

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

**SİYASET VE AHLÂK
BAĞLAMINDA
BİR MODERNLİK ELEŞTİRİSİ**
(Zygmunt Bauman Örneği)

Yüksek Lisans Tezi

MEHMET DEMİRAĞ

ANKARA

2006

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

**SİYASET VE AHLÂK
BAĞLAMINDA
BİR MODERNLİK ELEŞTİRİSİ**
(Zygmunt Bauman Örneği)

Yüksek Lisans Tezi

MEHMET DEMİRAĞ

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. İBRAHİM ÖZDEMİR

ANKARA

2006

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

SİYASET VE AHLÂK
BAĞLAMINDA
BİR MODERNLİK ELEŞTİRİSİ
(Zygmunt Bauman Örneği)

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınav Tarihi :.....

ÖZET

Felsefî anlamda modernlik “mutlak hakikat” ve “evrensel (kesin ve zorunlu) bilgi” arayışının; daha genel anlamda ise epistemik müphemlikle mücadelenin; adlandırma, sınıflandırma ve tanımlamanın başlıca (neredeyse yegâne) amaç edinildiği uzun, kararlı ve sorunlu bir süreçtir. Bu saikle harekete geçen modern uygarlık, tüm göreceliklere, yerelliklere, tikelliklere ve olumsuzluklara karşı amansız bir mücadeleye girişmiştir. Bu mücadele nihâî olarak başarıya/sonuca ulaşmadığı gibi kendisiyle mücadele ettiği şeyin daha da artmasına ve belirgin hâle gelmesine yol açtı. Modernlik, geçerli bilgiyi bilimsel bilgiden ibaret saymış, bilimsel bilgiyi ise siyasî açıdan egemen güçlerin/merkezlerin tekeline vermiştir. Bu bağlamda, modern dünyada “resmî olarak” onaylanmamış tüm etnik, dinsel, kültürel ve linguistik grupların anlam haritaları “geçersiz”, “gayrimeşru” ve “hükümsüz” ilân edilmiştir.

Siyasî anlamda modernlik, rasyonel düzen inşa etme çabası ve bu düzeni bozan ya da tehdit eden tüm irrasyonellik ve müphemliklerle mücadele anlamına gelmektedir. Modernliğin siyasal ve toplumsal açıdan rasyonel düzen arayışı, “verili” (doğal, tabî) irrasyonelliklerin ve düzen-sizliklerin yadsınmasını; yadsınmasalar bile yok edilmeye çalışılmasını gerektirmiştir. Modern siyaset, düzene sığmayan ya da düzene girmeyen tüm öğeleri “irrasyonel”, “öteki”, “yabancı” ve “istenmeyen” ilân etti. Modern devlet, bu yönüyle sınırların konulması, korunması ve içinin bu *istenmeyen* unsurlardan arındırılması çabasına karşılık gelmektedir. Modern iktidarın düzen arzusu ve hırsı “düzen sağlama” işi için şiddete başvurmasına; yabancıların asimilasyon, tehcir ve hatta soykırıma tâbi tutulmalarına; dahası, demokrasi, insan hakları ve özgürlük götürme adına bölgesel “fetih hareketleri” ne yol açtı.

Felsefî ve siyasî açıdan modernlik, bilimin evrensellik ve felsefenin mutlaklık arayışı ile siyasetin rasyonel düzen arayışı ve arzusunun bireyi ve toplumu düşünümsel (tasarlanmış) bir projeye göre yeniden inşa etme sürecini nitelemektedir. Modernleş(tir)me diye adlandırılan bu süreç, kâbusa dönüşmüş yığınlarca umutla ve bir türlü başarıya ulaşmamış bir o kadar deneyimle doludur. Bu süreç bilgiyi (asiyolojik anlamı ile) “değer”den yalıtıldığı gibi insanı da ahlâkî özne olmaktan, insan eylemini ise ahlâksal değerlendirmeye konu olmaktan çıkarmıştır. Bauman’ın “adiaforizasyon” dediği bu durum, bilme ile yapma, fail(özne) ile eylem ve eylem ile eylemin sonucu arasındaki zorunlu bağın ortadan kalkması sonucunu doğurdu. Dahası, bilgi ile gücün birleşmesi demek olan teknolojik gelişmeler ve bu gelişmelerin egemen güçlerin emrine amade kılınması, modern savaşlara ve bu savaşların toplama kampları, kitlesel katliam ve soykırıma dek uzanan bir yol takip etmesine yol

açmıştır. XX. yüzyılda dünyanın sıkça ve bol miktarda şahit olduğu bu tarz gelişmelerden, modern projeyi uygulayan egemen güçler sorumlu oldukları gibi, en az onlar kadar, bilgiyi böyle bir amaç için “kullanılabilir” hâle getiren felsefeciler, entelektüeller, eğitimciler, bilim adamları ve toplumsal kayıtsızlığa yol açan kitle iletişim ve tüketim araçları da sorumludur.

ÖZET

Felsefî anlamda modernlik “mutlak hakikat” ve “evrensel (kesin ve zorunlu) bilgi” arayışının; daha genel anlamda ise epistemik müphemlikle mücadelenin; adlandırma, sınıflandırma ve tanımlamanın başlıca (neredeyse yegâne) amaç edinildiği uzun, kararlı ve sorunlu bir süreçtir. Bu saikle harekete geçen modern uygarlık, tüm göreceliklere, yerelliklere, tikelliklere ve olumsuzluklara karşı amansız bir mücadeleye girişmiştir. Bu mücadele nihâî olarak başarıya/sonuca ulaşmadığı gibi kendisiyle mücadele ettiği şeyin daha da artmasına ve belirgin hâle gelmesine yol açtı. Modernlik, geçerli bilgiyi bilimsel bilgiden ibaret saymış, bilimsel bilgiyi ise siyasî açıdan egemen güçlerin/merkezlerin tekeline vermiştir. Bu bağlamda, modern dünyada “resmî olarak” onaylanmamış tüm etnik, dinsel, kültürel ve linguistik grupların anlam haritaları “geçersiz”, “gayrimeşru” ve “hükümsüz” ilân edilmiştir.

Siyasî anlamda modernlik, rasyonel düzen inşa etme çabası ve bu düzeni bozan ya da tehdit eden tüm irrasyonellik ve müphemliklerle mücadele anlamına gelmektedir. Modernliğin siyasal ve toplumsal açıdan rasyonel düzen arayışı, “verili” (doğal, tabî) irrasyonelliklerin ve düzen-sizliklerin yadsınmasını; yadsınmasalar bile yok edilmeye çalışılmasını gerektirmiştir. Modern siyaset, düzene sığmayan ya da düzene girmeyen tüm öğeleri “irrasyonel”, “öteki”, “yabancı” ve “istenmeyen” ilân etti. Modern devlet, bu yönüyle sınırların konulması, korunması ve içinin bu *istenmeyen* unsurlardan arındırılması çabasına karşılık gelmektedir. Modern iktidarın düzen arzusu ve hırsı “düzen sağlama” işi için şiddete başvurmasına; yabancıların asimilasyon, tehcir ve hatta soykırıma tâbi tutulmalarına; dahası, demokrasi, insan hakları ve özgürlük götürme adına bölgesel “fetih hareketleri” ne yol açtı.

Felsefî ve siyasî açıdan modernlik, bilimin evrensellik ve felsefenin mutlaklık arayışı ile siyasetin rasyonel düzen arayışı ve arzusunun bireyi ve toplumu düşünümsel (tasarlanmış) bir projeye göre yeniden inşa etme sürecini nitelemektedir. Modernleş(tir)me diye adlandırılan bu süreç, kâbusa dönüşmüş yığınlarca umutla ve bir türlü başarıya ulaşmamış bir o kadar deneyimle doludur. Bu süreç bilgiyi (asiyolojik anlamı ile) “değer”den yalıtıldığı gibi insanı da ahlâkî özne olmaktan, insan eylemini ise ahlâksal değerlendirmeye konu olmaktan çıkarmıştır. Bauman’ın “adiaforizasyon” dediği bu durum, bilme ile yapma, fail(özne) ile eylem ve eylem ile eylemin sonucu arasındaki zorunlu bağın ortadan kalkması sonucunu doğurdu. Dahası, bilgi ile gücün birleşmesi demek olan teknolojik gelişmeler ve bu gelişmelerin egemen güçlerin emrine amade kılınması, modern savaşlara ve bu savaşların toplama kampları, kitlesel katliam ve soykırıma dek uzanan bir yol takip etmesine yol

açmıştır. XX. yüzyılda dünyanın sıkça ve bol miktarda şahit olduğu bu tarz gelişmelerden, modern projeyi uygulayan egemen güçler sorumlu oldukları gibi, en az onlar kadar, bilgiyi böyle bir amaç için “kullanılabilir” hâle getiren felsefeciler, entelektüeller, eğitimciler, bilim adamları ve toplumsal kayıtsızlığa yol açan kitle iletişim ve tüketim araçları da sorumludur.

SUMMARY

In terms of philosophy, modernity is a long, resolute and complicated process based on the aim of naming, classification and defining of searching for “universal (definite and necessary) knowledge” and “absolute fact”. But in broader meaning, this process based on the aim of naming, classification and defining of searching for struggle with epistemic ambivalence. The modern civilization, which motivated by this goal, struggled with all relativities, localnesses, particularities and contingencies. Finally, this struggle caused the thing is struggled to increase and to be clear, rather than achieved /get the result. Modernity approved scientific knowledge as only common knowledge, but it presented scientific knowledge to the monopoly of the politically dominant powers/centers. Accordingly the maps of all ethnic, religious, cultural and linguistic groups which weren't accepted formally in modern world, were declared as “illegal”, “invalid” and “unauthorized”.

In terms of politics, modernity is a struggle for establishing a national system and struggle against all irrationalities and ambivalences which threatens or damages this system. The goal of modernity for rational system requires denying of natural irrationalities and irregularities politically and socially; at least, it requires striving to remove these irrationalities and irregularities, even they can't be denied. Modern politics declared all elements that reject the system as “irrational”, “the other”, “foreign”, and “unwanted”. Modern state with this aspect, means striving to establish border, to protect these borders and to exclude “unwanted” elements from them. The modern powers ambition and desire for system has resulted in violence, assimilation; immigration and even genocide of foreigners; moreover, it has resulted in regional conquests with the aim of conveying democracy human rights and independence in order to “establish the system”.

Modernity in terms of philosophy and politics, the searching of science for universality, the searching of philosophy for absolute and the searching and desire of politics for rational system describes this process of re-creating the individual, the society according to a planned projects. This process which called as modernization, is full of a great deal of hopes turned into nightmares and experiences that have never been succeeded. This process not only separated knowledge from “value” but it also didn't accept the human as a moral agent and the human's behaviour as a matter of morally evaluation. This situation, called adiaphorization by Bauman resulted in the disappearance of the inevitable connection between knowing and doing, subject and behaviour, behaviour and its result. Moreover, the technologic developments, which should be the results of the combination of the information

and the power, and the presentation of these developments to the dominant powers have resulted in modern wars and concentration camps, massacies of masses and genocides as the results of these wars. Not only the dominant powers applying the modern project but also philosophers, intellectuals, educators and scientists who prepared the information as a tool that “can be used” for such an aim and means of communication and consumption that cause social unconcern are all responsible for events like these that the world often and highly witnessed in the twentieth (20th) century.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	ii
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: GENEL KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	15
A- MODERN KAVRAMI	15
B- “MODERN”DEN “MODERNİTE”YE TARİHİ GELİŞİM	17
a) Rönesans	17
b) Descartes: Özne’nin Yükselişi.....	24
c) 18.Yüzyıl Aydınlanma Felsefesi.....	29
d) Sanayi Devrimi	31
C- MODERNİTE-MODERNLİK	34
II. BÖLÜM: BAUMAN’IN MODERNLİK ELEŞTİRİSİ	39
A- KAVRAMSAL TAHLİL	39
a) Modernlik.....	39
b) Modernizm.....	46
B- MODERNLİK VE SİYASET.....	47
a) Modern Proje	47
b) Modern Uygarlık	58
1- Modernliğin Ruhu.....	58
2- Sınırlar	61
3- Şiddet	65
4- Uyarlaştırma.....	67
5- “Öteki”ne Tahammülsüzlük	72
c) Düzen Arayışı: Müphemlikle Mücadele.....	73
1- Müphemlik.....	74
2- Olumsuzluk ve Kaos.....	79
3- Modern Devlet.....	81
4- Ulus-Devlet.....	87
5- Yabancılar	91
C- MODERNLİK VE AHLÂK	98
a) Ahlâkın Temelleri	98
b) Ahlâkın Temelsizleştirilmesi	105
1- Ahlâkın Yerine Etik’in İkame Edilmesi	105
2- Modern Kent Yaşamı.....	109
3- Bilginin Adiaforizasyonu.....	111
4- Eylemin Adiaforizasyonu	117
SONUÇ.....	128
KAYNAKÇA	132
ÖZET.....	138

ÖNSÖZ

Üzerinde çalışılan konunun niye seçildiğini bütünüyle temellendirmeye çalışmak, bizi her zaman nesnel sonuçlara götürmeyebilir. Çalışmanın konusu, çalışan kişinin eşyayı ve olayları algılama biçimiyle yakından ilgilidir. Bu yüzden de yazarın her konuya eşit mesafede olması pek olanaklı değildir. Yazar, konuyu seçerken bile “taraf olmaklığını” az çok ortaya koymuş olur. Yazarı belli bir konuyu seçmeye sevk eden saik, aynı zamanda yazarın anlam dünyasındaki öncelikler hakkında da bir fikir verebilir. Konuyu seçmede akademik-nesnel ölçütler etkili olduğu gibi bireysel-öznel algılayışlar da etkilidir. Bir yazarın biyografisini yazarken dediği gibi*, şeyleri niçin yaptığımızı bütünüyle izah edemeyebiliriz ama nasıl yaptığımızı anlatabiliriz. Biz de burada bu konuyu seçmedeki akademik gerekçelerden birkaçına değineceğiz.

Öncelikle modernlik -ya da modernite- denilen şey bize neyi çağrıştırmaktadır? Modernlik denildiğinde bununla ne kastedilmiş olur? Modernliğin tarihî ve felsefî temelleri nelerdir? Modernlik vurgusu yapıldığında -tek tek olmasa bile- genel olarak ne tür değerler öne çıkarılmış olur? Bunların günümüz sosyal ve siyasî yaşamı üzerinde nasıl bir etkisi vardır? Dahası bugün dünyanın bir şekilde muhatap olduğu kimi dayatmalarda modernlik tutkusunun bir dahli var mıdır? Modern proje, modern devlet, modern yaşam tarzı, modernliğin değerleri gibi ifadeler neye referansta bulunur? Sonra; modern değerlerin oluşmasında ve varlığını sürdürmesinde bilim, teknoloji, sanayi gibi alanlardaki gelişmeler ne derece etkili olmuştur ya da bunlarla nasıl bir ilişkisi vardır?

Bütün bunların da ötesinde, modernliğin ve modernlik değerlerinin acaba her zaman “arzulanır” sonuçlar doğurup doğurmadığı -modernliğin “olumlu” olduğundan hareketle- sorgulanmaya çalışılmıştır. Burada çoğunlukla konuya eleştirel yaklaşımın olması, modernliğin -çoğunlukla olumlu şeyler içerse de- bütünüyle olumlu olmayabileceği ve dahası epeyce olumsuzluklar da içerdiğine vurgu içindir. Okur, sadece bu metinden hareketle -üzülerek söylemeliyim ki- modernlik hakkında yeterli bilgiye ve açık bir kanaate sahip olamayacaktır. Metnin amacı da zaten bu değildir. Metnin muhatapları, modernliği -akademik anlamda-

* Eric J. Hobsbawm, *Tuhaf Zamanlar*, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.

“kaygı” ve ilgi konusu etmiş ve -özellikle felsefi açıdan olmak üzere- az çok alan formasyonuna sahip olanlardır. Bazı başlıklarda konu hakkında pek bir ön bilgi verilmeyip doğrudan konuya girilmiş olması, metnin muhatapları göz önüne alındığında, bunun hem zait bir çaba olacağı hem de metnin hacmini faydadan hali bir biçimde büyüteceği düşüncesine dayanmaktadır. Ancak alan itibariyle metnin bir “giriş” mahiyetinde olmadığı göz önüne alındığında bunun bir sorun oluşturmayacağı düşünülmektedir.

Çalışmanın sonunda okuyucunun belli bazı konularda yeni ya da farklı bakış açılarına sahip olması hedeflenmektedir. Bu meyanda okuyucunun modern kurumları ve modern değerleri yeniden gözden geçirmesi ve konuya hem farklı açılardan hem de daha eleştirel yaklaşacağı umulmaktadır. Tüm bunlar bir yana bu metin modernlik konusunda okuyucunun zihninde yeni ya da farklı soruların belirginleşmesinde bir katkı sağlarsa amacını gerçekleştirmiş olur. Bir metnin amacı da en temel düzeyde budur ve bunun ötesi yazarın yeteneğine ve okuyucunun yaratıcılığına dayanmıyorsa büyüsel bir durum söz konusudur.

Bu çalışma yerine göre “doyurucu” gelmeyecektir ve yazarı bundan rahatsızlık duymayacaktır. Gerçekte bir doyuruculuk sağlamak son sözü söylemeye yakın bir şeydir. Bu ise geriye söylenecek bir şey bırakmaz. Ancak hiçbir metnin *nokta* değil hepsinin *sadece* birer *virgül* oldukları unutulmamalıdır. Kaldı ki bu metnin yazarı sözü bitiren olaylar yaşanabileceğine inansa da sözü bitiren bir sözün olacağına inanmamaktadır. Zira her söz yeni/başka sözlere teşnedir.

Bu çalışma, adını burada anamayacağım kadar çok sayıda kitap, yazar ve kişiden etkilenerek hazırlanmıştır. Sonuçta çok küçük yaştan itibaren muhatap olduğumuz ya da muhatap kaldığımız olumlu veya olumsuz tüm uyarıcılar bilincimizin ve algılayışımızın şekillenmesinde az ya da çok etkili olmuşlardır ve bilincin oluşmasında bunların hiçbirinin etkisi inkâr edilemez. Burada bilinç veya kanaat arkeolojisine girmeye gerek görmeksizin bu çalışmanın ortaya çıkmasında etkisi ve katkısı olan herkese şükranlarımı sunuyorum. Eğer onlar olmasaydı bu çalışma da bir ürün olarak ortaya çıkmazdı.

Bu çalışmada belli bir uzunluktaki doğrudan alıntılar küçük puntuyla yazılıp içeriden başlanarak; kısa alıntılar ve anlam-aktarma ise düz metin olarak verilmiştir.

GİRİŞ

Modern dünya bir ikileme yakalanmıştır. Modernliğin dayandığı en temel ilkeleri -iyi veya kötü- tehdit eden teknolojik, toplumsal ve düşünsel değişimin yıkıcı dalgalarını harekete geçiren budur. Modernlik kendi kültürel ve düşünsel temelini erozyona uğratmaktadır. Toplumsal değişim ile düşünsel muhalefetin birleşmesi, bu toplumsal değişim ve düşünsel akımları mümkün kılan, dünyayı yorumlama biçimlerinin altını oymaktadır¹

Bu çalışmada, temel olarak modernliğin bu diyalektiğinin düşünsel bağlamı ele alınacaktır. Modernliğin hangi düşünsel temelden hareket ettiği, bu düşünsel temelinin günümüz itibarıyla ne tür felsefi ve pratik zorluklarla karşılaştığı ve kendi içinde nasıl sorunlar barındırdığı tartışılacaktır.

Paradoksal olarak modernlikten hareketle birbirine bütünüyle zıt farklı sonuçlara ulaşılabilir.² Bu, modernliğin paradoksudur ve sadece bir olasılıktan ibaret değildir. Modernliğin sahip olduğu ve sahip çıktığı kavramların (modernlik çerçevesinde ele alındıkları sürece) düşünsel anlamda meşru bir zemini yoktur. Böyle olması, yine modernliğin kendisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü modernlik, her *kendinden-değere* karşı çıktığı gibi kendisi de bir değer üret(e)memiştir.³ Daha doğrusu, modernlik tutarlı bir biçimde takip edildiği sürece *geçersizleştirilemez* bir değer üretilemezdi. Bu, modernliğin herhangi bir kendinden-değeri kabul etmemesinden ileri gelmektedir. Başka bir deyişle, *sonuna kadar götürülecek modernlik, modernliğin intiharı olacaktır*.

Bu çalışmada, modernliğin diğer boyutlarına da yer yer değinilmekle beraber temelde siyaset ve ahlâk bağlamı üzerinde durulacaktır. Konuyu siyaset ve ahlâk bağlamında ele alacak olmamız, modernliğin aksayan ve sorgulanacak tek yanının bu olmasından değil elbet. Modernlik, sözgelimi özne-nesne diyalektiği açısından

¹ Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı* (Çev. A. Demirhan - E. Çakalbaş), İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 10.

² Hegel'in özne-nesne veya köle-efendi diyalektiğindeki öznenin karşıtına dönüşmesi gibi. Hegel için bkz. Tülin Bumin, *Hegel*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 11-77.

³ Bu cümleye Descartes örneği verilerek itiraz edilebilir. Ancak burada anlatmaya çalıştığımız, ileride daha detaylı ele alınacağı gibi, eğer modern olmak sürekli yeni icatlar, yeni buluşlar ve yeni yaşam tarzları peşinde koşmaksa doğal olarak modernlik, kimsenin görüşlerine -bu, modern felsefenin kurucusu olan Descartes bile olsa- bir yücelik ve değişmezlik/kesinlik atfetmeyecektir. Bir anlamda modern olmak sürekli yeni ve değişik şeyler peşinde koşmak demektir. Aynı kökten gelen "moda" kelimesinin bugünkü kullanımı da bunu çok iyi örneklemektedir.

epistemoloji bağlamında ya da “ilerlemeci ve erekselci Tarih” açısından Tarih ve Tarih Felsefesi bağlamında ele alınabilirdi. Bu alanların herhangi birinde, değil yeni eleştiriler ortaya koymak, var olan eleştirileri sistematik biçimde bir araya getirmek bile modernliğin ve modern düşüncenin ne menem bir şey olduğunu göstermek için pekâlâ yeterli gelirdi. Nitekim modernliğin bu bağlamlarına da yeri geldikçe değinilecektir. Ancak burada modernlik, ağırlıklı olarak siyaset ve siyaset ahlâkı açısından ele alınacaktır. Konunun siyasetle ilişkili olarak ele alınacak olmasının sebebi, modern projenin en belirgin şekliyle siyaset alanında kendini göstermesidir.⁴ Zira yaklaşık son üç yüzyıldır modernlik bir proje olarak siyaset aracılığıyla uygulanmaya çalışıldı; modernleşmenin birincil aktörlerinden biri hep siyaset oldu. Dünya coğrafyası ve doğal kaynaklar modernleşme projesi çerçevesinde el değiştirdi ve el değiştirmesi meşru görüldü. Modernlik adına bunların yapılmasını meşru kılan, modernliğin kendi dışındaki tüm yerel, etnik ve linguistik sistemleri “illegal” ilân etmesi ve onların üzerinde hâkimiyet kurmayı kendisinin doğal hakkı olarak görmesiydi. Aslında modernlik kendi dışındaki sistemlerin dayandığı temelleri “illegal” (felsefi açıdan “doğru/geçerli-olmayan”) ilân etmekle kalmıyordu; bizzat “temel”lerin olması fikrine karşıydı.⁵ Modernliğin “yıkıcılığı yapıcılığından çok daha inandırıcı”ydı.⁶ Her şey baştan ele alınmalıydı. Bu anlamda, tek geçerli bilgi türü bilimsel bilgiydi. Bilimsel bilginin temeli ise *rasyonellik*ti. Zaten “rasyonellik” modernliğin en kutsal (gerçi modernlik kendi sisteminde “kutsal”a yer tanımaz ama yine de kendi kutsalları olabiliyor) kavramlarından biriydi.⁷

Modernlik, birçok açıdan eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin epey bir kısmı modernliği “ıslah etme” amacını taşımaktadır. Yeterince modernleşme sağla(na)madığı için modernlik eleştiriliyordu. Yani birçok şey yolundaydı fakat ufak aksaklıklar

⁴ Burada modernliğin “en belirgin şekliyle” bilim ve teknik alanlarında ortaya çıktığı iddia edilebilir. Ancak burada söz konusu olan “modern proje”dir ve “proje” düşüncesi bile modern siyasetin ürünüdür. Modernliğin en belirgin şekliyle siyaset alanında ortaya çıktığının söylenmesinin sebebi budur.

⁵ Bkz. Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* (Çev. Hülya Tufan). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 221.

⁶ A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 47.

⁷ Ancak, daha sonra bilimsel bilginin “olumsallık”ı ve “kesinsizlik”i yine modern düşüncenin bağrından çıkmış bir bilim adamı/filozof, K. R. Popper tarafından hararetli bir biçimde ortaya konacaktı, bkz. Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (Çev. İlknur Aka - İbrahim Turan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003. Ayrıca bilimsel bilginin değişimi ile ilgili bkz. Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (Çev. Nilüfer Kuyuş), 5. basım, Alan Yayınları, İstanbul, 2000. Çevirmenin uzun bir değerlendirmesi önsözde verilmiştir (s. 7-49).

söz konusuydu. Bu aksaklıkların giderilmesiyle insanlık (bu kavram modernlik bağlamında çoğunlukla sadece Batı insanını temsil edecek şekilde kullanılsa da) tam da arzuladığı ve hayal ettiği bir “dünya düzeni”ne kavuşacaktı. Ama olmadı, olmadı.

Olamadı; çünkü modernlik kendi dışındaki bütün gerçeklikleri reddediyor; onları saf dışı bırakıyor, kendi rasyonelitesi dışındaki diğer bütün rasyonellikleri “irrasyonel” kabul ediyordu. Ve tabii, rasyonelliği tehdit eden ve kendisiyle mücadele edilmesi gereken bu irrasyonelliklere ise tahammülü yoktu. Olamadı; çünkü kendi tarihini mutlak “Tarih”, kendi aklını mutlak “Akıl”; kendi ekonomik, sosyal ve siyasal sistemini mutlak “sistem” olarak görüyordu. Ve bütün mutlaklıkları elinde bulundurduğu için diğer kültürlerin ve milletlerin üstünde kültürel, ekonomik ve siyasî anlamda egemenlik kurmayı kendisi için bir hak olarak algılıyordu.⁸ Olamadı; çünkü modernlik, düşünümsel bir toplum ve bir birey ortaya çıkarabileceğini; insanın düşünümsel projeye uymayan yönlerini eğitimle giderebileceğini, en azından dönüştürebileceğini umuyordu.⁹ Ancak bu da olmadı. Zira insan doğasının ne kadar rasyonelleştirilirse rasyonelleştirilsin yine de irrasyonellikleri içinde barındıracağı; insanın duygu ve içgüdü boyutunun yok edilemeyeceği, en fazla toplumsallık gibi araçlarla baskı altına alınabileceği, ama varlığını örtük biçimde devam edeceği, Freud’un ortaya koyduğu “id”, “ego” ve “süper ego” kavramsallaştırmalarından beri biliniyor.¹⁰ İnsanın duygu/his yönünde Freud’un yaptığı gibi benzerini Nietzsche de düşünce alanında ortaya koymuştu. Nietzsche’ye göre bilinç rasyonellelikle bütünüyle denetim altına alınamazdı.¹¹

Tabii, olmamasının, olamamasının tek nedeni, modernliğin “olan”ı karşısına almış olması mıydı? Bu soruya cevap vermek henüz çok erken. Ancak şu açıktır ki modernliğin *olan*’ı karşısına alması, daha çok direnişle karşılaşmasıyla ve hedeflerini gerçekleştirmek için daha çok çaba sarf etmek zorunda kalmasıyla sonuçlandı.

⁸ Batı’nın siyasal ve kültürel olarak kendisini tüm dünyadan üstün görmesi ve bu üstünlüğünü siyasal ve ekonomik egemenlikle desteklemeye ve yerleştirmeye çalışması konusunda geniş bilgi için bkz. Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm* (Çev. Necmiye Alpay), Hil Yayınları, İstanbul, 1998; Edward W. Said, *Şarkiyatçılık* (Çev: Berna Ünler), Metis Yayınları, İstanbul, 2001.

⁹ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları* (Çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 44.

¹⁰ Freud’un “kişisellik (personality: şahsiyet) gelişim kuramı” için bkz. Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış*, 13. basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 406-416.

¹¹ A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 125-147.

Peki, olmadı da, ne oldu? Modernlik bitti mi ya da modern projenin aktörleri projelerini uygulamaktan vaz mı geçtiler? Veya Batı düşüncesinin tüm dünyaya hâkimiyet kurma arzusu ve çabası sona mı erdi? Değil tabî. Öyle olsaydı belki şu an bu satırlar yazılıyor olmazdı. Evet, kimi şeyler olmadı. Ama buna karşılık birçok şey de oldu ve de oluyor. A. Giddens’in deyiimiyle, “Modernliğin radikalleşmesi hiçbir biçimde tamamlanmış bir süreç değildir.”¹² İşte bu olanlardan bir kısmı bu çalışmanın konusunu oluşturuyor. Modernlik, bütün anti-modern söylemlere rağmen, devam etmektedir. Dolayısıyla modernlik, “tamamlanmamış bir proje”dir ve tamamlanmayı beklemektedir. Ama artık modernlik kendisine, ne XVIII. yüzyıldaki gibi felsefi/bilimsel meşruiyet ne de XIX. yüzyıldaki gibi siyasal meşruiyet bulma ihtiyacı duymaktadır. Özellikle XX. yüzyılın ortalarından itibaren, yeryüzünün şu ya da bu şekilde modernlikle ilişkisi olmayan, modernliğin sirayet etmediği bir parçası (bölgesi) kalmadı. “Dünyadaki insanların çoğu, isteseler de istemeseler de, modernliğin evladı veya üvey evladı olarak dünyaya gelmekte”dir.¹³ Başka bir deyişle “artık modern-öncesi bir yer yok”.¹⁴ Yine aynı tarihlerden itibaren modernlik, kendisine, sahip olduğu (özellikle askerî ve teknik) güç haricinde herhangi bir meşruiyet edinmeye gerek görmemektedir. Modern proje yine uygulanmaktadır, ama artık çok daha profesyonel bir biçimde. Modernlik, dünyada güç dengelerini elinde bulduran *merkezler* eliyle uygulanmaya başlandı ama öyle görülüyor ki henüz başında bulunduğumuz XXI. yüzyılda modernleşirmenin çoğul aktörlerinden (en azından uluslararası bağlamda, -tabîî yaşanan süreçte uluslararası bağlamdan bağımsız bir yer kaldıysa eğer) artık pek bahsedilemeyecektir. “Artık... modernliği istemek ve sevmek gerekmektedir; kendi kendini harekete geçiren, modernlik üreten bir toplum örgütlemek gerekmektedir.”¹⁵

Modernlik artık arzulanan bir projedir. Kapitalist ve endüstriyel ekonominin ürünü olarak ortaya çıkan kapitalist toplum ve endüstri toplumu modernliğe, modern tüketim ve yaşam biçimine teşneydi. “Modern kurumların ivmelenmesini ve yaygınlaşmasını sağlayan en önemli kurumsal unsurlardan biri kapitalizm”di.¹⁶ Kapitalist aygıtlar sayesinde modernlik kendiliğinden yayılma alanları buluyordu. Bu

¹² A. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s.174.

¹³ L. E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, 2001, s. 7.

¹⁴ A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 110.

¹⁵ A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 78.

¹⁶ A. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 67.

bağlamda kitle iletişim ve kitle tüketim araçlarının modernleş(tir)medeki rolü önemlidir.¹⁷

Modernliğe, ta baştan beri birçok eleştiri yöneltilmiştir. Modernliği eleştirme geleneğinin kökleri XIX. yüzyılın ortalarına kadar geriye gider. Bu geleneğin çoğunlukla Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900) ve Freud (1856-1939)'un ortaya attığı anti-modern görüşler üzerine filizlendiği kabul edilir.¹⁸ Bu öncü geleneğe Max Weber (1864-1920) de dâhil edilmelidir.

Modernlik eleştirisi, postmodernlik olarak adlandırılan düşünce akımı tarafından sistematize edilmiş, çok daha radikal bir söyleme dönüştürülmüştür. Ancak postmodernliği tanımlamak oldukça zordur. Öncelikle postmodern ifadesinin neye işaret ettiği sorundur. Bunun modernliğin ilerlemiş şekli olan geç-modernliğe mi, yoksa modernlik sonrasına mı ya da modernlik ötesine mi referansta bulunduğu tartışmalıdır. Ya da bütün bunların ötesinde postmodernliğin tam bir modernlik karşıtı (anti-modern) mı olduğu kabul edilecektir? Bu son anlayışa göre modernlik, temelden yanlış bir anlayış tarzıdır. Ne var ki postmodernliğin, modernliği eleştirirken kendisine referans aldığı bir temelden bahsetmek oldukça zordur. Zira kendisinin en çok karşı çıktığı konulardan biri sabit değerlerin ya da değişmez temellerin olmasıdır. Tabii bu, postmodernliğin bir sistematığının ve mantığının olmadığı anlamına gelmeyecektir. “Postmodern kimilerinin sandığı gibi keyfi bir eklektizm değildir, yalnızca sistematığı epey farklıdır.”¹⁹ Ancak konumuz itibariyle postmodernlik üzerinde detaylı durulmayacaktır. Yine de çalışma boyunca modernlik değerlendirilirken bol miktarda postmodern söylem ve yazardan yararlanıldı.

Modernlik ileri uçta kendi zıddına dönüşmüştür. “Modernlik özeleştirel ve özyıkımcıdır.”²⁰ Daha çok özgürlük derken “özgürlük”ü, daha çok özne/birey derken “özne”yi, daha çok demokrasi derken “demokrasi”yi temelsiz bırakmıştır. Dahası, daha çok uygarlık derken barbarlığı, daha çok insan hakları derken kitlesel katliam

¹⁷ Bu konularda yapılmış müstakil çalışmalar vardır. Birkaç tanesine değinmek gerekirse, moda için F. K. Barbarasoğlu, *Moda ve Zihniyet*, İz Yayınları, İstanbul, 1998; spor ve müzik için, D. Rawe *Popüler Kültürler: Rock ve Sporda Haz Politikası* (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996; kitle iletişim araçları için, A. Uğur *İletişim Alanında Gelişmeler: Yeni İletişim Teknolojilerinin Toplumsal ve Siyasal Etkileri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayınlanmamış doktora tezi, 1986, gibi eserlere bakılabilir.

¹⁸ A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 209, 214.

¹⁹ Mehmet Küçük(ed.), *Modernite versus Postmodernite*, Ankara, Vadi Yayınları, 2000.

²⁰ A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 119.

ve soykırımları, daha çok barış derken savaşı *daha çok olası* kılmıştır. Ve bu arbedede neyin neye sebep olduğu üzerinde pek durul(a)mamıştır. Çünkü modernliğin baş döndürücü hızla ilerlemeye olan inancı kimseye, durup, yapmaya çalışırken yıktıklarının hesabını tutma fırsatını vermemiştir.

Siyasal iktidarın hâkimiyet hırsı, liderlerin macera tutkusu, kitlelerin tüketim çılgınlığı ve moda bağımlılığı modern düşüncenin ürünlerinden sadece birkaçıdır. Bu bağlamda modernlik *olmayan* bir şeyi var etmemiştir. Var olan şeyleri bütün bağlarından koparıp her şeyi sınırsız kılmıştır. Hâkimiyet hırsı ve düşüncesi modernlikle var olmadı örneğin, doğal eğilimler ve içgüdüler de hakeza. Ama modern düşüncenin gelişmesiyle tüm “aşkın” bağlarından sterilize edilen insan için, bir şeyin yapılmasının sebebi onu yapmaya güç yetirmektir; bilmek ve güç yetirmek. Zira “bilgi gücü” ya da “bilmek egemen olmak”.²¹ Tanrı’yı ve “aşkın olan”ı hayatın dışında iskâna mahkûm eden modernlik için daha çok elde etmek, daha çok tüketmek, daha çok hâkimiyet kurmak en temel hedeflerdir. Bauman (1920-)’a kulak verecek olursak, burada söz konusu olan, daha çok istemekten ziyade, istenilene bir türlü yeterince sahip olamamaktadır.

Modernlik, hep daha çok istediğinden değil, hiçbir zaman yeterince şeye sahip olamadığından; hep daha hırslı ve maceracı olduğundan değil, maceraları hep acı olduğu ve özlemleri hep boşa çıktığı için saplantılı bir ileriye yürüyüştür. Bu yürüyüş devam etmelidir çünkü varılan her yer geçici bir istasyondur. Hiçbir yer ayrıcalıklı değildir, hiçbir yer ötekinden iyi değildir; çünkü hiçbir yer ufka başka bir yerden daha yakın değildir²²

Ve nedense ufuklara bir türlü erişilmez.

Modernliği ilk eleştirenlerden biri olan Nietzsche (1844-1900), “Tanrı öldü” derken aslında bir bakıma tam da modernliğin ruhuna uygun bir şey söylemiş oluyordu. Modernliğin istediği de rasyonel olmayan her şeyi gündem dışı kılmak

²¹ F. Bacon. Aktaran, Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 214; ayrıca bkz. David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 28. Konuyla ilgili olarak T. Bumin şunları söyler: “F. Bacon’ın asıl amacı, ‘bilgi’den ziyade doğa üzerinde hâkimiyet kurmak, doğaya egemen olmaktır. Ona göre, kendinde bilgi ya da doğruluk yoktur. Bütün bilgiler insana yararlı olmak, dünya üzerinde “regnum humanum”u (“insan egemenliği”ni) ve herkesin mutluluğunu sağlamak için vardır” *Tartışılan Modernlik*, s. 19.

²² Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik* (Çev. İsmail Türkmen), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 21.

değil miydi? “Tanrı öldü” diyordu Nietzsche, “Onu biz öldürdük. [Ve] Tanrı ölü olarak kalacak. Ve onu öldüren biziz. Biz canilerin en canileri olarak nasıl avunacağız? ...Bizim ellerimizden bu kanı kim silecek?”²³ Nietzsche’nin bu yargısının varacağı sonucu, Nietzsche’nin çağdaşı, büyük Rus edebiyatçısı Dostoyevski (1821-1881) dile getirecekti: “Tanrı yoksa her şey mübah”tı.²⁴ Modern insanın istediği tam da buydu. Tanrı olsun veya olmasın, bu onu pek ilgilendirmiyordu. Onu ilgilendiren kendisinin üstünde herhangi bir otorite olmaması, her şeyin kendisine mübah olmasıydı. “İnsanlık Tanrı’dan vazgeçtiği gün kederinden öldü Tanrı. Onunla beraber insanlık da öldü. İşte böyle Karamazov Baba! Bir yaban domuzu gibi, iştahlarının kamçısı altında bütün nimetlere saldırabilirsin artık”²⁵ Nitekim saldırdı ve saldırıyor. Kederinden ölüme mahkûm olan Tanrı’dan sonra acı çekme sırası insanlıkta olsa gerek. Ve tabii, bedel ödeme sırası da.

Artık her şeyin kedisine mübah olduğu insan, kaynakları ele geçirme mücadelesine girişecekti. Yeterince (!) tüketebilmesi için bu zorunluydu çünkü. Var olan kaynaklar herkesin daha çok tüketmesine olanak tanımadığından²⁶ bazılarının daha çok tüketmesi için diğer bazılarının daha az tüketmesi gerekiyordu ve bu sağlanmalıydı. Bazı bölgelerdeki ürünlerin ve doğal kaynakların (maden, petrol gibi) başka yerlere aktarılması ya da el değiştirmesi yukarıdaki amacı gerçekleştirme çabasının bir uzantısıydı. Çünkü o ürünleri üreten ve o doğal kaynaklara sahip olanlar, söz konusu zenginlikleri tüketecek kadar gelişmemişlerdi henüz. Dolayısıyla dünyanın “uygar olmayan” bölgelerinde üretilen ürünler, “uygarlaşmış” bölgelerde tüketilmeliydi. Uygar olmayanlar tüketim kültürüne sahip değillerdi. Öğrenmeleri için ve öğrenmelerine karşılık olarak sahip oldukları ürünlerden ve kaynaklardan vazgeçmeleri gerekiyordu.

Ancak bu aktarım işi yeterince sağlanamaz ya da “yerliler” yeterince itaatkâr ve sadık davranmazlarsa, ilgili bölgelere uygarlık, insan hakları ve demokrasi götürülmek üzere “fetih” operasyonları düzenlenmeliydi. Bu, “sorunlu bölgelerin

²³ Aktaran, A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 126.

²⁴ Rasyonelliğe ve modernliğe karşı radikal bir eleştirisi için bkz. Dostoyevski, F., *Yeraltından Notlar* (Çev. M. Özgül), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 19-55; bu eser ilk olarak 1864’te yayımlandı.

²⁵ Cemil Meriç, *Jurnal I*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 118.

²⁶ A. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 164.

uzun vadeli ‘barışa kavuşturulması’ (‘pacification’)”²⁷ için yapılıyordu sadece. Ancak bunun maliyeti yüksektir ve bütçeyi zorlayabilir. O zaman

...uzak memleketlerdeki yerel şefler ve diktatörlere sofistike silâhlar vererek hem finansal kazanç sağlarsınız hem de herkesin gözü önünde yaşamın bu şekilde vahşileştirilmesiyle yoksulların itiraz potansiyelini kırarsınız.²⁸

Yine de, yüksek maliyetine ve vereceği zaiyata rağmen, yapılması gereken yapılmalıydı. Zira söz konusu olan “Büyük İnsanlık İdeali”ydi.²⁹

Modern Batı düşüncesinin en belirgin özelliği, hâkimiyet kurma arzusu ve çabasıdır. Her alanda hâkimiyet; bilgiye, doğaya, insana... Modern düşünce, teknolojik ve bilimsel icatlarla önce bilgi, bu icatların aracılığıyla sonra da doğa üzerinde hâkimiyet kurmaya başladı. Bu anlamda bugünkü modern Batı düşüncesinin temelleri, pusulanın icadı ve coğrafi keşifler gibi gelişmelere kadar geri götürülebilir.³⁰ Bu bağlamda Rönesans, önemli bir “kopuş” noktası olmuştur. “Rönesans, Orta Çağdan zamanımızın modern toplumuna bir “geçiş”ten öte bir anlam kazanmakta ve “geçiş” teriminin içerdiği “tarihsel süreklilik” imasından farklı olarak, bir “kopuş” olmaktadır.”³¹ Reform ve Rönesans’la kutsal olanın *değillenmesi*, bilimin önündeki son engeli de kaldırmış oluyordu. Böylece,

...doğa gittikçe daha fazla güdümlenebilir hale geldi. Doğa üzerindeki bu egemenlik onaltıncı yüzyıldan itibaren hızla; ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren geometrik olarak; yirminci yüzyılın ortalarından bu yana ise astronomik olarak gelişimini sürdürmektedir. Doğa üzerindeki egemenlik, doğa’nın salt madde olarak algılanması,

²⁷ Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları* (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 86.

²⁸ Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 86.

²⁹ Tırnak içindeki ifade, İ. Özel’in “Celladıma Gülümserken Çektirdiğim Son Resmin Arkasındaki Satırlar” adlı şiirinden alınmıştır: İ. Özel, Erbain, Şule Yayınları, İstanbul, 1999.

³⁰ Bkz. T. Bumin, *Tartışılan Modernlik*, s. 16; David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 22-23; Rönesans’ın -ve dolayısıyla Rönesans’ın kendisine kaynaklık ettiği modern Batı düşüncesinin- temelinde, kökleri Doğu’da olan üç mekanik icadın Batı’ya girişi bulunduğu ve bunların da barut, matbaa ve pusula olduğuna dair bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 891.

³¹ M. A. Ağaoğulları - L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 159-160.

sadece manevî niteliklerden değil aynı zamanda herhangi bir içkin değer, bütünlük veya karşı koyma gücünden de yoksun düşünülmesinden kaynaklanır³²

Bu yönüyle modern bilim *mütecavizdir*. Doğaya ve doğal olana saygısı yoktur. Evrenin kutsallığını yitirmesi, Doğa'nın da anlamını yitirmesiyle sonuçlanmıştır.³³ Doğa artık bir araştırma ve tahakküm nesnesinden öte bir anlama sahip değildir. “Modern bilim, güçlü ve karşı konulmaz bir tutkudan, Doğa'yı fethetme ve onu insan gereksinimlerine tâbi kılma tutkusundan doğdu.”³⁴

Modern bilimin özneyi (birey, insan) denetim altına alması ise, onu nesnel bilginin konusu hâline getirmekle gerçekleşti. Bu durum, gitgide öznenin parçalanmasına, bütünlüğünü ve müstakilliğini yitirmesine yol açtı.

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren (sosyoloji, psikoloji, karşılaştırmalı biyoloji ve bugün büyük aşamalar kaydeden biyo-psikoloji ve genetik gibi) yeni beşerî bilimlerin gelişmesi özneye ait öğeleri nesnel olanın sahasına kaydırmaya yöneltti. Ancak insanoğlunun daha çok ve daha farklı nitelikleri bilimlerin nesnesi oldukça, benlikte, düşünceye temel teşkil edecek çok az şey kaldığı anlaşılıyor³⁵

Böylelikle modern düşünce özneyi nesneleştirerek âdeta Hegel'in özne-nesne diyalektiğiyle görüş birliği etmektedir. Öznenin her kendini anlama çabası, özneliğini yitirmekle sonuçlanmakta.

Ancak, özneci düalizme ve özneci bakış açısına uyum gösteren ne varsa, özneciliğin benimsediği, ancak daha derin düzeyde onunla uyuşmayan, aşkınsal öğretileri ve onunla ilgili tasavvurların meşruiyetini yok etme, geçersiz kılma eğilimindedir³⁶

Zira özneciliğin radikalleşmesi sonucu, özne çevrenin, şartlanmanın ve biyolojik etmenlerin bir ürünü olarak yeniden yorumlandı. Böylece özne adına “sadece *maddî* bir ortamda var olan kişisel bilincin içerikleri kaldı”.³⁷

Özne ve öznecilik dâhil, modernliğin sahip olduğu ve öne çıkardığı kavramlar Orta Çağ Batı düşüncesinden tevarüs etmiştir. Dolayısıyla, o dönemin anlam

³² L. E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 108.

³³ D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 29.

³⁴ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik* (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 57.

³⁵ L. E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 109.

³⁶ L. E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 109.

³⁷ L. E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 110.

haritaları içinde bir yerde konumlandırılabilir. Dönemin doğa, evren, din vs. anlayışları söz konusu kavramlara içerik kazandırmaktaydı. O dönemin doğa, evren ve Tanrı anlayışı reddedildiğinde özne gibi kavramlar da ait oldukları dünyadan koparılmış oldu. Böylece özne “dünyasız” bırakılmış oldu. “Özne gerçekten dünyasız kaldığında [ise] kendine has içyapısı da kökten değişime uğrar.”³⁸ Cahoone, bunun sebebinin dinin özel veya öznel alana çekilmesi olduğunu söyler. “Çünkü” der, “özneci sistemler *ilâhî* ve *aşkın* olana hayatî bir rol biçmişlerdi... Descartes Tanrı’yı özne ve nesnenin aşkın dolayımının temeli hâline getirmiştir”.³⁹ Ancak modernlik Tanrı’yı “gündem dışı” kılarak özne ve nesneyi bağlamlarından kopardı. Oysa Descartes’ın felsefe sisteminde olduğu gibi, Kant (1724-1804)’ta, Spinoza (1632-1677)’da ve Leibniz (1645-1716)’de de özne-nesne düalizmi hâkimdir ve bu kavramları anlamlı ve ayrı kılan, *aşkın olandır*. Cahoone bu konuda şöyle devam eder:

Modern felsefe ve modern kültürün onyedinci ve bir dereceye kadar onsekizinci yüzyılda bir bütün olarak kurgulanan anahtar kavramları açık biçimde *dinî* bir bağlamda neredeyse evrensel olarak formüle edilmiştir. Bu anahtar kavramlar, içinde işlerlik kazanmaları amaçlanan felsefî bağlamlarından kopartıldıklarında, artık aynı anlamları koruyamazlar. Bu, çağdaş felsefenin gözden kaçırdığı bir noktadır. Onyedinci yüzyıl metafiziği, bilgi kuramı ve yöntem bilimi teolojik bir gök kubbe altında varolmuş ve bu gök kubbeden dışarı çıkartıldığında tabiatları değişmiştir.⁴⁰

Özne sorunu, modern düşüncenin en temel sorunlarından biridir. Ve hatta özneciliğin paradoksu modern felsefenin paradoksudur. Konu bu kadarla sınırlı değildir, ancak bir giriş olması açısından bu kadar ile yetinilecektir.

Modernlik, şu zamana kadar vaat ettiği şeyi gerçekleştirmemiştir. Ancak bu, pekâlâ modernliğin kendisinden kaynaklanan bir sorun olarak görülmeyebilir. Zira vahşî, katı ve acımasız bir dünyada daha fazla ne yapılabilirdi ki! Eğer yeryüzünün her tarafı refaha kavuş(turula)mamışsa, bu; yapılmak istenmediğinden değil, *yapılamadığından* olabilir. Eğer yeryüzünün bazı bölgelerinde açlık hüküm sürüyorsa, bu; kaynakların yeterli gelmemesinden dolayı olabilir. Ve eğer yeryüzünün kimi bölgelerinde savaş ve şiddet varsa, bu; oradaki insanların henüz

³⁸ L. E. Cahoone, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 107.

³⁹ L. E. Cahoone, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 107. Vurgular eklendi.

⁴⁰ L. E. Cahoone, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 107.

yeterince *medenîleşmemiş* olmalarından kaynaklanıyor olabilir. Evet, bunların *hepsi* olabilir. Ama başka *olabilirlikler* de yok mu acaba? Örneğin modernlik projesi çerçevesinde refaha kavuşturulmaya çalışılan yerlerde var olan refah bile yok edilmiş olamaz mı? Huzura ve düzene (“düzen” burada önemlidir, çünkü “düzen sağlama” modernliğin en kutsal amaçlarından biridir) kavuşturulmak istenen yerlerde huzursuzluğa ve kaosa (“kaos” ise modernliğin yılmadan kendisiyle mücadele ettiği bir “ayrık otu”dur) yol açılmış olunamaz mı? (Böyle bir durumda ortaya çıkacak “kaos”u “düzen”e dönüştürmek için yine modernliğin kendisi mücadeleye girişecektir.) Ve doğal kaynakları açısından zengin olduğu ve bu zenginlikleri kendisine yettiği hâlde yeryüzünün kimi yerlerinde açlık varsa, bu; dünya sisteminin gayriadil politikalarından kaynaklanıyor olamaz mı? En önemlisi de, insanları kurtarmak için girişilen modern düzenleme hareketlerinin bedeli yine insan hayatıyla ödenmiyor mu? Bu sorular ve olabilirlikler pekâlâ çoğaltılabilir. Burada vurgulanmak istenen şudur: Bütün bu girişimlerde ve düzene koyma çabalarında seçilen yöntemin kendisi problemlili olamaz mı? Bir adım daha ileri gidilecek olursa, düzenleme arzusu ve çabasının bizzat kendisi ne kadar meşru? Başka bir ifadeyle, modernleşmenin dayatılmasının siyasî ve ahlâkî meşru bir gerekçesi olabilir mi? Böyle bir dayatma ister kültür alanında, ister ekonomi alanında, isterse siyaset alanında olsun fark etmeyecektir. Yine fark etmeyecek diğer bir husus da dayatma araçlarının karakteridir. Bunlar askerî/siyasî güce dayalı olabileceği gibi, bilim, teknik ya da iletişim alanındaki güce de dayalı olabilir. Söz konusu olan, dayatılan projenin, dahası herhangi bir proje dayatmanın, insan haysiyetini korumayla ne kadar uyuşabileceğidir. Bugün gelinen noktada tartışılan, sorunun iki boyutudur. Biri modern projenin insanlığa maliyetinin çok ağır olduğu, diğeri ise bir proje dayatmanın bizzat kendisinin gayriinsanî olduğudur. Boyutlarından ilkiyle siyaset bilimciler ve siyaset felsefecileri ilgilenirken, ikincisiyle daha çok postmodernlik akımı bağlamında ismi anılan düşünürler ilgilenmektedir. Ancak bu, kesin bir ayırım değildir. Burada ise Bauman’ın görüşlerinden hareketle ağırlıklı olarak konunun birinci boyutu üzerinde durulacaktır.

Bu çalışmada, Zygmunt Bauman’ın aşağıdaki tezleri ele alınacak ve tartışılacaktır.

Modernlik bir düzen üretimidir, modernlik müphemlikle mücadelenin uzun ve karmaşık bir tarihidir. Müphemlik modernliğin en az tahammül ettiği alanlardan biridir, çünkü müphem olan, sınıflandırmayı kabul etmeyen, (kendinden başka) bir kategoriye dâhil edilemeyen, belirlenemeyen, kural tanımayan ve “güven arzetmeyen”dir. Modern bilimin bir sınıfa dâhil edemediği şeyi tanımsız bırakması gibi modern siyaset de belirlediği sınırların ve kategorilerin dışında kalanı “müphem” ilân etmiştir. Ancak bu müphemlik kendi hâline bırakılacak değildir. Çünkü müphemlik düzeni tehdit eden bir alandır. Tehdit etmese bile emin olunamayan, üzerinde politikalar geliştirilemeyen ve geliştirilen politikadaki hesapların tutmamasına yol açan, yol açabilen bir alandır. Buna bağlı olarak,

...müphemliğin kökünü kazıma çabası tipik bir modern pratiktir; modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özüdür. Bu, kesin olarak tanımlama ve kesin olarak tanımlanamayan her şeyin bastırılması ya da elenmesi çabasıdır. Modern pratiğin amacı yabancı toprakların fethi değil, *compleat mappa mundi*'deki [dünyanın tam bir haritası ç.n] boş noktaların doldurulmasıdır. Aslında boşluğa tahammülü olmayan şey doğa değil, modern pratiktir.⁴¹

Ancak müphemlikle mücadele daha çok müphemlik üretmiştir. Her tanımlama, tanım dışında kalanları “öteki”, “yabancı”, “istenmeyen” kılmış; dahası, *kendisiyle mücadele edilmesi gereken* hâline getirmiştir. Modern dünyadaki *yabancılar* sorununun, *öteki* sorununun ve bunların kendilerine bağlı olarak ortaya çıktıkları ulus-devletlerin, milliyetçiliğin; daha ileri düzeyde ise ırkçılığın ve soykırımın modern düşünceyle, modern düşüncenin düzen sağlama hırsı ve tutkusuyla bir ilişkisi vardır. Aynı zamanda modern bilimle ve modern dönem entelektüelleriyle de bunların bir ilişkisi vardır.

Müphemliği tasfiyenin siyasal alandaki anlamı, yabancıları ayırmak ve defetmek, yerel güçlerin bazılarını meşru bazılarını gayrimeşru saymak ve “yasadaki boşluklar”ı doldurmaktır. Bunun entelektüel alandaki birincil anlamı ise, felsefi olarak denetlenmeyen ya da denetlenemeyen bilgi temellerinin tamamını gayrimeşru ilân etmektir.⁴²

⁴¹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 18.

⁴² Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 39.

Modern proje, idareciler eliyle uygulanmaya konulsa da modern projeyi hazırlayanlar bilim adamları ve entelektüellerdir. En azından modern proje bilim adamlarının ve entelektüellerin nezdinde hazırlanmış ve uygulamaya konulmuştur. Bu ise bilim adamlarının asil niyetlerinden kuşkulanasak bile vardıkları sonuçları insanî ve ahlâkî açıdan sorgulamamız gerektiğini gösterir bize.⁴³ “Ne var ki, ...bilim adamlarının iyiyle kötüyü ayırma hakkına sahip oldukları iddiasının hikmetinden; ahlâkî otorite olarak bilimin kapasitesinden; nihayet, bilim adamlarının ahlâkî meseleleri konuşlandırma ve eylemlerinin sonuçları hakkında ahlâkî yargıda bulunma yetkilerinden kuşkulama” hakkımız vardır.⁴⁴

Modern devlet “öteki”yle mücadeleyi kendisine görev edinmiştir ve bu görevini ihmal edeceğine dair herhangi bir işaret görünürde yoktur.

Modern devletin ötekisi, hiç kimsenin yurdu, tartışmalı bir alandır... Modern devletin (...) egemenliğinin ötekisi, yasak bölgeler, huzursuzluk ve itaatsizliktir; yasa ve düzenin çöküşüdür. (...) Modern aklın ötekisi” ise, “çok anlamlılık, bilişsel uyumsuzluk, çok anlamlı tanımlar ve olumsuzluk.”⁴⁵

Bauman, hem modern devletin hem de modern aklın, sırf düzen sağlamak için bile olsa kaosa gereksinim duyduğunu ve her ikisinin de bu çabalarının boşa çıkması sayesinde serpilip geliştiklerini söyler.⁴⁶ Bu çalışmada, modern siyasetin bu şekilde kendi ötekisini nasıl ürettiği Bauman’ın eserlerinden hareketle tartışılacaktır.

Üzerinde durulacak diğer bir husus da, modern aklın ya da modern rasyonalitenin bilgiyi ahlâktan sterilize etmesinin, ne tür bir bilgi-iktidar ilişkisini ortaya çıkardığı olacaktır. Bauman, bilgi ile ahlâk arasındaki kopukluğun pratikteki sonucunun eylemin ahlâkî adiaforizasyonu* olduğunu söyler.⁴⁷ Bu durum, bizce modernliğin temel sorunlarından ve yıkıcı sonuçlarından biri olmuştur. Bu durum, bilgiyi iktidar elinde tehlikeli bir oyuncak hâline getirmiştir. Bilginin ve tekniğin kullanılması önündeki bütün ahlâkî ve aksiyolojik sınırlandırmaları kaldırmıştır.

⁴³ Bkz. Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 65.

⁴⁴ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 65.

⁴⁵ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 19.

⁴⁶ Bkz. Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 19.

* Adiaforizasyon: Eylemin bütün ahlâkî bağlarından kopartılıp “nötr” hâle getirilmesi. Kelime ileride kavram olarak daha geniş anlamda kullanılacak ve açıklaması da ilgili yerde verilecektir.

⁴⁷ Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat* (Çev. İsmail Türkmen), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 256-258.

Modern savaşların çok daha vahşî, acımasız ve yıkıcı olmasına yol açmış, gücü elinde bulunduranların bu gücü ölçsüz ve denetimsiz kullanmaları sonucunu doğurmuştur. Bilginin ve bilim adamlarının iktidar erkine bağımlı ve entegre olması, Bauman'ın “bilgi/iktidar sendromu”⁴⁸ dediğı durumun oluşmasına ve entelektüellerin siyasete angaje olmasına yol açmıştır.

Yukarıda dile getirilen iddialar Bauman'ın eserlerinden hareketle ele alınacaktır.

⁴⁸ Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 8-12.

I. BÖLÜM: GENEL KAVRAMSAL ÇERÇEVE

AÇIKLAMA

Bu bölümde, çalışmanın çerçevesinde geçtiği ve tezde sıkça geçen kelimelerin kelime ve terim anlamı verilecek; bunların tarih içinde geçirdikleri süreçlere kısaca değinilecektir. Amacımız, hem konuya hazırlık olması açısından genel bir ön bilgi sunmak hem de ortaya çıkabilecek kavram kargaşası ya da belirsizliğini mümkün olduğunca asgarîye indirmektir. Yapılacak kimi tarihsel ve anlamsal tasnifler, -kesin ve belirleyici olmaktan çok-, konunun işlenmesi ve anlaşılmasını kolaylaştırmak amacına mütealliktir. Ayrıca, aynı terimle ilgili birbirinden farklı tanım ve anlamların verilmiş olması hem konunun farklı çevrelerce farklı anlaşılıyor ve değerlendiriliyor olmasından hem de ele alındığı konu başlığına bağlı anlamının -az da olsa- değişmesinden ileri gelmektedir. Elden geldiğince bu farklılıklar belirtilmeye çalışılacaktır. Zira genellemeler yapmaktansa ayrıştırmacı bir yöntem izlemek, bize daha uygun olur gibi geldi. Ancak, konumuz doğrudan kavram incelenmesi olmadığından, bu bölümde ikincil kaynaklardan yararlanılmakla yetinilmiştir.

A- MODERN KAVRAMI

Modern kelimesi değişik zamanlarda ve değişik bağlamlarda farklı anlamlarda kullanılmıştır. Cevizci, kelimenin “köken itibariyle Latince bir sözcük olan *modo* (son zamanlar, tam şimdi)’dan türetilen *modernus*, ve *hodiernus* (hodie: bugün) terimlerinden gelen ve düşüncedeki açıklık, özgürlük, otoriteden bağımsızlık ve en yeni ve en son dile getirilmiş düşünceler üzerine bilgi anlamına gelen sıfat” olduğunu söyler.¹ Buna göre, *modern* kelimesinin, -her bağlamda- bu kök anlamına yakın ve onunla ilişkili bir şekilde kullanıldığı söylenebilir. Ancak, *modern* kelimesi kavram olarak kullanıldığında Rönesans’tan önce ve Rönesans’tan sonra olmak üzere farklı anlamlara referansta bulunur.

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 715; ayrıca bkz. Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma; Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları* (Çev. M. Küçük), Dost Kitabevi, Ankara, 2004, s. 88.

Modern kavramı ilk kez V. yüzyılda *antiquus*'un karşıtını oluşturacak şekilde, Hristiyanlığı putperest pagan kültürden ayırmak için kullanılmıştır. Bu kullanıma göre, eski dünya karanlık, putperest, pagan dünyayı nitelerken, yeni dünya Tanrı'nın oğlu İsa Mesih'le dönüşmüş olan Hristiyan modern dünyaya gönderme yapar.²

Orta Çağ Hristiyan dünyasındaki anlamı ilkin böyleyken, daha sonra, yine Rönesans'tan önceki bağlamda, daha farklı bir anlamda kullanılır. Önceleri,

Köken itibariyle şimdiiyi, yeniyi eski olanın aleyhine olacak şekilde olumlayan modern kavramı daha sonra Hristiyan Orta Çağ'ında yine aynı kökten gelen *modernitas* terimiyle değer bakımından oldukça farklı bir içerik kazanmış, ve yeni olan, fakat zaman ve *gelenek* bakımından kutsanmamış her şeyi kötülemek amacıyla kullanılmaya başlanmıştır.³

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi Hristiyan dünya görüşü ilkin, meşruiyetini göstermek/kanıtlamak ve otoritesini güçlendirmek için modern terimini, kendisine referansta bulunacak şekilde *olumlu* anlamda kullanmış; daha sonra ise kendisi dışındakilere (“kutsal olmayan”a, “profan olan”a) referansta bulunacak şekilde *olumsuz* anlamda kullanmıştır. Ancak her iki kullanımda da ortak olan, modern kavramının, kelimenin kök anlamında bulunan “yeni olan”a göndermede bulunuyor olmasıdır. Buna göre, *modern olan* bir bakıma *yeni olan* demek oluyor. Bununla beraber modern kelimesinin bugün kullanılan anlamını karşılayacak şekilde tam bir kavramsallaşması, Orta Çağ itibariyle, hâlâ söz konusu değildir. Modern kelimesinin tam bir kavramsallaşması, bugün “modern zamanlar” diye tabir edilen Rönesans ve sonrasında gerçekleşecektir.

Rönesans'la birlikte (...) tarihle ilgili bildik periyodikleşme gerçekleşir ve tarihi antik dönem, Orta Çağ ve modern dönem diye üçe ayıran bu sınıflamada, modern dönem karanlık ve uzun bir uykudan uyanmaya işaret eder.⁴

Ancak burada vurgulanması gereken bir nokta daha var: Rönesans'ın “modern”i anlayışı bütünüyle “yeni olan”a yönelmekten çok, “antik olan”a, “antik çağ düşüncesi”ne dönüş şeklindedir. Rönesans'ın yeniden doğuş olması bu bağlamda

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 715; ayrıca bkz. K. Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma; Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, s. 88.

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 715.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 715.

“eskiye doğması” ya da “eskinin-yeniden-doğması” anlamındadır.⁵ Yani hâlâ “geçmiş”i kötileyen ve bütünüyle “yeni olan”a yönelen bir modern anlayış tam olarak gelişmemiştir.⁶ Bu şekliyle Rönesans, Orta Çağ ile Yeni Çağ arasında bir köprü görevi görmüştür.⁷ Modern kavramı asıl anlamını XVII. yüzyıldan itibaren kazanır. Bu anlam, “yeni olan”ın “antik olan”dan [da] üstün olmasıdır.⁸

B- “MODERN”DEN “MODERNİTE”YE TARİHİ GELİŞİM

a) Rönesans

Rönesans, Orta Çağ siyasî-toplumsal düzeninin zayıfladığı bir ortamda boy verdi. Orta Çağ siyasî-toplumsal yapısı; coğrafi keşiflerle beraber ticaretin gelişmesi ve ticaretteki mübadele usulü yerine malların değerinin metal parayla ölçülebilir olması,⁹ barutun icat edilmesi ve ateşli silâhlarda kullanılmasıyla derebeyliklerin muhkem kalelerinin işlevsiz hâle gelmesi; Floransa, Ceneviz ve Venedik gibi ticaret kolonilerinin kurulması gibi sebeplerle zaafa uğradı. Bu koloniler kent-devlet (ulus-devlet)lerin de ilk nüvelerini teşkil edecekti.¹⁰ Öbür yandan, matbaanın kullanımı ve kâğıt üretiminin yaygınlık kazanması bilim dünyasında köklü değişimlere yol açmış, bu yolla çok sayıda kitabın basımı yapılmış ve bilgi artık belli bir grubun tekelindeki ayrıcalıklı konumunu yitirmiştir. Bilgi artık geniş halk kitlelerinin ulaşabileceği bir konumdadır ve bu da Orta Çağ’ın skolâstik bilim, felsefe ve din anlayışı üzerinde derin izler bırakmıştır. [Zira “Orta Çağ’ın dünya görüşü açısından, temel kategoriler amaç, anlam ve tanrısal iradeydi”.¹¹ ve Rönesans döneminden itibaren bilim, felsefe ve din bütünüyle seküler bir yol izleyecekti.¹²]

⁵ Rönesans’ın ve Rönesans felsefesinin insanlığın bir “yeniden doğuş”u olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır. Felsefe tarihi kitaplarında da bu görüş hâkimdir. Ancak Rönesans felsefesi şeklinde bir sınıflandırmanın da Rönesans’ın bir yeniden doğuş olmasının da yanlış olabileceğini -dahası, yazara göre yanlıştır da!- gösteren bir çalışma için bkz. Fehmi Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, s. 10-13.

⁶ Krş. T. Bumin, *Tartışılan Modernlik*, s. 10-12; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 161-163.

⁷ M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 161.

⁸ Modernlik anlayışının antik Yunan düşüncesindeki izlerinden bahsedilebilir -ki bu ayrı bir çalışma konusudur.

⁹ Rose Poole, *Ahlâk ve Modernlik* (Çev. M. Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 17; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (Çev. M. İzzet - O. Seadettin; günümüz diline aktaran: Y. Kanar), İstanbul, İz Yayınları, 2004, s. 316.

¹⁰ M. A. Ağaoğulları - L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 168.

¹¹ D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 26.

¹² K. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 361.

Ancak böyle bir genelleme kimi noktalarda yanıltıcı olabilir. Öncelikle bundan Orta Çağ'ın Yeni Çağ'dan üstün olduğu şeklinde bir sonuç çıkarılmamalı. Bu yargı doğru olabilir, olmayabilir de. Ya da bakış açısına göre değişebilir. Burada ise böyle bir kabulden hareket etme gibi bir şey söz konusu değil. Diğer bir yanlış izlenim de, sanki bilimin, teknolojinin ya da ticaretin gelişmesi olumsuz bir sonuç doğurduğudur. Oysa aslî itibarıyla ne matbaanın ve pusulanın icadı ne de mübadele usulü yerine para ekonomisine geçilmesi olumsuz gelişmelerdir.¹³ Buna karşılık “Orta Çağ dünya görüşü açısından temel kategoriler amaç, anlam ve tanrısal irade” iken “modern dönemin bilim ve felsefesiyle birlikte ortaya çıkan dünyanın büyüü kökten bir biçimde bozulmuştu. Dünya artık ahlâkî ve dinî manayla dolu olan anlamlı bir düzen değil”di.¹⁴ Söz konusu gelişmelerin olması, eylemi anlam bağlamından koparılmış insana daha fazla imkân sunmuştu ve böylece elde ettiği gücü doğayı ve insanı tahakküm altına almak için kullanmaktan onu men edecek herhangi bir güç ve otorite kalmıyordu. Daha doğrusu böyle bir otoriteye itaati meşru ve makul gösterecek bir sebep söz konusu değildi. Büyüü bozulmuş bir dünyada “bilgi güç”tü¹⁵ ve siyasette tek erdem, “Yapma gücü (Vırtu)” idi. “Ahlâktan kendisini kurtaramayan [ise] özel bir hayat yaşamalıdır” diyordu, Machiavelli (1469-1527), çünkü “insanlar iyiliği, baskıdan dolayı işlerler”di.¹⁶ Ahlâkî ve dinî herhangi bir anlamı kalmayan dünyada daha sonra Tanrı da ölecek ve “her şey mübah” olacaktı. Modern dünya belli bir ahlâk anlayışına ihtiyaç duymuyor değildi ama kendisi böyle bir anlayışın zeminini yıkmaktaydı. Bu yönüyle “modernlik, ahlâka hem ihtiyaç duymakta hem de ahlâkı imkânsız kılmaktadır”.¹⁷ Çünkü “[ahlâkın] kendi ilkelerine ve değerlerine inanılması için iyi bir neden sunamıyordu”.¹⁸

Rönesans hareketi öncelikle bir sanatsal hareket olarak doğdu. Bu hareketin temelleri Dante (1265-1321), Petrarca (1304-1374) ve Boccaccio (1313-1375)'ya

¹³ J. J. Rousseau (1712-1778) bilimlerin ve sanatların gelişmesinin ruhlarımızı bozduğunu (s. 25), ticaretin öne çıkarılmasıyla ahlâktan uzaklaştığımızı (s. 39, 45, 52) ve hatta matbaanın bizzat kötülükler yol açtığını (s. 51) (çünkü ona göre matbaa gereksiz bir şekilde bilimleri ve sanatları yaygınlaştırmıştır) savunur. Bkz. J. J., Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* (Çev. S. Eyuboğlu), İstanbul, Cem Yayınevi, 1998.

¹⁴ D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 26.

¹⁵ “Bilgi güçtür” ifadesi Rönesans adamlarından F. Bacon'a (1561–1626) aittir. Bkz. K. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 358.

¹⁶ Aktaran, K. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 341.

¹⁷ R. Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, s. 3.

¹⁸ R. Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, s. 9.

kadar gerilere gider.¹⁹ Bu sanatçı ve şairlerle başlayan sanat anlayışı hümanist ve seküler bir karakter taşır.

Rönesans sanatı dünyevî konulara daha büyük bir ağırlık verdi ve, Michelangelo ve Leonardo da Vinci'nin (1452-1519) eserlerinde insan formunun etkinliği utanmadan kutsandı. Rönesans'ın dinî sanatı bile, insanî tecrübe ve duyguya daha büyük bir yer verdi.²⁰

“Rönesans ressamı hâlâ Hristiyanlığın Madonna'larını çizmekle birlikte artık burada konu, bedeni, bireysel varlığı, duyuşsal hazzı resmetmenin bir vesilesi olarak kendini duyurur.”²¹ Bu yönüyle Rönesans sanatı için, insan bedeninin nesneleştirilmesi ve teşhiri, cinsellik ve kadın gibi konuların edebiyatta ve sanatta işlenmesi sürecinin başlangıcıdır denilebilir.²² Bu dönemden önce de bu temalar sanatta işleniyordu ancak bu, daha çok alegorik ve imgesel düzeyde kalıyordu. Orta Çağ tabloları ve ikonları ele alındığında bu durum bariz bir şekilde göze çarpar. Orta Çağ resim sanatında aşkınlık, derinlik ve sonsuzluğa (ya da hiçliğe) gömülme hâkimdir. Fon ve dekor insanın dramını sembolize eder. Amaç, maddî/somut öğeler aracılığıyla müteal/soyut olanı anlatmak, en azından ona göndermede bulunmaktır. Gerek Sokrates'ten beri varlığını sürdüren Tin anlayışı gerekse Hristiyan öğretisine hâkim olan ruh-beden düalizmi ruhu bedene, manayı maddeye tercih etmeyi erdem sayıyordu. Bu da tabiatıyla sanatta soyut imgelemin belirginleşmesiyle sonuçlanacaktı. Buna karşın Rönesans sanatı bir nevi insan bedeninin, duygunun ve hazzın keşfi anlamına geliyordu. Bilim alanında doğaya karşı gelişen ilgiye, insanı da doğanın bir parçası ve doğal (kutsal olmayan) bir varlık olarak gören sanat eşlik ediyordu. Doğallaştırma bir anlamda kültürel, dinsel ve etik kazanımları bir yana bırakmayı, insan bedenini ruhun örtüsü olarak değil tensel bir öğe olarak değerlendirmeyi gerektiriyordu.²³ Gerçekte sanattaki bu eğilim, katı kilise dogmalarına karşı mücadele veren bilim ve sanat çevrelerinin çalışmaları sonucu ortaya çıkmış olup seküler bir özellik arz etmektedir.²⁴

¹⁹ M. A. Ağaoğulları - L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 155-8; K. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 316-7.

²⁰ D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 23.

²¹ T. Bumin, *Tartışılan Modernlik*, s. 11.

²² Bkz. ve krş. K. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 316-7.

²³ Bkz. ve krş. T. Bumin, *Tartışılan Modernlik*, s. 10-11; D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 23-5.

²⁴ Bkz. K. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 317; D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 23-6.

Resim ve sanattaki gelişmelere paralel olarak benzer gelişmeler Rönesans bilim ve felsefesinde de meydana gelir.

Kültürel ve sanatsal alandaki hümanizme paralel olarak bilim ve felsefede, o zamana kadar karşı konulamaz olan dinî bir dünya görüşünde sürekli olarak derin yarıklar açan, gelişmeler oldu. Felsefi hümanizm, Francis Bacon'ın geleneksel ahlâk ve dinin 'bilgeliği'ne tümüyle karşıt bir biçimde 'bilgi' adını verdiği şeyi meşrulaştırmaya yardımcı oldu.²⁵

Doğa'nın herhangi içsel bir değerden yoksun algılanması, gitgide doğayı, her yönüyle kullanıma açık, sömürülebilir ve bütün sınırlarına erişilebilir kılacaktı.²⁶ Bu anlayış, XVII. yüzyıldan itibaren hızla gelişecek olan modern bilimin temelini oluşturacaktı. Kopernikus (1473-1543)'un dünyayı evrenin merkezi olmaktan çıkararak anlayışının yaygınlık kazanmasıyla artık yaşadığımız dünya gezegenlerden herhangi bir gezegen, güneş sistemi de galaksilerden herhangi bir galaksiydi. Ve tabii, insan da dünyada yaşayan canlılardan sadece bir canlıydı.²⁷ Yine de Rönesans döneminde (XVII. ve daha sonraki yüzyıllarda gelişen ampirizm ve pozitivistlik oranla) belli bir coşkunluk, bir duygulanım ve öznel hâkimiydi. Bu durum, Lenoble'ın dediği gibi XVI. yüzyıl Rönesans'ın doğayı düşünmeden önce duymasından ve doğaya karşı hayranlık ve büyülenmişliğinden ileri geliyor olsa gerek.²⁸

Modern çağa öncülük etmesi açısından, Rönesans'ın üzerinde durulması gereken diğer bir yönü de bilim ve siyaset anlayışıdır. Zira -aşağıda da görüleceği gibi- modern zamanlardaki bilim/bilgi-siyaset bağıntısı büyük oranda Rönesans'la koşutluk gösterecektir. Bu bağlamda iki isim üzerinde kısaca durulması sanıyorum ki dönemin temel karakteristiğini serimlemek açısından yerinde olacaktır. Bunlardan biri *Nicola Machiavelli* (1469-1527), diğeri de *Francis Bacon* (1561-1626)'dır.

Machiavelli'nin görüşleri, yaşadığı dönemin siyaset anlayışını ve pratiğini göstermesi açısından önemlidir. Machiavelli'nin görüşlerinin kendi döneminde pek belirleyici oldukları söylenemezse de²⁹ sonrasında, nerdeyse devlet anlayışının temeli

²⁵ D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 24.

²⁶ T. Bumin, *Tartışılan Modernlik*, s. 19.

²⁷ Bkz. ve krş. İsmet Özel, *Tahrir Vazifeleri*, İstanbul, Şule Yayınları, 1998, s. 21-3.

²⁸ Lenoble için bkz. T. Bumin, *Tartışılan Modernlik*, s. 13-8.

²⁹ Krş. M. A. Ağaoğulları - L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 171.

haline gelmişlerdir. Daha doğrusu, felsefe ya da siyaset felsefesi konusunda kendisine özgü herhangi yeni bir anlayış geliştirmemiştir. Yapmaya çalıştığı, (bugün reel-politik diyebileceğimiz) “var olan” durumun (“*de facto*”nun) bir tablosunu çıkarmak, onu tasvir etmektir. Her ne kadar kendisinden sonra militarist, totaliter ve despot yönetimleri betimlemek için *Makyavelizm* tabiri kullanılmışsa da, bu, Machiavelli ile başlamış/ortaya çıkmış bir durum olmayıp nerdeyse bir adlandırmadan ibarettir. Nitekim Machiavelli yaşadığı dönemde yönetime doğrudan müdahil olmak için çok çaba sarf etmesine karşın çoğunlukla bunda başarılı olamamış, “Floransalı sekreter” yaftasıyla yönetimden dışlanmışır.³⁰ Ancak Machiavelli’nin asıl yaptığı, -ya da daha doğru bir ifadeyle, *başardığı* diyelim- bugün *Makyavelizm* diye bilinen *Makyavelist siyasetin* teorisini kurmuş ve sistemleştirmiş olmasıdır. Machiavelli’nin görüşleri daha çok kendisinden sonraki dönemlerde etkisini göstermiş, dile getirdiği anlayış daha sonra nerdeyse tüm kent-devletlerde (dilerseniz buna “ulus-devletler” de diyebilirsiniz) bilfiil uygulanmıştır.³¹ Zaten Machiavelli’in yaşadığı dönemde fiilî durum da aşağı yukarı buydu: Reel-politik davranmak. Ancak Machiavelli ile birlikte böyle davranmak nerdeyse bir *kural* haline gelmiştir. Bu yüzden olsa gerek ki L. Köker kendisinden “Rönesans döneminin en özgün düşünürlerinden biri...” diye söz eder.³² Bununla beraber Machiavelli’in yaşadığı dönemde görüşleri eleştiri almamış da değildir. Bunu Köker şöyle ifade eder: “Machiavelli’nin kişiliği ve fikirleri, Rönesans döneminde, genellikle şeytanlığın, katilliğin, canavarlığın veya en azından ahlâksızlığın ve dinsizliğin övgüsü olarak aşağılanmıştır.”³³ Anımsanacağı üzere Machiavelli “güçlü olanın haklı olduğu” ilkesi doğrultusundaki “reel-politik” bir gelişme sonrasında -bırakın yönetime katılmasını- memurluktan (bile) uzaklaştırılır (1512) ve hayatının geri kalan kısmını bir çiftlikte geçirmeye icbar edilir.³⁴ Bu durum üzerine Machiavelli, siyasetin (ya da iktidarın) mantığını (13, 14 yıl boyunca kırsalda yaşayarak) anlamaya çalışmış ve bunun bir çeşit reel-politik olduğu (yani amaca ulaşmak için gerekirse her türlü değerın gözardı edilebileceği), sonucuna -oldukça

³⁰ Krş. M. A. Ağaoğulları - L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 170.

³¹ Machiavelli’nin görüşleri ve dönemine etkisi konusunda yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. A. Kesgin, *Niccolo Machiavelli’nin Siyaset Anlayışı ve Dönemine Etkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, yayınlanmamış yüksek lisans tezi.

³² M. A. Ağaoğulları - L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 170.

³³ M. A. Ağaoğulları - L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 171.

³⁴ M. A. Ağaoğulları - L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 174.

yerinde olarak- varmıştır. Bugün eğer modern devletten bahsediliyorsa bunun kökleri, Machiavelli'nin yaşadığı ve tasvir etmeye çalıştığı Rönesans dönemi İtalya'sında neşvünema bulan ticaret kolonilerinin uzantısı olan Floransa, Venedik ve Ceneviz kent-devletlerde aranmalıdır. Bunlar korsancılıkla uğraşıyorlar ve geçimlerini bu yolla sağlıyorlardı.³⁵

Francis Bacon'a gelince; onun Doğa ve bilim anlayışı, kendisinden sonraki döneme öncülük etmesi açısından önemlidir. Bacon'a göre insanın başlıca işi ve görevi doğaya egemen olmaktır. Ancak bunu yapabilmek için doğayı tanımak gerekir. Bilgiyi gerekli ve değerli kılan yalnızca bu amaçtır: Doğaya egemen olmaya aracılık etmesi.³⁶ Bacon, bilimi doğaya hasretmekle İngiliz ampirist geleneğinin kurucusu sayılır.

Kendisiyle başlayan, *Locke* ve *Hume*'la devam edip, *J. S. Mill* ve *B. Russell*'a dek uzanan İngiliz ampirist geleneğinin ilk büyük filozofu olan Bacon'ın bakış açısı temelde somut, pratik ve yararçı öğelerle belirlenmiştir.³⁷

Bacon, bilmek ve yapabilmek arasındaki ilişkiyi modern dünyanın tanımladığı tarzda ve bu kadar kararlılıkla ilk kez dile getirmiştir. “Ona göre, kendinde bilgi ya da doğruluk yoktur.”³⁸ Bacon'la başlayan süreçte, bilgi ile değer, bilgi ile ahlâk ve bilgi ile din arasındaki ilişki rafa kaldırıldı. Bacon, skolâstik anlayışa karşı çıkmış, dinî düşüncenin bilimin önünde engel teşkil ettiğini ve aklın bilimsel ve sistematik bilgiye ulaşması için, akıl ile vahyin birbirinden kesin çizgilerle ayrılması gerektiğini savunmuştur. Bacon'ın bilim ve bilgi hakkındaki yeni metodolojisi, A. Cevizci'nin ifadeleriyle, “modern araçsal akılcılığı kusursuz bir biçimde cisimleştiren deneysel bir metodolojiydi”.³⁹ Bacon hem akli araçsal akla indirgemiş hem de bilgiyi araçsal bilgiye indirgemıştır. Bu açıdan bakıldığında [Weber (1864-1920)'in modernlik için kullandığı] “dünyanın büyüünün bozulması” aslında tam da Bacon'la başlar. Egemen olanların elinde bulundurduğu gücü (ve dahi

³⁵ Machiavelli ile ilgili geniş bilgi için bkz. Niccolo Machiavelli, *Hükümdar* (Çev. H. Kemal Karabulut), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998; M. A. Ağaoğulları - L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 170-207; William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri* (Çev. İsmet Özel), Şule Yayınları, İstanbul, 2001, s. 164-178; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 170-1; K. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 341-2.

³⁶ M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 215; K. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 358.

³⁷ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 119.

³⁸ T. Bumin, *Tartışılan Modernlik*, s. 19.

³⁹ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 119.

bilgiyi) değerden sterilize edilmiş bir bağlamda gayriadil ve gayriinsanî bir biçimde kullanmaları, modern devletin ve modern siyasetin doğaya ve insana karşı (en hafif ifadesiyle) “saygısız” davranması, elde bulunan araçların amacı determine etmesi gibi *modern* olgular Bacon’la başlayan anlayışın birer uzantısı olsa gerek. Bu yönüyle Bacon’ın modern felsefe ve siyaset üzerindeki etkisi Machiavelli’ye oranla daha fazla olmuştur. Bacon, geliştirdiği metodoloji ile modern bilim ve siyasete teorik düzlemde meşruluk kazandırmıştır.⁴⁰

Bu çalışmada “modern” kavramı, yukarıda kısaca değinilmeye çalışıldığı gibi, çoğunluk Rönesans dönemi ve sonrasında şekillenen, temelleri XIV, XV ve XVI. yüzyıllarda bulunan felsefi, siyasî, sanatsal ve kültürel değişimin ve gelişimin tümüne referansta bulunacak şekilde geniş bir anlamda kullanılmaktadır. Bu kavramla kastedilen; Rönesans döneminde filizlenen ve ilk meyvelerini XVII. yüzyıldan itibaren vermeye başlayan, özellikle *F. Bacon*, *T. Hobbes* (1588-1679), *J. Locke* (1632-1704), *G. Berkeley* (1685-1753) ve *D. Hume* (1711-1776)’la temsil edilen bilim alanındaki ampirist (ve daha sonra pozitivist) hareket;⁴¹ kendisi ampirist olmamasına karşın modern felsefenin kendisine çok şey borçlu olduğu ve hatta modern felsefenin kurucusu sayılan *R. Descartes* (1591-1650)’ın öncülük ettiği,⁴² *özne*’den hareketle *nesne*’nin konumlandırıldığı ve bilgi teorisinde (epistemoloji) başat rolün *özne*’ye atfedildiği felsefi hareket/akım; siyaset alanında temelleri XIV ve XV. yüzyıla kadar geri giden, *Machiavelli*, *T. More* (1477-1535), *J. Bodin* (1530-1596), *I. Althusius* (1557-1638) ve *T. Hobbes*’ta belirginleşen yeni egemenlik anlayışı ve bu anlayışın uzantısı olan ulus-devlet modeli; son olarak da Orta Çağ’daki soyutluk ve derinliğin terk edilip yerine somut öğelerin, insan ve doğanın sembolize edildiği, *Dante*, *Petrarca*, *Boccaccio* ve *Leonardo da Vinci* gibi sanatçılar tarafından temsil edilen sanat alanındaki gelişmelerdir. Bugünkü modern felsefeyi, bilimi, siyaseti ve sanatı anlamak açısından söz konusu dönemleri ve kişileri

⁴⁰ F. Bacon hakkında geniş bilgi için bkz. T. Bumin, *Tartışılan Modernlik*, s. 19-20; Ahmet Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s. 11-30; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 214-218; K. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 356-362; D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 28. Bu meyanda “İnsan insanın kurdudur” diyen T.Hobbes (1588-1679)’u da anmak ve etkisini inkâr etmemek gerek.

⁴¹ Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* (Çev. Cemal Yıldırım), Bilgi Yayınevi, Ankara, 2000, s. 65-77.

⁴² M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 228.

bilmenin büyük kolaylık sağlayacağını düşünüyoruz. Ancak bu konuya burada girilmeyecek olup sadece öneminin vurgulanmasıyla yetinilmiştir.

b) Descartes: Özne'nin Yükselişi

F. Bacon'dan bahsedilirken değinildiği gibi modernliğin felsefi boyutu modern felsefenin bilgi anlayışıyla sıkı bağlantılıdır. Hatta modern felsefenin tarihinin modern "özne"nin (epistemoloji açısından özne-nesne bağıntısında öznenin belirleyici bir üstünlük elde etmesinin) tarihi olduğu söylenebilir. Bu yönüyle modern özne'nin problemleri, bir bakıma, modernliğin problemleridir. Postmodernliğin modernliğe eleştirisinin merkezinde özne'nin bulunması, modern felsefede özne'nin tuttuğu yeri göstermesi bakımından önemlidir.

Modernliğin birçok başlangıç noktası vardır. Bunların her biri modernliğin bir yönüne göndermede bulunur. Modern felsefenin doğuşu ise çoğunlukla XVII. yüzyılla başlatılır. "Bir felsefeci için genellikle modern felsefenin doğumu olarak kabul edilen onyedinci yüzyıl, başlangıç noktası açısından doğal bir zemindir."⁴³ Felsefi modernliğin bu şekilde XVII. yüzyıldan başlatılmasının sebebi, bilgi teorisinin en çok bu dönemde geçmişle bağlarını koparmış olması ve yeni bir çığır açmış olmasından olsa gerek. Yoksa genel anlamda modernliği -en geç- XVI. yüzyıldan başlatmak daha isabetli gözüküyor.⁴⁴ Özne merkezli bilgi teorisi, bilindiği gibi Descartes (1596-1650)'la sağlam bir dayanak bulmuştur. Descartes, doğal dünya ile özne arasındaki bağlantıda -aşkın olanı değillemeksizin- bir orta yol bulmuştu. Ancak Descartes'ın ortaya koyduğu yöntem hep öznedenden yana işleyecekti.

Modernlik, akılcı düşüncenin keşfettiği ve kullandığı yasalarla yönetilen doğal bir dünyayla, içindeki iyilik tanımına ilişkin her tür *aşkın* ilkenin yok olup, yerini her insanoğlunun özgürlük ve sorumluluk hakkının aldığı bir Özne dünyasının giderek artan bir biçimde birbirinden ayrılmasıdır.⁴⁵

⁴³ Lawrence E., Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 20.

⁴⁴ Bkz. Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* (Çev. Ü. Altuğ-B. Peker), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 28-9.

⁴⁵ A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 73-4.

Bu noktada kendisinden sonraki döneme epey etkisi olmuş ve hatta Descartesçı olmayanların bile bir şekilde kendisiyle hesaplaşmak zorunda kaldığı⁴⁶ Descartes'in bilgi konusundaki görüşlerine kısaca değinmek yerinde olur sanıyorum.

Descartes'ı öznenin mimarı diye anmak abartılı bir yargı olarak görülebilir. Değil mi ki Descartes'tan önce de özne vardı. Ve hatta Kopernikus (1473-1543)'un güneş eksenli dünya anlayışından önce *özne olarak* "insan" dünyanın merkezi olarak ele alınıyordu.⁴⁷ Durum böyle iken Descartes'ın getirdiği yenilik ya da yaptığı değişiklik neydi? Modern felsefeden önce ve özellikle Orta Çağ'da özne, insan olarak ele alındığında, yine öncelikli ve ayrıcalıklı bir konuma sahipti. Ama özneye (insana) bu konum, özne-üstü bir varlık tarafından verilmişti. Özne'nin bu işte bir dahli yoktu. Rönesans ve sonrasında ise özne artık dış dünyayı determine ediyordu. İdealizmde böyle olduğu gibi ampirizmde de böyleydi. Zira ampirizmde de özne kendi ilkelerini doğaya (daha doğrusu kendisi dışındaki her şeye) dayatıyor, onu anlama çabası bile onun üzerinde tahakküm kurma amacını taşıyordu.⁴⁸

Descartes ise tüm bilgiyi (ve hatta varlığı) temellendirmede özneyi hareket noktası olarak alacaktı. "Düşünüyorum, o halde varım" ("Cogito ergo sum")⁴⁹ önermesi Descartes'ın çok bildik ve yaygın önermesidir. Bilindiği gibi Descartes şüpheden başlar. Ancak bu mutlak bir şüphe değildir.⁵⁰ Bu şüphe, öznenin *kendi* "ben"inin farkına varmasını sağlar. Bunun sayesinde özne düşündüğünü keşfeder. Böylece de "Ben"inin farkına varır. Kesin ve şüphe edilmez şey kendi "Ben"idir. Sonra nasıl oluyorsa düşüncesinde bir Tanrı fikri olduğunu, bunun sonsuz ve mükemmel olduğunu, öyle olduğu için de bu fikrin kendisinin bir kuruntusu olamayacağını; aksine, kendisine dışarıdan verilmiş olması ve bu düşüncenin kendi

⁴⁶ T. Bumin, *Tartışılan Modernlik*, s. 34.

⁴⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası* (Çev. M. Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 57-65 ve bölüm: III.

⁴⁸ Bilimsel gelişmelerin XV. yüzyıldan, -özellikle Kopernikus'tan- itibaren felsefeye ve bilgi anlayışına ne tür etkileri olduğu konusunda, bkz. F. Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*; H. Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 58-9, 80-90.

⁴⁹ Bu ifade *Metot Üzerine Konuşma*'nın 33. sayfasında geçer. Descartes'ın felsefesine burada girmemize gerek yoktur sanıyoruz. Bu konuda herhangi bir felsefe tarihi kitabının ilgili kısmına bakılması yeterli olacaktır. Ayrıca Descartes kendi eserlerinde, özellikle de *Metot Üzerine Konuşma*'da (çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, 2. basım, İstanbul, 1994, özellikle s. 32-36 arası) bilginin temellendirilmesi teferruatlı bir şekilde ele alır.

⁵⁰ Descartes'in şüphesini bırakın mutlak olmasını, sıradan bir şüphe bile olmadığı yönünde eleştirilerde bulunulmuştur. Bkz. ve krş. F. Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, s. 77-96.

dışında bir gerçekliğe tekabül ediyor olması gerektiğini fark eder.⁵¹ Böylece ilk olarak (1) “Ben”i temellendirmişken, ikinci olarak da (2) Tanrı’yı temellendirir. Tabii, Tanrı’nın varlığı ve mükemmelliği kesinleşince Descartes’ın işi hayli kolaylaşıyor: Tanrı kendisini (Descartes’ı ya da herhangi bir insan’ı) *aldatıyor* olamayacağı için duyumsadığı dış dünya (cisimler) da gerçektir.⁵² Böylece üçüncü kesin unsur da elde edilmiş olur ve bundan sonra silsile bu şekilde devam eder gider. Artık karşımızda tüm kuşkularından kurtulmuş ve çalışmalarını matematik ve geometri üzerinde yoğunlaştırmış bir filozof vardır. Kendisini, Tanrı’yı ve maddenin varlığını kanıtladıktan sonra geriye dış dünya (eşya, varlık, madde) hakkında ampirik-duyusal bilgilere sahip olmak kalıyordu. Descartes da bu geriye kalanı yapmaya koyulacaktı.⁵³

Descartes’ın modernlik açısından önemi bilgiyi temellendirme yöntemi ve bu yöntem (sistem)de özneye biçtiği roldür. Descartes, “bilgiyi yalnızca insan akli temelinde yeniden inşa etmek için masanın üstünü temizlememiz gerektiğinde ısrar eder”.⁵⁴ Bunun için de geçmişteki tüm düşünce sistemlerini reddetmesi ve yeni bir metotla yeni bir başlangıç yapması gerekiyordu. Bu noktada “Bacon’dan daha uzlaşmaz olan Descartes’ın klasik literatüre hiçbir saygısı yoktu”.⁵⁵ Descartes’ın felsefe tarihine kattığı yenilik öznecilikti ve daha sonra tartışmaların üzerinde en çok yoğunlaştığı noktalardan biri de bu olacaktı. Hatta bazı yazarlar modernliğin asıl problematiğinin bu husus olduğunu söyleyecekti: Bu, “modern felsefenin kendini olumsuzlaması eğilimi”dir.⁵⁶

Öznecilik, öznellik (*subjectivity*) ile nesnellik (*non-subjectivity*) arasındaki ayrımın bir araştırmadaki en temel ayrım olduğuna inançtır. Öznecilik, metafiziksel, etiksel ya da

⁵¹ R. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 34-5.

⁵² Bkz. R. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 37-9. Descartes, sezgi ve tümdengelimle göndermede bulunarak, “Bilime götüren en güvenilir iki yol işte bunlardır: akıl için fazlasına gerek yoktur, öbürleri yanıltıcı olabilirler, güvenilmez.” der. (R. Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, Çev. Müntekim Ökmen, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1999, s. 17).

⁵³ Burada konuyu çok öznet bir biçimde geçtiğimiz bilinmelidir. Doğrudan göndermede bulunmamızın sebebi ise -yukarıda da belirtildiği gibi- bu bilgilerin aşağı yukarı her felsefe tarihi kitabında yer almasıdır. Yine de belirtilmek gerekirse başta R. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* olmak üzere bkz. F. Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, s. 77-96; Ahmet Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi*, s. 55-100; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 228-224; K. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 371-388; A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 213-222.

⁵⁴ K. Kumar, *Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, s. 97.

⁵⁵ K. Kumar, *Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, s. 98.

⁵⁶ Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 49.

alanına göre farklı anlamlar taşısa da, onun için temel olan bu metodolojik ya da sistematik düalizmdir. Öznecilik, özne ve öznedeki açığa çıkan ya da zahir olan veya onunla içsel olarak ilişki içinde olan şeyler ile diğer yandan özne olmayan onunla içsel olarak ilişkili olmayan şeyler arasındaki ayrımın, araştırma için en temel ayrım olduğunu ileri süren görüştür.⁵⁷

Dikkat edilirse öznecilik, salt özneyi yüceltmeden öte bir anlam taşımaktadır. Kategorik olarak özne-nesne ayrımını kabul etmek ya da esas almak -öznenin kendisine karşı çıkılsa bile (Martin Heidegger gibi,⁵⁸)- özneci sayılmak için yeterli gelmektedir. Bilince vurgu yapan her öğretisi öznecidir. Bu açıdan “öznelcilik bilinçtir” ve bu çok farklı şekillerde tezahür edebilir (Cahoone, 2001: 44).

Öznecilik tartışmasında “nesne” ve “nesnellik” farklı ve çoğul anlamlara gelebilir. Zira *nesne*, özneye göre konumlandırılmıştır. Daha doğrusu, öznenin bilincine göre konumlanmaktadır. Bilincin çeşitliliği ve çoğulluğu ise nesneyi de çoğullaştırır. Bu bağlamda nesnellik; (1) nesnenin bireysel öznelere görünmesinden bağımsız doğası, (2) şeylerin bireylere görünme biçimleri ve (3) “nesnel ya da görünür dünya; yani görünür alanın görüldüğü şekliyle, bütün varlığı ya da görünür olmamasına rağmen kendinde (In-itself) varlığı öznellikten bağımsız olarak algılanan şeyler” anlamına gelmektedir.⁵⁹ Özetle “modern bilim felsefesi söylemi “öznel”i duygularla (normatif olanla) bağlantılı olarak, “nesnel”i ise bağımsız, dışsal bir gerçeklikle bağlantılı olarak tanımlar”.⁶⁰

Yukarıda kısaca değinilen modern özneciliğin kurucusu Descartes’tir.⁶¹ Gerek post-yapısalcılığın gerekse de postmodernizmin modern felsefeye yönelttikleri eleştiriler tam da bu noktada; özne ve öznecilik üzerinde odaklaşır. Ancak bu akımların özne eleştirileri nesnellığe dönme isteği yönünde değildir. Bununla, “düşünen “özne”nin bakış açısına fazla ağırlık verilmemesi gerektiğini kastederler”.⁶² Ancak Descartes’ın sistemine yönelik eleştiriler postmodernlik gibi akımlardan önce de vardı. Öncelikle Descartes, yönteminde ispatlamaya çalıştığı

⁵⁷ Lawrence E. Cahoone, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 43-44.

⁵⁸ Bkz. Lawrence E. Cahoone, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 43.

⁵⁹ Lawrence E. Cahoone, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 44-5.

⁶⁰ Poulaine Marie Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri* (Çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004, s. 73.

⁶¹ Bkz. Lawrence E. Cahoone, *Modernliğin Çıkmazı*, s.59.

⁶² Poulaine Marie Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s.73.

şeyin varlığını önceden öngörmekle eleştirilmiştir.⁶³ Çünkü sistematik kuşku sürecinde Ben'den asla şüphe edilmez. Hatta söz konusu şüphe yönteminin tam olarak bir şüphe olup olmadığı bile tartışmalıdır. Descartes âdeta her şeyi tasarlayarak şüpheyeye başlamıştır.⁶⁴ “Descartes kendi benliğinin veya ruhunun varlık ve bütünlüğünü sorgulamada başarısız olmuştur. O yalnızca kendi zihninin düşüncelerini, duygularını, onların kaynakları veya işaret ettikleri ile dışsal varlıkları sorgular.”⁶⁵

Descartes'ın sistemi kendi içinde döngüseldir. Doğal ışık ve açık seçiklik ölçütleriyle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır. Oysa onlar kendi gerçekliklerini Tanrı'ya borçludurlar. Bu yönüyle Tanrı'yı temellendirme çabası sonuçsuzdur. Zihinden, ya da ben'den hareketle Tanrı'yı, Tanrı'dan hareketle de ben'i temellendirir. Bu durum,

Descartes'ın öznellik dışında Tanrı ve dünyayı kurmayı beceremediğini gösteriyor. Eğer öznelci çıkış noktasına sıkı sıkıya bağlı kalırsa, Tanrı ile maddî tözün varlığını kanıtlayamaz.⁶⁶

Burada asıl üzerinde durulması gereken nokta belki de, nasıl oluyor da öznelci bir yöntemle temellendirilen bilginin nesnel-evrensel bir geçerliliğe sahip olabildiğidir. Ve nasıl oluyordu da Ben'den hareketle dış dünya kanıtlanmış oluyordu? Descartes'ın özneciliği, göreceliliği gerektiren veya göreceliliğe olanak tanıyan bir öznecilik değildi. Descartes bunu rasyonelleştirerek mutlaklığı savunuyordu. Bu yönüyle de Aydınlanma ruhunu ilham etmiş oluyordu. Aydınlanma düşüncesiyle birlikte artık “kesin doğru” ve “mutlak hakikat” söz konusuydu. Nitekim modernliğe asıl esin kaynağı olan da bu anlayıştı: *mutlak doğru, mutlak tarih, mutlak uygarlık...* Her şeyin mutlaklaştığı bir dünyada artık göreceliliğe, farklılığa, “öteki”ne yer yoktu. Oysa

⁶³ Bkz. Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 62-65.

⁶⁴ “O ‘ne söyleyeceğini’ kafasında zaten çoktan tasarlamıştı. Zihin muhtevasını oluşturan temel dünya görüşünden hiçbir zaman şüphe etmedi. Şüphe metodu dediği bu dünya görüşünü savunmak için kullandığı ‘rasyonalist retorik’ten başka bir şey değildir.” (F. Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, s. 87).

⁶⁵ Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 63.

⁶⁶ Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 76. Burada Descartes eleştirisine girmeye gerek yok sanıyoruz. Geniş bir eleştiri için bkz. Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 39-77. Descartes'ın kendi sistemi açısından Tanrı'yı temellendirdiği açıktır (Bkz. *Metot Üzerine Konuşma*, s. 34-6). Ancak bu sisteme yöneltilen eleştiriler ve bunların tutarlı olup olmadıkları ayrıca tartışılmalıdır. Burada şu kadarını ifade etmek gerekir ki Descartes'ın sistemi öyle kolayca çürütülecek kadar temelsiz değildir ve belli mantık dizgelerine dayanır.

...tutarlı bir öznelcilik kesinlikten yoksullaştırılmış bir felsefe olacaktır. [Çünkü] tutarlı bir öznelci felsefe ya da daha doğrusu öznelci kategorilerdeki temellerine tamamıyla sadık kalan bir araştırma, bireysel öznelikten bağımsız olarak var olan, bireysel öznelliğe ait olmayan doğa, diğer özneler ya da kültür gibi şeyler hakkında olumlu bir iddiada bulunamaz. Onların varlığı hakkında fikir yürütecek ve onlara bir isim verecek olsa bile, onların doğası ya da karakteri hakkında olumlu bir iddiada bulunamaz. Bunun nedeni, tutarlı bir öznelci sistem içinde öznel ile öznel olmayan arasında hiçbir ilişkinin olamamasıdır...⁶⁷

İçinde bulundurduğu eleştiriye açık tüm bu noktalara rağmen öznelcilik, onu ayakta tutan aşkıncılık ve tabiatçılık sayesinde varlığını sürdürebilirdi. Nitekim ona ayrıcalıklı bir konum bahşeden de bu iki anlayıştı. Yani Kartezyen felsefesini anlamlı kılan Tanrı'nın varlığıdır. Ancak insan doğa olmadığı gibi "Tin"le de özdeşleştirilemez. İnsan doğa ile Tanrı arasındaki iletişimi sağlar. Bu iletişimi ise kendisinde bulunan ve Tanrı'nın izini taşıyan ruh aracılığıyla kurar. Tanrı ise *aşkın* (özneyi aşan) bir varlıktır. "Bu, genel dünyevîleştirme hareketine uygun olan ve her tür içkinliği reddeden bir düşüncedir. Doğanın dünyasıyla Tanrının dünyası tamamen ayrıdır; aralarında ancak insan aracılığıyla iletişim kurulmaktadır."⁶⁸ Bu anlayış, XVIII. yüzyılda daha da geliştirilecek; zamanla özne, içinde anlam kazandığı dünyadan koparılacaktı. Bu ise tam olarak "öznenin dünyasız kalması"ydı.⁶⁹ Öznenin hem kendi özgül dayanaklarından mahrum kalması hem de çok merkezî -belki de taşıyamayacağı kadar ağır- bir konuma yerleştirilmesi, "öznenin radikalleşmesi"⁷⁰ ve "modernliğin radikalleşmesi"⁷¹ sonucunu doğurmuştur.⁷²

c) 18.Yüzyıl Aydınlanma Felsefesi

"Aydınlanma, insanın düşünme ve değerlemede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup *kendi aklı, kendi görgüleri* ile hayatını aydınlatmaya girişmesidir" der, M. Gökberk, "Aydınlanma nedir?" sorusunun cevabı olarak.⁷³ İnsanın kendi aklı ve kendi görgüleriyle hayatı aydınlatmasının ne anlama geldiği ve

⁶⁷ Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 54.

⁶⁸ A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 58.

⁶⁹ Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 107.

⁷⁰ Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 110. Cahoon bunun felsefeye yansımalarının felsefi narsizm biçiminde olduğunu söyler, s. 122.

⁷¹ A. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 147.

⁷² Krş. Poulaine Marie Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 94-5.

⁷³ M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 289.

bunun ne kadar mümkün olduğu tartışmasına girmeksizin şunu diyebiliriz; Aydınlanma düşüncesi ve Aydınlanma felsefesi gerçekten de yaşamı anlamlandırmanın tüm klasik tarzlarına sırt çevirmiştir. XVIII. yüzyıl, Descartes'ın geliştirdiği bilgiyi insanüstü bir varlıkla (Tanrı'yla) temellendirme girişiminden farklı olarak, olabildiğince *öznel* ve olabildiğince *profan* bir temellendirmeye yönelmiştir. Aydınlanma öncelikle elindeki adreslerden umut kalmadığına karar verir. Yüzyıllardır süren geleneksel anlama tarzlarını reddettiği gibi geleneksel yaşam tarzlarını da yadsır. İşte bu süreçte -Weber'in daha sonra “dünyanın büyüünün bozulması” diyeceği- öncelinden tümüyle kopuk bir yaşama biçimi ortaya çıkar: modern yaşam.

Ancak modern yaşam, ilk izlenimde sanılabileceği gibi ne dar çerçeveli olmuştur ne de pek masum kalabilmiştir. Modern yaşam, her şeyden önce modern felsefi anlayışın ve modern siyasî örgütlenmenin ürünüdür. Ya da, daha doğru bir ifadeyle, modern yaşam tarzı ile modern felsefe ve modern örgütlenme arasında simetrik bir ilişki biçimi vardır.

Her ne kadar XIX. ve özellikle de XX. yüzyılda hakkında o kadar kesin yargılara varılamasa da, XVIII. yüzyılın en gözde düşünürü Kant, 1784 tarihli “Aydınlanma nedir?” adlı yapıtında, “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin-olmayış durumundan kurtulup aklını kendisinin kullanmaya başlamasıdır” diyecektir.⁷⁴ İşte insanın bu asaletini elde etmesi tam da modernlik diye ele alacağımız olguyu doğurmuştur. Kant'tan sonra gelen biz ölümlüler ise hâlâ Kant'ın yukarıdaki yargısı ile “inanca yer açabilmek için bilmeyi bir yana atmak zorunda kaldım”⁷⁵ sözünü uzlaştırma çabasındayız.

Burada ne Aydınlanma düşüncesi ve felsefesi ne de modern felsefe üzerinde uzun uzadıya durmak doğru olacaktır. Hem bunun yeri burası değildir hem de bu konularda bol miktarda müstakil eser vardır. Ancak bu bağlamda ‘modern felsefe’ kavramı ile neyin kastedildiğine kısaca değinmek yerinde olur sanıyorum. Bu konuda Joseph M. Bochenski (doç. 1902) şöyle der:

⁷⁴ Aktaran, M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 289.

⁷⁵ Arı Aklın Eleştirisi, s. 29, aktaran, Tuncar Tuğcu, *Immanuel Kant ve Transendental İdealizm*, Alesta Yayınları, Ankara, 2001, s. 74.

Modern felsefe, yani 1600-1900 döneminin felsefi düşüncesi (...) bilindiği gibi, skolâstik düşüncenin çöküşünden doğmuştur. Skolâstik düşünce çoğulculuğuyla (bir varlıklar çoğulluğuyla değişik varlık kerteleri olduğu görüşünün benimsenmesiyle), kişiselciliğiyle (kişinin insansal değerlerindeki öncelliğin[in] benimsenmesi), yaratıcı bir Tanrı kavramına bağlı oluşundan dolayı Tanrı merkezliliğiyle ve bir o kadar da organik gerçeklik kavrayışıyla belirginleşir (...) Modern felsefe ise, bütün bu savlara karşı çıkmıştır, bu felsefenin temel ilkeleri, organik ve aşamalandırılmış bir varlık anlayışını yıkan *mekanikçilik* ile insanın kendini bundan böyle bağımsız kıldığı ve ilgisinin odağını özneye doğru çevirdiği bir *öznellik*dir.⁷⁶

Bochenski yukarıda alıntılanan satırlardan biraz sonra bu devrime en son biçimini veren kişinin *René Descartes* olduğunu söyler.⁷⁷ Aynı yerde Bochenski Descartes hakkında şunları söyler:

Descartes, her şeyden önce, *mekanikçidir*. İki ayrı varlık kertesi benimser: ruh ve madde. Bununla birlikte Descartes'a göre, tüm tinsel olmayan gerçeklik, mekanik kavramlara tamı tamına indirgenebilir ve her tür olay, mekanik hesaba dayanan yasalarla açıklanabilir. Descartes, aynı zamanda *özneldir*. Felsefenin en yüce verisi ve zorunlu kalkış noktası, düşüncedir (...) Son olarak Descartes, *biçimsel mantığın* ateşli bir karşıtıdır (s. 24).

Yukarıda Descartes'ın felsefesine kısaca değinilmişti. Burada belirtilmesi gereken şey belki de -Bochenski'nin de dediği gibi- mekanikçilik ve öznellikliğin bütün bir modern felsefeye ve modern yaşama damgasını vurduğudur. Bilimsel ve teknik gelişmelerin sanayiye uyarlaması ile felsefi anlamıyla mekanikçilik düşüncesini iyice pekiştirdi. Mekaniklik düşüncesi insanın doğaya karşı herhangi bir sorumluluk duymaması ve bireyin ve doğanın 'tasarlanmış bir düzen'e konulmana yönelik çabaların gitgide yoğunlaşması sonucunu doğurdu. Sanayi devrimiyle bağlantılı olarak ivme kazanan sömürgecilik faaliyetleri ve insanları tek bir kalıba uydurmaya çalışan modern proje bu çabanın bir uzantısıdır.

d) Sanayi Devrimi

“Fransız Devrimi modernliğe karakteristik biçim ve bilincini -akla dayalı devrim- kazandırdıysa, Sanayi Devrimi de maddî tözünü sağlamıştır” der, K. Kumar

⁷⁶ Joseph M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi* (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 23.

⁷⁷ Joseph M. Boshenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, s. 24.

ve “modern dünyayı, onun aynı zamanda sanayi dünyası olduğunu hesaba katmaksızın düşünmek mümkün mü gerçekten?” diye sorar.⁷⁸ Gerçekte, modern siyasî ve iktisadî yapılanmadan söz edilecekse, bunun Sanayi Devrimiyle ve bu devrimin sonucunda ortaya çıkan pazar ihtiyacı ve diğer ekonomik kaygılarla yakın ilişkili olduğunu düşünmek akla yatkın olacaktır. Dahası böylesi bir devrim, yani ileri teknolojinin aktif kullanımı ve silâh sektöründeki gelişmeler, beraberinde ticarî kaygılı askerî harekât da ortaya çıkaracaktı. Bu açıdan, çok kısa da olsa, Sanayi Devrimi’ne değinmek yerinde olacaktır.

Rönesans’ın ortaya çıkışında etkili olan bilimsel gelişmelerin yanı sıra İtalya’daki şehir devletlerinin (Floransa, Venedik, Ceneviz vs.) kapitalist eğilimli etkinliklerinin de sanayiciliğin ve dolayısıyla sanayi devriminin ortaya çıkmasında etkin oldukları söylenebilir. Bununla beraber -o kadar gerilere gidilmeksizin- Kumar’ın deyişiyle, “modernliğin on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru İngiliz Sanayi Devrimi’nin ortaya çıkışıyla maddî biçimine büründüğünü düşünmek akla yatkın görünüyor.”⁷⁹ Modernlik ile Sanayi Devrimi arasında güçlü bir bağlantının bulunduğunu düşündüren diğer bir sebep de modernliğin gitgide sanayileşmek olarak anlaşılıyor olmasıdır. Sanayileşmek ise Batı’nın geçtiği süreçlerden geçmek olarak anlaşılmaktaydı. Daniel Bell’in ortaya attığı *sanayi toplumu* ve *sanayi sonrası toplum* kavramları da, modern toplum araştırmalarında sanayileşmenin ne denli önemli görüldüğünü göstermektedir. Bell, *sanayi toplumu* ile *sanayi sonrası toplumu* özellikle birbirinden ayırır.⁸⁰ Bu ayrım aynı zamanda modernliği anlamlandırmanın temelini oluşturur.

Bell’in iddialarının doğruluğu ya da yanlışlığı bir yana, modernlik ve modern proje ile sanayileşme arasındaki sıkı ilişkiyi gösteren daha güçlü bir neden vardır. Bu da, Batı toplumunun ancak sanayileşmesini tamamlamasıyla gitgide bir dünya medeniyeti, tek ve alternatifsiz bir medeniyet hâline geldiği gerçeğidir⁸¹ Sanayileşmesini tamamlamış Batı medeniyeti diğer medeniyetler karşısında üstünlük iddia etme hakkını kendinde buldu. Bundan çıkacak sonuç basit ve açıktı: “Bu

⁷⁸ Krishan Kumar, *Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, s. 103-104.

⁷⁹ K. Kumar, *Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, s. 104. I. Wallerstein, modernliğin XVI. yüzyıldaki ticarî kapitalizm sistemine dek geri götürülmesini önerir, bkz. I. Wallerstein, *Yeni Dünya Sistemi*.

⁸⁰ D. Bell’in görüşleri için bkz. K. Kumar, *Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, s. 164.

⁸¹ Bkz. K. Kumar, *Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, s. 103-4.

[modern] zamanda ayakta kalmanın tek yolu vardır: Sanayileşmek”. Ve “Modernleşmek, sanayileşmekti -yani Batı gibi olmak.”⁸²

Ancak burada hem bir kavram kargaşası hem de aşırı genellemeler söz konusudur. Bu yüzden de yukarıda aktarılan Kumar’ın görüşlerine tümüyle katılmak pek olanaklı değildir. Bunun birkaç nedeni vardır. Öncelikle sanayileşmek mutlak olarak modernleşmek anlamına gelmeyebilir, medenileşmek anlamına ise hiç gelmez. Zira sanayi veya sanayileşme öz olarak modernleşmeyi gerektirmez. Modern dünyanın aynı zamanda sanayileşmiş dünya olduğu doğru olsa bile bunun sanayileşmenin zorunlu sonucu olduğu o kadar da doğru olmayacaktır. Öte taraftan sanayileşmenin yol açtığı ekolojik sorunlar ve sanayi toplumlarında var olan -belki de *olmayan*- sosyal ilişkiler ve bunların biçimi ve derecesi göz önüne alındığında sanayileşmenin -bırakın medenileşmeye götürmesi- kimi zaman medenilikten uzaklaştırdığı dahi söylenebilir. Diğer yandan, modernliğin salt hegemonya kurmak, bireyleri ayartmak ve kalabalıkları manipüle etmek, pragmatik her türlü siyasi uygulamayı meşru görmek, bireyi gittikçe ahlakilikten uzaklaştırmak ve ahlaki dürtüleri bastırmak gibi bütünüyle *sadece* olumsuz unsurlar içermediği düşünülürse modernleşmeyle ulaşılmaması umulan hedeflerin *tek başına* sanayileşmeyle elde edilmesi pek olası değildir. Zira modernlik, yol açtığı tüm olumsuzlukların yanı sıra aynı zamanda demokrasi, insan hakları, çoğulculuk, eşitlik gibi yükselen insanî değerleri de -az veya çok- içermektedir ve sanayileşme tek başına bu değerleri içinde barındırmamaktadır. Günümüz sanayileşmiş veya sanayileşmekte olan toplumların tümünün sanayileşmeleri oranında modernleşmedikleri ortadadır. Sanayisi epeyce ilerlemiş olduğu halde en temel haklardan olan seçme ve seçilme hakkını dahi hâlâ vatandaşlarına vermemiş olup bir çeşit krallık ya da hanedanlıkla yönetilen toplumlar ve ülkeler buna örnektir.

Sanayileşmenin modern zamanların tabii bir ihtiyacı olması bir yana, sanayileşme sayesinde modern projenin geleneksel ya da daha geri(!) toplumlara dayatılması modern siyasetin başlı başına bir sorunudur ve bu, modernlik projesinin uygulanmasının meşruiyeti sorununu gündeme getirmektedir. “Sanayi teknolojisi hâlâ diğer halkların direnişini bastıran bir güç olarak kullanılıyor.”⁸³

⁸² K. Kumar, *Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, s. 104 ve 105.

⁸³ K. Kumar, *Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, s. 104.

Bütün bu mülahazalardan sonra, sanayileşmenin modernliğin belirgin hâle gelmesi sürecine çok şey kattığı rahatlıkla söylenebilecektir. Bugün, modernliğin Sanayi Devrimi evresi aşılmadı; tersine kapitalist sanayicilik olarak daha geniş bir alana yayıldı.⁸⁴

C- MODERNİTE-MODERNLİK

Modernliğin nasıl tanımlanacağı konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bunlar modernliği anlama, algılama ve anlamlandırma şekillerine göre değişmektedir. Modernlik anlayışları temelde iki kategoride değerlendirilebilir. Bunlardan biri modernliğin zamana, mekâna ve topluma göre; diğeri ise belli bir alana göre ele alınıp tanımlanmasıdır. Birincisine XVII. yüzyıl modernliği; ikincisine ise felsefi modernlik, kültürel modernlik gibi örnekler verilebilir. Bu ayırma göre (1) modernlik ele alındığı zamana ve topluma göre farklılık arz edebilmekte ve (2) modernlik felsefe, sanat, siyaset ve kültür gibi alanlarda farklı tanımlara sahip olabilmektedir. Buradan çıkarılacak sonuç modernliğin tanımlanamazlığı ya da anlaşılamazlığı değildir. Vurgulanmaya çalışılan, modernliğin toplum ve birey hayatının her kesimiyle ilgili olduğundan dolayı, her modernlik tanımının kısmî/parçalı ve sınırlı/mevziî olacağıdır. Sözgelimi şöyle bir tanım yapılabilir:

...‘modernlik’, on yedinci yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder. Bu yaklaşım, modernliği belli bir zaman süreci ve coğrafi çıkış noktasıyla ilişkilendirir; ama onun temel karakteristiklerini de şu an için bir kara kutu içinde dikkatlice istiflenmiş olarak bir kenara bırakır.⁸⁵

Ama Giddens’in da belirttiği gibi, bu tanımlama -ve belki de her tanımlama-modernliğin birçok boyutunu dışarıda bırakacaktır. Bu şekilde, tanımın eksik olması onun yanlışlığını göstermez. Sonuçta, eğer mesele sosyoloji açısından ele alınıyorsa (ki Giddens sosyoloji profesörüdür.) konunun felsefi, sanatsal ya da bilimsel kimi boyutlarının dışarıda bırakılması tabii bir durumdur. “Modernlik bir zihniyet, dünyaya bir bakış ve bu bakışın yöntemleri, yaklaşımı ve bilgikuramsal araçları

⁸⁴ Bkz. ve krş. K. Kumar, *Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, s. 45.

⁸⁵ A. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 11.

bakımından belli bir tarzda belirlenmiştir”⁸⁶ şeklinde bir tanım yapıldığında ise bunun felsefeyle daha bir ilişkili olduğu söylenebilecektir. Nitekim Bumin şöyle devam eder: “Bu tarz, kendini evrenselci ve akılcı olarak tanımlar ve bu tanımlamada bilim kadar ve belki de ondan daha büyük bir ölçüde felsefenin payı vardır.”⁸⁷ Bu tanımların yanı sıra yine sosyolojik ve kültürel bir tanım şöyle olacaktır:

Batı ve Orta Avrupa ile Amerikan toplum ve kültürünün, on altıncı yüzyıldan başlayarak yirminci yüzyıl boyunca gittikçe daha çok dayandığı, felsefeden ekonomiye farklı türden ideler, ilkeler ve yorumlama biçimleridir.⁸⁸

Bu şekilde ele alındığında modernlik, bütün insan ürünü öğelerle şu ya da bu şekilde ilişkilidir. Bu öğeler kültür, ekonomi, yaşam tarzı, bilim, siyaset, ahlâk, din, teknoloji ve sosyal hareketler şeklinde sayılabilir. Ya da modernlik, daha spesifik olarak, edebiyat, kitle iletişim ve kitle tüketim araçları gibi bağlamlarda da ele alınabilir. Böylesine geniş bir yelpazede etkileri olan ve değerlendirilebilen modernliğin salt bir tanımını yapmak pek olası gözükmemektedir. Bu durumda yapılması gereken tam bir tanımını yapmaktan ziyade modernliğin ne demek olduğunu -parçalı da olsa- anlamaya çalışmak ve belli noktalar üzerinde yoğunlaşarak o bağlamda etkilerini ve sonuçlarını ortaya koymaktır. Nitekim bu çalışmada da böyle bir yöntem izlenecektir.

Şimdi konuya giriş olarak şöyle bir soruyla başlayalım: Modernlik ne demektir? Touraine bu konuda şöyle der:

Modernlik, salt değişim ya da olaylar silsilesi değildir; *akılcı*, bilimsel, teknolojik ve idarî etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır. İşte bu nedenle modernlik toplumsal yaşamın çeşitli bölümlerinin giderek artan farklılaşmasını içerir. Bu bölümler ise, siyaset, ekonomi, aile yaşamı, din ve özellikle sanattır.⁸⁹

Modernliğin -öyle veya böyle- bir şekilde ve bir oranda toplumsal yaşam, toplumsal değişim ve kültürle ilişkisi vardır. Bu ilişki çoğunlukla akıl aracılığıyla sağlanır. İleride de değinileceği gibi modern proje akılsal (rasyonel) bir projedir. Toplumsal yaşamı ve kültürü düşünümsel öngörüye göre akıl aracılığıyla *yeniden*

⁸⁶ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik*, s. 7.

⁸⁷ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik*, s. 7.

⁸⁸ Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 19.

⁸⁹ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 23.

kurmayı hedefler. Bu yeniden kurma arzusu ve çabası *kuramsal* (buna *ideolojik* de denilebilir.) bir temele dayanır. Bu temel (toplumun) tüketim ve üretim öğelerini; inanç, ahlâk ve yaşam tarzını değiştirmeyi, dönüştürmeyi ve hatta (yeniden yapmak için) yıkmayı amaçlar. Bu amacına ulaşmak için her türlü yöntemi ve aygıtı kullanır. Bunların başlıcaları dil, eğitim, kitle iletişim araçları, toplumsal gözetim ve denetimdir. Böyle olması modernliğin, ancak egemen güç-ler tarafından uygulanan ve uygulanabilen bir proje olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle bakıldığında modernlik, her şeyden önce siyasî bir projedir. Bunun sebebi, Foucault'nun da betimlemeye çalıştığı gibi,⁹⁰ modernliğin siyasî bir proje olarak bir gözetim, denetim ve dönüşüm süreci olarak uygulanmasıdır. Foucault'ya göre modern devlet, genel eğitim merkezleri (okullar, üniversiteler), hastaneler, hapisaneler ve tımarhaneler aracılığıyla tebaası üzerinde çok belirgin bir tahakküm öznesine dönüşmüştür. Esas olan, modern devletin kendi tarzını ve amacını eğitim yoluyla modern bireylere benimsetmesidir. Eğitimin yaygın ve zorunlu hâle getirilmesiyle tebaanın (reaya) denetimi çok daha kolay ve sistematik bir biçimde gerçekleşmektedir. Foucault'ya göre eğitim, bu yönüyle bir asimile etme sürecidir. Buna karşın, amaçlara eğitim aracılığıyla ulaşılmazsa bireyler -uzmanların vereceği karara göre- değişik marjinal sınıflara dâhil edilir ve o sınıfın gerektirdiği üzere ilgili kurumlardan birine (hastane, hapisane veya tımarhaneye) tevdi edilir. Foucault bu noktada en çok hapisane ve delilik üzerine durur. Nitekim konuyla ilgili yapıtlarından birinin adı *Hapishanenin Doğuşu*, diğerinkinin ise *Deliliğin Tarihi*'dir.⁹¹

Ancak Berman,⁹² Foucault'nun son zamanlarda modernliği en iyi anlayarlardan biri olduğunu kabul etmekle beraber onun "hapishanelere, hastanelere, tımarhanelere; Erving Goffman'ın 'total kurumlar' adını verdiği şeylere taktığını" söyler ve şöyle devam eder:

⁹⁰ Bkz. Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s. 55-57; Michael Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* (Çev. M. A. Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara, 1992.

⁹¹ M. Foucault ile ilgili bkz. M. Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*; David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 233-244.

⁹² M. Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s. 55

Foucault'nun bütünsellikleri modern hayatın her yönünü yutar. Bu temaları takıntılı bir gayretle, hatta sadistik parıltılarla işler ve düşüncelerini okuyucularının üzerine demir kapılar gibi kapar; her diyalektiği bedenimize saptayan yeni bir vida gibi çevirir.⁹³

Modernliğin ne demek olduğu konusunda ise Berman şöyle der:

Modern olmak, paradoks ve çelişkilerle dolu bir hayat sürdürmek demektir. Çağdaşlık, ortak yaşamları kontrol etme ve çoğu zaman yok etme gücüne sahip devasa bürokratik örgütlerin gölgesi altında yaşamak, ama gene de bu güçlerin karşısına çıkmaktan, dünyayı değiştirmek ve bizim kılmak için savaşmaktan bir an olsun caymamak demektir.⁹⁴

Berman, modernliğin çelişkilerle dolu olduğu şeklindeki görüşünü biraz daha ileri götürür ve şöyle der: “Hatta denilebilir ki tam anlamıyla modern olmak biraz da antimodern olmak demektir.”⁹⁵ Bu anlayış tarzına göre modernlik her zaman kendi eleştirisini de içinde bulundurmıştır. Öyle ki bu eleştiri, modernliği daha bir gür ve gümrah kılmıştır. Hatta denilebilir ki bu eleştiriler modernliği hem beslemekte hem de özsel olarak modernlik yaratmaktadır. Eleştirilerin durması modernliği hem statikleştirir hem de sorgulanmaz olan totalitarizme benzeştirir. Yine bu bakış açısından bakıldığında, postmodernlik de dâhil modernliğin her türlü eleştirisi modernliğin birer versiyonu olarak gözüktür.⁹⁶ En azından hâlâ modernliğin içinde olmak demektir. Bu yönüyle modernlik bir imkândır.⁹⁷ Bu imkân, belki postmodernlikten modernliğe yöneltilen eleştirilerdeki olumsuzlukları da içeriyor. Ama aynı zamanda insanın daha iyiye kavuşması için bir olanaktır da. Berman'ın deyişiyle,

...modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi. Modern ortamlar ve deneyimler coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer; modernliğin bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama paradoksal bir birliktir bu, bölünmüşlüğün birliğidir: Bizleri süreklili

⁹³ M. Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s. 55-6.

⁹⁴ M. Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s. 24.

⁹⁵ M. Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s. 24.

⁹⁶ Bkz. Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s.20.

⁹⁷ Modernliğin bir imkân olması olgusunu A. Çiğdem, Weber ve Habermas örneğinde etraflıca ele alır. Bkz. Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001. Burada imkân ile kastedilen, olabilirlikler alanı, yani iyileşmenin bizzat kendisi değil iyileşme imkânı ve ihtimali. Ne ver ki bu imkân ters (istenmeyen) yönde de gerçekleşebilir ki bizim burada üzerinde durduğumuz daha çok modernliğin bu yönüdür.

parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükler.⁹⁸

Bu uzunca alıntıda göstermeye çalıştığımız, Berman gibi modernliği hararetle savunan yazarların bile modernlikteki kimi çatlakları teslim ettiği. Ancak bu çatlakların, modernliğin bizi içine sürüklediği girdabın açılıp büyümeyeceğini düşünmek fazlasıyla iyimserlik olacaktır. Nitekim Z. Bauman, modernliğin aynı zamanda toplama kamplarına, soykırımı, sömürüye ve kitlesel imhaya teşne olduğunu; -modernliğin bunlardan ibaret olduğunu demek yanlış olsa bile- bir potansiyel olarak bunları içinde barındırdığını ve hatta yeri ve zamanı geldiğinde bunların tecelli etmelerinin işten bile olmadığını *Modernite ve Holocaust* adlı çalışmasında II. Dünya Savaşı, Nazizm ve Holocaust bağlamında etraflıca ele almaktadır.

Modernliğin oluşması ve gelişmesi salt bir ögeye bağlanamaz. Modernlik, birçok kaynaktan beslenmiştir. Bunlar büyük keşifler, sanayileşme, demografik çalkantılar, kentleşme, kitle iletişim sistemleri, ulus-devletler, kapitalist dünya pazarı şeklinde sıralanabilir.⁹⁹ “Yirminci yüzyılda, bu girdabı doğuran ve onu sürekli bir oluş halinde yaşatan süreçler “modernleşme” diye adlandırılmıştır.”¹⁰⁰

Konuya hazırlık mahiyetindeki bu bölümden sonra, bu bilgilerin de ışığında bir sonraki bölümde Z. Bauman’ın modernliğe yöneliği eleştiriler ele alınıp tartışılacaktır.

⁹⁸ M. Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s. 27. Eğer metin üzerinde okuyucunun da yorumlama tasarrufu varsa, şunu diyebiliriz ki Berman’ın metninde geçen “bizler” ifadelerinin ikisi aynı anlamı taşımayabilir. İlki, Kıta Avrupalı anlamında Batılılar için geçerliyken ikincisi daha çok deri kalmış veya üçüncü dünya diye tabir edilen ülkelerin halkları için geçerlidir. Her ne kadar bu iki sınıf aynı kelimelerle ifade edilse de pratikte adı geçen iki nitelik kategorilerine sahip olanlar aynı grup değildir.

⁹⁹ M. Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s. 28.

¹⁰⁰ M. Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s. 28-9.

II. BÖLÜM: BAUMAN'IN MODERNLİK ELEŞTİRİSİ

A- KAVRAMSAL TAHLİL

a) Modernlik

Zygmunt Bauman (Polonya 1920-)'a* göre modernliğin eleştirisine geçmeden önce, Bauman'ın modernlik anlayışını ele almak yerinde olur sanıyorum. Zira Bauman'ın modernliğe yönelttiği eleştiriler ancak onun modernlikten ne anladığının bilinmesi ile anlamlı olur. Pekâlâ başkasını modernlik olarak gördüğü şeyi Bauman öyle görmüyor olabileceği gibi bunun tersi de olasıdır. Öncelikle modernliğin tarihinden başlayacak olursak, Bauman bu noktada, “modernliğin yaşı tartışmalı bir konudur. Neyin yaşının belirleneceği konusunda dahi uzlaşma yok”, der.¹ Ancak böyle olması, bu konu üzerinde konuşulmayacağı anlamına gelmeyecektir. Nitekim Bauman da değişik kitaplarında zaman zaman modernliğin tarihi ile ilgili görüşlerini serdeler. (Bununla beraber, bu görüşlerin bütünlüklü bir modernlik tarihi anlayışı verdiğini söylemek aşırı bir yorum olacaktır.) Ancak bu konudaki yaklaşımları genel literatür ile (I. Bölümde değinildiği üzere) paralellik arz etmektedir. Modern öncesi (pre-modern) dünyadan başlamak gerekirse, o dünya kendini yeniden üretme dinamiklerini içinde bulunduran, farklılıkların doğal karşılandığı ve farklılıklarla mücadele etmenin ise düşünülmediği bir dünyaydı.² Ancak, Bauman'a göre modern dönemin ve modernlik sürecinin başlangıcı olan “on altıncı yüzyılın sonuna doğru, Batı Avrupa'da bu ahenkli ve yekpare dünya tablosu bozuldu.”³ Nitekim başka bir yerde de, “modernite ve postmodernite* karşıtlığını Batı Avrupa tarihinin, ya da Batı Avrupa'nın egemen olduğu tarihin son üç yüzyılın entelektüel praksis açısından kuramlaştırmak için kullandığı”nı ifade etmektedir.⁴

* Bauman hâlen Britanya'da yaşamaktadır.

¹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 12.

² Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 326; Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek* (Çev. A. Yıldız), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 200.

³ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 201.

* Bu kavramların Türkçe'de bu şekilde mi yoksa “modernlik” ve “postmodernlik” şeklinde mi kullanılacağı noktasında bir uzlaşma bulunmamaktadır. Bu çalışmada ağırlıklı olarak ikinci biçim tercih edilmekle beraber her iki biçim de kullanılmıştır.

⁴ Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular* (Çev. Kemal Atakay), Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 9. Metinde akıcılığın sağlanması amacıyla alıntılarda kimi zaman kip değişimine gidilmiştir.

Siyasal ve toplumsal anlamda ise modernitenin ortaya çıkışı vahşî kültürlerin bahçe kültürüne dönüşmesi süreci olduğunu söyleyen Bauman'a göre "bu süreç, on yedinci yüzyılda ivme kazandı".⁵ Burada vurgulanması gereken nokta, modernliğin Avrupa'ya, hatta Batı Avrupa'ya has bir süreç olduğudur. Bauman, bu yönüyle moderniteden "Avrupa yarımadasının kuzey-batı ucundaki o büyük serüven" diye söz eder.⁶ Modernlik, gerek siyasal kurumlarla gerek üretim ve tüketim tarzıyla ve gerekse de bilimsel gelişim süreciyle ilişkili olarak anlaşılacaksa bu gelişmelerin öznesinin mutlak anlamda Batı ve özellikle Kıta Avrupası ve nesnesinin ise başta yine Batı dünyası olmak üzere bütün dünya olduğu biçiminde anlaşılmalıdır. Zira "boşluğa tahammülü olmayan şey doğa değil, modern pratiktir" ve "bu pratiğin amacı *compleat mappa mundi*'deki [dünyanın tam bir haritası] boş noktaların doldurulmasıdır".⁷ Boş noktaların siyasal yönetim ve denetimle, gelişen sanayiye yeni Pazar alanları oluşturulmasıyla ve kitle iletişim araçlarına açılarak siyasî ve ekonomik propagandaya yeni alanlar açılarak doldurulması gerekmektedir. Ortaya çıkması açısından olmasa da sonuçları itibariyle modernlik evrenselci ve küreselci bir karakter arz eder.⁸

Modernliğin evrenselci ve küreselci özelliği, belki de modernliği en iyi niteleyecek iki özelliktir. İlerdeki sayfalarda görüleceği gibi, modernliğin bir proje olarak tasarlanması ve dayatılması bu iki özellikle sıkı bir biçimde ilişkilidir. Bilimin aklın egemenliğine olan inancı ve aklın tek ve mutlak doğruya delalet edici özelliği,⁹ modern projenin faillerine söz konusu sonuçları herkese ve her yerde dayatma hakkı veriyordu. Bu açıdan bakıldığında modernlik evrensellikten küreselliğe doğru bir evrilme sürecidir. "Modernlik bir zamanlar kendisini *evrensel* görüyordu. Şimdi ise

⁵ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 65, 66.

⁶ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 100. Antony Giddens, modernliğin gelişimi içinde iki farklı örgütsel gruplaşma olan ve özel önemi haiz *ulus-devlet* ve *sistematik kapitalist üretim* açısından bakıldığında Buaman'la aynı görüştedir. "Acaba" der, Giddens, "modernlik bu iki muhteşem dönüştürücü fail tarafından desteklenen yaşam biçimleri yönünden, Batı'ya mı özgüdür? Bu soruya lafi gevelemeden "evet" yanıtı verilmelidir". A. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 173, 174.

⁷ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 18; ayrıca bkz. Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri* (Çev. Nurgül Demirdöven), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 217-8.

⁸ Bkz. Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 148; krş. A. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 68-80. Giddens, "modernliğin doğası gereği küreselleştirici olduğu"nu söyler (s. 68).

⁹ Bauman, bilgi açısından böyle bir kesinliğin Descartes ile başladığını, en azından Descartes ile sistemleştirdiğini söyler; bkz. Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 107-9.

kendini *küresel* sayıyor.”¹⁰ Ancak bu evrilme yöneticilere daha geniş bir hareket imkânı sağlarken felsefeciler için hiç de “olumlu” sonuçlar doğurmayacaktı. “Evrensellik, felsefecilerin koltuklarını kabartan bir başarıydı. Küresellik ise, felsefecileri çıplak bırakarak yeniden, evrenselliğin kendilerini kurtarmayı vaat ettiği çöllere sürgün ediyor.”¹¹ Evrensellik, felsefecilerin “başarısı” idiyse küresellik de egemen güçlerin “başarısı”dır. Ancak bu iki başarı arasında hem kopmaz bir bağ hem de bitmez bir gerilim vardır. Birbirlerine şiddetle ihtiyaç duydukları gibi birbirleriyle “nihayetsiz” bir mücadele içindeydiler de. Bu süreç, yaşamacı konumundaki modern entelektüellerin rütbe tenziline uğra(tıl)maları sonucunu doğurdu.¹² Bu sürecin doğurduğu diğer bir sonuç da modern entelektüellerden postmodern bilgi taşıyıcılarına geçiştir: “Entelektüel bir yazar ve bir uzmandır artık.”¹³

“Modernliğin tarihi, toplumsal varoluş ile bunun kültürü arasındaki gerilimin tarihidir. Modern varoluş, kendi kültürünü kendisine muhalefete zorlar”, der, Bauman¹⁴ Zira modernlik hâlihazırda var olan toplumun durumunu bir vakıa olarak kabul etse bile, onu geçerli kabul etmemiştir. Doğal toplumsal durumu karşısına alan modern anlayış¹⁵ yeni ve düşünümsel bir kültür var etmeyi hedefliyordu.

Modern-öncesi insanlar, şeyler *yarım* olması gerektiği gibi olmadığı için değil çünkü gibi olmadığı zaman şiddet eylemine girişiyordu... Ancak Modern çağın doğuşuyla her şey değişti. Artık devir bir proje için yaşam devri, mükemmel yarın için natamam bugünü paramparça etme devriydi.¹⁶

Tüm yerel etnik ve linguistik farklılıklarla mücadeleyi bir görev sayan modernlik,¹⁷ kültürel farklılıkları geçici bir durum olarak görüyordu.¹⁸ Buna bağlı olarak, “modernlik öncelikle ve birincil olarak bir *kültür* işiydi”.¹⁹

¹⁰ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat* (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 38.

¹¹ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 38.

¹² Bkz. Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 39.

¹³ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 109.

¹⁴ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 20.

¹⁵ Bkz. Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik* (Çev. Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 225; Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 177.

¹⁶ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 283.

¹⁷ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 190.

¹⁸ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 158-9.

¹⁹ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 220.

Bauman, modernliğin doğuşunu, iktidar ile bilgi arasındaki ilişki ile temellendirir. Daha doğrusu, iktidarın meşruiyet arayışı ile temellendirir: “yeni bir devlet iktidarının doğması ve onu meşrulaştıracak bir söylem gereksinimi “modernite” deneyimini yarattı.”²⁰ Bu yeni devlet iktidarı, feodalite sonrası mutlak imparatorluklar ve onların ardından ise modern devlet ve milliyetçilikle beraber boy veren ulus-devlettir.²¹ Böylelikle modernlik ile modern devlet ve ulus –devlet birbiriyle koşuttular. Modernliğin her şeyden önce *tasarlanmış bir proje* olduğu göz önüne alındığında modernlik ile modern devlet koşutluğu daha açık hâle gelecektir. Zira modernlik projesi ancak egemen bir güç tarafından uygulanmaya konulabilirdi ki, modern devlet ve sonrasında ise ulus-devlet bu iş ya da görevi üstlenmede tam da biçilmiş kaftanlardı. Aslında modernlik projesinin faili (modern) devlet olduğu gibi mimarı da (modern) devletti. Ve bu devletin en belirgin vasfı “bahçıvan modeli” idi.²² Zira Bauman’ın deyişiyle, “moderniteyi yaratan iktidar bahçıvan modeli üzerinde kurulmuştur.”²³

Şu ana kadarki açıklamalardan modernliğin ne olduğuna dair açık bir kanaate sahip olmak oldukça zor olmakla beraber, modernliğin ne olabileceğine dair bir fikir edinilmiş olabilir. Ancak Bauman’ın görüşleri ayrıntılı bir biçimde ele alındığında da görüleceği gibi modernlik, kendisini oluşturan kurumlardan ve şartlardan yalıtılarak anlaşılamayacaktır. Dahası, böyle bir tecrit sonrası hâlâ modernlik diye bir şeyin varlığından bahsedilebilir bahsedilemeyeceği konusu bile kuşkulu hâle gelecektir. Nitekim Bauman da modernliğin net bir tanımını yapmaktan çoğu zaman kaçınarak modernliği modern kurumlar üzerinden açıklar. Bunun sebebi, yukarıda da geçtiği

²⁰ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 8.

²¹ Siyasal alandaki bu gelişmeler genel olarak “modern devlet” başlığı altında ele alınır. Bu süreç ile ilgili geniş bilgi için bkz. Anthony Giddens, *Ulus-Devlet ve Şiddet* (Çev. C. Atay), Devin Yayınları, İstanbul, 2005; Leo Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla* (Çev. Murat Belge), İletişim Yayınları, İstanbul, 1995; C. Pierson, *Modern Devlet* (Çev. Dilek Hattatoğlu), Çiviyazıları Yayınları, İstanbul, 2000; Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi* (Çev. Şule Kut - Binnaz Toprak), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002. Giddens’ in eseri, hem yazılış tarihi hem modern devletin gelişiminde *ulus* faktörü üzerinde daha detaylı durması açısından ayrı bir öneme sahiptir.

²² Bauman, Zygmunt, *Siyaset Arayışı* (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 34.

²³ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 66. Burada *bahçıvan modeli*yle, devletin tebaasını düzenlenmesi gereken bir bahçe olarak görüp kendisine ise o bahçedeki yabanî ya da istenmeyen (istenmeyen olarak ilân edilen) otlarla mücadele eden bahçıvan görevini biçmesi kast edilmektedir. Bu tarz bir bahçıvanlık, daha doğrusu iktidar modeli, zorunlu olarak kendisiye yeni işler çıkaracak; yeni ve hatta suni düşmanlar icat edecekti. Bu düşmanlar ise çoğunlukla kendi hâkimiyet ve denetim alanlarından ve daha önce “meşru” görülenlerden seçilmekteydi. Modern devlet ve modern iktidar modeli de bunu yapmaktan geri durmadı.

gibi, neyin tanımının yapılacağı konusunun dahi tartışmalı oluşudur. Yine de Bauman'ın yaptığı en derli toplu modernlik tanımı aşağıdaki olacaktır herhâlde. “Bana göre”, der, Bauman,

...‘modernlik’ Batı Avrupa’da, XVII. yüzyıldaki bir dizi derin toplumsal, yapısal ve entelektüel dönüşümle başlayan ve (1) Aydınlanma’nın gelişmesiyle kültürel bir proje olarak; (2) Kapitalist ve daha sonra da komünist endüstri toplumunun gelişmesiyle de toplumsal olarak kurulan bir yaşam biçimi olarak olgunluğa erişen tarihsel bir dönemdir.²⁴

Görüleceği gibi burada modernlik, ağırlıklı olarak, bir proje, bir süreç, bir yaşam tarzı şeklinde parça parça ele alınmaktadır. Böyle bir kavramın anlatımı da, herhâlde en iyi, *parça parça* ele almak olacaktır.²⁵

Modernlik temelde “bir düşünce meselesi, bir kaygı konusudur”.²⁶ Yeryüzünde kendi hükmünün geçmediği bir yerin, bırakın varlığı, var olma ihtimali bile modernliğin uykusunu kaçırmak için pekâlâ yeterlidir. Modernliğin ürünleriyle ya da modern aygıtlarla kuşatılmamış bir adanın varlığı, modernliğin kendisi için yapay olarak var ettiği ve güvenli kılmaya çalıştığı sakin denizde her an fırtına koparmaya namzet bir türbülans tehdidi altında olmak anlamına gelecektir. Bu, bariz bir tehdittir ve modernliğin göz yumabileceği bir durum değildir. Bu yüzden modernliğin kendisine biçtiği *ihmal edilemez* görevlerden biri belirsizlikle mücadele ve “boşlukların doldurulması işidir”. “Modernlik yavaşladığı takdirde ortaya çıkacak boşluktan sakınan bir pratiktir”²⁷ ve modernliğin amacı *copmleat mappa mundi*’deki boşlukların doldurulmasıdır. Modernliğin dışında kalan her yer tekinsiz “bir orman ve korku içinde *yaşanılmaz*, çünkü ormanda *her şey olabilir*”.²⁸ Bu da, modernliğin müphemlikle amansız bir savaşa girmesini gerektirdi. “Varoluş, ‘bizden sonra tufan’ duygusuyla doyurulduğu ölçüde moderndir.”²⁹

²⁴ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 13n.

²⁵ “Paramparça olmuş bir hayatın hikâyesi ancak ufak tefek parçalar hâlinde anlatılabilir” (Rikle). Bauman, *Parçalanmış Hayat* adlı kitabına bu alıntıyla başlar, s. 5.

²⁶ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 14.

²⁷ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 14.

²⁸ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 53.

²⁹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 17.

Modernlik, doğası itibariyle, sürekli fethedilecek yeni topraklar ve her daim yeni ihlâl işmarları ya da bahaneleri yoluyla kendi kendisini yeniden yaratan ve gençleştiren bir sınır uygarlığıdır.³⁰

Modernlik bir sınır uygarlığıdır; önce sınırlar koyma, ayırıştırma, sonra oluşturulan sınırlara ve sınıflara uymayan unsurları belirleme -ki bunlar zorunlu olarak hep varolacaklardır- ve bunlarla mücadeleye girişme. Bu yönüyle bakıldığında modernliğin *kendi-değilini* kendisinin ürettiği ve hatta bu *kendisinin ötekisinin* varlığı ve onunla giriştiği sonuçsuz mücadele sayesinde varlığını sürdürdüğü görülecektir. Modernlik bu çabasının boşa çıkması sayesinde serpilip gelişir.³¹ Birleştirmeyi düşlerken bölmesi, evrenselliğe ulaşmaya çalışırken tikelliği öne çıkarması modernitenin kendisini besleyen çelişkisidir.³²

Burada vurgulanması gereken başka bir nokta da modernliğin *sadece kendi* koyduğu sınırları meşru gördüğüdür. Modernlik kendisinin belirlediği sınırlar dışındaki tüm sınırları yasadışı ilân etmiştir.³³ “Modernlik yapısal olarak ihlâl edici bir olgudur” ve “değişmez tüm sınırları yıkmıştır”.³⁴ Geriye ahlâkın ayak bağlarından kurtulmuş eylem³⁵ ile kendine özgü “anlam” ve “amaç”ını yitirmiş dünyada³⁶ şeyleri yapmanın tek geçerli sebebi o şeyi *yapabiliyor olmak* kalıyor.³⁷ Modernliğin böyle bir sonuca götürmesi, onun en belirgin ve merkezî önemdeki şeyleri birbirinden ayırma kabiliyetinden kaynaklanmaktadır. Bu kabiliyeti sayesinde modern-öncesi dönemde birbirine kopmaz bir biçimde bağlı olan bilimsel, ahlâkî ve estetik söylemleri birbirinden ayırmıştır.³⁸ Modernlik yalnızca bu alanları birbirinde ayırmakla kalmamış, kendisini Aklın Krallığı olarak tanımlayarak “Aklın duygulara ya da hayvansal içgüdülere karşı, bilimin dine ve büyüye karşı, hakikatin önyargıya karşı, doğru bilginin batıl itikada karşı (...) yürüttüğü zorlu, ancak zaferle sonuçlanan

³⁰ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 188.

³¹ Bkz. Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 19.

³² Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 149.

³³ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 213.

³⁴ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 71.

³⁵ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 70.

³⁶ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 243.

³⁷ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 229.

³⁸ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 30, 31.

bir savaşım”a girişmişti.³⁹ Ancak “modern evrensel akıl ile mükemmellik aşkı, çok pahalıya patladı”⁴⁰ ve “modern büyü bozma hep kısmî oldu”.⁴¹

Modernitenin haricî bir meşrulaştırma aracına gereksinimi yoktu. Kendi konumu; üstünlüğü ve alternatifsizliği tartışılmazdı. Yapılması gereken söz konusu alternatifsiz modern projeyi uygulamak için tüm araçları seferber etmek ve toplu olarak çalışmaya koyulmaktı. Çünkü “modernite kendinden menkul ve kendi kendini geçerli kılan bir olguydu.”⁴² Ancak modernitenin bu *muhkem* konumu son zamanlarda tartışmaya başlandı. Artık modernliğin sunduğu açıklama tarzının “olaylar hakkında anlatabilecek tek anlatı olmadığı, hatta bu bağlamda en iyi anlatı olmadığı ya da en azından, ‘en iyi sınanmış’ sayılma hakkını sahiplenebilecek tek anlatı olmadığı” yollu postmodern kuşklar söz konusudur.⁴³ Bu türlü eleştiri modernliğin diğer ve daha önceki eleştirilerinden temelli bir ayrılık içindedir. Zira modernliğin daha önceki eleştirileri (Weber ve Habermas’ınkiler de dâhil) hep “içeriden” eleştirilerdi. Dolayısıyla modernliği “ıslah etme” amacını güdüyordu. Modernliğin otoritesi ya da yönü ve yöntemi tartışılmıyordu. Tartışılan, yeterince modernlik sağlanamamış olması, modern vaatlerin *henüz* gerçekleştirilememiş olması ve modern projenin *hâlâ* tamamlanmamış olmasıydı.⁴⁴

Modernlik tarihsel açıdan sürekli bir *ilerleme* ile kendini özdeşleştirir. Daha sonra gelenin daha iyi olduğu, daha önce olanların ise “daha kötü”, “geri” ve “demode” olduğu anlayışı modernliğin tavizsiz ve tartışmasız kabul görmüş bir öncülüdür.⁴⁵

Tarihsel perspektifle, modernlik, olumsuzluktan, kazalardan, “kontrolden çıkabilen” şeylerden kurtulmuş akılcı bir düzene doğru sürekli, ama nihaî olarak sonuçsuz bir girişim gibi görünür.⁴⁶

³⁹ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 135-6.

⁴⁰ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 249.

⁴¹ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 34.

⁴² Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 141.

⁴³ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 305.

⁴⁴ Bkz. Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 261; krş. Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust* (Çev. Süha Sertabiboğlu), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 266; Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001. A. Çiğdem, söz konusu kitabında M. Weber (1864-1920) ve J. Habermas’ın modernlik anlayışını ele alır. İkisinin de modernliği “içeriden” eleştirdikleri barizdir.

⁴⁵ Bkz. Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 22.

⁴⁶ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 255.

Modernliğin “ileriye doğru saplantılı bir yürüyüş” olması,⁴⁷ ilerlemeye olan bu sarsılmaz inancından ileri gelmektedir. Dolayısıyla da barbarların uygarlaştırılması, cahillerin aydınlatılması⁴⁸ modernliğin başlıca hedeflerindedir. Bu yüzden de, kendisine modernlik adını veren

Batı uygarlığı kendi hegemonya mücadelesini, insanlığın barbarlığa, aklın cehalete, nesnelliğin peşin hükme, ilerlemenin yozlaşmaya, hakikatin hurafeye, bilimin büyüye, akılcılığın tutkuya karşı savaşının terimleriyle dile getirdi.⁴⁹

Bauman bu noktada David E. Klemm’den de alıntı yaparak şöyle der:

‘Avrupalıların *kendi* uygarlıklarını uygarlığın *kendisi*, *kendi* tarihlerini tarihin *kendisi* ve *kendi* bilgilerini bilginin *kendisi* olarak’ yansıtmasını sağlayan şey, tahakkümünün küreselliğidir.⁵⁰

b) Modernizm

Bauman’ın modernlik anlayışını ana hatlarıyla özetledikten sonra, bu bağlamda kullanılan modernizm kavramıyla olan ilişkisine kısaca değinmek yerinde olur sanıyorum. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, modernlik hiçbir şekilde modernizme ne indirgenebilir ne de onunla özdeşleştirilebilir. Bu husus, Bauman’da böyle olduğu gibi konuyla ilgili literatürün hemen hepsinde de böyledir.⁵¹ Modernizmin özellikle mimarîde olmak üzere⁵² sanatsal ve estetik alanda doğduğu ve bu alanlarla ilgili bir kavram olduğu göz önüne alındığında bir kültür meselesi, bir yaşam tarzı, bir siyasal proje olarak doğan ve gelişen modernite ile eşitlenmesi olası değildir. Hatta daha da ileri gidilerek, düşünce alanında modernizmin modern projeye muhalefet olarak ortaya çıktığı bile söylenebilir. Bauman da modernizmi bu şekilde anlar.

⁴⁷ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 21.

⁴⁸ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 171.

⁴⁹ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s.130; ayrıca bkz. Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 36.

⁵⁰ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 36.

⁵¹ Bu konuda şu kaynaklara bakılabilir: Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, Giriş bölümü ve s. 27-59; Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma; Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, 4 ve 5. bölümler; Poulaine Marie Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*; D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 19-32.

⁵² David Harvey, *Postmodernliğin Durumu* (Çev. Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 23-53.

Modernizm, -daha önceki dönemin birçok münferit entelektüel olayına kadar geriye doğru izlenebilse de- bu yüzyılın [XX. yy, m.d] başında olgunlaşan ve geriye baktığımızda (Aydınlanmayla analogik olarak) *postmodern* bir “proje” ya da postmodern durumun ilk belirtilerinin çıktığı evresi olarak görebileceğimiz entelektüel (felsefî, edebî, sanatsal) bir akımdır.⁵³

Bauman, modernite ile modernizmi eşanlamlı kullanmadığı gibi postmodernite ile postmodernizmi de eşanlamlı kullanmadığını belirtir.⁵⁴ Aslında kimi yanlış kullanımlar ve kavram karmaşası olsa da,⁵⁵ modernizm kavramına, en iyi ihtimalle, modernliğin eleştirisi ya da postmodernizm bağlamında yer verilebilir. Aksi hâlde, yapılan, yanlış katkı sağlamaktan pek öteye geçmeyecektir.

B- MODERNLİK VE SİYASET

a) Modern Proje

Gerek siyasal anlamda gerekse kültürel anlamda modernlik, öncelikle bir proje olarak ortaya çıktı. Bu projeye göre evrensel değerlere ve mutlak hakikate ulaşılabilecek; toplumsal yapı tüm olumsuzluktan arındırılarak rasyonel bir düzene kavuşturulacaktı. Bu şekilde kusursuzluğa ulaşıldığında, artık tarih duracaktı.⁵⁶ Buna göre insan doğası henüz yoktur; ancak bir potansiyel olarak vardır. Onu ortaya çıkarmak için, kişinin önceden tasarlanmış belli süreçlere tâbi tutulması gerekir.⁵⁷ Öte yandan toplumsal alanda müphemlikle mücadele edilecek, belirsizlik ortadan kaldırılacak idi. Bazı olayların gerçekleşme olasılığını bazılarında yükseltmek, hatta mümkünse diğerlerinin gerçekleşme olasılığını yok etmek gerekiyordu. Aksi hâlde, hiçbir olayın olasılığı başka bir olayınkinden daha fazla değilse, *kaos* ortamı var demektir.⁵⁸ Bu yüzden de olasılıkları bazı olayların lehine, bazılarının aleyhine denetim altında tutmak gerekiyordu. Modern projenin *düzen* anlayışı buna bağlıydı.

⁵³ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 13n.

⁵⁴ *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 9.

⁵⁵ Bu meyanda, Bauman’ın postmodern etik anlayışı üzerine yapılmış müstakil bir akademik çalışmada (Adugit, 2001) aynı hatanın; söz konusu kavramların belirsiz ve karmaşık kullanımının çalışma boyunca sürüyor olması manidardır.

⁵⁶ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 159. Toplumsal yapının olumsuzluktan arındırılması ile kast edilen, kesin olarak belirlenmiş olan ve kesin olarak istenen şeyler dışında herhangi bir gelişmenin ya da olayın vuku bulma ihtimalinin ortadan kaldırılmasıdır. Olumsuz bir durumda neyin ortaya çıkacağı neyin ise vuku bulmayacağı kesinlenememektedir.

⁵⁷ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 227.

⁵⁸ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 24.

Yani, “bazı olaylar neredeyse kesinlikle, bazıları büyük ihtimalle olacaksaksa, diğerkleri ise kesinlikle ihtimal dışıysa ve geri kalanı söz konusu bile değilsen, düzen söz konusu olabilir”di ancak.⁵⁹ Bu ise, olayların gerçekleşme olasılıklarını manipüle etmeyi gerektiriyordu.

Modern proje birçok özelliğıyle tebarüz etmektedir. Bunlardan bir kısmı aşağıda tartışılacaktır.

1. *Evrensellik*. Modern projenin evrensellik fikri, her şeyden önce müphemliğı denetim altına alarak düzen kurma umudunun ve niyetinin göstergesidir.⁶⁰ Bu iddia, otoriteler tarafından onaylanmış değerkleri “evrensel” kabul etmeye ve yerellikleri ve farklılıkları ise “gayrimeşru” ilân etmeye dayanıyordu. Ancak modernlik, doğası gereğı, farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışırken daha da *derinleştirerek* yeniden üretiyordu⁶¹

Modernliğe göre evrensel olacak düzen, *rasyonel* düzendir; zafere ulaşacak hakikat ise *evrensel* hakikattir.⁶² Tüm çaba bu yöndeydi; rasyonel bir düzen kurmak ve *evrensel* hakikatlere ulaşmak. Ancak bu iddianın ciddî sorunları vardı. Örneğın evrensel ve mutlak hakikate ulaşılmışsa bunu diğerk insanlara ve bölgelere dayatmayı da meşru bir hak olarak görüyordu. Ancak,

...kendi hayatta kalışını gerekçelendirmek için evrensellik kisvesine bürünen şey, bir grup, bütünden daha az bir şeydir; bir tikelliktir. Ancak bunun evrensel boyutta yasallığı, diğerk tikelliklerin evrensellik iddia etmeye izni olmadığı sürece geçerlidir.⁶³

Sonuçta evrensellik adına diğerk tikellere yaşama hakkını tanımayanların kendileri de birer tikeldi. Bu yüzden, modernliğın ilk evrensel uygarlık olduğu şeklindeki yaygın kanaate rağmen, modernlik, doğası gereğı evrenselleşmeye hiç uygun olmayan bir uygarlıktır.⁶⁴

Modern algılayışa göre hakikat, toplumsal bir ilişkidir. Böylece kendini evrensel olarak sunan tikellerin tahakkümü söz konusu olur.

⁵⁹ Z. Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum* (Çev. Y. Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 45.

⁶⁰ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 70.

⁶¹ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 260.

⁶² Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 297.

⁶³ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğerk Hayat Stratejileri*, s. 157-8.

⁶⁴ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 260.

Bu, (...) hegomonik tahakküm biçiminin ya da hegemonya-yoluyla-tahakküm mücadelesinin bir yüzü. (...) Modern uygarlığı, yapısal ilke ve anayasal değer olarak benimseyen insanlar, öteki insanların başkılığını parçalayarak ve ortaya çıkan parçaları da asimile ederek, bunlar üzerinde tahakküm kurmayı hedeflemişlerdi.⁶⁵

Bu şekilde, siyasal düzen ve doğru bilgi bir araya gelerek bir *kesinlik* tasarımı ortaya çıkıyordu. İşte modernliğin evrensellik iddiası, bu kesinliğin pratikteki yansımasıdır. Ne var ki modernlik ile kesinlik arasındaki ilişki, insanlık için hem çok pahalıya mal olmuş hem de başarısızlığa uğramış bir aşk ilişkisidir.⁶⁶ Öncelikle, bilmek gerekir ki, felsefî kesinlik insanlığa *karşı* ve yine insanlık *tarafından* işlenen suçlar doğurdu⁶⁷ Öyle ki, “yaşamı kurtarma” operasyonları zamanla yaşamın alınmasına dönüşüyordu. Ve bazen,

...bir kaç yaşam kurtarmak için insanın öteki taraftan daha çok sayıda insanı öldürmesi gerekiyordu. (...) Belki de bir mantıkçı ya da ahlâkçıya göre kesinlikle paradoks sayılan şey, üstün, evrensel özgürlük değerleri, adalet ve dünya düzenini sağlamayı kendine görev edinen az sayıdaki kişiye ve bu kişilere şans dileyen çok daha fazla sayıdaki kişiye hiç de paradoks gibi görünmüyordu.⁶⁸ (Bauman, 2000c: 155-6).

Bauman bu ifadeleri, 1992 basımlı eserinde “Çöl Fırtınası Operasyonu” bağlamında kaleme almıştı. 2006 yılının ortalarına geldiğimiz şu günlerde söz konusu operasyon bağlamında gelinen nokta, Bauman’ı, âdeta öngörülenin çok daha ötesinde haklı çıkarıyor.⁶⁹ Ve anlaşılmış oldu ki, bazı yaşamlar diğer bazılardan çok

⁶⁵ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 297.

⁶⁶ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 287; Z. Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 76.

⁶⁷ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 287.

⁶⁸ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 155-6.

⁶⁹ Evrensel özgürlük değerleri ve düzen sağlama amacıyla girişilen operasyon, şimdilik günde onlarca (bazen bu sayı yüzü aşıyor tabii) insanın yaşamını yitirmesi pahasına yürütülüyor. Öte yandan, iki askerinin Filistinlilerce esir alınması üzerine İsrail’in Lübnan topraklarına yönelik 28 Haziran 2006 tarihinde havadan ve karadan başlattığı “yaşamı kurtarma” operasyonu, geçen on beş gün itibarıyla altmış beş Filistinlinin ölümüne, su ve elektrik tesisleri ile üniversite ve hastanelerin vurulmasına yol açtı. Verilen rakamlar 14.07.2006 tarihli Zaman Gazetesi’nden alınmıştır. Ancak ilgili günlerin herhangi bir basın-yayın organında benzer verilere ulaşmak mümkün. Bu satırlar yazıldığında İsrail’in işgali ve operasyonu devam ediyordu. Bauman, bu noktada, bir kez daha haklı çıkıyordu: Şiddet uygulayanlar, kendilerine önceleri uygulanan şiddeti örnek alıyorlardı. “Hırvatların yaptığı soykırım, Sırp kurbanlarının torunlarını, öldürme, tecavüz etme ve etnik temizliğe daha da istekli hâle getirmiştir. Yahudi soykırımının anıları Arap topraklarının İsraili işgalcilerinin gücünü artırmıştır: Kitleli sürgünler, toplamalar, rehin almalar ve toplama kampları... Tarih ilerledikçe, adaletsizlik, rollerin tersine çevrildiği adaletsizlikte telâfi edilme eğilimi göstermektedir... Üstün ahlâk her zaman üsttekilerin ahlâkıdır” (Bauman, *Postmodern Etik*, s. 275; Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 240). Yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için şu açıklamayı yapmamız gerekiyor ki bu son ifade ile Bauman, ahlâk dışılığın (belki de ahlâksızlığın) güç aracılığıyla nasıl ahlâk olarak

daha önemlidir. Zira “evrenselliğin düşmanlarının evrensel hakları yoktur. Ve buna -ölümsüzlük hakkını bir yana bırakın- hayatta kalma hakkı da dâhildir.”⁷⁰ Böylece modern proje uygulayıcıları kendi evrenselliklerine uymayanları ya da onların evrenselliklerini tanımayanları fiziksel ve değersel (aksiyolojik) açıdan yok etme hakkını kendilerinde görüyorlardı.

Modernliğin evrensellik iddiasıyla ötekini farklılaştırması ve bu farklılığı ortadan kaldırarak evrenselliğe ulaşacağını düşünmesi, kendini aldatmasıydı. Sürekli daha fazla farklılık üreten evrensellik yaratma işinin sürdürülmesi daha fazla müphemlik yaratmaya mahkûmdu.⁷¹ Modernliğin yok etmeye çalıştığı farklılık, bugün tüm çıplaklığıyla, aramızda.⁷² Oysa şunun anlaşılması gerekiyordu: “Farklılık, pazarlık yapılamayacak bir evrenselliktir.”⁷³ Ve hiç kimse kendisini ve dayanışma içinde olduğu herkesi tehlikeye atmadan farklı olma evrenselliğine saldırıyı hoş görmeyecektir.⁷⁴

2. Modern proje hep yarınların projesiydi. Vaatleri gelecekte gerçekleşecekti. Özlemi duyulan rasyonel düzenleme, bugünün demodelikleri ortadan kaldırıldığında sağlanmış olacaktı. Geçmişin bir yetkinliği yoktur; şimdiki zaman ise eksiktir.

Modern tarz, geçmişin nihaî anlamlandırma otoritesini inkâr ederek anlam verme hakkını hâlâ bilinmez ve belirsiz olan geleceğe bırakır. Bu gelecek gerçekleşmeden, şimdiki zamanın aslında kimliği yoktur.⁷⁵

Modernlik geçmişi olduğu gibi bugünü de yetkinsiz kılmıştır. İşte modern algılayışın bu fikri bir anlamda geçmişi yok saymakta, bugünü ise mutlu yarınlara feda etmektedir. Bugün yaşanmamaktadır, daha doğrusu bugün geçici bir süreliğine yaşanmaktadır. Bir adım ilerisi sürekli daha iyidir. Bulduğumuz yer natamamdır; eksiksiz olan ufuklardır. Ve o ufuklara doğru biteviye yol almak gerekir. Sürekli bir adım ötede olan, sürekli kovalanan ama hiçbir zaman erişilemeyen ufuklar. Bütün

yansıtıldığını vurguluyor. Yani pratikte bunun böyle tecelli ettiğini belirtiyor. Yoksa kendisi üstün ahlâkın üsttekilerin ahlâkı olduğunu savunuyor değildir. Bu, sadece, acı ama doğru bir tespittir.

⁷⁰ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 156.

⁷¹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 298.

⁷² Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 42.

⁷³ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 327.

⁷⁴ Bkz. ve krş. Benhabib, Şeyla, *Modernizm, Evrensellik ve Birey* (Çev. M. Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 49-96.

⁷⁵ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 147.

ufuklar gibi daha hızlı yürüdükçe daha hızlı uzaklaşan ufuklar...⁷⁶ Bu yönüyle modernlik geleceğe dairdir. Kendi rüşüne gelecekte varacaktır. Ancak modernliğin amaçladığı gelecek bitimsiz bir gelecektir. Çünkü vahşî doğa hiçbir zaman tam bir düzene girmeyecektir.

Modern projeler, kısa sürede ürün alınması pek olası olmayan projelerdir. Yapılması gereken mutlu yarın için bugünü gözden çıkarmaktır. “Modern çağ ucunda ibresi bulunan bir oktu. Onu böyle bir oka çeviren şey *projelerdi*.”⁷⁷ Pek çok proje vardı ve hepsi de birer projeydi. Zaman “şimdi” ile “sonra” arasında uzanıp gidiyordu. Bugünü (“şimdi”yi) geleceğin hizmetine adamadıktan sonra proje anlamsız olacaktır.⁷⁸ Bugünün affedilemez ilk günahı, olması gerektiği gibi olmamaktır.

Bugün, daima ister ve bu, kendisini çirkin, nefret edilesi ve katlanılmaz kılar. Bugün *demodedir*. Bugün daha var olmadan demode olur. İmrenilecek gelecek, bugün olduğu anda heba edilmiş geçmişin zehirli atığı ile zehirlenir.⁷⁹

Bu yüzden de modernlik, saplantılı bir ileriye yürüyüştür⁸⁰

3. Modern proje Aklın egemenliğini öngörüyordu. Her şey rasyonel olarak düzenlenmiş olacaktı. Modern dünyada irrasyonelliklere, belirsizliklere ve olasılıklara yer yoktu. Daha doğrusu, tüm bunlar modern projenin uygulanmasını güçleştiren, modern düzeni tehdit eden şeylerdi. Artık rastlantısallığa yer yoktu; sadece izin verilen şeyler olacaktı.⁸¹ Aklın ve rasyonelliğin krallığı hüküm sürmeliydi.⁸²

Modernliğin rasyonellik (modernlik söz konusu olduğunda rasyonellikle kastedilen çoğunlukla araçsal rasyonelliktir) dışında geçerli bir değer tanımaması, Modern çağ boyunca insanlığa *karşı* ve insanlık *tarafından* işlenen en büyük suçların akıl adına işlenmesi sonucunu doğurdu.⁸³ Aklın doğruları şiddete başvurma pahasına bile olsa herkese kabul ettirilmeliydi. Varoluş, doğal hâliyle akıl-dışıydı. Onu akılsal hâle getirmek için gösterilen çaba modern projenin tipik pratiğidir. Akla uymayan,

⁷⁶ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 21.

⁷⁷ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 214.

⁷⁸ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 22.

⁷⁹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 22.

⁸⁰ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 20-3.

⁸¹ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 177.

⁸² Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 136.

⁸³ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 249.

düzene girmeyen; mevcut kalıplarla “tanımlanamayan” tüm farklılıklar modern çağla birlikte bir anda “meşruiyetsiz” kaldı. Ancak varoluşun müphem, olumsal doğası, varlığını hâlâ sürdürüyor. Kendisiyle mücadele edilen şey, bugün tüm açıklığıyla tekrar aramızda. Geline noktada ne geleceği güvence altına alabiliyoruz ne de şeylerin olma olasılığı üzerinde tasarrufta bulunabiliyoruz.⁸⁴ Bugün artık, düzen fabrikasının daha fazla düzensizlik ürettiğini bildiğimiz gibi,⁸⁵ akılsallaştırma faaliyetlerinin de daha fazla akıl-dışılıkla sonuçlandığını biliyoruz.

4. Modernlik adına sunulan şey aslında Avrupa uygarlığının kendisiydi. Öyle ki modernleşmek, *Avrupa kültürü edinmek* anlamına geliyordu. Avrupa kültürünün küreselliği, Avrupalıların *kendi uygarlıklarını* uygarlığın kendisi, *kendi tarihlerini* tarihin kendisi ve *kendi bilgilerini* bilginin kendisi olarak görmeleri sonucunu doğurdu.⁸⁶ Bu yüzden modernlik, hem menşe itibarıyla hem de uygulayıcı aktörler itibarıyla *Batılı*’dır.

Modernlik diye dünyaya dayatılan aslında Avrupaî kültürdür. Çünkü modern düşünce tarafından tescil edilen tek yaşam tarzı Avrupa uygarlığı yaşam tarzıydı. Bu da, diğer tüm kültürleri primitif, yerel, “geri” ve hatta barbar olarak nitelendirmek anlamına geliyordu. Modern proje bu noktada “kültürel bir cihat” meselesine dönüşüyordu⁸⁷ ve bu açıdan “modernlik öncelikle ve birincil olarak bir *kültür* işiydi”.⁸⁸ Bu şartlarda tüm etnik, kültürel ve linguistik gruplar çelişkili siyasal iddiaların dayanılmaz baskıları altında sendelemeye mahkûmdur.⁸⁹

Batı tipi modern toplumun *uygar* toplum olarak tanıtılmasından sonra “Batı uygarlığı kendi hegemonya mücadelesini, insanlığın barbarlığa, aklın cehalete, nesnellüğün peşin hükme (...) karşı savaşın terimleriyle dile getirdi.”⁹⁰ Buna göre Batı yaşam tarzı “verili” diğerleri ise “mimlenmiş” olarak nitelendirildi.⁹¹ Ancak bu konuda da modernliğin sapkın düşünceleri devreye girerek, modern uygarlığı benimseyenlerin öteki insanları asimile etmeyi ve onları tahakküm altına almayı

⁸⁴ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 16-20.

⁸⁵ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 287.

⁸⁶ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 36.

⁸⁷ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 148.

⁸⁸ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 220.

⁸⁹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 214.

⁹⁰ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 130.

⁹¹ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 135.

hedeflemeleriyle sonuçlandı.⁹² Nitekim şimdiye kadar uygar dünya bu amacına ulaşmak için elinden geleni ardına koymadı; ufukta da böyle bir ihtimal gözüküyor.

Modern Avrupa uygarlığı, dünya tarihini anlatma hakkını tekeline alarak *tarihi* yeniden yorumladı. Buna bağlı olarak merkez-çevre ayrımı ortaya çıktı. Buna göre Batı Avrupa menşeli her şey merkezde bulunuyordu ve merkezî bir öneme sahipti. Periferi'nin ise *merkeze göre* kendini yönlendirmesi gerekiyordu.⁹³ Ancak Avrupa uygarlığı bu konumunu güç yoluyla elde etmişti.

Tarihi anlatma hakkı, *güç* zoruyla elde edilmiştir, ama silâhların üstün öldürme gücü Batı aklının ve yaşam biçiminin üstünlüğü olarak yorumlanmıştır...⁹⁴

Bugün, *tartışmasız* üstün görülen ve kabul edilen Avrupaî yaşam tarzının temelini güce dayandığı ve hegemonik bir yolla yayıldığı bazılarında buruk bir duyguya yol açabilir. Hatta modernliğin yerel direnişlerle karşılaşması ve onca zaman geçmesine rağmen hâlâ Avrupa haricinde pek kabul görmemiş olması, modernliğin bu özelliğinden ileri geldiği dahi söylenebilir. Ne var ki böyle olması, gerçeği değiştirmeyecektir.

Öte yandan modernlik kültürel bir haçlı seferidir.⁹⁵ Ancak bunun, çoğu kez global güçlerin destek verdiği bir çeşit yerel diktatörler aracılığıyla yapılmaya çalışılması onu kültürel bir hareketten çok hegemonik bir harekete yaklaştırır gibidir. Yine de sömürgeci ülkelerin dünyaya yalnızca düzen değil aynı zamanda uygarlık yaydıkları inancında olmaları dikkat çekicidir. Bu inanç ise içinde zımnen şu iddiayı barındırır: Öteki insanlar henüz uygarlaşmışlar ama uygarlaştırılabilirler.⁹⁶

5. Modern projenin belirgin özelliklerinden biri de mükemmellik tutkusu. “Küresel mükemmelliği hedefleyen modern tasarımın nefretini, en çok farklılık korkusu ve ötekiliğe tahammülsüzlük besliyordu.”⁹⁷ Modernliğin bu tutkusunun

⁹² Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 297.

⁹³ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 296.

⁹⁴ Z. Bauman, *Siyaset Arayışı*, s. 159.

⁹⁵ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 190.

⁹⁶ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 160.

⁹⁷ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 329. Burada çok kültürlü Batı Avrupa demokrasilerinden hareketle bu yargının çok genel tutulduğu ve hatta yanlış olduğu söylenebilir. Ancak burada söz konusu edilen, Avrupaî yaşam tarzının kendisi dışındakilere, yani Avrupalı olmayanlara tahammülsüzlüğüdür.

gerçekleşmesi, diğer tüm tutkularında olduğu gibi, imkânsız gözüküyor.⁹⁸ Modernliğin mükemmellik çizgileri “öteki”ye göre belirleniyor. Dolayısıyla öteki çizgiye yaklaştıkça çizgi biraz daha beriye alınıyor; yani çita yükseltiliyordu. Ötekilerin de bizim gibi olmamaları ne kötü ve ne hazin bir durumdur.⁹⁹ Ancak bu, sadece bir burukluktur; bir arzu bile değil. Çünkü “uygarlık uygarlar, barbarlık ise barbarlar için”di.¹⁰⁰

Modernliğin mükemmellik tutkusu, hiç de öyle masum bir tutku değildi. Bu tutku, öncelikle doğal durumun nakıs olduğu ve mükemmelliğin bir düzenleme işi olduğu kabulüne dayanıyordu. Öyleyse gerekli yerlere (“gerekli yerleri” belirlemek için bir kriter yok ama öyle görünmeleri yetiyor zaten) düzenleme amaçlı operasyonlar düzenlenmeliydi.¹⁰¹

6. Modernlik günahsız bir yaşam öngörüyordu. Bu tasarıma göre rasyonel mükemmellik hayatın tüm alanlarına hâkim olacak ve insan doğasının müphemliği ortadan kaldırılmış olacaktı. Böylece insan yanlış ve gayriahlâkî davranışlardan uzaklaştırılmış olacak ve hayatta yanlış diye bir şey kalmayacaktı. Modernlik sadece suçlu’yu ortadan kaldırmayacak; suçu da ortadan kaldıracaktı. Sadece kötü tercihlerde bulunanları doğru tercihlere yönleltmeyecek; kötü/yanlış tercihinin bizzat kendisini de insan dünyasından sürgün edecekti. Modern proje, böyle bir vaadi bulunan ilk ve tek projeydi. Dinler bile günahı (modernlikteki deyimiyse, suçu), yani yanlış tercihi insanlık durumunun olağan bir vakası olarak görürken, Aklın Krallığı daha fazlasını hedefe koymuştu:

Modern proje, sadece günahkârların değil aynı zamanda günahın da olmadığı, yalnızca yanlış seçim yapan insanların değil aynı zamanda bizzat yanlış seçim olanağının da olmadığı bir insanî dünyanın mümkün olduğunu koyultuyordu.¹⁰²

Böylece dünya, insanın ihtiyaçları doğrultusunda rasyonel bir düzene göre yeniden yaratılacaktı¹⁰³

⁹⁸ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 21-2.

⁹⁹ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 117.

¹⁰⁰ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 191.

¹⁰¹ Bu konuda, daha önce örnekler verildiği için burada tekrara gerek görülmedi.

¹⁰² Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 12.

¹⁰³ Bkz. Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 11-3.

7. Modern proje, bireyi devraldığı kimlikten kurtarmayı vaat ediyordu. Kimlik konusu ancak modernlik ile bir sorun hâline geldi. Hatta kimlik konusu hep bir sorundu; çünkü bir sorun olarak var olmuştu.¹⁰⁴ Modern-öncesi dönemde kimlik oluşturulan bir şey değildi. Ya zaten vardı ya da doğal akış içinde meydana geliyordu. Ama ne şekilde olursa olsun, bir dayatma, bir belirsizlik, bir bunalım konusu olarak hiçbir zaman var olmadı. Çevrenin kimlik üzerinde bir etkisi var idiye bile bu, teşvikten öte bir şey değildi.¹⁰⁵

Gerçekte kimlik (ve de anlam) ancak bir proje olarak var olabilirdi.¹⁰⁶ Eğer bir proje, yani gelecekte kişilerin ve şeylerin ne olmaları gerektiğine dair bir tasarı yoksa kimlik sorunu da yok demektir. Ancak modernlik, tasarımcı doğası gereği var olan kimlikleri “hükümsüz” kılmış ve yeni kimlikler için projeler hazırlamıştı. Kişi artık kendisine biçilen role, içinde bulunduğu şartlara göre bir kimliğe sahip olacaktı. Böylece bir zamanlar kendi kimliğini kendisi oluşturan bireye dışarıdan bir kimlik verilecekti. Bu kimlik henüz yoktu ama eğitimle, “kültürlenme” ile ve devlet politikaları ile var edilecekti. “Psişik olarak modernlik kimlikle ilgilidir; henüz burada olmayan, bir ödev, bir misyon ve bir sorumluluk olan varlık gerçeğiyle ilgilidir.”¹⁰⁷ Bu yüzden de modernlik, toplumsal ve psişik olarak sürekli bir özleştiridir; hiç bitmeyen, sürekli kendini yeniden üreten ve tekrar hükümsüzleştiren bir süreç.¹⁰⁸

Bu yönüyle modernlik, durmanın imkânsızlığıdır. Bir sonraki an bir öncekini hükümsüz kılar. Kimliği sabitlemek, “sonsuz dek” sürececek bir kimlik edinmek olası değildir.¹⁰⁹ Bu yüzden de modern bireyin kimliği “değişmez” bir nitelik arz etmez¹¹⁰ En iyi kimlik, bugün oluşturulan ama yarın mutlaka değiştirilmesi, yenilenmesi gereken kimliktir. Hatta aynı gün içinde bile bir kostüm gibi giyilip çıkarılabilen

¹⁰⁴ Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 33; Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 112-3.

¹⁰⁵ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 132.

¹⁰⁶ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 118.

¹⁰⁷ Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 100.

¹⁰⁸ Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 100.

¹⁰⁹ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 253. Burada bunun sadece bir olumsuzluk olarak anıldığı düşünülmemelidir. Bu, aynı zamanda yaşamın doğasında var olan değişime ayak uydurmak için gerekli bir şey de olabilir. Bu meydana devletler tarafından belirlenen kimi resmî ideolojilerin tüm değişen dünya şartlarına rağmen hâlâ hararetle savunuluyor olmaları anakronizmin tipik bir örneği olarak zikredilebilir. Bu, sadece tarihin gerisinde olmak değil aynı zamanda tarihin dışında olmaktır da. Oysa tarihi yönetenler ve yönlendirenler tarihin içinde yaşayanlardır, tarihin dışındakiler değil!

¹¹⁰ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 60.

kimlik, en ideal kimliktir.¹¹¹ Zamanın doğrusal ilerleme çizgisinden kopmamak, içinde bulunulan an'ın en gözde kostümlerini (ya da kimliklerini, deyin) tercih etmeye bağlıdır. Bu yüzden “moda”yı takip etmek modernliği takip etmekle eşdeğer ya da modernliği takip etmenin ön koşulu gibidir.

Buna karşın, evrensel kimlikler zorla kabul ettirilirlir.¹¹² Bu, modern proje uygulayıcılarının kutsal görevidir. Evrensel kimlikleri kabul etmemek, özelde yerel modern devlete (küreselleşme öncesi için, ulus-devlete), genelde ise global dünya düzenine karşı çıkmak anlamını taşır. Bu bağlamda, devlet, bireyi yazgısının eline terk edemez; onu kendi hâline bırakamaz. Bireyin günlük yaşamdaki kimliği değişebilse de, devletler açısından “olması gerektiği gibi” *olmalıdır*. Ne var ki, modernliğin postmodern versiyonunda global güçler, siyasal anlamdaki bu kimlik belirlenim hak ve yetkisini yerel devletlerden aldılar. Daha doğrusu, doğal bir süreçte, bu kendiliğinden gerçekleşti. İstisnaları olsa da, artık devletin “büyük güçler”den maada kimlik belirleme kapasitesi ve yetkisi nerdeyse yok gibidir.

8. Modernlik her zaman evrensellik iddiasıyla tebarüz etmiştir. Yerelliğini, bölgeselliğini ya da kısmîliğini kabul ettiği anda kendi varlık sebebini yok etmiş, meşruiyetini yitirmiş olur. Bu yüzden, evrensellikten taviz verilemezdi. Evrensellik daha entelektüel, daha bir kültür ağırlıklı bir izlenim veriyordu. Ve içinde bir parça *benimseme* vardı. Ancak gelinen noktada, modernliğin *evrenselliğinden* çok *küreselliğinden* söz edilmekte: “Modernlik bir zamanlar kendisini evrensel görüyordu. Şimdi ise kendisini *küresel* sayıyor.”¹¹³ Küresellikte ise, evrenselliğin aksine, kendini benimsetme gibi bir çaba gözükmüyor. Küresellik âdeta kaçınılmaz bir olgu olarak çıkıyor karşımıza; kuşatıcılığının ve tahakkümünün karşısında durulamayan bir olgu. Global (siyasî, askerî ve özellikle de ekonomik) gücün bedensizliği, yani mekâna bağımlılığının olmaması güç sahiplerini her yerde kılıyor. Başka bir deyişle güç sahiplerinin nüfuz etmediği bir yer bırakmıyor.¹¹⁴

Bauman küreselleşmenin yenedünya düzensizliği ile ilgili olduğunu söyler.¹¹⁵

¹¹¹ Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 124.

¹¹² Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 132.

¹¹³ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 38.

¹¹⁴ Zygmunt Bauman, *Küreselleşme* (Çev. Abdullah Yıldız), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 27; Z. Bauman, *Siyaset Arayışı*, s. 132.

¹¹⁵ Z. Bauman, *Küreselleşme*, s. 69.

Küreselleşme fikrinden çıkan en derin anlam, dünya meselelerinin belirsiz, kuralsız ve kendi başına buyruk doğasıdır; bir merkezin, bir kontrol masasının, bir yönetim kurulunun, bir idarî büronun yokluğudur.¹¹⁶

Bu iddia, ilk başta yanlış gibi gözüküyor. Eğer bir kontrol mekanizması ve mercisi yok ise küresellikten söz etmek ne kadar tutarlı olur? Zira Bauman, başka bir yerde, küreselleşmenin ulus-devletlerin nüfuzlarını kısıtladığını söyler.¹¹⁷ Bu durumda küresel gücün nüfuz alanının genişlediğini söylemek daha makul gibi gözüküyor. Ancak bir kontrol masasının yokluğu, otoritenin yokluğu anlamına gelmiyor. Bilakis otoritenin takip edilemeyecek kadar yaygınlık kazanması anlamına geliyor.¹¹⁸ Öte yandan sermayenin küreselleşmesinin ulusal devletlerin yetki alanını sınırlandırması muhtemeldir. Fakat bu, şiddet araçlarının devletten alınıp sermayenin eline geçmesi anlamında değildir. Kaldı ki sermaye için asıl olan piyasadır ve bu piyasanın oluşması bazen yerel devletlerin şiddet uygulamasıyla bile sağlanabilir. Özellikle silâh ve savunma sanayisi açısından bakıldığında bu, kesinlikle böyledir. O zaman şöyle bir sonuç ortaya çıkar: Sermayenin küreselleşmesi yerel devletlerin egemenlik alanlarına bir müdahaledir ama bu müdahalenin hangi yönde -olumlu veya olumsuz- olacağı sermayenin yararına göre şekillenir. Ancak her şeye rağmen küresel sermayenin üzerinde küresel gücün var olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yüzden sermayenin büyümesi ve yaygınlaşması, ulusal devletlerin şiddet araçlarının kontrolüne doğrudan bir halel getirmez.¹¹⁹

Bu madde başlığını daha uzatmamak için küreselleşme ile ilgili birkaç noktaya değinerek geçeceğiz. Modern-öncesi (geleneksel) toplum ve devletlerle karşılaştırıldığında, aslında küreselleşmenin çok daha önce; yani yerel devletin şiddet araçlarını tekeline alması, düzenli orduların kurulması ve sıkı denetim yöntemleri (*panoptikon* gibi) ile başladığını belirtmek gerekir. Devletin nüfuz etmediği bir alanın kalmaması, ilk ve en somut küreselleşmeyi ifade eder.¹²⁰

Küreselleşmeyle birlikte iktidar ile siyaset tedricen birbirinden ayrılır. Artık iktidar, siyasîlerin uzağında ve onlardan bağımsız kararlar alır ve uygular. Ya da

¹¹⁶ Z. Bauman, *Küreselleşme*, s. 69.

¹¹⁷ Z. Bauman, *Küreselleşme*, s. 76-8.

¹¹⁸ Krş. A. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 68-72.

¹¹⁹ Krş. A. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 68-80.

¹²⁰ Bkz. ve krş. A. Giddens, *Ulus-Devlet ve Şiddet*, s. 199-227.

şöyle diyelim: İktidar karar alır, siyaset ise uygular. Yani siyasetin kendi başına karar alma yetkinliği yoktur. Bu durumda siyasîlerden kimin iş başında olduğuna bakılmaksızın hep aynı proje uygulanacaktır.¹²¹ Bunun diğer bir sonucu ise, küresel güçler mekâna bağlı değilken, siyasîlerin eylem alanlarının yerel kalmasıdır.¹²²

Buraya kadar modern projenin temel özelliklerinden bazılarını kısaca değindik. Daha önce de geçtiği gibi *proje* modernliğin en *vazgeçilmez*lerindedir. Modern proje bütün yönleriyle bir bütünlük oluşturur; bir “paket program”dır. Her bir boyutu diğer boyutları besler. Bunlardan birinin olmaması modern projeyi nerdeyse olanaksız kılar. Söz gelişi evrensellik iddiasından ya da rasyonellik iddiasından vazgeçmiş bir modernlik ve modern proje düşünülemezdir. Aynı şey, modern projenin mükemmellik tutkusu için de kimliği yeniden inşa etme çabası ve diğer özellikleri için de, geçerlidir.

Şimdi modern uygarlığın temel özellikleri ve eleştirisine geçmenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

b) Modern Uygarlık

Modern uygarlığın, bilgi-birey-eylem bağlantısını nasıl kurduğu, daha doğrusu bu öğeleri birbirinden nasıl bağımsızlaştırdığı aşağıda modernlik ve ahlâk bağlamında ele alınacaktır. Söz konusu yerde modern uygarlığın eylemi adiaforize* edici özelliği üzerinde durulacaktır. Bu sebeple burada modernliğin sayılan boyutlarına girilmeyip modern uygarlığın özü üzerinde durulacaktır. Modern uygarlığın da özelliği olduğu hâlde modern proje bağlamında ele alınan hususlar da, gerek görülmediğinden burada tekrar işlenmeyecektir.

1- Modernliğin Ruhu

Modernlik, temelde ileriye doğru saplantılı bir yürüyüştür. Durulduğu anda kendi özelliğini ve ayrıcalığını yitiren bir yürüyüş... Kelimenin her iki anlamında da

¹²¹ Z. Bauman, *Siyaset Arayışı*, s. 129.

¹²² Z. Bauman, *Siyaset Arayışı*, s. 199.

* *Adiaphora*: Aldırış edilmeyen, ahlâkî yönden kayıtsız kalmabilir olan, demektir. Yunan felsefesinde, ahlâka konu olmayan, ahlâken iyi ya da kötü diye nitelenmeyen (şey veya durum) anlamında kullanılır. Burada ise, bu anlamlarına paralel olarak, bir şeyin ahlâkî bağlamından ve anlamından koparılması, söz konusu şeye veya eyleme herhangi bir ahlâkî değer atfedilmemesi, yani ahlâken nötr hâle getirilmesi anlamında *adiaforizasyon* şeklinde kullanılmıştır. Bkz. Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 261; Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 178-9; A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 13.

“dur(ul)ma”nın (“durmak” ve “durulmak”) olanaksızlığı... Kesintisiz bir biçimde kendinden öncekini deşilleyen ve kendini yeniden üreten bir süreç. Her zaman için yarımın daha ileri ve dolayısıyla daha iyi olacağına duyulan sarsılmaz inanç. Yarın için bugünü çekilmez kılan, acılarla dolduran bir eğilim. Bir amaç için acı çekmeyi doğallaştıran bir düşünce.

Modern uygarlık, yapabileceği hiçbir şeyi yapmaktan imtina etmeyen, *yapabiliyor* olmayı *yapmanın* yeterli sebebi olarak gören ve içinde bitimsiz bir hareket dürtüsü olan bir uygarlık¹²³ Hoşnut olmanın imkânsızlığı ve hoşnut olmak için başvuru tatminin hiçbir dozunun tatmin etmemesi. Kovalanan hedefe ulaşıldığında söz konusu gereksinimin itibardan düşmesi... Bauman’ın sözleriyle,

...gereksinim-tatmini bir iptila hâline geldiği zaman tatminin hiçbir dozu artık tatmin etmez oluyor. Belli bir hıza gelindiğinde tatmin tasavvur bile edilmez oluyor ve bu durumda kovalamanın güdüsü hızın bizzat kendisi oluyor...¹²⁴

Modern uygarlığın önemli kabullerinden biri her insanın içinde pusuya yatmış bir yabanî’nin var olduğu şeklindedir¹²⁵ Ne olursa olsun, bu yabanîyle mücadele etmek modern mekanizmanın birincil önemi haiz görevlerindedir. Yapılması gereken, “içimizdeki yabanî”nin dizginlerini asla elden bırakmamaktır. Bu iddianın iki boyutu var: Biri her insanın doğası yabanîdir ve dolayısıyla mümkün olduğunca onu kendi doğasından uzaklaştırmak gerektiğidir ki, bu bireysel boyuttur. Diğeri ise toplumsal boyut olup, modern değerleri benimsememiş toplumların *barbar* olduklarıdır.

Bireysel ölçekte, modernlik, insanın doğasını *gayrimedenî* kabul ediyordu. Onun değıştirilmesi, dönüştürülmesi; ilgi, ihtiyaç ve eğilimlerinin yeniden düzenlenmesi gerekiyordu. Her insanın içinde bir “yabanî” vardı ve onunla kesintisiz mücadele etmek gerekiyordu: “İçimizdeki yabanî’ ile savaşmak, onu zincire vurmak ve o şekilde tutmak, belki de, daima kavgacı olan modern uygarlığın en çok vurgulanan ve sözü edilen muhabere cephesiydi.”¹²⁶ Kendi doğal dürtülerinden uzaklaştırılan insan yeni ve “steril” dürtülerle donatılmıydı. Ne var ki, insanın

¹²³ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 105.

¹²⁴ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 106.

¹²⁵ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 193-5.

¹²⁶ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 194.

doğasındaki “yabanî”nin daima tetikte olduğu ve vahşet saçabileceği düşünülebilse dahi, modern uygarlığın düşünsel ürünleri ve ileri teknolojisiyle donanmış insanın, “doğalarının normalde yapmalarına engel olduğu şeyleri yapabildiği de söylenebilir”.¹²⁷ II. Dünya savaşı dolayında yapılanlar (atom bombasının kullanılması, milyonlarca insanın soykırıma uğratılması vs.) bir yana, son elli yılda, hatta 1980’den bu yana en az bir düzine kadar kitlesel kıyımın, devlet terörünün, kimyasal ve biyolojik silâhların savunmasız halka karşı kullanılmasının gerçekleşmiş olması, söz konusu ikinci iddiayı iyice destekler niteliktedir.¹²⁸ Bundan dolayı da uygarlaşma sürecinin (bu, modernleşme süreci olarak da okunabilir) insanların doğal dürtülerinin yerine yapay davranış kalıpları koymasının, sanılanın aksine, “dönüşülmeyecek boyutlarda insanlıkdışılığı ve yıkıcılığı olanaklı kıldığında diritilebilir”.¹²⁹ Ve Bauman, “bu ikinci yaklaşımı seçmeyi öneriyorum¹³⁰” der.

Toplumsal ölçekte “yabanîlik”le mücadelenin anlamı ise bazı toplumsal yaşam tarzlarının *medenî*, geri kalanların ise “barbar” kabul edilmesidir. Öyleyse, modern uygarlığın medeniyet adına çeşitli toplulukları (etnik, linguistik, yerel, dinî... grubları) asimile etmesi bir görev hâline gelmektedir.¹³¹ Bu yolla “cahiller aydınlatılacak, vahşîler uygarlaştırılacak, düzene uymayanların düzene hizmet etmesi sağlanacak”tı.¹³² Böylesi bir çaba, “vahşî kültürler”in “bahçe kültürü”ne dönüştürülmesi süreciydi. Ve “moderniteyi yaratan iktidar (devletin pastoral iktidarı), bahçıvan modeli üzerinde kurulmuştur.”¹³³ Devlet, bir bahçıvan edasıyla kültürleri ayıklamalı, önceden belirlenen standartlara uymayanlar elenmeliydi. “Farklı” ülkelerin ve kültürlerin fethedilmesi meşruiyetini buradan aldığı gibi,¹³⁴ alt edilen grupların tarihlerine, kültürlerine ve dillerine yasak koymak da bu çabanın uzantısıydı.¹³⁵

¹²⁷ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 129.

¹²⁸ Örnekler için bkz. Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 117.

¹²⁹ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 130.

¹³⁰ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 130.

¹³¹ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 192-5; Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 297.

¹³² Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 177.

¹³³ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 65-6.

¹³⁴ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 54.

¹³⁵ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 162.

İçinde yaşadığımız toplum, Paul Valery'nin benzetmesiyle “yoğun heyecanlar rejimi”dir.¹³⁶ Sürekli yeni arzuların, yeni duyguların ve yeni heyecanların peşinde koşan bir uygarlık. Var olan arzuları tatminin ötesinde, yeni arzular yaratmaya çalışan bir uygarlık. Sonu gelmez bir hırs, sonu gelmez bir yenilenme ve sonu gelmez heyecanlar... Her yeni şey bir şekilde tüketilmeli, sonra da aşılmalıydı. Hatta sırf yeni tüketim tarzları ve kalemleri için yeni metalar üretilmeliydi. Egzotik olana ilgi, büyüğü bozulmuş dünya ve “kutsiyetsiz” bir evren.¹³⁷

Öte yandan, modern uygarlık açısından hareketin temelinde iki özellik var; *aşma dürtüsü* ve *edim kabiliyeti*. Aşma dürtüsü var olan sınırları ihlâl etmekle ilgilidir; edim kabiliyeti ise yapılabilirlik ile ilgili. Bunlar, aşağıda, “sınırlar” başlığı altında ele alınacaktır.

2- Sınırlar

Modern uygarlık, ta başından beri bir sınır uygarlığıydı. Bu uygarlık, ancak sınırların varlığı ile var olabildi; “Kendisi” ile “Ötekisi”ni, “medenî” ile “barbar”ı birbirinden ayıran sınırlar. Ne var ki, modern uygarlığın çizdiği sınırlar yine ilkin kendisi tarafından ihlâl ediliyordu. Hatta -daha da ileri gidilerek- Bauman'ın deyişiyle, “Avrupa uygarlığı[nın], sınırları yalnızca ihlâl etmek için icat ettiği dahi söylenebilir.”¹³⁸

Modern uygarlığın sahip olduğu hareket etme potansiyeli var olan sınırları aşmayı ve değiştirmeyi ilham ediyordu. Aşma dürtüsü denilen şey, tam da sınırları ihlâl etmek demektir. Bunun anlamı, hiçbir sınırın tanınmaması, meşru kabul edilmemesi ve tüm sınırların değiş(tiril)mesidir. Zira “modern olmak, kişinin sürekli bir sınır geçme durumu içinde, devamlı olarak kendisinin önünde olması anlamına gelir.”¹³⁹

Sınıflandırma, ayırma, kategorize etme... Modern uygarlığın sınır inşa etme yöntemleridir bunlar. Ve inşa edilmiş her sınır, “öteki” ile “beriki” arasında ayrımı

¹³⁶ Aktaran, Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 105.

¹³⁷ Krş. M. Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaştırıyor*, s. 30-4.

¹³⁸ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 37, 216.

¹³⁹ Z. Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 131.

öngörür; hatta bu ayrıma dayanır. Bu yönüyle modernleşme de, bölme, parçalama ve parçaları kendi bağlamından uzaklaştırma sürecidir.¹⁴⁰

Ancak modern uygarlığın çizdiği sınırlar bedelsiz değildi. Her şeyin bir bedeli olduğu gibi bunun da bedeli vardı. “Sınır çizmenin ve sınırları korumanın kefareti ödenmeliydi; ırkçılık böyle bir talepten doğdu.”¹⁴¹ Sınırlar inşa ederek varlığı ayırmak ve farklılaştırmak, sonra da farklılıkla mücadele etmek; hatta farklılığı yok etmek, modern uygarlığın bir icadıydı.¹⁴²

Modernliğin var saydığı sınırlar bireysel çabayla giderilecek türden sınırlar değildi. Farklıktan ileri gelen aslî suç telafi edilebilir değildi. Sınırların dışında kalanların sınırların içine dâhil olma çabası sonuçsuz kalmaya mahkûmdu. Zira modernlik kendi yaşam tarzını “verili”, diğerlerini ise “mimlenmiş” kabul ediyordu.¹⁴³ Ötekilere karşı yürütülen tecrit ve dışlama zamanla ötekilerin varlığına tahammül etmeme, ötekilerini yok etme yollarına başvurma gibi sonuçlar doğuracaktı. Ötekilerin “af edilemez günahkâr” oluşları sonuçta soykırıma kadar uzayan bir yol açar. *Holocaust* tam da böyle bir düşüncenin sonucuydu. Zira modernliğin sınır inşa etme yöntemi “geçirimsiz”di.

Bu yöntem, eğitimsel ve uygarlaştırıcı etkenlerin, farkları ortadan kaldırma konusundaki sözde sonsuz etkilerine karşı direnip onu nötralize edebilecek, pedagoji ve kendini yetiştirmenin “varamayacağı” bir alan yaratabilecek, yetiştirme ve kültür verme potansiyelinin aşamayacağı bir sınır çizgisi çekebilecek bir yöntem olmalıydı.¹⁴⁴

Modern uygarlığın çizdiği sınırlar sürekli daha çok bölünmelere ve farkların derinleşmesine hizmet etti. Bu yönüyle Avrupa uygarlığı kendisi ile ötekisi arasında *değişmez* bir sınır çizerek kendisini “uygar”, kendisinden olmayanları “barbar” olarak niteledi. Ne var ki “uygar ile barbar arasındaki sınır asla tek hat değildi ve daima ‘satha yayılıyordu’.”¹⁴⁵ Bu durum iki önemli sonuca yol açtı.

Birincisi, uygarlık ile barbarlık arasındaki sınır hiçbir zaman belirlenen sınırlarla örtüşmedi. Dünyanın belli bazı coğrafyalarını “uygar”, diğerlerini ise

¹⁴⁰ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 87; Z. Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 46.

¹⁴¹ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 90.

¹⁴² Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 85.

¹⁴³ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 135-6.

¹⁴⁴ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 87.

¹⁴⁵ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 194.

“barbar” diye nitelemek tam bir sonuç vermiyordu. Zira barbarlar *her zaman* dışarıda değildiler; ya da, *yalnızca* dışarıda değildiler. Bu yüzden de “*dışarıdaki*” barbarlarla mücadele edildiği gibi “içerideki” barbarlarla da mücadele edilmeliydi. Çünkü ne ulus-devletlerin ne de bir bütün olarak “uygar dünya”nın sınırları ile uygarlık ile barbarlık arasındaki sınır, modernlik tarihi boyunca hiç çakışmadı.¹⁴⁶

“Dışarıdaki” barbarların hakkından gelmek gerektiği gibi “içerideki” barbarlar da temizlenmeliydi. Bauman, bu bağlamda, Hiroşima’ya atom bombasının atılmasını “dışarıdaki” barbarlarla mücadeleye örnek gösterirken II. Dünya savaşında Çingenele, Musevîlere ve diğer bazı milletlere yapılanları “içerdeki” barbarlarla mücadeleye örnek gösterir.¹⁴⁷

Ulus-devletler kendi içindeki barbarları temizlemekle mükelleftiler. Uyumsuzluğu kesinleşmiş ve ıslah edilemez olanlar ulus-devletlerce bir şekilde “ayıklandı”. Çünkü,

...artık barbarlık yalnızca farklı bir yaşam biçimi değil aynı zamanda da geride kalmış/bırakılmış ve yok olmaya mahkûm bir yaşam biçimiydi. Barbarlar yaşayan fosiller ya da zamanlarını aşmış ve en kısa zamanda kendi kendilerini yok etmeleri gereken varlıklardır¹⁴⁸

Ulus-devletlerin “yabancılar”la (ulusal devletin dayandığı etnik kökenden olmayanlarla) ve modern devletin müphemlikle mücadelesi hep barbarlarla ya da barbarlıkla mücadele bağlamında ele alındı. Böylece uygulanan projenin meşruiyet sorunu diye bir mesele de kalmıyordu. Artık “barbarlar ayrıca kültürel hegemonyanın yeniden üretimi ve katmanlaşmanın bir aracı olarak da hizmet görüyordu.”¹⁴⁹ “Öteki”lerin hafifmeşrepliği, oynaklığı, sorumsuzluğu ve savurganlığı onlara karşı kültürel cihat sürdürmeyi sadece meşrulaştırmıyor, aynı zamanda gerekli de kılıyordu.¹⁵⁰ Öteki’ni ayırma, asimile etme ya da yok etme. Konjonktüre göre bu yöntemlerden biri ya da bir kaç seçilmekteydi.

¹⁴⁶ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 192.

¹⁴⁷ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 192.

¹⁴⁸ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 193.

¹⁴⁹ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 193.

¹⁵⁰ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 219-220.

İkincisi, barbarlık ve buna bağılı olarak ortaya çıkan şiddet artık çok uzakta değildi. Daha doğrusu, küresel (önceleri, evrensel) bir dünya düzeni kurmayı tasarlayan modern anlayışa göre uzaktaki barbarlara bîgâne kalınamazdı. Pürüzsüz bir dünya tasarımı ancak barbarlar, yabancılar, herhangi bir sınıflandırmaya gelmeyen müphem alanlar gibi ayırık otları yok edilerek sağlanabilirdi. Ne var ki bu çaba, öte yandan, sürekli “barbarlık” ürettiyordu. Zira sahip olunan silâh sanayisinin ve askerî teknolojinin ayakta durması ve gelişmesi, söz konusu dışarıdaki barbarların varlığını sürdürmesine bağılıdır. Aksi hâlde, kendi varlığını düşmana (“öteki”ne) göre temellendirmiş modern uygarlığın varlık sebebi ortadan kalkabilir. Bauman’ın ifadeleriyle,

...bugün artık “dışarıdaki barbarlığın” arzlarını sürekli ve bol tutan şey, dolup taşan askerî silâh ambarları ve en son buluşlarını “fiilen” denemek için yanıp tutuşan binlerce askerî araştırma-geliştirme personeli ile uygar dünyanın kendisidir.¹⁵¹

Bu, uygar dünyanın barbarlığa ve şiddete karşı sürdürdüğü kutsal savaştır. “Körfez’e yapılan cezaî çıkarma sadece bunların en yakın ve şaşaalı örneklerinden biridir (fakat öyle görülüyor ki bu son olmayacak)”.¹⁵² Sorunlu bölgelerin uzun vadeli “barışa kavuşturulması” (“pacification”) artık çok da maliyetli olmamaktadır. Daha doğrusu, söz konusu maliyet “yerel şeflere ve diktatörlere sofistike silâhlar verilerek” *en makul(?)* şekilde karşılanmaktadır.¹⁵³ Geriye bizim gibi olmamanın ne kötü şey olduğunu ilham eden vahşet görüntülerini ekranlarda yayımlamak kalıyor¹⁵⁴ Evet, bütün bu olanlar kötü; ama bunların bizimle ne alâkası olabilir ki! Zira

Bugün nerdeyse herkes savaştan, zulümden, katliamdan, tecavüzdən ve yağmadan nefret ediyor. Fakat gittikçe artan bir ölçekte cereyan eden savaş ve katliamlar, bugün savaştan ve gelecekte savaştan olan gruplara, (...) siyasetçilerce ve seçmenlerce gayretle desteklenen modern silâhların sağlanması ile biraz daha kolaylaştırılıyor.¹⁵⁵

Barbarların durumunun *tarihselleştirilmesi* ve onların ahlâkî nesne olmaktan çıkarılmasının ne şekilde olduğu ve bunun şiddetin yaygınlaşmasına nasıl aracılık ettiği aşağıda “Eylemin Adiaforizasyonu” başlığı altında ele alınacaktır. Eylemin

¹⁵¹ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 195.

¹⁵² Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 194. Parantez içi, alıntı yapılan metne aittir.

¹⁵³ Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 86.

¹⁵⁴ Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 86.

¹⁵⁵ Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 90.

adiaforizasyonu [“belli hareketleri ya da hareket nesnelere ahlâkî olarak nötr ve ilgisiz kılmak, ahlâkî değerlendirmeye/yargılamaya tâbi tutulabilecek fenomenler kategorisinin dışında tutma”],¹⁵⁶ modern dönem boyunca hep devam etti ve bugün de artan bir biçimde hâlâ devam etmektedir.

Burada modern uygarlığın barbarlıkla mücadelesinde yol açtığı şiddete geçmeden önce bugün artık tipik hâle gelen eylemi adiaforize eden iki gelişmeye değinilecektir. Bunlardan birincisi, acının bugüne kadar görülmedik bir biçimde sergilenmesi sonucu insanî acı imgelerinin “mutatlaştırılması”dır. Böylece şiddete karşı duyarsızlaştırma ve şiddeti gündelik yaşamın bir parçası hâline getirme sağlanmış oluyor. Televizyon ve beyaz perdede her gün yeniden ve yeni bir biçimiyle sunulan şiddet ile gerçek hayattaki şiddet arasında pek bir ayırım kalmıyor. Bir haber programındaki şiddet ile bir dizi ya da filmdeki şiddet aynı düzeyde “ilginç”tirler.¹⁵⁷

İkincisi ise “ortodoks modern adiaforizasyon mekanizmalarını” besleyen, zalimlerle onların kurbanları arasındaki mesafenin yeni niteliğidir.¹⁵⁸ Bu mesafe sayesinde artık kurbanlar *görünür* ve *ahlâkî nesne* değildirlir. Elektronik düzlemde bir tuşa dokunmak, ilgili hedefleri vurmak için yeterli gelmektedir. Modernliğin yaşamdan uzaklaştırmayı, hatta çıkarmayı vaat ettiği zulüm ve şiddet, böylece daha “profesyonel” ve daha “evcilleştirilmiş” olarak yeniden aramızda. Hem de yaşamın en merkezinde.

3- Şiddet

Modernliğin şiddeti yok etmeye çalıştığını düşünmek tam bir yanılsamadır. Modernlik ta başından beri böyle bir şeyi amaçlamamıştır. Aksine “modern dönem katliam üzerine kurulmuştu ve daha fazla katliamla yoluna devam etti.”¹⁵⁹ Ancak şiddetin modern uygarlık adına uygulanıyor olması şiddeti meşrulaştırıyordu. Zira “şiddet meşru olmayan baskıydı”¹⁶⁰ ve belli bir amaca yönelik olması ve devlet tarafından uygulanması durumunda şiddet artık “meşru” hâle geliyordu. “Bu

¹⁵⁶ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 198.

¹⁵⁷ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 198.

¹⁵⁸ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 201.

¹⁵⁹ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 239.

¹⁶⁰ Z. Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 256.

yüzyılda biz şunu öğrendik: Modernlik... aynı zamanda hızlı ve etkin öldürme, bilimsel olarak tasarlanan ve yürütülen katliam ile ilgilidir (ve eskiden beri de öyleydi).”¹⁶¹

Modern öncesi dönemde dağınık olan şiddet araçları modern devlet tarafından kendi toprakları üzerinde az ya da çok kontrol altına alındı.¹⁶² Aslında, Giddens’in da belirttiği gibi “modernite ile özdeşleştirilen dört “kurumsal kümeleşme” vardır: (1) yoğun gözetleme, (2) kapitalist girişim, (3) endüstriyel üretim ve (4) şiddet araçlarının merkezî denetimin pekiştirilmesi”.¹⁶³ Modernlik öncesi uygarlıklarda da askerî gücün merkezî bir özelliği olmuştur. Ancak bu, hiçbir zaman sürekli bir askerî destek sağlamaya yetkin değildi ve kendi topraklarında şiddet araçlarını tekeline almanın çok uzağında idi. Devletler arasında katı ve “değişmez” sınırların çizilmesi ve bu sınırlar içinde kalan şiddet araçlarının tekel altına alınması modern devlete özgü bir durumdur.¹⁶⁴

Bauman, modernliğin ayırıcı vasfı olan şiddet araçlarının tekelleşmesinin militarizme götürdüğünü savunur. Şiddet araçlarının devlet adına ordular ve polis güçleri elinde toplanması

...teknik yönden üstün silâhlarla bürokratik yönetimin üstün teknolojisini bir araya getirmiştir. Bu militeralizasyonun sonucu olarak, son iki yüzyılda şiddetten zarar gören insan sayısı sürekli artarak daha önce görülmemiş boyutlara ulaşmıştır.¹⁶⁵

Şiddet araçlarının tekelleşmesi, kendilerine şiddet uygulananların şiddete karşı durma imkânlarını da yok etti. Böylece çok daha etkin biçimde şiddetin kullanımını olanaklı hâle geldi.¹⁶⁶

Öte yandan, şiddet araçsal aklın emrine verilmiş oluyordu. Bu ise adiaforizasyonun başka bir boyutunu oluşturur. Artık yapılan, yapılması gerekendi ve

¹⁶¹ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 252-3. Parantez içi, alıntı yapılan metne aittir.

¹⁶² A. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 74-5.

¹⁶³ Bkz. A. Giddens, *Ulus-Devlet ve Şiddet*, s. 12.

¹⁶⁴ Bkz. A. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 64-8; A. Giddens, *Ulus-Devlet ve Şiddet*, s. 61-76; C. Pierson, *Modern Devlet*, s. 24-30; G. Poggi, *Modern Devletin Gelişimi*, s. 122-5.

¹⁶⁵ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 132.

¹⁶⁶ Bkz. Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 132-7.

yapılabiliyor olduğu için yapıyordu.¹⁶⁷ Şiddetin bu şekilde kullanımı ise tamamen “akla uygundu”; tabîi araçsal akıl anlamındaki akla.¹⁶⁸

Ne var ki insaniyetsizlik karşısında kazanılan hiçbir zafer dünyayı insanlık için daha güvenli kılmıyordu¹⁶⁹ Modern uygarlığın şiddete başvurarak “barbar” diye nitelendiği uygarlıklarla mücadelesi sadece zalimliği ve zulmü artırdı.¹⁷⁰

Modernliğin şiddeti yok etme çabası ya da iddiası şiddeti sadece gözden uzaklaştırdı. Bunun anlamı şiddetin daha geniş alanlara ve derinlemesine yayılmasıdır. “Uygarlaşma sürecinde gerçekte olan şey, şiddetin daha etkili biçimde yeniden düzenlenmesi ve şiddete yeni alanların açılmasıdır.”¹⁷¹ Modernlik ajanları aslında yok etmeye yeminli oldukları yaptırımları kendi uyguladıkları yaptırımlarla gözden uzaklaştırıyor. Bu yüzden de “modern bilinç, zor, yaptırım ve şiddet kullanımı konusunda ikiye bölünmüştür ve böyle de olmalıdır”.¹⁷²

4- Uygarlaştırma

Uygarlaştırma, sanılabileceği gibi yalnızca kültürel bir etkinlik olmayıp, en az kültürel bir etkinlik olduğu kadar, hatta daha da fazla, siyasî bir iddia ve etkinliktir. Uygarlaş(tır)manın söz konusu olması beraberinde birçok iddia taşır. Uygarlaştırma öncelikle “uygarlaşmış olan” ve *henüz* “uygarlaşmamış olan” şeklindeki bir önkabule dayanır. Buna göre bazı yaşam tarzları “onaylanmamış”, “asgarî özellikleri taşımayan” ve “mimlenmiş” olarak nitelenmektedir.¹⁷³ Böylece yeryüzünün ihtiyaç görülen yerlerine kültürel haçlı seferleri düzenlemeye de “meşru” bir temel sağanmış oluyor. Gerekçe şudur: “sorunlu bölgelerin uzun süreli *barışa kavuşturulması*”.¹⁷⁴

Modern uygarlığın başlıca özelliklerinden biri kültürel farklılıkları geçici saymasıdır.¹⁷⁵ Buna göre “verili” kabul edilen kültür dışındaki tüm kültürel çeşitlilikler kendisiyle mücadele edilmesi ve giderilmesi gereken birer sorun olarak değerlendirilir. Ancak burada, modernlik eleştirisi bağlamında belki de asıl

¹⁶⁷ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 217.

¹⁶⁸ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 133.

¹⁶⁹ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 276.

¹⁷⁰ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 197.

¹⁷¹ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 131.

¹⁷² Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 188.

¹⁷³ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 135.

¹⁷⁴ Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 86.

¹⁷⁵ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 158-9.

sorgulanması gereken nokta “yetkin” ve “üstün” kabul edilen kültürel yapıların bu imtiyazı nereden aldıkları ya da nasıl elde ettikleridir. Öte yandan, “geçersiz” ve “değiştirilmesi gereken” olarak nitelenen kültürler için böyle bir yaftanın niçin reva görüldüğü sorunu vardır.

Öncelikle şunun belirtilmesi gerekiyor; “uygar olan” ile “uygar olmayan” (ve dolayısıyla “uygarlaştırılması gereken”) arasındaki ayrım siyasî ve askerî üstünlüğe bağlı olarak belirlenmiştir. Bugün uygarlık adına Batı uygarlığının tüm dünyaya sunulması Batı’nın siyasî üstünlüğünden ileri gelmektedir. Bu “sunulma”nın birçok engelle karşılaşması ve gitgide bir çeşit dayatmaya dönüşmesi ise pek olasıdır. Bauman bu noktada şöyle bir iddiada bulunur:

Batı uygarlığı çok uzun süre uzamsal hegemonyasını meşrulaştırmak için onu zamansal üstünlüğü gibi göstererek yayıldı. Batı uygarlığı kendi hegemonya mücadelesini, insanlığın barbarlığa, aklın cehalete, nesnellüğün peşin hükme, ilerlemenin yozlaşmaya, hakikatin hurafeye, bilimin büyüye, akılcılığın tutkuya karşı savaşının terimleriyle dile getirdi. (...) Batı tipi modern toplum *uygar* toplum olarak tanımlandı ve uygar bir toplum da hem çoğu doğal çirkinliğin, bozukluğun, hem de insanların doğuştan gelen barbarlık ve şiddet eğilimlerinin büyük oranda yok edildiği ya da en azından baskı altına alındığı bir durum olarak anlaşıldı.¹⁷⁶

Ne var ki modern uygarlık olarak sunulan şeyin şiddeti ve barbarlığı yok etmediğine dünya birçok defa şahitlik etti. Ve bugün için de durum hâlâ öyledir. Bauman’ın ifadeleriyle söylenecek olursa, “modern dönem katliam üzerine kurulmuştu ve daha fazla katliamla yoluna devam ediyordu”.¹⁷⁷ Hem de önceki dönemlerden çok daha sistematik, çok daha hesap edilmiş katliamlardı bunlar.

Modern uygarlığın uygarlaştırma sürecindeki dikkat çekici özelliklerinden biri de şiddet kullanımını ahlâkî bağlamından uzaklaştırmasıydı. Böylece şiddet, daha rasyonel ama aynı zamanda daha sistematik ve yaygın bir biçimde uygulanmaya konuldu.

¹⁷⁶ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 130.

¹⁷⁷ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 239.

*Öbür şeylerin yanı sıra uygarlaşma sürecinin şiddetin kullanımını ve yayılımını ahlâkî hesaplardan tecrit etme ve akılsallığın gereklerini etikal normların müdahalesinden ya da ahlâkî yasaklardan kurtarma süreci olduğunu... kavramamız gerekir.*¹⁷⁸

Uygarlaşma sürecinin bu özelliği, yani insanın doğal dürtülerinin yerine yapay ve *değiştirilebilir* dürtüler koyması, normalde düşünilemeyecek düzeyde insanlıkdışılığı olanaklı kıldı.¹⁷⁹

“Uygar olan” ile “uygar olmayan” arasındaki ayrımın güce dayandığı yukarıda belirtildi. Bu duruma bağlı olarak sömürü amaçlı eylemler ve “çıkarma”ların da uygarlık götürme amaçlı olduğu iddia edildi. Bu yüzden de artık uygarlaştırma, ihtiyaç duyulduğunda kullanılan bir çeşit “kutsal” bir söylemdi.¹⁸⁰

Uygarlaştırma projesi “Öteki”lerin yaşam tarzını tarihselleştiriyordu. Yani onların henüz uygarlaşmamış olmaları, süreçte geçirmeleri gereken aşamalarla ilgiliydi. Bu sürecin başlangıcı vardı ama sonu olduğu inkâr ediliyordu.¹⁸¹ Uygarlaşma tam olarak gerçekleştiğinde tarih duracaktı. Daha doğrusu tarih doruk noktasına ermiş olacaktı. Bu iddia Hegel’in tarih anlayışıyla tam bir koşutluk arz etmektedir. Buna göre tüm kültürlerin modern Batı uygarlığı ile aynı seviyeye gelmesi tarihin ikmalî demektir. Hegel’e göre ise Prusya devleti tarihin nihâî noktasını oluşturuyordu.¹⁸² Bu anlayış, bulunan noktayı gelinebilecek yerin en üstünü olarak telakki ediyordu. Buna göre kültürel ilerleme ile zamansal süreç doğru orantılıydı. Ne var ki “bazı” kültürler söz konusu gelişim aşamalarından geçmemişlerdi. Onların da aynı noktaya gelmeleri için uygarlaşmaları gerekirdi. Yani modern Batı uygarlığının yaşam tarzını benimsemeleri gerekirdi. Ancak “öteki”lerin uygarlaştırılması, aynı zamanda ötekiler üzerinde hâkimiyet kurmak anlamını da içeriyordu. Bu yüzden de,

...modern uygarlığı, yapısal ilke ve anayasal değer olarak benimseyen insanlar, öteki insanların başkılığını parçalayarak ve ortaya çıkan parçaları asimile ederek bunların üzerinde tahakküm kurmayı hedeflemişlerdi.¹⁸³

¹⁷⁸ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 49.

¹⁷⁹ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 129-131.

¹⁸⁰ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 160.

¹⁸¹ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 160.

¹⁸² Bkz. G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl* (Çev. Ö. Sözer), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

¹⁸³ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 297.

İşte “öteki”lerin ötekiliği ve “uygarlaşmamışlığı” bu koşullar altında belirlendi; bütünüyle tek taraflı, bütünüyle keyfi bir belirlenim. Ancak Batı uygarlığının ötekilere gerçekten uygarlık götürmek istediği de kesinlikten uzak bir iddiadır. Zira bütün asimile etme çabaları, nihayetinde prototipini sürekli bir adım geriden takip etmeye yazgılıdır ve aksi de pek arzulanan bir durum değildir.¹⁸⁴

Kaldı ki, E. W. Said’in ifadeleriyle söyleyecek olursak, “eşitsizliğin bilincinde olan taraflar arasındaki kültürel değiş tokuşun net sonucu, insanların acı çekmesi olmaktadır” ve “modern zamanlarda kültürel değiş tokuştan söz etmek, tahakküm ve zorla el koyma konuları üzerinde düşünmeyi içerir: ortalıkta, yitirenler ve kazananlar vardır”.¹⁸⁵ Umulabileceği gibi iki tarafın ikisinin de (kültürel etkileşime konu olan iki tarafın da) aynı anda kazanması pek söz konusu değildir. Sömürgeciler dünyaya sadece düzen değil, uygarlık da götürdüklerini iddia etmişlerdir¹⁸⁶ ki bunun anlamı fethedilen kültürlerin yerel ve kendine özgü (ayırıcı) özelliklerini yok etmektir.

Modern uygarlık, uygarlaştırma projesi kapsamında denetim altına aldığı uygarlıkların tarihine yasak koyuyordu. Var olan kültürün tarihle ilişkisini koparmak ya da onu “tarihsiz” bırakmak, onu asimile etmenin ve denetim altında tutmanın ideal yollarından biriydi. Böylelikle söz konusu kültürün “geçmişsizliği”, yani tarih açısından dayanaksızlığı kanıtlanmış olacak ve herhangi bir meşruiyet ya da yetkinlik iddiasının önüne peşinen geçilmiş olacaktı. Bu uygulama tam olarak modern ulusal devletlerde kemale erdi. Ulus devletin dayandığı etnik unsur dışındaki etnik, linguistik ve kültürel unsurların tarihine yasak konuldu.¹⁸⁷ İnsanın kendi ulusunun tarihinin ayrıcalıklı olduğunu kanıtlanmasının yolu diğer ulusların tarihini anlatma hakkını elinde bulundurmasıyla alâkalıydı. Dahası, bazı geçmişlerin yasaklanması, üstünün örtülmesi gerekirdi. “Bu, ancak bazı başka geçmişlerin güç desteğiyle unutulması pahasına yapılabilirdi. Lânetlenen geçmiş sessiz kalınarak gizleniyor ve tarih dışında bırakılıyordu.”¹⁸⁸ Bu sağlanamıyorsa, söz konusu

¹⁸⁴ Krş. Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 251-260, 284-9.

¹⁸⁵ Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 296 ve 297.

¹⁸⁶ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 160.

¹⁸⁷ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 162.

¹⁸⁸ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 161.

geçmişlerin “önemi hafifletiliyor ve ahlakî değerleri alçaltılıyordu”.¹⁸⁹ Bazı geçmişlere, dillere ve hatta geçmişle bağları canlı tutabilme ihtimali olan özel adlara yasak konulması hep söz konusu amaca müteallikti. Modern projenin kurgulanmışlığı gibi kurgulanmış bir tarih de bu çabanın ürünüdür: yetkinliği olan kültürleri “tarihli”, diğerlerini ise “tarihsiz” (geçmişsiz) kılmak.

Bir yeri ele geçirenlerin ele geçirdikleri grupların kimliğini yok etme ve kendi baskıcı hükümlerini zorla uygulayarak onu daha kalıcı kılma girişimleri, kural gereği, en ivedi ve inatla ardından koşulan bir önlem olarak alt edilen grupların tarihsel anlatılarına yasak koymayı da kapsar. Yenilen gruplar ayartma ya da tehdit yoluyla tarihlerini unutmaya, unutmaları bile ondan utanmaya... zorlanırlar(...) Ele geçirilen insanların tarihini yazanlar ve anlatanlar susturulmuş, hapse atılmış, cezaya çarptırılmış ya da anlattıklarını yeniden düzenlemeleri istenerek şaşırtılmışlardır.¹⁹⁰

Uygarlaştırma çabasının modern projenin uygulanmasının önemli bir boyutunu oluşturduğunu göstermesi açısından yukarıda anlatılanların yeterli olduğunu umuyoruz. Ancak bu, uygarlaştırma ya da kültürel tahakkümün tümüyle açıklandığı anlamına gelmeyecektir. Burada kaydedilenler bir fikir vermesi açısından önemli görülmüştür. Bu fikir ise uygarlaştırma çabasının kültürel olduğu kadar ve belki ondan daha da çok, siyasî bir girişim olduğu ve küresel gücün hegemonya kurmasının bir aracı olduğudur. Modernliğin ilk zamanlarında, yalnızca ya da çoğunlukla ulusal devletler aracılığıyla uygulanan kültürel emperyalizm, bugün artık nerdeyse tamamen küresel güç odaklarının denetimine geçmiştir. Bu süreçte ulusal devletlerin işlevlerinin azalması baskının azalması anlamına gelmemektedir. Hatta belki de artık baskı küresel bir özellik arz etmektedir. Daha yaygın ve etkin baskı ve şiddet bugün herkesin varlığını kolaylıkla hissedebileceği bir olgudur. Gerekli yerlere(!) kültürel ve askerî çıkarmaların yerel ajanlar aracılığıyla yapılması küresel gücün yokluğunu ya da etkinsizliğini göstermez. Bilakis, görece küçük kimi unsurların tahmin edilebileceğinden çok daha fazla şiddet araçlarına sahip olması ve bunları denetimsiz bir biçimde kullanıma sokması, söz konusu unsurun küresel gücün uzantısı olduğunun göstergesidir.¹⁹¹

¹⁸⁹ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 161.

¹⁹⁰ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 162.

¹⁹¹ Krş. Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 415-487.

5- “Öteki”ne Tahammüslük

Modern algılayışa göre “onlar” (ötekiler) amansız düşmandırlar; dost görünseler bile bu böyledir.¹⁹² Onların düşman ve kötü niyetli oluşu (ve de suçluluğu) giderilebilecek bir durum değildir. “Öteki tövbe ederek arınabilecek bir günahkâr değildir.”¹⁹³ O, kötülüğe yazgılıdır. Bu yazgıdan kurtulmak (diğer bütün yazgılarda olduğu gibi) kişinin üstesinden gelebileceği bir iş değildir. Ancak bu durum, yine de kişiyi “suçlu” ya da “lânetli” olmaktan kurtarmaz. Bunun bedelini ödemek öteki’nin kaçınamayacağı bir olgudur. Tabî bu şekilde “ötekinin kötü niyetli ya da “nesnel olarak” zararlı olarak nitelenmesi” de soykırıma götüren ırkçılığın bir aşamasıdır.¹⁹⁴

Ötekilere karşı girişilecek herhangi bir eylemin tam sonuç vermesi için öncelikle onların *insandışılaştırılması* gerekir. “Hemcinslerinin gözünde, *insanlar* olarak kabul edildikleri müddetçe kişiler ahlâkî birer öznedir.”¹⁹⁵ Bunun için de Öteki olduklarına karar verilenlerin (ne de olsa ötekilerin öteki olduklarına kendileri değil “beridekiler” karar veriyordu) *kişiliksizleştirilmesi* gerekiyordu. Kişiliksizleştirme, “yüzün silinmesi”, yani bireysel özerkliğin yok edilmesi demektir.¹⁹⁶ Ötekiler görece insan-altı bir duruma sokularak onlara karşı gayriinsanî davranma meşrulaştırılmış olur.¹⁹⁷ Modern uygarlığın insaniyetsizliğe yol açması tam da bu noktada gerçekleşmiştir. Ötekilerin eşit insansal değere sahip görülmemesi, onların bedenlerinin de yaşamlarının da mahremiyetini ya tamamen ortadan kaldırmış ya da çok düşük bir seviyeye indirmiştir. Modern dönem savaşlarının iki taraf arasındaki savaş olmaktan çıkıp tek taraflı hâle gelmesi bunun göstergesidir. Artık karşıdakinin kendini savunma ya da cevap verme imkânı ve ihtimali yoktur. O, yalnızca “kurban”dır; bir süre sonra vücudu kömüre dönüşecek bir kurban.¹⁹⁸ Üstelik bu işe sebebiyet verenler egzotik bir ülkede meydana gelen bu olaydan öyle kolaylıkla kendilerini sorumlu görmeyeceklerdir.¹⁹⁹

¹⁹² Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 57-8.

¹⁹³ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 67.

¹⁹⁴ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 91.

¹⁹⁵ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 155.

¹⁹⁶ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 155.

¹⁹⁷ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 157-8.

¹⁹⁸ Bkz. Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 65-73.

¹⁹⁹ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 151.

Ötekilerin kişiliksizleştirilmelerinin ve insandışılaştırılmalarının sonucu onların ahlâkî özne olarak görülmekten çıkarılması oldu. İleride göreceğimiz eylemin adiaforizasyonu bu noktada tam da siyasî iradenin amacına hizmet etmektedir. Siyasî açıdan öteki olarak nitelenenler ahlâkî açıdan da öteki olarak görülmüşlerdir.²⁰⁰ Ancak buradaki öteki, ahlâkî birer özne değil, ahlâkî değerlendirmeye dahi alınmayan birer nesne olarak öteki anlamındadır. Böylece öteki, “ahlâkî haklarının artık tamamen görünmez olduğu bir zihinsel uzaklığa hapsedilmiş olur”.²⁰¹

Ötekiler yerlilerin ahlâk düzenine uyum gösteremeyen ve ilelebet de uyum gösteremeyecek olan “yabancı bir ırk”tır.²⁰² Bu yüzden de ötekiler düzen bozucu, düzeni tehdit edici bir unsurdurlar. Modernliğin düzen inşa etme çabası açısından bakıldığında söz konusu tehdit, kendisine katlanılabilecek, müsamaha gösterilebilecek bir durum değildir. Ötekileri bir şekilde uzaklaştırma (ve hatta gerekirse yok etme) modernliğin müphemlikle mücadelesinin bir gereğidir. Hem de en kutsal gerekliliklerinden biri. Aşağıda modernliğin müphemlikle mücadelesi biraz daha detaylı ele alınacaktır.

c) Düzen Arayışı: Müphemlikle Mücadele

Şeyleri olduklarından farklı yapmaya çalışma, olayların olma olasılığını manipüle etme, tasarlanmış bir proje dâhilinde her şeye bir *yapı* atfetme; yani onları yeniden düzenleme modern siyasetin, modern aklın ve modern bilimin en temel hareket noktasıdır. Modernlikten söz ediyor olmak mutlak olarak düzenden ve düzenleme faaliyetlerinden de söz ediyor olmak anlamına gelmektedir. Bundan dolayı, bütün bir modernleşme sürecini *düzen arayışı* olarak adlandırmak pek de yanlış olmasa gerek. Düzen arayışı müphemlikle, olumsuzlukla ve kaosla mücadeleyi içerir. Söz konusu mücadele hem entelektüel hem siyasî anlamdadır. Modern felsefe denetlenemeyen tüm bilgileri gayrimeşru sayar.²⁰³ Modern siyaset tüm kendindelikleri “değiş(tiril)mesi gereken” olarak görür. Yerlilerin düzenli dünyasına ayak

²⁰⁰ Öteki'nin siyasî ve ahlâkî konumu için bkz. Habermas, (2004).

²⁰¹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 68.

²⁰² Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 157-8.

²⁰³ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 39. Eğer Descartes'ın görüşleri ile bu cümle arasında bir zıtlık olduğu söylenecekse, hemen belirtilmelidir ki Descartes kendi aklı tarafından denetlenemeyen herhangi bir bilgiye inanmamızı istememektedir. Evet, kendi sistemi içinde metafizik bir öge olarak Tanrı'yı temellendirmiştir fakat bu temellendirme akıl aracılığıyla olmaktadır. Söz gelişi vahiy veya ilham gibi bir yolla değil.

uyduramayan etnik unsurları sınırların dışına atar. Modern ahlâk, özü itibariyle müphem ve kişiye özgü olan ahlâkî sorumluluk yerine etik kodu; ahlâkî özne yerine görevin/rolün etikliğini koyar. Tüm bunlar, varoluşun müphem, belirlenimsiz ve olumsal yapısı yerine rasyonel ve mutlak bir düzen koyma amacına mütealliktir. İşte modernliğin müphemlikle mücadelesi böylesine geniş bir art alanda var olmuş ve varlığını sürdürmektedir. Şimdi modernliğin düzen arayışının ortaya çıkardığı sonuçlardan birkaçına değinilecektir.

1- Müphemlik

1. Müphemlik, var olan tüm sınıflandırmaların ve düzenlemelerin iflâsı demektir. Şeylerin denetlenemez, sonucu kestirilemez oluşu müphemliği besleyen temeldir. Şeyler ve olaylar kendi varoluşlarına tâbidirler. Varoluş ise kaçınılmaz bir biçimde müphemdir. Bauman'ın ifadeleriyle, "insanın varoluşsal durumu, tedavisi olmayan ölçüde müphemdir."²⁰⁴

Müphem bir durumda, öğrenilen kalıpların hiç biri duruma uymaz, ya da birkaçı birden uyar.²⁰⁵ Bu ise modern projenin düzenleme çabasının boşa çıkması anlamına gelmektedir. Sonucun tahmin edilemez, denetlenemez oluşu modern zihnin tahammül edebileceği bir durum değildir. Bu yüzden müphemlik, kendisiyle mücadele edilmeye mahkûmdur. Ancak bu mücadelenin sonuçlanması pek olası değildir. "Müphemlikle savaşmak zor, bu savaşı kazanmak ise imkânsızdır."²⁰⁶ Çünkü müphemliği yok etme çabası, müphemliğin nihaî kaynağıdır.²⁰⁷ Yok edilmeye çalışılan şey, bu çaba sayesinde serpilip gelişmektedir. Modern projenin nihaî olarak tam bir başarıya ulaşmaması bu durumdan ileri gelmektedir. Zira düzen çabası müphemliği beslemektedir.²⁰⁸

Müphemlik (düzensizliğin ya da kaosun özü) bütün açık ve net projelerin, istisna tanımayan sınıflandırmaların -yani, gerçekliğin öğelerini sanki onlar gerçekten ayrı ve bölünmüş, sanki onlar her sınırı dağıtmazmış, sanki onlar tek ama yalnızca tek bir ayrıma aitmiş gibi ele almanın- kaçınılmaz sonucudur. (...) Her dikotomi müphemlik

²⁰⁴ Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 115.

²⁰⁵ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 10-11.

²⁰⁶ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 279.

²⁰⁷ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 11, 12.

²⁰⁸ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 288.

üretir; her düzen arayışında zorunlu olarak boy gösteren dikotomik görüş olmasaydı, müphemlik de olmazdı.²⁰⁹

Ancak modernlik, (yeniden) düzenlenme arzu ve iradesinden vazgeçmeyeceğine, daha doğrusu modernlik ancak bir düzenin varlığı ile var olabileceğine göre, müphemlik de var olmaya devam edecektir; hem de artan bir biçimde. Müphemlik değirmenine suyu, modernliğin düzen kaygısı taşımaktadır ve düzene sokma kaygısı sonlanmadıkça, bu, devam edecektir.²¹⁰

2. Müphemliğin kökünü kazıma modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özünü oluşturur.²¹¹ Bundan dolayı müphem alanlar, çatışmaya en çok konu olan alanlardır. Söz konusu alanların herhangi birindeki müphemlik, tüm denetimleri anlamsız kılar. Denetimin anlamlı olması, müphemliğin denetim altına alınmasına bağlıdır. Bu ise zaten müphemliği ortaya çıkaran, daha doğrusu müphemliği bir sorun olarak ortaya çıkaran şeydir. Müphemlik *tanımlanmış* olsaydı zaten müphemlik olmaktan çıkardı.

3. Müphemliği tasfiyenin felsefi anlamı denetlenmeyen bilgi temellerinin tümünü gayrimeşru saymaktadır.²¹² Buna göre modern bilimin belirlediği asgarî şartları taşımayan tüm geleneksel bilgi kaynakları geçerliliğini yitirmiş olur.

Burada modern filozofların üstlendikleri göreve dair birkaç şey söylemek, konunun açıklığa kavuşması açısından önemlidir. Birinci bölümde de ifade edildiği gibi felsefi kesinliğin akla ve hakikat bilgisine sahip olanlara (felsefecilere) havale edilmesi, Descartes ile önemli bir aşamaya girmiş oldu. Descartes, aklî kesinlikten yoksun tüm bilgileri *geçersiz* sayıyordu.²¹³ Ona göre bilgi diye sunulan şeyde kuşku bulunmamalıydı. Bu ise ancak aklın ilkeleri ile mümkün olurdu. Aklın ilkelerini de felsefecilerden daha iyi bilen ve uygulayan olmayacağına göre felsefeciler hakikati

²⁰⁹ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 204.

²¹⁰ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 194, 293.

²¹¹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 18.

²¹² Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 39.

²¹³ R. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 32. Descartes burada şu ifadeleri kullanır: "... fakat, Yalnızca hakikati araştırmakla uğraşmak istediğim için, (...) haklarında en ufak bir şüphe duyabileceğim şeylerin hepsini, -doğru sandığım görüşler arasında tamamıyla şüphe götürmez bir şeyin kalıp kalmıyacağını görmek için.- mutlak surette yanlış sayarak atmam gerektiğini düşündüm." (s. 32). Başka bir yerde ise, "İncelemelerin amacı akla, karşısına çıkan her şey üzerine sağlam ve doğru yargılara varmayı sağlayacak bir yönetim vermek olmalıdır." der. (Aklın Yönetimi İçin Kurallar, s. 7).

belirleme gibi bir imtiyaza sahip oluyorlardı. Bu anlayış modern çağ boyunca varlığını hep sürdürdü. Bu anlayışın modernliğin ileri evrelerinde (ya da bazılarının deyimiyle, postmodern evrede) biraz gözden düşmesi ise ayrı bir konudur ve burada bu konuya girilmeyecektir.

Gerçekte felsefecilerin (les philosophes)²¹⁴ insanlar üzerinde denetim hakkına sahip olma konusunda imtiyazlı hâle gelmeleri birkaç nedene dayanıyordu. Öncelikle modern yöneticiler ile modern felsefecilerin tasarım tutkuları tam da birbirleriyle örtüşüyordu.²¹⁵ Felsefecilerin bu konuma gelmeleri, “1) mutlakiyetçi monarşinin olgunluğa erişmek üzere olması, hem zaaflarını hem de güçlü yönlerini açığa vurması, 2) eski yönetici sınıfın (soyluların) yok olma noktasına gelmesi” gibi gelişmeler sonucu olmuştur.²¹⁶ Bu durum iki boşluk oluşturdu; yeni bir toplumsal denetim kavramı ve siyasal otoriteyi meşrulaştıracak yeni bir formül ihtiyacı.²¹⁷ İşte felsefecilerin modern dönemde üstlendikleri görev, söz konusu meşrulaştırmayı sağlamak oldu. Buna bağlı olarak,

...modern çağ felsefecilerinin, Batı akılcılığı, mantığı, ahlâkı, estetiği, kültürel ilkeleri, uygar yaşam kurallar, vb.’nin nesnel üstünlüğünün temellerini herkesi tatmin edecek biçimde dile getirmiş olup olmadığı belki de tartışmaya açık bir noktadır. Ancak gerçek şu ki, böyle bir şeyi dile getirme arayışları kesintisiz olarak sürmüş ve felsefeciler bu arayışın başarı getireceğine -getirmesi gerektiğine- olan inançlardan hemen hiçbir zaman vazgeçmemişlerdir.²¹⁸

Buna göre felsefecilerin görevi öteki insanları gözetlemek ve korumaktır.²¹⁹ Halkın ne yapması ve nasıl yapması gerektiğini belirlemek söz konusu felsefecilerin görevidir. Artık felsefeciler* sadece birer “bilgi sevdalısı” (*philo-sophia*), birer “hakikat tutkunu” değillerdi. Onlar aynı zamanda halkın denetim altında tutulması için projeler geliştirecek “toplum mühendisleri”ydiler. Böylelikle, “halka ahlâkın dayanacağı temelleri açıklamak” da les philosophes’in bir görevi hâline geliyordu.

²¹⁴ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 32-3.

²¹⁵ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 38.

²¹⁶ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 35.

²¹⁷ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 34-40.

²¹⁸ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 145.

²¹⁹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 36.

* Bununla kastedilen, iktidarın yönetimini meşrulaştırmayı ve denetimini pekiştirmeyi kendilerine görev edinmiş olan veya kendilerine bu görev verilmiş olan felsefecilerdir. Geniş bilgi için bkz. Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 30-49.

Buna göre ahlâkî davranış müphemlikten kurtarılacak ve belli bazı kalıplara dökülecekti. Etik kodun icat edilmesi ve ahlâkî sorumluluk yerine ikame edilmesi böyle bir çabanın ürünüdür. Kant zaten bu iş için epey mesafe kat etmiş, ahlâkî akılsal bir temele dayandırmıştı. Ondan sonra gelenlere ise söz konusu ahlâkî akılsal temellerini siyasal iradenin belirlediği kurallarla çatışmayacak bir hâle getirmek kalıyordu. Bu ise ahlâkî davranış ile “yasa”ya uygun davranışı birbirine eşitlemeyi gerektiriyordu. Yani artık ahlâkî davranışın belirsizliği değil, etik kodun *önceden* belirlenmişliği söz konusuydu. Ahlâkî davranış müphem alandan kurtarılarak ve siyasal erke karşı girişebilecek herhangi bir davranış peşinen “ahlâk dışı” (aslında, “etik-dışı”) ilân edilerek “halk denetimi” güvence altına alınmış oluyordu.

Felsefeciler de düzenin temsilcileri de, sadece ahlâkî itkiye dayanan bir benliğe büyük bir kuşkuyla yaklaşırlar. Böyle bir benliğin ne yapacağını tahmin etmenin yolu yoktur; böyle bir benlik söz konusu olduğunda, “her şey olabilir”. Düzen muhafızları için de felsefeciler için de, her şeyin olabileceği bir dünya akla hakaret ve eylem adamı için kırmızı alarmdır.²²⁰

Modern felsefenin müphemlikle mücadelesinin diğer bir boyutu ise mutlak ve kesin evrensel hakikat arayışıdır.²²¹ Buna göre “doğru” herkes için ve her yerde aynıdır. Dolayısıyla ulaşılan hakikat herkese ulaştırılmalıydı. Modernliğin evrensellik iddiası böyle bir anlayıştan ileri gelmektedir. Ne var ki bu anlayış pek de masum değildi. Bauman’ın deyişiyle, “Tarih, bir ve tek hakikat adına işlenen katliamlarla doludur”.²²² Evrensel hakikat aynı zamanda başkası üzerinde denetim kurmayı da meşrulaştırır. Hatta kendilerini dünyayı düzene sokmakla görevli görenler açısından başkası üzerinde hâkimiyet kurmayı sadece meşrulaştırmaz, aynı zamanda gerekli de kılar. Ötekilere hakikati ulaştırmak kutsal bir görevdir ve bu yolla cahiller aydınlatılmalı, vahşiler uygarlaştırılmalıydı.²²³ Ne de olsa “vahşilikten barbarlığa, barbarlıktan uygarlığa; tarih böyle ilerledi”.²²⁴

²²⁰ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 82.

²²¹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 39.

²²² Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 258.

²²³ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 177.

²²⁴ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 217.

Felsefî kesinlik tüm yerellikleri “geçersiz” sayarak geniş halk yığınlarını âdeta “değer”siz bırakır; onları, *yaşam tarzları ve davranış ilkeleri değiştirilmesi gerekenler* olarak görür. Modernliğin aynı zamanda kültürel bir hareket (cihat) olması bu kesinlik anlayıştan ileri gelmektedir.²²⁵

Ancak burada ne ontolojik ne de teolojik anlamda *kesinlik* söz konusu edilmektedir. Burada söz konusu olan siyasal anlamda “tek”çiliğin ne anlama geldiği ve ne tür sonuçlar doğurduğudur. İddia edilen, “Batı uygarlığının kendi hegemonya mücadelesini, insanlığın barbarlığa, aklın cehalete, nesnelliğin peşin hükme, ilerlemenin yozlaşmaya, hakikatin hurafeye, bilimin büyüye, akılcılığın tutkuya karşı savaşının terimleriyle dile getirdi”ğidir.²²⁶ Ve karşı çıkarılan da siyasî ve kültürel açıdan hâkimiyet kurma çabasına felsefî kesinliğin, daha geniş anlamda ise bilimin ve felsefenin aracı edilmesidir. Bauman, bu yüzden, müphemlikle mücadelenin felsefî anlamının bir çeşit siyasî tahakküm kurmanın meşruiyetini elde etme çabası olduğunu ileri sürer.²²⁷ Modern uygarlığın ahlâkî sorumluluğu susturması ise böyle bir amaca ulaşmak için yoldaki engelleri tasfiye çabasının bir uzantısıdır.²²⁸

4. Müphemliği tasfiyenin siyasal alandaki anlamı ise “yabancıları ayırmak ve defetmek, yerel güçlerin bazılarını meşru bazılarını gayrimeşru saymak ve ‘yasadaki boşlukları’ doldurmaktır”.²²⁹ Yabancılar düzen bozucu, güvenilmez, *bizden olmayan* ama buna rağmen *bize yakın* olan “ayrık otları”dır. Yabancılar, düzen tasarımcılarının yetkinliklerini onaylamadıkları unsurlardır. Yabancı, “hiç bilinmeyen” kimse değildir; hakkında az çok bilgi sahibi olunan kimsedir. “Onlar âdeta ne yakın ne de uzaktırlar. Ne “biz”im bir parçasıdırlar ne de “onlar”ın bir parçası. Ne düşman ne de dostturlar. Bu nedenle şaşkınlık ve endişe yaratırlar.”²³⁰ Yabancıların bu özelliği onları “öteki”lerden daha çok *istenmeyen ve rahatsız edici* kılar. Böylesine “tekinsiz” unsurların her gün yaşadığım ve ayrılmayı da düşünmediğim yerlerde dolaşmaları, düzen fikrini alt üst eder. Çünkü düzen bir güvenlik alanıdır; ortamın “yabancı” unsurlardan arındırılmasıdır. Yabancıların

²²⁵ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 158-9.

²²⁶ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 130. Avrupalıların kendilerini medeniyetin taşıyıcıları olarak görmeleri ile ilgili bkz. John Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı* (Çev. B. Peker), Dost Kitabevi, Ankara, 1998, s. 32-6.

²²⁷ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 82; Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 135.

²²⁸ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 82.

²²⁹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 39.

²³⁰ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 66.

varlığı ise düzen ile düzensizlik arasındaki sınırı belirsizleştirir. Kendisinden kurtulmaya çalışılan müphemliği tüm denetimsizliğiyle tekrar ortama sokar. Bu yüzden, “yabancılar, bahçeyi istila eden, sınırları ihlâl eden yabanî otlar gibidir. Onlardan kurtulması gerekir.”²³¹

5- Modernlik belirsizliği geçici bir sıkıntı sayar. Buna göre, belirsizlik üstesinden gelinebilecek, yok edilebilecek bir şeydir.²³² Modernlik her şeyin teker teker sayılarak her birine bir sayı/ad verilebileceğini varsayar. Ancak eldeki adların her şeye yeterli gelmeyeceği ve yeterli gelse bile tüm adların ve sayıların aynı oranda “makbul” görülmeceği gerçeği, bir sayım ve sınıflandırma sonucu, -ne olursa olsun- mutlaka bazı şeylerin “dışarıda” kalacağını önceden haber verir. *Bazı* şeyler için mümkün olsa bile, “dışarıda kalan” tüm şeylerin zamanla içeriye dâhil edilme olanağı da yoktur. Böyle bir şey zaten sınırların varlığını “geçersiz” kılar. Oysa sınırlar, “öteki” ile “beriki”, “biz” ile “onlar”, “dost” ile “düşman” arasındaki ayrımı göstermek için konulmuştur.²³³ Bu yüzden de farklılığın ya da belirsizliğin geçici sayılması inandırıcı bir sav değildir. Varoluşun özü itibarıyla bu böyledir. Bauman’ın ifadeleriyle, “insanın varoluşsal durumu tedavisi olmayan ölçüde müphemdir.”²³⁴

2- Olumsuzluk ve Kaos

Olumsuzluk, şeylerin olabirliği ile olmayabilirliğinin aynı ölçüde muhtemel oluşu; ortaya çıkıp çıkmama, gerçekleşip gerçekleşmeme konusunda mantıksal, metafiziksel ya da epistemolojik bir zorunluluğun bulunmaması anlamına gelmektedir.²³⁵ Kaos ise evrenin düzenden önceki hâli; “karmakarışık, şekilden yoksun ve ayrılaşmamış hâlidir”.²³⁶ Kaos her şeyin iç içe bulunmasıdır. Sınıfların ve sınırların belirlenmemiş olmasıdır. Başka bir deyişle *rasyonel* bir düzenin yokluğudur. Kaos alternatif bir düzen olmayıp düzenleme çabalarının başarısızlığıdır.²³⁷

²³¹ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 68.

²³² Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 39.

²³³ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 66.

²³⁴ Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 115.

²³⁵ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 771-2. Olumsuzluk hakkında derinlikli bir tahlil için bkz. Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 23-110.

²³⁶ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 587. Burada bu iki kavram ile ilgili tartışma, konunun bağlamıyla sınırlı tutulmuş olup ilgili literatüre girilmemiştir.

²³⁷ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 202.

Modern anlayış *rasyonel* düzen ve *evrensel* hakikat peşindeydi. Böyle bir dünyada olumsuzluğa ve müphemliğe yer yoktu. “Siyasal düzen ve doğru bilgi bir araya gelerek bir kesinlik tasarımı yaratıyorlardı. Düzen ve hakikatin rasyonel-evrensel dünyası, olumsuzluk ve müphemlik bilmeyecekti”. Ne var ki “kesinlik ve mutlak hakikat hedefi, cihat ruhu ve tahakküm projesinden ayrı düşünülemez.”²³⁸

Modernlik iki yüzyıldır kaos ve olumsuzluğu hayattan defetmeye çalışıyor.²³⁹ Ne var ki bu çaba sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Kaos, önceden kestiremediğimiz, denetleyemediğimiz bir durumun varlığı demektir.²⁴⁰ Düzenin karşıtı olarak kaosu ortadan kaldırma, kaosun denetim altına alınmasını, yani bir düzene sokulmasını gerektirir. Oysa düzenleme çabası kaosun varlık sebebidir. Bazı şeylerin “düzenli” kabul edilmesi diğer bazı şeylerin “düzensiz” olduğu şeklindeki önkabulü de içinde barındırır. Bu yüzden de “kaosa karşı mücadele görünür bir sonuca ulaşmaksızın sürüp gidecektir. Ne var ki, ele geçirilip zapt edilecek kaos, artan bir oranda, sorun çözme yerine yeni sorunların yaratılmasına neden olacak”tır.²⁴¹

Modernliğin kendi içinde çelişkili olduğu, ya da modernliğin savunduğu değerlerin değilini de içinde barındırdığı Berman (*Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*), Touraine (*Modernliğin Eleştirisi*) ve Cahoone’nun (*Modernliğin Çıkmazı*) görüşlerinden hareketle birinci bölümde dile getirilmişti. Burada yine aynı sonuca dönmüş bulunuyoruz: Modernliğin üstesinden gelmeye çalıştığı sorunlar, çoğu kez o sorunun varlık sebebi olmaktadır. Başka bir ifadeyle, “modern yapay düzen arayışının başarısı bizatihi kendi en derin, en kaygı yaratan zaafının nedenidir.”²⁴²

Kaosu yok etme ya da kaosa mahal vermeme müphemlikle mücadelenin en önemli ayaklarından biridir. Ancak şunu bildiğimizde söz konusu mücadelenin sonuçsuz kalmaya mahkûm olduğunu görmek için yeterli olur muhtemelen: Kaos, “düzenin ötekisi”dir.

²³⁸ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 297-8.

²³⁹ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 42.

²⁴⁰ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 165.

²⁴¹ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 213.

²⁴² Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 213.

Kaos, düzenin oluşumunun yan etkisi, artığı, fakat aynı zamanda da düzenin olabilirliğinin *sine qua non* [olmazsa olmaz] koşuludur. Kaosun olumsuzluğu olmazsa düzenin olumluluğu da olmaz. Kaos olmadan düzen olmaz.²⁴³

Varoluş, düzen ve kaos alternatiflerini içerdiği ölçüde moderndir. Varoluş düzen ve kaos olarak ayrıştırıldığı ve bunlar birbirinin değili olarak sunulduğu ölçüde moderndir.²⁴⁴ Düzen mücadelesi “bir düzene karşı mücadele” değildir; gerçekliğin bir tanımının başka bir tanıma karşı mücadelesi de değildir. Bu mücadele, “belirlenimin ikircime, semantik kesinliğin müphemliğe, saydamlığın örtüklüğe, berraklığın bulanıklığa karşı mücadelesidir”.²⁴⁵ Bu yüzden de, “düzenin ötekisi'nin eş anlamları şunlardır: Tanımlanamazlık, tutarsızlık, uyumsuzluk, bağdaşmazlık, mantıksızlık, irrasyonellik, ikircim, karmaşa, kararlaştırılamazlık, müphemlik.”²⁴⁶

Modern devletin ötekisi hiç kimsenin yurdudur; tartışmalı ve belirsiz bir alandır. Modern devletin egemenliğinin ötekisi, itaatsizlik, başkaldırı, denetimsiz alanlardır; yasa ve düzenin yokluğudur, yani kaostur. Modern aklın ötekisi, çok anlamlılık, bilinçsel kesinsizlik, uyumsuzluk ve olumsuzluktur; yani sınıflandırmanın çöküşü, tanımların ihlâli ya da tanımların geçersizleşmesidir. Ancak “hem modern devlet hem de modern akıl kaosa gereksinim duyar; sadece düzen yaratmaya devam etmek için bile olsa. Her ikisi de çabalarının boşa çıkması sayesinde serpilip gelişirler.”²⁴⁷

3- Modern Devlet

*Modern devletin net bir tanımını yapmak pek olanaklı gözüküyor. Ancak, böyle olması modern devlet üzerinde fikir yürütülemeyeceği anlamına gelmeyecektir. Gerçekte modern devletin ne olduğuna dair net bir tanım vermek oldukça zor olsa da imkânsız değildir. Kaldı ki modern devleti bir *olgu* olarak ele aldığımızda, daha teorik boyutta kalan tanım meselesiyle pek kafa yormayabiliriz. Ama yine de “modern devlet neye benzer?” gibi bir soru sorulduğunda verilecek pek*

²⁴³ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 17.

²⁴⁴ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 16.

²⁴⁵ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 16.

²⁴⁶ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 17.

²⁴⁷ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 19.

çok cevap olacaktır. Nitekim burada da tanım meselesinden ziyade bir olgu olarak modern devlet ve bunun uzanımları üzerinde durulacaktır.²⁴⁸

Modernite bağlamında modern devletten söz edilecekse, öncelikle onun modernlikle yaşıt olduğunu kaydetmek gerekecek. Hatta -eğer söylenebilirse- modernlik, *modern tarz* denilebilecek biçimde devletin yeniden yapılanmasıyla ortaya çıktı ya da -en azından- belirgin hâle geldi. Bu ise feodalitenin yıkılması, İtalyan şehir devletlerinin yoğun kolonyal faaliyetler sonucu zenginleşmesi ve merkezî otoritenin güçlenmesi gibi siyasî ve iktisadî gelişmelerin yanı sıra barutun ateşli silâhlarda kullanılması, pusulanın icadı ve coğrafi keşifler gibi teknik ve bilimsel gelişmeler sonucu XV. yüzyıl ve sonrasında gerçekleşti.²⁴⁹ XVIII. yüzyıla gelindiğinde, Rönesans ve Reformasyonla Batı Avrupa’da doğup gelişen söz konusu süreç, bilim, felsefe, ekonomi, siyaset ve kültür gibi hayatın bütün boyutlarını kapsayacak şekilde genişleyecek ve daha sonra “modernite” diye adlandırılacaktır. XIX. ve XX. yüzyılda ise artık modernite bir bütün olarak kurumsal hâle gelecek ve meyvelerini verecekti. İşte bizim burada değineceğimiz, ağırlıklı olarak bu meyveler olacaktır. Bunların çoğunlukla acı olması ise, eğer bir tesadüf değilse, modernitenin ve modern devletin karakteristik özelliklerinden ileri gelmektedir.

1. Modern devletin sınırları hayalî olarak belirlenmiştir. Haritada çizilen çizgiler modern devletin “sınırları” olarak kabul edilir. Bu sınırlar herhangi etnik, coğrafi, ya da tarihî temelle dayanmaz ya da -en azından- dayanma zorunluluğu taşımaz. Çoğu kez en aşılmaz yerlerde bile “devlet sınırı” varlığını sürdürür. Artık yapılması gereken sınırlar boyunca koruma ve gözetim noktalarının kurulması, sınırların muhkemleştirilmesi ve sınırların içinin “tanımlanması”dır. Bu tanımlamanın anlamı “düzen sağlamak”tır. Modern devletin “bahçıvan modeli” üzerinde kurulduğu şeklindeki iddia yukarıda anlatılan süreçten ileri gelmektedir. Önce sınırların belirlenmesi, o sınırlara çitler çekilmesi; sonra da sınırların içinin

²⁴⁸ Modern devlet hakkında Max Weber (1864-1920) şunları söyler: “Sürekli işlemler yapan yapırımcı siyasal bir örgüt, düzenin uygulanmasında idarî personeli, fizik güç ve şiddetin meşru kullanım haklarını başarıyla elinde tuttukça, “devlet” olarak anılacaktır (...) Modern devletin güç kullanımını tekeline alma iddiası, onun yapırımcı ve sürekli işletim niteliği kadar özseldir.” Bu alıntıyı yaptıktan sonra C. Pierson modern devletin niteliklerini şöyle sıralar: 1) şiddet araçlarının (tekel) denetimi, 2) toprak, 3) egemenlik, 4) anayasallık, 5) kişisel olmayan iktidar, 6) kamu bürokrasisi, 7) yetki/meşruiyet ve 8) yurttaşlık (C. Pierson, *Modern Devlet*, s. 19-62; ayrıca bkz. G. Poggi, *Modern Devletin Gelişimi*, s. 107-137).

²⁴⁹ Bkz. ve krş. D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 19-32.

resmî ideolojiye göre yeniden yapılandırılması; bazı güçlerin *meşru*, bazılarının *gayrimeşru*, bazı etnik unsurların “yerli” diğerlerinin “yabancı” ilân edilmesi; bazı kültürlerin “geçerli” diğerlerinin “geçersiz” sayılması hep söz konusu düzen inşa etme çabalarının ürünüdür. Ancak modern devlet, aynı zamanda meşruiyetini de bu tanımlama hak ve yetkisinden alır. Zira meşruiyet “bu benim yurdum” anlayışına dayanır ve sınırın içinde kalanların bunu *tartışmasız bir biçimde* kabul etmeleri beklenir.²⁵⁰

Meşruiyet, uyrukların devletten gelen ve uygun otoritenin damgasını taşıyan ne olursa olsun boyun eğilmeye *değer olduğuna* güven duymalarını ve boyun eğilmesinin de *gerektiğine* inanmalarını sağlamayı amaçlar. Kişiden, onun akla uygun bir yasa olduğundan emin olmasa ve yasanın yapmasını istediği şey hoşuna gitmese bile, yasaya uyması istenir.²⁵¹

2. Meşruiyet, yurttaşların itaatini akıl ve muhakeme yoluyla sağlamayı ve böylece kendi otoritesini benimsetmeyi amaçlar. Bunun için de meşruiyet “bu benim yurdum” duygu ve anlayışına dayandırılır. Böylece tebaadan koşulsuz bağlılık ve itaat beklenir. “Yurtseverlik” ile açıklanan bu koşulsuz bağlılık, yasaya uygunluğu kişi açısından *en makul* seçenek hâline getirmeyi hedefler. Yurttaşların ortak ve devletin yüksek çıkarları söz konusu olduğuna göre, kişinin bireysel olarak onaylamadığı politikaları desteklemesi gerekir. Zira “uzlaşım ve disiplin hepimizin yararınadır” ve “yurtseverin en önde gelen görevi disiplindir.”²⁵²

Ne var ki itaat ve disiplin akıl adına istendiği sürece sonuçtan her zaman emin olunmayabilir. Akıl adına talep edilen yurtseverce itaat ve davranış her zaman akıl testinden geçmeyebilir ve

Öfke duyulan bir politikaya boyun eğmenin bedelleri karşısında, etkin bir direnişin getirebileceği kazanımların hesabı yapılabilir. Sonuçta, direnişin boyun eğmekten daha az bedel ve zarar getirdiği ve dolayısıyla rıza göstermemenin daha iyi olduğu görülebilir ya da en azından buna inanılabilir. Bu yüzden, birliğin getireceği faydalara atıfta

²⁵⁰ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 187-205.

²⁵¹ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 187.

²⁵² Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 188.

bulunarak itaat gereğini meşrulaştırma çabaları hiç de ikna edici değildir ve amacına hiçbir zaman ulaşamaz.²⁵³

Meşruiyet iddiasını bu zayıf ve kırılğan yapısından kurtarmak için akılsallığı bir kenara bırakan milliyetçilik miti geliştirildi. Buna göre akla ve hesaba gerek duyulmaksızın koşulsuz sadakat gereklidir. Bu yönüyle milliyetçilik, modern devletin meşruiyet elde etme çabalarının ürünüdür²⁵⁴ ve ulusal devlet iddiası buradan gelmektedir.²⁵⁵ Yine bu yönüyle, B. Anderson'un ifadesiyle, "hayalî bir cemaat" olması açısından milliyetçilik, sınırları hayalî ve keyfi olarak çizilen modern devletle koşutluk arz etmektedir.²⁵⁶

3. Tüm iktidarlar hakikate gereksinim duyar, mutlak iktidarın ise mutlak hakikate gereksinimi vardır. Modern devletin feodaliteden sonra ortaya çıkan mutlakiyetçi devletlerin bir çeşit devamı ya da ürünü olduğu göz önüne alındığında, modern iktidarın ne denli mutlak hakikate ihtiyaç duyacağı kestirilebilir. Zira mutlaklık iddia eden iktidarın "evrensel doğru"ları ve "mutlak hakikat"leri olmalıydı. Aksi hâlde meşruiyet iddia edemezdi ya da en azından otoritesinin kısmîliğini kabul etmek zorunda kalırdı. Oysa modern devlet açısından kısmî otorite, otorite sayılamayacak kadar kırılğandır ve devletin egemenliğine büyük oranda hanel getirir.²⁵⁷ İşte modern devletin "düzen inşa etme" misyonunu yerine getirmek ve mutlak egemenlik kurmak için gereksinim duyduğu entelektüel temeli, ona modern felsefe sağlıyordu. Modern felsefenin "mutlaklık" ve "evrensellik" koyutu modern siyasetin evrensellik iddiası için tam da biçilmiş kaftandı. Böylece "evrensel rasyonel düzen" kurulmuş olacaktı.²⁵⁸

Yerel farklılaşmanın, özerk ve kendi gücüyle ilerleyebilen, cemaat temelli yaşam tarzlarının kökünü kazımak ve bunların yerine birliği sağlanmış, tüm toplumu kuşatan disiplin örüntüsünü geçirmek amacıyla ortaya çıkan modern devlet, bu amacını gerçekleştirmek için bir kültürel haçlı seferine gereksinim duyuyordu. "Bahçe

²⁵³ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 188.

²⁵⁴ Bkz. Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 188-195.

²⁵⁵ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 153-4; krş. A. Giddens, *Ulus-Devlet ve Şiddet*, s. 119-165.

²⁵⁶ Bkz. ve krş. Benedict Anderson, *Hayalî Cemaatler* (Çev. İ. Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s. 20-22, 52-62.

²⁵⁷ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 25; Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 113.

²⁵⁸ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 34.

düzenleyici” devletin örgütlenme alanındaki hırsları, entelektüel yönlendiriciliğin hedeflerini küresel plânda gerçekleştirme hırslarıyla çok iyi bağdaşıyordu.²⁵⁹

Bauman’ın “bilgi-iktidar sendromu” dediği bu süreçte iktidar egemenliğini tahkim etmek için entelektüellerin sağlayacağı “meşrulaştırıcı söylem”e (“ideoloji” ya da “millî ideoloji”ye) ihtiyaç duyarken entelektüeller ise ulaştıkları “mutlak doğru” ve “evrensel hakikat”leri geniş kitlelere ulaştırmak için iktidar erkinin onay ve desteğine ihtiyaç duyarlar. “İktidar bilgiye gereksinim duyar; bilgi [ise] iktidara meşruluk ve etkinlik kazandırır.”²⁶⁰ Modern proje, sözü edilen bu etkileşimin ve birlikteliğin ürünüdür. Buna göre birey ve toplum yeniden inşa edilecektir. Böylece siyasal anlamda müphemlikle mücadelenin konusunu oluşturan kültürel, etnik, linguistik ve epistemik farklılıklar ortadan kaldırılacak; kaldırıl(a)mayanlar ise gayrimeşru ilân edilecek ve değerleri alçaltılacaktır.²⁶¹ Bu süreç aynı zamanda ahlâkî müphemlikle mücadeleyi de içerir ki bu konu “Modernlik ve Ahlâk” başlığı altında ele alınacaktır. Felsefî açıdan modernliğin müphemlikle mücadelesine ise çalışma boyunca değişik başlıklar altında değinilmektedir (özellikle bkz. “Bilginin Adiaforizasyonu” başlığı).

4. Modern-öncesi dönemde devletin kimlik oluşturma gibi bir görevi yoktu.²⁶² Farklılık kendisiyle mücadele edilecek bir şey değildi. Buna karşın yerel farklılıkların kökünü kazımak amacıyla ortaya çıkan modern devlet “bu amacını gerçekleştirmek için bir kültürel haçlı seferine ihtiyaç duyuyordu”.²⁶³ Bu, modern devletin benimsediği bahçıvanlık duruşuyla ilgiliydi. Buna göre, bahçedeki yabanî, “istenmeyen” otlar ayıklanacak; yaşama şansına sahip olanlar ise en iyi ihtimalle ayaklar altında kalacaktı. Bir bahçıvan edasıyla modern devlet, kendi egemenliği altında bulunan yerlerde yetişmesini istediği unsurları destekleyerek kendi

²⁵⁹ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 190.

²⁶⁰ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 62.

²⁶¹ Z. Bauman, *Siyaset Arayışı*, s. 84; Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 8. Bilgi/iktidar sendromu ile ilgili Bauman şunları kaydeder: “Modernitenin en belirgin vasfı olan iktidar/bilgi sendromu bu dönemde [Aydınlanma çağında] belirginlik kazanmıştı. Sendrom, modern çağın başlangıcında meydana gelen iki yeni gelişmenin ortak ürünüydü: Toplumsal sistemi önceden tasarlanmış bir düzen modeline göre biçimlendirip yönetmek için gerekli kaynaklara ve iradeye sahip yeni tür bir devlet iktidarının ortaya çıkması; hem böyle bir modeli oluşturabilecek, hem de kullanımın gerektirdiği uygulamaları içeren görece özerk, kendi kendini yöneten bir söylemin kurulması.” (Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 8)

²⁶² Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 132.

²⁶³ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 190.

ideolojisini yaygınlaştıracaktı. Söz konusu şeyler, sadece bir tasarıdan ibaret değildir. Bütünüyle tasarlanan bu süreç, baştan sona uygulandı da. Bauman'ın ifadeleriyle,

...modern devlet bahçeci bir devletti. (...) Nüfusun mevcut (yabanî, terbiye edilmemiş) durumunu gayrimeşru sayıp, var olan yeniden üretim ve özdengeleme mekanizmalarını elden çıkardı. Bunların yerine, değişimi, rasyonel tasarımın öngördüğü istikamete yöneltmek amacıyla inşa edilen mekanizmaları yerleştirdi.²⁶⁴

Modern devlet, bu bağlamda, tektiplitiği teşvik ediyordu.²⁶⁵ Modern devletin başlattığı kültürel haçlı seferleri uyarınca hiçbir şey olduğu hâliyle kabul edilemezdi; “ekilmemiş hiçbir bitki büyümemeliydi ve kendi başına büyüyen her şey kötüydü”²⁶⁶ ve “yerel, düzensiz ve kendiliğinden olana karşı savaş amansızdı”.²⁶⁷ Söz konusu tekbiçimleştirme modern devlet tarafından evrensellik koyutu altında yürütüldü. Buna göre rasyonel evrensel düzene göre yapılandırılmış bir dünyada müphemlik, ikircimlik, olumsuzluk gibi unsurlar bulunmayacaktı.²⁶⁸ Ne var ki yabancıların varlığı siyasal anlamda, ahlâkî sorumluluğun varlığı ise eylemsel anlamda sürekli müphemlik yaratıyor ve düzeni tehdit ediyordu. Bunun için yabancıların defedilmesi, ahlâkî sorumluluğun ise bastırılması ve yerine “etik” in ikame edilmesi gerekiyordu.²⁶⁹ Bütün bunlar bir yana aslında söz konusu olan “devletin, kendi yönetimine karşı potansiyel direnme yuvaları olarak görülen her tür yaşam biçimine karşı savaş açmasıydı. İstenen, yaşama sanatında devletin uzmanlığının kabul edilmesiydi” ve bunun için de, “yönetilenler Tanrıya giden yolu bulmak için gerekli becerilerden yoksun bırakılmakla kalmamış, bilgilerin gözetimi, yardımı ve ıslah edici müdahalesi olmaksızın insana yaraşır bir yaşam sürdürme becerileri de ellerinden alınmıştı.”²⁷⁰

5. Modern devlet aynı zamanda kurumların rasyonelleşmesi anlamına gelmektedir. Ne var ki rasyonel örgütlenme ya da rasyonel bürokratik yapı “etik sınırlandırmalar”dan kurtulma amaçlıdır.²⁷¹ Modern devletin “müphemlikten arınmış

²⁶⁴ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 34.

²⁶⁵ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 140.

²⁶⁶ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 84.

²⁶⁷ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 167.

²⁶⁸ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 54.

²⁶⁹ Bkz. Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 62, 87; Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 39.

²⁷⁰ Alıntılar, Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 64.

²⁷¹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 56.

homojenliği yapay araçlarla gerçekleştirmeye çalışan, rasyonel bir toplum mühendisliği uygulaması”²⁷² aynı zamanda ahlâkı da rasyonelleştirmesini gerektiriyordu. Bunun için öncelikle ahlâkın müphem alanından kurtulmak ve belirli davranışları içeren etik kod’lar icat etmek icap ediyordu. Böylece bireysel davranış ahlâka konu olmaktan çıkıp etik açıdan değerlendirilir oldu. Etik ise kişiye ahlâkî/vicdanî sorumluluk yüklemeyi, sadece, kişinin belirlenen ya da genel kabul görmüş (genelleşmiş) sınırlar dâhilinde eylemde bulunmasını öngörür. Buna karşın ahlâk, kişinin *Öteki-için* derin vicdanî sorumluluk ile hareket etmesidir ki bu, tümüyle aporetik ve asimetrik bir ilişki tarzıdır.²⁷³

Modern devlet “modernleşme” sürecinin en temel uygulayıcısıdır. Bu süreçte devlet başat bir rol edindi. “Modern koşullar tüm toplumsal ve ekonomik denetim ağının yerine siyasal komutayı koyacak bir devletin çıkmasını olanaklı kıldı.”²⁷⁴ Modern devletin “toplumsal mekânı devletleştirmesi, muazzam ve yoğunlaştırılmış baskıyı doğurdu”.²⁷⁵ Bu, aynı zamanda özel alanın kamusal alan içinde eritilmesi anlamına geliyordu. Artık her yer “kamusal”dı; her yer dışarıya karşı savunmasız ve korunmasızdı. Bireysel mahremiyet, devlet lehine olmak üzere sürekli ihlâl ve taciz ediliyordu.²⁷⁶ Tekbiçimcilik devlet tarafından “resmen” dayatılıyordu. İktidarın bu şekildeki totaliter eğilimi ideologlar ve ideolojileri tarafından desteklendi.²⁷⁷ Totaliter eğilimin “insanları gereksiz kılması” ve tektipliliği dayatması aynı zamanda ulusal devletlerin kurulması, ulusçuluğun yaygınlaşması ve yabancılara defedilmesi anlamını da içeriyordu. Konunun bu boyutu aşağıda ele alınacaktır.

4- Ulus-Devlet

Ulus-devlet ile modern devlet aslında birbiriyle yakından alakalı olgulardır. Modern devletin Avrupa’da ulus-devlet olarak ortaya çıktığı²⁷⁸ göz önüne alındığında bu, daha da çok böyledir. Modern devletin bütün özellikleri aynı zamanda ulus-devletin de özellikleridir. Ancak burada, modern devlet ele alınırken takip edildiği gibi ulus-devletin de tanım ve teorisinden ziyade modernlik

²⁷² Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 55.

²⁷³ Bkz. Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 17-26.

²⁷⁴ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 151.

²⁷⁵ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 288.

²⁷⁶ Bkz. Z. Bauman, *Siyaset Arayışı*, s. 98.

²⁷⁷ Z. Bauman, *Siyaset Arayışı*, s. 103.

²⁷⁸ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 303.

bağlamındaki uygulamalarının ve bunların sonuçlarının ilgili kısımlarına ve tabii ki düzen arayışı ve müphemlikle mücadelede ulus-devletin üstlendiği misyona değinilecektir.²⁷⁹

1. “Ulusun devletleşmesi” diyebileceğimiz ulus-devletin ortaya çıkması, öncelikle ulus ile devletin özdeşleştirilmesinin bir sonucudur.²⁸⁰ Bu açıdan bakıldığında ulus-devlet pratiğe dökülmüş milliyetçilik kuramına denk gelir. Bu ikisi birbirine gereksinim duyduğu gibi birbirlerinin sayesinde serpilip gelişirler. Bauman’ın ifadeleriyle söylenecek olursa, “devletin yasama için milliyetçiliğe gereksinimi olduğu ölçüde milliyetçiliğin de devletin etkili olmasına gereksinimi vardır. *Ulusal devlet* bu etkileşimin bir ürünüdür.”²⁸¹ Önceleri, kendi savlarının ikna ediciliği ve inanırlığı için uğraşan milliyetçilik, devlete kavuştuktan sonra artık böyle bir çabaya gereksinim duymaz. Artık kendi savlarını destekleyecek ve onları her tarafta *uygulanır kılacak* bir güce (devlete) sahiptir. “Devlet gücü, resmî dairelerde, mahkemelerde ve temsil organlarında yalnızca ulus dilinin kullanılmasına zorlama şansını elinde bulundurma demektir.”²⁸² Böylece tüm kamu kaynakları ulusal kültürün gelişimi ve yayılması için seferber edilir, ulusal edebiyat ve sanatlar teşvik edilir. Ancak ulusun devlet gücüne sahip olması,

...bütün bunların ötesinde, eğitimi denetlemek demektir, eğitim aynı anda hem serbest hem de zorunludur, böylece (...) hiç kimsenin eğitimin etkisinden yoksun kalmasına izin verilmez. Evrensel eğitim, devletin sınırları içindeki bütün vatandaşların devletin yücelttiği ulusal yasanın değerlerine uygun olarak eğitilmelerine olanak tanır.²⁸³

Ancak devlet ile ulus birlikteliği, sanılabileceği kadar eşit bir birliktelik değildir. Milliyetçilik, her ne kadar kendi söylemini yaygınlaştırma noktasında devlet desteğini arkasına almış olsa da ağırlıklı olarak söz konusu olan devlet otoritesinin meşrulaştırılması ve koşulsuz itaat ve bağlılığın sağlanmasıdır. Bunun için gerekti-

²⁷⁹ Ulus-devletle ilgili geniş bilgi için bkz. Giddens, *Ulus Devlet ve Şiddet*. Giddens’in burada ulus-devlet için verdiği tanım (s. 165), bu tezde yukarıda geçen modern devlet tanımıyla nerdeyse aynıdır.

²⁸⁰ Ulus ile devletin özdeşleştirilmesi konusunda T. Yücel şunları söyler: “Her türlü olumsal dayanaktan yoksun görünen bir takım sıçramalarla, kaşla göz arasında, ‘olabilir’i ‘olması gereken’le özdeşleştirdikten sonra, bireyle ulusu, ulusla devleti aynı özden nesnelermiş gibi değerlendiren bu tarih anlayışının bilimsel bir geçerliliği bulunmadığını söylemek bile gerekmez.” (Tahsin Yücel, *Yapısalcılık*, Can Yayınlar, İstanbul, 2005, s. 189).

²⁸¹ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 153.

²⁸² Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 153-4.

²⁸³ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 154.

ğinde milliyetçiliğin içeriğinden taviz verilir; ancak bu, hiçbir zaman milliyetçiliği elden çıkarma ya da milliyetçiliğe mesafeli durma gibi bir görünüm arz etmez. Aksi hâlde, modern devletin üstlendiği toplumsal düzenleme görevi akim kalır. Toplumsal düzen ve denetim için devletin “kendinden menkul” bir söyleme gereksinimi vardır²⁸⁴ ve ulus-devlet için, bir söylem olarak, milliyetçilikten daha iyisi olamazdı.

2. Ulus-devleti, ulusal çıkarlar adına tek bir bağlılık türünün yüceltilmesi ve en tepeye yerleştirilmesi düşüncesi besler.²⁸⁵ Bunun pratikteki anlamı tek bir bağlılık türü dışındaki tüm bağlılık türlerinin “geçersizleştirilmesi”dir. Aynı zamanda bunun anlamı tektipleştirme, farklılıkla mücadele ve bir etnik grubun diğer etnik gruplar üzerinde koşulsuz nüfuz alanı oluşturmasıdır. Nüfuz alanları oluşturmak ise, her tahakküm biçiminde olduğu gibi, tabîi olarak şiddet içerir. “Modern ulus-devletlerin inşası görece az sayıda becerikli ve başarılı etnisitenin, henüz olgunlaşmamış ve daha küçük ve talihsiz etnisiteler yığını -“olabilecek” ama “asla olmayan” uluslar- üzerinde sürdürdüğü bir şiddet öyküsüdür.”²⁸⁶

Ulus-devletin tek bir etnisiteye dayanması ve sadece onun yaşam tarzını ve değerlerini meşru addetmesi, diğer etnisiteleri meşruiyetten yoksun bıraktı. Bu ise devlet olmamış ulusların ya da etnisitelerin kâbusu demektir. Zira “tarihler galipler tarafından yazılıyordu; dolayısıyla asla kendi tarihlerini yazma şansı verilmeyen yenilgiye uğramış azınlıkların ezilmesi ve fiziksel ya da kültürel olarak yok edilmesi...” kaçınılmazdı.²⁸⁷ Ulus-devletlerin “etnik, dinsel, linguistik ve kültürel homojenliği övmesi ve dayatması” söz konusu grupların da *homojenleştirme* projesi çerçevesinde kültürel haçlı seferine tâbi tutulmalarını gerektirdi.²⁸⁸ Tüm bunların yaşanması modernliğin “hoşgörülülük” iddiasının yavaş yavaş geçerliliğini yitirmesine yol açtığı gibi, şiddetin devlet eliyle yaygınlaşması, yabancılar, etnik ve kültürel asimilasyon gibi sorunları da modern çağ boyunca hep gündemde tuttu.²⁸⁹

3. Modern çağda eğer tüm etnisiteler devlet olma şansına sahip olsalardı, şiddet ve asimilasyon tümünden ortadan kalkmasa bile, en azından tek taraflı olarak

²⁸⁴ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 155, 192.

²⁸⁵ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 271-2.

²⁸⁶ Z. Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 261.

²⁸⁷ Z. Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 261-2.

²⁸⁸ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 88.

²⁸⁹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 87-139.

uygulanamaz ve yasalara uygunluğu iddia edilemezdi. Ne var ki böyle bir şey olmadığı gibi olması pek olanaklı da değildi. Bu şekilde devletleşmiş ulusların sürekli sayıca azınlıkta olması, devletin etnik yapısının heterojen olması anlamına geliyordu.²⁹⁰ Öte yandan, “devletsiz bir ulus sadece birçok referans grubu arasındaki bir “referans grubu” olacaktır”.²⁹¹ Yani kendi geleceğinden emin olmayan, varlığı meşruiyetten yoksun, kazanımları kendi hanesine yazılmayan sıradan bir grup. Geriye, meşruiyetini “kültürel din değiştirme ve kültürel haçlı seferlerinden alan”²⁹² devlet koltuğuna oturmuş ulus ile kendilerinden “ihtida etmeleri” istenen uluslar arasındaki uzun ve sonuçsuz kalmaya mahkûm gerilim ve çatışma kalıyor. Bu açıdan bakıldığında asimilasyon tam anlamını “modern ulus-devletlerin (ya da devlet arayışındaki ulusların) başlattığı kapsamlı kültür cihadında” buldu.²⁹³ Ne var ki, bu girişimin başarıya ulaşması bir yana, bol miktarda insaniyetsizlik ve şiddet doğurduğu açıktır. Belki de, Bauman’ın dediği gibi,²⁹⁴ XX. yüzyıl, ulus-devletlerin kendi tebaası üzerinde sürdürdükleri şiddet yüzyılı olarak tarihe geçecektir.²⁹⁵

4. Ulus-devletin etnik temelli yapısı “yabancılar” sorununu ortaya çıkardı. Modern-öncesi devletler sadece siyasî bağıllık talep ederken modern devlet ve ulus-devlet kültürel bağıllığı da talep ediyordu.²⁹⁶ Kültürel anlamda talep edilen bu bağıllık ve yeni bir kimlik (yeni bir yaşam tarzı) edinme, yabancılar açısından oldukça netameli bir durumdu. Yabancıların edineceği kimlik meşruiyetten yoksundu ve sadakatini göstermek için o sürekli çalışmak zorundaydı. Üstelik o, mevcut hâliyle “düzen bozucu” bir kimliğe sahipti. Sınırların içinde olması onun düşmandan daha tehlikeli bir durum arz etmesine yol açıyordu. Bu yüzden “ulusal devlet, öncelikle, düşmanlar sorunuyla değil yabancılar sorunuyla başa çıkmak amacıyla tasarlanır.”²⁹⁷ Çünkü o, düzeni tehdit eden, düzenin varlığını tartışmalı hâle getiren, kendisiyle dost olunamadığı gibi düşmanlık için de yeterli niteliklere ve uzaklığa sahip olmayan

²⁹⁰ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 170-1.

²⁹¹ Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 271.

²⁹² Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 171.

²⁹³ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 139.

²⁹⁴ Z. Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 266.

²⁹⁵ XX. yüzyıldaki şiddet, toplu kıyım ve etnik temizlik için bkz. J. Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*. Kitabın hemen başında yazar şunları kaydeder: “Soykırma varan savaşlar, bombalanan kentler, nükleer patlamalar, toplama kampları, kişisel cinayetlerin bir veba salgını gibi yayılması... Bu yüzyıl, tasarlanmış olsun ya da olmasın, şiddetin her türünün hak ettiğinden çok daha fazlasına tanık oldu. Üstelik daha da fazlasına tanık olması işten bile değildir.” (s. 13).

²⁹⁶ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 132.

²⁹⁷ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 87.

biridir. Yabancınn bu “ıslah edilemez” durumu aŖađıda biraz daha detaylı ele alınacaktır.

5- Yabancılar

Yabancılar konusu modern devleti, modern siyaseti ve modern düzen inŖası çabasını en çok uğraŖtıran konulardan biri, hatta başta gelenidir.

1. Yabancılık olgusu ve yabancıların bir sorun olarak belirlemesi ulus-devlet inŖasının ürünüdür.²⁹⁸ Ulus-devlet belli bir etnik temele dayanıyordu ve bu etnik temel her zaman, -hatta çoğu zaman- en geniş tabanlı temel değildi. Milliyetçiliğin siyasal egemenliğin meŖruiyet kaynağı olarak ortaya çıkışı söz konusu devlet anlayışı ile eşzamanlıdır. Ulus-devlet tek bir etnik grubu yüceltiyor, diğerlerini ise “aslen” yabancı olarak niteliyordu.²⁹⁹ Yani, bulunduğu ortama aslen ait olmayan, oraya ait olduğuna ya da oranın kendisine ait olduğuna dair bir iddiada bulunamayan, siyasal ve kültürel açıdan meŖruiyetten yoksun kişiler olarak yabancılar.

Aslında yabancı olgusunun ortaya çıkışı milliyetçilik ile sıkı bir bağlantı içindedir. Eğer bir millete ait olmak ayrıcalık oluŖturuyorsa o millete ait olmamak da yabancılık oluŖturur. Yabancı denilen kiŖinin de bir milleti vardır ama ya milletin egemenliği altında bulunan topraklarda yaŖamıyordur (aksi hâlde “yabancı” olmazdı) ya da ait olduğu milletin herhangi bir toprak parçasında hâkimiyeti yoktur. Bu son durumda yabancı, tam anlamıyla bir *haymatlos* (yersiz yurtsuz)dur. Kendisinden kurtulunması için geliştirilecek stratejilerinin çoğu -hemen hemen hepsi- geçersiz kalır. Çünkü onun gönderileceği bir yer yoktur; tehcir ile kendisinden kurtulunması ya da diplomatik yollarla başka bir yere gönderilmesi pek olası değildir. Bu yüzden siyasî pazarlık konusu yapılamaz, (ülkesine) iade edilemez, ait olduğu yere gitmesi istenemez. Çünkü onun bir aidiyeti yoktur. Ancak kendisiyle bir arada yaŖamaya da tahammül edilemez.³⁰⁰ O, kelimenin tam anlamıyla bir baş belasıdır.³⁰¹ Ne var ki “modern hayat yabancılarla birlikte yaŖamak demektir ve yabancılarla birlikte yaŖamak her zaman kararsız, sinir bozucu ve sınıyıcı bir hayattır.”³⁰² Kaldı ki bir

²⁹⁸ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 77.

²⁹⁹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 82.

³⁰⁰ Bkz. Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 86.

³⁰¹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 84.

³⁰² Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 196.

yurdu olmayan yabancı gidecek her yerde yabancıdır. O, hiçbir zaman yabancı olmaktan kurtulamaz. Ancak “yabancı” olarak nitelenen kişi tümüyle “yurtsuz” (haymatlos) olmasa bile onun varoluşsal-özsel durumu “yerli” olarak nitelenen veya öyle sayılanlarınkinden çok farklıdır:

Onun hâlimden memnun olma ve kendini unutmaya lüksü yoktur. Onun varlığı saydam değil mattır. Yabancı olmak, onun kendi sorunudur. Yabancı kimliği meşruiyetten yoksun bırakılmıştır; bu kimliğin belirleme ve “akort edilme” gücü, en kötü ihtimalle suçlu, en iyi ihtimalle de alçaltıcıdır.³⁰³

Bir millete ait olma grup üyeliğini beraberinde getirir. Grup üyeleri “verili” (doğal, doğuştan gelen) bir yetkinliğe sahiptirler.

Grup üyeleri, “olağan” duruşa bağımlı oldukları ölçüde, ortak mezun bilgiden inşa edilen dünya görüşlerinin, müzakere edilemez, değişmez, yani mutlak olan karakterini kıskançlıkla savunacaklardır. Bunu başarıyla yaptıkları sürece de müphem varoluşun felaketlerine karşı bağımsız olacaklardır.³⁰⁴

Oysa yabancılar hep müphemlik doğurur ve düzenleme çabalarını bozar.³⁰⁵ Çünkü o, *karar verilemeyen* ailesindedir.³⁰⁶

Yabancılar ulus-devlet inşa etmenin artık maddesidir. Ulus-devlette devlet ile ulus özdeşleştirilir, böylece de milliyetçiliğin başarı olasılığı oldukça artar.³⁰⁷ Yabancılar ise böyle bir karşılıklı gereksinimin (devletin milliyetçiliğe, milliyetçiliğin devlete gereksiniminin) yan ürünüdürler.³⁰⁸

2. Ulus-devletin varlık ve meşruiyet zemini olan ulus çoğu kez sınırlı bir alana ve nüfusa sahiptir. Sınırların dâhilinde ondan başka en az birkaç farklı etnik ve

³⁰³ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 103.

³⁰⁴ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 103.

³⁰⁵ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 84.

³⁰⁶ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 77, 78.

³⁰⁷ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 153.

³⁰⁸ Ulus-devlet’in düşünsel ve sosyal tarihî arkaplanı için bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, özellikle s. 173-268 arası; A. Giddens, *Ulus-Devlet ve Şiddet*; L. Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*. Milliyetçilik ve milliyetçilik kuramı konusunda geniş bilgi için ise bkz. Eric J. Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik* (Çev. O. Akinhay), 2. basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, özellikle s. 125-191; Benedict Anderson, *Hayalî Cemaatler*, özellikle s. 23-62; Jean Leca, *Uluslar ve Milliyetçilikler* (Çev. S. İdemen), Metis Yayınları, İstanbul, 1998, özellikle “Milliyetçilik ve İdeolojik kataliz” adlı makale, s. 31-38; Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları*, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1999, özellikle I ve II. bölümler. Özkırımlı’nın eseri bir doktora tezi olarak hazırlanmış olması ve diğer bili başlı milliyetçilik kuramlarını ele alıp irdelemesi açısından ayrıca önemlidir.

kültürel unsur bulunur. Ama ulus-devletin yapısı gereği tek bir ulusun kültürü, tarihi ve değerleri “makbul” görülür ve devlet içinde her tarafta resmî politika olarak uygulanır. Millî dil, millî kültür ve millî edebiyat böyle bir politikanın ürünü olarak ortaya çıkar. Daha doğrusu devletin resmî politikası olarak kabul edilen söz konusu değerler diğer etnik unsurlara dayatılır.³⁰⁹ Böyle bir süreçte yabancıların asimile edilmesi gerekir. Çünkü onlar dost ile düşman arasında bulunan kesin sınırın aksine belli bir sınıfa giremeyenlerdir. “Yabancı, öteki “bariz” düşmanların aksine, ne güvenli bir uzaklıkta ne de muharebe hattının öteki tarafında durur”. O, “uyumsuz ve dolayısıyla da hoşla gitmeyen bir “yakınlık ve uzaklık sentezi”ni temsil eder”.³¹⁰ Bu yüzden yabancılar sorununun *bir şekilde* halledilmesi gerekir ve yine bu yüzden “ulusal devlet öncelikle düşmanlar sorunuyla değil, yabancılar sorunuyla başa çıkmak için tasarlanır”.³¹¹ Ne var ki yabancıları yok etmeyi hedefleyen asimilasyon baskıları tam da yabancıların yaratılma sebebi oluyordu. Düşman üretimin gittikçe artması ve aradaki sınırın “geçirimsiz”leştirilmesi yabancıların “kesin biçimde “biz” ve “onlar” dostlar ve düşmanlar olarak bölünmeyi reddetmeleri” ve inatla belirsiz kalmaları, yabancıları gittikçe artan bir biçimde düzen inşasının ve müphemlikle mücadelenin yan ürünü (“endüstriyel artığı”) olarak ortaya çıkarıyordu.³¹²

Burada yabancılar karşı yürütülen kültürel ve etnik bir politika olması açısından *asimilasyon* kavramı üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır.

Asimilasyonun kelime anlamı benzetme olmakla beraber bugün kullanılan anlamıyla asimilasyon benzetmenin çok daha ötesinde bir içerik kazanmıştır. Ancak kavramın kelime anlamı ve tarihî gelişimi bir yana, bugün uygulamadaki biçimi üzerinde durulacaktır. Bugünkü anlamıyla *asimilasyon*, “özyönetimli bir değişimi değil dönüştürmeyi, canlı bir organizmanın edilgen çevresi üstünde icra ettiği bir eylemi ifade ediyor”.³¹³ Asimilasyon kavramı, bugün kullanılan anlamına en çok ulus-devletlerin ortaya çıkması ve yaygınlaşmasıyla ulaştı. Buna göre yetkinliği kabul edilen kültürel kodlar tebaanın geneline “tartışmasız” benimsetilecek; bu arada, yabancılar da “yerli”lere benzetilecekti. Sürecin amacı, yabancıları

³⁰⁹ Bkz. B. Anderson, *Hayalî Cemaatler*, s. 101.

³¹⁰ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 82, 83.

³¹¹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 87.

³¹² Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 90.

³¹³ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s.138.

yerlileştirmekten çok farklılıkları ortadan kaldırarak tektipliliği sağlamaktı. Kaldı ki yabancılar, yerlilere benzeseler bile “yerli” olma olasılıkları olmayan kişilerdir. Çünkü

...insanın vatan evladı olması sadece bir arzu meselesi değildi. Hele kişinin kendi arzusuyla olacak bir iş hiç değildi. (...) Öz evladın tersine, üvey evlat [bu, “yabancı” olarak da okunabilir, m.d.] sevlmeyi bir hak olarak talep edemezdi. O, sevlmeye değer olduğunu kanıtlamalıydı.³¹⁴

Bu bağlamda ulus-devlet kapsamlı bir kültürel cihadı öngörüyordu. Bu arzu, zamanla ortaya çıkacak olan farklılığa tahammülsüzlüğü haber veriyordu.³¹⁵

Asimilasyon, modern devletin tasarım görevinin bir uzantısı olarak ortaya çıktı. Modern devlet, cemaatlerin yerel ya da yeniden üretme mekanizmalarının kırılmasına öncülük etti. Böylece modern devlete çok geniş bir alanda büyük görevler düşüyordu. “Modern devlet, geçmişte *kendiliğinden* ortaya çıkan şeyleri *tasarımla* üretmek zorundaydı.”³¹⁶ Modern devletin söz konusu tasarım görevinin içeriğini çoğunlukta ve birincil olarak müphemliğin ve olumsuzluğun ortadan kaldırılması, yabancıların asimile edilmesi, insan davranışının varoluşun belirsizliğinden kurtarılıp *rasyonel* temellere dayandırılması gibi hususlar oluşturmaktaydı.

Modern devlet tasarlayan bir gücü ve tasarlamının anlamı, düzen ile kaos arasındaki farkın tanımlanması, uygunun uygun olamayandan ayrılması, bütün öteki kalıplar pahasına tek bir kalıbın meşrulaştırılmasıydı. Modern devlet bazı kalıpları destekliyor, ötekileri yok etmeye koyuluyordu. En başta benzerlik ve tektipliliği teşvik ediyordu.³¹⁷

Modern devletin *tektipleştirmeyi* kendine görev edinmesi tam olarak asimilasyon çabalarının yaygınlaşması demektir. Yani, yabancıların “ne o/ne bu” oluşlarının, müphemliklerinin, “kararsızlık”larının yok edilmesi demektir. Böylece “tanımlama”, “sınıflandırma” ve “düzenleme” işlemleri başarıyla yürütülmüş olacaktır. Ancak daha da önemlisi, bu, “toplumun bir bölümünün, bütün toplum için otoriter ve bağlayıcı anlamlar üretme tekeline sahip olma çabasıydı.”³¹⁸

³¹⁴ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 222.

³¹⁵ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 139.

³¹⁶ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s.139.

³¹⁷ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 140.

³¹⁸ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 140.

3. Yabancı'nın kimliği meşruiyetten yoksun bırakılmıştır.³¹⁹ Yabancı, çalışarak bu durumunu düzeltemez. O, her zaman için, sınırları ihlâl etme potansiyelini ve ihtimalini taşır. Onun kimliği kesinlikten yoksundur. Daha doğrusu *var olan* kimliği kabul edilmez ve kendisine sunulan yeni kimliğe ise tam bir uyum gösteremez. Gösterse bile bu, kalıcı değildir. Onun sürekli ve yeniden bağlılığını ispatlaması, sadakatini göstermesi gerekir. Tüm bunlardan sonra o, ancak, yerlilere benzeyen ya da yerli *gibi* olan bir “yabancı”dır. Yani ne yaparsa yapsın o “yabancı olma” günahından kurtulamayacaktır. Yabancı olmak aslî bir suçtur. Yabancı'nın suçu oluşturan unsurlar temizlendikten sonra o suçun bir daha ortaya çıkmayacağını kanıtlaması gerekir. “Daha da kötüsü, bunu gerçekten inandırıcı bulmak için mucizevî olarak bunun *geçmişte de asla var olmadığını* ispatlamalıdır.”³²⁰ Bu yüzden yabancı hiçbir zaman yabancılığına son veremez. Çünkü “bir özelliğin hiç olmadığını göstermek asla bitmeyen bir görevdir”.³²¹ Dolayısıyla yabancı, o kabul edilmeyen, meşruiyetten yoksun “lânetli” kimliğini sürekli omuzlarında taşır.³²² Ondan kurtulma çabası Kral Sisyphus'un* işine benzer; tam da “kurtuldum!” diyeceği sırada yeniden başa döner.

4. Yabancı ne dost ne de düşmandır. Daha doğrusu dost ile düşman arasındaki sınırı sürekli aşındıran, ihlâl eden biridir. Onun durumu bahçedeki yabanî otlar gibidir. Bahçenin yabanî otlardan temizlenmesi gerektiği gibi ulus-devletin ve milliyetçiliğin varsayılan sınırlarının içinin yabancılardan temizlenmesi gerekir. Bunlar, düzen sınırları dâhilinde buldukları hâlde düzeni bozan, “istenmeyen” unsurlardır. Her ne kadar içerideki düzen tasarımının yan ürünleri olsalar da ve düzenleme çabası yoğunlaştıkça yabancılardan (ya da yabanî otların) varlığı artsa da onlardan kurtulmak gerekir. Bu durum yabancılara “içerideki düşman” kılar.³²³ İçeridekilere dost olmayacak kadar uzak, düşman olmayacak kadar yakın; işte yabancı'nın ıslah olmaz ikircimliği.³²⁴

³¹⁹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 103.

³²⁰ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 98.

³²¹ Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 98.

³²² Bkz. Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 90-105.

* Mitolojiye göre, zulmü ve zorbalıklarıyla ünlü Korint Kralı Sisyphus, cehennemde ebedî olarak, bir kayayı bir tepenin zirvesine çıkarma işi ile cezalandırılmıştır. Kaya zirveye varmak üzereyken her seferinde aşağıya yuvarlanmaktadır.

³²³ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 66, 74.

³²⁴ Bkz. Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 81-5.

5. Yabancı, *fiziksel olarak yakın olduğu hâlde ruhsal olarak uzak kalmaya* yazgılıdır. Onun fiziksel yakınlığı asla manevî bir yakınlaşmaya dönüşmemelidir. Çünkü “yabancıların bulaşıcı hastalıklar taşıdıklarına, (...) zararlı fikir ve alışkanlıklar yaydıklarına, (...) ahlâksızlık ve iffetsizlik yaydıklarına inanılır”.³²⁵ Buna rağmen yabancından tümenden kurtulmak pek olası değildir. Radikal çözümler ise her zaman mümkün olmayabilir. Bu durumda onunla ilişkinin asgarîye indirilmesi ve mümkünse onunla hiç karşılaşılması için o, sosyal ve kültürel tecride tâbi tutulur, kamusal alandan ve şehrin merkezinden uzaklaştırılmaya çalışılır. Ne var ki onun “uzaklaştırılması” gittikçe yabancılığını arttırır. Dahası, onu *normal insan* olmaktan, yani ahlâkın konusu olmaktan çıkarır. Bu süreç, ona karşı uygulanacak herhangi bir şiddetin ahlâksal değerlendirmeye konu olmamasına; onun yalnızca bir nesne olarak algılanmasına ve toplu kıyıma dek giden uzun bir yolu olanaklı hâle getirir.³²⁶

6. Yabancı, tedavisi imkânsız uyumsuzluk hastalığına yakalanmıştır. Onun uyumsuzluğu doğuştan gelmektedir. Onun suçluluğu “suçlanıyor olmak”tan ileri gelir. Suçun ispatlanmasına gerek yoktur, “zanlı” olmak yeterli olmaktadır. Onun hiçbir şeyi “verili” değildir; onun sahip olabileceği her şeyi kendi çabasıyla elde etmesi gerekir. Ancak onları elinde tutmak için elde etmek için harcadığı çabadan daha çoğunu göstermesi gerekir. O, yine de tam olarak “düzelmüş” olmayacaktır. Çünkü onun kendini terbiye etmesi imkânsızdır. Onun yerlilerin bilgisini öğrenmesi onu yabancı olmaktan kurtarmayacaktır.³²⁷ Ona hiçbir şey bahşedilmediği için onun her şeyini kazanması gerekir. Kafka’nın aşağıdaki ifadeleri yabancıнын bu durumunu özetlemesi açısından manidardır:

Bir ân bile olsun huzur bulmadım, bana hiçbir şey bahşedilmedi, her şeyimi kazanmam gerekti, sadece bugünümü ve geleceğimi değil, geçmişimi de...(F. Kafka)³²⁸

Ne var ki yabancıнын bugününü ve yarınını kazanması bir miktar mümkün gibi gözükse de geçmişini kazanması pek olası gözüküyor. Çünkü geçmiş, yabancıya yabancılığını *artık giderilemez* bir biçimde veren etkidir.

³²⁵ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 74.

³²⁶ Bkz. Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 83-5; krş. Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s.292-4.

³²⁷ Bkz. Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 97-115.

³²⁸ Aktaran. Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 201.

7. Yabancınn müphemliği iki rasyonel strateji izlenerek denetim altına alınabilir. Denetim altına alınmasa bile onun varlığı “önemsizleştirilir”.

Bu stratejilerden biri, yabancıların davranışlarındaki sürpriz öğesini ve dolayısıyla da öngörölmezliğini önemli ölçüde azaltmak ya da tamamen yok etmektir. Öteki strateji ise bu olumsuzluk öğesini ilgisiz/önemsiz kılacak yol ve araçlar kullanmak; yabancıların hareketlerini, kişinin fark etmek ya da dikkat etmek zorunda olmadığı arka plânla harmanlamaktır.³²⁹

Modernliğin düzen arayışı söz konusu stratejilerden ilkinii takip ederek yabancıların müphemliğini azaltmaya, hatta mümkünse ortadan kaldırmaya çalıştı. her şeyin plânlandığı “düzenli” kent yaşamı bu işi gerçekleştirmenin önemli basamaklarındandır.³³⁰

Düzen inşası, müphemlikle mücadele ve yabancılar konusu işlenirken sorulması gereken daha başka sorular da var: modernlik projesinin uygulanmasını olanaklı hâle getiren nedir? Ya da bu işte insan faktörünün önemi nedir? Eğer modernlik projesini uygulamak gayriadil ve gayriinsanî sonuçlar doğurmuşsa nasıl oluyor da birçok insan bu projenin uygulanmasına öncülük edebiliyor ya da uygulanmasında görev üstlenebiliyor? Modernlik denilen şey kendi başına eylemde bulunma durumunda olmadığına göre bunun insanlar aracılığıyla gerçekleştiği ortadadır. Bu durumda şunu sormak gerekiyor: nasıl oluyor da insan hemcinslerine karşı bunca katı ve acımasız tavır alabiliyor? Hâkimiyet hırsı ve iktidar tutkusunu bu durumu açıklamak için yeterli midir? Peki ya insanın bizzat kendisinden kaynaklanan sebepler de olamaz mı? Yani bireyin ahlâkîliğinin yok edilmesinin bu işte bir dahli yok mudur? Bu tarz soruları çoğaltmak mümkündür. Ancak bilinmesi gereken, eğer siyasî projelerin gayriinsanîliğinden ve gayriadilliğinden bahsediliyorsa bunda kişilerin ahlâk algılayışlarının da etkili olduğudur. Zira insanlar ahlâk-dışılaş(tırıl)madıkça uygulanan projeler de bunca gayriinsanîlik üretmeyeceklerdir. Şimdi konunun bu boyutu “Modernlik ve Ahlâk” bağlamında aşağıda biraz daha detaylı ele alınacaktır.

³²⁹ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 171.

³³⁰ Bkz. Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 171-6.

C- MODERNLİK ve AHLÂK

a) Ahlâkın Temelleri

Bauman'a göre modernliğin müphemlikle mücadelesinde en zararlı çıkan şeylerden (unsurlardan) biri, yine ve ancak müphem alanda var olabilen, müphem alanda varlık gösterebilen *ahlâktır*. Ahlâk belirsiz, olumsal ve görelî bir ortamda ancak var olabilir. Herhangi bir şekilde rasyonelleştirilemez, belli bir kalıba dökülemez; formüleştirilemez.³³¹ Ancak modernliğin gerek bilimsel, gerek toplumsal ve gerekse ahlâksal boyutta müphemlikte mücadelesi ahlâkî davranışın varlık göstereceği zemini yok etmiştir. Bunun yanı sıra “rasyonelleşme” çabaları ahlâkî da herhangi bir dayanaktan yoksun bırakmıştır. Çünkü ahlâk dayanağını ancak kendinden alır ve “aporetik olmayan, müphem olmayan bir ahlâk (...) pratik olarak imkânsızdır.”³³²

Ahlâk Öteki ile, Ötekine karşı duyulan koşulsuz sorumluluk ile başlar.³³³ Bu sorumluluk,

...koşullu bir sorumluluk, sözleşmeli bir sorumluluk, “buradan oraya kadar” “bu andan şu ana kadar” olan bir sorumluluk değildir. Tam bir sorumluluktur, özrü ve sınırları olmayan bir sorumluluktur.³³⁴

Ancak modern örgütlenme biçimi,³³⁵ modern ilişki tarzı³³⁶ ve hatta modern kent tasarımları³³⁷ bile ahlâkî dürtüyü askıya almaya katkı sağlar. Modern örgütlenme ve hiyerarşik yapı içinde “yüzer-gezer sorumluluğun pratikteki anlamı, ahlâksal otoritenin açıkça karşı çıkmaksızın ya da inkâr edilmeksizin etkisiz hâle getirilmesidir.”³³⁸

Bauman'a göre ahlâkın özellikleri ve ahlâkî sorumluluğu askıya alan hususlara geçmeden önce ahlâk-etik karşıtlığına değinmek yerinde olacaktır.³³⁹

³³¹ Z. Bauman, *Küreselleşme*, s. 56; Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 148.

³³² Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 20.

³³³ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 272.

³³⁴ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 272.

³³⁵ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 149.

³³⁶ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 151.

³³⁷ Z. Bauman, *Küreselleşme*, s. 55-6.

³³⁸ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 209.

³³⁹ Ahlâk-etik benzerliği ve farklılığı için bkz. Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 1-3.

Ahlâkî sorumluluğun tedavi edilemez şekilde müphem oluşuna, gizlenebilir ama iptal edilemez oluşuna³⁴⁰ karşın *etik*, sabitlenmiş, formüleleştirilmiş, rasyonelleştirilmiş davranış kalıbı anlamına gelir.³⁴¹ Oysa ahlâk, yapısı gereği *irrasyoneldir*; ille akıl karşıtı değildir ama her zaman için akılsallıkla aynı doğrultuda da değildir. Modernlik, ahlâkın temellerinin meşruiyetini geçersiz kıldığı için *etik'e* sarılmıştır. Ama etik davranmak hiçbir zaman bütünüyle ahlâkî davranmak anlamına gelmeyecektir.³⁴²

Kusursuz -evrensel ve sarsılmaz temellere sahip- etik kod hiçbir zaman bulunmayacaktır; parmaklarımızı çok sık yaktığımız için bu keşif gezisine başladığımızda bilmediğimiz şeyi bugün biliyoruz: Aporetik olmayan, müphem olmayan ahlâk, evrensel olan ve “nesnel temellere dayanan” bir etik, pratik olarak imkânsızdır; hatta belki de bir *oxymoron*, terimlerdeki bir çelişkidir.³⁴³

Şimdi ahlâkî durumun özelliklerini ve neden ahlâkın yerine etiğin geçemeyeceğini göreceğiz.

1. İnsanın özünde iyi olduğu ya da kötü oldu şeklindeki birbirine ters ama yine de hararetle savunulan tezlerin ikisi de yanlıştır. “İnsanlar ahlâkî olarak müphemdirler...”³⁴⁴ Ahlâk toplumsal düzenlemelerle ne kadar rasyonelleştirilmeye çalışılırsa çalışılsın, ahlâkın kendisinden taviz verilmedikçe ahlâkın müphemliği yok edilemez. İnsan müphem olma aslî günahıyla doğmuştur ve onun insanlığı ortadan kaldırmadıkça ahlâkî açıdan müphemlikten de kurtulunamayacaktır. Ahlâkın ancak “öteki” ile iletişim sonucu ortaya çıktığı göz önüne alındığında ve “insan birlikteliğinin esas yapısı düşünüldüğünde, müphem olmayan bir ahlâk varoluşsal olarak imkânsızdır”. Bu yüzden de “mantıksal olarak tutarlı hiçbir etik kod, ahlâkın esas itibarıyla müphem olan durumuna “uygun” düşmez”.³⁴⁵ Ahlâkî davranış garantilenemez, sınırları ve özellikle de ucu belirlenemez, rasyonel bir temele dayandırılmaz. Rasyonelleştirilmiş bir ahlâk, ahlâk olma durumundan çok şey kaybeder. Ama yine de “Rasyonellik ahlâkî itkiyi hükümsüz kılamaz; en fazla onu

³⁴⁰ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 10.

³⁴¹ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 46-8.

³⁴² Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 48-50.

³⁴³ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 20.

³⁴⁴ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 20. Burada kast edilen ahlâkî davranışın ne zaman ve ne derece ortaya çıkacağı kesinlenemeyeceğidir.

³⁴⁵ Alıntılar için bkz. Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 21.

susturabilir ve felç edebilir”.³⁴⁶ Bu yüzden de ahlâkın müphemliğiyle yaşamak zorundayız. Ancak modernlik hiçbir müphemliğe tahammül etmediğinden ahlâkın gelişme ortamı olan müphemlikle de amansız mücadeleye girmiştir. Oysa ahlâkî ortam kırılığandır; zorlamalara, dayatmalara gelmez. Bu yüzden de *etik kod’un* dayatıldığı ortamlarda, ahlâk, tabii olarak geri çekilir.

2. “Ahlâkî fenomenler doğaları gereği “gayri-rasyonel”dirler.”³⁴⁷ Bu, ahlâkî fenomenlerin tümüyle akılla izah edilmeyeceği, kâr-zarar bağlarında düşünüldüğünde akla uygunluk arz etmeyeceği ve akıldan ve akılsal değerlendirmeden önce var oldukları anlamına gelmektedir. Ahlâkî fenomenler aklın hazırlayacağı şematik bir düzenlemede kendilerine kesin bir yer bulunmayacaktır. “Ahlâkî fenomenler *kurallara bağlı* oldukları söylenebilecek bir şekilde düzenli, tekrara dayalı, monoton ve öngörülebilir değildir.”³⁴⁸ Buna karşın, bir “Yasa” gibi düşünülen etikte davranışlar belli kalıplara göre tasnif edilir. Hangisini yapmanın etik, hangisinin de etik-dışı olduğu önceden belirlenmiştir. Ahlâkî davranışta ise böyle bir öngörü olanaklı değildir. Zira hangi davranışın *ahlâkî* hangisinin *gayriahlâkî* olduğu ancak *ahlâkî öznenin* kestirebileceği bir şeydir. Dışarıdan ya da önceden belirlenemez³⁴⁹ Öte yandan ahlâkî davranış denetime konu olamaz, hâkim otorite tarafından yönlendirilemez ve sorgulanamaz iken etik, başkası tarafından yürütülebilir ve yönlendirilebilir.

3. “Ahlâk ıslah olmaz bir şekilde aporetiktir.”^{350*} Ahlâkî anlamda kesin olan, ihtimalî ve çelişkili olmayan pek az seçenek vardır. Ahlâk yapısı gereği somut bir hedef koyamaz, bir sınır belirleyemez ve seçenekleri sınırlandıramaz. Seçeneklerden hangisinin (daha) ahlâkî olduğu ahlâkî benliğin o anki durumuna bağlıdır. Bunun yanında, “ahlâkî eylemler nadiren tam bir tatmin sağlar; ahlâkî kişiye yol gösteren sorumluluk her zaman yapılmış olanın ve yapılabilenin ötesindedir”.³⁵¹

³⁴⁶ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 21.

³⁴⁷ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 21.

³⁴⁸ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 21.

³⁴⁹ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 21, 22.

³⁵⁰ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 22.

* Aporetik: Düşünce ya da tartışmanın ortaya çıkan bir güçlükten dolayı sonuçsuz kalma durumu (A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 81).

³⁵¹ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 22.

4. “Ahlâk evrenselleştirilemez”. Tüm yerel ve özerk farklılıkları yanı sıra ahlâkî öznenin durumundan kaynaklanan farklılıkları yok etme çabası anlamına gelen evrenselleştirme ahlâk için geçerli olamaz. Evrensellik başlığı altında insanlara sunulan olsa olsa etik kodlar olabilir. Bunlar ise ahlâkîliği değil, yasallığı temsil eder. Ancak modern düşünce, ahlâkın bu *belirlenemezliği*ni ve *müphemliği*ni ortadan kaldırıp yerine “ahlâk” adı altında etiği sunmuştur. Üstelik kendi nüfuz alanını genişletmek ve “ahlâkî itkinin susturulması ve ahlâkî kapasiteleri, ahlâksız amaçları da içerebilecek -ve içeren-, toplumsal olarak tasarlanmış hedeflere yöneltmek” amacıyla yapmıştır.³⁵² Bu yüzden de modernliğin iddiasının aksine ahlâk evrenselleştirilemez, ahlâkî özneye özel ve özgü kalmaya mahkûmdur. Çünkü ahlâkî sorumluluğun barındığı tek yer ahlâkî benliktir ve ahlâkî benlik ise her zaman müphemdir.

5. “Rasyonel düzen” açısından ahlâk *irrasyoneldir* ve böyle kalacaktır:

Tekbiçimliliğe ve disiplinli, eşgüdümlü eylemin talep edilmesine yönelik her toplumsal bütünlük için, ahlâkî benliğin inatçı ve esnek özerkliği bir skandaldır.³⁵³

Bu durum tümünden yok edilemediği için her “düzen sağlama” girişiminde, ahlâkî itkinin tamamen yok edilmesi değil, budanması, yönlendirilmesi (manipüle edilmesi) ve sabitlenmesi amaçlanır. Etik, bu ihtiyacı karşılamak üzere öne çıkarılır. Çünkü ahlâkın kesinsizliğine (tekensizliğine!) karşın etik kod önceden belirlenmiş davranış kalıplarıdır.

6. Ahlâkî sorumluluk Öteki ile girilen tüm ilişkilerden önce gelir. Bu, “ister bilgi, ister değerlendirme yapma, isterse de acı çekme yoluyla olsun” böyledir. Dolayısıyla “hiçbir “temeli” yoktur; hiçbir nedeni, hiçbir belirleyici etkeni yoktur”.³⁵⁴ Ahlâkî sorumluluğun var olmasını istemek mümkün olmadığı gibi varlığını “temellendirmek” ve “niçin var olduğunu” açıklamak da olası değildir. Ahlakî sorumluluk, tüm var olma ve eyleme biçimlerinden önce vardır; ahlâkî özneye bitişiktir; Öteki için olması, Öteki *ile* var olduğu (varlık alanına çıktığı) anlamına gelmeyecektir. Ahlakî sorumluluğun Öteki ile bağlantısı ancak Öteki için ve Öteki ile girilen ilişki sonucu ortaya çıkmasındandır.

³⁵² Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 23.

³⁵³ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 23.

³⁵⁴ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 24.

‘Nasıl mümkün olabilir?’ sorusu ahlâktan köken belgesini göstermesini ister; oysa ahlâkî benlikten önce hiçbir benlik yoktur; ahlâk nihaî, belirlenmemiş mevcudiyettir; aslında, eğer varsa *ex nihilo** yaratım edimidir.³⁵⁵

Bunun yanı sıra, bu soru ahlâkın *Öteki için* olmasının akla ve doğaya (çıkarı gözetilen doğal yapıya) aykırı olduğunu zımnen temellendirmeye çalışır. Oysa ahlâkî benlik sadece Öteki için olmayı değil Ötekiyle *beraber* olmayı da hedefler.³⁵⁶ Ötekiyle beraber olmak ise onunla aynı kaderi paylaşmak demektir.

7. Tüm bunlar, *ahlâkın göreceliğini ortaya çıkarmıyor*. Ahlâkî itki göreceli değildir ve bu anlamda görecilikle bir problemi yoktur. Göreceli değildir ama ortaya çıkması ve çıkma derecesi “müphem”dir. Bu yüzden de ahlâkî fenomenler iktidar baskısıyla evrenselleştirilemez. “Modern toplumlar evrensel etiği geliştirme maskesi altında ahlâkî dar görüşlülüğü uyguladılar”. Oysa dayatılan evrensel etik “otoriteyi gasp eden kurumsal güçlerin kabile dar görüşlülüğünün bir yansımasından ya da tortusundan başka bir şey değil”. İnsanlık çapında ahlâkî birlik düşünebilse bile, [bu] politik güçler alanını etik iddialarla globalleştirmenin nihaî ürünü olarak değil “tüm ulusların, tüm toplulukların ve tüm kabilelerin özerk ahlâkî benliklerinin uzak kurtuluş ümidi olarak gerçekleşecektir.”³⁵⁷

8. Ahlâk toplumun bir ürünü değildir ve olamaz.³⁵⁸ Ahlâk, toplum tarafından üretilen bir kurum değildir. Bu durumda ahlâkdışı davranış toplumsallaştırıcı baskıların yokluğundan ya da zayıflığından dolayı “ahlâkî” olarak tanımlanabilirdi. Bu görüş ahlâkın pratik ve pragmatik sosyal ilişki kaynaklı olduğunu ön görür.

Bu ahlâk kuramı toplumun kendi temel ahlâksal davranış biçimini dayatma hakkını kabul eder ve toplumsal otoritenin ahlâksal hükümde tekel olmasını onaylar (...), yani ahlâksal davranış tüm pratik niyetleri ve amaçları bakımından, topluma uyum ve çoğunluğun gözettiği normlara itaatle eşanlamlı hâle gelir.³⁵⁹

* Hiçlikten, boşluktan.

³⁵⁵ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 24.

³⁵⁶ Ahlâkî davranışın faili olarak kişilik ile ahlâkî davranışın hedefi olarak kişilik için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2001, s.222-242.

³⁵⁷ Alıntılar için bkz. Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 25, 26.

³⁵⁸ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 220.

³⁵⁹ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 220.

Oysa ahlâk için durum bunun tersidir. Ahlâkî davranış her zaman toplumsal normlara uygun olmayacağı gibi bazen ya da çoğu zaman *onlara rağmen* bile olabilir. “Grup tarafından -hatta tüm gruplar tarafından- kınansa bile bir bireysel davranış ahlâklı olabilir; toplumun -hem de tüm toplumun bir ağızdan- öğütlediği bir eylem ise ahlâkdışı olabilir.”³⁶⁰ Ancak, durum ne olursa olsun “ahlâksal otoritenin toplumsal temelleri sorununun ahlâkla bir ilgisi yoktur”. Çünkü sonuç olarak “*toplumsallaşma işlemi ahlâkın güdülenmesini (manipulation) içerir, üretilmesini değil*”.³⁶¹

9. Ahlâkî sorumluluk *asimetriktir*. Ahlâkî öznenin Öteki ile olan ilişkisi *sadece* kendi açısındadır.³⁶² Hiçbir karşılık ummadan, tek taraflı olarak ve hiçbir tehdit altında kalmadan duyulan bir sorumluluktur. Bu sorumluluk duygusu ile kişi, bütünüyle *gayriakli* bir tarzda eylemde bulunur. “Bir başkasına karşı sorumluluk söz konusu olduğunda, geleceğin hesabını yapan akıl saygı dolu bir sessizliğe bürünür. Söyleyeceği hiçbir şeyi yoktur; akıl olarak duyulmayacağını da bilir.”³⁶³

Ahlâkî sorumluluk koşulsuzdur; müzakere edilemez, başkasına devredilemez. Bir sözleşmeden kaynaklanan bir yükümlülük değildir. Salt “Öteki için”dir.

İnsanî ilişkiler öteki kişinin ferahı ve iyiliği için duyulan bir sorumluluk temelinde yürütüldüğü oranda ahlâkîdir... Sorumluluk bencillikten tümüyle arınmış ve koşulsuz olduğu müddetçe ahlâkîdir: Ben başka kişiden sadece o bir kişi olduğu (...) için sorumluyum.³⁶⁴

³⁶⁰ Z. Bauman, *Modernite ve Holocauft*, s. 225.

³⁶¹ Alıntısı için bkz. Z. Bauman, *Modernite ve Holocauft*, s. 226.

³⁶² Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 88-9.

³⁶³ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 272. Kant’ın savunduğu şekliyle, rasyonel olarak temellendirilen ancak etik olur, ahlâk değil. Kant’a göre “her makul kişinin, makul bir kişi olarak kabul etmesi gereken mantıksal argümanlar vardır; etik yasadandan etik harekete giden yol akılcı düşünceden geçiyor ve bu yolu kolaylaştırmak için kişinin yapması gereken tek şey de, ahlâkî aktörlerin kendine özgü akıl melekelerinde değer kazanan, bu yasanın çelişkili olmayan akılcılığına bakmaktır” (Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 78). Kant’ın geliştirdiği bu ahlâk anlayışı, -dinî bir tabirle söylenecek olursa- “profan” bir ahlâk anlayışıdır. Herkes için ilke olabilecek biçimde ahlâkî davranışta bulunmak, nihayetinde bir “düzenleme” işidir ve belki ilkelere göre kişiyi ve toplumu (yeniden) düzenlemeyi öngören modern projeye koşutluk arz etmektedir. Öte yandan imperatif buyruklar ileri sürmek ahlâkî sorumluluğun müphem ve özerk yapısını rasyonel etik ile denetim altına almaktır (bkz. Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 87; Kant’ın ahlâk anlayışı için bkz. Akarsu Bedia, *Ahlâk Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1999).

³⁶⁴ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 81-2.

10. Ahlâkî sorumluluk kaynağını kendinden alır. Herhangi bir “argümana, meşrulaştırmaya ya da kanıtı ihtiyacı yoktur”.³⁶⁵ Ahlâkî sorumluluğun bir dayanağı yoktur; varsa bile bu, ahlâkî özneye dışarıdan verilmiş olmayıp ahlâkî öznenin kendisindedir. Dışarıdan denetlenemez, telkin edilemez ve sorgulanamazdır.

Modernliğin kendi siyasî ve toplumsal hedeflerini gerçekleştirmesi için ahlâkî fenomenlerin müphemliğini, belirsizliğini ve kararsızlığını denetim altına alması gerekiyordu. Dahası, bireyleri “ahlâka karşı kaygısız” anlamında *ahlâkî* özne olmaktan çıkarması gerekiyordu. Bauman’ın bu noktada iddiası şudur: Modern yapılanmanın öncelikli amaçlarından biri ahlâkî sorumluluğu susturmaktır. Modernlik, ahlâkın tüm bu özelliklerinden kurtulmak için farklı yöntemlere başvurmuştur. Hegel’den gelen geleneği sürdürerek “özel ahlâk”, “nesnel ahlâk”, “mutlak ahlâk” gibi ayrımları öne sürmüştür. Böylece hem ahlâkî davranışın belirlenemezliğinden kurtulmayı hem de ahlâkı belli davranış kalıplarına, etik kodlara indirgeyerek onu somutlaştırmayı ve denetim altında tutmayı amaçlamıştır. Çünkü modernliğin mantığında denetim altında tutma, kayıt altına alma ve müphemlikle (dolayısıyla farklılıkla) mücadele en vazgeçilmez ulvî görevdir. Bunun için ahlâkın yerine *etik*’i, ahlâkî sorumluluğun yerine ise *etik kodu* ikame etmeye çalışmıştır. Bu *çalışmıştır* ifadesi bu konuda başarısızlığa uğradığı anlamına gelmeyecektir. *Çalışmıştır* ve büyük oranda *başarmıştır*. Ancak modernliğin bu başarısı insanlık hanesine pek bir artı puan getirmemiş; bilakis şiddetin, zalimliğin ve acımasızlığın artmasına zemin hazırlamıştır. Modern uygarlığın “uzaktan iş yapabilme kabiliyeti”, “eylemin ahlâkî değerinin nötrleştirilmesi” ve modern çağların en gözde söylemi olan “düzen arayışı ve tesisi”, gücün gayriadil ve gayriahlâkî bir biçimde kullanılması sonucunu doğurdu. Bu sürece müdahil olan bireylerin ahlâkî bir sorumluluk duymaması ise durumun en vahim boyutudur. Modernlik projesi aktörlerinin ve bunların “uyruk”larının sarsılmaz bir inanca dönüşen sorumsuzluk duygularının hangi araçlarla ve hangi amaçlar için gerçekleştiği ve söz konusu kişilerin “insanî” benliklerinden nasıl uzaklaştığı önemlidir. Burada bunların tümünü ele almak gibi bir iddia yoktur. Ancak *modern proje*, *modern uygarlık* ve şu anda işlenen konu başlığında bunların bir kısmına değinilmektedir. Bu bağlamda

³⁶⁵ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 82.

modernliğin ya da modern uygarlığın ahlâkı temelsizleştirmesi, üzerinde durulması gereken önemli bir başlık olsa gerek.

b) Ahlâkın Temelsizleştirilmesi

Modern düşünce ahlâkî duyguların denetiminden kurtarmak için öncelikle, düşünceye ve dolayısıyla da akla dayanmayan ahlâk anlayışını “geçersiz” addetmiştir. Her şeye düzen ve denetim getirildiği için ahlâk da bundan nasibini alacaktı. Modern kentlerdeki ikincil ilişkiler, ötekine karşı duyulan güvensizlik ve husumet, bürokratik yapı içinde ahlâkî sorumluluğun gitgide azalması ve sesinin cılızlaşması, bilgi'nin ve eylemin ahlâkî değerinden sterilize edilmesi; ahlâka konu olmaktan çıkarılması gibi psikolojik, sosyolojik ve siyasî eğilimler bu bağlamda dile getirilebilir.

Burada iddia şudur: Modernliğin gerek kuramsal yapısı gerekse o kuramsal yapıya kaynaklık eden düşünsel yapısı çok boyutlu bir program dâhilinde ahlâkî fenomenleri sistematik bir biçimde gündemden çıkarmış, hiç olmazsa gündemden uzaklaştırmıştır. Bunun sebebi, modern düşüncenin ahlâka mutlak olarak karşı olmasından daha çok, ahlâkî tutumların modern projenin uygulanmasını engellemesi ya da aksatmasıdır. Ahlâkın bu etkinliği (misyonu) kendi tabiatından ileri gelmektedir. Ahlâkın öznel ve özerk oluşu, garanti edilemezliği, ahlâkî benliğin modernliğin uygulanmasına duyarlılığı ve tepkisi, en önemlisi ise varoluşunu ve hareket ivmesini gayriaklî (denilebilirse, metafizik) paradigmalardan alması gibi özellikler ahlâkî itki ile modernlik arasındaki tabii zıtlıkları oluşturmaktadır. Modernlik ile ahlâkın mücadelesi bu noktada başlar ama ahlâkın kırılğan yapısı mücadelenin kesin galibini önceden belirlemiştir: modernlik. Modernliğin bu uğurda sürdürdüğü çok boyutlu mücadelenin birkaç başlığı aşağıda ele alınacaktır.

1- Ahlâkın Yerine Etik'in İkame Edilmesi

Bu süreçte modern düşüncenin başvurduğu ilk taktiklerden biri olan ahlâkî sorumluluk yerine etik kodun ya da ahlâk yerine etiğin ikame edilmek istenmesi yeni bir düşünce değildir. Ancak kişilerin (ahlâkî) vicdanlarını susturmak ve vicdanın yerine yasa hükmündeki etiği tesis etmek modern çağda gerçekleşmiştir. Bu noktada özellikle vurgulanması gereken isimlerden biri Hegel'dir. Hegel'in müritleri de onun

yolundan giderek ahlâkî vicdanın sesini kısmaya, buna karşın, otoritenin belirlediği davranış kalıplarını dayatmaya çalışmışlardır. Oysa Hegel'in savunduğu biçimiyle diyalektik anlayış, ahlâk için bitişin habercisidir. Zira Hegel, diyalektiği sayesinde bireyden hem onun özgürlüğünü alır hem de bağımsız ahlâkî davranışta bulunma hakkını. Hegel için *iyi* kesindir, nettir ve bellidir. Bu da hâkim otoriteye boyun eğmek ve onun gösterdiği iyiyi *mutlak iyi* olarak kabul edip ona göre eylemektir.³⁶⁶

Etik, Bauman'ın ifadeleriyle söylenecek olursa, “*tek* ahlâk kuralı, her ahlâklı kişinin itaat etmek zorunda olduğu, birbiriyle tutarlı ilkelerden oluşan tek buyruklar grubu”; başka bir deyişle, “insanların öğrenebilecekleri ve itaat etmeye zorlanabilecekleri tutarlı bir ahlâkî kurallar bütünü” demektir.³⁶⁷ Modernliğin tahakkümcü zihniyeti ahlâkî benlikleri kontrol edebilmek ve onlara *belli* davranış kalıpları dayatabilmek amacıyla etik kodlar geliştirdi. Daha sonra da ahlâka dair tüm mülahazalarını “etik” başlığı altında ele aldı ve etik eksenli yürüttü. Bu yüzden de modernlikte sorun olarak ortaya çıkan ve tartışılan konular ahlâkla değil, etikle ilgilidir.

Etiğin sorunlarına geçmeden önce bir hususa daha değinmek lâzım gelir. Yukarıda geçen, modernliğin ahlâk alanında tahakküm kurmaya çalışması cebrî bir tahakkümden ziyade, fiilî olarak, yani gerek basın-yayın gerekse tüketim ürünleri ve tarzları aracılığıyla “sunum olarak” gerçekleşmektedir. Piyasanın *araçsal rasyonaliteye* göre düzenlenmesi sonucunda modern dünyada araçsal rasyonalitenin başat rasyonalite hâline gelmesi bunun önemli örneklerindedir.³⁶⁸

³⁶⁶ Hegel, öneminden dolayı buraya alınmış değildir. Ama kimi çevrelerce çok önemsenmiş olduğu ve felsefenin hâkim otoriteye (statükoya!) nasıl peşkeş çekilebileceğini iyi örneklediği için adı burada anılmıştır. Hegel ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Tülin, Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001; G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*; Selahattin Hilâv, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1997, s. 91-109; Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları II* (Çev. H. Rızatepe), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995. Daha önce geçtiği üzere T. Yücel'in bu konuda Hegel'in görüşleri hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: “Her türlü olumsal dayanaktan yoksun görünen bir takım sıçramalarla, kaşla göz arasında, ‘olabilir’i ‘olması gereken’le özdeşleştirdikten sonra, bireyle ulusu, ulusla devleti aynı özden nesnelermiş gibi değerlendiren bu tarih anlayışının bilimsel bir geçerliliği bulunmadığını söylemek bile gerekmez.” (T. Yücel, *Yapısalcılık*, s. 189).

³⁶⁷ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 33, ayrıca bkz. s. 15. Etiğin anlamı, çeşitleri ve diğer felsefe disiplinleriyle ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, İstanbul, 2002, özellikle s. 1-32 arası.

³⁶⁸ Bkz. ve krş. R. Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, s. 59-65.

Yukarıda yapılan ayrıma göre davranış seçmek etik bir eylem iken ilkeye göre davranışta bulunmak ahlâkî bir eylemdir.³⁶⁹ Seçenekler evreninden, etiğe aykırı olmamak kaydıyla, herhangi bir tercihte bulunmak birbirine eşit iken, ahlâkî postüladan (moral postulate) hareketle eylemde bulunan ahlâkî özne için durum aynı değildir. Ahlâkî özne açısından her zaman için bazı seçenekleri öne çıkaran ve bazısını geride bırakan sebepler vardır. Etik davranışın aksine, ahlâkî öznenin seçenekler evreninden belli bir seçeneği öne çıkaran bu durumu araçsal rasyonellikten ileri gelmez. Zira araçsallık tümüyle pragmatik bir yaklaşımdır ve modern düşüncenin yaygınlaşmasıyla beraber ahlâksal anlamda davranışta bulunmada başat bir öneme sahip oldu ancak. Söz konusu önemi kazanması piyasadaki sunumla sıkı bir ilişki içindedir.³⁷⁰ Dahası, etik kodun dayatılması da söz konusudur. Bugün görüldüğü gibi bu çabaların bürünebileceği tek biçim, "...ahlâkî benliğin özerk sorumluluğunun yerine dışerksel, dışarıdan dayatılan etik kuralları koymaktır (ve bu ahlâkî benliğin yetkisizleştirilmesinden, hatta yok edilmesinden başka bir anlama gelmez)".³⁷¹ Böylece ahlâkî itkinin susturulması, susturulamayan kısmı için de yok denilebilecek kadar hareket alanının daraltılması sağlanmış olur. Bu süreçte özne, özerkliğinden ve dolayısıyla içsel eğilimlerine göre tercihte bulunmaktan uzaklaştırılmış; nicel bir ögeye indirgenmiştir.³⁷²

Modern etiğe göre insan özgür olunca tercihlerini yanlış yönde kullanır. Bu yüzden bireysel yargılara güvenilemez.³⁷³ Oysa modernliğin tasarladığı proje böyle *ihhtimalî* durumların insafına terk edilmeyecek kadar ehemmiyet arz etmekteydi. Bu yüzden de etik kodun insana dayatılması gerekiyordu. Zira, modern düşünceye göre,

³⁶⁹ Bkz. Z. Bauman, *Siyaset Arayışı*, s. 158.

³⁷⁰ Bkz. ve krş. R. Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, s. 14-68.

³⁷¹ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 23. Yay araç içindeki ifade alıntı yapılan metne aittir.

³⁷² Modern felsefî düşünce bilgi'nin temellendirilmesinde özneye yüksek bir paye verirken eylemek, tercihte bulunmak hususunda onu yetkinsizleştirmiştir. Bu bağlamda Yapısalcılık ve Post-yapısalcılığın özne eleştirisi ve karşıtlığı için bkz. L. E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, s. 105-231; Robert Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler* (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, s. 143-183; D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* West, s. 213-258; T. Yücel, *Yapısalcılık*.

³⁷³ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 16-17.

...insan doğası “henüz” yoktur. İnsan doğası kendi potansiyelidir; gerçekleşmemiş bir *potansiyeldir*, ama -en önemlisi- aklın ve akıl sahiplerinin yardımı olmadan, kendi başına gerçekleştirilemeyecek bir potansiyeldir.³⁷⁴

Bu iş için, otoritenin politikalarını meşrulaştıracak entelektüellere ihtiyaç vardı ki, bulunmakta hiç zorlanılmadı.³⁷⁵ Bunun için de modern stratejide entektüele “yasa koyucu” rolü verildi.³⁷⁶

Modern düşünce rasyonelleştirme sürecinde “kusursuz ve rasyonel” etik kurallar geliştirecekti. Bunun olmayacağı³⁷⁷ bir yana iyi davranışın, seçen için rasyonel davranış olduğu da kanıtlanmalıydı.³⁷⁸ Ancak tüm bu çabalar sonuçsuz kaldı. Ya da şöyle diyelim, tüm bu çabalar “varolan”ı yıktı ama yerine tümüyle tasarlandığı gibi “nesnel ve evrensel” etik kurallar ikame edilemedi. Bu, pek olanaklı da değildi.

Önce ahlâkî itkileri ve duyguları meşru olmaktan çıkarmak ya da “parantez içine almak”, sonra duygusal tonlardan dikkatle arındırılmış ve işlenmedik insan mahremiyetiyle tüm bağları koparılmış tezlerden kalkarak etiğin binasını yeniden inşa etmeye çalışmak, duvarları yıkabilseydik tavanı neyin desteklediğini daha iyi görebilirdik demeye benzer.³⁷⁹

Modern düşüncenin fundamentalist etik anlayışı “değer krizi” diye tabir edilen olguyu doğurdu. Değer krizi denilen şey, kişinin belirlenmiş standarda göre davranışta bulunması için bunun dışındaki seçenekleri nerdeyse olanaksız veya bedeli çok yüksek bir hâle getirmek ya da kişilerin sorgusuz olarak tek bir seçeneği (modada olduğu gibi) tercih etmelerini aşlamak ve diğerlerinden de nefret etmelerini sağlama çabası sonucu ortaya çıktı.³⁸⁰ Böylece etik kod piyasa ekonomisini de beslemiş olacak, moda (güncel, aktüel) değere göre üretim ve sunum yapılacaktır. Bu süreçte bireye düşen ise, tercih edilmesi istenilen şeyi tercih ederek tüketime katılmış

³⁷⁴ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 39.

³⁷⁵ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 11.

³⁷⁶ Bauman, söz konusu kitapta (*Yasa Koyucular ve Yorumcular*) bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında entelektüelle ilgili oldukça doyurucu tahlillerde bulunur. Kitap baştan sona bilgi-iktidar hasredilmiş durumda. Ayrıca entelektüelin misyonu hakkında bkz. ve krş. Edward W. Said, *Entelektüel* (Çev. Tuncay Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.

³⁷⁷ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 20.

³⁷⁸ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 40.

³⁷⁹ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 49.

³⁸⁰ Z. Bauman, *Siyaset Arayışı*, s. 157-9.

olmak. Kendi modasını eskiten ve sonra tekrar “moda değerler” üreten döngüsel bir süreç.³⁸¹ “Yeni arzular peşinde koşmanın sınırı yoktur”³⁸² ve “harcamak için baskı vardır... Ancak bu baskılar zulüm olarak yaşanmaz”;³⁸³ zira kişinin söz konusu değerleri benimsemesine yönelik telkin biçimindeki enformasyon çoğu kez bu iş için yeterli gelir.³⁸⁴

2- Modern Kent Yaşamı

Gerek bireyin tercihleri açısından gerek ahlâkî eğilim ve tutumları ve gerekse de tüketim ve iletişim tarzı ve araçları açısından modern yaşam *kentseldir*. Modernliğin ürünleri gerçek anlamda ancak kentte ortaya çıkar.³⁸⁵ Kent tasarımı ve kentsel iş bölümü modern ilişki tarzları üzerinde belirleyici rol oynar. Kent yaşamının fiziksel yakınlığı aldatıcı bir yakınlıktır. “İnsanlar boşuna ümitlenecek kadar fiziksel yakınlık içindedirler, ancak ne var ki manevî bakımdan -zihinsel, ahlâkî olarak- birbirinden sonsuz uzak kalmayı başarırlar.”³⁸⁶ Kentsel modern yaşamın bu özelliği bütünüyle olmasa bile ahlâkî ilişkileri hemen hemen olanaksız kılar. Herkes birbirine yabancısıdır, herkes öteki’dir ve güvenilmezdir. Bu yüzden de sürekli araya mesafe koyma çabası görülür. Böylece herkes kendi yalnızlığı ile baş başadır. “Kalabalıkta kaybolmuş biri kendi kaynaklarıyla baş başa bırakılmış hisseder kendini; kişi kendini önemsiz, yalnız ve vazgeçilebilir hisseder.”³⁸⁷ Kişi yabancılarla birlikte yaşamak zorundadır ama bu da değeri muğlâk bir sanattır.

Modernliğin müphemlikle bitimsiz mücadelesinin uzantısı olarak şehirlerin yeniden düzenlenmesi gerekiyordu. Müphemliği giderilmiş, “düzenlenmiş” ve “arındırılmış” kentlerdeki “yapay olarak belirlenmiş mekânın yüz­süz tekdüzeliği ve sterilliği kent sakinlerini anlamı müzakere etme (...) fırsatından mahrum bırakıyordu”.³⁸⁸ Ancak bu şekilde steril hâle getirilmiş mekânlarda, sorumluluğun, bırakın gelişmesi, kök salması bile olanaklı olmaz. Ahlâkî sorumluluk ancak

³⁸¹ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 115.

³⁸² Z. Bauman, *Küreselleşme*, s. 91, 96.

³⁸³ Bauman, Zygmunt, *Özgürlük* (Çev. V. Erenus), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 106.

³⁸⁴ Bkz. ve krş. R. Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, s. 14-68.

³⁸⁵ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 169.

³⁸⁶ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 80.

³⁸⁷ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 80.

³⁸⁸ Z. Bauman, *Küreselleşme*, s. 55.

farklılıktan ve çeşitlilikten doğan belirsizliğin ve müphemliğin var olduğu mekânlarda varlığını açığa vurabilir.³⁸⁹

Öte yandan, kent yaşamının önemli özelliklerinden biri, sosyolog Erving Goffman'ın *sivil dikkatsizlik* diye adlandırdığı durumdur. Buna göre kişiler birbirlerinin yüzüne bakmazlar; birbirlerini görmüyor ve duymuyor gibi yaparlar. Ancak bu sahici bir tavır değildir. Sadece *öyle* gözükmeler ya da *öyle* gözükmek isterler. Aslında birbirlerini görmemezlik ya da duymamazlık (dikkatsizlik) edemezler. Herkes başkasıdır, herkes yabancıdır. Yabancılardan her an gelebilecek tehlikelere karşı hazır ve tetikte olmak gerekir. Bu durum Öteki'nin yüzünü yok eder; onu ahlâkî bir özne olmaktan çıkarır. Aynı zamanda kişinin kendisini de ahlâkî özne olmaktan uzaklaştırır.³⁹⁰ Oysa ahlâkî ilişki, E. Levinas'ın deyişiyle, yüze karşıdır; yüz yüzedir. Ötekinin yüzü yok edildiğinde ya da yok sayıldığında ahlâkî davranışın oluşabileceği ortam yok edilmiş olur.³⁹¹ Bundan yine en çok ahlâkî sorumluluk zarar görür. Sivil dikkatsizliğin pratikteki anlamı “insanların ahlâkî sorumluluğun onları yapmaya zorladığı eylemlerden kaçınabilecekleri ve ahlâkî sorumluluğun yapmalarını yasaklayacağı eylemlere girişebilecekleridir”.³⁹²

Kent yaşamında davranışlar ahlâkîliğin dışındadır. Ahlâkî ölçülere göre değerlendirilmemiş ve yargılanmamış davranışlar kural hâline gelir.³⁹³ Bireyler kent kalabalığında bireyselliklerini yitirirler, toplulukta “çözülürler”; artık ahlâkî öznelere değildirlir.

Bir kalabalıkta, insanlar, kendilerine kalsa hiçbir failin tek başına ahlâkî olarak işleyemeyeceği suçları işleyebilir. Eğer kalabalık tek tek üyelerin iğrendiği korkunç bir eylemi kolektif olarak gerçekleştirebiliyorsa bunun nedeni kalabalığın *bir yüzünün* olmamasıdır.³⁹⁴

³⁸⁹ Z. Bauman, *Küreselleşme*, s. 56.

³⁹⁰ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 79-82.

³⁹¹ Bkz. Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 90-6; Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s.84-8; Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 55-6; ayrıca krş. Levinas, E., *Sonsuza Tanıklık* (seçki; haz. Z. Dilek - E. Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 157-9.

³⁹² Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 82.

³⁹³ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 81.

³⁹⁴ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 154. Kent tasarımı ile modern düşünce arasındaki bağlantıya burada girilmeyecektir. Geniş bilgi ve karşılaştırma için, bkz. David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 227-358; medeniyet ve kent etkileşimi için bkz. Richard Sennett, *Ten ve Taş* (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul, 2002.

Kent yaşamı, insan ilişkilerini ahlâkî bağlamından kopararak ahlâkî değerlendirmeden muaf tutar. Bauman, bu durumu genel olarak *eylemin adiaforizasyonu* diye adlandırır ve şöyle der: “Kent yaşamı, ahlâken yoksullaşmış ve dolayısıyla da ahlâkî ölçütlerden başka her türlü sorgulanmayan kurala tâbi olma özgürlüğüne sahip bir yaşamdır.”³⁹⁵

Şimdi adiaforizasyonun iki çeşidi; bilginin adiaforizasyonu ile eylemin adiaforizasyonu sırasıyla ele alınacaktır.

3- Bilginin Adiaforizasyonu*

Bölüm I’de kısaca değinildiği üzere, modernliğin epistemik* temelleri Rönesans dönemine dayanır. Rönesans ile Doğa bilimleri bütünüyle yapı değiştirmiş; açıklama biçimleri tersine dönmüştür. O zamana kadar hâkim olan ereksel açıklamanın yerini nedensel açıklama alır. Artık açıklamaların doğruluğunun ölçütü *ussallık* olur. Bu süreçte insanın, bilginin öznesi olarak öne çıkması kaçınılmazdı. Böylece nesnel olguya öznel gerçek üzerinden yaklaşma eğilimi önem kazandı ve Descartes ile bu anlayış felsefî olsun bilimsel olsun her çeşit bilginin temeli hâline geldi.³⁹⁶

Bilginin temellerine ilişkin bu gelişmeler, epistemolojinin gözde alan olduğu XVI ve XVII. yüzyıl boyunca devam etti. Daha sonra gelen birçok felsefeci bir şekilde bilgi konusunu ele almak ve önceki bilgi anlayışlarıyla hesaplaşmak durumunda kaldı. Rönesans’ın ilk öncüleri olan F. Bacon, G. Bruno (1548-1600), N. Kopernikus, T. More (1477-1535) gibi isimler bir yana, R. Descartes, J. Locke (1632-1704), B. Spinoza, G. W. Leibniz gibi XVII. yüzyıl felsefecileri ile G. Berkeley (1685-1753), D. Hume (1711-1776) ve I. Kant (1724-1804) gibi XVIII.

³⁹⁵ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 179.

* *Adiaphora*: Aldırış edilmeyen, ahlâkî yönden kayıtsız kalınabilir olan, demektir. Yunan felsefesinde, ahlâka konu olmayan, ahlâken iyi ya da kötü diye nitelenmeyen (şey veya durum) anlamında kullanılır. Burada ise, bu anlamlarına paralel olarak, bir şeyin ahlâkî bağlamından ve anlamından koparılması, söz konusu şeye veya eyleme herhangi bir ahlâkî değer atfedilmemesi, yani ahlâken nötr hâle getirilmesi anlamında *adiaforizasyon* şeklinde kullanılmıştır (Bkz. Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 261; Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 178-9; A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 13).

* Bu kelime Türkçe Yazım kılavuzunda yer almıyor. Ancak A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*’nde kullandığı (s. 364) için biz de burada kullanmakta bir beis görmedik.

³⁹⁶ Arda Denkel, *Bilginin Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 13-5; ayrıca krş. Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası* (Çev. M. Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 109-299.

yüzyıl büyük filozoflarının aynı konu ile ilgilenmeleri; anlıksal(tinsel) olan ile özdeksel(fiziksel) olan* arasındaki bağlantı üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırmaları tesadüfi değildir. Söz konusu kişilerin yaşadığı çağın felsefî ve bilimsel ortamı bu konularla ilgilenmelerini bir nevi zorunlu kılıyordu. Benzer şekilde, XIX. yüzyılda toplum, XX. yüzyılda bunalım konularının felsefede ağırlıklı olarak ele alınması sosyal ve siyasî ortam ve gelişmelerle yakın bir ilgi içindedir.³⁹⁷

Ele alınan konu itibariyle, söz konusu dönemlerin felsefelerinin temel eğilimlerini ve özelliklerini işlemek pek olanaklı değildir. Ancak modern düşüncenin temellerinin söz konusu dönemlerde oluşmuş olması, bu bağlamdaki önemini göstermesi açısından yeterli bir neden olsa gerek. Zira, hangi açıdan ele alınırsa alınsın, modern düşünce ve modern proje son beş asrın ürünüdür. Ancak burada, sadece söz konusu sürecin bilgiyi adiaforize edici özelliğine değinilecektir.

Descartes'a göre bilginin menşei deney olamaz. Çünkü algı bizi yanıltabilir ve deney de ancak algı yoluyla gözlemlenebilir. Öyleyse algı ve deneyden daha sağlam bir dayanağa, bizi yanıltmayan bir dayanağa gereksinim vardır. Zira bilgi kesinlik gerektirir. Kesin olan ise açık seçiktir. Bu durumda bilgi (doğru bilgi) diye bildiğim şeylerin -hepsi için geçerli olmak üzere- doğruluklarından kuşku duyabilirim. Zira hiçbiri açık seçik değildir. Ancak kuşku duyduğumdan kuşku duyarsam yine ancak kuşku duymuş olurum. O hâlde en azından bir şeyin bilgisine sahip olmuş olurum: Kuşkumdan kuşkulandığımda bile yine kuşku duymuş olduğuma göre beni kuşkulandırmaya götüren *düşünüyorum olduğum* kesindir. Düşünüyorum olmak düşünen kişiyi zorunlu olarak gerektirir ki o da “Ben”den (düşünen öznenin kendisinden) başka bir şey değildir. Bu ise “Ben”in varlığını kanıtlar. Bu durumda *kuşkulandığım, düşündüğüm* ve *var olduğum* kesindir. Kesinliğe (kesin doğruya, yani, “bilgi”ye) akıl aracılığıyla ulaştığıma göre bilginin kökeni anlık ya da onun en büyük yetisi olan ustur.³⁹⁸ Burada doğruluğun ya da kesinliğin ölçütü konusunda vurgu'nun “özne”ye yapıldığına dikkat edilmelidir. Doğruluk ölçütünün insanüstü otoriteden insana ve onun düşünme yetisine (us) verilmesi “hangi akıl?” gibi bir

* Burada “anlksal olan” ifadesi “*mental existence*” (anlksal/tinsel varlık) karşılığı, “özdeksel olan” ifadesi ise “*material existence*” (özdeksel/fiziksel töz) karşılığı olarak kullanılmıştır. Bu tarz kullanım A. Denkel'in adı geçen çalışmasından ödünç alınmıştır.

³⁹⁷ Bkz. A. Denkel, *Bilginin Temelleri*, s. 13-14.

³⁹⁸ A. Denkel, *Bilginin Temelleri*, s. 17-8.

soruyu ortaya çıkarır. İşte modern düşünce *kendi aklını* ve dolayısıyla araçsal akıl söz konusu ayrıcalıklı konuma yerleştirmiştir. Tabii, bu da, modern düşüncenin *kendi aklının doğrularını*, tüm akılların doğrusu sayması sonucunu doğurdu. Bu açıdan bakıldığında, modernitenin savunduğu *akıl, kendi* akıl; savunduğu *rasyonellik, kendi* rasyonelliğidir. Dahası, kendi aklını tek geçerli akıl ve bu aklın ürünü olan doğruyu ise tek doğru olarak görmesi, kendisine, diğer akılları ve doğruları gayrimeşru ilân etme ve onlara kendilerinkini dayatma hakkı ve imtiyazını veriyordu.³⁹⁹ Modern projenin ve modern uygarlığın temelinde doğruluk konusundaki bu tekçi ve dayatmacı düşünce vardır. Modern proje yürütülürken bu tek doğru, yani modern düşüncenin ya da daha doğrusu modern Batı düşüncesinin tek doğrusu eksene alınır. Modernlik eleştirisinin modern bilgi kuramına eleştirisi de bu noktadadır.

Ancak başka bir eleştiri var ki, o da, modern düşüncede/algılayışta bilgi'nin, aksiyolojideki anlamı ile, *değerden* yalıtılmış olmasıdır.⁴⁰⁰ Bu duruma bilgi'nin adiaforizasyonu denilecektir.

Modern çağ boyunca “bilgi güçtür” (F. Bacon) kuralı, “bilmek, yapabilmektir” şeklinde tecelli etti. Bir şeyi yapmanın tek gerekçesi onu yapabiliyor olmaktır.⁴⁰¹ Ancak bu aşamaya, yani eylemde bulunma aşamasına gelmeden önce “bilgi”nin de değerden yalıtılması gerekiyordu. Yani artık bilgi, *verili* değil *edinilmiştir* ve edinilme sebebi de hâkimiyet kurmaktır. Modern çağ ile yaygınlaşan bilginin yalnızca *bilimsel* ya da *rasyonel* bilgiye indirgenmesi ve evren hakkında var olan kutsallık anlayışının yerini *profan* ve *özdeksel* (maddî) bir anlayışa bırakması, kişinin doğa üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunmasına olanak tanıyordu. Artık doğa, herhangi bir *içsel* anlamı olmayan, “fethedilecek” ve insan kullanımına sunulacak bir “araç”tı.⁴⁰² Ancak “fetih hareketleri” doğa alanıyla sınırlı değildi. “Modernliğin, bir amaca yönelik eylemi ahlâkın ayak bağlarından koparması” aynı tavrın insana (insan topluluklarına) karşı da sergilenmesine ortam hazırladı⁴⁰³

³⁹⁹ Bkz. Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 36.

⁴⁰⁰ Bilgi ve değer konusunda kapsamlı bilgi için bkz. Ülken, (Tarihsiz: 222-428).

⁴⁰¹ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 218.

⁴⁰² Bkz. A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 58.

⁴⁰³ Bkz. Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 70; ayrıca krş. Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Aytemiz Kitabevi, Ankara, Tarihsiz, s. 239-244.

Öte yandan, bilimsel temellere dayandırılmaya çalışılan saf ırk oluşturma, üstün insan ve tarihin diyalektiğinin son basamağı (Geist'in Tarih'te kendini gerçekleştirmesi) gibi tezlerden ilham alan totaliter iktidarlar, önceki çağlara oranla çok daha zalim eylemlerde bulunabileceklerdi.⁴⁰⁴

Modern bilimin ya da modern bilgi anlayışının adiaforik eyleme ortam hazırlayan özelliklerinden biri de, insan davranışlarını düzenleyen tüm normları “geçersiz”, meşruiyetsiz sayması ya da onları araçsal akılcılığa göre yeniden düzenlemesiydi. Bunun sonucunda, ahlâkî sorumluluk tümüyle yok edilmese bile ahlâkî sorumluluğu duymayı ve ahlâkî davranışı sergilemeyi gerektirecek sebepler ortadan kalkıyordu. Artık “normlar yoktu” ve “normların olmadığı bir yerde “sapma”dan da söz edilemezdi”.⁴⁰⁵

Modern düşünce, öncelikle kendisinin belirlemediği veya kendisinin onaylamadığı “anlam”ları gayrimeşru ilân etti. Bunun anlamı tüm olguların ve eylemlerin öncelikle aksiyolojik açıdan “nötr” hâle getirilmesi demektir.⁴⁰⁶ Nötr olgular ve nötr eylemler ise modern düşüncenin kriterlerine göre yeniden anlamlandırılmalıydı. Ne var ki modern düşüncenin kriterleri içinde ahlâk ya da *kendinden değerli* bir şey yoktu ve ahlâka konu olması gereken olgular ve fiiller kala kala araçsal aklın insafına kalıyordu. Bundan sonra da modernliğin anlam arayışı devam etti. Hatta anlam arayışı modern dünyanın kendisiyle uğraşmakla ünlü olduğu bir konu.⁴⁰⁷ Ancak anlam arayışı, “yaşamın anlamlandırılması”, aynı zamanda olguların önceden bir anlamlarının olmadığı önkabulüne dayanır ve onları bir *amaca* göre *anlamlandırmak* gerektiği bir *görev* olarak telakki edildiğinde olanaklı olur.⁴⁰⁸ Burada ise “hangi amaç?” gibi bir soru ortaya çıkacaktır ki, bu, modernliğin amacı belirleme ölçütüyle yakından ilgili bir sorudur. Eğer şey’ler kendinden bir değere ya da anlama sahip değilseler, söz konusu şeylere *neye* göre değer biçilecek ya da anlam atfedilecek? Eğer olgulardan hareket edilerek değerler belirlenmeye çalışılacaksa bu,

⁴⁰⁴ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 269-277; Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 70-71.

⁴⁰⁵ Dick Hebdidge’den naklen, Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 178.

⁴⁰⁶ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 91.

⁴⁰⁷ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 139.

⁴⁰⁸ Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 124.

değerleri baştan yok saymak demektir. Çünkü değerlerin *kendi* yetkinlikleri yoksa *kendileri* de yoktur.⁴⁰⁹

Ama ister olgulardan hareket edilsin, ister sonucun yararlılığı esas alınsın her durumda belirleyici faktör Akıl olacaktır. Akıl ise en iyi ihtimalle mükemmelliği hedefleyebilir. Oysa biliyoruz ki evrensel akıl ile mükemmellik aşkı insanlığa oldukça pahalıya mal oldu. Kant'ın dediği anlamıyla olsa bile durum böyledir. Bauman'ın ifadeleriyle söylenecek olursa,

...mutluluk yasasını koyan akla ilişkin modern hayal acı meyveler vermiştir. İnsanlığa *karşı* (ve insanlık *tarafından*) işlenen en büyük suçlar, aklın hâkimiyeti, daha iyi düzen ve daha büyük mutluluk adına işlenmiştir. Zihni uyuşturan bu tahribatın, felsefî kesinlik ile baştakilerin küstah özgüvenleri arasındaki evlilikten kaynaklandığı anlaşılmıştır...⁴¹⁰

Öte yandan, akıl ne kadar çabalarsa çabalasın, araçsallık açısından bakıldığında verdiği kararın ahlâkî olması ancak tesadüfî olacaktır. Aklın vereceği karar, en iyi ihtimalle pratik ve pragmatik bir temele dayanacaktır. Bunun ise ahlâkî benliğe bir yardımı olamaz. Çünkü ahlâkî sorumluluk öteki-içinlik ihtiva eder: “Ötekine doğru uzanmak, okşamak, onun için olmak, onun için yaşamak yönünde şu temeli olmayan, rasyonel olmayan, özü olmayan ve hesaplanabilir olmayan itki.”⁴¹¹ Buna karşın,

...akıl doğru kararlar almaya ilişkindir, oysa ahlâkî sorumluluk bir eylemin doğruluğunun onaylanmasına izin verecek herhangi bir mantık hakkında kaygılanmadığı, kaygılanmadığı için kararlara ilişkin tüm düşüncelerden önce gelir.⁴¹²

Bu yüzden rasyonelleştirilmiş bir ahlâk, ahlâkın özünü yadsımak demek olacaktır.

Aslında modern bilimin Descartes'tan beri kesinlik arayışı ve daha azına razı olmaması, tabîi olarak ahlâk gibi müphem bir olguyu da derinden etkiledi. Bilimdeki kesinlik ahlâkî davranışlar için de aranmaya başlandı. Bulunmayacağı kesin olan bir arayıştı bu. Olsa olsa bu süreçten etik kurallar çıkabilirdi. Ancak bunların da hiçbir bağlayıcılığı olmayacaktı. Hem temelleri pek sağlam değildi hem de reel anlamda

⁴⁰⁹ Bkz. Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 91; ayrıca krş. Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, 276-9.

⁴¹⁰ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 287.

⁴¹¹ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 298.

⁴¹² Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 298.

yararlı olmayabilirlerdi. Bu durumda tekrar akla dönmemiz gerekecek. Hem de Descartes'ın bize tanıttığı akla. Var olduğumuzu bile kendisiyle farkına vardığımız anlığın en önemli yetisi; dahası, Descartes nazarında bize Tanrı'yı bile bulduran yeti.⁴¹³

Belki bu noktada *araçsal akıl* üzerinde biraz durmak yerinde olur. Bu ifade instrumental rationalism (araçsal akılcılık) kavramından gelmekte. Aydınlanma ve modernliğe dair değerlendirmelerde sıkça kullanılan kavramın ilk derli toplu tanımını D. Hume yapmış. Ona göre akıl, amaçlara en iyi hangi araçlarla ulaşacağımızı bize gösterir. Var olan hedeflere hangi vasıtalarla ulaşılacağı aklın konusu ve işidir. Ancak söz konusu akıl bize bizatihi amaçların kendilerine dair, onların mahiyetine ilişkin hiçbir bilgi vermez ve bu noktada sessiz kalır.⁴¹⁴

Modern düşüncenin gelişmesine paralel olarak *akılcılık*'ın gelişmesi ve akıl tarafından onaylanmayan bilgilerin geçerli kabul edilmemesi, bireylerin tercihlerini de rasyonelleştirmesi gereksinimini doğurdu. Ancak tercihler neye göre yapılacaktı? İşte bu noktada araçsal akıl ön plana çıkıyordu. Ne var ki, her ne kadar araçsal akıl belli bazı hedeflere ulaştırırsa da, istenmeyen, arzulanan kimi şeylerin ortaya çıkmasını da önleyemezdi. Zira eylemi yapanın akılsallığı ile eylemin akılsallığı bariz bir şekilde farklıdır.⁴¹⁵ Buna bağlı olarak, araçsal akılcılığın çok daha kötü sonuçlar doğurabileceğinden hareketle Bauman şunları söyler: “Araçsal akılsallık ruhu ve onun modern, bürokratik kurumsallaşma biçimi *Holocaust* tarzı çözümleri sadece olanaklı kılmaz, belirgin bir şekilde “akla uygun” da kılar.”⁴¹⁶ Çünkü araçsal akılsallık kuralları, böyle bir şeyi önlemede tek başına yetersiz kalır.

Araçsal aklın iki uygulanma koşulu var: (1) seçenekler, (2) failer. Araçsal akıl kendi başarısını sadece nicel şeylerle sınırlı tutar. Dolayısıyla tüm isteklerin tatmin edilme hakkına sahip olduğunu düşünür. Ancak Poole'un yerinde tespitiyle, “araçsal anlamda rasyonelleştikçe... varoluşumuzun hayatî amaçlarına ulaşmada başarısız olmamız kaçınılmaz”dır.⁴¹⁷ Böyle de olsa, modern çağ, kendini Aklın ve

⁴¹³ Krş. Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 107-112; A. Denkel, *Bilginin Temelleri*, s. 13-18.

⁴¹⁴ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 86.

⁴¹⁵ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 193.

⁴¹⁶ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 37.

⁴¹⁷ R. Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, s. 194.

rasyonelliğin krallığı olarak tanımlıyordu: Aklın duygulara, bilimin dine, hakikatin önyargıya, rasyonelliğin duygusallığa karşı savaşının kesin zaferi.⁴¹⁸ Böylece akıl tek ve rakipsiz olacaktı; gerçekliği belirleyen ve garanti eden tek merci.⁴¹⁹

Şimdi eğer alışılmış ve hissî eylemler *irrasyonel* eylemler ise⁴²⁰ ve gerçekliğin tek ölçütü rasyonellik sayılacaksa; tek geçerli eylemin rasyonel eylem olduğu ve hislere, alışkanlıklara ve inançlara bağlı ortaya çıkan eylemlerin ise *geçersiz* olduğu kabul edilmiş olur. Bu ise, aşağıda ele alınacak olan eylemin değerden arındırılmasına (adiaforizasyon) yol açar.

4- Eylemin Adiaforizasyonu

İddia şudur: Modern rasyonel örgütlenme, modern bürokratik yapı, eylem ile eylemin sonucu arasındaki zorunlu bağın koparılmasına ve bu ikisi arasına fiziksel ve toplumsal mesafenin konulması failin, kendisini eylemin ahlâkî sonuçlarından sorumlu görmemesine ve eylemin zorunlu ahlâkî sonuçlarına karşı kaygısız kalmasına yol açmıştır. Birçok modern gelişme bu amaca hizmet etmiştir. Bilgi'nin adiaforizasyonu, eylemin araçsal rasyonaliteye göre belirlenmesi, *yapma* (eylemde bulunma) sebebinin *yapabilme* kabiliyetine bağlanması gibi yöntemler bunlardan bazılarıdır. Aşağıda bu iddia tartışılacaktır.

1. Modern örgütlenmede sorumluluk hiç *kimsenindir*. Eylemin başlangıcı ile sonucu arasındaki uzun bürokratik mesafe ve prosedür, süreçte rol alan hiçbir birimin ya da aktörün ortaya çıkan sonuçtan kendini sorumlu tutmamasına yol açar. Söz gelişi, kitle imha silâhlarını icat eden ya da üreten bir kişi bu silâhların nerelerde kullanıldığıyla pek ilgilenmez. Hatta çoğu kez böyle bir şeyi “gereksiz” bile addedebilir. Zira bir üretici için esas olan üretmek ve ürünlerini pazarlamaktır. Buna karşın, söz konusu ürünler ile gerçekleştirilen eylemlerin sonuçlarından hoşnut olmasa bile, burada sorumluluk kendisinin değil, olsa olsa süreçteki son aktörlerindir. Ya da, en iyi ihtimalle, bunların kullanılmasına karar veren bürokratlarıdır. Öte yandan eylemi gerçekleştiren son aktör ise *sadece* kendisine verilen görevi yerine getirmektedir. Onun için önemli olan bu işteki başarısıdır, yani en az zayıyla maksimum verimliliği sağlamak. Bunun yanı sıra, söz konusu sonuçtan siyasî karar

⁴¹⁸ Z. Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, s. 135-137.

⁴¹⁹ Bkz. Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, s. 213-237.

⁴²⁰ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 126.

organları doğrudan sorumlu tutulsa bile, değerlendirme kapsamını biraz daha genişletecek olursak, onların verdiği emirleri yerine getirenler, onların iş başına gelmelerine aracı olanlar ve onlara (doğrudan ya da) dolaylı iktisadî kaynak sağlayanlar kendilerini sorumluluktan muaf sayacaklardır. Aynı şekilde, bu işte nakliye işlerini üstlenenler de sorumluluktan kendilerine bir pay ayırmayacaklardır.

Sürecin bu şekilde detaylandırılması ve daha da uzatılması olasıdır. Ancak, eylemin ortaya çıkma sürecine genel olarak baktığımızda, emri kimin verdiği önemli olmakla beraber, sonuçtan süreçte rol alan herkesin az ya da çok sorumlu olduğudur. Ne var ki, söz konusu olan süreçte, modern bürokratik yapı ahlâkî itkiyi nötralize ettiğinden, sorumluluk yüzer-gezer durumdadır; hiç kimsenindir.⁴²¹

Böylece sorumluluk faile değil, emir verene ait kılınmış olur. Bu ise bireylerin teker teker birer ahlâkî özne olmaktan çıkmış olmaları demektir.⁴²² Bu şekilde işin küçük parçalara bölünmesi ve her parçanın farklı kişiler tarafından icra edilmesi (ki modern iş bölümü bunu gerektir), kişileri ahlâkî sorumluluktan kurtardığı gibi⁴²³ eylemi de ahlâka konu olmaktan çıkarır. Böylece zalim davranış, kişilerin karakterlerinde olmadığı hâlde, toplumsal ilişki biçiminden dolayı çok rahat ortaya çıkar.⁴²⁴ Öyle ya, “biz o işi yapmasak da nasıl olsa biri onu yapacak”.⁴²⁵

2. Modern düşünce ahlâkî yasaların yetkinliklerini ellerinden aldığı için ahlâkî davranışın ölçütünün ne olacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada modern yapılanma içinde iki ihtimalden söz edilebilir: *Araçsal akıl* ve *toplum*. Araçsal aklın belirlediği değerlerin neden ahlâkî olmayacağına yukarıda kısaca değinilmişti. Orada da belirtildiği gibi, araçsal akıl ancak var olan amaçlara/değerlere hangi yolla en iyi varılacağını bize gösterebilir. Amaçların sorgulanması konusunda ise araçsal akıl sessizliğe bürünür. Bu yüzden de salt olarak araçsal akıl ile davranışta bulunmak, fail açısından pragmatik bir sonuç doğursa da ahlâk açısından pek bir şey ifade etmez.⁴²⁶

⁴²¹ Bkz. Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 137; Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 154-7; Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 256-7.

⁴²² Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 208.

⁴²³ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 245.

⁴²⁴ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 212.

⁴²⁵ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 31.

⁴²⁶ Bkz. Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 37, 185, 193; Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 287, 298; Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 213-4; krş. R. Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, s. 58-63, 194.

Araçsal akılçılık, eylemin sonuçlarını ahlâksal değerlendirmeden soyutlar⁴²⁷ ve toplumsal yapının rasyonelleşmesi ahlâkî kaygıları bir kenara bırakır.⁴²⁸ Bu yüzden de ahlâkî davranışı araçsal akılçılık veya toplumsal rasyonelleşmeyle açıklamak pek olanaklı gözüküyor. Görünen o ki, bu iki unsur da, değil ahlâkî sorumluluğu geliştirmesi ve ahlâkî davranışın ortaya çıkmasını desteklemesi, aksine ahlâkî sorumluluğun sesinin daha da cılızlaşmasına ve ahlâkî davranışın daha da seyrelmesine ortam hazırlıyor. Araçsal akıl sahibine ahlâkî bir hedef gösteremez.⁴²⁹ Oysa ahlâksal engellerden kurtulan eylem, salt akılsal temelde değerlendirilmeye mahkûmdur.⁴³⁰ Ahlâkî sorumluluk, eylemi “Öteki” ekseninde oluştururken araçsal akıl, eylemi “ben” merkezli tasarlar. Bu durumda ise “kendini kurtarmak” en üstün amaç hâline gelir. Bu da, tüm ahlâksal ve dinsel itiraz seslerine rağmen ve bu sesler kesilene dek, eylemi *ahlâkdışılaştırır*.⁴³¹ Başka bir deyişle, eylemi *insanlık dışılaştırır*. Bu ise bir toplumsal ilişkiler sorunudur: “*Toplumsal ilişkiler akılçılaştırılıp teknik yönden mükemmelleştirilirse insanlık dışılığın toplumsal üretimin verimliliği ve kapasitesi de mükemmel hâle gelir.*”⁴³²

Modern çağda, ahlâk konusunda çalışanların kahır ekseriyetine göre ahlâk toplumun bir ürünüdür. Bir ahlâk fabrikası olarak toplum, günlük yaşamın gereksinimlerini karşılayan ve genel kabul gören davranış kurallarını ahlâk olarak kabul etmiş ve meşrulaştırmıştır⁴³³ Özellikle sosyolojiye hâkim olan bu anlayış, ahlâkî normların araçsal aklın bir gereği olarak, insanların; onları, temel ihtiyaçlarını karşılamak için oluşturduklarını ve bu anlamda işlevselliklerini yitirdiklerinde nerdeyse tümünden ortadan kalkacaklarını öne sürer.⁴³⁴ Bu noktada sosyolojideki ağırlığı ve bu konudaki görüşlerinin daha bir toplum temelli olması açısından E. Durkheim’in ilgili görüşlerine kısaca değinilecektir.

Büyük bir sosyolog olan E. Durkheim (1858-1917), ahlâksal normların gereksinimlerle ilişkilendirilmesi zorunluluğunu reddeder. Ona göre toplum üyeleri

⁴²⁷ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 133.

⁴²⁸ Z. Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, s. 149.

⁴²⁹ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 153.

⁴³⁰ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 136.

⁴³¹ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 186.

⁴³² Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 199.

⁴³³ Bkz. ve krş. Cemil Meriç, *Saint-Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalis*, 4. basım, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 126-148.

⁴³⁴ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 217.

öğrenerek ya da onları ihlâl ettiklerinde acı sonunu yaşayarak ahlâksal normların güçlü varlığını kabul etmişlerdir. Durkheim’ın savunduğu şekliyle,

...demokratik toplum, ahlâkî yükümlülüğün kaynağının sivil toplum kurumlarından geldiği, toplumsal dayanışmanın kaynağının içkin olduğu, dışsal olarak, yukarıdan dayatılmadığı bir toplumdur.⁴³⁵

Ahlâkın varlığı toplumsal bütünlük gereksinimine dayanıyordu. Ancak “Durkheim’ın toplumbilimsel pratiğe yaptığı etkilerin belki de en korkuncu, toplumun aslında etkin bir ahlâklaştırıcı güç olarak kavranmasıdır”.⁴³⁶ Durkheim’a göre “insan, toplumda yaşadığı için ahlâksal bir hayvandır” ve “toplum dışında, ahlâkın hiçbir biçimine rastlanmaz”.⁴³⁷ Buna göre tüm ahlâk toplumdan gelir, toplum dışında ahlâk yoktur; toplum iyi ile kötü davranışı birbirinden ayıran yegâne mercidir. Bu yolla toplum ahlâkî davranışı yüceltir; ahlâkdışı davranışı ise baskı altına alır ve onu marjinalleştirir.* Toplum kendisinden beklenen bu görevi icra etmezse insanlar hayvanî doğalarıyla baş başa kalır. Bu ise, toplumun intiharı demektir; toplumsal bozulmanın, kaosun meydana gelmesine davetiye çıkarmaktır. Bu yüzden de toplum, bireyin özerkliğini yok ederek onu “toplumsallaştırır”. Aksi hâlde insan, doğası gereği bencil, zalim ve tehlikeli bir varlık olarak arzı endam eder. Bunu engellemek için insanın dürtülerini evcilleştirmek gerekir. Böylece toplumsal bütünlük de sağlanmış olur.⁴³⁸

Bu ahlâk kuramı, toplumun kendi ahlâkî davranış biçimini bireylere dayatmasını meşru görür, hatta gerekli kılar ve toplumsal otoritenin ahlâk konusunda tekel olmasını onaylar. Böylece toplumsal dayatma ya da toplumsal gereklilikten gelmeyen ahlâksal davranışların “gayrimeşru”luğu da zımnen kabul edilmiş olur ve “ahlâksal davranış tüm pratik niyetleri ve amaçları bakımından, topluma uyum ve çoğunluğun gözettiği normlara itaatle eşanlamlı hâle gelir.”⁴³⁹

⁴³⁵ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (Çev. O. Akınhay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 156.

⁴³⁶ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 219.

⁴³⁷ Aktaran, Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 219.

* Burada “marjinal” ifadesi, sayfa kenarında olan hariç diğer tüm anlamları kastedilerek kullanılmıştır. Ağırlıklı olarak ise daha az ortaya çıkan ve toplum içinde daha az vuku bulan anlamlarında kullanılmıştır.

⁴³⁸ Bkz. Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 221.

⁴³⁹ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 222.

Kısaca özetlemeye çalıştığımız bu ahlâk anlayışının, öncelikle bireyi *ahlâkî özne* olmaktan çıkardığı görülmektedir. Buna göre ahlâkî sorumluluk birincil olarak toplumun görevi hâline gelir. Bunun pratikteki sonucu, bireyin ahlâkî davranmak için toplum tarafından belirlenmiş ya da kabul görmüş formel kalıplara göre hareket etmesi olacaktır; yani, daha önce de değinildiği üzere, etik kodların ahlâkî davranışların ölçütü olması. Burada ahlâkî sorumluluğun belirsizliği, devredilemezliği ve yok sayılamazlığı görmezden gelinerek bireyin sorumluluğu topluma, toplumun sorumluluğu ise çoğunluğa (genel kabul görmüşlüğe) yükleniyor. Bunun pratikteki sonucu ahlâkî davranışın “kişiye özgü”lüğünün tümenden ortadan kalkmasıdır.

Ancak bu iddiada, en az yukarıdaki husus kadar vahim bir nokta daha var. O da, ahlâkîliğin ölçütünün toplumsal *çoğunluk* olmasıdır. O hâlde çoğunluğun eğilimleri ne ise “ahlâklı olan” da o sayılacaktır. Bunun anlamı; bir zaman için ahlâkî olan/sayılan bir davranışın bir süre sonra “ahlâkdışı” sayılabileceği ve bir dönem ahlâkdışı sayılan bir davranışın ise zamanla “ahlâkî” kabul edilebileceği, dahası edileceğidir. Yani çoğunluk meşrulaştırma yetki ve yeteneğini hangi yönde kullanırsa ahlâkîlik de o yönde olacaktır. Bu durumda şöyle bir sorunun sorulması gerekecek: Çoğunluk olan kimlerdir? Çoğunluğun manipülasyonu bir yana, çoğunluk adına tepkisini kim ve nasıl ortaya koyacaktır? Durkheim’in buna cevabı, demokratik toplumlardaki sivil toplum kuruluşları olacaktır. Ancak daha sorunlu bir durum söz konusudur: Çoğunluğu tahakküm ve denetim altına alan ve çoğunluk adına hareket etme ve demeç verme yetkisini kullananların ahlâkîliğini kim sorgulayacaktır? Ve söz konusu kişilerin ahlâkdışı davranışlarının çoğunluk tarafından kabul görmesi ya da suskunlukla karşılanması durumunda, insanlık için en hunharca eylemlerin, hem de “meşru”, “legal”, “ahlâkî” bir temelde ortaya çıkma olasılığı nasıl engellenecektir? Dahası, basın-yayın gibi çeşitli araç ve yöntemlerle “güdümlenmiş” toplumun, daha doğru bir ifadeyle çoğunluğun, zulmü “meşru” ve “ahlâkî” görmesi nasıl izah edilecektir? Kaldı ki bu durumun daha açık anlamı, Bauman’ın da (eleştirerek) dediği gibi, “üstün ahlâk, üstün olanın ahlâkıdır” anlayışı olmayacak mıdır?⁴⁴⁰ Bu durumda egemenlik (güç) ile ahlâkîliği, zafer ile haklılığı eşitlemiş olmaz mıyız? Eğer yapılacak olan bu ise, bu, hiç de yeni bir şey sayılmayacaktır.

⁴⁴⁰ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 241; Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 275.

Modern çağın başlarında Machiavelli, F. Bacon gibi isimler bu düşüncenin temellerini atmış, XVIII. yüzyılın başlarında ise Hegel bu anlayışı tam olarak formüleştirmişti: “Devlet, dünyasal ussallıktır” ve “devletin doğası nesnel ve genel istencin birliğidir: öznel istenç kendi tikelliğinden vazgeçerse bu birliğe varır.”⁴⁴¹ “Devlet, ahlâksal İdea’nın gerçekleşmesidir. Açığa çıkmış, bilinçli ve tözsel İrade olarak ahlâksal Ruhtur.”⁴⁴²

Aslında söz konusu olan, “güçlü olan haklıdır ve de ahlâklıdır” anlayışının ilkin kimin tarafından geliştirildiği değildir. Burada vurgulanmak istenen, *reel-politik* alanda zaten yürürlükte olan bu kuralın modern çağda düşünürler ve de entelektüeller tarafından ahlâk alanına da uygulanmış olmasıdır ve bu durumun, iktidar sahiplerinin gayriinsanî arzu ve uygulamalarına karşı toplumun sessiz kalmasına yol açtığıdır. Çünkü eğer iyi ile kötü arasındaki ayrımın ölçütü toplumsal kabul ise toplumca onaylanmış hiçbir davranış ahlâksızlık veya kötü sayılmayacaktır.⁴⁴³ Bauman’ın ifadeleriyle, “iyi ile kötü arasındaki ayrımın otoritesi ve bağlayıcı gücü onu onaylayacak ve uygulayacak toplumsal güçlere dayanarak meşrulaştırılmaz.”⁴⁴⁴ Bunun sebebi, ahlâk’ın toplumsal temelleri ile ilgili olmaksızın, çoğunluk tarafından öğütlenen bir davranışın gayriahlâkî olabileceği gibi, toplum tarafından kınanan bir davranışın ise bireysel olarak ahlâkî olabilmesidir. Aksi hâlde, örneğin 1990’lı yılların başında dağılan Yugoslavya topraklarında Sırpların Boşnaklara uyguladığı zulüm ve toplukıyım benzeri olayların, çoğunluk (en azından o dönem Sırbistan’a hâkim olanların çoğunlu) tarafından onayladığı için *ahlâkî* kabul edilmeleri gerekirdi.⁴⁴⁵ Ama her hâlde hiç kimse, ahlâksızlığı savunmadıkça, böyle bir olayı *meşru* ve *haklı* göremez.

Ahlâkî sorumluluğun kendi başına yetkinliği kabul edilmedikçe, ahlâk kendine özgü dayanaklardan mahrum bırakılmış ve eylem adiaforik hâle getirilmiş olur. İşte bu noktada modernlik, ahlâksızlığı savunmaksızın, ahlâkın dayandığı temelleri “geçersiz” kabul ederek ahlâkî değerleri ve kaygıları merteye tenziline

⁴⁴¹ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 143, 144. Benzer sözler Hegel’in herhangi bir eserinde mebzul miktarda bulunabilir. Mesela, “insanları değiştirmek olanaklı olmadığına göre daha az özgürlükle yetinmek...” gerektiği ya da “Monarşik anayasa bu şartlar altında halk ahlâkına en yararlısı olacaktır” gibi, *Tarihte Akıl*, s. 142.

⁴⁴² Hegel’den aktaran, Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları II*, s. 66.

⁴⁴³ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 225.

⁴⁴⁴ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 225.

⁴⁴⁵ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 275.

uğratmış; dahası onları gündemden uzaklaştırmıştır.⁴⁴⁶ Yani “*modernlik insanları daha zalim yapmamış, sadece zalim olmayan insanların zalim şeyler yapabileceği bir yol icat etmişti*”.⁴⁴⁷ Bunda, toplumsal kabulün ahlâkî davranışın ölçütü kabul edilmesi ve ahlâkî suç ile zulüm arasındaki bağı koparılmasının büyük payı vardır.⁴⁴⁸

Söz konusu ahlâk kuramının diğer bir sonucu da, bir kişinin ahlâksızlıkla suçlanabilmesi için önce onun yenilmesini gerektirmesidir.⁴⁴⁹ Çünkü iktidarı ve çoğunluk adına konuşmayı ellerinde bulunduranlar, tikel itiraz seslerine pek itibar etmeyecekleri gibi gerçekte gayriadil ve gayriahlâkî davranmakla da suçlanamayacaklardır.⁴⁵⁰ Bürokratik örgütlenmenin ahlâkî güdülenimleri susturması⁴⁵¹ ve hedefleri ahlâksal yönden nötr göstermesi⁴⁵² sayesinde,

...ahlâkî olarak kusursuz politikacılar ahlâkî sorumluluğun yok olmasına başkanlık edebilirler ve etmektedirler ve ahlâkî kaygıları zayıflatan, marjinalleştiren, gündem dışına atan mekanizmaları yağlamaktadırlar.⁴⁵³

Böylece yönettikleri evrenin ahlâkî çürüyüşünü rahat rahat seyredabilmekte, hatta sebebiyet vermektedirler.

3. *Failin Yokluğu*: Modern örgütlemeye bireyler hiçbir zaman tek başına sorumluluk sahibi değildirler. Her aktör sadece birer rol-icracısıdır⁴⁵⁴ ve sorumluluk - eğer varsa tabî- role aittir. Dahası sorumluluk, role o görevi yükleyen, rolden o işi yapmasını isteyen merciye aittir. O merci ise, işin çok küçük parçalara bölünmesinden dolayı⁴⁵⁵ tespit edilemeyecek kadar uzak ve belirsizdir. Çünkü silsile boyunca tam olarak kimin kilit noktada bulunduğu belli değildir. Bu yüzden de sorumluluk emri veren *üst*'e kaydığı için fail bir *temsilci durumundadır*.⁴⁵⁶ Ne var ki bu sorumluluk kayması her kademe öne sürülür ve kimse suçu kabullenmeye yanaşmaz. Zaten yapısal olarak da bu pek olanaklı değildir. Nihâî sonucun

⁴⁴⁶ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 155.

⁴⁴⁷ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 258; krş. Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 90.

⁴⁴⁸ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 197-8.

⁴⁴⁹ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 238.

⁴⁵⁰ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 273-5.

⁴⁵¹ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 151.

⁴⁵² Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 137.

⁴⁵³ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 296.

⁴⁵⁴ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 257.

⁴⁵⁵ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 245.

⁴⁵⁶ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 208.

yaratıcılığını üstlendiğini, kimse akla yatkın ve ikna edici bir biçimde gösteremez. Sorumluluk yüzer-gezer hâldedir. Bauman bu durumu şu ifadelerle dile getirir: “Günahkârların olmadığı günah, canilerin olmadığı cinayet, suçluların olmadığı suç! Sonucun sorumluluğu, tabir caizse, hiçbir yerde doğal limanını bulamadan yüzer.”⁴⁵⁷

Sorumluluk *role aittir*, rolü oynayan *kişiye* değil. O rol ise kişinin kendisi değildir. Sadece mesai saatlerinde giyilen bir formadır. Herhangi biri pekâlâ o formayı giyebilir ve o rolü icra edebilir. Ne de olsa forma iş sonrası çıkarılacaktır.⁴⁵⁸ Modernliğin çabası, formalar çıkarıldıktan sonra ona bulaşan lekelerin kişiyi rahatsız etmemesini sağlamaktır. Buna göre, kişi, sonucuna bakmaksızın kendisine verilen görevi yerine getirdiğinden dolayı sorumluluk ya da suçluluk duymayacaktır. Ancak vicdanın sesi bazen bastırılamaz şekilde yükselir ve kişi önceleri sadece bir aktör iken onu ahlâkî sorumlulukla yüz yüze getirerek ahlâkî özne yapar. Tabî, bu modernlik projesi uygulayıcılarının hiç arzu etmeyecekleri bir durumdur. Onun için de mümkün olduğunca kişiyi ahlâkî özne olmaktan uzaklaştırmak ve ona bu sorumluluğu çağrıştıracak enstrümantalleri ortamdaki çıkarmak gerekir. İşte, *failin yokluğu* dediğimiz şey, tam da böyle bir çabanın ürünüdür. Yani eylemi ahlâkî bağlamından koparmak, uzaklaştırmak ve aradaki mesafeyi ahlâkî değerlendirmeye konu olmayacak kadar açmak. Başka bir deyişle, eylemi adiaforize etmek.⁴⁵⁹ Bauman’ın da belirttiği gibi, “yüzer-gezer sorumluluğun pratikteki anlamı, ahlâksal otoritenin açıkça karşı çıkılmaksızın ya da inkâr edilmeksizin etkisiz hâle getirilmesidir”.⁴⁶⁰

4. *Öteki*’nin “ahlâkî özne” olmaktan çıkarılması: Daha önce de değinildiği üzere, ahlâkî sorumluluk *öteki ile* ve *öteki-için* var olur. Bu, aynı zamanda, *ötekini* “ahlâkî özne” kabul etme ön şartına bağlıdır. Ötekinin ahlâkî özneliği, Ben’in o’na karşı sorumluluk taşımamasını ve ahlâkî davranmasını gerektirir. Ötekinin olmadığı yerde ahlâkî sorumluluk varlığını sürdürse bile ahlâkî davranış ortaya çıkmaz. Kaldı ki ahlâkî özne için, insan ya da doğa olması fark etmeksizin bütün öteki-ler (dış dünya) birer ahlâkî ötekidir. Onlara karşı ahlâkî tavır almak Ben’in ahlâkî özne olmasından ileri gelir. Çünkü ahlâkî sorumluluk *asimetriktir*; Ötekinin kim olduğu

⁴⁵⁷ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 30.

⁴⁵⁸ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 31-33.

⁴⁵⁹ Bkz. Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 197-8, 257.

⁴⁶⁰ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 209.

önemli değildir. Ve bu yüzden de ahlâkî ilişkide düşünülebilecek tüm “ödevler” ve “kurallar” sadece Ben’e yöneliktir, sadece “Ben”i bağlar.⁴⁶¹ Dolayısıyla ahlâkî sorumluluk varlık gerekçesini Ben’in tüm ötekilere karşı aldığı tavırdan alır. Dışarıya, ötekine karşı ahlâkî sorumluluk duymayan kişi, öncelikle ve birincil olarak kendisini ahlâkî özne olmaktan çıkarmış olur. Öteki’lerin onun nazarında ahlâkî özne’ler olmaması ise, asıl itibarıyla Öteki’lerin ahlâkî niteliklerinde bir değişiklik yapmaz. Zira ahlâkî sorumluluk söz konusu olduğunda, herkes *teker teker* ve *kendi açısından* sorumludur. Zaten *ahlâkî özne*’lerin birleşmesi; Ben ile Öteki’nin “Biz” oluşturmak üzere “toplanması” olası değildir.⁴⁶² Doğası gereği ahlâkî sorumluluk Ben’in tek başına sorumluluğudur. Ben bu sorumluluğu yüklenmek için başka Ben’ler (ahlâkî özne’ler) arayamaz, bu sorumluluğunu onlara dayayamaz ve onlarla paylaşamaz. Başka hiçbir ahlâkî öznenin olmaması Ben’in ahlâkî sorumluluğuna engel teşkil etmez. Hatta hiçbir mazeret ahlâkî sorumluluğu askıya almak için meşru görülemez. Zira ahlâkî sorumluluk *mazeretsizdir*.⁴⁶³

Modern düşüncenin ve modern *rasyonel* örgütlenmenin failleri ahlâkî özne olmaktan çıkarıp birer aktör hâline getirdiğine yukarıda değinilmişti. Bu, modernliğin ahlâkî sorumluluğu askıya almak için belki de attığı ilk adımdı. Ancak daha fazlası gerekliydi. Dünyayı rasyonel bir temelde yeniden düzenlemek amacıyla girişilecek “fetih” ve “kurtarma” hareketleri için “tam yetişmiş” modern aktörler gerekliydi. Yani, kişiselliklerinden, duygusallıklarından ve ahlâkîliklerinden sterilize edilmiş, verilen emir gereği şehirlerin üzerine bomba yağdırırken sadece verilen işi başarıma kriterini gözeten aktörler. Bu işte gösterilecek en ufak bir insanî eğilim (modernlikteki adıyla, zaaf) tüm hesapların alt üst olmasına ve projenin uygulanmasında aksamalara yol açabilirdi. Bu, her ne kadar yalnızca bir ihtimal gibi gözükse de, modern projenin uygulayıcılarının uykularını kaçırmak için fazlasıyla yeter bir nedendi. Kaldı ki modernlik, yapısı gereği, ihtimalî hiçbir şeye tahammül edemezdi. Müphemlikle mücadele düşüncesi ahlâk alanında tam da böyle bir temele dayanıyordu.

⁴⁶¹ Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 65-70.

⁴⁶² Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 67.

⁴⁶³ Bkz. ve krş. Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 24, 65-80; Z. Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 88-89.

Aktörlerin ahlâkî özne olmaktan çıkarılmalarından sonra ikinci adım olarak, hedef insanların, ahlâkî sorumluluğun nesnesi olmaktan çıkarılması, “tam insanlar” olarak görülmemelerinin sağlanması gerekiyordu.⁴⁶⁴ Kişiler *insanlar* olarak kabul edildikleri müddetçe ahlâkî öznedirler.⁴⁶⁵ Öyleyse bazı ötekileri ahlâkî sorumluluğun nesnesi olmaktan çıkarmak gerekiyordu. Bunun anlamı şudur: “Katliam yapanların, kurbanların hayatları üzerindeki güce sahip olmadan önce, bunları tanımlama gücüne sahip olmaları gerekiyor.”⁴⁶⁶ Ötekileri tanımlama hakkı, ötekilerin yaşamaya değer olup olmadığına karar verme hakkına sahip olmak demektir. Ve ne yazık ki tanımlananlar, çoğu kez sadece “suçlanmaktan suçludurlar”.⁴⁶⁷ Sadece suçlanıyor olmak ve sırf suçlanmaya konu olunduğu için aklanamamak: İşte yeryüzü lânetlilerin üzerlerinden atamadıkları yafta.⁴⁶⁸

“Tüm toplumsal örgütler, ahlâksal davranışın yıkıcı ve düzen bozucu etkisini nötralize etmeyi gerektirir”, der, Bauman.⁴⁶⁹ Bu sonuca ise birçok düzenlemeyle varılır. Bunlardan üç tanesi: (1) Eylem ile sonucu arasındaki mesafeyi ahlâkî dürtünün erişemeyeceği kadar açmak; (2) Bazı “ötekiler”i ahlâksal tavrın olası hedefleri olmaktan çıkarmak; (3) Genel ödevin yatay ve işlevsel olarak bölünmesi sonucu davranışın hedeflerini ve sonucunu spesifik özellikler yığını içinde gizlemek.⁴⁷⁰

Her aktörün rol-icrası olarak eylemde bulunması ve hedeflerin *ahlâksal öteki* olmaktan çıkarılıp, *siyasal öteki* (istenmeyen, yabancı, düşman) ilân edilmesi, eylemin ahlâkî değerlerden ve ahlâkî değerlendirmeden uzaklaştırılması (adiaforize edilmesi) sonucunu doğurdu. Artık “ötekiler” ahlâkî birer özne değil, istenmeyen, düzen bozucu, tehdit edici, ihlâl edici birer “ayrık otları”dır. Yaşanılan evren çok daha güzel olabilirdi; ancak “bazı ötekiler”, bazı “barbar ötekiler” modern uygarlığın gelişmesini engelliyorlardı. Zaten onların varlığı bile modern uygarlık için yeterli bir engel ve tehditti. Onun için de ilgili yerlere “demokrasi”, “insan hakları”, “özgürlük” gibi “insanî” kazanımlar götürülmeliydi. Bu iş için gerekirse şiddet kullanılabilirdi;

⁴⁶⁴ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 170; Z. Bauman, *Postmodern Etik*, s. 154; Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 255-6.

⁴⁶⁵ Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 155.

⁴⁶⁶ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 265.

⁴⁶⁷ Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 265.

⁴⁶⁸ “Yeryüzü lânetlileri” ibaresi Franz Fanon’dan mülhemdir.

⁴⁶⁹ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 269.

⁴⁷⁰ Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 270; Z. Bauman, *Modernite ve Holocaust*, s. 255-7.

ne de olsa çok “meşru” ve “insanî” bir amaç söz konusuydu. Aksi hâlde yabancı otların bahçeyi istila etmesi işten bile değildi.⁴⁷¹

Modern çağdaki adaletsiz (ve ahlâksız) savaşları, katliam ve soykırımları hep bu meşum düşünce besledi: Kurbanların benliklerini yok etme (daha doğrusu, yok saymak) ve tek taraflı olarak onların üzerlerinde belirleme hakkını kullanmak: Düzen arayışı, sınır koyma ve sınıflara ayırma. Modernliğin yapmaktan asla taviz vermediği şeyler. Ama modernliğin bu çabası beraberinde birçok felaket de getirdi. Bauman, bu durumu şu ifadelerle anlatır:

İşte -bana göre- katliamın bu tamamen monolog karakteri, bütün diyalogları bitiren bu kesin engellemesi, ilişkilerdeki bu prefabrik asimetri ve yazarlık ve aktörlüğün bu tek taraflılığı bütün katliamların en temel özelliğidir.⁴⁷²

⁴⁷¹ Bkz. Z. Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 34; krş. E. W. Said, *Kültür ve Emperyalizm*.

⁴⁷² Z. Bauman, *Parçalanmış Hayat*, s. 260.

SONUÇ

Çalışmanın sınırlarını dar tutmaya yönelik tüm çabalarımıza rağmen, yine de oldukça geniş bir evrende konunun ele alındığı açıktır. Bunda, konunun kendi iç yapısı etkili olduğu gibi çalışmanın bir kişi (Z. Bauman) ekseninde ele alınmış olması da etkili olmuştur. Bu şartlarda, girilecek bir sonuç denemesi de kaçınılmaz olarak oldukça geniş kapsamlı ve hatta dağınık olacaktır. Yine de çalışma boyunca açıklamaya çalışılan ve bazen de tartışılan Bauman'ın modernlikle ilgili görüşlerinin bir özeti verilmeye çalışılacaktır.

1. *Modernite* diye adlandırılan süreç Batı Avrupa'ya özgü, en azından Batı Avrupa kaynaklı bir gelişmedir. Modernite konusu ele alınırken bu durumun göz önüne alınması gerekir. Bunun anlamı, modernlik sürecinin ancak Avrupa tarihi, kültürü, sanatı, felsefesi ve genel olarak yaşam tarzı bilinerek anlaşabileceğidir. Modernliğin zamanla diğer bölgelere yayılmış olması onun bu özelliğini değiştirmedeği gibi her kültürün *kendi modernliğini* doğal bir süreçte yaratması da söz konusu değildir. Zira modernlik bir proje olarak tasarlanmış ve egemen güçler tarafından uygulamaya konulmuştur.

2. Modernite, tasarlanmış bir süreç (proje) olup *rasyonel evrensel düzen* kurma amacını güder. Bu bağlamda modernite bir toplum mühendisliğidir. Buna göre birey ve toplum “yeniden” *düzenlenir*; düzene uymayanlar ise, modern teknolojinin desteğiyle geliştirilen mekanizmalar aracılığıyla modern projenin uygulayıcıları tarafından denetim ve gözetim altında tutulur. Ancak rasyonellik ve evrensellik, iddia edilenin aksine, bol miktarda insanlıkdışılık'a da yol açtı. Modernitenin rasyonalitesine uymayan tüm bilgi ve kültür öğeleri “irrasyonel”; modernitenin evrensellik anlayışına uymayan tüm yaşam biçimleri ise “tikel”, “yerel”, “geçici” ve “değiştirilmesi gereken” olarak ilân edildi. Böylece, Batı yaşam tarzını temsil eden modern yaşam tarzı “meşru” kılınırken, diğer tüm yaşam tarzları ve bilgi kaynakları ise meşruiyetten yoksun kabul edildi.

3. Modern uygarlığın tarih boyunca görülmüş tek evrensel uygarlık olduğu şeklindeki iddia doğru olmadığı gibi modern uygarlık belki de evrenselleştirmeye en uygun olmayan uygarlıktır. Modern uygarlığın farklılığa tahammülsüzlüğü bunun en

bariz göstergesidir. Modern uygarlık kendisini tek ve alternatifsiz uygarlık olarak sunarak diğer uygarlıkları ve kültürleri “meşruiyetsiz” saymıştır. Böylece, modernlik adı altında Batı yaşam tarzı, kültürü ve felsefesi hegemonik bir biçimde tüm dünyaya hâkim kılınmaya çalışılmıştır. Bu uğraş, bugün de devam etmektedir.

4. Modern uygarlığın bu etkin ve başat konuma kavuşması siyasî, askerî ve ekonomik gücü, yani devlet desteğini arkasına almasıyla gerçekleşti. Bu yüzden modern uygarlık hegemonik bir nitelik arz eder. Dahası, modern uygarlık bu yolla meşruiyetini hem elde etmiş hem de “sorgulanmaz” kılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, modernleşme süreci aynı zamanda devletin tahakküm alanlarının oldukça genişlemesi ve kamusal alan lehine özel alanın gitgide daralması anlamını da içermektedir. Modernliğin sürekli modern devletle birlikte ele alınması, onun bu kültürel olduğu kadar, hatta daha da çok, siyasî bir proje olması özelliğinden ileri gelmektedir.

5. Modern projenin mükemmellik tutkusu beklendiğinden çok daha acı sonuçlar verdi. Yine de insan varoluşunun müphemliği yok edilemedi. Doğal yapıya atfedilecek ya da dayatılacak herhangi bir rasyonel yapının (düzenin) acı meyveler vermesi kaçınılmazdı. Oysa modernlik mükemmel bir rasyonellik tasarlıyordu ve daha azıyla yetinecek değildi. Yapısal şiddet ve yaygın ve yoğun baskı, böyle bir çaba sonucu ortaya çıktı. Ancak yine de, kendini *Aklın Krallığı* olarak ilân eden modern uygarlık irrasyonellikleri yok edemedi. Bugün hâlâ sürdürülen olayları/şeyleri denetim altına alma amaçlı askerî hareketler şu an itibariyle beklenen başarıya ulaşmadıkları gibi yakın bir gelecekte de başarı ihtimalleri gözükmüyor. Ne var ki kendisiyle mücadele edilen şey, bu mücadele sayesinde gittikçe artan bir biçimde yaygınlık kazanmaktadır. Müphemlik, olumsuzluk, düzensizlik ve kaos bunlardan bazılarıdır.

6. İnsanların ve kültürlerin “uygar”lar ve “barbar”lar şeklinde bir dikotomik ayrıma tâbi tutulması modern uygarlığın en belirgin özelliklerindedir. Bu durum modern uygarlığı bir “sınır(lar) uygarlığı”na dönüştürmüştür. Modern uygarlık varlığa önce belli bir yapı atfederek sınırlar çizer, sonra da söz konusu sınırları belirginleştirmek ve muhkemleştirmek için tüm imkânlarını seferber eder. Modern devlet, ulus-devlet, milliyetçilik ve bunların zorunlu sonucu olan “yabancılar sorunu”

hep bu çabanın ürünü olarak ortaya çıktı. Tez boyunca tartışılan modernliğin müphemlikle mücadelesi, söz konusu sınırları korumanın uzun ve sonuçsuz serüvenini nitelemektedir. Bu süreç, bilimden sanata, siyasetten ekonomiye tüm alanları kapsamaktadır. Burada ağırlıklı olarak üzerinde durulan boyutlar ise felsefî, siyasî ve ahlâkî açıdan müphemlikle mücadele olmuştur.

7. Müphemliği tasfiyenin entelektüel alandaki birincil anlamı, felsefî olarak denetlenmeyen ya da denetlenemeyen bilgi kaynaklarının tamamını gayrimeşru ilân etmektir. Modern çağın başlarından itibaren yükselme eğilimi gösteren Akıl, artık mutlak hakikate ulaştırılan mutlak bir otorite olarak görülmeye başlandı. Ancak bu akıl Batı aklıydı ve tüm dünyadan istenen, bilgi kaynaklarını Batı aklının kriterlerine göre yeniden oluşturmaktı. Bunun sonucu, insanlığa *karşı* (ve insanlık *tarafından*) işlenen en büyük suçların aklın hâkimiyeti, daha iyi düzen ve daha büyük mutluluk adına işlenmesi oldu. Akıl adına tek bir doğrunun dayatılması siyasal alanda totalitarizmi doğurdu.

8. Siyasal anlamda müphemlikle mücadele, yabancıları ayırmak ve defetmek, rasyonel bir düzen kurmak ve “tanımlanamayan”, “düzene girmeyen” unsurları sınırların dışına atmak ya da yok etmektir. Ulus-devlet ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yabancılar sorunu söz konusu müphemlikle mücadelenin bir sonucudur. Buna göre sınırların içindeki belli bir etnik grubun dili, kültürü ve yaşam tarzı diğer tüm etnik gruplara dayatılır. Ulus-devlet bunu “resmî” devlet politikası hâline getirerek asimilasyonu meşru görmekle kalmaz, aynı zamanda onu gerekli de görür. Ne var ki ulus ile devletin özdeşleştirilmesi, kimi zaman, ırkçılığın çok daha belirgin bir biçimde ortaya çıkmasına yol açtı. Modern çağ boyunca görülen işgaller, savaşlar, etnik temizlik ve toplu kıyım gibi vak‘alar söz konusu sürecin bir uzantısı ve modernliğin “meşru evlatları”dır.

Öte yandan, müphemlikle mücadele daha fazla müphemliğe yol açtı. Sürekli sınırlar çizildikçe sınırların dışında kalanlar ya da sınırları ihlâl edenler; varoluşa sürekli tanımlar dayatıldıkça “tanımlanamayanlar” da varlığını sürdürmeye devam edeceklerdir.

9. Ahlâkî açıdan müphemlikle mücadele, ahlâkî sorumluluğun *müphem* ve *aporetik* yapısını yok ederek yerine etik kod’un rasyonel seçenekler evrenindeki

davranış kalıplarını koymak şeklinde ortaya çıkar. Modern bilim/felsefe modern iktidarla elbirliği yaparak eylemin öznesini *ahlâkî özne* olmaktan çıkarıp onu bir *rol icracısı* konumuna indirgemıştır. Böylece ahlâkın gayriaklî alanından kurtulunup, yasalara uygunluk ve verilen görevi yerine getirmek anlamına gelen etiğin rasyonel alanına kavuşulmuş olunur.

10. Modern felsefe ile modern siyasetin elbirliği etmesi sonucu “bilgi” “değer”e konu olmaktan çıkarıldı. Modern bürokratik yapı, modern örgütlenme ve modern kent yaşamı ahlâkı susturmak ve ahlâkî vicdanın sesini iyice cılızlaştırmak (hatta mümkünse tümünden ortadan kaldırmak) için ortam hazırladı. Böylece bilgi ile eylem, eylem ile fail ve eylem ile eylemin sonucu arasındaki zorunlu bağı ortadan kaldırarak insan davranışını ahlâkın ayak bağından kurtardı. Buna Bauman’ın ifadesiyle *adiaforizasyon* denildi. Modern çağda adiaforizasyon hep vardı ve bugün de artan bir biçimde devam etmektedir. Zira modern proje uygulayıcıların öncülük ettikleri adaletsiz ve (ahlâkî olmayan anlamında) ahlâksız politikaların uygulanması, onca savaşın, katliamın ve işgalin “normal” karşılanması ancak söz konusu adiaforizasyonla mümkün hâle geldi.

KAYNAKÇA

Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi, Ankara, 2006;

M. A. Ağaoğulları - L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, Ankara, İmge Kitabevi, 2001.

Akarsu, Bedia, (2001), **Çağdaş Felsefe**. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Akarsu, Bedia, *Ahlâk Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1999.

Anderson, Benedict, *Hayalî Cemaatler* (Çev. İ. Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul, 2004.

Barbarosoğlu, F. K., *Moda ve Zihniyet*, İz Yayınları, İstanbul, 1998.

Bauman, Zygmunt, *Modernite ve Holocaust* (Çev. Süha Sertabiboğlu), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1997 (1).

Bauman, Zygmunt, *Özgürlük* (Çev. V. Erenus), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1997 (2).

Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik* (Çev. Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Bauman, Zygmunt, *Küreselleşme* (Çev. Abdullah Yıldız), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999 (1).

Bauman, Zygmunt, *Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar** (Çev. Ü. Öktem), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999 (2).

Bauman, Zygmunt, *Siyaset Arayışı* (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul, 2000 (1).

Bauman, Zygmunt, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları* (Çev: İsmail Türkmen), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000 (2).

* Bu kitaba doğrudan göndermede bulunulmadığı halde kaynakçaya alınmıştır. Zira hem bu çalışmada kendisinden yararlanılmıştır hem de Bauman'ın Türkçe'ye tercüme edilmiş çalışmalarından biri olması açısından buraya yazılması gerekli görülmüştür.

- Bauman, Zygmunt, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri* (Çev. Nurgül Demirdöven), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000 (3).
- Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat* (Çev. İsmail Türkmen), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001
- Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik* (Çev. İsmail Türkmen), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003 (1).
- Bauman, Zygmunt, *Yasa Koyucular ve Yorumcular* (Çev. Kemal Atakay), Metis Yayınları, İstanbul, 2003 (2).
- Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek* (Çev. A. Yıldız), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.
- Bauman, Zygmunt, *Bireyselleşmiş Toplum* (Çev. Y. Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Baykan, Fehmi, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2000,
- Berman, Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* (Çev. Ü. Altuğ - B. Peker), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004
- Benhabib, Şeyla, *Modernizm, Evrensellik ve Birey* (Çev. M. Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Bochenski, Joseph M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi* (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Bumin, Tülin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, YKY, İstanbul, 2001.
- Bumin, Tülin, *Tartışılan Modernlik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- Cahoone, Lawrence E., *Modernliğin Çıkmazı* (Çev. A. Demirhan - E. Çakalbaş), İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.
- Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası* (Çev. M. Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.
- Cevizci, Ahmet, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001.

- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
- Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, 13. basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004.
- Çiğdem, Ahmet, *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.
- Denkel, Arda, *Bilginin Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
- Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma* (çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yayınları, 2. basım, İstanbul, 1994.
- Descartes, René, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, (Çev. Müntekim Ökmen), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1999.
- Dostoyevski, F., *Yeraltından Notlar* (Çev. M. Özgül), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004
- Ebenstein, William, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri* (Çev. İsmet Özel), İstanbul, Şule Yayınları, 2001
- Foucault, Michael, *Hapishanenin Doğuşu* (Çev. M. A. Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara, 1992.
- Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları* (Çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004,
- Giddens, Anthony, *Ulus-Devlet ve Şiddet* (Çev. C. Atay), Devin Yayınları, İstanbul, 2005.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999
- Habermas, Jürgen, (2004), **“Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak** (Çev. İlknur Aka). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hegel, G. W. F., *Tarihte Akıl* (Çev. Ö. Sözer), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Hilâv, Selahattin, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1997.
- Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu* (Çev. Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

- Hobsbawm, Eric J., *Milletler ve Milliyetçilik* (Çev. O. Akınhay), 2. basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Hollinger, Robert, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler* (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
- Huberman, Leo, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla* (Çev. Murat Belge), İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.
- Keane, John, *Şiddetin Uzun Yüzyılı* (Çev. B. Peker), Dost Kitabevi, Ankara, 1998.
- Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (Çev. Nilüfer Kuyaş), 5. basım, Alan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Kumar, Krishan, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma; Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları* (Çev. M. Küçük), Ankara, Dost Kitabevi, 2004,
- Leca, Jean, *Uluslar ve Milliyetçilikler* (Çev. S. İdemen), Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
- Levinas, E., *Sonsuza Tanıklık* (seçki; haz. Z. Dilek - E. Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
- Machiavelli, Niccolo, *Hükümdar* (Çev. H. Kemal Karabulut), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1998,
- Meriç, Cemil, *Jurnal*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.
- Meriç, Cemil, *Saint-Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalis*, 4. basım, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.
- Özel, İsmet, *Tahrir Vazifeleri*, İstanbul, Şule Yayınları, 1998,
- Özkırımlı, Umut, *Milliyetçilik Kuramları*, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1999.
- Pierson, C., *Modern Devlet* (Çev. Dilek Hattatoğlu), Çiviyazıları Yayınları, İstanbul, 2000.
- Poggi, Gianfranco, *Modern Devletin Gelişimi* (Çev. Şule Kut - Binnaz Toprak), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002.
- Poole, Rose, *Ahlâk ve Modernlik* (Çev. M. Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993

- Popper, Karl R., *Açık Toplum ve Düşmanları II* (Çev. H. Rızatepe), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.
- Popper, Karl R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (Çev. İlknur Aka - İbrahim Turan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* (Çev. Cemal Yıldırım), Bilgi Yayınevi, Ankara, 2000.
- Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Rosenau, Poulaine Marie, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri* (Çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004.
- Rousseau, J. J., *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* (Çev. S. Eyuboğlu), İstanbul, Cem Yayınevi, 1998,
- Rowe, D., *Popüler Kültürler: Rock ve Sporda Haz Politikası* (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Said, Edward W., *Kültür ve Emperyalizm* (Çev. Necmiye Alpay), Hil Yayınları, İstanbul, 1998.
- Said, Edward W., *Şarkıyatçılık* (Çev: Berna Ünler), Metis Yayınları, İstanbul, 2001.
- Said, Edward W., *Entelektüel* (Çev. Tuncay Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.
- Sennett, Richard, *Ten ve Taş* (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul, 2002.
- Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (Çev. O. Akınhay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi* (Çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.
- Tuğcu, Tuncar, *Immanuel Kant ve Transendental İdealizm*, Alesta Yayınları, Ankara, 2001.

- Uğur, A., *İletişim Alanında Gelişmeler: Yeni İletişim Teknolojilerinin Toplumsal ve Siyasal Etkileri*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayınlanmamış doktora tezi, 1986.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Aytemiz Kitabevi, Ankara, Tarihsiz.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlâk*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2001.
- Vorlander, K., *Felsefe Tarihi* (Çev. M. İzzet - O. Seadettin; günümüz diline aktaran: Y. Kanar), İstanbul, İz Yayınları, 2004,
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998,
- Yücel, Tahsin, *Yapısalcılık*, Can Yayınlar, İstanbul, 2005.

ÖZET

Felsefî anlamda modernlik “mutlak hakikat” ve “evrensel (kesin ve zorunlu) bilgi” arayışının; daha genel anlamda ise epistemik müphemlikle mücadelenin; adlandırma, sınıflandırma ve tanımlamanın başlıca (neredeyse yegâne) amaç edinildiği uzun, kararlı ve sorunlu bir süreçtir. Bu saikle harekete geçen modern uygarlık, tüm göreceliklere, yerelliklere, tikelliklere ve olumsuzluklara karşı amansız bir mücadeleye girişmiştir. Bu mücadele nihaî olarak başarıya/sonuca ulaşmadığı gibi kendisiyle mücadele ettiği şeyin daha da artmasına ve belirgin hâle gelmesine yol açtı. Modernlik, geçerli bilgiyi bilimsel bilgiden ibaret saymış, bilimsel bilgiyi ise siyasî açıdan egemen güçlerin/merkezlerin tekeline vermiştir. Bu bağlamda, modern dünyada “resmî olarak” onaylanmamış tüm etnik, dinsel, kültürel ve linguistik grupların anlam haritaları “geçersiz”, “gayrimeşru” ve “hükümsüz” ilân edilmiştir.

Siyasî anlamda modernlik, rasyonel düzen inşa etme çabası ve bu düzeni bozan ya da tehdit eden tüm irrasyonellik ve müphemliklerle mücadele anlamına gelmektedir. Modernliğin siyasal ve toplumsal açıdan rasyonel düzen arayışı, “verili” (doğal, tabii) irrasyonelliklerin ve düzen-sizliklerin yadsınmasını; yadsınmasalar bile yok edilmeye çalışılmasını gerektirmiştir. Modern siyaset, düzene sığmayan ya da düzene girmeyen tüm öğeleri “irrasyonel”, “öteki”, “yabancı” ve “istenmeyen” ilân etti. Modern devlet, bu yönüyle sınırların konulması, korunması ve içinin bu *istenmeyen* unsurlardan arındırılması çabasına karşılık gelmektedir. Modern iktidarın düzen arzusu ve hırsı “düzen sağlama” işi için şiddete başvurmasına; yabancıların asimilasyon, tehcir ve hatta soykırıma tâbi tutulmalarına; dahası, demokrasi, insan hakları ve özgürlük götürme adına bölgesel “fetih hareketleri” ne yol açtı.

Felsefî ve siyasî açıdan modernlik, bilimin evrensellik ve felsefenin mutlaklık arayışı ile siyasetin rasyonel düzen arayışı ve arzusunun bireyi ve toplumu düşününsel (tasarlanmış) bir projeye göre yeniden inşa etme sürecini nitelemektedir. Modernleş(tir)me diye adlandırılan bu süreç, kâbusa dönüşmüş yığınlarca umutla ve bir türlü başarıya ulaşmamış bir o kadar deneyimle doludur. Bu süreç bilgiyi (asiyolojik anlamı ile) “değer”den yalıtıldığı gibi insanı da ahlâkî özne olmaktan, insan eylemini ise ahlâksal değerlendirmeye konu olmaktan çıkarmıştır. Bauman’ın

“adiaforizasyon” dediği bu durum, bilme ile yapma, fail(özne) ile eylem ve eylem ile eylemin sonucu arasındaki zorunlu bağın ortadan kalkması sonucunu doğurdu. Dahası, bilgi ile gücün birleşmesi demek olan teknolojik gelişmeler ve bu gelişmelerin egemen güçlerin emrine amade kılınması, modern savaşlara ve bu savaşların toplama kampları, kitlesel katliam ve soykırıma dek uzanan bir yol takip etmesine yol açmıştır. XX. yüzyılda dünyanın sıkça ve bol miktarda şahit olduğu bu tarz gelişmelerden, modern projeyi uygulayan egemen güçler sorumlu oldukları gibi, en az onlar kadar, bilgiyi böyle bir amaç için “kullanılabilir” hâle getiren felsefeciler, entelektüeller, eğitimciler, bilim adamları ve toplumsal kayıtsızlığa yol açan kitle iletişim ve tüketim araçları da sorumludur.

SUMMARY

In terms of philosophy, modernity is a long, resolute and complicated process based on the aim of naming, classification and defining of searching for “universal (definite and necessary) knowledge” and “absolute fact”. But in broader meaning, this process based on the aim of naming, classification and defining of searching for struggle with epistemic ambivalence. The modern civilization, which motivated by this goal, struggled with all relativities, localnesses, particularities and contingencies. Finally, this struggle caused the thing is struggled to increase and to be clear, rather than achieved /get the result. Modernity approved scientific knowledge as only common knowledge, but it presented scientific knowledge to the monopoly of the politically dominant powers/centers. Accordingly the maps of all ethnic, religious, cultural and linguistic groups which weren't accepted formally in modern world, were declared as “illegal”, “invalid” and “unauthorized”.

In terms of politics, modernity is a struggle for establishing a national system and struggle against all irrationalities and ambivalences which threatens or damages this system. The goal of modernity for rational system requires denying of natural irrationalities and irregularities politically and socially; at least, it requires striving to remove these irrationalities and irregularities, even they can't be denied. Modern politics declared all elements that reject the system as “irrational”, “the other”, “foreign”, and “unwanted”. Modern state with this aspect, means striving to establish border, to protect these borders and to exclude “unwanted” elements from them. The modern powers ambition and desire for system has resulted in violence, assimilation; immigration and even genocide of foreigners; moreover, it has resulted in regional conquests with the aim of conveying democracy human rights and independence in order to “establish the system”.

Modernity in terms of philosophy and politics, the searching of science for universality, the searching of philosophy for absoluty and the searching and desire of politics for rational system describes this process of re-creating the individual, the society according to a planned projects. This process which called as modernization, is full of a great deal of hopes turned into nightmares and experiences that have never been succeeded. This process not only separated knowledge from “value” but it also

didn't accept the human as a moral agent and the human's behaviour as a matter of morally evaluation. This situation, called adiaphorization by Bauman resulted in the disappearance of the inevitable connection between knowing and doing, subject and behaviour, behaviour and its result. Moreover, the technologic developments, which should be the results of the combination of the information and the power, and the presentation of these developments to the dominant powers have resulted in modern wars and concentration camps, massacies of masses and genocides as the results of these wars. Not only the dominant powers appiying the modern project but also philosophers, intellectuals, educators and scientists who prepared the information as a tool that "can be used" for such an aim and means of communication and consumption that cause social unconcern are all responsible for events like these that the world often and highly witnessed in the twentieth (20th) century.