

Toplumsal Değişim Bağlamında Modernlik ve Ahlak: Duyguculuk

Muhammed Veysel Bilici¹
Kırklareli Üniversitesi

Öz: Bu çalışma, ahlaki bireysel, dolayısıyla psikolojik ya da aşkın, dolayısıyla mutlak ve felsefi bir alana yerleştirmeden ahlakın toplumsal alanda geçirdiği temel dönüşümler ve bunun kurumsal altyapısıyla ilgili bir izlek sunmayı hedeflemektedir. Ahlak bu çerçevede iyi ile kötü veya doğru ile yanlış kavramsal ikiliklerini aşacak bir biçimde iyinin, kötünün, doğrunun ve yanlışın toplumsal alanda üretilmesiyle mümkün hâle gelen bir insani olgu olarak kavranmaktadır. Benzer bir biçimde ahlaki birey ve ahlaklı eylem tarihsel ve toplumsal bağlam içine oturtularak ahlakın bireysel ve toplumsal açılardan işlevsellik ya da faydalılık anlayışlarındaki değişim ekseninde ele alınabileceği kabul edilmektedir. Faydalılık ve işlevsellik genel toplumsal yapı içinde tanımlanan ve sınırlandırılan olgulardır. Her ahlak teorisi bu açıdan faydanın ve işlevin gerek toplumsal gerekse bireysel noktadan tanımlanmasını gerektirmektedir. Bu boyut felsefi, dolayısıyla aşkın bir kabulden hareket etmek yerine insanoglundun toplumsal alandaki varoluşunu esas alan bir ahlak dünyası betimlemesini mümkün kılmaktadır. Bu doğrultuda ahlak, toplumsal bir olgu olarak tarihin ve toplumsalın mümkün koşulları içinde ele alınması gereken iyi-kötü, doğru-yanlış, faydalı-zararlı gibi ikilikleri ve bunlar arasındaki muğlak alanları belirleyen zihniyet, dil ve pratikler bütünü olarak ele alınmıştır. Modern etik teorilerin başlangıç noktasında, olan ile olması gereken arasındaki ilişkinin kurumsal ve epistemolojik olarak kopması yatmaktadır. Bu gerilimi ortaya çıkaran ya da tetikleyen süreç, olanı ve olması gerekeni inşa eden, denetleyen ve ilan eden geleneksel kurumsal altyapının tahrip edilmesine paralel bir biçimde sadece olanın değil aynı zamanda olması gerekenin de bilimsel-iktisadi-siyasal yapının denetimine girerek ahlakın piyasa ve modern politik arenanın araçsallaştırdığı bir konuma indirgenmesidir. Klasik ya da geleneksel ahlaki dil, ahlaki ya geçmişte temellenen bir dille ya da anı aşan bir aşkınlıkla temellendirmektedir. Bu durum ahlaki bireysel bir tepki olmaktan çıkardığı gibi rasyonaliteyi inşa eden bir üst konuma yükseltmektedir. Modern ahlak ise bir yandan bireye ve bireysel otonomiye hiç olmadığı kadar yer açarken diğer yandan modernliğin çelişkilerinden birini inşa eder: modern siyasi ve toplumsal yapıda otonom birey fikri ile bağımlı birey fikri aynı anda ortaya çıkmaktadır. Kültürde tutarlılığın kaybolmasının kökeninde duyguların herhangi bir üst otorite tanımayan bir konuma yükseltilerek otantik ahlakiliğin temelini yerleştirilmeleri yatmaktadır. Duyguculuk, bu bağlamda, modern siyasi ve iktisadi düzenin bireylerin bilişsel, etik ve estetik bilinçlerini inşa etmelerine ve denetlemelerine imkân tanıyan meşrulaştırıcı ve araçsal bir etik dil ve varoluş tarzı geliştirerek hayatın geniş bir bölümünün geleneksel ve bütünlüklü ahlaki çerçevenin dışına taşımaktadır. Ahlakın, piyasanın ve siyasetin ihtiyaçlarına uygun bir biçimde konumlandırılması ve eleştirel potansiyelini kaybetmesi otantiklik ve özerklik görüntüsü altında duyguculuk ile mümkün hâle gelmektedir.

Anahtar kelimeler: ahlak • modernlik • duyguculuk • piyasa • siyaset

¹ Muhammed Veysel Bilici (Dr.), Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Merkez Kırklareli. Eposta: mvbilici@klu.edu.tr

Atf: Bilici, M. V. (2019). Toplumsal değişim bağlamında modernlik ve ahlak: Duyguculuk. *toplumsal değişim*, 1, 5–24.

Ahlak ve Modernlik İlişkinin Genel Hatları

Bu çalışma, ahlaki bireysel, dolayısıyla psikolojik ya da aşkın, dolayısıyla mutlak ve felsefi bir alana yerleştirmeden ahlakın toplumsal alanda geçirdiği temel dönüşümler ve bunun kurumsal altyapısıyla ilgili Batı medeniyeti ekseninde şekillenen bir izlek² sunmayı hedeflemektedir. Ahlak en genel biçimiyle “doğru” ve “iyi” alanıyla, yükümlülük sorunlarıyla, görev, adil olma, erdem, karakter, iyi yaşam ve iyi toplumun niteliğiyle” birlikte “bu kavramların arkasında yatan, insanın doğası, toplumsal yaşamın ön koşulları, bunun dönüştürülebilmesinin sınırları ve pratik yargının temelleri hakkındaki varsayımları” kapsamaktadır (Lukes, 1998, s. 19). Ahlak, bu çerçevede, iyi ile kötü veya doğru ile yanlış kavramsal ikiliklerini aşacak bir biçimde iyinin, kötünün, doğrunun ve yanlışın toplumsal alanda üretilmesiyle mümkün hâle gelen bir olgu olarak kavranabilir. Benzer bir biçimde ahlaki birey ve ahlaklı eylem tarihsel ve toplumsal bağlam içine oturtularak ahlakın bireysel ve toplumsal açılardan işlevsel ya da faydalı olmayan özellikleri dışlayan *pratik* bir yapıya sahip olduğu kabul edilmelidir. Ancak bu kabul yeni bir tartışma alanı içermektedir. Fayda ve işlevsellik hangi bağlamda, hangi zaman aralığında ve ne tür bir mekân kavrayışında, dolayısıyla hangi toplumsal yapıyı esas alarak tanımlanmalıdır? Bu sorunun muhtemel cevapları, genel çerçevesi itibarıyla ahlaki daha genel bir varlık kavrayışının yansıması ve sürdürücüsü olarak ele almayı gerektirdiği gibi ahlaki toplumsal ilişkileri mümkün kılan temel değer kümesini esas alan, dolayısıyla belli bir toplumsal alanda özneyi mümkün kılan etik rasyonalite veya pratik akıl bağlamında ele almayı gerektirmektedir. Faydalılık ve işlevsellik genel toplumsal yapı içinde tanımlanan ve sınırlandırılan olgulardır. Her ahlak teorisi bu açıdan faydanın ve işlevin gerek toplumsal gerekse bireysel noktalardan hem bilişsel hem de pratik düzlemde tanımlanmasını gerektirmektedir. Bu boyut felsefi, dolayısıyla aşkın bir kabulden hareket etmek yerine insanoğlunun toplumsal alandaki varoluşunu esas alan bir ahlak dünyası betimlemesini gerektirmektedir. Bu doğrultuda ahlak, toplumsal bir olgu olarak tarihin ve toplumsalın mümkün koşulları içinde ele alınması gereken zihniyet, dil ve pratik olarak kavranmalıdır. Bu çerçevede elinizdeki makalede modern siyaset, iktisat ve ahlak ilişkisi tartışılacaktır.

Ahlak, anlamlı bir hayat sürebilmenin ön koşulu olarak zorunlu bir biçimde teleolojik ve öyküseldir. Teleolojiktir çünkü aciliyet duygusu ve maruz kalmayla betimlenebilecek bilinç ötesi varoluşun veya şimdinin belli ölçülerde paranteze alındığı bir oluş biçimine tekabül etmektedir. Öyküseldir çünkü geçmişi de kuşatacak bir biçimde anlamlı bir hayatın varlığını merkeze almadan kendisini var kılamaz. Ahlak gelenek-

2 Bu izlek, Batı toplumlarının belli ölçülerde genellemeci ve bazı temel noktaları öne çıkartmak için indirgemeci tarzda betimlenmesini esas almaktadır. Genellemecilik ve indirgemeciliğin çağdaş sosyal bilimler söylemi ve pratiğinde oldukça olumsuz etiketler olduğu düşünüldüğünde bu durumu itiraf ya da kabul etmek oldukça yadırgatıcı olabilir. Ancak içinde yaşadığımız gerçekliğin ana aktörü olan Batı medeniyetinin kendi içindeki farklılıkları görmezden gelen ya da farklı Batıları analize dâhil etmeyen bir çalışmanın ve yorum çerçevesinin genellemeci ve indirgemeci olmaktan başka çaresi bulunmamaktadır. Ancak ve bununla birlikte genelleme ve indirgeme, Batı hâkimiyeti altındaki çağdaş dünyanın bazı genel karakteristiklerini tespit etmek ve bunları öne çıkartmak için zihinsel bir berraklık sağladığı ölçüde işlevsel bir başlangıç noktası da sunmaktadır.

sel biçimiyle aynı zamanda dikey doğrultuda insan ötesine ya da metafiziğe dayalı bir toplumsallıkla var olmuştur. Geleneksel biçimiyle ahlak *geçmişe ve aşkınlığa dönük gözlerin görerek ve duyarak* inşa etmeleri gereken toplumsal yaşantıyı esas alır. Modern zamanlarda ahlak, bireyin kendi içinde bulması gereken, bu açıdan da hem geçmişi hem de aşkın olanı paranteze alarak kendi kendine dayatması gereken bir kurallar bütününe dönüşmüştür: Ahlak, geleneksel çerçevedeki biçimiyle görmenin ve duymanın yerine bireysel ve iktisadi rasyonalitenin uzantısı olarak inşa edilerek bir yandan birey merkezli hâle getirilmekte diğer yandan da tarihsel süreç sonunda araçsal aklın egemenliği altına girerek ölçülebilir olmayan boyutları itibarıyla kamusal alanın karşısında özel alana hapsedilmektedir. Ancak modern toplumlarda ahlak bir inşa ve gelecek kurgusu çerçevesinde şekillenmiştir. Scott'un otoriter ve elitist olarak tasvir edebileceğimiz yüksek modernistleri betimlerken işaret ettiği husus, geçmiş merkezlilikten gelecek merkezliliğe geçişin aldığı biçimi ifade etmektedir:

Yüksek modernizmin zamana dair vurgusu neredeyse hep gelecek üzerinedir. Her ne kadar ilerlemeye adanmış büyük bir sunağı olan bir ideolojinin geleceğe ayrıcalık tanınması zorunlu olsa da, yüksek modernizm bunu çok ötelere taşır. Geçmiş bir engel, aşılması gereken bir tarihtir; bugün ise daha iyi bir geleceğe yönelik planların başlatılacağı platformdur (Scott, 2008, s. 156).

Ahlakın ister geleneksel isterse modern boyutlarda imkân dâhiline girmesi ancak ahlaki fail olma potansiyeline sahip bir varlığın olmasıyla mümkündür. Bu failliğin bir potansiyel durum olarak zorunlu koşul olması failliğin ya bir potansiyel durum olarak ya da gerçekleşen bir durum olarak ele alınmasını gerektirir. Modernlik öncesi toplumlarda bu failliğin esasları önceden belirlenmiş belli ölçüler dâhilinde davranılmasıyla mümkün hâle gelmektedir. Modern dönemlerde ise bireyin pratikleri ve davranışlarından ziyade fail olma potansiyeli esas kabul edilerek ahlak dışsal referans çerçevelerini büyük ölçüde yitirmiştir. Bu, Charles Taylor'un *referans çerçevelerinin içselleşmesi* (Taylor, 2014, s. 631) olarak işaret ettiği daha büyük bir toplumsal dönüşümün sonunda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla ahlak, bir zorunluluk olarak özgürlüğü ya da farklı bir boyutta da hürriyeti öngörmektedir. Özgürlük bir öze vurgu yaptığı ölçüde insanın teleolojik bir varlık olarak ele alındığı dinî ve geleneksel dünyaya göndermede bulunmaktadır. Hürriyet ise ahlak noktasında teleolojinin dışlandığı ve insanın negatif özgürlük ya da *bağımsızlık durumu* olarak kavranabilecek bir hürriyet anlayışı ekseninde algılanmasını ifade etmektedir. Modern ahlak felsefesinde referans isimlerden olan Kant, ahlakın dış kaynağa dayalı olmasını ya da önceden belirlenmiş bir doğrultu ve çerçevede gerçekleşmesini ahlaki olanın dışına konumlandırarak sadece Aydınlanma felsefesinin gelenekle hesaplaşmasını doruk noktasına çıkarmakla kalmamakta, kapitalist iktisadi düzenin *tabula rasa* olarak yeniden ürettiği toplumsal alanın meşrulaştırılmasına da önemli bir katkı sunmaktadır. Ahlakın kökenine salt biçimde özgür iradeyi yerleştiren Kant, böylece modernliğin soyut rasyonellik talep ve söyleminin en önemli sacayaklarından birini oluşturmaktadır. Isaiah Berlin'in ifadesiyle önceden belirlenmiş

dış kaynaklar tarafından gerek içerik gerekse form olarak tayin edilmiş geleneksel anlayıştaki özgürlük Kant'a göre "hiç de özgürlük değildir ve herhangi bir ahlak değeri taşımaz... İster maddesel ister duygusal dış etkenler tarafından itilip kakılmasına, çekilip durmasına ise yaderklik [heteronomi] demektir; yani kaynakları insan varlığının dışında olan yasalar" (Berlin, 2004, s. 98). Kant'ın, ahlaki tamamen pratik aklın işleyiş noktasında tıpkı saf akla hâkim olması gereken mantık kurallarının benzeri bir biçimde pratik akla hâkim olması gereken ve ahlak dediğimiz olguyu mümkün kılan kurallar çerçevesinde tartışması ve sınırlandırması, felsefi açıdan farklı bir tartışma bağlamına işaret etse de, toplumsal açıdan özerk ve otonom bireyi merkeze aldığı ölçüde liberal siyaset geleneğinin toplum karşısındaki bireyini ya da mülkleştirilmiş bedeni içinde tanrısal bir hüviyet kazanan monadik özneliği önermektedir. Bu noktada modern toplumlara has bir sorun ortaya çıkmaktadır: Ahlakı evrensel mantık kurallarına benzer bir biçimde temellendirme girişimi salt bir felsefi ya da spekülâtif karakter arz etmez, aynı zamanda gündelik ilişkiler bağlamında sorunsallaştırmadığımız ve *sağduyusal* biçimde *içselleştirmeyi* öğrendiğimiz ahlakiliği geçersiz kılarken refleksif benlik tasarımını merkezî sahneye davet eder.

Burada esas olan noktalardan biri, insanın sadece nasıl ahlaki varlık olacağı değil, bizzat insanlığının mümkün hâle gelmesinin koşullardır. Örneğin, Antik Yunan kültüründe bireyin biyolojik oluş biçimini aşarak insanlaşması ancak ve ancak şehrin yönetimine katılması ile mümkün hâle gelmektedir (Sennett, 2008). Dolayısıyla, Antik Yunan dünyasında özgürlük anlayışı bireysel arzu, istek ve iradeyi aşacak biçimde pozitif özgürlük kavrayışına yaslanmaktadır. Diğer yandan, kapitalist iktisadi düzenin en önemli eleştirilenlerinden biri olarak Marx da özgürlüğü salt biçimde negatif boyutuyla ele almaz. Örneğin, Marx'ın yabancılaşma ve emek arasında kurduğu ilişki büyük ölçüde pozitif özgürlük anlayışından beslenmektedir. Brenkert'in belirttiği gibi, "Marx'ın gözünde özgürlük sadece toplumsal zorlamanın olmamasını değil, aynı zamanda kişinin başkalarıyla akılcı ve uyumlu ilişkiler içinde kendisini geliştirmesini sağlayan bir yaşamı" gerektirmektedir (Brenkert, 1998, s. 123).

Modern ahlak, geleneksel ahlaktan üç temel boyutta ayrışarak kendi ahlakını, dolayısıyla özne tipini inşa etmektedir. Bunlar bedeninin merkezliğinde siyaset ve kapitalizmin inşası, ölçülebilir olanın önceliği olarak rasyonellik ve duygusal-duygusal alanın hâkimiyeti olarak kavramsallaştırılabilir. Bu üç boyut modern toplumsal düzeni mümkün kılan iktisadi ve siyasi gelişmelerin merkezinde olduğu bilişsel, etik ve estetik dönüşümlerin yönlendirdiği bir sürecin sonunda ortaya çıkmaktadır. Yine benzer bir doğrultuda modern ahlak, idealleştirilmiş modern bireycilik düşüncesinin merkezliğinde inşa edilirken, ahlaki olmayan alanların genişlemesine dayalı olarak geleneksel düzende ahlaki kabul edilen birçok tutum ve pratiğin gerçekte ahlakla ilgisinin olmadığını da ilan etmiştir. Modern dönemde ahlaki alanla ilgili en önemli dönüşüm ahlakın kesinliğini ya da metafizik kökenini kaybetmesidir. Bu durum *an-*

lam krizi (Berger ve Luckman, 2008) olarak değerlendirilebilecek bir duruma tekabül etmekle birlikte modern tecrübe bu kesinsizlik ve köksüzlük durumunu hem olumlu bir durum olarak karşılar hem de toplumsal hayatı mümkün kılacak dil ve pratiği devşirmek için birtakım farklı kurumsal ve entelektüel alanlar geliştirerek ahlaki yeniden inşaya girişir. Bunlardan birkaçı ulusalcılık ve görev ahlakı, kapitalizm ve sonuççu etik teorinin farklı biçimleri olan hazcılık, egoizm ve faydacılık gibi biçimleri, hayatın hukukileşmesi ve tıbbileşmesi ekseninde yeni bir *buyruk teorisinin* sahnede yerini alması olarak zikredilebilir. Modern ve geleneksel ahlaki oluş biçimleri ve dil arasındaki en önemli farkları ortaya çıkaran iki belirleyici unsur, siyaset ve iktisada biçilen rol ve bunların işleyiş biçimleridir. Bu rolleri temin eden değişim ise toplumsal farklılaşma ekseninde beliren bütünlüğün yitimi ve ortaya çıkan rasyonelleşmenin kapsamı, derinliği ve ilişkiselliği hangi kodlar üzerinden temin ettiği ile anlaşılabilir.

Modern etik teorilerin başlangıç noktasında, olan ile olması gereken arasındaki ilişkinin kurumsal ve epistemolojik olarak kopması yatmaktadır. Bu gerilimi ortaya çıkaran ya da tetikleyen süreç, olanı ve olması gerekeni inşa eden, denetleyen ve ilan eden geleneksel kurumsal altyapının tahrip edilmesine paralel bir biçimde olanın bilimsel-iktisadi yapının denetimine girmesi, olması gerekenin ise gerek tahayyül dünyası gerekse kavramsal boyutta eski kurumsal altyapıdan destek alamadan varlığını devam ettirememesidir. Olması gerekenin göreceli hâle getirilmesi geleneksel kurumsal ve bilişsel kategorilerin tasfiye edilmesine imkân tanıdığı gibi modern bilişsel, etik ve estetik rasyonelitenin söylemsel düzlemde bireyci karakterine uygundur. Diğer yandan, bu durum katı determinist ve soğuk bir dünya imgesinin karşısına olabildiğince irrasyonel ve duygusal dünyanın ikamesine imkân tanıdığı ölçüde yabancılaştırmanın modern varoluştaki en büyük yansıması olan kamusal ve özel alan ayırımında sürekliliğini temin edecek bir rıza üretimini de beraberinde getirmektedir. Örneğin, psikoloji bu boyutuyla, olan ile olması gereken arasındaki yarığı bilimsel düzlemde kapatma iddiasıyla ortaya çıkmıştır ki bu rastlantısal olmaktan ziyade sistemin kendi işleyişine uygun olarak mümkün hâle gelmiştir. Modern etik düzlemin iktisadi alanda ortaya çıkan gelişmelere bir cevap üretmesi gerekmektedir. Bu durum onu klasik ahlaki dilden ayırmaktadır. Klasik ya da geleneksel ahlaki dil, ahlaki ya geçmişte temellenen bir dille ya da anı aşan bir aşkınlıkta temellendirmektedir. Bu durum ahlaki bireysel bir tepki olmaktan çıkardığı gibi, kendisinden üst bir rasyonaliteye tabi olmanın ötesinde rasyonaliteyi inşa eden bir konuma yükseltir. Modern ahlak bir yandan bireye ve rasyonaliteye hiç olmadığı kadar yer açarken bir yandan da ahlaki her iki boyutuyla da aşkın alandan çıkartarak rasyonalite kurucu vasfından yalıtıp ikincil bir düzleme indirger. Bu modernliğin çelişkilerinden birini inşa etmektedir: modern siyasal ve toplumsal yapıda otonom birey fikri ile bağımlı birey fikri aynı anda ortaya çıkar. Bu gerilim modern kurumlar aracılığı ile hem üretilir hem de denetlenir. Bell, bu gerilimin “kültürde tutarlılığın kaybolması” (Bell, 2011, s. 1172) anlamına geldiğini belirtmektedir.

İktisadi ve siyasal kurumlar, rasyonaliteler ve aktörler toplumun yeniden üretilmesi ve varlığını devam ettirmesindeki başat rolleri dolayısıyla bireyselleşmenin ve benliğin ana mimarları konumundadırlar. Benhabib’in belirttiği gibi insan, “ancak bir cemaat içerisinde etkileşime girmeyi öğrenmek kaydıyla” konuşma ve eylem yeteneğine sahip bir “benlik” (self) hâline gelmekle kalmaz; dil, etkileşim ve bilme yeteneği ile örülmüş bu varlığın bütünlüğe sahip bir benlik yani birey olması da ancak böylece mümkün olur (Benhabib, 1999, s. 22). İnsan aynı zamanda iletişimsel rasyonalitenin hâkimiyeti altında olan bir toplumsallık içinde benliğine dair anlatsal bir bütünlük fikrini de edinir. Bu boyutuyla *benlik* (*self*) kendi içinde kapalı bir entite ya da *ben* (*I*) olmaktan ziyade ilişkide olunan ötekiler tarafından yorumlanan, algılanan ve yargılanan boyutuyla *beni* ya da *bana*’dır (*me*) aynı zamanda (Benhabib, 1999, s. 173). Benlik bu çerçevede Marx’ın da altını çizdiği gibi “toplumsal ilişkilerin toplamıdır” (akt., Kovel, 1994, s. 61). Ancak burada Marx’ın, ahlaki toplumsal ilişkilerin bütününe yerleştirirken aynı zamanda onu emeğin metalaşması bağlamında yabancılaşmayı, dolayısıyla sömürüyü meşrulaştıran baskıcı bir unsur olarak kavradığını da belirtmek gerekmektedir. Bu uyarıyla birlikte, ahlakın taşıyıcısı olan kurumların ötesinde taşıyıcı aktörler ve özneler de baştan toplumsal ilişkilerin merkeziliğinde ele alınmak durumundadırlar. Böylece ahlak sadece işleyişi itibarıyla değil *gözlemlenebilir kökeni itibarıyla*³ da toplumsaldır. Bu bağlamda modern dönemde ahlakla ilgili üç temel sorun metafizik ve tarih üstü felsefi kabullerden bağımsızlaştırılarak bir yandan bilimin diğer yanda ulus devlet ve kapitalist iktisadi düzenin ihtiyaçları ve dayattığı çerçevede yeniden tanımlanmıştır. Bu üç temel soru Eagleton’un belirttiği gibi, “Ne bilebiliriz?, Ne yapmalıyız?, Bizce cazip olan nedir?” (Eagleton, 2010, s. 457) sorularıdır. Eagleton hayalî bir geçmişin temel özelliğine işaret ederek modernlik ile geleneksel toplum arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Eagleton’un hayalî toplumunda “bilişsel, ahlaki siyasi ve libidinal-estetik olan üç büyük alan, büyük ölçüde birbirlerinin içine geçmiş” hâldedir ve “bilgi, belirli ahlaki zorunluluklarla ya da buyruklarla zapturapt altına” (Eagleton, 2010, s. 457) alınmıştır. Bu toplumda ne olduğumuz, ne yapmamız gerektiğini, dolayısıyla neyi arzulamamız gerektiğini belirlemektedir. Ne olduğumuzu belirleyen dış referans çerçeveleri bellidir ve bunlar belli kurumlar ve aktörlerce temsil edilmektedir. Dolayısıyla, bu toplumsal düzlemde bilişsel, estik ve estetik düzlemler iç içe geçtiği gibi siyaset, ekonomi, kültür ve birey de iç içe geçmiş bir *bütünlük* olarak kavranır. Modern toplumlarda ise artan toplumsal farklılaşmaya ve toplumsal alanların kendilerine has *özerk rasyonalitelere* sahip olmasına koşut bir biçimde hayat, *bütünlüğünü yitirmektedir*. Eagleton’un betimlemesi ile:

“Ne yapmalıyız?” türünden ahlaki-siyasal bir soru, basitçe, bir sezgi meselesi ya da varoluşsal bir sorun olarak değerlendirilmemişti; açıklanamaz bir tercih de değildi. Bununla birlikte, yaşadığımız toplumsal hayatın içinde “ne olduğumuza” ilişkin bir bilgiyi gerekli kılmaktaydı;

3 Burada *gözlemlenebilir köken* terkibi ahlakın gerçekte ne olduğu ile ilgili tartışmaları paranteze almak amacıyla onun fenomenolojisini ya da toplumsal oluş biçimlerini esas alan bir yorum çerçevesine göndermede bulunmak için kullanılmıştır.

öyleyse “ne olduğumuzu» betimlemenin bir yolu vardı ki, buradan, “ne yapmamız” gerektiği veya ne olabileceğimizi çıkarsamanın yolu açılacaktı... Tarihsel yaşamın üç önemli alanı (bilgi, siyaset ve arzu), birbirlerinden ayrılırlar; her biri, kendi alanında özerk bir yapıya kavuşur; uzmanlık alanı hâline gelir. Bilgi, ahlaki zincirlerinden kurtulur ve kendine özgü özerk yasalarla işlemeye başlar. Bu tarihten itibaren, bilim adı altında ahlak ve estetik ile açık bir ilişki kurulamadı ve böylece bilim, önemini yitirmeye başladı” (Eagleton, 2010, s. 457-458).

Bilgi, siyaset ve arzunun birbirlerinden koparak farklılaşan kurumsal yapılarda çoğu kez birbirlerine rakip rasyoneliter arasında parçalanması, modern toplumlarda bir anlamsızlık ve ontolojik güvenlik sorununun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum aynı zamanda özgürlük ile güvenliğin, ahlak ile iktisat ve siyasetin, duygusal ve duygusal alan ile araçsal aklın birbirlerini yalıtıldıkları dolayısıyla şizofrenik bir *özenliğin* ortaya çıktığı bir toplumsallık biçimine göndermede bulunmaktadır. Dar-yush Shayegan’ın modernleşen ya da modernleşme yolunda geç kalan geleneksel zihniyetlerin egemenliği altındaki özelde Müslüman, genelde ise Batı dışı toplumların genel varoluş biçimi olarak tanımladığı yaralı ve şizofren bilinç, Shayegan’ın *görmeyi arzulamadığı bir çerçevede* Batılı modern toplumlar için de farklı bir doğrultu ve bağlamda aynı bilincin egemenliğine işaret etmemizi gerektirmektedir. Shayegan Batı dışı toplumlarda *kültürel şizofreni* ile ilgili olarak Octavio Paz’a referansla düşünce ile tavırlardaki uyumsuzluğa işaret (Shayegan, 1991, s. 81) etmektedir. Batı toplumlarında ise kültürel şizofreniden ziyade yapısal ve kurumsallaşmış bir şizofreni ve parçalanmış bilinç söz konusudur. Sosyoloji literatüründe çokça dile getirilen biçimiyle kurumsal farklılaşma ve özerkleşme bu yapısal şizofreninin temelini oluşturmaktadır. Giddens “birleşme-parçalanma, güçsüzlük-elde etme, otorite-belirsizlik ve kişiselleşmiş deneyim-metalaşmış deneyim” (Giddens, 2014, s. 251) arasında inşa edilen bireysel kimliğin esasının sürekli bir öz-düşünümsellik olduğunu belirtirken tam da işaret ettiğimiz yapısal ve parçalanmış bilince işaret etmektedir. Batı toplumlarında ortaya çıkan bu yapısal şizofreni, Batı dışı toplumların malul olduğu savunulan *tarihe geç kalmaktan* kaynaklanan bir uyumsuzluktan beslenmez. Bu durum Batılı toplumların inşa ettikleri tarihten kaynaklanır ve ahlaki noktada işaret edilen yapısal şizofreni, nihilizmin ve kinizmin artan hâkimiyeti ile oldukça paradoksal ve yıkıcı bir etkiye sahiptir. Bauman, nihilizmin ve kinizmin salt biçimde ahlaksızlık ve modern öznenin kendi sorumsuzluğundan beslenen bir çerçevede anlaşılamayacağını belirterek inşa edilen modern varoluş biçiminin tarihsel sonucu olduğuna işaret etmektedir. Bauman, *söz konusu durumun gittikçe artan bir biçimde toplumsal hayata hâkim olan “belirsizliğin siyasal ekonomisi”* (Bauman, 2005, s. 70) tarafından koşulandığını savunmaktadır. Günümüz toplumlarının gittikçe artan bir biçimde ahlaki yargılama ve bakışın geri çekildiği toplumlar oluşu ile siyaset, iktisat ve bunun neticesinde ortaya çıkan ahlaki çerçeve dâhilinde tartışılması, bundan sonraki satırların konusunu oluşturmaktadır.

Siyaset ve İktisat

Modern siyaset, Farabi'nin insanın ebedi saadeti için gerekli olan koşulları mümkün kılan erdemli şehir ve bu şehrin normatif düzenliliklerini ve ideallerini içermeyen hatta bunu dışlayan kapalı bir referans çerçevesiyle kendisini inşa eden bir mahiyete sahiptir. Modern siyaset düşüncesinin kökeninde bir yandan Machiavelli ile başlayan ahlaki işlevselleştiremediği ölçüde dışlaması öğütlenen modern siyasi pratik ile güvenlik ihtiyacının giderilmesi için mutlak egemene devredilmesi istenen özgürlükler çerçevesinde *korku temelli* tanımlanan siyaset anlayışının kurucusu Hobbes yer almaktadır. Eva Illouz'un Machiavelli hakkında yaptığı tespit işaret ettiğimiz modern durumu örneklemektedir. Illouz'a göre Machiavelli "ahlak ve kişinin menfaatlerini birbirinden ayırt" ederek "modern benliğin özünü yani eylemin özel ve kamusal alanları arasında ayrılma kapasitesini" (Illouz, 2011, s. 161) ortaya koyan ilk kişidir ancak onun son isim olmadığı aşikârdır. Bu doğrultuda, tarihsel öyküsü itibarıyla modern siyaset *hakikatin reddi* ile mümkün hâle gelen *güç istenci*, *metafizik etik kaygının* yerini alan *seküler risk ve güvenlik kaygısı* ile temellendirilmiştir. Ahlak ve siyaset arasındaki ilişkinin "totaliter" ve "otoriter" ya da "faşist" ve "baskıcı" siyasal rejimler söylemi ekseninde tanımlanması, modern siyasal düzenin geleneksel ahlaki talepleri⁴ negatif biçimde inşa etmesine imkân tanımaktadır. Siyasetin ahlakilik taleplerinin anlaşıldığı tarihsel referans noktasını Katolik Kilisesi ya da Protestan hareketinden beslenen Püritanizmin "hoşgörüsüz" ahlaki-dinî talepleri oluşturmaktadır. Bunun karşısında piyasaların ihtiyaç duyduğu özne tipi ve buna bağlı yeni ahlaki taleplerin dayatılması, kendi içinde sunduğu metalaşmış bir seçim çerçevesinde oldukça doğallaştırılmış, dolayısıyla görünmez hâle getirilmiş bir bağlamda işlemektedir. Siyaset bir zamanlar sahip olduğu ahlaki denetim ve inşa vazifesinden vazgeçmiş gibi görünse de gerçekte yeni ahlaki dilin sahip olduğu erk ile toplumsallaşmasını sağlayan ana kurumlardan biri olmayı sürdürmektedir. Günümüzde ise siyaset toplumu değil piyasa güçlerini temsil etmektedir. Metaforik bir biçimde ifade edilecek olursa klasik siyasetin taklit ettiği ve kendisini kayıtlayan ana özne Tanrı'dır. Modern siyasetin ise burjuva, dolayısıyla piyasadır. Tanrı-Devleti fikrinden Tüccar-Devleti fikrine bir geçiş yaşanmıştır. Burada vurgulanan husus geçmişin idealize edilmesini gerektirmeyen bir noktaya işaret etmektedir. Geç modern toplumlarda devlet ve toplum ilişkisi piyasa mantığı çerçevesinde işlemeye başladığı oranda ideal ahlaki özneye dayalı ideal toplum fikrinden uzaklaşmaktadır.

Siyasetin piyasalaşmasının en önemli göstergelerinden biri demokratik seçimlere hâkim olan ürün pazarlama mantığıdır. Günümüzde siyaset daha farklı bir eksen-

4 Andre Comte-Sponville, 1960'larda Fransa'daki radikal gençlik hareketlerinin temel odak noktalarının ahlak ötesi bir bağlamda inşa edildiğini belirtmektedir. Ahlak bu harekete katılanlar açısından burjuva kültürünün ve onun öncesinde dinin kitleleri manipüle etmesini ve sömürmesini temin eden inançlar ve pratikler bütünüdür. Bu kabulü yazar şöyle ifade etmektedir: "Ahlaki baskıcı, kısırlaştırıcı olduğu ve suçluluk duygusu yarattığı için ahaksız bulurduk. Hiç ihtiyacımız da yoktu zaten. Siyaset onun yerini tutardı ve her şeye de yeterdi" (Comte-Sponville, 2012, s. 18). Siyaset bu çerçevede ahlaktan kurtuluş imkânı olarak geleneksel siyaset algısının temel meşrulaştırıcı inanç ve pratiklerinden bağımsızlaştırılmıştır.

reklamcılık mantığına egemen olan bir pazarlama tekniğiyle mümkün hâle gelmektedir. Kitlelere ne Aydınlanma'nın seküler kurtuluş vaadi ne de geleneksel toplumların uhrevi ya da metafizik kurtuluş ümitlerine dair bir vaat sunmaktan uzak biçimde gündelik hayatın, rutini içinde akmasını temin etmeye yönelik çağdaş siyasal alanın *sahiciliği* ancak rakip siyasal partilerin ve aktörlerin birbirleri hakkındaki karşıtlıkları üzerinden temellendirmektedir. Karşıtlığın siyasal alandaki çeşitli biçimleri siyasetin geleneksel anlamıyla değer merkezli oluştan çıkmasının yanı sıra post-ideolojik bir bağlamda özgürlük arayışlarının salt bir retorik ya da pazarlama tekniği olarak kamusal alanda varlıklarını devam ettirmesi anlamına gelmektedir. Bu çerçevede siyaset, şirketlerin küresel düzlemdeki hâkimiyetlerinin toplumlarca kabul edilmesini temin eden bir sahne oyununu devam ettirmenin yolu ve imkânı olarak varlık bulmaktadır. Packard, Amerika Birleşik Devletleri'nde adayların ilk defa bir "ürün" olarak topluma sunulmaya başlandığı ve bu doğrultuda politik kampanyaların "satış özendirme çabasına" dönüştüğü, dolayısıyla seçim bölgelerinin pazara dönüştüğü yıl olarak 1952'ye işaret etmektedir (Packard, 2007, s. 252). Neil Postman'ın Amerikan Başkanlık seçimleri ile ilgili aşağıda alıntılanan tespiti ise bir sahne oyunu olarak siyasetin magazinleşen⁵ boyutuna dikkat çekmektedir:

...Makyajcıların sabotajı yüzünden seçim kaybettiğini iddia eden eski başkanlardan Richard Nixon, Senatör Edward Kennedy'ye ciddi bir başkanlık yarışına atılmaya on kilo vererek başlamasını tavsiye etmiştir. Bugün, anayasada yer almadığı hâlde, şişman insanların yüksek politik mevki yarışlarından fiilen dışlanmış gibi oldukları bir manzarayla karşı karşıyayız. Kel insanlar da büyük ölçüde yarışın dışında tutulmaktadır. Kozmetik sanatının marifetleriyle gözleri ve bakışları daha etkileyici bir şekle sokulamayanlar da bu yarışın dışındadır. Gerçekten de bir politikacının ustalıklı hâkim olması gereken uzmanlık alanı olarak ideolojinin yerini kozmetiğin aldığı bir noktaya ulaşmış olabiliriz (Postman, 2010, s. 12–13).

Çağdaş siyaset ancak savaş ya da kriz anlarında ortaya çıkan altüst oluşlarla kontrollü bir korku çerçevesinde kitleleri siyasal alana dâhil etmektedir. Dolayısıyla siyaset ve ahlaki varoluş alanı arasındaki mesafenin daha da açıldığı, bireyin güçsüzlük hissinden beslenen bir ilgisizlikle bireyselci ideolojinin hâkimiyeti altında siyaset sonrası bir bağlamda inşa edilen çağdaş siyasi panorama, özerk ve otonom özne idealinin ölümü anlamına gelmektedir. Söz konusu ölümün normal karşılanmasını temin eden husus ise şirketlerin artan egemenliğinin hâkim kıldığı öznenin ve günde-

5 Sadece siyasal alanın değil tüm bir hayatın gösteriye dönüşmesi ve içkin anlamlarından yalıtılarak eğlence kültürüne dâhil edilmesi söz konusudur. Baudrillard söz konusu durumu çıkar ve haz merkezli yaşantının muhtemel sonucu olan bencillikten kaynaklı suçluluk duygusunun gizlenmesi amacına matuf olduğunu belirtmektedir. Ona göre: "Bu, yeni değerler sisteminin içerdiği eylemsizlikle özünde iradecilik, eylem, verimlilik ve fedakârlık ahlakı olan bir toplumsal ahlakın normları arasındaki çelişkidir. Bu yeni hedonist davranış biçiminin yoğun bir biçimde suçluluk duyması ve edilginliğin suçluluktan arındırılması için "arzu stratejicileri" tarafından açık bir biçimde saptanan ivedilik de buradan gelir. Tarihsiz ve öyle olmaktan mutlu milyonlarca insan için edilginliğin suçluluk duygusundan arındırılması gerekir. İşte burası, kitle iletişim araçlarının gösterisel dramlaştırmayla müdahale ettiği yerdir (tüm iletilerin genelleştirilmiş kategorisi olarak adliye haberi/felaket): Püriten ahlakla hazcı ahlak arasındaki bu çelişkinin çözülebilmesi için, özel alanın dinginliğinin bir felaket yazgısıyla sürekli tehdit edilen ve etrafı kuşatılmış olan, *kurtarılmış* değer olarak görünmesi gerekir" (Baudrillard, 2007, s. 28).

lik yaşam pratiklerinin siyaseti değersizleştiren ve siyasetçiyi de *hayal taciri* olarak konumlayan şirket temsilcileri olarak üretmesinde aranmalıdır. Benzer bir biçimde modern toplumlarda gittikçe artan kurumsal farklılaşma ve özerkleşmenin neoliberal dönemde oldukça açık bir biçimde şirket mantığı lehine çözülmesi, hesap sorulacak adresin şaşması ve yok olması anlamına gelmektedir. Bu durumun iki temel sebebi bulunmaktadır. İlki gittikçe artan ve karmaşıklaşan iktisadi işleyiş siyasetçilerin de dâhil olduğu uzman olmayan geniş kitlelerce kavranamamaktadır. İkincisi ise her ne kadar Anderson (1995) tarafından *matbu kapitalizm ve ulus devlet işbirliğinde* icat ve inşa edilen bir *hayali cemaat* olarak tasvir edilse de kapitalist iktisadın küreselleşme çağında gittikçe artan biçimde parçaladığı ve atomik hâle getirdiği bireylerin, güçsüzlük ve cehalet duygusundan beslenen bir *kayıtsızlığın ve yalnızlaşmanın* ortaya çıkması söz konusudur. Mumford, Platon'a referansla sakinlerinin çoğunun siyaset alanı dışında konumlandırıldığı Antik Yunan toplumunda siyasal sistem dışında kalan aktörlerin “yalnız kendilerine yarayan ekonomik faaliyetlerini geliştirme dışında hiçbir meşgale vermemesi” ve aynı şekilde toplumsal sorumluluktan kurtulan bireylerin “yönetebilecekleri faaliyetlerde bile... ahlaki bir amaç veya yükümlülük hissetmediğini” böylece *özellikle tüccarların Platon'un tabiriyle* “aşırı kazanç peşinde koşmaya ve kendi merhametlerine kalan insanlardan faydalanmaya” çalıştıklarını belirtmektedir (Mumford, 2007, s. 233). Geç modern toplumlarda benzer bir durum olarak insanlar arası ilişkilerde temel kıstasın ölçülebilir bir dünya inşa eden para ekseninde şekillendiğini belirtmeliyiz. Dolayısıyla, hem insanlar arası ilişkilerin artan uzmanlık sistemleri ekseninde güçsüzleştirilmesi hem de bu güçsüzlüğün giderilebileceği alanlarda da sembolik bir ilişki biçimi olan paranın soyutlayıcı ve mekanikleştirici etkisi, ahlaki tavır alma imkânını geniş ölçüde imkânsız hâle getirmektedir. Yine benzer bir biçimde, artan demografik yoğunluk ve genişleyen dünya tahayyülü, Giddens'in belirttiği gibi, *deneyimlerin* soyut sistemleri dolayımlyarak var olmasını mümkün kılan teknik ve denetim sistemleriyle birlikte (Giddens, 2014, s. 15, 39), geniş toplumsal kesimler için ahlaki sorumluluk duygusunun geri çekilmesinin en önemli sebepleri arasındadır. Bu husus ahlaki tepki verme ve sorumluluk yüklenmenin günümüz toplumlarında artan enformasyon sağanağı altında imkânsız hâle getirildiği ile ilgili olarak Mestrovic'in duygu ötesi toplum (Mestrovic, 1999) olarak kavramsallaştırdığı gerçekliğe tekabül etmektedir. Illouz'un isabetle belirttiği gibi: “Romantik ilişkiler sadece piyasa içinde düzenlenmekle kalmaz, aynı zamanda imalat sürecinde üretilen hızlı, etkin ve çokça tüketilecek metalar hâline dönüştürülür. Bunun sonucu olarak da duyguların kelime dağarcığı artık piyasa tarafından daha özellikli bir şekilde belirlenir” (Illouz, 2011, s. 133).

Siyasetin ahlaktan bağımsızlaşmasına benzer bir biçimde iktisat da ahlaktan bağımsızlaşmaktadır: Ahlak araçsal aklın egemenliği altında belirlenen fayda ve işlevselliğin boyunduruğu altında anlam değişimine uğramakla kalmaz, aynı zamanda MacIntyre'in (2001) vurguladığı biçimiyle duyguculuk formunda yeniden inşa edi-

lerek ve kişisel zevk meselesine indirgenerek dilini kaybeder ve sessizleştirilir. Ahlakın özü olan yargılamanın paranteze alınmasını temin eden duyguculuk, bir yandan akışkan hâle gelen zaman ve mekânın ihtiyacı olan özne tipini mümkün kılar diğer yandan toplumsalı gerek modernlik öncesi yani geleneksel gerekse klasik modern biçimiyle yıkıma uğratar. Bakan'ın isabetle belirlediği gibi “şirketin yasal olarak tanımlanmış yetkisi, çoğunlukla başkalarına zarar verebilecek sonuçlara aldırmanın, durmaksızın ve istisnasız öz-çıkarmının peşinden koşmaktır” (Bakan, 2007, s. 12). Ancak şirket kendi kârı peşinde koşarken aynı zamanda ürünleri satın alacak özneleri de inşa ederek onları kapitalist sistem tarafından sınırları tayin edilmiş bir “seçme ediminin” alanında sabitlemek durumundadır. Geldiğimiz noktada küresel şirketler bir yandan iyi hayat imgelerini ve yaşam tarzlarını inşa ederken diğer yandan “ne yiyeceğimizi, neyi seyredeceğimizi, neyi giyeceğimizi, nerede çalışacağımızı ve ne yapacağımızı” (Bakan, 2007, s. 15) belirlemektedirler. Şirketler, Batı toplumlarında modern öncesi dönemde “kilise ve monarşinin... yaptığı gibi... heybetli yapılar ve inceden inceye düşünülmüş gösterilerle kendilerini yücelterek, yanılmazlık ve her şeye kadirlik” taslamaktadırlar (Bakan, 2007, s. 15). Şirket kültürünün egemenliği altında siyasal alan da ortak bir hayatı biçimlendirme ameliyesi olmaktan çıkarak idare ve manipülasyon meselesi hâline gelir ve bu süreçte ahlak da “toplantı odasından çok yatak odasıyla ilgili bir şey” (Eagleton, 2015, s. 35) hâline dönüşür. Ahlaki denetimden kurtulan Homo Economicus'un dünyası oldukça hızlı akan ve sürekli yeniliğin peşinde koşturulan bir dünyadır. Bu durum bir yandan geleneksel toplumlarda olduğundan daha fazla serbestlik tanır ancak diğer yandan bu serbestliğin maliyeti ahlaki noktada oldukça yüksektir: “Serbestçe dolaşmak duyusal farkındalığı, yerlerin ve bu yerlerdeki insanların yarattığı uyarımları azaltır. Ortama beslenen güçlü, içten bir bağlılık bireyi bağlama riski yaratır” (Sennett, 2008, s. 229). Perry Anderson da sabit toplumsal statülerinden ve rol hiyerarşilerinden kurtulan benliğin bir yandan tarihte eşi görülmedik bir olasılıklar imkânına kavuştuğuna ancak diğer yandan psikolojik düzlemde bu serbestleşme imkânına eşlik eden bir biçimde yön yitimi ve güvensizlik duygusunun artan hakimiyetine işaret etmektedir (Anderson, 2003, s. 53).

Duyguculuk

Geleneksel ahlaki düzenle modern ahlaki düzen ve geç modern ahlaki düzen arasındaki ilişki bir yandan kopuş bir yandan süreklilik çerçevesinde anlaşılabilir. Geleneksel ahlaki düzen tanrı-merkezli bir referans çerçevesine sahipken, erken modern dönemin referans çerçevesi hümanizm ekseninde soyut ve rasyonel akla referansla inşa edilmiştir. Günümüzde yani geç modern toplumlarda ise ahlakın temel referans noktası söylem düzeyinde bireyin merkezde olduğu duygucu bir eksenle inşa edilmiştir. Bu genel resim kurumsal süreklilik, melez dil ve toplumsal pratikleri paranteze alarak ahlakın söylem düzeyinde geçerlilik ve gerçeklik kazandığı toplumsal dünyaya göndermede bulunmaktadır. Bu doğrultuda geleneksel, erken modern ve

geç modern çağ arasındaki ayırım gerçekte birey merkezlik ve tanrı merkezlikten daha çok hangi kurumsal aktörün sosyal hayatta daha belirleyici olduğuna dayalıdır. Bu çerçevede, Batı toplumlarındaki izlek, Kilisenin temsil ettiği Tanrı ve aşkın akıl, Devletin temsil ettiği soyut ve bürokratik/tarafsız akıl, Piyasanın temsil ettiği fayda düşüncesi ve araçsal akıl çerçevesinde ele alınabilir. Günümüzde ise hâkimiyetini ilan eden temel kurum piyasa ve ona bağlı olarak yeniden inşa edilen diğer toplumsal ilişkiler ve güç odaklarıdır.

Duyguculuk bu noktada hem devletin merkezde olduğu soyut ve tarafsız aklın izlerini hem de piyasanın egemenliği altındaki çıkar ve fayda düşüncesine dayalı araçsal aklın egemenliğini bünyesinde taşımaktadır. Benzer bir biçimde günümüz dünyasında dinin varoluş koşulları da bu bağlamda tayin edilmektedir. Modern sonrası ile modern öncesi toplumlar arasındaki önemli fark, insanın ahlaki dünyasını kendi kendisine inşa edip edemeyeceği, dolayısıyla kendi kendini yapan insan düşüncesinin imkânı ve meşruiyeti çerçevesinde kavranabilir. Sennett, Batı düşüncesi içinde önemli bir yer tutan Aziz Augustinus'a referansla, insan yapımı olan herhangi bir şeyin sadece kusurlu kabul edilmediğini, aynı zamanda kendi kendini inşa düşüncesinin kibrin belirtisi olarak kabul edilerek reddedildiğini belirtmektedir (Sennett, 2005, s. 107–108). Dolayısıyla modern ahlaki topografya, Tanrı'yı temsil eden din adamlarının yerini alan devlet ve piyasa ilişkileri çerçevesinde kendisini kurmuştur. Ahlakın kurumsal altyapısının değişmesi, ahlaki kodların gerek iç ilişkilerini gerekse inşa ettikleri toplumsal oluş biçimlerini etkileyecektir. Bu doğrultuda günümüz dünyasının temel karakteristiği olan ve gündelik hayat deneyimi içinde çoğu kez sorgulamadan kabul ettiğimiz ahlakın bireysel duygu, tavır ve düşüncelere dayalı olarak varlık bulacağı kabulü, gerçekte modernliğin günümüzde aldığı kurumsal biçimin yansıması olarak okunmalıdır.

Ahlaki alanda görülen en önemli değişim ahlakın metafizik kökeninin, dolayısıyla ona kesinlik katan boyutunun çeşitli biçimlerde paranteze alınmasıdır. Bu durum, ya ahlakın toplumsal bir olguya ya da bireysel beğeni ve yaşam süreçlerine indirgenmesi yoluyla gerçekleşmektedir. “Yönlendirici bir standart işlevi gören bir düzen” (Taylor, 2006, s. 16) fikri olarak ahlak, şimdide gerçekleşmeyen ancak gerçekleşmekte olan bir şeydir. Bu açıdan da geleneksel dinî dünya görüşleri insanın eksikliğinden kaynaklı olarak sürekli bir biçimde ahlakiliği aşkınlıkta temellendirmektedirler. Modern zamanlarda da ahlak genel olarak sürekli oluşum hâlinindedir ancak bu sürekli oluşum kendi içinde aşkınlığa referans veren bir yönlendirici ilke olmaktan ziyade bireyin kendini gerçekleştirme ideali ve iktisadi düzenin bilimsel-teknolojik yenilmeye bağlı olarak insanlar arası ilişkileri akışkan hâle getirmesinden kaynaklı olarak kesin yargıların sistem lehine paranteze alınması anlamına gelmektedir. Ahlak bu boyutuyla insanlar arası ilişkilerin dağılmasına koşut bir biçimde dağılarak yaptırım ve yargılama gücünü kaybetmektedir. Taylor'un müşterek menfaat düzeni olarak

adlandırdığı modern ahlaki topografyanın en önemli noktası bireycilikte temellenmektedir. Bireycilik “önceden egemen olan hiyerarşi nosyonunu reddetmenin” (Taylor, 2006, s. 28) ifadesi olarak öne çıkmaktadır. Böylesi bir toplumda Eagleton’un belirttiği gibi her şey estetiğe dönüşmektedir ve ahlak da “bir biçem” ya da “haz mevzusu” olarak yeniden inşa edilmekte, birey ise bu bağlamda sergilenmesi gereken bir “sanat eserine dönüşmektedir” (Eagleton, 2010, s. 460). Ancak bu noktada Eagleton’un estetikle ilgili tespitinin arka planında yatan temel kabulün kendisinin modern olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Modern dönemlerde hümanizmin inşa ettiği estetik düzlem, geleneksel toplumların, Süskind’den (2014, s. 14) ilham alarak belirtecek olursak, “güzel içinde yaratma” nosyonundan “güzeli yaratma” nosyonuna doğru radikal bir geçişi ifade etmektedir. Bu durum hayatın sadece estetize edilmediğini bunun aynı zamanda geleneksel dönemden farklı olarak seküler ve aşkınlığa kapalı bir sistem içinde mümkün olduğunu göstermektedir. Söz konusu kapalı sistem benliğin kutsallıktan arındırılması dolayısıyla ahlakın aşkın boyutunu yitirerek sıradanlaşması neticesinde ortaya çıkmıştır. Laclau, ahlakın sıradanlığı dolayısıyla keyfiliği söylemini kuran en önemli ismin Freud olduğunu belirtmekte ve Freud’u bu noktada övmektedir. Laclau’ya göre, “Freud ahlâk duygusunu, tıpkı şairin buluşları gibi hususi, kişiye has bir şey hâline çevirerek evrensellikten arındırır” ve böylelikle “ahlaki bilincin, siyasal ve estetik bilinç kadar tarihsel koşullarla belirlenmiş, zaman ve şansa bağlı bir şey olduğunu” gösterir (Laclau, 2012, s. 167). Laclau’nun bu yorum biçimi günümüzde karşılaştığımız duyguculuğun temel paradokslarından birine işaret etmektedir: Ahlak toplumsal olduğunda ahlaki değildir; bireysel olduğunda ise ahlak değildir. İlkinde yargılamanın bireye dışsal oluşu, modern etik teorisinin otonom ve özerk rasyonel özne kurgusunu sarsmakta; ikinci durumda ise ahlak, yargı ve yap-tırım gücünü kaybederek bireysel bir haz ve zevk mevzusuna dönüşmektedir.

Alasdair MacIntyre’in düşünsel bir deney olarak işaret ettiği gibi günümüzde elimize kalan ahlakın fragmanlarıdır (MacIntyre, 2001, s. 13–14). Ahlak gündelik hayatın merkezi ögesi olmaktan çıkarak gündelik soyut hayat, hukuk ve hesaplanılabilirlik üzerinden bir yandan ulus devlet diğer yandan kapitalizmin boyunduruğu altında yeniden inşa edilmiştir. Söz konusu olan şey ahlakın kopyası olan ve iç tutarlılık ve kamusal evrensellikten⁶ yoksun bir yaşantıdır. Bu durum günümüzde insana bütünlük hissiyatı

6 Modern etik düzen bir yandan kapitalizmin evrenselliği diğer yandan ulusalcılığın yerelciliği arasında parçalanmış bir görüntü arz eder. Bununla ilgili olarak Gülalp’in belirttiği gibi: “Meşruiyetini din ile sağlayan bir devlet, imparatorluk gibi teorik olarak evrensel olan bir siyasal bütün için elverişli olabilir... Tanrı’nın her türlü ahlaki ilkenin temeli olarak görüldüğü bir yerde, sınırların genişlemesi sadece meşru değil aynı zamanda ahlaki bir zorunluluktur.” Oysa modern ulus-devlet, sınırları belirli bir bütündür ve meşruiyeti bu sınırlar içindeki iktidardan kaynaklanır. İlke olarak, modern devlette yurttaşlık toprak ile belirlenir ve toprağa bağlı bu topluluğun tekil üyelerinin dini aidiyetlerine bakılmaksızın eşit kabul edilmeleri gerekir” (Gülalp, 2003, s. 31). Ulus-devletin kuruluş aşamasında etkin olan süreçler, kurumlar ve aktörler doğrudan doğruya ahlaki yaşantıyı da hedeflemek durumundadırlar. Hesap verilecek yer, tarih ve buna bağlı olarak da mensubu olunacak yapı da ümmetten ulusa doğru evrilmektedir. Ümmet ve ulus kavramları zihinsel kategoriler olarak gerçek dünyada ancak ve ancak onları temsil eden kurumlar ve pratikler çerçevesinde sürekli olarak üretilerek var olurlar. Dolayısıyla bu değişim aynı zamanda hâkim kurumsal yapıların dönüşümüyle birlikte egemen grupların değişmesini de içermektedir.

ve anlatısı sunacak bir yaşantı ihtimalinin gerek siyasi gerekse iktisadi olarak arzulanan bir durum olarak yok olması anlamına gelmektedir. Duyguculuğun modern Batı tarihi içinde ortaya çıkışı ve meşrulaştırılmasının gerek felsefi gerekse toplumsal ve eleştirel imkânlarını paranteze alıp MacIntyre’ın ifadeleri ile belirtecek olursak:

Duyguculuk, bütün değerlendirici yargıların ve özellikle de bütün ahlaksal yargıların -bunlar ahlaksal ve değerlendirici oldukları sürece- tercih, tutum ve duyguların dile getirilişinden başka bir şey olmadığını öne süren bir öğretilerdir. Bazı özel yargılar, şüphesiz, ahlaksal ve olgusal öğeleri birleştirebilir. “Kundakçılık, mülke zarar veren bir şey olması bakımından yanlıştır”, yargısı “kundakçılık, mülke zarar verir” olgusal yargısı ile “kundakçılık, yanlıştır” ahlaksal yargısını birleştirir. Fakat, bu tür yargılarda ahlaksal öğe, olgusal öğeden, her zaman, keskin bir biçimde ayrılır. Olgusal yargılar, doğru veya yanlıştır ve olgusal alanda neyin doğru, neyin yanlış olduğu konusunda uzlaşmamızı garantileyen bir rasyonel ölçüt vardır. Fakat, ahlaksal yargılar, tutum veya duyguların ifadesi olmaları bakımından ne doğru, ne de yanlıştır (MacIntyre, 2001, s. 28).

MacIntyre’ın yukarıda çizdiği tablonun siyasi-iktisadi alandaki karşılığının izlerini bir başka Batılı düşünürün eserlerinde bulmaktayız. Richard Sennett, sürekli hareket ve yenilik ekseninde yıkıma uğrayan ve biteviye yeniden üretilen iktisadi dünyanın uzun süreli ve sabit bir karakter oluşumuna izin vermediğini, üstelik bunu işlevsel de bulmadığını belirtmektedir. Bunun temel sebebi “çalışma hayatını, çocuklarına bir etik davranış örneği olarak sunamaması” ve daha da önemlisi “iyi bir işin nitelikleriyle iyi bir karakterin nitelikleri”nin gittikçe artan bir ivmeyle örtüşmemeye başlamasıdır (Sennett, 2014, s. 20). Bireyler gittikçe artan bir oranda karakterli olmanın ya da uzun süreli ilişkilerin getireceği bağlardan ve kısıtlıklardan kurtuldukları ölçüde geç modern kapitalist işleyişe dâhil olabilmektedirler. Diğer yandan, geleneksel dönemlerdeki ahlak sadece metafizik bir referans çerçevesinde anlamlandırılmaz ya da pratiğe dökülmez. Ahlak gerek erken dönem modernlik gerekse modernlik öncesi dönemde bireyin uyması gereken toplumsal, doğal ya da tanrısal zorunluluklar çerçevesinde anlaşılır. Günümüzde bireyden beklenen şey *bireysel ahlakını* icat ve inşa etmesidir. Otantiklik talebi ahlak ve din noktasında günümüz kapitalist işleyişine uygun bir pazar yaratmanın yanı sıra yeni ve dokunulmaz tabu konumuna yükselmiştir. Diğer yandan, modern dönemde çıkışı itibarıyla burjuva toplumsal düzenine muhalefeti temsil eden modernizmin, inşasını mümkün kıldığı bir duygu ekonomisi de söz konusudur. Bu duygu ekonomisinin geç dönem kapitalizmde mevcut düzene muhalefet unsurlarını kaybederek piyasa ilişkilerine dâhil olduğunu belirtmeliyiz. Daniel Bell, bu durumun daha farklı bir boyutuna dikkat çekerek gündelik hayatın yeni estetik düzlemdeki inşasının maliyetine dikkat çekmektedir. Bell’e göre, “sanatla yaşam arasındaki ayrım bulanıklaşıp bir zamanlar imgelemde izin verilen şeyin (cinsiyet, şehvet, sapkınlık romanları) sık sık fanteziye geçtiği” ve gittikçe artan bir biçime hayatın seküler estetik düzlemde inşa edildiği bir dönemde “yargının temel taşı artık ölçütler üzerine birtakım uzlaşmalar değil, sanatın “benliği” büyüleme ölçüsüne göre herkesin “benliğinin” yargısına dayanmaya başladı-

ğrı” zaman kültürde tutarlılığın kaybolmasının asıl bedeli ödenmeye başlanmıştır (Bell, 2011, s. 1172–1173). Toplumsal değişimin doğrultusu ve aldığı biçim, toplumsal alanda bilincin ve benlik algısının kapsam, derinlik ve dilini dönüştürürken aynı zamanda ötekinin inşasını da içererek sınır kurma işlevini de üstlenmektedir. Ahlakın modern toplumlardaki varlığı hayatla ilgili genel ve bütünlüklü bir kavrayışın sona ermesi ve aynı zamanda bunu mümkün kılan yeni toplumsal yapı, kurum ve ilişkilerin sahnede kurucu bir role kavuşmasıyla mümkün hâle gelir. Diğer yandan bu durum, geleneksel dönemden farklı olarak sıradan olanın önem kazanması anlamında gündelik hayatın keşfi ve önem kazanmasını yani özneyi mümkün kılan genel bağlamın sekülerleşmesini de içermektedir.

Sonuç Yerine

Benliğin kutsiyetten arınması, ahlakın piyasa ilişkileri çerçevesinde yeniden üretilmesi ve bedenine öne çıkarak arzunun merkezîleşmesi, ahlaki duyguculuk ekseninde estetik bir mesele hâline getirmektedir. Hayatın parçalanması ise bu sürecin doğal ardıdır. Otantiklik ve öz-düşünümsellik talebi gelenek çözücü bir işleve sahip olduğu gibi ahlakın kendi dışındaki bir otoriteye teslim olma anlamındaki yasallığı da çeşitli söylem biçimleri ve bireye dayatılan yeni ahlaki dil ile imkânsız hâle gelmektedir. Psikanalizin her yerde cinsel bastırılmışlık görmeye yatkın hâli çocukluğu bir patoloji deposu olarak görmenin ötesine geçerek ahlaki yargıyı doğrudan köleleşme ve tahakküm ilişkisinin merkezine yerleştirirken, Marksizmin burjuva ahlakı kalıbıyla tüm ahlaki varoluş biçimlerinin bir iktidar biçimi olarak mahkûm etmesini bireysel noktadan haklı çıkarmaktadır. Bu kadar baskılanmış öznenin hürleşmesi ise ancak baskı araçlarına saldırmakla olacaktır. Eski ahlaki kodların geçer akçe kabul edilmesi için ahlaki olmayan bir dille işlevselliklerinin, dolayısıyla bilimselliklerinin ispatı beklenir. Örneğin, yardımseverliğin geçerli bir “erdem” kabul edilmesi için bunun organizmanın hayatiyetinin devam ettirmede üstlendiği rolün biyoloji bilimince ispatına ihtiyaç vardır ve bu geleneksel toplumlarda yardımseverlikten umulan “sevap” beklentisinin oldukça dışarıda konumlanan bir varoluş biçimidir. Son söz olarak içeriğini doldurmanın ancak başka bir makalenin konusu olabileceği metaforik bir ifade, şimdiye kadar yazılanların teolojik-tarihsel arka planına dair temel bir yargı sunacaktır: *Modern Batı medeniyetinin tarihi Tanrı'nın ölümü ile başlar ve Tanrı'nın ikinci kez ölümü ile devam etmektedir: ilkinde kefaret olarak ikincisinde ise kurtuluş olarak!*

Modernity and Morality in the Context of Social Change: Emotivism*

Muhammed Veysel Bilici¹
Kırklareli Üniversitesi

Abstract: This study aims to present a rough outline related to the basic transformations that morality has undergone in the social sphere and its institutional infrastructure due to placing morality in an individual field, and hence a psychological or transcendental field as well as an absolute and philosophical field. In this context, morality is perceived as a human phenomenon that becomes possible through the production of good, evil, right, and wrong in a way that transcends the conceptual dualities of good and evil and right and wrong. Similarly, dealing with morality on the axis of change from the understandings of its function and usefulness in individual and social aspects is acceptable by seating the moral individual and moralistic action within a historical and social context. Usefulness and functionality are phenomena defined and bounded within general social structure. From this perspective of every moral theory, benefit and function must be defined from both social and individual points. This dimension allows human beings to describe a moral world based on their existence in the social sphere instead of acting from a transcendental acceptance through its philosophical vicinity. In this respect, morality is addressed entirely through the mentality, language, and practices identifying dualisms like good/evil, right/wrong, and beneficial/harmful, which must be addressed within the likely historical and social conditions as a social phenomenon as well as identifying the vague areas between them. At the starting point of modern ethical theories lay the institutionally and epistemologically rupturing of the relationship between what is and what should be. The process that reveals or triggers this tension is not just being in a form parallel to the destruction of the traditional corporate infrastructure that has constructed, controlled, and proclaimed what is and what should be; at the same time, morality is reduced to a position that the market and modern political arena instrumentalize by embarking on control of the scientific-economic-political structure. Classical or traditional morality is justified either through language morality or a language grounded in the past, or through transcendence surpassing memory. This situation raises morality to a top position that constructs rationality as befits what comes from being an individual response. The placement of feelings on the basis of authentic morality lies at the root of the loss of coherence in culture by elevating emotions to a position that doesn't recognize any higher authority. Emotivism in this context has moved a large chapter of life out of the entire traditional moral framework by developing a legitimate and instrumental ethical language and way of being that allow the modern political and economic order to construct and supervise individuals' cognitive, ethical, and aesthetic awareness. The positioning of morality in accordance with the needs of the market and politics, as well as the loss of morality's critical potential, has become possible through emotionalism under the guise of authenticity and autonomy.

Keywords: morality • modernity • emotivism • politics • market

* This is an extended abstract of the paper entitled "Toplumsal Değişim Bağlamında Modernlik ve Ahlak: Duyguculuk" published in *toplumsal değişim*.

1 **Correspondence to:** Muhammed Veysel Bilici (PhD), Department of Sociology, Kırklareli University, Merkez Kırklareli 39000 Turkey. Email: mvbilici@klu.edu.tr

To cite this article: Bilici, M. V. (2019). Modernity and morality in the context of social change: Emotivism [Toplumsal değişim bağlamında modernlik ve ahlak: Duyguculuk]. *toplumsal değişim*, 1, 5–24.

This study aims to present a rough outline related to the basic transformations that morality has undergone in the social sphere and its institutional infrastructure due to placing morality in an individual field, and hence a psychological or transcendental field as well as an absolute and philosophical field. In this context, morality is perceived as a human phenomenon that becomes possible through the production of good, evil, right, and wrong in a way that transcends the conceptual dualities of good and evil and right and wrong. Similarly, dealing with morality on the axis of change from the understandings of its function and usefulness in individual and social aspects is acceptable by seating the moral individual and moralistic action within a historical and social context. Usefulness and functionality are phenomena defined and bounded within general social structure. From this perspective of every moral theory, benefit and function must be defined from both social and individual points. This dimension allows human beings to describe a moral world based on their existence in the social sphere instead of acting from a transcendental acceptance through its philosophical vicinity. In this respect, morality is addressed entirely through the mentality, language, and practices identifying dualisms like good/evil, right/wrong, and beneficial/harmful, which must be addressed within the likely historical and social conditions as a social phenomenon as well as identifying the vague areas between them.

Through its traditional form, morality is based on the social experience needed for *eyes turned to the past and to transcendence* to construct by *seeing and feeling*. Morality in modern times has transformed into an entire set of rules that one must find within oneself and, from this perspective, also must impose upon one's self by bracketing both the past and what is transcendent: *Morality has been constructed as an extension of rationality instead of sight and perception*. Morality, whether being included within traditional or modern dimensions, is only possible by having an existence possessing the potential to be a moral agent. This agency needs to be discussed as either a potential situation or one that has been realized. The basis of this agency in pre-modern societies becomes possible only by behaving within certain predetermined dimensions. In modern times, rather than an individual's practices and behaviors, morality largely loses external frames of reference by accepting its potential of agency as the basis. This has taken place at the end of a larger social transformation, which Charles Taylor (2014, p. 631) has indicated as the internalization of frames of reference that means exclusion of transcendental frame of reference by inventing secular *immanent frame*.

Morality also foresees freedom as a must, or liberty in a different dimension. Freedom refers to religion and the traditional world, where humans are considered to be a teleological existence to the degree it emphasizes an essence. Liberty expresses perceiving what teleology isolates on a moral note and humans on the axis of an understanding of liberty that can be conceptualized as a negative freedom or unbound

state. Kant, a leading name in modern moral philosophy, not only brought an accounting of the philosophy of the Enlightenment to a high point using tradition but also offered a significant contribution to legitimizing the social sphere reproduced by the level of capitalist economic order as a blank slate. Meanwhile, the conceptualization of positive and negative freedom, together with how this conceptual duality holds an important place in liberal political theory, reflects the difference between traditional and modern societies. While situations where the individual has no will beyond their own willpower and where absolute authority over one's life is accepted fall under the scope of negative freedom, positive freedom can be defined by the existence of external authorities by which the individual must abide. A list of positive freedoms defined within the framework of national state and capitalist market relations exists in modern societies; however, all traditional language- and practice-based freedoms are addressed under the scope of negative freedom.

Modern morality constructs the subject type with reference to self-morality by separating traditional morality into three basic dimensions. These can be conceptualized as the construction of politics and capitalism in the centrality of the body, the priority of what can be measured, and the dominance of rationality and the sensory-emotional domain. These three dimensions emerge at the end of a process that the cognitive, ethical, and aesthetic transformations have guided at the center of the economic and political developments that make modern social order possible. Again in a similar direction, while modern morality has been constructed at the center of idealized modern individualist thought, many attitudes and practices accepted morally at the traditional level are proclaimed to be unrelated to morality due to the expansion of non-moral areas. The most important transformation in the modern period related to the field of morality is the certainty of morality, or the loss of its metaphysical origin. While this corresponds to a situation that can be evaluated as a crisis of meaning, modern experience both encounters this state of inconsistency and rootlessness as a positive situation and embarks upon rebuilding morality by developing a group of different institutional and intellectual areas for garnering the language and practice that will also make social life possible. The two determinant elements that reveal the most important differences of modern and traditional forms of moral existence from language are the role that has been hewn into politics and economics and their modes of operation. The changes that make these roles possible in the social sphere are the rationalization processes that allow the ability to measure the loss of integrity and life that emerge along the axis of institutional differentiation.

At the starting point of modern ethical theories lay the institutionally and epistemologically rupturing of the relationship between what is and what should be. The process that reveals or triggers this tension is not just being in a form parallel to the destruction of the traditional corporate infrastructure that has constructed,

controlled, and proclaimed what is and what should be; at the same time, morality is reduced to a position that the market and modern political arena instrumentalize by embarking on control of the scientific-economic-political structure. Classical or traditional morality is justified either through language morality or a language grounded in the past, or through transcendence surpassing memory. This situation raises morality to a top position that constructs rationality as befits what comes from being an individual response. While on one hand modern morality creates more space than ever for the individual and individual autonomy, on the other it constructs one of the contradictions of modernity: The idea of the autonomous individual and the idea of the dependent individual emerge at the same time. This tension is both produced and supervised through the mediation of modern institutions. Bell specified that this tension comes to mean “the loss of coherence in culture” (Bell, 2011, p. 1173). The placement of feelings on the basis of authentic morality lies at the root of the loss of coherence in culture by elevating emotions to a position that doesn’t recognize any higher authority. Emotionality in this context has moved a large chapter of life out of the entire traditional moral framework by developing a legitimate and instrumental ethical language and way of being that allow the modern political and economic order to construct and supervise individuals’ cognitive, ethical, and aesthetic awareness. The positioning of morality in accordance with the needs of the market and politics, as well as the loss of morality’s critical potential, has become possible through emotionalism under the guise of authenticity and autonomy.

Kaynakça/References

- Anderson, B. (1995). *Hayali cemaatler: Milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması* (İ. Savaşır, Çev.). İstanbul: Metis.
- Anderson, P. (2003). *Tarihten siyasete eleştiri yazıları* (S. Coşar, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bakan, J. (2007). *Şirket: Kâr ve güç peflindeki patolojik kurum* (R. G. Öğdül, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2007). *Tüketim toplumu: Söylenceleri/yapıları* (3. basım, H. Deliceçaylı ve F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2005). *Bireyselleşmiş toplum* (Y. Alagon, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bell, D. (2011). Modernizm ve kapitalizm. C. Harrison, P. Wood ve S. Gürses (Ed.), *Sanat ve kuram: 1900-2000 değişen fikirler antolojisi* içinde (s. 1171–1176). İstanbul: Küre Yayınları.
- Benhabib, S. (1999). *Modernizm, evrensellik ve birey: Çağdaş ahlak felsefesine katkılar* (M. Küçük, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berger, P. L. ve Luckman, T. (2008). *Modernite, çoğulculuk ve anlam krizi: Modern insanın yönelimi* (M. D. Dereli, Çev.). Ankara: Heretik.
- Berlin, I. (2004). *Romantikliğin kökleri* (M. Tunçay, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Brenkert, G. G. (1998). *Marx’ın özgürlük etiği* (Y. Alogan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Comte-Sponville, A. (2012). *Kapitalizm ahlaki midir? Zamanımızın kimi güllünlükleri ve zorbalıkları üzerine* (D. Yankaya, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Eagleton, T. (2010). *Estetiğin ideolojisi* (B. Gzkan, ev.). İstanbul: Doruk.
- Eagleton, T. (2015). *Hayatın anlamı* (K. Tunca, ev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, toprak, nüfus: Collège De France dersleri (1977-1978)* (F. Taylan, ev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Giddens, A. (2014). *Modernite ve bireysel kimlik: Geç modern çağda benlik ve toplum* (. Tatlıcan, ev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Gülalp, H. (2003). *Kimlikler siyaseti: Türkiye 'de siyasal İslamın temelleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Illouz, E. (2011). *Soğuk yakınlıklar: Duygusal kapitalizmin Őekillenmesi* (O. C. Aksoy, ev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kovel, J. (1994). *Tarih ve tin: Özgürleşme felsefesi üzerine bir inceleme* (H. Pekinel, ev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Laclau, E. (2012). *Evensellik, kimlik ve zgrleşme* (E. Başer, ev.). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Lukes, S. (1998). *Marksizm ve ahlak* (O. Akinhay, ev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001). *Erdem peşinde: Ahlak teorisi üzerine bir alışma* (M. zcan, ev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mestrovic, S. G. (1999). *Duygutesi toplum* (A. Yılmaz, ev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mumford, L. (2007). *Tarih boyunca kent: Kökenleri, geçirdiği dönüşümler ve geleceği* (G. Koca ve T. Tosun, ev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Packard, V. (2007). *aktırmadan ikna* (G. Aylan, ev.). İstanbul: MediaCat.
- Postman, N. (2010). *Televizyon: ldren eğlence: Gösteri ağında kamusal söylem* (O. Akinhay, ev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Scott, J. C. (2008). *Devlet gibi görmek: İnsanlık durumunu geliştirmeye yönelik projeler nasıl başarısız oldu* (N. Erdoğan, ev.). İstanbul: Versus Kitap.
- Sennett, R. (2014). *Karakter aşınması: Yeni kapitalizmde işin kişilik üzerindeki etkileri* (B. Yıldırım, ev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Shayegan, D. (1991). *Yaralı bilinç: Geleneksel toplumlarda kültürel Şizofreni* (H. Bayrı, ev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Süskind, P. (2014). *Aşk ve ölüm zerine* (S. Öztürk, ev.). İstanbul: Can Sanat.
- Taylor, C. (2006). *Modern toplumsal tahayyüller* (H. Koyukan, ev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Taylor, C. (2014). *Seküler ağ* (D. Körpe, ev.). İstanbul: Türkiye İç Bankası Kültür Yayınları.