

## GİRİŞ

Günümüz dünyasının toplumsal ve siyasal yapısı, yaklaşık 400 yıllık bir projenin geçirdiği evrimin bir ürünü olduğu söylenebilir. Bu proje; modernite projesidir. Ancak bu proje, kökenlerinden günümüze gelene kadar çok tartışılmış ve eleştirilmiştir. Bu çalışmada modernitenin yaşadığı bu süreç ve yarattığı tartışmalar bir sosyal bilimci olan Zygmunt Bauman'ın tanıklığıyla ele alınacaktır.

Modernite çıkışı itibariyle entelektüel niteliği öne çıkan bir projedir. Bu proje düşünsel temellerini aydınlanmanın ideallerinden almaktadır. Modernite, mevcut toplumun ve bireyin geleneksel tahakkümler altında olduğu bir çağda bireyi ve toplumu bu tahakkümlerden kurtararak özgür ve özerk yapma çabasıdır. Eşit ve özgür yurttaşların katılımıyla gerçekleşecek bir kamusal alan ve toplum meydana getirme projesidir. Bu projenin temelinde ise insana ve aklına olan inanç yatmaktadır. Modernite akla çok önem vermiştir. Akıl, dünyayı düzenleyecek temel unsur olarak kabul edildiği için, yapılması gereken de aklın hak ettiği yere çıkarılmasıdır. Aklın özgürleşmesi için yapılması gerekenlerin başında, bireyin ve toplumun metafizik ve mistik unsurların egemenliğinden kurtarılıp seküler bir yaşam alanına kavuşturulmasıydı. Bunun olabilmesi için öncelikli görev entelektüele düşmekteydi.

Entelektüelin rolü, inşa edilmek de olunan bu toplumsal sürecin fikri altyapısını geliştirmektir. Yalnız burada ki sıkıntı; Entelektüel bunu oluşturacak fikirselle güce sahip iken, bu projenin topluma uygulanabilmesi için pratik bir güce ihtiyaç duymasıydı. Bu gücüde sağlayacak olan modernite projesinin siyasal ayağını oluşturan yasayıcı akıldı. Modernitenin bu evresinde entelektüel ve yasa koyucu arasında projenin gerçekleştirilmesi için ortaklık kuruldu. Böylece yasa koyucu da, entelektüel aracılığıyla kendi meşruluğunu sağlayabilecekti. Proje uygulamaya dönüşmeye başladı. Bireyin özgürleşmesine hizmet edecek kolektif bir çaba oluşturuldu. Ancak bu süreçte yasa koyucunun, sahip olduğu gücün etkisiyle kendisine yapılması gerekenleri söyleyen ve eleştiren entelektüelin etkisinden sıyrılmak istemesi ve entelektüelinde, yasa koyucunun aklına esir olması sonucu,

modernitenin ideallerinden ilk sapmalar meydana geldi. Artık Yasa Koyucunun amacı entelektüelin modernite ideallerini gerçekleştirmek değil kendi varlığı sürdürebileceği yeni tahakkümler oluşturmaktı. Entelektüelde ideallerin ancak bu yolla gerçekleştiğine inanmaya başlamasıyla bu akla hizmet edecek araçlar oluşturmaya başladı. Böylece modernitenin yıkmaya çalıştığı geçmişin gelenekleri üzerinde oluşan hayalet –tahakküm- modern şekliyle tekrar hortlayıp seküler bir varlık olarak modern toplumda ortaya çıktı. Düzenin sağlanması amacı için özgür ve özerk birey isteği rafa kalkmaya başladı.

Bu noktada özgürlük düşüncesi kendini ekonomik alanda geliştirmeyi sürdürüyordu. Bu süreçte yasa koyucunun entelektüelle olan işbirliğinin yerini ekonomik akılla oluşan işbirliği alıyordu. Bu arada entelektüelin bu süreçte oynadığı rol modern öncesi toplumdaki din adamının işlevine benzemektedir. Din adamı bireyi ve toplumu metafizik mutluluğa ulaştırmak için belli ritüeller çerçevesinde toplumun düzenlemesini amaçlarken; Entelektüel, bireyin ve toplumun özgürleştirilmesini ve aklın hakimiyetini sağlayarak toplumsal mutluluğu oluşturacak seküler bir ütopyanın peşindeydi. Ancak bu ütopya yasayıcı aklın ekonomik akılla birleşmesi sonucu başak bir rotaya yönelecekti.

Yukarda ki yargılardan hareketle modernitenin bugünü için şunları söylemek mümkündür: Modernite idealleri başarısız olduğu söylenemese de yolundan çıkmıştır. Modernite, özerklik ve özgürlük üzerinden eşit bireylerden oluşmuş evrensel birlikteliğin olduğu bir toplum istemekteydi. Bu eşit ve özgür yurttaşlar birlikteliği kısmen coğrafi olarak Batı Avrupa toplumları için gerçekleşmiş olsa bile dünyanın geri kalanı için aynı sonucu doğurmamıştır. Modern Batı, kökeninde olan bu ideallerin sağladığı araçları, dünyanın geri kalanına hükmetmek için kullanmıştır. Böylece modernitenin birleştirmeyi amaçladığı evrensel ortaklık yerine, daha da parçalanmış bir dünya meydana gelmiştir.

Modernitenin geldiği noktada özellikle 1960'lı yıllarda gündeme gelen, 1980'li yıllarda hız kazanan ve iki kutuplu dünya anlayışının yıkılmasıyla yaşantımızda kendini iyice hissettiren küreselleşmeyle birlikte coğrafi bağımlılık da

azalmıştır. Ancak coğrafi bağımlılık dünyanın bütün bireyleri için eşit ölçüde azalmamıştır. Küreselleşmiş modernitenin parçaladığı bu dünyada, bir yandan herhangi bir coğrafi bağımlılığı olmadan dolaşan ve istediğini alan insan kitlesi, diğer yanda ise yerelliğe gittikçe daha fazla gömülen ve yoksullaşan topluluklar göze çarpmaktadır. Böyle bir küresel yapının kendini destekleyecek ya da başka bir ifadeyle kendisine hizmet edecek bir düşünsel zemine ihtiyacı vardı. Bu düşünsel zemini modernitenin düştüğü sapsular sonucu ortaya çıkan kendi çocuğundan elde edecekti; postmoderniteden.

Bilindiği üzere modernite idealinin en önemli amaçlarından biri, belirsizliği ortadan kaldırarak evreni insan için bilinebilir yapmaktır. Çünkü İnsan, modern evrenini düzenleme kabiliyetine sahipti ve bunu gerçekleştirilebilirdi. Bunu yapmak için modernite ideallerini sürdürmek yeterliydi. Ancak her şey istediği gibi gelişmedi. Modernitenin oluşturmaya çalıştığı tasnif edilmiş bu dünyada belirlenmemiş insan kaynaklı bir çok felaketin yaşanması modernite idealinin sorgulanmasına yol açtı. Belirsizliğin asla ortadan kalkmayacağı ve insanın ne yaparsa yapsın çevresini kontrol altına alamayacağı düşüncesi ortaya çıkmaya başladı. Postmodern düşünceye göre, dünyaya hakim olan belirlilik değil belirsizlikti. Bu da her şeyin geçerli olmasına, üzerinde durulacak bir zeminin kalmamasına yol açmaktadır. İdealler, değerini yitirmekteydi. Küreselleşme de bundan beslenerek dünyanın daha da parçalanmasına imkan hazırlayıp tahakküm gücünü elinde bulunduranların hareket kabiliyetini arttırmaktaydı. Buna bağlı olarak da evrensel birliktelik ideali yerini küresel parçalanmışlığa bırakmaktaydı.

Bu çalışmadaki amacımız şudur: Modernite idealinin nelerden oluştuğu ortaya koymak ve bu idealin nasıl bir dönüşüm geçirerek yolundan saptığını tespit etmektir. Böylece ortaya çıkan toplumsal yaşantı alanındaki problemlerin kaynağı tespit edebilmektir. Yine bitmemiş bir proje olan modernite idealinin özündeki unsurlar kullanılarak bu problemlere ne tür çözümler üretilebileceği üzerinde durmaktır. Bu yapılırken bir sosyal bilimci olan Zygmunt Bauman'ın kendine özgü eleştirel bakışından yararlanılmaktadır. Modernitenin içine düştüğü sapsmanın nelerden kaynaklandığı ve nasıl düzeltilebileceği O'nun ortaya koyduğu tespitler ışığında ele

alınmaktadır. Bunun içinde, modernite süreci küreselleşme süreciyle birlikte ele alınarak çeşitli bakış açılarıyla değerlendirilmektedir. Bu amaçla birinci bölümde öncelikle modernite ideallerinin ne olduğu ve neyi hedeflediği üzerinde durulmaktadır. Bu ideallerin çeşitli sosyal bilimciler tarafından nasıl bir eleştirildiği ve yorumlandığı incelenmektedir. İkinci bölümde ise modernitenin geldiği noktada ortaya çıkan küreselleşme sürecinin ne olduğu açıklanmaya çalışılmaktadır. Yine aynı bölümde küreselleşme çeşitli bakış açılarıyla ele alınmaktadır. Son bölümde ise Z. Bauman bağlamında modernitenin içinde bulunduğu küresel açmazların neler olduğu tartışılarak, nasıl çözüm yolları üretilebileceği üzerinde durulmaktadır.

## I.BÖLÜM MODERNİTE

### 1.1. Modernitenin İdealleri

Modernite denince ne anlaşılması gerektiği tartışmalı bir konudur. “Çünkü ne bir harekettir..., ne de bir akım. Diğer yandan, yalnızca tarihsel bir kesit bir dönemi ve bu döneme hakim olan özellikleri betimlemek için kullanılan bir terim ya da nosyon da değildir” (Demirhan, 1992:11). Yine de modernite için şu söylenebilir; zamansal olarak ortaçağın sonlarından başlayarak günümüze kadar gelen, çıkışı ve gelişmesi itibariyle Avrupalı olan ama sonuçlarıyla dünyayı etkileyen bir süreçtir. Bu sürecin çeşitli başat özellikleri vardır. Bu kısımda bu başat özellikler değerlendirilecektir.

Burada öncelikle modernitenin etimolojik süreçlerini irdelemeye ihtiyaç vardır. “Modern sözcüğü Latince ‘modus’ sözcüğünden gelip ölçü anlamına gelmektedir” (Yıldırım, 2005:17). “Modernus biçimiyle, Hıristiyan olduğu kabul edilen dönemi , Romalı ve pagan geçmişten ayırmak için kullanılmıştır” (Demirhan, 1992:12). “Bu anlamıyla kullanılmasına rağmen modern sözcüğü yeniliği içermektedir. Yenini eskinin yerini almasını ifade ettiği gibi şimdinin, anın, geçmişe olan üstünlüğünü vurgulamak için kullanılmaktadır. ...Eski olandan yeni olana geçildiğini, yeni olanın hakim olduğunu belirtir” (Demirhan, 1992:12). Buradan hareketle “Modernite’nin tarihi, bugünün , tarihsel bugünün tarihidir” diyebiliriz (Çiğdem, 1997:68). Modern ve Modernite kavramları batıda değişik kullanım evrimleri geçirmişlerdir. “1585 yılında modern, 1588’de modernist, 1627’de modernite, 1770 yılında da modernleşme kavramı, modern yapmak anlamında kullanılmıştır. On sekizinci yüzyılın ilk yarısında da modernism, modernness, modernizer ve modernize gibi kavramlarla karşılaşılmaktadır” (Yıldırım, 2005:17).

Her ne kadar bu kadar farklı görünümlere sahip olsa da modernite bir farklılaşmanın, değişimin ve toplumsal olarak kendi bilincini oluşturmanın adıdır. Modernite insanın kendisine, topluma ve içinde yaşadığı doğal düzene yeni bir anlam verme sürecidir. Bütün bunların toplamı olarak görülen, “insani düzen de sanatın,

bilginin ve teknolojinin konusu olmuştur” (Bauman, 2006:201). Bu süreci ortaya çıkaran bazı temel değişimler söz konusudur; pusulanın keşfi, matbaa ve top. Bunlar yeni bir çağın ortaya çıkmasını sağlayan teknik gelişmelerdir. Bu gelişmeler sonucu keşif seyahatleri, Rönesans ve reform hareketleri ile derebeyliğin yıkılışı gerçekleşmiştir. Özellikle Rönesans ve reform, düşünsel dönüşümün temellerini atarken keşifler ise bu dönüşümün maddi alt yapısını oluşturarak ‘ufkunu’ geliştireyordu. “Bu üç [Rönesans, reform, keşifler] muazzam olay, Avrupa’nın sosyal, kültürel ve entelektüel hayatında köklü bir dönüşümü başlatmaya yardımcı oldu. Doğal olarak bu süreçte kilise ile mücadele önemli bir rol oynuyordu. “Hıristiyanlık, ilkten, aynı zamanda doktrinlerine ve yaşama hakkına itiraz ettiği Yunan felsefesine düşman olarak ortaya çıkmıştı” (Weber, 1991:123). Bu yüzden öncelikle bu anlayışın değiştirilmesi gerekmektedir. Çünkü bu anlayış değişimin önündeki en önemli engel olarak görülüyordu.

“Ortaçağın sonunda hakim durumdaki, özde, Hıristiyan öğretiyile klasik Yunan bilimi ve kozmolojisinin bir sentezi olan dünya görüşü , zamanla çözüldü. On altıncı yüzyıl filozoflarıyla birlikte, ahlakçılar ve siyaset düşünürleri, doğaya ilişkin bilgiler, ahlaki inançlar ve siyasi düzen için daha sağlam, daha rasyonel temeller bulma arayışı içinde, insanların geleneksel inançlarla dini otoriteden şüphe etmesini başlatmışlardı” (West, 2005:29). Bu bir kırılma noktasıydı. Bu aynı zamanda modernitenin en temel unsurlarından biri olan modern devletin de ortaya çıkması sağlayan bir gelişmeydi: bu gelişme “ilk kez modern anlamda devletleri ve politik alanı yaratarak, hem yasaları ve hem de karar almayı dini inancın ve geleneksel ahlakın sınırlandırmalarından kurtarmıştı” (West, 2005:27). Bu aynı zamanda modern insanın ortaya çıkması için gerekli olan ortamı sağlamıştı. “Bu da iki toplum biçimini karşı karşıya getiren ayrımdır: Modern, demokratik toplum ve tüm önceki toplumlar, yani aristokratik toplumlar” (Beneton, 1991:32).

Modernitenin ortaya çıkmasında, toplumun yaşamını sürdürmesini sağlayan ekonomik faaliyetlerdeki farklılaşmada çok önemlidir. Çünkü bu değişim modernite’yi sürükleyecek olan bir sınıfı ve ekonomik yapıyı doğurmuştur: Burjuvazi ve kapitalizm. “Serbest dolaşıma ve sermayenin sınırsız özel birikimine

izin veren ekonomik bir örgütlenme tarzı olan Kapitalizm, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardan başlayarak, özgür kentleri doğuşuyla birlikte zuhur etmeye başladı. Kapitalizm, üretimi organize etmenin geleneksel yolarını aşındırdı ve fiyatlarla ücretlere ilişkin alışılmış düzenlemeye meydan okudu. Giderek daha serbest hale gelen bir Pazar, üretimde daha büyük bir verimlilik için dinamik bir mekanizma yaratıp, ekonomik büyüme hızına ivme kazandırarak, işletmeler arasında rekabeti yoğunlaştırıp ve kar güdüsünü serbest bıraktı. Aynı anda, geniş kapsamlı sosyal dönüşümler başladı. Büyük sayıda köylü köyden kente göçtükçe, otoritenin geleneksel bağları zayıflamasına” yol açtı (West, 2005:28). Bu ekonomik farklılaşma ve kent olgusunu ortaya çıkması beraberinde yeni bir toplum özlemini doğurdu. Kırsalın kendi içindeki homojen yapısı kente ortaya çıkan karşılaşmalarla heterojen bir yapıya dönüştü. Bu gelişmeler, ticaret kapitalizmiyle boy gösterip sanayi kapitalizmiyle güçlenen burjuvazinin siyasi ve entelektüel özelemler içinde olmasına yol açtı. Kapitalizmin doğurduğu bu yeni sosyal yapının toplumsal özelemlerine entelektüel cevap gecikmeden Aydınlanma idealiyle gelecekti.

“Modernite hakimiyet dürtüsüdür; umut, hırs ve özgüvenle dolu olma durumudur: François Lyotard tarafından, doğanın boyun eğdirilmesi ve bir amaç yolunda ayrılmasıyla bir zaman dizisine sonluluk katmak için, kartezyen kararlılığı olarak tanımlanan şeyle ilişkisi olan davranışa ve tavra ilişkin bileşiktir. Bu tarz on sekizinci yüzyıla gelindiğinde Avrupa yaşamına egemen olmuş ve en belirgin kuramsal ifadesini Aydınlanma felsefesinde bulmuştur” (Bauman, 2000:176). Aydınlanmanın ne olduğunu daha iyi anlayabilmek için onun ontolojik temellerini açıklamak gerekir. Aydınlanma insanının metafiziğe, mistisizme ve geleneğe karşı aklın vasıtasıyla gerçekleştirdiği bir başkaldırıdır. Yüzyıllar boyunca insanın hayatında belirleyici olan bu geleneksel tahakküm araçlarından insanın bir vazgeçiş çabasıdır. “Aydınlanmanın programı dünyayı gizlerinden kurtarmaktır. Mitleri parçalayacak, ham hayalleri bilgi vasıtasıyla alaşağı edecektir” (Horkheimer&Adorno, 1995:19). Bu gizler ki insanı metafiziğe ve mistisizme bağlamıştı. Çünkü insan bilemediği, açıklayamadığı karşısında sığınacak liman arıyordu. Aydınlanma ise “başlangıçtan bu yana insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştü”

(Horkhemier&Adorno, 1995:19). Bunun için insanın kendi yazgısı üzerinde söz sahibi olması gerekmektedir. Aydınlanma “bireyin tüm eylemlerine egemen olan ve onu yönlendiren bir üst mercinin varlığını” reddetmedir (Gawoll, 1996:14).

Çiğdem’in (1997:55) *aydınlamanın diyalektiğinden* hareketle yaptığı yorumla; Aydınlanmayla “insanlar homorationalis olarak karanlığı aydınlatma yetisine sahiptir. Bu motif en bire bir biçimde Homer’in Odysseus’u tarafından temsil edilir. Odysseus’un hikayesi insanın kadere ve belirlenmiş tarihsel varlığa karşı verdiği sürekli mücadelenin hikayesidir. Odysseus Truva’dan İthaka’ya göçe icbar edildiğinde, kader olarak Tanrı’nın gücüyle karşılaşmak, dahası göç boyunca istemin iğvasına direnmek için içsel doğasını bastırmak zorunda kalır. Doğayı ve kadere algılar, doğaya ve kadere akılla hükmeder”. Burada başrol aklıdır. Çünkü ancak akıl bilinmeyi bilendir yapabiliyordu. Bilmekte kontrol sahibi olmak anlamına geliyordu Aydınlanma idealinde. Bilmek aynı zamanda belirlenmiş otoritelerin üstüne çıkmaktır. “Akıl ve gelenek (mit, din, hurafe vb.) arasındaki karşıtlık, Aydınlanmanın (hangi türden olursa olsun) otoriteye meydan okumasında neş’et etmiştir” (Çiğdem, 1997:57). Aydınlanma tek otoritenin akıl olması anlamına geliyordu. Dolayısıyla buna sahip olan insandı, tek otorite; “...Ne toplumun, ne tarihin, nede bireysel yaşamın insanın önünde boyun eğmesi gereken ya da büyü yoluyla etkilenebilecek yüce bir varlığın iradesine tabi olduğunu söyler”, Aydınlanma (Touraine, 2000:26).

Aydınlanmacı aklın temellerini Descartes cogitosuyla atmıştır. Ama onu olgunlaştıran Kant’tır. Nitekim Kant Aydınlanmanın ne olması gerektiğini en iyi ifade eden düşünürdür; “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedeni de aklın kendisinde değil, fakat aklın başkalarının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aranmalıdır. ‘*Sapere aude!*’, aklını kendin kullanmak cesaretini göster (!), sözü şimdi aydınlanmanın parolası olmaktadır” (Köker, 1992:156).



Kant'ında dediği gibi insan kendinin olandan yine kendi isteğiyle vazgeçmiş, kendini metafiziğin, mistisizmin ve geleneğin kollarına bırakarak bunların birer aracı haline gelmiştir. İnsanı bu durumdan kurtaracak olan ise kendi aklına güvendi. Aklın bu şekilde öne çıkmasının sebebi ise Descartes'in ifadesiyle ; “iyi bir yargı verme ve doğruyu yanlıştan ayırt etme gücü, tam olarak söylemek gerekirse sağduyu veya akıl olarak adlandırılan, doğal olarak bütün insanlarda eşit” olma özelliğidir (Çiğdem, 1997:56). Kant'ta aynı noktadan hareketle; “doğanın insanlara, diğer canlılardan ayrı olarak, akıl bahsettiğini” ifade etmektedir (Demirhan, 1992:29). Bu akıl insanı hem diğer otoritelerin üzerine çıkarmakta hem de insanları birbirleriyle eşitlemektedir. Böylece oluşan aydınlanmaya dayalı, “Demokratik toplumlarda aristokratik biçimlerinin özelliği olan hiyerarşini yerine eşitliğin olacağı ilkesi kabul edilmişti”(Göze, 1995:245).

“Foucault'a göre, Kant tarafından ileri sürülen Aydınlanmada iki şart vardır. Birinci şart itaat ile aklın kullanım alanlarının birbirinde ayrılmasıdır. Burada Kant verilen emirlere ya da otoriteye düşünmeden itaat etmekle, itaat edip aynı zamanda emirleri ve otoriteyi alabildiğince sorgulamak yani onun akla uygun olup olmadığının tartışmak arasındaki farkı göstermeye çalışır. Önemli olan aklın amaca yönelik değil yalnızca gerektiği için kullanılmasıdır. İkinci şart aklın kullanım alanlarının özel ve genel diye ikiye ayrılmasıdır. Özel alanda kişi toplum içindeki yerinin, sorumluluklarının bilincinde olmak durumundadır; kendini toplum çarklarının bir parçası olarak görmelidir. Bu yaklaşım Aydınlanmanın ruhsal kurumsal alanla ilişkisini belirler. Ancak aklın genel kullanım alanında kişiler görevlerin, emirlerin, kurumların akla uygun olup olmadığını sorgulamakla ve düşüncelerini özgürce ve herkese açık biçimde dile getirmekle yükümlüdürler. Böylece aklın genel alanda kullanımı entelektüel olmayı isteyen herkese şart koşmakla Kant, Aydınlanmayı yalnızca bireyin düşünce özgürlüğünü garanti altına alan bir olguymuş gibi ele almaz. Onun düşüncesinde her kişinin öznel olan düşünce özgürlüğü ancak başkalarının düşünce özgürlüklerine eklendiği zaman evrensel ve genel bir nitelik kazanacaktır. Toplamların ilerlemelerine bu yolla olanak sağlanacaktır” (Doltaş, 2003:47,48).

Aklın ulaştığı konum nesnel akılla ilgilidir. “Nesnel akıl her zaman kendi üzerine düşünebilmeye muktedir olduğundan, hizmet ettiği şeyin arkasında duranı görebilme becerisine sahiptir. Gerçekliğin herhangi bir parçası çok daha tercih edilebilir bir duruma ulaşmak için akıl tarafından yargılanabilir. Nesnel akıl her dünyevi teşebbüsün arz etmesi gereken bir nesnel hakikate inanır. Buna göre nesnel akıl teorik ya da pratik herhangi bir formun içeriğiyle ilgilidir. Aklın hükmü kendisini bütün nesnelere ve oluşlarda tanımalı; akıl kendi mantığına göre üretebilmeli, ancak sonuçta ürettiklerini eleştirmelidir. Bunu üstlendiğinde, aklın özerkliğine ulaşılır” (Çiğdem, 1997:61). Burada akıl araç olmaktan çıkıp amaç olmaktadır. Bu amacın insanı da amaca dönüştürmesi içinde eleştirel bir niteliğe sahip olması gerekmektedir. Kendi üzerine düşünmeyen akıl en sonunda mitleşme ya da kutsallaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalır.

“Batı, yaklaşık bin yıl süren Eski Yunan ile ayrılığını Hıristiyanlığın skolastik düşüncesini tam anlamıyla egemen olduğu aristokratlar, ruhbanlar, köleler ve köylülerden oluşan üçlü sınıfın hür düşüncüyü oldukça engellediği bir çağdan geçmiştir” (Çetişli, 1997:35,36). Oysaki Aydınlamayı kendinden önceki dönemlerden ayıran eleştirel akla sahip olmasıdır. Eleştirel aklın önemi ise tahakküm oluşturacak yapıların oluşmasını engellemesi, bir tartışma ve uzlaşma imkanını da sunmasıdır. Eleştirinin olmadığı yerde geleneksel kabuller devreye girer ki buda insan aklının tahakküm altına alınması anlamına gelir. Sadece bununla da sınırlı kalmaz eleştiri olmadığında akıl bir tahakküm aracına dönüşebilir; “Kant, öncelikle, özneler arasındaki tartışmalar da hakikatin aranması için kullanılan ve eleştirel olan aklın, eğer eleştiriden geçirilmezse, yanlış kullanılabileceğini belirtir. Böylece öznenin kendi kendisini de eleştiriye tabi tutması gerektiğini ileri sürer. O’na göre eleştiri içselleşmelidir ve özne, kendi kendisini de sorgulayabilmelidir” (Demirhan, 1992:34). Burada akıl hem bir nesnel karar verici hem de bu kararını sorgulayan öznel bir hareket noktasıdır.

Aklın bu konuma yükselebilmesi için özgürlüğe ihtiyaç vardır. Özgür olmayan bir aklın eleştirel, sorgulayıcı ya da tartışma yapıcı olabilmesi söz konusu değildir. Bu yüzden Aydınlanmanın önemli dayanak noktalarından biri, bireyin özerk

ve özgür olmasının sağlanabilmesidir. Bu da ancak bireyin her türlü geleneksel baskıdan kurtarılmasıyla mümkündür. Bu kurtuluş hem bireysel hem de toplumsal bir değişimi içermektedir. İktisadi, yönetsel, kültürel bir değişimle ancak bu mümkündür. Aydınlanmanın en önemli düşünürlerinden biri olan Montesquieu'nun ifadesiyle; “bu dünyada gördüğümüz çeşitli etkilerin kör bir yazgıdan kaynaklandığını iddia edenler, tam anlamıyla saçmalıyor; zira, zeki varlıkların kör bir yazgının esiri olabileceğini iddia etmekten daha mantıksızca bir şey olabilir mi?” (Swingewood, 1998:29). Bu soruyla varılmak istenen insanın içinde yaşadığı toplumsal yaşamın gene insanın aklı sayesinde düzenlenebileceği ve daha da önemlisi insan tarafından kontrol altına alınarak belirsizlikten kurtararak dünyevi yasalarca tanımlanabileceğidir. Bunun içinde bu görevi üstlenecek bir araca ihtiyaç vardır. Bu araç aklın yol göstereceği bilimdir.

Montesquieu'ya göre “toplumsal kurumlar ve süreçler ampirik ve tarihsel analiz aracılığıyla keşfedilecek olan belirli maddi koşulların ürünüdür” (Swingewood, 1998:29). Bu yaklaşım daha önce insanın acizliği üzerine kurulmuş, kör yazgıya tabiliğe göre belirlenmiş ve kontrole sahip olmayan insanı, toplumsal bir özgürlüğe ulaştırabilmenin yolunu açacaktır. Eski kurumlara karşı olan inancın yerini bilime olan güven alacaktır. Bilimin temelinde de ise insan aklına güven vardır. Bu öyle bir ideal haline gelmektedir ki “Diderot'un yazdığına göre [akıl], insan varlığının anlamlı hale getiren şeylerin merkezinde durur ve daima orada duracaktır” (Swingewood, 1998:48). Aydınlanmanın amaçladığı toplumda insan bir araç değil bir amaçtır. Bunu “Vico'nun yeni bilimi, tarihi üç ayrı gelişme aşamasıyla ( tanrılar çağı, kahramanlar çağı ve sonunda insanlar çağı) karakterize eden ve böylece içkin anlamla donatan bir süreç olarak açıklayarak anlaşılır hale getirmeye çalışmaktadır” (Swingewood, 1998:25). Yeni bilime göre yeni oluşan çağ insanın çağıdır.

“Vico ve Montesquieu'nun toplum düşünceleri, hümanist değerlere, insan kültürü ve tarihin incelenmesinde bilimin uygulanmasına ve insanlığın üzerinde denetim kurmasına derinden beslenen bir inançla karakterize edilmektedir” (Swingewood, 1998:47). Buna eksik kalan eklemeyi Hume yaparak tamamlıyordu; “Sanayi, bilgi, insanlığın birbirlerine kopmaz zincirle bağlandığını” söylüyordu

(Swingewood, 1998:47). İktisadi gelişme , toplumsal gelişme ve en sonunda insanlığı gelişmesi, işte Aydınlanmanın ülküsünü gerçekleştirecek olan buydu. Bu, yeni oluşan çağda insanı amaç haline getirerek evrensel birlikteliğin ve mutluluğun, biliminde yardımıyla elde edileceğine sarsılmaz inançtı. Böyle bir toplumsal düzen içinde buna uygun bir yönetim tarzının yapılması gerekliydi. Bu da ancak özel iradelerin katılımıyla oluşturulacak bir genel iradeyle mümkündür. Bunun yöntemi de Fransız devrimin üçlemesiyle (özgürlük eşitlik, kardeşlik) tebaadan birer yurttaşa dönüşen bireylerin genel iradesiyle sağlanabilirdi. “Rousseau’daki anlamıyla, genel iradeye sadece, bir bütün olarak toplumun ortak çıkarını bulmayı amaçlayan, bir müzakere ve görüşme süreci yoluyla ulaşılabilirdi” (West, 2005:62). Bu müzakere süreci Kant’ın eleştirel aklı ile yapılabilecek bir süreçtir. Bu akıl, “hiçbir kazanımı kabul etmez, tersine bilimsel türden bir kanıtlamaya dayanmayan tüm inançlar, toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimlerine sil baştan (tabular rasa) yapar” (Touraine, 2000:25).

Aydınlanma aklının amacı eskinin otoritelerin yerine yeni otoriteler koyarak özgürlük alanını daraltmak değildi tersine otoritenin yerine insanı amaç edinen bir nesnel akıl koyarak bunu genişletmekti. Bunu yaparken de aklı, fildişi kulesine hapsetme niyetinde değildi. “Aydınlanma felsefesini, kendisinin hemen öncesinde yer alan felsefeden ayıran yalnızca birkaç kişinin alanı olan bir şeyi, yani akla uygun olarak yürütülen bir yaşamı herkese uygulamak isteme iddiasıdır” (Touraine, 2000:25). Aydınlanmanın amacı yeni seçkinler yaratmak değildi, entelektüel olanı toplumun gelenine yayabilmektir. Akıl üzerine, eleştiri üzerine, tartışma üzerine kurulmuş bir toplum idealiydi.

Modernitenin düşünsel temelinde yer alan Aydınlanmanın dayandığı fikir bütün geleneksel tahakkümlerin toplum alanından çekilmesine dayanmaktaydı. Bu düşünce, “toplumun merkezindeki Tanrı’nın yerine bilimi koyarak, dinsel inançlara en iyi olasılıkla ancak özel yaşam dahilinde yer bırakmaktaydı” (Touraine, 2000:23-24). Böyle bir Modernite; “Aydınlanmış bir despotun, bir halk devriminin ya da yönetici bir grubun eseri değil bizzat aklın dolayısıyla da özellikle bilim, teknoloji ve eğitimin eseri” olacaktı (Touraine, 2000:25). Vico bu toplumu, “sönmeyen bir ışığa benzeterek; sivil toplumun dünyası kesinlikle insanların eseri olduğunu”

vurgulamaktaydı (Swingewood, 1998:25). Bu özgür, özerk ve eşit yurttaşlardan oluşmuş toplum idealidir. Aynı zamanda bu yeni bir kamusal alan modeliydi.

“Kamusal alan kavramıyla, her şeyden önce, toplumsal yaşam içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alan ifade edilmektedir. Bu alana tüm yurttaşların erişmesi garanti altına alınmıştır” (Habermas, 2004:95). Bu alanda her birey eşit hak ve özgürlüklere sahiptir. Bu alanın temeli, yurttaş merkezli olma idealidir. Aydınlanma öncesi toplumsal yaşantıda kamusal alan geleneksel otoriteyle ifade edilmekteydi. “Orta çağlardaki temsili kamusal alan, doğrudan bir yöneticinin somut varlığına bağlıydı. Prens ve zümreler, mülkün vekilleri olarak işlev görmek yerine mülkün kendisi olmayı sürdürdükleri sürece onu, yeniden sunabilirlerdi. Yani feodal otorite, kutsal iktidarını halk için değil, halkın önünde temsil ederdi” (Habermas, 2004:97). Bu kamusal alanda halk yurttaş olmadığından sadece bir seyirciydi. Prens ve zümrelerin kamusal otoritesini besleyen bu kutsallığın temelinde ise din (Kilise) vardı. Ancak, “Kilisenin konumu Reform hareketi sonucu değişti; kilisenin temsil ettiği kutsal otorite, yani din, bireylerin vicdanlarına ait özel bir konu haline geldi. Böylece dinsel özgürlük denen şey, bireysel özerkliğin tarihsel olarak ilk alanını sağladı. Kilisenin kendisinde diğer kamusal ve hukuki organlar arasında, onlardan sadece biri olarak varlığını sürdürdü” (Habermas, 2004:97).

Kamusal alan sekülerleşmekte ve bireyin kendi vicdani tercihleri onun özerk alanı haline gelmekteydi. “Feodalitenin temsili kamusal alanı, yerini ulusal ve bölgesel devletlerle birlikte ortaya çıkan kamusal otoritenin yeni alanına bıraktı” (Habermas, 2004:98). Bu kamusal otoritede birey artık bir seyirci değil oyunun bir parçası haline gelmişti. “Devletin kapsamı içine giren ve kamusal otoritenin idare ettiği özel bireyler, artık kamusal gövdeyi oluşturanlardı” (Habermas, 2004:98). Bu kamusal gövde yurttaş olarak genel idarenin oluşmasında söz sahibiydi. Bu hem yurttaşların bir arada bulunduğu alanın hem de yurttaşların özerk alanının güvencesi olmaktaydı. Aydınlanma sürecinin “ilk modern anayasalarındaki temel haklar katalogu, ...özel bir alan olarak toplumun özerkliğinin garantilenmesini ve kamusal otoritenin birkaç işlevle sınırlandırılmasını garanti ediyordu. Bu kamusal alan aracılığıyla yurttaşlar topluluğu, politik otoriteyi rasyonel bir otoriteye dönüştürmek

idealine dayanan bir amaçla” hareket ediyordu (Habermas, 2004:99). Seküler devletin otoritesine geçen kamusal alan, yurttaşların rasyonel aklının belirlediği bir alandı. Burada dikkat edilmesi gereken husus Aydınlanma sürecinin dolayısıyla Modernitenin amacı devlet otoritesini yoğunlaştırmak değil azaltmaktı. Kendisinden önceki dönemde gelenekselliğe dayalı yoğunlaşmış bir otorite yerine Modernite, tek tek bireylerin katılımıyla gerçekleşecek tartışmaya dayalı eleştirel bir alan meydana getirme amacındaydı.

## **1.2. Sosyolojik Açıdan Modernite Anlayışları ve Eleştirisi**

Modern toplumun oluşumunda iki unsur çok önemli yer tutmaktadır; Aydınlanma ve kapitalizm. Modernitenin entelektüel boyutunu ve ideallerini Aydınlanma sürecini oluştururken, ekonomik yapısını ise kapitalizm meydana getirmektedir. Aydınlanma geçmişin değerlerini ortadan kaldırarak ya da en azından sarsarak meşruluk problemini ortaya çıkarmıştır. Yeni oluşan bu toplumsal yapıda, meşruluğun sağlanması ve insanların ahlaki bir çerçevede uzlaşması sorunu ortaya çıkmıştır. Bu sorunun artmasında, kapitalist ekonominin gelişmesi, kırsalın kentte yığılmasına; kalabalık şehir yaşantılarının ve makineleşen bir üretimin oluşması etkili olmuştur. Bu dönüşüm beraberinde birey-toplum-üretim sorunlarını ortaya çıkarmıştır. Sınıfsal çatışmalar, yeni örgütlenmeler, yeni talepler bu toplumun önemli problemleri haline almıştır. Bu dönemin düşünürlerinin en önemli problemleri arasında meşruluğu sağlanmış, bir ‘düzen oluşturma’ düşüncesi vardır. Bu kısımda bu düzen oluşturma çabaları ve bu çabaların yarattığı sonuçların değerlendirmesi üzerinde durulacaktır.

### **1.2.1. Saint-Simon ve Sanayi Toplumu**

“Avrupa toplum teorisine sanayi toplumu terimini sokan kişi Saint-Simon’dur” (Swingewood, 1998:54). Simon oluşmakta olan yeni toplumun farkındaydı ve bu toplumun temelinde gördüğü unsur ise yeni üretim tarzıydı. Simon bu noktada, “tüketim etrafında yapılmış olan feodal tipteki toplumlardan üretim temelinde kurulmuş olan sanayi toplumlarına geçişle ilgileniyordu” (Swingewood, 1998:54). Fransız devrimi, hızla gelişen sanayi toplumu ve kentleşme döneminin çocuğu olan Simon yeni oluşmakta olan toplumda bazı problemler olduğunu

görüyordu ve bu problemlerin çözüm yollarını oluşturmaya çalışıyordu. “Ona göre sağlıklı bir toplum, çeşitli parçaların bütünle işlevsel bir uyum halinde varolduğu bir toplumdur” (Swingewood, 1998:56). O, “ortaya çıkmakta olan devlet/sivil toplum ayrılığının ve onun yanında, merkezileşmiş, bürokratik yönetimden bağımsız olan ekonomik, politik ve kültürel kurumlardan oluşan bir kamusal alanın” oluştuğunu ileri sürüyordu (Swingewood, 1998:55). Bu sanayi toplumunun oluşturduğu sivil toplum alanıydı.

Simon, Aydınlanmanın ortaya çıkardığı eleştirel akıl ve entelektüel değişimden ziyade, ekonomik olarak şekillenen toplumun teorik olarak tanımlanması ve işlevsel olarak düzenlenmesiyle ilgiliydi. Bu konuda üzerinde yoğunlaştığı iki problem vardı; toplumun parçalarının uyumlu bir şekilde ayrılması ile bireylerin tabi olacağı yeni bir ahlakın yaratılması. “Simon sanayi toplumunu, işbirliği ve konsensüs temelinde tarif etmekteydi: eski sistemde güç toplumsal birliği sağlayan aracı oluştururken; sanayi toplumu partnerler –tebaa değil- ile birlikte, emekçilerle en varlıklı mülk sahiplerini kapsayan ortaklaşa işbirliği biçimlerini yaratacaktı” (Swingewood, 1998:56). Ona göre ekonomik yapı bunu zorunlu kılmaktaydı. Çünkü bu iki kesimin birbirine ihtiyacı vardı. Ekonominin, devletin tekeline ya da devletle olan sıkı kaynaşmasından ayrılarak bir çeşit sivil toplum alanı meydana getirip merkezileşmeyi azaltacağını düşünüyordu. Sermayedarla emekçinin oluşturacağı işbirliğini zorunlu görüyordu. Burada gerçekleştirilmesi gereken “özgür üretimin ilkelerinin oluşturulacağı ahlaki dayanışmaydı” (Swingewood, 1998:56).

Modernite öncesi toplumsal yapıda otorite kurumları geleneksel olarak oluşmuş bir meşruiyete ve tahakküme sahipti. Ancak Simon’a göre yeni toplumda “devletin sivil toplumdaki ayrılmasıyla, toplumsal düzenleme problemi de tüm şiddetiyle ortaya” çıkmış oldu (Swingewood, 1998:57). Yine Simon, geleneksel otoritenin politik biçimleri artık meşru kılmadığını: modern toplum içinde ahlaki boşluğun doğmasının nedeninin de bu olduğunu söylüyordu. “Fransız devrimi, kilisenin gücü ile feodal gücü tamamen yok etmemekle birlikte toplumsal düzen olarak onların temel ilkelerine duyulan güveni de azaltmıştı” (Swingewood, 1998:57). Bu ahlaki acıdan olumsuz bir durumdu: toplumsal güvene ve birlikteliğe

zarar verecekti. O zaman Simon'a göre, "modern toplumu bir arada tutacak değerleri, yalnızca teorik ve pratik entelektüel ve kul emeğine dayalı, özetle her türlü yararlı çalışma biçimini kucaklayan sanayi biçimi çıkarabilirdi" (Swingewood, 1998:57).

Simon sanayinin rasyonel örgütlenmesine büyük bir güven duymaktadır. Böyle bir sanayi örgütlenmesinin rasyonel işbirliği içinde olması O'na göre "dayanışmanın ve konsensüsün lehine olarak, zora dayalı yönetimin sonuna işaret eden yeni bir çağın öncülüğünü" yapacaktı (Swingewood, 1998:57). Bu toplumun sahip olacağı ahlaki denetlemenin yolunu da oluşturulacak dünyevi bir dinle tamamlamayı düşünmüştü. Bu dininde yeni ruhban sınıfına gereksinimi vardı; "Simon yeni *Hıristiyanlık* adlı çalışmasında çıkarları kitlelerin çıkarlarıyla aynı olan sanatçılar, bilimciler ve sanayi önderlerinden oluşan ruhban sınıfı aracılığıyla etkili olan güçlü bir ahlaki merkezi gerekli kılarak" bu sınıfı da belirlemiştir (Swingewood, 1998:58).

Saint-Simon'un moderniteden anladığı sanayi üretimi üzerinde yükselen yeni bir sivil toplumdur. Bu sivil toplumda devlet ve diğer kurumlar arasındaki iç içelik ortadan kalkmıştır. Bu yüzden, toplumu oluşturacak temel unsur sivil toplumun meydana getireceği yeni bir ahlaki birliktelik sağlayacaktır. Simon, Aydınlanmanın temelini sarstığı metafizik ve mistik geleneksel otoritenin yerine dünyevi bir otorite koymayı hedeflemiştir. Onun hedeflediği bu otorite merkezi bir tahakkümden ziyade konsensüsle oluşacak bir otoritedir. Bu anlamda konsensüsü devam ettirmesi açısından Simon'u bir Aydınlanmacı sayabiliriz. Ancak eleştirel aklı bir tarafa bırakarak sadece fayda temelli bir örgütlenmeyi hedefleyen ekonomik aklı ön plana çıkarmasıyla da Aydınlanmacı akıldan uzaklaştığını görmekteyiz. Bu akıl A. Comte'da çok net bir şekilde göreceğiz ki bunalımı ortadan kaldırmayı hedefleyen daha tahakkümcü bir pragmatizme dönüşecektir. Ayrıca Simon'unun sanayi toplumunu gelişmesiyle devlet-sivil toplum ayrımı gerçekleşmesi bir yana, M. Weber'inde göstereceği gibi bürokrasiyle devletin bu alanlara daha yoğun yayılması söz konusu olacaktır.



### 1.2.2. Auguste Comte ve Modernite Dini

Saint-Simon'dan sonra yeni oluşan toplumsal düzen problemine çözüm arayan diğer sosyal bilimcide Auguste Comte'tur. "Saint-Simon'un yapıtları gibi, Comte'un çalışmaları da, [modernite] tarihinin kritik bir döneminde, devrimden hemen sonra gelen, eski rejimin çözülüşü, yeni bir sanayi rejiminin oluşma sürecinde olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır" (Swingewood, 1998:59). O'da Simon gibi ortaya çıkan bu yapının düzensizliğinden hoşnut değildi. Bu sebeple "pozitif felsefe dersleri [adli eseri], başından itibaren toplumun yeniden örgütlenmesi görevini koyuyordu kendi önüne" (Swingewood, 1998:61). "Comte erken dönem yazılarında Saint-Simon'un Fransız Devriminin akıbetinin manevi bir boşluk yaratıp hiçbir ahlaki disiplin bırakmadığı argümanını paylaşıyordu. Bunun sonucu bir anomi durumu, bir normsuzluk, düzensizlik durumuydu. Saint-Simon'un çözümü evrensel sevgiye dayalı bir etikken, Comte göre çözüm sanayi toplumunu oluşturduğu yeni sınıflar arası düzeni sağlayacak ya da anlaşmazlığı çözecek bir muhakeme imkanı sağlayacak insanlık dinini oluşturmaktı" (Swingewood, 1998:67). Bu insanlık dininin vereceği kararlar sorgulanmayacak bir kesinliğe sahip olmalıydı.

Comte toplumsal düzensizliği ortadan kaldıracak ve otoriteyi yeniden güçlendirecek araç olarak da pozitif bilimi görüyordu. Bu nedenle Comte "Aydınlanmaya karşı olumsuz bir tutuma" sahipti (Swingewood, 1998:61). Bu olumsuz tutumun en önemli sebebi eleştirel aklın her şeyi sorgular yapması ve otoritenin oluşturulmasında en büyük engel olmasıydı. Comte aynı zamanda modernite öncesi toplum nosyonuna da karşıydı. "Olumsuz saldırılarını, hor gördüğü gelenekçi otorite ve ahlaki değerlere, dinsel kurumlara ve aileye yöneltiyordu" (Swingewood, 1998:61). Modernite öncesi topluma bu saldırısının kökeninde yatan o dönemin metafizik dayanaklarıydı. Ona göre bilim dışında hiçbir şey bize doğruyu vermez. Pozitif anlayışa göre "İnsan kafasının soyutlamalarından doğmuş olan metafizik, deney ve bundan ötürü de bilgi alanımızın dışındadır" (Hançerlioğlu, 1993:289). Zaten modernitenin gelişimi, ve Saint-Simon'unda gösterdiği gibi metafizik, mistik ve geleneksel dayanaklı toplumsal yapılanma, artık toplum üzerinde ki etkisini yitirmiştir. Yapılması gereken yeni bir saygınlık alanı oluşturacak aracı meydana getirmektir. Comte göre bu araç bilimdir.

Comte göre “bütün değişen fenomenler değişmez yasalara tabidir ve bu yasalar bilimsel olarak saptanınca, insanlık, zorunluluk gereği, onların dayatmalarına boyun eğmek zorundadır” (Swingewood, 1998:67). Dolayısıyla O’na göre pozitif bilim, “tüm geçmişi, bireysel ve kolektif doğamızın bağlı olduğu sabit yasalara göre sağın olarak açıklamayı hedefleyecekti” (Özlem, 2004:151). Comte, Aydınlanmanın eleştirel aklı yerine pozitif bilime dayalı otoriter bir aklın oluşturulması gerektiğini syliyordu. O, modernite öncesi toplumda nasıl toplum kutsal etrafında birleşerek düzenin oluşmasını sağlıyorsa, yeni toplumda da böyle bir kutsalın oluşturulması gerektiğini savunuyordu. Her şeyin sorgulandığı, düzenin olmadığı otoritesiz bir topluma karşı olduğu gibi geleneksel inançlar üzerine kurulmuş bir topluma da karşıydı. Yapmak istediği moderniteyle gelişen bilime, modern öncesi toplumun kutsallığını yükleyerek düzenin oluşturulmasını sağlamaktı.

Comte’un düzen anlayışında bireyler önemli değil toplum önemliydi. Zaten ona göre, “toplumsal gerçek, psikolojik düzeye indirgenemez, psikolojik türden bir yaklaşımla incelenemezdi” (Tolan, 1993:11). O zaman yaşanan düzensizliğin temelinde bireyler değil toplumsal yapı vardır. “Biyolojik organizmalarda olduğu gibi, toplumda parçalara indirgenmeyecek, karmaşık bir birlik oluşturur” (Swingewood, 1998:64). Eğer toplumda bir uyum yoksa bu “toplumsal bir patolojinin var olduğunu gösterir” (Swingewood, 1998:64). Bu patolojiyi aşmanı yolu bireylere “pozitif ödevler yükleyen organik bir toplum” oluşturmakla mümkündür (Swingewood, 1998:68). “Son kertede, toplumun doğal yasaları, pratik etkileri bakımından insan eyleminden stteydi” (Swingewood, 1998:68). Comte’n nerisi oluşmakta olan toplumun, pozitivist bilimin tahakkümüyle düzenlenmesiydi. Ona göre daha önceki metafizik ve teolojik toplumdan kaynaklanan unsurlar da “pozitivizmin zafer kazanmasıyla bir daha geri dönmemek üzere ortadan kalkacaktı” (Giddens, 2000:147).

Comte’n Aydınlanmadan sapması eleştirel aklın karşı olduğu kutsalları kullanarak ya da kutsallar oluşturarak insan üzerinde tahakküm oluşturma ve insanın amaç olmaktan araç olmaya dönüştürmesiyle açığa çıkıyordu. Çalkantılı bir dönemde yaşamasından dolayı güvensizliği ve belirsizliği pozitivist bir bilim anlayışıyla

ortadan kaldırma niyetindeydi. Onun gördüğü modern toplum patolojik bir toplumdur. Ama bilimle tedavi edilebilirdi. Bu tedavi etme şekli modern toplumda bilimin tahakküm için bir araç olması durumunu doğurmuştur

### 1.2.3. Simmel ve Modern Birey

Comte'un toplumsal düzeni yücelterek bireyi yok sayan yaklaşımına karşın bireyin önemi ortaya koymaya ve değişen toplumun yapısı içinde mutsuzlaşan bireyi ele alan bir düşünür vardı; Georg Simmel. Simmel, "Kant'tan alınan düzenleyici bir ilke olarak etkileşim aracılığıyla birey ve toplumun uzlaştırılmasına teşebbüs etmişti" (Çiğdem, 1997:106). Comte'un farklı olarak Simmel'e göre, "modern yaşamın en derin sorunları; bireyin, toplumsal güçler, tarihsel miras, dışsal güçler ve yaşama zanaatı karşısında kendi varlığının özerkliği ve bireyselliğini koruma isteminden kaynaklanmaktadır" (Swingewood, 1998:171). "Simmel, toplumun, kendi üyelerine hakim olan nesnel sistem olduğu yönündeki pozitivist argümanı reddetmekteydi. Ona göre toplum bireyler arası etkileşimin ve toplumsallaşmanın ürünüydü" (Swingewood, 1998:165). Böyle olunca da O, pozitivist toplumsal gelişme yasalarını bulup bunları bireye dayatmasına karşı çıkmaktaydı. "İnsanın, eylemleriyle tarihsel dünyayı üreten bilişsel özne olduğu görüşünü savunuyordu" (Swingewood, 1998:166). Simmel bir bakıma Aydınlanmanın özerk ve özgür bireyini istiyordu. Ancak Aydınlanmanın getirdiği modern toplumun bunu tehdit eder hale geldiğini de görüyordu.

"Simmel'in nitelenmesiyle modern kültürün trajedisi, bilim teknoloji ve sanatın eşzamanlı gelişmesi, bilginin mevcudiyetinin ve bireysel kültürün gerilemesidir" (Swingewood, 1998:193). Simmel'e göre bunun sebebi modern zihindir. "Modern zihin hesap yapar; niteliksel değerlerin yerini niceliksel değerler alır; dünya, matematiksel formüllerle sabitlenmiş istikrarlı ve kişiler üstü zaman tarifeleriyle insani özü boşatılmış bir dünyadır; dakiklik, hesap edilebilirlik ve kesinlik kültürün bütün alanlarını kaplamaktadır" (Swingewood, 1998:194). Böyle bir hesaplama mantığı bireyin içsel dünyasını tehdit hale gelmiştir. "Nesnel kültür ile öznel kültür arasındaki gerilime, adım adım işbölümünün gelişmesi ve para ekonomisi damga vurmuştur" (Swingewood, 1998:194). Artık "modern insan

yalnızca kişisel olmayan hedeflerle öyle kuşatılmıştır, giderek anti bireyci toplumsal düzenleri isteyen bir koşullanmaya motive olmaktadır” (Swingewood, 1998:195).

Simmel’e göre para ekonomisine dayanan işbölümünün hakim olduğu modern toplumda birey araç konumuna düşmektedir. Simmel, “işbölümünü, bireyin –nesnel kültürün büyümesiyle giderek daha zor başa çıkabilecek, şeylerin ve güçlerin örgütlediği, onları öznel biçimlerinden salt nesnel yaşam biçimine dönüştürmek üzere her türlü ilerleme, tinsellik ve değeri ellerinden alan- muazzam bir düzenekte basit bir dişli haline gelen, ihmal edilebilir bir nicelik durumuna düşmesinden sorumlu faktör olarak saptamıştır” (Swingewood, 1998:194). Bu nicelik konumuna düşmek modern insanda, öznel anlam kayıplarının nedeniyle, elinde anlamsız bir dünya kalması hissini uyandırmaktadır. Rasyonel akıl araçsal akla, para aracılığıyla dönüşmüş ve araç konumundaki para artık amaç konumuna yükselmiştir. Modern toplumda para, aynı zamanda yaşamsal olan her şeyin değerini niceliksel olarak tayin eden soğuk bir ölçü aracı haline gelmiştir. Sanayi kentinde oluşan bu “para ekonomisi, özellikle ileri kapitalist biçimlerde bireyler arasında bir mesafe duygusunu geliştirmektedir” (Swingewood, 1998:195).

Simmel’in düşüncesinde modern toplumun en önemli ayırt edici unsurlarından biri, kentte meydana gelen bu mesafe duygusudur. Simmel’e göre kent insanı, çevresindekileri çoğu kez ilişkiler kurmak zorunda olduğu kişiler olarak görür. Kent insanı, bu kişilerle zorunluluk sebebiyle ilişki kurduğu için, onlarla yakınlaşması çok fazla duygu ve düşünce etkileşimine yol açacağından ve bununda kendi düzenini tehdit etme olasılığından dolayı araya mesafe koyma ihtiyacı duyar. Onlar, modern kent insanı için işlevlerin yerine gelmesi için gerekli birer araçtır, ötesine geçmek düzeninin sarsıntıya uğramasına yol açabilir. Bu yüzden modern toplum modern insandan araçsal rasyonellik ister. Modern kent yaşantısı ise araçsal akıl hakimiyeti temelinde oluşturulur. Böylece modern insan ancak nesnel kültürün hakimiyeti altında varlığını sürdürebilir. O artık kasabada ürünüyle yada konumuyla özdeşleşen bir şahıs değil kentte şeyleşen bir varlık haline gelmiştir. “Toplumsal eylemleri ve algıları önceden belirlenmiş, hesaplanmış bir ideale göre yönlendiren bir kültür, bu kültür kendisini kuşatan nesnelere ayırt edilemez. Ancak maddi kültürün

genişlemesi, bireysel kültürün sönümlenmesiyle sonuçlandığından, toplumsal gerçekliğe ilişkin bireysel yorum imkanı ortadan kalkar” (Çiğdem, 1997:110). Bunda en büyük sorumluluk araçsal aklın oluşturduğu para ekonomisidir. Para hem eşitleyen hem de eşitliksiz yaratan bir araçtır.

Simmel açısından durumu değerlendirirsek; Modernite bireyi geleneksel toplumun –birey artık, bireyselliğin zararına olacak biçimde tamamıyla akrabalık gruplarına ya da loncalara bağlı değildir- tahakkümüne tabi değildir. Modernite bireye daha katılımcı daha özerk ve özgür bir ortam sağlamıştır. Ancak gelişen para ekonomisi ve beraberinde oluşan nesnel kültür bireyin içsel olarak özerk bir kültür veya tinsellik oluşturmasını engelleyerek şeyleşmesi tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştır. Buda bireyin varlığını anlamlandıramaması ve mutsuzluğu sonucunu doğurmuştur.

#### **1.2.4. Max Weber ve Rasyonalite**

Simmel Modernitenin nasıl oluştuğundan ziyade onun birey üzerinde bıraktığı etkiyle ilgilenirken Max Weber Modernitenin gelişimini ve sonucunu makro düzeyde ve rasyonaliteden hareketle açıklamaya çalışmıştır. Weber’de birey üzerinde durmaktadır. Ancak Weber tek bireyin rasyonalitesinden ziyade bireylerin ortak rasyonalitesinin sonuçlarıyla ilgilenmektedir. “Zamanımızın kaderi diye yazmakta Weber, rasyonalizasyon ve her şeyin üzerinde de dünyanın büyüünün kaybolması tarafından karakterize edilmektedir. Sonuç, nihai ve yüce değerlerin kamusal hayattan ya mistik hayatın aşkın alanına ya da dolaysız ve şahsi insan ilişkilerinin kardeşliğine çekilmesidir” (Çiğdem, 1997:159). Weber’e göre kamusal alan rasyonelleşerek sekülerleşmiştir. “Weber modern çağın kaderini kapitalizm, bürokrasi, şehir, formal hukuk, kitle demokrasisi vs. şeklinde empoze edilen bir kader olarak düşünmektedir” (Çiğdem, 1997:158). Kader olması sebebiyle bunun dönülemez bir süreç olarak kabul etmektedir. “Batılı rasyonalizasyon ve tarihsel-dinsel bir süreç olarak dünyanın büyüünün kaybolması Weber sosyolojisinin kalbidir” (Çiğdem, 1997:120). “Bu yüzden Weber’in eserleri özellikle bireysel, kültürel ve toplumsal boyutlarıyla olmak üzere Moderniteye kılavuzluk eden düşünceler zinciri olarak görülebilir” (Çiğdem, 1997:116). Weber eserlerinde

“Protestan Etiği, sanayi-öncesi toplumsal yapılar, bürokrasi ve ulus devlet gibi bütüncül kategoriler üzerinde duruyordu” (Swingewood, 1998:172,173).

Weber’i Comte’un uzaklaştıran Simmel’e biraz yaklaştıran temel faktör; “nesnel belirleyici yasalar anlayışına karşı çıkışı, bu tür yasaların, bütün fikirleri dışsal, maddi güçlerin otomatik refleksi statüsüne indiren bir kültürün aktif ve bilinçli öğelerini ortadan kaldırdığı argümanıdır” (Swingewood, 1998:174). Ona göre toplumsal yapının maddi unsurlarını şekillendiren bireylerin sahip olduğu kültürün ortaya çıkardığı rasyonalizasyondur. Weber’e göre, “kültür toplumsal eylemde ve toplumsal formasyonların gelişiminde aktif bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla, ekonomik güçlerin bir yansımasına indirgenemezdi” (Swingewood, 1998:191). Nitekim “Batı mimarisi, matematiği, bilimi ve müziğinin tümü, rasyonelleştirici bir kültürün ürünleri ve aktif öğeleri sayılabilir” (Swingewood, 1998:191). Bunlar evrensel rasyonalizasyonun temel taşlarıdır. “Bu evrensel rasyonalizasyonun çoğul bağımlılıklar sistemi de itaatın demir kafesini” oluşturmaktadır (Löwith, 1999:99). Aynı zamanda bu “rasyonalizasyon süreci, dogmatik dinsel kısıtlamalardan özgür anlamlar üretmelerini sağlayan bir toplumsal düzeni mümkün hale getirmekteydi” (Swingewood, 1998:196). Ta ki rasyonalizasyonun bürokratik yayılmasına kadar. Bürokratik yapılanmanın temelinde olan “akla yönelik derin kaygısı – aklı hem Batı’nın en yüce kazanımı, hem de çağdaş yaşamın ruhsuzluğunun kaynağı durumuna getiren çelişki nedeniyle duyduğu üzüntü-aklılığın kendi kültürünü sorgulayarak incelemesi için esin vermiştir, ona” (Hughes, 1985:278,279).

“Rasyonalizasyon süreci Weber açısından iki şeyi ifade etmekteydi. Bu sürecin Batı toplumlarının gelişim ve evrimini açıkladığı, diğer yandan da bu sürecin Batı’da aldığı biçime dayanarak da bu çizgilerin özgün ve sadece Batıya” ait bir süreç olduğunu (Çiğdem, 1997:78). Weber’e göre Batı modernitesinin ve kapitalizminin özünü oluşturan bu rasyonalizasyon unsurunun temelinde Püriten yaşam tarzı vardı. Weber’in ifadesiyle; “Püriten yaşam kavramı, gücü yeterli olduğu sürece her koşul altında –ve bu doğal olarak sermaye birikimin teşvikinden daha önemlidir- ussal burjuva ekonomik yaşam biçimine olan eğilimini destekleyecektir; onun temel ve her şeyden önce, tek tutarlı temsilcisidir. Çağdaş [modern] ekonomik

insanın beşiğinde o vardır” (Weber, 1999:149). Dolayısıyla Weber modern insanın özünde Püriten yaşamı ve akılı görmektedir ki bu akıl dünyevi kar amaçlı çalışan bir akıldır. Bu akıl Püritenin, “ekonomik alanda gelenekselden kurtulmasını, hem dini geleneğe hem de geleneksel otoriteye başkaldırmasını” sağlayan bir öğedir (Weber, 1999:30). Aynı zamanda Püriten akıl ve Püriten yaşam biçimi “yalnız çağdaş kapitalist ruhun değil, çağdaş kültüründe en önemli öğelerinden biri olan meslek kavramı üzerinde kurulu ussal yaşam biçimini” doğurmuştur (Weber, 1999:154). Dolayısıyla Weber’e göre Batı modernitesini oluşturan bu unsurların temelinde geleneksel yapının insan özelindeki değişimi vardır. O’na göre modern insan temelinde metafizik olsa da dünyevi eylemi ön plana çıkararak bir düşünce yapısına ulaşmıştır.

Weber Batı modernitesinin oluşumunu açıkladıktan sonra bunun kamusal alan ve devlet yönetimindeki sonucuna değinmektedir. Bu alanlarda modernitenin getirdiği en önemli unsur gelişmiş bir rasyonaliteye sahip “özel olarak yetiştirilmiş görevlilerin örgütlenmesiyle oluşmuş bürokrasidir” (Çiğdem, 1997:154). Ona göre, “formel olarak tahakkümün en rasyonel ve en gelişmiş biçimi olarak bürokratik tahakküm, modern çağdaki hayal kırıklığını pekiştirmektedir” (Çiğdem, 1997:162). Çünkü siyasal düzeyde, modern devlet formel anlamda bürokratiktir. “Dahası şiddet kullanma üzerindeki devlet tekeli, yasal olarak modern devlete bırakılmış ve modern devletin doğuşuyla birlikte meşrulaştırılmaya çalışılmıştır” (Çiğdem, 1997:163). Bu da bürokratik bir hesaplama işine dönüşmüştür. Dolayısıyla “Weber, modern dünya düzenini baskıcı ve çıkarıcı bulmaktadır” (Macrae, 1985:88).

Modern devletle tahakküm, araçsal rasyonalite ve onun ürünü olan bürokrasi aracılığıyla merkezileştiği gibi yaygın hale gelip sadece kamusal alanı değil bireyin özerk alanına da etki ederek onun özgürlüğünü tehdit eder hale gelmiştir. “Bireysel özgürlük ya da tekil olanın hakkı, bürokratik egemenliğe kurban edilmiştir” (Çiğdem, 1997:163). Bu da “varolan çatışmaların, o zaman modern sözleşmesel devletin başlangıç vaatlerine rağmen, güç kullanımıyla çözülmesi yolunu açmıştır” (Çiğdem, 1997:163). Weber’e göre bunu dengelemek için daha önce Saint-Simon’un söylediği anlamda devlet karşısında oluşması istenen sivil toplumda

gerçekleşmeyecektir. “Modern toplumda politik gücün devlet, iktisadi gücünse burjuvaya bırakılması, araçsal rasyonalitenin bir buyruğu olarak ancak görünürde gerçekleşecekti. Devlet ve burjuvazi arasındaki böylesi bir işbölümü asla gerçekleşmeyecek; Ne devlet [yasayıcı akıl] iktisattaki payından vazgeçecek nede burjuvazi politikadaki payından. Modern hukuk da buna göre bir örgütlenmeye bürünecekti” (Çiğdem, 1997:163).

Weber’in birey açısından dikkat çekmek istediği, “özgürlük kaybının doğrudan modern varlığın bürokratizasyonu ile ilgili” olduğudur (Çiğdem, 1997:165). Weber için özgürlüğün anlamı, ‘bu dünyaya ait olan ve insanın amaçları haline getirdiği hedeflere sahip olmaktır’ (Löwith, 1999:121). Ancak bunun Modern bürokrasiyle gerçekleşmesi mümkün değildi. Weber, modernitenin geldiği bu sürecin geri dönülemez bir süreç olduğunu, bunu yönünü tayin etmek isteyen her girişimin bürokratik demir kafes içerisinde onun bir parçası haline geleceğine inanmaktaydı. Bu nedenle Weber modernitenin gelişim süreci konusunda karamsar bir yaklaşım sergilemekteydi.

### **1.2.5. Karl Marx ve Yabancılaşma**

Weber’in rasyonelitenin yol açtığı modernite değerlendirmesinin karşısında moderniteyi üretim ilişkilerine indirgeyen bir yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşım Karl Marx’ın kapitalizmi tahlilidir. Marx’a göre modernitenin en büyük başarısı yeni bir üretim tarzını ortaya çıkarmasıdır. Bu üretim tarzını öbürlerinden ayıran en önemli taraf ise “toplumsal ilişkileri ekonomik ilişkilere dönüştürmesidir” (Swingewood, 1998:209). Bu üretim tarzı yeni toplumsal sınıfların ve ilişkilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu üretim ilişkileri, Marx’a göre “nesnelere ilişkin olan ilişkilerdir” (Vygodski, 1978:17). Marx’a göre modern toplumda oluşan “sınıfsal yapı sınıfsal mücadeleye yol açacak, bu çatışma beraberinde burjuvanın karşısında olan proletaryanın mücadelesiyle karşı karşıya kalacak bu karşılaşmanın sonunda proletarya diktatörlüğü gerçekleşecek ve sonunda sınıfsız bir toplum yaratılacaktır” (Swingewood, 1998:208). Marx’ın Modernite kavrayışında devlet önemli bir yer işgal etmektedir. Çünkü dönüşümlerin gerçekleşmesinde en önemli rol devlete verilmektedir. Devlet iktidarın toplandığı



yerdir. “İktidar ekonomik kaynaklara sahip olmaktan geldiği için sınıfsal çıkarların bir yansımasından ibarettir” (Swingewood, 1998:208). Marx, oluşan bu “modern devleti bütün burjuvazinin ortak işlerini yürüten bir komite şeklinde tarif etmektedir” (Swingewood, 1998:208). Ona göre modern “devlet bir sınıf devletidir” (Swingewood, 1998:210).

Marx’a göre devletin araçsal işlevi Aydınlanmanın dönüştürücülüğünü burjuvazinin sınıf düşüncesine göre gerçekleştirmektir. Bu yüzden, “merkezileşmiş devlet makinesi ilk olarak, mutlak monarşi döneminde, henüz gelişme aşamasında olan modern toplumun feodalizmden kurtuluş mücadelesindeki bir silah olarak kullanılmıştı ve Fransız devrimi burjuva toplumunun gelişmesi açısından zorunlu ulusal birliği yaratmaya çalışmasına rağmen, bu gelişme yalnızca 1789’un idealleri olan liberalizm ile özgürlüğün karşısında yer alan kurumun yetkilerini genişleterek sağlanabilmiştir” (Swingewood, 1998:214). Ona göre Aydınlanmanın önerdiği daha çok özgürlük ve özerlik istediği kapitalist ekonomi yapısı içinde sınıfsal bir tahakküme yol açmaktaydı.

Marx’ın bu toplum tasavvuru içinde ön plana çıkan en önemli kavram-olgulardan biri yabancılaşmadır. Ona göre, “devlet sivil topluma (özerk alan) hakim olan yabancılaşmış bir toplumsal güç olarak, genelde toplumun asli bir ögesini oluşturan, otoriter, merkezileşmiş bir yapıdır” (Swingewood, 1998:217). Bu yabancılaşmanın kökeninde insanın kendine yabancılaşması vardır. “İnsanın yabancılaşmasının ekonomik açıklaması modern dünyanın tüm objelerinin satılabilir niteliğini karakteristiği olarak metadır” (Löwith, 1999:140). “Modern kapitalist ekonomini özü, emeğin üretiminin meta formudur” (Löwith, 1999:146). Başka bir ifadeyle emek sonucu üretilenin, emeği hakimiyeti altına almasıdır. Sonuç olarak insan ürünün hakimiyeti altına girmekte ve “insanlar ürünlerle aralarındaki etkileşim yöntemlerini artık kontrol edememekte, bu etkileşimler artık kendileri aleyhinde somutlaşmakta ve kendi (metanın) yaşam güçleri insanlar üzerinde bir hakimiyet elde etmesine yol açmaktadır” (Löwith, 1999:143). Buda bireyin bireye, bireyin topluma ve bireyin yaşantısına yabancılaşmasına yol açmaktadır. Modern toplumun belirleyici ise artık ‘pazar’ haline gelmektedir.

Marx'a göre, "modern toplumda insanın bu şeyleşmesini burjuvazinin görmesi mümkün değildir; mülk sahibi sınıf ve işçi sınıfı aynı olan yabancılaşmanın simgesiyken, mülk sahibi sınıf, bu yabancılaşma içinde kendini hoşnut ve kemikleşmiş hisseder ve içinde bulunduğu durumun koşullarında eleştirel bir bilince sahip olamaz. İşçi sınıfı ise, insanlığı yitiriyor olmanın bilincindedir ve bu sorunun üstesinden gelmenin yollarını arayan tek sınıftır" (Löwith, 1999:161). Ona göre, "sanayi işçileri, sınıf ile devletin ilişkisini, dolayımlayan kendilerine özgü kurumları; sivil toplumda odaklanmış olup, demokratik biçimde örgütlenen kurumları geliştirmeyi başaracaklardır" (Swingewood, 1998:212). Bu yapılanmada devletin ileriye dönük yeniden örgütlenmesini işçi diktatörlüğü gerçekleştirecektir. Bu noktada Marx'a göre burjuva bireyciliğin yerini sınıf bilincinin alması ve toplumcu bir yapının oluşması gerekmektedir. Burada Marx, Aydınlanmanın bireysel özerlik ve özgürlük düşüncesine, insan merkezli idealine karşı tavrı olarak Comte görülen toplum temelli, bireyi yok sayan sınıf temelli ideal oluşturmaya çalışmaktadır. İlginç bir noktada Weber'in Alman Sosyal Demokratlarını eleştirerek söylediği gibi ne kadar bürokratik yapının içerisine girilirse o kadar bu yapıya entegre olma durumudur. Dolayısıyla Marx bahsettiği işçi diktatörlüğü de böyle bir bürokratik yapı içinde gerekli özgürleşmeyi gerçekleştiremeyecektir. Çünkü böyle bir yapı içinde eklenenin, eklendiği yapıyı değiştirmesinin söz konusu değildir. Aksine bu bürokratik yapı, tıpkı burjuva toplumunda yaptığı gibi kendi varlığını sürdürmek için bireysel özgürlük aleyhine daha da yaygınlaşma ihtimalini de taşıyacaktır.

### **1.2.6. Durkheim ve İntihar**

Modernitenin yarattığı toplumsal değişim tartışmaları üzerine önemli katkıları olan toplumbilimcilerden biri de Durkheim'dır. Durkheim intihar olgusundan hareketle modern toplum değerlendirmelerinde bulunmuştur. O "işlerin ve bireylerin farklılaşmasını, geleneğin gücündeki gerilemeyi, aklın artan etkisini, bireysel girişime bırakılan payın artmasını olumlu bulur. Buna karşılık modern toplumlarda insanın geleceğinden ille de daha memnun olmadığını belirtir ve ortak hayatın modern örgütlenmesindeki belki patolojik niteliklerin anlatımı ve kanıtı intiharların sayısındaki artışı" göstererek eleştirel bir gözle inceler (Aron, 2000:2064). İntihar konusunda inceleme de bulunurken kuralsızlığın ve değer yitiminin yarattığı anomi

üzerinde özellikle durur. Bunu yaparken özellikle ekonomik bunalımlar, işçilerin değişen iş koşullarına uyamaması, birey ile toplum arasında ki ilişkiden kaynaklanan bir takım sorunlar üzerinde durur (Aron, 2000;264). Bu değerlendirmelerinde bulunurken modern toplumun geleneksel toplumdaki farklı olan özelliklerini açıklamaya çalışır. Ona göre geleneğin hakim olduğu toplumlarda her bireye doğum ve ortak yaşamdan kaynaklanarak bir yer verme zorunluluğu vardı. Ancak modern toplumlar bireyci bir karaktere sahip oldukları için herkes sahip olduğu özellikler doğrultusunda toplumdan talepte bulunur. Geleneksel toplumda bireyler kendi özelliklerinden hareketle bir talepte bulunma hakkına sahip değilken modern toplumlar bunun üzerine kurulmuştur. Durum böyle olunca modern toplumlarda adaleti gerçekleştirmek önemli bir işleve sahip olmaktadır (Aron, 2000;264).

Durkheim'a göre geleneksel toplum mekanik dayanışma üzerine kurulduğu için ortak inanç ve değerler egemendir. Modern toplumlar ise organik dayanışma üzerinde yükselirler. Buna karşın organik dayanışma üzerine inşa olmuş ve bireysel farklılaşmanın hakim olduğu bu toplumlarda da geleneksel toplumdaki ortak bilincin bir benzeri varlığını sürdürür. Bu nedenle her ne kadar bireyselleşmiş olsa da modern toplumlarda da birey ile grup arasındaki ilişkiler önemlidir. Ancak geleneksel toplumlarda bu ilişki toplumun tamamen bireye hakim olması şeklinde gerçekleşirken modern toplumlarda bu ilişki bireyin kendi bireyselliğinin farkına varması sebebiyle değişime uğramıştır. Ancak Durkheim'a göre bu değişim içinde tehlikeli bir unsur taşır. Bu unsur bireyciliğin gelişmesi sonucu bireyin toplumdan, toplumun vereceğinden daha fazlasını istemesidir. Eğer bu talepler toplum tarafından disiplin altına alınmazsa anomi ortaya çıkabilir. Dolayısıyla birey ile toplum arasındaki bu çatışmayı veya ayrışmayı önlemek için Durkheim'a göre geleneksel toplumdaki farklı olarak yeni tarzda profesyonel grupların örgütlenmesi gerekmektedir (Aron, 2000;265).

Durkheim'ın intihar kuramının temelinde şu vardır; "intiharlar, nedenleri her şeyden önce toplumsal olan kişisel olgulardır. Topluma nüfuz eden, Durkheim'ın deyişiyle, intihar dürtüleri vardır. Bunların kaynağı birey değil, toplumdur ve bunlar intiharların gerçek nedeni ya da belirleyicisidir. Elbette bu intiharla dürtüleri rastlantı

sonucu seçilmiş herhangi bir bireyde somutlaşmaz. Eğer kimi kişiler intihar ediyorsa, bunun nedeni belki de psikolojik yapıları, sinirsel zayıflıkları ve nevrotik bozuklukları ile intihara eğilimli olmalarıdır. Aslında intihar dürtüsünü yaratan aynı toplumsal koşullar bu psikolojik eğilimliliği de yaratır; çünkü modern toplum koşullarında yaşayan bireyler ince ve dolayısıyla zayıf duyarlılığa sahiptir” (Aron, 2000;271). Durkheim intiharı bu şekilde ifade ettikten sonra üç tip intihardan söz eder; bencil intihar, elcil intihar, anomik intihar.

Bencil intihar kişiler kendilerini düşündükleri zaman, toplumla bütünleşemedikleri zaman ortaya çıkar. Birey sürekli doyum arayışı içerisinde. Bir yandan isteklerinin boyunduruğu altında olan birey bu istekleri toplum tarafından karşılanmadığı zaman ortaya çıkan intihar şeklidir bencil intihar. İkinci tip olan elcil intiharda ise birey kendini toplumsal zorunluluklar için feda eder. Bu intiharın temelinde içinde yaşadığı topluluğu koruma içgüdüğü vardır. Dolayısıyla gruptan kopan bireyler bencil intihara yönelirken gurupla ilişkisi daha yoğun olanlar elcil intihara yönelebilmektedirler. Durkheim’a göre bencillerin intihar etme olasılığı elcilerle göre daha fazladır. Çünkü bunların yaşama bağlılıkları daha zayıftır (Aron, 2000;269,270).

Üçüncü intihar tipi olan anomik intihar, Durkheim’a modern toplumların daha belirgin bir özelliğidir. Durkheim’ın bunu üzerinde yoğunlaşmasının sebebi “toplumsal dağılma ve bireyi gruba bağlayan bağların zayıflığı ile tanımlanan modern toplum bunalımıdır” (Aron, 2000;270). Modern toplumda sürekli bir rekabet vardır. Bireyler yaşam anlamları gelenekler tarafından düzenlenmez. Kendi yaşam denetimleri kendi ellerinde olduğundan sürekli bir isteklilik ve doyumсузлук hali söz konusudur. İsteklerin gerçekleşme olasılığın yarattığı gerilimde tedirginliğe yol açmaktadır. Bencil intihar yaşam isteksizliğinden, elcil intihar tutkudan ortaya çıkarken anomik intiharın kökeninde Durkheim’a göre kızgınlık ve bıkkınlık hali vardır. Kızgınlık sebebi modern toplumun yarattığı düş kırıklığıyken bıkkınlığın sebebi ise modern toplumda ki özelemlerle doyum arasındaki orantısızlıktır (Aron, 2000;270,271).

Durkheim intiharın nedenlerinden hareketle yaptığı tespitten sonra modern toplumda bu intihar olgusunun nasıl denetlenebileceği konusuna geçer. Modern toplumda ailenin işlevi azaldığı için kontrolü sağlaması söz konusu değildir. Devlet veya siyasi yapılar ise soyut ve otoriter olması nedeniyle gene bu etkiye sahip değildir. Durkheim dinin de bu işlevi yerine getiremeyeceğini, düşündüğü için modern toplumda bağlılığı ve bütünleşmeyi ancak meslek gurupları aracılığıyla yani korporasyonlar sayesinde gerçekleştirilebileceğini savunmaktadır. Korporasyonlardan kastı ise işverenler ile işçilerin bir araya gelmesini sağlayan bireylere yakın olan saygınlık ve otoriteye sahip disiplinli meslek örgütleridir. Durkheim bu örgütlerin ekonomik yapıya uygun olması ve bireyle yakın temas halinde olarak onun güvenini kazanması sonucu modern toplumda ortaya çıkabilecek anomi boşluğunu kapatabileceğini savunmaktadır (Aron, 2000;273,274).

### **1.2.7. Horkheimer-Adorno ve Rayından Çıkan Aydınlanma**

Aydınlanma felsefesine dolayısıyla moderniteye en sert eleştiriyi getirenlerin başında Frankfurt okulunun iki önemli temsilcisi gelmektedir; Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno. “Horkheimer ile Adorno, en karanlık kitapları olan Aydınlanmanın Diyalektiğinde, Aydınlanmanın kendi kendini yok etme sürecini kavramlaştırırken Sade ve Nietzsche gibi Avrupa’nın ‘kara’ burjuva yazarları gibi hareket ederek çözümlerinin de Aydınlanmanın özgürleştirici gücüne umut bağlamadılar” (Habermas, 2003:85). Bu iki düşünür modernitenin doğrudan temeline saldırdılar ve bu temelin dünyayı nasıl rayından çıkardığının eleştirisini yaptılar. Onlara göre ‘Aydınlanma, gelişen düşünmenin en geniş anlamında, başlangıçtan bu yana insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştür. Ne var ki, tamamen aydınlatılmış yeryüzü geldiği noktada muzaffer bir felaketin belirtilerini taşımaktaydı. “Aydınlanmanın programı mitleri parçalayacak, ham hayalleri bilgi vasıtasıyla alaşağı edecekti” (Horkheimer& Adorno, 1995:19). “Ancak onlara göre modern ve tam anlamıyla rasyonelleşmiş dünya yalnızca görünüşte yalnızca büyüyü bozmuştur; şeytanca bir şeyleşme, ölümcül bir yalnızlık laneti bireyin üzerinde oluşmaktadır” (Habermas, 2003:89).

Horkheimer ve Adorno göre Aydınlanmanın dolayısıyla modernitenin en önemli sonucu aklın araçlaşmasıdır. Bu araçlaşmada öznel aklın nesnel akli egemenliği altına alarak biçimselleşmesidir. Modernitenin ortaya çıkardığı öznel akılda önemli olan aklın bir amaç olması değil öznel amaçları gerçekleştirmekte bir araç durumuna düşmesidir. Oysa nesnel akıl insan varolduğu andan beri varolan bazı idealler etrafında oluşan ve amaçları araçlara kurban etmeyen bir içeriğe sahipti. “Nesnel akla dayalı felsefi sistemler, her şeyi kapsayan ya da temelde yaratan bir varlık yapısının bulunabileceği ve buradan bir insan hedefi kavramının çıkarılabileceği inancını içeriyordu” (Horkheimer, 1998:61). Nesnel akıl şeyleşmeye ve şeyleştirilmeye uygun değildi. Ama değişen dünyada yeni toplum formuna uygun bir akıl gerekiyordu ki buda eleştiriden yoksun öznel akıldı. Amaçlar artık eleştirel aklın ışığında değerlendirilmeyordu. Akıl artık bir amaç değil bir araç konumuna gerilemişti. Aklın bir araca indirgenmesi, sonunda onun araç olma niteliğini bile etkiler (Horkheimer, 1998:91). Dolayısıyla akıl bireyin özgürleşmesini sağlamaktan ziyade bir tahakküm aracına dönüşür.

Aklın bu dönüşümünde modern topluma hakim olan iki unsur önemli yer işgal etmiştir; pozitivist bilim ve pragmatist felsefe. Bu iki anlayışla “özerkliği kalmayan akıl bir araç haline gelmiştir. Öznel aklın pozitivism tarafından öne çıkarılan biçimsel cephesinde, nesnel içerikle bağıntısızlığı vurgulanır; pragmatizmin öne çıkardığı araçsal cephesinde ise, kendi dışında belirlenmiş içeriklere teslim oluşuyla belirginleşir. Pozitivism akli olgusallaştırarak ideallerini şeyleştirirken pragmatizm akli faydaya hizmet eden bir çoğulcu araçlaştırmaya dönüştürmektedir. Akıl bütünüyle toplumsal sürece boyun eğmiştir. Aklın araçsal değeri, doğa ve insan üzerinde egemenlik kurulmasında tek ölçüt olmuştur” (Horkheimer, 1998:67). Böylece Aydınlanmanın özgürleştirici akli yerini totaliter bir tahakküm aracına bırakmıştır. Aklın girdiği halin sonucu ise “adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü, geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında varolduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bütün bu kavramlar, düşünsel köklerinde kopmasıdır. Bunlar hala birer amaçtırlar ama onları değerlendirecek ve bir nesnel gerçekliğe bağlayacak rasyonel bir etmen yoktur artık” (Horkheimer, 1998:69).

Horkheimer'e göre modern toplumun entelektüelinin zihninde tek bir otorite vardır: Bilim. Yani olguların sınıflandırılması ve olasılığın hesaplanması (Horkheimer, 1998:69). Bu entelektüel için artık idealler ölmüş onun yerini sadece ölçme almıştır. O sadece ölçülebilenle ilgilenmekte ve insan da dahil olmak üzere her şeyi bir ölçü kalıbının içine dökmeye çalışmaktadır. Aydınlanmanın yıkmak istediği mitler, bilimin her şeyi belirleyen bir tahakküm aracına dönüşmesiyle yeni adlarla devam etmişlerdir. Bu Aydınlanmanın en önemli raydan çıkışıdır. Sanayi toplumunu pozitivist aklında “düşünceler otomatikleştiği ve araçsallaştığı ölçüde, kendi başlarına anlamlı olarak görülmeleri de güçleşir. Eşya olarak, makine olarak görülürler” (Horkheimer, 1998:68). Modern toplumda bütün evren bir makineye dönüşmüştür. Bu evrenin temel özelliği ölçülebilir olasılıklardır. Bilimin ölçütleriyle oluşturulabilecek her türlü hesaplamayla her şey amaçlaştırılabilir ya da kutsallık kazanabilirdi. Önemli olan bu araçsal akla hizmet edecek bir olgusalığa ve yararlılığa sahip olmasıdır. “Amerikan iç savaşı öncesi Demokrat partiden başkanlığa aday olan Charles O’Conor, mecburi hizmetlerin nimetleri sayıp döktükten sonra zencilerin köleliğinin adaletsiz olmadığını adil, akılcı, yararlı olduğunu söyleyerek bunu doğanın bir takdiri olduğunu söylemiştir” (Horkheimer, 1998:70). Bu Aydınlanmanın eleştirel aklının ortaya çıkardığı hümanist ideallerinin yok oluşunun örneklerinden biridir. Böyle bir toplum pragmatisttir ki, “pragmatizm derin derin düşünmeye vakti olmayan bir toplum yaratır” (Horkheimer, 1998:84). Bu toplumun ise istediği filozof örneği ise “Latin atasözünde olduğu gibi, susan bir kişi”, ideallerini ve amaçlarını kurban etmiş sadece teknokrat veya reklamcı olmuş kişidir (Horkheimer, 1998:87). Bu öyle bir toplum haline gelmiştir ki aklın yittiği bir toplumdur. Bu toplumda “göğe baktıktan sonra, babasına ‘baba, ay neyin reklamı acaba?’ diye soran çocuk, biçimsel akıl çağında insanla doğa ilişkisinin düştüğü durumun tipik bir göstergesidir” (Horkheimer, 1998:125).

Horkheimer-Adorno'ya göre “Modern toplumda mit Aydınlanmaya ve doğa da sırf nesnellığe kayıyor. İnsanlar pozitivist anlamda otoritelerindeki artışın bedelini egemenlikleri altına aldıkları şeylerden yabancılaşmakla ödüyorlar. Özgürleştirme projesi tahakküm projesine dönüşüyor. Aydınlanmanın şeyler karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutumu gibidir” (Horkheimer&Adorno, 1995:25). Şeyleştirme ve

tahakküm insandan doğaya, insanda insana doğru bir yönelişe dönüşüyor. Artık “hesaba katılabilirlik ve yararlılık ölçülerine uymayan her şey Aydınlanmanın oluşturduğu modern toplumda kuşkuludur” (Horkheimer&Adorno, 1995:22). Aydınlanmanın yola çıkarken savunduğu eşitlik, özgürlük ya da kardeşlik idealleri de ölçülebilir olmadığına göre dışarıda bırakılması gereken ya da yok sayılan şeyler haline dönüşmüştür. Artık onlar sadece birer biçimsel kalıptır ve her defasında yeni biçimler alarak yeni tanımlamalar altında ancak bir sömürme aracı olarak kullanılabilirler. Böylece Aydınlanmanın bu seyri kendi bilincinin son kırıntılarını da kendine acımadan yakıp, kül etmiştir. “Mitleri parçalayacak kadar dayanıklı olan akıl sadece kendini tahrif eden bir akla dönüşmüştür” (Horkheimer&Adorno, 1995:20). Horkheimer-Adorno’ya göre Aydınlanma yeni bir mite dönüşerek eleştiriyi ortadan kaldırmıştır. Ortaya çıkan “kültürel modernitede akıl geçerlilik iddiasından bütünüyle soyunur ve iktidar tarafından silinir” (Habermas, 2003:91). “Akıl iktidarın olumlanmasını sağlayan pozitivist bilim ve pragmatist felsefe için bir araca dönüşmüştür. Bunun da en önemli nedenlerinden biri olarak sürecin daha başlangıçta kesin, belirlenmiş olmasından ileri gelmektedir” (Horkheimer&Adorno, 1995:42). Böylece “Horkheimer ile Adorno Aydınlanmayı kaderin güçlerinden kaçmak için başarısız bir araç olarak tasarlarlar” (Habermas, 2003:92).



## II.BÖLÜM

### KÜRESELLEŞME

#### 2.1. Küreselleşme Tanımı

“Ondokuzuncu yüzyılın başlarında, sanayi toplumuna geçişle birlikte yaşanan büyük düzensizliğin bir benzerini, son zamanlarda yeniden yaşamaktayız. Sorunlar artık sınır tanımamakta; bu sorunlara çözüm bulmada, hiçbir toplumun tek başına yeterli olmadığı fark edilmektedir” (Özyurt, 2005:20). Böyle bir söylemi doğuran unsur ise yeni bir bin yılın ilk yıllarını yaşarken hayatımızı gerek kavramsal gerekse de olgusal olarak çok fazla işgal etmiş olan küreselleşmedir. Bunu doğuran gerçeklik ise “küreselleşmenin siyasal, ekonomik, kültür gibi kurumlara etki eden, çok boyutlu toplumsal” sonuçlarıdır (Özyurt, 2005:21). Bunun diğer bir gerekçesi de, “küreselleşmenin sosyal bilimlerde çok rağbet gören bir kavram haline gelmesi ve yönetimin üstatlarının tanımlarında yer alan esaslı bir deyim ve her tür gazeteci ve politikacı açısından da bir klişe haline dönüşmesidir” (Hirst-Thompson, 2006:25). Öyle ki hemen hemen bütün siyasal, kültürel ya da ekonomik söylemler ya küreselleşme taraftarlığı ya da küreselleşme karşıtlığı üzerinden yürümektedir. Buna rağmen bu kavramın tanımı üzerinde bir hemfikirlik neredeyse yok gibidir. Yapılan tanımların ortak yönü ise ortak bir noktada bulaşmamalarıdır.

Küreselleşme kavramı ilk olarak 1960’larda dillendirilmeye başlanmıştır. Bu dönemde “Mcluhan dünyayı elektronik bir küresel köye” benzetmiştir (Özyurt, 2005:22). Ancak genel olarak kabul gören anlayış küreselleşmenin yetmişli yıllarda yeni liberal hareketin ortaya çıkmasıyla oluştuğu, seksenli yıllarda hızlanarak doksanların başlarında doğu bloğunun çökmesiyle hareket alanını iyice geliştirdiğidir. Ancak ‘küreselleşme doğu bloğunun yıkılışının sonucu değil, nedenidir’ (Özyurt, 2005:24). Daha önce belirli bir alanda hareket gösteren küreselleşme doğu bloğunu bir çember içine alarak sonunda bloğun yıkılmasını sağlayıp dünyanın oluşan yeni düzeninin (ya da düzensizliğinin) temel aktörü haline gelmiştir.

Bu noktada cevaplandırılması gereken iki temel soru bulunmaktadır: Küreselleşme yeni bir şey midir (?) ve küreselleşme nedir (?). Küreselleşme kavramı olarak yeni bir olabilir ancak tarihe bakıldığında yeni bir şey olmadığı görülmektedir. Eski Yunan'ın kozmopolit dünya görüşü ve evrensel dinlerin kuşatıcı dünya anlayışı küreselleşme kavramı daha ortaya çıkmadan önce dünya üzerindeki sınırları ortadan kaldırma ideallerine sahipti. Ayrıca modern küreselleşmeyi doğuran Aydınlanma ideallerinin de evrensel bir dünya birlikteliği ideali söz konusuydu. Aydınlanmanın doğurduğu modernite ideali ulus-devlet çatısı altında bunu oluşturmak istese de bir evrensel insanlık birlikteliği düşüncesine sahipti. Bunların yanı sıra kurulmuş bütün imparatorluk deneyimleri kısıtlı olsa da buldukları bölgeler de siyasi, askeri ve ekonomik bir küreselleşmeler meydana getirmişler ya da getirmeye çalışmışlardır. Bunları günümüzdeki küreselleşme olgusundan ve kavramında ayıran unsur ise tarihin hiçbir döneminde zamanın ve mekanın bu kadar aşılabilirlik özelliğine sahip olmamasıdır. Modern küreselleşmeyle “dünya artık hemen herkesi etkileyen, gelişen karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin bir sonucu olarak tek bir toplumsal sistem olma yoluna girmiş gibidir” (Özyurt, 2005:25). Bu aynı zamanda siyasal olarak “dünya devletinin yokluğuna dönüşmektedir” (Beck, 2006:223). Artık imparatorlukların kuşatan, düzenleyen ya da hakim olan dünya siyaseti yerini, anlık değişmelerin yönlendirdiği bir dünya almıştır. İmparatorluk çağlarında insanların önemli bir bölümünün etkileşimden uzak kalabildiği yerler ya da zamanlar söz konusuysen şimdi ne zamansal olarak ne de mekansal olarak bu etkileşimin dışında kalmanın yolu kalmamış gibidir.

Küreselleşmenin bu gelişimin üç temel ayağı söz konudur: bunlardan birincisi teknolojik gelişmedir. Bu sayede dünyanın her yerinden insanlar birbirlerini etkileyebilmektedir. İkincisi ekonomik dönüşümdür. Artık ekonomiler içe kapalı kendi başlarına yeter olma özelliklerini kaybederek tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar mekansız hale gelmiştir. Ekonomik kuruluşlar dünyanın her tarafında sınırlara takılmadan hareket etmekte ve faaliyet göstermektedir. Üçüncüsü ise ulus-devletin bu dönüşümde siyasal egemenliğini kaybetmesidir. Ulus-devlet, modernitenin başlangıcında dönüşümün temel aracıysen günümüzde dönüşümün önündeki engel olarak görülmektedir. Bu açıdan küreselleşme, “iktidarın

yönelimlerin, kimliklerin ve ağların görünümünü değiştirerek ulus-ötesi aktörlerin egemen ulus-devletlerin altlarını oydukları ve bu devletlerin krizle karşılaştıkları süreçleri belirtir” (Beck, 2006:221). Bu “dünya piyasasının siyasal eylemi yok ettiği ya da yerini aldığı görüşüdür” (Beck, 2006:219). ‘Küreselleşme tüm dünyayı etkisi altına almış olması, sınırları etkisiz hale getirmiş olması ve belli bir merkezinin bulunmayışı nedeniyle Hardt ve Negri tarafından imparatorluk olarak da adlandırılmaktadır” (Özyurt, 2005:25,26).

Küreselleşmenin en önemli görünümü etkileşimin ve karşılıklı bağımlılığın artmasıdır. Artık “hiçbir ülke ya da grup kendisini diğerlerine kapatamamaktadır” (Beck, 2006:220). Öyleki birbiriyle bağlantısı kalmamış hiçbir yerellikten bahsetmek mümkün değildir. Dünya çok küçülmüştür ve zaman en önemli argümandır. “Geçmişte toplumsal ve kültürel süreçleri ve pratikleri yerel ve görece birbirinden bağımsız fenomenler olarak kavramak mümkünken, küreselleşme dünyayı tek bir yer haline getirmektedir” (Tomlison, 2004:23). Artık kendi başına bir yerellikten bahsetmek söz konusu değildir. Bu belki küreselleşmenin, mesafenin sıkıştırılması ya da mekansal yakınlık olarak ifade edilmesine de yol açmaktadır (Tomlison, 2004:14-17). “Küreselleşmeyle birlikte uzak yerleşimler ve yerellikler de birbirine bağlanmış olmaktadır. Etkileşim karşılıklıdır; küreselleşme yerelleşmeyi de doğurmaktadır, hem onu etkilemekte hem de ondan etkilenmektedir” (Özyurt, 2005:24). Dolayısıyla Küreselleşmenin tek yönlü bir değerlendirmesi ya eksik olur ya da hatalıdır. Küreselleşme yayıldıkça yerelden aldıklarını da yaymaktadır. Ancak burada iki temel unsurun unutulmaması gerekir; birincisi bazı küresel argümanların baskın olduğu ve küreselleşmenin bu argümanları gittiği her yere kanalize etmeye çalıştığı, ikincisi ise bunu karşısında yerelin buna karşı bir tepkisel süreç göstermeye çalıştığıdır.

Küreselleşmenin her ne kadar artık merkezlessiz bir dünya yaratmaya dönük bir gelişme olduğu ileri sürmüş olsak da unutulmamaktadır ki küreselleşme yaygınlığını artırmak için bazı aktörleri baş rölere soyundurabilmektedir. Bunun en önemli gerekçesi de piyasa ekonomisinin tam anlamıyla yaygınlaşmasını sağlayabilmektir. En önemli örneği de; “tüm dünyaya yayılan Amerikan merkezli kitle kültürünün, dünyanın dört bir yanında insanların tüketim alışkanlıklarını değiştirmesi ve dolaylı

olarak geleneksel ve yerel üretim biçimlerinin bu durumdan etkilenmesidir” (Özyurt, 2005:21). Bu durum küreselleşmenin Amerikan merkezli ilerleyen bir süreç olduğu anlamına gelmez. Bu sadece zamanın belli bir anında gerçekleşen bir süreçtir. Artık küreselleşme siyasal otorite üstü bir hal alan tahakküm tarzıdır. ‘Küreselleşme ulus-devletlerdeki toplumsal bağları zayıflatarak, bir yandan ulus-üstü bir kimliğin oluşumuna katkıda bulunurken, diğer yandan paradoksal olarak yerel kimliklerin ön plana çıkmasına yol açmaktadır” (Özyurt, 2005:25). Buda küresel bir parçalanmanın zeminini hazırlamaktadır. Küreselleşmenin arzusu mümkün olduğunca parçalanmış bir kültürel dünya meydana getirerek rekabeti artıracak düzen oluşturmaktadır. Küreselleşmenin dinamiği ancak bu rekabetle sağlanmaktadır. “Küreselleşmenin bir yüzünü tek bir dünya haline gelme oluştururken, diğer yüzünü parçalanmanın yükselişi oluşturmaktadır” (Özyurt, 2005:25). Böyle bir dünya yönetilmesi daha kolay bir dünyadır. Artık “bir bütün olarak küresel saha, uygarlıkların, kültürlerin, ulus toplumların, ulus içi ve uluslar arası hareketler ile uluslar arası örgütlenmelerin, alt-toplumların ile etnik grupların, toplum-içi grupların, bireylerin ve benzerlerinin giderek daha fazla baskı altına alındığı ama aynı zamanda farklı biçimde güçlendirildikleri bir noktaya doğru sıkıştırılmasıyla ortaya çıkan toplumsal- kültürel bir sistem” haline gelmektedir (Robertson, 1999:103).

Buradan hareketle bir küreselleşme tanımına ulaşmak için Steger’in (2006:27,31) oluşturduğu karakteristik özelliklerden yararlanacağız; birinci olarak küreselleşme, geleneksel siyasi, kültürel ve coğrafi sınırları giderek aşan yeni bir toplumsal ağların ve faaliyetlerin yaratılması ve mevcut olanların çoğaltılması içermektedir; ikinci olarak küreselleşme toplumsal ilişkilerin, faaliyetlerin ve karşılıklı bağımlıkların genişlemesini ve yayılmasını ifade etmektedir; üçüncü olarak küreselleşme toplumsal mübadelelerin ve faaliyetlerin yoğunlaşmasını ve ivme kazanmasını içerir; son olarak küreselleşme sonucu karşılıklı toplumsal ilişkilerin ve bağımlıkların meydana gelmesi, yayılması ve yoğunlaşması sadece maddi düzeyde değil insan bilincinin öznel tarafını da etkilemektedir. Bunlardan hareketle küreselleşme zamanın ve mekanın yitmesidir. Mekan artık sınırlayıcı değildir. Zamanda artık geçmişsiz ve geleceksiz sadece anı ifade etmektedir. Artık dünya birey için özerklik, özgürlük ve eşitliliğin kalmadığı evrensel bir tahakküm alanına

dönüşmüştür. Belki yerele hapis olmuş kapalılığın açılmasını sağlamıştır. Ancak bu açılmanın eşitlikçi olmaması itibariyle yerelin güçsüzlüğü tepkiselliğe dönüşmekte (bu tepkisellik büyük ideallerin yitimi nedeniyle sadece kültürel bir karşı koyuştur), bu da dünyanın daha fazla parçalanmasına yol açmaktadır. Bu parçalanma etnik şiddeti ve toplumsal hoşnutsuzluğu doğurmaktadır. Dünya insanın elinden kayıp gitmektedir.

## **2.2. Küreselleşmenin Tarihsel Arka Planı**

### **2.2.1. Refah Devletinin Yükselişi; Modern Küreselleşme**

Bir önceki kısımda tanımlamaya çalıştığımız küreselleşme olgusunu, bu kısımda tarihsel zeminini incelemeye çalışacağız. Bu noktada küreselleşmeyi doğuran ekonomik kriterler ele alınacaktır. Bunun gerekçesi de ekonominin küreselleşmenin aktif bir dinamiği olmasıdır. Avrupa da tarihsel süreci itibariyle 1500’lü yıllardan başlayan ticaret kapitalizmi 1800’lerin sonları itibariyle yerini sanayi kapitalizmine bırakmıştır. Bu dönüşümde teknolojik gelişmenin çok önemli bir rolü olmuştur. Geçmiş yüzyıllarda zaruri ihtiyaçları karşılamak için yapılan üretim faaliyeti bu süreçte, pazara meta sürümüne dönüşmüştür. Önce ticaret kapitalizmiyle başlayan süreç ve devamındaki sanayi Kapitalizmi bu meta üretiminin yoğun bir şekilde artmasına yol açmıştır. Toplumun bu şekilde üretim merkezli örgütlenmesi daha fazla pazar ve hammadde ihtiyacını doğurmuştur. Pazar ihtiyacını karşılamak için önce daha yoğun kentsel yapılanmalar gerçekleştirilmiştir. Diğer yandan da hammadde ihtiyacı karşılamak amacıyla daha fazla sömürgeleştirme faaliyetine yönelmiştir. Bunlar küreselleşmenin ilk önemli adımlarını oluşturmuştur. Ancak gerek teknolojinin yeteri kadar gelişkin olmaması gerekse buna dönük örgütlenmenin de oluşmaması sebebiyle bu küreselleşme çok yoğun bir yapıya sahip değildir. Ekonomik açıdan küresel kapitalizmi belirleyen öge meta üretiminin küreselleşmesidir. Bu nedenle küreselleşmeyi tetikleyen ve dünya çapında bir organizasyona dönüşmesi sağlayan kitle üretimin başlangıcı önemli bir adımdır. Bunun temelinde yatan ise Fordist üretim biçimidir.

“Fordizmin sembolik başlangıç yılı hiç kuşku yok ki 1914 olarak kabul edilmelidir. Bu tarihte Henry Ford, bir yıl önce Michigan’ın Dearborn kentinde

kurmuş olduğu otomobil montaj hattında çalışan işçilere çabalarının karşılığı olarak sekiz saatlik bir işgünü için beş dolar ücret vermeye başlamıştı” (Harvey, 2006:147). Bu tabii ki yeni bir kapitalist örgütlenmeyi sağlayan üretim tarzının başlangıcıydı. Ford toplumun sanayi üretimine göre örgütlenmesinin adımlarını atıyordu. Bu yeni bir toplumsal yapılanmaydı. Daha önce Saint Simon’un düşlediği sermaye ve emek merkezli bir toplumsal yapılanmanın uygulamalı Ford versiyonuydu. “Ford’a özgü olan şey vizyonuydu: kitle üretimini, kitle tüketimi, emek gücünün yeniden üretiminde yeni bir sistem, emeğin denetiminde ve yönetiminde yeni bir politika, yeni bir estetik ve psikoloji, kısacası, rasyonelleştirilmiş, modernist, popülist yeni bir demokratik toplum demek olduğunu açıkça görmesiydi” (Harvey, 2006:148). Bunun geçmiş ekonomik organizasyonlardan farkı, bireyin bütün yaşam alanının bu üretim tarzı tarafından rasyonel bir biçime örgütlenmesini sağlamasıydı.

Bu üretimin başarılı olmasının iki temel unsura bağımlılığı söz konusuydu. Öncelikle kitlesel üretimi gerçekleştirecek yeni bir üretim tekniğinin oluşturulması, ki bu olan montaj hattının oluşturulmasıydı; böylece daha kısa sürede çok miktarda meta oluşturulabiliyordu. Bu maliyetin düşmesini sağladığı gibi pazara çıkacak ürün miktarını da artırıyordu. Bu da ikinci unsurun gerekliliğini ortaya çıkarıyordu ki bu da metayı alacak kadar talebin yaratılması. Bunun içinde üretim faaliyeti içinde yer alan emeğin gerekli bir miktarda gelire sahip olması gerekliydi. Bir başka deyişle üretim kendi talebini yaratmalıydı. Dolayısıyla, “sekiz saatlik, beş dolarlık işgücüyle hedeflenen, sadece işçinin son derece üretken montaj hattı sisteminin gerektirdiği disipline uymasını sağlamak değil, aynı zamanda, işçilerin, büyük şirketlerin gittikçe daha büyük miktarlarda piyasaya sürmeye hazırlandıkları kitle üretimi ürünlerini tüketmek için yeterli bir gelire ve boş zamana sahip olmalarını sağlamaktı” (Harvey, 2006:148). Bu tarz üretimi kolaylaştıran bazı gelişmelerde söz konusuydu. Bunlardan ilki “on dokuzuncu yüzyıldan birinci dünya savaşına kadar tarife ve taşıma maliyetleri düşerek ticaretin hızlı bir şekilde artmasını sağlamasıydı” (Perraton, Goldblatt, Held, McGrew, 2006:5). Ticaretin bu şekilde artması kitle üretiminin gelişmesine önemli katkıda bulunmuştur. Bu maliyet düşüşü sadece taşımacılıkta olmamış, “haberleşme maliyetleri de 1930'lara kadar sürekli düşerek bazı mal ve

hizmetleri dış ticarete açarak rekabetin atarak yerleşmesini sağlamıştır” (Perraton, Goldblatt, Held, Mcgrew, 2006:5).

Fordist tarzda oluşan liberal ekonomik gelişim 1930 yıllarda ortaya çıkan krizle yıkılmanın eşiğine gelmiştir. “Kriz esas olarak efektif talebin üretime oranla yetersizliği biçiminde ortaya çıkmış, çözüm arayışı da bu eksen etrafında şekillenmiştir” (Harvey, 2006:151). Komünist doğu bloğu ve Faşist yönetimler kıskacındaki liberal dünya bu krizi acil olarak aşma ihtiyacı hissetmiştir. Bu krizi aşmada modernitenin doğurduğu ulus-devletlerin yardımına ihtiyaç duyulmuştur. Bunun için devletin ekonomiye müdahalesi gerekli görülmüştür. “Devlet yetkilerinin doğru biçimlendirilmesi ve kullanılması sorunu ancak 1945’ten sonra kriz çözüme kavuşacaktı. Bu da, Fordizmin bütünüyle olgunlaşmış ve özgül bir birikim rejimi olarak ortaya çıkmasını sağlayacaktı. Fordizm, bu niteliğiyle, o andan başlayarak 1973’e kadar büyük ölçüde ayakta kalan uzun canlılık dönemini zemini oluşturdu. Bu dönem boyunca, gelişmiş kapitalist ülkelerde kapitalizm yüksek ama göreceli olarak istikrarlı iktisadi büyüme hızlarına ulaşıyordu. Hayat standartları yükseliyor, kriz eğilimleri kontrol altında tutuluyor, kitle demokrasi korunuyor ve kapitalistler arası savaş tehlikesi uzaklaştırılıyordu. Fordizm, güçlü bağlarla devletin ekonomiye müdahalesini savunan Keynesçiliğe bağlanıyordu. Kapitalizm, dünya çapında küresel bir canlılık macerası eğilim gösteriyordu; sömürgecilikten yeni kurtulmuş diğer ülkelerde bu ağa takılıyordu” (Harvey, 2006:152). Bu aynı zamanda “yaygın bir ticari sistemin ikinci dünya savaşından beri gelişmesini de” sağlamıştı (Perraton, Goldblatt, Held, Mcgrew, 2006: 4).

Kitle üretimi, kitle toplumunu ve öğelerini meydana getiriyordu. Böylece ulus-devletler dünya çapında bir işbirliği ve öğütlenmeye kavuşuyorlardı. Aynı zamanda ulus-devletler kendi içinde de yeni örgütlenme biçimlerini geliştiriyorlardı. “Hükümetler sosyal sigortayı, sağlığı, eğitimi, konutu ve benzeri alanları kapsayan harcamalar aracılığıyla toplumsal ücreti güçlü biçimde destekleyecek adımlar atıyordu” (Harvey, 2006:158). Devlet toplumsal yaşam alanını düzenleyerek bireyin ekonomik olarak güçlenmesi sağlayıp kitle üretimini gerçekleştirdiği meta üretimi için talep yaratıyordu. Artık “Fordizm yalnızca bir kitle üretim sistemi değil, daha

çok bütünsel yaşam tarzı olarak” şekilleniyordu (Harvey, 2006:158). Bu, “bürokratik-teknik rasyonalite ilkelerince yönetilen devlet müdahaleciliği ve sisteme tutarlılığını veren politik güç aracılığıyla kaynaştırılan bir kitlesel ekonomik demokrasi fikrine dayanıyordu” (Harvey, 2006:159). Böylece toplum sadece ulus-devlet temelli değil sivil toplum aracılığıyla da tepede tırnağa ekonomik bir rasyonel örgütlenmeyi gerçekleştiriyordu.

Ticaretin uluslar arası bir hal alması bazı küresel organizasyonların oluşmasına da yol açmıştı; “Dünya barışını sağlamak amacıyla, neredeyse dünya devletlerinin tamamının işbirliğiyle oluşturulan ve en somut küresel kurum olarak kabul edilen Birleşmiş Milletlerin kurulması askeri açıdan Kuzey Atlantik Paktı, Varşova Paktlarının oluşturulması, sivil toplum hareketlerinin uluslar arası boyutlar kazanması vs.” (Özyurt, 2005:28). Ayrıca “Marshall planı ve daha sonra Amerikan doğrudan yatırımları aracılığıyla, Fordizm sağlamlasacak ve yayılacaktı” (Harvey, 2006:160). Bu liberal dünyanın doğu bloğundan gelebilecek tehditlere karşı küresel bir örgütlenmesi anlamına da gelmekteydi. Artık ulus-devlet içinde gerçekleşen bir üretim ve tüketim yerini uluslar arası bir ilişkiler ağına bırakmaktaydı. Özellikle de bu “ucuz hammaddelerin arzının (özellikle enerji kaynaklarının) küreselleşmesi anlamına geliyordu” (Harvey, 2006:160). Ayrıca bütün bu yapı “ABD’nin, askeri hakimiyetiyle desteklenen finanssal ve ekonomik gücünün hegomanik şemsiyesi altında güvence altına alınıyordu” (Harvey, 2006:160). Bütün bu gelişmeler Liberal Batı devlerinde refahın yükselmesi sağladığı gibi beraberinde bazı sorunlarında habercisiydi. Bu sorunlar refah devletinin düşüşüne ve kürselleşmenin yeni bir boyut kazanmasına yol açacaktı.

### **2.2.2. Refah Devletinin Düşüşü; Postmodern Küreselleşme**

Postmodernite, Moderniteye bağlı olmasına rağmen modernizme bir tepki olarak çıkmıştır. Postmodernite Modernitenin merkezietçi insan anlayışını bilgi tekeline, Modernitenin tabiatçılığını, bilgiyi sadece bilimsel bilgidan ibaret gören Pozitivist çizgisel yaklaşımını aşmaya çalışan her bilgi türünün kendisiyle kaim varlıksal değerini önemseyen evrensellik yerine yerelin asliyetini bilgi ve toplum



heterojenliğini mimaride edebiyatta, güzel sanatlarda ve toplum projelerinde asıl gören bir kuram olarak ortaya çıkmıştır. (Bolay, 1998,522).

“Postmodern, modern içinde sunulmayı, sunumlamanın kendisini de ileri götüren olacaktır: güzel biçimlerin tesellisinin, ve elde edilemez olanın kolektif nostaljisini paylaşmayı mümkün kılan bir zevk uzlaşmasını inkar edecektir: bunlardan hoşlanmak için değil, sunulmayanın güçle bir anlamını veren yeni sunumları araştıracaktır. Postmodern sanatçı yada yazar, felsefecinin konumundadır. Yazdığı metin, ürettiği çalışma ilke olarak daha önceden yerleşmiş kurallar tarafından yönetilemez; bazen kategorilerin metne yada çalışmaya uygulanmasıyla belirleyici bir yargıya göre yargılanamazlar. Bu kurallar ve kategoriler sanat yapıtının kendisi için aradığı kurallar ve kategorilerdir. O zaman yazar ve sanatçı, yapılacak olmakta olanın kurallarını formüle etmek için kuralsız çalışmaktadır. Böylece çalışma ve metnin bir olayın karakterine sahip olması olgusu doğar.” (Leyoteart, 1997,158).

Postmodernite, modernitenin uğradığı sapmalar sonucu ortaya çıkan geç modernite döneminin hakim düşünce anlayışıdır. Dolayısıyla bu anlayışı doğuran sürecin incelenmesi gerekir. Bunun için de Moderniteyi ve dolayısıyla sanayileşmenin kısacada olsa analiz edilmesi gerekmektedir: “Daha ucuz ve daha çok mal üretimi, şehirlerde yükselen nüfus artışı, kentleşme ve göçün başatlığı, kapitalist üretim ilişkisi, şehirlerdeki mimari ve yapısal değişim, topluluğun homojenleşen davranış ve denetim süreci, merkezileşen yeni yerler, ticari ilişkinin ticari kurallara dönüşmesi gibi birçok temel değişimin temelidir” (Akay, 1997:143). Ancak en önemlisi küreselleşmenin geldiği noktada toplumun üzerinde şekillendiği ekonomik farklılaşmadır.

Fordizmin Keynesçilikle birlikte yükselişi özellikle ikinci dünya savaşının ardından hızlanarak artmıştır. Buda refah devletinin yükselmesine ve Liberal dünyanın zenginleşmesine olanak sağlamıştır. Ancak bu yükseliş beraberinde bazı sorunları da taşımaktaydı. Merkezi bir rasyonellik çerçevesinde oluşmuş Fordist kitle üretimi ile Keynesçi bir ulus devletin desteklediği ekonomi 1960’lardan itibaren

ciddi sorunlar taşıdığıının işaretlerine sahipti. “1965’ten 1973’e kadar olan dönemde Fordizmin ve Keynesçiliğin kapitalizmin çelişkilerini denetim altında tutmalarının olanaksızlığı gittikçe belirgin hale gelmekteydi” (Harvey, 2006:165). Bunun en önemli sebebi Fordist üretimin çok sıkı bir şekilde düzenlenmiş hantal ve ağır üretim tarzıydı. Bu tarz sermaye ve emeğin katı bir şekilde örgütlenmesinden kaynaklanmaktaydı ki buda kar marjlarını düşürmekteydi. Ayrıca yoğunlaşan likitide de yeni yatırım alanları bulamamaktaydı. Fordizm temel olarak üretim üzerine şekillenen bir ekonomiye sahipti. Ancak sermaye daha fazla kar amaçlı olduğundan tüketim daha önemliydi.

Fordist ekonominin canlılığı, katı para politikası yerine “1969-1973 döneminde ABD’nin ve Britanya’nın izlediği olağanüstü gevşek para politikası sayesinde sürdürüldü” (Harvey, 2006:168). Ancak likitenin birikmesi, sermayenin esnek gelişim alanına sahip olamaması ve 73’teki petrol kriziyle birlikte küresel çapta bir krizi ortaya çıkardı. Bu kriz Fordist üretim tarzının değişimine yol açan bir takım gelişmeleri de beraberinde getirdi. Bu değişimin en başında gelen husus ise Batı ekonomilerinin Fordist tarzda katı bir sermaye-emek üzerine kurulmuş yapısından kaçmak için sermayenin coğrafi olarak yatırımlarını yaymasıdır. Buda “teknolojik değişim, otomasyon, yeni ürünlere alt piyasalar arayışı ortaya çıkararak, emek üzerinde denetimin daha kolay olduğu bölgelere doğru coğrafi kayma, birleşmeler, sermayenin devir süresini hızlandırma çabalarını doğurdu” (Harvey, 2006:168). Bu gelişme tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar büyük bir küreselleşmenin temellerini oluşturdu. Artık uluslar arası sermaye yer kürenin her tarafına daha rahat gidebilmenin koşullarını oluşturma arayışına girdi. Batı dışında kalan ülkelerde Batını sahip olduğu bu zenginlikten yararlanmak için Batı kaynaklı sermayeyle daha yakın ilişki kurma gayretine girdiler.

Fordist üretim karşısında şekillenen bu ekonominin temel özelliği “emek süreçleri, işgücü piyasaları, ürünler ve tüketim kalıpları bakımından esnekliğe yaslanan bir tarzı ve yepyeni üretim sektörlerinin, finans hizmetlerinde yepyeni yöntemleri, yeni piyasaların ortaya çıkması ve hepsinden önemlisi ticari, teknolojik ve örgütsel yeniliklerin temposunun büyük ölçüde hızlanmış olmasıdır” (Harvey,

2006:170). Yeni ekonomi, artık büyük fabrikalara dayalı üretimin yerine karlılığı daha çok olan finanssa ve hizmete dayalı bir ekonomiyi savunuyordu. Bunu en iyi gösteren ifade ise US Steel çelik şirketinin müdürü James Roderick 1979'daki ifadesidir; “yönetimin görevi, çelik üretmek değil para kazanmaktır” (Harvey, 2006:182).

Bu küresel ekonominin dayandığı temel, büyük örgütlenmeler içinde olan şirketlerin işleri yerel taşeron firmalara yaptırmasıdır. Bu şekilde ki bir dağılım emeğin örgütlenmesini zayıflattığı için aynı oranda kar marjını da artırmaktadır. Modern küreselliğin rasyonel örgütlenmesi postmodern bir küresel örgütsüzlüğe doğru yol almıştır. Böyle bir postmodern küresel ekonominin en önemli kaygısı mümkün olduğunca hızlı olarak değişimlere adapte olabilmektir. Gelişen teknoloji sayesinde mekanın yitmesi, malın, hizmetin ya da bilginin bir yerden bir yere hızlı taşınabilmesi rakibin sadece zaman olmasına neden olmaktadır ki oda giderek daha fazla aşılabilir hale gelmiştir. Bu yüzden “günümüzde işgücü piyasalarındaki eğilim çekirdek işçilerin sayısını azaltmak ve artan ölçüde, süratle işe alınabilen ve işler bozulduğunda yine aynı süratle ve masrafsız biçimde işten çıkarılabilecek bir işgücüne yaslanmaktır” (Harvey, 2006:174).

Sermayenin ulus-devletten bağımsız olmasını sağlayan bu küresel gelişme liberal batı devletinde bireylerin sahip olduğu refah düzeyinin de düşmesine yol açmıştır. Refah devletlerinin sağladığı sağlık, eğitim vb. imkanlarla ilgili kesitlerde düşmeler ve en önemlisi iş güvencesinde önemli kayıplar başlamıştır. Ulus-devletin görevi artık ekonomiye müdahale ederek görece bir denge sağlamak yerine sermayeyi çekecek koşulları yaratmak olmuştur. Bu da çalışan kesimin yaşam standardını düşmesine yol açmaktadır. Çalışandan beklenen, “kendini koşullara uydurma kapasitesi, esneklik ve gerekirse coğrafi akışkanlığa açık olmasıdır” (Harvey, 2006:174). Sermayenin, Fordist üretimde ki gibi ulusal emeğe bağımlılığı da ortadan kalkmıştır. Artık emek uluslar-arası bir rekabetin konusu olmuştur. Bu gelişme Batı Liberal refah devletinin çalışanlarının aleyhinedir. Buradaki çalışanlar Fordist üretimin getirdiği iş güvencesi ve koşullarıyla ilgili kazanımları kaybetmek istemediğinden sermaye bu olanaklara sahip olmayan coğrafyalara doğru yayılma

eğilimi göstermektedir. Bunu yaparken de kendisini sıkı bir rasyonalizasyon içine sokmayacak yolları da oluşturmaktadır.

Dönüşüm küresel bir feodalizm şeklinde olmaktadır. “Taşeron sözleşmelerin sistematik hale gelişi, küçük işletmelerin kurulması, fason, zanaatkarlık, aileye dayalı eski çalışma sistemleri” canlanmaktadır (Harvey, 2006:176). Bu büyük sermayenin aleyhine değil tersine onun rahat hareket etmesine olanak sağlayan bir gelişmedir. Daha çok finans üzerinde örgütlenmiş olan uluslar arası sermaye bu işletmeler sayesinde karını istediği oranda artırmakta buda hem bu küçük işletmelerin gelişmesi zayıflatmakta hem de emeğin mümkün olduğunca ucuzlaşmasını sağlamaktadır. Ayrıca “coğrafi yayılma kapasitesinin artması, küçük ölçekli üretim ve siparişe dayanan piyasaların hedeflenmesi, büyük sermayenin gücünün azalması anlamına gelmemiş, yüksek derecede belirsizliğe, her şeyin her an değişebilirliğine ve koyu bir rekabete dayanan bir ortamda, bilgi ve hızlı karar verme yeteneği karlılık için yaşamsal hale geldiği oranda, iyi örgütlenmiş” olmaları sebebiyle varlıkları daha da güçlendirerek artmıştır (Harvey, 2006:181). Anlık gelişmelere göre çok kısa vadeli planlamalar yapma ve hızlı tüketim modelleri, Fordist üretimin görece olarak belirleyici yaşam modelinin yerini almıştır. Rasyonel bürokratik temelli güvencenin yerini belirsizlik almıştır. Bu değişim bütün yaşam alanlarını etkileyen bir değişimdir. Dünya ve yaşam bireyin elinden tutamayacağı hızda kayıp gitmektedir. Buna kendini en iyi uyduranlar varlıklarını diğerlerin göre daha iyi sürdürme şansına sahip olanlardır. “Fordist modernitenin görece olarak istikrarlı estetiği, yerini, farklılığı, gelip geçiciliği, gösteriyi, modayı ve kültürel biçimlerin metalaşmasını yücelten postmodernist estetiğin bütün mayalanmasına, istikrarsızlığına ve bir yanıp bir sönen özelliklerine bırakmaktadır” (Harvey, 2006:180).

Uluslar ve ulus-devletler kendi içinde ekonomik kontrolü elinde tutma yeterliğine sahip değillerdir. Doğu bloğunun çökmesiyle de bu süreç hızlanarak sürmüştür. Reel ekonominin yerini finans ve sanal ekonomi almıştır. Bütün küresel ekonomi bir ağla birbirine bağlanarak yirmi dört saat süren bir borsaya dönüşmüştür. “Küresel bir menkul kıymetler borsasının, ilksel maddeler için küresel bir vadeli

sözleşmeler borsasının, döviz ve faiz haddi temelinde repo işlemlerinin ortaya çıkışı, fonların coğrafi akışkanlığının hızlanması ile birleştiğinde, tarihte ilk para ve kredi arzı açısından tek bir dünya piyasasının oluşması” gerçekleşmiştir (Harvey, 2006:185).

Küreselleşmenin izlediği süreç çelişkili bir süreçtir. “Bir yandan dünya küçülürken diğer yandan uygarlıklar, toplumsal ve topluluksal anlatılar arasındaki çatışmalar şiddetlenmiştir” (Robertson, 1999:229). Bu durum küresel bir belirsizlik veya başka bir ifadeyle kaos halidir. “1960’larda küresel bilinç artmış, nükleer ve termonükleer silahlar yaygınlaşmış, küresel kurum ve hareketler çoğalmış ve toplumlar çok kültürlülük ve çok etniklik sorunlarıyla daha fazla karşı karşıya kalmıştır” (Robertson, 1999:101). Bu etnik çatışmaya rağmen küresel bir iletişim ağı ve küresel kültür fenomenleri oluşmuştur. Anderson, Mcgrew ve Lewis, “küresel pazarın sınır-aşan bir medeniyet ürettiğini söylemeye varan bir iddiayla küreselleşen kot, kola ve spor ayakkabısı markaları örneğinde olduğu gibi tüketici zevk ve tercihlerinin birbirine benzeyerek birleştiğini ileri sürerler” (Tomlinson, 2004:29). Bu tüketim toplumunun küresel bir dönüşümüdür. Bilgisayardan televizyona maddi kültür unsurların küresel düzeyde çok hızlı yayılması ortak bir küresel maddi kültürün oluşmasına yol açmıştır. Ancak bu yayılımın aynı derecede özgürlük ve eşitlik içeriğine sahip olmaması ve baskıcı bir tarafının olması nedeniyle çeşitli etnik ve kültürel dirençlerle karşı karşıya kalmasına yol açmaktadır. Ulus-devletin de bu süreçte zayıflaması etnik parçalanmayı ve kültürel çıkışları da artırmaktadır. Dünya, küresel anlamda bir yandan etkileşimin inanılmaz bir boyutta artması sonucu insanları yersiz-yurtsuz yaparak bir araya getirirken bir yandan da çok kültürlü bir kaosun fitilinin de ateşlendiği ve bunun çatışmalara dönüştüğü bir parçalanmaya sürüklenmektedir. Küresel sermaye içinse önemli olan hareket alanının ve hızının artmasıdır. Bu kaos ortamı ise ona bu imkanı daha fazla sağlamaktadır. Bu düzensizlikte “geleneksel olarak hammadde kaynakları ve pazarlara bağlılığı dolayısıyla yerleşme konusunda tehditlere tabi olan sanayi (sermaye), şimdi daha çok başboş hareket edebilmektedir” ((Harvey, 2006:189).

Bütün bu gelişmeler yeni bir siyaset anlayışını da beraberinde getirmiştir. Ekonomik olarak liberalizme dayalı ve uluslar arası sermayeye bağımlı olan ancak kültürel konularda muhafazakar bir tavır sergileyen ‘yeni muhafazakarlığın’ tüm dünyada yükselişi söz konusu olmuştur. Böylece batı yarımkürede Fordist ve ulus-devlete dayalı Keynesçi politikalar terk edilmiş yerini neo-liberal politikalara bırakmıştır. Burada en büyük gücü ulus-devlet yaşamaktadır. “Bir yandan ulusal çıkar adına büyük sermayenin faaliyetlerini düzenlemesi talep edilmekte, öte yandan ise, yine ulusal çıkar adına, ulus-ötesi ve küresel finans kapitalini cezp etmek ve daha çekici ve karlı iklimlere doğru kaçışını engellenmek için iş hayatı açısından çekici bir ortam yaratmaya zorlanmaktadır” (Harvey, 2006:194). Bu gelişme devlet tarafından güvence altına alınmış bireyin yaşantısı açısından geleceğe yönelik bir korku ve endişe duyulmasına yol açmaktadır. Böyle olunca modernitenin rasyonel olarak düzenlediği toplumsal yaşam alanında kendini güvende hisseden birey postmodern küreselleşme ortamında her an değişimlerin olabileceği bir belirsizlik ortamında kendini hissetmektedir. Bu yeni feodaliteye göre şekillenmiş küresel dünya piyasası içinde birey ve toplumlar gene feodal güvence araçlarına sarılarak kendileri için sanal bir güvenlik alanı oluşturmaya çalışmaktadırlar. Simmel’in de önceden tespit ettiği gibi “ekonomik güvencesizlik dönemlerindedir ki, istikrarlı değerler arayışı, aile, din, devlet gibi temel kurumların otoritesi konusunda artan bir vurgunun ortaya çıkmasına yol açmaktadır” ((Harvey, 2006:196). Ancak bu kurumlar ekonomik gücü ellerinde tutamadıkları ya da kontrol edemedikleri için daha çok kültürel öğeleri, etnik ya da dini unsurları ortaya çıkararak bir arada var olma durumuna düşmüşlerdir ki buda küresel dünya içerisinde küresel etnik çatışmanın ortak küresel öğelerle, silah ya da iletişim, spor vb. yapılmasına yol açmıştır. Belki Dünya küresel bir köy haline gelmiştir ama bu köy kendi içinde çok sayıda parçalanmışlığı barındıran ve bunu da sürdürmeye devam eden bir köydür.

### **2.3. Küreselleşme Tartışmaları**

Küreselleşme konusu tartışmalı bir konudur. Bunun olumlu bir gelişme olduğunu söyleyenler olduğu gibi olumsuz olduğunu da vurgulayanlar vardır. Bu kısımda küreselleşmeyle ilgili belli başlı bazı yaklaşımlar ele alınacaktır

### 2.3.1. Wallerstein ve Dünya Sistemi

Küreselleşme konusunda tartışmaların önemli entelektüel taraflarından birini Immanuel Wallerstein oluşturmaktadır. Wallerstein küreselleşmeye bakışı ekonomik temelli ve olumsuzdur. O küreselleşmenin özünde kapitalist ekonomiyi ve oluşturduğu işbölümünü görmektedir. Bu durumun kültürel yapıyı belirleme özelliğine sahip olduğunu, hatta onun üzerinde bir güç olduğunu savunmaktadır. Bu tezini açıklarken kullandığı adlandırma ‘dünya sistemi’dir. “Sistemi, belirli bir zaman ve mekan içinde mevcut olan, bazı temel ilkelere göre örgütlenen ve süre gitmekte olan toplumsal işbölümü olarak” tanımlar (Wallerstein’dan aktaran Özyurt, 2005:45). “Dünya Sisteminde bu işbölümü küresel bir niteliğe dönüşmüştür. Bunun küreselleşmesi ise ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren işlerlik kazanmıştır “(Özyurt, 2005:42).

Küresel işbölümünün oluşumu eşitlikçi bir özelliğe sahip değildir. Wallerstein’a göre bu işbölümü devletleri ve toplumları aldığı röle göre sınıflandırmaktadır. Bu rolü belirleyen ise “devletlerin piyasaya müdahale etme yetenekleridir” (Wallerstein & Phillips’ten aktaran Özyurt, 2005:43). Ekonomik faaliyetlere güçlü bir şekilde müdahale edebilen ve bu faaliyetleri sonucu zenginliklerini attıran devletler merkezi oluştururken emek ve hammadde sağlayarak modern dünya sistemi içinde üzerlerine düşen görevi yerine getirenler ise çevreyi oluşturmaktadırlar. Ayrıca merkez olmaya çalışan ve çevreden uzaklaşmaya çalışan yarı-çevre devletlerde söz konusudur (Ragin & Chirot’tan aktaran Özyurt, 2005:43). Wallerstein’a göre son yüzyıl bu işbölümüne bağlı olarak oluşan sömürünün en fazla yaşandığı dönemdir. Böylece “çevre ekonomiler ve toplumlar Batılı-çekirdek devletlerin orduları ve pazarlarının gücüyle bağımlaştırılan, temel ürün ve emek ihraç etmeye zorlanan bölgelerdir” (Özyurt, 2005:44). “O’na göre sistem geliştikçe kapitalizm daha güçlenmekte, toplumlar da dünya çapındaki sistemdeki rollerini giderek dünya-sistemi işbölümündeki konumlarına göre oynamaktadırlar. Kültürde büyük ölçüde ikincil iken, siyasal ve askeri ilişkiler daha temel ekonomik ilişkilerin belirlenen hatları boyunca gerçekleşmektedir” (Robertson, 1999:32).

Kapitalist ekonomik ilişkilerin dünyaya hakim olması özellikle yirminci yüzyılda ortaya çıkan gelişmelerle hızlanarak küresel bir boyut kazanmıştır. Wallerstein'a göre bu sömürgeci Batı'nın dünyanın geri kalanına yaptığı etki sonucu ortaya çıkmıştır. Ona göre Batı'nın bu yayılcı politikasını belirleyen düşünce ise dünyanın geri kalanının Batı'nın aktif müdahalesi olmaksızın, kendi kaynaklarını geliştirememeleri veya bu müdahale olmadan bu işe girişme niyetinde olmamalarıdır. Bu nedenle ikinci dünya savaşından 1980'lere kadar Batı dışı toplumlarda batı gibi olmaları için kalkınmacılık adı altında ekonomik politika uygulamaları ortaya çıkmıştır. Bu kalkınma formu Batı'ya göre dünya için materyal ve ahlaki iyiliği temsil ediyordu (Wallerstein, 2006:128). Ancak Kalkınma, Batı'nın dünyanın "geri kalanın sahip olduğu kaynakları sömürmek ve kar elde etmek için ortaya koydukları somut aksiyonlar bütünü" ifade ediyordu (Wallerstein, 2006:128). Batı'ya göre bunun ahlaki olarak kötü bir tarafı yoktu. "Çünkü nasıl olsa kaynakları bu şekilde sömürülen insanlar da, bu süreçten ikincil derecede avantaj elde edeceklerdi" (Wallerstein, 2006:128). Bir gün o ülkelerin insanları da Batı'nın sahip olduğu gelişmişlik seviyesine ve yaşam standardına sahip olacaklardı. Bu süreçte ortaya çıkabilecek yıkımlar ya da sorunlar Batı'nın geleneksel olarak sahip olduğu medenileştirme misyonunun günümüzün nazik ifadesiyle söylendiği üzere gerekli ve kaçınılmaz yan zararlarıydı (Wallerstein, 2006:128). Gelişme ve kalkınma için bunlar göze alınmalıydı.

Kalkınmacılık düşüncesi Batı dışı devletlerin siyasetçileri ve Entelektüelleri içinde kabul gören bir yaklaşım oldu. Bunlar Batı'nın sahip olduğu refahtan yararlanmak için yine onun yardımına gereksinim olduğunu kabul ediyorlardı. 1945'i izleyen süreçte Batının bütün sömürgeci güçleri oluşturdukları artı fazlayı kendilerinde isteyen bütün ülkelere aktarmaya başladılar. Böylece aldığı yeni adla ithal-ikameci sanayileşme programı Batı dışı toplumlara uygulanmaya başlandı (Wallerstein, 2006:129). Bunun için bu devletlerin sınırlarını Batı'ya açmaları gerekiyordu. Bu aynı zamanda Batı dışı toplumların kaynaklarının işletmesinin de Batı kaynaklı şirketlere verilmesi anlamına geliyordu. "Terminoloji farklılaşmış olmakla beraber kalkınmanın hakikaten mümkün olduğu fikri herkes tarafından kabul gördü" (Wallerstein, 2006:129).



Wallerstein'a göre dünyayı saran bu anlayış 1970'lerdeki petrol kriziyle sıkıntılı bir sürece girdi. Petrol fiyatının yükselmesi petrol ihraç eden Ülkelerin yüksek miktarda likitide elde etmesini sağladı. Bu likitide Amerika Birleşik Devletleri ve Almanya gibi merkez ülkelerin bankalarına kaydı. Ayrıca bu kiriz çevre ülkelerin ödemeler dengesi altüst etti. Bunun üzerine Batı'da birikmiş olan yüksek likitide çevre ülkelere kaydırılarak ödemeler sorununa çözüm bulunmaya çalışıldı. Böylece hem merkez ülkelerde birikmiş likitide fazlalığının çıkışı sağlandı, hem de çevre ülkelerin likitide sorunu çözülmüş oldu. Ancak bu geçici bir çözümdü. Wallerstein bu çözümüm daha büyük bir problemi tetiklediği ifade etmektedir; çevre ülkelere kaydırılan likitidenin geri ödenmesi gerekiyordu. Ancak bu likitenin ortaya çıkardığı büyük faiz ödemelerinin birikmesi 1980'lerde daha önce ortaya çıkan krizi de aşan bir ödemeler sorununu doğdu. Böylece ortaya bir dış borç krizi çıktı (Wallerstein, 2006:129,130). Böyle bir sorun ortaya çıkınca hemen bir şüpheli arayışına başlandı. "Daha on yıl öncesinde evrensel olarak yüceltilen kalkınmacılık bu yeni krizin suçlusunu olarak gösterildi. İthal-ikameci sanayileşme artık çürümüş korumacılık olarak kabul ediliyordu" (Wallerstein, 2006:130).

Wallerstein'a göre "kalkınmacılık modasının bittiği bu anda küreselleşme gündeme geldi. Üniversite profesörleri, vakıf yöneticileri, kitap yayıncıları ve günlük makale yazan gazetecilerinin hepsi birden ışığı görüverdiler.... Artık şimdi ileriye gidebilmenin yöntemi ithal-ikameci politikalar değil ihracata dayalı üretim aktiviteleriydi" (Wallerstein, 2006:131). Bu yeni tarz anlayış aslında küreselleşmenin yolunu daha fazla açan bir gelişmeydi. Çünkü bu sadece ulusal sanayilerin değil aynı zamanda sermaye transferi kontrollerinin de yerle yeksan olması ve hiçbir sınır tanımayan şeffaf sermaye akımlarını doğuruyordu (Wallerstein, 2006:131). Böylece küresel bir işbölümü ve emek paylaşımının ve rekabetinin yolu açılmış oluyordu. Bu gelişmeyi besleyen düşüncelerde bu değişimin alternatifinin olmadığını savunuyordu. Bu savunmada dünya çapınca önemli oranda kabul gören bir düşünceydi. Ancak, 1997 yılında uzak doğuda çıkan ve sonra dünyanın diğer yerlerine yayılan kriz dünya ticaret örgütünün tepetaklak düşüşü, Davos ruhunun ortadan kayboluşu, 11 eylül'ün korkunç bir şekilde ortaya çıkardığı durum küreselleşmenin baş aktörü Amerika Birleşik Devletinin Irakta yaşadığı fiyasko ve

cari açık krizi küreselleşmenin kalkınmacılıkla aynı kaderi yaşayabileceği düşüncesini doğurmaktadır (Wallerstein, 2006:132).

Wallerstein genel olarak Dünya sistemiyle anlatmak istediği 1945'lerden itibaren günümüze kadar gelen sürecin kutuplaştırıcı olduğudur. Bunun sebebinin de bizatihi, Dünya Sisteminin kendisinin kutuplaştırıcılık taşımasından kaynaklandığı ve bununda gerek ahlaki olarak gerekse de siyasi olarak tolere edilmesinin mümkün olmadığıdır. Eşitliksiz üzerine kurulmuş olan küreselleşme sürecinin toplumları birbirine yaklaştırmaktan ziyade ona göre daha da aralarını açmaktadır. Buda çatışmayı artıran bir faktördür. Bu durum sadece eşitsizliğin olumsuz tarafında olan toplumlar için değil olumlu tarafında olan ve bundan önemli faydalar kazanmış toplumlar içinde önemli sorunları beraberinde getirmektedir. Ekonomik faydadan çok az yararlanan toplumlar bunun yarattığı gerilimle kültürel motifleri araçlaştırarak tepkisel bir sürece girmiş ve tehditkar tutumlar takınmaya başlamışlardır. Buda ekonomik olarak gelişmiş toplumları tehdit eden bir süreçtir. Wallerstein'a göre bu durum çizginin her iki tarafında da bulunan toplumlarda çok gelişkin olmasa da bir şeylerin yapılması ve değiştirilmesi düşüncesini doğurmaya başlamıştır (Wallerstein, 2006:132,133).

Ortaya çıkan durumda "sermaye birikiminin merkezleri yine zirvede kalacaklar ve de dünyadaki kutuplaşma daha da keskinleşecek. Veyahut yükselişte olan yeni gelişmekte olan ülkeler günümüzün merkezi ülkelerindeki belli başlı üretim süreçlerini kendileri de yapabilir duruma gelecekler. Ve böylesi durumda, ya kutuplaşma basitçe tersine dönecek veya dünya gelir dağılım grafiğinde bir düzleşme görülecek" (Wallerstein, 2006:136). Sonuç itibariyle hangisi olursa olsun O'na göre bütün dünyadaki toplumların Batı'nın refah ülkelerindeki konuma ulaşmaları mümkün değildir (Wallerstein, 2006:137). Dolayısıyla Wallerstein'a göre mevcut Dünya Sistemi, küresel eşitsizlik üzerine kurulmuş olması, küresel sermayenin ucuz işgücü arayışı için küresel olarak çıktığı gezintide gidecek fazla yerinin kalmaması, ekonomik eşitsizliğin doğurduğu çatışma ortamı sebebiyle bir çöküşe gitmektedir. Yapılması gereken ona göre bu çöküşün alternatifini oluşturmaya başlamaktır (Wallerstein, 2006:156).

### 2.3.2. Fukuyama ve Tarihin Sonu

Wallerstein küreselleşmeyi Batı'nın dünyanın geri kalanını sömüren ve yıkılmaya giden bir süreç olarak görürken bu süreci liberal kapitalizmin bir zaferi olarak gören bir kişi vardır; Francis Fukuyama. Fukuyama, “Batı'nın ya da Batı Düşüncesi'nin zaferini, her şeyden önce Batı Liberalizme alternatif olduğu varsayılan sistemlerin büsbütün tükenmesi” olarak nitelermektedir (Fukuyama, 2006:228). Bu düşüncesi ileri sürerken dayandığı temeli, 1990'lı yıllar ile başlayan Sovyetler ve Çin gibi liberalizme karşıt düşüncelere ve uygulamalara sahip komünist devlerdeki değişime dayandırmaktadır (Fukuyama, 2006:228). Ona göre bu, “sadece Soğuk Savaş'ın sona ermesine değil, fakat insanoğlunun ideolojik evriminin son noktasına ulaşması ve beşeri yönetim biçiminin son evresi olan Batılı liberal demokrasinin evrenselleşmesi anlamında” tarihin sonudur (Fukuyama, 2006:228). Dolayısıyla Fukuyama, Wallerstein'den farklı olarak küreselleşme sürecine ekonomik eşitsizliğin yayılması olarak değil liberal özgürlükçü düşüncelerin yayılması olarak bakmaktadır. Yine O, Wallerstein'den farklı olarak dünyanın girdiği bu yolu kutuplaştırıcı değil marjinallikler dışarıda bırakılırsa birleştirici bir süreç olarak görmektedir.

Fukuyama bu sürece bakarken önce bu sürecin düşünsel kodlarını açıklamaya çalışmaktadır. Çünkü O'na göre, bu sürecin gerçekleşmesini sağlayan düşünsel unsurlar söz konusudur. Bunu söylerken şu iddiada bulunmaktadır; “liberalizmin zaferi, temelde düşünceler ya da bilinç alanında gerçekleşmiştir ve gerçek ya da maddi dünyada henüz bu zafer tamamlanmış değildir” (Fukuyama, 2006:228). Buradan hareketle Fukuyama bu süreç sırasında hala bir takım sıkıntılar yaşanıyorsa, bunun maddi alandaki tamamlanmamışlıklardan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ama O bu sürece önemli derecede inanmaktadır. Bu inancını temellendirmek için tarihsel değişimin doğasına ilişkin bazı kuramsal sorunları gözden geçirerek işe başlamaktadır (Fukuyama, 2006:228,229).

Fukuyama elbette tarihin sonu fikrini kendisinin bulmadığını ve bunu kendinden önce dile getirildiğinin farkındaydı. Fukuyama'nın düşünce alt yapısını oluşturan iki düşünür Hegel ve Marx bu düşüncenin belki de ilk sahipleriydi.

Fukuyama bu düşünürlerden Hegel'e kendini daha yakın hissetmekte ve bu düşüncesinin alt metnine Weber'i de ekleyerek desteklemeye çalışmaktadır. O, "bilinç bir sonuç değil nedendir ve maddi dünyadan bağımsız olarak gelişebilir; dolayısıyla bugün yaşanmakta olan görünüşte karmakarışık yığınla olayı oluşturan alt metin, ideolojinin tarihi" olduğunu söylemektedir (Fukuyama, 2006:234). Bunu söylerken O, Marksist düşüncenin ideoloji belirleyen ekonomik alt yapıdır tezinden ziyade Hegel ve Weber'den hareketle üst yapıyı oluşturan değerlerin belirleyiciliğine daha fazla inanmaktadır. Ona göre bunun sonucunda ortaya çıkan ve tarihin sonunu belirleyen "devlet –biçimi ve anlayışı- insanlığın evrensel özgürlüğünü bir hukuk sistemi aracılığıyla tanıyıp koruduğu sürece liberaldir ve sadece yönetilenlerin rızasıyla var olduğu içinde demokratiktir" (Fukuyama, 2006:231). O Marksist düşünürlerin ileri sürdüğü insanlık tarihinin üzerine kurulduğu sürtüşmeye dayalı çelişki içeren toplum tasavvurlarının evrensel homojen devletle ortadan kaldırılabileceğini ve ekonomik gereksinimlerin karşılanabileceğini ileri sürer. Böylece büyük sorunları çözmek için büyük anlatılara ve büyük liderlere ihtiyaç kalmayacaktır. Geriye sadece liberal ve küreselleşmiş bir düzen kalacaktır (Fukuyama, 2006:232).

Fukuyama, "daha fazla boş zamana sahip olmanın, daha fazla para kazanmaya yeğlenmesi, ya da Eski Yunandaki Spartalı ağır zırhlı piyade eri olmanın, Atinalı tüccarların sahip olduğu refah dolu yaşama yeğlenmesi, hatta ilk dönemdeki kapitalist yatırımcıların çile dolu yaşamlarının geleneksel olarak zaten yeterince boş zamanı olan aristokratların sahip olduğu yaşam biçimine yeğlenmesi maddi güçlerin kişilerden bağımsız olmasıyla değil" içine kültürü, dini ve ahlaki alan ideolojiyle açıklanabileceğini ileri sürmektedir (Fukuyama, 2006:236). O çileciliğin veya kötü yaşam şartlarına katlanmanın ideolojik yapıdan kaynaklandığını söylemektedir. Fukuyama, "ekonomik davranışın kökenlerinin bilinç ve kültür alanında yattığını anlamakta başarısız olunması, temelde doğası gereği ideal olan olguları, maddi nedenlerle açıklamak gibi ortak bir yanılgıya yol açtığını" ileri sürmektedir (Fukuyama, 2006:237). Ona göre bu yanılgı sadece kapitalizm karşıtı düşünürlerde olan bir yanılgı değil liberal dünyanın düşünürlerinde de olan bir yanılgıdır. O'na göre 1980'li yıllarda başlayan küreselleşme sonucu dünya çapındaki büyük

dönüşümün anlaşılması için yapılması gereken maddi koşullarda meydana gelen değişimlerden ziyade liberal dünya dışındaki ülkelerin yönetim kadrosunda ve elit kesimin bilincinde meydana gelen değişime bakılmasıdır (Fukuyama, 2006:237,238). Fukuyama bu dönüşümde baş rolü ideolojik bilince verse de bu bilincin yaşam alanında varlığını sürdürülmesi için maddi alanda da desteklenmesi gerektiğini kabul etmektedir. Bunu için de şunu söylemektedir; “hem ekonominin hem de siyasetin ekonomi ve politikanın varolmasını mümkün kılan bağımsız, bir ön bilinç durumunun öngörülerine inanıyorum. Liberalizmin gelişmesine izin veren bilinç durumunun, çağdaş bir serbest Pazar ekonomisinin bolluğu tarafından sağlam alınmış ise, tarihin sonunda, bekleneceği şekilde istikrar yaratacağı görülmektedir. Dolayısıyla evrensel homojen devletin içeriğini, siyasal alanda, liberal demokrasi ile birleşmiş, ekonomik alanda video teyplere ve stereo müzik setlerine rahatlıkla sahip olma şeklinde özetleyebiliriz” (Fukuyama, 2006:239,240).

Fukuyama’ya göre küreselleşmiş liberalizmin zaferini ilan etmesinin en önemli gerekçisi liberalizmin, rakip ideolojileri gerek düşünce alanında gerekse de maddi alanda saf dışı etmesiyle ilgilidir. Bu anlamda küresel liberalizm en büyük başarısını Marksist temelli ideolojilere ve yönetimlere karşı almıştır. Bu başarının temelinde Fukuyama’ya göre Marksist düşünürlerin sözünü ettiği sermaye ile emek arasındaki çelişkinin gelişmiş liberal yönetimlerde çözümlenmiş olduğudur. Ona göre Amerikan toplumunu içinde bulunduğu durum buna en tipik örnektir. Bu toplumdaki bütün bireyler eşit şans ve haklara sahip olmuşlardır. Tabii ki insanlar arasında ki ekonomik uçurumları kabul eden Fukuyama, bunun sebebinin liberalizm kendisinden değil Modernite öncesi koşulların bıraktığı tarihsel mirastan kaynaklandığını söylemektedir. Örnek olarak da Amerika’daki siyahların kölelik döneminden kaynaklanan nedenlerden dolayı günümüzde sefalet içinde olmalarını vermektedir. Liberalizmin zaferi sadece Liberal Batıyla sınırlı değil rakip ideolojinin güçlü olduğu başta Çin ve Rusya olmak üzere dünyanın geri kalanında da benzer zaferle ilan ederek, buradaki toplumlarında daha fazla liberalleştirerek ilan etmektedir (Fukuyama, 2006:242,243). Fukuyama, bu iddiasını ileri sürerken şunu söylemektedir; “Tarihin sonunda tüm toplumların liberal toplumlar olması

gerekmiyor, sadece onların farklı ve daha yüksek insan toplumu biçimlerini temsil etme ideolojik iddialarına son vermeleri yeterlidir” (Fukuyama, 2006:252).

Liberalizm en önemli rakibine karşı kazandığı bu zafer onun başka rakibinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Fukuyama’ya göre liberalizm diğer iki önemli rakibi milliyetçilik ve dindir. Milliyetçilik kültürel nostaljiden, iyi örgütlenmiş Faşizme kadar değişik görünümlere sahiptir. Fukuyama’ya göre bunlar içerisinde liberalizme rakip veya tehdit olabilecek olan iyi örgütlenmiş milliyetçiliktir. Faşizme kayan bu milliyetçilik anlayışları özellikle ikinci dünya savaşında yol açtıkları yıkım ve ardından gelen büyük yenilgileri sonucu güçlerini kaybetmişlerdir. Fakat bu milliyetçiliğin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Fukuyama’ya göre bu tarz milliyetçilikler liberal toplumlar için hala bir çatışma kaynağı olarak varlığını sürdürmektedir. Marksizm için söylediği gibi Fukuyama, bu sorununda liberalizmin kendisinden değil başka ideolojilerin tarihsel sürecinden kaynaklandığını söylemektedir. Her ne kadar milliyetçilik liberalizme rakip gibi görünse de ciddi bir toplum projesine sahip olmaması, lokalliğin ötesine geçememesi sebebiyle gerçek anlamda bir rakip olarak gözükmemektedir (Fukuyama, 2006:254,255).

Diğer önemli rakip olan din ise liberalizmin çözemediği manevi ve kişilik boşluğundan beslenmektedir. Liberalizmde bu eksikliğe bir çözüm bulabileceğine Fukuyama pek ihtimal vermemektedir. Küresel liberalizme tehdit olarak diğer dinlerden daha fazla bir örgütlülük içerisinde olduğu için İslam’ın teokratik devlet anlayışı görmektedir. Fakat Fukuyama’ya göre İslam’ın yükselişi Müslüman olmayan toplumlar için bir şey ifade etmediği için dünya çapında küresel liberalizm için büyük bir değişikliğe yol açmayacaktır (Fukuyama, 2006:253,254).

Sonuç itibarıyla Fukuyama, tarihin sonunu ilan ederek artık ideolojiler ve onun yarattığı dünya çapındaki büyük çekişmelerin bittiğini, dünyanın düşünce ve yaşam anlamında tek örneklığe doğru gittiğini savunmaktadır. Ona göre “tarihin sonuna ulaşan dünyanın bölgeleri için uluslar arasında yaşam, politika ya da stratejilerden çok ekonomik kaygılar ön plana çıkmaktadır” (Fukuyama, 2006:259).

Artık büyük anlatılar ve idealler ölmüştür. Fukayama'ya göre bundan sonra dünyanın en büyük sorunu sıkıcı olmasıdır (Fukuyama, 2006:264).

### **2.3.3. Giddens ve Elimizden Kaçıp Giden Dünya**

Giddens, küreselleşme üzerine yapılan tartışmalara modernite süreci açısından bakarak katılmaktadır. Ona göre küreselleşme modernitenin bir sonucudur (Giddens, 2004:68). Durum böyle olunca ele alınacak konu tek bir unsurla açıklanamayacak kadar karmaşıktır. Ancak tek unsurla açıklanamayan bu süreç etkili bir süreçtir. Giddens'a göre, “yaptığımız şeylerin hemen her yönünü etkileyen bir dönüşümler çağında yaşıyoruz. İster daha iyi ister daha kötü yönde olsun, hiç kimsenin tam olarak anlamadığı, ama etkisini hepimiz üzerinde hissettiren bir küresel düzene doğru sürüklenmekteyiz” (Giddens, 2000:19). Küreselleşmenin karmaşık bir süreç olması sebebiyle tartışmalarının da çeşitli kutuplarda devam ettiğini belirtmektedir.

Giddens küreselleşmenin çok kısa sürede hayatımıza girdiğini ve bütün tartışmalarımızın merkezini işgal eden bir boyut kazandığını savunmaktadır. Küreselleşmenin bu şekilde tartışılması sonucunda temelde iki tane zıt görüş meydana gelmiştir. Giddens tartışmanın birinci tarafındakileri şüpheciler olarak nitelermektedir. Şüpheciler küreselleşme konusuna temkinli yaklaşmaktadırlar. Onlar göre küreselleşmenin meydana getirdiği yeni dünya düzeninin önceki dönemlerin dünya düzeninden temelde bir farklılık taşımamaktadır. Geçmişte nasıl dış ticaret gelirin küçük bir bölümünü oluşturuyorsa bugünde bunda bir değişiklik meydana gelmemiştir. Gene devletler oluşturdukları bölgesel ticaretle ekonomik faaliyetlerini sürdürmektedirler. Dolayısıyla bunu savunanlara göre küresel bir pazar aslında söylendiği boyutta gerçekleşmiş değildir (Giddens, 2000:20,21).

Giddens şüphecilerin karşısına radikalleri koymaktadır. Radikaller şüphecilerin aksine küreselleşmenin gerçekleştiğini ve dünyanın bu süreçten etkilenmeyen her hangi bir bölgesinin neredeyse kalmadığını savunuyorlar. Radikallere göre, “global çarşı 1960'lı ve 1970'li yıllara kıyasla bile çok daha gelişkin durumda ve ulusal sınırları yıkıp geçiyor. Uluslar eskiden sahip oldukları

egemenliğin, siyasetçiler de olayları etkileme yeteneklerinin önemli bir kısmını kaybettiler. Siyasal liderlere artık hiç kimsenin fazla saygı duymaması ya da söyleyecekleri şeylere aldırılmaması şaşırtıcı değil. Ulus-devlet çağı sona erdi. İş ve işletme konularında yazan Japon Kenichi Ohmae'nin belirttiği gibi, uluslar artık basit birer kurgu düzeyinde kaldı” (Giddens, 2000:21). Dolayısıyla radikallere göre ortaya çıkan sonuç bir anlamda bir dünya devletinin gerçekleştiğidir. Şüpheliler ise bunun altında yatan nedenin refah devletinin sağladığı olanakları törpülemek için ortaya atılmış bir düşünce olduğunu ileri sürmektedirler. Şüphelilere göre bahsedilen türde paraya dayalı ticaret yirminci yüzyılın başında da söz konusuydu (Giddens, 2000:21).

Giddens bu tartışmada radikalleri daha haklı bulmaktadır. Bunu gerekçesi olarak da dünya ticaretinin şüphelilerin bahsettiği noktanın çok daha ötesinde olduğu ve özellikle finans ve sermayenin küresel akışkanlığı hiçbir dönemle kıyaslanamayacak boyuta arttığını göstermektedir (Giddens, 2000:21,22). Onun ifadesiyle; “Yeni küresel elektronik ekonomide, fon yöneticileri, bankalar, büyük şirketler ve onların yanı sıra milyonlarca bireysel yatırımcı, büyük miktarlarda sermayeyi tek bir tuşu tıklayarak dünyanın bir ucundan öbür ucuna aktarabiliyorlar. Ve hareketleriyle, Asya'daki seyrettiğimiz üzere, kaya gibi sağlam görünen tüm istikrarı bozabiliyorlar” (Giddens, 2000:22). Dolayısıyla Giddens'a göre küresel sermayenin bu akışkanlığın önünde duracak hiçbir güç kalmadığı için dünya yeni süreci çok hızlı ve etkili bir şekilde yaşıyor.

Giddens bu tartışmada her ne kadar radikallerin tarafında olsa da her iki grubun küreselleşmeye bakışını eksik görüyor. Çünkü ona göre ortaya çıkan durum sadece ekonomik temellerle ele alınabilecek bir durum değildir. Elbette bu süreçte ekonomi önemli bir role sahiptir, ancak tek argüman değildir. Ona göre bu süreç içine ekonominin yanında siyasetin, teknolojinin ve kültüründe dahil edilerek değerlendirilmesi gereken bir durumdur (Giddens, 2000:23). Buradan hareketle Giddens küreselleşmenin tanımını şu şekilde yapmaktadır; “Küreselleşme, uzak yerleşimleri birbirine, yerel oluşumların millerce ötedeki olaylarla biçimlendirildiği ya da bunu tersinin söz konusu olduğu yollarla bağlayan dünya çapındaki toplumsal



ilişkilerin yoğunlaşmasıdır” (Giddens, 2004:69). Giddens’in bu tanımında dikkat edilmesi gereken unsur küreselleşmenin tek yönlü bir süreç olarak ele alınmamasıdır. Başka bir ifadeyle küreselleşme dünyayı batısından doğusuna, kuzeyin güneyine ya da gelişmiş ülkelerinde gelişmemiş ülkelere doğru bir ekileme süreci değildir. Küresel güçlerin ana üsleri olan gelişmiş ülke toplumları da küreselleşme sonucu daha az gelişmiş toplumdaki değişimlerden etkilenmektedir. Küreselleşme “ille de, tek bir doğrultuda işleyen genelleşmiş bir değişimler kümesi de değildir (hatta buna rastlanmaz); tersine birbirine karşıt eğilimlerden de oluşur. Singapur’daki bir kentsel alanın artan gelişmişliği, küresel ekonomik bağları içeren karmaşık bir şebeke yoluyla Pittsburgh’da, yerel ürünleri dünya pazarlarında rekabete giremeyen bir bölgenin yoksullaşmasıyla nedensel biçimde ilişkili olabilir” (Giddens, 2004:69).

Giddens’in temel savı “küreselleşmenin sadece kısmen Batılılaşma olduğudur. Elbette Batılı ülkeler ve daha genelde sanayi ülkeleri, yoksul ülkelere kıyasla dünyadaki gelişmeleri hala çok daha fazla etkileyecek güce sahiptirler” (Giddens, 2000:28). Dolayısıyla küreselleşme belki tek yönlü olmasa da etkileri ve ortaya koyduğu sonuçlar açısından eşitlikçi değildir. Her ne kadar küreselleşme, küreselliğin büyük aktörlerini etkilese de asıl büyük etkiyi bu aktörlerin gücü altında kalanlarda hissettirmektedir. Giddens’a göre gerek teknolojik anlamda gerekse de kültürel anlamda küresel yayılma ulusal ekonomilerin liberalleşmesine ve düzenlerini değiştirmesine yol açmaktadır (Giddens, 2000:25,26). Dolayısıyla küreselleşme sonuçları itibarıyla “tamamen hayırlı bir olay değildir” (Giddens, 2000:26). Yerel ve yoksul toplumları düzenini altüst eden parçalayıcı bir süreçtir. Bu parçalanmanın en önemli sebeplerinde biri giderek dünyanın “merkezsizleşmesi; belli bir ülkeler gurubunun denetiminin ortadan kalkması, büyük kuruluşların denetim gücünün iyice azalmasıdır” (Giddens, 2000:28). Bu durumda küreselleşmenin “henüz yerleşmiş ve sağlam değil; kaygılarla ve derin bölünmelerle yüklü” olduğunu göstermektedir (Giddens, 2000:30). Giddens’a göre bunun temel sebebi de yeni düzenin kurumsal yapısının daha tamamlanmış olmamasından kaynaklanmaktadır (Giddens, 2000:31). Buradan çıkarılacak sonuçta eğer bu kurumsallaşma tamamlanırsa insanları yaşadığı güvensizlik ve kaygı daha alt

düzeyle indirilebilir. Böylece insanlar dünyanın kontrollerinde olduğu hissine sahip oldukları için dünyanın ellerinden kayıp gittiği hissine kapılmazlar.

Giddens küreselleşmeyi dört boyutta ele almaktadır. Ona göre küreselleşmenin boyutları; ulus-devlet sistemi, kapitalist dünya sistemi, askeri dünya düzeni ve uluslar arası işbölümüdür (Giddens, 2004:75). Küreselleşmenin bu boyutlarının birbiriyle karışık ve girift bir ilişkisi söz konudur. Kapitalist dünya ekonomisiyle ulus-devlet arasındaki ilişkide böyle bir niteliğe sahiptir. Modernitenin doğurduğu ulus-devlet süreci cephe yerine sınırlar kavramını ortaya koymasıyla uluslararası ilişkiler olgusunun ortaya çıkmasını sağlayarak küresel iletişimin yolunu açmıştır. Ancak bu ilişkiler çevresinde “dünya ekonomisinin ana güç merkezleri kapitalist devletlerdir” (Giddens, 2004:74). Uluslar arası şirketler veya sermayeler ellerinde çok büyük bir güç bulundurabilirler. Bu gücü kullanarak dünyanın her tarafında önemli etkinlikler gerçekleştirilebilirler. Ancak bu güçler hala ulus-devletin sahip olduğu bazı güçlere sahip değildir. Giddens’a göre bu unsurların başında toprak bütünlüğü ve şiddet araçlarına sahip olma yatmaktadır. Bu durumda küresel anlamda bir güç paylaşımı söz konusudur. Küresel düzlemde siyasal alanda ki başat aktörler devletlerken ekonomik alanda aktörler şirketlerdir (Giddens, 2004:74,75). Ulus-devletler merkezleşme eğiliminde iken küreselleşmenin doğurduğu dünya ekonomisi bir yandan çıkış noktasındaki devletlerin hakimiyet alanlarının gelişmesi isteyerek yayılımı kolaylaştırmak istemektedir. Ancak küreselleşmenin yayılımı sonucu egemenlik unsuru sınırlanmaya ve zayıflamaya başlarken bir yandan yeni direnç noktalarının ortaya çıkmasıyla rakip ulus-devletler meydana getirmektedir. Bu küreselleşmenin önemli paradokslarından biridir.

Giddens’a göre küreselleşmenin diğer bir boyutu da askeri gücün küreselleşmesidir. Küreselleşme sürecinde yerelde başlayıp dünya genelini saran ya da etkileyen iki büyük dünya savaşı yaşanmıştır. Daha sonra ortaya çıkan nükleer silahlar dönemi ise artık savaşı büyük güçler arasında gerçekleşen bir olay olmaktan çıkararak, bu silahların diğerinin kullanmasını engelleme amacı taşımasına yol açmıştır. Bu büyük güçlerin kendi aralarında ki çarpışmayı her ne kadar engellese de onların başka coğrafyaları ve toplulukları kullanarak çatışmalarını engelleyen bir

süreç değildir. Dolayısıyla küresel askeri sistemde büyük güçler kendi aralarında çarpışmaya girmediklerinden çevre bölgeler üzerinde düzenlenmiş savaflara girmektedir. Hatta bunu yaparken çoğunlukla kendi askerlerinin bile katılmasına gerek olmamaktadır. Yaratıkları çarpışma alanlarında toplumları ve devletleri karşı karşıya getirerek endüstriyel bir savaş düzeni oluşturmaktadırlar (Giddens, 2004:78).

Giddens'a göre küreselleşmenin son boyutu da kapitalist dünya ekonomisinin ve gelişen teknolojinin doğurduğu küresel işbölümüdür. Bunun içeriğini oluşturan ana özelliklerden biride makine teknolojisinin küresel yayılmasıdır. Bu tarz bir endüstriyalizmin etkisi üretim alanıyla sınırlı olmadığı gibi insanın bütün yaşam alanlarını etkilemektedir. Küresel anlamda işbölümünün yayılması sanayinin gelişmiş ülkelerden diğer ülkelere kaymasına ve gelişmiş ülkelerin kendi ekonomilerini kontrol edememeleri sebebiyle Keynesgil ekonomik özelliklerin azalmasına yol açmaktadır. Makine teknolojisi ve küresel yayılma endüstrinin işgücüne bağımlılığının azalmasını da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla toplumsal bağımlılıklar küreselleşmiştir.

Küreselleşme bütün dünyayı saran sonuçları itibariyle etkilenmedik alan bırakmayan bir süreçtir. Giddens bu sürecin temelinde Avrupa'da ortaya çıkan modernite unsurlarının gelişmesini görmektedir. Özellikle iletişim araçlarının teknolojik gelişimi bu süreci hızlandırmıştır. "Mekanize iletişim teknolojileri, mekanik baskı tekniklerinin Avrupa'da ilk kez kullanılmasından bu yana görülmeyen bir biçimde, küreselleşmenin bütün yönlerini dramatik bir biçimde etkilemiştir. Bunlar, modernitenin fikrini ve modern olanı gelenekselden koparmış bulunan süreksizliklerin temel ögesini oluşturmuşlardır" (Giddens, 2004:80). Dolayısıyla Batı merkezli modernite süreci küreselleşmeyle bütün dünyanın etkilendiği ve etkilediği bir oluşuma dönüşmüştür.

### III. BÖLÜM

## ZYG MUNT BAUMAN BAĞLAMINDA KÜRESELLEŞEN MODERNİTENİN AÇMAZLARI

#### 3.1. Bauman Üzerine

Hiç kuşkusuz sosyal bilimci olarak Zygmunt Bauman sıra dışı bir kişiliktir. Onun sıra dışılığının temelinde kendini herhangi bir ideolojik yükümlülük altına sokmadan objektif bir gözle konuları ele alması yanında bunu yaparken de insani kaygıları bu objektifliğe kurban etmemesi yatmaktadır. Bauman'ın önemi bir entelektüelde olması gereken duruşa ve vicdana sahip olmasıdır. Entelektüel sadece zamanının ve mekanının soğuk bir resmedicisi değil aynı zamanda zamanına ve mekanına duyarlılığı olan kişidir. Entelektüel aynı zamanda bu zamanı ve mekanı aşarak tarihinde vicdanı olma sorumluluğunu taşıması gereken kişidir. Bilgi insansızlaşırsa soğuk bir metaya dönüşür. Entelektüel bu soğuk metayı insani yönü de katarak değerlendirmesi gerektirir. Bauman'da tıpkı bu nitelikteki bir entelektüeldir.

Bauman ele aldığı konularda çok sert ve acımasız eleştiriler de bulunurken aynı konuların hakkını da teslim etmektedir. Özellikle modernitenin geçirdiği süreci belki de en acımasız eleştirenlerin başında gelmektedir. Hatta bu konuda o kadar ileri gitmektedir ki insanlığın son üç yüz yılda yaşamış olduğu bütün trajedilerin modernitenin özünden kaynaklandığını söyleyebilmektedir. Ancak yine aynı Bauman, modernitenin de hakkını vererek insana getirdiği kazanımları inkar etmemektedir. Sadece incelediği konuları tenkit etmemekte, aynı zamanda çözüm önerilerini de ortaya koymaktadır. Bauman okumasında en dikkat çekici özelliklerden biri konuları soğuk ve üstenci bir yaklaşımla ele almamasıdır. O, bunun yerine yaşamın içindeki birebir olaylarla bağlantısını kurarak en insani noktalara temas ederek konuları incelemektedir. Bauman, moderniteden postmoderniteye, devletten bireye, aşktan cinselliğe, ölümlükten ölümsüzlüğe bir çok konuda değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu farklı adlarla nitelenen konuların hepsinde ortak olan nokta hepsinin yaşadığımız zamanın tarihsel köklerinde nasıl şekillendiğini ve bizleri içine nasıl aldığıdır.

Modern zamanın bireyi düzenlilik iddiası içinde büyük bir kaosu, belirlilik içinde belirsizliği yaşamaktadır. Bunun kökeninde olan ise modernitenin izlediği seyirdir. Bu modernitenin kendi yüzünden içine düştüğü bir girdap olsa da modernite sahip olduğu özellikler itibariyle bunu aşma gücünü de içinde barındırmaktadır. Burada önemli olan yol ayrımları iyi tespit etmek ve hiçbir zaman metinleri tamamen bitirmiş olma iddiasında olmamaktır. Bauman'a göre modernitenin en büyük hatası da bu olmuştur. Bauman, moderniteyi ele alırken işte modernitenin her şeyi nihayetine erdirmeye düşünün gerçekten bir düş olduğunu ortaya koymakla işe başlamaktadır. Bunu yaparken ideolojik kaygılar yerine ahlaki kaygıları ön plana almaktadır. Yapılması gerekenin moderniteyi idam sehvasına çıkarıp asmak olmadığını söylemektedir. Yapılması gereken modernite idealinde eksik olan ahlaki vicdanı gerçekleştirilebilmektir. Bu yapıldığı takdirde küreselleşmiş dünyada enformasyon olarak bu kadar birbirine yaklaşmış ama ruh olarak birbirinden tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar uzaklaşmış insan topluluklarının bir arada yaşamasının temelleri atılmış olacaktır.

Bauman, Polonyalı Yahudi bir ailenin çocuğu olarak 1920'de dünyaya gelmiştir. Yaşam seyri içinde faşist, sosyalist ve kapitalist rejimlerin hepsini deneyimlemiştir. Bütün bu rejimleri yaşarken entelektüel kimliğinin hakkını vererek hepsini eleştirel aklın süzgecinden geçirip, herhangi birinin boyunduruğu altına girmemiştir. Belki bu yüzden kendini hiçbir yere veya hiçbir şeye ait hissedememiştir. Bir dünyalı olarak ahlaki bir duruş ve entelektüel bir sorumluluk düşüncesi içinde sınırları aşan bir duyarlılığa sahip olmuştur. 1968 yılında Polonya'dan sınır dışı edilmesinin ardından İsrail'e, oradan da İngiltere'ye Leeds Üniversitesi Sosyoloji Kürsüsü'nün başına geçmek üzere gitmiştir. Çalışmalarına daha sonra burada devam etmiştir. Bauman'ın, kavramların yapı-sökümünü yapmaktan hoşlandığı gibi bunu insani ve toplumsal boyutlarıyla tartışmayı seven bir tarzı vardır. Modernitenin beşiğinde yaşarken modern bireyin yaşadığı düş kırıklıklarını ve düşüşlerini açıklamaya çalışmıştır. Sadece tespitlerde bulunmakla kalmayıp bu düşüşten bireyin kazanımlarını kaybetmeden nasıl çıkış yolları bulacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu noktada bireyi çevreleyen ideoloji, devlet, toplum, kimlik, Modernite, Postmodernite, ahlak, anlam gibi konuları yine

birey ve toplum bağlamında ele alıp aksayan yönleri gerek tarihsel boyutuyla gerekse ortaya çıkan örneklemeleriyle birlikte incelemiştir.

Bauman okumalarında ilk dikkate çeken unsur moderniteye karşı tatminsizlik ve boşluk duygusudur. Hatta bazen bu kızgınlığa bile yol açan duygularla karşınıza çıkmaktadır. Bauman'daki duygusal boyut sosyoloji okuması açısından da bir takım zorlukları beraberinde getirmektedir. Düşünceleri genel olarak parçalanmış metinler halinde iletmeyi seven Bauman, modernitenin belki de en çok eleştirdiği düzenleme ihtiyacına karşı çıkışından da olsa gerek dağınık anlatımı seven bir düşünürdür. Ancak yine dikkatli bir okuyucu şunu kolaylıkla tespit edecektir ki örnekleri ve değindiği konular birbiriyle çok uzak görünse de köken itibariyle aynı eleştiriler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bauman otoriter belirlenmişlikten hoşlanmayan bir sosyal bilimcidir. Bunun bilim adına yapılmasına da karşı çıktığı için kendisinde değerlendirmelerinde keskin sınırlar çizmeme gayreti içindedir. Bauman'ın eleştirilerine bakınca moderniteye karşı postmodern bir tutum içerisinde olduğu düşünülebilir. Ancak Bauman, postmodernitenin bir çözüm olmadığını tersine modernitenin bitmemiş bir proje olarak varlığını sürdürmesi nedeniyle postmodernitenin yaptığı eleştirilerin sadece modernitenin eksik yönlerini tamamlamak için kullanılabileceği değerlendirmesi yapmaktadır. İnsanın çıktığı macera içinde kendi bilincine varan bir uygarlık noktası olarak modernitenin kendisinden öncekilere yönelttiği eleştiriler bağlamında onlar gibi aynı üstenci bakışla bireyin bütün yaşam alanlarını belirleme iddiasından vazgeçerek, bireye kazandırdığı özerklik, özgürlük ve eleştirel akıl yanında ahlaki bir sorumluluk da kazandırması gerektiğini vurgulamaya çalışmaktadır.

### **3.2. Entelektüel Açmazı**

Modernite süreci incelemek bir bakıma bir hayal kırıklığının gelişimini izlemektir. Özellikle Bauman açısında bakılınca bu hayal kırıklığı çok acımasız bir eleştiriyi gerektirmektedir. modernite süreç itibariyle entelektüel bir projedir. Geçmiş dönemin toplumsal oluşumlarından en önemli farkı işte bu proje olma özelliğidir. Bu durum beraberinde planlamayı ve bu planlamanın aktörlerini gerektirmektedir. Bu aktörlerin en önemli iki unsuru bilimi temsil eden entelektüeller ve yasayıcı aklı

temsil eden yöneticilerdir. Modernite süreci bu iki unsurun ortaklığından, işbirliğinden doğmuştur.

Entelektüelin kim olduğu konusunda Bauman şu tespiti yapmaktadır; “Üyelerini entelektüellerin meydana getirdiği bir meslekler listesi oluşturmak ya da mesleki hiyerarşide bir çizgi çekerek çizginin yukarısındakileri entelektüeller olarak tanımlamak anlamsızdır. Her yerde ve her zaman, ‘entelektüeller’ bir hizmet için bir araya gelmenin ve kendi kendini görevlendirmenin birleşik etkisiyle oluşurlar. ‘Entelektüel’ olmanın anlamı kişinin kendi mesleği ya da sanat türü ile ilgili kısmi uğraşının üzerine çıkması ve içinde yaşadığı zamanın –hakikat, yargı ve beğeni gibi- küresel konularıyla ilgilenmesi demektir. ‘Entelektüeller’ ile ‘entelektüel olmayanları’ ayıran çizgi hep bir faaliyet tarzına katılma yönünde verilen kararlarla çizilir” (Bauman, 1996:8). Başka bir ifadeyle entelektüellik bir farkındalık durumudur. Kendinin ve içinde bulunduğu zamanın farkında olmak ve bu zamanın kontrolünü ele almakla ilgili bir farkındalık durumudur. Modernitenin ilk dönemlerinde entelektüel sahip olduğu konum itibarıyla hem farkındalığa hem de bu farkındalığı uygulayacak güce sahipti.

“Batı Avrupa sözcük dağarcığına girdiğinde ‘entelektüeller’ kavramı anlamını Aydınlanma çağıının kolektif belleğinden alıyordu. Modernitenin en belirgin vasfı olan iktidar/bilgi sendromu bu dönemde belirginlik kazanmıştı. Sendrom, modern çağın başlangıcında meydana gelen iki yeni gelişmenin 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 kullanımının gerektirdiği uygulamaları içeren görece özerk, kendi kendini yöneten bir söylemin kurulmasıydı” (Bauman, 1996:8). Bu söylemin oluşturulmasında temel görev entelektüele düşmektedir. Entelektüel nesnel idealleri belirleme ve bu ideallerin gerçekleştirme yollarını gösterme sorumluluğuna sahipti. Böylece dünya gizlerinden ve korkularından kurtulacaktı. “Dünyaya ilişkin tipik modern görüş, onun özünde düzenli bir bütünlüğü olduğu şeklindedir; düzensiz olarak dağılmış olasılıkların oluşturduğu bir örüntünün varlığı, olaylara bir açıklama getirilmesine olanak sağlar; bu açıklama eğer doğruysa aynı

anda hem bir önceden tahmin aracı hem de (gerekli kaynaklar mevcutsa) bir denetim aracı niteliği taşır” (Bauman, 1996:10). Modernite ve onun aktörleri olan entelektüel/yönetici ikilisi dünyayı kontrol edilebilir bir düzenliliğe kavuşturma arzusunda idi.

Entelektüelin bu isteklerini gerçekleştirmek için toplumsal bir inandırıcılığa sahip olması gerekmektedir. Tüm zamanlarda bu inandırıcılığı sağlamış olanlar toplumu yönlendirme ve biçimlendirme gücüne sahip olmuşlardır. Modern dönemin entelektüel bilim adamı da bu güce sahip olmak için geçmişin metafizik ve mistik unsurlarını kullanmayacağı için kendi inandırıcılığı için, içinde fedakarlığında bulunduğu yeni bir dünyevi metafizik oluşturmalıydı. Güç inandırmaktan geçmekteydi. Modern dönemin entelektüelinin gücü ise bilgi ve onun kutsallığıydı. “Tüm çağlarda (ancak en çok modern dünyada) bu yön, bilim adamlarına, dışardan müdahalelerin saf olmadığını ve potansiyel olarak bozucu etkide bulunabileceğinin düşünüldüğü ve müdahale edenleri uzakta tutmak için pratik önlemlerin geliştirildiği bir dereceye kadar kurumsallaşmış bir tecridi getirmiştir. ...Mesleki kariyerlerinin başlangıcında, dinsel ya da dindışı alanlarda çalışan bilim adamları kendilerini mutlak olarak ve yalnızca bilginin peşinden gitmeye ve bu arayıştan kaynaklanan becerilerinin geliştirilmesine adayacaklarına yemin ederler; buna karşılık, mesleki konumlarını, bunun tam da kendi konumları olduğunu ve ancak bu konumdan bulunabileceklerini ısrarla vurgulayarak savunurlar. ...Fedakarlığın şanı ve asaleti, fedakarlık sayesinde elde edilen bilgiye de yansır. Araçlar ile ürünler birbirlerini yüceltir ve bir kez bu süreç başladıktan sonra, birbirlerinin otoritesini pekiştirip, karşılıklı olarak birbirlerine haklılık kazandırır. Sonuçta, ikisi de toplumsal talepten bir ölçüde bağımsız hale gelirler. ‘Formüller’, lekesiz şöhret edinirler; çünkü bunlar, yetenek ve iradelerinin elvermemesi nedeniyle sıradan insanların sürdüremeyeceği bir yaşamı sürdüren ‘formül oluşturucular’ tarafından kaleme alınmıştır. Öte yandan, formül oluşturucular, düzenli olarak son derece saygıdeğer formüller ortaya atmak suretiyle, daha önce edinmiş oldukları saygınlığı korurlar. Yüksek statü iddialarını bir temele oturtmak için artık formül oluşturucular ile formüllerin gereksindikleri tek şey birbirleridir” (Bauman, 1996:21,22).



Bilim ve entelektüel, moderniteyle birlikte kendi fildişi kulesini, yükseltmeye başlamıştır. Eleştirel akla ve ona dinamizmini kazandıran bu akli kullanmaya muktedir entelektüel geçmiş çağlarda savaş açtığı doğmalara karşı kendi doğmasını yaratmaktadır. Bununla da yetinmeyip bu doğmanın nesnelik içerdiğini ileri sürerek eleştirel aklın tasfiyesinin zeminini de hazırlamaktadır. “Herhangi bir toplumsal üstünlüğün meşrulaştırılmasında merkezi rolü oynayan bilgi ise özellikle güçlü bir biçimde entelektüel praksis tavrına özgü bir özellik” olarak karşımıza çıkmaktadır (Bauman, 1996:26). Entelektüelin araçsal aklıyla beraber bilgi tahakkümün yeni biçimlerinin haklılık zeminini oluşturmaktadır. Bu zemin toplumların ‘bilimsel’ olarak tasnif edilip düzenlenmesinin de bir aracı haline gelmektedir. Böyle bir modernite anlayışı “Avrupalı olmayan kültürlerin, beyaz olmayan ırkların, alt tabakaların, kadınların, akıl sağlığı yerinde olmayanların, hastaların ya da suçluların oluşturduğu bir küme olsun; genel olarak zihin kapasitesinin düşüklüğü, özel olarak da ahlaki ilkelerin yeterince kavranamayışı ya da kendi hakkında düşüme ve kendini rasyonel olarak çözümlene eksikliği” gibi değerlendirme kıstasları ve bunların dayandırıldığı araçsal akıl bulguları sayesinde yükselmektedir (Bauman, 1996:26).

Moderniteyle birlikte entelektüelin yükselişinin en önemli gerekçesi değişen toplumsal yapıdır. “Modernlik öncesi çağda yaşayanların güvenliklerini savunmak ve tehlikelere karşı savaşmak için kullanmayı öğrendikleri tek silah, ne kadar güçsüzde olsa, kendi yoğun sosyallikleri, insan ilişkilerinin karmaşık oyunu idi” (Bauman, 1996:51). “Köylülerde, kasabalarda oturanlar da kendi güvenliklerini korumak için kendilerinden destek almak zorundaydılar –psikolojik açıdan olduğu kadar fiziksel açıdan da-. Güvenlik, bir dizi toplumsal dayanışma aracılığıyla sağlanmaya çalışılıyordu. Ayazdan korunmak için bedenlerine giysiler giydikleri gibi, kendilerini aile, akrabalık, köy ya da kasaba cemaati adını verdikleri, birbiri ardı sıra gelen insan ilişkileri katmanlarıyla kuşatırlar... Kasaba cemaati; aile, dostluk, komşuluk ve çeşitli meclisler gibi tüm boyutlarıyla, etkili ve gerçek dayanışma ilişkilerine nihai biçimini verirdi. Şehrin simgesi surlar gibi bunlar, tehlikeli ‘dışarı’ ile çeşitli topluluk bağlarının insanları birbirine bağladığı ‘içerisi’ arasındaki sınırları belirliyordu...” (Muchembled’ten aktaran Bauman, 1996:51). Moderniteyle birlikte oluşan kent yaşantısı bu yoğun sosyalliğin ortadan kalkmasına neden olduğu gibi

artık içerisi ve dışarısi gibi kesin sınırlarında belirsizleşmesine, dosttun düşmanın belli olmamasına yol açmıştır. Durum böyle olunca modern insan yardıma ihtiyaç duyan insan haline gelmiştir. Çünkü o korku ve belirsizlikle örülmüş bir dünyada yaşıyordu; “Sağı solu belli olmayan ve hükmedilmeyen doğa karşısında duyulan korku vardı, kişisel talihsizlik korkusu, sağlığını ya da itibarını yitirme korkusu ve sıradan, zamana bağımlı olmayan insani korkuların oluşturduğu uzun bir liste. Ancak bekliden de hepsinden daha güçlü olan korku, yeni ve giderek artan belirsizliğin yol açtığı dehşetti” (Bauman, 1996:50). Böyle bir toplumda da bireylerin kendi yaşantılarını kendilerinin kontrol etmesi mümkün değildi. Yine bu durumda modern toplumun korunması için bu bireylerin kendi başlarına bırakılması da mümkün değildi.

“Bireylerin yaşamlarını kendi başlarına sürdürmesi olanaksız kılan, toplumsal olarak üretilmiş yetersizliğe dayanmaktadır. Bireylerin yaşam etkinliklerindeki maddi veya manevi belli aşamalar, pratik ve düşünsel yönleri itibarıyla kendi denetimlerinin ötesinde olmak zorundadır, bu nedenle bir başkasının tavsiyesine, yardımına ya da aktif müdahalesine gerek duyarlar. Bu yetersizlik, bireyleri belirsizliğin kaynaklarına yakın bir yere, dolayısıyla bir egemenlik konumuna yerleştirdiği için gerçek bir bağımlılığa yol açar” (Bauman, 1996:28). Bu egemenliğin en olumlama yönüdür. Böylece tahakküm kurma meşru bir zemine oturtulmuş olmaktadır. Bu noktada entelektüel bu tahakkümün bilgisel zemini hazırlama görevini üstlenmiştir. O yol gösterici bir uzmandır. Modern toplumdaki egemenlik belki mistik ya da metafizik değildir ama nesnel, tartışılmaz ölçütlere sahip ve araçsal akıl tarafından faydası gösterilmiş bir egemenliktir. Böyle bir egemenliğin olduğu toplumda sürekli bir gözetleme ve denetleme ihtiyacı söz konusudur. Bu egemenlik durumu modern öncesi dönemler içinde geçerli olan bir şeydir. Ancak “modern çağda olan şey, gözetim gücünün geleneksel faillerinin iflas etmesiydi. O nedenle, disipline dayalı denetim, geçmişte olduğu gibi sıradan bir şey olarak yapılamazdı. Artık sorun görünür hale gelmişti, özenle ele alınması, tasarlanması, örgütlenmesi, idare edilmesi ve bilinçli bir biçimde üzerine eğilmesi gereken bir şeydi” (Bauman, 1996:55). Bunu yapacak olan ise siyasi erkti. Bunu

yaparken de ona gerekli araçları sağlayacak olan ise araçsal aklın ve nesnelliğin esiri olmuş olan entelektüeldi.

Modern toplumda entelektüele düşen en önemli görev eğitmektir. “Halk kültürünün ve onun gücünün dayadığı temellerin birer yıkıntı haline gelmesinin sonucu olarak eğitim bir gerekliliktir” (Bauman, 1996:86). “Eğitimin amacı, itaati öğretmektir. Uyum gösterme içgüdüleri ve isteği, emirleri yerine getirme, üstlerin tanımladığı biçimiyle kamusal çıkar neyi gerektiriyorsa onu yapma, planlanmış, tasarlanmış, bütünüyle rasyonelleştirilmiş bir toplumun yurttaşlarının en çok gereksindiği beceriydi” (Bauman, 1996:91). Böylece “kamusal çıkarla bağdaşan davranış tarzı herhangi bir bireysel eylemden önce toplum tarafından kararlaştırılacaktı ve toplumun çıkarlarının yerine getirilmesi için bireylerden beklenen tek beceri disiplin becerisi” olacaktı (Bauman, 1996:91). Aydınlanmacı Entelektüellerde halkı bu noktada eğitme görevini üstlenmişlerdir. Çünkü onlara göre halkın eğitilmesi gerekiyordu. “Halk diye yazmıştır Diderot, ‘tüm insanların en aptalı ve en kötüsüdür’. Diderot herhangi bir ayırım gözetmemiştir. Bir anlamda, ‘halk’ın özünü böyle bir ayırımın olmayışı oluşturuyordu. ...Diderot için ‘halk’ yalnızca bir yığındı” (Bauman, 1996:96). Bu yüzden Aydınlanmacılar akla dayalı bilginin halka hakim olmasını istiyorlardı. Amaçları halkı bilgilendirmekten çok bilginin egemenliği altına almaktı. Böyle olunca, “Aydınlanma köktencililiğinin özünü bilgiyi yaymak değil, yasalaştırmak, örgütlemek ve düzenlemek olduğu ortaya çıkmaktadır” (Bauman, 1996:91).

Modernitenin ve onun yaratıcısı entelektüelin dünya tasavvuru bir uygarlık çağını oluşturmaktır. “Uygarlık bir etiketti; öğrenilmesi ve sadakatle izlenmesi gereken bir davranış kodu, seçilmişler topluluğuna kabul edilen herkesin kabul etmesi ve uyması istenen bir kurallar dizisiydi, diğerlerinden istenen ise, kurallara uymayı, gruba sadakatin ve üyeliğin uygun olmanın yeterli bir kanıt olarak kabul etmeleri bekleniyordu” (Bauman, 1996:112). Modernite öncesi toplumda bireyin o toplumda doğması aidiyet için yeterli iken modern toplumda ait olmak için bireyin kendini kanıtlaması gerekiyordu. Bu kanıtlamanın yolu da uygarlığın gerektirdiği yeterli eğitimsel donanıma sahip olmaktan geçiyordu.

Entelektüelin toplumu düzenleme isteği, topluma kendi aklının hakim olması isteği bütün alanları kapsayan bir istektir. Entelektüel kusursuz ve her şeyin kesin olduğu ve kontrol altında tutulduğu bir dünya istiyordu. Modernite düşü her şeyin mantıksal ve bilimsel olmasını istiyordu. Kim Lewin'in ifadesiyle; "modern sanat bilimseldi. Teknoloji geleceğe, ilerlemeye ve nesnel hakikate olan inanç üstüne kurulmuştu. Deneyseldi: görevi, yeni biçimlerin yaratılmasıydı. İzlenimcilik, optik araştırmalara giriştiği andan başlayarak, bilimin yöntem ve mantığını paylaştı. Kübist geometrinin Einstein fiziğine özgü göçecilikleri, Konstrüktivizm ile Fütürizmin, Stijl ile Bauhaus'un teknolojik görüşleri, Dadaistlerin şematik araçları vardı. Freud'un rüya evrelerinin Gerçeküstü görselleştirilmeleri ve psikanalitik süreçlerin Soyut-Dışavurumcu temsilleri bile irrasyonel olanı rasyonel tekniklerle ehlileştirme girişimleriydi. Çünkü modernist dönem bilimsel nesnelliğe, bilimsel buluşlara inanıyordu: bu dönem sanatında yapının mantığı, ve saflık, berraklık ve düzen istiyordu. Bunun dışındaki her şeyi, özellikle geçmişi yadsıyordu; idealist, ideolojik ve iyimser modernite, utkulu, yeni ve daha iyi bir gelecek temeline dayanıyordu" (Bauman, 1996:159,160).

Entelektüel geçmişin dünyasına akıl ve bilim adına saldırarak toplumun ve bireyin üzerinde taht kurmuş bütün unsurları birer birer tahtından indirdi. Bunu yaparken bireyin ve toplumun iyi ve özgür olması hedefinden hareket ediyordu. Ona göre toplum kusurluydu, ama düzeltilebilirdi. Bunu yapmanın yolu ise topluma akıl ve bilimin hakim olmasını sağlamaktan geçiyordu. Ancak süreç umulduğu gibi gerçekleşmedi.

"Modern kültürü inceleyen bütün sosyologlar konuyu Steiner'in kıyamet önsözlerine kadar vardırırsa da, bir çoğu onun teşhisine özünde katılacaktır: bir zamanlar tartışmasız kabul edilen değerler hiyerarşisi çökmüştür ve Batı kültürünün bugün en göze çarpan özelliği otoriter değer yargılarının gerçekleştirileceği zeminin yokluğudur. Doğal olarak sosyologlar böyle bir sonuca yol açan toplumsal süreçle ilgilenmektedirler. Aydınlanma hamlesinin soluğu toplumun 'genel' ve 'uyumlu' mükemmelliğini gerçekleştirmeye neden yetmemiştir. Neden bilimsel bilgi yaşamın arzu edilen nitelikleri arasında umulan uyum gerçekleşmemiştir? Bu soruların en

yaygın yanıtlarından biri, insan bilgisinin kendi kendisine ilerleyen ve durdurulması olanaksız bir biçimde, çok sayıda dar kapsamlı, kimisi, yalnızca gevşek olarak birbiriyle bağlantılı uzmanlıklara bölünmüş olmasıdır” (Bauman, 1996:186). İnsan bütünlüğü modern zamanlarda bölünmüştür. İnsan artık bütünsel bir anlamdan koparıldığı gibi bunun yerini dolduracak güçte ve etkiye yeni anlamlar üretilememiştir. Aydınlanmanın vahşilik yerine uygarlığı koyma misyonu ve bu misyonun gerçekleşmesinde en önemli röle sahip entelektüelin akıbeti süreç içerisinde tam anlamıyla rayından çıkmıştır.

Bütün bunlara karşın entelektüel hala önemlidir. Modernitenin ve kendi akıbetinin tekrar rayına girmesini sağlamak ve moderniteyi hedeflediği insancıl hedeflere vardırmak için gereklidir. “Kesin olan bir şey söylemek gerekirse, o da şudur: Söylemsel kurtarmanın aciliyeti, entelektüellerin oynayacakları rolün önemini artırmaktadır. Söylemsel kurtarma hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde onların görevidir. Modernite projesi entelektüellerin sürdürüp geliştirdikleri kültür geleneğine yerleşmiştir ve hala orada durmaktadır. Önceden olduğu gibi, Entelektüeller, modern toplumun halihazırda almış olduğu biçimin içerdiği kurtuluş olanağını açığa çıkararak ve kurtarma pratiğinin gerçekçi stratejilerini ortaya koyan yeterli kuram (tarih, toplumsal sistem ya da iletişim eylem kuramı) oluşturarak ve ikincisi, toplumun giderek daha geniş kesimlerini kurtarma tartışmasına sokup gerçek demokrasiyi teşvik ederek [tekrar] Aydınlanma sürecini başlatmalı ve yönlendirmelidirler” (Bauman, 1996:228).

Bireyin özerkliği ve özgürlüğü sorunu hala entelektüelin önünde bir ahlaki problem olarak durmaktadır. Ancak entelektüel bunu gerçekleştirmek için atacağı her adımda modernite sürecinde düşülen yanılgılardan ve araçsal aklın cazibesinden uzak durmalıdır. Tamamlanmamış bir proje olan modernitenin tamamlanmasında totaliter bir tutum yerine temelinde ahlaki meşruluğun bulunduğu yeni bir süreç izlenmelidir. Bu yapılırken “toplumsal sistemin meşrulaştırılması bir kez daha kamunun tartışma konusu haline getirilmelidir; bir kez bu gerçekleştiğinde, kendisini metalaşmanın başarıları açısından değil, kişi yönelimli değerler açısından; araçsal akıl açısından değil, pratik akıl açısından meşrulaştırması yönünde toplumsal sistem üzerinde

oluşacak baskı zorunlu olarak bunu izleyecek ve böylece, modernite projesinin vaat ettiği özgürleşme koşulları yaratılmış olacaktır” (Bauman, 1996:228). Modernitenin tarihine bakıldığında “...önayak olduğu bu bireysel özerkliği ve demokratik hoşgörüyü endüstri ve meta üretimine özgü araçsal aklın işlevsel gerekliliklerine bağımlı kılmıştır. Bağımlılığın eksiksiz biçimde gerçekleşmesi, tarihsel olarak yaratılan ilişkinin doğal ve değiştirilemez görünmesine yol açmıştır” (Bauman, 1996:228). Şimdi yapılması gereken ise “ilişkinin tarihsel ve rastlantısal yönünü sergilemektir” (Bauman, 1996:228).

Bu noktada söylenecek son söz; “Modernite çağı (yani, kişisel özerklik ve toplumsal rasyonalite şeklindeki ikili değer varlığıyla belirginlik kazanan çağ) sona eremez; ancak tamamlanabilir. Henüz tamamlanmış değildir. Modernite projesini tamamlanma aşamasına getirmek hala entelektüellerin işlevi olarak kalmaktadır” (Bauman, 1996:229).

### **3.3. Yasayıcı Akıl Açmazı**

Modernitenin oluşmasında entelektüel her ne kadar birincil röle sahip olsa da onu gerçekleştirmek için siyasal güç ihtiyacı vardı. Bu noktada entelektüel ile siyasal iktidarın işbirliği gerçekleşmiştir. “Bütün modern çağ boyunca, felsefecilerin yasayıcı aklı, devletin maddi uygulamalarıyla uyum içinde oldu. Modern devlet, egemenliğindeki insanları, aklın yasalarıyla uyumlu, düzenli bir topluma dönüştürmek için onları kapsamlı bir şekilde incelemeyi misyon edinmiş, kutsal bir cihat gücü olarak doğdu. Rasyonel bir şekilde tasarılan toplum, modern devletin nihai amacı olarak ilan edilmişti” (Bauman, 2003:34). Eleştirel akıl toplumu düzenleme konusunda yasayıcıydı. “Eleştirel felsefenin yasama özlemleriyle yeni doğan modern devletin kendi üstün ve tartışmasız egemenliğini kurmak için kökünden sökmek zorunda olduğu geleneksel dar görüşlüklerin keşmekeşiyle, evrensel ve ebedi aklın sesinin duyulabilmesi ve mutlak kesinliğinin algılanabilmesi için susturulması gereken dogmacı okulların kakofonisi arasındaki hakiki simetri gibi” yasayıcıydı (Bauman, 2003:38). Bu modernitenin özündeki problemleri alandı. Modernitenin rayından çıkmasının en önemli nedenlerinden biriydi. Eleştirel akılla başlayan süreç dogmatik bir sürece dönüşmüş başlangıçta entelektüelin güdümünde

olan dönüşüm entelektüelin siyasetçinin aracı durumuna dönüşmesiyle tamamen yasayıcı aklın dogmatik meşruluğu halini almıştır.

“Modern yöneticilerle modern felsefeciler, her şeyden önce yasayıcıydı; onlar, kaosu tespit ettiler, onu evcilleştirmeye, yerine düzeni yerleştirmeye çalıştılar. Yerleştirmek istedikleri düzenler, tanımları gereği yapaydı; bu yüzden bunların, aklın sadece kendilerini onayladığını iddia eden, aynı şekilde muhaliflerinin tamamını gayri meşru sayan yasalarla uyumlu tasarımlara dayanmaları gerekiyordu. Modern yöneticilerin ve modern felsefecilerin tasarlama tutkuları tam birbirileri için yaratılmıştı; bunlar; iyi günde ve kötü günde, aşkta ve savaşta hep birbirleriyle olmaya mahkumlardı. Birbirlerini tamamlayan değil de birbirlerine benzeyen eşlerin yaptığı bütün evliliklerde olduğu gibi, bu evlilik de, hem karşılıklı yaşanan yoğun zevklere hem de çetin çatışmaların ıstıraplarına gebeydi” (Bauman, 2003:38). Amaç birlikte yaşanabilecek ortak yaşam alanının düzenlenmesiydi. Ancak bu yapılırken eleştirel aklın yitimi ve bunun tamamen yasayıcı akla dönüşmesi modernitenin kendisinin eleştirdiği geleneksel bir tahakküm aracına dönüşmesine yol açmıştı. Bu aynı zamanda eleştirel aklın içinden çıkan bir sorundu. Aklın tek başına meşru bir araç haline gelmesi ve yeni bir totaliterlik için aklın kutsallaştırılmasıdır.

Modernite sürecinde; “aklın felsefe mahkemesinde kabul edilen yargıları, zorunlu ve kesin ve mutlak evrenselliği olan yargılardır. Yani bunlar, rakip kabul etmeyen ve dışarıda, kabul görececek bir otorite iddia edebilecek herhangi bir şey bırakmayan yargılardır” (Bauman, 2003:39,40). “Bu temel felsefeyle yeni doğan modern devletin temel siyaseti diyebileceğimiz şey arasında karşılıklı ilişki vardı. Bu ikisinin ilan ettikleri ihtirasları ve uyguladıkları stratejiler arsında çarpıcı bir simetri bulunuyordu; yasal ya da felsefi ilkelerin evrensellik prensibi olarak ifade edilen yasama gücünün egemenliği konusunda her iki tarafta da bir saplantı vardı. Kant, Descartes ve Locke’u harekete geçiren itki, mütehakkim (kolektif olarak sınırlarından kurtulmuş) bir insanlık düşüydü; bu, onlara göre, insan onurunun saygı gördüğü ve korunduğu tek durumdu. Bu düşünürlerin ilan ettikleri ve sıkıca sahiplendikleri hakiki kaygılar, insanın egemenliğiydi; aklı, yüksek yasayıcı kürsüsüne bu egemenlik adına çıkarmak istiyorlardı. Ne var ki, yasayıcı aklın

stratejisiyle söz dinlemeyen gerçekliğe tasarlanmış düzen getirmeyi kafasına koyan devlet iktidarının uygulaması arasında belli bir seçici yakınlık vardı. Modern felsefenin ve genel modern bilimsel zihniyetin yasayıcı aklı, düşünürlerin bilinçli hedeflerinden bağımsız olarak, modern devletin belirlediği pratik görevlerle uyum içindeydi. Bu iki etkinlik birbirine gönderme yapıyor, birbirini güçlendiriyor, birbirinin itibar ve özgüvenini besliyordu. Sözde despot nasıl niyetlerinin evrensel geçerliğinin onaylanmasına gereksinim duyuyor idiyse, yasayıcı akıl da despotu, yürütücü rolü için eğitmekten, onu aydınlatmaktan vazgeçemiyordu” (Bauman, 2003:41).

Entelektüelin amacı insan aklını zirveye koyarak insanı merkeze yerleştirmektir. Siyasal iktidarla bu yüzden ortaklığa gitmişti. Ancak bu ortaklıktan, insanı araçlaştıran, hedefleri insanın üzerine çıkararak ve bu hedefler için her şeyin yapılmasını meşru sayan bir sonuç çıktı. “Modern bilim, güçlü ve karşı konulmaz bir tutkudan, doğayı fethetme ve onu insan gereksinimlerine tabi kılma tutkusundan doğdu. Bilim adamlarını sürekli olarak hiçbir insanın gitmeye cesaret edemediği yerlere gitmeye iten meşhur bilimsel merak, asla denetim, yönetim ve şeyleri olduklarından daha iyi kılma vizyonundan bağımsız olmadı” (Bauman, 2003:57). Doğa üzerindeki bu tutku modern devlette insan üzerinde uygulanabilir bir tutkuya dönüştü. Özgürleştirme parolasıyla (bunu bu şekilde ortaya konması da tahakküme zemin hazırlayan bir paradoksu içermektedir) ortaya çıkan modernite projesi özgürlüğü tahakküm kurma için meşru bir dayanak haline getirmiştir. İnsana ve topluma düzenlenmesi gereken bir doğa parçası muamelesi yaptığınızda orada insandan ve eleştirel aklımdan bahsedemezsiniz. Orada olan sadece tahakkümün estetik sunumudur. Modernite projesinin tartışılır hale gelmesinin ve eleştirilmesinin temelinde yatan en önemli sorun budur. Yinede modernitenin hakkını vermek gerek. Kendi bünyesinde her zaman bulunan eleştirel akıl sayesinde yine kendindeki problemlerin farkına varma potansiyeline sahiptir. Farkına varmak düzeltme şansını da içinde taşır. Yalnız bu düzeltme, yine modernitenin içine düştüğü hata itibarıyla bir takım araçlara erginlik vererek onları kutsallık koltuğuna oturtmakla olamaz.



Modernitenin süreç boyunca düştüğü büyük hataların özündeki akla dayalı gerçeği en tepeye koyma ideali totaliter bir iddiadır. Bu iddianın kökeninde bilim yatmaktadır. Modernitenin bilime olan aşırı inancı ve bilimin bütün sorunları çözebileceği şeklindeki düşüncüsü bilim adına sınırları ortadan kaldıran bir uygulama problemini de beraberinde getirmiştir. Değerden arınmış bilim araçsal aklın hizmetindedir; “Bilim adamları nesnelliği yüceltir, değer yargılarını küçümser, bunlardan kaçınırsa bundan sonrası araçsal rasyonelliğe kalır” (Bauman, 2003:69). Böyle bir rasyonellikte her türlü eylem amaç için mubah haline gelir. “Modernite, bir amaca yönelik eylemi ahlakın ayak bağlarından kurtararak”, hedefler için her şeyin yapılmasını pragmatik bir düstur haline getirdi (Bauman, 2003:70). Bu da modern siyasetçi için büyük bir nimet haline gelmiştir. O artık eylemlerinin gerekçesini modernitenin ideallerinde alma hakkı kazandığı için herhangi bir ahlaki yükümlülüğe sahip de değildi. Modernliğin en önemli buluşu olan bürokrasi bu niyet için biçilmiş kaftandır.

Bürokrasi Weber’inde ifade ettiği gibi; “hassaslık, hız, belirsizlikten arınmışlık, iyi bir dosya bilgisi, süreklilik, dikkat, birlik, kesin itaat, sürtüşmelerin ve malzeme ve personel maliyetinin azaltılması, sıkı bir bürokratik yönetimde bunlar optimum düzeye yükseltilmesidir. ...Her şeyden önce, bürokratizasyon yönetim işlevlerini saf nesnel görüşlere göre ele alma ilkesini uygulayabilmede optimum olanak sağlar. ...İşin ‘nesnel’ yapılması öncelikle, işin sağlam kurallar uyarınca ve kişilere bakılmaksızın yapılması anlamına gelir” (Bauman, 1997:33). Böylece bürokrat için ahlaki sorumluk ortadan kalkmaktadır. O sadece işini en iyi yapma ve amacı en iyi şekilde gerçekleştirmeye hizmet eden sorumluluğuna sahiptir.

Modern devlette bürokrat; “...üstlerinin emirlerine, başka türlü davranmayı gerektiren hiçbir uyarı dikkate almaksızın itaat etme; üstlerin buyruklarında tanımlanan örgütün yararlarına olan bağlılığı diğer her türlü bağlılıktan ve bağlantıdan üstün tutma eğilimindedir. Bağlılık ruhunu etkileyen ve bu yüzden bastırılması ve yok edilmesi gereken diğer ‘dış’ etkiler arasında en belirginini, kişisel görüş ve tercihlerdir. Disiplin düşüncesi kişinin tümüyle örgütsel bir kimlik kazanmasına yönelir” (Bauman, 1997:41). Modernite içinde bireysel özerkliğin ve

özgürlüğün en üst düzeyde yitimi sahip olduğu güce rağmen, bürokrasi içinde gerçekleşmektedir. Bürokrat artık kendi idealleri ve arzuları olan bir birey olmaktan çıkarak tamamen bir araç konumuna düşmekte ve ahlaki bir yitimle karşı karşıya kalmaktadır. Bu yitim onun olabilecek en insanlık dışı faaliyetlere ortak olmasının da yoluna açtığı gibi bunlardan dolayı sorumluluk duyma yetisini ortadan kaldırmaktadır.

Modern hukukta suç bireyselleşirken bürokrat için bu geçerli olmaktan çıkmaktadır. Yine Weber'in ifadesiyle; devlet memurluğunun onuru, üst otoritenin buyruğunu aynen, kendi inançlarıyla örtüşüyormuş gibi, dürüstçe uygulama yeteneğindedir. Buyruk ona yanlış gelse de, devlet memurunun uyarısına karşın otoritenin buyrukta direttiği durumları da kapsar bu (Bauman, 1997:42). Durum böyle olunca, "bu tür davranış bir devlet memurunun ahlaksal disiplin ve feragatin en yüksek düzeyi demektir. Onur aracılığıyla, ahlaksal sorumluluğun yerini disiplin almıştır. Toplumsal ve ahlaksal davranış uygunluğunun kaynağı ve güvencesi olarak bürokratik kurallar dışında her şeyin meşruluğunu kaldırmak, yani kişisel vicdanın egemenliğini yadsımak en yüce ahlaksal erdem haline gelmiştir böylece. Bu tür erdemlerin uygulanması sırasında bazen ortaya çıkabilecek rahatsızlıklar üstlerin ısrarıyla telafi edilir: astların yaptıklarından sorumlu olan kendisi, yalnızca kendisidir" (Bauman, 1997:42). Bu sorumluluk duygusunun giderek buharlaşıp görünmez hale getirilmesidir. Sorumluluk artık insani bir durum olmaktan çıkıp bireyi aşmaktadır. Birey artık yaptıklarından dolayı sorumlu değildir. Sorumluluk yöneticiler tarafından belirlenmiş yüce ideal için görevlerini yerine getirmenin adı olmuştur. Önemli olan amaca ulaşmaktır, araçların veya yolun bir önemi yoktur. Ahlaki olanda hedefe ne kadar vardığıdır. Makine dişlisinin işleyen soğuk çarkı vicdanla yer değiştirmiştir.

Bürokrasinin bu şeklinin kökeninde modernitenin araçsal akli yatmaktadır. Modernite her şeyi akıllaştırmaya ya da akla uygun hale getirme çabasıydı. Böyle bir ülkü beraberinde aklın yüceltilmesini taşımaktadır. Bir noktadan sonra aklın bu ülküsü aklın kendisini bir araç olarak kullanımına yol açtı; verimlilik için, başarı için, yada sonuca ulaşmak için bir araç. "...İşlerin akılcı yürütülme koşulları aynı zamanda amaca yönelik, akılcı eylemin öbür normlar tarafından yönetilen işlemlerle

yer değiştirmesini yalıtımda güçlü etmenler olarak bir işlev yerine getirdiğini, yani onların iş dışı formasyonların uygulamasında sürdürülen, karşılıklı yardımlaşma, dayanışma, karşılıklı saygı gibi kuralların sınırlayıcı etkisine karşı bağışık kıldığını daha açık bir şekilde görürüz. Akılcılaştırma eğilimin bu genel başarısının modern bürokraside yasallaştırılıp kurumsallaştırmış olması beklenmedik bir şey değildir. Modern bürokrasi aynı şekilde, geriye dönüşlü olarak yeniden gözden geçirilirse esas kaygısının ahlakı susturmak olduğu, üstelik bunun eylemin akılcı işbirliği yöntemi olarak onun başarısının temel koşulu olduğu görülecektir” (Bauman, 1997:50).

Modern düş barbarlığı dışlayarak bir uygarlık oluşturma amacındaydı. Ancak oluşturduğu insan profilinde barbarlığı ortadan kaldırmayı bırakın tersine bunu akılcı araçlar kullanarak sistemleştirdi. şiddet moderniteyle kalkmadı, tersine içeriği ve anlamı değişti. “Modern uygarlığın şiddet içermeyen karakteri tam bir yanılısamadır. Daha doğrusu onun, kendini kandırma ve kendini ilahlaştırmasının; kısacası, onun meşrulaştırıcı mitinin ayrılmaz bir parçasıdır. Uygarlığımızın şiddeti, onun insanlık dışı, alçaltıcı ve ahlakdışı niteliğinden ötürü ortadan kaldırdığı doğru değildir” (Bauman, 1997:131). Barbarlık modernite sürecinde hiç olmadığı kadar dışa vurum yaşadı. Ancak artık eskisi gibi duygusal bir şiddet olarak tezahür etmek yerine akılcı yöntem ve araçlarla karşımıza çıkmaktadır. Modernitenin büyük gücü sarsılmaz bürokratik yapılanma, barbarlık karşısında çaresiz kalmaktadır. Hatta bu barbarlığın oluşmasına yol açmaktadır. Böylece, “uygarlık, kendi var ettiği korkunç gücün ahlaklı kullanılacağı güvencesini veremeyeceğini gösterdi” (Bauman, 1997:148).

Modernitenin bu açmazlar içine düşmesinin en önemli gerekçesi, “demokrasinin çöküşü (ya da doğmayışı) en inandırıcı yanıt gibi görünüyor. Geleneksel otoritenin yokluğunda halkı aşırılardan koruyabilecek tek şey olan kuvvetler ayrılığı ancak siyasi demokrasiyle sağlanabilir. Ama siyasi demokrasi çabucak gelmez ve eski otoritenin dayanağı ve denetim sistemi kırıldığında kök salması daha da yavaşlar” (Bauman, 1997:148). Modernitenin siyasi anlamda en büyük hayal kırıklığı da bu noktada olmuştur. Modernite döneminde yaşanan kıyımların ve düşmanlıkların altında yatan unsur budur. Modernitenin siyasal yapılanması ve bürokrasinin vicdansızlaşmasının önüne geçmenin ve bireyi modern

devlet içinde arzulanan merkezi rolü kazanmasının yolu “güç çoğulculuğu, dolayısıyla da otoriter görüş çoğulculuğudur. Eylemin ahlaki sorumluluğunu, bunun doğal sahibine, yani eyleyen bireye iade eden tek şey çoğulculuktur” (Bauman, 1997:72). Bunu olabilmesi için modernitenin her şeyi düzenleme ve projelendirme sevdasından vazgeçmesi ve insan merkezli bir ahlaki temel alan bir eleştirel akli devreye sokmasıyla mümkündür. Kutsal bir ideal belirlemek yerine kutsal ideal için her şeyin mubah olduğu düşüncesini kökten kaldırıp yerine bireyin özerkliği ve özgürlüğüne dayalı toplumsal yaşantı alanı oluşturulmalıdır.

### 3.4. Müphemlik ve Postmodernite Açmazı

“Müphemlik, belirsizlik, çift anlamlılık... Bu sözcükler gizem ve muamma duygusunu verirler; aynı zamanda, belirsizlik adı verilen hoşnutsuzluğa ve kararsızlık ya da duraksama denilen kasvetli bir zihin durumuna işaret ederler. Şeylerin ya da durumların müphem olduğunu söylediğimiz zaman, neler olacağından emin olamadığımızı kastederiz ve bu durumda, ne nasıl davranacağımızı biliriz, ne de eylemlerimizin sonucunun ne olacağını kestirebiliriz. İçgüdüsel olarak ya da öğrenilmiş alışkanlıkla, güvenliğin ve özgüvenin düşmanı olan müphemlikten hoşlanmayız ve ondan korkarız. Durumlar belirsiz değilse, ne yapılacağı açıksa ve onu yaptığımız zaman olacaklar kesinse, kendimizi daha güvende ve daha rahat hissedeceğimize inanma eğilimi gösteririz” (Bauman, 2005:76). Modernite tarihinin gerçekleştirmek istediği ana hedeflerden biri işte bu müphemlik halini ortadan kaldırmaktır. Belirsiz olan her şeyi belirlemek ve sınırlarını çizmektir. Modernite çıkış itibarıyla birey ve özgürlüğünün üzerine kurulmuş bir projedir. Ancak bu özgürlüğün sağlanabilmesi için her türlü kontrol dışı olanın kontrol altına alınması ve toplumsal yaşam alanının her türlü tehditten temizlenmesi gerekmektedir. Bu güvenlik anlayışı özgürlük-güvenlik paradoksunu doğurmuştur.

Modernitenin bu güvenlik ihtiyacı beraberinde tanımlamaları getirmiştir. Modernite için güvenliği bozan her şey aynı zamanda modernitenin ideali olan temizlik düşünüsünde bozmaktadır. Birey için modern proje güzel, temiz ve düzenli bir yaşam alanı oluşturma isteğindeydi. “Kültür ya da uygarlık olarak modernite, güzellik, temizlik ve düzenle ilgilidir. Güzellik, temizlik ve düzen küçümsenecek ve

feveran, hıçkırıklar ve pişmanlık olmadan öyle kolayca vazgeçilecek kazançlar değildir. Ancak aynı zamanda da ağır bir bedel ödemedi kazanılacak şeyler de değildir” (Bauman, 2000:8). Modernite bireyi baskı altında tutan her türlü geleneksel otoritede, doğadan ve bilinmeyenden kurtararak onu özgürleştirmeye çalışıyordu. Ancak bu çalışma modernitenin özüyle çelişkili durumları da beraberinde getiriyordu. Çünkü böyle bir istek bireyin ve aklının yeni belirlenmişlikler içine sokulması anlamına geliyordu. Eleştirel aklın savunucuları bile bundan kaçış olamayacağını düşünerek modernitenin bu ruhunun güvenlik için feda edilmesini uygun bularak özgürlüğü güvenliğe kurban vermişlerdir. Böylece “uygar insan, bir parça güvenlik karşılığında kendi mutluluk potansiyelinin bir kısmını takas ediyordu” (Bauman, 2000:9). Modern yaşam alanını korumak ve bireye bu yaşam alanında ideal olarak tasarlanmış mutluluk imkanını sağlamak için Modern birey için bu ödenmesi gereken bir bedeldi. Yinede bu durum modern birey için hoşnutsuzlukların doğmasına yol açmaktaydı. “Modernitenin alamet-i fabrikası olan bu hoşnutsuzluklar aşırı düzenden ve bunun ayrılmaz parçası olan özgürlük kılığında ortaya çıkıyordu. Zayıf ya da korumasız bünye, vahşi dünya ve saldırgan komşular üçlü tehdidi karşısındaki güvenlik arayışı, özgürlüğün kurban edilmesine davetiye çıkarıyordu. ...Güvenlik adına özgürlüğü kısıtlamayı seçen bir uygarlık çatısı altında, daha fazla düzen daha fazla hoşnutsuzluk anlamına geliyordu” (Bauman, 2000:9).

Modernite düzen idealini gerçekleştirmek için en fazla akla güvenmiştir. Çünkü akıl sıkı sıkıya mantık kurallarına ve düzenliğine sahiptir. Akla dayalı düzenleme ihtiyacı öyle bir noktaya gelmiştir ki Michel Foucault’da yaptığı tespitte görüleceği üzere, modern dönemin ilk yıllarında deliler kent yetkileri tarafından toplanıyordu, ve denize gönderiliyordu (Bauman, 2000:14). Bu modern kentin düzenini bozabilecek her türlü pislikten arındırma çabasıydı. Dolayısıyla modern akıl tanımlamalarıyla temiz ve pis , güzel ve çirkin, iyi ve kötü ayrımlarını oluşturmaya çalışıyordu. Bütün bu ayrımların temelinde güvenliğin sağlandığı ideal bir düzen yaratma çabası vardır. “Temizlik ve bununla ilintili olan hijyen (pislüğün savuşturulması) merakının düzenin kırılma ile ilişkisi sadece öyle tesadüfi bir ilişki değildir; bu, sadece düzen üzerine titreyerek onu devam ettiremeyeceğimizi

düşündüğümüz ve biz hiçbir şey yapmadan düzenin kendi ivmesiyle bizi kurtarmasını bekleyemediğimiz bir durumdur. Düzen, bizim hareketimiz için nizami ve istikrarlı bir çevreyi, olayların olma olasılıklarının rastgele değil sıkı bir hiyerarşiye göre dağıldığı –belli olayların muhtemel olacağı, diğerlerinin daha az ihtimalle yaşanacağı ve diğerlerinin ise neredeyse asla yaşanmayacağı- bir dünyayı ifade ediyor. Biz sadece böyle bir çevreyi anlayabiliriz. Biz nasıl devam edileceğini yalnızca böyle ortamlarda biliriz. Hareketlerimize kesin olarak –yani kafamızdaki hesapların gerçekten tutacağını umarak- sadece böyle bağlamlarda karar verebiliriz. Dünyadaki varlığımız süresince kazandığımız alışkanlık ve beklentilere sadece burada güvenebiliriz. Biz insanlar bir hafızaya ve belli bir öğrenme kapasitesine sahibiz ve bundan dolayı da dünyada bir düzenliliğin olmasını istiyoruz. Öğrenilen hareket kabiliyetleri, istikrarlı ve öngörülebilir bir dünyada işe yarayan güçlü varlıklardır; fakat olaylar bir anda neden-sonuç zincirinden çıktığı ve tüm öngörülerimize meydan okuyarak bizi şaşkına çevirdiği zaman bu değerli varlıklar tamamen anlamsızlaşacaktır” (Bauman, 2000:16). İşte modernite bundan dolayı insan için düzenli bir dünya yaratma çabasına dönüşmüştür.

Modernite düşü olasılıkları ortadan kaldırmayı, insan için sarsıntıya yol açacak her türlü tehdidi kontrol altına almayı ve değişimin durdurulacağı nihai bir hedefe varmayı amaçlayan bir yola girmiştir. Bu “istikrarsızlığı ve sadece sabit olan her şeye düşmanlığının sabitliği ile ünlü olan modern dünyada egemen anlayış, hareketin sıkıştırılması, daimi değişimin durdurulması ve tüm tehditlere karşı güvende olan bir düzenin kurulması eğilimidir” (Bauman, 2000:22). Ancak bu tür “iyi dünya hakkındaki modern fantezilerin neredeyse tümü derinlemesine anti-modernidir; yani bunlar, tarihin sonunu, bir değişim süreci anlamında sunarlar” (Bauman, 2000:22). Bu modernite ruhuna aykırıdır. Modernite ruhu geçmişin metafizik değişmezliğine ve ontolojik bağnazlığına karşı bir başkaldırıydı. O eleştirilemeyecek hiçbir şey olmadığı savı üzerinden yola çıkmıştı. Nihai hedef anlamında bir metafizik hedef koymak bu eleştirinin ortadan kaldırılması anlamına gelmekteydi. “Modern ütopyalar, sundukları ayrıntılı reçeteler bağlamında farklılaştılar. Fakat bunların tamamı şu yargıda birleştiler: mükemmel dünya ebediyen kendisi olarak kalan bir dünya olacaktır; yani bu dünyada bugün öğrenilen

akıl yarın ve ertesi gün de makullüğünü koruyacaktır ve edinilen yaşam yetileri ebediyen faydalıklarını sürdüreceklerdir. Ütopyalarda çizilen dünya resmi, beklendiği gibi, aynı zamanda da şeffaf bir dünyadır: burada gözümüzün önünde karanlık ya da nüfuz edilemeyen hiçbir şey durmaz; hiçbir şey armoniyi bozamaz, hiçbir şey münasebetsiz değildir” (Bauman, 2000:22,23).

Düzen oluşturma konusundaki bakışı moderniteyi kendisinden öncekilerden ayıran bir özelliktir. Modernitenin “düzen üzerinde düşünülen bir zamana ait olduğunu düşünebiliriz; bu düzen, dünyanın, insan habitatının, insan benliğinin ve bu üçü arasında bağlantının düzenidir. Modernite, bir düşünce meselesi, bir kaygı konusudur; kendi kendinin farkında olan, bilinçli bir pratik olduğunun bilincinde olan ve durduğu ya da sadece yavaşladığı takdirde ortaya çıkacak boşluktan sakınan bir pratiktir” (Bauman, 2003:14). Modernite düzensizliğin yaratacağı boşluğu ortadan kaldırmak istiyordu. Buda kendisinden önceki dönemlerin bilincinde olmadığı bir şeyi keşfetmesiyle olabilirlik kazandı; Düzenin yapay bir şey olduğu ve insan eliyle gerçekleştirilebileceği fikri. “Şeylerin düzeninin doğal olmadığını bilmemiz, Modernite öncesi dünyanın, düzeni doğanın işi olarak gördüğü anlamına gelmez. O dünya, bizim düşünme olarak bildiğimiz formda, bugün bizim düzen üzerinde düşündüğümüz şekilde, düzen hakkında hiç düşünmüyordu. Düzenin doğal olmadığının keşfi tam da düzenin kendisinin keşfiydi” (Bauman, 2003:15). Bu keşifle birlikte yapılması gereken düzeni bozacak bütün unsurların elemine edilmesiydi. Düzenin karşıt olarak tanımlananlar ise; “tanımlanmazlık, tutarsızlık, uyumsuzluk, bağdaşmazlık, mantıksızlık, irrasyonellik, ikircim, karmaşa, kararlaştırılamazlık” (Bauman, 2003:17). Bütün bunların birleştiği kavram ise müphemliktir. Çünkü müphemlik güvenliğin en önemli tehdididir. Bu yüzden; “müphemliğin kökünü kazıma çabası tipik bir modern pratiktir; modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özüdür. Bu kesin tanımlama ve kesin olarak tanımlamayan her şeyin bastırılması ya da elenmesi çabasıdır. Modern pratiğin amacı, yabancı toprakların fethi değil, boş noktaların doldurulmasıdır. Aslında boşluğa tahammülü olmayan doğa değil, modern pratiktir” (Bauman, 2003:18). Boşluk risk demektir, tehdit demektir ve ortadan kaldırılması gerektir.

Düzen oluşturma çabası karşıtlıklar meydana getirerek mümkün olabilmektedir. Karşıtlık olmadan tanımlamada yapılmaz. O yüzden modernite kendi içinde karşıtlıklar oluşturarak olması gerekeni meydana getirme çabasıdır. Moderniteyi de doğuran bu süreçti; “düzen kaos olmayan şeydir; kaos ise düzenli olmayan şeydir. Düzen ve kaos modern ikizlerdir. Bunlar, ilahi olarak emredilen ve ne zorunluluktan ne de rastgelelikten haberi olan, yalnızca var olan dünyanın dağılışı ve çöküşünün ortasında doğdular. İşte biz, düzen ve kaos çatallaşmasından önce var olan bu düşüncesiz ve dikkatsiz dünyayı kendi terimleriyle tanımlamakta zorlanıyoruz. Onu kavramak için genelde olumsuzlamadan medet umuyoruz: kendi kendimize bu dünyanın ne olmadığını, neyi içermediğini, neyi bilmediğini, neyin farkında olmadığını söylüyoruz. Büyük ihtimalle bu dünya, kendisini bizim tanımlarımızla tanıyamazdı. Bizim neden bahsettiğimizi dahi anlayamazdı. Böyle bir anlamla da yaşayamazdı. Anlama anı, onun yaklaşan ölümüne işaret olurdu. Zaten de öyle oldu. Tarihsel olarak bu anlam hali, geçip giden dünyanın son nefesi, doğmakta olan modernitenin de ilk sesi oldu” (Bauman, 2003:14).

Modernitenin, güvenliği tehdit eden müphemlikle savaşı nihayetine ermiş bir savaş değildir. Tersine müphemlikle olan savaş daha fazla müphemliğin doğmasına yol açmıştır. Belirliliğin olduğu bir dünya yerine belirsizliğin daha fazla olduğu bir dünya, düzen yerine kaosun daha fazla olduğu bir dünya bırakmıştır. Bunun geçmişin dünyasında farkı ise geçmişin dünyasındaki birey bunun farkındalığına sahip değilken modernitenin meydana getirdiği modern bilinç bunun farkında olmanın hoşnutsuzluğunu yaşamaktadır. “Modern bilinç, modern varoluşun yakasına yapışmış, onu huzursuz bir etkinliğe itmiştir. Modern bilinç, süre giden düzenin sonuçlandırılmazlığının bilinci ya da buna dair kuşkuudur. Bu, düzen tasarlama ve müphemlikleri bertaraf etme projesinin yetersizliği ve hatta imkansızlığı önsezisi, dünyanın rastgeleliği ve bunu oluşturan kimliklerin olumsuzluğu önsezisi tarafından itilen ve yürütülen bir bilinçtir. Bilinç, güç destekli düzenin örtüsünün altındaki kaosun yepyeni tabaklarını ifşa ettiği ölçüde moderndir. Modern bilinç eleştirir, uyarır ve alarma geçirir. Eylemin etkisizliğini her seferinde yeniden ortaya çıkararak eylemi sürekli kılar” (Bauman, 2003:19).



Modernite kendisinin muhalifidir. Bunun özünde yatan ise modernitenin eleştirel aklının her ne kadar modernite rotasındaki sapmaya rağmen varlığını sürdürmesidir. O hala insan için daha iyi bir dünya yaratımının peşindedir. Burada açığa çıkan böyle bir dünyanın müphemlikle dolu olmaya devam edeceğidir. Bu yüzden modernite müphemlik karşısında geri adım atarak kolektif mücadeleyi bırakmak zorunda kalmıştır.

“Böylece müphemlik kendisini yok etmek isteyen kolektif bir güç kalmayınca, kamusal alan özel alana geçti. Bugün artık müphemlik genel anlamda özel bir meseledir. Tıpkı diğer bir çok küresel toplumsal sorun gibi, artık bununla da bireysel olarak savaşmak, mümkünse özel araçlarla çözmek gerekiyor. Amaç ve anlamın kesinliğine ulaşmak, bireysel bir iş ve kişisel bir sorumluluk artık. Gösterilen çaba kişisel bir çaba. Dolayısıyla çabanın iflası da kişisel olacaktır. Başarısızlıkla suçlanma da. Suçlanmanın getirdiği suçluluk duygusu da” (Bauman, 2003:252). Postmodernite, moderniteden farklı olarak müphemlikle olan savaşı birey üzerine yıkarak, modernitenin birey için oluşturmayı hedeflediği dünya idealinden ayrılmıştır. Ancak bu tek birey için oldukça ağır bir yükür. “Müphemliğin özelleştirilmesinin bireyin omuzlarına yüklediği yük, çok az bireyde bulunabilen bir kemik yapısı gerektiriyor. Zayıf bir belkemiği bu yükün altında kırılabilir. Bunu önlemek için yapay desteklerden yardım almak gerekiyor. Kesinliğe giden özel yol, bir çok toplumsal hizmet gerektiriyor: ayrıntılı haritalar, güvenilir yol işaretleri, mesafe sayaçları gibi” (Bauman, 2003:252,253). Modernitenin birey için oluşturmak istediği ve özgürlüğü buna feda ettiği güvenli dünya ideali yerini daha az güvenliğin daha çok özgürlüğün olduğu bir dünyaya bırakmıştır. Ancak bu özgürlük dünyası herkesin kendi başının çaresine bakması gereken bir dünyadır. Aydınlanmanın özgürlük, eşitlik ve kardeşlik prensibiyle yola çıktığı dünya değildir. Bu dünya postmodernitenin piyasa dünyasıdır. Bu dünyada güvenlikten daha önemli olan risk alabilme kapasitesidir. Artık “hayali ödevler ve sahte yükümlükler tarafından yüksüzleştirilen dünyanın kutlaması yapılmaktadır. Evrensel ilkeler ve mutlak hakikatlerin dağıtılması ya da demode edilmesiyle birlikte kişinin hangi kişisel ilkeleri ve özel hakikati benimsediği artık çok da önemli değildir” (Bauman,

2001:15). Büyük anlatıların ve evrenselliğin yerini daha fazla parçalanmış ve her şeyin yitdiği ve kabul gördüğü bir dünya almaktadır.

Postmodernitenin insanları, “bir parça mutluluk karşılığında kendi güvenlik potansiyelinin bir kısmını takas ediyorlar. Modernitenin hoşnutsuzlukları, bireysel mutluluk arayışında çok az bir özgürlüğe tahammül edebilen bir güvenlik anlayışından kaynaklanıyordu. Postmodernitenin hoşnutsuzlukları ise, çok az bireysel güvenliğe izin veren bir haz arama özgürlüğünden kaynaklanıyor” (Bauman, 2000:10). Modernite bireyin bütün boyutlarıyla (ekonomik, sosyal vs.) güvenliğinin sağlanacağı bir toplumsal yapı inşası üzerine kurulmuştu. Ancak modernitenin izlediği seyir sonucu aşırı güvenlik isteği ve müphemliği ortadan kaldırma savaşı, postmoderniteyle yerine güvenliğin bireysel özgürlüğe feda edildiği, hatta özgürlüğün bireyin yaşamını tehdit eder hale geldiği bir sonuca varmıştır. Bu ise “yeni dünya düzensizliğidir” (Bauman, 2000:36).

“Yeni dünya düzensizliği; keskin bölünmelerin yaşandığı bir yarım yüzyıldan sonra, kuşku götürmeyen siyasal amaç ve stratejiler ve apaçık çatışmalar dünyayı, görünür yapıdan ve –kötüde olsa- herhangi bir mantıktan yoksun hale getirmesi durumudur. Daha kısa süre öncesine dek dünyaya egemen olan güç blokları siyaseti, yaratacağı olasılıkların dehşetiyle korkutuyordu. Onun yerini alan şey ise tutarlılık ve istikametten yoksunluğuyla –ve gebe olduğu olasılıkların sonsuzluğuyla- korkutuyor. ... Bugün zengin fakat endişeli ve güvensiz yirmi kadar ülke dünyanın geri kalanı ile karşı karşıyadır. Ve bu geri kalanlar artık bunların ilerleme ve mutluluk tanımlarına itibar etmiyor, fakat kendi çaba ve kaynaklarıyla edindikleri mutluluğu ya da sadece yaşamlarını devam ettirebilmek için her geçen gün biraz daha bunlara bağımlı hale geliyorlar. Günümüzdeki metropolitin dünya sahnesindeki tam etkisini özetleyen kavram belki de ikinci barbarlaşmadır” (Bauman, 2000:36). Bu barbarlık beraberinde düzensizleştirmeyi de getiriyor. “İrrasyonelite ve piyasa rekabetinin ahlaki körlüğüne verilen sorgulanamaz ve yumuşatılamaz öncelik, diğer tüm özgürlükler pahasına sermaye ve finans bahşedilen sınırsız özgürlük, toplumsal olarak örülen ve idame ettirilen güvenlik ağlarının darmadağın olması ve ekonomik akıl haricindeki tüm akılların reddedilmesi” düzensizliği besliyor (Bauman, 2000:36,37).

“Herkesin nezih ve onurlu bir yaşam hakkını garantörü olarak modernite projesinden, evrensel köşeyi dönmenin yeterli garantisi olarak piyasanın desteklenmesi anlayışına geçilmesiyle, “modernitenin rotası iyiden iyiye sapmaktadır” (Bauman, 2000:37). Güvenliğin kalmadığı müphemliğin had safhaya ulaştığı sözde özgür bir dünyaya doğru bir gidişat söz konusudur. “Ne kadar müreffeh ve donanımlı olursa olsun, evlerinin yarın-öbür gün bir iflas felaketiyle başlarına yıkılmayacağından emin olanlar sadece güçlülere şantaj yapabilecek kadar güçlü sınırlı sayıda kişilerdir. Hiçbir iş garantili değil, hiçbir konum kazadan arı değil, hiçbir beceri sonsuza kadar geçerli değildir. Meziyet olarak sayıldığında deneyim ve bilgi bile kişinin üzerinde yük halini alıyor ve ayartıcı kariyerler çoğu zaman intihara giden yol oluyor. Bugünkü yorumuyla insan hakları, kişiye iş edinme hakkı vermiyor. Rızık, toplumsal konum ve öz-onur, tüm bunlar bir gecede ve göz açıp kapayıncaya kadar uçup gidebilir” (Bauman, 2000:37). Bu müphemliğin dünyasıdır, bu modernitenin müphemlikle olan kavgasında yenilgisidir. “Bir zamanlar kesinliğin arandığı yerlerde bugün geçerli kural kumardır ve azimle hedefe koşmanın yerini risk alma almıştır. Dolayısıyla da bu dünyada sağlam ve güvenilir denebilecek çok az şey var ve kişinin kendi yaşam çizgisini resmedeceği dayanıklı tuvalden eser de yoktur” (Bauman, 2000:39). Böyle bir dünyada “varoluşsal güvensizlik ve psikolojik belirsizliğin de katılmasıyla kapasitenin üzerinde anlamlar olarak şişen ve kabaran kişisel güvenlik belası, diğer tüm endişe nedenlerini gölgede bırakarak, bütün benzer korkuların önüne geçmektedir” (Bauman, 1999:134).

Postmoderniteyle birlikte modern toplum müphemliğin hakim olduğu bir tüketim toplumu olmuştur. Eleştirel aklın hakim olması istenen modernite ideali yerini belirsizliklerle dolu bir pazara bırakmıştır. “Sistemsal bütünleşmenin bir mekanizması olarak Pazar, sistemin akla gelebilecek bütün meşrulaştırmalarını boyunduruk altına alma ve kendini katma eğilimindedir” (Bauman, 1996:224). Öyle ki daha önce sözünü ettiğimiz entelektüel ve yasayıcı akıl bile, “pazarın egemenlik koşullarını gerçekleştirme hizmetinde kullanımına indirgenmiştir” (Bauman, 1996:224). Pazar toplumsal bütünleşmesinin ve ontolojik varlığının merkezi halini almıştır. “Sistemsal meşrulaştırmanın yokluğunda, pazar aynı zamanda toplumsal bütünleşmenin temel mekanizması haline gelmektedir. Pazarın bu rolü, toplumun

üyelerinin radikal olarak bireyselleşmesini teşvik etmektedir; toplumun üyeleri, sistem gereksinimlerinin pazarın yarattığı dolayısıyla özel tüketime dönüştürülmesi yoluyla bireyler olarak kurulmaktadır. Bu bireysellik kurma özelliği bireyselliğin tüketim açısından tanımlanmasından da sorumludur. Pazar, toplum üyelerini bireysel tüketicilere dönüştürmektedir. Artan bireysel tüketim sistemin irrasyonelliğini örttüğü için, bu, sistemsizleşme üzerindeki baskıyı hafifletmektedir. Böylece bütüncül rasyonel planın yokluğu ile bağlantılı gerilimler yer değiştirmektedir. Modern toplumun rasyonel değerlerinin ve amaçlarının söylemsel olarak kurtarılması için zorunlu bir baskı oluşturmak yerine, bu gerilimler özel tüketimi ve tüketimin gerektirdiği meta artırma dürtüsüyle sonuçlanmaktadır. Bireysel özerklik biçimindeki modern proje, pazarın tanımladığı ve pazarın yönlendirdiği bir tüketici seçim özgürlüğüne boyunduruk altına alınmış ve içerilmiştir” (Bauman, 1996:225).

Modernitenin oluşturmaya çalıştığı eleştirel akla sahip özgür ve özerk bireyden pazara mahkum, tüketen birey meydana gelmiştir. “Bir tüketici olarak birey için, modern projenin başarısızlığının yol açtığı koşullar her şeyden önce hiçbir biçimde azalmayan bir meta edinme dürtüsü anlamına gelmektedir. Kişisel özerklik, kendi kendini tanımlama, sahici yaşam ya da bireysel mükemmeliyet gibi bireysel gereksinimlerin hepsi, pazarın sunduğu ürünlere sahip olma, onları tüketme gereksinimine dönüşmüştür” (Bauman, 1996:225). Ortaya çıkan sonuç sürekli bir bireysel tatminsizliğin olduğu müphemlik için yaşamaya mahkum kısır döngüdür.

“Pazar, ürettiği mutsuzlukla beslenmektedir: Pazarın körüklediği kişisel yetersizlik korkuları, endişeleri ve bunun yol açtığı acılar, pazarın sürmesi için vazgeçilmez nitelikteki tüketici davranışını ortaya çıkarmaktadır” (Bauman, 1996:225,226). Kamusal güvenliğin yerini bireysel özgürlüğün yol açtığı tatminsizlikler almaktadır. Birey kırılabilir bir zeminde de olsa istediği her şeye sahip olma şansına sahiptir. Ancak bu sahip olma pazarlanabilir şeyler üzerinden gerçekleşmektedir. Bireyin istekleri de buna göre şekillendirilmektedir. Tüketici haline gelen bireyler için, “metaların büründüğü kullanım değeri görünümünün peşindeki sonu gelmez kovalamaca, kişisel özerklik ya da bireysel kimlik göreviyle

uğraşmayı etkili biçimde ertelemekte, hatta gündemden kaldırmaktadır” (Bauman, 1996:226).

“Bireysel gereksinimleri sistemin rasyonelitesine bağlayan köprü ya görünmez hale getirilmiş ya da ortadan kaldırılmıştır. Bu peşi sıra bireysel ilgi alanlarının giderek daha fazla özelleştirilmesine, kamu etkinliklerine katılımı düşüşe ve tedrici, ancak tutarlı biçimde meşruiyet söyleminin sönmeye yol açmıştır. Kişisel ya da sektörel hedeflerin küçük çaplı rasyonellikleri, rasyonel bir toplumun bütünsel projesinden ayrıştırılmıştır” (Bauman, 1996:227). Birey artık diğerleriyle birlikte varolma düşüncesinden ayrılıp kendi başına varolma savaşımına girmiştir. Birey, özel alanın kamusal alanı işgal ettiği bir dünya düzensizliğiyle karşı karşıya kalınmaktadır. Özel alanın kamu alanı bu şekilde işgal etmesi kamusal sorunların tartışılmasına veya bunlara çözüm üretilmesine engel olmaktadır. Özel alandaki sorunların temelinde olan kamusal güvenliğin zayıflamasını önlemeye yönelik yapılacak adımlar kamusal problemlerin bireyin özel problemi olarak dönüştürülmesiyle birlikte ideal bir yaşamın ya da düzen oluşturma tartışmasının önüne de set çekmektedir.

Geldiği bu noktaya rağmen modernite projesi bitmiş değildir. Süreç içerisinde geçirdiği sapmalar yüzünden rayından çıkmıştır. Dolayısıyla kurtarılmaya ihtiyacı vardır. Bunu en önemli gerekçesi de; “Modernite projesinin bir yanıt oluşturduğu gereksinimler bugün, dün olduğu kadar canlıdır ve modernite projesinin belli bir yönelimi ve amacı olan toplumsal gelişmenin gündemine koyduğu görevler tümüyle geçerliliklerini korumaktadır. Bu görevlerin gerçekleştirilmesi için önerilen stratejiler tamamıyla sınanmamıştır ve bu nedenle geçersiz olduğu öne sürülemez. Modernite potansiyeli hala kullanılmamış durumdadır” (Bauman, 1996:227).

“Gereksinim duyulan bu kurtarma işlemi, her şeyden önce, özerklik, kendini mükemmelleştirme ve sahiçilik gibi çok önemli değerlerin, modern toplumun günümüze özgü, tüketici versiyonundan ki pazar egemenliğince dayatılmış uygulamalarından ayrılması gerekmektedir. Kurtarma işleminin ilk ve gerekli koşulu, bu değerleri ait oldukları yere döndürmektir; kamusal söylem alanına. Bunların

kurtarılması, kişisel değerlerin geliştirilmesi ile rasyonel toplumun oluşturulması arasındaki kopmaz bağı yeniden öne çıkarıldığı ve görünür hale getirildiği söylemsel kurtarmadan başlanmalıdır” (Bauman, 1996:227). Bunun için yapılması gereken araçsal aklın yol açtığı metalaşma yerine eleştirel aklın ortaya koyacağı bireyin özerk ve özgürlüğün kamusal düzeyde kolektif gerçekleştirilmesidir.

Toplumun bireyler olarak atomize olmuş şekilde pazar etrafındaki yapılanması yerine bireyin kendini gerçekleştireceği alan olan kamusal alanın sorunlarının kamusal tartışma zemininde yeniden eleştirel akılla değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu olduğu takdirde, “kişi yönelimli değerler açısından, araçsal akıl açısından değil, eleştirel akıl açısından meşrulaştırması yönünde toplumsal sistem üzerinde oluşacak baskı zorunlu olarak bunu izleyecek ve böylece, modernite projesinin vaat ettiği özgürleşme koşulları yaratılmış olacaktır” (Bauman, 1996:228). Modernitenin tarihsel sürecinde bireyin özerkliği ve özgürlüğü araçsal aklın hizmetinde yitip gitmiştir. Öncelikle yapılması gereken bu ilişkiyi kırmaktır. Modernitenin kendisine yöneltilen bu eleştiriler üzerinden yeniden yükselmesi gerekmektedir. Burada en önemli görev entelektüele ve yasayıcı akla düşmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken her ikisinin de eleştirel aklın sınamalarına tabi olması ve mutlaklık iddiasında olmamasıdır. Modernite projesi belki müphemlik sorununu çözmemiştir, ancak müphemliğe rağmen toplumsal dayanışma temelinde bu müphemlikle yaşamının yollarını bulma şansına sahiptir.

## SONUÇ

Modernite bir idealin adıdır. Bu ideal çıkışı itibariyle önemli unsurlara sahip olan bir süreci ifade etmektedir. Modernitenin kökeninde Aydınlanmanın ortaya çıkardığı insan merkezli bir dünya anlayışı ve eleştirel akıl düşüncesi vardır. Bu düşünceyi doğuran ise insanı zincirler altına alan her türlü metafizik ve dünyevi tahakkümün ortadan kaldırılarak özerk ve özgür birey üzerinden kolektif bir toplum yaratma çabasıdır. Bu anlamıyla modernite ideali gerçekleştirilmeyi hak eden bir idealdir.

Modernitenin ortaya çıkması ve gelişmesinde en önemli rolü, modernitenin fikirsel temellerini oluşturan entelektüel oynamıştır. Entelektüel gerek kendisi için gerekse de toplumun bütün bireyleri için evrensel temelde eşitlikçi özgür ve özerk bir toplumsal alan yaratma peşindeydi. Bu noktada eleştirel aklın gücüne inanıyordu. Böyle bir alanın yaratılmasında toplumsal alanın düzenlemesinde yasayıcı güce ihtiyaç duyuyordu. İsteddiği bu gücüde buldu. Ancak süreç içerisinde modernitenin eleştirel aklı bu yasayıcı ve araçsal akla teslim oldu. Böylece evrensel kardeşlik temelinde yaratılmak istenen özgür toplum ideali yolundan çıkarak seküler araçlarla yeni tahakküm biçimleri yaratmış oldu. Sürecin başlamasında nasıl Entelektüel önemli röle sahipse sürecin geldiği noktadan da aynı derecede sorumludur. Dolayısıyla entelektüel'in bir öz eleştiri yaparak modernitenin sapmalarını iyi tahlil etmesi gerekmektedir.

Modernite her ne kadar Batı Avrupa menşeli bir ideal olsa da izlediği süreç itibariyle ve gelişen teknolojik alt yapıyla küresel bir boyuta ulaşmıştır. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken modernitenin çıkış idealleriyle değil ortaya çıkan sapmalarıyla küreselleştiğidir. Buda birey üzerindeki tahakkümün lokal değil küresel boyutta gerçekleşmesine yol açmaktadır. Küreselleşen dünyada modernitenin eleştirel aklının araçsal akla teslim olmasıyla ortaya çıkan ekonomik aklın diğer bütün akıları yok sayması ve bireyin kendini geliştirme, kolektif özgür ve özerk bir yaşam kurma hayallerini ortadan kaldırmasıdır. Ayrıca dünyanın herhangi bir yerinde gerçekleşen değişim artık dünyanın hemen her yerini etkileyen bir duruma

dönüşmektedir. Bu noktada modernitenin Batıya özgü bir süreç olarak değerlendirmek ve kendimiz bunun dışında tutmak mümkün değildir. Modernitenin geldiği bu nokta bütün dünya yurttaşları niceliksel olarak farklı olsa da etkilemektedir. Yaşam standartları açısından daha şanslı olanlar sürecin ulaştığı bu noktada bu yaşamlarını aynı şekilde sürdürme güvencesine sahip değilken zaten şanssız kesimde olanlar bunu bütün yükünü sırtlarında taşımaktadırlar. Modernitenin rotasının tekrar yerine konması bütün bireyler için hatta dünyanın kendi geleceği için önem arz etmektedir.

Küreselleşmeyle beraber postmodernite durumunu yaşamaktayız. Bunu en önemli sıkıntısı dünyanın ekonomik akla teslim olmasıdır. Buda beraberinde modernitenin ortaya çıkardığı kazanımların birer birer kaybedilmesidir. Kitlesele üretimin yerini esnek üretimin almasıyla bütün ekonomik ve sosyal haklar birer birer törpülenmektedir. Artık ekonomik güç kendisini ulusal sınırlara bağımlı hissetmediği için her hangi sosyal yükümlük içinde de hissetmektedir. Buda modernitenin ortaya çıkardığı ulus-devletlerin işlevlerini yitirmesine yol açmaktadır. Postmoderniteyle birlikte ulus-devletler ülkesine sermaye çekmeye çalışan ve yurttaşlarının yaşam düzeyindeki gelişme için buna umut bağlayan bir konuma sokulmaktadır. Ancak gelen sermayenin herhangi bir yükümlülüğü olmaması yüzünden kalıcı olmasının da garantisi yoktur. Bu yüzden ekonomiler kırılğan bir yapıya sahip olmaktadır. Buda bireyin kolektif anlamda özerk ve özgür yaşam koşulları içinde kendini geliştirmesine imkan tanımadığı gibi kamusal düzlemde problemlerin tartışılması imkanı da ortadan kaldırmaktadır. Bütün toplumsal yaşam tüketim üzerine kurulduğu için tüketilebilir olanlar yaşamın bütün alanlarını doldurmaktadır. Kamusal alan, özel yaşam sorunlarıyla dolup taşmaktadır.

Postmodernitenin ortaya çıkardığı diğer bir önemli problemde, modernitenin evrensel düzeyde ve insan temelli dünya anlayışı yerini, daha çok parçalanmış, farklılıkların insanın gözünün içine sokulacak kadar abartıldığı kaosa bırakmış olmasıdır. Ortak sorunlar için ortak çözümler üretmenin, birlikte yaşamının yollarını aramanın yerini, atomize olmuş toplum parçacıkları yaratılması almıştır. Bunun en önemli göstergesi nerdeyse yok edilmiş bir kamusal alan durumuyla karşı karşıya



kalmamızdır. Yaşam o kadar parçalanmıştır ki aynı coğrafya üzerinde yaşayanlar bile birbirlerinin bulunduğu yere turistik seyahat yapar gibi gitmektedir.

Modernitenin ortadan en çok kaldırmak istediği durumların başında insan hayatının belirsiz ve risk altında olmasına yol açan müphemlik gelmekteydi. Modernite bu müphemlikle başa edebilmek için, modernitenin idealleri olan özerklik ve özgürlük ideallerinden vazgeçmiştir. Mümkün olduğunca bütün yaşam alanlarını araçsal aklın hesaplama özelliğine tabi tutarak özgürlük ve özerklik imkanını asgariye indirmiş, hatta zaman zaman ortadan kaldırmıştır. Ancak modernitenin ideallerinden vazgeçerek girdiği bu yolda savaşımı başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Modernitenin izlediği süreç sonucu ulaştığı postmoderniteyle bırakın bu müphemliği azalmasını, tersine müphemliğin hayatın merkezine yerleşmesi görmekteyiz. “Postmodernite, hakikat denilen şeyin bir kurgudan ibaret olduğunu ve gerçeğin izafiliği düsturuyla, modern düşüncenin kesinlik iddiasına meydan okumuştur” (Habermas, 2002:18). Toplumsal yaşam alanının çeşitli güvenlik önlemleriyle müphemlikten arındırılması, postmoderniteyle, modernite kazanımlarının yok edilmesi sonucu tamamen belirsizliğin ve riskin hakim olduğu bir yaşam alanına dönüşmüştür. Modernite, “bizi biz yapanın yaptıklarımız olduğunu kesinlemiştii, hatta en güçlü kesinlemesiydi bu; oysa yaşadıklarımıza bakılırsa, bizi biz yapan artık yaptıklarımız değil, deneyimimizi düzenleyen ekonomik, siyasal ya da kültürel çarkların etkisiyle oluşan davranışlara gündün güne yabancılaşmadır” (Touraine, 2000:33) Ekonomik aklın hakimiyetinde hiçbir mevki ve kazanım garanti altında değildir. Yaşam, artık riskler üzerine kurulu, evrensel kolektivizm yerine herkesin başının çaresine baktığı, güçlü olanın zayıf üzerinde tahakküm kurduğu, zamansal ve mekansal olarak daha yoğun yeni bir barbarlık dönemi olarak şekillenmektedir.

Bu noktada yapılması gereken modernite alaşağı edilmesi değil ideallerinin tekrar gündeme getirilmesidir. Bütün modernite süreci tahlil edilerek yapılan hataların tekrarlanmamasının sağlanmasıdır. Günümüzün ihtiyacı olan yeni bir Aydınlanma düşünün oluşturulmasıdır. Ancak bu düşün üstenci, mutlaklık kafesiyle örülmüş olmamalıdır. Bunun gerçekleştirilmesinde en önemli görev yine entelektüele düşmektedir. Entelektüel günümüzün ekonomik ve araçsal aklına tutsak düşmeden

modernitenin girdiği bu yoldan çıkış yollarını ortaya koyacak bir tartışma zemini oluşturmalıdır.

Bu tartışmanın etkili olabilmesi için yasayıcı akılla yine işbirliğine gitmeli, ancak bu aklın eleştirel aklın üzerine çıkmasına da engel olmalıdır. Bu tartışmanın evrensel düzeyde yapılması en önemli ihtiyaçtır. Bireyin kolektif bir yapı içinde özgür ve özerk olarak kendini gerçekleştirmesinin yolu bunun evrensel boyutta olmasıyla sağlanabilir. “Evrenselcilik imkanı, önceden paylaşılan anlamlara ve üzerinde uzlaşmış bir yoruma başvurmaksızın etkili bir iletişim kurmaya yönelik ortak yetenekte” sağlanabilir (Bauman, 2000:211). Farklılıkları vurgulayan bir yaklaşım yerine birlikte yaşamaya imkan sağlayacak farklılıkları yok etmeyen, eleştirel aklın hakim olduğu bir kamusal alan oluşturulmalıdır. Modernite ideali bitmemiştir. Hala insanlığa verebileceği bir çok çözüm yollarını içinde potansiyel olarak taşımaktadır. Entelektüelin ve sosyal bilimcinin görevi bu potansiyeli açığa çıkarmaktır.

## KAYNAKÇA

- Akay, Ali, *Postmodern Görüntü*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1997
- Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev: K. Alemdar, Bilgi Yayınevi, 4. Basım, Ankara, 2000
- Beck, Ulrich, “Küreselleşme Nedir,” *Küreselleşme Okumaları*, Editör: K. Bülbül, Kadim Yayınları, Ankara, 2006
- Bauman, Zygmunt, *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, Çev: K. Atakay, Metis Yayınları, İstanbul, 1996
- Bauman, Zygmunt, *Küreselleşme*, Çev: A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999
- Bauman, Zygmunt, *Modernite ve Holocaust*, Çev: S. Sertabiboğlu, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1997
- Bauman, Zygmunt, *Postmodernlik Ve Hoşnutsuzlukları*, Çev: İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000
- Bauman, Zygmunt, *Ölümlülük, Ölümsüzlük Ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev: N. Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000
- Bauman, Zygmunt, *Siyaset Arayışı*, Çev: T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000
- Bauman, Zygmunt, *Parçalanmış Hayat*, Çev: İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001
- Bauman, Zygmunt, *Modernlik Ve Müphemlik*, Çev: İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003
- Bauman, Zygmunt, *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev: Y. Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005
- Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev: A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2006
- Beneton, Philippe, *Toplumsal Yapı*, Çev: H. Dilli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991
- Bolay, Hayri, “Postmodernite”, *Yeni Türkiye*, Sayı 18, Ankara, 1998
- Çetişli, İsmail, *Batı Edebiyatında Edebi Akımlar*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 1997
- Çiğdem, Ahmet, *Bir İmkan Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997
- Demirhan, Ahmet, *Modernlik*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992
- Doltaş, Dilek, *Postmodernizm Ve Eleştirisi*; İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2003
- Gawoll, H., Jurgen, F. *Nietzsche Ve Avrupa Felsefesi*, Çev: A. Özalp, Afa Yayınları,

- İstanbul, 1996
- Giddens, Anthony, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Çev: O. Akıntay, Alfa Basım Yayın dağıtım, İstanbul, 2000
- Giddens, Anthony, *Siyaset, Sosyoloji Ve Toplumsal Teori*, Çev: T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000
- Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev: E. Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, İstanbul, 2004
- Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler Ve Yöntemleri*, Beta Yayınları, İstanbul, 1995
- Fukuyama, Francis, "Tarihin Sonu mu?", *Küreselleşme Okumaları*, Editör: K. Bülbül, Kadim Yayınları, Ankara, 2006
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993
- Habermas; Jürgen, *Küreselleşme Ve Milli Devletlerin Akibeti*, Çev: M. Beyaztaş, Bakış Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2002
- Habermas, Jürgen, "Kamusal Alan", *Kamusal Alan*, Editör: M. Özbek, Hil Yayın, İstanbul, 2004
- Habermas, Jürgen, "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer Ve Theodor Adorno", *Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*, Cogito Dergisi, Yapı Kredi Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 2007
- Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu*, Çev: S. Savran, Metis Yayınları, 4. Basım, İstanbul, 2006
- Hirst, Paul & Thompson, Grahame, "Küreselleşme-Gerekli Bir Mitle mi", *Küreselleşme Okumaları*, Editör: K. Bülbül, Kadim Yayınları, Ankara, 2006
- Horkheimer, Max & Adorno, W., Theodor, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev: O. Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995
- Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, Çev: O. Koçak, Metis Yayınları, 4. Basım, İstanbul, 1998
- Hughes, H., Stuart, *Toplum Ve Bilinç*, Çev: G. Özkan, Metis Yayınları, İstanbul, 1985
- Köker, Levent, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, Ankara, 1992
- Löwith, Karl, *Max Weber Ve Karl Marx*, Çev: N. Yılmaz, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1999
- Lyotard, J., F., *Postmodern Durum*, Çev: A. Çiğdem, Vadi Yayınları, 2. Baskı,

- Ankara, 1997
- Macrae, Donald, *Weber*, Çev: N. Vergin, Afa Yayınları, İstanbul, 1985
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2004
- Özyurt, Cevat, *Küreselleşme Sürecinde Kimlik Ve Farklılaşma*, Açılım Kitap, İstanbul, 2005
- Perraton, Jonathan & Goldblatt, David & Held, David & Cgrew, Anthony, “Küreselleşen Bir Dünyada Ekonomik Aktivite”, *Küreselleşme Okumaları*, Editör: K. Bülbül, Kadim Yayınları, Ankara, 2006
- Robertson, Roland, *Küreselleşme*, Çev: Ü. H. Yolsal, Bilim Ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999
- Steger, Manfred, B., *Küreselleşme*, Çev: A. Ersoy, Dost Kitabevi, Ankara, 2006
- Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev: O. Akınbay, Bilim Ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998
- Tolan, Barlas, *Sosyoloji*, Adım Yayıncılık, Ankara, 1993
- Tomlinson, John, *Küreselleşme Ve Kültür*, Çev: A. Eker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev: H. Tufan, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2000
- Touraine, Alain, *Birlikte Yaşabilecekmiyiz*, Çev: O. Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000
- Vygodski, V., Solomonovic, *Marx'ın Düşüncesi: İktisat Ve Tarih*, Verso Yayıncılık, Ankara, 1978
- Wallerstein, Immanuel, “Kalkınmacılık Ve Küreselleşmeden Sonrası Ne?”, *Küreselleşme Okumaları*, Editör: K. Bülbül, Kadim Yayınları, Ankara, 2006
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev: H. V. Eralp, 5.Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991
- Weber, Max, *Protestan Ahlakı Ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev: Z. Gürata, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1999
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev: A. Çiğdem, Paradigma Yayıncılık, 2. Basım, İstanbul, 2005
- Yıldırım, Ergün, *Hayali Modernlik*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005