



**T.C.**

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**BİLİM TARİHİ VE BİLİM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**ZYGMUNT BAUMAN'IN MODERN AHLAK FELSEFESİ  
ELEŞTİRİSİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Betül Nur SAMSA**

**BURSA-2021**





**T.C.**

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**BİLİM TARİHİ VE BİLİM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**ZYGMUNT BAUMAN'IN MODERN AHLAK FELSEFESİ  
ELEŞTİRİSİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Betül Nur SAMSA**

**Orcid: 0000-0002-3684-4163**

**DANIŞMAN:**

**Prof. Dr. Ogün ÜREK**

**BURSA-2021**

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “ZYGMUNT BAUMAN’IN MODERN AHLAK FELSEFESİ ELEŐTİRİŐİ” başlıklı çalışmanın bilimsel araŐtırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütun alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına Őerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

**Adı Soyadı:** Betül Nur SAMSA

**Öğrenci No:** 701743007

**Anabilim Dalı:** Felsefe Anabilim Dalı

**Program:** Felsefe

**Statüsü:** Yüksek Lisans



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU**

---

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA**

Tez Başlığı / Konusu: ZYGMUNT BAUMAN'IN MODERN AHLAK FELSEFESİ ELEŞTİRİSİ

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 100 sayfalık kısmına ilişkin, 24/01/2021 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (*Turnitin*)\* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 14 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

24/01/2021

**Adı Soyadı:** Betül Nur SAMSA  
**Öğrenci No:** 701743007  
**Anabilim Dalı:** Felsefe  
**Programı:** Bilim Tarihi ve Bilim Felsefesi  
**Statüsü:**  Y.Lisans  Doktora

Tarih: 24/01/2021

**Danışman**

**(Adı, Soyad, Tarih)**

Prof. Dr. Ogün ÜREK

\* **Turnitin** programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

## ÖZET

**Yazar Adı ve Soyadı:** Betül Nur SAMSA  
**Üniversite:** Bursa Uludağ Üniversitesi  
**Enstitü:** Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**Anabilim Dalı:** Felsefe  
**Bilim Dalı:** Bilim Tarihi ve Bilim Felsefesi Bilim Dalı  
**Tezin Niteliği:** Yüksek Lisans  
**Sayfa Sayısı:** vii+ 100  
**Mezuniyet Tarihi:**  
**Tez Danışmanı:** Prof. Dr. Ogün ÜREK

### ZYGMUNT BAUMAN'IN MODERN AHLAK FELSEFESİ ELEŞTİRİSİ

Bauman modernite eleştirisinde, modernitenin yok etmeye çalıştığı müphemlik fenomeninin kaynağına dönüştüğünü dile getirir. Bunu dile getirmekle Bauman kendisine yapacağımız eleştiriye kapı aralamış olmaz mı sorusundan hareketle bu tez onun Kant'ı ele alış biçimini değerlendirmeyi hedeflemiştir. Bauman'a göre modernlik müphemlikle mücadelenin öteki adıdır ve modern felsefe müphemlikle mücadele misyonunu paylaşır. Modern ahlak teorileri müphemliği ortadan kaldırma misyonunu etik kodlar belirleyerek gerçekleştirmektedirler. Bu etik kodlar evrenselci ve akılcı temellerle ortaya konmaktadır. Bauman'a göre, Kant da etik görüşünü aynı temeller üzerine inşa etmiştir. Bauman açısından Kant'ın etik görüşüne temel olan evrensellik ve akılcılık, onun diğer modern filozoflarla aynı misyonu paylaştığı ve diğer modern filozoflar gibi etik kodlar ortaya koyduğu anlamına gelmektedir. İşte bu noktada Bauman'ın eleştirisinin indirgemeci oluşu ve bütünlükçü davranmaması kendisine yönelteceğimiz eleştiriye kapı açmış olur. Bu doğrultuda tezin Birinci Bölüm'ünde, modern ve postmodern dönem felsefesinde etik perspektiflerin gelişim seyri ortaya konmuştur. İkinci Bölüm'de, Bauman'ın modern ahlak felsefesi eleştirisine ve bunu besleyen modernite eleştirisine yer verilmiştir. Tezin Üçüncü Bölüm'ünde, Bauman'ın Kant eleştirisinin ayrıntıları serimlenmiştir. Sonuç olarak Bauman'ın Kant eleştirisinde, Kant felsefesinin kendine has bütünlüğünü göz ardı ettiği görülmüştür. Bu durumda Bauman'ın eleştirisinin, Kant'ın etik görüşünün kendi dönemi içerisindeki farklılığına ve özgünlüğüne karşı kayıtsız olduğu ortaya konmuştur.

**Anahtar Sözcükler:** Eleştiri, Etik, Ahlak, Modernite, Postmodernite,  
Müphemlik

## ABSTRACT

**Name and Surname:** Betül Nur SAMSA  
**University:** Bursa Uludağ University  
**Institution:** Social Science Institution  
**Field:** Philosophy  
**Branch:** History of Science and Philosophy of Science  
**Degree Awarded:** Master  
**Page Number:** vii+100  
**Degree Date:**  
**Supervisor (s):** Prof. Dr. Ogün ÜREK

## ZYGMUNT BAUMAN'S CRITIQUE OF MODERN MORAL PHILOSOPHY

In his critique of modernity, Bauman states that modernity has become the source of the phenomenon of ambiguity that it tries to destroy. By expressing this, this thesis aimed to evaluate the way he handled Kant, starting from the question whether Bauman led to our criticism. According to Bauman, modernity is the other name of the struggle against ambiguity, and modern philosophy shares its mission of combating ambiguity. Modern moral theories fulfill their mission of eliminating ambiguity by determining ethical codes. These ethical codes are put forward with universalist and rational foundations. According to Bauman, Kant also built his ethical view on the same foundations. For Bauman, universality and rationality, which are the basis of Kant's ethical view, mean that she shared the same mission with other modern philosophers and laid out ethical codes like other modern philosophers. At this point, Bauman's criticism will cause criticism that we will direct him because he is reductive and not holistic. In this direction, the development course of ethical perspectives in modern and postmodern period philosophy is presented in the first chapter of the thesis. In the second chapter, Bauman's criticism of modern moral philosophy and criticism of modernity that feeds this is included. In the third part of the thesis, details of Bauman's criticism of Kant are laid out. As a result, it was seen that Bauman ignored the specific integrity of Kant's philosophy in his critique of Kant. In this case, it has been revealed that Bauman's criticism is indifferent to the difference and originality of Kant's ethical view in his period.

**Keywords:** Criticism, Ethics, Morality, Modernity, Postmodernity, Ambiguity

## ÖNSÖZ

İlk olarak, katkılarıyla bu çalışmanın en önemli dayanaklarından biri olan danışmanım Prof. Dr. Ogün ÜREK'e teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca eleştirinin iyileştirici etkisini esirgemeyen değerli jüri üyeleri Prof. Dr. Metin BECERMEN ve Prof. Dr. Kurtul GÜLENÇ'e teşekkür ederim.

*Felsefe*'ye, karşıma çıkan zorluklarla mücadelede hangi değerleri koruyor olduğumu her defasında hatırlamama yardımcı olduğu için borçluyum. Gördüğüm ya da göremediğim eksiklikleriyle birlikte bu çalışmamın kabul buyurulmasından öte bir isteğim yoktur.

Betül Nur SAMSA

Bursa/ 2021



# İÇİNDEKİLER

Sayfa

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	ii
YEMİN METNİ.....	iii
ÖZET .....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1
<b>1. BÖLÜM: ETİK PERSPEKTİF .....</b>	<b>11</b>
1.1. Felsefe ve Etik İlişkisi .....	11
1.2. Modern Felsefe ve Etik .....	15
1.3. Postmodern Felsefe ve Etik .....	27
<b>2. BÖLÜM: BAUMAN FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI .....</b>	<b>43</b>
2.1. Katı ve Akışkan Modernite.....	43
2.2. Modernlik ve Müphemlik .....	53
2.3. Modernlik, Müphemlik ve Etik.....	58
<b>3. BÖLÜM: BAUMAN'IN KANT ELEŞTİRİSİ .....</b>	<b>65</b>
3.1. Bauman'ın Kant Eleştirisinin Temelleri .....	65
3.2. Bauman'ın Yasa Koyuculuk Eleştirisi .....	71
3.3. Bauman'ın Bir Etik Yasa Koyucu Olarak Kant Eleştirisi .....	76
SONUÇ.....	85
KAYNAKÇA .....	93

## GİRİŞ

Entelektüel bir tavır olarak eleştiri, her disiplini besleyen ve her disiplin tarafından da beslenen bir yorumlama edimidir. Her şeyden önce eleştiri yoruma içkindir ve işlevsel bir yöne sahiptir. Bu işlevsellik, eleştirilmek maksadıyla ele alınan bir söylemin kendi içindeki eksikliğini giderme noktasında etkide bulunulmasıdır. Bir iyileştirici etki olarak eleştiri, filozofların birbirleri ile girdikleri diyaloglarda her zaman görülmektedir. Ayrıca felsefi düşünceye olan güvenin teminatını sağlıyor olması bakımından da bu diyalogların gerekli koşuludur. Bu noktada Collingwood'un felsefenin eleştirel yönüne ilişkin, *Bilginin Haritası* 'nda dile getirdikleri değinmeye değerdir. Ona göre sanat, din, bilim, tarih ve felsefe temel deneyim formlarıdır. Collingwood, belli bir deneyim formuna sahip olmakla onun geçerliliğine inanmanın aynı şey olduğunu söyleyerek bu deneyim formları arasındaki hakikat ödüllü yarışmada filzofa hakem rolünü yüklemektedir.<sup>1</sup> Burada filzof hakemlik rolünü, deneyim formlarının kendi içerisindeki tutarlılıklarını incelemek maksadıyla eleştiri yaparak gerçekleştirmektedir. İçerisinde çelişki barından bir deneyim formu hakikat ödülüne sahip olamayacaktır. Çünkü bir deneyim formunun tatmin edici olduğunu gösteren ve böylece o formu güvenilir kılan nitelik tutarlılıktır. Dolayısıyla eleştiri her zaman bir söylemin kendi içindeki tutarlılığına yönelir. Tutarlılık, ortaya konan düşüncenin biçimi ve içeriği arasında kurulduğundan dolayı eleştiri düşünce biçimi ve içeriği arasında beklenen uyuma ilişkin bir değerlendirmedir.

Düşüncenin biçim ve içerik bakımından iki temel üzerine inşa edildiği göz önünde bulundurulduğunda bir düşünceye felsefi olma karakterini vererek onu diğer söylemlerden ayıran unsurun ne olduğu sorusu gündeme gelir. Örneğin Bergson, *"Felsefe yapmak, düşüncenin işleyişinin olağan istikametine müdahale etmektir."* der.<sup>2</sup> Bu da düşüncenin çeşitli kavramsal içeriklerinden her bir filzofun kendine has düşünce biçimi, bakış açısı ya da yöntemi ile bütünlüklü bir yapı oluşturması anlamına gelir. Çünkü filzoflar çeşitli düşünce içeriklerini; bir formu, yaklaşımı, tarzı yahut yöntemi göstermede araç olarak kullanırlar. Bu yüzden felsefe tarihine baktığımızda bir düşünce içeriğinden çok düşünce biçimine, yaklaşım tarzına konuk olmaktadır.

---

<sup>1</sup> R. G. Collingwood, *Speculum Mentis* ya da *Bilginin Haritası*, Çev. Kubilay Aysevener ve Zerrin Eren, Doğu Batı Yay., Ankara, 2014, ss. 39-40

<sup>2</sup> Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, Çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yay., İstanbul, 2011, s. 4

Filozofların kendilerine has düşünce biçimleri, yaklaşım tarzları, yöntemleri aynı içeriğe yöneliyor olsalar dahi onları birbirinden ayırır. Ayrıca her filozof kendi düşünce biçiminin, belli düşünce içeriklerini felsefi bir söyleme dönüştürmede en iyi yol olduğuna dair açık ya da örtük bir iddiaya sahiptir.

Örneğin Aristoteles, “*Öz, bölme ile ispat edilemez.*” diyerek, Platon’un bilimin yöntemi olarak kabul ettiği, ikili bölme yöntemine işaret eder ve yetersiz olduğunu göstererek onu eleştirir.<sup>3</sup> Burada Aristoteles’in eleştirisinin önemi bir tutarsızlığa, bir yetersizliğe işaret etmesinde, bunun yerine neyin nasıl konulması gerektiğini göstermesinde ve onu uygulamasında yatar. Bunun içindir ki Aristoteles *Birinci Analitikler* ‘de, kıyası biçimsel açıdan detaylı bir şekilde açıkladıktan sonra onu, *İkinci Analitikler* ‘de, doğa ve evren hakkında keyfi ya da kesinliksiz değil de zorunlu, doğru ve kesin bilgiye götürecek olan bir bilim yöntemi olarak uygulamaya koymuştur.<sup>4</sup> Böylece Aristoteles’in yöntem olarak bilgiye ulaşmada en iyi yol olduğunu iddia ettiği kıyası, ele aldığı düşünce içeriklerine uyguladığı, uygulamaya çalıştığı görülür. Bu anlamda Aristoteles’in düşünce biçimi ve içerikleri arasında kurduğu uyum, onun savunduğu ile gerçekte eriştiği arasında bir tutarlılık olduğunu göstermektedir. Nitekim filozof belli bir form ya da yöntem öneriyorsa ondan buna uygun bir iş çıkarmasını beklemekte haklıyızdır. Bu noktada felsefi söylemlerde düşünce içeriği ve düşünce formu arasında her zaman tam bir uyum var mıdır diye sorulabilir. Bir önkoşul olarak uyumun beklendiği ya da filozofun bir uyum yakalamaya çalıştığı açıktır; fakat belirtmek gerekir ki hiçbir felsefi söylem bu iki unsur arasında tam bir örtüşme sağlayamaz. Bununla birlikte düşünce formlarının düşünce içeriklerine tam olarak uydurulamazlığı, eleştirel bir değerlendirmenin imkanındır. Öyle görünüyor ki bir değerlendirme biçimi olarak eleştiri, düşünce formları ve içerikleri arasındaki kapatılamayan boşlukta kendisine yer bulur. Form ve içeriğin arasındaki çatlaktan sızarak ortaya çıkan ve deneyim formlarının kendi içindeki tutarlığının sorgulanması faaliyeti olarak eleştirinin nasıl olması gerektiğine dair düşüncelerini şöyle dile getirir Collingwood:

*Nitekim bilginin doğru formu kendi içinde tutarlıdır ve doğru form iddiasını, öteki formların gerekli tutarsızlıklarını göstererek kanıtlamalıdır. Yani onlara fazlaca*

<sup>3</sup> Aristoteles, *Organon 4 İkinci Analitikler*, Çev. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1996, s. 96

<sup>4</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-3 Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2016, s.78

*saldırarak ve yıkararak değil, bu formların kendi tutarsızlıklarını çözümlerken, kendi kendilerini yıkışlarını göstererek kanıtlamalıdır. Dış eleştiriler değersizdir. Gerçek eleştirilen, kendini eleştirilenin yerine koyabilen ve sonuçlarını kendi kişisel yaşamında sonuna kadar yaşayabilen kişidir. Söylediklerinin doğruluğunu göstermek için kendi üzerinde denemeler yapmalıdır.<sup>5</sup>*

Düşüncenin biçim ve içerik olarak iki temel dayanağının olduğu ve felsefi düşüncede içerikten ziyade biçimsel olan, yaklaşım tarzı ve yöntem gibi, unsurların öne çıktığı göz önünde bulundurulduğunda eleştirinin tam da bu biçimsel unsurlara yönelmesi gerektiği açıktır. Çünkü filozoflar söylemlerini ancak bu biçimsel unsurlara dayanarak tutarlı bir bütünlük içerisinde temellendirebilmektedirler. Bu bağlamda filozofların düşünce formu ve içeriği arasında uygunluk kurmadaki iddialarının en çok da modern felsefede saklı olduğu söylenebilir. Buna karşın felsefenin postmodern kesiti, düşünce formları ve içerikleri arasında, modern felsefede iddia edildiği gibi bir uyumun yakalanamayacağını dile getirir. Hatta postmodern yaklaşım tam da bu biçim ve içerik arasındaki uygunluk ve örtüşme çabalarının reddidir. Böylelikle postmodern felsefe kendisinden önceki söylem tarzına, yöntemine, bakış açısına eleştiride bulunarak kendini var etmiştir. Dolayısıyla postmodern düşünürlerin ortak gündemi, neye ilişkin olursa olsun düşünce içeriklerinin modern felsefedeki düşünce formlarına uydurulamayacağından hareketle yeni yaklaşımların, yöntemlerin gerekliliği olmuştur. Öyle ki, mantık ve matematik gibi modern düşünce formlarının, rasyonellik ve evrensellik kavramlarını imlediği göz önünde bulundurulduğunda postmodern eleştirinin yöneleceği ya da yönelmesi gereken formel unsurlar açıktır.

Üzerinde çalışılan tez bağlamında postmodern söylemin kendisini böyle bir eleştiriden hareketle var ediyor olması göz ardı edilemez. Fakat anlaşılması açısından, onun felsefe tarihi içerisindeki gelişimi de göz ardı edilemez. Bilinmektedir ki biçim, yaklaşım, tarz olarak postmodern düşünce ilk olarak Antik Yunan'da sofistlerde görülmektedir. Fakat burada söz konusu olan, postmodern yaklaşımın sofist yaklaşımlara indirgenebileceği değil yalnızca tarz ve yöntem bakımından aralarındaki benzerliğe işaret edilebileceğidir. Örneğin Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür." ifadesinde yerini bulan görelî, farklılıkları açığa çıkaran, değişime vurgu yapan kavrayış biçiminde postmodern düşüncenin izlerini bulmak mümkündür. Diyaloglarda görülmektedir ki, sofist tutum kendisini Sokrates karşısında konumlandırırken; özcü,

---

<sup>5</sup> Collingwood, a.g.e., s. 42

kendinde ve değişmeyen temellere değil de görece değişip farklılaşan noktalara vurgu yapan bir karakterdedir. Belirtmek gerekir ki, sofist yaklaşımlarla tohumları atılan göreliliğe, farklılığa ve kesinliksizliğe vurgu yapan düşünce biçimi ile gelişigüzel, keyfi olan arasında çok ince bir çizgi vardır. Tam da bu yüzden özellikle de felsefenin modern kesitinde, teorik ve pratik yönden güven veremeyecek olması konusunda ortak kanı oluştuğu ve geri planda tutulduğu açıktır.

Bu noktada modern felsefenin düşünce biçimini, temellendirmelerini güçlü biçimde eleştiren, devamında da postmodern kavrayış biçiminin referans gösterdiği düşünür olarak Nietzsche akla gelmektedir. Nietzsche'nin eleştirileri çok yönlü olmakla birlikte belirgin biçimde felsefenin mutlak bilgi arayışlarının dayandığı rasyonalist düşünce biçimine yönelir. Modernizmin kendisine dayanak gösterdiği aklın, ele aldığı her şeyi dayandığı mantık ve kategoriler ile evrensel, mutlak bilgi olarak ortaya koyma amacıyla vardığı noktalara ışık tutar. O öncelikle, mantığın bir gerçeklik mi olduğu yoksa bizim kendimiz için gerçeklik kavramını yaratmada kullandığımız bir araç ya da ölçü mü olduğunu sorar.<sup>6</sup> Buradan hareketle *Güç İstenci* 'nde, mantığı ve neden kategorilerini dünyayı yönetilebilir ve hesaplanabilir bir hale getirmek için kullanılan araçlar olarak görülmesi yerine gerçekliğin kriterleri olarak görülmesinin felsefenin sapıncı olduğunu söyler.<sup>7</sup> Nietzsche'nin burada anlatmak istediği, mantık gibi bilgi ortaya koymaya yardımcı düşünsel formların, sonsuz düşünüş ve dile getiriş biçimleri içerisinde yalnızca bir tanesi olarak yoruma imkan veren unsurlar olduklarıdır. Nietzsche'nin modern felsefenin sistematikleştirici metodlarını reddedişi, bilginin doğası gereği perspektival olduğunun ve bunun da heterojen bir gerçekliği yorumlamak için çoğul bakış açılarını gerektirdiğinin en güçlü savunusudur.<sup>8</sup>

Bilginin akılcı temellerinin sarsılması, evrenselliğin yerini göreliliğin alması ve kesinliğin de yerini kesinliksizliğe bırakması 19. yüzyılın ikinci yarısında düşünürlerin gündemini belirlemeye başlamıştır. Bu durum, geçmiş söylemlerin eleştirisi ve yeni felsefi söylem oluşturma tarzında ciddi tartışmaların öne çıkmasına neden olarak postmodern perspektiflerin önünü açmıştır.

---

<sup>6</sup> Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998, s. 103

<sup>7</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, Çev. Nilüfer Epeçeli, Say Yay., Ankara, 2014, ss. 380-381

<sup>8</sup> Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2016, s.62

Bu doğrultuda Lyotard'ın gerek eleştirileri gerekse üzerinde yoğunlaştığı yeni söylem tarzı onu postmodern paradigma içerisinde önemli bir yere konumlandırmıştır. Örneğin *Postmodern Nedir Sorusuna Cevap* adlı metninde postmodernin ne olduğuna ilişkin şunları dile getirir.

*Postmodern, modernin içinde gösterilemezi, bizzat gösterimin içinde öne çıkarandır(...) Yeni gösterimleri, tadını çıkarmak için değil, ama gösterilemezin varolduğunu daha iyi hissettirmek için araştırandır. Postmodern bir yazar ya da sanatçı, bir filozof konumundadır; yazdığı metin, ürettiği yapıt, prensip olarak, önceden yerleşmiş kurallar tarafından yönetilemez ve belirli bir yargı aracılığıyla, bilinen kategorilerin bu metne, bu yapıta uygulanmasıyla yargılanamaz.<sup>9</sup>*

*Postmodern Durum* başlıklı başka bir incelemesinde ise meta-söylem adını verdiği rasyonel ve evrenselci modern söylemlere dair eleştirilerini ortaya koymuştur. Lyotard bu incelemesinde, modernizmin iddia ettiği bilimlerdeki ilerlemeye karşı duyulan güvensizlik ve bilgi ortaya koymadaki kriterlerin meşruluğunun sarsılmasından hareketle meta-söylemlerin sonunun geldiğinin habercisi olmuştur. Bu da onun modern bilginin eleştirisinden hareketle yüzünü postmodernizme çevirdiğini göstermektedir. Böylece Lyotard'ın bu incelemesi, postmodernizmin ne olduğuna ilişkin en önemli kaynaklardan biri olup bütünlüğe karşı savaş ve farklılıkların etkin kılınmasına ilişkin bir çağrı niteliği taşımaktadır.<sup>10</sup> Nitekim postmodernizmin en belirgin özelliği de budur. Lyotard'a göre rasyonel ve evrenselleştirici meta-söylemler toplumsal yapının heterojenliğini çığnemektedir. Düşünüre göre, birleştirici ya da bütünleştirici olma iddiasındaki meta-söylemler kurgudan başka bir şey olmayıp bu söylemlerin gerçekliği temsil etmeleri de olanaksızdır; çünkü gerçeklik değişen ve çoğul bir yapıdadır.<sup>11</sup> Dolayısıyla Lyotard'ın önünü açtığı postmodern söylem içerisinde bilgi, ona göre, otoritelerin aracı olmaktan çok farklılıklara duyarlılığımızı ve hoş görme yetimizi iyileştiren bir karaktere sahiptir.<sup>12</sup> Lyotard'ın burada anlatmak istediği şey bilginin otoritelerin totaliter amaçları için bir araç haline getirildiğidir. Onun bu eleştirileri benzer bir çizgide; fakat çok farklı bir tarzda Foucault'da da görülmektedir.

---

<sup>9</sup> Jean- François Lyotard, *Postmodern Nedir?*, Çev. Dumrul Sabuncuoğlu, Der. Necmi Zeka, *Postmodernizm: Jameson, Lyotard, Habermas*, Kıyı Yay., İstanbul, 1994, ss. 57-58

<sup>10</sup> Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 159

<sup>11</sup> Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, İmge Kitapevi, Ankara, 1999, s. 234

<sup>12</sup> Lyotard, a.g.e., ss. 13-14

Öncelikle Foucault modern bilgi kuramlarının dayanağı olan akıl ve özgürlük arasındaki ilişkiyi yadsıyarak bilginin ardında yatan temel parametrenin iktidar olduğunu ve bilginin iktidar tarafından öznelere disipline edici bir unsur olarak kullanıldığını gündeme getirir.<sup>13</sup> Postmodern entelektüel ortamda Foucault modern bilgi ve iktidar biçimleri arasındaki ortaklığın özne üzerinde tahakküm yarattığını kendi özgün perspektifinden analiz ederek akılcı, özgürleştirici ve ilerlemeci Aydınlanma geleneğini reddeder.<sup>14</sup> Modern toplumun kurumlarının ve modern teorilerin bireyleri tahakküm nesnesi haline getirdikleri temasını işleyen geniş bir panorama sunar. Kısacası Foucault, bilginin kuramsal olan sınırlarının içinde kalmak yerine uygulamada onun dışına nasıl çıktığını göstermek isteyerek insanların düşündükleri ve davrandıkları gibi öznelere olmalarına neden olan tarihsel olayların izini sürer.<sup>15</sup> Bu doğrultuda öznenin tarihsel bakımdan analiz edilebilecek gerçek pratikler ortamında kurulduğunu çeşitli kurumların oluşumunu tarihselliği içerisinde analiz ederek ortaya koymuştur. Foucault, *Özne ve İktidar*' da, çalışmalarında genel olarak öznenin çeşitli hakikat oyunlarına nasıl dahil edildiğini araştırdığını söyler.

*Bu düşüncenin çerçevesini farklı terimlerle ifade etmiş olsam da benim sorunun her zaman için bu olmuştur. Ben, ister bilim biçimine sahip olan ya da bilimsel bir modele gönderme yapan hakikat oyunları, isterse de denetim kurum ya da pratiklerinde bulunabilecek hakikat oyunları olsun, insan öznenin hakikat oyunlarına nasıl girdiğini anlamaya çalıştım.*<sup>16</sup>

Foucault, modern teoriler ve uygulamaların içerisindeki Aydınlanmacı gelenekten devralınan politik imaları tarihsel biçimde analiz eder. Ayrıca ona göre modern teorilerin ve pratiklerin öne çıkan unsurları olarak evrensellik, nesnellik, hakikat, ilerleme ve özgürleşme hedefleri özne üzerinde tahakküm kurma olgusunun bileşenleridir. Modernliğin bilimsel yönü toplumsal, politik pek çok alanda büyük ihtiyaçlara cevap veren kurumları ortaya çıkarmıştır. Bu doğrultuda o, felsefe ve politik uygulamalar arasındaki ilişkilerin sürekli ve temel olduğuna inanarak, eleştirel yanıyla felsefenin hangi biçimde olursa olsun tahakküm fenomenini sorgulayan bir şey olması gerektiğini dile getirir.<sup>17</sup> Buradan hareketle postmodern düşünürlerin ortak

---

<sup>13</sup> Şaylan, a.g.e., ss. 217-222

<sup>14</sup> Best- Kellner, a.g.e., s. 61

<sup>15</sup> Dilek Doltaş, Postmodernizm, Tartışmalar ve Uygulamalar, Telos Yay., İstanbul, 1999, ss. 58-59

<sup>16</sup> Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2014, ss. 221-222

<sup>17</sup> A.g.e., ss. 237-247

olarak ele aldığı, modern teorilerin politik uygulamalar ile kasti olmayan suç ortaklığı temasının en belirgin biçimde Foucault tarafından işlendiği tartışmasıdır. Diyebiliriz ki politik uygulamalar açısından uyum ve homojenliğin lehine işleyen totalleştirici teoriler toplumsal alandaki farklılıkların, çoğulluğun, çeşitliliğin ve bireyselliğin karşısında oldukları için postmodernistler tarafından eleştirilmiştir.

Postmodernistlerin eleştirileri ve alternatif felsefe arayışları arasında bir diğer önemli durak Deleuze ve Guattari'dir. Fark filozofu olarak da anılan Deleuze ve arkadaşı Guattari'nin çalışmaları postmodern düşünsel ortamın göz ardı edilemeyecek bir kesitini oluşturur. Örneğin birlikte hazırladıkları *Felsefe Nedir?*' de felsefenin kavramlar oluşturan, icat eden ve üreten bir sanat olduğunu dile getirmişlerdir.<sup>18</sup> Kavramların yaratıcılarının imzasını taşıdığını bu sayede de her yaratıcılığın ve kavramın tekillik arz ettiğini öne çıkarmışlardır. Aynı eserde buna ilişkin şunları dile getirirler.

*Kavramlar, gök cisimleri gibi önceden tanımlanmış olarak bizi beklemezler. Kavramlar için ayrı bir gökyüzü yoktur. Onlar icat edilmeli, üretilmeli, ya da asıl, yaratılmalıdırlar ve yaratıcılarının imzasını taşımadıkça bir şey olamazlar(...) Her yaratıcılık tekildir ve tastamam felsefi yaratıcılık olarak kavram her zaman bir tekilliktir.<sup>19</sup>*

Onların tekilliği, farklılığı öne çıkarmaları, kavramların bağlamsal karakterinin vurgulandığı bir felsefe anlayışına sahip olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla ikilinin en temel kaygısı klasik ve modern felsefe anlayışlarının, özdeşlik mantığı üzerine inşa edilmiş olmalarının bir sonucu olarak, fark ve ayrımları yadsıyan boyutlarının deşifre edilmesi olmuştur.<sup>20</sup> Aslına bakılırsa felsefenin kendisini kavramlara ilişkin bir düşünme etkinliği olarak tanımlaması alışık olduğumuz bir durumdur. Fakat Deleuze ve Guattari kavramın işlevini geleneksel, klasik ya da modern olandan farklı bir yöne çekmişlerdir. Tam da bundan ötürü postmodern düşünsel zeminin yaratılmasında Deleuze ve Guattari gerek bireysel gerekse benzerine ender rastlanan ortak çalışmaları ile büyük bir etki ve katkıda bulunmuşlardır. Onlar kavramları rasyonel ve evrenselci hegemonik amaçların sağlayıcıları olarak değil tam tersine yaratıcılık, tekillik, farklılık, indirgenemezlik olarak ele alırlar. Yine kavram

<sup>18</sup> G. Deleuze- F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2019 s. 12

<sup>19</sup> Deleuze- Guattari, a.g.e., ss. 15-16

<sup>20</sup> Kasım Küçükalp, Gilles Deleuze, Ed. Işıl Bayar Bravo- Hamdi Bravo- Banu Alan Sümer, *Çağdaş Fransız Felsefesi*, Phoenix Yay., Ankara, 2019, s. 256



üzerinde duran; fakat onu dil ve anlam bakımından inceleyerek postmodern gündeme oturan diğer bir düşünür Derrida'dır.

Derrida'nın üzerinde durduğu dil felsefesi ve batı metafiziği gibi konuların aslında etik ve politik temaları içerdiği göz önünde tutulmalıdır. Nitekim postmodern perspektiflerin tümü üzerinde etik ve politik okumalar yapmak mümkündür. Öncelikle Derrida, *Gramatoloji* adlı eserinde, parçalanışıyla karşı karşıya kaldığımız sistemlerin, artık toptancı/özetleyici kavramlarla dile getirilemeyeceğini söyler.<sup>21</sup> Bu doğrultuda Derrida, yapısöküm adı verilen teknik ile modern felsefeyi eleştirel bir okumaya tabi tutmuştur. Yeni bir felsefi bakışa duyulan ihtiyaçtan ötürü de pekçok postmodern düşünür tarafından takip edilmiştir. Yapısökümün eleştirelliği Batı metafizik geleneğinin eksikliklerini bizzat bu geleneğin filozoflarının metinleri üzerinde kendini var eder. Derrida'nın yapısöküm tekniğinde dilin, kavramlar aracılığıyla temsil ettiği düşünülen dış gerçeklik üzerindeki iktidarsızlığından hareketle kavram ve anlam, gösteren ile gösterilen arasında kesinliksizlik, nedensizlik, kuralsızlık gibi postmodern söylem içerisinde olmazsa olmaz unsurları öne çıkardığı görülmektedir. Nitekim Derrida bununla, modern felsefede kök salmış olan, öznenin gerçekliğe dolaysız erişimi varsayımının imkansız bir düş olduğunu ortaya koymuştur. Kendisinin "mevcudiyet metafiziği" adını verdiği bu gelenek ona göre, iki kutuplu karşıtlıklarla masum olmayan bir değerler hiyerarşisi yaratmıştır.<sup>22</sup> Bu kategorizasyon, hiyerarşik bakımdan aşağıda olanın sürekli olumsuzlanması anlamına gelmektedir. Böylece Derrida felsefesinin diğer postmodern düşünürler gibi tekbiçimci, indirgeyici, dışlayıcı tutumlarla olan karşıtlığı açıktır. Derrida bu tutumunu *Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler* 'de net biçimde ortaya koymuştur.

*Bana tek bir kod, tek bir dil oyunu, tek bir bağlam, tek bir durum tahsis edecek bir söylemi kesinlikle reddediyorum (ve buna) böylesi hoşuma gittiği için değil, etik ve siyasi nedenlerle sahip çıkıyorum.*<sup>23</sup>

Buradan da anlaşıldığı gibi Derrida'nın yapısöküm tekniği Batı metafiziğinin ikiliklerinin aşılması ve sınırlarının genişletilmesi ile mevcut yapıların dönüştürülmesini hedeflemektedir. Bu da doğrudan etik ve politığe yeni bir olanak

<sup>21</sup> Jacques Derrida, *Gramatoloji*, Çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yay., Ankara, 2014, s. 11

<sup>22</sup> Best- Kellner, a.g.e., s.44

<sup>23</sup> Jacques Derrida, *Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler*, Der. Chantal Mouffe, Yapıbozum ve Pragmatizm, Çev. Tuncay Birkan, İletişim Yay., İstanbul, 2016, ss. 131-132

sunulması anlamına gelir. Postmodern görüşlerin amacı; kuralların, biçimlerin, yöntemlerin tartışmaya açılmasından hareketle bunların yerine konulacak yeni parametrelerin sunulması ve yeni perspektiflerin önerilmesidir. Burada çok kısa bir özeti sunulan postmodernist bakış açısının ortaya koyduğu eleştirilerin baskınlığı oldukça belirgin olmakla birlikte bu eleştirilerin doyuruculuğu, bu eleştirilerden hareketle söylem ortaya koymadaki yeni ölçütlerin meşruluğu ve önerdikleri tarzın sürdürülebilirliği konusu tartışmasız değildir. Yine de mevcut yapı ve işleyişi sürdürmeye çalışanlar olduğu gibi yeni düşüncelere sahip olan ve onları dile getirenler her zaman var olmuş ve olacaktır.

Buraya kadar üzerinde durduğumuz postmodern perspektifin ana hatları, bu tezde incelemek üzere ele aldığımız düşünür Zygmunt Bauman'ı anlamak için göz ardı edilemezdi. Bauman, diğer postmodern düşünürler ile benzer bir savı paylaşarak modernizmin en belirgin özelliğinin müphemliği ortadan kaldırma çabası olduğunu ileri sürmüştür. Bauman'a göre modernliğin ahlaki alanda müphemliği ortadan kaldırma çabası tüm modern ahlak filozoflarının ortak bir amacı paylaşarak etik kodlar ortaya koymaları sonucunu vermiştir ve bu durum etik bir krizi gündeme getirir. Onun modern ahlak felsefesini eleştirisi, modern felsefenin düşünce içerikleri ve formları arasındaki çelişkilerin gösterilmesiyle şekillenir. Ona göre ahlak alanında felsefi bir söylem ortaya koyarken ele alınan düşünce içerikleri modern ahlak filozoflarının kullandığı düşünce formlarına uydurulamaz. Bu doğrultuda Bauman'ın "*Müphemliğe karşı verilen modern mücadele yok etmeye çalıştığı fenomenin ana kaynağına dönüştür.*"<sup>24</sup> ifadesi onun, modern düşünce içerisinde gördüğü tutarsızlığın en belirgin özetidir. Buradan hareketle Bauman'ın özellikle Kant ile ilişkilendirerek yaptığı ahlak felsefesi eleştirisinde benzer bir tutarsızlığın olup olmadığı sorulabilir. Tam da bu noktada üzerinde çalışılan tezin ele aldığı aykırılık ortaya çıkmaktadır. Aykırılığın bir yönü Bauman'ın içeriğinde bulunduğu postmodern yaklaşım iken diğer yönü onun modern ahlak felsefesi eleştirilerini dile getirişindeki tutumudur. Dolayısıyla tez içerisinde araştırılacak sorular şunlardır: Modern filozofların rasyonel ve evrenselci düşünce formlarını kullanıyor olmaları onların her birinin etik kodlar ortaya koyma amacını taşıdığı sonucunu verir mi? Bauman'ın iddia ettiği gibi tüm modern filozoflar, etik kodlar belirleyerek, ahlaka bir çeşit davranış rehberi olma misyonu mu

---

<sup>24</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 31

yüklemişlerdir? Postmodern düşünce biçiminin farklılıkları açığa çıkaran yanı göz önünde bulundurulduğunda Bauman'ın tüm modern filozofların etik kodlar belirleme amacını taşıdığı iddiası modern felsefenin de kendi içinde barındırdığı farklılıkları göz ardı ettiği anlamına gelmez mi?

İşte bu tez bu sorular ışığında Bauman'ın modern ahlak felsefesi eleştirisi üzerine bir değerlendirme amacını taşımaktadır. Bu amaç doğrultusunda tezin Birinci Bölüm'ünde modern ve postmodern felsefelerin "Etik Perspektif"leri incelenecektir. İkinci Bölüm'de "Bauman Felsefesi" ana hatlarıyla ele alınacak ve son olarak Üçüncü Bölüm'de "Bauman'ın Kant Eleştirisi" gündeme getirilecektir.

# 1. BÖLÜM: ETİK PERSPEKTİF

## 1.1. Felsefe ve Etik İlişkisi

Felsefe bir bilgi alanıdır. Nasıl ki her bilgi alanı geliştikçe dallara ayrılan bir yapıdaysa bu durum felsefe için de geçerlidir. Filozofların ortaya koydukları görüşler kendi içlerindeki bütünlükleri korunarak birbirine bağlanmaktadır. İşte bu durum felsefenin alt dallarından bahsetmemizi mümkün kılar. Filozoflar ele aldıkları düşünce içerikleri bakımından ama daha çok bu içerikleri işleyiş tarzları bakımından bir bilgi alanı olarak felsefeyi zenginleştirirler. Onların ontoloji ve epistemoloji gibi temel felsefi söylemlerinden söz ediyor olsak da onlar; sanat, din, bilim, tarih gibi pek çok alanı felsefi bilginin konusu edinmiş ve bu sayede felsefe kendi içerisinde dallara ayrılmıştır. Etik de bu türden bir alt dal olmakla birlikte tarihi neredeyse ontoloji ve epistemoloji kadar geçmişe dayanır. Felsefi bir bilgi türü olarak etik, filozofların en eski ilgi alanlarından biri olmuştur. Geçmişte ve günümüzde yürütülen çalışmalar da göstermektedir ki filozoflar etik meselelere duyarsız kalmamış kalamamışlardır. Açıktır ki filozofların kendi perspektiflerinden oluşturdukları ontoloji ve epistemolojileri onların etik görüşlerine hem etki etmiş hem de bu söylemler etik meselelerle doğrudan ya da dolaylı biçimde ilişkilendirilmiştir. Öyleyse etik ve felsefe ilişkisinin anlaşılmasının bir yolu, felsefi bir bilgi alanı olarak etiğin, felsefenin diğer dalları ile arasındaki ilişkiyi bakmaktır. Tarihsel perspektifi de göz önünde bulundurulacak olursak bunun en uygun örneğinin Platon ve Aristoteles felsefelerinde içerildiğini görürüz.

Etik ile felsefenin diğer dalları arasındaki ilişkiye bakarken etiğe duyulan ilginin en yüksek iyi problemi ile başladığı ve Platon felsefesi içerisinde iyi kavramının ontolojik bir temele dayandırıldığı bilinmektedir.<sup>25</sup> Ayrıca Platon'un iyinin bilgisine dair ortaya koyduğu görüşleri, bilgi erdemdir şeklinde özetlenen Sokratesçi yaklaşımın izlerini taşır. Burada örneklenen durum, Platon'un idealar kuramı ile bilgi kuramı arasında kurduğu bağın belirgin biçimde etik yaklaşımına da etki ettiği. Platon'da etik ile felsefenin diğer dalları arasında kurulan ilişki farklı bir biçimde Aristoteles'te de görülmektedir. Aristoteles felsefesinde onun etik görüşü ile varlık görüşü arasındaki uyum ve ilişki öne çıkar. Onun var olanlar arasında yaptığı zorunlu ve kesinliksizlik

---

<sup>25</sup> Doğan Özlem, Etik- Ahlak Felsefesi, İnkılap Yay., İstanbul, 2004, ss. 41-45

ayrımı, etiğin konu edindiği nesnenin ne olduğu ve onun bilgisinin ortaya konması bakımından oldukça merkezi bir öneme sahiptir.<sup>26</sup>

Felsefe ve etik ilişkisinin anlaşılması için felsefenin bir bilgi türü olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Etik de felsefenin bir alt dalı olarak bilgi ortaya koyma amacını taşımaktadır. Ayrıca etiğin felsefe ile ilişkisinin ve bir bilgi türü olarak etiğin anlaşılması için kavramsal ayrımların yapılması göz ardı edilmemesi gereken diğer bir durumdur. Çünkü bu ayrımları yapmadan felsefi bir alan olarak etiği anlamak ve ona ilişkin eleştirel bir kavrayış sunmak mümkün olmayacaktır. Kavramsal ayrıma giderken gerekli ama yeterli olmayan bir koşul, ele alınan kavramların etimolojik kökenlerine bakmak olacaktır.

Etik, Yunanca'daki *ethos* sözcüğünden gelmektedir ve “karakter, adet olan veya alışıldık hayat tarzı” anlamlarını taşımaktadır.<sup>27</sup> Ahlak ise Arapça'da *hulk* kökünden türetilmiştir ve köken itibarıyla huy anlamını taşımakta olup Latince'deki *mos* kökünden türetilmiş olan moral kavramına tekabül eder. Kimi zaman yakın kimi zaman da eş anlamlıymış gibi kullanılagelen etik ve ahlak kavramlarına ilişkin oluşan anlam karışıklığının bu alanda yürütülen çalışmalar için giderilmesi gerekmektedir. Gündelik kullanımda daha bulanık olduğunu söyleyebileceğimiz söz konusu iki kavramın anlamı akademik alanda yürütülen çalışmalarda da bulanık seyretmektedir. Dolayısıyla felsefe ve etik arasındaki ilişkiden söz edilecek olduğunda etik ve ahlak arasında ne türden bir ayrım olduğu bilinmelidir.

Etik ve ahlak ayrımına giderken öncelikle ahlak kavramının kullanıldığı bağlamlarda karşımıza çıkanın ne olduğuna ilişkin Harun Tepe şunları dile getirmiştir.

*Tek tek ahlaklara- “morallere”- baktığımızda, karşımıza çıkan ise “iyi-kötü”, “yapılması gerekenler-yapılmaması gerekenler” eksenleri etrafında sıralanan değer yargıları, normlar, ilkeler, kurallar topluluğudur (...). Ahlak felsefesi, bu türden ahlaklar üzerinde bilgi ortaya koymaya çalışan bir etkinlik, bir bilgi dalı görünümündedir. Bazen belirli bir ahlakın temellendirilmesi olarak da karşımıza çıkan ahlak felsefesi, bazen de tek tek ahlakların üstünde, onları aşan bir üst ahlak getirme çabası olarak görünür. Fakat her iki durumda da ahlak felsefesi, ilgili tüm insanlara, “yapılması ve kaçınılması*

<sup>26</sup> Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 99

<sup>27</sup> Francis E. Peters, “Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü”, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., s. 120

*gerekenler” konusunda her durumda geçerli olabilecek birtakım ilkeler, kurallar önermektedir.<sup>28</sup>*

Böylece ahlak felsefesi ve etik arasındaki ayırmda temel unsur belirgin hale gelmektedir. Bu unsur ahlak felsefesinin belirli bir iyi veya kötüyü referans alıyor olmasıdır. Ahlak felsefesi belirli bir iyi ve kötü kabulünden hareketle kişilerin eylemlerinde kullanabileceği ölçütleri geliştirme yolunu izler. Söz konusu ölçütler ahlak kodu olarak adlandırılır ve bu kodlarla yapılması ve kaçınılması gerekenlerin kişilere sunulması hedeflenir. Gerek belirli bir ahlakın temellendirmek gerekse üst bir ahlak geliştirmek hedeflenmiş olsun ahlak kodlarıyla kişilere eylemlerinde kullanabilecekleri yollar sunulmak istenir. Tartışma götürmez ki, tek tek ahlaklardan süzülerek elde edilen temel değerler -özgürlük, eşitlik, insan onuru, adalet vb.- olmaksızın ahlakı yaşatmak mümkün olmamakla birlikte, burada asıl sorun farklı yaşam biçimlerini zaten farklı ve değişmekte olan yaşam koşullarına aktarma konusunda ortaya çıkmaktadır.<sup>29</sup>

Ahlak felsefesi iyiye nasıl ulaşılacağını kendine problem edinir ve önceden belirlenmiş birtakım yükümlülüklerden bahseder. Ahlak kodlarını izleyerek yükümlülükleri yerine getiren kişinin ahlaki eylemi gerçekleştireceği kabul edilir. Buradan çıkarılabilecek sonuç, ahlak alanındaki değerlendirmenin, sorgulayan ve yargılayan bir yapıya sahip olduğudur. Böylece ahlak felsefesi adı altında yürütülen çalışmaların, kişileri ahlakileştirmek türünden bir misyonu paylaştığı görülmektedir.

Etik ve ahlak arasındaki ayrımı çalışmalarında sıkça dile getiren Kuçuradi etiği şöyle tanımlamıştır.

*Etik, felsefenin bir dalıdır, insanlar arası ilişkilerde eylemin ne olduğunu- bir eylemin ne gibi öğelerden oluştuğunu ve ne gibi belirleyicileri olduğunu- inceliyor. Başka bir deyişle Etik, felsefenin insanlar arası ilişkilerde değer sorunlarını inceleyen bir dalıdır- bu konuda bilgi ortaya koyan bir dalı.<sup>30</sup>*

Öyle ki etik de değer sorunlarına ilişkindir; fakat söz konusu değerlere yaklaşırken ahlak gibi belli bir iyi veya kötüyü referans almaz. Bu noktada etiğin -ahlak gibi- değerlendirilirken yargılayıp, sorgulayan bir karakteri olmadığı söylenilebilir. Ahlak

---

<sup>28</sup> Harun Tepe, Etik ve Metaetik, Türkiye Felsefe Kurumu, s. 5

<sup>29</sup> Annemarie Pieper, Etiğe Giriş, Çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yay., s. 36-37

<sup>30</sup> İoanna Kuçuradi, Uludağ Konuşmaları, s. 39

felsefesinden farklı olarak etiğin kullanıldığı bağlama bakıldığında Tepe; “*Onun, çeşitli ahlaklardan bağımsız olarak, kişilerin yapıp-etmelerine, eylemlerine ilişkin olduğunu; eylemin felsefi bilgisi olduğunu görürüz.*” der.<sup>31</sup> Dolayısıyla etiğin konusu eylemdir. Eylemi gerçekleştiren kişiyi bu eyleme götüren etkenlerin neler olduğu, eylemin yönelik olduğu kişi veya kişiler, eylemin gerçekleştirildiği koşullar ve eylemin doğruluğu etiğin alanındadır. Bu yönüyle etik hiç de ahlak ile aynı anlamı vermemesine karşılık bu ikisi sıkça birbirine karıştırılmaktadır.

Etik, mutlak ya da genel kabule dayalı bir iyi tanımından hareket etmez ya da onu temellendirmeye çalışmaz. Fakat bir görüşün herhangi bir iyiyi referans göstermiyor oluşu onu, ahlaktan ayırıp etik bir görüş olarak nitelendirmek için tek başına yeterli de değildir. Nitekim iyi ve kötünün kişiden kişiye, toplumdaki topluma ve çağa göre değişiyor olduğunu kabul eden bir yaklaşım da sırf bir iyiyi temellendirmediği için etik bir yaklaşım olarak adlandırılmaz. Çünkü etik rölativist çıkmazlara girmek demek de değildir. Buna ek olarak bir görüş sırf evrensel hedeflediği için de etik adını almaz. Bu noktada Kuçuradi, etiğin evrenselliğinden ne anlaşılması gerektiği konusunda yardımcı olur. O evrenselliğin, bir normun dünya düzeyinde geçerliliğine değil, onun epistemolojik-aksiyolojik özelliğine, yani türetildiği ana öncüllerin bilimsel bakımdan bir özelliğine işaret ettiğini söyler.<sup>32</sup>

Son olarak felsefi literatürde kavramların doğru kullanımının gerekliliğinin göz ardı edilemeyeceği açıktır. Etik ve ahlak kavramları arasındaki ayrım da felsefenin tarihsel seyri içerisinde ortaya çıkan bir ayrımdır. Dolayısıyla bu ayrımın tarihsel izlerini sürmek gerekmektedir. Bu doğrultuda etik ve ahlak kavramları arasındaki ayrımın tarihsel seyri araştırılırken ilk durağımız felsefe tarihinin modern kesiti olacak.

---

<sup>31</sup> Harun Tepe, Etik ve Metaetik, Türkiye Felsefe Kurumu, s. 6

<sup>32</sup> İoanna Kuçuradi, Etik ve Etikler, TMH Dergisi, Sayı 423, 2003/1, s. 8

## 1.2. Modern Felsefe ve Etik

Modern felsefe, her şeyden önce bir dizi tarihsel dönüşümün içerisinde şekillenen yeni bir yaklaşım modelidir. Modern felsefenin söz konusu tarihsel dinamiklerinin dışında kavranmaya çalışılması elbette eksik ve yanlış olacaktır. Nitekim modern olanın ne kendini tanıması ne de kendini eleştirmesi henüz olup bitmiş bir şey de değildir. Çünkü modern olan halen üretilmekte, analiz edilmekte ve eleştirilmektedir. Tam da bu yüzden ona dair her çalışma kendisini doğru biçimde sınırlandırmak zorundadır. Dolayısıyla onu bir bütün olarak ele almak ve söz konusu tarihsel dinamikleri detaylarıyla anlatmak başka çalışmaları gerektirmektedir.

Tarihte hümanizmin insanı yücelten çıkışı, aydınlanmanın rasyonel ve bilimsel ilkeleri pek çok alanda dezavantajlardan kurtuluş haberlerini güçlendirmiştir. Geleneğin dinsel yönelimli kavrayış biçiminin geride bırakılmasıyla güçlenen rasyonalite ve bilim mevcut değerlendirme parametrelerini her alanda değişime uğratmıştır. Hiç tartışma götürmez ki tarihin hangi kesiti olursa olsun felsefe ahlak konusuna hep yer açmıştır. Dolayısıyla modernizmi imleyen ne varsa tüm bunların ahlak ya da etik ile ilgisi kaçınılmazdır.

Modern felsefede etik teorilerin üzerinde yürüdüğü yolu ele alırken karşımıza çıkan ilk önemli isim Francis Bacon'dır. Bacon daha çok bilimsel yönteme ilişkin çalışmaları ile bilinmektedir ve doğrudan bir ahlak görüşü ortaya koymamıştır. Fakat yine de onun düşüncesinde ahlaka yer olmadığı söylenemez. Örneğin Bacon felsefesinde iyi kavramı yararlı olan ile birlikte. Bu yarar bireysel ve toplumsal olarak iki uçlu olup Bacon için toplumsal yanının daha ağır bastığı söylenebilir. Ayrıca Bacon'un, bilgi ile mutluluk arasında ilişki kurduğu görülmektedir. Bu noktada Ernst Bloch'un Bacon için dile getirdikleri değinmeye değerdir.

*Bacon'ın öğretisinin temel tasarısı yenidir, ona göre kendi başına gerçeklik, kendi başına bilgi yoktur. Tüm bilgi insana yararlı olmalıdır, diğer bir deyişle, insanın yeryüzündeki egemenliğine herkesin mutluluğuna hizmet etmelidir(...) dünyanın dönüşümü ve iyileştirilmesi sayılabilecek daha mutlu ve daha kolay bir yaşama varmaktadır.<sup>33</sup>*

---

<sup>33</sup> Ernst Bloch, Rönesans Felsefesi, Çev. Hüsen Portakal, Cem Yay., s. 93



Ayrıca Aydınlanma geleneğinde dinsel kanılar nasıl bilimsel çalışmalardan ayrı tutulmakta ise bu kanıların etik alanda da geri çekildiği görülmektedir. Bunun bir örneği olarak Bacon'a göre dini kanıların yokluğu ahlaksızlığa işaret etmemekte ve ona göre din, ahlakı ne kurmakta ne de yıkmaktadır.<sup>34</sup> Denilebilir ki, modern paradigma içerisinde dini ya da metafizik dayanakların terkedilişi Bacon tarafından büyük ölçüde temsil edilmektedir. Dolayısıyla Bacon düşüncesi, dini ya da metafizik temele dayandırılan mutlak bir iyi veya kötü kavramından hareket etmez. Bu da demektir ki; onun görüşlerindeki yenilik etiğin en temel kavramlarının kaynağına ilişkin bir yeniliktir. Bu kaynağın nerede aranacağına ilişkin sunduğu yaklaşım onu kendisinden öncekilerden ayırmaktadır. İyi kavramını mutluluk ve fayda ile ilişkisinde ele alması ve bunu din gibi mutlak bir temele dayandırmaması açısından Bacon'da işlenen temanın yeni olduğu söylenebilir. Çünkü mutluluk ve faydayı tipik bir rölativist tavırla değil tüm insanlığı içine almak isteyen evrenselci ve bilgiye dayalı bir söylem tarzıyla işlemiştir. Bacon'ın işaret ettiği şey, bilimsel bilgiyi temellendirme tarzımızın bizi nasıl güvenilir ve kesin bilgiye ulaştıracağı umuluyorsa benzer bir temellendirme ve bilgi ortaya koyma çabasının ahlak alanına da uygulanabileceğidir. Son olarak Bacon felsefesi daha çok yöntem alanında çalışmış olsa da ahlak felsefesi alanına da yeni bir soluk kazandırma girişimi olarak okunabilir.

Felsefe tarihi içerisinde modernliğe ilişkin konuşmak kuşkusuz Descartes'a başvurmayı gerektirir. Çünkü Descartes'ın felsefi söylemini oluşturduğu bağlam felsefe tarihinde bir çeşit dönüm noktası olma özelliğini taşır. Daha çok yöntem, bilgi ve bilim konularında öne çıkmasıyla birlikte onun felsefesi ahlak konusuna duyarsız değildir ve Descartes iki ahlak önerisinde bulunur. Bunlardan ilki geçici ahlak diğeri ise temelli ahlak olarak karşımıza çıkar. Descartes'ın *Metot Üzerine Konuşmalar* isimli eserinde kendisini kesin bilgiye ulaştıracak olan yapıyı inşa ederken mutluluğu elden bırakmamak için oluşturduğu geçici ahlakın birkaç ilkesini sıralar. Örneğin bu ilkelerden birine bakacak olursak şunu dile getirir.

*İlk düstur(...) ülkemin kanunlarına ve adetlerine itaat etmek ve diğer bütün hususlarda, birlikte yaşayacağım insanların en sağ duyulularınca pratikte müştereken kabul edilmiş en ılımlı ve aşırılıktan uzak kanaatlere uygun olarak kendimi idare etmektir.*<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri I-II*, s. 120

<sup>35</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşmalar*, Çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yay., s. 37

Burada Descartes geçici ahlaktan söz ederken genel kabulü izleyeceğini ifade etmektedir. Bu ifadelerinden hareketle Descartes'ın, yerleşik ahlaki kanaatlerin dışına çıkmamayı tercih ettiği düşünülebilir. Ama yine de geçici ahlak ile ilgili ifadelerinden onun, belli ahlak kodlarını öneriyor olduğu çıkarılamaz. Böyle bir çıkarım Descartes felsefesinin bütünlüğünü göz ardı etmek olur. Descartes felsefesinin bütününe bakıldığında onun, düşüncelerini ortaya koymadan önce izlediği yöntem gereği doğruluğu sarsabilecek her unsur tek tek temizleme çabası içinde olduğu bilinmektedir. Onun bu titizliği göz önünde bulundurulduğunda geçici ahlakta işaret ettiği şey aslında temelli ahlakta ortaya koyacağı görüşe bir çeşit zemin hazırlığı yaptığıdır. Bu zemin bilgi ile mutluluk arasında kurduğu ilişki içindir. Macit Gökberk'in *Felsefe Tarihi* isimli eserinde yer verdiği biçimiyle Descartes'ın mutluluğa ulaşmak için temelli ahlakta sunduğu yol ise şöyledir.

*İnsan bir yandan bulanık olan duyu algılarına, öbür yandan da yine bulanık olan duygulanımların mutluluk ile ilgili yanlış tasavvurlarına istencini kaptırmamakla, kısaca: Ancak aklın açık ve seçik olan düşüncelerine istencini bağlamakla doğruya ve mutluluğa giden yolu bulabilir. Görülüyor ki, Descartes felsefesinde "doğru" ya da "iyi" ye de aklın bilgisi ile, aklın kendi içinde düşünmesiyle varılıyor.<sup>36</sup>*

Temelli ahlakta Descartes'ın, modern paradigma içerisindeki felsefi söylemlerin en belirgin yanı olan, akli vurguladığı görülmektedir. Kişinin doğru ya da iyiye ulaşması için istencini akla bağlaması temasının modern yaklaşımların hakim rengi olduğu söylenebilir. Bununla akıl ve akla dayalı bilgi yoluyla mutlu bir yaşama erişilebileceği vurgulanır. Ek olarak Descartes'ın, ahlaki bilgi ağacının meyvesi olarak sunduğu da bilinmektedir. Ona göre, en yüksek ahlak diğer bilimlerin tam bilgisine erişilmekle mümkündür. Örneğin *Felsefenin İlkeleri*'nde, felsefe öğrenmenin ahlakımızı düzenlemek ve yaşamımızı yönlendirmek için gerekli olduğunu dile getirir.<sup>37</sup> Bu yönüyle onun fikirlerinin bilgece bir yaşamı öğütler nitelikte olduğu da söylenebilir.

Tüm bunlardan hareketle Descartes'ın sunmuş olduğu geçici ve temelli olmak üzere ikili ahlak yaklaşımından çıkarılabilecek sonucun ne olduğu sorusu gündeme gelir. Özellikle Descartes'ın temelli ahlak görüşünde geleneksel ahlak kavrayışlarındaki mutlak bir iyi tanımından hareket etmediği görülmektedir. Bu da

<sup>36</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, s. 275

<sup>37</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, Say Yay., s. 33

onun herhangi bir iyiyi temellendirme çabası içerisinde olmadığı sonucunu verir. Bu durum Descartes'ın, her ne kadar ahlak kavramını kullanıyor olsa da aslında özgün anlamıyla etiğe işaret ediyor olduğu şeklinde yorumlanabilir. Denilebilir ki felsefe tarihinin modern kesitinde filozoflar, etik ve ahlak kavramları arasında bir ayrımı net bir şekilde dile getirmiyor olsalar da ahlak kavramı üzerinden etik yaklaşımlarını sunmaktadırlar. Descartes'ın ikili ahlak ayrımı da aslında ikisine de ahlak demekle birlikte, etik-ahlak ayrımına zemin hazırlar niteliktedir. Önemlidir ki Descartes temelli ahlak ile ahlaki kodlar sunmamıştır. Temelli ahlaki bilgi düzeyinde, bilgi ile ilişkisi bakımından işlemiştir. Onun yaptığı, ahlaki bir bilgi türü olarak felsefe içerisinde ele almak ve temellendirilmesine ilişkin yeni bir yaklaşım tarzı sunmaktır. Bu yönüyle Bacon ile benzer bir yaklaşım tarzı içinde oluşu anlaşılmaktadır. Hatta bu yaklaşımın izleri daha sonra Kant'ın ahlak metafiziği adını verdiği yani felsefi bir bilgi türü olarak etik alanındaki çalışmalarında görülmektedir. Kısacası Descartes'ın temelli ahlaki Kant'ın ahlak metafiziğinin temeli biçiminde okunabilir. İki düşünürün yaklaşımlarına ancak bu pencereden bakıldığında felsefe tarihinde etik ve ahlak ayrımına gidebilmek mümkün hale gelir. Çünkü ancak bu tarz bir okuma felsefe tarihi içerisinde etik ve ahlak ayrımını belirgin hale getirebilir. Descartes ve Kant'ın söz konusu yaklaşımları bir gereklilik olarak ahlaka ilişkin yeni bir perspektif sunma ve etik alana yer açma çabasıdır. Üzerinde çalışılan tezin bu bölümü tarihsel bir plana oturtulmuş olsa da tezin bütünlüğünde özel bir yeri olduğu için, modern dönemin diğer düşünürleri ele alındıktan sonra Kant'a yer verilecektir.

Modern felsefede etkisini yitiren dini ya da metafizik dayanakların yerini neye bıraktığı sorusu gündeme getirilecek olduğunda ise bu defa karşımıza Thomas Hobbes çıkmaktadır. Hobbes'un ahlak felsefesine olan ilgisi daha çok siyaset dolayısıyladır. Fakat Hobbes'un siyaset teorisi ancak ahlak görüşleri ile ilgisi anlaşılırsa bir bütün olarak kavranabilir. Hobbes siyaset görüşünü de ahlak görüşünü de kendisinden yola çıktığı insanın doğal durumundan hareketle kurmuştur. Söz konusu doğal durum, kendini sevme ve koruma içgüdüleri olarak antropolojik bir temelden hareketle sunulmuştur. Hobbes'un söz konusu yaklaşımına ilişkin Akarsu şunları dile getirmiştir.

*Hobbes'un genel olarak insanın özünün niteliği ve ahlaksal yaşama olayı üzerindeki görüşleri göz önünde tutulursa, Hobbes'un "ahlaksal olamı" pek bir yüksek yere koymadığı görülür. İnsanı bencil, kendine düşkün ve bu kendine düşkünlüğünde*

*yalnuzlaşmış bir tek varlık olarak görür; ahlaksal olanı da sadece güvenilir ve barış içinde bir yaşama ereğine araç olarak değerlendirir(...) her ahlaklılığı insanın kendini sevmesinin biçimlenmesi olarak açıklama denemesi yapan ilk düşünürdür. İnsan eylemlerinin tümünü ahlaksal yaşamın karmakarışık görünüşleri içinde bir tek ilkeye geri götürme (indirgeme) denemesi yapan ilk düşünürdür.<sup>38</sup>*

Bilindiği üzere Hobbes bir sözleşme kuramcısıdır. Hobbes'un ahlaksal olanı, insanın doğal bir belirlenimi olarak değil de içinde bulunduğu savaş durumundan kurtulmak için sonradan öğrenmek durumunda kaldığı kaçınılmaz bir nitelik olarak sunduğu söylenebilir. Bu durumda ahlak, barış halinin korunması ve sürdürülmesi için toplumsal alanı düzenleyici işleve sahip normlar bütünüdür. Elbette ki bu düzenleyici işlev siyasal otorite tarafından kullanılacaktır. Kısacası bireylerin sözleşme etrafındaki görüş birliği, siyasal otoriteye karşı kurtarıcı bir boyun eğişin göstergesidir. Ayrıca Hobbes söz konusu düzenleyici, belirleyici yahut biçimlendirici normlar olarak ahlakı doğa yasası ile ilişkilendirerek ortaya koymuştur. Doğa yasası ve ahlak felsefesi arasında kurduğu ilişkiyi *Leviathan* isimli eserinde açıkça dile getirmiştir.

*Bu yasaların bilimi, gerçek ahlak felsefesidir. Bu yasaların bilimi, gerçek ve tek ahlak felsefesidir. Çünkü ahlak felsefesi, insanların konuşmalarında ve toplumlarında, neyin iyi neyin kötü olduğunun biliminden başka bir şey değildir. İyi ve kötü, insanların değişik huyları, adetleri ve düşüncelerinde farklı olan eğilimlerimizi ve kaçındığımız şeyleri ifade eden sıfatlardır.<sup>39</sup>*

Burada Hobbes'un ahlak felsefesine neyin iyi neyin kötü olduğunu ayırt eden, bu sayede yapılması ve kaçınılması gerekenleri belirleyen bir nitelik yüklediği görülmektedir. Dolayısıyla Hobbes'un, toplumsal alandaki güvenliğin sağlanarak barış halinin korunması için siyasal otorite tarafından sunulan ve izlenmesi gereken etik kodları aramakta olduğu görülür.

Ahlaksal olanın doğal bir belirlenim olmayıp bir sürecin gelişimiyle kazanıldığı anlayışı, bir diğer modern düşünür Locke'ta da görülmektedir. Onun bu görüşleri vicdan kavramına yaklaşımında açığa çıkmaktadır.

*Locke, vicdanı, doğuştan olan, her türlü deneyden önce gelen bir yasa olarak gören ve bu yasanın ahlak kavramlarımızı yöneten ve bizim hareketlerimizi düzenleyen bir otorite olduğunu, böylece de bir yasa koyucu ve aynı zamanda yasa ve yargıç olduğunu*

---

<sup>38</sup> Bedia Akarsu, A.g.e., s. 125-126

<sup>39</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 116

*kabul eden her türlü vicdan üzerindeki anlayışları da reddeder. Böyle bir vicdan olsaydı, insan karakterinde de değişmez olan, hep aynı kalan bir öge bulunmuş olurdu.*<sup>40</sup>

Modern kavrayış içerisinde Hobbes ve Locke'un görüşlerindeki ortak yön ahlakın sonradan kazanılışına yaptıkları vurgudur. Aslında onların bunu ortaya koyuş biçimi birbirlerinden oldukça farklıdır. Yine de ahlaksal olanın toplumsallık içerisinde öğrenilen bir yapı olduğuna yaptıkları vurgu ahlaki olan ile hukuk ve siyaset alanı arasında kurdukları ilişkide ortaya çıkar. Kısacası Hobbes ve Locke'un felsefelerinde ahlak ve etik ayrımı görülmemekle beraber onların ahlak felsefeleri kendi başına değil de hukuk ve siyaset temelinde köklenen bir yapıdır. Böylece Hobbes ve Locke tarafından ahlaki olanın, siyasal otoritelerin kurumları aracılığıyla düzenlenmesi gereken normlar olarak görüldüğü açıktır. Dolayısıyla onların ahlak görüşlerini toplumsal alanı biçimlendirme faaliyeti olarak okumak mümkündür.

Hobbes ve Locke'un ardından, yaşamış oldukları tarihsel dönemi göz önünde bulundurduğumuzda, Spinoza'yı ele almak yerinde olacaktır. Modern felsefeyi, dönemin düşünürlerini ele alarak araştıran her çalışma Spinoza'ya hep özel bir yer ayrıldığını görecektir. Onun edinmiş olduğu bu özel yer kuşkusuz toplumsal anlamlandırma parametreleri ile paralel olmayan güçlü ve özgün görüşlerinden ötürüdür. Bu noktada Spinoza felsefesini özellikle onun etik görüşünü diğer modern düşünürlerden ayıran şey nedir diye sorulabilir. Bundan dolayı onun en önemli eseri olan *Etika*'yı ele almak doğru olacaktır. *Etika* adını verdiği bu eser aslında tipik ahlak felsefesi ya da etik çalışmasının ötesinde ontolojik ve epistemolojik yönü de olan bir üründür. Böylelikle onun etik görüşü ancak metafizik ve bilgi ile ilişkili bağlamda anlaşılabilir hale gelir.

Spinoza, mutlak olan sonsuz tözü tanımlayarak işe başlar ve onun var olma tarzlarını açıklayarak devam eder. Örneğin Deleuze, Spinoza'daki bu saf ontolojinin neden etik adını aldığını sorar. Ona göre Spinoza etiğinin ahlakla alıp vereceği hiçbir şey yoktur.<sup>41</sup> Deleuze, ahlak kavramının bir çeşit değerler hiyerarşisine dayandığını ve Spinoza ontolojisindeki sonsuz tözün var olma tarzlarının herhangi bir hiyerarşik yapı biçiminde kurulmadığına işaret eder. Burada anlatılmak istenen, ahlak alanında değerlerin üstün ya da aşkın bir makam adına yargılayıcı role sahip olduğudur. Aksine Spinoza'da tüm var olanlar tek bir tözün var olma tarzları olarak ona içkindir.

---

<sup>40</sup> Bedia Akarsu, A.g.e., s. 129

<sup>41</sup> Gilles Deleuze, Spinoza Üzerine On Bir Ders, Öteki Yay., s. 111

Dolayısıyla Spinoza ontolojisinin bu yapısı etik ve ahlak arasında güçlü bir ayrıma denk düşer.

Etik ve ahlak kavramları arasındaki ayrımı da gözeterek ele aldığımız modern düşünürler içerisinde Spinoza, söz konusu ayrımın önemli bir dönüm noktası olarak karşımıza çıkar. Örneğin Bumin'e göre, "*Spinoza, "özgür insan"ı davranışları dolayısıyla öven, yeren, ona önerilerde bulunan, ondan bir şeyler rica eden moralistin çabasının yerine etik yaklaşımı geçirmek ister.*"<sup>42</sup> Diyebiliriz ki onun *Etika*'da sunduğu görüş emir ve yasaklardan oluşan bir içeriğe sahip değildir. Örneğin, insan doğasının bir belirlenimi olarak duygulara yer veren Spinoza duyguların akıl ile bastırılması, kontrol edilmesi gerektiğine ilişkin bir tavsiye de sunmaz. Balanuye'nin buna ilişkin açıklayıcı ifadeleri ise şöyledir.

*Filozoflar genelde dikkatlerini duygulara yönelttiklerinde bunu duyguların ve özellikle de arzuların nasıl bastırılacağını, ya da akılla nasıl kontrol altında tutulacağını göstermek için yapmışlardır. Spinoza içinse evrende doğası gereği "iyi" ya da "kötü" gibi kavramlarla anılmayı hak eden bir varlık ya da durum yoktur. Duygular, ya da genel bir ifadeyle tüm tarzlar arasında gerçekleşen sürekli etkileşimlerin kendi içlerinde iyi ya da kötü olmaları söz konusu değildir; Spinoza'ya göre insana önerilebilecek bir "iyiler listesi" olmadığı gibi, bir "kötüler listesi" de yoktur. Kutsal Kitaplardan ya da olağan ahlak öğretilerinden aşına olduğumuz iyi ya da kötü gibi kavramlar, sonlu tarzların doğadaki tek nedensellik yasası uyarınca deneyimledikleri etkileri kasıtlı bir planın işaretleri olarak soyutlama yanılığından türemiştir. Oysa, gerçekte olan, her varlığın var kalma çabası sırasında çeşitli karşılaşmalar yaşaması, bu karşılaşmaların bazılarında var kalma direncini güçlendiren etkilerle, bazılarında da bu direnci azaltan etkilerle çıkmasıdır.*<sup>43</sup>

Var kalma çabası, diğer bir ifadeyle onun *conatus* kavramı da burada anahtar rol oynamaktadır. Spinoza felsefesinde *conatus*, her varlığın özsel bir belirlenimi olarak sunulmuştur. Dolayısıyla bu kavram sonsuz tözün bir var olma tarzı olarak insan doğasını açıklamak için de kullanılmıştır. Spinoza insanın, kendi doğasının bilgisine erişmek yoluyla içinde bulunduğu nedensellik ve özgürlük ilişkisini kavrayacağı temasını işler. Nitekim *Etika* bu temanın ötesine geçmez. Çünkü Spinoza aşkın ya da genel kabule dayanan herhangi bir iyiyi temellendirmeksizin görüşlerini ortaya koyar.

<sup>42</sup> Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yay., s. 76

<sup>43</sup> Çetin Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, Say Yay., s. 132

Diğer bir deyişle *Etika*'da yapılması ve kaçınılması gerekenlerin listesi içerilmemektedir. Bu da iyi ve kötü kavramlarının ahlak kodlarını ifade edecek biçimde değil de etik açıdan ele alındığı anlamına gelir. Bu yönüyle Spinoza etiği deyim yerindeyse yargı dağıtan bir ahlak anlayışından oldukça uzaktadır. Daha çok çözümleyici ve betimleyici bir karakter taşır.

Toplumsal alanı düzenleyici bir işlev olarak ahlaka yaklaşım biçimlerinden bir diğeri ise David Hume tarafından ortaya konmuştur. Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* isimli eserinin daha başında bu düşüncesini açıkça ortaya koyduğu görülmektedir. Burada ifade ettiği biçimiyle moral felsefeyi iki tarza okumak mümkündür. Birinci tarz moral felsefede insanın eylem yönünün, ikincisinde ise anlama yetisinin öne çıkarıldığını söyleyerek bu ikisinin ortak paydasının insanlığın sürdürülmesine, yönlendirilmesine ve yeniden biçimlendirilmesine katkıda bulunmak olduğunu ileri sürmüştür.<sup>44</sup>

Ayrıca Hume ahlak yargılarının ortaya konuluşunda aklın belirleyiciliğini geri planda tutmuştur. Hume düşüncesinde akıl, bireyin amaç olarak belirlediği şeye ulaşmasının yolunu gösteren bir araç konumundadır. Kısacası birey kendisi için iyi, doğru ya da faydalı olanı araçsal akıl sayesinde belirler. Ona göre ahlakı duygunun konusu olarak değerlendirmek gerekmektedir. Hume'un ahlak görüşünde akıl, iyi ve kötü hakkında bilgi verebilir; fakat ahlaklılık akıldan bağımsız bir öge olarak duygunun ürünüdür. Hume, ahlak görüşünü faydacı ahlak geleneği içerisinde ortaya koyarken temele duygu kavramını koyar. O duygudaşlık sayesinde bütünü çıkarlarından birçok noktada ayrılan, hatta ona karşı gelen kişisel çıkarlara karşı koyabileceğimizi öne sürmüştür.<sup>45</sup> Böylece onun ahlak görüşünün, kişisel fayda karşısında toplumsal faydayı önceleyen bir perspektifin ürünü olduğu söylenebilir.

Modern teoriler içerisinde faydacı perspektif ile öne çıkan bir diğer isim Jeremy Bentham'dır. Bentham'ın faydacı yaklaşımı Hume'ununki gibi duygu değil akıl temellidir ve bu yönüyle o ahlakı bir bilim olarak kurma amacındadır. Bentham, kişilerin akıl aracılığıyla yön verdikleri eylemlerinin bir sonucu olarak elde edebilecekleri bir mutluluk anlayışı geliştirmiştir. Bu mutluluğu elde etmek, kişinin eylemlerini önceden hesap etmesi ile mümkündür. Bununla Bentham'ın

---

<sup>44</sup> David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Oruç Aruoba, Biblos Yay., s. 4

<sup>45</sup> Bedia Akarsu, A.g.e., s. 135

kesinliksizliğe yer vermediği görülür. Eylemlerin önceden hesap edilebilirliği ile kastedilen ise bir eylemin sonucunda ortaya çıkabilecek olan ihtimallerin hesap edilebilirliğidir. Faydacı etik yaklaşımlar eylemin ahlakiliğini sonucuna göre değerlendirir. Bu yönüyle faydacı ahlak aynı zamanda teleolojik ahlak adını da alır. Eylemin sonuçlarının, eylemde bulunan kişinin hazzının veya faydasının özellikle de nicel olarak hesap edilebilirliği, Bentham bir bilim olarak etiğinde önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bentham'ın etik görüşünü Akarsu şu şekilde özetlemiştir.

*Kötü insanlar yoktur, kötü hesap eden kimseler vardır. O da erdemli insanın istediği aynı şeyi ister, o da her canlı varlığın istediği şeyi, yani mutlu olmayı ister. Onun yanlışlığı, o zorunlu olan hesaplamayı ya hiç yapmamasında ya da eksik yapmasındadır(...) Bentham'a göre, insan kendi iyiliği için herkesin iyiliğini göz önünde tutmak zorundadır. Ahlaklı kimse kendi mutluluğunu isteyecektir, ama bunu "çok sayıda insanın çok sayıda mutluluğunu" istemededen gerçekleştiremeyeceğini bilecektir.<sup>46</sup>*

Bentham'ın en çok kişinin en çok mutluluğu biçiminde formüle ettiği etik yaklaşımı utilitarist yaklaşım adıyla anılır.

Modern yaklaşımların faydacı yönü incelenirken göz ardı edilmemesi gereken bir diğer isim J. Stuart Mill'dir. Mill, *Faydacılık* isimli eserinde en yüksek iyi probleminin çözülmesi gereken başat problem olduğuna ilişkin şunları söyler.

*Felsefenin doğuşundan beri summum bonum ya da ahlakın temeline ilişkin soru, spekülatif düşüncede ana problem olarak kabul edilmiş, en yetenekli zihinleri meşgul etmiş ve onları birbirine karşı şiddetle savaşan mezhep ve okullara ayırmıştı. Ve iki bin yıldan uzun zamandır aynı tartışma hala sürmekte!<sup>47</sup>*

Mill, Sokrates ve Sofistlerden beri en yüksek iyiyi temel alan yaklaşıma dayanan, mutluluk ya da fayda ilkesinin ahlak felsefesini büyük oranda şekillendirdiğini iddia eder. Kısacası ona göre bir ahlak görüşü fayda ya da mutluluk ilkesini temel alan yaklaşımlarla doğrudan ya da dolaylı bir bağ kurmadıkça eksik kalacaktır. Bu düşüncesiyle Mill, faydacı teorilere yöneltilen eleştirileri de karşısına almıştır. Bu sebeple faydacı teorinin ne olduğuna ve ne olmadığına ilişkin bir inceleme yürütmüştür. Ona göre, en yüksek iyi olan mutluluk bir amaç olarak nicelik ve nitelik

<sup>46</sup> Bedia Akarsu, A.g.e., s. 138-139

<sup>47</sup> John Stuart Mill, *Faydacılık*, Çev. Selin Aktuyun, Alfa Yay., s. 49



bakımından her birey için arzu edilir olandır ve bu ahlak felsefesinin incelemesi gereken en önemli konulardan biridir.<sup>48</sup> Hume, Bentham ve Mill'in görüşlerini özetleyecek olursak faydacı, mutlulukçu ya da hazcı olarak adlandırılan görüşlerin etik ve ahlak ayırımı söz konusu etmedikleri görülecektir. Mutluluk, hazcılık veya faydacılık görünümünde düşünürlerin yöneldikleri ortak bir kavram olmuştur. Kant'a kadar etik tarihinin hep mutluluğa yöneldiği bilinmektedir. Kant ise etik tarihine yeni bir yüz kazandırmıştır. Öyle ki bu tarihi Kant öncesi ve Kant sonrası olarak ayırmak mümkündür. Bundan dolayı modern felsefede etik teorileri incelerken ele aldığımız düşünürler içerisinde sona bıraktığımız Kant'ı incelemeye geçebiliriz.

Kant felsefesini bu denli önemli kılan şey onun güçlü eleştirel yönü ve tasarısındaki yeniliktir. Kant, her şeyden önce etiği bir bilgi alanı olarak görmüş ve bir bilgi alanı olarak etiğin kendisine kadarki süreçte mutluluk ilkesine dayandırılmış olmasını eleştirmiştir. Ona göre, ahlaki eylemin ilkesi akıldan çıkarılmalıdır ve ancak bu sayede ahlakın evrensel yasası ortaya konabilir. Bu doğrultuda örneğin *Salt Aklın Eleştirisi* adlı eseri aklın sınırlarına, insan aklının neyi bilip neyi bilemeyeceğine ilişkindir. Ek olarak Heimsoeth'in da vurguladığı gibi, Kant felsefesi insan aklına verilmiş son amacın bilmesinde değil eylemlerinde, salt pratik aklın kategorik buyruklarına göre yapıp etmelerinde ortaya çıktığını göstermek istemektedir.<sup>49</sup> Bundan dolayı Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni kaleme almıştır ki; bu onun ancak bu sayede ahlak alanında bilgi ortaya koymanın mümkün olduğunu göstermek istemesindedir. *Ahlak Metafizikinin Temellendirmesi* ise onun etiğinin temelini oluşturan bir diğer önemli eseridir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne hazırlık amacıyla yazdığı bu kısa eser olmadan onun etik görüşü bütünlüğünden eksik kalacaktır.

İlk olarak Kant, ahlaklılık ile mutluluk arasında doğrudan bir ilişki kurulamayacağına işaret eder. Mutlulukçu ya da faydacı yaklaşımları, insanı belli amaçlar için araçlar arayan bir varlığa indirgedikleri için eleştirir. Elbette insanın bu yönü reddedilemez; fakat insan aklı belli amaçlar için araçlar arayan bir yeti olmaktan fazlasıdır. Dolayısıyla Kant bu yaklaşımların eksikliğini göstermek ister.

*Kant, ahlaklılığı bir ereğe erişmek için araç olarak gören, ahlak normlarını bu ereğe erişmek için kaçınılmaz ve yararlı bir şey olarak bu ereğe bağlayan, yani heteronom olan ahlak görüşlerini inceleyip eleştirir(...) ahlak felsefesinde mutlulukçuluğa, bu öğretinin*

<sup>48</sup> John Stuart Mill, A.g.e., s. 71

<sup>49</sup> Heinz Heimsoeth, Immanuel Kant'ın Felsefesi, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitapevi, s. 128

*ahlaksal olanı mutluluğa erişmek için yalnızca bir araç olarak görmesinden dolayı, kesin bir şekilde karşıdır.<sup>50</sup>*

Mutluluk, herkes için aynı ve değişmeyen bir ilke olmadığı için filozofları evrensel bir ahlak yasasına ulaşma hedeflerinin gerisinde bırakmıştır. Burada söz konusu olan mutluluk kavramının etik ile uzaktan yakından bir ilişkisinin olmayışı değil, mutluluk ilke edinildiğinde insan eylemlerine dair bilginin ortaya konulamayacağıdır. Bu savından hareketle Kant, görece değişkenlik gösteren mutlulukçu ahlak kavrayışlarını bir kenara bırakır. Onun çabası kişilere veya durumlara göre değişiklik göstermeyecek olan ahlak yasasını ortaya koymak olmuştur. Burada Kant'ın etik tarihinde neyin ilke edinilebileceğine ilişkin getirdiği farklı ve yeni çözümün ne olduğu sorulabilir. Bu noktada Kant'ın mutluluk kavramının yerine koyduğu “ödev” kavramı öne çıkar. Ürek, ahlaki eylemin kriteri olarak ödev kavramına ilişkin şunları söyler.

*Kant'a göre, bir eylemi ödev olduğu için yaparsak, bizi bu eylemi yapmaya sürükleyen herhangi bir eğilim değil de ödevse, bu eylemin ahlakça değeri var demektir. Kuşkusuz eğilimin de eylemlerimize bir etkisi vardır, ama hiçbir zaman ahlaksal eylemi belirleyen neden bu eğilim olamaz.<sup>51</sup>*

Kant etiğinin bir diğer önemli bileşeni “iyi isteme” kavramıdır. Bu bileşen en az ödev kavramı kadar temel olup esasen ödev kavramının da dayanağıdır. İyi isteme, ahlak yasasının da temellendirilmesi noktasında Kant etiğinin özgünlüğünü açan anahtar bir kavram olarak Heimsoeth tarafından şöyle ele alınır.

*İyi ve kötünün özünün, eylemin niyetinde, yönelmesinde aranması gerektiği, Kant'a gelinceye kadar hiçbir etiğin yapamadığı en yüksek derecede ve anlamda, bir niyet etiğidir. İyi niyet, uygulamada istediği sonuca ulaşmasa da iyilik derecesinden, niteliğinden bir şey yitirmez: O, bir niyet olarak, “bir mücevher gibi” kendi başına pırl pırlıdır(...) Bir irade, ancak herhangi bir istek, gereksinme, doğal bir eğilim tarafından değil, salt pratik akıl ve onun ilkeleri tarafından yönetilirse, bir iyi niyet, bir “iyiyi isteme”dir.<sup>52</sup>*

Kant'ın ahlak yasası eylemin ahlaki belirleyenin ne olduğu konusunda yenilik getirmiştir. Eylemin ahlaksal değerinin belirlenmesi ahlaki eylemin ne olduğu ve neye dayandığına ilişkindir. Kant ahlaki eylemin herhangi bir iyi, çıkar, fayda, haz vb.

---

<sup>50</sup> Bedia Akarsu, A.g.e., s. 249-250

<sup>51</sup> Ogün Ürek, Kant'ta Saygı Kavramı, Türkiye Alim Kitapları, s. 12

<sup>52</sup> Heinz Heimsoeth, A.g.e., s. 126

unsura değil de ödev dayandırarak ahlak yasasını evrenselliğe kavuşturan koşulsuz niteliğine de işaret eder. Ahlak yasası bir buyruktur. Kant, koşullu ve koşulsuz buyruk ayrımı yaparak ahlak yasasının koşulsuz bir buyruk olması gerektiğini ekler. Koşullu buyruklar deneysel ve içerikli olmasına karşılık Kant, etiğin bu yönüyle değil akılsal yönü ile ilgilenir. Kant'ın ahlak felsefesi aklın biçimsel olarak ortaya koyacağı ahlak yasası ile ilgilidir. Ürek, yasanın biçimselliğine ilişkin şunu ekler.

*Kant, bütün akıl sahibi varlıkların istemesini belirleyebilecek olan bir yasanın, ancak, istemenin içeriği bakımından değil sırf biçimi bakımından belirlenmesinin bir nedenini taşıyan nitelikte bir yasa olabileceğini ortaya koyar.<sup>53</sup>*

Tüm bunlardan hareketle Kant felsefesinde, ahlak yasasının biçimsel niteliği ve ödev kavramı ile neye işaret edildiği sorusunu gündeme getirebiliriz. Kant'ın ödev kavramı herhangi bir iyiyi temellendirme amacının dışında, eylemin sonucunda ne getireceğini veya ne götüreceği hesabını da yapmadan ahlaki olanı belirleyen bir yaklaşımın ürünüdür. Kısacası ahlak yasasının biçimsel formu herhangi bir ahlak kodu içermez. Bu durumu Heimsoeth şöyle özetler.

*Kant, birçok kez, kesin bir biçimde, kendi ahlak felsefesinin, yeni ahlak amaçları, ilke ve idealleri ortaya atmak istemediğini; sadece, eskiden beri, çok çeşitli yasa ve yasaklar şeklinde insanlar arasında geçerliği olan ilkeleri yeni baştan ve temelli olarak ifade ettiğini söyler.<sup>54</sup>*

Öyleyse ahlak ve etik kavramları arasında yapılan ayrımın tarihsel izlerini araştırırken vardığımız Kant felsefesi, bu ayrımın hiç olmadığı kadar belirgin biçimde görüldüğü en özgün yaklaşımlardan birini sunmaktadır. Buraya kadar incelediğimiz düşünürlerin felsefeleri içerisinde etik alana yer açma girişimi olarak nitelendirilebilecek görüşlerin en güçlüsüdür. Descartes'ın açmış olduğu ikili hat, Kant'a gelindiğinde sağlam temeller üzerine oturmuş etik bir kavrayışı bizlere sunar. Ahlak kavramı Descartes'ta geçici ve temelli olarak, Kant'ta ise ahlak metafiziği adını alacak biçimde kullanılmıştır. Fakat onlar ahlak kavramını farklı bir boyutta ele almışlardır. Onların kazandırmış olduğu bu yeni boyut yeni bir ahlak bilim olarak etik kavramına yer açmaktadır.

---

<sup>53</sup> Ogün Ürek, A.g.e. s. 4

<sup>54</sup> Heinz Heimsoeth, A.g.e., s. 131

### 1.3. Postmodern Felsefe ve Etik

Postmodern felsefedeki etik perspektiflerin ilk durağında Nietzsche bulunur. Onun postmodern bir düşünür olup olmadığı da tartışılmıştır. Fakat varılan ortak bir nokta var ise o da postmodern adıyla anılan felsefelerin her birinde açık ya da örtük biçimde Nietzsche'den izlerin görüldüğüdür. Postmodern felsefenin, kendini modern olana yönelik eleştirilerden hareketle kuran bir felsefe yapma biçimi olduğu açıktır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde Nietzsche; “*Felsefenin kendisi eleştiridir, eleştirel bilimdir -bunların dışında hiçbir şeydir!*” der.<sup>55</sup> Öyleyse postmodern felsefe Nietzsche'ye az çok borçlu olan bir felsefedir. Nietzsche'nin eleştirel perspektifi kendisinden sonraki felsefeyi ve en çok da etik kavrayışlarını etkilemiştir.

Esasen onun tüm eserlerini etik perspektiften okumak mümkündür. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de filozofların iyi ve kötünden hareketle ahlakın temelini kavrama çabalarındaki eksikliklere işaret eder. Öncelikle Nietzsche'nin iyinin ve kötünün ötesi ile ne kastettiğini belirtmek gerekirse Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan* başlıklı çalışmasında şunları dile getirir.

*Nietzsche'nin “iyinin ve kötünün ötesi” sözüyle dile getirmek istediği “öte”, belli bir moralin değer yargılarının dışında olma, bunlara dayanarak yargılamamadır. Ama bunun, çoğu zaman sanıldığı gibi, rastgele bir başıboşlukla herhangi bir ilgisi yoktur.*<sup>56</sup>

Nietzsche, bu kavrama biçimlerindeki en büyük eksikliğin bir sorunsalın olduğuna dair şüphenin eksikliği olduğunu söyler.<sup>57</sup> Sadece modern zamanların değil çok daha geniş bir tarihsel zeminde ahlak kavrayışlarını bir sorun olarak ele almıştır. Bunun anlamı, var olan her şeye ahlaki bir anlam yüklemekte olan insanlığın söz konusu değerlendirme biçimlerinin Nietzsche tarafından yeniden değerlendirilmek üzere ele alınmış olduğudur. Bunu *Tan Kızılığ*ı adlı eserinde de açıkça ifade eder.

*Ahlaksız denilen birçok eylemin engellenmesi ve bunlara karşı mücadele edilmesi gerektiğini inkâr etmiyorum, keza ahlaklı olduğu ifade edilen şeylerden birçoğunun yapılıp, teşvik edilmesi gerektiğini de inkâr etmiyorum; ama ben, birinin olduğu gibi öbürünün de şimdiye değin olduğundan farklı sebeplerden dolayı yapılması gerektiğini*

<sup>55</sup> Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, Say Yay., s. 113

<sup>56</sup> Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Yankı Yay., s. 20

<sup>57</sup> Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, Say Yay., s. 100

*düşünüyorum. Farklı şekilde düşünmeyi öğrenmek zorundayız. Sonunda, belki çok geç ama, çok fazlasına erişelim diye: farklı hissedelim diye.*<sup>58</sup>

Burada getirdiği farklı düşünmeyi öğrenme çağrısı daha sonra postmodern söylemler tanımlanırken kullanılacak olan perspektivizme kapı aralamıştır. Ayrıca yukarıda Nietzsche'den alıntılanan ifadeler, sıkça onunla ilişkilendirilen nihilizmi aslında kurup sürdürmeye çalıştığını değil tespit edip çıkış yolu sunmak istediğini gösterir. Ona göre, ahlak kavrayışlarının insanlığı koruma amaç ve yöntemleri tersine dönüp insanlığı hiçlik noktasına getirmiştir. Nietzsche'nin bu tespiti, sonrasında postmodern felsefi söylemlerde sıklıkla hatırlatılacak olan, tarihteki insanlık dışı eylemlere de zemin oluşturmuştur.

Nietzsche kendisine kadar olan tüm ahlak tasarılarını ikili bir hat üzerinden okur. Efendi ve köle ahlakı olarak bu ikilik aslında onun ahlak görüşünün ana teması olarak karşımıza çıkar. Ona göre bu tema tüm tarih boyunca ama özellikle Hristiyanlık, modern bilim ve modern iktidar dizgeleri tarafından ustaca işlenmiştir. İyi ve kötü değer yargılarının kaynağını ve değerini sorguladığı *Ahlakın Soykütüğü* isimli eserinde bu ikili karşılaştırmaya yer vermiştir. Burada köle ahlakında kişinin eylemde bulunmak için dış bir uyarıcıya ihtiyaç duyduğunu, efendi ahlakında ise eylemini kendiliğinden gerçekleştirdiğini vurgular.<sup>59</sup> Bilindiği üzere Nietzsche köle ahlakı olarak sunduğu edilgin ve itaatkâr yönelimi sürü insanı ile ilişkilendirmiştir. İkincisinin ise her zaman olmasa da üst insan kavramıyla karşılandığı söylenilebilir. Ona göre köle ahlakı ile istenen, insanların birbirine benzetilerek ortalama bir varlık konumuna getirilmesidir. Bunun gerekçesi olarak da güvenlik arayışı her zaman güncelliğini korumuştur. Böylelikle insan da hesaplanabilir ve kontrol edilebilir bir varlık olarak ele alınmış ve onun temel yapısı göz ardı edilmiştir. Nietzsche'nin bu görüşleri daha sonra postmodern düşünürler tarafından da işlenen ana fikre temel oluşturur. Bu ana fikir ahlakın- iktidar güçleri, eğitimciler, bilim insanları, felsefeciler ve daha nice si tarafından- pozitif bir bilim gibi kavranmaya çalışıldığına gönderme yapar. Halbuki anlatılmak istenen ahlaka temel olan unsurlar ile pozitif bilimlerin temellerinin farklı olduğudur. Hatta Nietzsche'ye göre ahlakın bir temeli bile yoktur.<sup>60</sup> Nietzsche, insan yapısında gücü istemeyi görür. Ona göre, çok farklı yollarla ama en

<sup>58</sup> Nietzsche, Tan Kızıllığı, İmge Kitapevi, s. 85-86

<sup>59</sup> Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü, Çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yay., s. 29-30

<sup>60</sup> Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde, Çev. Ahmet İnam, Say Yay., s. 99

çok da ahlak yoluyla insandaki güç istenci bastırılmıştır. Güç istemine dayanarak yaşamı olumlayan bir varoluş için mevcut ahlak değerleri yeniden değerlendirilmelidir. Böylece Nietzsche felsefesinde filozofa biçilen görev, modern felsefede olduğu gibi bilimle değil yaşamla ve yaşamın değeriyle ilgilenmek olarak ortaya konur.<sup>61</sup>

Nietzsche'nin kavramlaştırdığı insan tiplerine ve işaret ettiği ikili ahlak yapısına hatta bu yapıyı belirleyen toplumsal kurumların, kişi veya grupların gözettiği amaçlar ve yöntemlere detaylıca yer vermek burada mümkün değil. Fakat bu kadarı bile Nietzsche'nin sunduğu ahlak görüşünün, etik ve ahlak ayrımında önemli bir durak olduğunu görmemize yeter. Kuçuradi'nin değinmiş olduğu gibi Nietzsche, efendi ve köle ahlakı olarak kavramlaştırdığı görüşleriyle, etik ve ahlak arasında ayrımın yapılmadığını göstermek istemiştir.<sup>62</sup> Nietzsche, etik ve ahlak arasında kavramsal bir ayrımı tam olarak dile getirmese de anlamca ortaya koymak istediği temel yönelimin tam da bu ayrım olduğu söylenebilir. Böyle bir ayrımın gerekliliğini, mevcut ahlak değerlerini yeniden değerlendirerek ele alır. Çünkü o, filozofun en büyük ödevinin değer sorunsalını çözmek olduğunu söyler.<sup>63</sup> Bu değer sorunsalını felsefe çözmek gerektiğinde Nietzsche, iyi ve kötü kavramlarına tarih boyunca yüklenen anlamların ne olduğuna bakmıştır. Bu bakış açısından görülen, iyi ve kötü kavramları üzerine bina edilen ahlak kavrayışlarının ahlaki fenomenler üzerinde ciddi bir sapmaya sebep olduğudur. Mevcut kavramlara bakışı değiştirmeyi ve onlara yüklenen anlamları sorgulamak gerektiğini vurgulamıştır. Bu yüzden Nietzsche felsefesi yeniliğe, farklılığa, yorumlamaya en açık felsefelerden biri olarak kendisinden sonrakilere cesaret verici bakış açıları sunar.

Postmodern felsefedeki etik perspektiflerin ikinci durağında Lyotard'ı ele almak gerekir. Lyotard'ın çalışmaları bilim, hukuk, felsefe, politika ve estetik gibi pek çok alanı kapsar. Daha çok *Postmodern Durum* başlıklı incelemesiyle öne çıkan Lyotard'ın bu incelemesi bilgi üzerinedir. Fakat onun postmodern teorisinin erken dönemlerinde kaleme aldığı bu metni yorumcuları tarafından diğer alanlara da konu edilmiştir. Böylece bilimsel bilgi ile ilgili analizlerinin başka alanlarda özellikle de etik ve politik alanda işlendiği görülmektedir.

---

<sup>61</sup> Nietzsche, A.g.e., s. 124

<sup>62</sup> Kuçuradi, Nietzsche ve İnsan, Yankı Yay., s. 21

<sup>63</sup> Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü, Çev. Zeynep Alagonya, Kabalıcı Yay., s. 50

Lyotard, *Postmodern Durum*'da, modern bilimsel bilginin kendini meşrulaştırma biçimi ile ilkel toplumlarda görülen anlatıya dayalı bilgi arasındaki paralellığe işaret eder.<sup>64</sup> Lyotard bu paralellığı antropolojik bir temel üzerinden kurar. Cashinahua Kızılderilileri arasında popülerleşmiş olan bu anlatı biçimini örnek göstererek bu söylem tarzının, kabile üyeleri arasındaki bağı sağlayan kurallar dizisini oluşturduğunu ekler. Connor'un *Postmodernist Kültür* isimli çalışmasında da yer verdiği biçimiyle bu anlatı türü, söz konusu kültürde neyi söyleme ve yapma hakkı bulunduğunu tanımlar ve bu yapıp etmelerin meşruluğu için o kültürün bir parçası olmak yeterlidir.<sup>65</sup> Lyotard, bu benzerliği kurmuş olmakla bir meta-söylem olarak bilimsel bilginin meşruluğuna dilsel bir yolla eleştiri getirmiş olur. Ayrıca Lyotard'ın, Wittgenstein'in dil oyunları temasını da kullandığı bilinmektedir. Böylece daha sonra postmodernistlerin pek çoğu tarafından izlenecek olan dil yolu eleştirel yaklaşımın Lyotard tarafından kullanıldığı görülmektedir.

Bilimin kendi içinde doğrulama ve meşrulaştırma parametrelerinin olduğunu bugün tartışmıyoruz. Fakat bilim, on sekizinci yüzyıldan beri, herkes için ulaşılabilir hale geldiğinde mutlak özgürlüğün kazanılmasına katkıda bulunacak olan bilginin temsilcisi olarak merkezi rolü oynamaktadır.<sup>66</sup> Önemlidir ki Lyotard, bir meta-söylem olarak bilimin başka meta-söylemlerin buyruğu altına girdiğine ve onun bir parçası olarak kendini meşrulaştırdığının gözden kaçırılmaması gerektiğine işaret eder. Halbuki meta-söylemler artık güvenilirliklerini yitirmiştir. Dolayısıyla Lyotard, bilimi özgürlük ve ilerleme gibi başka bir meta-söylem yordamıyla meşrulaştırmanın artık mümkün görünmediğini saptar. Demek ki postmodern durum, herhangi bir dil oyununun kendisi dışında bir otoriteye başvurmak zorunda olmadığı durumdur. Bu da demektir ki, bir şeyi söyleme ve yapma hakkı herhangi bir meta-söylemi gerektirmeksizin meşruluk kazanmaktadır. Esasen Lyotard'ın *Postmodern Durum* adlı çalışması felsefe ve etik düzleminde sorulara cevap vermekten uzaktır. Yine de Connor'un yorumuna başvuracak olursak o; *Postmodern Durum, -dir'in -meli'den* daimî yabancılaşmasına tanıklık ettiğimiz koşullar dizisidir, der.<sup>67</sup> Tam da bu noktada Lyotard felsefesinin etik bir okumaya imkân verdiğini söyleyebiliriz. Ahlak kavramına etik perspektifte nasıl yer verildiğinin izlerini araştırdığımız postmodern felsefede

---

<sup>64</sup> Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 54

<sup>65</sup> Steven Connor, *Postmodernist Kültür*, s. 42-43

<sup>66</sup> Steven Connor, *A.g.e.*, s. 44

<sup>67</sup> Steven Connor, *A.g.e.*, s. 65

Lyotard ilgi çekici bir yaklaşım sunar. Lyotard'ın, postmodern söylem içerisinde, meta-söylemlere getirdiği eleştiri gereklilik ve buyrukları içeren yönüyle ahlak kavramına mesafeli durduğunu göstermektedir.

Lyotard, bilgisel düzlemdeki değişikliklerin öncelikle bilimsel ama aynı zamanda etik ve politik düzlemde de değişimi beraberinde getireceğinin haberini verir. Anlatıya dayalı bilgi ile bilimsel bilgi arasında kurduğu bağ postmodern felsefede etik ve politik bilgi alanında da memnuniyetle karşılanmıştır. Lyotard, meta-söylemlerin yerini küçük anlatıların almasıyla bir dil oyununun başka bir dil oyununu tarafından onaylanmasının veya meşru kılınmasının gereği kalmamıştır demek ister. Bu gerekliliğin ortadan kalkması etik açıdan yorumlandığında sorumluluğun da devredilemez olduğunu yani eylemlerin üst bir söyleme dayandırılarak meşrulaştırılamayacağını ifade eder. Böylece Lyotard'ın tarihte tanıklık edilen meta-söylemler adına işlenen suçlara duyarsız kalmadığı da görülmektedir.

Özetle Lyotard'ın sunmuş olduğu antropolojik yaklaşım ve dilsel eleştirisi postmodern bir bileşen olan fark kavramını gündeme getirmiş olur. Küçük anlatılar Lyotard'ın deyimiyle eşölçülemezdir. Best ve Kellner *Postmodern Teori* isimli ortak çalışmalarında, Lyotard felsefesinde ortaya konmak istenenin ne olduğuna dair şunlara yer verir.

*Lyotard, evrenselleştirici ve homojenleştirici öte-kural koymalar yönündeki modern edimin, dil oyunlarının heterojenliğini çiğnediğini savunur. Dahası, konsensüs ediminin de heterojenliği çiğnediğini ve homojen ölçütler ile hatalı bir evrenselliği dayattığını ileri sürer. Bunun Tersine Lyotard uzlaşmacılık ve konsensüs karşısında çeşitliliği ve anlaşılmazlığı, homojenlik ve evrensellik karşısında kıyaslanamazlığı alkışlar.*<sup>68</sup>

Postmodern düşünürlerin etik yaklaşımları incelenirken Foucault, önemli bir yerde durur. Onun çalışmaları, öznenin hakikat oyunlarına nasıl dahil olduğu ve bu hakikat oyunlarından nasıl etkilendiğini incelemek üzerine kurulmuştur. Bilgi sistemleri, iktidar ve etik arasındaki ilişkileri sunmayı hedeflediği bu çalışmalar arkeolojik ve soykütüksel incelemeler olarak bilinmektedir. Bir yöntem olarak arkeoloji ve soykütüğü, Foucault'nun modern felsefe yapma biçimlerinin de dışına çıktığının göstergeleridir. Çünkü modern düşünce yöntemleri, bilgi ve ahlakın evrensel yapısını belirleme amacındadır. Bir postmodern düşünür olarak bu fikri kesin biçimde

---

<sup>68</sup> S. Best ve D. Kellner, *Postmodern Teori*, s. 235-236



reddeden Foucault'nun aynı yöntemler üzerinde ısrarcı olması da beklenemezdi. Dolayısıyla postmodern felsefenin yöntem arayışlarına da örnek olması bakımından Foucault felsefesi güçlü bir tarza sahiptir. Modernizmin epistemolojik yönü, aklın sınırları içerisinde uygun yöntemlerle genel geçer doğrular, yanlışlar, yani ahlaka ilişkin normlar üretirken Foucault kesinliksizliği öne çıkarır.<sup>69</sup>

Foucault'nun etik yaklaşımı Grek, Roma ve Hristiyan kültürlerini incelemesiyle daha belirgin bir yapıya kavuşur. Ayrıca bu incelemeler *Cinselliğin Tarihi* isimli çalışmasının devamı olarak nitelendirilir. Foucault'nun analizleri, Batı kültürü ve öncesinde ahlaki bir öge olarak arzunun nasıl bir kavrayış içerisinde yerleştirildiği üzerinedir. Best ve Kellner'in yorumlarına bakacak olursak Foucault'nun, *Hazların Kullanımı ve Kendilik Kaygısı* metinleri Grek ve Roma kültürlerine dair şunları ortaya koyar.

*Foucault, Grek ve Roma yurttaşlarının arzuyu yoğun bir ahlaki ilgi alanı olarak nasıl sorunlaştırdıklarını ve temel yaşantı alanlarını (beslenme, aile ilişkileri ve cinsellik) ölçülülük ve özdenetim gerektiren alanlar olarak nasıl tanımladıklarını analiz eder. Bilhassa Grekler açısından etik, bir kimsenin kendi hayatını kendi üzerinde egemenlik kurma ve etik üslup edinme yoluyla bir sanat eserine dönüştürmesinin takdir edilmeye değer olduğu bir "varoluş estetiği"yle doğrudan doğruya bağlantılıydı.<sup>70</sup>*

Foucault'ya göre, arzunun ahlaki bir bileşen olarak ele alınması tarih boyunca kendini göstermektedir. Fakat arzuya ilişkin değerlendirme biçimlerinde farklılıklar mevcuttur. Grek ve Roma kültüründe arzu, kişinin kendi denetimlerinin belirlediği bir varoluş pratiği olarak algılanmaktaydı. Buna karşılık Hristiyanlık arzuyu yasaklayan bir dizi söylem geliştirmiştir. Kısacası Grek ve Roma kültürlerinde bu sorunsal, kişinin kendi varoluşunun konusu edilmişken Hristiyanlık'ta evrensel etik hükümlere ve ahlak kodlarına başvurulmuş böylece modernliğin normalleştirici kurumlarının yolu açılmıştır.<sup>71</sup> Buna ek olarak Foucault'nun, kurumlar aracılığıyla normalleştirme süreçlerine delilik, hastalık, sapkınlık ve cinsellik gibi unsurlara da yer verdiği bilinmektedir. Fontana ile yaptığı *Bir Varoluş Estetiği* isimli söyleşide Foucault şunları ekler.

---

<sup>69</sup> Dilek Doltaş, Postmodernizm Tartışmalar ve Uygulamalar, s. 59

<sup>70</sup> S. Best ve D. Kellner, A.g.e., s. 97

<sup>71</sup> S. Best ve D. Kellner, A.g.e., s. 98

*Ben antikçağ ile ilgilendiysem, bunun nedeni, bir kurallar koduna itaat olarak anlaşılan ahlâk fikrinin bir dizi nedenle şimdilerde kaybolmaya başlaması, hatta kaybolmuş olmasıdır(...) analizlerin çoğunda, insanlara gerçekten ne olmaları, ne yapmaları, neye inanıp ne düşünmeleri gerektiği anlatılmaz. Bu analizlerde yapılan, bundan daha çok, o zamana kadar toplumsal mekanizmaların nasıl işleyebildiğim, baskı ve kısıtlama biçimlerinin pratikte nasıl uygulandığını insanların gözleri önüne sermektir. Dolayısıyla, kendi kararlarını vermek ve bütün bu sunulanların ışığında kendi varoluş biçimlerini seçmek insanların kendilerine bırakılmıştır.<sup>72</sup>*

Foucault'nun bu görüşlerinden hareketle onun, etik kavramından ne anladığı ve hangi bağlamlarda etik kavramını kullandığı belirgin hale gelmektedir. Örneğin bir söyleşisinde Foucault, etik ile nasıl davranılacağını bildiren bir kodu kastetmediğini ve etiği kişinin kendisiyle kurduğu ilişki olarak kullandığını dile getirir.<sup>73</sup> Etiğin, kişinin kendisi ile kurduğu ilişki olarak tanımlanmasıyla kişinin çevresini de içine alan bir varoluş biçimine, üslubuna ya da Foucault'un kendi deyimiyle varoluş estetiğine gönderme yapılır. Foucault'nun kişinin kendisi ile kurduğu ilişki olarak etik tanımlaması yeterince açık değildir. Bu yönüyle de tamamlanması gereken bir eksiklikmiş gibi göze çarpar. Postmodern felsefenin genel itibarıyla kavramların belirgin açıklanışı ya da doğru kullanımı konusunda birtakım problemler içerdiği de bilinmektedir. Tüm bunlara rağmen Foucault felsefesinin -etik kavramının ayrıntılı bir açıklamasını sunmamış olsa da- ahlaki olandan ziyade etik perspektife yakın durduğu açıktır. Etik ya da kişinin kendisi ile kurduğu ilişki olarak varoluş estetiği kuşkusuz, ahlak kodlarına uygun yaşam pratikleriyle değil gerektiğinde bu kodlara karşı eleştirel yaklaşımla mümkün olacaktır. Hatta Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* metni üzerine yaptığı incelemesinde buna dair önemli bir mesaj verir. Aydınlanmanın, Kant tarafından, eleştiren ve sorgulayan yanının güçlü biçimde ortaya konduğunu ve bunun bugünü anlayabilmek için sürdürülmesi gereken önemli bir tavır olduğunu vurgular.<sup>74</sup> Dolayısıyla Foucault, Aydınlanmanın kavrayış biçimlerine karşı olsa da eleştirel yanını korur.

Görülmektedir ki Foucault, iktidarın, kurumsal pratikler yoluyla özgürlüğü kısıtlayarak öznelerin kendilerini özerk bireyler olarak kurabilecekleri pratiklere gölge düşürdüğü fikrini paylaşır. Ayrıca Foucault'nun görüşlerinde merkezi rol oynayan

<sup>72</sup> Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden- Osman Akinhay, Ayrıntı Yay., s. 265

<sup>73</sup> Michel Foucault, *A.g.e.*, s. 136-137

<sup>74</sup> Dilek Doltaş, *Postmodernizm Tartışmalar ve Uygulamalar*, s. 50-68

iktidar, tahakküm, direniş gibi kavramlar sadece politik alanda değil tüm toplumsal ilişki tiplerini içine alacak biçimde kullanılmaktadır. Örneğin Foucault, kendisini ilgilendiren konunun politikadan çok ahlak ya da her koşulda bir etik olan politika olduğunu söyler.<sup>75</sup> Bu sözlerinden de anlaşıldığı gibi Foucault'nun geniş bir panorama sunduğu tarihsel ve kurumsal çalışmalarına etik bir etken teşvik edici olmuştur. Böylece Foucault postmodern felsefeye, felsefenin etikten bağımsız biçimde yapılamayacağı fikrini aşılamıştır.

Postmodern felsefede arzu kavramı, Foucault'da görüldüğünden daha belirgin biçimde, Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin yaklaşımlarında görülür. Belirtmek gerekir ki Deleuze ve Guattari'nin incelemelerinde arzu kavramı yalnızca ahlaki ya da etik bir ilgi olarak sunulmamaktadır. Onlar postmodern felsefeye kazandırmış oldukları arzu-makineleri kavramı ile çok daha geniş toplumsal, ekonomik ve politik ilişkiler ağının analizine girişmiştirler. Örneğin Goodchild, *Arzu Politikasına Giriş* isimli çalışmasında, onların toplum kuramına yönelik düşünölmeye değer olan tek Şeyin arzu olduğu fikrinden yola çıktıklarını söyler.<sup>76</sup> İkilinin birlikte veya ayrı olarak yürütmüş oldukları çalışmaları detaylarıyla sunmak başka bir çalışmayı gerektirse de postmodern felsefede etik perspektifin anlaşılması açısından onları ele almak kaçınılmazdır. Deleuze'ün modern felsefedeki temsilciliğe karşı eleştirel perspektifi Guattari'nin de katkılarıyla ciddi bir yapıbozum çabasına dönüşmüştür. Bu yapıbozum, şizoanaliz adını verdikleri kapsamlı çalışmalarla ortaya çıkar.

Yapıbozum olarak şizoanaliz, psikanalizde ortaya çıkan aile modelinin bir örnekleme olarak ele alınmasıyla başlar. Onlara göre psikanaliz, Platon'dan beri gelen temsilci bakış açısının psikolojiye de enjekte edilmesidir. Başlangıçta psikanalizin arzu ve bilindişına yaklaşımının büyük bir keşif olduğunu düşünsele de oedipus kompleksi ile temsilci fikirlere hizmet eder hale getirildiğini ileri sürerler. şizoanaliz, aile içerisinde rollerin belirlenmesiyle arzu bastırılmış ve sınırlandırılmış olduğu kabulünden hareket eder. Tanımlanan rollere uyumun gerekliliği her fırsatta özneye hatırlatılmak suretiyle arzunun yönelimsiz kılındığını ve dondurulduğunu saptarlar. Bu haliyle psikanalizdeki arzu kavrayışı arzuyu arpıtmakta, onu eksik ve hatalı tanımlamaktadır.

---

<sup>75</sup> Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 271

<sup>76</sup> Philip Goodchild, *Arzu Politikasına Giriş*, Çev. Rahmi G. Öğdöl, Ayrıntı Yay, 2005, s. 65

*Kapitalizm ve Şizofreni*'de ise arzunun doğal veya başka türlü bir belirlenmeyle ilgisi olmadığını onun, yalnızca düzenlenmiş ve düzenlenmekte olan bir makine olduğunu dile getirirler.<sup>77</sup> Burada bir makine olarak arzunun, sürekli bir akış içerisinde, başka makinelerle kurduğu ilişkiler ağını ve arzu üretimini nasıl kurup sürdürdüğü betimlenir. Onlara göre toplumsal alan, arzu makinelerinin ve bunların tüm heterojen parçalarının bir araya getirilmişliğidir. Tarihsel bir perspektifi de içeren çalışmalarında ilkel, despotik ve kapitalist olmak üzere üç temel toplumsal makine tipi olduğunu ileri sürerler. Üç temel toplumsal makine tipinde arzunun bastırılması “yer yurt edinme”, kısıtlayıcı güçlerin baskısından kurtulma ise “yersiz yurtsuzlaşma” ya da “kodunu açma” terimleriyle ifade edilir.<sup>78</sup> Örneğin kapitalist makine tipi, öncelikle geleneksel olanın kodunu açmak, onu bozmak yoluyla oluşmuştur. Fakat hemen ardından kapitalizm kendi kodlarını ortaya koyarak parçaların her birine yeniden yeryurt edindirmiştir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari'nin modernlik eleştirileri sadece psikanaliz değil kapitalizm üzerine de eğilmektedir. Bu yönüyle postmodern eleştirel perspektifin bir unsuru olarak kapitalizme duyarsız kalmadıkları görülür.

Tüm bu terimleştirme veya kavramlaştırmalar aslında Deleuze ve Guattari'nin, felsefenin bir kavram yaratma sanatı olduğuna ilişkin fikir birlikteliğinin ürünüdür. *Felsefe Nedir?* isimli ortak çalışmaları bunun ayrıntılı bir sunumudur. Böyle bir yaklaşımın ürünü olan şizoanaliz, hem yöntem hem de içerik bakımından modern felsefeden kopuşu niteler. Böylece Deleuze ve Guattari'nin görüşleri, postmodern felsefe çerçevesinde hem kavramlaştırmaları hem de izledikleri yöntem bakımından ciddi bir örnek oluşturmaktadır.

Toplumsal alanda arzu üretimini incelemek için kullandıkları şizoanaliz metodunun içerdiği bir diğer önemli kavram şizoözne olarak belirir. Şizoözne, Best ve Kellner'in ifadeleriyle; oidipusu reddeden, toplumsal kodları parçalayan ve yeniden yer yurt edinmenin duvarlarını yıkarak akışlar, yeğlilikler ve oluş dünyasına geçerek düzeni tehdit edendir.<sup>79</sup> Postmodern felsefe içerisinde sıkça dile getirilen kodların parçalanması, çözülmesi, bozulması gibi ifadeler açıktır ki öznelerin özgürlük alanının genişletilmesine yönelik hamlelerdir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari'nin şizoanaliz

---

<sup>77</sup> Kapitalizm ve Şizofreni 1, s. 118

<sup>78</sup> S. Best ve D. Kellner, Postmodern Teori, s. 132

<sup>79</sup> S. Best ve D. Kellner, Postmodern Teori, s. 137

adını verdikleri çalışmaları teorik, politik ama en çok da etik bir bakış açısının ürünüdür. Best ve Kellner'in buna ilişkin özetleyici ifadeleri şunlardır.

*Şizoanaliz, toplumun tüm alanlarında birey ve gruba özgü bilinçdışı yaratımların merkezsiz ve bölük pörçük bir analizini yapmaya girer; arzu akışlarının nasıl çalıştığını, bunların baskıcı hiyerarşiler ve yapılarla öznelere kendi bastırılmalarını arzu edecek hale gelmelerini sağlayacak şekilde nasıl bütünleştiklerini ve nasıl olup da tekrar üretken birer arzulayan makine haline gelebileceklerini teorileştirir.<sup>80</sup>*

Anlaşılması oldukça güç olan bu yaklaşım tarzı için Nietzsche, Foucault, Spinoza ve daha başka felsefelerin etkilerinin bilinmesi de gerekir. Deleuze ve Guattari bu felsefelerle benzer temaları işlemiş, onlardan etkilenmiş ama bunu yaklaşım tarzlarındaki özgünlüğü büyük ölçüde koruyarak yapmışlardır. Örneğin, şizoöznenin üretken ve arzulayan makine olarak betimi Foucault'daki varoluş estetiğini ve Nietzsche'deki yaşamın olumlanmasını anımsatmaktadır. Denilebilir ki şizoanaliz, arzu-makinelerini, ahlak kodlarından bağımsızlaşıp yeni yaşam olanaklarının keşfe çıkılabileceği hamlelere davet eder. Fakat arzunun türlü olasılıklar arasında akışının nasıl mümkün olacağını ya da neden mümkün olması gerektiğini göstermekten çok onun nasıl çalıştığının ve ürettiğinin betimlemesini sunarlar. Nitekim *Bin Yayla*'da, şizoanalizin, bir hikâye sanatına benzediğini ve bu yönüyle onun uygulama açısından bir sorunu içermediğini belirtirler.<sup>81</sup> Böylece Deleuze ve Guattari kuşkusuz yeni bir etik kavrayış oluşturmak ister görünürler. Psikanalizin ve kapitalizmin eleştirisi olarak ortaya konan şizoanaliz, şizoözne ve arzu-makineleri kavramları, postmodern felsefede oluşturulmak istenen etik perspektifin önemli bileşenleri olarak sunulmaktadır. Yeni bir etik teori için attıkları şizoanalitik adımla postmodern felsefenin teorik boşluklarını doldurmuşlardır. Ahlak kodlarından bağımsız oluşunu vurguladıkları şizoözne ile postmodern felsefenin yüzünün ahlaktan çok etiğe dönük olduğuna işaret etmişlerdir.

Postmodern felsefe içerisinde yaklaşım tarzı ve izlediği yöntem bakımından bir özgün örnek de Jacques Derrida tarafından ortaya konmuştur. Deleuze ve Guattari gibi o da kavram üzerinde durmuş; fakat dil ve anlam yönüyle incelemelerde bulunmuştur. Postmodern felsefede yeni bir bakış açısına ve yöntemine duyulan gereksinim Derrida felsefesinde yapısöküm tekniği ile karşılanır. Yapısöküm, dil oyunları içerisinde

---

<sup>80</sup> S. Best ve D. Kellner, *Postmodern Teori*, s. 136

<sup>81</sup> G. Deleuze ve F. Guattari, *Bin Yayla*, s. 31

anlamın değişkenliğinin izlerini sürer. Derrida'nın modern felsefeyi eleştirel bir okumaya tabi tutmak için kullandığı bu teknik, modern felsefe içerisindeki metinler üzerinde kendini kurar. Derrida felsefesinin son dönemlerinde ise yapısökümün etik ve politik bir mesele haline geldiği görülür. Başka bir deyişle yapısöküm etik ve politik kaygıları da içerir. Yapısöküm başlangıçta olumsuz bir çağrışımı akıllara getirirse de aslında Nietzscheci olumlamayı arkasına almış olduğu bilinir. Etik perspektiften bakıldığında Derrida'nın bu teknikle ötekinin olumlanmasını gündeme getirdiği görülmektedir. Başka bir deyişle yapısöküm, postmodern felsefede ekseriyetle ele alınan ötekine karşı sorumluluğu problem edinir. Çünkü yapısöküm Batı felsefe geleneğinde içerilen ikili karşıtlıklar üzerine eğilerek onlar arasındaki hiyerarşiyi bozmakta ve çelişkilerini göstermektedir. Fakat söz konusu çelişkilerin giderilmesi ya da ortadan kaldırılması gibi bir amaç taşımaz. Daha çok modern felsefenin kavramları arasında yerleşik hiyerarşi ve bunun çelişkilerinin belirgin kılınması hedeflenmektedir. Bu yönüyle yapısökümün aşılamaz gibi görünen sınırları zorlayan bir karakterde olduğu tam da bu yüzden postmodern nitelik kazandığı da açıktır. Yapısökümün hiyerarşik yapıları bozan, çelişkileri açığa çıkaran karakteri, etik kaygıların Derrida felsefesinde taşıdığı önceliğin göstergesi haline gelir.

*Derrida, modern felsefenin özdeşlik düşüncesinin bir sonucu olarak "öteki"nin "aynı" içinde eritilmesinin ya da görmezden gelinmesinin etiği ve ahlaksallığı yok ettiğini düşünmektedir. Bu bağlamda Derrida için önemli olan şey, öncelikle etiğin sınırları, açmazları ve onun nasıl olanaklı olduğudur.<sup>82</sup>*

Derrida etiğin kendi içerisindeki açmazlarını, çelişkilerini göstermek bakımından konukseverlik konusunu ele alır. Konukseverlik, esasen politika içerisinde işlenen bir kavram olmanın yanında öteki ile kurulan ilişkideki sorumluluğu da imlediğinden etik alanda da kendini göstermektedir. Dolayısıyla Derrida, hem etiğin hem de politikanın konukseverlik temasının içerdiği türden bir çelişki ve sorumluluk üzerine bina edildiğini düşünerek yola çıkar. Sümer'in, Derrida etiğinde yapısöküm tekniği ile ortaya konan çelişkinin aslında ne olduğuna dair ifadeleri şunlardır.

*Bu aporetik yapı hesapta olmayan ve o zamana kadar düşünülmemiş olan bir durumla karşılaşmak ile ilgilidir. Böyle durumlar, bizi bir kararverilemezlik anı ile karşı karşıya bırakır. Derrida için etik tam da bu noktada başlar. Çünkü nasıl davranmam gerektiğini bildiğim durumlarda, aslında bir karar almış sayılmam, sadece bir programı uygulamış*

---

<sup>82</sup> Banu Alan Sümer, Jacques Derrida, s. 325

*olurum. Oysa sorumlu kararın koşulu, bir bilmeme ve hesap edememe halidir. Kişinin kararı basitçe sadece bilgiye dayanıyorsa karar, bilginin, anlamın ve kuralın söylemiyle otorite altına alınmış demektir. Bu durumda kişi, sorumluluğundan vazgeçmiştir ve önceden programlanmış hesaplamanın bir sonucu olarak eylemektedir.*<sup>83</sup>

Burada karar vermeye ilişkin anlatılmak istenen, sorumluluğun, bir kuralın izlenmesine ya da uygulanmasına bağlı olamayacağıdır. Bir kuralın izlenmesiyle karar, aslında hiçbir şeye karar vermemiş olur ve Derrida bu durumu makinelere atfedilen otomatizme benzetir. Böylece Derrida sorumluluğun ortadan kalkmasıyla ne etiğe ne de politikaya yer açılmayacağı tespitinde bulunur.<sup>84</sup> Buradan hareketle Derrida etiğinde, postmodern yaklaşımlarla paralel biçimde, sorumluluğun dikkate değer bir husus olarak ele alındığı söylenebilir. Postmodern etik yaklaşımlarda sorumluluğun devredilemezliğine yapılan vurgu benzer biçimde; fakat özgün bir bağlamda Derrida etiğinde yer almıştır. Söz konusu bağlam konukseverlik olarak kendini gösterir.

Derrida'nın ele aldığı konukseverlik bağlamı kararverilemezlik ile etik bir mesele olarak hiçbir zaman aşılamayacak olan bir çelişkiye gönderimde bulunur. Çünkü eğer bir eylemin ardında kişinin alacağı karar söz konusuysa bu karar kararverilemezlik anı içerisinde şekillenmektedir. Örneğin Naas, konukseverliğin düşmanlığa dönüşmeyeceğini ve onu güvence altına alacak herhangi bir yasa, formül veya kategorik buyruk olmadığına işaret eder.<sup>85</sup> Ev sahibi ve konuğu arasında verilen örnekte, kişilerin birbirleri ile ilişkilerindeki karar mekanizmasının öngörülen yoksunluğu söz konusu edilir. Kısacası her karar, yasa ve buyruk gibi ön kabulleri dışarıda bırakan bir bağlamda oluşan yeniliktir. Bu yüzden koşullandırılmaz, öngörülemez ve hesap edilemez. Derrida etiğinde eylemin dayandığı kararın koşullandırılmaz yani öngörülemez niteliği, evrensel olduğu iddia edilen normlara dayalı ezbere bir yaşamın sürdürülemeyeceğine yapılan vurgudur. Kişi bir normu referans almasıyla karar vermiş de değildir. Kısacası modern felsefenin ahlak kavrayışındaki koda dayalı, zorlayıcı, evrenselci normlarının gündelik yaşamdaki boşunallığı gündeme getirilir.

---

<sup>83</sup> Banu Alan Sümer, Jacques Derrida, s. 325

<sup>84</sup> Borradori, Terör Günlerinde Felsefe, s. 167

<sup>85</sup> Michael Naas, Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu, Cogito, s. 240

Belirtmek gerekir ki buradaki koşulsuzluk bir yanıyla da Kant etiğini anımsatır. Derrida, Kant etiğini izlemez; fakat ona göre Kant'ın koşulsuz buyruğu, etiğin ikircimli yapısının bir ucundaki ideali temsil etmektedir. Yorumcularından Stocker, Derrida etiğinde hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek Kantçı düzenleyici ideal olarak etik mutlak ile etik durumların sınırsız ampirik çeşitliliği arasında bir ikircim vardır, der.<sup>86</sup> Görülmektedir ki Derrida, Kant etiğinin incelikli bir yorumunu yapmaktadır. Örneğin saf ya da koşulsuz adını verdiği konukseverlik ile koşullu konukseverliği ayırır. Koşullu konukseverlik en yaygın biçimiyle bize uyum sağlaması koşuluyla ötekine gösterdiğimiz konukseverlik olarak anlatılır. Saf konukseverlik ise hiçbir otoritenin kural olarak benimseyemeyeceği ama onu etkin kılmadıkça etik, politika ve hukuk türünden kural, norm, yasa vb. yapıları da oluşturamayacağı niteliktedir.<sup>87</sup> Öyleyse Derrida etiğinde anlatılmak istenen tüm kuralların, normların dışına çıkılması gerektiği de değildir. Öngörülebilir durumların varsayımından hareketle oluşturulan etik normların her bir tekil durumu kapsayamayacağıdır. Anlatılan şudur ki, pratik yaşamımızda koşulsuz şartsız uygulamaya koyabileceğimiz normlar bütününe sahip değildir. Açıktır ki bu durum modern felsefenin öne çıkan karakteridir ve Derrida'ya göre bu varsayım eksik ve yanlışır. Derrida, modern ahlak kavrayışlarında yapılması ya da kaçınılması gerekenlerin bu tür bir varsayımdan hareketle normatif hale getirildiği fikrini paylaşır. O, söz konusu bakış açısının yıkıcı etkilerine şahitlik eden biri olarak bunlara duyarsız kalmamıştır. Yine de düzenleyici ideallerden de vazgeçmemiştir. Örneğin Derrida'nın konukseverlik, dostluk, adalet, özgürlük, demokrasi, insan hakları gibi temalara da yer verildiği görülür. Fakat bu temaların etik ya da politik olarak tam anlamıyla gerçekleştirilemeyecek olduklarını düşünmektedir. Yine de Derrida bir ideal olmak bakımından bunlara yönelmekten ve onları istemekten kaçınamayacağımızı ve kaçınmamamız gerektiğini belirtir. Son olarak tüm bunlara ilişkin Stocker'in sözleri değinmeye değerdir.

*Konukseverlik ve dostluk mutlak olarak bizi çağırarak beraber her zaman düşmanlığa sıkıca bağlıdır. Etik bir dizi soyut ilke yerine, somut ötekilerle kurduğumuz somut ilişkilerimizi izlemek zorundayız. Eksiksiz yerine getirme imkansızdır(...) Birtakım yükümlülükleri yerine getirmek için uğraşmalıyız; fakat aynı zamanda tümüyle yerine getirilmiş olmalarını da hiçbir zaman ummamalıyız. Etik her yerdedir ve imkansızdır.<sup>88</sup>*

<sup>86</sup> Barry Stocker, Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkılık, Öznellik, Cogito, s. 347

<sup>87</sup> Borradori, Terör Günlerinde Felsefe, s. 160-162

<sup>88</sup> Barry Stocker, Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkılık, Öznellik, Cogito, s. 344-345



Postmodern felsefede etik yaklaşım biçimleri araştırılırken Alain Badiou, etiği insan hakları ile ilişkisi bakımından inceleyen çalışmalarıyla karşımıza çıkar. Badiou felsefesi, aslında postmodern gündemin geri çekilmeye başladığı bir dönemin felsefesidir. Postmodern gündemin geri çekilmesi ile kastedilen şey, postmodern söylemlerin kendilerinin eleştirilmeye başlanmasıdır. Nasıl ki her söylem belli bir olgunluğa erişmek için birtakım süreçlerden geçmiş ise postmodern söylemler de bu türden bir süreç içerisinde kendini kurmuştur. Postmodern söylemler teorik eksiklerini büyük ölçüde gidermeye çalışırken, aynı zamanda teorik açmazlarıyla da her zaman gündeme getirilmiştir. Badiou da böyle bir iklimde hakikat kategorilerini geri çağırarak bir düşünür olarak postmodern felsefenin rölativist yönlerine karşı çıkmaktadır. Postmodern düşünürler için çağın sofistleri nitelendirmesinde bulunmuş, gölge düşürülmeye çalışılmış olsa da farklılıklara karşı kayıtsız olan tek şeyin hakikat olduğunu, hakikatin herkes için aynı olduğunu dile getirmiştir.<sup>89</sup> Dolayısıyla Badiou, hakikatin mümkün olmadığı iddialarına karşı çıkan ve hakikati yeniden değerlendirmeye alan bir duruş sergiler.

*Varlık ve Olay* isimli çalışması, küme teorisini temel alan özgün bir ontolojik yaklaşımın ürünüdür. Burada onun ontolojisinin ayrıntılarına yer vermek mümkün değil. Fakat hakikat kategorileri olarak adlandırdığı politika, sanat, bilim ve aşka ilişkin sunduğu görüşlerin *Varlık ve Olay*'da ortaya koyduğu görüşleriyle paralellik izlediği de bilinmelidir. Dolayısıyla tüm felsefesini belli bir merkezden hareketle kurguluyor oluşuyla dönem içerisinde ayrı bir yerde konumlandırılır. Söz konusu dört hakikat kategorisini bir arada düşünme pratiği olarak felsefeye yer verir. Dolayısıyla Badiou, hakikat üretmeyen ama hakikatlerin bir arada değerlendirildiği bir düşünce alanı olarak felsefeyi sunar.

Badiou'nun etik görüşlerini, en çok da insan haklarına yönelmiş olan büyük ilgiden dolayı sunduğu görülür. Postmodern söylem içerisinde etik, felsefi bir ilgi alanı olmaktan çok felsefenin neredeyse merkezi olarak görülmektedir. Dolayısıyla Badiou çağının etik yönelimine kayıtsız kalmamış, onu eleştirel bir kavrayışla elde tutmaya ve eksiklerini gidermeye çalışmıştır. Etik kavramının yaygın olarak insan hakları bağlamında ele alınışından hareket ederek insan haklarının temel yanılıklarına işaret

---

<sup>89</sup> Alain Badiou, *Etik*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., s. 40-41

eder. *Etik* isimli çalışmasını da bunun üzerine kurgulayarak, insan hakları etiğinin temellerine ilişkin tespitlerini şöyle dile getirir.

*Etik burada hem önsel bir Kötü'yü ayırt etme yeteneği (zira etik teriminin modern kullanımına göre, Kötü -yani olumsuz- birincildir- neyin barbarca olduğuna dair bir mutabakat olduğunu varsayarız) hem de nihai yargı, özellikle siyasi yargı olarak tasarlanır: İyi, önsel olarak saptanabilen bir Kötü'ye karşı kendiliğinden müdahil olunan şeydir. Hukuk/yasa, her şeyden önce Kötü'ye "karşı" hukuktur/yasadır.<sup>90</sup>*

Böylece etiğin siyasete bağlı kılınması Badiou'nun insan haklarına şüpheli yaklaşmasının en temel sebebidir denilebilir. Bu bakış açısına göre, insan hakları ya da etik, iktidara hizmet etmek gibi bir amacı içinde taşıyordur. Ayrıca evrensel insan öznesi için belirlenebilen bir kötüden hareketle yola çıkılması, insan haklarının kötülük görmeme haklarına indirgenmiş olduğu anlamına gelir. Etik değerlerin temsilcisi olarak insan hakları; siyasi, indirgemeci ve mutabakata dayalı kavrayışı nedeniyle bir çeşit nihilizm figürü haline gelmiştir. Badiou'ya göre insan haklarının, kötülük kavrayışındaki hatalı yönelim insanı ölümlü bir varlık olarak ele almaktan öteye gitmez. Buradan hareketle Badiou insanı ölümsüz olarak kavramak gerektiği önerisinde bulunur.

*Bir ölümsüz: İnsan'ın başına gelebilecek en kötü durumlar, O kendini hayatın karmakarışık ve zorbaca akışı içinde ayrı bir yere koyabildiği sürece, onun böyle olduğunu, yani ölümsüz olduğunu gösterir. İnsan'ın herhangi bir veçhesini düşünmek için, bu ilkedden yola çıkmamız gerekir. "İnsan hakları" varsa da bunlar kesinlikle hayatın ölüme karşı hakları ya da sefaletle karşı hayatta kalmanın hakları değildir.<sup>91</sup>*

İnsan, önsel biçimde tanımlanan kötüden hareketle iki ayaklı, ölümünü bekleyen canlı konumuna getirilir. Bu noktada Badiou, kötüden hareket ederek mevcut durumu herhangi bir şekilde dönüştürmenin nasıl tasavvur edileceğini sorar. Ona göre kötüye ilişkin bir mutabakattan yola çıkan insan hakları, her türden olumlayıcı yaratımın önünde muhafazakâr bir tavır alır. Bu tavır insana yakışan tüm eylemleri düşünmekten aciz biçimde insana insanlığı yasaklamakta, onu İyi'yi hayal etmekten alıkoymaktadır.<sup>92</sup> Kısacası Badiou, insanın gerçekleştirmeyi isteyebileceği imkanların

---

<sup>90</sup> Alain Badiou, A.g.e., s. 24

<sup>91</sup> Alain Badiou, A.g.e., s. 27-28

<sup>92</sup> Alain Badiou, A.g.e., s. 30

kısıtlanıyor olduğu tespitini yapar. Başka bir değişle etik, insan hakları görünümüyle bir tahakküm aracı haline gelmiştir.

Badiou'nun ele aldığı bir konu da farklılık etiğidir. Farklılıklara saygı, ötekinin tanıma, hoşgörü gibi unsurları inceler. nk etik dendiğinde akla ilk gelen Şeylerden biri olarak öteki kavramı Badiou'nun göz ardı edebileceği bir husus da değildir. İnsan hakları etiği ile dile gelen farklılıklara saygı ilkesinin aslında Batı kimliğini yüceltme amacına hizmet ettiğini söyler. Badiou'ya göre öteki, ancak entegre olduysa ya da entegre olmayı istiyorsa kabul edilebilir bir farklılık olarak değer görür.<sup>93</sup> Böylece Badiou'nun farklılık etiğinin, kötülük kavrayışı eleştirisi ile paralellikler içerdiği görülür.

Ona göre, etik bir söylem biçimi olarak insan hakları öğrenilmiş bir çaresizlik durumunu andırır. Badiou'nun anlatmak istediği Şey aslında çok açıktır. Önsel biçimde kötüyü tanımlamaktan hareketle insan hakları ya da etik, tecrübe edilen onca tarihsel duruma rağmen bir fark yaratamamıştır. Adına etik denen bu yapılar Batı kltfrnn kendini evrensellik biçiminde dayatması halini almıştır. Kısacası iyi ve kötü Batı'nın iyisi ve kötüsüdür. Badiou, insan hakları olarak temellendirilen, savunulan ve sürdürülmeye çalışılan Şeyin aslında etik olmaktan çok ahlak niteliği taşıdığına işaret etmektedir.

---

<sup>93</sup> Alain Badiou, A.g.e., s. 38

## 2. BÖLÜM: BAUMAN FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

### 2.1. Katı ve Akışkan Modernite

İlk olarak Bauman'ın sosyolog kimliğinin, onun felsefe tarihi içerisindeki yerini ve önemini özel kıldığı bilinmelidir. Bauman'ın eserleri, onun sosyoloji ve diğer disiplinler arasında bağ kurmak isteyen entelektüel bir girişimci olduğunu kanıtlar niteliktedir. Onun bu entelektüel girişimi, sosyolojiye kendisi dışındaki disiplinlerden beslendiği fikrini aşlamıştır denilebilir.

İkincisi Bauman'ın çalışmalarına nereden bakılırsa bakılsın sunmuş olduğu görüş, çözüm ve eleştirilerle etik sorunları gündeme getirmeyi hedeflediği görülür. Dolayısıyla Bauman'ın yolunun felsefe ile kesişmesi, onun etik sorunlara verdiği öncelik nedeniyledir. Bauman, sosyal bir gerçeklik olarak ahlakın sosyoloji için de en önemli bileşenlerden biri olduğunu her fırsatta hatırlatır. Postmodern bir düşünür olarak Bauman, modern etiğin sosyolojik bir eleştirisini sunmak üzere hem tarihsel gereçlikleri analiz etmiş hem de felsefeye odaklanmıştır.<sup>94</sup> Onun bu etik duyarlılığı postmodern felsefe içerisindeki yeri ve önemi için de belirleyici olmuştur.

Bu bölümde Bauman düşüncesinin ana hatlarının sunulması amaçlanmıştır. Çalışmalarının sınırlarını modernite ve postmodernite ile çizen Bauman, kendine has kavramlaştırmaları ve sıkça kullandığı metaforlar ile öne çıkar.

Zygmunt Bauman, çağdaş dünyanın insanlık durumunu anlama yolundaki çalışmalarını katı ve akışkan metaforları ekseninde ortaya koyar. Bu yüzden Bauman'ın katı ve akışkan deyimini ile neye işaret ettiğinin anlaşılması ona dair araştırmalarda birincil önem taşımaktadır. Katılık ve akışkanlık ile Bauman, modernizmin geçirdiği aşamalara işaret eder. Dolayısıyla Bauman'ın modernizme dair ne anlatmak istediği ve modernizme ne türden eleştiriler yönelttiğini anlamak, ancak katı ve akışkan modernite arasında yaptığı ayrımla mümkün olacaktır. Böylece bu başlık altında, Bauman'ın katı ve akışkan modernite ile ne anlattığı ve her ikisini de neden eleştirdiği cevap verilmesi gereken önemli sorular olarak irdelenmiş olacaktır.

---

<sup>94</sup> Manni Crone, Bauman on Ethics- Intimate Ethics for a Global World?, Ed. Michael h. Jacobsen-Poul Poder, The Sociology of Zygmunt Bauman Challenges and Critique, England: Ashgate, 2008, p. 60-62

Bilindiği üzere postmodernizmin, moderniteden kesin bir kopuşu mu yoksa modernitenin kendi içerisindeki ileri bir aşamayı mı nitelendirdiği konusu tartışmalıdır. Bauman'ın eserlerine bakıldığında postmodern deyimini de sıklıkla kullandığını; fakat postmoderniteyi, akışkan modernite olarak adlandırmayı daha uygun bulduğunu görürüz. Bauman'ın eserlerindeki katı modernite deyimini ise modernizmin geçmişte bırakılan aşamasına gönderimde bulunur. Dolayısıyla Bauman'ın, katı ve akışkan metaforları ile modernite içerisinde özel bir kavramlaştırmaya gitmiş olduğu söylenebilir. Burada Bauman felsefesinin ayırt edici yanı, modernizmin devam etmekte olan bir süreç olarak ele alınmış olmasıdır. Belirtmek gerekir ki Bauman'a göre, modernizmin tarihsel olarak kesin bir başlangıç noktası olmadığından yaşı da hesaplanamaz.<sup>95</sup> Başka bir deyişle, modernitenin yaşını hesaplama girişimleri bakış açılarına göre değişiklik göstermektedir. Öncelikle Bauman, *Akışkan Modernite* isimli çalışmasında, modernizmin katılık ve akışkanlığına ilişkin şunları dile getirir.

*Modernite daha en başından beri bir akışkanlaşma süreci değil miydi? “Katıları eritme”, modernitenin başlıca uğraşı ve en önemli başarısı değil miydi? Diğer bir deyişle modernite, daha ilk dile getirildiği andan itibaren “akışkan” olmamış mıdır?<sup>96</sup>*

Bu ifadelerinden hareketle Bauman'ın, postmodernizmin modernizmle olan ikircimli ilişkisine dair tartışmalarda tarafını belli ettiği ortaya çıkar. Ona göre, modernizm en başından beri karşı konulamaz bir süreklilik arz eder. Katı modernite de geleneksel olan ile kıyaslandığında bir akışkanlaşma sürecidir. Fakat Bauman'a göre katı modernitenin katılığı, geleneksel olan katıların yerine yeni katıları inşa etmesinden gelir. Bauman'ın neden moderniteyi devam etmekte olan bir süreç olarak ele aldığına dair fikirleri ise şöyle devam eder.

*Yirmi birinci yüzyıla giren toplum yirminci yüz yıla giren toplumdaki daha az modern değildir; en fazla, farklı bir şekilde moderndir denilebilir. Bugünkü toplumu yüz küsur yıl önceki kadar modern yapan şey, moderniteyi, insanların tarih boyunca icat ettiği diğer tüm toplu yaşam biçimlerinden ayıran şeydir: saplantılı ve zorlayıcı, sürekli, durdurulamaz, hiçbir zaman sonu gelmeyecek bir modernizasyon süreci; yani yaratıcı yıkıma duyulan karşı konulmaz, dayanılmaz ve giderilemez susuzluk.<sup>97</sup>*

<sup>95</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 15

<sup>96</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, Çev., Sinan Okan Çavuş, Can Yay., s. 26-27

<sup>97</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, s. 58

*Akışkan Modernite*'de yer verdiği bu sözler göz önünde bulundurulduğunda, Bauman'ın, modernitenin başlangıcına dair görüşlerin çeşitliliğini kabul ettiği açıktır. Fakat Bauman, moderniteyi henüz sona ermemiş ve sona erdirilemeyecek bir süreç olarak ele almak konusunda kararlıdır. Bu noktada Bauman, postmodern felsefe çerçevesinde dile getirilen modernitenin sonuna gelindiği görüşünü paylaşmaz. Bununla birlikte Bauman, modernitenin son nefesini vermekte olduğu ya da modernitenin öldüğü haberlerini fazla abartılı bulur. Dolayısıyla postmodern toplum modern toplumun ardından oluşan yeni bir yapılanma değil, modernitenin almış olduğu farkı bir görünümdür.

*(Postmodern toplum) Değişken ve çok yönlü modern toplumun alabileceği çok sayıda biçimden yalnızca bir tanesiydi. Böyle bir toplum biçiminin zayıflaması, modernitenin sonunun geldiğini göstermediği gibi insanlığın çektiği sefaletin sona ereceği anlamına da gelmez. Dahası, eleştiri entelektüel bir hedef olarak işlevini hala korumaktadır ve modernitenin girdiği kriz, eleştiriyi hiçbir şekilde işlevsiz kılmaz.*<sup>98</sup>

Bauman, modernliğin sadece tamamlanmamış değil tamamlanamaz bir proje olduğunu ekler. Ona göre tamamlanamazlık, modern çağın ruhu ve esasıdır.<sup>99</sup> Böylece Bauman, moderniteye ilişkin tarihsel hesaplamaları dışarıda bırakarak, modern ve postmodern toplumu belirgin kılan unsurların neler olduğunu ortaya koymayı amaçladığı görülmektedir. Ayrıca söz konusu unsurları eleştirel bir bakış açısıyla ele almış olması onun çalışmalarının öne çıkan karakteridir.

Bauman'a yönelik araştırmalarda onun postmodern bir düşünür olup olmadığı sorusu da sıkça irdelenmektedir. Onun hem modern hem de postmodern olanı eleştirel biçimde kavrama çabası çalışmalarındaki belirgin bir yönelimdir. Eleştiri faaliyeti her ne kadar postmodern düşüncenin hakim rengi olsa da Bauman'ın eleştirel duruşunun postmodern eleştirel duruşun ötesine geçtiği şeklindeki yorumlar mevcuttur. Bu yorumlara göre, Bauman'ı postmodernizmin biraz olsun ötesine taşıyan bir unsurdan söz edilecekse yalnızca eleştirmekle kalmayıp çözüm önerileri de sunmuş olmasıdır denilebilir. Bundan dolayı Bauman'ın postmodern düşüncenin dışında bir yere konumlandırılması gerektiğine ilişkin görüşler mevcuttur. Yine de bu çalışma Bauman felsefesinin ne derece postmodern bir karakter taşıdığı konusuna şüpheyle yaklaşmaz.

---

<sup>98</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, s. 58

<sup>99</sup> Zygmunt Bauman- Keith Tester, *Zygmunt Bauman ile Söyleşiler*, Çev. Mesut Hazır, Heretik Yay., s. 93

Özetle Bauman, katı ve akışkan metaforlarını kullanarak, modernizm ve postmodernizm arasında kesin bir ayrıma gitmez. Ama modernite ve postmoderniteyi kesintisiz bir süreç olarak ele alırken aralarındaki farklara duyarsız da kalmaz. Bauman'a göre erken ve geç modernite yani katı ve akışkan modernite arasında farklılıklar olduğu kadar benzerlikler de vardır. Bunun bir sonucu olarak ayrım gözetmeden her ikisi için modern nitelemesini kullanmış olması göze çarpar. Bauman'ın modernizme ilişkin kullandığı nitelemelerin bir karışıklığa yol açıp açmadığı sorusu başka bir çalışmayı gerektirse de onun görüşlerini söz konusu tarihsel perspektifte ana hatlarıyla izlemek mümkündür. Ayrıca Bauman, katı ve akışkan modernite arasında kesin sınırların çizilemeyeceği, ama bu ikisini birbirinden ayırmayı mümkün kılan parametrelerin olduğu kabulünden hareket eder. Bu noktada Bauman için katı ve akışkan modernite arasında bir ayrıma gitmeyi mümkün kılan detayın ne olduğu sorusu gündeme getirilebilir. Bauman'ın bu soruya cevap niteliğindeki ifadeleri şunlardır.

*Yüz yıl önce, "modern olmak" demek, mümkün olan "en üst mükemmellik aşamasına" ulaşmaya çalışmak demektir- şimdi ise sonu gelmeyen bir gelişme süreci, ulaşılabilecek nihai amacın ve böyle bir isteğin olmaması demek.<sup>100</sup>*

Anlaşılan odur ki Bauman, katı ve akışkan modernite arasındaki hedef değişikliğinden söz etmektedir. Bauman modernliğin, düzen üzerinde düşünülen bir zamana ait olduğunu, bu düzenin dünyanın, insan habitatının, insan benliğinin ve bu üçü arasındaki bağlantının düzeni olduğunu söyler.<sup>101</sup> Özellikle modernliğin katı aşamasını mükemmeli hedefleyen bir düzenleme tutkusu ele geçirmiştir. Bu düzenleme tutkusu, ikame edilmek istenen yeni düzene uygun biçimde geleceği tasarlamayı ve kontrol etmeyi içinde barındırır.

Bauman, *Akışkan Modernite*'de, bir proje olarak modernliğin toplumu düzenleme ve kontrol etme faaliyetlerinin ikonik özelliklerinden bahseder. Bauman bu ikonik özellikleri Fordist fabrika modeli, Weber'in bürokrasi modeli, Bentham'ın panoptikonu ve toplama kampları olarak sıralar.<sup>102</sup> Fordist üretim faaliyeti işçilerin bedensel hareketlerinin basit, öngörülebilir ve itaatkar olması üzerine tasarlanmıştır. Katı modernite döneminde Fordizm, kapitalist üretim hedefleri için en uygun model

<sup>100</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, s. 12-13

<sup>101</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., s. 16

<sup>102</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, s. 54-55

olarak ortaya konmuştur. Bürokraside ise hareketliliğin sistem içerisinde kalmasını sağlayacak normatif yön bulunur. Bürokrasinin dayandığı yasal zemin katı modernitedeki totaliter politikaların işlerliği için vazgeçilmez bir unsurdur. Panoptikon, bir hapisane modeli olarak tasarlanmış olsa da modern toplumsal yapıların geneli için sembol niteliğindedir. Bauman'a göre panoptikon, katı modernitenin eritmiş olduğu geleneksel katıların bıraktığı boşluğu dolduran, düzenleme ve kontrol altında tutma isteğinin somutlaşmış halidir. Son olarak toplama kampları mevcut düzene uymayan ya da uydurulmak istenmeyen yabancıları bir arada tutmaya, hatta onları ortadan kaldırmaya yarayan en katı modern çözümdür. Her bir ikonik özelliğin ortak paydası, kurulan düzenin sürdürülmesinde etkili çözüm yolları olmalarıdır. Bauman'ın gündeme getirdiği ikonlar, geleneksel olan katıların yerini alan moderniteye özgü katılardır. Bauman, modernitedeki bu yapıların beraberinde getirdiği olumsuz sonuçlara duyarsız kalmayarak postmodern felsefe içerisindeki eleştirel yönelimi paylaşır. Söz konusu ikonik özellikler katı modernitenin ekonomik, politik, toplumsal ve askeri kurumlarının her birinde ortak bir hedefe, düzen tutkusuna hizmet etmektedir. Aynı zamanda bu ikonlar Bauman'ın, katı moderniteyi benzersiz bir tahakküm mücadelesi olarak ele aldığı belirgin izlekleridir.

Bauman, katı moderniteyi tahakküm yönü ağır basan bir proje olarak ele almak noktasında postmodern eleştiriler ile benzer temayı işler. Moderniteyi bir tahakküm mekanizması olarak ele alma girişimi postmodern felsefenin ana eleştirel yönelimi olarak nitelendirilir. Postmodern felsefedeki bu yönelimin beraberinde getirdiği başka öğeler de mevcuttur. Bunların en başta geleni, bilim ve politika iş birliğindeki ilerlemeciliktir. Bir misyon olarak ilerlemecilik, geleneksel kurumların yıkılışının ardından modernitenin yeniden yapılandığı kurumlar tarafından üstlenilir. Söz konusu kurumların rasyonel inşası, ilerleme idealine uygun işlevlerin yerine getirilmesi amacını taşır. Bu durumda akıl, toplumların bütün olarak ilerlemesi için temel koşuldur. Özetle, Bauman'ın katı modernite eleştirisi bu öğeler üzerine kurulmuştur ve bu öğeler modernliğin düzen idealinin olmazsa olmaz koşullarıdır. Modernitenin düzenleme faaliyetleri toplumsal kurumlar aracılığıyla gerçekleştirilirken ortaya çıkan sonuç ise Bauman'ın ifadeleriyle şöyledir.



*Modernite düzensizliğin, çeşitliliğin, çokanlamlılığın ve bireysel farklılıkların ezeli düşmanıydı ve bütün bu anomalilere karşı kutsal bir yıldırma savaşı başlatmıştı; bu savaşın ilk kurbanı ise bireysel özgürlük ve özyönetimdi.*<sup>103</sup>

Bauman modernitenin düzen tutkusunun ardındaki itkinin güven arayışı olduğunu da ekler. *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları* isimli çalışmasında katı modernite ile ilgili olarak güven arayışının altını çizer. Özellikle de aşırı düzen ve güvenlik arayışının özgürlüğün kısıtlanmasını beraberinde getirdiğini dile getirir.<sup>104</sup> Düzen tasarlama ve güvenliği tesis etme çabasıyla modernliğin hedefi öngörülemez sonuçları ortadan kaldırmaktır. Bauman bunu modern zamanlarda bireylerin ancak bireysel özgürlükleri karşılığında güvenlik elde edebildikleri şeklinde yorumlar. Diğer bir deyişle toplumun bir bütün olarak ilerlemesinin ancak bireylerin özgürlüklerinden feragat etmesiyle gerçekleşebileceği düşünülmüştür. Bu da bireysel özgürlüğün, modernleştirici kurumların ilerleme ve güven hedefleri altında bastırılması sonucunu vermiştir. Bauman'a göre, tam da bu noktada katı ve akışkan modernitenin birbirinden ayrıldığı görülmektedir. Bauman'a göre, akışkan modernitede ilerlemecilik misyonu çökmüş ve artık dünyanın geleceği ile ilgili düşüncelerimiz şekillendirilmemektedir.<sup>105</sup>

Bu doğrultuda Bauman'a göre, katı ve akışkan moderniteyi birbirinden farklı kılan iki özellikten söz edilebilir. Birincisi, akışkan modernitede, beklenmedik durumların ve öngörülemeyen sonuçların ortadan kaldırılabilmesi inancının zayıflamasıdır. Mükemmel bir düzen kurulabileceği fikrinin zayıflaması, ilerlemeye dair inancın artık beslenemiyor olduğu anlamına gelir. İkincisi ise bireyselleşmedir. Burada bireyselleşme ile kastedilen, özel ve kamusal yaşamlarında bireylerin modernleştirici görev ve sorumluluklarının üzerindeki kontrol mekanizmasının esnetilmesi, özelleştirilmesidir. Bauman tarafından sunulan iki koşul birbirini tamamlar nitelikte olduğu için bir arada da düşünülebilir. Çünkü ilerlemecilikteki amaç ve yöntemler zayıflamadıkça bireylerin kamusal ya da özel yaşamlarındaki özgürlüklerinin sınırları değişmeyecek ve bireyselleşmeden söz edilemeyecektir. Bauman'ın işaret ettiği şey, toplumun bir bütün olarak ilerletilmesi hedefinden tam olarak vazgeçilmemiş olsa bile özel ya da bireysel olanın daha çok ön planda olduğudur.<sup>106</sup>

<sup>103</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, s. 54

<sup>104</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., s.9

<sup>105</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan modernite*, s. 198

<sup>106</sup> Zygmunt Bauman *Akışkan Modernite*, s. 60

Bauman, katı modernitedeki düzen tutkusunu belirgin kılan örneklerden hareketle bunların olumsuz sonuçlarına dikkat çekmiştir. Aynı şekilde akışkan modernitenin de belirgin yönlerini sıralar ve eleştirir. Onun akışkan modernite aşamasındaki fark ile ilgili olarak özetleyici ifadeleri şöyledir.

*“Katı” aşamasındaki modernitenin kalbinde geleceği kontrol etmek ve kesinleştirmek yattıysa, “akışkan” dönemde hedef, geleceğin ipotek altında olmadığına garantilenmesinin ve geleceğin getirmesi ümit edilen ve önünde sonunda getireceği kesin olan ama ne olduklarını hala göremediğimiz meçhul ve bilinemez fırsatlardan öncelikli bir şekilde yararlanma tehdidini savuşturmaya kaymıştır.<sup>107</sup>*

Bauman, katı ve akışkan modernite arasında ayrım yapmayı mümkün kılan en belirgin etkeni bu ikisi arasındaki hedef değişikliği olarak sunar. Katı modernitenin geleceği kontrol etme ve kesinleştirme hedeflerinin ardında sarsılmaz bir düzen inşa etme isteği olduğunun ısrarla altını çizer. Buna karşılık akışkan modernite, gelecekte insanlığı bekleyen şeyin ne olduğuna dair hesaplamaların garantisinin olmadığına ulaşıldığı zamandır. Bu nedenle Bauman akışkan moderniteye “yanılsamaları çıkarılmış modernlik” diyerek ilerlemeciliğin ya da modern projenin kendilik bilincini vurgular.<sup>108</sup> Buradan çıkarılabilecek sonuç, katı modern toplumun misyonu olarak ilerlemeciliğin akışkan modernitede çökmüş olduğudur. Bu çöküşle birlikte ilerleme, toplumsal bir hedef olmaktan çok bireysel bir hedef haline gelir. Dolayısıyla akışkan modernitede, toplumsal ya da bireysel yaşantılarımızın geleceği ne bilim ne de politika tarafından şekillendirilmektedir. Bu durumda Bauman’ın akışkan modernitede öne çıkan en belirgin unsur olarak bireyselleşmeyi neden vurguladığı da açıklığa kavuşur.

Bauman bireyselleşmeyle birlikte gelen özgürlüğün olumlu sonuçlarına karşılık her zaman olumsuz sonuçlarının da olduğunu vurgular. Bundan dolayı özgürlüğün ikircimli yapısına dikkat çeker. Katı modernite aşaması, bireylerin güvenlikleri uğruna özgürlüklerinden feragat ettikleri aşamadır. Buna karşılık akışkan modernite, bireylerin ancak güvenliklerinden feragat etmeleri karşılığında özgürlük elde edebildikleri aşamadır. Bauman’ın ifadesiyle katı modernite özgürlüksüz güvenlik anlamına gelirken akışkan modernite güvenliksiz özgürlüktür.<sup>109</sup> Onun bu çıkarımından hareketle akışkan moderniteye yönelttiği eleştiri açıklık kazanır.

<sup>107</sup> Zygmunt Bauman, Akışkan Modernite, s. 13-14

<sup>108</sup> Zygmunt Bauman- Keith Tester, Zygmunt Bauman ile Söyleşiler, Çev. Mesut Hazır, Heretik Yay., s. 93

<sup>109</sup> Zygmunt Bauman, Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları, s. 11

Akışkan modern hayatta güvenliksiz özgürlük, bireyselleşmenin olumsuz sonucu olarak belirmiştir. Bauman'a göre bireyselleşmenin olumsuz sonuçları en çok kamusal alanı etkiler.

*Gerçek anlamda özgürleşmek için "kamusal alana" ve "kamusal iktidara" bugün daha çok ihtiyaç vardır. Paradoks gibi görünse de bireysel özgürlüğü baltalamak değil güçlendirmek için özel alanın işgalci gücüne karşı direnmesi gereken taraf, kamusal alandır artık.<sup>110</sup>*

Katı ve akışkan modernite arasında bir süreklilik olduğu göz önünde bulundurulduğunda bireyselleşmenin de yalnızca akışkan moderniteye özgü bir durum olmadığını belirtmek gerekir. Bauman bireyselleşmeyi modernitenin katı aşamasından beri artarak gelişen geliştikçe de farklılaşan bir olgu olarak ele alır. Dolayısıyla ona göre bireyselleşme eskiden olduğu gibi bugün de bir tercih değildir ve ondan uzak kalınamaz.<sup>111</sup> Katı ve akışkan modernitede bireyselleşme her ne kadar sürekli olursa olsun iki bireyselleşme biçimi arasında farklılıklar da vardır.

Bauman'ın, modernitenin katı ve akışkan dönemlerinde toplum ve birey arasındaki ilişkinin farklılıklarını görmezden gelmediği açıktır. Öncelikle katı modernitede toplumsal olanın bireysel olan üzerinde baskıcı ve zorlayıcı bir güç olduğuna dikkat çeker. Bu da Bauman'ın bir tahakküm mekanizması olarak modernite eleştirisi ile paraleldir. Akışkan modernitede ise toplum ve birey arasındaki tahakküm ilişkisinin tersine döndüğünü söyler. Diğer bir deyişle birey üzerindeki baskıcı ve zorlayıcı güç zayıflamıştır. Açıktır ki Bauman, toplum ve birey arasındaki ilişkinin hem katı hem de akışkan modernite aşamasında denge halini alamadığını gösterir. Ayrıca ona göre güçlü bir kamusal yaşamın özel yaşamlarımız üzerindeki güven temin edici yanı yadsınamaz. Bauman'ın akışkan modernitede artan bireysel özgürlüğü eleştirmesinin sebebi de budur. Ona göre, bireyselleşme öyle bir noktaya gelmiştir ki ortak toplumsal çıkarları için bireyler bir araya gelseler dahi birleşip bütün oluşturamamaktadır. Bauman çağımızın bu durumunu, kamusal alanın aktörsüz kalması olarak nitelendirir.<sup>112</sup> Bunun altında yatan etken olarak da akışkan modernitedeki tüketim olgusunu örnek gösterir. Tüketim faaliyetini, akışkan modernitenin en belirgin yaşantı

---

<sup>110</sup> Zygmunt Bauman, Akışkan Modernite, s. 89

<sup>111</sup> Zygmunt Bauman, Akışkan Modernite, s. 66

<sup>112</sup> Zygmunt Bauman, Akışkan Modernite, s. 72

biçimi olarak ele alır. Böylelikle Bauman bireyselleşmeyi, çağımızın tüketim faaliyetleri üzerinden örneklemiştir ve eleştirmiştir.

Bauman, üretim ve tüketim faaliyetlerinin yaşam biçimleri üzerindeki büyük etkisinden hareket eder. Katı modern toplumsal yaşamda bireylerin üretici yaşam biçimlerine dikkat çeker. Akışkan modern toplumsal yaşamda ise bireylerin üretici olmaktan çok tüketici olarak hayatlarını sürdürmekte olduklarını dile getirir. Bauman'a göre akışkan modernitede değişen üretim ve tüketim dengesi, birey, bireyselleşme dolayısıyla da bireysel özgürlük üzerindeki fark yaratan farktır.

*Hayatın bütünü bitmek bilmeyen bir alışveriş çılgınlığı gibi ele alma özgürlüğü, dünyayı, tüketim mallarıyla tıka basa dolu bir depo olarak tasarlamak demektir. Baştan çıkarıcı tekliflerin bolluğu karşısında herhangi bir tüketim malının haz potansiyeli hızla tükenmeye yazgılıdır.<sup>113</sup>*

Bauman tüketim faaliyetinin ihtiyaçların giderilmesi anlamından oldukça uzaklaştığını dile getirmektedir. Ona göre, akışkan modern hayatta tüketim, arzuların tatmin edilmesinden çok daha fazla arzunun canlandırılması halini almıştır. Dolayısıyla Bauman, tüketici yaşamında seçme eyleminin neyin seçildiğinden bağımsız bir değer taşıdığına işaret eder.<sup>114</sup> Böylece değerli olan seçim yapmak ve bir şeyler satın almaktan öteye gitmez. Bireyler kendilerine sunulan tüketim fırsatları arasından istediklerini seçebilme özgürlüğüne sahiptirler. Fakat tüketici yaşam tarzı bireysel ve toplumsal yaşamın geneli üzerinde büyük bir etki yaratır. Bu etki akışkan modernitede, bireylerin değişime olan isteklerinin sürekli pekiştirilmesidir. Bauman sürekli pekiştirilen değişim isteğinden hareketle akışkan modernliğe ilişkin şunları dile getirir.

*“Akışkan Modernlik”, içinde üyelerinin davranışlarını alışkanlıklara ve rutinlere dönüştürme fırsatı dahi bulamadan hızla değiştirdiği toplumdur. Hayatın ve toplumun akışkanlığı birbirini besler ve pekiştirir. Akışkan yaşam, aynı akışkan modern toplum gibi uzun süre biçimini veya rotasını koruyamaz.<sup>115</sup>*

Bauman'ın bu görüşlerinden hareketle neden geç modernite aşamasını akışkan olarak adlandırdığı da açıklık kazanır. Katı modernitenin mükemmeli hedefleyen düzen tutkuları akışkan modernitede tersine dönerek olasılıklarının kesinleşmesine

<sup>113</sup> Zygmunt Bauman, Akışkan Modernite, s. 139

<sup>114</sup> Zygmunt Bauman, Akışkan Modernite, s. 137

<sup>115</sup> Zygmunt Bauman, Akışkan Hayat, s. 7

izin vermeme halini almıştır. Akışkan modern hayat olasılıkların çok azının kesinlik değeri taşıdığı hayattır. Dolayısıyla akışkan modernite, türlü olasılıklar arasında savrulan yaşam pratikleriyle doludur.

Özetle Bauman, katı ve akışkan modern toplum arasındaki süreklilik ve farklılaşmaları güçlü bir gözlemcilikle izlemiştir. Modern yaşama ilişkin yer verdiği detayların çoğuna bu çalışmada yer vermek mümkün değil. Bu başlık altında anlatılmak istenen Bauman'ın, modernleşmeyi kaçınılmaz bir süreç olarak ele aldığı ve modernitenin hem katı hem de akışkan aşamasını eleştirdiğidir. Dolayısıyla akışkan ve katı modernitede öne çıkan unsurlar Bauman'ın ilgili eserlerinden hareketle sunulmuştur.

Bu çalışmanın ilgi odağını daha çok Bauman'ın katı modernite eleştirisi oluşturmakla birlikte onun, akışkan moderniteye ilişkin görüşleri görmezden gelinemezdi. Nitekim Bauman postmodern felsefe içerisinde yer almış ve postmodern düşünce biçimini benimsemiştir. Postmodern düşünce biçimiyle Bauman'ın çalışmalarının en baskın yanı modernite eleştirisidir. Bauman'a göre "*Modern zamanlar, müphemliğe karşı yürütülen amansız bir savaş dönemidir.*"<sup>116</sup> Bu sözler Bauman'ın modernite eleştirisinin özeti niteliğinde olup onun modernite eleştirisinin müphemlik kavramı etrafında kurulduğunu göstermektedir.

---

<sup>116</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 14

## 2.2. Modernlik ve Müphemlik

Müphemlik, Bauman'ın modernite eleştirisindeki ana kavram olarak karşımıza çıkar. Bauman'a göre modernite müphemliğe karşı yürütülen savaştır. Dolayısıyla bu başlık altında Bauman'ın modernitenin müphemlikle mücadelesine ilişkin tespitlerine ve bu tespitlerden çıkarmış olduğu sonuçlara yer verilecektir. Onun modernite eleştirisinin anlaşılması için modernitenin müphemlikle mücadelesindeki belirgin unsurlar bilinmelidir. Bunun için öncelikle Bauman'ın müphemliği nasıl tanımladığı ve modernitenin müphemlikle mücadelesini ne türden örneklerle sunduğuna bakılması gerekir. İlk olarak *Modernlik ve Müphemlik* başlıklı çalışmasında Bauman müphemliği şöyle tanımlar.

*Bir nesne ya da bir olayın birden fazla kategoriye sokulabilmesi demek olan müphemlik, dile özel bir düzensizliktir, yani dilin icra ettiği adlandırma (sınıflandırma) fonksiyonunun iflası. Bu düzensizliğin temel belirtisi, belli bir durumu doğru biçimde okuyamadığımız ve alternatif eylemler arasında seçim yapamadığımız zaman hissettiğimiz keskin rahatsızlıktır.<sup>117</sup>*

Burada Bauman, adlandırma ve sınıflandırma fonksiyonu ile içinde yaşadığımız dünyayı düzenli kılmada bir araç olarak dili vurgulamıştır. Fakat belirtmek gerekir ki Bauman müphemliğin dilin alter egosu olduğunu da dile getirir.<sup>118</sup> Onun bu nitelendirmesi müphemliğin aslında dilin kendiliğinde var olduğuna işaret eder. Dil, kurulan ve alışıldık düzenlerimizin sürekliliği için bir çeşit hesap etme işlevi görür. Söz konusu hesap etme işlevindeki bozukluk düzenin iflası yani müphemlik sonucunu verir.

*Dünyanın düzenliliğini idame ettirmek çıkarlarımıza uygun düşer. Yine ayı sebeple, müphemlikten rahatsız olur, onu bir tehdit olarak algularız. Müphemlik olasılık hesaplarını altüst eder, ezberlenen eylem kalıplarının bağlamlarını birbirine karıştırır.<sup>119</sup>*

Böylece müphemlik, olasılık hesaplarımızın altüst oluşuyla hissedilen denetimsizlik duygusu, öğrenilen kalıpların mevcut duruma uydurulamazlığıyla da tahmin edilemezlik ve kararsızlık olarak yaşanır.<sup>120</sup> Burada müphemlik kavramı olumsuz bir anlam çağrıştırıyor gibi görülmektedir. Fakat Bauman felsefesinde

<sup>117</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 9

<sup>118</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 10

<sup>119</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 10

<sup>120</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 11

merkezi bir yeri olan müphemlik kavramına yüklenen anlamın farklı olduğu yönünde yorumlar da mevcuttur. Örneğin Yıldız, Bauman'a yönelik çalışmalarından birinde buna yer verir. Ona göre, müphemlik kavramı Bauman felsefesinin bütünlüğünde felsefe ve ahlakı olumlayan bir işleve sahiptir. Yıldız, “*Dilin ve kavramların müphemliği felsefe yapmanın imkanını oluştururken, insanın müphemliği de ahlakiliğin imkanı olacaktır.*” diyerek bu durumu özetler.<sup>121</sup> Devam edecek olursak Bauman'a göre modernlik denetimsizliğe, tahmin edilemezliğe, kararlaştırılamazlığa yani müphemliğe karşı yürütülen bir mücadeledir. Bauman bu mücadeleyi şu şekilde dile getirir.

*Müphemliğin kökünü kazıma çabası tipik bir modern pratiktir; modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özüdür. Bu, kesin olarak tanımlama ve kesin olarak tanımlanamayan her şeyin bastırılması ya da elenmesi çabasıdır.*<sup>122</sup>

Ayrıca müphemliğin kökünü kazıma arzusu Bauman'a göre modernliğin kendisine biçtiği imkansız ödevdir.<sup>123</sup> Modernliğin kendisine biçtiği ödevin imkansızlığı ise sonuçlandırılmazlığından gelir. Çünkü “*Sorun çözme yeni sorunlar üretir; düzenleme faaliyeti, yepyeni kaos alanları yaratır. İlerleme, her şeyden önce, çünkü çözümlerin rafa kalkmasını içerir.*”<sup>124</sup> Dolayısıyla modernliğin müphemlikle mücadelesi kendisini hem mümkün hem de etkisiz kılmıştır. Denilebilir ki müphemliğe karşı yürütülen çabanın etkisi ne kadar yüksek olmuşsa nihayetine ermekten o kadar uzaklaşmıştır. Müphemliğin kaçınılmazlığına ilişkin Bauman şu cümleleri ekler.

*Eğer modernlik düzen üretimiyle ilgiliyse, o zaman müphemlik, modernliğin atık maddesidir. Hem düzen hem müphemlik, aynı şekilde modern pratiğin ürünleridir; bunların ikisinin de modern pratiği -süregiden ihtiyatlı pratiği- sürdürmekten başka çareleri yoktur. İkisi de varlığın modern olumsuzluğunda ve temelsizliğinde birleşirler. Müphemlik, herhalde modern dönemin en hakiki endişe ve kaygı kaynağıdır(...) Düzenleme faaliyetinin müphemlik olarak yorumladığı şey aslında kendi başarısızlığıdır.*<sup>125</sup>

---

<sup>121</sup> Nedim Yıldız, Zygmunt Bauman'da Müphemlik ve Ahlaki Benlik, Ed. Türkan Erdoğan, Sosyal Bilimler İnsan ve Toplum, Akademisyen Yayınevi, Ankara, 2018, s. 78

<sup>122</sup> Zygmunt Bauman, Modernlik ve Müphemlike, s. 18

<sup>123</sup> Zygmunt Bauman, Modernlik ve Müphemlik, s. 13

<sup>124</sup> Zygmunt Bauman, Modernlik ve Müphemlik, s. 26

<sup>125</sup> Zygmunt Bauman, Modernlik ve Müphemlik, s. 26-27

Müphemlikle mücadele olarak düzenleme pratiği esasen insanlığın dünya üzerindeki en temel pratiği olarak her zaman varolagelmiştir. Fakat Bauman'a göre müphemlikle mücadelenin modern yüzü modernite öncesine kıyasla tam da müphemliğin keşfidir yani düzenin doğal olmadığı keşfi. Bauman, düzenin doğal olmadığı keşfi, doğanın beceremediklerini insan eliyle yapma girişimi olarak bir tasarım meselesi olarak düzenin keşfidir, der.<sup>126</sup> Bu noktada Bauman'a göre modernliğin müphemlikle mücadele etme pratiklerinin neler olduğu sorusu gündeme getirilebilir.

Bauman'ın, *Modernlik ve Müphemlik* adlı eserinde, bu pratiklere bahçeci devlet pratiği adını verdiği görülür. Burada bahçecilik bir metafor olarak kullanılmış ve toplum mühendisliği çalışmalarına gönderimde bulunulmuştur. Bauman, bahçecilik pratiği ya da toplum mühendisliği çalışmalarına ilişkin detaylı eleştiriler sunmuştur. Bauman'ın söz konusu eleştirilerinin tüm detaylarına burada yer verilememekle birlikte bu eleştirileri ana hatlarıyla sunmak mümkündür. İlk olarak Bauman şunları dile getirir.

*Modern devlet, egemenliğindeki insanları, aklın yasalarıyla uyumlu, düzenli bir topluma dönüştürmek için onları kapsamlı bir şekilde incelemeyi misyon edinmiş kutsal bir cihat gücü olarak doğdu. Rasyonel bir şekilde tasarılan toplum, modern devletin causa finalis' i [nihai amaç ç.n.] ilan edilmişti. Modern devlet bahçeci bir devletti. Benimsediği duruş bahçivanlık duruşuydu.<sup>127</sup>*

Bauman'ın, bahçeci devlet pratikleri adını verdiği toplum mühendisliği çalışmaları, modern devlet ve modern devlet ile işbirliğindeki uygulamalı bilimlerin düzenli, sağlıklı, kontrol edilebilir bir toplum yaratma amacını taşır. Bu yanı sıra modern devlet politikaları ve bilimsel uygulamalar, Bauman'a göre, hiç de kişisel olmayan topluma karşı sorumluluk duygusu tarafından güdülenmekteydi.<sup>128</sup> Fakat özenle tasarlanan toplumda var olan yabancılar, doğuştan bedensel ya da zihinsel dezavantajlılar bahçedeki zararlı otlar sınıfına dahil edilmiştir. Bununla ilgili olarak Bauman; “güçsüz soy”, “dejenere soy”, “alt insanlar”, “değersiz türler”, “biyolojik uygunsuzlar” gibi kavramların entelektüel tartışmaların ana unsurları haline geldiğini ve müphemliğin kaynağı olarak tanımlanmalarının ardından ortadan kaldırılmaları için

---

<sup>126</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 53

<sup>127</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 34

<sup>128</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 44



yapılması gereken tek şeyin, doğru teknolojik çözümün uygulanması olduğunu dile getirir.<sup>129</sup> Müphemliğin kaynağı olarak gösterilen toplumun bu unsurları için yapılan istatistik hesaplamaların, bunlar için yapılan harcamaların azaltılması gerektiği sonucundan hareketle çözüm için geç kalınmamıştır.

Bauman'ın modernliğin müphemlikle mücadelesini betimlerkenki temel kaygılarından biri de Yahudi soykırımına ilişkin analizler yapmaktır. Bununla birlikte postmodern felsefe içerisinde soykırım meselesini titizlikle işleyen en önemli isimlerdendir. Dolayısıyla postmodern felsefe içerisinde sıkça işlenen soykırım meselesi Bauman tarafından da incelenmiş önemli konular arasındadır. Bauman'ın söz konusu toplum mühendisliği eleştirilerinin temelinde de soykırım yatmaktadır. Ona göre, "Modernlik, soykırımın yeterli sebebi olmasa da gerekli koşuldur."<sup>130</sup> Bauman'a göre, bilim ve politika birlikteliğinde yürütülen toplumsal düzen üretimini güdüleyen her ne idiyse analiz edilmeli ve bunların soykırıma varan sonuçlarından ders çıkarılmalıdır.

*Bilim adamlarının asil niyetlerinden kuşkulanan için hiçbir sebep yok. Onları önceden tasarlanmış kötülükle suçlamanın ise hiç alemi yok. Ne var ki, Holocaust'un bize öğrettiği ders, bilim adamlarının iyiyle kötüyü ayırma hakkına sahip oldukları iddiasının hikmetinden; ahlaki otorite olarak bilimin kapasitesinden, nihayet bilim adamlarının ahlaki meseleleri konuşlandırma ve eylemlerinin sonuçları hakkında ahlaki yargıda bulunma yetilerinden kuşkulandırmaktır.<sup>131</sup>*

Bauman'a göre soykırım amaçsızca gerçekleştirilen irrayonel bir eylem olmayıp müphemlikten arınmış homojenliği yapay araçlarla gerçekleştirmeye çalışan, rasyonel bir toplum mühendisliği uygulamasıdır.<sup>132</sup> Tam da bu noktada Bauman'ın eleştirileri açıklığa kavuşur. Ona göre, soykırım, modernliğin toplum mühendisliği pratiklerince üstesinden gelemediği müphemliklerin öngörülemeyen bir sonucu değildir. Bauman, "Bunlar modern ruhun meşru evlatlarıdır." diyerek müphemlikle mücadelenin karanlık yüzüne ışık tutar.<sup>133</sup> Bu noktada Bauman'ın eleştirileriyle işaret ettiği şey, modernliğin müphemliği yok etme çabalarının aksini doğurduğudur.

---

<sup>129</sup> Zygmunt Bauman, Modernlik ve Müphemlik, s. 48-50

<sup>130</sup> Zygmunt Bauman, Modernlik ve Müphemlik, s. 70

<sup>131</sup> Zygmunt Bauman, Modernlik ve Müphemlik, s. 65

<sup>132</sup> Zygmunt Bauman, Modernlik ve Müphemlik, s. 55

<sup>133</sup> Zygmunt Bauman, Modernlik ve Müphemlik, s. 45

Bauman, müphemlikle mücadelenin ayrılmaz bir parçası olarak nasıl modern bilime işaret etmişse benzer biçimde modern felsefeyi de bu mücadelenin bir parçası olarak sunar.

*Modern felsefenin ve genel modern bilimsel zihniyetin yasayıcı akli, düşünürlerin bilinçli hedeflerinden bağımsız olarak, modern devletin belirlediği pratik görevlerle uyum içindeydi. Bu iki etkinlik birbirine gönderme yapıyor, birbirini güçlendiriyor, birbirinin itibar ve özgüvenini besliyordu. Sözde despot nasıl niyetlerinin evrensel geçerliğinin onaylanmasına gereksinim duyuyor idiyse, yasayıcı akıl da bu despotu, yürütücü rolü için eğitmekten, onu aydınlatmaktan vazgeçemiyordu.<sup>134</sup>*

Burada yasayıcı akıl, evrensellik arayışında olan modern felsefenin öne çıkan karakteri olarak gündeme getirilir. Dolayısıyla Bauman, modern felsefi düşünce biçimi ile modern devletin siyaseti arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu ileri sürer. Açıktır ki Bauman, bahçe pratikleri adını vermiş olduğu toplum mühendisliği çalışmalarının politik ve bilimsel olduğu kadar felsefi ardalana da sahip olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, kurulmak istenen düzeni meşrulaştıran ve uygulanabilir kılan felsefeciler de toplum mühendisliği misyonunu paylaşmaktadır. Modern projeyi uygulamaya koyan her ne kadar politik güçler olsa da bu projeyi siyasal güçlerin kullanımına hazır hale getiren bilim insanları, felsefeciler, entelektüeller, eğitimciler ve daha niceleri de vardır.

Bauman, müphemlikle mücadelenin felsefi anlamını, tahakküm kurmanın meşruiyetini elde etme çabası olarak görmektedir. Ona göre tecrübe edilen tarihsel gerçeklikler modernizmin haklılaştırılacak bir yanının kalmadığını gözler önüne sermektedir. Böylece Bauman, felsefi sistemler üzerindeki etkilerin kavranmasına ilişkin yeni bir yaklaşım sunmak ister. Onun modernite eleştirilerinin felsefi boyutunu ise etik oluşturmaktadır.

---

<sup>134</sup> Zygmunt Bauman, Modernlik ve Müphemlik, s. 41

### 2.3. Modernlik, Müphemlik ve Etik

Bauman felsefesinde etik, modernliğin müphemlikle mücadelesinin en önemli bileşeni olarak ele alınır. Başka bir deyişle etik, modernliğin toplumsal alanda müphemliği ortadan kaldırma çabasının ayrılmaz bir parçasıdır. Buradan hareketle Bauman, modernliğin söz konusu mücadelesindeki etik yaklaşımını incelemeye alır. Onun bu incelemesi, kapsamlı bir eleştiriyi beraberinde getirir. Bununla birlikte, Bauman'a göre, modernliğin geçmişten günümüze geçirdiği aşamalar etiğe yaklaşım biçimlerinde farklılıklara yol açmıştır. Dolayısıyla burada Bauman felsefesinde sunulan modern felsefenin etik yaklaşımına ve Bauman'ın bu yaklaşıma yönelik eleştirisine yer verilecektir. Ayrıca Bauman'ın görüşlerinin anlaşılması açısından, postmodern çağın etiğe yaklaşım biçimindeki farklılık da göz ardı edilemez.

Öncelikle, Bauman'ın postmoderniteyi, modernitenin ileriki bir aşaması olarak ele aldığı bilinmektedir. Bundan dolayı Bauman, modernitenin krizlerinin de postmodern döneme doğru farklılaşarak devam etmekte olduğunu ileri sürer. *Postmodern Etik*'te, postmodern çağın etik krizi olarak adlandırılmakta olan krizin çok daha gerilere uzandığını ve bunun aslında modern çağın etik krizi olduğunu söyler.<sup>135</sup> Ayrıca Bauman, modernliği tarihin etik çağı olarak vurgulamıştır.<sup>136</sup> Açıktır ki Bauman söz konusu etik krizi gündeme getirerek bu krizi analiz etmeye girişir.

Bu yolda Bauman, modernliğin ahlaki düşünce ve pratiğinin müphem olmayan, aporetik olmayan ahlaki bir kodun olanağına duyulan inançtan beslendiğine ilişkin bir tespit ortaya koyar.<sup>137</sup> Dolayısıyla etik krize sebep olan etken, modern dönemin ahlak teorilerinin etik kodlara dayandırılması çabasıdır.

*“Tüm rasyonel insanlar”ın benimseyeceği ve boyun eğeceği ahlaki bir kod oluşturmak için durmaksızın çaba gösterildi. Öte yandan “insanların bir arada yaşamalarını rasyonel bir şekilde düzenleme” -bireylerin özgür iradelerini uygular ve seçimlerini yaparken, yanlış ve kötü olana karşı doğru ve uygun olanı muhtemelen seçecekleri şekilde kaleme alınan bir yasalar bütünü, bu şekilde idare edilen bir toplum- arayışından hiçbir zaman vazgeçilmedi.<sup>138</sup>*

<sup>135</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 28

<sup>136</sup> Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 53

<sup>137</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 20

<sup>138</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s.16

Buradan anlaşıldığı gibi Bauman'a göre modernliğin rasyonel toplum tasarısı, etik problemler ve bu problemlerin çözümlerini doğrudan içermektedir. Bauman, *Parçalanmış Hayat*'ta, modernliğin etik tasarısına ilişkin tespitlerini şöyle devam ettirir.

*Modern proje, nihai anlamda, ahlâki müphemliğin olmadığı bir dünyayı ve bu müphemlik de ahlâki durumun doğal bir özelliği olduğu için, insani seçimleri bu seçimlerin ahlâki boyutlarından koparmayı koyutluyordu. İşte özerk ahlâki seçimin yerine etik yasayı ikame etmenin pratikte vardığı nokta budur. Aslında ahlâki kaygıların odağı, ahlâki aktörün öz-irdelemesinden etik bir kodun reçete ve yasaklarını çıkarmak şeklindeki felsefi/siyasi ödeve kayıyor. Bu arada da “sorumluluk için sorumluluk” -yani, sorumluluğun hangi pratik adımları gerektirdiği ve hangilerini gerektirmediğine karar verme sorumluluğu- ahlâki öznenen şimdi artık ayrıksı olarak etik otorite ile donatılan birey-üstü ajanlara kayıyor.<sup>139</sup>*

Bauman, ahlak alanında müphemliği ortadan kaldırma çabasının, seçimlerin ahlaki niteliğinin ortadan kalkması sonucunu verdiğine işaret eder. Çünkü etik bir kodu referans alan eylemde seçimin ahlaki sorumluluğu kişinin kendisinde değildir. Bilindiği üzere etik kodlar; insanlara nasıl yaklaşmamız gerektiğini, bu insanlar üzerindeki görünür ve tahmin edilebilir etkilerine bağlı olarak hangi eylemlerin iyi ve yapılması gereken, hangilerinin kötü ve kaçınılması gereken eylemler olduğunu söylerler.<sup>140</sup> Bauman'a göre modernlik, ahlaki etkilerin dinlenmesi yerine kural izlemeyi ikame ederek, yüksüzleştirilmiş ve yerinden edilmiş kişilikler yaratmış, bununla da bizzat kötülüğün yapılmasını engellemeyi hedeflemiştir.<sup>141</sup> Ayrıca Bauman'a göre modernliği böyle bir hedef belirlemeye iten şey, özgür iradeye duyulan şüphe dir. Bauman, “*Özgürlüğün kontrol edilmediği takdirde her zaman ahlaksızlığın kıyısında dolaştığı ve bu nedenle iyinin düşmanı olduğu ya da olabileceği varsayımının*” modern etik teorilerin ortak paydasını oluşturduğunu söyler.<sup>142</sup> Bu noktada Bauman, modern etik teorilere ilişkin bir görüş daha ekler.

*Etik, felsefecilerin, eğitimcilerin ve vaizlerin meselesidir(...) Eğer felsefeciler, eğitimciler ve vaizler etiği kendi meseleleri (ilgi alanları) yapıyorlarsa bunun sebebi tam*

<sup>139</sup> Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 13

<sup>140</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 30

<sup>141</sup> Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 12-14

<sup>142</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 16

*da şudur: Bunların hiçbiri doğru ve yanlış değerlendirilmesini insanların kendisine bırakmazlar ya da onların bu konudaki inançlarının otoritesini tanımazlar.*<sup>143</sup>

Bauman'ın modernite eleştirisinin felsefi boyutunu etiğin oluşturduğu bilinmektedir. Böylece onun etik eleştirisinin en çok felsefecileri hedef aldığı açıktır. Bauman'a göre modern felsefedeki evrensellik, etik teorilerin de odağıdır. Bu doğrultuda Bauman'a göre, söz konusu evrenselliğe ulaşma hedefleri felsefecilerin etik uzmanlık ve otoriteleri ile daha da güçlenmiştir.<sup>144</sup> Bauman, felsefecilerin, "Neden bu kurallara boyun eğmeliyim?" sorusuna ikna edici yanıtlarıyla kurallara itaati makul ve istenilir kıldıklarını böylece uzmanlık ve otoritelerini koruduklarını söyler.<sup>145</sup>

Bauman modern etik eleştirisini sık sık felsefecileri hedef göstererek sunar. "Etik yasa koyucular", "ahlaki gardiyanlar" nitelendirmeleriyle eleştirilerini sürdürerek modern düşünürlerin ortaya koydukları etiğin evrenselliğini insan doğasından aldığını dile getirir.<sup>146</sup> Üstelik Bauman'a göre, insan doğasını temel alan modern etik teoriler yöneticilerin yasama pratiği ile eşgüdümlüdür. Bauman'ın, bir proje olarak moderniteyi yürüten politik güçler ve felsefecilerin de dahil olduğu entelektüel pratikler arasında kurduğu bağa ilişkin şunlara yer verilebilir.

*Modern etik düşünce, modern yasama pratiğiyle iş birliği içinde, evrensellik ve temel yazılı bayraklar altında radikal çözüme ulaşmaya çalıştı. Yasa koyucuların pratiğinde, evrensellik, egemenliklerinin uzandığı bölge üzerinde bir grup yasanın istisnasız hakimiyeti anlamına geliyordu. Felsefeciler evrenselliği, etik kuralların her insanı yalnızca insan olduğu için doğruluğunu tanımaya ve böylece zorunlu görmeye sevk eden özelliği olarak tanımlıyorlardı.*<sup>147</sup>

Bauman'ın, modernliği etik çağı olarak nitelendirdiği bilinmektedir. Dolayısıyla modernliğin müphemliği ortadan kaldırma çabalarının radikal ve kapsamlı oluşundan da en çok etik etkilenmiştir. Bauman'a göre, modernliğin müphemliğe açtığı savaş her ne kadar etik alanda radikal ve kapsamlı olduysa da, amacına ulaşamamıştır.

*Gerek modern yasa koyucular gerekse modern düşünürler, ahlakın, insan yaşamının "doğal bir özelliği" olmaktan çok tasarlanması ve insan davranışına sokulması gereken bir şey olduğunu hissettiler; bu nedenle her şeyi kapsayan birleştirici bir etik -yani,*

<sup>143</sup> Zygmunt Bauman, Parçalanmış Hayat, s. 20-21

<sup>144</sup> Zygmunt Bauman, Parçalanmış Hayat, s. 21

<sup>145</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 18-19

<sup>146</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 37-39

<sup>147</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 18

*insanların öğrenebilecekleri ve itaat etmeye zorlanabilecekleri tutarlı bir ahlaki kurallar bütünü- oluşturmaya ve dayatmaya çalıştılar; yine bu nedenle, bu yöndeki en içten çabaları boşa çıktı.<sup>148</sup>*

Burada Bauman, modernliğin çabalarının sonuçsuzluğuna sıkça yapmış olduğu vurguyu yineler. Daha da önemlisi burada Bauman'ın modern etik eleştirilerini ortaya koyarken oldukça önemli bir noktaya değindiği de görülmektedir. Bu değinilen, Bauman'ın etik yaklaşımını modern etik yaklaşımlardan ayıran temel tezlerden birisi olması bakımından da göz ardı edilemez. Bauman, ahlakın insan yaşamının doğal bir özelliği olmaktan uzaklaştırıldığını dile getirerek buna karşı çıkmaktadır. Bauman'ın söz konusu itirazına ilişkin açıklamalarına yer verirken aynı zamanda onun etik görüşünü ana hatlarıyla sunmaya geçilebilir.

*Toplumsal olarak inşa ve teşvik edilen doğru davranış kuralları bize öğretilmeden ve biz bunları öğrenmeden önce zaten ahlaki seçim [yapma] durumunda kalıyoruz. Deyim yerindeyse biz kaçınılmaz olarak -varoluşsal anlamda- ahlaki varlıklarız.<sup>149</sup>*

Bauman, varoluşsal olarak ahlaki varlıklar olduğumuzu söylerken, seçim yapma durumumuzun inşa edilen ve öğretilen kuralları öncelediğine işaret eder. Bundan dolayı ahlaki olmanın iyi ya da kötü olmak anlamına gelmediğini ve ahlaki olmanın kurallara uymakla doğrudan ilgisinin de olmadığı dile getirilmiş olur. Bununla ilgili olarak Bauman, etik yaklaşımının önemli bir noktası olarak sorumluluğun devredilemezliğini ekler .

*Ahlâki bir sorunun içine doğuyor ve yaşam tercihlerimizle ahlâki ikilemler olarak karşılaşıyoruz. Bunun sonucu olarak da biz, [herhangi bir] sözleşme, çıkar hesabı ya da bir davaya bağlılık yoluyla doğacak herhangi bir somut sorumluluk üstlenmeden çok önce ahlâki sorumluluklar -yani, iyi ile kötü arasında seçim yapma sorumlulukları- taşıyoruz. Bunun bir diğer sonucu ise şudur: Bu tür somut sorumluluklar, iyi işlenmiş bir kurallar koduna çevirmeye uğraştıkları asal ahlâki sorumluluğu öldürüp onun yerine geçemezler; yani, ahlâki sorumluluk olgusu, yalnızca gizlenebilir, iptal edilemez.<sup>150</sup>*

Bauman seçim sorumluluğunun doğrudan bireye düştüğünü ve bundan dolayı modern etik yaklaşımların ahlakiliğin reçetesi olarak sunduğu etik kodların iyiliğin

---

<sup>148</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 15

<sup>149</sup> Zygmunt Bauman, Parçalanmış Hayat, s. 9-10

<sup>150</sup> Zygmunt Bauman, Parçalanmış Hayat, s. 10

garantisi olmayacağını ortaya koyar.<sup>151</sup> Bauman ahlaki yaşamı garantiye alma çabasının nafile bir çaba olduğunu da şu sözlerle ifade eder.

*Bu tür garantiler olmadan ve bu garantilerin hiçbir zaman verilmeyeceğinin, mükemmel bir insan gibi mükemmel bir toplumun da uygulanabilir bir proje olmadığını: tersini kanıtlama çabalarının insanlıktan çok zalimliğe ve kesinlikle daha az ahlaklılığa yol açtığının farkında olarak yaşamayı öğrenmek zorundayız.*<sup>152</sup>

Böylece Bauman modern projenin mükemmel toplum hedefinin, etik düzlemde hedeflenenin aksi sonuçları doğurduğunu ve bu yüzden müphemliğin aşılamaz olduğunu kabul etmek gerektiğini vurgulamış olur. Ayrıca Bauman, “*İnsanlar ahlaki olarak müphemdirler: Müphemlik yüz yüze insan ilişkilerinin “ilk sahnesinin” merkezinde yer alır.*” diyerek etik görüşünü neredeyse özetlemiş olur.<sup>153</sup> Görülmektedir ki müphemlik kavramı Bauman’ın hem etik görüşü hem de modern etik eleştirisi bağlamında merkezi konumdadır. Kısacası Bauman felsefesinde ortaya konan modernite eleştirisi ve etik görüş, müphemlik kavramı ile ilintili olarak serimlenmektedir. Örneğin Bauman’ın “*Ahlaki fenomenler doğaları gereği “gayri-rasyonel”dir.*”, “*Ahlak ıslah olmaz bir şekilde aporetiktir.*” ve “*Ahlak evrenselleştirilemez.*” ifadeleriyle kendisinin de özetlemeye çalıştığı etik yaklaşım doğrudan müphemlik kavramı ile ilişkilendirilerek sunulmuştur.<sup>154</sup>

Üzerinde çalışılan tez bağlamında Bauman’ın etik yaklaşımı ancak belirgin yönleriyle sunulabilmekte olup onun etik görüşünün bütünüyle ele alınması başka bir çalışmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla burada Bauman’ın modernitedeki ahlaki durumu eleştirisi ve etik görüşü kısaca sunulmuştur. Açıktır ki Bauman’ın modern ahlak eleştirisiyle harmanlayarak ortaya koymuş olduğu etik görüş belirgin biçimde modern etikten ayrılmaktadır. Bu noktada Bauman’ın önemi, postmodern etik yaklaşımlar için açılan yolda kendisini göstermektedir. Bu yolda Bauman’ın *Postmodern Etik* adlı çalışmasına yönelik dile getirdikleri önemlidir.

*Orada, belli bazı modern umutların ve özlemlerin yıkılmasının ve hem toplumsal süreçleri hem de bireysel yaşamların işleyişini saran yanılısamaların yok olmaya yüz*

---

<sup>151</sup> Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 11-12

<sup>152</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 21

<sup>153</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 20

<sup>154</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 22-23

*tutmasının, bizim ahlaki fenomenlerin hakiki doğasını her zamankinden daha açık biçimde görmemizi sağladığını ileri sürmüştüm.*<sup>155</sup>

Postmodernlikle ilgili olarak Bauman, içinde yaşanan dönemde modernliğin aşına olduğumuz çabalarının kofluğunu gösterirken aynı zamanda yeni motif ve yeni tonların tedarik edilmesinin gerekliliğini vurgular.<sup>156</sup> Yeni ton ve motiflerle Bauman, postmodern etik yaklaşımlara ilişkin kapsamlı çalışmalara duyulan ihtiyacı karşılamak ister. Buna ek olarak belirtmek gerekir ki Bauman, postmodern etik yaklaşımların “her şey uyar” şeklinde göreceliğinin vurgulanmasına ve yeni etik yaklaşımların bu şekilde basite indirgenmesine de karşıdır.

*Ahlaki fenomenlere ilişkin postmodern perspektif ahlakın göreceliğini ortaya çıkarmıyor. Etik kodların gözle görünür bir şekilde azaltılamaz çeşitliliği karşısında bu konuda yapabileceğimiz hiçbir şey yok gibisinden bir silahsızlanmayı da talep edemez veya dolaylı olarak tavsiye edemez. Söz konusu olan tersidir.*<sup>157</sup>

İşte tam da bu noktada Bauman’ın eleştirel çabası yerini bulur. Bauman postmodernliği yanılısamaları çıkarılmış modernlik olarak tanımlar.<sup>158</sup> Dolayısıyla ona göre, modernliğin maskesi düşürülmüştür. Bu anlamda postmodernlik, ahlaki kapasitemizin gerçekliğiyle yüzleşme ve yapay etik kodlardan kurtulma şansını bize vermekte ve ayrıca sorumluluğa doğal yerini bulma imkanını sunmaktadır.<sup>159</sup> Bauman’ın postmodernite ile birlikte gelen yeni yaklaşıma ilişkin değerlendirmesi ise şöyledir.

*Ahlâkın ne sebebi ne de mantığı var. Ahlâki olma zorunluluğu ve ahlâki olmanın anlamı ne gösterilebiliyor ne de mantıksal olarak çıkarımsanabiliyor. Dolayısıyla da ahlâk tıpkı diğer tüm varlıklar gibi ve onlar kadar olumsal bir şeydir: Ahlâkın hiçbir etik temeli yok. Biz artık ahlâki benlikler için etik kılavuz sunamıyoruz, ahlâki “yasayamıyoruz” ya da bu işe kendimizi daha gayretli ve daha sistematik bir biçimde verdiğimizde böyle bir yetiyi kazanabileceğimizi umamıyoruz.*<sup>160</sup>

Bauman’ın postmodern ahlaki duruma ilişkin bu tespiti, seçimlerin ahlâki karakterinin daha fazla bilincine varma, seçimleri daha bilinçli yapma ve bunların

---

<sup>155</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 9

<sup>156</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 18

<sup>157</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 25

<sup>158</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 46

<sup>159</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 48

<sup>160</sup> Zygmunt Bauman, Parçalanmış Hayat, s. 30



ahlâki içeriğini daha açık biçimde görme umuduna ilişkindir.<sup>161</sup> Fakat yalnızca umuda ilişkindir. Çünkü Bauman'a göre, *“Postmodernlik çağının tarihe ahlakın gün batımı olarak mı, yoksa yeniden doğuşu olarak mı geçeceğini zaman gösterecektir.”*<sup>162</sup>

Sonuç olarak Bauman, moderniteden postmoderniteye uzanan etik krizi gündeme getirerek tespit ve eleştirilerini sunmuştur. Ona göre, postmodern dönem etik krizin son bulunduğu anlamına gelmezken modernitenin olumsuz sonuçlarından ders çıkarmak noktasında yeni yaklaşımlar için uygun ortam hazırlamıştır. Bauman'ın eleştirilerini, bu olumsuz sonuçlardan sorumlu tuttuğu felsefi ard alana yönelttiği görülmektedir. Bu başlık Bauman'ın modernitedeki ahlaki duruma ilişkin tespitlerini, eleştirilerini gündeme getirirken Bauman'ın eleştiri yapma tarzına ilişkin bir çeşit ön hazırlık niteliği de taşımaktadır. Bauman, modern etik teorileri hedef alırken bu eleştirilerinde dönemin düşünürlerine kapsayıcı ifadelerle yer verdiği görülmektedir. Bununla birlikte Bauman'ın, modern felsefe içerisinde, en çok Kant'ı hedef gösteren eleştirileri mevcuttur. Üzerinde çalışılan tez, Bauman'ın modern etik eleştirisinde düşünürleri ele alış biçiminin değerlendirilmesini de amaçladığından onun, Kant'a yönelik ortaya koyduğu görüş, eleştiri ve bunları sunma biçimi göz ardı edilemez.

---

<sup>161</sup> Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 17

<sup>162</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 12

### 3. BÖLÜM: BAUMAN'IN KANT ELEŞTİRİSİ

#### 3.1. Bauman'ın Kant Eleştirisinin Temelleri

Bauman'ın modernite eleştirisindeki temel kaygısı bir zemin hazırlığı yapmaktır. Çünkü Bauman felsefesinin bütünlüğüne bakıldığında moderniteye ilişkin görüş ve eleştirilerin ulaştığı noktanın etik olduğunu görürüz. Dolayısıyla onun modernite eleştirisi modernitedeki etik kavrayışa yönelteceği eleştiriler için bir zemin hazırlığıdır.

Benzer biçimde Bauman Kant eleştirisini de modern etik eleştirisine bağlı temellerden hareketle ortaya koymuştur. Böylelikle onun modern etik eleştirileri, Kant etiğine yönelteceği eleştirilerin temelini oluşturur. Bir önceki bölümde Bauman'ın modern etik yaklaşımlara yönelttiği eleştiriler ana hatlarıyla konu edinilmişti. Fakat Bauman'ın Kant etiğine yönelttiği eleştirilerin de kendi içinde ayırt edici unsurları barındırıp barındırmadığı bilinmelidir. Üzerinde çalıştığımız tezin bu bölümünde cevap verilmek istenen soru bu bağlamda belirginleşir. Acaba Bauman Kant'ı eleştirirken onu diğer modern filozoflardan farklı kılan detaylara yer vermiş midir? Bu durumda Bauman felsefesinin eleştirel yönünün anlaşılması için onun modern etik eleştirisine bağlı olan ama Kant eleştirisini de farklı kılan detaylar var ise bunların neler olduğuna bakılması gerekir. Bundan dolayı bu başlık altında Bauman'ın Kant eleştirisini besleyen temellerin ne olduğu da incelenecektir.

İlk olarak Bauman'ın, eserlerinde doğrudan Kant'ı hedef alan ifadeler oldukça dağınık biçimde yer verdiğini söylemek gerekir. Buna ek olarak Bauman'ın Kant'ın adını anmadığı ama onun etik görüşünü hedef almış olduğu da açıkça belli olan cümlelere sıklıkla rastlanır. Bunun en önemli nedeni Bauman'ın modern çağın felsefesi ve düşünürleri için genelleyici ifadeler kullanmasıdır. Öyleyse Bauman, modern felsefi geleneğin kendi içerisinde barındırdığı istisnalara karşı kör müdür? Bu durumda Bauman, Kant'ın etik görüşü dahil olmak üzere modern etik yaklaşımların tümünü toptancı bir bakış açısıyla mı incelemiştir?

Bauman modern etik teorilerin izlediği yolu çıkmaz bir sokağa benzetir.<sup>163</sup> Bauman'ın çıkmaz sokak benzetmesi açık biçimde bir çelişkiye gönderme yapmaktadır. Bu doğrultuda Bauman, modern felsefenin ahlakı ele almada normatif,

---

<sup>163</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 10

evrenselci ve temelci yaklaşımını çelişkinin kaynağı olarak sunar.<sup>164</sup> Normatif, evrenselci ve temelci etik yaklaşımıyla modernite, müphemliği ortadan kaldırmayı hedeflemekteydi. Fakat Bauman'a göre ahlaki meseleleri de içeren modern proje kurtulmayı başardığından daha fazla bölünme, çeşitlilik ve müphemlik üretmiştir.<sup>165</sup>

Açıktır ki Bauman modernitenin ahlak kavrayışına yönelik eleştirilerini, modern projenin hedefledikleri ile gerçekte eriştikleri arasındaki çelişkiden hareketle kurmuştur. Bunun içindir ki Bauman, modernitenin ahlaki meseleleri ele alırken izlediği yolu inceler. Onun bu incelemesini ana hatlarıyla ele almak için öncelikle, *Postmodern Etik*'te dile getirdiği şu sözlere yer verilebilir.

*Etiği modern çağın kaygıları arasında en üst konuma çıkartan, pratik ve teorik gerekliliklerin karışımı ve karşılıklı etkileşimiydi. Ve bu, onu modern felsefenin tökezleyen kısmı haline getirmenin yanı sıra, raison detre'i haline getirdi(...) Aslında bütün anlaşmazlıklarına karşın les philosophes, ahlakın tüm insanları -tüm toplumsal konumlardan ve tüm uluslardan ve ırklardan insanları- bağlayan sağlam ve sarsılmaz temellerini oluşturma ihtiyacı ve olanaklılığı konusunda hemfikirdiler.<sup>166</sup>*

Burada Bauman modernitenin en büyük ilgi odağı olarak etiğin, dönemin felsefecilerinin de en büyük uğraşı haline geldiğini dile getirmiştir. Bauman'ın modernliği etik çağı olarak nitelendirdiği bilinmektedir. Bu nitelendirme kuşkusuz felsefenin de bir etik çağı yaşamakta olduğunu gösterir. Bauman, dönemin felsefesinin ahlak kavrayışlarına yön tayin ediciliğini göstermeyi amaçlar. Bauman, söz konusu yönü belirleyen en etkin düşünür olarak Kant'ı ele almıştır.

Önemlidir ki Kant, Bauman'ın postmodern etik görüşünün oluşumunda da etkili olmuştur. Örneğin yorumcularından Crone, Bauman'ın Kant hakkındaki görüş ve eleştirilerinin, Bauman'ın özellikle postmodern etik görüşünün oluşumundaki merkezi konumuna dikkat çeker. Crone'ye göre Bauman'ın postmodern etik üzerine düşünceleri, Kant'ın ahlak felsefesinin ateşli bir eleştirisi ve ahlaki evrensel yasalar olarak formülasyonu başlar.<sup>167</sup> Denilebilir ki Kant, modern felsefe içerisinde evrenselci, akılcı ve temelci olmak bakımından güçlü bir etik görüşü ortaya koyduğu için Bauman tarafından mercek altına alınmıştır.

---

<sup>164</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 12-13

<sup>165</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 14-15

<sup>166</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 37

<sup>167</sup> Manni Crone, *Bauman on Ethics- Intimate Ethics for a Global World?*, Ed. Michael H. Jacobsen-Poul Poder, *The Sociology of Zygmunt Bauman Challenges and Critique*, Burlington: Ashgate Publishing, 2008, p.72

Bauman, modern etik teorilerin izlediği yolu çıkmaz bir sokağa benzetirken Kant etiğine ilişkin bir ayrıma gitmemiştir. Böylece Bauman'ın Kant etiğini çıkmaz sokağa benzettiği diğer etik teoriler içerisinde dahil etmiş olduğu anlaşılır. Hatta Kant, Bauman'ın çelişkinin kaynağı olarak gösterdiği evrenselci, akılcı ve temelci yaklaşımın en güçlü temsilcisidir. Bauman'a göre modernliğin bir etik çağı haline gelmesindeki tek belirleyen dönemin düşünürleri de değildir. Ama başta Kant olmak üzere düşünürlerin etik uzmanlar olarak sahip oldukları otorite görmezden gelinemez.

*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 koddur. İşte tam da bundan dolayı etik reçetelerin/talimatların telaffuzunun, felsefeciler, eğitimciler ve vaizler gibi özel insanların işi olması gerekiyor. Aynı şekilde bu, bu özel insanları, yani etik uzmanlarını, benimsedikleri (fakat çoğu zaman bunların tam olarak ne olduklarını bile pek bilmeden benimsedikleri) pratik yolları izleyerek hareket eden sıradan insanlar üzerinde bir otorite konumuna getirir.<sup>168</sup>*

Bauman'ın eserlerine bakıldığında onun felsefeciler, eğitimciler, vaizler gibi genelleyici ifadelerle sık sık yer verdiği görülür. Ayrıca Bauman'ın modern filozofları "les philosophes" olarak anmış olması da onun çalışmalarının belirgin bir yanıdır. Bauman'a göre, les philosophes'in ahlaki evrensel temeller üzerine bina etme çabaları, onların ahlaki meseleleri çözmede izledikleri yolun öncelikli hedefidir. Çünkü filozoflar evrenselliği sağladıklarında kişilerin söz konusu ahlaki reçeteleri/talimatları izlemeleri daha mümkün hale gelecek ve toplum üzerinde güçlü bir otoritenin varlığı pekiştirilmiş olacaktır. Öyle ki Bauman için evrensellik Batı'nın hakimiyetini sağlayan ve güçlendiren totaliter görüşün ürünüdür.

Bauman modern filozofların evrensellik hedeflerine ilişkin pek çok detay verir. Örneğin, ahlak kurallarına uymak ile bu kuralların evrenselliğine inanmak arasında kurulmak istenen bağın felsefecilerin en büyük kaygısı olduğunu söyler.<sup>169</sup> Bu noktada Kant da tüm diğer modern filozoflar gibi Bauman'ın evrenselci etik yaklaşımlara olan eleştirisinin muhatabıdır. Smith'in yorumu da bu bağlamda destekleyicidir. Ona göre Bauman, ahlak kurallarını evrensel olarak uygulanabilir kılma umudunu, egemen Kantçı bakış açılarının ürünü olarak değerlendirmiştir.<sup>170</sup> Bu durumda Bauman'a göre evrensellik, modern düşünürlerin ahlaki meseleleri ele alırken izlediği yolun temelidir.

<sup>168</sup> Zygmunt Bauman, Parçalanmış Hayat, s. 21

<sup>169</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 52

<sup>170</sup> Mark Smith, Reading Bauman for Social Work, Ethics and Social Welfare, vol. 5, no. 1, 2011, p.20

Bununla birlikte Bauman, düşünürlerin izledikleri yolda evrenselliğe bağlı başka bir bileşenin daha bulunduğuna işaret eder. Evrenselliğin beraberinde modern felsefeyi belirgin kılan bir diğer unsur rasyonelliktir.

Bilinmektedir ki modernitenin rasyonel tasarıları toplumsal yaşamı müphemlikten arındırmayı hedeflemekteydi. Böylece “*Bireyler Aklın ve yalnızca Aklın hâkim olduğu, rasyonel olarak örgütlenmiş “şeffaf” bir toplumda belirsizlik ıstırabından kurtulacaklardı.*”<sup>171</sup> Tüm bunların ışığında Bauman, kayda değer bir benzetme daha yapar. Ona göre, yalnızca akli meşru kılıp ahlaki itkileri, duyguları, güdülerini meşru olmaktan çıkarmak, tavanı daha iyi görebilmek için duvarları yıkmaya benzer.<sup>172</sup> Bauman’a göre, ahlaki evrensel kılma hedeflerinin ayrılmaz koşulu olarak akılcılık, ahlaki itkilere yönelik bakışı dönüştürmüştür.

Ahlaki fenomenlerin akılcı yollarla temellendirilmesi modern etiğin öne çıkan bir özelliğidir. Fakat Bauman’a göre, modern filozoflar yalnızca akli ön plana çıkarmakla kalmayıp duygular, güdüler gibi diğer itkilerin insan eylemleri üzerindeki etkisinin olmadığını ya da olmaması gerektiği kanısındadırlar. Çünkü onlara göre akıl dışı ahlaki itkiler toplumsal düzen açısından müphemliğin kaynağıdır. Modern filozoflar ahlaki eyleme dayanak olmaları konusunda bu itkilere şüphe ile yaklaşmışlardır. Bauman, söz konusu şüphenin oluşumunda en büyük etkenin Kant felsefesi olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre etik tezlerin çoğu Kant’ı izleyerek duyguları hükümsüzleştirmeyi kabul etmiştir.<sup>173</sup> Bu durumda Kant’ın, dönemin ahlak kavrayışlarındaki duygulara ilişkin şüpheyi pekiştirmiş olduğu ileri sürülmüş olur.

Bauman, insan eylemlerinin temelinde yatan akıl, güdü, dürtü, duygu gibi kavramlar arasında bir ayırım yapmamıştır. Dahası Bauman’ın duygu kavramını, akıl dışı ya da akıl karşıtı anlamına gelecek biçimde diğer tüm itkilerin yerine kullanmış olduğu görülür. Ayrıca Bauman etik bir problem olarak akıl-duygu tartışmasına ilişkin radikal bir tutum sergiler. Örneğin, Adugit, “*Postmodern Etik Üzerine Bir İnceleme*” başlıklı tezinde bu konuya açıklık getirir. Adugit’e göre Bauman, insanları iyi eylemlerde bulunmaya götürenin duygu, kötü eylemlerde bulunmaya götürenin ise akıl olduğunu iddia etmektedir.<sup>174</sup> Fakat burada belirtmek gerekir ki Bauman modern felsefenin akılcı yönelimine ilişkin çok önemli bir ayrıntıyı izleyememiştir. Bauman’ın

---

<sup>171</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 45

<sup>172</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 49

<sup>173</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 98

<sup>174</sup> Yavuz Adugit, “*Postmodern Etik*” Üzerine Bir İnceleme, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2000, s. 154

akıldan ne anladığını soracak olursak o, modern felsefi söylemlerin araçsal akıl temelinde inşa edildiklerini söyleyecektir. Böylece Bauman modernitedeki akılcılığı çoğunlukla toplumsal ama aynı zamanda bireysel çıkarları hesaplayan yeti olarak ele almış olur. Demek ki Bauman, kötülüğün sebebi olarak araçsal akla işaret eder. Bauman'ın akıl eleştirisinden çıkarılacak sonuç akıllı araçsal akla indirgemiş olduğudur. Böylece Bauman, Kant'a yönelttiği eleştirilerde Kant felsefesinin temsil ettiği akıllı da araçsal olarak nitelendirmiş olur.

Ayrıca modernliğin ahlak kavrayışındaki bu akılcı yönelim iki merkezlidir. Ahlaki itkilerin bastırılması yoluyla düzen sağlama faaliyetleri, Bauman'ın “*düzenin muhafızları*” olarak adlandırdığı yöneticiler ve felsefecilerin işbirliğinde gerçekleştirilmiştir.<sup>175</sup> Bauman felsefesinde, modern ahlak kavrayışının güdülere, duygularına, ahlaki itkileri bastırmak ve kontrol altında tutmak istenmesinin sebebi olarak da toplumun genel çıkarına işaret edilir. Öyle ki Bauman, bireysel çıkar ile genel çıkar arasında en uygun dengeyi kurma çabasının, modern çağın etik ve politikasının tanımlayıcı bir özelliği olduğunu söyler.<sup>176</sup> Modern etik teorilerin toplumsal çıkarları korumaya yönelik tutumunu işaret eden bu eleştiriler Kant etiğini de içeren biçimde sunulmuştur. Bauman'ın modern etik teorilerdeki toplum vurgusuna yönelik eleştirileri ise şu detayları içerir.

*Neyin iyi olduğuna karar verme hakkını toplumsal olarak onaylanmış kurumlara bırakmak onların kararlarına boyun eğmektir. Bu, özet olarak, ahlakın yerine yasayı koymak ve etiği yasanın modeline göre biçimlendirmektir. O zaman bireysel sorumluluk (yine teoride değilse de pratikte) toplumsal olarak onaylanmış etik-yasal kurallara uymak ya da bu kuralları ihlal etmek sorumluluğu olarak tercüme edilir.*<sup>177</sup>

Bauman'a göre modernitenin, toplumsal düzeni rasyonel kılma çabası sorumluluğun yerinden edilmesi sonucunu vermiştir. Tam da bu noktada Bauman, aklın uzun yürüyüşünün sonunda ahlaki olma kabiliyetinin yitirilmesi olarak nihilizmin beklediğini ekler.<sup>178</sup> Tüm bunların ışığında Bauman'ın vardığı sonuç, modernitede ahlaki evrensel ve rasyonel kılma çabasıyla hedeflenen her ne idiye onun çok uzağında kaldığıdır. Modernitenin evrensellik ve rasyonalite ile ahlaki yaşamı

---

<sup>175</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 16-17

<sup>176</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 17-18

<sup>177</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 42

<sup>178</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 299

garantilemek istediği açıktır. Fakat Bauman'a göre ahlak aklın elinde güvende değildir.<sup>179</sup>

Sonuç olarak Bauman, modernitedeki etik kavrayışın üzerinde yürüdüğü yolu ele alırken evrensellik ve beraberindeki rasyonelliği hatalı ve eksik bulmaktadır. Ona göre, modern projenin müphemliği ortadan kaldırma hedefleri, evrensel ve rasyonel yollarla sağlanamazdır. Çünkü Bauman'a göre ahlak, modernitenin düşünce biçiminin temelleri olan evrenselci ve rasyonel metodlarla kavranılamazdır. Bauman bu görüşlerini "*Müphem olmayan bir ahlak, evrensel olan ve "nesnel temellere dayanan" bir etik, pratik olarak imkansızdır.*" diyerek vurgular.<sup>180</sup> Böylece Kant, evrenselci ve akılcı düşünce biçimi ile diğer modern düşünürlerin arasına dahil edilmiştir. Bauman tarafından da bu düşünce biçimini benimsemiş olması bakımından eleştirilmiştir.

Özetle Bauman'ın Kant eleştirisinin temellerini modern felsefedeki evrensel ve rasyonel yaklaşım biçimi oluşturur. Söz konusu yaklaşım biçimi modern felsefeyi belirgin kılar. Bundan dolayı Bauman'ın, modern düşünürleri sık sık genelleyci ifadeler kullanarak eleştirdiği görülmektedir. Örneğin Göktolga, Bauman'ın modern düşünürlerden söz ederken kullanmış olduğu genelleyci ifadelerin onu indirgemeciliğe götürdüğünü söyler.<sup>181</sup> Bauman'ın eleştirilerindeki bu genelleyci tutum önemli bir tartışma konusu olmakla birlikte bu eleştirilerin ağırlık merkezi Kant'tır.

Bauman felsefesinin en önemli detaylarından biridir ki, ona göre modern düşünürler entelektüel pratiklerini yürütürken yasa koyucu rol sergilemektedir. Yasa koyucular, Bauman'ın modern etik eleştirisine temel olan evrensellik ve rasyonelitenin inşa edicileri olarak sunulmuştur. Bu nedenle Kant, evrensel ve rasyonel düşünce biçimini benimsemiş olması bakımından yasa koyucu entelektüel sınıfa dahil edilir. Böylece Bauman felsefesinde, Kant'ın da içine yerleştirildiği entelektüel çerçevenin anlaşılması için, yasa koyuculuğun ne olduğu ve neden eleştirildiği bu tezin araştırması gereken sorulardandır.

---

<sup>179</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 298

<sup>180</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 20

<sup>181</sup> Oğuzhan Göktolga, Modernliğin Büyük Günahı: Holocaust, Ed. Zülküf Kara, Bauman Sosyolojisi, Ayrıntı Yay., 2013, s. 214

### 3.2. Bauman'ın Yasa Koyuculuk Eleştirisi

Bauman felsefesinde yasa koyuculuk modernitenin entelektüel stratejisi olarak ortaya konur. Yasa koyuculuk, Bauman'ın modernite ve postmodernite arasında yaptığı ayırım ile de oldukça yakın bir bağ içerisindedir. Modernite ve postmodernite ayırımının, Bauman felsefesinin hem en temel analizlerinden hem de onun felsefesinin en özgün yanlarından biri olduğu bilinmektedir.

Bauman'ın eserlerine bakıldığında, onun görüş ve eleştirilerini ikili hatlar üzerine kurduğu göze çarpar. Bunun sebebi hemen hemen tüm çalışmalarının arka planında yer alan modernite ve postmodernite ikiliğidir denilebilir. Bauman'ın yasa koyuculuk eleştirisini de aynı ikiliğin üzerinde kurgulamış olması bunun bir göstergesidir. Bu doğrultuda Bauman modernitedeki entelektüel stratejiye yasa koyucu, postmodernitedeki entelektüel stratejiye ise yorumcu benzetmesi yapar.<sup>182</sup>

Bütünlüğüne bakıldığında Bauman modernite ve postmodernite analizlerini etiğe ilişkin bir dizi tespit, eleştiri ve çözüm arayışına vardirmiştir. Diğer bir deyişle Bauman'ın modernite ve postmoderniteye ilişkin çalışmaları etik bir kaygıdan hareketle ortaya konmuştur. Benzer biçimde Bauman'ın "*Yasa Koyucular ile Yorumcular*" isimli eseri onun etik meselelere ilişkin duyarlılığının ürünü olarak okunabilir. Bu eser özellikle Bauman'ın modern düşünürlerin entelektüel pratiklerine ilişkin eleştirilerini içerdiğinden üzerinde çalışılan tez bağlamında kaçınılmazdır.

Önemlidir ki Bauman, modernite ve postmoderniteye ilişkin analizler yapmaktaki bir amacının da her iki dönemin entelektüel pratiklerini kuramlaştırmak olduğunu söyler.<sup>183</sup> Dolayısıyla Bauman'ın eleştirilerinde modern filozofları ele alış biçimine dair izlekler onun modern entelektüel stratejiye ilişkin görüşlerinde bulunabilir.

Öncelikle Bauman'ın modernitede yasa koyucu rol üstlenen entelektüeller ile neye işaret ettiği sorusu sorulabilir. Bu soruya cevap olarak Bauman, entelektüel sözcüğünün politik liderlerin hareketlerine yön vermeyi ahlaki sorumlulukları ve hakları olarak gören topluluğa gönderme yaptığını belirtir.<sup>184</sup> Örneğin Carleheden de Bauman çalışmalarından birinde Bauman'ın entelektüellere yaklaşımı hakkında bir

---

<sup>182</sup> Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 11-12

<sup>183</sup> Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 9

<sup>184</sup> Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 7



bilgi verir. Ona göre, Bauman modern entelektüellerin kendi faaliyetlerini meşrulaştırmakla ilgili olduklarını iddia etmektedir.<sup>185</sup>

Bir diğer önemli unsur şudur ki Bauman'ın görüşleri, modern ve postmodern olarak adlandırılan deneyimlerin entelektüel stratejiler tarafından biçimlendirildiği iddiasını taşımaktadır.<sup>186</sup> Böylece Bauman felsefesinde modernitenin, entelektüel pratiklerin kendisi tarafından oluşturulan bir deneyim olarak ele alındığı söylenebilir. Devamında Bauman'ın şu sözlerine yer verilebilir.

*Tarihçi, on sekizinci yüzyılın felsefecilerinden yirminci yüzyılın eğitilmiş uzmanlarına varan dolambaçlı yol hakkında ne derse desin ve bu sürecin süreceği ya da sürmeyeceği konusundaki hükmü ne olursa olsun, bizim konumuzla doğrudan ilişkili olgu, modern entelektüellerin kendini kurma süreci içinde les philosophes grubunun elle tutulur varlığıdır.*<sup>187</sup>

Burada Bauman moderniteyi inşa eden entelektüel pratiklerin itici gücü olarak felsefecilere işaret etmektedir. Bauman modern entelektüel yönelimler üzerinde dururken söz konusu yönelimi mümkün kılan tarihsel koşulları da oldukça detaylı inceler. Fakat onun tarihsel koşulları araştırmadaki asıl niyeti modernitenin faillerinin kimler olduğu sorusuna cevap vermektir. Bununla ilgili olarak, modern Batılı üst-anlatılarda bu anlatıların üreticilerinin yani entelektüellerin gölgede bırakıldığını, onları görünür kılmak ve araştırmaya açık hale getirmek istediğini ekler.<sup>188</sup> Bu doğrultuda ona göre, modern filozoflar evrensel ve rasyonel temelleri inşa etmekle modernitenin en güçlü faileri olmuşlardır.

*Modern çağ kendisini her şeyin ötesinde Aklın ve rasyonelliğin krallığı olarak tanımlıyordu; buna bağlı olarak, öteki yaşam biçimleri her iki bakımdan da eksik görülmüyordu. Bu, moderniteye kendi tanımını getiren kavramlaştırmaların ilki ve en temel olanıydı. Aynı zamanda, en kalıcı ve bariz biçimde, işleri kavramlaştırmak olanların en hoşlandıkları tanımdı. Öyle ya, bu tanım kavramlaştırmacıların kendilerini tarihin kaldıraçlarını elinde tutan kimseler olarak koyuyor ve onları stratejik açıdan değişimin en önemli ve en güçlü faileri olarak sunuyordu. Hatırlayacağımız üzere, bu kavramlaştırma zaten les philosophes'un düşüncelerinde örtük olarak vardı.*<sup>189</sup>

---

<sup>185</sup> Mikael Carleheden, Bauman on Politics – Stillborn Democracy, Ed. Michael H. Jacobsen- Poul Poder, The Sociology of Zygmunt Bauman Challenges and Critique, England: Ashgate, 2008, p. 179

<sup>186</sup> Zygmunt Bauman, Yasa Koyucular ile Yorumcular, s. 8

<sup>187</sup> Zygmunt Bauman, Yasa Koyucular ile Yorumcular, s. 33

<sup>188</sup> Zygmunt Bauman, Yasa Koyucular ile Yorumcular, s. 13

<sup>189</sup> Zygmunt Bauman, Yasa Koyucular ile Yorumcular, s. 136

Görölmektedir ki modern filozofların rasyonel ve evrenselci tasarımları, yaşam biçimleri üzerinde etkileyici unsurlar olarak yorumlanır. Fakat burada önemli olan, söz konusu tasarımların inşa edicileri olarak *les philosophes* 'un gösterilmesidir. Belirtmek gerekir ki Bauman'ın yasa koyucu benzetmesi tek başına *les philosophes* grubunu nitelendirmez. Yasa koyucular aynı zamanda dönemin politik güçleridir. Bununla Bauman, modern felsefenin akılcı ve evrenselci düşünce biçiminin modern devletin yasa koyucu stratejisini güçlendirdiğine işaret etmektedir. Özetle Bauman'ın yasa koyuculuk eleştirisi felsefeciler ve politik güçler arasındaki işbirliğine yöneliktir.

*Yasa koyucuların pratiğinde, evrensellik, egemenliklerinin uzandığı bölge üzerinde bir grup yasanın istisnasız hakimiyeti anlamına geliyordu(...) Yasa koyucuların zora dayalı tekbiçimleştirme uygulamaları (ya da niyetleri), felsefecilerin evrensel insan doğası modellerini üzerine inşa edebilecekleri "epistemolojik zemini" sağlıyordu.<sup>190</sup>*

Modernitenin tekbiçimleştirme uygulamaları toplumun bir proje dahilinde değiştirilip dönüştürülmesi ile ilgilidir. Bauman bu uygulamalara felsefeciler ve politik güçler olduğu gibi eğitimcilerin de dahil olduğunu belirtir. Diğer bir deyişle eğitimciler de yasa koyucu stratejiyi besleyen entelektüeller sınıfına dahil edilmiştir. Ayrıca Bauman, pedagojik uygulamaları içine alan bu kapsamlı projenin yürütülmesinde de felsefecilerin otoritesini yükseğe yerleştirir. Böylece felsefeciler, toplumun değiştirilip dönüştürülmesi konusunda eğitimcilerin de yol göstericisi olmuşlardır. Örneğin şunları dile getirir.

*Halkın eğitiminin biçimiyle ilgili somut önerileri ne olursa olsun, felsefeciler rasyonel fikirlerin ve bu fikirlerin yayılmasının hizmet edeceği nihai amacı hiçbir zaman gözden uzak tutmamışlardır: düzenli bir toplumun başarılması ve pekiştirilmesi.<sup>191</sup>*

Devam edecek olursak tüm bunların modernliğin müphemliğe karşı açmış olduğu savaşın çeşitli tezahürleri olarak gösterildiği unutulmamalıdır. Ayrıca Bauman, modernitede, müphemliğe karşı düzen için toplumsal çıkarların öncelenmesi temasını bu bağlama yerleştirir. Bu bağlamda modernitenin, düzeni etkin ve kalıcı biçimde sağlamak yolunda yürütmüş olduğu toplum mühendisliği çalışmaları tekrar gündeme getirilir. Fakat bu kez felsefeciler, Bauman'ın bahçecilik olarak adlandırmış olduğu toplum mühendisliği pratiklerinin habercileri olarak gösterilmiştir.

*Bahçe kültürünün habercileri, bireylerden kendi davranışlarına toplumsal çıkarla bağdaşacak şekilde yön vermelerini, edinmiş oldukları bilginin ışığında kendi kararlarını*

<sup>190</sup> Zygmunt Bauman, Postmodern Etik, s. 18

<sup>191</sup> Zygmunt Bauman, Yasa Koyucular ile Yorumcular, s. 94

*vermelerini beklemiyordu. Kamusal çıkarla bağdaşan davranış tarzı herhangi bir bireysel eylemden önce toplum tarafından kararlaştırılacaktı ve toplumun çıkarlarının yerine getirilmesi için bireylerden beklenen tek beceri disiplin becerisiydi.*<sup>192</sup>

Bauman, modernitede öne çıkan bireysel davranışlar ile kamusal çıkarlar arasında denge kurmaya ilişkin çabayı düşünürlerin rasyonel tasarımlarının bir sonucu olarak sunar. Bununla ilgili olarak modernite, söz konusu dengenin kurulması amacıyla farklı yollarla da olsa ortak hedefe sahip iki kurum inşa etmiştir. Bauman bu kurumlardan ilkinin bürokrasi, ikincisinin ise iş dünyası olduğunu söyler ve bu ikisinin rasyonelitenin cisimleşmiş hali olduğunu belirtir.<sup>193</sup>

Bauman'a göre rasyonel tasarımların cisimleştiği yerler olarak bürokraside ve iş dünyasında bireyler disiplin becerisi ile donatılarak kamusal çıkarlar ön planda tutulmuştur. Bauman, disiplin becerisinin bireylere kazandırılması amacıyla bireysel davranışların biçimlendirilmesi, kontrol edilebilmesi ve öngörülebilmesi için modernitede etiğe ihtiyaç duyulduğunu ve bu etiğin tahakkümün aracı haline geldiğini söyler.<sup>194</sup> Bu durumda düzenli toplum idealinin gerçekleştirilmesi için felsefeciler etik yasaları belirlemekte gecikmemişler.

Bauman'a göre, yasa koyucu entelektüel rolü üstlenen felsefecilere akıl adına seslenme hak ve ödevine ek olarak ahlaki otorite olma statüsü de verilmiştir.<sup>195</sup> Dolayısıyla Bauman'a göre entelektüel rolün en güçlü taşıyıcıları olarak felsefeciler ahlakiliğin de yüksek otoritesi haline gelmişler.

Bauman, *Postmodern Etik*'te de modern dönemin entelektüellerinin yasa koyucu rol ve otoritelerine yer verir. Burada les philosophes'un etik yasa koyucular olarak, ahlaki gardiyanlar olarak aydınlatıcıların rolünü meşrulaştırmaya yarayan etik kod arayışlarının altı tekrar çizilir.<sup>196</sup> Bauman, disipline edici etik kodlar ve bu kodlarla temsil edilmek istenen ahlaki kişiliğe ilişkin şu açıklayıcı ifadelerde bulunur.

*Bunlar sadece -belli bir durumda kişinin ne yapması ve ne yapmaması gerektiğini açıkça belirten- yasa, kural, norm ve ilkeler tarafından sürekli sistematik olarak yönlendirilirler. Tıpkı toplumsal yaşamın öteki alanları gibi ahlak da yasa üzerine bina edilmelidir ve ahlakın ötesinde emir ve yasaklardan oluşan bir etik kod olmalıdır. [İşte] insanlara ahlaki olmayı öğretmek ya da onları buna zorlamak demek bu etik koda*

---

<sup>192</sup> Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 91

<sup>193</sup> Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 348

<sup>194</sup> Zygmunt Bauman *Parçalanmış Hayat*, s. 59-60

<sup>195</sup> Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 30

<sup>196</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 39

*uymalarını sağlamak demektir. Bu uslamlama ile, “ahlaki olmak” demek kuralları öğrenmek, ezberlemek ve izlemek demektir.<sup>197</sup>*

Sonuç olarak Bauman’ın yasa koyuculuk eleştirisi, onun modern entelektüel stratejiyi kuramlaştırma amacından doğmuştur. *Yasa Koyucular ile Yorumcular* adlı çalışması onun bu amacının bir ürünüdür. Burada Bauman modernitenin entelektüel stratejisi içerisinde felsefi pratiklere oldukça geniş bir yer ayırmıştır. Ayrıca söz konusu felsefi pratiklere ilişkin görüşlerini ilgili diğer eserlerinde de sürdürmüş olduğu görülmektedir.

Bauman’ın çalışmalarının temelde izlediği ikilik modernite ve postmodernite ikiliğidir. Dolayısıyla her iki dönemin entelektüel stratejisini kuramlaştırmak için bu ikiliği izlemiştir. Görünen odur ki Bauman’ın izlemiş olduğu modernite ve postmodernite ikiliği onun, her iki dönemin entelektüel stratejisine yönelik bakış açısını şekillendirmiştir. Bunun bir sonucu olarak yasa koyuculuk modernitedeki entelektüel pratiklerin tümünü ama en çok da felsefeyi içeren biçimde sunulmuştur. Böylece Bauman, modern düşünürlerin ortaya koyduğu entelektüel pratiklerin yasa koyucu role sahip olduğu genellemesini yapmış ve felsefeyi suçlamıştır. Bu noktada Kant, söz konusu genellemenin içerisinde Bauman’ın eleştirilerinin yöneldiği isim olarak karşımıza çıkar.

---

<sup>197</sup> Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 348

### 3.3. Bauman'ın Bir Etik Yasa Koyucu Olarak Kant Eleştirisi

Bauman, yasa koyucu olarak nitelendirdiği entelektüel strateji içerisine modern dönemin tüm filozoflarını dahil etmiştir. Bu yüzden onun Kant eleştirisi yasa koyuculuk eleştirisine paraleldir. Bauman'a göre Kant modernitenin yasa koyucu entelektüel stratejisini besleyen bir bakış açısı sunmuştur. Çünkü ona göre Kant felsefesi, yasa koyucu stratejinin temeli olan evrensellik ve rasyonaliteyi temsil eden en güçlü felsefedir. Bu nedenle Bauman, diğer modern düşünörlere kıyasla Kant'ı daha sık dile getirmiştir. Fakat Bauman, Kant'ı daha sık dile getirmişse de eleştirilerinde modern filozofları bir bütün olarak ele almıştır.

Bauman'ın, moderniteyi inşa eden entelektüel dinamikler içerisinde en büyük yeri felsefeye ayırdığı bilinmektedir. Ona göre, filozoflar modernitenin temellerini atarken aynı zamanda krizlerinin de temellerini atmışlardır. Dolayısıyla bu temelleri atan felsefi entelektüel çaba modernitenin yaratıcısı olduğu kadar yıkıcısıdır da. Bauman bu görüşlerini sıklıkla dile getirir. Fakat burada özellikle Kant ile ilişkilendirdiği satırları göz önünde bulundurmak daha doğru olacaktır.

Örneğin *Yasa Koyucular ile Yorumcular*'da, Kant'ın da içinde bulunduğu modern felsefi entelektüel çabanın talihsiz tarihsel deneyimleri yaratan baştan yanlış yönelimli bir çaba olduğunu söyler.<sup>198</sup> Burada Bauman'ın modern filozofların yönelmekte hatalı olduklarını iddia ettiği çaba evrenselci ve akılcı düşünce biçimidir.

Bauman'ın yasa koyuculuk eleştirisinin modernitenin entelektüellerini görünür kılma amacını taşıdığını belirtmiştik. Bu bağlamda Bauman başta Kant olmak üzere tüm modern düşünörlere söz konusu tarihsel deneyimlerin faileri olarak işaret etmiştir. Dolayısıyla Bauman'a göre modernitenin gelişiminde nasıl entelektüel pratikler etkili olduysa talihsiz tarihsel deneyimlerin arkasındaki dinamik de aynı entelektüel pratiklerdir.

Bauman'a göre modern filozoflar, müphemliği ortadan kaldırma yolunda kasti olmayan bir suç ortaklığı içindedirler. Ona göre modern filozoflar müphemliğin tasfiyesi için dönemin politikasına hizmet etmiştir. O halde Bauman'ın yasa koyuculuk eleştirisinin ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu Kant eleştirisinin ilk ortak paydası modern yöneticiler ile modern felsefecilerin paylaştığı düzen misyonudur. Bauman, *“Modern yöneticilerle modern felsefeciler, her şeyden önce yasayıcıydı; onlar, kaosu*

---

<sup>198</sup> Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 173

*tespit ettiler, onu evcilleştirmeye, yerine düzen yerleştirmeye çalıştılar.”* diyerek paylaşılan düzen misyonunu dile getirir.<sup>199</sup>

Kaosun ortadan kaldırılması ve yerine düzen ikame edilmesi, Bauman felsefesinde detaylı analizlerle işlenen modernliğin müphemliği ortadan kaldırma hedeflerinin sonucudur. Bauman hem siyasal hem de felsefi açıdan müphemliğin tasfiyesine ilişkin detaylar verir. Ona göre, müphemliği tasfiyenin siyasal anlamı yabancıları ortadan kaldırmak ve yasadaki boşlukları doldurmakken felsefi anlamı ise denetlenemeyen bilgi temellerini gayri meşru ilan etmektir.<sup>200</sup>

Bauman, Kant felsefesinin müphemliği tasfiye planlarını desteklediğini bu bağlamda öne sürmüştür. Bu noktada Bauman’a göre Kant felsefesinin, müphemliğin tasfiyesi için biçilmiş bir kaftan olduğu söylenebilir. Çünkü Kant felsefesi bilginin evrensel ve akılcı temellerine ilişkin güçlü bir çabanın ürünüdür.

Bauman’a göre Kant hem dönemin felsefesine hem de dönemin siyasetine model olmuştur. Öyle ki Bauman, Kant’ın daha önce yalnızca Eski Ahit’teki dini önderlere gösterilene denk bir saygı ile anıldığını hatta Kant’a bu saygıyı duyanlar arasında Yahudilerin sayısının azımsanamayacağını ekler.<sup>201</sup> Bununla ilgili olarak Bauman Kant felsefesine dair şu cümleleri dile getirir.

*Böyle bir felsefede “kanaate hiç yer yoktur”. Aklın felsefe mahkemesinde kabul edilen yargılar, zorunlu ve “kesin ve mutlak evrenselliği” olan yargılardır. Yani bunlar, rakip kabul etmeyen ve dışarıda, kabul görececek bir otorite iddia edebilecek hiçbir şey bırakmayan yargılardır.*<sup>202</sup>

Açıktır ki Bauman, modern dönemin felsefesi ile siyaseti arasındaki karşılıklı ilişki üzerinden eleştirilerini yöneltmiştir. Ona göre Kant, bu karşılıklı ilişki üzerinde gözle görülür bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda Bauman için Kant felsefesinin yasa koyucu stratejiyi yürüten diğer felsefelerden bir farkı yoktur.

Bauman, Kant felsefesi ile dönemin siyaseti arasındaki uyuma ilişkin pek çok detay verir. Ona göre Kant felsefesinin temsil ettiği akıl yasayıcı akıldır. Örneğin, bu aklın dönemin politik güçlerini eğitmekten ve onu aydınlatmaktan hiç vazgeçmediğini söyler.<sup>203</sup>

---

<sup>199</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 42

<sup>200</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 43

<sup>201</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 179-180

<sup>202</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 43

<sup>203</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 45

Önemlidir ki Bauman'ın Kant eleştirilerinin en derli toplu hali onun, *Modernlik ve Müphemlik* adlı çalışmasında yer alır. Fakat bu çalışma onun Kant eleştirisinin anlaşılması için tek başına yeterli değildir. Çünkü burada Kant, felsefecilerin yasayıcı aklı ile modern devletin politik uygulamaları arasındaki mütabakat bağlamında ele alınmıştır.

Anlaşılan odur ki Bauman'a göre Kant, söz konusu mütabakata yalnızca kendi felsefesiyle dahil olmamıştır. Bauman'a göre Kant hem siyasilere hem de dönemin diğer düşünürlerine model olmuş ve saygın bir konumda yer almıştır. Bu durumda Bauman, Kant'ı eleştirirken aynı zamanda onun dönemin diğer düşünürleri ve siyasileri üzerindeki etkisini de göz önünde bulundurmıştır.

Bauman'ın eleştirileri, söz konusu mütabakata Kant'ın etik yaklaşımı ile katkıda bulunduğu detaylarını da içerir. Öyle ki bu durum Bauman'ın Kant eleştirisinin etik ayrıntılarına bakmayı kaçınılmaz kılar. Bununla birlikte Bauman'ın çalışmaları içerisinde Kant'a oldukça dağınık biçimde yer verdiği görülür. Bu yüzden Bauman'ın Kant'a yönelttiği eleştirileri bütünlüklü bir şekilde görmek ve aktarmak da zorlaşmaktadır.

Bauman, yasa koyucu entelektüel strateji içerisindeki en güçlü sesin Kant olduğunu söyler. Ona göre Kant, yasa koyucu aklın üst düzey sözcüsüdür.<sup>204</sup> Bauman'ın yasa koyucu aklın sözcüsü olarak Kant nitelemelerinin bulunduğu diğer bir çalışması *Bireyselleşmiş Toplum*'dur. Onun bu çalışması, içerisinde detaylı bir Kant eleştirisi barındırmaz. Fakat onun Kant etiğine yönelttiği eleştirideki önemli bir ayrıntıyı izlememize yardımcı olur.

Bauman, yasa koyucu aklın sözcüsü olarak Kant'ın filozoflara yaptığı uyarıdan bahseder. Kant'ın bu uyarısı, insanların ne yapacaklarının kestirilemeyeceğine ama filozofların insanlara ne yapmaları gerektiğini dikte edebileceklerine ilişkindir.<sup>205</sup> Bu sözleriyle Bauman, Kant etiğinin yasayıcı olduğunu ve insan davranışlarına yol göstermek türünden bir misyon üstlendiğini iddia etmiş olur.

Bauman'a göre modernitenin yasayıcı etik teorileri nasıl ki ahlakı kodlara dayandırmayı amaçlamışlarsa Kant'ın etik görüşü de aynı amaca hizmet eder. Bauman'ın penceresi Kant'ın tıpkı diğer modern düşünürler gibi etkili bir davranış rehberi arayışında olduğunu gösterir. Bu durumda denilebilir ki Bauman'a göre

---

<sup>204</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 38

<sup>205</sup> Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., 2005, İstanbul, s. 83

Kant'ın yasa koyucu entelektüeller ile ikinci ortak paydası etik kod arayışıdır. Diğer bir deyişle Bauman'a göre Kant etiği kodlaştırma yolunu tercih ettiği için yasa koyucu entelektüeller sınıfına dahil edilir. Fakat örneğin, Kaygı'nın *Kesin Buyruğu Doğru Anlamak* isimli çalışmasında Kant etiğine ilişkin önemli bir ayrıntı verilir. Ona göre, Kant etiğinin büyüklüğü etik kodlar gibi hazır ahlak normlarının çelişkili sonuçlarına karşı insana çıkış yolu göstermesindedir.<sup>206</sup>

Bununla ilgili olarak Bauman, Kant felsefesinin Platoncu izler taşıdığını da gündeme getirerek aralarında bir ortaklık olduğunu iddia eder. Bauman, Kant'a Platon'dan kalan mirasın filozofun insan mutluluğuna ilişkin konulardaki hakemlik görevi olduğunu söyler. Kant felsefesinde akıl mahkeme rolünü oynar. Bauman'ın iddiasına göre Kant filozoflara insanları gözetleme, koruma, yargılama, itaate zorlama hak ve ödevini yükler.<sup>207</sup> İşte bu görüşler Bauman'ın Kant eleştirisinin ağırlık noktasını belirgin hale getirir. Bauman nasıl ki yasa koyucu stratejiyi eleştirirken dönemin yasayıcı etik görüşlerini hedef almışsa onun Kant eleştirisi de aynı hedefe odaklanmıştır.

Bauman Kant etiğinin, kadiri mutlak devletin kendi istediği insani durumu evrenselleştirme ve zorunlu kılma uygulamaları ile uyumlu olduğunu ve bu etiğin Alman Yahudi felsefeciler tarafından dahi paylaşıldığını söyler.<sup>208</sup> Burada Kant'ın etik görüşünün, Aydınlanma projesinde içerilen insanlık düşünüyü gerçekleştirmek için en uygun model olarak benimsenmişliği söz konusudur.

Bauman'a göre Kant felsefesi bir salon felsefesidir ve onun etiği salondaki entelektüel gelişmelerden biridir. Salondaki bu entelektüel gelişmenin en büyük etkisi, Yahudi geleneğinin modern çağın rasyonalist standartlara uyarlanamayan parçalarının marjinalleştirilip mahsene hapsedilmesidir.<sup>209</sup> Bu durumda Bauman Kant etiğini insanlık düşünüyü rasyonalist standartlarını belirleyen yüksek bir otorite olarak görmüştür.

Bauman'ın, eserlerinde Kant ile ilgili satırlar izlenirken, Yahudileri sıklıkla hatırlatarak soykırıma gönderme yapması dikkat çeker. Çünkü Yahudiler, Kant'ın belirlediği rasyonalist standartlara uydurulamayan bir parçadır. Böylece Bauman'ın Kant eleştirisinin onun Holocaust analizinden bağımsız olmadığı görülür. Bu durumda

---

<sup>206</sup> Abdullah Kaygı, *Kesin Buyruğu Doğru Anlamak*, Ed. Ioanna Kuçuradi, *Barişin Felsefesi*: 200. Ölüm Yıldönümünde Kant, TFK Yay., s. 15

<sup>207</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 38-39

<sup>208</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 180-182

<sup>209</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 183



onun Holocaust ile modernite arasında kurduğu ilişki Kant eleştirisinin anlaşılması için de göz ardı edilemez. Örneğin Crone, Bauman için modernitenin çelişkilerinin sebebi yalnızca aklın maceraları değil Holocaust'a yol açan belirli bir etik anlayıştır, der.<sup>210</sup> Bu nedenle Bauman'ın, modernitenin rasyonalist standartları ve Holocaust analizlerinden hareketle modern etik eleştirisini ortaya koyduğu ve Kant'ı bu bağlamda ele aldığı söylenebilir.

Bauman'a, göre modernliğin soykırımı mümkün kılan koşullarının en başında araçsal rasyonalite gelmektedir. Ona göre bu araçsallık modern dönemin etik teorilerinde de öne çıkar. Bauman araçsal aklın, amaca yönelik eylemi ahlakın ayak bağlarından kurtardığını ve bu sayede soykırımı mümkün kıldığını dile getirir.<sup>211</sup> Bauman'ın, modernliğin yasa koyucu entelektüel stratejisinin temsil ettiği aklı araçsal olarak ele aldığı belirtilmişti. Bauman'a göre modernliğin bu stratejisini yürütenlerden biri olarak Kant'ın etik görüşü de aynı aklı temsil eder.

Görünen o ki Bauman yasayıcı akıl ile araçsal aklın aynı rolü oynadığını ileri sürmüş olur. Bu durumda yasa koyucu aklın sözcüsü olarak Kant'ın, araçsal aklın da sözcüsü konumuna yerleştirilmiş olduğu söylenebilir. Nitekim Bauman, modern entelektüel iklimde etiğin kodlara dayandırılmasında da aynı akıl anlayışının belirleyici olduğunu düşünmektedir. Kısacası yasa koyucu akıl ya da araçsal akıl insan eylemlerinin kodlarını belirlemeye yönelen akıldır. Burada da Bauman Kant'a ilişkin herhangi bir ayırım yapmaz. Dolayısıyla onun bu eleştirileri Kant etiğine de işaret etmektedir.

Bauman'a göre dönemin etik teorileri araçsal rasyonalitenin yarattığı zihinsel iklimin ürünleridir. Örneğin Bauman, Kant'ın kategorik buyruğunun kar zarar hesabından başka bir dil kullanmadığını dile getirir.<sup>212</sup> Açıktır ki onun açısından, Kant etiğinin belirlediği rasyonalist standartlar da araçsal değer taşımaktadır. Bu durumda Bauman tarafından Kant etiğinin dönemin diğer etik teorilerinden farkının olmadığı bir kez daha iddia edilmiş olur. Bauman, Kant'ın kategorik buyruğuna ilişkin bu görüşlerini *Yaşam Sanatı*'nda yineler. Burada çok açık biçimde Kant'ın, kategorik

---

<sup>210</sup> Manni Crone, Bauman on Ethics- Intimate Ethics for a Global World?, Ed. Michael H. Jacobsen-Poul Poder, The Sociology of Zygmunt Bauman Challenges and Critique, Burlington: Ashgate, 2008, p. 64

<sup>211</sup> Zygmunt Bauman, Modernlik ve Müphemlik, s. 76

<sup>212</sup> Zygmunt Bauman, Bireyselleşmiş Toplum, s. 207

buyruk ile insanlara çıkarları doğrultusunda hareket etmelerini önerdiğini dile getirir.<sup>213</sup>

Bauman'ın Kant'ın etik görüşünün akılcılığına ilişkin verdiği detaylardan biri de Kant'ın etik yasanın akılcılığına duyduğu güvene ilişkindir. Kant herkesin kabul edeceği etik bir yasanın imkanı üzerine eğilmiştir. Bauman bu koşullarda yapılması gereken tek şeyin yalnızca akılla temellendirilebilen evrensel etik yasayı izlemek olduğunu söyler. Örneğin Crone, Bauman tarafından Kant'ın etik görüşünün evrenselliğine yöneltile eleştiri ile ilgili yorumda bulunur. Crone, Bauman'a göre etik fikrini evrensel kurallara uyma meselesi olarak Kant tanıtmıştır ve bu yönüyle modernitenin en önemli figürüdür, der.<sup>214</sup>

Bauman'a göre, böyle bir tabloda etik yasa da yasanın akılcılığı da her şeyin önüne geçer. Örneğin Kant etiğinde, insan eylemlerinin öngürülemez sonuçlarına yer yoktur.<sup>215</sup> Bu sözlerle Bauman'ın, deontolojik etik yaklaşımları hedef aldığı da açıktır.

Bauman bu yaklaşıma ilişkin eleştirilerini Kant etiği üzerinden sunar. Kant'ın deontolojik etik yaklaşımıyla ilgili görüşlerini *Postmodern Etik*'te paylaşır. Deontolojik yaklaşım, eylemin doğru olup olmadığına ilişkin bir değerlendirmenin eylemin sonucundan hareketle yapılamayacağını ileri sürer. Başka bir ifadeyle eylemin doğruluğu ancak eylemi önceleyen kurallara uygunluğu bakımından değerlendirilebilir.

Bauman'a göre bu yaklaşım vicdanı askıya alır. Ayrıca kurallara itaat söz konusu edildiği için prosedür öne çıkar. Böylece ahlak bir disiplin meselesi haline gelir ve deontolojik yaklaşım iyilik sorununu gündemin dışında tutar. Bauman'a göre bu tablo "*Ahlaki itkinin manipülasyonu, bireysel özerk ahlaki yargı hakkının gasp edilmesi ve ahlaki vicdanın karalanması için kapıyı ardına kadar açar.*"<sup>216</sup>

Bauman en önemli çalışmalarından biri olan *Modernite ve Holocaust*'ta Kant felsefesindeki pratik akla ilişkin görüşlere yer verir. Bauman'ın pratik akla ilişkin dile getirdiği görüşler Kant etiğinin akılcılığı hakkında verdiği detaylardan biridir. Kant'ın pratik aklının belirlediği standartlar gereğince ahlaki dürtülerin baskı altına alınmasından bahseder.<sup>217</sup> Öyle ki Bauman Kant felsefesindeki pratik akıl kavramını

---

<sup>213</sup> Zygmunt Bauman, *Yaşam Sanatı*, Çev. Akin Sarı, Versus Yay., 2011, İstanbul, s. 77

<sup>214</sup> Manni Crone, *Bauman on Ethics- Intimate Ethics for a Global World?*, Ed. Michael H. Jacobsen-Poul Poder, *The Sociology of Zygmunt Bauman Challenges and Critique*, Burlington: Ashgate, 2008, p. 62

<sup>215</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 82

<sup>216</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 99

<sup>217</sup> Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 268-269

da araçsal ve yasa koyucu akıl gibi ele alır. Dolayısıyla Bauman, Kant'ın pratik akıl kavramını araçsal ve yasa koyucu akıl ile aynı kategoriye yerleştirmiş olur. Dahası pratik akıl, tıpkı araçsal ve yasa koyucu akıl gibi etik kodlara yönelir.

Bauman'a göre Kant'ın pratik akli ahlaki dürtüleri, duyguları hükümsüzleştirilmesiyle öne çıkar. Bauman'a göre Kant dönemin diğer düşünürleri gibi duyguları hükümsüzleştirme yolunu tercih etmiştir. Ayrıca burada Bauman'ın duygu ve dürtü gibi kavramlar arasında ayırım yapmadığını hatırlatmak gerek.

Bauman'a göre Kant'ın ahlaki dürtüleri bastırmaya ilişkin tutumu ahlaki eylem ile kural yönetimli eylem arasında ayırım yapmadığını da göstermektedir.<sup>218</sup> Çünkü Bauman'a göre Kant'ın pratik akılının belirlediği standartlar içerisinde duygu veya dürtü gibi itkilere yer yoktur. Kısacası duygular, Kant'ın belirlediği rasyonalist standartlara uydurulamayan parçalardan biridir. Bu yüzden Bauman, Kant etiğinde her eylemin etik kodu referans alması gerektiği yani kural yönetimli olması gerektiği sonucunu çıkarır.

Bauman'a göre Kant'ın sunmuş olduğu kategorik buyruk onun duygulara ilişkin yürüttüğü stratejisidir. Bauman buna "*sabitleme stratejisi*" adını verir. Bu strateji "*Güvenilmez ve yüksek maliyetli bulunan diğer duyguların yerine kuralların ve rutinlerin geçirilmesini amaçlar.*"<sup>219</sup> Bauman, Kant'ın etik teorisindeki duygulara ilişkin bu tutumunun dönemin diğer etik teorileri üzerinde de etkili olduğunu söyler. Hatta ona göre Kant etiğinin dönemin diğer etik yaklaşımlarına en büyük etkisi budur. Dolayısıyla Bauman, modern etik teorilerin Kant'ın gösterdiği yol doğrultusunda duyguları ehliştirmeyi seçtiklerini söyler. Böylece Bauman'a göre Kant ve taraftarlarının insanlara sundukları tek tavsiye, duygusal eğilimlere karşı koymak ve akıl adına duyguları etkisizleştirmek yönündedir.<sup>220</sup>

Bauman'ın benzer görüşlerine *Parçalanmış Hayat*'ta da rastlanır. Örneğin Kant etiğinde duygusallık, tutku, his, heyecan gibi itkilerin yargıyı bozduğunu ve aklın işine karıştırılmaması gerektiğini yineler.<sup>221</sup> Bauman'a göre Kant'ın duygulara ilişkin bu tutumunun ardında insan davranışlarını yapılması ve kaçınılması gerekenler biçiminde formüleştirmek, disipline etmek ve öngörülebilir kılmak vardır.

---

<sup>218</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 99

<sup>219</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 139

<sup>220</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 98

<sup>221</sup> Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 80

Son olarak Bauman'ın Kant'ın kategorik buyruğuna ilişkin yorumlarından birine daha yer verilebilir. Öyle ki bu yorum Bauman'ın Kant eleştirisini tamamlayan en önemli ayrıntıdır. *Postmodern Etik*'te, Kant'ın kategorik buyruğunun belirli bir davranışı ahlaki görev haline getirmeye uygun olduğunu dile getirir.<sup>222</sup> Özetlenebilir ki Bauman'a göre, Kant'ın duygulara yaklaşımı, akılcı ve evrenselci perspektifi onun etik kod arayışında olduğunu göstermektedir. Nitekim etik kodlar belirli bir davranışın ahlaki bir görev haline getirilmesini imler. Böylece Bauman Kant'ın kategorik buyruğunu etik bir kod olarak nitelendirmiş olur. Bu durumda Kant etiğinin modernitedeki diğer etik teorilerden farksız olduğu iddiası Bauman tarafından bir kez daha yinelemiş olur. Bu noktada Bauman, eleştirilerini dile getirirken Kant'ı yapmadığı bir şeyle mi suçlamıştır sorusu gündeme getirilebilir. Bauman, felsefi bir disiplin olarak etiğin ahlak kodları ortaya koymak gibi bir amacının olmadığını dile getirmek ister ve eleştirilerinin en önemli çıkış noktası budur. Bu noktada haklı olmakla birlikte Bauman, Kant dahil tüm modern dönem düşünürlerini etiği normatifleştirdikleri, yasa biçimine büründürdükleri ve böylece ahlaki davranış rehberi sunma amacında oldukları yönünde suçlar görmektedir. Böylece Bauman'ın Kant'ı yapmadığı bir şeyle suçlamış olup olmadığı sorusu gerekçesine kavuşur.

Bu noktada Kant'ın Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi ve Pratik Aklın Eleştirisi isimli eserlerinde dile getirdikleri, Bauman'ın Kant yorumlarına ve eleştirilerine ters düşecek detaylar içerdiği gündeme getirilebilir. Burada, Kant'ın etik görüşünün en önemli ayrıntılarından birine yer vermemek olmaz. Söz konusu edeceğimiz bu ayrıntı, postmodern felsefede olduğu gibi Bauman'ın Kant eleştirileri içerisinde de sıklıkla yanlış anlaşılma önemli bir duraktır. Kant sonrası dönemde Kant'ın etik görüşü hakkındaki bu yanlış anlaşılma, farklı perspektiflerden pek çok farklı nedene dayandırılarak da işlenmiştir. Öyleyse bu konuyu işleyen perspektiflerde ortak bir payda var mıdır diye sorulabilir. Kant felsefesinin bütünlüğünün göz ardı edilmesinin, Kant etiğinin söz konusu ayrıntısının yanlış anlaşılmasına ilişkin ortak payda olarak gösterildiği söylenebilir.

Öncelikle Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde, kesin buyruğu sınırlandıran bir koşulun olmadığını, bu buyruğun eylemin içeriğiyle ya da sonucu ile değil biçimi ve onu ortaya çıkaran ilke ile ilgili olduğunu dile getirir.<sup>223</sup> Bu eser *Pratik*

---

<sup>222</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 76

<sup>223</sup> Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 32-33

*Aklın Eleştirisi*'nin tamamlayıcı bir metni olma özelliğini taşır. Dolayısıyla Kant'ın kesin buyruk hakkında dile getirdiklerinin daha açık bir ifadesine *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde rastlanır. Burada Kant ahlak yasasının biçimselliğine ilişkin şunları ekler.

*Ahlak yasası, saf istemeyi belirleyen biricik nedendir. Ama bu yasa yalnızca biçimsel olduğundan (yani genel yasa koyucu olarak maksimin yalnızca biçimini belirlediğinden), belirleyici neden olarak, istemenin her türlü içeriğinden, dolayısıyla her türlü nesnesinden soyutlanmıştır.*<sup>224</sup>

Buradan çıkarılabilecek sonuç ahlak yasasının istemeye ilişkin bir buyruk olduğudur. Bauman'ın, etik bir yasa koyucu olarak ele aldığı Kant'ın ahlak yasasına belirli bir durumda neyin yapılması ya da yapılmaması gerektiğini dile getiren etik bir kod olarak işaret ettiği dile getirilmişti. Örneğin Kuçuradi, Kant'ın ahlak yasasının etik bir kod olarak anlaşılması gerektiğini, ahlak yasasının *yapma*'ya değil *isteme*'ye ilişkin olduğunu sıklıkla hatırlatır. Kuçuradi ahlak yasasının:

*Belirli bir durumda neyin yapılması gerektiğini değil, genel olarak -yani belirli bir durumda- neyin istenmesi gerektiğini dile getiren bir yasadır; ne tarzda istememiz gerektiğini dile getiriyor. Bu şekilde isteyen bir kişinin, belirli bir durumda neyi yapması gerektiğini ise, her defasında kendisi bulmak zorundadır; bunun hazır reçetesi yok.*<sup>225</sup>

Bu durumda Bauman'ın, Kant'ın kategorik buyruğunun belirli bir davranışı ahlaki bir görev haline getirebileceği iddiasının aslında Kant felsefesinin bütünlüğü göz ardı edilerek ortaya konan bir iddia olduğu söylenebilir.

---

<sup>224</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 119

<sup>225</sup> Ioanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları-Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*, TFK Yay., s. 3

## SONUÇ

Eleştiri, düşünceye felsefi olma niteliği kazandıran bir değerlendirme, anlama, yorumlama edimidir. Tek başına eleştiri elbette felsefi düşünceyi karakterize etmez; fakat en çok da eleştirel düşünmek felsefi düşünmek anlamına gelir. Öyle ki felsefe, eleştirel değerlendirmeyi her zaman muhafaza etmiştir. Felsefenin muhafaza ettiği eleştirel bakış önyargılarımızdan kurtulmamıza imkân tanır. Şüphe yok ki eleştiri, felsefi önyargılarımızdan kurtulmamız ile de ilgilidir. Bundan dolayı eleştirinin kendisi de felsefi düşünce içerisinde sıklıkla sorunsallaştırılan bir mesele olmuştur.

Peki felsefi düşünce içerisinde eleştirinin kendisinin sorunsallaştırılması nedir? Eleştiriye kendine problem edinen her çalışma, kuşkusuz felsefi düşünce içerisindeki eleştirel değerlendirme tarzının mahiyet ve işlevine odaklanır. Bu yüzden bu çalışmalar eleştirinin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği soruları ile güdülenir. Felsefe ve eleştiri arasındaki bu yakınlık ilk bakışta ne kadar doğal, alışıldık veya sıradan görünse de felsefe, bizi her zaman eleştiri üzerine yeniden düşünmeye davet eder.

İşte bu davetle bizler düşünürlerin birbirleri ile girdikleri diyaloglara konuk oluruz. Felsefi literatüre baktığımızda bu diyalogların oldukça geniş bir yer kapladığını görürüz. Örneğin Adorno, felsefi sistemlerin söz konusu eleştirel pratikler nedeniyle bizleri hiç beklemediğimiz bir anda yüz üstü bıraktığını dile getirir. Fakat hemen ardından öğrencilerine sunduğu öneri son derece önemlidir.

*Felsefeden şikayet etmek istesenez bile, ki bunda hakkınız olabilir, en azından felsefenin kendisindeki(...) ne gibi saik ve mekanizmaların bu hayal kırıklığı yaratan sonuca yol açtığını görebilirsiniz. Bu nokta üzerinde uzun uzadıya durmamın nedeni de bu, çünkü naif bir biçimde hayal kırıklığına uğramak başka, bu hayal kırıklığının nedenleri üzerinde düşünmek ve felsefenin, daha önceki mecazımızı tekrar edersek bize neden ekmek değil de taş vermesi gerektiğine dair eleştirel bir kavrayışa ulaşmak başka şeylerdir.<sup>226</sup>*

Düşünürlerin birbirlerini eleştirmek maksadıyla girdikleri bu diyalogların felsefenin gelişiminde son derece önemli rol oynadığı açıktır. Ayrıca felsefi düşünce için bu derece önem taşıyan eleştirinin doğru örneklerini felsefe tarihinde aramakta haklıyızdır. Bu noktada felsefe ve eleştirinin birlikteliğine ilişkin Foucault'nun sözleri de değinmeye değerdir.

---

<sup>226</sup> Theodor W. Adorno, Ahlak Felsefesinin Sorunları, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., 2015, s. 67

*Felsefe, her bir tekil eser karşısında bir başka felsefenin düşünülmemeyini düşünmek zorunda olacaktır. Bu nedenle felsefe tarihi, felsefeleri aralarında karşılıklı bir tekrar ve yorum ilişkisi varmış gibi tasavvur eder: Her bir felsefenin yapması gereken, başkalarındaki düşünülmeveni düşündürmektir.*<sup>227</sup>

Öncelikle her felsefi söylemin kendi içerisinde bir bütünlük arz eder. Dolayısıyla her eleştirinin, eleştirmek amacıyla ele aldığı söylemin kendi içerisindeki bütünlüğünü koruma sorumluluğunu üstlenmesi gerekir. Bir felsefi söylem düşüncenin biçim ve içeriği arasındaki uyuma yönelir ve kendi bütünlüğünü bu uyum üzerine kurar. Benzer biçimde eleştiri de felsefi söylemin biçim ve içerik arasında kurduğu uyuma yönelir. Her bir felsefi söylem biçim ve içerik arasında kurulan uyumun tamlığına ilişkin açık ya da örtük bir iddia içeriyor olsa da eleştiri tam da bu uyumun eksikliğinin gösterilme çabasıdır.

Ne var ki bir eleştirinin, ele aldığı felsefi söylemin biçimi ve içeriği arasındaki eksikliği göstermesi yeterli değildir. Çünkü eleştiriden, bir eksikliğe işaret etmesiyle birlikte, başka türünün nasıl mümkün olabileceğine ilişkin bir yol göstermesi de beklenir. Dahası eleştiriden, gösterdiği yolu açması beklenir. Eleştirinin yol göstermekle kalmayıp o yolu açması, eleştiride bulunanın, göstermiş olduğu yola uygun bir iş çıkarmasıdır. Buna ek olarak eleştirinin yol gösterici işlevi; ancak eleştirilen söylemde eksik ya da hatalı olduğu iddia edilen noktaların tekrarlanmaması ile mümkündür.

Kuşkusuz düşüncenin biçimi ve içeriği arasında kurulan denge ile sağlanmak istenen tutarlılıktır. Demek ki düşünürlerin biçim ve içerik uyumu hakkında buldukları açık ya da örtük iddiaları, aynı zamanda ortaya koydukları söylemlerin tutarlı birer bütün olduğu iddiasıdır. Öyle ki felsefi söylemlerin kendi içerisindeki bütünlüklerini sağlayan en temel unsur tutarlılıktır. Bu durumda eleştirinin, bir çeşit tutarlılık denetleme işi olduğu söylenebilir.

Bu tabloda hem felsefi söylemlerin hem de onlara yöneltilen eleştirilerin kendi içlerinde kurdukları ya da kurmaya çalıştıkları tutarlılık öne çıkar. Nitekim felsefi söylemin hakikiliği de ona yöneltilen eleştirinin haklılığı da kendi tutarlılıklarına bağlıdır. Felsefi söylem, düşüncenin biçimi ve içeriği arasında kurduğu uyumla tutarlılığı sağlar. Eleştiri ise ele aldığı söylemin düşünce biçiminden farklı bir biçim

---

<sup>227</sup> Michel Foucault, Bilme İstenci Üzerine Dersler, Çev. Kerem Eksen, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2012, s. 38

önererek ve önerdiği biçimi kendisinde uygulayarak bunu yapar. Bu yüzden hem felsefi söylemlerde hem de bu söylemlere yöneltilen eleştirilerde kendisine dayanan düşünce biçiminin sürdürülmesi esastır.

O halde felsefe de eleştiri de düşünce biçimleri, yaklaşım tarzları, yöntemleri arasındaki farklılıklarda kendini var etmektedir. Adorno, “*Felsefe, eleştirdiği metinler tarafından kurulur.*” derken buna işaret eder.<sup>228</sup> Çünkü felsefe tarihi filozofların düşünce biçimlerinin çokluğuyla, çeşitliliğiyle yazılmıştır. Felsefi düşüncede eleştiriye imkân veren de bu bakış açılarının çokluğu, çeşitliliğidir. Nitekim hiçbir sav eleştirilemez değildir. Her savın her zaman eleştiriye açık olması bakımından eleştiri; düşünürlerin düşünce biçimleri, yaklaşım tarzları, yöntemleri arasında oynanan bir çeşit doğru-yanlış oyununa benzer. Ne var ki eleştiriden bir kazananı ve kaybedeni olan bir oyun olmaktan ziyade her zaman yapıcı, geliştirici, zenginleştirici olması beklenir.

Eleştirinin nasıl olması gerektiğine ilişkin diğer bir önemli nokta ise her bir söylemin içinde bulunduğu tarihsel arka planın doğru değerlendirilmesidir. Tarihsel bir perspektif sunabilmek amacıyla felsefe içerisinde de dönemleştirmelere gidilmiştir. Ancak felsefe tarihi içerisinde yapılan dönemleştirmelerin gerektirdiğinden daha fazla kesin kılınması o dönemlerde ortaya konan felsefi söylemleri olduklarından daha açık ve anlaşılır hale getirmez. Bu kesinleştirme çabası, bakış açılarının çokluğu ve çeşitliliği ile oluşan felsefe tarihinde düşünürlerin söylemlerini birbirine indirmek ve bu söylemlerin doğru anlaşılmasını engellemek olur. Eleştiride bir söylemin tarihsel arka planına yer verilmesi gerekir; fakat bu ele alınan söylemin kendi dönemi içerisindeki farkını ortaya koyabilmek maksadını aşmamalıdır.

Bir düşünürün görüşlerini eleştirmek için ele aldığımızda onun, içinde bulunduğu tarihselliği göz ardı edemeyiz. Bu tarihsellik, eleştirmeye konu olan düşünürün çağdaşlarını ve çağdaşlarının ortaya koyduğu görüşleri içerisinde barındırır. Nihayetinde her bir düşünürün felsefesi bir entelektüel iklimde beslenir. Fakat bir felsefi söylemi eleştirel bir bakış açısıyla inceliyorsak bu söylemin dönemin diğer söylemlerinden ayırt edici unsurlarının ne olduğunu da görmek ve göstermek zorundayızdır. Diğer türlü herhangi bir dönemde ortaya konmuş olan bakış açıları içerisindeki farklı ve özgün tarzların gölgede bırakılması olur. Öyleyse eleştirinin, ele

---

<sup>228</sup> Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. Şeyda Öztürk, Metis Yay., İstanbul, 2016, s. 59



aldığı söylemi bütünlüğünde incelemesi söylemin kendine has bütünlüğünü de gösterebilmesi, bunu açık ve anlaşılır kılması demektir.

Buraya kadar felsefe ve eleştiri arasındaki ilişkide eleştirinin ne olduğu ve nasıl olması gerektiğine ilişkin bir tablo çizilmiş oldu. Bu tablo, eleştirinin doğru biçimine yönelik bir perspektif olarak düşünülebilir. İşte felsefenin, bizi eleştiri üzerine yeniden düşünme davetleri her zaman bu tür perspektifleri gerekli kılar.

Felsefe tarihinin postmodern döneminde de düşünürler moderniteye yönelik eleştirel pratikler ile ön plana çıkmışlardır. Örneğin Küçük, postmodern eleştirilerin çok yönlü ve ayrıntılı olmasından dolayı bu eleştirilerin anlamlandırılmasındaki zorluklara vurgu yapar. Ona göre, söz konusu zorluğun aşılması için öncelikle modernitenin kendisinin felsefi bir problem olduğunu görebilmek gerekir.<sup>229</sup> Çünkü postmodern düşünürler, eleştirel bakış açısına yapmış oldukları vurgu ve bu eleştirel bakış açısını uygulama biçimleri ile felsefe tarihinde yeni bir tarzın temsilcileri olmuşlardır.

Postmodernitenin, modernite eleştirisi üzerinden kendisini kurduğu bilinmektedir. Postmodern düşünürlerin temsil ettiği eleştirel tarz pek çok akademik çalışmanın konusu olmuştur. Bu düşünürlerin moderniteyi eleştirirken savundukları ile gerçekte eriştikleri arasında uyumun olup olmadığı söz konusu çalışmalarda araştırılan içeriklerin başında geldiği söylenebilir. Diğer yandan felsefenin eleştiri üzerine yeniden düşünme daveti postmodern olarak adlandırılan eleştirel bakış açılarının da yeniden düşünülmesini gerekli kılmıştır.

Belirtmek gerekir ki ne modern ne de postmodern felsefenin kendisini bütünlüklü bir şekilde inceleyebilmek tek bir çalışmanın sınırlarını oldukça aşar. Özellikle eserlerinin eleştirel yoğunluğu ile öne çıkan Zygmunt Bauman postmodern tarzın en önemli temsilcilerinden biridir. Bu nedenle üzerinde çalıştığımız tezi postmodern felsefe içerisinde anılan Bauman ile sınırlandırmayı tercih ettik. Önemlidir ki Bauman hem moderniteyi hem de postmoderniteyi eleştirel biçimde kavrama çabası içerisinde olmuştur. Dolayısıyla onun bu kavrama çabası her iki döneme ilişkin çok fazla detay içermektedir. Bauman'ın moderniteden

---

<sup>229</sup> Mehmet Küçük, Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi, Ed. Mehmet Küçük, Modernite versus Postmodernite, Say Yay., 2018, s. 35

postmoderniteye uzanan çalışmalarının çok yönlülüğü bir sınırlandırmanın daha yapılması gereğini doğmuştur.

Bauman'ın moderniteye ilişkin analizleri her ne kadar çok yönlüyse de tüm bu analizlerin, dönemin ahlak felsefesine yönelteceği eleştirilere zemin oluşturduğu hemen göze çarpar. Bunun yanında Bauman'ın, modern ahlak felsefeye yönelttiği eleştirilerde, Kant'ın etik yaklaşımına ağırlıklı olarak işaret etmiş olduğu görülür. Bu sebeple Bauman'ın modern ahlak felsefesi eleştirisinde Kant'ı nasıl eleştirdiği bu tezin ana yönelimini oluşturur. Bu çalışmada Bauman'ın moderniteye, modern ahlak felsefesine ve Kant'ın etik görüşüne yönelttiği eleştiriler içeriklendirilmişse de bunlar Bauman'ın Kant'ı ele alış biçimini gösterebilmek içindir.

Bu doğrultuda postmodern olarak anılan felsefi düşünce biçiminin modern felsefi düşünce biçimine yönelttiği eleştirilerin hiç değilse ana hatlarıyla belirlenmesi gerekmiştir. Bundan dolayı modern ve postmodern dönemin felsefelerini kendi içlerinde belirgin kılan unsurların ne olduğu sorusu gündeme gelmiştir. Elbette modern ve postmodern felsefeyi belirgin kılan özellikler sıralanabilir. Ve sıralanan bu özelliklerle söz konusu dönemlerdeki felsefi düşünce biçimlerinin ana hatları çizilebilir. Fakat ana hatların çizilmesindeki amaç, modern ve postmodern felsefenin sınırlarını fazlaca kesinleştirmek ya da bu felsefelerin kendi içlerinde barındırdıkları farklılıkların görünmesini engellemek demek değildir. Bu soruya verilen cevaplar, postmodern düşünürlerin modern felsefeye yönelttiği eleştirileri değerlendirmeye açık hale getirmiştir. İşte bu sayede Bauman'ın, Kant'ı eleştirirken benimsediği düşünce biçimi belirgin hale getirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Bauman'ın, postmodern felsefi düşünce biçimini, eleştirilerini yöneltirken kendisine dayandığı form olarak benimsediği görülmektedir.

Buna benzer biçimde Bauman'ın eleştirilerinin Kant'ın etik görüşünü hedef almış olması nedeniyle modern ve postmodern dönemlerin etik perspektiflerinin ana hatlarıyla incelenmesi gerekmiştir. Bu noktada etik ve ahlak kavramları arasında gözetilmesi gereken ayrıma yer vermemek olmazdı. Bu iki kavramın birbiri ile sıkça karıştırılıyor olması, bir eleştirinin ele aldığı söylemde içerilen kavramları doğru anlamlandırması gerektiğini de göstermektedir.

Tarihsel bir perspektifle incelediğimiz etik yaklaşımların, bugünkü halini alana kadar, belli bir süreçten geçmiş olduğu açıktır. Bu süreçte modern dönemin felsefesi

etikten ziyade ahlak felsefesi ile ilişkilendirilen yaklaşımları daha çok barındırır. Ancak bu durum felsefenin modern kesitinde etik yaklaşımlara yönelik zemin hazırlıklarının olmadığı anlamına da gelmez. Bu noktada modern düşünürlerin doğrudan etik kavramını kullanmak yerine ahlak kavramını kullanmaya devam ettiklerini söylemek durumundayız. Fakat bu düşünürler içerisinde ahlak kavramını bilindik anlamından farklı bir yere taşıyanların olduğu da görmezden gelinemez. Diyebiliriz ki ahlak kavramının alışık olunan anlamından farklı bir yere taşınmasıyla etik perspektiflerin oluşumu mümkün olmuştur. Modern felsefe içerisinde etik perspektifin oluşumunda en belirgin farklılığı ortaya koyan isim olarak Kant'ın yeri ve önemi ise göz ardı edilemez.

Her eleştirinin bir tutarsızlığa yöneldiği dile getirilmişti. Bauman da modernite eleştirisini tespit ettiği bir tutarsızlık üzerine kurar. Bu tutarsızlığa modern dönemin ahlak kavrayışını eleştirirken de işaret eder. Aynı tutarsızlık, Bauman'ın Kant'a yönelttiği eleştirilerin de temelinde yer alır. Bauman'ın dile getirmekten hiç vazgeçmediği müphemliğe karşı savaş, modernitenin en büyük hedefidir. Onun, eleştirisinde yöneldiği tutarsızlık da müphemliğe karşı savaşta kaynağını bulur. Bauman, "*Müphemliğe karşı verilen modern mücadele yok etmeye çalıştığı fenomenin ana kaynağına dönüşür.*" diyerek modernitenin en temel çelişmesini ortaya koyar. Modern ahlak felsefesinde de müphemlik yok etmeye çalışılan fenomendir. İşte Bauman Kant'ın etik görüşünü bu zemine oturtur. Ona göre Kant, modernitenin ahlak alanında müphemliğe karşı açtığı savaşın baş aktörüdür. Çünkü müphemlikle savaşın tarz ve yöntemi olarak evrenselci ve akılcı biçimin en güçlü temsilcisi Kant'tır.

Bu noktada evrenselci ve akılcı yönelimin nasıl olup da ahlak alanında müphemlikle mücadelenin tarzı ve yöntemi haline getirildiği sorusu gündeme gelir. Diğer bir deyişle modernitenin ahlak kavrayışı, insan davranışlarına ilişkin müphemliğin ortadan kaldırılmasını evrensel ve akılcı biçimde nasıl sağlamaya çalışmıştır? Bauman'a göre, filozoflar ahlak alanında müphemliği ortadan kaldırmak amacıyla etik kodlar belirlemeye yönelerek bunu sağlamaya çalışmışlardır. Bauman'ın açısından bakıldığında modern filozoflar, etik kodların sağlam ve benimsenebilir olması için benimsedikleri en sağlam yollar olan evrenselci ve akılcı standartları kullanmışlardır.

Böyle bir iklimde Kant, evrenselci ve akılcı standartları en açık biçimde ortaya koymuş ve Bauman'a göre dönemin diğer düşünürlerine de model olan bir etik görüş sunmuştur. Dahası Bauman'a göre Kant, tıpkı dönemin diğer düşünürleri gibi etik kodlar belirlemeye yönelmiştir. Bu durumda Bauman açısından, Kant etiğinin dönemin diğer ahlak görüşlerinden farkının olmadığı söylenebilir. Bauman'ın Kant'a yönelttiği eleştiriye dair bu yoruma kapı aralayan önemli bir gösterge daha vardır. Bu gösterge Bauman'ın, modern filozoflara işaret ederken sıklıkla genelleyici ifadeler kullanmış olmasıdır.

Bauman'a göre, etik kodlar belirlemek ahlakı yasa biçimine büründürmektir. Dolayısıyla ortaya konan etik kodlar, ahlaki eylemin yasaları olarak tasarlanırlar. Bu doğrultuda Bauman, etik kodlar belirlemeye yönelik düşünürleri yasa koyucu olarak nitelendirir. Bauman'ın yasa koyucular diyerek seslendiği modern düşünürler içerisinde Kant'ı da dahil ettiği anlaşılan çok sayıda örnek vardır. Halbuki Bauman, yasa koyucu olarak adlandırdığı entelektüel pratiği değerlendirmesindeki amacının, modern entelektüel pratikleri ortaya koyan düşünürleri görünür kılmak olduğunu söyler. Ancak Bauman'ın genelleyici tavrı, düşünürlerin görünür kılınmasından ziyade gölgede bırakılmasına sebep olmaz mı sorusunu gündeme getirir.

Bauman'ın modern düşünürleri ele alırken yapmış olduğu genellemeler “yasa koyucular” ile sınırlı da değildir. Bauman; “les philosophes”, “filozoflar”, “etik uzmanlar”, “ahlak vaizleri”, “düzen muhafızları” vb. nitelendirmelere de sıklıkla yer verir. Bu sayede onun modern dönemin düşünürleri için kullanmış olduğu bu genelleyici ifadelerinden çıkarılacak sonuç daha da belirginleşmiş olur. Buna göre Bauman, modern ahlak felsefesini eleştirirken, modern dönemin düşünürlerini toptancı bir bakış açısıyla ele alıp değerlendirmiştir. Tam da bu noktada Bauman'a yöneltilebilecek olan soru açıklığa kavuşur. Modern dönemde evrenselci ve akılcı düşünce biçimini izlemiş olan filozofların her birinin etik kodlar ortaya koyduğu iddia edilebilir mi? Bilindiği üzere modern felsefede akılcı ve evrenselci düşünce biçimini sürdürmüş olmalarına rağmen ahlak kavramını bilinen anlamından farklı bir yere taşıyarak etik perspektiflere yol açan hatta etik bir perspektif sunan düşünürler vardır. Bu noktada Bauman'ın Kant'ın etik görüşüne yönelttiği eleştirinin haklılığı konusunda şüphe uyanmaz mı? Öyle ki Bauman'ın eleştirisi, başta Kant'ın etik görüşü olmak üzere, ele aldığı söylemlerin kendilerine has bütünlüklerinin korunması noktasında eksik ve hatalı olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Son olarak Bauman'ın eleştiri yapma tarzına ilişkin önemli bir ayrıntı daha vardır. Bu ayrıntı Bauman'ın modern ahlak felsefesini eleştirirken benimsediği postmodern düşünce biçimi ile ilgilidir. Bauman'ın, postmodern düşünce biçimini, eleştirilerini dile getirirken kendisine dayandığı form olarak benimsemiş olduğu dile getirilmiştir. Eleştiri yapılırken kendisine dayanılan düşünce formunun sürdürülmesi, yapılan eleştirinin kendi içerisindeki tutarlılığının değerlendirilmesi noktasında önemlidir. Bauman, modern ahlak felsefesine eleştirilerini yöneltirken, ahlakı ele almada izlenen yollar olarak modernitenin imlediği evrenselci ve akılcı düşünce formlarına karşılık postmodern yollar önermiştir. Bu postmodern yollarla tekilliklerin vurgulanması, farklılıkların açığa çıkarılması vurgulanır. Bu noktada, bir eleştiride eğer postmodern bir tarz benimsenmişse bu eleştirinin moderniteyi parçalarına ayırmadan, bir bütün olarak ele almasının çelişki olup olmadığı sorulabilir. Diğer bir deyişle genelleyici ve indirgemeci bakış açıları postmodern düşüncenin yok etmeye çalıştığı fenomenler değil midir? Bauman, modern dönem filozoflarının tümünü bir bütün olarak ele almış ve aralarında herhangi bir ayırım gözetmeden onları eleştirmiştir. Durum böyle olunca Bauman'ın, postmodern düşünce biçiminden anladığı şeyle eleştirisini ortaya koyarken sergilediği tavrının eleştiriye açık olduğu söylenebilir. Bu açıdan Bauman'ın, eleştirilerini yöneltirken kendisine dayandığı postmodern düşünce biçimini sürdürmemiş olduğu iddia edilebilir.

## KAYNAKÇA

ADORNO Theodor W., Ahlak Felsefesinin Sorunları, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yay., 2015

ADORNO Theodor W., Negatif Diyalektik, Çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis Yay., 2016

ADUGİT Yavuz, "Postmodern Etik" Üzerine Bir İnceleme, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entitüsü, 2000

ADUGİT Yavuz, Etikte Akıl ve Duygu Çatışması, Kocaeli: Umuttepe Yay., 2018

AKARSU Bedia, Ahlak Öğretileri I-II, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982

ARISTOTELES, Organon 4 İkinci Analitikler, Çev. Ragıp Atademir, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay., 1996

ARSLAN Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi-3 Aristoteles, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2016

Asger SORENSEN, "Touring Sociology in Search of Morality and Ethics", <http://www.philosophy.dk/txt/1996-a.htm>

BADIOU Alain, Etik, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yay., 2019

BALANUYE Çetin, Spinoza: Bir Hakikat İfadesi, İstanbul: Say Yay., 2012

BAUMAN Zygmunt, Akışkan Aşk, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus Yay., 2012

BAUMAN Zygmunt, Akışkan Hayat, Çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018,

BAUMAN Zygmunt, Akışkan Korku, Çev. Cumhur Atay, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2020

BAUMAN Zygmunt, Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup, Çev. Pelin Sıral, İstanbul: Habitus Yay., 2012

BAUMAN Zygmunt, Akışkan Modern Toplumda Kültür, Çev. İhsan Çapcıoğlu- Fatih Ömek, Ankara: Atıf Yay., 2015

BAUMAN Zygmunt, Akışkan Modernite, Çev., Sinan Okan Çavuş, İstanbul: Can Yay., 2019

BAUMAN Zygmunt, Avrupa: Bitmemiş Bir Macera, Çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018

BAUMAN Zygmunt, Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına Mıdır?, Çev. Hakan Keser, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014

BAUMAN Zygmunt, Bireyselleşmiş Toplum, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2005,

BAUMAN Zygmunt, Borçlu Zamanlarda Yaşamak- Citali Raviroza-Madrazo ile Söyleşi, Çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2019

BAUMAN Zygmunt, Bu Bir Günlük Değildir, Çev. Didem Kizen, İstanbul: Jaguar Kitap Yay., 2014

BAUMAN Zygmunt, Carlo BORDONI, Kriz Hali ve Devlet, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: İthaki Yay., 2018

BAUMAN Zygmunt, Cemaatler, Çev. Nurdan Soysal, İstanbul: Say Yay., 2020

BAUMAN Zygmunt, Çalışma Tüketicilik ve Yeni Yoksullar, Çev. Ümit Öktem, İstanbul: Sarmal Yay., 1999

BAUMAN Zygmunt, David LYON, Akışkan Gözetim, Çev. Elçin Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2016

BAUMAN Zygmunt, Eğitim Üzerine, Çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2020

BAUMAN Zygmunt, Hermenötik ve Sosyal Bilimler, Çev. Hüseyin Oruç, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017

BAUMAN Zygmunt, Iskarta Hayatlar- Modernite ve Safraları, Çev. Osman Yener, İstanbul: Can Yay., 2018

BAUMAN Zygmunt, Kapımızdaki Yabancılar, Çev. Emre Barca, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018

BAUMAN Zygmunt, Keith TESTER, Zygmunt Bauman ile Söyleşiler, Çev. Mesut Hızır, Ankara: Heretik Yay., 2017

BAUMAN Zygmunt, Kimlik, Çev. Mesut Hızır, Ankara: Heretik Yay. 2017

BAUMAN Zygmunt, Kuşatılmış Toplum, Çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018

BAUMAN Zygmunt, Küreselleşme- Toplumsal Sonuçları, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012

BAUMAN Zygmunt, Leonidas DONSKİS, Ahlaki Körlük, Çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2020

BAUMAN Zygmunt, Modernite ve Holocaust, Çev. Suha Sertabiboğlu, İstanbul: Sarmal Yay., 2007

BAUMAN Zygmunt, Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm, Çev. F. Doruk Ergun, İstanbul: Say Yay., 2013

BAUMAN Zygmunt, Modernite, Postmodernite ve Etik (Cantell & Pedersen ile söyleşi), Çev. Aytaç Yıldız, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Sayı:19, 2011, ss. 53-63

BAUMAN Zygmunt, Modernlik ve Müphemlik, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2003

BAUMAN Zygmunt, Morality Without Ethics, Theory, Culture and Society, Vol. 11, 1994, p. 1-34

BAUMAN Zygmunt, Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri, Çev. Nurgül Demirdöven, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018

BAUMAN Zygmunt, Özgürlük, Çev. Kübra Eren, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2015

BAUMAN Zygmunt, Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001

BAUMAN Zygmunt, Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2019

BAUMAN Zygmunt, Postmodern Etik, Çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2011

BAUMAN Zygmunt, Rein ROUD, Benlik Pratikleri, Çev. Mehmet Ekinci, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018

BAUMAN Zygmunt, Retrotopya, Çev. Ali Karatay, İstanbul: Sel Yay., 2018

BAUMAN Zygmunt, Riccardo MAZZEO, Edebiyata Övgü, Çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2019

BAUMAN Zygmunt, Siyaset Arayışı, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yay., 2000

BAUMAN Zygmunt, Sosyalizm- Aktif Ütopya, Çev. Ahmet Araşan, Ankara: Heretik Yay., 2016

BAUMAN Zygmunt, Sosyolojik Düşünmek, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018

BAUMAN Zygmunt, Stanislaw OBİREK, Dünyaya ve Kendimize Dair, Çev. Burcu Halaç, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018

BAUMAN Zygmunt, Tanrı'ya ve İnsana Dair, Çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018



- BAUMAN Zygmunt, Yasa Koyucular ile Yorumcular, Çev. Kemal Atakay, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2003
- BAUMAN Zygmunt, Yaşam Sanatı, Çev. Akın Sarı, İstanbul: Versus Yay., 2011
- BEILHARZ Peter, Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity, London: Sage Publications, 2000
- BERGSON Henri, Metafiziğe Giriş, Çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yay., 2011
- BEST Steven, Douglas KELLNER, Postmodern Teori, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2016
- BLOCH Ernst, Rönesans Felsefesi, Çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yay., 2010
- BODUR Harun, Etiğin Alet Çantasına Bakmak: Ahlak, Etik ve İlintili Temel Kavramlar Üzerine Notlar, Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, 2017, S.7, ss. 155-190
- BORRADORI Giovanna, Terör Günlerinde Felsefe: Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar, Çev. Emre Barca, İstanbul: Cogito Yay., 2008
- BUMİN Tülin, Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2014
- CARLEHEDEN Mikael, Bauman on Politics – Stillborn Democracy, Ed. Michael H. Jacobsen- Poul Poder, The Sociology of Zygmunt Bauman Challenges and Critique, England: Ashgate, 2008
- COLLINGWOOD R. G., Speculum Mentis ya da Bilginin Haritası, Çev. Kubilay Aysevener ve Zerrin Eren, Ankara: Doğu Batı Yay., 2014
- CONNOR Steven, Postmodernist Kültür, Çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2015
- CRONE Manni, Bauman on Ethics- İntimate Ethics for a Global World?, Ed. Michael H. Jacobsen- Poul Poder, The Sociology of Zygmunt Bauman Challenges and Critique, Burlington: Ashgate, 2008
- DELEUZE Gilles, Felix GUATTARI, Felsefe Nedir?, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2019
- DELEUZE Gilles, Felix GUATTARI, Kapitalizm ve Şizofreni 1-Göçebe Bilimi İncelemesi: Savaş Makinası, Çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yay., 1990

DELEUZE Gilles, Felix GUATTARI, Kapitalizm ve Şizofreni 2-Bin Yayla, Çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yay., 1993

DELEUZE Gilles, Spinoza Üzerine On Bir Ders, Çev. Ulus Baker, Ankara: Öteki Yay., 2000

DERRIDA Jacques, Gramatoloji, Çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yay., 2014

DERRIDA Jacques, Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler, Der. Chantal Mouffe, Yapıbozum ve Pragmatizm, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim Yay., 2016

DESCARTES Rene, Felsefenin İlkeleri, Çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yay., 2007

DESCARTES Rene, Metot Üzerine Konuşmalar, Çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2017

DOLTAŞ Dilek, Postmodernizm: Tartışmalar ve Uygulamalar, İstanbul: Telos Yay., 1999

FOUCAULT Michel, Bilme İstenci Üzerine Dersler, Çev. Kerem Eksen, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2012

FOUCAULT Michel, Özne ve İktidar, Çev. Işık Ergüden- Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014

GOODCHILD Philip, Arzu Politikasına Giriş, Çev. Rahmi G. Öğdül, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2005

GÖKBERK Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993

HARVEY David, Postmodernliğin Durumu, Çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yay., 1997

HEIMSOETH Heinz, Immanuel Kant'ın Felsefesi, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993

HELLER Agnes, Bir Ahlak Kuramı, Çev. Koray Tütüncü ,Abdullah Yılmaz, Ertürk Demirel, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2015

HOBBS Thomas, Leviathan, Çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2007

HUME David, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, Çev. Münevver Özgen, İstanbul: Biblos Yay., 2014

KANT Immanuel, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: TFK Yay., 2002

- KANT Immanuel, Pratik Aklın Eleştirisi, Çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: TFK Yay., 1999
- KARA Zülküf, Bauman Sosyolojisi, Der. Zülküf Kara, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013
- KODAL Numan, Zygmunt Bauman'da Politika ve Etik, (Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003
- KUÇURADI Ioanna, Uludağ Konuşmaları: Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları, Ankara: TFK Yay., 2017
- KUÇURADI Ioanna, Barışın Felsefesi: 200. Ölüm Yıldönümünde Kant, Ankara: TFK Yay., 2013
- KUÇURADI Ioanna, Etik ve Etikler, TMH Dergisi, Sayı 423, 2003/1
- KUÇURADI Ioanna, Nietzsche ve İnsan, İstanbul: Yankı Yay., 1967
- KUÇURADI Ioanna, Uludağ Konuşmaları, Ankara: TFK Yay., 2016
- KÜÇÜK Mehmet, Modernite versus Postmodernite, Der. Mehmet Küçük, İstanbul: Say Yay., 2018
- KÜÇÜKALP Kasım, Gilles Deleuze, Ed. Işıl Bayar Bravo- Hamdi Bravo- Banu Alan Sümer, Çağdaş Fransız Felsefesi, Ankara: Phoenix Yay. 2019
- LYOTARD Jean- François, Postmodern Nedir?, Çev. Dumrul Sabuncuoğlu, Der. Necmi Zekâ, Postmodernizm: Jameson, Lyotard, Habermas, İstanbul: Kıyı Yay., 1994
- LYOTARD Jean-François, Postmodern Durum, Çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yay., 1997
- MEGILL Allan, Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, Çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1998
- MILL John Stuart, Faydacılık, Çev. Selin Aktuyun, İstanbul: Alfa Yay., 2017
- NAAS Michael, Jacques Derrida ve Konukseverlik Sorusu, İstanbul: Cogito Yay., Sayı 47-48, 2006
- NIETZSCHE F., Ahlakın Soykütüğü, Çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yay., 2011
- NIETZSCHE F., Güç İstenci, Çev. Nilüfer Epçeli, Ankara: Say Yay., 2014
- NIETZSCHE F., İyinin ve Kötünün Ötesinde, Çev. Ahmet İnam, Ankara: Say Yay., 2015

NIETZSCHE F., Tan Kızıllığı, Çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, Ankara: İmge Kitabevi, 2014

ÖZER Alican, Habermas ve Bauman'da Entelektüel Kavramı, Akademi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 6, S. 17, 2019, ss. 319-324

ÖZLEM Doğan, Etik- Ahlak Felsefesi, İstanbul: İnkılap Yay., 2004

PETERS Francis E., Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2004

PIEPER Annemarie, Etiğe Giriş, Çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012

ROSENAU Pauline Marie, Post-modernizm ve Toplum Bilimleri, Çev. Tuncay Birkan, Ankara: ARK Yay., 1992

SMITH Dennis, Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity, USA: Polity Press, 2013

SMITH Mark, Reading Bauman for Social Work, Ethics and Social Welfare, vol. 5, no. 1, 2001, pp. 2-17

STOCKER Barry, Derrida Etiğinde Çelişki, Aşknlık, Öznellik, İstanbul: Cogito, Sayı 47-48, 2006

SÜMER Banu Alan, Jacques Derrida, Ed. Işıl Bayar Bravo- Hamdi Bravo- Banu Alan Sümer, Çağdaş Fransız Felsefesi, Ankara: Phoenix Yay., 2019

ŞAN Mustafa, Zygmunt Bauman: Modernlik ve Postmodernlik Arasında Bir Sosyolog, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, C. 13, S. 11, 2005, ss. 63-90

ŞAYLAN Gencay, Postmodernizm, Ankara: İmge Kitabevi, 1999

ŞİMŞEK Mehmet Emin, Akışkan Dünyada Etiğe Bakış: Postmodern Etik- Bauman Özel Sayısı, Epokhe Sosyal Bilimler Dergisi, 2017, 1(1), ss. 66-83

TATAROĞLU Muhittin, Bauman'ın Bürokratik Rasyonalite Olgusuna Etik Yaklaşımı, Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, C. 3, S. 3, 2012, ss. 1-20

TEKİN Ferhat, Modern Etik Karşıtı Bir Düşünür Olarak Zygmunt Bauman ve Postmodern Etik Anlayışı, Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi, C. 6, S. 13, 2020, ss. 39-74

TEPE Harun, Etik ve Metaetik: 20. Yüzyıl Etiğinde Normatiflik Tartışması, Ankara: TFK Yay., 1992

ÜREK Ogün, Kant'ta Etik Değerler Olarak Özgürlük ve Saygı, U.Ü. Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl 8, Sayı 13, 2007/2

ÜREK Ogün, Kant'ta Saygı Kavramı, Türkiye Alim Kitapları, 2014

YILDIZ Nedim, Etik ile Ahlak Ayrımı, Felsefe Arkivi, S. 35, 2012, ss. 23-36

YILDIZ Nedim, Hakikatten Olumsuzluğa Vicdan ve İtaat, İstanbul: Akademi Titiz Yay., 2019

YILDIZ Nedim, Zygmunt Bauman'da Müphemlik ve Ahlaki Benlik, Ed. Türkan Erdoğan, Sosyal Bilimler İnsan ve Toplum, Akademisyen Yayınevi, Ankara, 2018