

Modern Etik Karşısı Bir Düşünür Olarak Zygmunt Bauman ve Postmodern Etik Anlayışı

*Zygmunt Bauman As a Modern Anti-Ethics Thinker and His
Understanding of Postmodern Ethics*

Ferhat Tekin*

Öz

Bu makalede çağdaş bir sosyolog ve düşünür olan Zygmunt Bauman'ın modern ve postmodern etiği nasıl bir perspektiften ele aldığı ve sorunsallaştırdığı incelenmektedir. Bauman modernite ve postmodernite arasında kendisini postmoderniteye daha yakın görmekte ve konumlandırmaktadır. Bu çerçevede onun etik ve ahlak anlayışı da bütünüyle olmasa da postmodern bir özellik göstermektedir. Özellikle aydınlanma felsefesiyle birlikte ahlakın tamamen rasyonelleştirilerek evrensel bir etik koda ve ardından da yasaya dönüştürüldüğünü ve böylece insanın ahlaki kapasitesine el konulduğunu ileri sürer. Modern türdeş toplum, devlet ve bürokratik anlayışın, toplumsal normlara, yasaya ve verilen emre itaate zorlayan yapısının insanı gayri ahlaki ve sorumsuz kıldığını vurgular. Bu bağlamda Bauman bu modern etik anlayışa karşı postmodern etiği önererek, insanın el konulmuş olan ahlaki kapasitesinin geri alınabileceğini ve böylece yaşamın yeniden ahlakileştirilebileceğini düşünür. Dolayısıyla modern etiğin üzerine kurulduğu temele yıkıcı bir darbe vurma girişiminde bulunur. Ancak Bauman'ın perspektifinde postmodern etik nihilist değildir, fakat modern kodlarla da asla uyuşmaz. Kısacası ona göre ahlak dış-erksel değil öz-erkseldir. Dolayısıyla o ahlakın bir tercih meselesi olduğunu ve tercihin olmadığı yerde ahlaktan da bahsedilemeyeceğini vurgular.

Anahtar Kelimeler: Zygmunt Bauman, Modern Etik, Postmodern Etik, Ahlak.

* Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, ferhattekin@erbakan.edu.tr; ferhadtekin@gmail.com.

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 30 Eylül 2020

Abstract

In this article, Zygmunt Bauman, a contemporary sociologist and thinker, examines the perspective and problematization of modern and postmodern ethics. Bauman sees and positions himself closer to postmodernity between modernity and postmodernity. In this context, his understanding of ethics and morality shows a postmodern feature, though not completely. He argues that especially with the enlightenment philosophy, morality was completely rationalized and transformed into a universal ethical code and then into a law, and thus the moral capacity of the human being was seized. Bauman emphasizes that the structure of modern homogeneous society, state and bureaucratic understanding, which forces the obedience to social norms, law and given orders, makes people immoral and irresponsible. In this context, by proposing postmodern ethics against this modern understanding, Bauman thinks that the inherited moral capacity of man can be restored and thus life can be moralized again. Therefore, it attempts a devastating blow to the foundation on which modern ethics is built. However, in Bauman's perspective, this postmodern ethic is not nihilistic, but it is never compatible with modern codes. In short, according to him, morality is not external but autonomous. Therefore, he emphasizes that morality is a matter of choice and where there is no choice, one cannot speak of morality.

Key Words: Zygmunt Bauman, Modern Ethics, Postmodern Ethics, Morality

Giriş

Yazdığı eserlerle başta sosyoloji olmak üzere sosyal bilimlerin birçok alanında ciddi bir yankı uyandırmıştır Zygmunt Bauman. Bu etkinin belki de en önemli nedeni onun moderniteye, postmoderniteye (veya akışkan modern duruma) ve genel olarak da insanlık durumuna yönelik düşünce ve analizlerinin güçlü bir kavrayışa sahip olmasıdır.¹ Bauman, yaptığı çalışmalarla insanların yaratıcı potansiyellerinin ve ahlaki sorumluluklarının farkına varmaları için uğraş vermiş bir entelektüeldir. O, yirminci yüzyılın sosyalist, faşist ve kapitalist düzenlerine ve bunların yol açtığı felaketlere tanıklık etmiş bir entelektüel olmanın yanı sıra başkalarının sadece hakkında yazdıkları şeyleri bizzat yaşayan biriydi. Bu anlamda onun yaşadıklarının ve karşılaştığı olayların sosyolojik bakış açısına sirayet ettiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda bir sosyolog olarak Bauman, sosyolojinin insan tecrübesinin bütününe yakalamada ve kapsamada diğer herhangi bir disiplinden daha ehil olduğunu düşünür. O, insan tecrübesinin toplumsal, siyasi, iktisadi ve şiirsel katı sınırlara riayet etmediğini ve sosyolojinin de böyle bir bilim olduğunu iddia eder (Bauman ve Tester, 2017: 17). Dolayısıyla aslında hayat hikâyesinin yanı sıra 20. yüzyılda farklı rejimlere, “kurtuluş teolojileri”ne ve bunların yol açtığı toplumsal felaketlere tanıklık etmiş olması, bu özelliklerinin onun bütünselci ve analitik kavrayış gücüyle birleşmesi, sesinin ve sözünün tesirini fazlasıyla arttırmıştır.

Çalışmaları genellikle “sosyal düşünce” olarak adlandırılabilir meseleler etrafında şekillenen Bauman, alışlagelmiş sosyolojik anlayışın dar sınırlarını aşan bir perspektife sahiptir. Onun sosyoloji anlayışı dünyanın verili haliyle sürüp gitmek zorunda olmadığı ve hâlihazırda böylesine tabii, açık ve kaçınılmaz görünen haline bir alternatifin olduğunu göstermeye çalışır. Bir başka deyişle as-

1 Bauman her ne kadar modern anlayışın eleştirici olarak görülüyor olsa da, aslında son yıllarda kaleme aldığı eserlerle postmodern/akışkan modern dönemi de çeşitli yönlerden esaslı bir eleştiriye tabi tutmaktadır. Yine de Dennis Smith (1999) gibi düşünürler onu “postmodernliğin peygamberi” olarak kabul ederler.

ında onun yapmaya çalıştığı şey, aktörler olarak insanların dünyayı kendileri için tasarlamaları ve zorunluluğun dayatmalarını kabul etmektense özgürlüğü yaşamaları gerektiğini düşüncesini öne çıkarmaktadır. Nitekim onun hemen her çalışmasında üzerinde ısrarla durduğu nokta, sosyolojik düşünmenin temelinin, içinde yaşadığımız düzenin, düzenlerden sadece biri olduğunun farkına varmaktır. Bu açıdan Bauman sosyolojinin insanlar için alternatif imkânların geliştirildiği, şekillendirildiği ve olmazsa değiştirildiği yollara dair bir araştırma olduğunu ve aksinin de düşünülemediğini vurgular. O halde “sosyologlardan beklenen ‘ahlaki tarafsızlık’ ya ikiyüzlülüktür ya da kendini kandırmadır. Toplumlar ‘düzenli tercihlerdir’ ve hakkında çalışma yürüttüğümüz herhangi bir toplum, gerçekler arasında bir gerçek, tercihler içinde bir tercihtir. Tüm tercihler gibi o toplum da iyi ya da kötü olabilir, fakat her spesifik vakıa olduğundan daha iyi hale getirilebilir. Bu önemli gerçeği bilmek, zaten sosyolog olmayı kafaya koymuş ahlaki varlıklar tarafından gerçekleştirilen ahlaki bir eylemdir ona göre (Bauman ve Tester, 2017: 60). Bu anlamda bilimle uğraşma anlayışımızdan içinde yaşadığımız toplumsal düzene bakışımıza, gündelik yaşamda aldığımız kararlardan, ötekiyle olan ilişkimize kadar birçok boyut aslında ahlakla veya ahlaklilikle ilgilidir. Dolayısıyla Bauman’ın eserlerinin çoğunda irdelemiş olduğu konuları ahlakilik perspektifinden değerlendirmiş olması basit anlamda bir tercihten ziyade bir zorunluluk halidir.

Bu perspektiften hareketle bu çalışmada öncelikle Bauman’ın modern etiğe nasıl yaklaştığına, ondan ne anladığına, ona göre temel sakıncalarının neler olduğuna; toplumsal ve bürokratik anlamda ahlakiliğin mümkün olup olmadığına dair görüşleri ele alınacaktır. Ardından modern etiğe karşı hangi gerekçelerle postmodern etiği önerdiği üzerinde durulacak ve nihayetinde de bütün bunlara bağlı olarak ahlak-toplum ve ahlak-devlet ilişkisine yönelik görüşleri irdelenecektir.

Bauman ve Toplumsal Ahlak’ın İmkânı

Bauman’ın ahlak anlayışına geçmeden önce etik ve ahlak kavramlarına etimolojik, felsefi ve sosyolojik açıdan kısaca değinmek yerinde olur. Etimolojik açıdan “etik” kelimesi Grekçe “ethos”,

“moral” ise Latince “mos” sözcüklerinden türetilmiştir. Hem “ethos” hem de “mos”, töre, gelenek, görenek, alışkanlık, yerleşik hale gelmiş duygululuk hali, karakter, huy, mizaç vb. anlamlarında kullanılır. “Moral” karşılığı olarak kullandığımız “ahlâk” kelimesi ise Arapça “hulk” kökünden gelmektedir ki, bu kök de yine töre, gelenek, görenek, alışkanlık, huy, karakter vb. anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla “etik”, “moral” ve “ahlâk” kelimeleri, nüanslar göz ardı edilirse, aynı anlama sahip oldukları görülür (Özlem, 2004: 23).

Bununla birlikte felsefi ve sosyolojik dilde ahlak, insanın başka varlıklarla belirli normlara göre gerçekleşen ilişkiler toplamını, insanın söz konusu ilişkileriyle bu varlıklara yönelen eylemlerini düzenleyip anlamlandıran norm, ilke, kural ve değerler bütünü ifade eder (Cevizci, 117). Buna göre ahlâk, fiilen ve tarihsel olarak bireysel, grupsal, toplumsal düzeyde yaşanan bir şey ya da bir fenomen iken; etik, bu fenomeni ele alan, ahlâk görüşlerini, öğretilerini irdeleyip sınıflandıran, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyan, bunları karşılaştırıp eleştiren felsefe disiplininin adıdır (Özlem, 2004: 22). Başka bir ifadeyle, ahlakın eylemin pratiği olduğu yerde, etik eylemin teorisidir. Bu anlamda ahlakın yerel olduğu, kendisinde hayat bulduğu toplumun geleneğiyle ve geçmişteki sosyo-kültürel yaşam deneyimleriyle ilişkili olduğu yerde, etik evrensel olarak görülür (Cevizci, 2003: 119). Özlem’e (2004: 23) göre etiğin görevi, herhangi bir ahlâk geliştirmek, ahlâklar çokluğuna bir yenisini eklemek ve insanlara bu ahlâka uyulmasını öğütlemek değildir. Tam tersine, etik, “ahlâk” denen fenomeni inceler, başka bir deyişle, etik, pratik bir etkinlik alanı olan ahlâkı teorik bir inceleme konusu kılan felsefe disiplindir.

Bauman’ın eserlerinde ele aldığı konular arasında etik ve ahlak öncelikli bir yere sahiptir. Hatta sorunsallaştırdığı tüm meselelerin temelde ahlakla ilgili olduklarını düşünür. Bauman’ın ahlak anlayışına bakıldığında Ernest Bloch, Emmanuel Levinas, Knud E. Logstrup ve Hans Jonas’tan etkilendiği açık bir biçimde görülür. Kendisi de bu isimleri yirminci yüzyılın en güçlü ahlak düşünürleri olarak görür. Fakat Levinas, Bauman’ın ahlak anlayışının oluşmasında diğerlerine göre çok daha başat bir isim olarak ön

plana geçer. “Ötekinin filozofu” olarak bilinen Levinas’ın “ben” ve “öteki” ilişkisine dair yaklaşımı Bauman tarafından da takip edilmektedir. Nitekim Bauman’a göre de ahlaki duruş esas olarak eşitsiz bir ilişki doğurur; yani karşılıklılık içermez. Öteki ister benim için olsun isterse olmasın ben Öteki içinim; onun benim için olması, deyim yerindeyse onun problemidir ve onun bu problemle uğraşıp uğraşmadığı ya da nasıl uğraştığı benim onun için olmamı zerre kadar etkilemez. Bir başka deyişle benim Öteki için olmam, Ötekine benim için olması için şantaj yapmayacağıma ve Ötekinin özgürlüğüne başka bir şekilde müdahale etmeyeceğime dair rızamı da içermek üzere Ötekinin özerkliğine yönelik saygıyı içerir (2016: 75). Dolayısıyla Bauman, benim ötekiyle ilişkimin tersine çevrilemez olduğunu yani “ben senin içinim”e karşılık “benim için sen”i içermeyeceğini vurgular. Bu anlamda ahlaki bir ilişkiden söz edebilmek için düşünülebilecek tüm ödevlerin sadece bana yönelik olması ve sadece beni bağlaması gerekiyor. Benzer şekilde “Öteki için ölmeye hazırım” ifadesi ahlakidir, fakat “O benim için ölmeye hazır olmalıdır” cümlesinin ise ahlaki olmadığı apaçık ortadadır diyor Bauman. “Ötekilerin, ne kadar değerli olursa olsun ulusun anavatanın, parti ya da herhangi bir başka dava için hayatlarını feda etmelerini isteyen bir emir de ahlaki bir cümle değildir; oysa bir düşünce iz bırakmadan ölmesin diye benim kendi bekamdan vazgeçmeye hazır olmam beni ahlaki bir kahraman yapabilir.” Farklı bir biçimde ifade edilirse, öteki için fedakârlığa hazır olmak, fedakârlık etme emrinin yalnızca benim için olduğunu ve fedakârlığın bir alışveriş veya karşılıklılık meselesi olamayacağını dolayısıyla da emrin evrenselleştirilemeyeceğini kabul ettiğim için ahlaki olan sorumluluğu yüklenirim.

Bu bağlamda ahlaki ile sorumluluğun birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu dile getiren Levinas, Bauman’ın bu konudaki düşüncelerine kaynaklık etmiştir. Levinas, beni başkasıyla dayanışma içine sokan durumun, yaratımın tüm yükünü omuzlarımda taşıyormuşçasına duyduğum sorumluluktan neşet ettiğini söyler. Bu anlamda “benin biricikliği başka kimsenin benim yerime yanıt veremiyor olmasından gelir.” “Ben olmak sorumluluktan kaçmamak demektir.” Bu da “beni kendi emperyalizminden ve ben-

cilliğinden çıkarır.” Dolayısıyla “Ben’de böyle bir yönelim bulup çıkarmak Ben ile ahlaklılığı bir tutmaktır. Başkası karşısında ben sonsuzca sorumludur.” (Levinas, 2003: 139). Bu özlü ifadeler benim sorumluluğunu diğerlerinin sorumluluk anlayışlarına bağlı olmaktan net olarak çıkarır. Dolayısıyla Bauman’ın da belirttiği gibi benim sorumluluğum her zaman ötekinin sorumluluğundan bir adım önde ve her zaman daha fazladır. Bu anlamda Bauman modern toplumsal tahayyül, proje ve bürokratik yapının insanın asli özelliği olan bu ahlaki sorumluluğunu ortadan kaldırmaya giriştiğini ileri sürer ve bu minvalde değerlendirmelerde bulunur.

Bauman ahlaksal normları toplumsal-nedensel biçimde açıklama stratejilerine karşı fazlasıyla eleştireldir. Bu stratejinin Montesquieu’ya kadar geri gittiğini söylese de eleştirilerinin odağındaki asıl isim, toplumu bir “ahlak fabrikası” olarak gören Durkheim’dir. *Modernite ve Holocaust* adlı eserinde bu konuyu ele alan Bauman, Durkheim’in ahlaksal normların gereksinimlerle ilişkilendirilmesi zorunluluğunu reddettiğini ve belli bir toplumda geçerli olan ahlaksal normların zorlayıcı güçlerine (akılcı olması bir yana) bilinçli bir analiz ve seçim sonucu ulaştıkları görüşünü sert bir biçimde eleştirdiğini belirtir. Böylece Durkheim ahlakın özünün, toplum üyelerinin karşılamaya çalıştığı gereksinimlerle akılcı bağlantısında değil, özellikle gösterdiği zorlayıcı güçte aranması gerektiğini, keza normların da toplum üyelerinin çıkarlarını sağlamaya ve korumaya elverişliliğinden ötürü seçildiği için değil, üyelerin -öğrenerek ya da onu çiğnemenin acı sonuçlarını yaşayarak- onun güçlü varlığına ikna oldukları için norm olduğunda ısrar etmiştir.

Oysa Bauman’a göre ahlakın tek varoluş temeli eğer toplumun iradesi ve tek işlevi de toplumun devamını sağlamaksa, o zaman özgün ahlak sistemlerinin ayrı ayrı değerlendirilmesi diye bir konunun sosyoloji gündeminden tümüyle çıkarılması gerekir. Fakat bu da bir yana ona göre Durkheim’in ahlaksal normları toplumsal ürünler olarak görmesinden daha korkunç olanı, toplumun aslında etkin bir ahlaklaştırıcı güç olarak kavranmasıdır. Durkheim’in “İnsan, toplumda yaşadığı için ahlaksal bir hayvandır.” “Toplum dışında, ahlakın hiç bir biçimine rastlanamaz.” “Birey topluma

itaat eder ve bu itaat onun özgürlüğünün gerekli koşuludur” vb. sözlerinin bugünkü sosyoloji deneyimine de yansıdığını vurgular Bauman (1997: 217-19). Dolayısıyla bu Durkheimci “ahlakın toplumsal üretimi” görüşü her toplumun kendi temel ahlaksal davranış biçimini dayatma hakkını kabul eder ve toplumsal otoritenin ahlaksal hükümde tekel olmasını onaylar. Öte yandan, böyle bir tekelin uygulamalarına dayanmayan her türlü hükmün kuramsal gayri meşruluğunu dolaylı olarak kabul eder; yani ahlaksal davranış tüm pratik niyetleri ve amaçları bakımından, topluma uyum ve çoğunluğun gözettiği normlara itaatle eşanlamlı hale gelir (Bauman, 1997: 221). Bu bağlamda Durkheim’a göre devletin temel görevi bireyi giderek ahlaki bir varoluşa çağırmadır. “Bunun devletin temel görevi olduğunu söylüyorum, çünkü yurttaşlık ahlakının odak noktasında ahlaki nedenlerden başka bir şey bulunamaz. ... Devlet her şeyden önce ahlaki disiplinin en kusursuz organıdır” (Durkheim, 2006:122-124) diyerek bu yaklaşımını şu şekilde gerekçelendirir:

Kendi bilincine varmış belirli bir toplum olmazsa, bu toplum ona her an vazifelerini hatırlatmaz, kuralların gerekliliğini hissettirmezse, bunun duygusuna nasıl sahip olacaktır? Hiç kuşku yok ki, ahlakın doğal ve her birimizin bilincinde a priori bulunan bir olgu olduğu, ahlakın neler kapsadığını anlamak için bilincimize bakmamızın ve ona uymak gerektiğini anlamak için biraz iyi niyetin yeteceği düşünülüyorsa, o zaman devlet ahlakın tamamen dışında kalan bir şey olarak görünür ve dolayısıyla devlet etkisini yitirse de ahlakta bir eksilme olmazmış gibi gelebilir. Ama ahlakın toplumun bir ürünü olduğu, bireye dışarıdan gelip bireyin içine girdiği, bazı bakımlardan bireyin fiziksel tabiatını, doğal oluşumunu zorladığı bilindiğinde, toplum neyse ahlakın da o olduğu, ancak toplum örgütlüyse ahlakın güçlü olabileceği daha iyi anlaşılır (Durkheim, 2006:126).

Toplumun kutsal kabul edip ahlakı da onun ürünü olarak gören ve devleti de bu kutsalın ahlakına uymaya çağıran zorlayıcı bir güç olarak gören bu anlayış, toplumsal birlik ve bütünleştirme açısından işlevsel olabilir, ancak soykırımı, asimilasyonu, her türlü zor-

balığı ve dayatmayı meşru kılacak bir aygıt olarak iş görmesi de muhtemeldir. Hatta bunun yirminci yüzyılda çokça vuku bulduğu bilinmektedir. Durkheim'ın modern devletin zor kullanmaya yetkili güçlerinin, devlet merkezli manevi seferberlikle birleştiğinde, baskıcı gücü ve öldürücü potansiyeli ile komünist, faşist ve diğer türdeşleştirici rejimlerin pratiğinde açığa çıkabilecek zehirli bir karışım oluşturabileceklerini öngörememiş olması muhtemeldir. Ancak Bauman'ın (2016: 170) işaret ettiği gibi sonuç ahlakın politikaya hemen hemen tamamen boyun eğmesi şeklinde oldu ve "kolektif vicdan" ahlaki duyguların ve ahlakın yol gösterdiği davranışın tek kaynağı ve garantisi olarak yoğunlaştırıldı, kurum-sallaştırıldı ve politik devletin yasal güçleriyle birleştirildi. Ahlaki kapasiteye tamamen el konuldu ve devletleşmeye (ve ulusallaşmaya) direnen her şeye Yasanın tüm gücüyle zulmedildi. Bazen de bir toplumun varlığı/etiği başka toplulukların yok edilmesine bağlandı.

Durkheim'ın bu toplumcu ahlak anlayışı, G. H. Mead'ın (2017) kavramlarıyla ifade edilirse, bireyin sosyal yönü olan "beni/bana"nın (me), onun özerk bireyliğini ifade eden "ben"e (I) hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde galebe çalmasıdır. Zaten bu anlayışta bireyin bireyliği onun toplumun bir üyesi olmaktan başka hiçbir anlama gelmemektedir. Sonuç olarak Durkheimcı kolektif ahlakta bireyin iradesi ve kararı toplumsal olmaktan öteye geçemez ve bu da bireyi olduğu gibi onun ahlakını da toplumuna indirgemek demektir.

Oysa insanın en önemli özelliği onun kendisine ve ötekilere karşı sorumluluk taşıyan bir varlık olmasıdır. Bu anlamda Bauman Levinas'ı takip ederek insan öznesinin varoluş biçiminin sorumluluk olduğuna dikkat çeker (çıkarcı, yarar hesabı, optimal çözümlerin akılcı aranması, ya da baskıya boyun eğme gibi) ve ahlakla ilgisi olmayan faktörlerden etkilenmemiş, ilk ve en bozulmamış halindeki özneler arası ilişkinin temel yapısının ahlak olduğunu vurgular. "Ahlakın özü, ötekine karşı (zorunluluktan farklı) bir görev, her tür çıkar gözetiminden önce gelen bir görev olduğundan, ahlakın kökleri egemenlik ve kültür yapıları gibi toplumsal düzenlemelerin daha da altına uzanır. Toplumsal süreç, ahlak ya-

pısının zaten var olduğu bir noktadan başlar. Ahlak, toplumun bir ürünü değildir. Ahlak, toplumun güdülediği -kötüye kullandığı, yönünü değiştirdiği, önünü tıkadığı- bir şeydir” (Bauman, 1997: 232) diyerek ahlakın kolektifliğin bir ürünü olduğu görüşünü kesin bir biçimde mahkûm eder. Böylece Durkhemci düşüncenin ahlakı üzerine oturttuğu temelin, ahlakın hayat bulmasını engelleyen yönüne dikkat çekmiş olmaktadır.

Modern Bürokrasi, Disiplin ve Ahlakiliğin Askıya Alınması

Sorumluluğu, ahlaki davranışın temel taşı olarak gören Bauman’a göre sorumluluk ötekine yakınlıktan kaynaklanır. Yakınlığın ahlaksal niteliği sorumluluktur; toplumsal uzaklığın ahlaksal niteliği ise ahlaksal ilişkinin yokluğu ya da yabancı korkusudur. Yakınlık ortadan kalktığında sorumluluğun sesi kesilir; sonunda, arkadaş insan öznesi Öteki’ne dönüştüğünde sorumluluğun yerini hoşnutsuzluk alabilir. Dolayısıyla Bauman binlerce insanın öldürülmesini ve milyonlarca insanın da Holocaust’u protesto etmeksizin seyretmesini mümkün kılanın böyle bir ayırım olduğunu vurgular. Bu ayrımı olanaklı kılan şey ise modern akılcı toplumun teknolojik ve bürokratik başarısıydı ona göre (1997: 233). Bu anlamda Holocaust, basit anlamda bir yabancı korkusu veya düşmanlığından kaynaklanmış olamazdı. Yoksa Batı’da yüzyıllardır varlık gösteren Yahudi karşıtlığı neden daha önce değil de modern çağın en şaşıla döneminde soykırımı dönüşmüş olsun ki? Bu bağlamda “modernlik olmasa daha kötü bir durumda mı olurduk?” diye sorar Bauman ve şöyle devam eder: “Bilemiyorum. Bildiğim şey, farklı olacağımızdır. Sonuçta ‘modernlik olmasaydı’ bu sefer şu anda bizde nefret uyandırıp tiksintiye sebep olan bir mezalime kör olacaktık” (Bauman ve Tester, 2017: 76).

Ona göre Holocaust ancak eskiye ait ahlaksal dürtülerin etkisinin nötralize edildiği, cinayet aygıtının bu dürtülerin doğduğu ve geçerli olduğu dünyadan soyutlandığı, böylesi dürtülerin marjinal ve görevlerle tümüyle ilgisiz kılındığı koşullarda başarılabilir. Bu nötralize etme, soyutlama ve marjinalize etme, modern endüstri, ulaşım, bilim, bürokrasi ve teknolojiye oluşmuş korkunç aygıtı kullanmasını iyi bilen Nazi rejiminin bir başarısıydı. Bunlar olmadan Holocaust düşünülemezdi (1997: 238). Ona göre Holoca-

ust modernliğin meşru ürünüydü. Çünkü o, “mükemmelliğe” engel olan unsurların mümkün olan en iyi teknoloji kullanılarak temizlenmesiyle ilgiliydi (Bauman ve Tester, 2017: 74). Bu bakımdan modern anlamda hangi düzen olursa olsun kendine karşıt olarak konumlandığı, farklı ırk, dil, din ve düşüncelerden kurtulmak esas sorunu teşkil ediyordu ve derhal icabına bakılmalıydı. Elbette bu tür projeler rasyonel olarak planlanıp, hesaplanıp mantıksallaştırılır ancak bir topluluğu, ötekine karşı harekâta geçirmek için akıl gibi duygular da kullanılabilir.

Bauman, *Sosyolojik Düşünmek* (2009) adlı kitabında da bu ahlaki soruna dikkati çekerek özelde örgütün genelde de bürokrasinin insan davranışını ideal rasyonellik koşullarına uydurma çabasında olduğunu söyler. Bauman’ın analizine göre modern örgütlenme ve bürokrasi, insanların eylemlerini kişisel inanç ve duygulardan muaf kılmak için tasarlanan bir aygıttır. Bu yapıda geçerli olan disiplin etiği, üyelerin davranışlarını etkileyebilecek ahlaki sorunları dizginleyebilecek ve tüm öteki sorumlulukları rafa kaldırabilecek tek faktördür (Şan, 2012: 77). Böyle bir çaba her şeyden önce ahlaki kaygıları bir kenara bırakmayı gerektirir ve ahlaki sorumluluğun yerini uygun davranışın en üstün kıstası olan disiplin alır. Örgütün her üyesinin görevi basit bir seçime indirgenir: emre itaat etmek ya da etmemek. Böylece insanlar, görmedikleri kötü sonuçları olan ve varlıklarından bile haberdar olmadıkları insanları etkileyen eylemlerde bulunabilirler. Dolayısıyla ahlaki bir kaygı ya da suçluluk duygusu yaşamaksızın en iğrenç ve aşağılık şeyleri yapabilirler. Örgüte ya da kuruluşa mensup biri üstlerinin kurallarına ve emirlerine sıkı bir biçimde uyduğu müddetçe ahlaki kuşkulardan muaf tutulur. Bu yüzden farklı koşullarda ahlaki bakımdan kınanması gereken bir eylem birdenbire mümkün ve yapılması kolay olur (Bauman, 2009: 149). Bu anlamda ona göre modern bürokratik örgütlenme insanların eylemlerini onların kişisel inanç ve duygularından muaf kılmak için tasarlanan bir mekanizmadır. Burada disiplin diğer tüm sorumlulukları rafa kaldıran tek sorumluluktur ve kişinin örgüte /kuruluşa yönelik ödevlerini düzenleyen etik kod, üyelerin davranışlarını etkileyebilecek ahlaki

sorunların önüne geçer. Başka bir ifadeyle modern bürokratik örgütlenme ahlaki kısıtlamalara bağlı olmaksızın iş yapma biçimidir. Bu nedenle modern örgütler/kuruluşlar ilke olarak, üyelerinin kendi başlarına yaptıkları zaman kesinlikle ürpertiyle kaçacakları gaddar eylemlerde bulunabilirler. Böylece bürokratik eyleme katılan insanlar sorumlu ahlaki öznelere olmaktan çıkmış oluyorlar (Bauman, 2014: 352).

Bunun yanı sıra Bauman, herhangi bir rolün uygun vasıflara sahip herkes tarafından yerine getirilebilmesi her örgütün asli özelliği olduğunu ve işin tamamına katkıda bulunanın o işi üstlenen değil, bizatihi rol olduğunu vurgular. Böylece rol, kişisellikten soyutlanarak sorumluluk uygulayan kişiye değil role bağlı olur ve rolün, oynayanın kişiliğiyle karıştırılmaması gerektiğinde ısrar edilir. Zira onun, (2009: 151) vurguladığı üzere, “görev disiplin ister, duygulanım değil.”

Bu rollerin hiçbiri “benliklerimizin bütünü”nü ele geçirmiş gibi görünmez; hiçbirinin “bütün” ve “biricik” bireyler olarak “gerçekten olduğumuz şeyle” özdeş olduğu varsayılmaz. Bireyler olarak yerimiz doldurulamaz ama rollerimizden herhangi birinin oyuncusu olarak yerimiz doldurulabilir. Dolayısıyla, ben çekilirsem çok fazla bir şey değişmeyecektir: Benim bıraktığım boşluğu hemen başka biri dolduracaktır. “Biri bunu nasıl olsa yapacak” -bizden istenen işin ahlaki olarak kuşkulu ya da nahoş olduğunu anladığımızda kendimizi böyle avuturuz ve haksız da olmayız... Yine sorumluluk “yüzmekte”dir. Daha doğrusu role aittir, rolü oynayan kişiye değil -böyle söylememiz gerektiği hatırlatılır bize. Ve rol kişinin kendisi değildir -sadece iş sırasında giydiğimiz ve günlük çalışmamız bittiğinde çıkardığımız iş giysileridir. Formalar, giyenleri esrarengiz bir şekilde aynı gösterir. Formalarda da, onları giyenlerin yaptıkları işte de “kişisel hiçbir şey” yoktur (Bauman, 2016: 33).

Ancak insan her zaman bu kadar hissiz olamaz diye vurgular Bauman. Zira rol oynanırken oluşan, işe ait tüm lekeler yalnızca formaların üstünde kalmaz. Formaların çıkarılıp dolaba koyulması da her zaman kolay olmayabilir. Acı verici bir endişe,

forma kişinin üstünde yokken de yakasına yapışıp kalabilir. Bu anlamda “Ben görevimi yaptım” düşüncesi, yargıçları tepemden alabilir belki, ama “vicdan” dediğim jüriyi feshedemez (2016: 79-80). Bu da vicdandan kaçmanın hiçbir yolu olmadığına işaret eder.

Modern bürokrasilerde sorumluluğun kişiye değil role bağlı olması bir başka deyişle sorumluluğun “yüzer-gezer” olmasının ahlakiliği askıya almasının yanı sıra kişinin kendisine yabancılaşmasına da neden olduğu söylenebilir. Modern bürokrasi (ve örgütlerde) bu anlamda rol-sorumluluk ikileminde sorumluluğun askıya alınmasını bireye dayatır ve böylece onu kendisine yabancılaştırır. Dolayısıyla bir bireyin içinde bulunduğu şartları gereği başka seçeneğinin olmadığını söyleyerek davranması veya verilen emre körü körüne itaat etmesi, rolü hür iradenin yerine koymasıyla aynı anlama gelir ve bu da bireyin kendisine yabancılaşması sonucunu doğurur. Belki de bu durumun en açık örneklerinden biri Holocaust’ta görev almış 101. Yedek Polis Taburu’ndaki askerlerin, çok az bir kısmı dışında, kendilerine verilen emri harfiyen yerine getirmiş olmalarıdır² (Browning, 2019).

Bauman bürokrasinin, eylemin ahlaki güdülenimlerinin hükümsüz ilan edilmeye, susturulmaya veya bir süre için askıya alınmaya yatkın en önemli bağlam olduğunu belirtmekle birlikte tek olmadığını söyler. “Ahlaki dürtünün bastırılması yönünde benzer bir etki, neredeyse tüm diğer özellikleriyle bürokratik bir örgütlenmenin serinkanlı, hesapçı rasyonelliğiyle taban tabana zıt, çıkar peşinde koşan ve iştah kabartan rekabetten de neredeyse tamamen uzak bir bağlamda ortaya çıkar. Bu türden özel tek bağlam ahlakın en etkili bir susturucusu olarak kendini gösterir: Bu, kalabalıktır” diye vurgular. Bir kalabalıkta, insanlar, kendilerine kalsa hiçbir failin tek başına ahlaki olarak işleyemeyeceği

2 Katliam emrini veren tabur komutanı Wilhelm Trapp’ın içinde bulunduğu ruh hali bu açıdan ibret vericidir: Polislerden biri, Trapp’ın elini kalbine götürüp “Tanrım, bu emirleri neden vermek zorundayım? Dediğini; başka bir polis ise Trapp’ın kendisine “Böyle işler bana göre değil. Ama emir emirdir.” Dediğini aktarmıştır. (Browning, 2019: 83).

suçları işleyebilir. Eğer kalabalık tek tek her üyesinin iğrendiği korkunç bir eylemi kolektif olarak gerçekleştirebiliyorsa, bunun nedeni kalabalığın bir yüzünün olmamasıdır. Kalabalıkta, bireyler bireyselliklerini yitirirler ve anonim toplulukta “çözülürler”; onlar artık ahlaki özneler olarak, ahlaki görevin hedefleri olarak görülemezler (Bauman, 2009: 151-155). Kalabalık, Bauman’ın analizine göre ötekiliğin boğulmasıdır, farklılığın ortadan kaldırılması, Ötekindeki ötekiliğin yok olmasıdır. Oysa ahlaki sorumluluk farklılıktan beslenir. Kalabalık benzerlikle yaşar. Kalabalıkta, hepimiz birbirimize benzeriz. İşe birlikte başlarız, birlikte dans ederiz, birlikte yumruklaşırız, birlikte yanarız birlikte öldürürüz (2016: 180-182). Bu anlamda kalabalık-ahlak ilişkisi, belki de, Kierkegaard’ın (akt. Bauman, 2016: 63) şu sarsıcı cümlesi kadar isabetli ifade edilemez: *Kitle ortaya çıkar çıkmaz, Tanrı görünmez olur. Tanrı sadece tek tek insanlar için vardır.* Netice itibariyle Bauman’a göre hem bürokratik örgütlenmelerde hem de kalabalıkta ahlaki dürtüleri askıya alma bakımından bir benzerlik bulunmaktadır: Bu, kişiliksizleştirme ya da bireysel özerkliğin yok edilmesidir. Bir başka ifadeyle sorumluluğun bireyden uzaklaştırılması ya da yok sayılmasıdır.

Bauman, güçlü ahlaksal dürtülerin toplum öncesi kaynakları olduğunu ve modern toplumsal örgütlenmeye özgü bazı yönlerin bu ahlaksal dürtülerin zorlayıcı gücünü önemli ölçüde azalttığını, sonuçta da toplumun, ahlakdışı davranışı makul kıldığını vurgular. Bu perspektiften bakıldığında Bauman, modern bürokrasinin ve uzmanlığın olmadığı dünyanın “orman kanunu”yla ya da “yumruk kanunu”yla yönetildiği yolunda, Batı’nın yarattığı mitsel imajın, kısmen denetleyemediği güdülerden ve eğilimlerden kaynaklanan normların rekabetini ortadan kaldırmaya çalışan modern bürokrasinin kendi kendini meşrulaştırma gereksinimini kısmen de insanların karşılıklı ilişkileri ahlaksal sorumluluk temelinde düzenleme konusundaki ilk ve doğal yeteneklerinin bugüne dek ne denli yitirilmiş ve unutulmuş olduğunu gösterdiğini belirtir. Böylece ona göre bu mitsel imajla evcilleştirilmesi ve baskı altına alınması gereken ve vahşilik olarak sunulan şeyin, uygarlaşmanın nötralize etmeye ve yerine egemenliğin yeni yapı-

sından kaynaklanan denetleyici mekanizmaları koymaya çalıştığı ahlaksal dürtülerin ta kendisi olduğu fark edilebilir. Neticede “ahlaksal güçlerin etkisizleştirilmesi ve felç edilmesiyle de onların yerini alan yeni güçler eşi görülmemiş bir hareket serbestliği kazanmıştır. Bunlar, ancak iktidara geçmiş katillerin ahlaken doğru bulacağı kitlesel ölçekte bir davranışa yol açabilirler” (Bauman, 1997: 249) . Böylece insanı insan kılan ahlaki dürtülerinin yerine, onu düşünsel ve davranışsal kodlara mahkûm eden gayri insani disiplinler ve biyo-psişik iktidar mekanizmaları geçirilerek “fonksiyonel” bir hale getirilir.

Bauman ahlakın buyruk altına alındığı modern dünyada toplumun sözde başardığı şeyler arasından bazılarını ironik bir dille şu şekilde sıralar: Ahlaksal sorumluluğun baskısını ortadan kaldıran ya da zayıflatan insanlararası uzaklığın toplumca üretimi; ahlaksal sorumluluğun yerine, eylemin ahlaksal önemini iyice gizleyen teknik sorumluluğun konulması; Öteki'nin, normalde ahlaksal bir değerlendirmeden geçirilecek ve ahlaksal bir tepkiyle karşılanacak acılarına karşı kayıtsızlığı destekleyen soyutlama ve ayırma teknolojisi. Ayrıca, ahlakı aşındıran tüm bu mekanizmaların, hükmettiği toplumlar adına mutlak ahlaksal ve etik otoriteyi gasp eden devlet güçlerinin egemenliği ilkesiyle daha çok güç kazandığını da göz önüne almak gerekir. Çok ayrıntılı ve genellikle bir işe yaramayan “dünya görüşleri” ne olursa olsun, devletleri yönetenler kendi egemen yönetimleri altındaki topraklarda, yönetim tarzlarına engel olacak hiç bir normla sınırlı değildirler. Bu alandaki eylemleri ne denli vicdansızsa, ahlaksal hüküm alanındaki tekellerini ve diktatörlüklerini onaylayacak ve destekleyecek bir “susturma”ya gereksinimlerinin de o ölçüde şiddetli olduğunu gösteren kanıtlardan yana bir sıkıntı yoktur (1997: 249-50). Bu anlamda (hangisi olursa olsun) hâkim (disiplinci) söylemden farklı bir düşünceyi dile getirmek hem çeşitli söylemsel rejimlerle (ihanet, işbirlikçi vs.) baştan engellenmeye çalışılır hem de cezalandırılır. Böylece insanı ahlaki bir varlık kılan iradiliğine ve farklı düşünüp bunu ifade edebilme yetisine el konularak farklı biçimde bir madunlaştırma gerçekleştirilir. Dolayısıyla bu madun tipinin de en önemli özelliği, Spivak'ın (2016) dediği gibi, konuştu-

rulmaması ya da susmaya mahkûm edilerek ahlakiliğinin askıya alınmış olmasıdır.

Modern Etiğe Karşı Postmodern Etik

Aslında modern Aydınlanmacı proje uzun bir geçmişe sahip bir eleştirel düşünüm ve sorgulama geleneği tarafından sorunsallaştırıldı. Bu nedenle ilk postmodern izler genellikle bu toplumsal ve felsefi geleneğe aranmaktadır. Örneğin, Nietzsche, Heidegger, Simmel, Weber ve Adorno, çalışmalarında dikkat çeken uğraşların başında modern akla ve onun sonuçlarına sert biçimde itiraz etmeleri nedeniyle postmodern yaklaşımların öncüleri olarak değerlendirilmişlerdir. Dolayısıyla rasyonelleşmeye bağlı olarak “adalet, erdem, eşitlik, özgürlük ve mutluluk” gibi hususlarda da ilerleme sağlanacağını ileri süren Aydınlanma fikrine yönelik şüpheci tutum hiçbir şekilde son yıllarda postmodern olarak tanımlanan yaklaşımlarla sınırlı değildir. Bununla birlikte modernliğin eleştirisi her ne kadar yeni sayılamayacak olsa da özellikle 1970’li yıllardan itibaren (Foucault, Lyotard, Baudrillard, Derrida vd.) artarak devam etmektedir. Bir başka deyişle çeşitli alanlarda kendini göstermeye başlayan postmodern teoriyle söz konusu eleştirinin dozunun arttığını söylemek mümkündür.

Bauman’ın belirttiği gibi postmodernlik gerçekten de tektiplilik ve evrenselcilik gibi modernliğin merkezi değerlerinin işaretlerini tersine çevirir. İdeal anlamda, postmodernliğin çoğulcu dünyasında ilke olarak bütün yaşam biçimlerine izin verilmektedir. Bir başka ifadeyle hiçbir yaşam biçimi, herhangi bir yaşam biçimini izinsiz kılacak kadar kesin ya da tartışmasız değildir. Bu anlamda bir yandan birlikte yaşama ilkesi, evrenselleştirme ilkesinin yerini alabilirken, diğer taraftan hoşgörü önermesi ihtida ve tabiiyet önermelerinin yerine geçebilir. Dolayısıyla postmodernlik farklı yaşam biçimlerini kabul eden ve bu farklılıkların evrensellik potansiyelini eritilmesini kesin olarak reddeden bir anlayışa sahiptir (Koyuncu ve Günerigök, 2019: 79). Bu anlamda Bauman’a (2003a: 131) göre *özgürlük, eşitlik ve kardeşlik* modernliğin sloganıyken, *özgürlük, farklılık ve hoşgörü* ise postmodernliğin ateşkes formülüdür.

Batı akılcılığı, mantığı, ahlakı, estetiği, kültürel ilkeleri, uygar yaşam kuralları, vb.'nin nesnel üstünlüğünün temellerinin herkesi tatmin edecek biçimde dile getirmiş olup olmadığı tartışmaya açık bir meseledir. Ancak gerçek şu ki, böyle şeyleri dile getirme arayışları kesintisiz olarak sürmüş ve felsefeciler bu arayışın başarı getireceğine olan inançlarından hemen hiçbir zaman vazgeçmemişlerdir. İşte postmodern dönemin ayırt edici özelliği, bu arayışı bir yana bırakması, bu arayışın boşuna olduğu kanısına varmış olmasıdır. Bunun yerine, postmodern dönem kalıcı ve onulmaz belirsizlik koşulları altındaki bir yaşama; iddialarının, tarihsel olarak şekillenmiş göreneklerinden daha sağlam ve bağlayıcı bir zemine dayandığını kanıtlayamayan, kendisiyle birlikte, yarış halindeki sınırsız sayıda, yaşam biçiminin var olduğu bir yaşama uyum sağlamaya çalışır (Bauman, 2003b: 145). Bu anlamda Bauman, postmodern zihnin muğlaklık, risk, tehlike ve hata içermeyen, her şeyi kucaklayan, tam ve nihai bir yaşam formülü bulacağını artık umut etmediğini ve bunun tersini vaat eden her sese büyük bir kuşkuyla yaklaştığını vurgular. Dolayısıyla postmodern zihin, görünüşteki hedefiyle ölçüldüğünde etkili olsun ya da olmasın, her yerel, özelleştirilmiş ve odaklanmış tedavinin, onardığından fazlasını değilse bile en az onardığı kadarını bozduğunun farkındadır. Nihayetinde ona göre postmodern zihin, insanlık durumunun karışıklığının kalıcı olduğu düşüncesiyle uzlaşmıştır ve bu en genel hatlarıyla “postmodern bilgelik” denilebilecek şeydir (Bauman, 2016: 331).

Postmodern etikle ilgili yaklaşımlara bakıldığında Bauman, bu nosyonunun çoğunlukla etiğin ölümüyle ve onun yerini estetiğin almasıyla ilişkilendirildiğini belirtir. Oysa, postmodern etik anlayış bundan çok farklı bir anlam taşımaktadır: Postmodern etik yaklaşımın yeniliği, her şeyden önce tipik modern ahlaki kaygıların terk edilmesini değil, ahlaki sorunları ele almanın tipik modern yollarının (yani, politik pratikte ahlaki meselelere zora dayalı normatif düzenlemeyle yanıt vermenin; teoride ise felsefi olarak mutlak, evrensel ve temel olanın aranmasının) reddedilmesinde yatıyor. Dolayısıyla etiğin en büyük meseleleri –insan hakları, toplumsal adalet, barışçıl işbirliği ile kişisel yetke arasındaki

denge, bireysel davranış ile kolektif refahın uyumlulaştırılması gibi- güncelliğinden hiçbir şey kaybetmedi, fakat yeni bir tarzda görülmeleri ve ele alınmaları gerekiyor (Bauman, 2016: 11-13).

Gerek modern yasa koyucular gerekse modern düşünürler, diyor Bauman, ahlakın, insan yaşamının “doğal bir özelliği” olmaktan çok tasarlanması ve insan davranışına sokulması gereken bir şey olduğunu düşündüler. Bu nedenle her şeyi kapsayan birleştirici bir etik -yani, insanların öğrenebilecekleri ve itaat etmeye zorlanabilecekleri tutarlı bir ahlaki kurallar bütünü- oluşturmaya ve dayatmaya çalıştılar. Kilisenin, tükenmiş ya da etkisiz kalmış olan ahlaki gözetiminin bıraktığı boşluğun, dikkatle ve ustalıklı uyumlulaştırılmış bir dizi rasyonel kuralla doldurulabileceğine ve doldurulması gerektiğine ve inancın artık yapamadığını aklın yapabileceğine içtenlikle inandılar (Bauman, 2016: 16). Böylece ahlak, etik koda ve etik kod da yasaya dönüştürüldü ve uygulandı.

Oysa modern öncesi sosyal hayatı biçimlendiren bütün dinsel sistemlerin özünde olan şey günah düşüncesi değil tövbekârlık ve kurtuluş düşüncesi idi. Bauman'ın (2014: 12) vurguladığı gibi hiçbir din günahsız bir yaşamı mümkün bir proje olarak görmedi ya da kötülüksüz bir yaşama giden yolu önermedi. Bu anlamda dinler genellikle gerçekçi bir biçimde günahın kaçınılmazlığını kabul ediyor ve sonuçta da bütün çabalarını, kurtuluş vaadine bağlı olan kesin tövbe etme biçimleriyle vicdan azabını hafifletmek için çaba harcıyorlardı. Dinler (özellikle de aşkın ya da yüksek tipli dinler) günah işlemeyi tasvip etmemekle birlikte onu insan tabiatının en önemli özelliklerinden biri olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla dini açıdan sınamaya tabi tutulmanın bir anlamı da günahın işlenebilirliğidir. Günah işleyebilmenin bir başka ifadeyle seçimin olmadığı bir hayatta, ahlakın da bir anlamı olamazdı.

Bu bağlamda “günahsız (ki günahın adı artık suçtu) bir yaşam vaat eden tek proje, dünyayı insanların gereksinim ve yetilerine göre ve rasyonel olarak tasarlanan bir plan doğrultusunda yeniden yaratan modern proje idi” (Bauman, 2014: 12). Bunu sağlayacak olan temel aygıt da yasamaydı. Böylece ahlaki durum bağlamında yasama, etik bir kod tasarlamak anlamına geliyordu. Bu

da dinsel tövbe ve bağışlama ritüellerinin tersine neyin yapıp yapılmayacağı ve neyin yapılmaması gerektiği konusunda aktöre a priori bir kesinlik sunarak bizzat kötülüğün yapılmasını engelleyecek bir mekanizmaydı.

Bauman'ın anladığı biçimiyle modern proje:

Sadece günahkârların değil aynı zamanda günahın da olmadığı, yalnızca seçim yapan insanların değil aynı zamanda bizzat yanlış seçim olanağının da olmadığı bir insanî dünyanın mümkün olduğunu koyutluyordu. Modern proje, nihâf anlamda, ahlâkî müphemliğin olmadığı bir dünyayı ve bu müphemlik de ahlâkî durumun doğal bir özelliği olduğu için, insanî seçimleri bu seçimlerin ahlâkî boyutlarından koparmayı koyutluyordu. İşte özerk ahlâkî seçimin yerine etik yasayı ikame etmenin pratikte vardığı nokta budur (2014: 13).

Böylece ona göre etik -tek ahlak kuralı, her ahlaklı kişinin itaat etmek zorunda olduğu, birbiriyle tutarlı ilkelerden oluşan tek buyruklar grubu- insani tarzların ve ideallerin çoğulluğunu bir tehdit, ahlaki yargıların müphemliğini düzeltilmesi gereken marazi bir durum olarak görür. Modern dönem boyunca ahlak felsefecilerinin çabaları, çoğulluğun azaltılması ve ahlaki müphemliğin def edilmesi hedefine yönelikti. Felsefecilerin her fırsatta tekrarlamaktan hoşlandıkları gibi "ahlakın üzerinde inşa edileceği temelleri uluslara açıklamak, ahlaki davranış ilkeleri konusunda uluslara yol göstermek" aydınlanmış seçkinlere tevdi edilen en önemli görevlerden biriydi. Bundan hareketle felsefecilerin etiği Kilisenin vahyinin yerini almalıydı -ama evrensel geçerliliğe ilişkin daha da radikal ve uzlaşmaz bir iddiayla. Sonuçta felsefeciler ulusların tinsel yöneticileri ve koruyucuları olarak ruhban sınıfının yerini alacaklardı. Dolayısıyla insanlara gerçek çıkarlarının neler olduğu söylenmeli; dinlemezlerse ya da duymakta güçlük çektikleri anlaşılırsa, -gerekirse kendi istençlerine rağmen- gerçek çıkarlarının gerektirdiği gibi davranmaya zorlanmalıdırlar (Bauman, 2016: 36-46). Bir başka ifadeyle insanlar, etiğin yasalaşmış halinde önce "simgesel şiddet"e, bunun işe yaramadığı ya da yetersiz kaldığı durumlarda ise "fiziksel şiddet"e maruz kalacaklardır.

Bu zora dayalı uygulamaların dikkate değer bir boyutu da toplumsal kurumlarla sağlanıyor olmalarıdır. Bauman (2016: 46) zorlayıcı yaptırımlarla desteklenen tüm toplumsal kurumların iyi seçimler yapma konusunda bireye güvenilemeyeceği varsayımını temel aldıklarını düşünür. Oysa onun dediği gibi aslında bireyi birey sıfatıyla esas itibarıyla güvenilemez kılan, tam da ortak yaşamın, iyi davranış standartlarını belirlemede tek otoriteye sahip zorlayıcı kurumlarla dolmasıdır. Bu anlamda bireysel özgürlüğün ahlaki açıdan olumlu sonuçlar vermesinin biricik yolu, bu özgürlüğün dış erke dayalı olarak belirlenen standartlara teslim edilmesi gerektiği fikridir. Bu da neyin iyi olduğuna karar verme hakkını toplumsal olarak onaylanmış kurumlara bırakmak ve onların kararlarına boyun eğmektir. Bauman'a göre ahlakın yerine yasayı koyma ve etiği yasanın modeline göre biçimlendirme anlayışı -yani ahlak/yasa diyalektiği- Rousseau'dan Spencer'a, Durkheim'dan Freud'a kadar felsefi ve sosyolojik analizlere yansımıştır.

Bu bağlamda “yasa koyucular”ın, yasamanın olmadığı düzenli bir dünyayı hayal edemedikleri gibi etik yasamacıların ya da vazizlerin de yasanmış bir etiğin olmadığı ahlaki bir dünyayı düşünemediklerini söyleyen Bauman bunların kendi açılarından haklı olduklarını düşünür. Ancak ona göre sırf “etik yasa olmadan ahlak da olmaz” ilkesinin modern promosyonundan dolayı *etiğin olmadığı dünya* zorunlu olarak *ahlakın olmadığı bir dünya* olarak görünür.

Fakat eğer bu promosyonun zihinsel tortularını kaldıracak ve ahlak ile etik olarak yasalaşan ahlak arasına zorla yerleştirilen kimlik işaretini sökecek olursanız karşınıza pekâlâ şöyle bir manzara çıkabilir: Efektif etik yasamanın ortadan kalkmasıyla ahlak da ortadan kalkmıyor; tam tersine kendine geliyor. Gücün desteğini arkasına alan etik yasanın, ahlaki standartların sallantıdaki gövdesini dağılmaktan koruyan sağlam bir çerçeve olmaktan çok uzak olmanın yanında bu standartların kendi gerçek boyutlarına kavuşmasını ve hem etik hem de ahlakın nihai testinden -yani insanlar arası birlikteliği yönlendirme ve yaşatma testinden- geçmesini engelleyen bir ka-

fes olduğu pekâlâ düşünülebilir. Bu çerçeveye parçalandığında, bunun tuttuğu ve koruduğu düşünülen içeriğin dağılmaması, tam tersine, artık kendi gücünden başka dayanacağı bir şey kalmayacağı için kendi kendisini sağlamlaştırması da pekâlâ muhtemeldir. Aynı şekilde, etik yasama meselelerine dağıtılacak dikkat ve otorite kalmayınca, bu defa insanlar kendi ahlaki özerkliklerinin gerçeğiyle -bütün çıplaklığıyla- yüzyüze gelmekte serbest olacaklardır. Tıpkı modernliğin tarihe etik çağı olarak geçmesi gibi önümüzdeki postmodern dönem de tarihe ahlak çağı olarak geçebilir (2014: 56).

Bauman'ın çok keskin bir biçimde vurguladığı gibi modern etik kriz içindedir. Ancak "etik çağı"nın sonuna gelmiş olması, ahlakın da sonuna geldiğini hiçbir biçimde göstermez. Ya da tersinden ifade edildiğinde, "etik çağı"nın sonu "ahlak çağı"nın öncüsüdür ve postmodernlik böyle bir çağ olarak görülebilir" (2014: 64). Bu bağlamda ona göre dünyaya postmodernliğin yeniden kazandırdığı büyü, insanın ahlaki kapasitesinin, modern sürgününden yeniden insan dünyasına dönebilmesi ve modern güvensizliğin bıraktığı lekenin ve iftiranın silinmesi için bir şanstır. Ancak şu uyarıyı da yapar Bauman (2016: 53): Bunun sonucunda dünya zorunlu olarak daha iyi ve daha misafirperver olacak değil. Ama yasayla yok edemediği sağlam ve esnek insan eğilimleriyle anlaşmak için bir şans olacaktır. Muhtemelen buradan hareket etmek daha insani bir dünya umudunu daha gerçekçi kılacak ve bu da mütevazılığı nedeniyle olacaktır.

Dolayısıyla Bauman'a (2016: 22-27) göre postmodern açıdan bakıldığında ahlaki durumun işaretleri şöyle ifade edilebilir:

1. "İnsanlar özünde iyidir ve doğasına uygun olarak hareket etmesine yardımcı olmak yeterlidir" ve "İnsan özünde kötüdür ve kendi itkileriyle hareket etmesi önlenmelidir" şeklindeki, birbiriyi çelişen, buna karşılık sık sık aynı iman gücüyle dile getirilen iddiaların ikisi de yanlıştır. Aslında insanlar ahlâkî olarak müphemdirler. İnsan birlikteliğinin esas yapısı düşünüldüğünde, müphem olmayan bir ahlâk, varoluşsal olarak imkânsızdır.

2. Ahlâkî fenomenler doğaları gereği "gayrı-rasyonel"dirler. An-

cak amaç düşüncesinden ve kar-zarar hesaplarından önce geldikleri zaman ahlâkî oldukları için, araçlar-amaçlar şemasına uymazlar.

3.Ahlâk ıslah olmaz bir şekilde aporetiktir (çelişkilidir). Müphem olmayan bir şekilde iyi olan pek az seçenek vardır. Ahlâkî seçimlerin çoğu, çelişkili itkiler arasından yapılır. Bu anlamda ahlaki benlik müphemlik ortamında hareket eder, hisseder, eyler ve belirsizlikle ötür. Bauman'a göre belirsizlik ahlaki benliğin yaşam alanıdır. İnsanı seçim yapmaya zorlayan şeydir belirsizlik.

4.Ahlâk evrenselleştirilemez. Bu cümlenin, ahlâkın ancak yerel (ve geçici) bir âdet olduğu; bir yer ve zamanda ahlâkî olduğuna inanılan şeye başka bir yer ve zamanda kesinlikle kaç çatıldığı; dolayısıyla şimdiye kadar uygulanan her tür ahlâkî davranışın zamana ve yere bağlı olduğu, yerel tarihin veya kabile tarihinin kaprislerinden ve küresel icatlardan etkilendiği şeklindeki ifade edilen ahlâkî göreceliği zorunlu olarak desteklemesi gerekmez. ... Bu açıkça göreci ve sonuçta nihilist olan ahlak görüşüne karşı çıkıyorum ben. Ahlak evrenselleştirilemez iddiası modern çağın tüm farklılıkları bastırmak ve ahlaki yargının tüm yabani ve denetlenemeyen kaynaklarını ortadan kaldırmak için işlev gören ahlaki evrenselciliğe karşı çıkıyor.

5.“Rasyonel düzen” açısından ahlâk irrasyoneldir ve öyle kalacaktır. Tek biçimliliğe ve disiplinli, eşgüdümlü eylemin talep edilmesine yönelik her toplumsal bütünlük için ahlaki benliğin inatçı ve esnek özerkliği bir skandaldır.

6. Etik yasamadaki toplumsal çabaların muğlâk etkisi göz önüne alındığında, Ahlâkî sorumluluğun, benliğin ilk gerçekliği olduğu, toplumun bir ürünü değil, bir başlangıç noktası olduğu varsayılmalıdır. Öteki ile girilen tüm ilişkilerden önce gelir ahlaki sorumluluk. Dolayısıyla hiçbir “temeli” yoktur; hiçbir nedeni ve belirleyici etkeni yoktur. Var olmasını istemek veya sağlamak neden mümkün değilse, varlığının gerekli olduğunu savunmak da aynı nedenle mümkün değildir.

7.O halde yaygın kanaatlere ve bazı postmodernist yazarların aceleci “her şey uyar” şeklindeki zafer çılgınlıklarına karşın, ahlâkî feno-

menlere ilişkin postmodern perspektif ahlâkın göreceliğini ortaya çıkarmıyor. Modern toplumlar evrensel etiği geliştirme maskesi altında ahlaki dar görüşlülüğü uygular. Postmodern perspektif, iktidara dayalı herhangi bir etik kod ile ahlaki benliğin son derece karmaşık durumu arasındaki uyumsuzluğu ortaya koyarak ve toplumun ahlakın esas yaratıcısı ve tek güvenilir bekçisi olma iddiasının sahteliğini gözler önüne sererek, evrensellik iddiasında bulunan etik kodların politik olarak desteklenen dar görüşlülüğünün sonucu olduğunu gösterir. Bunun aksi bir tavır Bauman'a göre ahlaki göreceliğe karşı savaşılan modern savaşçıların hep bir ağızdan talep ettikleri gibi ahlakın yerini etiğin, ahlaki benliğin yerini bir kodun, özerkliğin yerini dış erkliğin almasına yol açabilir.

Bauman, hem modern dönemde devletin yasalaştırdığı ahlakın hem de günümüz postmodern ya da akışkan modern dönemde varsayılan toplulukların kendinden menkul sözcülerinin dağıntık ahlaki baskılarının bir noktada hemfikir olduğunu belirtir: İki de bireysel ahlaki takdir hakkını yadsır ya da en azından azaltır. Her ikisi de dış erkin emrettiği etik ödevi özerk ahlaki sorumluluğun yerine geçirmeye çalışır. Her ikisi de bireyin ahlaki seçimini en azından yaşamın "ortak refah"la³ ilişkili görülen alanlarında özgür seçimler yapmasını engeller. Çatışma durumunda, bireylerin ortak davayı -tüm diğer kaygıların üzerine- yükselten eylemi yeğlemelerini isterler. Sonuç olarak her ikisi de bireysel inisiyatiften kaçınır (2016: 69). Bir başka ifadeyle bireysel inisiyatif her ikisi tarafından da sakıncalı olarak görülür.

Bu bağlamda Bauman şu belirlemede bulunur:

Ahlaklı olmak şeylerin iyi ya da kötü olduklarını bilmek demektir. Ancak bu hangilerinin iyi hangilerinin kötü olduğu-

3 A. İzzetbegoviç, Bauman'ın işaret ettiği kolektifçi anlayışı, daha açık bir biçimde dile getirmektedir: Kolektif davranış, disipline esasına dayanır ve cinayet mahiyetli de olabilir. Çoğu defa ise gayri ahlaki veya ahlak dışıdır. Umumi menfaat hiçbir zaman tüm insanlığın menfaati olmayıp, mahdut içine kapanmış, siyasi, milli bir sınıfa veya gruba ait olan bir topluluğun menfaatidir (2012: 188).

nu bilmek demek değildir; kaldı ki emin olalım. Ahlaklı olmak, akut ve sancılı belirsizlik şartları altında tercih yapmaya mahkûm olmak demektir. Bence neyin kötü olduğunu daha açık bir biçimde biliyoruz (tezimizi savunmamız istense, ispatlamamız zor olsa da). Bu konuda genel manada çok az şüphemiz var: şaşırır ve utanırız, öğrenir, dehşete kapılırız, def ediliriz. ... Dolayısıyla, iyiyle kötü arasındaki tercihe dayanan ahlaki hayat, bir öz-kınama ve öz-suçlamayla doludur. Ahlaklı olmak, hiçbir zaman *yeterince iyi* hissetmemek demektir: Bu hissin aşkınlığa olan endemik dürtüden kaynaklandığına ve insana dair mahut insani huzursuzluğu oluşturduğuna inanma eğilimindeyim (Bauman ve Tester, 2017: 60-61).

Bu anlamda ahlaklı olmayı sürekli şüphe üretmeyle ilişkilendiren Bauman (2017: 61) buna karşı etiğin sakinleştirici, şüpheleri öldüren bir ilaç ve vicdani sancuları yatıştırıcı bir merhem şeklinde kullanışlı hale geldiği an olduğunu fakat her ilaç gibi onun da kusursuz olmadığını vurgular. Bir ilaç olarak etiğin uzun vadede organizmanın bağışıklık sistemini tahrip edebileceğini ve ahlaki çelişkilerle yüzleşip kendi başına iyinin peşinden koşmasına yarayan kısıtlı imkânından kendi kendini mahrum edebileceğini düşünür. Dolayısıyla onun ahlak anlayışının özü “etiği olmayan” ya da “etik kodu olmayan ahlak”a dayanır. Zira Bauman insanın hayat yolculuğunun cetvelle çizilmiş gibi değil, sarkaç gibi olduğunu söyler. “Ahlaki rol biçilmiş varlıklar için, kurallarla desteklenen tutarlılık mutlak bir erdem değildir. Bana öyle geliyor ki, iyi ve kötünün bilgi ağacından meyve yemiş insanlar için bu imkânsızdır.”

Bu bakımdan Bauman (2017: 64) geleceğe dair bilinemezliğin ve insani ihtimaller manzumesinin hoşgörüyü nefes aldırıldığını, şüphe imkânı sunduğunu, alçakgönüllülüğü ve kendine hâkim olmayı öğrettiğini belirtir. Bunun aksine etikle kurulan veya kurulacağı varsayılan ‘İyi Toplum’un nasıl bir şey olduğu tam olarak bilinirse, onun adına işlenen her suç da meşrulaştırılır ve bağışlanır. “Fakat biz ancak erdemimizden emin olmadığımızda ve hata ihtimalini kabul ettiğimizde birbirimize karşı iyi olabiliriz” diyerek etik açıdan “kesin inançlı”lığın karşısına müphemliği koyar. Bununla birlikte Bauman’a (2016: 36) göre bu postmodern/akışkan

çağ bize, daha önce hiç sahip olmadığımız bir seçim özgürlüğü sunar fakat bu da bizi daha önce hiç bu kadar ıstıraplı olmayan bir tereddüt durumuna sokar. Dolayısıyla her yanılmazlık iddiasına kuşkuyla yaklaşma durumunu ifade eden bir “postmodern ahlaki kriz”le karşı karşıya bulunmaktayız.

Varlık mı Ahlaktan, Ahlak mı Varlıktan/Ontolojiden Önce Gelir?

Bauman, ahlakın toplumsallığına dair iki hayati soruyu dile getirir: Şayet bir toplumun fertlerinin, ait oldukları toplumun beklentileri dışında bir ahlaki vazifeleri yoksa insan herhangi bir normun ahlakiliğini neye dayanarak tartışabilir ve kötü bir norma karşı koyabilmek için nasıl bir sıçrama tahtası kullanabilir? Şayet ahlakın toplum tarafından yazılmış kaidelere ve toplum tarafından belirlenen müeyyidelere uymaktan başka yapabileceği bir şey yoksa en hafif tabirle şansız çok düşüktür ve geleceği tehlikededir. Dolayısıyla ahlaki toplumsal bir ürün, toplumsal norm ve müeyyidelere uyum olarak görmek kusurlu ve tehlikeliyse o halde onu nasıl konumlandırmak gerekir? Bauman bu soruya, Levinas’ın “Ahlak ontolojiden önce gelir” cümlesinin adeta Tanrı vergisi bir cevap olarak yetiştirdiğini vurgular (Bauman ve Tester, 2017: 69).

Postmodern Etik kitabında bu duruma açıklık getiren Bauman, ahlaki durumun öncesinin ontolojik olmayan bir önce olduğunu yani ontolojinin müdahale etmediği bir durum olduğunu söyler. Bu durumda, “önce” varlığın düzenliliğini, düzenlenmiş, yapı verilmiş bir varlığı belirtmez. Tersine tüm düzenleme çabalarının, varlıkları “ait oldukları yere” fırlatan tüm yapıların reddini temsil eder. Bir başka ifadeyle ahlakın “önce”si ontolojinin yokluğuyla değil, rütbesinin düşürülmesiyle ve tahttan indirilmesiyle kurulur. Ahlak varlığın bir aşkınlığıdır; daha doğrusu ahlak böyle bir aşkınlık ihtimalidir (Bauman, 2016: 104). Bauman’ın burada vurgulamaya çalıştığı meseleyi sosyolojik bir dille ifade etmek gerekirse, sosyalleşme sürecinde öğrenilen ve içselleştirilen toplumsal normların ahlaki davranışı peşinen belirleyemeyeceği anlamına gelir. Dolayısıyla ahlakın ontolojiden önceliği, verili toplumsal ahlaki örüntülerin paranteze alınabilmesine işaret etmektedir denebilir.

Diğer taraftan Bauman, ahlakın, amaçlılık, karşılıklılık, sözleşmesellik ve dolayısıyla bu üçünün de ortak yönü olan hesaplanabilirlikle bağdaşmayacağını vurgular. Çünkü bunlar düşünmenin yapmaktan önce geldiğini, gerekçenin görevden önce geldiğini varsayar. Bu nedenle Bauman, ahlakın, her zaman ve çaresiz bir şekilde rasyonel olmaktan uzak olduğunu ileri sürer. Bir başka ifadeyle “ahlaki olmak özgürlüğüme terk edilmem anlamına gelir. Ben düşünmeden önce ahlakliyim” (2016: 89-90) diyerek ahlaki eylemin rasyonel bir temele dayanmayacağını altını çizerek.

Kendisine yöneltilen bir soru üzerine Bauman, akıl, düşünce ve ahlak bağlamında Hannah Arendt’den farklı düşündüğünü belirtir. Arendt -“kötülüğün sıradanlığı” tezine konu olan- Adolf Eichmann’ın Yahudi soykırımında işlediği büyük suçlar hususunda “düşünmediği için kötü” olduğunu söylemişti. Oysa Bauman’a (ve Tester, 2017: 72-73) göre Eichmann, düşünce yeteneği sebebiyle madalya ve ödüllerle donanmış olağanüstü başarılı üst düzey bir asker/bürokrattı. Bürokrasinin mantık ve rasyonalite olarak tanımladığı ne varsa onu uygulamakta son derece mahirdi. Dolayısıyla Eichmann’ın hikâyesinden farklı bir sonuç çıkıyor: *Kötülüğün rasyonelliği*. O halde kötülüğün de en az iyilik kadar kusursuz biçimde rasyonel olabileceği apaçık görülmektedir. Bir başka çalışmada da (2016: 322) insanlığa karşı (ve insanlık tarafından) işlenen en büyük suçların, aklın hâkimiyeti, daha iyi düzen ve daha büyük mutluluk adına işlenmiş olduğunu söyler. Bu bağlamda Bauman’ın vurgulamak istediği asıl nokta akıllı, iyi olana eşitleyen veya akıllı iyinin ve mutluluğun kaynağı olarak gören aydınlanmacı yaklaşımın içine düştüğü hatadır.

Bu anlamda Kant’ın akıl ve etik arasında kurduğu ilişkiyi de sornsallaştıran Bauman’ın eleştirdiği asıl husus, Kant’ın etik yasaya duyduğu güvenin, “etik yasadan etik eyleme giden yolun akılcı düşünceden geçtiği”ne yönelik inançtan kaynaklanıyor olmasıdır. Nitekim ahlâk konusunda aklın mutlaklığı ilk kez Kant tarafından bu kadar sert ve kesin bir şekilde ifade edilmiş; bilginin rehberliğinde gerçekleştirilen eylemlerin erdemli olduğunu söyleyen Platon bile aklın egemenliğini bu kadar mutlaklaştırmamıştır (Başok Diş, 2018: 177). Ancak Bauman’a (2013: 81-82) göre Kant’ın

bu görüşü –ki daha sonra birçok etik felsefecisini etkilemiştir- aklın arada sırada bile olsa kendi adına etik ilkeler olarak desteklenen şeyler aleyhine işleme ihtimaline bir yer vermemektedir. Dolayısıyla tıpkı Arendt'in yaklaşımı gibi meydana gelen tüm olumsuzluklardan etiği ve yetersiz rasyonaliteyi sorumlu tutmak pek mümkün görünmemektedir. Bunun yanı sıra insan bazen tam da gayri ahlaki olarak aklı, ihtiraslarının, arzularının bir aracı haline de getirebilir. Elbette aynı durum, duygu ve dürtüler için de geçerlidir.

Kant'a yönelik buna benzer eleştiriler, Bauman'dan çok daha önce bir başka Alman filozof Max F. Scheler tarafından dile getirilmiştir. Scheler için de ahlaklılığın temelini akılda bulmak, etiği mantığa ve epistemolojiye indirgemekten başka bir şey değildir. Nitekim akıl insanın sahip olduğu yetiler içerisinde sadece bir yetidir. Bu anlamda insan yaşamına bakıldığında, insan eylemlerini yönlendiren nedenler, akıl yoluyla kavranılabilir nedenlerden çok daha fazlasıyla, yani duygusal-sezgisel yoldan farkına varılabilen ve anlamaya konu olan şeyler olarak, değerlerdir. Nitekim Scheler'in ifadesiyle "Kant'ın insan kavramını içeriksiz bırakarak formalize etmesi, daraltması, insanı sadece akıl varlığı olarak görmesi, geniş bir alan kaplayan duygusal yaşamı ve duygusal edimleri ihmal etmesi, hatta bunları insanlık dışı sayması, etiği yanlış sonuçlara götürmüştür." (Özlem, 2004: 81-82). Dolayısıyla Bauman'ın insan ahlaki olarak müphemdir derken eylemlerinin peşinen akıl ve tarafından belirlenemeyeceğine işaret eder. Ayrıca yine akıl kadar dürtülerin de ahlakilikte önemli olduğunu vurgulaması insanın bu duygusal-sezgisel yönünden doğan değer göreceliğiyle ilgilidir. Bununla birlikte hırsızlık, yalan, hile, birini öldürmek ve başkalarına fiziksel veya duygusal açıdan şiddet uygulamak genel olarak ahlâken kötü davranışlardır ve bunların meşru sayılabilmemesi için sıra dışı durumların ortaya çıkması gerekir. Bu açıdan ahlakilik, genel olarak müphem bir yapıya sahip olsa da en azından bazen apaçık bir görünüm sergiler (Başok Diş, 2018: 188). Ancak yine de belirsiz olmayan çok az seçenek olmasına rağmen akıldan ve dürtülerden ziyade vicdan, eylemin iyi veya kötü olduğunu hissettirebilir.

“Ahlaklı Toplum” ve “Devletin Ahlakı”

Bauman, “‘Ahlaklı Toplumun’ öncelikle ve en önemli biçimiyle, adil bir toplum olduğuna inanıyor. Pekâlâ, ‘adil toplum’ nasıl bir şeydir? diye sorarak buna verilecek yegâne cevabın da ‘adil toplum’un yeterince adil olmadığını düşünen, ulaştığı her adalet aşamasının yeterliliğini sorgulayan ve adaleti her zaman bir adım veya daha ilerisi olarak gören; her şeyden öte, her türlü adaletsizliğe öfkeyle tepki gösterip onu düzeltmek için hemen harekete geçen bir toplum olduğunu ifade eder (Bauman ve Tester, 2017: 79-80). Bu anlamda adaletin kendi başına özel bir anlamının olmayıp, ancak adaletsizliğe karşı durmakla anlam kazanacağını vurgular.

Bu bağlamda Bauman hepimizin savaşların, kıtlığın, kirliliğin ve zulmün kötü olduğunu bilmemize rağmen her nasılsa söz konusu bu kötülöklere katkıda bulunduğumuzu belirtir. Ona göre asıl sorun ne yapacağımızı ve neyi yapmaktan kaçınacağımızı bilmemize rağmen insan ilişkilerini istediğimiz tarafa yönlendirebilecek araçlardan yoksun olmamızdır. Onun (2017: 153-154) ifadesiyle “Eksiğimiz iyinin ve kötünün bilgisi değildir; bağımlılıkların, siyasi sorumluluğun ve kültürel değerlerin birbirleriyle yollarını ayırdığı ve birbirlerini kontrol altında tutmadıkları dünyamızda bariz biçimde noksan olan şey, bu bilgiyle hareket etme beceri ve şevkidir. Bilgi ile eylem arasında, eylem ile sonuçları arasında ür-kütücü ve potansiyel tehlikeler taşıyan boşluklar oluşuyor.” Bu da çağımızda insanın bilgi-eylem birlikteliği ve ahlakiliği konusunda nasıl da farklılaşıp bölündüğüne işaret etmek açısından oldukça dikkat çekmektedir.

Etik, adalet ve devlet arasındaki ilişki bağlamında Bauman, Levinas’ın görüşünden etkilenir. Bu anlamda Levinas’a göre etik, devleti önceller.⁴ Bir başka deyişle etik, devletin meşruiyetinin tek

4 Ancak Levinas, İsrail’in Filistinlilere yönelik etik dışı uygulamaları karşısında sessiz kalarak aslında başta kendi etik yaklaşımıyla çelişmiştir. Buna karşın Bauman da bir Yahudi olmasına rağmen İsrail devletinin bu haksız ve etik-dışı uygulamalarına açıkça karşı çıkmıştır. Bauman, 2007 yılında verdiği bir mülakatta İsrail’in Holokost’u istismar ettiğini açıkça söylemiştir. Ayrıca “Bauman’ın milliyetçilik karşıtı duruşu, İngiltere’deki

kaynağı ve bu meşruiyetin nihai yargıcıdır. Sonuçta devletin sadece etiğin bir aracı olarak kabul edilebilir olduğu Bauman tarafından da savunulur. Ancak ona göre Levinas, adaletin iyileştirilmesine adanmasını istediği kurumların işlerinin, ahlaki değerleri olumsuz etkileyebileceği ihtimalini göz ardı ediyor. Keza Levinas, bu zararlı sonuçların, devlet kurumlarının varlığını sürdürebilmesi için neden oldukları hata ve ihmalin bir yan etkisinden çok daha fazla bir şey olabileceği ihtimalini de kabul etmiyor (2013: 79). Zira devletin ve kurumlarının adaletin gereği olarak icra ettikleri uygulamalar bazen bizzat adaletin kendisiyle de çelişebilmektedir. Bununla birlikte günümüzde sosyal adalete giden yoldaki en büyük engel Bauman'a göre devletin istilacı niyetleri ve eğilimleri değil; tam aksine, resmi olarak benimsenmiş olan 'başka alternatif yok' inancıyla her geçen gün yapılan suç ortaklığı ve gittikçe artan iktidarsızlıktır (Bauman ve Tester, 2017: 162). Bir başka ifadeyle bu resmi veya kurumsal benimseme biçimi bir habitus haline geldiği için alternatif düşünce ve eylem imkânını zorlaştırmaktadır.

Aslında Bauman, ahlak ile adaletin ya da mikro etik ile makro etiğin birbirine hem benzer hem de genetik bağlarla bağlı olduklarını ifade eder. Dolayısıyla toplumsal adalet gibi büyük bir sorununun anahtarının da "öteki için sorumluluk alma" biçimindeki "asal ahlaki eylem" gibi küçük ölçekli bir sorunda yattığını; ahlaki duyarlılığın da burada doğduğunu, her türlü insan acısı ve sefaleti için bu sorumluluk yükünü kaldıracak güce erişene kadar da burada terbiye edildiğini düşünür (2013: 102-103). Böylece Bauman insanın en öz niteliklerinden biri olan ahlakiliğin aynı zamanda adil olmanın ve adalet istencinin yuvası olduğunu vurgular.

Ahlak-din ilişkisi bağlamında da analizlerde bulunan Bauman, Leszek Kolakowski'nin görüşünü benimsediğini belirtir. Kolakowski'ye göre din aslında "insan yetersizliğinin farkındalığı ve ikrarı"dır. Bauman bu görüşten hareketle dinin belirli herhangi bir kilise, kutsal kitap veya ayinden çok daha evrensel bir şey olduğunu vurgular. Bu anlamda "yetersizlik duygusu dinin gerekli

"Filistinliler İçin Adalet Yanlısı Yahudiler" adlı ünlü gruba üye olmasında da kendisini göstermiştir." (Ali, 2017: 40).

özelliği olup, ayırıcı özelliği değilse eğer, yetersizlikten kaçışın ve yetersizliğin telafisinin, Tanrı'nın kanatları altına sığınmaktan başka yolları da olabileceği"ni düşünür. Bir başka ifadeyle Bauman'a göre bu yetersizliğin üstesinden gelmenin alternatifleri de olabilir. Bununla birlikte "hiçlikten varlığa geçmenin anlatısı olarak 'büyük patlama' teorisini Tanrı'nın evreni altı günde yarattığına dair efsaneye göre çok daha zayıf ve daha az aydınlatıcı bulduğu"nu açıkça dile getirir. Zira "'büyük patlama', öğretici ahlaki mesajdan yoksun bir yaratılış hikâyesidir. İnsan aklının gururunu okşayıp onun zaman zaman nefesi kesilen özgüvenini tazeleyebilir, fakat akıl sahibi insanın daha erdemli yaşamasını sağlaması neredeyse imkânsızdır. Şayet insanlık durumunun ahlakiliği sosyolojik araştırmanın odağında duruyorsa, İncil kıssaları solmayan tesirlerini bol bol kanıtlamışlardır" (Bauman ve Tester, 2017: 156-158). Dolayısıyla Bauman bu yaklaşımıyla -Levinas'ın aksine- ahlakiliği dine indirgemekten fazlasıyla kaçınmakla birlikte yaratılış anlatısının, katı rasyonelliğe nazaran insanı daha ahlaklı ve erdemli kılma yönünde katkı sağladığını da görmezden gelmez. Fakat nihayetinde ona göre ahlak dışı erksel değil, özerkseldir. Aslında ahlak ile dinin aynı şey olmadığı söylenebilir. Nitekim bireysel eylem açısından ahlak doğrudan doğruya dine bağlı değildir. Ancak ikisinin bulunduğu ortak bir nokta söz konusudur. Bu da insanı iyilik yapmaya, sorumlu, adaletli ve nihayetinde vicdanlı olmaya davet eden ortak çağrıdır.

Sonuç

Bauman'ın başta "Postmodern Etik" olmak üzere, etiği tartıştığı eserlerine bakıldığında öncelikle modern etiği sorunsallaştırdığı ve yapı-bozuma soktuğu görülür. Ona göre modern etiği kendinden önceki etik anlayışlardan ayıran en önemli özelliği onun sadece bir etik koda sahip olmakla kalmayıp yasaya dönüşmüş olmasıdır. Ki bu da onun uygulanmasıyla baskıcı, tektipleştirici, yıkıcı ve nihayetinde de gayri ahlaki olmasıyla sonuçlanmıştır. Bu bağlamda Bauman modern etiğe karşı postmodern etikle, insanın el konulmuş olan ahlaki kapasitesinin geri alınabileceğini ve böylece yaşamın yeniden ahlakileştirilebileceğini düşünür. Böylece modern etiğin üzerine kurulduğu temele yıkıcı bir darbe vurur

ve bunu da postmodern teori ve argümanlara yaslanarak gerçekleştirebilir.

Modern etik kod, insanı ahlaki açıdan güvenilmez ve dolayısıyla da müphem olarak gördüğü için onu kendi başına bırakmayı kabul etmeyerek bu müphemliğin üstesinden gelmeyi amaçlamıştır. Bu nedenle de insanın ne yapıp ne yapmayacağı veya nasıl davranması gerektiği, doğrunun ve iyinin ne olduğu vb. hususlarda etik kod ortaya koymuştur. İşte Bauman'a göre bu, modernizmin insanı lekeli olarak görmüş olmasıdır. Bu anlamda postmodern etik, insanın üzerindeki bu lekeyi silip atmayı ve insanı seçimleri konusunda sorumluluğunu da üstlenme bilinciyle kendi kendisiyle baş başa bırakmayı ifade eder. Dolayısıyla ona göre "ahlak bir tercih meselesidir, tercih yoksa ahlak da yoktur." Kısaca ahlak dış-erksel değil öz-erkseldir ve tercihin olmadığı yerde ahlaktan da bahsedilemez.

Bu anlamda Bauman ahlaklı olmayı akla indirgeyen Kantçı, topluma indirgeyen Durkheimci ve dine/teolojiye indirgeyen Schelerci anlayışlara karşı çıkararak ahlakın ne rasyonel ne de herhangi dış erksel bir güce bağlı olacağını vurgular. Zira rasyonel, hesapçı, karşılık içeren, emir komuta ilişkisine dayalı eylemler öz-erksellekle ve dolayısıyla da ahlakilikle çelişir. Bu bağlamda Bauman'ın postmodern etikle yapmaya çalıştığı şey, aydınlanmanın başta etik olmak üzere insanı ve toplumu dizayn etmeye yönelik hemen her konuda akla tanıdığı imtiyazı elinden almak, bir başka deyişle onu yapı-bozuma sokmaktır. Dolayısıyla akıl da diğer bazı insani yetilerden biri gibi değerlendirilmekte ve hatta ahlakilikte çoğunlukla gayrı rasyonelliğin söz konusu olabileceği belirlenmektedir. Bu da Bauman'ın önemsemiş olduğu postmodern yaklaşımın rasyonelliğe karşı gayrı rasyonelliğe ve irrasyonelliğe tanıdığı imtiyazla yakından ilgilidir. Ancak Bauman, kendi "postmodern etik" yaklaşımının görececi ve nihilist ahlak görüşünü benimsemediğinin altını özellikle çizmesine rağmen, ısrarla onun Nietzscheci nihilist ahlak anlayışını savunduğu ileri sürülebilmektedir. Bauman'ın modern olmayan, bir başka deyişle etik kodu olmayan "postmodern etik" ile kastettiği ve üzerinde ısrarla durduğu husus, farklılıkları bastırmanın bir söylemsel

ve yasal aygıtı olan evrensel etik anlayışının dar görüşlülüğünün karşısında olmaktadır. Dolayısıyla ona göre postmodern etik anlayış, tipik modern ahlaki kaygıların terk edilmesini gerektirmez, fakat ahlaki sorunları ele almanın kalıplaşmış modern biçimlerini reddeder.

Bunun yanı sıra Bauman geçmişe nazaran günümüzün akışkan modern ya da postmodern evresinde insanın seçimleri konusunda kendi kendisiyle daha fazla baş başa kalma imkânına sahip olmasına rağmen tüketiciler piyasasının bu imkânı sürekli manipüle ettiğinin de altını çizer. Bir başka ifadeyle tüketim piyasası, katı modern bürokrasinin ahlaki nötralize etme görevini, yani “birlikte olma” veya türdeşleştirme aşısının yerine “kendin için olma” zehrini enjekte ederek devraldı (Bauman, 2010: 50). Bauman, postmodern etiğin insanlara sunabileceği ahlakiliğe, insanların zaafalarını kullanarak onları bencilleştirmeye veya “kendi için” olmaya zorlayan tüketiciler piyasası vb. güçler tarafından ket vurulduğunu belirtir. Dolayısıyla burada da ahlak bilincine sahip bir bilim olarak sosyolojiye sorumluluk düşmektedir. Yani tıpkı katı modernlik döneminde “ahlak bilincine” sahip bir sosyolojinin öncelikli görevi, nasıl ki kesif toplumsal güçlerin baskılarına karşı bireysel özgürlüğü ve onuru savunmak idiyse, şimdi de toplumu onurlu bir hayatı amaçlayan özgür bireylerin ortak mülkiyeti ve ortak sorumluluğu biçiminde yeniden inşa etmektir (Bauman ve Tester, 2017: 127). Böylece Levinas’ın etik ve sorumluluk ilişkisinde felsefi teolojiye yüklemiş olduğu misyonu, Bauman ahlak ve sorumluluk bağlamında sosyolojiye yüklemektedir. Aksi takdirde insanlar akışkan modern/postmodern çağda her ne kadar bireyselleşmiş olsalar da ahlaki kararlarında çeşitli manipülasyonlarla karşı karşıya kalabilmektedirler. Bu nedenle ona göre “sosyolojik düşünmek” yaşamı özgürleştirmek ve daha fazla ahlakileştirmek için kaçınılmaz ve en önemli yoldur.

Bauman’ın etik anlayışını birçok etik filozofununkinden ayıran dikkat çekici bir yanı da, modern etiğin pratikte yol açtığı handikaplara işaret etmiş olmasıdır. Bir başka ifadeyle Bauman modern etiğin sadece felsefi yönüne değil özellikle yirminci yüzyıldaki sosyolojik yansımalarını da göz önüne alarak değerlendirmiştir.

Bauman'ın etik yaklaşımı çok önemli tespitler içermekle birlikte bazı yönlerden eleştirilmiştir. Mesela R. Abbinnett'e göre (1998: 114) Bauman, insan doğasının orijinal ve müşfik saflığı (sevgi, erdem ve merhamet) içinde medeniyetin "yozlaştırıcı" kurumlarıyla devamlı olarak keskin bir karşıtlık içine giren belli bir Rousseaucu mantığı izler (Ali, 2018: 178). Benzer bir eleştiriyi R. Kaulingfreks de yapmaktadır. Özellikle bürokratik örgütlenmenin günümüz toplumları için vazgeçilmez ve işlevsel olduğunu belirten Kaulingfreks, Bauman'ın örgütlenmenin kötü, insanın ise özünde iyi olduğuna dair romantik ve basit bir görüşe çok yaklaştığını vurgular. Dolayısıyla ona (2005: 40) göre Bauman, akla ve hesaplanmış davranışa karşı duyguların, dürtülerin, kendiliğindenliğin ve tutkuların romantizmini tercih etmiş olmaktadır.

Bunların yanı sıra değinilmesi gerek bir husus da postmodern yaklaşımın akli 'kötülük' üreten bir fabrika olarak görmesi ve duyguları da ahlaki sorumluluğun kaynağı olarak 'iyilik'le özdeşleştirmiş olmasıdır. Bu anlamda şu soru önem kazanmaktadır: İnsanın birer kapasitesi ve yetisi olan ve onun varlık yapısının temel özellikleri olan akıl ile duygulardan herhangi birinin tamamen kötülükten, diğersinin ise iyilikten sorumlu tutulması mümkün müdür? (Adugit, 2006: 216). Postmodernistlerin akla yönelik suçlayıcı ve olumsuz görüşleri göz önüne alındığında bu hususta duygulardan yana tavır aldıkları bilinmektedir. Ancak bu tam da onların karşı oldukları determinizmin ve özcülüğün tuzağına düşmeleri anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Bauman da, etik bağlamda her ne kadar bazı yönlerden aklın, çıkarıcı, hesapçı, tekçi ve tahakkümcü rolünü haklı olarak eleştirse de ahlaki eylemin kaynağını duygu ve itkilere indirgemiş olmaktadır. Bu da ahlaki eylemlerde duygu ve itkilerin masumiyeti anlamına gelebilmektedir. Oysa Bauman'ın da dikkatlerimizi çektiği yirminci yüzyılda yaşanan acı olaylarda, belki modern akıl kadar olmasa da duyguların (kin, nefret, düşmanlık, katliamlarda) da rol aldığını söylemek mümkündür. Sonuç olarak belki de asıl sorun, gayri insani ve dolayısıyla vicdanın onaylamayacağı eylemleri meşrulaştırma da akıl ve duyguların nasıl işlevselleştirilip kullanıldığıdır. Zira duyguların nefret, kin, öfke vb. olumsuz; sevgi, saygı, merhamet,

acıma vb. olumlu yanları vardır. Benzer biçimde aklın da çıkarıcı, hesapçı, haksızlıkları ve zulümleri mantıksallaştırıcı olarak kullanılabilmesi gibi bunlara karşı insanı uyarabilecek bir yeti olduğunu da söylemek gerekir. Sonuç olarak tüm bu eleştirilere rağmen Bauman'ın modern etiğe karşı güçlü argümanlar sunduğu ve dolayısıyla da postmodern etik anlayışının ufuk açıcı olduğu belirtilmelidir.

Kaynakça

- Abbinnett, R. (1998). Postmodernity and the Ethics of Care: Situating Bauman's Social Theory. *Cultural Values*, 2-1, 87-116.
- Adugit, Y. (2006). Postmodern Pratik Aklın Eleştirisi. *Felsefelogos*, Sayı:30-31, 207-225.
- Ali, H. (2018). *Seküler Aklın Haritası*. (S. Sezer, Çev.) İstanbul: Mahya Yayıncılık.
- Başok Diş, S. (2018). Bauman'ın Modern Etik Eleştirileri Bağlamında Ahlâkîliğin Müphemliğine İlişkin Görüşleri. *Kutadgu-bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı 37,173-191.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve Holocaust*. (S. Sertabiboğlu, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (2003a). *Modernlik ve Müphemlik*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003b). *Yasa Koyucular ve Yorumcular*. (2. Basım), (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (2009). *Sosyolojik Düşünmek*. (6.Basım), (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2010). *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?* (F. Çoban, İ. Katırcı, Çev.) Ankara: De Ki Yayınları.
- Bauman, Z. (2013). *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. (2. Baskı), (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2016). *Postmodern Etik*. (3. Basım), (A. Türker, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2014). *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*. (2. Basım), (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z ve Tester, K. (2017). *Zygmunt Bauman ile Söyleşiler*. (M. Hazır, Çev.) Ankara: Heretik.
- Browning, C. R. (2019). *Sıradan Adamlar: 101. Yedek Polis Taburu ve Polonya'da Nihai Çözüm*. (H. Kara-A. Açıkgöz, Çev.) Ankara: Heretik.
- Cevizci, Ahmet (2003). *Felsefe Ansiklopedisi* (Cilt 1). İstanbul: Etik Yayınları.

- Durkheim, E. (2006). *Sosyoloji Dersleri*. (A. Berkday, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- İzzetbegoviç, A. (2012). *Doğu Batı Arasında İslam*. (3. Baskı), (S. Şaban, Çev.) İstanbul: Yarın Yayınları.
- Kaulingfreks, R. (2005). Are we all good? Zygmunt Bauman's response to Hobbes. *The Sociological Review*, 53, (1), sf. 30-45.
- Koyuncu, A. A. ve Günerigök, M. (2019), *Bauman ve Postmodernite*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Levinas, E. (2003). *Sonsuza Tanıklık*. (Z. Direk, E. Gökyaran, Haz.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Mead, G. H. (2017). *Zihin, Benlik ve Toplum*. (Y. Erdem, Çev.) Ankara Heretik Yayınları.
- Özlem, D. (2004). *Etik: Ahlak Felsefesi*. Ankara: İnkılap Kitabevi.
- Smith, D. (1999). *Zygmunt Bauman Prophet of Postmodernity*. Polity Pres, Cambridge UK.
- Spivak, G. C. (2016). *Madun Konuşabilir Mi?* (D. Hattatoğlu, E. Koyuncu, G. Ertuğrul, Çev.) Dipnot Yayınları.
- Şan, M. K. (2012). Zygmunt Bauman: Modernlik ve Postmodernlik Arasında Bir Sosyolog. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, Cilt: 3, sayı: 11, 63-90.
- Tester, K. (2004). *The Social Thought of Zygmunt Bauman*. Palgrave Macmillan.