

açmayan ve kolay kavranan, "Bir şey-olarak-Hiç/bir şey" (*Nothing-as-something*) fikrini sade bir biçimde ortaya koyan ve kabul eden bir düşünce geleneğine sahiptir.

Hiç/bir şey kavramına ilişkin olarak ayrılan Doğu ve Batı dünyaları hiçbir şey yapmamaya da farklı değerler yüklemekte ve iki kültürde hiçbir şey yapmamak farklı biçimlerde tezahür etmektedir. Çekirdek çıtlamayla *loitering* eylemleri arasında bu yazıda ortaya konan farklar, hiçbir şey yapmamanın farklı kültürel bağlamlara göre nasıl değişebileceğine ilişkin ipuçları vermektedir. Bu ipuçlarının izini sürerek düğümü çözmek ve hiçbirşey yapmamanın göstergeleriyle birlikte Doğu ve Batının göstergelerini etkileşimsel bir biçimde ayrıca incelemek, bir başka yazının konusudur.

#### Kaynakça

- Barrow, J. (2000). *The Book of Nothing*. London: Jonathan Cape.
- Barthes, R. (1990). "Günümüzde Söylen." *Çağdaş Söylenler*. Çev. T. Yücel. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Barthes, R. (1993). "Nesnenin Anlambilimi." *Göstergebilimsel Serüven* içinde. Çev. M. Rifat ve S. Rifat. İstanbul: YKY.
- Beck, U. (1999). *Siyasallığın İcadı*. Çev. N. Ülner. İstanbul: İletişim.
- Okyanus Türkçe Sözlük* (1971). Ed. P. Tuğlacı. İstanbul: Pars Yayınevi.
- Oxford Advanced Learner Dictionary of Current English* (1995). Ed. J. Crowther. Oxford: Oxford University Press.
- Oxford Ansiklopedik İngilizce-Türkçe Sözlük* (1990). İstanbul: Sabah.
- Smith, J. (2002). "The Mall in Motion: A Narrative Stroll Through the Obstacle Course". [http://proxy.arts.uci.edu/~nideffer/\\_SPEED\\_/1.3/product/smith/smith.html](http://proxy.arts.uci.edu/~nideffer/_SPEED_/1.3/product/smith/smith.html)
- Vallacher, R. R. ve Wegner, D. M. (1985). *A Theory of Action Identification*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

## Modern Ahlakın Krizi ve Sonrası

### Özet

Üzerinde yoğun tartışmalar yapıldığı modernlik, çelişik doğası itibarıyla çözümlenmesi güç bir olgudur. Modernliğin özgürleşmeci ve baskı altına alıcı iki zıt yapıya sahip olması ve temelde bu iki bileşenli yapının birbirlerini nasıl etkiledikleri konusunda farklı teoriler dolaşmaktadır. Bu çalışmada, modernliğin bu farklı bileşenlerinin aşılabilirliğine, başka bir ifadeyle bu iki yapının çetrefil ve birbirinin üstesinden gelemeyen çabuk ve karmaşık bir süreçte yol açtığına dikkat çekiliyor. Bu durum aynı zamanda modern ahlakın krizini de açığa çıkarmaktadır. Bir yandan yönetici iktidarın baskı pratikleriyle şekillenen kamusal ahlak, öte yandan piyasa ahlakının araçsalcı aklının hakim normları, bu aklın ve normlarının eleştirisine imkan veren eleştirel bir söylem aynı kriz sürecinin bileşenleridir. Bu halyle modern ahlakın krizi de aşılabilir bir süreçlik olarak belirmektedir. Modernliğin karmaşık yapısı ya da müphemliği, insan öznesinin müphemliğine de dikkat çeker, ve insan benliğinin, insanın ahlaki itkilerindeki karmaşık rolüne vurgu yapar. Modern ahlakın krizi sürecinde gündelik yaşamda insanların olaylar ve olgular karşısında aldığı tavır, hakikat temelli ideolojilerin tutarlı etik kodlarını boş çıkarmakta ve hakikati insanın ahlaki benliği ve tecrübesi üzerinden yeniden sorgulamaya yol açmaktadır.

### *Crisis of the Modern Ethics and the Aftermath*

#### Abstract

*Modernity, over which there has been intense controversy, is a difficult phenomenon to analyze as for its contradictory nature. Different theories prevail as to the facts that modernity has two opposite structures such as liberation and suppression, and how these two-component structures interact. This study dwells upon the impossibility of these different components of modernity, in other words, these two structures lead to a conflicting and complicated process where one cannot overcome the other, which also discloses the crisis the modern ethics goes through. The public ethics formed with the oppressions imposed by the governing power on one hand, and prevailing norms of the pragmatist mentality of the market ethics and the critical discourse that allows for criticizing this mentality and norms on the other hand, are the components of the same crisis process. Thus, crisis of modern ethics appears to be an impassable continuity. Complicated structure or ambivalence of modernity draws the attention to the ambivalence of human subject, and emphasizes the complex role of human being in his/her the ethical drives. The attitude taken by the human beings in daily life in the crisis of modern ethics against the events and facts invalidates the consistent ethic codes of truth-based ideologies, and paves the way to re-investigation of the truth over ethical self and experience of the human being.*

Derya Erdem  
Ankara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler  
Enstitüsü

## Modern Ahlakın Krizi ve Sonrası

1 Öneri ve eleştirileri için Halil Nalçaoğlu ve Ayşe İnal'a teşekkür ederim.

2 Çalışmada "ahlak" kavramı yer yer "etik" kavramıyla özdeşlik içinde kullanılmakla birlikte, etik daha çok modern yasa koyucunun tutarlı davranış normları, ya da başka bir ifadeyle *form* olarak, ahlak ise, son dönem postmodern tartışmalar içinde ifade edildiği biçimiyle, *form* yerine bireyin kendi tecrübesi ve seçimine dayalı bir yaşam (*life*) biçimi olarak ve daha çok özgürleşme söyleminin tercih ettiği bir terim olarak kullanıldı.

### Modern Ahlakın Krizi ve Sonrası

Son yıllarda sıkça yapılmaya başlanan modernliğin eleştirisi, kaçınılmaz olarak modern ahlak eleştirilerini de beraberinde getirmektedir. Bunlar elbette birbirinden yalıtılmış olarak değil, birlikte ele alınmaktadır: Modernliğin eleştirisi modern ahlakın da eleştirisi bir bakıma. Bu aynı zamanda modernizm içinde kurgulanan tüm modernleşme süreçleri ve modernite olarak tanımlanan durumların bir etik ya da ahlaki ilişkiler içinde anlaşılması anlamına gelir.

Ahlak üzerine yapılan tartışmalarda, birey bazında "ben kimim-ne yapmalıyım" ve toplum bazında "biz kimiz-ne yapmalıyız" yönündeki sorgulamalar, geçmişin de yeniden sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Modernitenin göç, şiddet, savaş, yoksulluk, kirlilik, doğanın bozulması, hastalık gibi küresel sorunlarının bir risk toplumu meydana getirmesi, "etik krizi" olarak da adlandırılan modern çağın kuramcılarının ve muhaliflerinin yerlerinden kaldırılarak, bunlarla haklılaştırma-eleştirme yoluyla kıyasıya bir hesaplaşma içine girilmesine neden olmuştur. Kant, Descartes, Spinoza, Weber, Marx, Mandaville, Hume, Nietzsche, Schopenhauer, Heidegger, Scheler, Hartmann vb. düşünürlerin tarih, toplum ve felsefeyle ilgili bütün düşünceleri etik tartışmaların merkezine çekilmekte, kaos/bunalım/belirsizlik gibi bir dönemde yeniden değerlendirilmekte ve modern benlik anlayışını kuran felsefi söylemlere karşı yeni bir "ahlaki benlik" tartışmalarının da temelleri atılmakta-

dır. Kısacası adının konulmasında bir hayli sıkıntı çekilen "buradaki ve şimdiki" dönem ya da "geçiş dönemi -ya da neye geçiş dönemi" nin tartışmaları, Keyman'ın ifadesiyle,

*modernitenin teknolojik ve ekonomik gelişme kadar kıyımları ve vahşet manzaralarını da içeren bir rejim bir davranış biçimi olduğunun kabul edilmesi ve bu rejimin radikal bir 'içsel eleştiri' sürecine sokulması ve böylece kayıtsızlığa karşı bir etik anlayışı yaratma, ve etiği benliğin hem kendisiyle hem de Ötekiyle ilişkisinin kurucu ögesi yapmak çabasına girişmek... (133)*

olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışma temelde "ahlaka, ona hiç inanmadığımız ya da en az inandığımız zaman ihtiyaç duyuyoruz" savına dayanıyor. Bu görüşü iki boyutta tartışmak istiyorum. İlk olarak, modernliğin iki yüzünün/çelişkilerinin/paradoksalıklarının tartışmasına yer vererek, modern ahlakı, Dorian Gray'ın aynadaki "güzel" yüzüyle, portredeki "çirkin" yüzünün, ya da aynadaki çirkin yüzüyle, portredeki güzel yüzünün biraradalıklarından doğan bir *sonun sürekliliği* olarak ele alıyorum.<sup>4</sup> Bu aynı zamanda modern ahlakın krizinin süregelen olduğuna da işaret etmektedir. Bu durum, gerçekte insanı ahlak konusunda karamsarlığa ve umutsuzluğa iterek belki de günümüzdeki değerler karmaşasının da işaret ettiği gibi içinden çıkılmasının zor olduğu bir duruma, hatta ahlaki benliğe olan inançsızlığa, yani ahlaktan can sıkıcı bir terim olarak vazgeçişe, ve kendini egemen olan değerlere, yani kendi değerlerini aramaktansa, zaten mevcut olan ahlaki normlara ve değerlere teslim etmeye yöneltebi-

3 Böyle bir hayatta, doğa yasalarının bilgisinden veya teknik becerilerden daha çok, ahlaki bilgi ve becerilere ihtiyaç duyduğumuzu belirten Bauman, bu bilgi ve becerileri nereden edineceğimizi bilmediğimizi, bu bilgi ve beceriler eğer bize sunulursa, onlara güvenip güvenemeyeceğimizden pek emin olamadığımızı söyler ve Hans Jonas'ın sözlerine katılır: "Bilgelige, ona en az inandığımız zaman ihtiyaç duyuyoruz" (Bauman, 1998: 28). Biz de bu savdan esinlenerek, ahlakın da, modernitenin yaratma-yıkma paradoksallığına dayanarak, yıkıldığı an, yeniden yaratılmasına ihtiyaç duyulduğunu ileri sürüyoruz.

4 Modernliğin doğasına ilişkin bu analogiyi biraz açalım: Dorian, hayatı boyunca yaptığı kötülüklerle, ve üstelik yaşının bir hayli ilerlemesine rağmen aynaya her baktığında kusursuz denecek kadar "güzel" ve "genç" bir yüzle karşılaşmakta, hiç yaşlanmıyor gibi görünmektedir. Bu durumdan giderek rahatsız olan Dorian, bir gece, gençliğinde yaptırdığı ve

daha sonra üzerine bir örtü atarak lavan arasına kaldırdığı portresine, resmi yapan ve Dorian'ın güzel yüzüne büyük bir hayranlık besleyen ressam arkadaşıyla birlikte bakmaya karar verir. Portrenin olduğu köhne odaya girdiklerinde, Dorian tedirginlikle portreye yaklaşıp ve üzerindeki örtüyü kaldırır. Portresine bakar ve dehşet içinde kalır. Portredeki yüz, korkunç derecede "çirkin" ve "yaşlı"dır. Aynı dehşetli ressam da yaşar: "Ressam, odanın loşluğunda, tablodan kendisine sırtlan o korkunç yüzü görünce bir çığlık attı. Bu yüzdeki bakışta öyle bir şey vardı ki, içini bir iğrenme, bir tiksinti burudü. Olur şey değil! Dorian Gray'ın yüzüydü ona bakan. Nasıl bir korkunçluksa bu, hayranlık uyandıran o güzelliği daha bütün bütün bozmamıştı" (Wilde, 1991: 240). Portredeki bu çirkin yüzünü görmeye dayanamayan Dorian, ressamı bıçaklayarak öldürür. Başka bir gece, yine, daha da kötü bir hal almış olan bu dayanılmaz derecedeki korkunç portresine bakan Dorian, bu kez de elindeki bıçağı portreye saplar. Dorian, bıçağı portreye sapladığı an, portredeki yüz şaşılacak ve hayran kalınacak kadar güzelleşip gençleşirken, kendisi kıvrıklar içinde korkunç bir yüzle portresinin başında yığılıp kalır.

Öte yandan aynı durum, yani modernliğin paradoksal yapısının süreğenliği, kolaycı bir tavırla egemen ahlaki normlara teslim olmak yerine, bu normlardan çıkış için insanın kendisini sorgulamasına yol açabilecek daha özgürlükçü bir tercih yaratabileceğine de işaret eder. Zaten bunun aksini iddia etmek, bu yazının temel argümanlarından biri olan modernliğin çelişik doğasını ve bunun aşılamazlığını da inkar etmek olurdu.

Çalışmada, Wallerstein (1998) ve Wagner'in (1996) "iki ayrı modernlik" kavramsallaştırmalarından hareketle, modernliğin çelişkilerinin ve bu çelişkileri aşma çabasının, ahlaki ele almanın temelde *evrensel* ve *zora* dayalı modern yollarını belirlediğini ve modern ahlakın krizinin süreğenliğini açığa çıkardığını savunacağım. Burada, Ross Poole (1993) ve Zygmunt Bauman'ın (1997; 1998; 2003) görüşlerinden hareketle, bir yandan modernliğin baskıcı görünümünün ya da disiplini altına alıcı söyleminin evrensel, zora dayalı, etik kodlar oluşturduğu, bu kodların da felsefi temellerini modern kuramcılardan aldığı tartışmalarına yer verirken, bir yandan da modern dünyadaki egemen piyasa ahlakının bireye yansımalarını irdeliyorum. Bu bölüm, özellikle de modern ahlakın evrensel ve zora dayalı kurallar bütünü olarak sunulduğu tartışmaları, "ahlak" teriminin ilk duyulduğu an insanda nasıl olup da can sıkıcı bir ruh hali yarattığının açıklanmasına yardımcı olabilir.<sup>5</sup> Piyasa ahlakının egemen değerlerinin irdelenmesi ise, ahlaka artık neredeyse hiç inanmadığımız yöndeki savı destekleyecek bir tartışma olarak okunabilir. Modern ahlakın bir yüzünün ise nihilizme dönük olduğu varsayımıyla, Vattimo'dan (1999) yararlanarak bir nihilizm savunması ve eleştirilerinin değerlendirilmesine yer vereceğim. Çalışmada bu bağlamda ele aldığım düşünürler ise, Nietzsche ve Heidegger'dir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise, modernliğin diğer görünümü olan özgürleşme söylemi içinden yapılan ahlaki ile ilgili tartışmalara yer veriyorum. Modernliğin müphemliği kadar bireyin ahlaki itkilerinin de müphemliğine vurgu yapılan bu tartışmalarda yeni bir "ahlaki benlik" kavrayışının hakikat temelli ideolojilerin tutarlı etik kodlarının dışında, insanın kendi yaşam deneyimleri ve tercih-

leri içinden sorgulandığına dikkat çekerek, postmodern ahlaki benlik kavrayışının bir açılımı olarak günümüzde sıkça dile getirilen "sorumluluk" kavramıyla ilgili görüşlere yer veriyorum. Bu bölümdeki tartışmalar ise, ahlaka hiç inanmadığımız kadar, ondan vazgeçemediğimize de işaret etmektedir ve dolayısıyla ahlak olgusunun sosyal bilimlerdeki tartışmaların merkezinde yer almaya devam edeceği vurgulanmaktadır.

### 1. İki Ayrı Modernlik ya da Ahlaki Krizin Temelleri

Modernliğin çelişkileri ve bu çelişkilerin de yol açtığı yeni çelişkilerin çıkmaz sokaklarında bir yönün bulunması yolundaki çabalar, modernliğin temelde *iki bileşenli* bir yapıya sahip olduğu gibi gerçekte belki de başından beri bilinen ama, yapılan son çalışmalarda ancak kuramsal temellerini bulan bir zemine oturmuştur. Örneğin Wallerstein'a göre bu iki bileşen, iki ayrı modernliktir: *teknoloji modernliği* ve *özgürleşme modernliği* (123-128). Teknoloji modernliği ileriye dönük, ilerlemenin ve sürekli buluşların farazi sonsuzluğuna ilişkin kavramsal bir çerçeveye oturtulan, oldukça *maddi*, hızla eskiyen bir modernliktir. Özgürleşme modernliği ise, muhalif, ileri dönük olmaktan ziyade militan, maddi olmaktan çok ideolojiktir. Bu anlamda modern olmak, *ortaçağın* dar fikirliliğinin, dogmatizminin, kısacası ortaçağın karşıtı olmayı ifade etmektedir.<sup>6</sup> Özgürleşme modernliği kötünün ve bilgisizliğin güçlerine karşı *insan özgürlüğünün* farazi zaferidir. Teknoloji modernliğinde olduğu gibi insanlığın doğaya karşı zaferi değil, daha çok insanlığın kendine karşı ya da ayrıcalıklılara karşı zaferidir. Sınırsız zenginliğin modernliği değil, özgürleşmenin, gerçek demokrasinin, (aristokrasinin ya da en seçkinlerin yönetimi karşısında halkın yönetimi), insan başarısının modernliğidir. Kısa ömürlü değil ebedi bir modernliktir (Wallerstein, 1998: 124). Wallerstein'a göre bu iki modernlik, iki söylem, iki arayış birbirinden oldukça farklı, hatta zıttı; ancak bunlar tarihsel olarak derin biçimde birbirlerine sarmalanmışlardır:

...öyle ki bu karışma büyük bir kafa karışıklığı, belirsiz sonuçlar ve derin hayal kırıklıkları yaratmıştır. Bu ortak yaşamlı çift, modern dünya düzenimizin, yani tarihsel kapitalizm sisteminin temel kültürel çelişkisini biçimlendirdi. Ve kurumsal olduğu kadar ahlaki bir kri-

5 Ahlaklı olmaya çağırın gündelik uyanlara ya da aynı işlevsellikteki atasözlerine, deyişlere vs. günümüzde özellikle gençlerin agresif karşı çıkışları, ya da bu tür uyanların genel olarak çoğu insanda bir an için çok can sıkıcı bir ruh hali yaratması, gerçekte modernliğin neredeyse kural haline gelmiş toplumdaki başat ahlaki değerlerine refleksif bir tepki/direniş olarak okunabilir.

6 Wallerstein özgürleşme modernliğine düşünürlerden ve özgürlük yolundaki mücadelelerden örnekler verir: Ruhban sınıfını kast ederek, "Hainleri Ezin!" (Ecrasez l'infâme!) diye bağırın Voltaire'dir. *Paradise Lost*'da fiilen şeytanı öven Milton'dır. İngiliz, Amerikan, Fransız, Rus ve Çin devrimleri, ABD'de kilise ile devletin ayrılmasına ilişkin doktrin, ABD Anayasa'sının ilk on değişikliği, Köleliğin Kaldırılması Bildirgesi (1 Ocak 1863) vb. gibi örnekler de özgürleşme modernliği içinden okunmaktadır (124).

ze de götüren bu çelişki hiçbir zaman bugün olduğu kadar keskin olmadı (124-125).

Wallerstein, 1500 ile 1800 arasındaki iki modernliğin -karşıt düşmanlarının dogmatizm olması nedeniyle- beraber gibi göründüklerini, 1789-1968 döneminde bunların örtülü bir çatışma içinde olduklarını; ancak liberal ideolojinin bu çatışmayı iki modernlik özdeşmiş gibi davranma yolundaki başarılı girişimiyle kontrol altında tuttuğunu belirttikten sonra, 1968'den bu yana bu maskenin düştüğünü, iki modernliğin açık bir mücadeleye girdiklerini vurgular: "dolayısıyla bugün ve gelecek kırk-elli yıl boyunca dünya sistemi kendini şiddetli bir ahlaki ve kurumsal kriz içinde bulacaktır" (138).

Modernliğin uzlaşmaz, birbiriyle çatışan iki yönünü ele alan düşünürlerden biri de Peter Wagner'dir. Wagner, modernliği Wallerstein'in iki ayrı modernlik savına benzer şekilde, ancak farklı bir kavramsallaştırma içinde ele alır. Wagner'in, "iki modernlik portresi" kavramsallaştırması içinde biri *özgürleşme söylemi*, diğeri *disiplin altına alma söylemi* olarak birbirine karşıt iki anlatı tanımlanır: "Özgürleşme söylemi, bilimsel devrim dönemi boyunca bilimsel uğraşılarda özerklik arayışına, siyasal devrimlerde kendi kaderini tayin talebine -bunun modelleri Amerikan ve Fransız devrimleriydi- ve iktisadi faaliyetlerin mutlakiyetçi bir devletin denetim ve düzenlemelerinden bağımsızlaşmasına kadar uzanır" (24). Wagner, bu liberal özgürleşme söyleminin 19. yüzyılda özellikle Marx'la başlayan bir eleştiriye konu olduğunu belirtir. Bu eleştirilerin altında yatan bir neden modernliğin ikinci görünümü, yani disiplin altına alma portresidir. Özgürleşmenin gerçekte asla liberal düşüncelerde sunulduğu şekliyle ortaya çıkmadığı doğrultusundaki gözlem disiplin altına alma söyleminin başlangıç noktasını oluşturmuştur (26). Wallerstein, bu durumu şöyle açıklar: "Liberaller teknoloji modernliğine tamamen teslim olmuşlardı, ancak özgürleşme modernliğinden mideleri hayli bulanıyordu. Onlara göre teknisyenler için özgürleşme muhteşem bir fikirdi, oysa sıradan insanlar için özgürleşme tehlike arz etmekteydi" (128).

Wagner'e göre, 20. yüzyılın modernlik tecrübesi, disiplin altına alınması portresini, bireylerin tabi kılınması ve disiplin altına alınması üzerinde odaklaşan tamamen yeni bir modernlik anlatısıyla yani faşizmle değiştirme eğilimine girmiştir. Bilgi ve iktidarın koalisyonu altındaki böyle bir dönem, aynı zamanda direniş ya da itaat sorusunun da pek geçerli bir soru olmadığına işaret eder (28-29). Bununla birlikte Wagner, son kırk yıl boyunca çoğulluğun ve farklılığın bariz bir şekilde yeniden ortaya çıkmasıyla birlikte araçsallık ve tek boyutluluk imgelerinin cazibelerini yitirdiklerini, özgürleşme söyleminin de kendi içinde yeniden sorgulanmaya başladığını belirtir (29). Liberallerin sürekli yenilenen teknolojiyle piyasa ve bir bütün olarak toplumsal pratikleri etkiledikleri düşünüldüğünde, teknoloji modernliği olarak açıklananın gerçekte Wagner'in disiplin altına alma söylemini içselleştirdiğini, ya da teknoloji modernliğinin bir tür disiplin altına alma söylemi olduğunu, bunların birbirine denk düştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu süreçte bu farklı modernlikler nasıl değerlendirilebilir? Bunların kalıcılığının ya da çatışmalarının sürekliliğinin belirtilerinin olup olmadığı günümüzde tartışılan ve yanıt aranan önemli sorulardır. Wallerstein, özgürleşme modernliği ile teknoloji modernliğinin günümüzdeki ve gelecekteki çatışmasına dair iki önemli ipucu olduğunu belirtir. Bunlardan biri "yeni bilim" yani karmaşalık bilimidir (138). Bu bilimle Newtoncu bilimin evrenselliğine meydan okunmakta, yaklaşık beş yüz yıldır bilimin tek mümkün izahı olma iddiasındaki bu Baconcu-Descartesçı-Newtoncu bilimin yasalarının, gerçeğin sınırlı özel bir durumunun yasaları olduğu, gerçeği bilimsel olarak anlamak için referans çatımızın ve çözümleme çatımızın büyük ölçüde genişletilmesi gerektiği savunulmaktadır. Yeni bilim bu haliyle 19. yüzyıldaki liberal ideolojinin zaferiyle evrensel gerçek olarak kutsanır hale gelen Newtoncu bilim hakkında ya da teknoloji modernliği hakkında temel sorular ortaya koymaktadır (138-139). Wallerstein'in belirttiği diğer kültürel işaret ise, beşeri ve sosyal bilimlerdeki postmodernizm hareketidir. Postmodernizm, *modern-sonrası* değildir; "özgürleşme modernliği lehine teknoloji modernliğini reddetme tarzıdır" (139). "Postmodernizm"

7

Wallerstein, "günümüzde bu nedenle yeni moda kaos, çatallanmalar, bulanık mantık, fraktaller ve en temel olarak zaman oku sözcüklerini duymaktayız. Doğal dünya ve onun tüm fenomenleri tarihselleştirilmiş oldular. Yeni bilim kesin olarak çizgisel değildir. Oysa teknoloji modernliği, çizgisellik sütunu üzerine kurulmuştur" demektedir (138-139).

gibi dilsel bir biçimin kullanılması, postmodernistlerin, liberal ideolojinin söylem üzerindeki dilsel etkilerini kırabilme çabasıdır (139).

*Açıklayıcı bir kavram olarak postmodernizm karışıktır. Kehanetçi bir doktrin olarak postmodernizm kuşkusuz hayli öngörülüdür. Çünkü gerçekten de bir başka tarihsel sisteme doğru ilerliyoruz. Modern dünya sistemi sona yaklaşıyor. Ancak yeni bir toplumsal düzen şeklinde ortaya çıkmasını umabiliyoruz için, en azından bir başka elli yıllık dönemsel krize, yani "kaos"a ihtiyaç duyacaktır (...) Çözümler hiçbir surette aşikâr olmadığından, dünya çapında dev bir çok-terafli tartışmaya girişmeliyiz. Bugünü başka kılıklarda sürdürmeyi arzulayanlar çok güçlüler. Hangi modernliğin sonu? Gelin, bu salte modernliğin sonu ve ilk kez olarak gerçek bir özgürleşme modernliğinin başlangıcı olsun (Wallerstein, 1998: 139).*

Çoğu kez "moda söylem" olarak değerlendirilen ve pek çok düşünür tarafından eleştiri oklarına hedef olan postmodern hareket, özgürleşme söylemine bulunduğu katkı nedeniyle kolayca yadsınamamakta ve gündemdeki yerini korumaktadır. Çoğu düşünür, modernliğin içinde bulunduğu krizi, modernlikten postmodernliğe geçiş olarak ele almaktan çok, modernliğin ötesine geçilmemiştir, onun radikalleşmesi evresi yaşanmaktadır (Giddens, 1998: 53); söz konusu gelişmeler, "modernliğin alt edilmesinden çok, modernliğin kendi kendini anlamaya başlaması" gibi görmek daha anlamlıdır (50). *Toplumsal bilginin çifte yorumlama yoluyla dolaşımında*, sistemin yeniden üretimi için gereken koşullara düşünüm-sel olarak uygulanan bilgi, başlangıçta yöneltildiği koşulları yapısal olarak değiştirmektedir (56). Bauman'a göre ise postmodernlik, kendi imkansızlığını kabul eden modernliktir; kendini gözetleyici bir modernliktir (2003: 348).

Modernliğin toplumsal şekillenimini örgütlü modernlik ve örgütlü modernliğe yol açan dönüşümleri modernliğin kapanması olarak betimleyen Wagner ise, postmodernist yazımların modernliğin sonunu ilan ederken gönderme yaptıkları yerin, tam da bu örgütlü modernliğin krizi olduğunu vurgular (42). Batı toplumlarında son kırk yıl boyunca ortaya çıkan kurumsal değişimlerin esaslı bir dö-

nüşüme vardığı ölçüde bunun modernliğin sonu olmaktan çok, -19. yüzyıldaki birincil krizinden sonra- modernliğin ikinci büyük krizi olarak görülmesi gerekir (42). Bu krizin bir sonucu olarak toplumsal gelişmeler farklı bir patikada yol almaya başlamıştır (40).

Burada söz konusu olan 20. yüzyılın ikinci yarısındaki gelişmelere ne ad verildiği yolundaki tartışmalardan çok, konumuz açısından, bu değişimler nasıl adlandırılırsa adlandırılırsın, modernliğin krizine yapılan vurgudur. Bu yöndeki bütün tartışmalar, özgürleşme söylemi/modernliği içinden yapıldığı sürece, bir direnme pratiği olarak beliren özgürlük nosyonu içindeki açılımlara ve bu yolla da "ben" ve "öteki"nin konumsallıklarını ele alan ahlaki tartışmalara katkıda bulunacaktır. Aslına bakılırsa, teknoloji modernliği, özgürleşme modernliğini disiplin altına almaya ya da iki ayrı modernliğin aporetik durumunu ya da "indirgenemez çifte doğasını" (Wagner, 1996: 28), araçsal akıl yoluyla tek bir taraf lehine çözümlenmeye çalıştıkça, baskıcı modernliğin ve dolayısıyla ahlakının da krizinin açığa çıkması kaçınılmaz olmuştur. Bu krize giden yollar, ahlaki ele almanın modern yollarının tartışılmasıyla belki daha iyi anlaşılacaktır.

## 2. Ahlakı Ele Almanın Modern Yolları:

### *Yönetici İktidar ve Baskı Pratikleri*

Liberallerin özgürleşme modernliğine olan antipatileri gerçekte ahlaki sorunu ele almanın modern yollarını da belirlemiştir: "(P)olitik pratikte ahlaki meselelere zora dayalı normatif düzenlemeyle yanıt verilmesi; ve teoride ise felsefi olarak mutlak, evrensel ve temel olanın aranması" (Bauman, 1998: 13). Gerek modern yasa koyucular gerekse modern düşünürler, ahlakın, insan yaşamının "doğal bir özelliği" olmaktan çok, tasarlanması ve insan davranışına sokulması gereken bir şey olduğunu düşünmüşler; bu nedenle herşeyi kapsayan birleştirici bir etik, -yani, insanların öğrenebilecekleri ve itaat etmeye zorlanabilecekleri tutarlı bir ahlaki kurallar bütünü oluşturmaya ve dayatmaya çalışmışlardır (15). Gerçekte, bu yolla dini kurumların ahlaki gözetiminin bıraktığı boşluğu, -genelde çoğu toplumda dini kurumları da elinde tutabilecek ve çoğu kez

de kendi meşruluğunun sürdürülmesinde yardımcı olabilecek bir yapı içinde- modernizmin aktörlerinin gözetimi almıştır.

Toplumsal düzenin sağlanmasında ve özgürlüğün kısıtlanmasında *devlet aygıtı* işlevsel olmuştur. Aydınlanma kuramcıları, toplumsal düzenin sağlanması için devletin zorunluluğunu dile getirmişlerdir. Liberalizm de özünde devlet karşıtı bir doktrin olmak bir yana, teknoloji modernliğini geliştirmek ve özgürleşme söyleminin kontrol edilebilmesi için devleti her zaman öngörmüştür. Liberal ideoloji geliştikçe özgürleşme modernliğini disiplin altına alarak, özgürleşmeyi teknoloji modernliği içinde bir *görüntüye* dönüştürmüştür. *Oy hakkı, refah devleti ve ulusal kimlik* gibi siyasi hedeflerle teknoloji modernliğini bir başka deyişle disiplin altına alma söylemini üretmek ve topluma genel geçer bir yaşam biçimi olarak sunmak daha kolay olmuştur.

Modern toplumsal ve siyasal hayatın gerektirdiği kimlik duygusunu sağlayan cemaat *ulus* olmuş, liberal bireysel *hak* ve biçimsel *adalet* ilkeleri ise ulusal egemenlik ve kendi kaderini tayin hakkı iddialarıyla birleştirilmiştir (Poole, 1993: 128). Ulusal kimlik, modern toplumdaki *aile, kapitalist piyasa ve devlet* yoluyla inşa edilmekte ve ahlakını da bu yollarla biçimlendirmektedir. Ulusal kimliğin dışavurumu olarak beliren ulusçuluk ise, bunlar için birlik ilkesi sağlayarak aynı zamanda bu öğeleri ve kapitalist piyasanın da garantörü olan ve modern aklın yasalarıyla bireylerin ahlaki tutumlarını belirleyen, yurttaşlarını cezalandıran ve gerektiğinde kendi adına ölmelerini isteyen *devletin ahlaki otoritesini* meşrulaştırır. Ulusçuluk, modern dünyada önemli olmuş tek meşruluk ilkesi değildir, ancak en önemlisi olduğu söylenebilir. Modern devletin siyasal biçimi ya da biçimlerinin iktidarlıklarını uygulamada başlıca dayanakları, bir ulusun siyasal dışavurumu olma iddialarıdır (Poole, 1993: 137). Akbar Ahmed, Avrupa modernizminin, dünyanın diğer bölgelerine bıraktığı en kötü miraslardan birinin ulus devlet olduğunu belirtir:

*Ulus devlet, tek gövdeli olmasından gelen gücü, merkezileştirme, yolsuzlaştırma ve denetim altına alma eğilimiyle, sınırsız bir kudret ve sınırlı bir hayal gücüne sahip olan güvenlik mekanizmasıyla, başta azınlıklar olmak üzere daha az ayrıcalıklı olan kesimler için çoğu zaman tam bir felaket olmuştur (153).*

Liberal ideolojinin 19. yüzyılda ulusçulukla ittifakına karşın, günümüzde küreselleşme sürecine ters düşmesi nedeniyle bu ideolojiyle görünürde bir çatışma içine girdiği söylenebilse de, gerçekte ulus kimliği ve bu kimlik içinde kapitalist ekonominin evrilmeye sürecinde sadece ajanlık rolündeki değişimle devlet ve onun birey üzerindeki otoritesi önemini korumaya devam etmektedir.<sup>8</sup> Bireye dışardan müdahale boyutunda devlet aygıtı, kendine bağlı kurumlarını, nelerin yapılması ve nelerin yapılmaması gerektiği gibi bir hukuksal rasyonaliteyi ya da hukuksal aklı işleterek devreye sokar. Modern yasa koyucuların eylemselliğinin ardında, modernliğin çeşitli doğasını *evrensellik* temelinde yok etme çabası yatar. Bu çaba pratikte, devletin zor kullanma gücünü meşrulaştıran *temeller* üzerine inşa edilmiştir. Modernliğin yücelttiği insan hakları, çoğulculuk, eşitlik, demokrasi, özgürlük gibi evrensel değerler, yine modernliğin evrensel etik koda dönüşmüş yasalarıyla -yeni değerleriyle- yok edilmiştir. Modern yasa koyucular bu değerlerin ardına sığınarak, bu değerlerin varmış gibi yaşantılanmasına neden olurlar. Bu, gerçekte, ard niyetlerin, içten olmayan tutumların, ikiyüzlülüklerin yeri olan "ahlakın ard alanına" (İnam, 1998: 70) sığınmaktadır.

Modernlik, görünürde ne kadar çok özgürlük vaat ediyorsa, kurma-yıkma paradoksallığı içinde o kadar çok özgürlüğü denetim altına almış, kısıtlamıştır. Modernliğin özgürlük etiği, özgürlüğü engelleyen bir dizi *ödev ve görevi* kapsamaktadır. Hukuki akıl yoluyla çerçevesi çizilen ödev ve görevler, hem örgütsel iş pratiklerinde hem de diğer toplumsal yaşam pratiklerinde disiplin aracı ve buna bağlı olarak "üst" e itaat etmenin aracıdır. Sınırları korumak adına devlette cisimleşen bir *şiddet* eyleminde dahi ödev ve görev ahlak(sızlığı) kendini gösterebilir. Sözelimi Yahudi soykırımının (*Holocaust*) katillerinin doğuştan suçlu, sadist, deli, sosyal yönden habis ya da ahlaksal yönden kusurlu bireyler olduğu yolundaki görüşler doğrulanamamış, bu tarihsel araştırmalarla çürütülmüştür. Katliama ilişkin raporlarda, bunların "normal" insanlar olduğu yolunda görüşler yer almaktadır. *Holocaust*, şiddet yetkisi verilenlerin, bir devlet memuru "görev"ini yerine getirmesi olarak anlaşılabilir (Bauman, 1997).

8

Ancak buna karşılık Ahmed'in ifadesiyle "postmodernizm, merkezlerin ve sistemlerin reddini teşvik ettiğinden, yerel kimliğin gelişmesine yol açtığından, bilgiye erişilmesini sağlayarak, insanlara haklarını istemeyi öğrettiğinden, özgürlük ve eklektisizm düşüncelerini desteklediğinden, devlete meydan okumaktadır" (152).

9

Bu makale yakın dönemde yaşanan Amerika-İrak Savaşı başlamadan çok önce kaleme alınmıştı. Savaş, dünyanın dört bir yanından tepkilere rağmen, Amerika ve İngiltere'nin Irak'a düzenlediği "şok ve dehşet" operasyonu adı altında sürdürüldü ve her zaman olduğu gibi, kazananın ve kaybedenin olmadığı bir düzlemde sona erdi. Ancak bu savaş, eylem biçimiyle modernliğin rasyonel varsayımları üzerindeki kuşkuları daha da artırdı ve bu kuşkular yeni soruları da beraberinde getirdi. Belki de bu savaşla birlikte uygarlık kendisiyle daha çok yüzleşti. Medeniyetin yeni adı "demokratik emperyalizm" olarak kondu ve belki de ilk kez modernlik baskı altına alıcı, yayılcı ve vahşi söylemini kabul etti. Bu konuda akıllara takılan soru şu: Tarihi kan çözüne dönüştüren uygarlığın bu yüzü, yaşam hakkını insanın en temel/ve doğal hakkı olarak iddia etmeye ve demokrasiyi, insan hak ve özgürlüklerini savunmaya/sahiplenmeye hala devam edebilecek midir?

Bu savaş, "şok" ve "dehşet" yaratacağını da baştan vaat etti. Savaş bu yönüyle de akıllarda yeni soru işaretleri bıraktı: Savaş neden "şok" ve "dehşet" kabul eder? Ve bu sorunun sordurduğu yeni sorular: Eleştirel dimağın belki de en uçtaki halesini oluşturan ve yaratıcı/üretken estelliği içinde barındıran "şok" ve "dehşet" duygularını yaratacağını/yaşatacağını vaat eden/garanti eden savaş, gerçekten garanti edildiği gibi ya da tam da

Devlet memurluğunun onuru, üst otoritenin buyruğunu aynen, kendi inançlarıyla çakıştırmış gibi, dürüstçe uygulama yeteneğindedir. Onur aracılığıyla ahlaksal sorumluluğun yerini disiplin almıştır. Toplumsal ve ahlaksal davranış uygunluğunu kaynağı ve güvencesi olarak örgüt içi kurallar dışında her şeyin meşruluğunu kaldırmak, yani kişisel vicdanın egemenliğini yadsınmak en yüce ahlaksal erdem haline gelmiştir böylece (Bauman, 1997: 42).

Ahlak ve ahlaksızlığın, suçlunun ve suçsuzun, suç ve masumluluğun (!) birbirine karıştığı ve bütün bunların da modern akılcı eylemin, ya da uygarlığın "normallik"leri olarak anlaşılmasına, George Orwell'in aşağıdaki sözleri belki de iyi bir örnektir:

*Şu anda ben yazıyorum, yüksek düzeyde uygarlaşmış insanoğulları beni öldürmek için tepemde uçuyorlar. Benim gibi, onların da bana karşı kişisel bir düşmanlığı yok. Hep söylendiği gibi 'görevlerini yapıyorlar' yalnızca. Bunların çoğu, hiç kuşku yok ki, özel yaşamlarında cinayet işlemeyi asla aklından bile geçirmemiş, iyi kalpli, yasalara saygılı insanlardır. Ama öte yandan, içlerinden biri beni paramparça edecek bir bombayı tam yerine isabet ettirmeyi becerirse, bu yüzden uykusu asla eskisinden daha kötü olmayacaktır. Onu suçlu olmaktan kurtaracak kadar güçlü ülkesine hizmet etmektedir çünkü o (aktaran, Bauman, 1997: 4).*

Şiddet ve şiddetin belki de en dolaysız biçimde ortaya çıktığı savaş, modernliğin tarihi boyunca vazgeçemediği bir eylem biçimi olmuştur. Özellikle modern güçlü devletlerin sıkça başvurduğu bu eylem biçiminin, sadece vahşet ve kıyım manzaraları yaratmasından öte bir anlamı vardır. Bundan daha büyük vahşet, *düşmanlık, ayrımcılık, ırkçılık* temelindeki bu vahşeti içselleştiren bireylerin "kraldan daha kralcı" bir tutumla, bu vahşeti onayladığını gösteren psikolojik dışavurumlarıdır. Bireyin, devletin şiddet eylemini görev ve ödev ahlakından da öte bir biçimde onaylaması ve kölenin, efendisinin ağzından gönüllü konuşmaya başlaması, modernliğin belki de en büyük başarısıdır. Şiddete gönüllü katılım, küçük yaşlarda başlar: 1991 Körfez Savaşı sırasında Gateshead'deki bir ilkokuldan 11 yaşındaki bir kız öğrencinin, savaşla ilgili duygularını anlattığı şiir, belki de tarihe *baskıcı modernliğin 11 yaş şiiri* olarak geçecektir. Öğrencinin yazdığı şiir, Mıntıka Ordusu'nu etkilemiş ve onaylarıyla 7 Şubat 1991 tarihli Gateshead Post'ta yayınlanmıştır:

*Saddam Hüseyin'dir nefret ettiğimiz adam  
Durum hele, neler yapacağız ona  
İstilaya çalışıyor, kovalım  
"Orada yeri yok" diye bağuralım  
Kafasına vura vura yamyassı edelim  
Rafadanlığa sığacak hale gelinceye dek  
Kollarını bacaklarını bükelim  
Yalvarana kadar kanırtalım  
Kafasını, kalbini çekip alalım  
Aptal herifi paramparça edelim  
Oyalım gözlerini, ısırıp tükürelim burnunu  
Kellesini tekmeleyelim, parmaklarını koparalım...  
(Aktaran Ahmed, 1995: 289).*

Devlet; okul, din, aile, hukuk, siyaset, sendika, medya ve kültür gibi yollarla ideolojisini yayma ve iktidar alanını genişletme eğilimindedir (Althusser, 1994: 33). Toplumda tahakküm yayılmıştır. Foucault'ya göre, iktidar, bir güç ilişkileri çokluğu, bu ilişkilerin içinde yer aldığı karmaşık bir stratejik durum haline gelmiştir. İktidar, tüm bu ilişkilerin her yerde ve her zaman var olan hareketliliğinin genel etkisidir ve dolayısıyla her yerdedir. İktidar odakları olarak görülen devlet aygıtı, yasa ya da başka hegemonya biçimleri ise, iktidarı tanımlayan bu stratejilerin kristalleşerek aldığı biçimlerden başka bir şey değildir (2000: 23)

#### *Piyasa Ahlakının Egemenliği*

Tarihsel olarak daha sonra gelen ikinci bir disiplin altına alma teorisi, modern pratiklerin, bireydeki amaçlanmamış öz sınırlandırılmasına işaret eder. Buna göre, modern pratikler bir kez başlayınca, insanın özerklik yoluyla kendi kendini gerçekleştireceğini belirten burjuva-hümanist vaadi yerine getirmek şöyle dursun, insan varlıkları hem düşüncede hem de gerçeklikte öylesine dönüştürür ki, tam da bir *benliği (self)* gerçekleştirme nosyonu savunulamaz hale gelir (Wagner, 1996: 27).

Bu argüman temellerini, Marx'ın, insanların piyasaya maruz bırakılmalarının bir sonucu olarak ele aldığı *yabancılaşma* ve *fetişleştirme* nosyonlarında bulur. Poole bu bağlamda, 18. yüzyıldaki ahlak biliminin temel bir teması üzerinde durmuştur: modern toplumun

garanti ettiği için şok ve dehşet yaratır/yaşatır mı? (Yaşatmış mıdır? Yoksa şok ve dehşet duygularını, geçici, anlık heyecanların gölgesinde normalize mi etmiştir?) Savaş bu haliyle yaratıcı muhayyilenin varabileceği en verimsiz, en çorak bekasına, kendi çözüne mi işaret eder? (Yani savaşın çözüne hoş (mu) geldik!?) Ve daha aşkın sorular: Düş gücünün sınırlarını kapatan bu çöl, çözüne hakikatini - sözcüğü Orwell'in ifadesiyle savaş barışır, özgürlük kölelik gibidir - doğrulamak için iktidarın sembolik evreni içinde doldurulmayı mu bekler, yoksa çoktan boşaldığı için, zaten apriori "boş" olduğu için hakikatini çözüne bu çöl yani savaş kendini yoksa mı?

"ticari toplum" olarak -ya da günümüzde kullanılan terimle "piyasa toplumu" olarak nitelendirilmesi. Bu kavram, modern dünyadaki başat ahlak anlayışlarını biçimlendirmiştir (17). Başat ahlak anlayışlarını biçimlendiren piyasa toplumunun nasıl işlediğini bilmek, bu ahlak anlayışlarına nasıl yol açtığı ve bu yolla "modernliğin kendi pratikleri içinde, bu pratikler yoluyla kendi kendisini nasıl iptal ettiği" (Wagner, 1996: 27), bir ahlak nosyonunu da nasıl geçersiz kıldığı hakkında bilgi verecektir. Ticari toplumun üç karakteristiği, toplumsal işbölümü, özel mülkiyet ve sözleşmeye dair yasal bir çerçeve, özçıkara dayalı davranışa yönelik bireysel bir eğilim olarak belirmektedir (Poole, 1993: 16). Bu koşullar 16. ve 17. yüzyılda doğmamıştır; bu koşulların öğeleri hemen tüm toplumlarda mevcuttur. Ancak modern dünya, bu öğeleri toplumsal hayatın merkezi ve yaygın özellikleri haline getirmiştir (16-17). Bir toplumsal sistem olarak kapitalizmin işleyişine de baktığımızda şu üç süreci görüyoruz: Sürekli bir sermaye üretimiyle her şeyin metalaştırılması, kazanç için sürekli bir mücadele ve Akılcılık ve Akılcılaştırma (Wallerstein, 1992). Üretim ilişkilerinin yeniden üretimin büyük bir bölümü ise, devlet iktidarının devlet aygıtlarında, bir yandan devletin ideolojik aygıtlarında, diğer yandan Devletin (Baskı) aygıtında uygulanmasıyla sağlanır (Althusser, 1994: 38).

Piyasada bireyin tüm davranışları, kendi bireysel çıkarlarına hizmet etme amacına yönelmiştir. Akıl, bireyin hazzını mutluluğunu ençoklaştırma yolunda "araç" olarak kullanılmaktadır. Özçıkara peşindeki bireylerin gözünde diğer kişiler, yalnızca onlardan bağımsız olarak varolan amaçlar için birer araç ya da engeldirler. Araçsal anlamdaki akıl piyasa davranışını biçimlendirir. Ancak akıl, başka bir biçimde ve farklı bir işlevle de var olur: Ticari toplumun işleyişlerini kavrama biçiminde ve bunları toplumun üyelerine açıklama işleviyle (Poole, 1993: 23). Hukuki akıl yoluyla piyasanın işleyişi de meşrulaştırılır:

*Hukuki akıl, bireylerin kendilerini ve başkalarını hakların ve ödevlerin taşıyıcıları olarak düşünmelerini teşvik eder... Bu akıl kavramı piyasaya uygun hakları ve ödevleri açıklama ve hakılaştırmanın en makul yolunu sağlar (...) Eğer haklardan ve ödevlerden oluşan bir*

*çerçeve piyasayı desteklemek için zorunluysa, bu kapitalizmi desteklemek için de zorunludur (Poole, 1993: 64).*

Kapitalist toplumda bireylerin *yararcı, kayırmacı, çıkarıcı* eğilimleri liberal argümanların ortak iyiyi ya da toplumsal iyiliği yakalama savını geçersiz kılmaktadır. Piyasa, kendi iyiliğine yönelik akla dayalı bir ilgiyi ve diğer kimselerin iyiliği karşısında bir ilgisizliği gerektirir. Adam Smith, kamunun iyiliği adına özçıkara çığnemeye hazır olma durumu gibi bir erdem varsayımına başvurmuştur. Ancak, piyasa toplumu içinde böyle bir güdülenimin olması, tam da piyasanın kendi işleme mantığı içinde geçersizdir: "İşbölümü, kendisine maruz olanların bakış açılarını ve ilgilerini sınırlandırır ve işbölümünün doğal sonuçları olan eşitsizlikler *kıskançlık ve düşmanlık* yaratır. Tüm bunlar kamunun iyiliğine yönelik bir ilginin gelişmesini engeller" (Poole, 1993: 29).

Marx, burjuvazinin her türlü kişisel onur ve saygınlığı değişim değeri içinde erittiğini, insanların uğruna savaştığı tüm özgürlüklerin yerine ilkesiz bir tek özgürlüğü: serbest ticareti koyduğunu belirtir. Bu bağlamda, piyasanın insanların iç yaşamları üzerindeki etkisi önem kazanmaktadır. Berman, bu etkiyi "insanlar, sadece ekonomik soruların değil, metafizik soruların -neyin değerli, neyin onurlu, hatta neyin gerçek olduğu gibi soruların- yanıtlarını bulmak için de fiyat listesine bakmaktadırlar" (1999: 156-157) şeklinde açıklar. Bu haliyle piyasa toplumu her şeyin metayla ölçüldüğü bir *meta-etik* yaratmıştır. Meta-etik, toplumda aile, arkadaşlık, komşuluk, dostluk<sup>10</sup> gibi her türlü insan ilişkilerine yansır. Bu ilişkilerde sorumluluk ve gönüllük, yerini çıkar ve hazza dayalı bir yakınlaşmaya ya da kamusal alanda tanımlanan bir ödev ahlakına bırakır.

Kapitalizmin yaratma-yıkma paradoksallığının itici gücü kâr dürtüsüdür. Bu dürtü kapitalizmin iki önemli değerine dayanır: *Tüketim ve iktidar*. Kapitalizm bir taraftan üretir ve bunları tüketime sunarken, diğer taraftan yeni isteklerin yaratımına dayanır. İsteklerin sürekli yaratımı ve bunların elde edilmesinin sağlanması, hiçbir zaman tam olarak tatmin sağlamayacaktır. Kapitalizmde esas olan

10

Dostluk ilişkisinin tarih boyunca gelişimi ve piyasanın dostluk üzerindeki etkileri konusunda geniş bilgi için bkz. S. M. Lynch (1997).



tüketimdir ve bu edimin gerçekleştirilmesi, sonsuz bir istekler zinciri yaratmaktadır. Bireyin yararı tam olarak hiçbir zaman sağlanmaz. Kapitalist üretimin gerekçesi tam da bu hiçbir zaman doyum sağlamayan, ancak sağlayacağı düşünülerek tüketime yönelen yararçı eğilimdir.

Kapitalizm tarafından geliştirilen şey, insanın doğayı dönüştürme iktidarındır: Bu yeni makineler, emeğin yeni işbirliği biçimlerini ve yeni bilgi türlerini sunmayı içerir; yeni planlama ve eşgüdümleme becerilerini doğurur (Poole, 1993: 55). Yeni teknoloji ve işbirliği biçimlerinin gelişmesi, idareyle uğraşanlar ve işgücünün geri kalamında yer alanlar arasında farklılaşan iktidar ilişkilerinin gelişmesiyle birlikte giden bir süreçtir. Bu iktidar türü basitçe denetleme ve zorlama kapasiteleri değil, -aynı zamanda- ya da özellikle dönüştürme, büyütme ve yaratma kapasiteleridir (Poole, 1993: 56). İktidar kavramına özel bir önem atfeden Nietzsche, modern dünyada hakikate yönelmiş yararsız akıl biçimine egemen olan şey iktidar istemidir der ve iktidarın, ahlakın meşgul olduğu işle tezathik oluşturduğunu söyler (1998). Modern dünyada özellikle teknolojik aygıtlar ve bunların hızla eskimesi iktidarın gücünün en önemli kanıtıdır.

Araçsal aklın bilişsel ürünü teknolojinin verimlilik arayışı, koordine edilmemiş maksimizasyon dürtülerinde yansız ve bu dürtünün küresel sonucu, dengesizliklerin hacminin ve yoğunluğunun sürekli artmasıdır (Bauman, 1998: 241). Teknoloji, yaşantılarımızın, başımıza gelenlerin, duygularımızın, düşüncelerimizin atmosferini oluştururken (İnam, 1993: 65), küresel düzeyde bir olumsuz etkilenim alanı açmaktadır. Bu etkilenim modern dünyayı bir *risk* ve *tehlikeler* dünyası haline gelmiştir. Nükleer savaş olasılığı, ekolojik yıkım, küresel ekonomik mübadelenin çöküşü ve diğer gizil küresel felaketler herkes için cesaret kırıcı bir tehlike ufku oluşturmaktadır (Giddens, 1998: 122). Bütün bu gelişmeler, üretim ve dağıtım ilişkili olarak bilimsel teknik bilgiye dayanma yoluyla ekonomiyi totalleştirerek ve küreselleştirerek çevresel etki yaratan mahiyette Ulrich Beck'in tanımladığı bir "risk toplumu"nda yaşadığımız anlamına gelir (Sarıbay, 1998: 54). Teknoloji artık sürekli olarak riskler ve

tehlikeler yaratmaktadır. Bu risk ve tehlikeler elbette dünya çapında bir siyasal, kültürel, ekonomik bunalıma yol açmaktadır. Savaşlar, hastalıklar, çevresel kirlenme, yoksulluk ve şiddet bu bunalımın kanıtıdır. Bu bağlamda modernite politik-etik açıdan sorunsallaşmaktadır. Bütün bu gelişmeler, Sarıbay'a göre, modernitenin düşünsel arka planındaki adalet, eşitlik, özgürlük, hak, demokrasi gibi politik kavramlarının etik temelde yeniden tanımlanmasını gerektirir (53).

Yaşanan bu bunalım döneminde bireyin alacağı konum daha da önem kazanır. Artık sık sık dile getirildiği gibi, risk toplumunun bireyi için temel sorular, "yapmam gereken nedir?" ve "nasıl biri olmalıyım?" dır (Sarıbay, 1998: 53-54). Risk toplumunda yeni bir ahlaki benlikten söz etmek o kadar kolay olmasa da, riskin aynı zamanda birey için olup bitenlere duyarsız kalmama, gelişmeleri sorgulama gibi tepkisel duruşuna ve dolayısıyla bireyin kendini de sorgulamasına zemin hazırladığı düşünülebilir.

Modern ahlakın krizi -ya da liberalizmin ahlaki boşluğu- bireyleri değerleri yeniden sorgulamaya ve yeni değerler arayışına götürür. Günümüzde bu değer arayışı, dini değerlerin ya da ulusal kimlik bazında ulusal değerlerin ifade yeri olma niteliğini kazanan dinci ve milliyetçi hareketlerin yükselmesine neden olmuştur. Bununla birlikte farklı arayışlar, yeni açılımlar ya da eskilerin yeniden gözden geçirilmesi de söz konusudur: Postmodern hareket, Marxist sınıf bilinci nosyonunun yeni açılımları, ya da değerler sorgulamasıyla her dönemde tartışılan ve çoğu kez de liberalizmin ahlaki boşluğunda görülmesi nedeniyle eleştiri oklarının hedefi olmaksızın kurtulamayan nihilizm.

### 3. Bir Nihilizm Savunması ve Eleştirisinin Eleştirisi

*Bir de Nietzsche'nin söylemeye cesaret ettiği o sözler! Bir düşünün! Ümidin en büyük kötülük olduğunu söylemesi! Tanrı öldü demesi! Gerçek, onsuz yaşayamayacağımız bir yanıltır demesi! Gerçeğin düşmanı yalanlar değil, inançlardır demesi! Ölümün son iyiliğinin bir daha ölemeyecek olmak demesi! Doktorların, insanların kendi ölümlerini ellerinden almaya hakkı olmadığını söylemesi! Kötü düşünceler! Bu fikirlerin her birinde de Nietzsche'ye itiraz etmişti.*

*Ama bunlar sahte itirazlardı; kalbinin ta derinliklerinde biliyordu ki Nietzsche haklıydı (Yalom, 1998: 89).*

*Nietzsche'nin düşüncesi, kendi katilinin sonunu müjdeliler (Foucault'dan aktaran Poole, 1993: 152).*

Modern dünyanın yasalarca sınırını çizdiği ahlak çerçevesi, yine kendi piyasa ahlakının yarattığı "tüketim" ve "iktidar" değerleriyle yıkılma eğilimindedir. Bir önceki kuşağın dini reddetmesi ölçüsünde, modern aklın egemen olduğu (araçsal, hukuksal, bilişsel) ahlaki benlik üzerindeki otorite, modernliğin kendi yarattığı değerlerle yıkılma eğilimindedir.

Modern dünyanın yarattığı risk toplumunda "değer" ve "anlam"ların sorunsallaşması, bireyleri *hiççiliğe*, yani nihilizme sürükler. Bunun bir anlamı da, "yaşamın anlamı nedir?" sorusuna verilen yanıtın "hiç!" olmasıdır. Nihilizm, elbette bu kadar kolay bir indirgemecilikle açıklanamaz. Nihilizmin tohumlarını belki Aydınlanma'da bulmak mümkün; ancak felsefi nihilizm tartışması Nietzsche ve Heidegger'le birlikte 19. yüzyılın ikinci yarısından bu yana süregelmektedir. Vattimo'ya (1999) göre, nihilizm hala gelişme halinde olduğu için onun hakkında kesin yargılarda bulunmak imkansızdır. Günümüz dünyası tam da bir değerler karmaşasının, kafa karışıklığının, belirsizliklerin ve kaosun dönemidir. Böyle bir dönemde tam da bu *belirsizlik ve değerler karmaşasının* geniş bir açılımına yer veren nihilizm tartışmasının merkeze çekilmesi olağandır.

Nietzsche, nihilizmi, "içinde insanın merkezden X'e doğru yuvarlandığı durum" olarak tanımlar. Vattimo bu tanımın, Heidegger'in tanımladığı "içinde Varlık'tan hiçbir şeyin kalmadığı süreç" ile aynı olduğunu belirtir: Merkezden X'e doğru yuvarlanmamızı sağlayan şey, Varlık'tan geriye bir şeyin kalmamış olmasıdır. Nihilizm, herşeyden önce Varlık'la ilgilenir (Vattimo, 1999: 74). Heidegger, *Varlık* ile *varlıklar* arasındaki ontolojik bir farklılığın olduğunu öne sürer. Heidegger'in "varlıklar" ile anlatmak istediği, dünyadaki özne ve nesnelere; Varlık'la ifade etmek istediği daha karmaşıktır: "Dünyadaki her şey vardır ve dolayısıyla Varlık (dünyada varolan her şeyin değişmez 'varlığı' [is-ness] olarak) her şeyde ortak

olan şeydir ama Varlık'ın kendisi bunların hiçbirine benzemez. Bu nedenden dolayı Varlık, varlıklardan farklıdır ve onlarla karşılaştırılmaz" (Snyder, 1999: 16). Varlık hakkında rasyonel bir şey söylenememesi, onun akıl ve mantıktan önce geldiğini gösterir. Bu nedendir ki, Varlık *özzerk, bağımsız ve asli* bir tarzda vardır ve asla düşünen ve akleden öznenin entelektüel gücüyle kavranamaz (16). Heidegger'e göre batı metafiziğinde" başlangıç noktası Varlık meselesi değil, hakikat meselesidir. Hakikat (*truth*) meselesi, varlıklar arasındaki ilişkiden yani özne-nesne ilişkisinden doğar. Platon'dan Nietzsche'ye geleneksel Batı felsefesi dünyadaki varlıklar arasındaki ilişkileri rasyonel olarak *temellendirmek* amacıyla daima mantıksal hakikat meselesiyle ilgilenmiştir (17-18). Bu bağlamda Heidegger ile Nietzsche arasındaki düşünsel fark da ortaya çıkar. Heidegger'e bakılırsa, Nietzsche de diğer pek çok düşünür gibi, "ilk oluş" ya da bir üst-sorgulama yerine dünyevi varlıklar üzerinde durmayı yeğlemişlerdir. Modernliğin sorduğu sorular, Varlık hakkında değil, tabiat, insan gibi varlıklar arasındaki ilişkiler hakkındadır. Bunun aşılması ve Varlık'a dönüşmesi gerekir.

Heideggerci bir düşünür olan Vattimo'ya göre Varlık değere dönüştürülerek yok edilmiştir görüşü, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü ya da "yüce değerlerin değersizleşmesi" olarak açıkladığı nihilizm süreci tanımını örtüşür (74). Heidegger'e göre nihilizmin ötesine geçmek mümkünse de Nietzsche'ye göre nihilizmin olgunluğa erişmesi bekleyip ümit edeceğimiz tek şeydir. Vattimo, Heidegger bakışının da gerçekte nihilizmin olgunluğa erme sürecinin bir parçası olduğunu belirtir. Vattimo'nun, Nietzsche felsefesinde başarılı nihilizm tanımını, aktif nihilizmdir. Nietzsche, aktif ve pasif nihilizm arasında önemli bir ayrım yapar: Aktif nihilizm, tinin artan iktidarının bir işaretiyken, pasif nihilizm tinin iktidarının düşüşü ve gerilemesidir. Pasif nihilizm, ahlakın başarısızlığının tarınmasıdır, bu türden anlamların yok olduğu kabul edilir, ancak *olması gerektiği* söylenir. Schopenhauer'da ifadesini bulan pasif nihilizmin semptomu kötümserliktir. Nietzsche, pasif nihilizme "eğer ahlak yoksa *olması gereken de yoktur*" diye yanıt verir (Poole, 1993: 173). Poole'a göre, aktif nihilizm ahlakın yitirilmesini sadece kabul etmez, aynı

11 Heidegger felsefesinde metafizik rasyonelliğin zıddı olarak alınmaz; mantıksal hakikat meselesi ve akıl tarafından yönlendirilen felsefi bir düşünce sistemidir (Snyder, 1999: 17).

zamanda bu kaybı selamlar. Tutumu kötümserlik yerine neşeli bir tutumdur, şen bilimdir (173).

Nihilizm, modernliğin ilerleme ve üstesinden gelme gibi iki önemli kavram doğuran tarih fikrini reddeder. Modernliğin iki ayırıcı özelliği olan bu kavramlar 19. yüzyıl Avrupasının pozitivist ve tarihselci kültürüne ait özelliklerdir. Bu iki kavramın -ve dolayısıyla tarih fikrinin- reddedilişi aklın ve hakikati aramanın reddedilişidir. Ancak nihilizm felsefesi üstesinden gelmeyi reddederken, kendisi de ironik bir şekilde üstesinden gelmenin üstesinden gelerek, yine ironik bir şekilde tarihsel kapitalizmin, özgürleşme söyleminin üstesinden gelmesine gizli bir kapı aralar; üstü örtük ve amaçsal olmadan tarih boyunca üstesinden gelenlerin "üstesinden gelmiş olma durumunu" onaylar. Bununla birlikte, Vattimo'ya göre, Nietzsche ve Heidegger'in Avrupa düşünce geleneğini ve modernlik kültürünü sorgulamaları, paradoksal bir şekilde onun üstesinden gelmenin yollarını da gösterir (Snyder, 1999: 19). Bu nedendir ki bu ikilemin yol açtığı açmaz, Nietzsche ve Heidegger'i modernlikten koparmaz; her ikisi de sonuçta modernliğin üstesinden gelmeyi başaramaz. Onlara göre, modernliğin sağladığı dil ve felsefi düşünce sistemi ile modernlikten çıkış mümkün değildir; bununla beraber, modernliğin yanlışlarının üstesinden gelip onun ötesine geçen bir düşünce sistemi de mevcut değildir, bu nedenle mevcut sistemi kullanmaktan başka seçeneğimiz yoktur (Snyder, 1999: 19). Nihilizmin bu şüpheli durumunu Vattimo, postmodernlikle ilişkilendirmiş ve postmodernliğin modernliği tümüyle geride bırakmadığını, bir yandan modernlik kültürünü dağıtmaya çalışırken, diğer yandan onun felsefi sistemine dayanmak suretiyle onun ömrünü uzattığını belirtmiştir (20). Nihilizmin bu yorumu bizi doğrudan doğruya ve yeniden modernliğin çelişik doğasına götürür.

Hayatın anlamını aramak, belki de Sartwell'in ifadesiyle "her zaman acı içinde atılan bir çığlıktır" (66) ya da güneşe bakmak ya da bir uçuruma -ya da uçurumun size- bakması gibidir. Hakikati aramanın keskinliği ya da bunun anlamsızlığı düşüncesi nedeniyle nihilist felsefe, hakikat temelindeki Marksizm, devrimler, sosyalizm gibi bütün yeniden özümleme projelerinin ya da bütün "yanlış

yerine "doğru"yu koyma girişimlerinin boşunlığını göstererek, bu girişimleri reddeder. Nihilist perspektifte yanlış ile doğru arasındaki fark daima hayali bir farktır; bu nedenle birinden vazgeçmek diğerinden vazgeçmek demektir (Nietzsche, 1997a). Nihilizm hakikatin aranması yerine yorumlamayı, yani yorumlama felsefesini önerir. Her özne, mutlak değerler yerine içinde sonsuz alternatif yorumlama seçeneklerinin bulunduğu bir dünyada yaşar. Gerçekliğin sonsuz yorumlanması, hakikati zayıflatmıştır. Hermeneutik ontoloji felsefesi, Vattimo'ya göre, Batı kültürünün tüm egemen formlarının ve tüm hakikat ya da bilimsel mantık iddialarının -onları "yıkma" nihilistik bir tahlille- sadece yorumlar olduğunun gösterilmesini gerektiren bir yıkma stratejisine dayanır (Snyder, 1999: 24). Yorum-samacı yaklaşımla ilgilenen postmodern düşünce, teknoloji medeniyetinin kendi dünya görüşünü tek mümkün gerçeklikmiş gibi sunma çabalarını, sonsuz yorumlanabilirlik ilkesiyle çeliştiği için reddeder; postmodern düşünceye göre teknolojik gerçeklik zayıflamıştır, çünkü dayanılmaz gücünden mahrum kalmıştır (Vattimo, 1999: 26). İnsanlığın çelişen ve çarpışan bir yorumlar dünyasından çıkışının olmaması, aynı zamanda Nietzsche'nin olması gerekenle olanın özdeşliğini kabul ettiği "Aynı'nın ebedi dönüşü" düşüncesi ni de açıklar.

Nietzsche felsefesinde ahlak da bir hakikat iddiasına dayandığı için, ahlaktan vazgeçilir. Nietzsche'ye göre, toplumsal insan hasta bir hayvandır ve ruhu, vicdanı hastalığının semptomlarıdır. Her bireyin ahlaka maruz olması bu hastalık yüzündendir (Poole, 1993: 169). Ahlaki özneliliğin ötesine geçmek, kişinin kendi olmasının kendi başarısı olduğunun tam bir bilgisiyle birlikte kendi olmaktır. Kişinin ne olduğu ve ne olması gerektiği arasındaki gediğin suçlu farkındalığına burada yer yoktur (Poole, 1993: 167). Bu açıdan bakıldığında kişinin ne olması gerektiğini sorgulaması ve bir arayış içine girmesi, gerçekte hakikat arayışına giriştir ve bu nedenle boşuna bir çabadır. Çünkü en yüksek değerler kendilerini değersizleştirdikleri an değer arayışı, hakikat arayışı da bitmiştir.

Nietzsche'nin aktif nihilizminin ahlaka hayır, dünyaya evet demesi gerektiği ve insanların ancak kötümserlik yerine neşeli bir

12

Sözgelimi, Nietzsche'nin Şöhret ve Sonsuzluk adlı şiirinde yer alan .../Bütün faziletli karışında/ suçlu olmak istiyorum,/ ne kadar suç varsa yüklesinler bana!/ Bütün şöhret zıvacılarının karşısında solucana döndü hırsım-./ böylerinin yanındayken en alçak olmak geliyor içimden.../ Bu metelik, bütün dünyanın ödentisi diye dağıttığı./ Şöhret-./ eldiven giyiyorum elim bu meteliği ellerken/ tiksiniyle eziyorum onu ayacağın altında. /... (1997b: 85-87) gibi mısralarını ve Nietzsche'nin buna benzer pek çok şiir ve aforizmasını modern dünyanın görüntülerinin olduğu gibi bırakılmasından çok, modern dünya ahlakının eleştirisi olarak okumak daha doğrudur.

Nietzsche'nin neşesi, yüzyıllardır bastırılmış olan yaratmaya dayalı sanatsal Dionysosçu enerjiden beslenen bir neşedir. Bu neşenin içinde *tragedya*'nın gücü, aşk ve merhametin gizi vardır. Habırlatmak gerekirse, Nietzsche dövülen bir atın boynuna ağlayarak sarıldığı zaman merhamet nedeniyle çıldırmıştır (Barthes, 1999: 204)

tutumuyla nihilizmin başarılacağını belirtmesi, dünyadaki bütün olumsuzlukların -açlık, sefalet, hastalık...- onaylandığı yolunda eleştirilere hedef olur. Poole'un Nietzsche okumasına göre, Nietzsche'nin bireyin kendisini kuşatan tehditlere kendi yanıtlarını bulması gerektiği yolundaki inancı, Nietzsche'yi modernlikle uyum içinde bırakır. Bu yolla Nietzsche, bireysellik ilkesini ortaya koyar. Poole'a göre bireysellik, ötekiliğin bastırılması yoluyla ortaya konabilir. Bireysellik, kendi varoluşu için zorunlu koşulları imha etmek gibi umutsuz bir görevi üstlenmeye itilir (182). Yine Poole'a göre Nietzsche, bireye önceki bir kuşağın Tanrı'ya atfettiği sorumlulukları atfetmiştir: Benliğin ve dünyanın yaratımı. Bu görevlerde başarısız olmak, kendini yitirmektir. Kendisinin iç çekişleri tarafından parçalanması ya da dünya tarafından ezilmesi. Başarı salt mükemmelliktir, başarısızlık dağılma. Ahlaki öznenin ötesine adım atmak bir mutlak dağılma ve yine buna eşit mutlaklıkta bir saçılma arasındaki seçimle yüzleşmek demektir. Poole'a göre, Nietzsche'nin felsefesi bireyin yitimiyle sonuçlanır (178).

Nietzsche'nin düşüncesinin, bireyin keyfi özgürlüğü yolunda bir nihilizme yol açtığı savlarıyla, keyfi özgürlüğün de dünyada olup bitenlerin çaresiz kabullenilişi olarak eleştirilmesi, belki de aceleci bir eleştiridir. Nihilist düşüncenin, hermeneutik felsefeye, dünyanın sonsuz yorumlar dizgesine dayandırılışı, her türden yorumun -hatta belki hakikat arayışının bile- kabulü anlamına gelebilir. Aksi takdirde, yorumlar dünyasının belli yorumlara kapalı olduğu savunusu, hermeneutiğin kendini inkar etmesi olarak da anlaşılabilir.

Nihilizm felsefesinde ya da daha özgül anlamda Nietzsche felsefesinde ahlakın reddedilişi bile, modern dünyada ahlakın sorgulanışı yoluyla yapılır. Nietzsche'nin düşüncesi, modern dünyanın bütün görüntülerinin kabul edilmişinden çok, özgürleşme modernliği lehine, onun bir eleştirisi olarak da okunabilir. Kaldı ki, Nietzsche, her ne kadar neşeli bir tutum önerse de, en azından kendisinin neşesinden delirmedeğini söyleyebiliriz.<sup>12</sup> Nietzsche'nin özgür ruhlarının, elbette dünyayı özgürce yorumlayan ruhlar olarak okunması da mümkün. Modern dünya ahlakının sorgulanması, berabe-

rinde ahlakın yeni yorumlarına, yeni açıklamalarına götürür bizi. Bu zorunlu bir temel, ya da hakikat arayışı olmaktan çok, özgürleşme söylemi içinden ahlakın sürekli bir yorumlanması olarak anlaşılabilir.

#### 4. Ahlaki Benlik Tartışması

*Mücadelemin, biri proletarya, diğeri burjuvazi olmak üzere baştan verili özneleri yoktur. Kim kime karşı savaşır? Hepimiz birbirimizle savaşıyoruz. Ve her birimizin içinde, daima içimizdeki başka bir şeyle savaşan bir şeyler vardır (Foucault, 2000: 134).*

Ahlaki benlik tartışması, özgürleşme söylemi lehine, bu söylem içinden yapılan bir tartışmadır. Böyle bir tartışma son yıllarda giderek yoğunlaşmıştır. Teknoloji modernliğinin ya da baskı altına alma söyleminin araçsal aklın egemenliğine teslim olmuş, bir yönüyle bireye tanınan sözde bir özgürlükle, bir yönüyle de ne pahasına olursa olsun ötekinin aleyhine çalışan bir narsisizme zemin hazırlayan iki-yüzlülüğünün sorgulanması, her ne şekilde yapılsa yapılsın özgürleşme söylemine bir katkı olarak düşünülmelidir. İki ayrı modernliğin mücadelesi geçmişte olduğu gibi bugün de söz konusudur. Modernliğin iki ayrı yüzünün sürekliliğiyle karşı karşıyayız. Bunun adına mücadele ya da çatışma, her ne denilirse denilsin, olan şey modernliğin çelişkiği adına sürüp gideceğe benzer. İyi ve kötünün, sevgi ve nefretin, güzel ve çirkinin, siyahla beyazın, yaşamla ölümün biraradalığı gibi...

Araçsal aklın egemenliğindeki modernliğin ya da egemen modernliğin bütün dünyanın gözleri önünde cereyan eden vahşet manzaraları karşısında duyarsız kalınamayacağı ortada. Genel bir vahşet manzarası çizmek, bu vahşetin her boyutta -katliam, gasp, şiddet...- daha özgül anlamda tek tek bireyler arasında yaşandığını gözden kaçırmak olur. Teknoloji modernliğinin iktidarının cisimleştiği devlet baskı aygıtına karşı bir girişimden -devleti yıkmaya ya da yıkılsa bile sonrasının sorunsallaşmasının engellenmediği bir umutsuz girişimden- çok, devletin öznelere ilişkiyle beslendiğinin, güçlendiğinin, sömürdüğünün, öldürdüğünün kavranması, yani "devletin insanlararası ilişki tarzı olduğunun" (Purkis ve Bowen, 1999) anlaşılması ve insanlararası ilişkilere dönülmesi gerekir. Purkis ve Bowen'ın işaret ettiği gibi devlet, otoriter ve hiyerarşik

örgütlenmelerle iktidara talip olunarak değil, insanlar arasında devletin kendini yeniden üretemediği *yeni ilişkiler*, özgürlükçü ve dayanışmacı yeni bir "hayat tarzı" kurularak yıkılabilir. Bu bağlamda asıl olan iktidarı ele geçirmek değil, gündelik hayat devrimleridir (1999). İnsanlararası ilişkilerin sorgulanması, "ben kimim ve nasıl bir hayat sürmeliyim?" gibi bir ahlaki benlik sorgulamasını da beraberinde getirir.

Ahlaki benlik üzerine sorgulamalar, kaçınılmaz olarak "insan doğası" ile ilgili tartışmalarla birlikte ele alınmaktadır. Tarih boyunca insanın doğuştan "iyi" mi, yoksa "kötü" mü olduğu yolundaki tartışmalar sürüp gitmiştir. Örneğin Sokrates'e göre kötülük, insanın tabii eğiliminden değil, bilgisizlikten kaynaklanır. Ona göre, kötülük bir hatadır, yanlımadır. Eski Ahit ise tersine, insanlık tarihinin bir günahla başladığını ve insanın göstermiş olduğu çabaların çocukluk döneminden bu yana hep kötüye yöneldiğini söyler (Fromm, 1995: 241-242). Yine örneğin "Rousseau'ya göre insan doğuştan hem özgür, hem de iyidir; toplumun dayattığı kurumlar, gelenekler gibi sonradan oluşturulan kısıtlayıcı, bağlayıcı unsurların olmadığı ilk doğa durumunda, insan barışçı, başkalarıyla uyum içerisinde, özgeci, iyi istençli ve mutlu bir yaşam sürmüştür" (Cengiz, 1998: 37). Hobbes ve Mandeville'de insan doğası bireyci, çıkarıcı, sömürücüdür.

Fromm'a göre, Freud'da iyi ve kötü karşıtlığı, psikolojik bir kuramla ifade edilir: Freud insanı ne tam olarak kötü, ne tam olarak iyi görür; aynı derecede güçlü iki kuvvet tarafından harekete geçirildiğini vurgular. İnsanı, yaşama itkisi ile ölüm itkisi gibi birbirine eşit iki güçlü kuvvetin karşılaştığı bir savaş alanı olarak görür. Bu iki itki, insanı da kapsayacak şekilde, bütün organizmalarda varolan biyolojik kuvvetlerdir. Ölüm itkisi dış objelere yöneldiği zaman, bir yıkma, yok etme itkisi olarak görünür; organizmanın içinde kaldığı zaman ise, kendi kendini yok etme amacını güder (Fromm, 1995: 244). Fromm'a göre, "hayatla ölüm arasında yapılacak bir seçim, gerçekten de ahlakın temel seçeneğidir. Yaratıcılıkla yıkıcılık, güçlülükle güçsüzlük, erdemle kötülük arasında yapılacak bir seçimdir bu. Hümanist ahlaka göre, her türlü kötülük haya-

ta karşıdır, her türlü iyilik ise hayatı korumaya ve geliştirmeye yarar" (245). Fromm, yıkıcılığın yaşanmamış bir hayatın ürünü olduğunu, hayatı geliştiren enerjiyi engelleyen bireysel ve sosyal şartların yıkıcılığa yol açtığını, kötülüğün çeşitli görünüşlerinin ise böyle bir yıkıcılıktan kaynaklandığını belirtir (248). Ancak Fromm'un argümanı, kendi güçlerini ve imkanlarını gerçekleştirmesi için gereken uygun şartlara sahip olan bireylerin "iyi" olacağını kabul eder ve günün birinde bütün bireylerin bu şartlara sahip olması durumunda topluma egemen olan bir "ortak iyi"nin olacağını varsayar. Ancak bu varsayım, determinist bir bakış açısının tutarlılık ilkesiyle örtüşerek, insan varlığının rasyonel itkilerle hareket ettiğini öngörmesi nedeniyle sorunludur ve aynı zamanda rasyonellik öngörüsü ironik bir biçimde liberalizmin araçsalci aklına gönderme yapar.

İnsan doğası tartışmasıyla birlikte ele alınacak olan ya da bu tartışmanın bir basamak ötesinde yer alan ise "benlik" nosyonudur. Freud'un psikanaliz teorisi, benliğin (*ego*), bilinçaltı tepilerin (*id*) özgür ifade yönündeki dürtüleri ile vicdanın (*superego*) bunlardan feragat yönündeki talepleri arasındaki çatışmayla cebelleştiği üç parçalı bir modele dayanır:

*Ego'nun kendi kimliğini "var kılma" kapasitesi, onun bu çelişen talepleri ayıklama ve hangisinin önemsenip, hangisinin reddedilmesi gerektiğine ilişkin kararları alma yeteneğine bağlıdır. İd'in ego'ya dayattığı içgüdüsel arzuların bastırılması, başlı başına bir toplumsal erdeme sahiptir. Zira, reddedilen tepilerin enerjisi, yaratıcı ve toplumsal bakımdan faydalı bir girişim haline "yüceltilir." Ne var ki, bu tür çatışmalar kararsızlığa ve ego'nun otoritesini kabul ettirme kapasitesinin yıkımına da yol açabilir (Foucault vd., 1999: 105).*

Foucault ise benliğin, teorilerle betimlenecek bir nesnel gerçeklik olmadığını, aksine teoriler tarafından fiilen oluşturulan öznel bir kavram olduğunu öne sürer. Yani Foucault'ya göre benlik, onun doğasına dair teorilerden öte bir şey değildir. Benlik teorileri, zihnin üzerindeki iktidarın tanımlanması ve genişletilmesi için kullanılan bir tür "geçer akçe", tedavüldeki genel kanı gibidir. Hutton, bu bağlamda Foucault ile Freud'un bilgi ve iktidar arasındaki fark-

hılığına dikkat çeker: Freud, bilginin nasıl kendimiz üzerinde iktidar kurmamızı sağladığını açıklamaya çalışırken, Foucault iktidarın bizim benlik bilgimizi nasıl şekillendirdiğini göstermeye çalışmıştır (Foucault vd., 1999: 123). Foucault'ya göre denetleme süreci, insan doğasına ilişkin anlayışımızı şekillendiren söylem ve eylem biçimlerinin oluşturulmasıdır. Dolayısıyla ona göre insan doğası diye bir şey yoktur: "Her kuşak, insanlık durumunu kavrayışını açıklamak, izah etmek üzere birtakım kategoriler oluşturma görevini üstlenir ve arkasından dilsel ve kurumsal yapıntılar bırakarak tarih sahnesinden çekilir" (Foucault vd., 1999: 111-112).

##### 5. Sonuç Yerine: Postmodern Ahlaki Benlik Kavrayışı

Her "kötü" ya da "iyi" gibi insan doğası açıklamaları, ya da hakikat iddiaları, aynı zamanda benlik üzerinde kurulan bir "iktidar" a işaret eder. *Baskıcı modernliğin* insan doğası düşüncesinin "kötü"ye dayanması, devlet ya da toplum yöneticilerinin, bireylerin itaat ve boyun eğme görevini yerine getirmeye zorlandığı bir yasalar çerçevesi oluşturmaya itmiştir. Bu haliyle modern dünyada ahlak görev ya da ödev biçimine bürünmüştür. Ancak insan elbette, neden böyle yasalar zincirindeki ödev ve görev ahlakıyla yaşamak zorunda olduğunu ve bunda kendisinin sorumluluk payının ne olduğunu da sorgulayacak, yani bu sorgulamalara kendinden başlayacaktır. Ve nitekim başlamıştır da... Yeni ahlaki benlik tartışmalarının merkezinde de insan doğasına yapılan göndermeler vardır. Bu tartışmalarda, insan doğasının iyi ya da kötü olduğu yolundaki görüşleri reddederek bu yönde argümanlar geliştirildiği gibi, yeni bir insan özü kavramı geliştirilmesi de önerilmektedir. Örneğin Poole, belli bir insani hayat biçiminin gerçekleştirilmesi olduğu varsayılabilir bir insan özü kavramı inşa edebilirsek, o vakit bu özü paylaşanlar için, niçin bu hayat biçimini yaşamaları gerektiğine dair bir neden sağlamış oluruz der (188). Ancak Poole'un ahlak argümanlarında, hümanist girişimin korunması ve ötekiliğe verilen önemin son noktada toplumsal kimlikle ve bir "cemaat" nosyonuyla açıklanmaya çalışılması, her toplumun kendine uygun akıl anlayışlarını dolayısıyla ahlak biçimlerini inşa etmeleri (213) yolundaki söylemi ve buna benzer savlar, gerçekte yeni bir tür ahlakın kurgu-

lanmasına ya da yeni bir hakikatin savlanmasına yol açarken, bir yandan da insan doğasının iyi olduğunu savlayan bir özcü yaklaşımı -eleştirmekle birlikte; yani duygudaşlık, cömertlik, fedakarlık neden saldırganlık, düşmanlık, bencillik olmasın demekle birlikte- ahkoymasıyla, yukarıda Fromm'a getirdiğimiz eleştirilere konu olur.

İnsan özünde iyidir ya da kötüdür gibi iddiaların ikisinin de yanlış olduğunu söyleyen Bauman'a göre, aslında "insanlar, ahlaki olarak müphemdir": İnsan birlikteliğinin esas yapısı düşünüldüğünde, müphem olmayan bir ahlak varoluşsal olarak imkansızdır (1998: 21). Müphemlik, belli bir durumun doğru biçimde okunmadığı ve alternatif eylemler arasında seçim yapılmadığı zaman hissedilen keskin rahatsızlık ve bundan kaynaklı endişe ve kararsızlıktan dolayı bir düzensizlik olarak yaşanır (Bauman, 2003: 9). Mantıksal olarak tutarlı etik kodlar ise, ahlakın müphem durumuna uygun düşmezler: Rasyonellik ahlaki itkiyi hükümsüz kılmamakla birlikte, onu sürdürülebilir ve felç edebilir; böylelikle rasyonel itki, iyi olanın yapılması ihtimalini güçlendirmek bir yana, zayıflatır. Ahlaki davranışın garantilenemezliği, aynı zamanda mükemmel insan gibi, mükemmel toplumun da uygulanabilir bir proje olmadığını anlaşılmasına yardım eder. Ahlak aporetiktir ve ahlaki fenomenler doğaları gereği gayri-rasyoneldir (Bauman, 1998: 21). Bauman'a göre etik ise, daha çok zorlayıcı evrensel kurallar olarak açıklanır:

*...etik, hayattaki her durumda, sayısız kötü seçenek karşısında bir seçeneğin iyi olduğuna hükmedilebilir ve edilmelidir varsayımıyla hareket eder; dolayısıyla, aktörler de olmaları gerektiği gibi rasyonel olduklarında eylem rasyonel olabilir. Ama bu varsayım ahlakta neyin gerçekten ahlaki olduğu sorusunu atlıyor. Ahlaki fenomenleri kişisel özerklik alanından iktidara dayalı dışerk alanına kaydırıyor. Sorumlulukla oluşturulan ahlaki benliğin yerine öğrenilebilir kurallar bilgisini koyuyor. Daha evvel Ötekine ve ahlaki vicdana karşı sorumluluğun bulunduğu, ahlaki tavır alınmadığı yere, yasa koyuculara ve kânun bekçilerine karşı sorumluluğu yerleştiriyor (1998: 21-22).*

Postmodern perspektifin öğrenilebilir etik kodlar yerine sorumlulukla oluşturulan ahlaki benlik üzerinde durduğunu belirten Bauman'a göre, ahlaki eylemlerin nadiren tam bir tatmin sağlama-

sı, ahlaki kişiye yol gösteren sorumluluğun her zaman yapılmış olanın ve yapılabilenin ötesinde ve tersine yönelik tüm çabalara karşın, belirsizliğin ahlaki benliğin durumuna her zaman eşlik edecek oluşu; ahlaki benliğin nasıl tanınacağını da açıklar: *Ahlaki benlik, yapılması gereken herşeyin yapılıp yapılmadığının belirsizliğiyle tanımlanabilir* (1998: 22).

Ahlaki benliğin herşeyden önce gelmesi ve sorumlulukla oluşturulması, modern etiğin benliğe tamıdığı önceliği, Ötekiye vermektir. Sorumluluk kavramı ve bu kavram üzerindeki argümanlarıyla Levinas, son yıllarda etik tartışmasının merkezine çekilmiştir. Ahlak ya da etik üzerine yayınlanmış pek çok eserde bu nosyona gönderme yapılır. Peki nedir sorumluluk ve kişi nasıl sorumlu olur?

*Öznelerarası ilişki simetrik olmayan bir ilişkidir. Bu anlamda, ben, bu karşılığı çok istesem bile karşılık beklemeden Ötekiden sorumluyum. Karşılıklılık onun meselesidir... Ben, tüm ötekiler için ve ötekilerdeki her şey için, hatta onların sorumlulukları için yanıt veren, bütünsel bir sorumluluktan sorumluyum. Benim her zaman ötekilerden daha fazla bir sorumluluğum var (Levinas'tan aktaran Bauman, 1998:109).*

Levinas'ın sorumluluk nosyonu, aynı zamanda postmodern ahlaki benlik anlayışının da açıklanmasına yardımcı olur. Bauman, postmodernin ahlaki benlik anlayışını büyük ölçüde sorumluluk kavramı bağlamında açıklar. Bireyin kendisini kuşatan tehditlere ve Ötekine kendi yanıtını bulması gerektiği yolundaki Nietzsche felsefesi de sorumluluk nosyonu ve postmodern ahlaki benlik anlayışıyla uyulmuş içindedir. Postmodern felsefede ötekine karşı sorumluluk, zorlayıcı üstün bir gücün yasalarla sınırını çizdiği bir sorumluluk anlayışı olarak belirmez. Zora ve baskıya dayalı olmayan bir sorumluluk, öznenin ötekiden yola çıkarak kendi seçimleriyle ahlaki duruşunu inşa etmesidir.

Sorun, yaşıyor olmak ve ötekiyle karşılaşmaktır. Bir kez dünyaya geldiğimizde, -ki dünyaya gelmek bizim tercihimiz değil, ötekinin tercihidir- yaşamak en temel hakkımız oluverir(!) ve ötekiyle karşılaşmamız da istesek de istemesek de bir ahlaki benliği

taşımamızın gerekliliğini gösterir. Ray Billington'ın belirttiği gibi "yaşıyor olmak, ahlaki bir tutum takınmaktır" (1997: 53).

Burada ve şimdi ahlaktan bahsedebilmenin belki de tek yolu, bu tutumun sorumlulukla belirmesi olabilir. Ötekine karşı sorumluluk, özgürleşmeyle tezat bir ilişki içinde görülebilir. Ancak özgürlüğün Ötekini hesaba katarak, Öteki dolayımıyla anlaşılması gerekir. Bu aynı zamanda *bireyin kendi ahlaki sorumluluğu temelinde hareket edebilme hakkını* kullanmasıdır. Bauman'ın belirttiği gibi "sorumluluğun tek yanlılığı, simetrisizliği nedeniyle, yaratıcı gücün tamamen benim tarafımda yoğunlaşmasıyla, etik benliğin özgürlüğü belki de, paradoksal olarak, bağımlılığın her yerde hazır ve nazır olan gölgesinden kurtulmuş olan tek özgürlüktür" (1998: 111).

Ahlaki benliğin sorumluluğu; ötekini anlaması yoluyla gerçekleşir ve bu sorumluluk aynı zamanda farklıkların da beraber yaşantılanması gerektiğini, her türden farklılığı baskı altına alan anlayışın da sorgulanması olasılığını beraberinde getirir. Ve ancak bu yolla siyasetin ve daha genel anlamda yaşamın bir etik ilişki temelinde düşünülmesi ihtimali doğar. Ve yine bu yolla, *baskıcı modernliğin* öznelerarası ilişkilerde cisimleştiği bir "iktidar" nosyonu ve baskı altında tutulan eşitlik, hak, özgürlük, adalet ve vicdan üzerindeki otorite zayıflatılabilir.

#### Kaynakça

- Ahmed, S. Akbar (1995). *Postmodernizm ve İslam*. Çev., Osman Ç. Deniztekin. İstanbul: Cep.
- Althusser, Louis (1994). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev., Yusuf Alp, Mahmut Özışık. İstanbul: İletişim.
- Barthes, Roland (1999). *Yazı ve Yorum*. Haz. ve Çev., Tahsin Yücel. İstanbul: Metis.
- Bauman, Zygmunt (1998). *Postmodern Etik*. Çev., Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Zygmunt (1997). *Modernite ve Holocaust*. Çev., Suha Sertabıboğlu. İstanbul: Sarmal.
- Bauman, Zygmunt (2003). *Modernlik ve Mitophemlik*. Çev., İsmail Turkmen. İstanbul: Ayrıntı.
- Berman, Marshall (1999). *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*. Çev., Ümit Altuğ, Bülent Peker. İstanbul: İletişim.
- Billington, Ray (1997). *Felsefeyi Yaşamak*. Çev., Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.
- Bowles, Samuel and Herbert Gintis (1996). *Demokrasi ve Kapitalizm*. Çev., Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı.
- Cengiz, Erdal (1998). "Törebilimde Değer ve Ölçüt Sorunu." *Doğu Batı* 4: 25-41.

- Foucault, Michel (2000). *Entellektüelin Siyasi İşlevi - Seçme Yazılar 1*. Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Serdar Keskin. İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel, vd.(1999). *Kendini Bilmek*. Çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Om.
- Fromm, Erich (1995). *Erdem ve Mutluluk*. Çev., Ayda Yörökan. Ankara: Türkiye İş Bankası.
- Giddens, Anthony (1998). *Moderliliğin Sonuçları*. Çev., Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı.
- İnam, Ahmet (1993). *Teknoloji Benim Neyim Oluyor?*. Ankara: Alamuk Yayınları.
- İnam, Ahmet (1998). "Halsiz Kalmış Bir Ahlakın Cehenneminde: Ahlakı Hak Saklasın Bir Yarım Var İçinde." *Doğu Batı* 4: 67-81.
- Keyman, Fuat (1999). "Ahlaki Benliğe Geri Dönüş: Globalleşme, Etik ve Siyaset İlişkisi." *Doğu Batı* 6: 121-137.
- Lynch, S.M. (1997). *Dostluk Üzerine*. Çev., Ferma Lekesizalın. İstanbul: Ayrıntı.
- Nietzsche, Friedrich (1997a). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çev., Ahmet İnam. Ankara: Gündoğan.
- Nietzsche, Friedrich (1997b). *Dionysos Dithyrambosları*. Çev., Oruç Aruoba. İstanbul: Kabalcı.
- Poole, Ross (1993). *Ahlak ve Modernlik*. Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı.
- Purkis, John and James Bowen (der.). (1999). *21. Yüzyıl Anarşizmi*. Çev., Şen Süer Kayal. İstanbul: Ayrıntı.
- Sarıbay, Ali Yaşar (1998). "Politik Teori, Modernite ve Etik." *Doğu Batı* 4: 51-59.
- Sartwell, Crispin (1999). *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*. Çev., Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.
- Snyder, R. John (1999). "Modernliğin Sonu' Hakkında." *Moderliliğin Sonu* içinde. Çev., Şehabettin Yalçın. İstanbul: İz.
- Vattimo, Gianni (1999). *Moderliliğin Sonu*. Çev., Şehabettin Yalçın. İstanbul: İz.
- Wagner, Peter (1996). *Moderliliğin Sosyolojisi-Özgürlük ve Cezalandırma*. Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Sarmal.
- Wallerstein, Immanuel (1996). *Liberalizmden Sonra*. Çev., Erol Öz. İstanbul: Metis.
- Wilde, Oscar (1991). *Dorian Gray'ın Portresi*. Çev., Vahdet Gültekin. İstanbul: e Yayınları.
- Yalom, Irvin (1998). *Nietzsche Ağladığında*. Çev., Aysun Babacan. İstanbul: Ayrıntı.

## Kitap Eleştirileri

### Medya Politikaları: Türkiye'de Televizyon Yayıncılığının Dinamikleri

D.Beybin Kejanlıoğlu, Sevilay Çelenk, Gülseren Adaklı (der.) (2001). Ankara: İmge Kitabevi. 354 sayfa.

### A. Raşit Kaya

Günümüzde tüm toplumlarda medya kurumu, Sosyal Teoride de medya olgusu giderek daha merkezi bir konum kazanırken sosyal bilimlerin değişik dallarındaki çalışmalar medya konusunu artan bir biçimde ilgi alanları içerisine alıyorlar. Buna bağlı olarak kitle iletişim araçlarının toplumsal yaşamdaki yer ve işlevleri üzerine, bu araçların ortaya çıkışlarından bu yana en fazla araştırma ve yayının yapıldığı bir dönemdeyiz. Türkiye'de de son yıllarda medya alanında yapılan yayınlar bakımından çok hızlı bir artış rahatça gözlemlenebilmekte.

K. Alemdar ile birlikte yirmi yıl önce 1983 yılında *Kitle İletişiminde Temel Yaklaşımlar* başlıklı derleme çalışmamızı yayımladığımızda konu ile ilgili akademik kitapların sayısı bir elin parmaklarından fazla değildi. Konu ile ilgilenen herkes bir çırpıda mevcut çalışmaları

sayabiliyordu. Çünkü, Ü. Oskay'ın, O. Tokgöz'ün ve A. Aziz'in, hepsi "üniversite" yayını olan ilk çalışmalarından başka bir yayını bulmak olanaksızdı. Bunlara bir de H. Topuz'un *Yüz Soruda Basın Tarihi*'ni ekleyebiliriz. Şimdi ise çok sayıda telif, çeviri, derleme kitap, kitapçıklarının raflarında ayrı bir reyon oluşturabiliyorlar. Bunlara *Kültür ve İletişim* gibi, konuda uzmanlaşmış dergileri de eklemek gerekiyor.

Bu artışta yukarıda dile getirilen genel neden dışında kimi özel nedenlerin de kuşkusuz bir payı bulunuyor. İlk akla gelen YÖK Sisteminin akademik terfiler için oluşturduğu "yayın yapma" baskısı. Bu bağlamda, her araştırdığımızda sayılarının arttığını, son sorduğumda da bu sayının 26'ya ulaştığını öğrendiğim İletişim Fakülteleri de kanımca üç biçimde söz konusu gelişmeye katkıda bulunuyorlar: Birincisi, bu fakültelerin büyük bir kısmında artık çok sayıda lisansüstü tez üretiliyor. İkincisi bu fakültelerin öğretim kadroları söz konusu baskı nedeniyle yayın arayışlarını yoğunlaştırıyorlar. Üçüncü olarak bu fakültelerin öğrencileri bir tür "mecburcu" okur kitlesini de oluşturuyor. Nedenler ne olursa olsun sonuç olarak artık medya konusundaki yayınlarda da eskiden sahip olmadığımız seçici davranabilme olanağına kavuştuk. Bundan böyle mevcut yayınlar arasından nitelikli olanları ayırt ede-