yeterlidir. Dolayısıyla ahlakın ölçütleri, en uç biçiminde, aktörün ahlaki vicdanının tamamen konu dışı olduğunu ilan ve araçları amaçlardan; davranışın iyiliğini sonucun iyiliğinden; ahlak sorununu iyilik yapma sorunundan ayıran saf prosedüralizm¹⁶⁹ ve deontolojik¹⁷⁰ ahlaki anlayış, ahlaki bireyin özerk duygu bağlarından koparılıyor fakat dış erk kaynaklı kuralların koşulları boyunlarına geçiriliyordu. Benliğin ahlaki kapasitesinde duyulan güvensizlikten başlayan arayış, sonunda, benliğin yargı hakkının yadsınmasına varır.¹⁷¹

Bu deontolojik ve prosedüral mantığın ahlaki edimin ortaya çıkması adına inşa ettiği etik ve evrensel ilkelere göre; herhangi bir etik kod izlenmedikçe ve evrensel bir rehber olarak benisenmedikçe hiçbir eylemin ahlaki nitelikte olması söz konusu olamaz. Bu etik kod ve evrensel ilke, kural ve yasaların neredeyse tamamı insan öznesine ait sorumluluğu iptal etmiş, geçersiz kılmıştır. Anlık ve irrasyonel duygusal reaksiyonlardan kaynaklanan duyguların bireysel duyguların hiçbir surette ahlaki bir değer ve öneme sahip olmadığı, yalnızca akıl yürütme, muhakeme, mantıklı bir hesaplama ev aklın himayesindeki evrensel normları izleyen bireyin, ahlaki bir varlık olabileceği *a priori* olarak¹⁷² koyutlanır.

Ancak deneyimlemekte olduğumuz çağda, Bauman'ın postmodern olarak adlandırdığı toplumsal durum ve varoluş tarzında, toplumsal ve kurumsal her türlü yapı büyük bir meşruiyet sorgulamasının nesnesine dönüşmüştür. Bireylerin var olan her türlü kuruma ve yapıya yönelik kuşku ve sorgulamaları, etik çabaları da etkilemiş, dönüştürmüştür. Bauman'ın yüksüzleştirilmiş, sorumluluğu gasp edilmiş bireylerin üretimi ile özdeşleştirdiği ve sanık sandalyesinde oturttuğu modernite, bu

¹⁶⁹ Kurallara uygunluğun esas alınması.

¹⁷⁰ Deontoloji: Teolojik etiğin karşısında yer alan ve ahlaki ödev ve yükümlülüğün doğası üzerinde duran, bazı eylemlerin sonuçlarına bakılmaksızın ahlaki bakımdan yapılması gereken eylemler olduğunu savunan normatif etik anlayışı. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 234.

¹⁷¹ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 88.

¹⁷² Bu bağlamda C.H. Waddington'un şu saptamasını da eklemek gerekir. Waddington, failerin özerk ahlaki kapasitelerinin etik ilkeler tarafından biçimlendirmesi ve yönlendirilmesinin en temel sonucunun yakın geçmişimize damgasını vuran savaşlar, işkenceler, zorunlu yerinden edilmeler ve diğer tüm hesaplanmış vahşetler olduğunu öne sürer. Zira Waddington'a göre bu savaş, vahşet, işkence ve hesaplanmış diğer suçlar, edimlerinin haklı olduğuna içtenlikle inanan insanlar tarafından ve aslında inandıkları bazı temel ilkelerin tatbik edilmesinin gereği olarak gerçekleştirilmiştir. C.H Waddington'dan aktaran Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, Çev: Alev Türker, Ayrıntı yayınları, İstanbul 2011, s. 89.

bağlamda etik paradigma değişimi ile birlikte bu yasamacı etik kod arayışından vazgeçmiş, geri çekilmiştir.

Bireyler aklın ve yalnızca aklın hakim olduğu, rasyonel olarak örgütlenmiş şeffaf bir toplumda belirsizlik ıstıرابında kurtulacaklardı. Böyle bir ihtimalin hiç olmadığını ve olamayacağını bugün biliyoruz. Bireylerin ahlaki sorumluluklarını yasakoyuculara kaydırarak bireyleri evrensel olarak ahlaki kılma girişimi başarılı olmadı: bu süreçte herkesi özgür kılma vaadi de. Hiçbir müphemlik taşımayan iyi çözümler olmaksızın ebediyen ahlaki ikilemlerle karşılaşacağımız ve bu çözümlerin nerde bulunabileceğinden, hatta bunları bulmanın iyi olup olmayacağından asla emin olmayacağımızı artık biliyoruz.¹⁷³

Ona göre olumsuzluk, belirsizlik ve müphemlik kendisini toplumsal ve düşünsel alanda hiç olmadığı kadar hissettirmektedir. Belirsizlik ve bu belirsizlikle barışık bir varoluş taşımasıyla, hatta onu kurucu unsuru olmasıyla özgün bir varoluşa sahip olan postmodernlik, ahlaki sorumluluğun asli yerine, bireyin sorumluluğuna geçebileceği koşulların bir bileşimi, yeni bir imkânın doğuşu olarak bir *ahlak çağı* olarak nitelendirilmektedir.

4.5.Postmodernlik: Etik'in Çöküşü

Evrensel etik rehber(yasa, ilke, norm) tasarımı ve arayışının ve bu yolda yılmaz (ve muazzam) bir yasama pratiğinin damgasını vurduğu modernlikte, bireysel sorumluluk bir dizi yasa ve ilkeyle yer değiştirdi. Fakat günümüze postmodern etik krizi olarak da yansımakta olan durumun toplumsal ve düşünsel ethosu tarafından modernlik, güçlü bir biçimde aşındırılmaya başlandı.

Birçok sosyolog, felsefeci ve düşünür tarafından farklı tasarı ve kavramsallaştırmayla dile getirilen bu yeni düşünsel ethos, Ulrich Beck'in Risk Toplumu, Anthony Giddens'in Düşünsel Modernlik ya da pek çok düşünürün dile getirdiği Geç modernlik gibi farklı kavramsallaştırmayla teorileştirildi. Söz konusu düşünürler postmodernliği tamamiyle yeni bir ekonomi, toplum, kültür, estetik, politika hatta ruhun oluşturduğu tarihsel toplumsal tümlük olarak görürken Bauman postmodernliği, birincil olarak zihniyet, yeni dünya görüşü, teorik çalışmalarda entelektüel ve ahlaki fikirlerde değişikliklerin gerekli olduğu yeni bir teorik konum

¹⁷³Bauman, *Postmodern Etik*, s. 45.

olarak görür.¹⁷⁴ Fakat son tahlilde bu farklı kavramsallaştırmaların ortak zemini ve noktası, çağdaş toplumsal varoluş mekanizmalarının modernlik deneyiminden ayrı hatta zıddı bir ruhu temsil ettiği'dir. Felsefeciler(bilhassa ahlak felsefecileri) tarafından güncel ahlaki nihilizm olarak farklı tepkiler ve yorumlarla karşılanan bu postmodern etik krizi, çoğunlukla negatif bir biçimde tartışılmıştır.¹⁷⁵

Muazzam bir kurallar çokluğu ve evrensellik idealinin ciddi bir biçimde sorguya çekildiği bu postmodern dönemde, postmodern erkek ve kadınların(kısacası tüm bireylerin) yaşam deneyimlerinin, kişisel ve ahlaki sorumluluklarının dayanaktan yoksun olması (otorite boşluğu) , bireysel ve ahlaki edimi etik değerlendirimden yoksun bırakmıştır. Modern ulus devletlerin küreselleşme ile birlikte “iktidarsızlaş(tırıl)ması” sonucu yasama pratiğinden vazgeçmesi, siyasetin devlet egemenliğinin dışına çıkmasıyla da müphemlik/belirsizlik, bir olgu olarak ve bir olasılıklar zinciri olarak toplumsal hayatı tanzim etmiştir. Dolayısıyla böylesine belirsizliklerle tanzim edilen bir toplumsal yaşam arenasında bireyler, isteseler de bir rehber olarak etik bir kod ve norma yönelip, sorumluluklarının devriyle gerçekleştirebilecek “ahlaki bir konformizme” hiçbir surette bel bağlayamazlar. Bauman'ın kendi ifadeleriyle ifade edecek olursak:

Bu, postmodern çağ zamansal olarak daha önce deneyimlenen hiçbir çağda olunmadığı kadar bir seçim örutüsünün olduğu bir çağdır. Ancak alternatif kuralların bol olduğu bu postmodern çağ aynı zamanda ahlaki bir birey olmak bağlamında müthiş ıstıraplı bir tereddüt deneyiminin koşullarının da hazırlayıcısıdır. Postmodern çağın sakinleri, deyim yerindeyse kendi ahlaki özerklikleriyle ve dolayısıyla da kendi ahlaki sorumluluklarıyla yüzleşmeye zorlanıyorlar. Bugün yaşanan ahlaki krizin sebebi budur. Bu aynı zamanda ahlaki benliklerin şimdiye dek hiç karşılaşmadıkları bir şanstır.¹⁷⁶

Deneyimlenen çağın toplumsal ve zamansal hakikatinin bu olduğunu bilmek Bauman'a göre postmodern olmaktır. Birey için postmodern olmak, olumsuzluğu doğallaştırmak, müphemliği aşınlaştırmak, belirsizliği kabullenmek kolayca gerçekleştirilebilir bir durum değildir. Bu bağlamda dünyaya, hayata ve topluma

¹⁷⁴ Başer, *Dayatılan Düzenlerden Deneyimlenen Belirsizliklere: Ajanlar ve Araçlar*, s. 125.

¹⁷⁵ Bu yönelime muhalif ve aykırı bir yorumla karşı çıkan, alternatif bir 'kişilik etiği' kuramıyla öne çıkan Agnes Heller ayrı bir duruşu temsil etmektedir. Heller postmodern olarak nitelenen çağın ahlaki edim perspektifini 'varoluşsal seçim' nosyonu üzerine kurarak etik nihilizm tartışmasının dışında bir konum işgal etmektedir. Heller'in çalışması için bkz. Agnes Heller, *Bir Ahlak Kuramı*, Çev: A.Yılmaz, E. Demirel, K.Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2006.

¹⁷⁶ Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, s. 63.

postmodernliğin yeniden kazandırdığı büyü (moderniteyi büyüsunü yitiren dünya olarak anımsadığımızda), insanların daha iyi ya da daha kötü olacakları değil, ahlaki sorumlulukları ile baş başa kalabilme ihtimalleridir. Bu, ahlaki edimin tekrar ve yeniden kişiselleşmesi (kişiselleştirilmesi) anlamına gelmektedir.

Ahlakın ve ahlaki edimin yeniden kişiselleşmesi demek bireysel ahlaki sorumluluğun kişinin elinde olması demektir. Postmodernitenin ahlaki deneyime getirdiği yenilik, modern pratiğin düzen idealine yönelik yasama faaliyetinin son bulması, bundan geri çekilmesi ve bunun sürdürülemezliğinin anlaşılmasıdır. Bu bağlamda Bauman'a göre postmodernlik:

Modernliğin radikal bir şekilde peşinden koşulan özlemlerinin bizi getirdiği çıkmaz sokaklardan bir geri çekilişe postmodern bir etik, ötekini bir komşu olarak, ele ve zihne yakın olarak, sürüldüğü hesaplı çıkarlar dünyasından ahlaki benliğin çekirdeğinde yeniden kabul edecek bir etik; yakınlığın özer ahlaki anlamını yeniden kuran bir etik; ötekini ahlaki benliğin layık olduğu mevkiye eriştiği süreçte çok önemli bir karakter olarak yeniden kuran bir etik olacaktır.¹⁷⁷

Bu alıntıda da görüldüğü üzere yeni bir etiğe dair duyulan umut, Bauman'ı şu düşünceye sevk etmiştir: Levinas'ın etiği, postmodern bir etikdir. Bu yeni etik, iki kişilik bir etik; onun deyişiyle iki kişilik bir ahlak partisidir. Postmodern etik savunusuyla Bauman modern pratiğin ortaya koyduğu rasyonel- özerk öznenin yerine, özneyi başkası/öteki ile ahlaki sorumluluğa dayalı ilişkiye bağımlı kılan bir etik imkânı araştırmaktadır. Bauman'ın düşüncesinde ahlak ve etik arasındaki gerilimin ortaya konulması da önemlidir. Bu noktada modernlik, bir yasama, ilke, norm koyma etkinliği olarak etik çağı; postmodernlik ise ahlaki umudun yeniden ortaya çıktığı bir ahlak çağıdır.

Modernite düzenleme ideali çerçevesinde ahlaki edimin yasa, norm ve ilke olarak ifade edildiği çaba ile karakterize olmuşsa; postmodernite, bu yasa, norm ve ilke pratiğinden vazgeçilmesi, bireyin özgür ve özerk seçimlerine imkân veren ahlaki edimi mümkün kılan yapısıyla karakterize edilir. Bu bağlamda Bauman, modern ajanlarla araçlar tarafından işe koşulan modern etik kavramının karşısına, Levinas'ın

¹⁷⁷ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 108.

sorumluluk ahlakını koyar. Postmodern varoluş içinde ahlak; kurallar, normlar ve ilkelere dönüştürülmeden, yani etik yasama içinde eritilmeden başkası/öteki ile ilişkinin dolaysızlığında ortaya çıkar. Böylece ahlak, başkası/ötekini soyut bir kategori içinde eriten yasa, norm ve ilke olmaktan çıkar ve başkası/öteki ile yüz yüze ilişkinin dolaysızlığında ortaya çıkan bir sorumluluğa dönüşür. Bu sayede bütün öznelerin aynı evrensel yasalara tabi olduğu “başkası/öteki ile var olma”, yerini sonsuz bir sorumluluğu varsaymak zorunda olduğum başkası/ötekinin mevcudiyetinde “başkası/öteki için olma” durumuna bırakır.¹⁷⁸ Bauman’ın ifadeleriyle söyleyecek olursak başkası/öteki için olmak:

Ötekinin korumasızlığı/çaresizliği ve zayıflığının hiç konuşmadan yaptığı imdat çağrısını duyma şokunu yaşamaktır. Bu şok öyle güçlüdür ki sözleşmeler ve sözleşmesel yükümlülükler dünyasında kendi kendisini yüceltmenin(önemli olanın kendisi olduğunun) tadını çıkararak bütün rasyonel mülahazaları ve hesapları önemsizleştiriyor. O (öteki) benim sorumluluğum ve yalnızca benim sorumluluğumdur.¹⁷⁹

Başkası/öteki için olmak başkası/öteki ile birlikte olmaktan önce gelir. Bütün taahhütlerden, mantıksal/çıkara dayalı hesaplardan ve sözleşmeye dayalı yükümlülüklerden önce gelir. Başkası/öteki için olmak, öncelikle sorumluluk anlamına gelmektedir. Ve benlik başkası/öteki ile etkileşime girdiği an zaten başkasının/ötekinin iyiliği ve kötülüğünden sorumlu olur.¹⁸⁰ Başkası/ öteki için var olmak, onun sorumluluğunu üstlenmek, onun varlığını benim varlığına öncelemektir. İnsan olmanın anlamı, başkası/öteki için sorumluluk hissetmektir. Ahlak, başkasının/ötekinin varlığını kendi varlığına öncelemek, ondan sorumlu olmaktır. Bauman’ın ifadeleriyle ifade etmek gerekirse:

Öteki için var olarak kendim için var olurum. Dünya üzerindeki varlığa anlam katar, dünyayı benim varlığımı hor görme ve reddetme hakkında yoksun bırakırım;... Öteki yalnızca benim bulunduğum yerden görmek; onu görmek, onu düşünmek, onu unutmamak; onun da benim için var olması: şu anda ve bütün bir varoluşta benim onun

¹⁷⁸ Crone, *Bauman on Ethics*, s. 64.

¹⁷⁹ Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, s. 88

¹⁸⁰ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 225.

için yapabileceğim şey yalnızca budur, bu onun varlığını tamamlayan bir davranıştır; geliştirici, yeni ve yalnızca benim yerine getirebileceğim bir davranış.¹⁸¹

Bauman, başkası/ötekinin merkezde olduğu postmodern etik anlayışını ortaya koymaya çalışır. Ahlaki ilişki, başkası/öteki için sorumluluk almak, başkası/öteki için olmaktır. Bu sorumluluğu sağlayan, bendeki ahlaki itkidir. Ahlaki itkinin peşinden gitmek, başkası/öteki için sorumluluk duymak, başkası/ötekinin kaderini paylaşmak ve onun iyiliği için çabalamak demektir. Ahlaki itkinin sözleşmelerdeki zorlayıcı hükümlerle bir ilgisi yoktur. Herhangi bir çıkar hesabıyla da bir ilgisi yoktur. Ahlaki itki, benin varoluşsal anlamda ahlaki bir kapasite ile donanmış olması demektir. Benin, başkası/öteki için sorumluluk demek olan ahlaki bir tözle donanmış olması demektir. Tam da bu noktada Bauman toplumsallığın başlangıcına ahlaki ilişkiyi koyar. Ona göre toplum ahlak yapısının zaten var olduğu noktadan türeyen bir bütünlüktür. Ahlakın özü, başkası/öteki için olmak bir vazife, her türlü çıkar gözetimine önsel bir vazife olduğundan ahlakın kökleri egemenlik, iktidar ve kültürel yapılar gibi toplumsal süreçlerin de altına uzanır. Ahlak toplumun bir ürünü değildir Bauman'a göre. Ahlak, toplumun güdülediği kötüye kullandığı, yönünü değiştirdiği, önünü tıkadığı bir şeydir.¹⁸² Toplumsallaşma süreci, ahlakın manipülasyonunu içerir, üretilmesini değil. Toplum ahlaki fenomenlerin üretildiği bir fabrika değil, ahlaki ilişkiyi imkansız kılan, onu dejenere eden ve yapısını bozarak hasara uğratan bir yapıdır. Ahlaki sorumluluk, -ötekinin yanında olabilmek için öteki için olmak-benliğin ilk gerçekliği, toplumun bir ürününden ziyade, başlangıç noktasıdır.¹⁸³ Toplum, bu ilişki üzerinde yükselir. Bunun tersine başkası/öteki için sorumluluktan kaçınma olan ahlak dışı davranış, toplumsal bir sapma, bir arıza ya da toplumun yanlış işleminin bir sonucu değildir. Tersine, toplumun ahlaki itki ve kapasiteyi ortadan kaldıran ve başkası/öteki ile yakınlığı iptal eden ve dolayısıyla ahlaki ilişkiyi imkânsız kılan karakterinden kaynaklanır. Toplum devreye girdiğinde başkası/öteki ile yakınlık ortadan kalkar ve başkası/öteki ile yakınlık (ahlaki yakınlık) ortadan kaktığında da sorumluluğun ufku daralır ve sorumluluk yerini hoşnutsuzluğa bırakır. Toplum (özellikle de rasyonel modern toplum) başkası/öteki için sorumluluk

¹⁸¹ Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev: N. Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 265.

¹⁸² Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 246.

¹⁸³ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 24.

ihtimalini ortadan kaldıran karakteriyle iki kişilik yüz yüze ilişkideki ahlaki yakınlığın iptal edilmesinden kaynaklanır. Postmodernitenin ahlakı, tam da bu ahlaki yakınlığın ortaya çıkması ihtimaline dayanır.

Bauman'ın toplumsallığın başlangıç ve zeminine yerleştirdiği; toplumu ahlakiliğin bir türevi ve sınırlandırılması biçimindeki bu savunusu; Levinas'ın Ben ve başkası/öteki arasındaki etik ilişkiyi her türlü ilişkiye öncelmesi ve her türlü ilişkinin arketipi olarak ortaya koyan etik çabasından etkilenmiştir. Hatırlayacak olursak Levinas'a göre öznelarası ilişki, yüz yüze dayanan asimetric bir ilişkidir. Bu anlamda ben, başkası/ötekiden hiçbir karşılık beklemeden mutlak anlamda sorumludur. Fakat iki kişilik yüz yüze birlikteliğe dâhil olan üçüncü kişi ile birlikte ortaya çıkan toplum, bu ilişkinin yapısını tamamıyla değiştirir. Bu noktada Levinas, toplumu ahlaki ilişkiden türeyen, çoğul ve anonim başkası/ötekilerin bir aradalığı olarak ortaya koyar:

Dünyada yalnızca iki insan olsaydı adli mahkemeye ihtiyaç olmazdı; ben, başkası karşısında ve başkasından daima sorumlu olurum. Üç insan olur olmaz başkasıyla etik ilişki politik hale gelir ve ontolojinin tümleyici söylemi içerisinde girer. Ontolojinin ve politikanın dilinden hiçbir zaman tamamen kaçamayız.¹⁸⁴

Genelleşmiş, anonim ve yüzüstü başkası/ötekilerin çokluğundan oluşan bir tümlük olarak toplum, iki kişilik yüz yüze ilişkinin mümkün kıldığı sorumluluğu sınırlandırır, bunun yerine adaleti ikame eder. Bu bağlamda Levinas'a göre modern felsefi geleneğin toplumun kaynağına ilişkin ortaya koyduğu önermelerin tersine toplum; etik ilişkiden türeyen, etik ilişkinin sınırlandırılması gerekliliğinden doğan ve etik ilişkiyi çoğu kez imkânsız kılan bir bütünlüktür:

Erimin yaygın anlamıyla toplumun insanın, insanın kurdu olduğu ilkesinin sınırlandırılmasının bir sonucu mu yoksa tersine insanın insan için olduğu ilkesinin sınırlandırılmasının bir sonucu mu olduğunu bilmek çok önemlidir. Kurumları, evrensel biçimleri ve yasalarıyla sosyal olan insanlar arasındaki savaşın sonuçlarının sınırlandırılması olgusundan mı yoksa insan insana etik ilişkide kendini açan sonsuz sınırlandırılması olgusundan mı kaynaklanır?¹⁸⁵

¹⁸⁴ Levinas, *Fenomenolojiden Etiğe*, s. 269-270.

¹⁸⁵ Levinas, *Etik ve Sonsuz*, s. 325.

Levinas'ın ahlak felsefesi Bauman'ın bireyin ahlaki kapasitesinin sosyalliğe dayandığı düşüncesini reddedip, sosyalliğe rağmen mümkün olduğu düşüncesini dile getirebilmesine olanak sağlamıştır.¹⁸⁶ Bu düşünce Durkheimci modern pozitivist sosyolojinin de reddi anlamına gelir. Bu bağlamda Bauman, Levinas'ın etik felsefesindeki ahlaki yakınlığı toplumsal alana çekmektedir. Özellikle de modernliği analiz ederken, modern toplumsal örgütlenme ve modern toplumsal varoluşun tam da bu iki kişilik ahlaki ilişkinin müphemliğinin, öngörülmez olumsal sonuçlarının dışarıda bırakılması sayesinde mümkün olduğunu iddia eder. Bauman'ın moderniteye ilişkin analizi daha önce de belirtildiği gibi ben ve başkası/öteki arasındaki ahlaki yakınlığın ve bu yakınlıkta ortaya çıkan sorumluluğun özenle ortadan kaldırılmasına odaklanır. Postmodernite, ben ve başkası/öteki arasındaki ahlaki yakınlık ihtimalini sağlayan müphem ve belirsiz yapısıyla, ahlakiliğe ilişkin bir umut barındırmaktadır. Bauman'ın deyişiyle, ahlaki sorumluluğun kanıtlanması olarak; ahlaki benliğin içinde kalıba döküldüğü ve zaten onun kaderi olan, hala yeniden kaderine atılmayı bekleyen içkin ve değiştirilemez müphemliği cesaretle karşılama ihtimali¹⁸⁷ olarak postmodernite, ahlakiliğe dair yeni umutlar barındırmaktadır. Bu bir ihtimaldir, ahlakın zaferi hiçbir şekilde önceden kanıtlanmış değildir, bir umut olarak kalacaktır:

Bu iyi bir haber olmayabilir. Belki de rasyonalize edilebilir olmayan ve söylemsel olarak kurtarılabılır olmayan ahlaki pratiklerimizi katı, sabit ve evrenselleştirilebilir bazı ilkelerin izlenmesi olarak ifade edebilseydik daha iyi olurdu... Fakat ahlaki durumun müphemliği ve onu izleyen ahlaki soruşturmanın güvensizliği olduğu yerde kalacaktır. Bu belki de ahlaki insanın lanetidir-ama kuşkusuz ahlaki insanın en büyük şansıdır.¹⁸⁸

Postmodern etik, doğrudan Levinas felsefesiyle sosyoloji arasında diyalog oluşturma çabasıdır.¹⁸⁹ Levinas felsefesiyle kurduğu bu diyalog sayesinde Bauman, modern bireyin etik otonomisini yerinden eder. Postmodern etik savunusuyla beni,(özneyi, kişiyi) başkası/öteki ile ilişkiye bağımlı kılarak, başkası/ötekine kendini feda ederek, başkası/öteki üzerinden dolaşarak öznenin tekil otonomisini yerinden eder. Bu ahlak anlayışında Bauman evrensel norm, ilke ve yasaların dikte ettiği

¹⁸⁶ Sabuktay, *Kabil Ahlakından Levinas Etiğine*, s. 166.

¹⁸⁷ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 26.

¹⁸⁸ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 225.

¹⁸⁹ Sabuktay, *Kabil Ahlakından Levinas Etiğine*, s. 162.

görev ve ödevlerin dışında, yalnızca bireysel olarak yerine getirilebilecek ahlaki bir sorumluluk anlayışını ortaya koyar. Bu bağlamda insani edimi ve toplumsal mekânı evrensel ilke, yasa ve kurallara dayalı etik çabanın tahakkümünden kurtarmaya çalışır. Bauman'ın deyişiyle postmodern etik, “etiği olmayan bir ahlaktır.” Zira modern tarihin de gösterdiği üzere ahlak, yasa biçiminde ifade edilemeyecek kadar müphem; müphemlik, hiçbir düzen ideali tarafından kökü kazınamayacak derecede varoluşa içkindir.

Etiği olmayan bir ahlak... Bu sadece herhangi bir ahlakın yerine başka birinin konması düşüncesi değil; hatta yanlış ilkelere ya da evrenselleştirilemeyen, dağ başına ait en ücra ilkelere dayanan yanlış bir ahlak türünün promosyonu da değildir. Bizimkisi, ahlaki olmayan bir toplum gibi düşünülemez bir düşüncedir.¹⁹⁰

Bauman'a göre ahlak müphemdir, çünkü başkası/öteki ile her karşılaşmada sorumluluğun tekrar ve tekrar, sürekli keşfedilmeye ihtiyacı vardır. Sorumluluk sonsuzdur. Sorumluluğun icrası, kesinliğin ya da emredici doğrulamanın yardımı olmadan ve iyi ile kötünün nihai, kesin ve tartışmasız bir yol ümidi olmaksızın sonsuza dek iyi ile kötü arasında bir yol izlemek demektir.¹⁹¹ Bu sebeple, ahlaki sorumluluk keşfedeni kronik bir duruma ve belki de edimler zincirini uzadıkça azalması gerekirken büyüyen bir şifasızlık durumuna sürükler.¹⁹² Ahlakın doğal habitatı kronik bir müphemlik ve yetersizlik durumudur. Ahlaki edimin kendisi onulmaz bir biçimde müphemdir. Her daim özeni tahakkümden; hoşgörüyü kayıtsızlıktan ayıran ince ayırım çizgilerinden tehlikeli bir şekilde geçer.¹⁹³ Ahlaki ilişkinin sonsuz sorumluluğunda ahlaki edimin sonuçları müphem olmaya mecburdur. Ahlakiliğin müphem varoluşu, her daim ahlaki benle birlikte. Bauman'ın ifadeleriyle söyleyecek olursak:

Ahlaki kişi müphemliği aşamaz, yalnızca onunla birlikte yaşamayı öğrenebilir. Ahlak sanatı(böyle bariz bir şekilde zıt anlamların bir arada kullanıldığı bir ifade nedeni ile

¹⁹⁰ Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, s. 55.

¹⁹¹ Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, s. 95.

¹⁹² Bauman, *Bu Bir Günlük Değildir*, s. 107.

¹⁹³ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 221.

başılanabilirsek) ancak müphemlikle birlikte yaşama-ve bu yaşamın ve sonuçlarının sorumluluğunu üstlenme- sanatı olabilir... Ahlaklı bir kişi olmak kolay değildir...¹⁹⁴

Bauman için postmodernlik, ahlaki ilişkinin temelini oluşturan onulmaz bir müphem varoluşun deneyimlendiği bir tarihselliktir. Postmodernlik, bir ahlak çağıdır, en azından böyle bir müphemliği/belirsizliği bütün koşulsuzluğuyla bağrında taşıyarak bu ihtimali mümkün kılma niteliği taşıyan bir çağdır.

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse Bauman'ın modernlik eleştirisi, düzen idealine dayanan ve düzen idealinin en somut örneği olan Holocaust deneyiminin de örneklediği gibi, ahlaki edimin imkânsızlaşmasına, ahlaki kapasitenin yadsınmasına, ahlaki varoluşa dair olasılıkların bastırılmasına dayanır. Bauman için ahlak üzerinde uyuşturucu etkilerde bulunarak kişisel ahlaki sorumluluğa meydan okuyan ve kültürel homojenliği savunan inançları ile modernlik, kabul edilemez niteliktedir.¹⁹⁵ Postmodern varoluşun tanımlayıcı niteliği olan rastgelelik, eksik belirlenmişlik, olumsuzluk ve farklılığın dayattığı müphemlikle birlikte hayatı sürdürmenin ve hayatta kalmanın anlamı her başkalığın ve farklılığın başka/öteki bir farklılığı kendisinin gerekli ve yeterli bir koşulu olarak görebilmesidir. Bu anlamda postmodernlik ahlakiliğe dair umut taşımaktadır. Bu umut Levinas etiğinin sunduğu başkası/öteki için sorumluluk ahlakında temellenir. Levinas için ahlak, başkası/öteki için sorumluluktur. Levinas ahlakı, sorumluluğun sonsuzluğuyla ortaya koyar.

Levinas'ın sonsuz ve radikal sorumluluk anlayışından hareket eden Bauman'a göre ahlak, karşılıklı fedakârlık, dayanışma, özen, yardımlaşma, başkası/öteki için kaygılanma, başkaları/ötekilerle vicdani ve insani bağlılıklar kurmaktır. Ahlaklı olmak Bauman'ın düşüncesinde insanlar arasında bağlar kurmak ve bunları gözden geçirmek, hakları yükümlülük haline getirmek, herkesin mutluluk ve refahının sorumluluğunu paylaşmak¹⁹⁶ olarak ortaya konulur. Onun deyişiyle ahlakın özü,

¹⁹⁴ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 221-222.

¹⁹⁵ Doğa Başer, *Zygmunt Bauman'da Müphemlik ve Toplumsal Yaşam*, Afyonkarahisar Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyonkarahisar 2011, s. 138.

¹⁹⁶ Başer, *Zygmunt Bauman'da Müphemlik ve Toplumsal Yaşam*, s. 188

güçsüz, talihsiz ve acı çeken insanların bütünlüğü ve mutluluğu için sorumluluk dürtüsüdür.¹⁹⁷

Bauman postmodern bireysel ve aynı zamanda toplumsal varoluştaki müphemliği, ikilemleri, paradoksları, çelişkileri sosyolojisinin merkezine yerleştirerek eleştirel bir anlayışla analiz etmekte ve bunları bireyin ahlaki sorumluluğuyla ilişkilendirmektedir. Bauman'ın ahlak anlayışı, sorumluluğun ahlak ile ilişkilendirilmesi ile başlar. O, sosyoloji serüveni boyunca analiz ettiği bütün mefhumları ahlaki sorumluluk etrafında örgütleyerek ortaya koyar. Bununla Bauman insanları, yaratıcı potansiyelleri ve ahlaki sorumlulukları konusunda uyandırmak ister.¹⁹⁸ Fakat Bauman bunun için hiçbir kesin bir yol haritası sunmaz. Onun yegâne amacı insanlık durumuna dair denenmemiş olasılıkların fark edilmesini sağlamaktır.

¹⁹⁷ Zygmunt Bauman, *Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksullar*, Çev: Ümit Öktem, Sarmal Yayınları, İstanbul 1999, s. 114.

¹⁹⁸ Smith, *Zygmunt Bauman Prophet Of Postmodernity*, s. 3.

SONUÇ

Çalışmamız boyunca vurgulamak istediğimiz temel yaklaşım, Zygmunt Bauman'ın sosyoloji pratiğinin ahlaka dayalı karakterini ortaya çıkarmak; bu pratiğin toplumsal var oluş adına getirdiği/getirebileceği imkân olasılıklarını vurgulamaktır. Bauman'ın "etik öğretmenim" olarak nitelediği Emmanuel Levinas'ın modern etik çabaya meydan okuyan, onu tamamıyla reddeden felsefesi Bauman'ın sosyoloji pratiğine damgasını vurmuştur. Moderniteyi analiz ederken Bauman da Levinas gibi tutarlı bir bütünlük olarak düzene yönelik yasama pratiğine odaklanır. Bauman için modernite, toplumun bir düzen idealine göre tutarlı bir rasyonel bütünlük olarak tasarlanmasıdır. Bu düzen tasarısında tanımlanamayan, kategorileştirilemeyen, eksik belirlenen kısaca düzene dahil edilemeyen müphem/belirsiz olan her şey bastırılmış, bastırılmıyorsa yok edilmiştir. Bu bağlamda modernite, müphemliğin/belirsizliğin kökünü kazımaya yönelik bir pratiktir. Müphemlikle/belirsizlikle mücadelenin ajanları bahçeci devlet ve yasakoyuculuk etkinliğidir.

Bahçeci devlet pratiği, egemenliğindeki insanları modellediği toplumsal düzen içinde asimile eden, tek tipleştirilen, homojenleştiren modern ulus devletin pratikleridir. Yasakoyuculuk pratiği ise, modern ulus devletin toplumsal düzen vizyonu için entelektüel bilgiyi seferber eden bir sınıfın faaliyetleridir. Modern toplumsal düzene yönelik pratiğin öznelere olan bahçeci devlet ile yasakoyucuların işbirliği ile toplum, tutarlı bir bütünlük olarak düzen idealine göre biçimlendirilecek bir yapı olarak tasavvur edilmiştir. Bauman, bu tasavvurun en somut izini Holocaust'ta örneklemeye çalışır. Holocaust modern toplumsal düzen idealinin arketipidir.

Bauman için Holocaust, modern idealden bir sapma ya da modernitenin istisnai bir ürünü değil, modern pratik olmadan gerçekleşmesi imkansız bir olgudur. Holocaust, modern toplumsal düzenin ajanları olan bahçeci devlet ile yasakoyucu sınıfın ittifakı ile gerçekleşmiştir. Bu ittifakın mümkün kıldığı Holocaust, bireydeki ahlaki edimin düzen adına imkânsız kılınmasıyla gerçekleşmiştir. Bahçeci devlet pratiği ile yasakoyuculuk etkinliğinin araçları olarak bilim, teknoloji, felsefe, bürokrasi, şiddetin etkili kılınması ve seferber edilmesiyle, aynı zamanda Holocaust

kaçınılmaz kılınmıştır. Felsefenin ahlaki edimi kurallar, yasalar ve ilkelere göre biçimlendirilmesi; bürokrasinin insanlar arası yakınlığı ortadan kaldırması; bilimin rasyonel prensiplere göre düzenlenmesi ve şiddetin teknoloji ile birleşip etki alanının genişlemesi Holocaust gibi insanlık dışı bir vahşeti ahlaki açıdan mümkün kılmıştır. Bu bağlamda modernite Bauman için bir düzen çağıdır, düzen idealinin rasyonel tasarımıdır. Rasyonel mantıkla ahlakın birbiriyle bağdaşmadığını, birbirinin zıddı olduğu savunan Bauman için modernite, bir etik çağıdır. Ahlakın kurallar, yasa ve ilkelere göre tasarlandığı; ahlaki sorumluluğun kurallara, yasalara ve ilkelere sorumlulukla ölçüldüğü bu çağda ahlaksızlık (başka bir ifadeyle kötülük) kaçınılmaz olmuştur. Modernite ahlaksızlığın (başka bir deyişe kötülüğün) kaçınılmazlığıdır.

Bauman'a göre modernite modern araçlarla ajanların belli koşullarda bir araya gelmesiyle gerçekleşen bir kesinlik, düzen ve tek biçimcilik dönemi idi. Modern ulus devlet toplumu düzen idealine yönelik tutarlı bir bütünlük olarak organize edecek olan araçlar ve ajanlara sahip olan ve onları kullanışlı kılabilme yeteneğine sahip devletti. Yasakoyucu rolleriyle felsefeciler ve yöneticilerin pratikleri ise bu toplumsal model ve iktidar için meşruiyet üretmek, bilgi sağlamak ve ahlaki olarak haklı çıkarmaya yönelikti. Fakat postmodernite ile birlikte modern ulus devletin iktidarsızlaşması ile düzen ideali terk edilmiş, iktidar ve siyaset birbirinden ayrılmıştır. Modern ulus devlet, küreselleşmeyle birlikte bir sona yaklaşmakta, devlet iktidarını etkili kılabilen siyaset üretmekte zorlanmaktadır. Bu bağlamda artık belirsizlik/müphemlikle mücadelesinden devlet geri çekilmiş, müphemlik belirsizlik eskisi gibi bir düşman olmaktan çıkmıştır.

Postmodernlik, bir belirsizlik çağıdır Bauman'a göre. Postmodernite, evrensel kural, yasa ve ilkelere, totaliter ideolojilere ve homojen ve tutarlı bir tümlük olarak düzenli toplum tasavvurlarına karşı duyduğu hoşnutsuzluklardan doğar. Postmodernliğin sabitlemeye karşı olumsuzluk, kesinliğe karşı belirsizlik, toplumsal ve kültürel tektipliliğe karşı toplumsal ve kültürel farklılık ve çoğulculuk, mutlak ve değişmez hakikate karşın birden fazla yorumu talep etmesi, onun önemli nitelikleridir.

Postmodernliğin müphemlikle barışık karakteri ahlakiliği ilişkin yeni bir paradigmanın müjdecisi olarak ortaya konulur. Bu bağlamda Bauman için postmodernlik bir ahlak çağıdır. Ahlaki edimin kural, yasa ve ilkelere göre biçimlendirildiği modernliğin aksine postmodernlik, başkası/ötekini hedef alan, başkası/için sorumluluk olan ahlak için bir umuttur. Modernite, başkası/ötekine olan yakınlığın iptal edilmesine dayanan düzen idealine yönelik bir etik çaba içerisindeyken, başkası/ötekine yönelik sorumluluğu kural, yasa ve ilkelere kaydıran yapısıyla ahlaki kapasitenin üstünü örtmüştür. Postmodernlik, bu örtünün kaldırılmasına yönelik bir umut, ahlaki edimin tekrar ahlaki benliğin yetkisine geçebileceği varoluşa dair bir umuttur. Bu bağlamda Bauman'ın odaklandığı temel nokta ahlakın somut toplumsallıktaki izlerini araştırmaktır. Bu açıdan bakıldığında Bauman sosyolojisi pratik bir etik sosyolojidir.

Bauman Levinas'ın etik felsefesini sosyolojinin merkezine taşır. Bir bilim olarak sosyoloji ile Levinas'ın radikal sorumluluğa dayalı etik felsefesini bir araya getirerek pratik bir etik sosyoloji inşa etme çabasıdadır. Bu pratik etik sosyoloji, toplumsallığın başlangıcına ahlakiliği ikame ederek, sosyolojiye bir meydan okumadır. Zira ortodoks sosyolojik pratiğin varsayımına göre ahlak, toplumdan türeyen, toplumun ürünü olan bir fenomendir. Ahlaki edim, toplumsal kural, yasa ve ilkelere uymak olarak ortaya konulur. Fakat Bauman, bunu tersine çevirerek, toplumu ahlaki ilişkiden türeyen bir tümlük olarak ortaya koyar. Toplum iki kişilik yüz yüze ilişkide deneyimlenen ahlaki deneyimin çoğullaması olarak ortaya konulur. İki kişilik yüz yüze ilişkiye üçüncü kişinin dahil olmasıyla birlikte, ahlaki ilişki yerini kuralların, yasaların ve normların geçerli olduğu toplumsal ilişkiye bırakır. Toplumsal ilişkide ahlakın yerini adalet ikame eder. Özetle Bauman, bütün bir sosyoloji pratiğinde Levinas'ın çizdiği yoldan giderek toplumsallaşmaya direnmenin ahlaki imkânlarını araştırmaktadır. Postmodernlik, bu açıdan bir ahlak çağı olarak ortaya konulur.

Postmodernliğin bir ahlak çağı olarak ortaya konuluşu, ahlaki edimin kural, yasa ve ilkelere göre biçimlendirilmesinin imkânsızlaşmasına neden olan müphem/belirsiz karakteridir. Bauman, postmodernitenin ahlaki imkânını postmodern etik kavramsallaştırmasıyla ortaya koymaktadır. Postmodern etik

kavramı, oksimoron bir ifadedir. Etiği olmayan ahlak; etik yasama içerisinde temalaştırlamayacak bir ahlak tasavvurudur. Postmodern etik, sorumluluğa dayanan bir ahlak tasavvurudur.

KAYNAKÇA

Çalışkan Akçetin, Nurhayat; *Emmanuel Levinas: İlk Felsefe Olarak Etik*, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2011, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Badiou, Alain; *Etik: Kötülük Üzerine Bir İnceleme*, Çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2006.

Başer, Doğa; *Zygmunt Bauman'da Müphemlik ve Toplumsal Yaşam*, Afyonkarahisar Üniversitesi SBE, Afyonkarahisar 2011, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Başer, Doğa; *Dayatılan Düzenlerden Deneyimlenen Belirsizliklere: Ajanlar ve Araçlar, Bauman Sosyolojisi* (iç.), (Ed. Zülküf Kara), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.

Bauman, Zygmunt; *Özgürlük*, Çev: Vasıf Erenus, Sarmal Yayınları, İstanbul 1997.

Bauman, Zygmunt; *Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksullar*, Çev: Ümit Öktem, Sarmal Yayınları, İstanbul 1999.

Bauman, Zygmunt; *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev: Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

Bauman, Zygmunt; *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

Bauman, Zygmunt; *Siyaset Arayışı*, Çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2000.

Bauman, Zygmunt; *Modernite, Postmodernite ve Etik*, Çev: Aytaç Yıldız, Doğu Batı Dergisi, S. 19, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2001.

Bauman, Zygmunt; *Modernlik ve Müphemlik*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003.

Bauman, Zygmunt; *Yasakoyucular ile Yorumlayıcılar*, Çev: Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul 2003.

Bauman, Zygmunt; *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev: Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.

Bauman, Zygmunt; *Modernite ve Holocaust*, Çev: Süha Sertabiboğlu, Versus Yayıncılık, İstanbul 2007.

Bauman, Zygmunt; *Sosyolojik Düşünmek*, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010.

- Bauman, Zygmunt; *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, Çev: F. Çoban, İ.Katırcı, De Ki Yayıncılık, Ankara 2010.
- Bauman, Zygmunt; *Postmodern Etik*, Çev: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- Bauman, Zygmunt; *Yaşam Sanatı*, Çev: Akın Sarı, Versus Yayınları, İstanbul 2011.
- Bauman, Zygmunt; *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*, Çev: Pelin Siral, Habitus Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Bauman, Zygmunt; *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*, Çev: Burak Ergun, Say Yayınları, İstanbul 2013.
- Bauman, Zygmunt; *Bu Bir Günlük Değildir*, Çev: Didem Kizen, Jaguar Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Bauman, Zygmunt; *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- Bernasconi, Robert; *Levinas Okumaları*, Çev: Zeynep Direk, Pinhan Yayınları, İstanbul 2011.
- Bernstein, Robert. J; *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*, Çev: N.Erdoğan, F. Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul 2010.
- Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loic; *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev: Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.
- Crone, Manni; *Bauman on Ethics, The Sociology of Zygmunt Bauman*(iç.), (Ed. M. Hviid, Poul Roder), Ashgate Publishing, Burlington 2008.
- Cevizci, Ahmet; *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Çeğin, Güney; *Türdeşleştirme Projesinin Müphem Cüzü: Dersim, Devlet Raporları ve Kartografik Şiddet, Bauman Sosyolojisi*(iç.), (Ed. Zülküf Kara), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.
- Çırakman, Elif; *Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not, Levinas: Fikir Mimarları*(iç) (Ed. Özkan Gözel), Say Yayınları, İstanbul 2012.
- Demirtaş, Mustafa; *Zygmunt Bauman'da Bilgi İktidar İlişkisi ve Entelektüeller*, Ege Üniversitesi SBE, İzmir 2010, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Demirtaş, Mustafa; *Panoptikon'dan Sinoptikon'a: Öteki İçin/Kadar Özgürlük, Bauman Sosyolojisi* (iç.) (Ed. Zülküf Kara), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.

- Direk, Zeynep; *Başkalık Deneyimi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.
- Dostoyevski, Fyodor; *Karamazov Kardeşler*, Çev. Ayşe Hacıhasanoğlu, Can Yayınları, İstanbul 2012.
- Featherstone, Mike; *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.
- Finkelkraut, Alain; *Sevginin Bilgeliği*, Çev: Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Giddens, Antony; *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, Çev: Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- Giddens, Antony; *Sosyolojinin Savunusu*, Çev: İbrahim Kaya, Say Yayınları, İstanbul 2011.
- Göktolga, Oğuzhan; *Modernliğin Büyük Günahı: Holocaust, Bauman Sosyolojisi*(iç.), (Ed. Zülküf Kara), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.
- Gözel, Özkan; *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafizikine Giriş*, İthaki Yayınları, İstanbul 2011.
- Gözel, Özkan; *Emmanuel Levinas: Bir Yaşamöyküsü, Levinas: Fikir Mimarları Serisi*(iç.), (Ed. Özkan Gözel), Say Yayınları, İstanbul 2012.
- Greisch, Jean; *Etik ve Ontoloji: Bazı Hipokritik Düşünümler*, Çev: Onur Doğanay, *Levinas: Fikir Mimarları Dizisi* (iç.), (Ed. Özkan Gözel), Say Yayınları, İstanbul 2012.
- Harvey, David; *Postmodernliğin Durumu*, Çev: Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul 2010.
- Heller, Agnes; *Günlük Hayatın Temel Etiği*, Çev: E. Başer, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür Ve Yaratıcılık*(iç.), (Ed. G. Robinson, J. Rundell), , Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- Heller, Agnes; *Bir Ahlak Kuramı*, Çev: A.Yılmaz, E. Demirel, K.Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2006.
- Heller, Agnes; *Modernitedeki Ahlaki Durum*, Çev: Elif Çırakman, *Modernite Versus Postmodernite* (iç.), (Ed. Mehmet Küçük) Say Yayınları, İstanbul 2011.
- Jonas, Hans; *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

Kader, Cemzade; *Emmanuel Levinas Felsefesinde Başka'nın Görünümü*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2012, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Kanbir, Figen; *Zygmunt Bauman Sosyolojisinde Yabancı Kavramı*, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2012.(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)

Kant, Immanuel; *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev: İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1995.

Kara, Zülküf; *Bauman'ın İzinden: Metaforik Uğraklar, Bauman Sosyolojisi*(iç.), (Ed. Zülküf Kara), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.

Kibar, Sibel; *Levinas'ta Adaletin Terazisi Yok, Monokl Levinas Özel Sayısı*(iç.), s.8-9, (Ed. Volkan Çelebi), Monkl Yayınları, İstanbul 2010.

Kodal, Numan; *Zygmunt Bauman'da Politika ve Etik*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2003, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Lingis, Alphonso; *Duyarlık ve Etik Duyarlık: Emmanuel Levinas'ın Argümanlarının Eleştirel Bir Analizi*, Çev: Bahadır Turan, *MonoKL Levinas Özel Sayısı*(iç.), S.8-9, (Ed. Volkan Çelebi), MonoKL Yayıncılık, İstanbul 2010.

Levinas, Emmanuel; *Totality and Infinity: An Essay On Judaism*, Çev: Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pennsylvania 1991.

Levinas, Emmanuel; *Etics as First Philosophy, The Levinas Reader*(iç.), (Ed. Sean Hand) Blackwell Publisher, Cambridge UK 1996.

Levinas, Emmanuel; *İdeology and İdelatism, Levinas Reader*(iç.) (Ed. Sean Hand), Blackwell Publishers, Cambridge UK 1996.

Levinas, Emmanuel; *Transcendence and Height, Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*(iç.), (Ed. A. Paperzak, S.Critchley, R.Bernasconi), Indiana University Press, Bloomington 1996.

Levinas, Emmanuel; *Otherwise Than Being*, Çev. Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994.

Levinas, Emmanuel; *Hakikat ve Adalet*, Çev: Özkan Gözel, *Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset* (iç.), Ankara 2005.

Levinas, Emmanuel; *Aşkınlık ve Yükseklik*, Çev: Özkan Gözel, *Sonsuza Tanıklık: Levinas'tan Seçme Yazılar* (iç.) (Ed. Z.Direk, E.Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul 2010.

Levinas, Emmanuel; *Başka'nın İzi*, Çev: Erdem Gökyaran, Medar Atıcı, *Sonsuza Tanıklık: Levinas'tan Seçme Yazılar*(iç), (Ed. Z.Direk, E.Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul 2010.

Levinas, Emmanuel; *Fenomenolojiden Etiğe*, Çev: Özkan Gözel, *Sonsuza Tanıklık: Levinas'tan Seçme Yazılar*(İç.), (Ed. Z.Direk, E. Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul 2010.

Levinas, Emmanuel; *Yüzün Ötesi*, Çev: Ali Bilgin, *MonoKL Levinas Özel Sayısı*(iç.), S. 8-9, (Ed. Volkan Çelebi), MonoKL Yayınları, İstanbul 2010.

Levinas, Emmanuel; *Felsefe Ve Sonsuz Fikri*, Çev: Cevriye Demir Güneş, *Levinas: Fikir Mimarları*(iç.), (Ed. Özkan Gözel), Say Yayınları, İstanbul 2012.

Marx, Karl; *Die Grundrisse*, (Ed. David McLelland), Harper and Row, New York 1971.

Marrie- Anne Lescourret, *Bir Yirminci Yüzyıl Filozofu: Emmanuel Levinas*, Çev: Hayri Gökşin Özkoray, *MonoKL Levinas Özel Sayısı*(iç.), S.8-9, (Ed. Volkan Çelebi), MonoKL Yayınları, İstanbul 2010.

Parlatır, İ., Gözaydın, N., Zülfikar, H.; *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara 1988.

Poole, Rouse; *Ahlak ve Modernlik*, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.

Sabuktay, Ayşegül; *Levinas Felsefesinde Öznellik ve Bu Öznelğin Siyasal Olanakları*, Defter Dergisi S.41, İstanbul 1990.

Sabuktay, Ayşegül; *Kabil Ahlakından Levinas Etiğine, Bauman Sosyolojisi*(iç.) , (Ed. Zülküf Kara), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.

Smith, Dennis; *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*, Politiy Press, Cambridge UK 1999.

Şahin, Jale; *Zygmunt Bauman'ın Modernite Eleştirisi*, Mersin Üniversitesi SBE, Mersin 2013, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)

Toprakkaya, Arslan; *Hans Jonas'ta İnsan ve Doğa'nın Önemi*, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, S.15, Ankara 2013.

Türk, Duygu; *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, Metis Yayınları, İstanbul 2013.

Tüzün, Özgür; *Zaman-Mekân Sıkışması: Küreselleşme, Risk, Belirsizlik, Bauman Sosyolojisi*(iç.), (Ed. Zülküf Kara), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.

Öztürk, Musa; *Tüketici Ayartma ya da Yoksullaşarak Tüketme, Bauman Sosyolojisi* (iç.), (Ed. Zülküf Kara), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.

Wagner, Peter; *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma*, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.

ÖZGEÇMİŞ

1988 yılında Mardin’de doğdum. 2005 yılında Şenyurt Lisesinden, 2009 yılında Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf öğretmenliği bölümünden mezun oldum. Aynı yıl Milli Eğitim Bakanlığına bağlı Süleyman Demirel İlköğretim Okulunda öğretmenliğe başladım. 2011 yılında Sosyoloji Yüksek Lisans programına başladım. Yüksek Lisans eğitimim boyunca Toplumsal Cinsiyet, Sosyal Teori ve Etik konularıyla ilgili çalıştım. İlgi alanlarım arasında edebiyat, müzik, felsefe ve sinema yer almaktadır. Halen öğretmenliğe devam etmekteyim.