

**MODERNLİĞİN BUGÜNÜ:  
MODERNİST, POSTMODERNİST VE ALTERNATİF YAKLAŞIMLAR**

(Yüksek Lisans Tezi)

**Orçun GİRĞİN**

Kütahya - 2008

T.C.  
DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Sosyoloji Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

MODERNLİĞİN BUGÜNÜ:  
MODERNİST, POSTMODERNİST VE ALTERNATİF YAKLAŞIMLAR

Danışman  
YRD. DOÇ. DR. İBRAHİM KAYA

Hazırlayan  
Orçun GİRGIN

005925012109

Kütahya – 2008

## **Kabul ve Onay**

Orçun GİRGIN'in hazırladığı "Modernliğin Bugünü: Modernist, Postmodernist ve Alternatif Yaklaşımlar" başlıklı Yüksek Lisans tez çalışması, jüri tarafından lisansüstü yönetmeliğinin ilgili maddelerine göre değerlendirilip kabul edilmiştir.

...../...../2008

## **Tez Jürisi**

Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAYA (Danışman)

Yrd. Doç. Dr. Şehriban KAYA

Yrd. Doç. Dr. Hülya YÜKSEL

Prof. Dr. Ahmet KARAASLAN  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

## **Yemin Metni**

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Modernliğin Bugünü: Modernist, Postmodernist ve Alternatif Yaklaşımlar” adlı çalışmamın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım kaynakların kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

...../...../2008

**Orçun GİRĞİN**

## ÖZGEÇMİŞ

1978 Denizli doğumlu olan Orçun GİRGİN, 2001 yılında Dumlupınar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde Lisans eğitimine başlamıştır. 2004-2005 öğretim yılında Lisans eğitimini tamamlayıp 2005-2006 öğretim yılında Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalında Yüksek Lisans Eğitimine başlamıştır.

## ÖZET

Modernlik, toplumların tarihsel süreçte ulaştıkları son insanlık durumudur. Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma süreçleri, modernliğin hazırlanmasında düşünsel anlamda etkili olmuştur. Amerikan ve Fransız Devrimleri modernliğin şekillenmesinde politik dayanakları oluşturmuş, Endüstri Devrimi ise modern toplumun ekonomik altyapısını meydana getirmiştir.

Feodal ve Tanrı merkezli dünyayı ortadan kaldırarak toplumsal bir dünyayı oluşturan bireyler, modernlikle birlikte her türlü dışsal otoriteden bağımsızlaşarak yaşamlarını kendi denetimlerine almaya başlamışlardır. Erken dönem modernliği kendi aklı ile karar verebilme ve dünyayı dönüştürebilme yeteneğine sahip bireylerin, kendisinin efendisi olduğu, bir ulus-devlet içinde hukuk aracılığıyla garanti altına alınan bireysel hakların ve karşılıklı çıkarların yurttaşlık çerçevesinde hayata geçirildiği, doğanın bilim aracılığıyla insanın denetimine alınmasının başarıldığı bir toplumsal dünya olarak ilerleme hedefiyle karakterize edilir.

Öte yandan, modernliğin ilk ekonomik sistemi olarak ortaya çıkan kapitalizmin toplumu sınıflar halinde bölmesi, karşıtlıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yirminci yüzyılla birlikte modernlik, ekonomi sahasından kaynaklanan dönüşümler içine girmiştir. Modernliğin dönüşümleri önce sosyal devlet çatısı altında kolektivist olarak, daha sonra da neo-liberal bir anlayışla çokkültürcü ve bireyci olarak gerçekleşmiştir. Modernliğin neo-liberal döneminde eşitlik söyleminin ve politikanın öneminin azalarak, özgürlük taleplerinin ve kültürel farklılıkların baskın hale gelmesi, postmodern toplum teorisinin modernliğin sonunu işaret etmesine yol açmıştır.

Postmodernizm, modernliğin ilkelerinin yoruma açık oluşunu yadsıyarak, günümüz dünyasını açıklamakta başarısız olmaktadır. Modernlik, bir çeşitlilikler dünyası olarak, çelişkileri içinde barındırmaya devam etmektedir. Habermas'ın belirttiği gibi, Aydınlanma projesi olarak modernlik, henüz hedeflerini gerçekleştirmediği ve çelişkilerini çözemediği için tamamlanmamıştır. Bu yüzden, modernliğin bugününü bir yeniden yapılanma süreci olarak görmek daha doğru olacaktır.

## ABSTRACT

Modernity is the last human condition that the societies reached in the historical process. As the historical background of modernity, Reform movements, Renaissance and the Enlightenment played great roles in the development of modernity. In the political shape of modernity, the French and the American Revolutions were the basic elements, while the Industrial Revolution paved the way for economic modernization.

The individuals who altered the God-centred world into a social world achieved to master the all external conditions from which they freed themselves. The early modernity was the one in which the individuals emerged who could take the decisions in transforming the world. At the same time, in this modernity, people became citizens whose basic rights were guaranteed by a nation-state on the basis of law. And by means of science the nature was mastered by human beings.

On the other hand, as the first economic system of modernity, capitalism divided society into opposite social classes. Within the 20<sup>th</sup> century, modernity experienced important changes due to the economic realm. The transformations of modernity first took place under the collectivist rule of welfare state and secondly on the basis of neo-liberal perspective, multiculturalist and individualist era started. During the neo-liberal stage of modernity, the discussions about equality turned on liberty questions and at the same time the cultural distinctions came to the fore of societies. In turn, this created a post-modern theory that argues for the end of modernity.

Post-modernism has been unsuccessful in exploring the contemporary world because of its ignorance of the openness of the principles of modernity. Modernity continues, as a world of differences, holding contradictions. As Habermas considered, modernity as the project of Enlightenment has not yet realized its purposes and therefore it is unfinished project. Thus, it is better to see the current face of modernity as a reconstruction.

## İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖZET .....	v
ABSTRACT .....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	x
TEZ HAKKINDA .....	xi
TEZ METNİ .....	xiv
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### MODERNLİĞİN TARİHİ VE ANLAMI

1.1. MODERNLİĞİN TANIMI.....	5
1.2. MODERNLİĞİN TARİHSEL ARKA PLANI.....	5
1.2.1.Rönesans .....	7
1.2.2. Reformasyon .....	9
1.2.3. Aydınlanma.....	12
1.3. KURUMSAL MODERNLİK.....	16
1.3.1. Amerikan Devrimi.....	16
1.3.2. Fransız Devrimi .....	17
1.3.3. Endüstri Devrimi .....	22
1.3.4. Yirminci Yüzyıl Modernliği .....	27

### İKİNCİ BÖLÜM

#### MODERNİ SAVUNAN KURAMCILAR

2.1. MODERNLİK POSTMODERNLİĞE KARŞI .....	32
2.2. JÜRGEN HABERMAS.....	33



2.2.1. Modernliğin Eleştirisi: Sistem ve Hayat-Alanı Arasındaki Gerilimler .....	33
2.2.2. Modernliğin Savunması: Tamamlanmamış Proje Olarak Modernlik .....	39
2.3. ALAIN TOURAINE .....	42
2.3.1. Modernliğin İlkeleri: Özne ve Akıl .....	42
2.3.2. Modernliğin Eleştirisi: Özne ile Aklın Birbirinden Kopuşu ve Modernleşme.....	45
2.4. ANTHONY GIDDENS .....	51
2.4.1. Modernliğin Kurumsal Analizi .....	51
2.4.2. Modernliğin Sonuçları ve Radikalleşen Modernlik .....	55
2.5. PETER WAGNER .....	57
2.5.1. Modernliğin İlkeleri: Özgürlük ve Disiplin .....	57
2.5.2. Modernliğin Üç Evresi .....	61

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### POSTMODERNİ SAVUNAN KURAMCILAR

3.1. POSTMODERNİZMİN GELİŞİMİ.....	66
3.2. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD.....	68
3.2.1. Modern Bilgi Yapılarının Reddi .....	68
3.2.2. Postmodern Durum.....	70
3.3. JEAN BAUDRILLARD.....	73
3.3.1. Hipergerçekliğe Geçiş .....	73
3.3.2. Toplumsalın Sonu.....	74
3.3.3. Postmodern Nihilizm.....	78
3.4. FREDRIC JAMESON.....	80
3.4.1. Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı.....	80
3.4.2. Soyut Kapitalizmin Üstyapısı .....	82

**DÖRDÜNCÜ BÖLÜM****ALTERNATİF MODERNLİK MODELLERİ VE MODERNLİĞİN BUGÜNÜ**

4.1. ALTERNATİF MODERNLİK MODELLERİ.....	88
4.1.1. Nilüfer Göle ve Batı-Dışı Modernlik .....	89
4.1.2. İbrahim Kaya ve Geç Modernlikler.....	91
4.2. POSTMODERNİZMİN YANILGILARI .....	95
4.3. MODERNLİĞİN BUGÜNÜ .....	98
SONUÇ .....	100
KAYNAKÇA .....	104
DİZİN .....	111

**KISALTMALAR**

<b>Bkz.</b>	Bakınız
<b>Çev.</b>	Çeviren
<b>Der.</b>	Derleyen
<b>ss:</b>	Sayfaları arasında
<b>Vol.</b>	Volume (İngilizce Cilt)

**TEZ HAKKINDA**

### **Araştırmanın Problemi**

Modernlik hangi koşullarda ve nasıl ortaya çıkmıştır? Günümüze gelene dek modernliğin geçirdiği dönüşümler nelerdir? Bugün modernliğin yaşadığı sorunlar nelerdir? Postmodernizm çağdaş sosyal dünyayı açıklamada başarılı mıdır? İçinde yaşadığımız dünya hala modern midir?

### **Araştırmanın Amacı**

Araştırma, modernlik üzerine çalışan sosyal teorisyenlerin farklı görüşlerini ele alarak, yaşadığımız sosyal dünyanın modern ilkeler üzerine kurulu olduğunu, dolayısıyla postmodern bir dönemin var olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda ekonomi, politika, kültür sahalarının modern dünya içindeki durumu tartışılacak ve sosyal teorisyenlerin yaklaşımları ışığında son dönem insanlık durumu değerlendirilecektir.

### **Araştırmanın Önemi**

Son dönem sosyal teorisinde modernlik üzerinde büyük anlaşmazlıklar vardır: Modernliğin bittiği iddiası, modernliğin tamamlanmamış bir proje olduğu iddiası, neo-modernleşme teorisi ve modernlik üzerine alternatif yaklaşımlar. Böylece modernlik karşısındaki tutumlarına göre, postmodernist varsayımlar, modernist varsayımlar ve çoklu modernlikler bağlamında alternatif yaklaşımlar birer kategori olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu araştırma, modernliğin bugününü tanımlayarak, yakın dönem sosyal teorisinde bölünmeye neden olan eksikliği kapatmaya çalışmayı hedeflemektedir.

### **Araştırmada Hipotez**

Sosyal dünyanın bugünü, kurumları ve pratikleriyle, Aydınlanma projesine dayalı modernliğin bir devamıdır. Bugün ulaşılan nokta, modernlikten kopuşu değil, sürekliliği ifade etmektedir. Bu ana hipoteze dayalı olarak oluşturulan alt hipotezler şunlardır:

- Modernliğin imgesel anlamlarından yoksun bir bakış açısına dayanan postmodernizm, toplumsal gerçekliği açıklayamamaktadır.

- Son dönem politik koşulları, öznenin sonunu değil, yoruma açık bir şekilde kendisini yeniden ürettiğini göstermektedir.

• Geç kapitalizmin kültürel sahasındaki oğulluk, kültürün sosyal sahayı yutması Şeklinde yorumlanamaz. Dolayısıyla, toplumsal sonunun geldiği varsayımı geçerli değildir.

• Modernlik salt bir batı projesi değildir, aksine, alternatif modernlik modelleri vardır.

### **Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları**

Modernliğin bugününü açıklamaya yönelik geçerli sonuçlara ulaşabilmek amacıyla, sosyal teoride modernlik-postmodernlik üzerine yapılan tartişmalar değerlendirilecek ve toplumsal pratiği temsil edecek yaklaşımlardan hareketle, sosyal dünyanın yakın dönemi kavramsallaştırmaya çalışılacaktır. Bundan dolayı, araştırmanın kapsamı, modernlik üzerine çalışan sosyal teorisyenlerin düşünceleriyle sınırlıdır.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Modernliğin bugün ulaştığı nokta, tarihsel süreci ele almadan açıklanamaz. Bu nedenle, modernliğin projeden pratiğe doğru realize oluşunun ve dönüşümlere uğrayarak bugüne gelişine kadar geçirdiği dönemlerin irdelenmesi, tarihsel analizi gerekli kılar. Dolayısıyla, araştırmanın benimsediği yöntem, tarihsel karşılaştırmalı yöntemdir.

**TEZ METNİ**

## GİRİŞ

Sosyal bilimlerde, içinde yaşadığımız toplumun şimdiki zamanla ilgili bir dönem olarak kavramsallaştırılmasında, birbirinden farklı görüşler var olagelmiştir. Marx'tan Habermas'a, Comte'dan Giddens'a kadar birçok sosyal bilimci, yaşadıkları dünyayı adlandırma ihtiyacı duymuş ve bu çaba, insanlık tarihini dönemlere ayırarak çözümleme girişimiyle koşturarak gelişmiştir.

Sosyal teorisyenlerin en sık kullandıkları ve sosyal bilim çevrelerinde kavramsallaşarak kabul gören tanımlamalar, kapitalist toplum, endüstri toplumu gibi kavramlar halinde yerleşmiştir. Ancak söz konusu toplum biçimleri değişebilir olduğundan, sosyal ve kültürel sahalarda gerçekleşen yapısal değişimler, bu adlandırmaların yerini alacak yeni kavram arayışlarını da beraberinde getirmiştir. Bir toplum durumundan diğerine geçiş, genel olarak hali hazırdaki kavramın önüne "neo" ya da "post" öneklerinin getirilmesiyle ifade edilmeye çalışılır: neo-kapitalist toplum, post-endüstriyel toplum gibi. Neo öneki, yeni şekillenen durumun öncekinin devamı ya da bir sonraki basamağı olduğunu anlatırken, post öneki ise eski durumdan tamamen kopuşu ve özgül bir dönemin başladığını belirtir.

Söz konusu dönemsel betimlemeler, kapitalist toplum ya da tüketim toplumu gibi belli bir toplumsal veya kültürel sahaya ilişkin olarak ele alınırken, bunların hepsini içine alan bir kavram olarak "modernlik", son dönemlerde toplumsal analizlerin anahtar kavramı olarak gündeme oturmuştur. Sosyolojinin doğuşundan 20. yüzyılın son çeyreğine kadar gelişen süreçte, toplumsal durumun karakteri, genelde toplumla ilgili alanlardan birine vurgu yapan bir kavramsallaştırmanın diğer sahalardaki etkileri ile açıklanırken, son dönemde modernlik kavramının öne çıkması, post önekinin bu kez modernlik kavramının önüne getirilerek, insanlık tarihinde yeni bir çağın başladığını dile getiren postmodernizm akımının gelişimi ile kendini göstermiştir. Dolayısıyla modernliğin tartışmaya açılması, zaten modern toplumun farklı açılımlarını irdeleyen sosyal teorinin, analizlerinde modernlik kavramını anahtar kavram olarak kullanmaya başlamasına neden olmuştur.

Yaşadığımız dönemin, modernliğin başlangıcından farklı olduğu kuşkusuzdur. Var olan değişimlerin, modernliğin içinde mi yoksa ötesinde mi gerçekleştiği konusunda sosyal teorisyenler arasında bir anlaşmazlık vardır. Bu noktada, modernliğin



bugününü anlayabilmek için tarihsel bir analizinin yapılması gerekli hale gelmektedir. Artık tamamlanmış bir dönemi, bugünün penceresinden bakarak analiz edebiliriz. Oysa modernlik analizi hala içinde yaşanılan bir durum olması nedeniyle paradoksal olacaktır. Modernlik, geçmiş dönemlerde yaşanılarak geride bırakılmış bir dönem olarak analizinin gerçekleştirilmesine izin vermeyecektir. Çünkü modernlik, toplumsal-tarihsel çözümlerinin nesnesi değil, hala değişmekte olan, kendini sorgulayabilen bir öznesidir. O halde yapabileceğimiz, modernliğin nasıl ortaya çıktığını, kurumlarının gelişimini ve hangi merkezi ilkeler çerçevesinde örgütlendiğini açıklayarak, günümüz toplumsal pratiklerinin geçmiş dönemlerdeki durumlarıyla karşılaştırılmasına olanak sağlamaktır.

Araştırmanın birinci bölümünde, modernliğin oluşumunda etkili olan tarihsel dönemler ile modern çağın kurucu devrimleri ele alınarak modernliğin projeden pratiğe dönüşümü ortaya konulacak ve modernliğin günümüze kadar gelen tarihsel seyri aktarılacaktır. Böylece, temel göstergelerinden hareketle, modernliğin bugünü netliğe kavuşturulabilir. Başta belirttiğimiz gibi, tarihsel analiz bugünü anlamada yapılması kaçınılmaz bir niteliğe sahip olduğu için, modernliğin bugününe dair bir tartışmanın sağlıklı düzlemde yapılabilmesi, onun tarihsel arka planını bilmemizi gerektirmektedir. Modernliği “yeni” bir çağ olarak açıklamamızı sağlayacak bir argümanı oluşturmak amacıyla, modernliğin tarih sahnesine girişinde yaşanılan ana olayları değerlendireceğimiz bu bölüm, bir bakıma, analizimizin hedeflediği bugünkü sosyal dünyayı anlamak meselesine ışık tutacaktır.

Araştırmanın ikinci bölümünde, yaşadığımız dönemin, modernliğin devamı olduğunu ifade eden sosyal teorisyenlerin açıklamalarına yer verilecektir. 1980’li yılların başlarından itibaren birden ortaya çıkan “son” tartışmalarının – örneğin siyasetin sonu ya da toplumun sonu – içinde modernliğin sonunu ilan eden yaklaşımların güç kazandığı bir dönemde, bazı merkezi sosyal teorisyenler modernliğin savunusuna girişmişlerdir. Birileri modernliğin “umutsuz” ve “sonuçsuz” bir proje olarak ortada kaldığını çok önemli argümanlarla ortaya koyarken, bir anlamda, şaşkıncu biçimde günün en önemli teorisyenleri olarak tanımlanabilecek insanlar modernliği “yaşatma” mücadelesi vermeye kalkışmışlardır. Söz konusu teorisyenlerden Habermas modernliği Aydınlanma’nın tamamlanmamış projesi olarak savunurken, Touraine modernliğin bugününe ciddi sorunlar olduğunu dile getirerek, modernliğe eleştirel gözle bakmasına

karşın, modernliğin henüz aşılmadığını kaydeder. Giddens ve Wagner modernliğin kurumsal analizini yaparak modernliğin yeni bir evreye girdiğine işaret ederler. Dolayısıyla, bu bölümün ana tartışması; Habermas, Touraine, Giddens ve Wagner'ın modernlik teorilerini, modernliğin sorunlarının çözüm önerisi olarak okumak olacaktır.

Araştırmanın üçüncü bölümünde, modern çağın sona erdiğini savunan postmodernist teorisyenlerin görüşleri üzerinde tartışılacaktır. Nasıl ki, modernliği “yaşatma çabası” içinde olan teorisyenler varsa, modernlikle kavgalı ve onu “ölü bir son” olarak niteleyen teorisyenler de var. Bu teorisyenlerden Lyotard, modern bilgi yapılarının çöktüğü iddiasından hareketle, postmodern bir durumla karşı karşıya olduğumuzu savunur. Baudrillard, modernliğe ilişkin her türlü parametrenin sonuna işaret ederek, “toplumsalın sonu” iddiasını ortaya atar. Jameson, kültürel sahadaki değişimlerden yola çıkarak, postmodernizmi geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak sunar. Bu bölüm, sözünü ettiğimiz üç postmodernist teorisyenin yaklaşımlarını eleştirel olarak ele alacaktır. Temel amacımız, sosyal dünyanın bugününü anlamak olduğu için, postmodernizmin bir açıklama sunup sunamadığı değerlendirilerek, karşılaştırmalı bir analiz sunulacaktır.

Araştırmamızın dördüncü bölümü, esas itibariyle bir genel değerlendirme ve eleştirel bakış açısını ortaya koyabilme amacını gütmektedir. Bu amaç doğrultusunda, modernist ve postmodernist teorilerin alternatifi olarak düşünülebilecek yaklaşımlar üstüne odaklanılacaktır. “Çoklu modernlikler” perspektifinin hem modernliğin savunucularına hem de eleştirmenlerine karşı “farklı” bir bakış açısı ortaya koyduğu tartışılacaktır. Bu bölüm, aynı zamanda, postmodernizmin eleştirisi ışığında “modernliğin bugünü” üstüne konuşulabileceği iddiasını öne sürmektedir. Diğer bir ifadeyle, modern olanın bugünü vardır, yani, Habermas'ın deyişiyle modernlik tamamlanmamış bir projedir.

**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**MODERNLİĞİN TARİHİ VE ANLAMI**

## 1.1. MODERNLİĞİN TANIMI

Modernliğin bir analizini yapmak, içinde yaşadığımız sosyal dünyanın en kapsamlı açıklamasına karşılık gelir. “Modern ortamlar ve deneyimler coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer; modernliğin bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir” (Berman, 2005: 27). Modernliğin kapsamının ulusal, kültürel, politik, ekonomik, dinsel, medeniyetsel ve uzamsal herhangi bir ayırım yapmadan çağcıl olarak tüm insanlığa açık olması, modernliğin bağlamlar üstü niteliğini ortaya koyar. O halde, modernlik ne bir kültür, ne medeniyet, ne de bir üretim sistemidir. Modernlik bir deneyim tarzı (Berman, 2005) ya da insanlık durumu (Wagner, 2003) olarak ifade edilmelidir.

## 1.2. MODERNLİĞİN TARİHSEL ARKA PLANI

Modernliğin tarihini incelemek, modernliğin kendi içinde aşamalara ayrılarak ele alınmasını gerektirir. Dönemselleştirme yaparken, modernliğin ne zaman başladığını belirlemek ilk önemli sorunsaldır. Araştırmacılar modernliğin başlangıç tarihini belirlemede uzlaşma içinde değillerdir. “Bazı insanlar Modernite'nin başlangıcını 1436 yılıyla, Gutenberg'in oynar matbaayı icadıyla, bazıları 1520 yılıyla ve Luther'in kilise otoritelerine isyanıyla, bazıları 1648 yılı ve Otuz Yıl Savaşları'nın sona ermesiyle; bazıları 1776 Amerikan ya da 1789 Fransız devrimiyle tarihler; oysa birçoğu için modern zamanlar 1895'te Freud'un Rüyaların Yorumu'nun yayınlanması ve güzel sanatlarla, edebiyatta 'modernizmin' doğuşuyla başlar” (Toulmin, 2002: 13). Modernlik, belli bir süreç içinde derece derece görünürlük kazandığı için, net bir tarih vermek mümkün görünmemektedir. Ancak modernliğin başladığı dönemin tarihin hangi dilimine; daha açık bir ifadeyle hangi yüzyıla karşılık geldiği konusunda da araştırmacılar hemfikir değildir. Bu konuda genelde kentleşme, endüstrileşme, demokratikleşme ve bilgi yapılarının empirikleşmesinin ortaya çıkışına atıfta bulunulur. Ancak bu oluşumların eş zamanlı ve eşit uzamlarda gerçekleşmemesinden ötürü, endüstriyel ve demokratik devrimler, modernliğin kurucu fenomenleri olarak ele alınır. Aslında bu devrimler bile zaman ve uzam açısından eşit olmayan fenomenlerdir. Yine de bu devrimlerin sosyo-politik ve endüstriyel gelişmeleri, dünyanın geri kalanında derece derece etkili olmuştur (Wagner, 2003).

Bu noktada devrimleri hazırlayan koşullar, modernliğin tohumları olarak ele alınmalıdır. Elbette, geleneksel toplumdaki modern topluma dönüşüm aniden gerçekleşmemiş, tarihsel koşullar, modernliği realize eden devrimlere giden kapıyı açmıştır. O halde, modern toplumsal dönüşüme kaynaklık eden bazı ipuçlarını bulabileceğimiz erken modern dönem olan modernliğin arka bahçesini aydınlatmak gerekir.

Düşünürlerin önemli bir bölümü, modernliğe dair ilk işaretlerin 17. yüzyılda ortaya çıktığından bahseder.<sup>1</sup> Bazıları ise 17. yüzyılda başladığını varsaydıkları dönüşümü, optimist bir bakış ve çizgisel ilerleme anlayışı içinde kavrayarak, Ortodoks bir görüş geliştirir. “Ortodoks görüş Batı Avrupa'nın politik, ekonomik, sosyal ve entellektüel şartlarının 1600'den itibaren yeni politik kurumlar ve daha rasyonel araştırma yöntemlerinin geliştirilmesini takviye edecek tarzda kökten değiştiklerini kesin veri olarak kabul eder” (Toulmin, 2002: 29). Bu anlayışın nedeni, geçmişe dönüp baktığımızda, modern bilimsel yöntemler ve felsefi-teorik yaklaşımların bugünkü kurumsallaşmış şeklinin ilk örneklerinin 17. yüzyılda verilmiş olmasıdır. Ancak Toulmin'e göre araştırmacılar 17. yüzyılda moderniteyi bilimsel ve felsefi eserleri ölçüt olarak yakalamakta, dönemin toplumsal ve ekonomik durumunu ihmal etmektedir (Toulmin, 2002).

17. yüzyıl Avrupası tarihine kısaca bakacak olursak, genel olarak bu yüzyılın özellikle ilk yarısının savaşlarla geçtiğini görürüz. “1600'de İspanya'nın politik hakimiyeti sona eriyordu, Fransa dini çizgiler boyunca bölünüyor ve İngiltere sivil savaşa sürükleniyordu. Merkezi Avrupa'da parçalanmış Alman devletleri birbirine saldırıyor, Katolik prensler Avusturya ile işbirliği yaparken Protestanları İsveç karşılıyordu. Ekonomik büyümenin yerini depresyon almıştı” (Toulmin, 2002: 30). Bunun yanında, güç kazanmaya başlayan Protestanlığın kiliseye başkaldırmasına karşı dinsel yasaklamalar arttı ve kilise baskıları yoğunlaştı. Bunun sonucu olarak, daha sonra devletlerin siyasi mücadelelerine dönüşecek olan din orijinli Otuz Yıl Savaşları başladı. Bu koşullarda, modernliğin ortaya çıkışını hazırlayacak olan bilim adamları, filozoflar, sanatçılar ve edebiyatçıların özgür çalışma ve üretim yolları tıkalıydı. “Bilimadamları

---

<sup>1</sup> Modernliğin 17. yüzyılda ortaya çıktığını öne süren yazarlara örnek olarak, Giddens (1998) ve Bauman (2003) verilebilir.

ve diğer entellektüel yenilikçiler üzerindeki teolojik baskı onyedinci yüzyılın ilk yarısında zayıflamadı, aksine yoğunlaştırıldı” (Toulmin, 2002: 32).

Düşünürlerin modernliğin başlangıcını 17. yüzyıla yerleştirmeleri, bilim ve felsefede modern paradigmayı hayata geçiren Galileo, Newton ve Descartes'in bu yüzyılda yaşamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Rasyonel yöntemlerin gelişigüzel araştırmalara ikamesi ile sistematize edilen bilim aracılığıyla doğanın yasalarının ortaya çıkarılması ve böylece insanın doğaya egemen oluşunun yolunun açılmasını tetikleyen devrim süreci, kuşkusuz 17. yüzyılda başlamıştır. Ancak bu bilimsel devrimlerin filizlendiği ortam Ortaçağın teokratik yapısıdır. Modernliğin ilk izlerini bulmak ve aklın yönlendiriciliğindeki bilimin gelişimini yakalamak için, Ortaçağın irrasyonel teokratik yapısının kırılma sürecinin başladığı döneme göz atmak gerekir.

Ortaçağ Avrupası, dinin toplumsal pratiği önemli ölçüde etkilediği bir hayatı yaşadı. Mevcut feodal üretim sisteminin devamlılığı din ile sağlanıyordu. Bu tanrısal hukuka dayalı monarşide, kilise ve monarkın egemen, insanın ise kul ya da teba olduğu bir toplumsal dünya vardı. “Ortaçağda Avrupa'da insanın hiçbir kıymeti yoktu. Engizisyon mahkemelerinde yüzbinlerce insan haksız yere ve çok defa sırf servetlerini ele geçirebilmek için öldürüldü. Papazlar çeşitli menfaatler karşılığında günahları affediyorlardı. Hatta cennetten yer satıyorlardı. Mantık ve insani esaslar kaybolmuştu.”<sup>2</sup> Bu gayri-insani ortamda karşıtlıklar, hümanist bir bilinç etrafında diyalektik olarak Rönesans döneminde filizlenmeye başladı.

### **1.2.1.Rönesans**

Modern toplumsal dönüşümlerin ilk habercisi, Batı Avrupa'da 15. yüzyılda başlayarak Avrupa'nın diğer ülkelerine yayılan ve asıl etkilerini 16. yüzyıl hümanist kültürü ile gösteren Rönesans hareketidir. “Rönesans Yeniden doğuş anlamına gelen bir süreçtir. Yeniden doğuş iki anlamı içerir. İlki antik klasik metinlerin tekrar keşfi ve öğrenimi ve sanat ve bilimdeki uygulamalarının tesbitidir. İkinci olarak bu entellektüel aktivitelerin sonuçlarının Avrupalılık kültürünü genelde güçlendirmesidir.”<sup>3</sup>

<sup>2</sup> <http://tr.wikipedia.org/wiki/R%C3%B6nesans>, (11.05.2008)

<sup>3</sup> <http://tr.wikipedia.org/wiki/R%C3%B6nesans>, (11.05.2008)

Antik klasik metinler, Ortaçağda rahip-filozofların din ile Antik felsefeyi uzlaştırma, Antik çağ filozoflarını -deyim yerindeyse- dindarlaştırma çabası içinde kontekstlerini kaybetmişlerdi. Antik çağ felsefesi içinden seçilen iki büyük filozof olan Platon ve Aristoteles'in felsefelerinin yorumlanarak kilise söylemine entegrasyonu, Avrupa, Patristik ve Skolastik Ortaçağda felsefeyi dinin boyunduruğuna bıraktı. Böylece, felsefi sorgulamadan yoksun kalan Ortaçağ toplumunda, kilise otoritesi karşısında özgür bireyin varlığından söz etmek olanaksız hale gelmişti. Oysa Antik çağ bugünkü anlamda olmasa da dışsal otoritelerin baskısından özgürleşmiş bireyin görünürlük kazandığı bir çağdı. Felsefe de bireyi, yurttaşlık kavramı çerçevesinde genel yarar açısından ele alıyordu. Antik çağda yurttaşlık ahlaki harekete geçmiş ve özgür bir sitede yurttaşlığın en yüce iyilik olduğu kabul edilmişti (Touraine, 2002). İşte bu nedenle, Rönesans düşünürleri, Ortaçağ kurumlarından özgürleşme adına unutulmuş Antikiteyi yeniden keşfetme yoluna gittiler.

Antik çağın keşfi aynı zamanda Hıristiyan uygarlığı dışında başka uygarlıkların da var olduğunu, var olabileceğini gösterme anlamına geliyordu. Ortaçağ'ın Avrupa Hıristiyan dünyası, kendisi dışında hiçbir uygarlığın var olmadığı görüşündeydi. Tarih ve dünyanın merkezinde Hıristiyan dünyası yer alıyordu (Bumin, 2005). Öte yandan, 15. ve 16. yüzyıllarda atılım göstermeye başlayan coğrafi keşifler aracılığıyla da Avrupa farklı kültürlerle tanışma fırsatı buldu. "Avrupalı kaşiflerin raporları insani eğilimler ve eylemlerle ilgili hümanist merakı derinleştirdi. Onaltıncı yüzyıl egzotik olana yönelik hızla artan bir hazla alternatif hayat tarzlarının büyümesine tanık oldu" (Toulmin, 2002: 45).

Keşfedilen yalnızca başka uygarlıklar değildi. Başka taşlar, bitkiler, canlılar; yani o zamana değin tanınmamış yönleriyle doğa da bu keşif dalgasının önemli bir parçasını oluşturmaktaydı (Bumin, 2005). Bütün bu gelişmeler, insan-doğa ilişkisinin yeniden sorgulanmasına yol açtı. Sonraki yüzyılların büyük buluşlarını ortaya çıkaracak bilimsel modelin temeli, Rönesans'ta atıldı. Bilim, henüz modern paradigmayı oluşturamasa da yeni bir bilimsel yönelim doğmuştu.

Rönesans'ın asıl vurgusu, edebiyat ve sanatın öncelediği bir hümanist kültürdür. "Onaltıncı yüzyılda Avrupa'nın ruhban kültürü dışındaki kültürü kapsayıcı ölçüde hümanist bir kültürdü" (Toulmin, 2002: 40). Buna karşın dinsel bağlılıkların

çözüldüğünü, toplumun laikleştiğini söylemek yanlış olur. Avrupa, laikliğin bir dünya görüşü olarak ortaya çıkması için, Aydınlanma Çağını beklemek zorundaydı. Rönesans hümanistleri, teolojik kesinlik iddialarını dogmatik bulmakla beraber ne dinsel inanışlarından ödün verdiler, ne de teokrasi ile bağlarını kökten kopardılar (Toulmin, 2002).

Rönesans, toplumsal dünyanın dönüşümünde akli kılavuz olarak gören Aydınlanmaya hümanist bir geçiş yolu sağladı. Rönesans'ın Aydınlanmaya bıraktığı miras, farklılıkların kabul edilebilir insani deneyimler olduğu düşüncesiydi. Rönesans'ın Aydınlanma'ya verdiği bu gizli ilham, değişimin insan eylemleri ile ilişkilendirilmesinde önemli rol oynayacaktı.

### **1.2.2. Reformasyon**

Ortaçağ, kilisenin Katolik söyleminin toplumsal yaşamı büyük ölçüde kontrol altına aldığı bir dönemdi. Bunun yanında, siyasetle de ilgili olmaya başlayan kilise, gücünü ve baskılarını daha da arttırmıştı. Kilisenin mutlak egemenliğinde dinin din adamlarının çıkarlarına yönelik olarak araçsallaştırılmasına dayalı gücün keyfi kullanımı, Rönesans hümanizminin etkisiyle dogmatizmden uyanma sürecine giren bazı kesimlerin tepkisini büyütüyordu. Matbaanın icadından itibaren, okur-yazarlığın artışı ve İncil'in ulusal dillere çevrilmesi ile kilise öğretisi ile dinin temel ilkeleri arasında tezatlığın fark edilmeye başlanması, toplumun kiliseye bakışını değiştiriyordu. Kilise karşıtlığı, 16. yüzyılda Martin Luther'in öncülüğündeki Protestan hareketiyle doruk noktasına ulaştı.

Almanya'da başlayan Reform hareketi, daha sonra Batı ve Kuzey Avrupa'yı etkisi altına aldı. Reform hareketlerinin temelinde, dinsel dünyaya bir karşıtlık değil, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olduğunu ilan eden Katolik kilisesinin Tanrı ile insan arasındaki katı dolayımı yatıyordu. "Luther, insanın Tanrı kelamına bağlamışına yeniden kavuşmak için her şeyin ötesinde, tüm araçlarla, hatta kutsamalarla iplerini koparmak istemiştir" (Touraine, 2002: 52-53). Dolayısıyla Reform hareketi, içeriğini dinin belirlediği geleneğe başkaldırma biçiminde değerlendirilemez. "Reform, kilise otoritesinin yaşam üzerinden tümüyle kaldırılması olmayıp, var olan biçimin farklı bir anlamda değiştirilmesidir" (Weber, 1997: 32).



Luther ve yandaşları, Tanrı-kul ilişkisinin yeni bir yorumunu yapmaktaydı. Bu ilişki, münzevi bir yaşam biçimi aracılığıyla Tanrı'ya ulaşarak değil, Tanrı'ya karşı dünyevi ödevleri yerine getirerek kurulmalıydı. Her türlü koşul altında dünyevi ödevin yerine getirilmesinin Tanrı'yı hoşnut kılan tek yaşama biçimi olduğu yönündeki ahlaki nitelendirme, reformun en ağırlıklı etkinliği idi (Weber, 1997). Luther, bu amacını, Katolik kilisesinin yanlış yönlendirmeleriyle Tanrı'dan uzaklaşan inananları, yeniden Tanrısal çekim alanına sokma adına savundu.

Modernlik açısından, Reform hareketinin amacından ziyade sonuçları önemlidir. Reformasyonun en önemli vurgusu olan dünyevileşmenin, modernliğin iki önemli olgusunun ortaya çıkışında etkisi büyüktür. Reform, bireyin Tanrı ile ilişkisinde kilisenin aracılığı yerine dolaysız olarak Tanrı'ya ulaşmanın imkanını denemişti. Böylece reform imanla ve Katolik kilisesiyle bağlarını koparmamış olsa da vicdan özgürlüğünü zenginleştirdi (Touraine, 2002). Bu da, Tanrı-insan ilişkisini bireyin vicdan özgürlüğü temelinde düzenleyen laikliği işaret ediyordu. Reformun diğer etkisi, reformcuların dünyevi ödevleri bu dünya için çalışmak olarak belirleyerek, kendileri arzulaması da kapitalizmin önündeki dinsel engelleri kaldırmış olmalarıdır. Tanrı'yı memnun edebilmek için dünyevi işlere yönelme, bireyin belli bir mesleği icra etmesi anlamına geliyordu. Luther'in meslek kavramıyla kapitalist anlamda bir ilgisi yoktu. Ancak dünyevi mesleğe yönelik iş ile ilgili vurgunun sonuçları çarpıcı oldu. Protestan mezheplerinin çalışma öğretisi, biriktirme ve karı sınırsız çoğaltmaya dayalı kapitalist düşünüşün önünü açtı (Weber, 1997).

Reformcuların hiçbiri, ahlaki bir reform programı çerçevesinde hümanist bir kültürel değişim gerçekleştirme amacı taşııyordu. Yalnızca, yalın bir dini güdünün etkisiyle, ruhun kurtuluşu için mücadele ediyorlardı. Reformun laikliği ve kapitalist ekonomik sistemi çağırması, eylemlerinin önceden görülmeyen ve açıkça istenmeyen sonuçlarıydı (Weber, 1997). Reformcuların dini güdülerini kapitalist kar güdüsünü harekete geçirecek toplumsal koşulları görünür kıldı. Gerçekleşen değişim, tekil bir teokratik dünya yorumunun içinde gebe kalan zıtlıkların diyalektik bir sentezidir.

Reform, filizlenebilmek için sekülerleşmeyi bekleyen kapitalizme meşruiyet sağladı. Öncelikle Reform, Hıristiyanlığa, Katoliklik ve Ortodoksluk dışında Protestanlık, Kalvenizm ve Anglikanizm gibi yeni mezhepler kazandırdı. Böylece,

Hıristiyanlıkta başlayan mezhepsel ayrışmalar çatışmalara neden oldu. Kilisenin otoritesi gittikçe azalırken, otoritesini yeniden kazanma amacıyla baskılarını arttırdı. 17. yüzyıl Avrupa'sı hala dinsel motifleri baskın bir ortamdı. Ancak Otuz Yıl Savaşları sonrası, dinsel içeriğin konumlandığı formda temel bir değişiklik olacaktı.

Avrupa'da görünüşte mezheplerin mücadelesi olan ülkeler arası Otuz Yıl Savaşları, 1648 Westfalya Barışı ile sona erdi. "Barış gelir gelmez Birinci Dünya Savaşı'na kadar Avrupa'nın siyasi ve diplomatik işlerine yapısını armağan eden bir egemen 'ulus-devletler' sistemi kuruldu" (Toulmin, 2002: 127). Din devletinden ulus-devlete geçiş, dini yaşam biçimini ortadan kaldırmasa da, kilisenin otoritesinin çözülmeye başlaması ile toplumsal yaşamın rasyonelleşmeye gittiğini haber veriyordu. Bu ortamda, seküler yöneticiler kilisenin buyruklarına aldırış etmeden, özgürce hareket edebilme hakkı kazanıyordu (Toulmin, 2002). 17. yüzyılın ikinci yarısı, dinin, ulus-devletlerin içinde tesis edildiği bir dönem oldu. Bu dönüşümün elbette önemli nedenleri vardı. Din savaşlarının neden olduğu zararlar, Avrupa'yı feodal geçmişlerini sorgulamaya ve insanları bir arada tutacak rasyonel çözümler aramaya sevk etti. Ulus-devlet, toplumsal barışı ve istikrarı sağlamak için bulunan en geçerli cevaptı.

Uluslararası politik sistemin ulus-devletler ekseninde örgütlenmesi, feodalizmin sonunu işaretliyordu. "1650'den sonra kargaşa durdu ve feodalizmin sona erdiğinden artık pek kuşku duyulmuyordu: Hollanda'da olduğu kadar İngiltere ve Fransa'da da egemen bundan böyle bir ülkenin gerçek mülkünün feodal varisi olarak değil, ulusun bizatihi kendisinin sembolik temsilcisi olarak hüküm sürecekti" (Toulmin, 2002: 126). Modern ulus-devletin ilk temsili bu şekilde başlarken, ulus-devlet henüz modern demokratik bir siyasal yapılanmadan uzaktı. Avrupa politik arenasındaki ulus-devletlerin yönetim biçimi, mutlak monarşi olarak sergileniyordu. Her ne kadar İngiltere Manga Carta'dan gelen bir geleneğin sonucu olarak anayasal bir yönetimi politik kurumlarına aşıladyysa da, monarşi uygulamaya devam etti. Demokrasinin oluşması için gerekli temsilcilik, yurttaşlık ve iktidarın temel haklarla sınırlandırılması boyutları (Touraine, 1997) henüz 17. yüzyıl Avrupa'sında yoktu.

Otuz Yıl Savaşları boyunca Descartes, dini düşmanlığı önleyecek rasyonel bir çözüm arayışındaydı. Savaş sonrası bu görevi, daha da önemseyerek Leibniz devraldı. Böylece teolojik kamplar arasında kurulması planlanan rasyonel diyalog, bu kez ulus-

devletler platformuna taşındı. Leibniz, bunun yolu olarak evrensel bir dil oluşturmayı bile denedi. Bu insan aklını arılaştırma girişimleri farklı kültürler ve dinlerden bilim adamlarını evrensel, ortak bir bilgi yapısında buluşturacak kozmolojiyi ortaya çıkararak Newton ile hayata geçirildi. Bu doğrultuda, geç 17. yüzyılda insanlık ve doğa hakkında kuşatıcı bir düşünce çerçevesi gelişti ve bunlar bütün insanlarca kabul edilen akla dayalı şeyler olarak modern dünya görüşünün temellerini attı. Bu düşünceler sistemi, fiziksel fenomenlerin belirli yasalara sahip maddi bileşenler olduğunu vurguladı. Ancak bu yasaların doğanın yaratılışında konulan sabit yasalar olduğu fikri ile bilim teolojisiyle ilişkilendirilmeye devam etti. Buna karşın, sabit doğa fikri yeniydi. İnsan ile ilgili yeni varsayımlar da insanın rasyonel düşünme ve eylem kapasitesine sahip olduğu ve tıpkı doğadaki sistemler gibi sabit toplumsal sistemler inşa edebileceği düşüncesi ekseninde odaklanıyordu. İnsan eylemlerinin açıklanması girişimlerinde bu modern düşünceler de teolojiden tam olarak kopmuş değildi. Fiziksel doğada olduğu gibi toplumda görülen değişimler de öncelikle Tanrı'nın ve daha sonra da onun kendilerine bahşettiği zihin yetilerini kullanan insani varlığın ürünleriydi. Yine de yeni bir kozmopolisin oluştuğu fark edilmeye başlanmıştı. Avrupa, sosyal ve entelektüel cephelerde kendisini yeniden inşa ediyordu (Toulmin, 2002).

### **1.2.3. Aydınlanma**

Bugün Aydınlanma Çağı denilince, genel olarak 18. yüzyıl felsefesi anlaşılır. Bu çağı yaşadığı dönemin toplumsal koşullarını göz önüne alarak düşündüğümüzde ise filozofların felsefi bir ortak duruşlarından öte, bilimi, felsefesi, kurumları ve düşünce çerçevesiyle Orta Çağ'ın sona erişini ifade bulur. Modern Çağ Orta Çağ'dan sonra gelen çağ olduğuna göre, Aydınlanma Orta Çağ'dan Modern Çağ'a dönüşümün son halkası olarak modernliğin kurucu düşünsel hareketidir. "Aydınlanma hem dolaylı ekonomik ve toplumsal sonuçları itibarıyla hem de akılsal devrim denilen oluşumun altyapısını oluşturarak modern toplumun entelektüel temellerini vücuda getirmiştir" (Çiğdem, 1997: 16).

Aydınlanma'nın başat elementi, yüzyıllardır toplumsal yaşamı yönlendirme gücü ihmal edilmiş olan akıldır. Akıl, temel ilke olarak entelektüel çevrelerde şiddetle savunulmaya başlar. Aydınlanma akılcılığının en önemli savunucusu olan Kant, Aydınlanma'nın parolasını Sapere Aude! (Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!)

olarak belirler: “Aydınlanma insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olamama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır” (Kant, 1984: 213). Böylece akıl, bireyin özerkleşmesinde olmazsa olmaz bir başvuru kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bireysel özerkliğin kazanılması, toplumun geleneksel otoritelerden özgürleşmesi için gerekli olan kolektif özerkliğin önünü açar. Aklın toplumsal kabulü, bireyleri ortak amaçlara ulaştırarak daha iyi bir yaşama doğru götürecektir. “Akıl bütün insanların kendi özel ve kendilerinin dışında kalan bütün insanları kapsayan genel ve ortak amaçlara varabilmeyi sağlayan, ilke olarak bütün bireylerin kullanabileceği bir yetidir, sadece ruhban sınıfının ve aristokratların değil” (Çiğdem, 1997: 37). Dolayısıyla Aydınlanma düşünürleri, akli, ilerleme fikriyle bağlantılandırır.

Orta Çağ’ın Hıristiyan dünyasında Antik Çağ’ın döngüselci doğal tarih anlayışına karşıt olarak, kıyamete varan çizgisel bir teleolojik tarih anlayışı egemendi. Bu çizgide, geçmiş ve bugün, geleceğe hazırlanılan uğraklar olarak konumlandırılmıştı. Hıristiyanlık başı, ortası ve sonu zorunlu bir düzenle bağlanmış bir öyküyü anlatıyordu. Onyedinci yüzyılın sonuna gelene dek din çerçevesiyle sağlanan bu anlayış, modernlik düşüncesinin hızlanmasını engelledi (Kumar, 1999). Bu tarih anlayışında, Tanrı tarafından önceden belirlenmiş bir işleyiş içinde özne ve değişime yer yoktu. Hıristiyan tarih anlayışının Rönesans sonrası başlayan gelişmelerle sarsılmaya başlaması, Aydınlanma döneminde yine çizgisel ama bu kez özne-insanın eylemleri sonucu ilerleyen bir tarih görüşünü ortaya çıkarır. Artık önceden belirlenmemiş, insan tarafından inşa edilebilecek bir gelecek kurgulanmaya başlanmıştır. Böylece, Orta Çağ’a karşıt olarak Aydınlanma’da zaman kavramı Mesih’in beklenme süreci olmaktan çıkıp, insanlık tarihi olarak anlaşılmaya başlandı. Bu anlamda Aydınlanma Çağı’nda berraklaşan “modernliğin zaman duygusu dünyasaldır” (Kumar, 1999: 92).

Aydınlanma’nın ilerleme ideası, dünyanın rasyonel eylemlerle eksiksiz bir şekilde yaratımına dair bir inanç taşır. Aydınlanma düşünürleri, geleneğin eskimiş standartlarınının terk edilerek aklın rehberliğinde yeni ve mükemmel bir düzenin yaratılabileceğini savunurlar. Aydınlanma düşüncesinin temel iddiasına göre, “insanlık, aklın yasalarına uygun olarak hareket etmekle hem bolluğa, hem özgürlüğe, hem de mutluluğa doğru ilerler” (Touraine, 2002: 13). Aklın kullanımının dönüştürücü gücünün fark edilmesi, dönemin düşünürlerini eski düzenin eleştirilmesi ve yeni düzenin

kurgulanması bağlamındaki bir düşünsel çerçevede politize etmiştir. “Aydınlanma Renaissance’ın antropolojik ve estetik insan ve dünya kavrayışının politikleştirildiği ve politikleştirilerek biriktirildiği bir döneme tekabül etmektedir” (Çiğdem, 1997: 17). Dolayısıyla modernlik, bir ideoloji olarak ortaya çıkar. Aydınlanma, modern toplumu eski düzene karşı eleştirel bir konum alarak inşa etme sürecinin başlangıcı; yani eleştirel anlamda modern dönemin ilk evresidir (Castoriadis, 2001).

Orta Çağ boyunca egemen olan Tanrısal düzen düşüncesinin yerini, Aydınlanma döneminde doğal düzen düşüncesi alır. Doğa kavramının temel işlevi, kilise öğretisine ihtiyaç duymaksızın yasalarını bilerek ve bu yasalara uyarak o doğanın üzerinde etkili olmasını sağlayan insan ile dünyayı birleştirmektir (Touraine, 2002). Bu doğrultuda, Orta Çağ’ın dinsel dünyasında eylemlerin referans çerçevesi olarak kullanılan kilisenin Tanrısal vahyinin yerini, akıl alacaktır. Ancak farklı yorumları mümkün kılan özgür akıl, doğal dünyada birbirleriyle karşılaşan bireylerin çıkarlarını nasıl uzlaştıracaktır? Bu noktada ortak akıl, ancak, daha önceden Hobbes, Aydınlanma döneminde de Rousseau tarafından önerilen toplumsal bir sözleşme vasıtasıyla genel iradeyi koruyarak oluşturulabilir. “Genel istenç, herkesin doğal durumu simgeleyen herkese karşı çatıştığı savaşa güdümlenen bireyleri bir toplumun üyelerine dönüştürür, böylelikle her birinin özgürlüğünü ve mutluluğunu güvence altına alır” (Touraine, 2000: 37).

Aydınlanma, özellikle Fransa’da rasyonalist bir çizgide konumlanırken, toplumu doğal düzene tabi kılarak ele almıştır. Buna karşılık, Britanya’da epistemolojik anlamda deneyimci bir tavır alan Aydınlanma anlayışı, toplumun doğadan bağımsız bir bünye olarak anlaşılmasını İskoç Aydınlanması ile başarmıştır. Kıta Avrupası Aydınlanması’nın rasyonalist yaklaşımı ile inşa edilen doğal hukuk ve toplumsal sözleşme anlayışı, Hume ile birlikte reddedilir. Smith, ekonomik etkinlik bağlamında siyasi bir toplumsal mekanizmadan söz ederken; Ferguson, insanın özü ve doğasından çok, insanın başkalarıyla birlikte yaptıklarını, yani toplumsal varoluşunu önemser (Çiğdem, 1997). Toplum sözleşmesinde “toplumsal edimci fikrinin pek; toplumsal ilişki fikrinin ise hemen hiç yeri yoktur. Tek önemli olan siyasal düzenin dinsel ilkelere başvurulmaksızın kurulmasıdır” (Touraine, 2002: 31). Bu nedenle, İskoç Aydınlanmacıları, toplumsal sözleşme teorisini sosyolojik içerikli bulmazlar. Onlara göre, toplum, insan doğasının evrensel ilkelerinden türetilemez. Çünkü toplum, eğitim, adetler ve alışkanlıklarla, yani toplumsal ortamla şekillenir. Dolayısıyla toplum, birey

ile hükümet arasındaki sözleşmeye dayalı bir ilişkiye sığdırılmaz. Toplum, ampirik olarak, kuramsal tarihi olan özgün bir yapıdır (Swingewood, 1998). Böylece İskoç Aydınlanması, toplumsal ilişkilerle belirlenen sivil toplum kavramını gündeme getirerek, modernliğin önemli bir ögesini ortaya koyar.

Modernliğin ilk eleştirisi de yine Aydınlanma döneminde ortaya çıkar. Aydınlanma'nın optimist ilerlemeci düşünürlerine karşı, Rousseau, ilerlemeciliğin gözden kaçırdığı en önemli sorunun, eşitsizliğin ortaya çıkışı olduğu iddiasını ortaya atar. Buna göre, bilimler ve sanatlardaki ilerleme, iyi olan insan doğasını bozarak, insanlar arasında eşitsizliğin var olmasına sebep olmuştur. İnsanlar, eşit bir hayatı paylaştıkları doğal durumdan koparak, güç, statü ve zenginliğin eşitsiz olarak dağıldığı bir duruma evrilmektedir. Medeni insan, ancak başkalarına zarar vererek hayatta kalmayı başarabilmektedir (Çiğdem, 1997). O halde, genel iradenin oluşturulması, eşitsizlikle mücadele etmeyi gerektirir. “Bu doğalcılık bir modernlik eleştirisidir ama modernist bir eleştiridir” (Touraine, 2002: 36). Rousseau'nun modernlik eleştirisinin Fransız Devrimi sonrası devrimin getirdiği yeni hayata karşı muhafazakar ya da 20. yüzyılda gelişen postmodernizmin olumsuzlayıcı eleştirisinden farkı, olumlayıcı ve yapıcı bir eleştiri olmasıdır. Bu anlamda, sonraki dönemlerde, genel olarak Marksizm ve Eleştirel Teoride teorik ifadesini bulacak modernist eleştirinin ilk örneğini oluşturur.

Aydınlanma'nın düşünsel atmosferi, modern toplumsal dönüşüme giden süreci hızlandırarak, Fransız Devrimi'nin fitilini ateşledi. Aydınlanma ile yakalanan devrimci dalga, insanların kendi eylem kapasitelerini fark etmelerini sağlayarak, modernliğe yol gösterdi. Aydınlanma, modernliğe ilkelerini armağan etti; ancak modern dünyanın sınırlarını hiçbir zaman çizmedi. Çünkü modernlik, bireylerde kendi yaşamlarını düzenleme potansiyellerini açığa çıkarmasına rağmen, yine de söz konusu potansiyeli somutlaştıran ilkelerin nasıl uygulanacağını netliğe kavuşturamaz. “Özerklik, hak ve kendi kendini yönetme yükümlülüğünü vurgulamasına karşın modernlik, bir kimsenin kendi kurallarını nasıl oluşturması gerektiği konusunda herhangi bir rehberlik önermediği gibi, bir kimsenin kurallarını oluştururken başvurmak zorunda kalacağı herhangi bir ölçüt de sağlamaz” (Wagner, 2003: 15). Böylece modernlik, Aydınlanma'nın yoruma açık bıraktığı yolda belirli ilkelerin farklı ölçülerde uygulanmasıyla çeşitli görünümeler kazandı ve dinamik bir karaktere sahip oldu.

### 1.3. KURUMSAL MODERNLİK

#### 1.3.1. Amerikan Devrimi

Avrupa, Aydınlanma ile akla ve özgürlüğe çağrı yaparken, bir yandan da devletler Yenidünya üzerinde denetim kurma mücadelesi içindeydi. Yedi Yıl Savaşları'nda Fransa'yı yenen İngiltere, Kuzey Amerika kıtasını ele geçirdi. "Kuzey Amerika'daki İngiliz kolonileri, Avrupa tipi toplumun yepyeni topraklar üzerinde ve benzersiz koşullarda örgütlenmesidir" (Sander, 2001: 152). Birçok koloninin varlığıyla nüfusu giderek artan Amerika'da 1774'de başlayan bağımsızlık hareketi, Fransa'nın da yardımıyla çok fazla direnişle karşılaşmadan 1776'da devrim ile sonuçlandı. Aslında devrim, Bağımsızlık Bildirgesi'nin ilanıyla farklı kolonilerin bir arada yaşamak üzere, birbirleriyle uzlaşarak bağımsız bir devlet kurmaları anlamına geliyordu. Her bireyi, eşit haklara sahip yurttaşlar olarak kabul eden bir anayasa oluşturuldu.

Amerikan anayasaları Jean Jacques Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nin uygulanması gibi görünüyordu. Başlarından yabancı saydıkları bir hükümeti atmışlar, oturup devlet mekanizmasını yasama, yürütme ve yargı güçlerini en iyi ve birbirlerini denetleyecek biçimde kurarak, yeni bir hükümet kurmuşlardı. Bağımsızlık Bildirgesi ile, hükümetin halk tarafından yaratıldığını, yalnızca kendisine verilen bir yetkiyi kullandığını, insanların kendilerinden esirgenemeyecek haklara sahip olduklarını ilan etmişlerdi. Bunlar, din, basın, toplantı özgürlüğü, keyfi tutuklamanın olmaması ve yasa önünde eşitlik gibi çoğu Avrupalının elde etmeye çalıştığı haklardı (Sander, 2001: 157).

Amerikan Devrimi, modern düşüncelerin hayata geçtiği ilk devrim oldu. Bunda, Amerika'nın sonradan kurulan bir ülke olmasından ötürü, mücadele edecek geleneksel kurumların olmaması etkili oldu. "ABD'liler herhangi bir devlet, siyasal katılıma getirilmiş kısıtlama, homojen kültürel-dinsel kimlik ve dışavurulabilir toplumsal sorun nedir, bilmiyorlardı pek" (Wagner, 2003: 116-117). Koloniler, feodal ve mutlakiyetçi bir biçimde değil, liberal bir temelde sömürge haline getirilmişlerdi ve kolonilerde Avrupa'daki gibi aristokrasi ve monarşi yoktu. Ayrıca, çeşitli dinlerin varlığı kabul edilmiş, bu liberal ortamda da Amerikan halkı atalarının dinsel heveslerinden uzaklaşarak, laikleşme anlayışını paylaşmışlardı (Sander, 2001). Bu nedenlerle, devrim, Aydınlanma Çağı'nı yaşamış Avrupa'dan önce Amerika'da ortaya çıktı.

Modernlik, sürekli bir yenilik yaratma hareketi olmasına karşın, Amerikan Devrimi'nde "yeni"nin karşısında olan bir "eski" yoktu. Eskinin yıkılarak yerine yeninin konulması, özellikle devlet ve düzen noktasında belirgindi. "Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluşunu modernliğin bir Eski Rejim olmaksızın inşası olarak görmek mümkündür" (Wagner, 2003: 116). Avrupa'da ise durum farklıydı. Devrim, yüzyıllar süren mücadeleler ve Aydınlanma süreci sonunda tarihsel koşulların ürünü olarak gerçekleşecekti. "Avrupa'nın modern devletleri, tarihsel uzun bir süreç içinde, yavaş yavaş kurumdan kuruma, eski ile yeninin çatışmasının sıkıntılarıyla ve plansız bir biçimde oluşmuştu. ABD ise önceden planlanmış, sonra oluşturulmuştur" (Sander, 2001: 156).

Amerikan Devrimi, modern hukuk devletini ortaya koyarak Aydınlanma'nın özgürlük idealini pratiğe geçirdi. "ABD'nin kuruluşu, Avrupalılara Aydınlanma Çağının birçok düşüncesinin gerçekte uygulanabilir olduğunu göstermiştir" (Sander, 2001: 157). Buna karşın, modernlik asıl görünümünü Fransız Devrimi ile buldu. Çünkü, Fransız Devrimi bir konsensüsün değil, eski ile yeni çatışmasının sonucu meydana gelen ve toplumun yapısal dönüşümünü sağlayan toplumsal bir devrimdir (Skocpol, 2004). Amerikan Devrimi ise insan ve yurttaşlık haklarının bir örneğini sunarak, Fransa'daki devrime cesaret vermesi açısından, modernliğin tarihinde önemli bir yere sahiptir.

### **1.3.2. Fransız Devrimi**

Aydınlanma ile kendinin farkına varan modern bilincin dışavurumu, Fransız Devrimi olmuştur. "Amerikan Devrimi, Amerikan tarihinin can alıcı olayıydı; fakat içinde yer alan ve yanına kattığı ülkeler dışında, pek önemli bir iz bırakmadı. Oysa Fransız Devrimi bütün ülkelerde bir dönüm noktası oldu" (Hobsbawm, 2003: 64). Dolayısıyla, modern kopuş Fransız Devrimi ile başlar. "Fransız Devrimi modernliğin – yani gözlerimizin önünde sürekli oluşan ve yeniden oluşan bir zamanın- doğuşunu işaretler" (Kumar, 1999: 102).

Fransız Devrimi, çağdaş devrimler içinde kitlesel ve dünyayı kapsama niteliği taşıyan tek devrimdi. Bu anlamda, evrensel etkiler bıraktı ve tüm devrimci hareketler için model oluşturdu (Hobsbawm, 2003). Rus, Türk ve Çin Devrimleri birbirinden farklı



nitelikler ve özgün yorumlar taşıdılar da, kaynaklarını Fransız Devrimi'nden aldılar.<sup>4</sup> Çünkü Fransız Devrimi, çağdaş sosyal dünyanın çehresini kaçınılmaz bir şekilde modern olarak belirledi.

Devrimin öncelikli nedeni, Avrupa'nın politik koşullarıyla ilgiliydi. "Avrupa'da modernlik projesini geliştiren toplumsal hareketler uğruna çabaladıkları özgürlüklerin örgütlü hasımlarla çatışmaksızın elde edilemeyeceği gerçeğinin gayet iyi farkındaydılar. Bu örgütlü hasımların önde gelenleri de mutlakiyetçi devlet ile geç feodal dönemin aristokratik ve dinsel seçkinleriydi" (Wagner, 2003: 43). Devrimin Fransa'da ortaya çıkmasının nedeni ise, Avrupa'nın aristokratik monarşileri arasında en güçlüsü olması ve bu nedenle, eski rejim ile yeni toplumsal güçler arasındaki çatışmanın daha şiddetli olmasıydı. Ekonomik açıdan da dönemin Fransa'sında çeşitli katmanların durumu parlak değildi. Köylüler olduğu kadar soylular da sıkıntı içindeydi. Amerikan savaşının neden olduğu borçlar monarşiyi de mali sıkıntı içine sokmuştu. Bu koşullarda zaten aç, işkilli ve bilenmiş Paris kitleleri harekete geçti. Kraliyet gücünün simgesi olan Bastille Hapishanesi'nin zaptedilmesiyle, Fransa, despotluğun yıkıldığını ilan etti ve tüm dünyada özgürleşmenin başlangıcı olarak selamlandı (Hobsbawm, 2003).

Fransız Devrimi, birbirinden farklı geniş bir halk kitesinin katılımı ile gerçekleşti; ama manifestosunu burjuvazinin taleplerine uygun bir biçimde sundu:

1789 burjuvasının talepleri, daha özgül olarak o yılki İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nde belgelenmiştir. Bu belge, soyluların imtiyazlarına dayanan hiyerarşik topluma karşı olmakla birlikte, demokratik ve eşitlikçi toplumdan yana bir bildirge değildi. İlk maddesi, 'İnsanlar eşit ve özgür doğar; yasalar karşısında eşit ve özgür yaşarlar' der; fakat aynı zamanda, 'ancak ortak yarar gerekçesiyle' olsa bile, toplumsal ayrımların varlığını şart koşmaktadır. Özel mülkiyet kutsal, vazgeçilmez ve dokunulmaz bir doğal haktır. İnsanlar yasa önünde eşitti, meslekler yetenekli olan herkese eşit ölçüde açıktı; ancak yarışın başında herkesin eşit olması kadar, yarışmacıların yarışı birlikte bitiremeyecekleri de aynı biçimde önceden kabul edilmişti (Hobsbawm, 2003: 69).

Gerçekten de burjuvazi çıkarları bakımından devrimi öncelemişti. Monarşik bir devlet aygıtı ve tarım ekonomisi ile çevrelenen feodal düzen içinde ekonomik amaçlarına ulaşabilmeleri mümkün değildi. Bu nedenle, imtiyazlı kesimlerin

<sup>4</sup> Örneğin Türk Devrimi'nin "geç modernlikler" içinde değerlendirilebileceği iddiası için Bkz. Kaya (2006).

egemenliğinden yalıtılmış modern bir devlet yapısına, ulusal bir pazara ve birey haline gelerek, emek güçlerini kendilerine özgürce satabilecek emekçi kitlelere ihtiyaçları vardı. Bunun için, siyasal düzenin rasyonel bir şekilde bireysel haklar etrafında örgütlenmesi gerekiyordu. Dolayısıyla, modern burjuvazi, en devrimci sınıf olarak doğdu (Marx ve Engels, 2005).

Burjuvazinin hedefleri açısından bakıldığında, “devrim özel mülkiyet sahipliği üzerine temellenen sınıfları güçlendirdi. Ulusal pazarın oluşmasının önündeki bölge, zümre ve lonca engelleri ortadan kaldırıldı. Fransa zamanında kapitalist sanayileşme sürecine girdi” (Skocpol, 2004: 332). Buna karşılık, devrim Fransa’sı, henüz sanayileşmiş bir ülke değildi. Devrim sonrasında bile ekonomi uzun süre tarımsal olarak kaldı. Sanayi atılımları 19. yüzyılda yavaş yavaş ortaya çıktı. Ayrıca, devrim sırasında siyasal yöneticiler burjuva sınıfı üyeleri değil, bürokratlar, askerler ve entelektüellerdi (Skocpol, 2004).

Fransız Devrimi’nin yönlendirici aktörlerinin burjuvazi olması ve devrim ilk bakışta daha çok burjuvaziye memnun etmesine rağmen, devrimin düşünsel altyapısı Aydınlanma’ya dayanır ve devrim sınıflar üstü evrensel sonuçlara ulaşmada başarılı olmuştur. Modernliğin ilkeleri, özgül bir üretim sisteminin destekçileri ile özdeşleştirilemeyecek kadar çoğul yorumlara açıktır.<sup>5</sup> Bugün, kapitalizmin egemen olduğu bir dünyada yaşıyor olsak da, bu durum Fransız Devrimi’nin amacıyla değil, sağladığı imkanlarla ilgilidir. Dolayısıyla, Fransız Devrimi’ni kabaca bir burjuva projesi olarak değil, evrensel hedeflerini de hesaba katarak değerlendirmek gerekir.

Devrimin başardıklarından kuşkulandırmayacak şey, Orta Çağ’a ait feodal düzeni ortadan kaldırması olmuştur. “Senyörlük ayrıcalıkları ve hakları, gerisinde kendi toprakları üzerinde özel haklarla orta ve küçük mülk sahiplerinin egemen olduğu bir tarım ekonomisini bırakarak süpürüldü. Tabaka ve lonca ayrımlarından arındırılmış ve ülkenin yasalarının önünde eşit yurttaşlardan oluşan ulus, meşru siyasal hükümdarlığın simgesel kaynağı olarak soya dayanan, kutsal sayılan monarşiyi kaldırdı” (Skocpol, 2004: 338). Böylece, modernliğin özgürlük ve eşitlik ilkeleri anayasal düzende egemen kılındı. Devrimciler, eski yerel yargı kurumlarını ortadan kaldırdılar, feodal vergileri feshettiler, meslek birliklerine ve ayrıcalıklarına son verdiler, aşağıdan yukarıya idare ve

<sup>5</sup> Örneğin, Wagner (2003) modernliğin kapitalizm ile eşitlenemeyeceğini öne sürer. Sosyalist deneyim bize modernliğin farklı açılımları olduğunu göstermiştir.

seçim sistemi kurdular, daha yaygın ve standart vergi sistemini getirdiler, soyluların ve kilisenin mülklerine el koydular, ruhban sınıfını devlete tabi kıldılar ve onlara yeni devlet kilisesini savunma yemini verdirdiler ve soylularla ruhban sınıfını yerel önderlik yürütecek konumdan çıkardılar (Tilly, 2001).

Her şeyden önce, Fransız Devrimi, ulusal demokratik bir devrimdi. Buradan modernliğin iki önemli siyasal oluşumu tüm dünyaya yayıldı. Bunlardan ilki, ulus-devlettir. Ulus-devletin ulus ve devletten oluşan ve birbirini tamamlayan iki boyutu vardır. “Fransız Devrimi’nin nihai sonucunu merkezileşmiş, profesyonel-bürokratik bir devletin ... toplumla ortakyaşarlık ilişkisi içinde birlikte varoluşu karakterize edebilir” (Skocpol, 2004: 383). 17. yüzyılda Avrupa’da şekillenmeye başlayan ulus-devletler, bu birlikteliğin devlet boyutunun egemenlik bölgesinin sınırlarının belirlenmesi ile oluşmaya başladı. Devrime kadar olan süreçte monark ile yerel ve bölgesel seçkinlerin dolaylı yönetimi söz konusuydu. Fransız Devrimi ile birlikte çok büyük bir hızla tekbiçimli, merkezileşmiş, doğrudan yönetim dolaylı yönetimin yerini aldı (Tilly, 2001). Bu doğrultuda, devletin faaliyet alanı genişledi. Ulaşım, iletişim, eğitim, ekonomi gibi alanlarda ulusal çıkarlara dayalı etkinlikler, devletin görevleri arasına girdi. “Devletin faaliyet alanı askeri çekirdeğin çok ötesine taşı ve yurttaşlar korunma, yargı, üretim ve dağıtım gibi geniş alanlarda taleplerde bulunmaya başladılar. Ulusal hukuk, kapsamını verginin resmen belirlenmesinin çok daha ötesinde genişletince, devletin çıkarlarını etkilediği veya etkileyebileceği bütün örgütlenmiş grupların taleplerinin hedefi haline geldi. Doğrudan yönetim ve kitlesel ulusal siyaset birlikte gelişti ve birbirinin gücüne güç kattı” (Tilly, 2001: 201).

Böylece, tarihte ilk defa devlet, meşruiyetini yurttaşlarından almaya ve yurttaşlarının refahı için var olmaya başladı. Devletin yurttaşları ulus adı altında bir birliktelik oluşturdu. Yasa önünde eşitlik, bireyi yarattı; bireylerin ortak bilinci de ulusu. Yani modernliğin ortaya çıkardığı ulus kavramı, kültürel temelleri de olmakla birlikte, aslen siyasal bir aidiyeti ifade ediyordu. “Öyleyse ulus, öznenin siyasal bir betisidir” (Touraine, 2000: 265). Dolayısıyla, modern toplumsal yaşamın her alanı, ulusal çerçevede örgütlenmeye başladı. “Böylece devletler içinde yaşam tekbiçimlileşirken devletler arasında çeşitlendi. Ulusal simgeler belirginleşti, ulusal diller standartlaştı, ulusal emek pazarı örgütlendi” (Tilly, 2001: 202). Ulusların oluşumu yurttaşlık temelindeki ulusalcılığı teşvik etti. “Fransız Devrimi ‘tek ulus tek ve bölünmez’ ile

reddedilmez biçimde ulusalcılığın sonuçta filizlenmesini etkilemişti” (Giddens, 2005: 163). Ulusalcılık, kökenleri bakımından ortak simgeler ve inançlara dayalı bir bilinç olarak, geç Orta Çağ’a kadar geri götürülebilse de anayasal haklar bağlamında bir yurtseverlik olarak, modern devrimlerle ortaya çıktı. “Milliyetçiliğin tam boyutlu laik bir ideoloji olarak ortaya çıkışı Amerikan ve Fransız devrimlerinden önce gerçekleşmemiştir” (Smith, 2005: 132).

Ulus-devletler, ülke içinde uluslarının refahı için var olan, uluslararası arenada da uluslarını temsilen diğer ulus-devletlerle rekabet eden mekanizmalar halinde, modern politik organizasyonun temelini oluşturdu. Ulus-devletler, kolektif egemenliğin ulusal düzeyde temsil edilmesiydi.

Fransız Devrimi’nin modern siyasal kültüre kazandırdığı diğer oluşum, demokrasiydi. Fransız Devrimi’ni takiben ilan edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi, genel yarar ile bireysel çıkarlar arasındaki dengenin sağlanması adına demokrasiye çağrı yapmaktaydı. “Yasa, genel iradenin ifadesi ve eşitliğin aracı olarak görülür ama aynı yasa, bir yandan da, her bireyin özgürlüğünü başkalarının haklarına saygıyla tutarlı kılacak ‘sınırlar’ı tanımlamakla, dolaylı olarak bireysel özgürlükleri savunma gibi bir görev üstlenmiştir. Bu da birkaç sözcükle önerilen bir demokrasi kuramıdır” (Touraine, 2002: 71). Böylece, demokrasi, bireyin kendi yaşamını kendi idaresine alması, dolayısıyla özgürleşmesidir. “Demokratik yönetim biçimi en çok sayıda bireye en büyük özgürlüğü veren, olası en büyük çeşitliliği tanıyan ve koruyan siyasal yaşam biçimidir” (Touraine, 1997: 25).

Demokrasi, bireysel özerkliğin siyasal yapıda somutlaşmasıdır. Kendilerini yurttaşlar olarak anlayan bireyler, demokrasi aracılığıyla kendilerinin efendisi olur. Ulus kavramı, toplumu bütünsel bir organizma halinde birleştirerek özerkleştirirken, bireysel farklılıklara dayalı özgürlükler ise demokrasinin uygulanmasıyla görünürlik kazanır. “Birleştirici, bütünleştirici devletle, çeşitlilik içeren bir toplumun bağdaştığı yer, modern demokrasinin doğduğu yer olmuştur” (Touraine, 2000: 278). Demokrasinin bireysel özerkliklerle bağı, aslında farklı kolektif özerkliklerin temsilidir. Aynı sınıf ya da dünya görüşünü paylaşan bireylerin ortak bilinçlerinin gerçeklik düzlemindeki yansımasıdır. Dolayısıyla, halkın egemenliği ulusal birliktelikte karşılığını bulurken, türdeş bireysel iradeler demokrasi içinde temsil hakkı bulur.

Toplumlar karmaşıklaştıkça ve çıkar gruplarının sayısı arttıkça, bu grupların iradelerinin iktidarda ifade bulması için, temsilcilerden yararlanılması kaçınılmaz olmuştur. Bu noktada, partiler başta olmak üzere, sendikalar, dernekler, kooperatifler, yardım sandıkları gibi örgütler demokrasinin temel birimleri haline gelmiştir (Touraine, 1997). Bunun karşılığı, modern parlamenter sistem olmuştur.

Fransız Devrimi, politik öznenin özerkleşmesinin alt yapısı olarak modern devleti ortaya çıkardı. Modern devletin işleyişi pozitif hukuk ile belirlendi. “Kamu hukuku biçimi altında biçimsel olarak yönetilen bir dizi faaliyetin varoluşu kamu yönetiminden bağımsız uzamı ve onunla birlikte de devletten bağımsız bir tarzda özgürlük düşüncesinin önkoşulunu sağladı” (Wagner, 2003: 97). Modern yaşam rasyonelleşirken, özne de özerkleşti. Böylece, modernlik toplumsal gerçekliğin insan eylemleri ile üretildiğini ve değişebileceğini de göstermiştir. “İnsanın artık ne doğası ne de doğal hakları vardır; insan artık yalnızca yaptığıyla özdeştir, hakları yalnızca toplumsal niteliklidir. Akıl bir düzen düşüncesi, keşfi olmaktan çıkmış, tarihsel dönüşüm gücüne dönüşmüştür” (Touraine, 2002: 77).

### **1.3.3. Endüstri Devrimi**

Avrupa, Fransız Devrimi ile modernliğin siyasal yönünü meydana getirirken, modernliğe ekonomik boyutunu Endüstri Devrimi kazandırmıştır. Eşitlik, özgürlük, insan hakları düşünceleri, devrim yoluyla Fransa’dan dünyaya yayılmıştı. Modern ekonominin temel üretim modeli sanayicilik ise İngiltere orijinlidir.

Endüstri Devrimi'nin İngiltere'de başlamasının nedeni, 18. yüzyıl Avrupa ekonomisinin tarıma dayalı olmasına rağmen, endüstrileşme için gerekli koşulların İngiltere'de mevcut olmasıydı. Tarımsal topraklar, ticaret kafasına sahip az sayıda lordun elinde toplanmıştı. Çitleme Yasası ve özel antlaşmalarla, kolektif köy ekonomisinin kalıntıları temizlendi. Uzun süredir tarım, pazar için yapılmaktaydı, imalat da feodal özelliklerini yitirmiş olan kırsal alanın her yanına yayılmıştı. Tarım, endüstrileşme için kitlesel üretimi arttırma, emek ihtiyacını karşılama ve sermaye birikimine bir aygıt sağlama işlevini yerine getirmeye hazırdı. Bu durumda, endüstri toplumuna dönüşüm için iki şey gerekiyordu: Basit yeniliklerle ucuz ve seri üretimi gerçekleştirebilen bir endüstri ve büyük oranda tek bir üretici ülkenin tekelinde bulunan bir dünya pazarı (Hobsbawm, 2003).

Endüstrileşme, ilk etapta özelde pamuklu kumaş, genelde de tekstil ürünleri alanında ivme kazandı. Küçük imalathanelerin fabrikaya dönüşmesi ile devrim süreci başlamıştı. Bu süreçte makineleşme kilit bir rol oynadı. 19. yüzyıl içinde bilim ve teknoloji arasında yakın bir ilişki kuruldu. Sanayiler, ihtiyaçlarına yanıt bulabilmek için bilimsel araştırmalara dayanır oldu. Tekstil alanında etkili olan makineler, diğer endüstri alanlarına da uygulanıyor, böylece teknolojik değişimler giderek ekonomi sahasına daha çok nüfuz ediyordu. Nitekim, makineleşmeye paralel olarak beşeri güç kaynaklarının makinelerle, canlı güç kaynaklarının cansız güç kaynaklarıyla, geleneksel olarak kullanılan hammaddelerin yeni ve daha verimli hammaddelerle yer değiştirmesi ve çalışmanın gözetim altındaki birimler olan fabrika sisteminde örgütlenmesi söz konusu oldu (Landes, 1995).

Endüstri Devrimi'nin motoru, çalışmanın yapısal dönüşümü ve bilimsel-teknik ilerlemelerdi. Binlerce yıldan beri tarımda istihdam edilmiş olan çalışanlar kitlesi, önce imalat endüstrisine, ardından ticaret, ulaşım ve hizmet sektörlerine kaydırıldı (Habermas, 2002). Bu devrim, emeğin soyutlanması ile karakterize edilebilir. İnsan-doğa arasında aracı olan teknik yapı, gittikçe daha fazla özerklik kazandı. Aletten makineye geçiş ile birlikte emek süreci doğrudan üretici insana değil, makineye bağlı oldu (Jeanniere, 1994).

Bu dönüşümlerin önemli nedenleri vardı. Oluşan yeni toplumsal düzenin mevcut feodal üretim biçimi ile uyumsuzluğu ekonomide endüstrileşmeyi gerekli kıldı. “Üretim ve değişim araçlarının gelişiminin belirli bir noktasında, feodal toplumun üretim ve değişiminin içinde bulunduğu koşullar, tarımın ve el işçiliğine dayalı üretimin feodal örgütlenmesi, kısacası feodal mülkiyet ilişkileri, tam bir gelişme içinde olan üretici güçlere karşılık veremez olmuştur. Üretimi destekleyecek yerde kösteklemeye başlamışlardır. Her biri bir zincire dönüşmüştür. Koparılmaları gerekmiş ve koparılmışlardır” (Marx ve Engels, 2005: 22).

Endüstri Devrimi, ticaretin çeşitli bölgelere yayılması, dolayısıyla pazarların çoğaltılması amacına paralel olarak, demiryolu ve buharlı gemi aracılığıyla ulaşımın kolaylaştırılmasıyla devam etti. 19. yüzyılın ikinci yarısında daha da hızlanan endüstrileşme süreci, başta İngiltere olmak üzere, gelişmiş ekonomilere sahip ülkelerin sömürgeleştirdiği ülkelerin pazarlarını ele geçirmesi ile tekelci bir mantığa sahip oldu

ve endüstriyel ülkeler endüstrileşmemiş ülkeleri ekonomik olarak kendilerine bağımlı haline getirdi (Hobsbawm, 2003).

Öte yandan, tarihte ilk kez kent nüfusu, kırsal alanda toplanmış nüfusun önüne geçti. Dolayısıyla modernliğin kentleşme olgusu, Endüstri Devrimi'nin ürünüdür. Endüstrileşmeyle birlikte topraklarından koparılan köylüler, kentsel üretim birimleri olan fabrikalarda istihdam edilmeye başlandılar. “Bir endüstri ekonomisi, tarımsal olmayan (yani giderek kentleşen) nüfusta keskin bir yükseliş, buna karşın tarımsal (yani kırsal) nüfusta keskin bir düşüş ve neredeyse kesin biçimde nüfusta hızlı genel bir artış anlamına gelmektedir” (Hobsbawm, 2003: 58).

Endüstriyel üretim modeline özgü bütün bu olgular, aslında 19. yüzyılda modernliğin özgül bir ekonomik sistemi kapsamında örgütlendi: “Kendi başına topyekun bir toplumsal olgu olan kapitalizm” (Castoriadis, 2001: 169). Modern zamanlardan önce feodal engellerin varlığı ve üretimin endüstriyel nitelikte olmaması, kapitalizmin bir ekonomik sistem olarak ortaya çıkışını önlemişti. Kapitalizmin egemen üretim sistemi olarak işleyişi için,

Kapitalistin her zaman emek kullanımı elde etmesi, başka bir deyişle işi yapmak üzere akli çelinecek ya da zorda bırakılacak kişilerin varlığı gerekiyordu. İşçiler bulunup mallar üretilince bu malların bir biçimde pazarlanması gerekiyordu. Bunun anlamı da hem bir dağıtım sisteminin, hem de malları almak için yeterli kaynakları olan bir alıcılar grubunun gerekmesiydi. Malların satıcıya olan maliyetlerinden daha yüksek bir fiyata satılması, ayrıca bu fark payının, satıcının kendi geçimi için gerek duyduğu miktarın üstünde olması lazımdı. Modern dille, kar gerekliydi. Kar sahibi daha sonra bunu yatırım için akla uygun bir fırsat çıkıncaya kadar alıkoyabilmeli, yatırınca da tüm bu süreç üretim noktasında kendini yenileyebilmeliydi (Wallerstein, 2002: 12-13).

Nitekim kapitalizm, gelişimi için uygun toplumsal koşulları, modern demokratik devrimler ve endüstrileşme ile elde etti. “Öyle ya da böyle, kapitalizm az ya da çok doğal olarak genişleyen pazarın ve teknolojinin uygun seviyeye gelişiyiyle ortaya çıkmıştır. Zincirlerin kırılmasına yardım eden burjuva devrimleri de eklenirse” (Anderson ve Wood, tarihsiz: 37) kapitalizm, feodalizm sonrası modernliğin ilk üretim sistemi olarak, modernliğin tarihinde bir dönüm noktası oldu. “Batılı modernleşmenin, tarihsel olarak özel bir biçimine tekabül eden modernist ideoloji, Aydınlanma felsefesiyle, yalnızca fikir alanında utkuya ulaşmadı. Piyasa ekonomisine de

akılcılaştırmaya da indirgenemeyecek olan kapitalizmin biçimine bürünerek iktisadi alanda da egemen oldu” (Touraine, 2002: 39).

Kapitalist üretim biçimi, yeni bir toplumsal düzen meydana getirdi. Kapitalizmin egemenliğini kurduğu toplumlarda, Orta Çağ'ın geleneksel yarı kapalı toplumsal tabakalaşmasının yerini, doğrudan bireylerin ekonomik konumlarına gönderme yapan sınıf kavramı aldı. Kapitalist sistemin en önemli bilimsel çözümleyicisi olan Marx, erken kapitalist dönemde sınıf toplumunu isabetli bir şekilde analiz etmişti: “Burjuvazi çağı ... sınıf karşıtlıklarını sadeleştirmiş olmakla birlikte diğer çağlardan ayrılır. Toplumun tümü, gittikçe, iki büyük düşman kampa, birbiriyle doğrudan karşı karşıya gelen iki büyük sınıfa bölünmektedir: Burjuvazi ve proletarya” (Marx ve Engels, 2005: 15).

Burjuvazi, kapitalist üretim biçimini hakim kıldığı her yerde feodal, ataerkil ve kırsal ilişkileri sona erdirmiş, eski düzene ait kutsal ve katı olan ne varsa buharlaştırmıştır. Ele aldığı egemenliği sürdürebilmek için, üretim araçları ve üretim ilişkilerini de sürekli devrimleştirmiştir. Böylece, üretim araçlarının mülkiyetini elinde tutmayı başarmış, üretim araçlarına sahip olmayanları ücretli işçi durumuna düşürmüştür. Dolayısıyla, kapitalist toplum biçimi üretim araçlarına sahip olan burjuvazi ile üretim araçlarına sahip olmayan işçi sınıfı arasındaki gerilimli ilişkilerle belirlenmiştir (Marx ve Engels, 2005).

Kapitalizm, insanın doğaya karşı zaferinin ekonomik sahaya yansımasıdır: “Toplumda yepyeni bir imgesel imlemi, 'akılcı denetim'in sınırsız gelişimini temsil eder” (Castoriadis, 2001: 170). Akılcı denetim süreci, insanoğlunun bilim aracılığıyla doğaya egemen olurken, bir yandan da kapitalizmin bu süreci ekonomi sahaya kanalize etmesi yönünde gelişir. Böylece üretim, doğadan elde edilen ürünlerin pazar için metalaştırılması anlamını taşır. Kapitalizm, daha çok sermaye birikimi amacıyla üretimin yanında, dağıtım, yatırım, değiş tokuş süreçlerinde yaygın bir metalaştırma eğilimi gösterir. Bu süreçte bilimsel etkinliğin akılcılığına büyük ağırlık vererek, sınırsız birikimin akıldışılığını maskeler (Wallerstein, 2002). “Kapitalizm, böylece, mantıksal olarak akılcı, ama temelde kör bir toplumun, (sözde) yöntemlerin kısıntsız kullanımı aracılığı ve bir tek (sözde) akılcı ereğe yönelik olarak kendini yeniden



kurumlandırmak için oluşturduğu bitmek bilmez (sürekli tekrarlanan) bir harekete dönüşür” (Castoriadis, 2001: 170-171).

Muhafazakarları dışarıda tutarsak, 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyılın ilk yarısındaki ilerleme eksenli toplumsal uzlaşma, endüstrileşmeyle koşut olarak gelişen kapitalizmin sınırsız yayılımına karşı, 19. yüzyılın ikinci yarısında yerini karşıtlıklara bırakır.<sup>6</sup> Bu dönemde, burjuva sınıfını temsilen liberalizm ve işçi sınıfını temsilen de sosyalizm, birbirine rakip iki ideoloji olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, ideolojilerin doğuşu, sınıfların yeni ekonomik sisteme paralel olarak oluşmasıyla ilişkilidir. Bu anlamda, 19. yüzyılda geliştirilen bu ideolojiler genel bir dünya görüşü olmaktan öte, belli bir bilince dayalı politik amaçları kolektif şekilde formüle eden dünya görüşleri haline gelir (Wallerstein, 1999).

İdeolojilerin pratiğe yansımaları toplumsal hareketler olmuştur. 18. yüzyılın ikinci yarısı boyunca gerçekleşen toplumsal değişmelerle birlikte, mevcut siyasal düzene meydan okumalar baş gösterdi. Fakirlik ve ağır işçilik yaygınlaştığında, zenginlik ile fakirlik arasında ciddi uçurumlar oluştuğunda, birçok insan göç yoluyla içinde toplumsallaştığı toplumsal bağlamdan ayrıldıktan sonra belirsizlik egemen olduğunda ve insanlar kolektif eyleme başvurmaya başladığında, liberal görüş meşruiyetini yitirdi. Bu dönemde gerçekleşen en önemli gelişme, işçi sınıfının kendi çıkarlarını temsil etmeye yetenekli bir kolektif olarak kendini oluşturmasıydı. İşçi sınıfının bu girişiminden sosyalizm, sendikalar ve işçi partileri doğup serpildi. Liberal birey ve bireyin özerkliği kavramları, bu yüzyılın dönümüne kadar farklı yollardan geçerek aşındı (Wagner, 2003).

Sonuç olarak, 20. yüzyıla girerken kapanmaya başlayan erken modern dönem, Berman'ın ifadeleriyle genel olarak karmaşık ama zengin, farklılaşmış ama dinamik bir zeminde gelişmiştir:

Buharlı makinelerin, otomatik fabrikaların, demiryollarının, yeni devasa sanayi bölgelerinin; bir gece içinde, çoğu kez insani açıdan acılı sonuçlar yaratarak büyüyüp yayılan şehirlerin, iletişimin çapını gitgide genişleten günlük gazete, telgraf, telefon ve her tür iletişim aracının; gittikçe güçlenen ulusal devletler ve çokuluslu sermaye topluluklarının; bu yukarıdan aşağı modernleşmeye karşı kendi aşağıdan modernleşme tarzlarıyla direnen toplumsal kitle hareketlerinin; sürekli yayılarak her şeyi kapsayan, en şaşıla büyüme, akla durgunluk veren zıyan ve israfı gerçekleştirebilen, sağlamlık ve

---

<sup>6</sup> Marx'ın diyalektik anlayışı gereği her şey karşıtına gebedir.

istikrar dışında her şeye gücü yeten dünya pazarının yer aldığı zemindir bu (Berman, 2005: 31)

#### 1.3.4. Yirminci Yüzyıl Modernliği

Birçok sosyal bilimci, erken modernliği dünya savaşlarının başladığı döneme, Rus Devrimi'ne ya da 1929 Dünya ekonomik krizi ile beliren yeni ekonomi politikasının yürürlüğe girmesine kadar sürdürme eğilimindedir.<sup>7</sup> Modern çağ farklı karakteristikleri bakımından yüzyıllara dilimlendiğinde de “daha büyük tarihi dilimler içinde düşünmeye çalışan tarihçiler arasında, 19. yüzyılın uzun sürdüğü (1789-1914) ve ardından gelen 20. yüzyılın ise (1914-1989) daha kısa ömürlü olduğu hakkında ittifak vardır” (Habermas, 2002: 51).

20. yüzyılın ilk yarısına savaşlar damgasını vurdu. 1914 yılı daha önce hiç görülmedik bir şekilde büyük güçleri, birçok Avrupa devletini ve dünyanın geri kalanını karşı karşıya getirdi. Dahası, devletlerin askeri birlikleri ilk kez kendi bölgelerinin dışında savaşmaya gönderildiler. Dolayısıyla 20. yüzyılda savaşlar, küresel ölçekte ortaya çıktı. 19. yüzyılda giderek artan uluslararası siyasi düşmanlık, ekonomik büyüme ve rekabet çerçevesinde gelişerek, 1. Dünya Savaşı ile gelişmiş dünya ekonomilerini, pazar paylaşımı amacıyla savaşa sürükledi (Hobsbawm, 2002).

1. Dünya Savaşı kapitalizmin emperyalist bir aşamaya ulaştığını açıkça gösteriyordu.<sup>8</sup> Öte yandan, dünyayı giderek etkisi altına almış olan liberal modernliğin kendisine çeki düzen vermesini sağlayacak çok önemli bir gelişme yaşandı. Bu gelişme, Batı Avrupa modernliğinin sunduğu kapitalist kalkınma modeline karşı alternatif bir model olan sosyalizmin Rusya'da hayata geçmesiydi. Sosyalizm, kapitalizme zıt bir ekonomi politikası temelinde yeni bir modernlik modeli sunuyordu:

Sosyalizm ve sosyalist devrim düşünceleri modernliğin tarihi içerisinde, on dokuzuncu yüzyıl modernliğinin kısıtlı liberal şekilleniminin karşısında ama bu modernliğin içerisinde yer alır. Sosyalizm ve kısıtlı liberal modernlik insanların toplumu doğal olarak verili kabul etmek yerine inşa etme olanağına sahip oldukları, bu inşa esnasında geleneklerden ve imtiyazlardan vazgeçerek toplumun inşasının akıl ve bilgiye dayandırılması gerektiği gibi merkezi Aydınlanma bakış açılarına ve emirlerine yaslanır (Wagner, 2003: 205).

<sup>7</sup> Bu konuda Bkz. Wagner (2003) ve Hobsbawm (2002)

<sup>8</sup> Emperyalizmin kapitalizmin en yüksek aşaması olduğu iddiası Lenin'de (1992) okunabilir.

Sosyalist devrim, liberal modernliğe karşı küresel boyutta bir tepkiydi. Kapitalizme karşı küresel sosyalist meydan okumanın gücü, aslında kapitalizmin başarısızlığından kaynaklanmıştı. 1. Dünya Savaşı, 19. yüzyıl burjuva toplumunu zayıflatmıştı. Öte yandan, 1930'ların büyük ekonomik krizi de kapitalizmin evrensel dünya ekonomisi yaratma girişimini tersine çevirince, sosyalizmin gücü arttı. Avrupa liberal demokrasisi güç kaybederken, bir yandan da faşizm ile onun uydu olan otoriter hareketler ve rejimler ilerlemeye başladı. Bu kaos yıllarında yeniden patlak veren dünya savaşı, faşizmin yenilgisi ve sosyalizmin Doğu Avrupa'ya doğru yayılarak dünya nüfusunun üçte birinden fazlasını kaplayan bir sistem haline gelmesi ile sonuçlandı (Hobsbawm, 2002).

Böylece, geriye iki süper güç kaldı: Liberal demokrasinin temsilcisi ABD ile sosyalizmin temsilcisi SSCB. 2. Dünya Savaşı'nın bittiği 1945'ten 1980'lere kadar sosyal dünyanın çerçevesini belirleyen önemli siyasal gelişmeler, Soğuk Savaş ve Avrupa'da sosyal devletin inşası oldu.

Soğuk Savaş döneminde, dünya iki karşıt ideolojinin yarışına sahne oldu. Süper güçler bir yandan sanayi ve teknoloji alanında rekabet ederken, bir yandan da kapsamlı bir silahlanma yarışına girdi. Soğuk Savaş, nükleer silahlara dayalı risk yüklü bir süreç halinde yaşandı. 1980'lerin sonuna kadar varlığını sürdüren uluslararası siyasetin iki kutuplu dünyası, bir dünya devleti olan SSCB'nin dış baskılar karşısında barışçı yöntemlerle çözülmesi ile son buldu. Bu devletin idari kadrosu, üstün olarak addettiği üretim biçiminin gerçekte etkisiz kaldığını anlayarak, ekonomik savaşta yenilgiyi kabullenmiş oldu (Habermas, 2002).

20. yüzyıl modernliğinin en önemli gündemlerinden birini, Avrupa'da sosyal devlet ilkesinin uygulamaya konması oluşturdu. 1929 dünya ekonomik bunalımı ve sosyalist modernliğin etkileri, kapitalizmin devamı için devletin sosyalleşmesini gerekli kıldı. Ayrıca, burjuva projesinin bir parçasını oluşturmayan, ama artık kendi ihtiyaçlarını talep edebilecek kadar güçlü bir insan grubunun varlığından ötürü, liberal toplum ayakta tutulamaz hale gelmişti. Bu koşullarda, devletlerin ekonomileri denetlemeye yönelik artan girişimlerine tanık olundu ve devletlerin yurttaşlarının toplumsal hayatlarına korumacı bir yaklaşım çerçevesinde daha fazla müdahale ettiği bir dönem yaşandı. Toplumsal eylemin gönderme yapması gerektiği anlamlı birimin ulus-

devlet olarak tanımlanması ve bu yönde bir ulusal toplum anlayışı modernliğin örgütlenmesinin temelini oluşturdu. Yeniden örgütlenme biçimleri, sınıf temelli Sovyet sosyalizminden, Fransız Halk Cephesi'ne, İsveçli Halkın Yurdu'ndan Amerikan New Deal'ine kadar uzanıyordu. Dünya çapında genel olarak ulusal örgütlenmiş bir kapitalizm şekillendi. (Wagner, 2003).

1980'li yıllardan sonra ise Avrupa siyasetinde yeni bir gelişme baş gösterdi. Sosyal hizmetler azalırken, arza yönelik bir ekonomi politikasının sonucu olarak sosyal devlet yeniden düzenlenerek küçültüldü. Yeni ekonomi politikası pazarların devlet güdümünden çıkarılmasını, yatırım şartlarının daha cazip hale getirilmesini, devlet teşebbüslerinin özelleştirilmesini ve benzeri tedbirleri içermeye başladı. Bu değişimler, ulus-devletlerin hareket alanını sınırlama ve pazarların küreselleşmesi yönünde girişimleri arttırdı. Uluslararası ticaret, çeşitli pazarlarda daha geniş coğrafyalara yayılarak, ulusal ekonomiler dünya ekonomisinin birer şubesi durumuna getirilmeye çalışıldılar. Bu doğrultuda, çokuluslu ortaklıklar yükselerek başka ülkelere yapılan yatırımlar arttı. Refah toplumlarında görülen bu ekonomik değişimler, küreselleşme adı verilen yapısal değişimler ile ilişkiliydi (Habermas, 2002).

Küreselleşmenin ekonomik doktrini, neo-liberalizme dayanmaktadır. Sosyal devletin kapitalizmi kontrol altına alarak kapitalizmin sınırsız birikim hedefinin önünü kesmesi, yeni liberal bir politikanın gündeme gelmesinde etkili oldu. İleri kapitalist ülkelerde 1970'lerin ilk yarısından itibaren sermayenin yoğun olarak yaşamaya başladığı krizin etkilerinden uzaklaşmasını sağlamak için verilen yanıt, neo-liberal ekonomik politikalar olmuştur (Doğan, 2002).

İşsizliğin azalma eğilimine girmesi, toplam ulusal gelirden ücretlerin aldığı payın artma eğilimi ve sermayenin karlılığının azalması, 1950'lerden itibaren Batı ülkelerinin ortak görünümüydü. 1974-75 ekonomik krizi, örgütlü modernliğin sona ermekte olduğunu gösteriyordu. Bu süreçte, endüstri ilişkilerinin şartlarının ulusal düzeyde konulmasına dair anlaşma bozulmuş, ulusal bir tüketime dayalı ekonomi geliştirilmesi doğrultusundaki Keynesçi konsensüs aşınmıştır. Burada, devlet müdahalesine sınırlar konulmasını isteyen liberal düşüncenin yeniden canlanışını görmekteyiz (Wagner, 2003).

1989 yılı itibariyle Sovyet sosyalizmi resmen çökmüş, geriye ABD'nin bayraktarlığını yaptığı liberal kapitalizm, tek ekonomik sistem olarak kalmıştı. Bu noktada, eski sosyalist blok ülkelerinin bağımsızlıklarını ilan ederek, liberal bir sistemde kendilerini yeniden inşa etmeleri ile gözlemlenen dünyanın liberalleşme sürecine, 80'li yılların egemen politik anlayışları olan Reaganizm ve Thatcherizm eşlik etti. Liberal demokrasinin egemenliği karşısında 90'lar ve 2000'lerde sosyal demokrasinin "Üçüncü Yol"<sup>9</sup> gibi anlayışlar etrafında kendini yeniden yapılandırma girişimleri gözlemlendi. Bu politik yönelimler, modernliğin yeni bir evreye girdiğine işaret ediyordu. Günümüzde halen etkisi devam eden bu görüntü, sosyal teorisyenler tarafından yeni adlandırmalarla modernliğin geç dönemi ya da modernlik sonrası dönem olarak kuramsallaştırılmaya çalışıldı. Sonraki bölümlerde çağdaş sosyal dünya üzerine farklı yaklaşımlar tartışılacaktır.

---

<sup>9</sup> Bu konuda Bkz. Giddens (2000a)

**İKİNCİ BÖLÜM**  
**MODERNİ SAVUNAN KURAMCILAR**

## 2.1. MODERNLİK POSTMODERNLİĞE KARŞI

Modernlik, günümüzde birçok teorisyen tarafından tartışmaya açılmaktadır. Geçmiş dönemlere göre modernliğin daha fazla sorgulanıyor olması ve sosyal bilimlerde tartışmaların ana eksenini oluşturması, çağdaş sosyal dünyanın yeniden yapılanmakta oluşuyla ilgilidir. 20. yüzyılın uluslararası siyasal düzeninin çerçevesini belirleyen Soğuk Savaş'ın sona ermiş olması ile birlikte dünya politik arenasında yeni oluşumlar gözlenmektedir. Bir yanda bağımsızlığını ilan eden uluslar, öte yanda küreselleşme rüzgarları ile birlikte siyasal ve ekonomik alanda yeni arayışlar söz konusudur. Dünya ekonomi politikası homojenleşme eğilimine girmiş, kültürel alanda ise farklılıklar ön plana çıkmaya başlamıştır.

Bu koşullarda modernlik 19. ve 20. yüzyıllardaki görünümünden uzaklaşmakta, modernliğin istikametinin ne yöne doğru gittiği sorusu daha sık dile getirilmeye başlanmaktadır. Bir düzensizlik hali izlenimi veren yenedünya düzeninde modernliğin zincirlerinden koptuğunu düşünen bazı teorisyenlerin modernliğin sonunu ilan etmesi, bazı karşıt kuramcılarının modernliği yeniden betimlemek üzere harekete geçirmiştir.

İçinden geçmekte olduğumuz dönemin tarihsel bir kopuşu ifade etmediğini, modernliğin başlangıcından bugüne bir süreklilik içinde olduğunu düşünen bu kuramcılarının önde gelenleri arasında Habermas, Touraine, Giddens ve Wagner yer almaktadır. Bu teorisyenlerin ortak noktası, modernliğin ortadan kalkmadığını düşünmeleri olmasına rağmen, her biri modernliği ele alış tarzları bakımından birbirlerinden ayrılırlar.

Habermas, modernliği Aydınlanma projesinin hedefleri çerçevesinde değerlendirerek, modernliğin sona erdiğini iddia eden postmodernist kuramcılara karşı modernliği savunur. Habermas modernliğin aslında bir kriz içinde olduğunu, ancak bu krizi aşabilecek potansiyeli kendi içinde barındırdığını göstermeye çalışır. Touraine, dünyanın pazarlar ve kültürler dünyası halini aldığını, bu durumun da modernliğin gerileyişine yol açtığını düşünerek, günümüz modernliğine eleştirel bir gözle yaklaşır. Giddens ve Wagner, modernliğin kurumsal analizini daha çok önemseyerek, modernliğin işleyişini sağlayan boyutları günümüzde geçirdiği değişimlerle ilişkilendirme yolunu tercih ederler. Araştırmamızın bu bölümünde, söz konusu teorisyenlerin modernlik yaklaşımları ele alınacaktır.

## 2.2. JÜRGEN HABERMAS

### 2.2.1. Modernliğin Eleştirisi: Sistem ve Hayat-Alanı Arasındaki Gerilimler

Habermas, postmodernistlerin modernliğin sonu iddialarına karşı çıkar ve modernliğin sonunun geldiğini kanıtlamaya çalışmak yerine, günümüz modernliğinin problemlerinin tartışmaya açılıp, çıkış yolu aranması gerektiğini vurgular. Habermas günümüz sosyal dünyasında insan aklının araçsal olarak kullanımı sonucunda ortaya çıkan modernliğin krizini, geliştirdiği iletişimsel eylem kuramıyla aşmaya çalışır. Dolayısıyla Habermas'ın sorunsalı, modernliğin krizini çözebilmektir.

Habermas, iletişimsel eylem kuramında toplumu sistem (dizge) ve hayat alanı (yaşama evreni) halinde kavrayarak analiz eder. Sistem, ekonomi ve politikayı içeren, üretim ve yönetim ile ilişkili ve araçsal akla dayalı bir alandır. Hayat alanı ise rasyonel öznelerin iletişimsel eylemlerini gerçekleştirdikleri, özneler tarafından üretilen ve yeniden üretilen özgürlüğün alanıdır. Modernliğin krizi, hayat alanında araçsal aklın hakim kılınmasıyla ortaya çıkmıştır. Araçsal akli stratejik eylemler geliştirmek için kullanan sistem, hayat alanında gerçekleşmesi beklenen rasyonel öznelerin iletişimsel eylemlerinin yapısını bozarak, hayat alanında konsensüse ulaşılmasını engeller. Habermas'ın modernliğin krizinin aşılabilmesi için ortaya attığı çözüm yolu, bireylerin hayat alanlarına içkin olan iletişimsel eylemin sistemin kolonizasyonundan kurtarılabilmesidir. Bunun için, iletişimsel eylemin imkanını araştırarak, sistem ile hayat alanı arasındaki ilişkilerin evrimini ve bugün mevcut olan sistem-hayat alanı ilişkisindeki tahakkümün nedenlerini serimler (Habermas, 2001).

Habermas'ın kuramında temel vurgu, rasyonel öznelere ve onların iletişimsel eylemlerinedir. İletişimsel eylemlerin temel hedefi ise özneler arasındaki etkileşimi sağlayarak konsensüse ulaşmaktır. Habermas, öznelerden ve onların rasyonel eylemlerinden hareketle, iletişimsel eylemi özneler-arasılığa doğru genişleterek, sorunların toplumsal düzlemde ve sivil toplumun katılımıyla çözülmesini sağlamak ister. Yani bireysel sorunlar, tek tek öznelerin kendileri tarafından değil, ancak öznelerin etkileşimiyle çözülebilir. Dolayısıyla iletişimsel eylem, kolektif bir yorumlama sürecine dayanır. Öncelikle, iletişime katılanların bir sözcenin geçerliliği hakkında birleşmesi, yani birbirini anlaması gerekir. Karşılıklı anlaşmaya ise konuşmacının bu sözce için öne sürdüğü geçerlilik iddiasının özneler-arasında kabul edilmesi ile varılır. Görüş birliğinin



gerçekleşmesi için, konuşmacının öne sürdüğü sözcenin doğruluğu, konuşmacının içtenliği ve sözcesinin normlara uygunluğu dinleyiciler tarafından kabul edilmelidir. Yapılan yeniden tanımlamaların temelinde, nesnel, toplumsal ve her bir öznel dünyanın ortaklık varsayımları vardır (Habermas, 2001).

İletişimsel eylem hayat alanının ufku içinde gerçekleşir. Hayat alanı, olası anlaşmanın özneler-arasılığının biçimlerini saptar. Hayat alanı, konuşmacı ve dinleyicinin sözcelerinin nesnel, toplumsal ve öznel dünyayla örtüştüğü iddiasında buldukları, geçerlilik iddialarını eleştirip onayladıkları ve anlaşmaya varabildikleri yerdir. Dil ve kültür, hayat alanının kurucu unsurlarıdır. Etkileşim tarafları, birbirleriyle anlaşırken, hem yararlandıkları hem de yeniledikleri bir kültürel gelenek içinde yer alırlar (Habermas, 2001).

İletişimsel eylem, anlaşma görünümünden, geleneğe ve kültürel bilginin yenilenmesine yarar; eylem koordinasyonu görünümünden, toplumsal bütünleşmeye ve dayanışmanın kurulmasına yarar; iletişimsel eylem son olarak, toplumsallaştırma görünümünden de kişisel kimliklerin oluşturulmasına yarar. Yaşama evreninin simgesel yapıları kendilerini, geçerli bilginin süreklileştirilmesi, grup dayanışmasının kararlaştırılması ve güvenilir aktörlerin oluşturulması yoluyla yeniden üretirler. Bu yeniden üretim süreci yeni durumları yaşama evreninin var olan durumlarına bağlar ve bunu hem imlemlerin ve içeriklerin anlamsal boyutunda (kültürel gelenek) hem de toplumsal uzam (toplumsal olarak bütünleşmiş gruplar) ve tarihsel zaman (birbirini izleyen kuşaklar) boyutlarında gerçekleştirir. Bu kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleştirme ve toplumsallaştırma süreçlerine yaşama evreninin yapısal bileşenleri olan kültür, toplum ve kişi karşılık düşer (Habermas, 2001: 571).

Böylece, etkileşime giren tarafların iletişimsel eylemleri vasıtasıyla hayat alanının yapısal bileşenleri olan kültür, toplum ve kişilik yeniden üretilir. Bu bileşenler birbirine ne kadar farklılaşırsa, rasyonel olarak güdülenmiş öznelerarası anlaşma o kadar güçlü olur. Hayat alanının farklılaşmasına, yeniden üretim süreçlerinin işlevsel bir özgülleşmesi karşılık gelir. Modern toplumlarda bilim, hukuk ve sanat farklılaşır ve demokrasinin tartışmacı irade oluşturma biçimleri yerleşir (Habermas, 2001).

Bugüne kadar modernliğin birçok eleştirisi yapılmıştır. Bu eleştirilerin bir kısmı anlam yitimi, anomi, yabancılaşma gibi modern toplumların patolojilerini hayat alanının rasyonelleşmesine dayandırır. Buna karşılık, burjuva toplumunun Marksist eleştirisi, hayat alanının biçim bozukluklarını maddi üretim koşulları ile ilişkilendirir. Birinci

yaklaşım, hayat alanını toplumla özdeşleştirirken, ikinci yaklaşım, hayat alanını dizgesel bağlamlara indirger. Gerçekte, toplum üyelerinin hedefe yönelik eylemleri, yalnızca anlaşma süreçleri üzerinden değil, gündelik yaşam pratiğinde çoğu zaman algılanmayan işlevsel bağlamlar üzerinden de koordine edilir. Kapitalist toplumlarda piyasa, işbirliğinin normatif olmayan düzenlenmesinin en önemli örneğidir. Eylem dizgesi, hem normatif ve iletişim yoluyla ulaşılmış bir görüş birliğiyle sosyal olarak, hem de öznel olarak koordine edilmemiş tekil kararların normatif olmayan yönetilmesi yoluyla dizgesel olarak bütünleşmiştir (Habermas, 2001).

Toplumun bütünleşmesini sadece sosyal bütünleşme olarak anlarsak, toplumu yalnızca hayat alanı olarak kavrarız ve bu bakış toplum üzerindeki dışsal denetim süreçlerini göz ardı eder. Öte yandan, toplumun bütünleşmesini sadece sistem bütünleşmesi olarak anlarsak, toplumu kendi kendini yöneten bir sistem modeline göre kavrarız ve bu bakış aktörün anlaşmaya yönelik eylemini saf dışı bırakır. Bu tıkanıklığı aşmanın yolu, hayat alanı ile sistem arasındaki ilişkileri açıklamaktır (Habermas, 2001). Bu noktada, Habermas'ın işlevselci kuramlardan ve özellikle de Parsons'un kuramından etkilendiği aşıkardır. Yapısal-işlevselci modernleşme teorisinde, üstünde durulan neredeyse en önemli konu olarak sistem bütünleşmesi, yani sistemin alt birimlerinin son noktada bütünsel bir varlık gibi algılanması, Habermas'ın ilgisini çekmiş ve bu tezi daha da geliştirmiştir. Ancak, Habermas işlevselci yaklaşımdaki “düzen” vurgusunu hayat alanıyla sistem bütünleşmelerini farklı anlayarak aşma çabasıdır. Bir başka ifadeyle, Habermas “düzen” kavramından ziyade rasyonel eylemler aracılığıyla “değişim” kavramına öncelik verdiği için, işlevselcilerin statik toplum anlayışından uzaklaşmaktadır. Aynı zamanda, toplumu salt sistemik bir ünite olarak anlayan işlevselcilere karşı, Habermas, kültürel saha ile ilişkilendirilen hayat alanı kavramı aracılığıyla toplumu bir gerilim hattı olarak çözümlemektedir: sistem ve hayat alanı ikililiği.

Habermas, toplumsal evrimi sistem ve hayat alanının birbirinden farklılaşması olarak anlar. Toplumsal evrim sürecinde sistemin karmaşıklığı giderek artarken, hayat alanı da rasyonelleşmekte, bunun sonucunda sistem ve hayat alanı birbirinden ayrılmaktadır. Kabile topluluklarında bütünleşmiş olan sistem ve hayat alanı, evrim sürecinde ayrılmaya başlar. “Otoritesini artık önde gelen köken gruplarının prestijinden değil, hukuksal yaptırım araçlarını kullanmaktan alan bir siyasal erk oluştuğunda, erk

mekanizması, akrabalık yapılarından ayrılır. Siyasal erk düzleminde kurulan örgütlenme erki, yani bir kurumun, yani devletin kristalleştiği çekirdek olur” (Habermas, 2001: 599). Bir yandan da takas ilişkileri, para aracı üzerinden yönetilen mal piyasalarına bağlanır. Ekonominin devlet düzeninden ayrılmasıyla birlikte para, toplum dizgesi için yapı oluşturuucu etkiye sahip olur. Böylece, hukuksal olarak belirlenmiş devletli örgütlenme ve para aracının yardımıyla işleyen ekonomi sahası dizgesel olarak farklılaşır. Sonuçta, modern burjuva toplumunda birbirine benzemeyen toplumsal birliklerin devletli örgütlenmesi ve tabakalaşmış sınıflar ortaya çıkar (Habermas, 2001).

Modern toplumlar, yönetme işlevlerini değişik eylem dizgelerine dağıtır ve farklı altsistemler oluşur. Yönetim, ordu ve yargı yeni altsistemler meydana getirir. Hukuk da kendi içinde altsistemlere ayrılır. Ücretli emek ve vergi devletin kurumsallaştırılmasıyla da devlet aygıtı araçlarla yönetilen ekonomi altsistemine bağımlı olur. Burjuva toplumu, stratejik eylemde bulunan özel kişiler arası rekabeti hukuksal düzlemde evcilleştirerek kurumsallaştırır. Böylece, toplumsal evrim sistem karmaşıklığının artması anlamına gelir. Normatif bağlamlardan kopmuş, altsistemler olarak bağımsızlaşmış dizgesel bağıntılar hayat alanına meydan okumaya başlar. Sistem ve hayat alanının birbirinden ayrılması, modern hayat alanlarına nesneleşme olarak yansır (Habermas, 2001).

İletişimsel eylemin değer yönelimlerinden ayrılması, başarıya ve anlaşmaya yönelik eylemlerin birbirinden ayrılması anlamına gelir. Bu kutuplaşma, dizgesel ve toplumsal bütünleşmeyi birbirinden ayırır. Para ve güç gibi araçlar hesaplanabilir değer miktarlarıyla amaçsal-rasyonel bir ilişkiye geçerek dilsel uzlaşma süreçleri üzerinde stratejik bir etkide bulunmayı olanaklı kılarlar. Para ve güç yoluyla dilsel iletişim zayıflatılarak, anlaşma süreçlerinin içinde yer aldığı yaşama evrensel bağlam, araçlarla yönetilen etkileşimler için değersizleştirilir. Böylece, eylem koordinasyonu için artık hayat alanına gerek duyulmaz (Habermas, 2001).

Bu tür araçlar üzerinden farklılaştırılan toplumsal altdizgeler, dizge çevresine bastırılmış bir yaşama evreni karşısında bağımsızlaşabilir. Bu yüzden, eylemin yönetme araçlarına çevrilmesi, yaşama evreni perspektifinde hem iletişim enerjisinin harcamasının ve iletişim riskinin azaltılması hem de kararların genişletilmiş olumsuzluk aralıklarında koşullandırılmaları olarak, bu anlamda, yaşama evreninin teknikleştirilmesi olarak görünür (Habermas, 2001: 618).

Dilsel uzlaşma oluşturma yükü, araçlar yoluyla azaltılınca araçların yönettiği etkileşim ağları daha da karmaşıklaşır. Para ve gücün dilsizleşmiş iletişim araçları zaman ve uzamdaki etkileşimleri gitgide daha karmaşık ağlarda birleştirir. Para ve güç gibi yönetme mekanizmalarının hayat alanı içinde sağlamlaşması ile birlikte, sistem hayat alanının iletişimsel eylem bağlarını kontrol altına alır (Habermas, 2001).

Sistemin hayat alanını denetimine alarak öznelerin uzlaşma yollarını tıkaması, toplumsal yaşamın para ve gücün çıkarları etrafında örgütlenmesine yol açar. “Dizgesel görünümde, toplumun, genişletilmiş maddi yeniden üretim düzleminde bütünleşmesi olarak ortaya çıkan durum, toplumsal bütünleştirici görünümünden, toplumsal eşitsizliğin artırılması, kitlesel ekonomik sömürü ve bağımlı sınıfların hukuksal olarak gizlenmiş baskı altına alınması anlamına gelir” (Habermas, 2001: 623-624).

Para aracının hukuksal olarak kurumsallaştırılması sonucu, benmerkezci yarar üzerinde işleyen stratejik eylem, iletişimsel eylemle bağlantısını yitirir. Sonunda dizgesel mekanizmalar, hayat alanını iletişimsel eylemi mümkün kılmayacak biçimlerde bastırır. Hayat alanının dolaylaştırılması, bir sömürgeleştirme biçimine dönüşür (Habermas, 2001). “Hayat alanının kolonizasyonu şu halde, iktidar ve para aracılığıyla kendilerini sistem ilkesi etrafında etkili bir şekilde örgütleyen, toplumsal eylemleri yönlendiren sosyal altsistemlerdeki sistem ve hayat-alanı ayrışmasının dolaysız bir sonucudur” (Çiğdem, 2004: 187).

Habermas’ın ele aldığı biçimde modernliğin krizi, sistemin hayat alanını sömürgelestirmesiyle birlikte özneler-arasındaki anlaşma dilinin ortadan kalkmasıdır. Gündelik dilsel iletişimin yerine, para ve gücün yönlendirdiği kitle iletişim araçlarının “dilsiz” dili geçer. Bu dil, bireylerin hayat alanlarına nüfuz ederek öznelerin sistemin dilini kullanmasına yol açar. Böylece, hem bireylerin sorunları maskelenir, hem de anlaşma koşulları oluşturulamadığı için sorunlara çözüm bulma kanalları tıkanır. Habermas’a göre, modernliğin krizini çözenin ve modernliği Aydınlanma söylemi istikametine tekrar sokmanın tek yolu, hayat alanına özgü iletişimsel eylemin inşasıdır. “Habermas iletişimsel eylemin toplumsal rasyonellik, konsensüs, özgürleşim ve dayanışma gibi modern değerlerin muhafaza edilmesine elverişli olduğuna ve böylelikle hem toplum eleştirisi için hem de yeniden inşa için bir temel sağladığına inanır” (Best

ve Kellner, 1998: 288). Bu şekilde, hayat alanı sistemin kolonizasyonundan kurtarılarak, modernliğin özgürleşimci potansiyeli açıklığa kavuşturulabilir.

Aslında Habermas için rasyonel eleştirinin imkanı modernliğin koşullarında mevcuttur. Modernlikle birlikte kültür alanlarının özerkleşmesi iletişimsel rasyonaliteye imkan sağlar ve bu durum yalnızca modernitede mümkündür. “Habermas’ın burada iddia ettiği, iletişimlerin söylemsel olarak kefarete edilebilir geçerlik iddiaları biçimine bürünebilecekleri özneliliğin yeterince farklılaşmasının yalnızca modernitede söz konusu olduğudur” (Lash, 1994: 61). Böylece, iletişimsel kaynakların değerlendirilmesiyle modernlik bugünkü açmazından kurtarılabilir.

Habermas, modernliğin baskıcı yönlerini sistemin hayat alanını kolonizasyonu ile açıklayıp eleştirirken, modernliği totaliter bir durum olarak kavrayıp değişim ihtimaline karşı kapıları kapatmaz. Buna karşılık, bağlı olduğu kuramsal gelenek olan Eleştirel Teori’nin birinci kuşak düşünürleri her ne kadar Aydınlanma düşüncesini değerli bulsalar da, Aydınlanma’nın akılcı niteliğinin modernlikle beraber araçsal aklın egemenliğinde totaliter bir boyuta indirildiğini düşünerek, özgürleşmeye dair umutlarını kaybetmişlerdir: “... düşünme’nin başıboş bırakılmasıyla birlikte Aydınlanma kendi kendini gerçekleştirilmekten vazgeçmiştir. Bireyleri disiplin altına alarak şeyler üzerindeki egemenlik biçiminde insan varlığına ve bilincine geri tepen özgürlüğü ise kavranamayan bütüne bırakmaktadır” (Horkheimer ve Adorno, 1995: 61).

Frankfurt Okulu’nun akıl eleştirisi, aklın Aydınlanma’daki eleştirel niteliğini kaybedip araçsal ve konformist bir çizgide konumlanarak, totaliterliğe kaynaklık etmesi nedeniyle radikalleşmiştir. Habermas ise aklın iletişimsel amaçlarla kullanılması halinde, Aydınlanma’nın ideallerinin gerçekleştirilebileceğine inandığı için, aklın savunmasına girişir. “Adorno ve Horkheimer’in us eleştirilerinin radikalliği, faşizmin zirvede olduğu bir dönemde ortaya konmalarında aranmalıdır. Habermas’ın us bekleliği ise post-modern söylemin Adorno ve Horkheimer’inkinden daha güçsüz gerekçelerle usu yıkmaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır” (Dellaloğlu, 1998: 219-220).

Bununla birlikte Habermas, Frankfurt Okulu’nun ilk kuşağının araçsal akıl toptan mahkum etmelerine karşı çıkar. Habermas’a göre, araçsal akıl sistemin hayat alanını kolonize etmesinde kullanılmıştır, ancak aynı araçsal akıl kullanan bilim aracılığıyla doğanın denetim altına alınabilmesi de başarılıdır. Örneğin, modern tıp

insan bedenini zorunlu olarak araçsal aklı kullanarak incelemiştir. Bu yolla, geçmişte ölümcül olabilen hastalıklara karşı çareler bulunabilmiştir ve bu da araçsal aklın önemli bir başarısıdır (Habermas, 2003).

Habermas'a göre, diğer eleştirel teorisyenler Batı rasyonalizminin başarılarını görme konusunda yeterli çaba göstermemişlerdir. Bu düşünürler modern aklı eleştirirken, kültürel modernliğin rasyonel içeriğini göz ardı etmişlerdir. Modern rasyonalite totaliter bir dünyanın şekillendirilmesinde işlev görmüşse de profesyonel bilim, evrensel adalet ve ahlak ile özerk sanatı da mümkün kılmıştır. Kuşkusuz bunlar, modernliğin önemli kazanımlarıdır. Modernliğin bu kazanımları, aklın araçsal rasyonalitenin söylemlerinin buyruğunda olduğunu tanıtlamaya yetmemektedir (Habermas, 2003).

Frankfurt Okulu, esasen aklın kendisine değil, aklın bir baskı aracı olarak kullanılmasına karşı çıkmıştır. Eleştirileri Aydınlanma'nın kendisine değil, sonuçlarına yöneliktir. Buna karşılık postmodernizm, Aydınlanma aklını tümüyle reddeder. Postmodernizmin Frankfurt Okulu'nun modernlik eleştirisini daha da ileri götürerek akla saldırmakla kalmayıp modernliğin sonunu ilan etmesi, Habermas'a göre aklın özgürleşimci bir yeniden inşasını önemli hale getirmiştir. "Radikal akıl eleştirisi ve özne-merkezli aklın kendini yeniden garanti altına alışı, aklın bizzat kendisini dumura uğratmış, böylece modernite, ya açık bir şekilde tükenmiş varsayılmış ya da tarihsel olarak aşılmış bir proje olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla 'akıl ideasının' yeniden işlerlik kazanması gerekir" (Çiğdem, 2004: 170).

### **2.2.2. Modernliğin Savunması: Tamamlanmamış Proje Olarak Modernlik**

Habermas, modernliğin bir çıkmazda olduğunu kabul etmekle beraber, Aydınlanma'nın hedeflerinin henüz gerçekleştirilemediğini, dolayısıyla bu çıkmazın aşılabileceğini düşünür. "Modernlik projesi kısmen yaşam-alanının bilimsel-teknolojik rasyonellik tarafından sömürgeleştirilmesi ve bir uzmanlar kültürünün tahakkümüyle sonuçlanmış olsa da, Habermas'a göre bu proje toplumsal rasyonellik, adalet ve ahlakın arttırılması konusunda henüz gerçekleştirilmemiş bir potansiyele sahiptir" (Best ve Kellner, 1998: 285).

Nitekim Habermas'ın modernliğe bakışı iki noktada özetlenebilir. Birincisi, modernliğin Aydınlanma'nın bir projesi olduğu, ikincisi de bu projenin henüz tamamlanmadığıdır. Habermas'ın modernlik projesini tamamlanmamış olarak adlandırmasının nedeni, dikkat çektiği sorunların henüz çözülmemiş olmasından kaynaklanır. Devam eden modernlik sürecini geri döndürmeye ya da durdurmaya çalışmanın boşuna olduğunu ve modernliğe karşı sunulan seçeneklerin daha kötü olduğunu düşünür. Çünkü modernlik, neden olduğu sorunları çözebilecek kaynakları sağlar (Finlayson, 2007).

Habermas, modernlik projesini Aydınlanma ile özdeşleştirerek, tarihsel bir analiz çerçevesinde modernliğin tamamlanmadığını göstermeye çalışır. Habermas'a göre modern terimi, ilk olarak Avrupa'da yeni bir dönemin bilincinin kendisini eski olandan ayırmak, fakat model aldığı Antik Çağ ile arasında ilişki kurmak amacıyla kullanılmıştır. Antik Çağ'ın idealize edilmesi ve örnek alınması Fransız Aydınlanması ile terk edilmiştir. Modern bilimin esinlediği bilginin sonsuz ilerlemesi ve toplumsal, ahlaki ilerlemenin sonsuz artışı inancı ile yeni bir modernist bilinç şekillenmiştir. Kendini bütün belirli tarihsel bağlardan kurtaran bu bilinç, gelenek ve şimdi arasında soyut bir karşıtlık kurar. Bugünkü bilincimizi oluşturan bu estetik modernizm, sürekli yeni olana doğru bir arayış ile şekillendi. Estetik modernlik ruhu çeşitli avangard hareketlerin doğmasını sağladı. Avangard, yenilik yaratmak için belirsiz bir geleceği fethetme yönünde bir bilince dayalıdır. Buna karşın, bu zaman bilinci gerçekte, şimdinin yüceltilmesi anlamına gelir; lekelenmemiş bir şimdide duyulan özlemi dile getirir. Bu modernlik, geleneğin normalleştirici fonksiyonlarına ve normatif olan her şeye başkaldırır. Bu yolla ahlakilik ve yararlılık standartlarını etkisiz hale getirmeye çalışır. Ancak bu modernlik ruhu son dönemlerde eskimeye başlamış, post-avangard bir sanatın varlığından söz edilir olmuştur (Habermas, 1990).

Protestan çalışma ahlakının çözülmeye başlaması ve modernlik karşıtı sanat akımlarının ortaya çıkması, yeni-muhafazakarları modernliğin kültürel boyutuna saldırmaya yöneltmiştir. Daniel Bell'e göre modernist kültürün gündelik hayatın değerlerine sızmasıyla, canlı dünya modernizm tarafından bozulmuş, böylece toplumdaki mesleki yaşam disipliniyle bağdaşmayan hedonist motifler serbest kalmıştır. Habermas'a göre, yeni-muhafazakarlık, ekonomi ve toplumun kapitalist modernleşmesinin rahatsız edici yönlerini kültürel modernizmin sırtına yükler. Yeni-

muhafazakarlar, çalışma, tüketim, başarı ve işsizliğe karşı değişen tavırlarda ekonomik ve sosyal nedenler aramaz. Olumladıkları ekonomik ve toplumsal modernleşme ile reddettikleri kültürel gelişme arasındaki ilişkiyi bulandırarak, hedonizm, sosyal kimliğin yokluğu, itaat noksanlığı, narsizm, statü ve başarı yarışından çekilme gibi olumsuz görünümünün sorumluluğunu kültür alanına yüklerler. Oysa Habermas'a göre, kültür, bu sorunların yaratılmasına oldukça dolaylı bir yoldan katılır. Bu sorunların gerçek nedeni, hayat alanının sistemin baskısına tabi kılınması ile gündelik yaşamın iletişimsel altyapısının bozulmasıdır (Habermas, 1990).

Böylece Habermas, modernliğin problemlerini para ve güç ya da ekonomi ve politikanın baskılarına dayandırır. Kültürel modernlik, yeni-muhafazakarlar tarafından ekonomi ve politikanın yarattığı sorunların günah keçisi ilan edilmektedir. Kültürel modernliği reddedenler, dikkatimizi kültürel alandaki değişimlere kaydırarak, sorunların gerçek kaynağının üstünü örtmekte, bir bakıma kapitalizm ve liberalizmi aklamaktadırlar.

Modernlik düşüncesi, sanatın gelişimini de kapsamına karşın, modernlik projesi ancak sanat üzerine yoğunlaşmaktan vazgeçildiğinde net olarak ortaya konabilir. Habermas, modernlik projesini açıklamak için Weber'in kültür sahalarının ayrışması şeklindeki çözümlemesinden yararlanır. Weber'e göre, kültürel modernlik, din ve metafizikte ifade edilen tözel aklın, bilim, ahlak ve sanat olarak üç özerk alana ayrılmasıyla ifade edilir.<sup>10</sup> Bunlar, metafizik ve dinin bütünleşmiş dünya görüşleri parçalandığı için özerk alanlara dönüştüler ve hakikat, normatif doğruluk, otantiklik ve güzellik ölçütlerine göre düzenlenmeye başladılar (Habermas, 1990).

Kutsal eylem alanı, modern toplumların gelişmesiyle birlikte büyük ölçüde dağılır, en azından yapı oluşturucu önemini yitirir. Tam olarak farklılaşmış bir geçerlilik alanı düzeyinde, ahlak ve hukukun dinsel ve metafizik arka planlarından kopmaları kadar, sanat da tapımsal kökeninden sıyrılır. Burjuva kültürünün dünyevileştirilmesiyle birlikte, kültürel değer alanları birbirlerinden keskin bir biçimde ayrılır ve geçerliliğe özgü bir iç mantık ölçütüne göre gelişir (Habermas, 2001: 632-633).

Böylece bu alanların dinden bağımsızlaşarak, kendi iç mantıkları çerçevesinde örgütlenmeye başlamasıyla bilişsel-araçsal, ahlaki-pratik ve estetik-dışavurumsal aklın

---

<sup>10</sup> Bkz. Weber (1995).



yapıları ortaya çıkar ve her alan uzmanların denetimi altında işlerlik kazanır. Uzmanlaşmış yaklaşım yoluyla kültüre dahil edilen şeyler gündelik praksise mal olmazlar. Böylece, uzmanların kültürü ile kamunu kültürü arasında bir mesafe oluşur ve hayat alanının giderek yoksullaştırılma tehlikesi artar. Buna karşılık, 18. yüzyılda Aydınlanma filozoflarının formüle ettiği modernlik projesi, kültürel sahalara özerkleşirken, aynı zamanda uzmanlaşmış kültür birikiminin sosyal yaşama taşınmasıyla gündelik yaşamın zenginleştirilmesini öngörüyordu. 20. yüzyıla beraber bu alanların ayrışması, uzmanlarca temsil edilen yüksek kültür ile halk kültürünün ayrışması anlamına gelir oldu. Bu çatlama, uzmanlık kültürünü olumsuzlama çabalarını beraberinde getirdi (Habermas, 1990).

Bu noktada Habermas, Aydınlanma projesi ile modern pratik arasındaki farklılığın esasen Aydınlanma projesinin öngörüsünden bağımsız olduğunu savunur. Sorun, uzmanlaşmış bir kültürün sisteme tabi kılınarak, hayat alanından kopmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, problemin kaynağı Aydınlanma'nın kendisinde değil, modernliğin pratiğinde aranmalıdır. Habermas, böylelikle Aydınlanma'ya dayalı modernliğin etkili bir savunucusu olarak belirginleşir.

Habermas'a göre, modernizm kültürel modernliğin sacayaklarından yalnızca biridir ve modernliğin estetik boyutu üzerinden genelleme yaparak modernliğin kazanımları yok sayılamaz. Modern kültürün olumsuzlanması, tek başına sanat alanıyla başarılamayacağı gibi, gündelik praksisin şeyleşmesi de bilişselin ahlaki-pratik ve estetik-dışavurumsal öğeleri arasında sınırlandırılmamış ilişkiler kurarak ortadan kaldırılabılır. Sanatsal değişimler yaşamsal deneyimleri aydınlatmakta kullanıldığında, estetik eleştirisi olmaktan çıkıp bir dil oyununa dönüşür. Sanatın ele alınışı modernliğin en az üç yönünden sadece biri olmasına rağmen, modernliğin olumsuzlanması için bir bahane olarak kullanılmaktadır. Sonuç olarak, modernlik henüz tamamlanmış değildir (Habermas, 1990).

### **2.3. ALAIN TOURAINE**

#### **2.3.1. Modernliğin İlkeleri: Özne ve Akıl**

Touraine, modernliği akıl ile özne arasındaki dualistik ilişkiler çerçevesinde değerlendirir. Bu bağlamda, modernliği, klasik modern dönem ve modernliğin bugününü de içine alan parçalanmış modern dönem olmak üzere iki evreye ayırır. Her

iki dönem de akıl ve özne ilişkileri etrafında örgütlenir. Buna karşılık, özne ve akıl ilişkisinin değişen boyutları bakımından birbirlerinden ayrılırlar (Touraine, 2002).

Modernlik dinsel dünya görüşünün geçerliliğini yitirmesiyle ortaya çıkmıştır. Klasik dönem, dünya görüşünün bağlı olduğu halk egemenliği düşüncesi, gelenek ve Tanrı yasasının yerine özgür ve akılcı bir yurttaşlar topluluğu kurma tasarısıdır. Toplumun akılcı örgütlenişi, bireysel olanla kolektif olanın birbirleriyle uyuşturulmasına dayalıdır. Amerikan ve Fransız devrimlerine kadar egemen olan doğal hak ve genel irade düşüncesi eşitlik ilkesiyle desteklenmiştir. Bu görüş, kapitalist görüşten farklı olan kentsoylu anlayıştır. Kentsoylu toplum, 17 ve 18. yüzyıllardaki devrimci hareketlerin toplumdur. Kentsoylu bireyciliğe hukuk devleti ilkesinin eklenmesiyle, akılcı modern toplumun çerçevesi oluşturulmuştur. Hak ve ödevlerinin bilincinde, akılcı bir varlık olan kendisinin efendisi her birey, bireysel çıkarlarla toplumsal çıkarları uzlaştıran yasalar altında özgürleşir. Bu doğrultuda, hukuk ve eğitim, bireyle toplum arasındaki uyumu sağlar. Böylece modernliğin klasik modeli, akılcılaştırma, ahlaki bireycilik ve kurumların işlevselliği çerçevesinde biçimlenir (Touraine, 2000).

Klasik modelin düşüşü, 19. yüzyılın ikinci yarısında ekonomik güçlerin devletin düzenlemelerinden özerkleşmesinin artışı ile, yani ekonominin politikadan bağımsızlaşması ile başladı. “Batı dünyası, pazara toplumsal yaşamın öteki alanlarından çok daha farklı bir ekonomik yaşam düzenleme yetkisi vermek için siyasanın egemenliğinden uzaklaştı” (Touraine, 2000: 39). Ekonomi politikasının anayasal hukukun yerini almasıyla birlikte, akılcılaştırma ile ahlaki bireyciliğin bir araya getirilmesi zorlaştı. Kısa bir süre içinde de akıl ile özne arasındaki uyum ortadan kalktı (Touraine, 2000).

Touraine’e göre, klasik modernlik, akıl ile öznenin uyumlu birliği ile şekillenmişti. Ancak modernlik, akılcılaştırmaya doğru yöneldiğinde bu birlik sarsılmaya başladı. “Akılcılaştırma ile öznelleşirmenin birliği, bu ilk-modernlik tamamlandığında, siyasette Fransız Devrimi, ekonomide İngiliz devrimi sayesinde, akılcılaştırma modelleri başarı kazandığında kopar” (Touraine, 2002: 264). Artık kar ve toplumsal düzenden başka bir şeye inanmayan bu dünyada, özneye hiçbir gönderide bulunulmaz. Buna karşılık, Touraine’e göre modernlik, akılcılaştırmaya indirgenemez.

Öznenin ortaya çıkışını olanaklı kılan, dünyanın büyümesini bozduğundan dolayı araçsal akıldır (Touraine, 2002).

Birey, ancak kendisine direnen öz yapıtlarının denetimiyle Özne olur. O direniş, akılcılaştırma olduğu takdirde, olumlu bir direniştir, çünkü Akıl aynı zamanda da özgürlüğün aracıdır; ama akılcılık, efendilerin, modernleştiricilerin, teknokrat ya da bürokratların denetimindeyse ve onlar tarafından, üretim ya da tüketim araçlarına dönüştürdükleri kişilere kendi iktidarlarını dayatmak için kullanılıyorsa, bu kez direniş olumsuz bir nitelik taşır (Touraine, 2002: 235).

Böylece Touraine, aklın bir sınıfın ya da zümrenin egemenliğinde olmasının aklın kendisine zarar verdiğini, dolayısıyla da öznenin akıldan kopmasına yol açtığını bildirir. Aslında Touraine bu noktada, Frankfurt Okulu'nun aklın tahakkümüne karşı çıkan görüşleriyle uyuşmaktadır. “İnsanın eşya üzerinde iktidar kurma isteği ne kadar yoğun olursa, eşyanın onun üzerindeki tahakkümü de o kadar ağır olur ve insan da gerçek bireysel özelliklerinden o kadar uzaklaşır, zihni giderek bir biçimsel akıl otomatına dönüşür” (Horkheimer, 1998: 146). O halde, Touraine'in de hemfikir olduğu gibi, öznesiz bir akıl modernliği tehlikeye atar. Öznesiz akıl, pozitivist dünya görüşünün iktidarın çıkarları için kullanıldığında ilerlemenin fetişleştirilmesi sonucu, özgürlüklerin araçların hizmetinde feda edilebildiği bir durumda görülen total bir akıldır. Bu akıl, tek bir amaca yönlendirilerek eleştiriye kapatılmıştır ve bireylerin yaşam koşullarını sorgulamalarını engeller.

Touraine'e göre, modernlik tek bir ilkeyle tanımlanamayacağı gibi, kapitalizmle de özdeşleştirilemez. Kapitalizm, özneyi yok sayarak sosyal dünyayı salt araçsal akılla biçimlendirmeye çalışmıştır. Oysa aklın tek başına egemenliği, sosyal yaşamı bir kurallar bütününe dönüştürerek, özgürlüğü yok eden bir totalitarizme yol açar. “Akılcılaştırma olmaksızın modernlik olmaz; ama kendisini, hem kendisi, hem de topluma karşı sorumlu hisseden dünya-içinde bir öznenin olmadığı yerde de modernlik olamaz. Modernliği katıksız biçimde kapitalist modernleşme yöntemiyle karıştırmamak gerekir” (Touraine, 2002: 227-228). Modernliğin kuruluşunda aklın olduğu kadar öznenin de rolü büyüktür. Modern toplumu ortaya çıkaran, kutsal düzene karşı akılcı eylemle kişisel öznenin ittifakıdır. Modernlik akılcılığın araçları olan bilim ve teknik sayesinde dünyanın denetimini olanaklı kılmıştır, ancak özgürlüğü gerçekleştiren özneyi

de yaratmıştır. Teknik eylemin başarıları insanın yaratıcılığına bağlıdır (Touraine, 2002).

Böylece Touraine'e göre modernlik, özne ile akıl arasındaki ilişki ile tanımlanır. Bu ilişki her iki ögenin bütünleşmesi yönünde olabildiği gibi, karşıtlaşma yönündeki bir diyalogu da kapsar. Önemli olan, bu öğelerden birinin yok sayılmamasıdır. Tekil bir tanımlama bizi totalleştirici bir modernlik imgesinden hareketle modernliğin reddine götürebilir. "Modernlik ... merkezleştirilmiş bir toplumsal yaşam görüşünden iki kutuplu bir görüşe yani öznelleştirmeyle akılcılaştırma arasındaki, hem tamamlayıcılık, hem de karşıtlık ilişkilerinin yürütülmesiyle tanımlanır" (Touraine, 2002: 246).

### **2.3.2. Modernliğin Eleştirisi: Özne ile Akılın Birbirinden Kopuşu ve Modern dışlaşma**

Touraine, son dönem toplumsal dünyasını akıl ve öznenin birbirlerinden ayrılmasıyla nitelendirmektedir. İçinde bulunduğumuz dönemde, deneyimimizin temelinde ekonomiyle kültürlerin arasındaki kopukluk yatmaktadır. Touraine, bu kopukluğu modern dışlaşma (demodernleşme) olarak adlandırır. Modernleşme, akılcı üretim ve insan-öznenin özgürlüğünün ulusal toplum düşüncesiyle yönetimi olmuşsa, modern dışlaşma da kişisel özgürlükle ortak verimliliğin arasındaki bağların kopmasıyla belirlenir. Modern dışlaşma, 19. yüzyılın sonunda o ana kadar görülmemiş bir uluslararası para ve sanayi ekonomisinin oluşmasıyla başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı ve ardından gelen sosyal devlet yapılanması modern dışlaşmayı gizlemiştir. Ancak Sovyet modelinin çöküşüyle küreselleşmenin belirginlik kazanması, modern dışlaşmayı görünür kılmıştır. 1970'lerden itibaren üniversite öğrencilerinin kültürel başkaldırılarından, uluslararası para sisteminin çökmesinden ve ilk petrol bunalımından sonra, akılcı-liberal modernleşme modeli giderek daha belirgin hale gelmiştir. Berlin Duvarı'nın yıkılışıyla birlikte, her yönden güçlü bir baskı yapan bu gerçeklikten kaçmak olanaksızlaşmıştır (Touraine, 2000).

Modern dışlaşmanın iki görünümü, kurum dışlaşma ve toplum dışlaşmadır. Kurum dışlaşma, yasal düzeneklerin ortaya çıkarıp koruduğu normların ya da davranışlar için kullanılan normallik yargılarının zayıflaması, hatta ortadan kalkmasıdır. Bu normlar toplumsal rol ve değerleri de kapsar. Toplum dışlaşma ise ekonomi, politika ve dinin kurum dışlaşmasının bir sonucudur. Toplum dışlaşma süreci, eylemlerimizin

ekonomik ya da mesleki durumumuzdan referansla gerçekleşmesinin giderek daha az öngörülebilmesidir. Kurumdışılaşma ve toplumdışılaşma süreçleri, artık toplumsal zeminde organize edilmiş kurumlar dünyasında değil, pazarlar, topluluklar ve bireyler dünyasında yaşadığımızı gösterir. Nasıl ki modernleşme ulusal yaşamın yerel yaşamı bütünlemesine dayanan ulus-devletin bünyesinde, doğa ile öznenin birbirinden ayrılmasıyla ekonomik kalkınma ve ahlaki bireyciliğin birleşmesi bağdaştığı sürece gelişmişse; moderndışılaşma da toplumun kendi üzerindeki denetiminin azalmaya başlamasıyla, küreselleşen ekonomiyle artık toplumsal olmaktan çıkıp kültürel olmaya başlayan kimliklerin bölünmesiyle kendisini gösterir. O halde moderndışılaşma süreci, modernleşmenin tersinden ibarettir (Touraine, 2000).

Touraine'e göre, moderndışılaşma özne ve aklın entegrasyonu ile gelişen modernliğin parçalanmakta olduğunun bir ifadesidir. Kimliklerin, sermayenin ve tüketim mallarının yoğunluğu arttıkça, modernliğin yeniden canlanma gücü tükenmektedir. Son dönemde toplumsal ve kültürel sahnede egemen temel güçler olan cinsellik, tüketim, işletme ve ulus bu parçalanmanın ajanlarıdır. Artık bireysel olanı cinsellik ve tüketim, kolektif olanı da işletme ve ulus temsil etmekte ve kişisel dünyayla kolektif dünya birbirinden kopmaktadır. Tüketim pazara yöneliktir ve tüketimde olduğu gibi cinsellikte de tüketme vardır. İşletme siyasetinde kar ve güçlülük üretim işlevini ezme eğilimindedir. Milliyetçilikler de farklılıklar gibi içlerinde savaşı barındırırlar, günümüzün ulus düşüncesi dışlayıcı milliyetçilik ile biçimlenen, ilerlemeci olmayan ve yıkıcı bir kolektiftir (Touraine, 2002).

Touraine'e göre, moderndışılaşma sürecinde öznenin akıldan kopuşuna tanık olmaktayız. Bunun en büyük göstergesi, toplumsal olmayan yeni kimliklerin oluşumudur. "İnsanın küreselleşen toplumda kendini, yurttaş ya da çalışan olarak tanımlayabilmesi güçleştikçe, buduna, dine ya da inançlara, davranışa ya da törelere göre, kısacası kimi ekinsel topluluklara göre tanımlama eğilimi de artmaktadır" (Touraine, 2000: 49). Bugün, dünyanın her yerinde doğuştan edinilenler sonradan yapılanlardan öç almakta, yurttaş ya da çalışan kimliğinin yerine toplulukçu kimlik geçmektedir. Böylece, özne toplumsal olmaktan çıkıp kendine dönmekte, kim olduğu ne yaptığından daha önemli hale gelmektedir (Touraine, 2000).

Batı Avrupa'dan başlayan bu değişimleri öznenin geri dönüşüyle karıştırmamak gerekir. Buradaki özne, toplumsal yaşamın ve değişimlerin üreticisi değil, toplumsal kurum ve kuralların tüketicisidir. Öznenin yükseliş, toplumsal yaşamın her türlü birleştirici ilkesinin çöküşüne işaret etmektedir. Touraine, ortaya çıkan yeni özne hareketini yeni toplulukçu hareketler olarak tanımlamaktadır. Yeni başkaldırı, ilerleme hedefi adına yeni bir toplum türü yaratmayı değil, kişisel bir yaşam tarzı ve öyküsünü özgürce seçme hakkını savunmayı amaçlamaktadırlar. Yeni toplumsal hareketlerin merkezinde siyasal bir stratejiden çok, kimlik ve saygınlık vardır. Bu hareketler iktidarı ele geçirmek yerine, iç demokrasiden söz ederler. Kolektif eylem ekonomik izleklerden kişisel ve ahlaksal izleklere kaymıştır (Touraine, 2002).

Ekonomi, kara odaklanan bir serbest piyasa dahilinde her türlü kısıtlamadan kurtulmuş olarak her şeyi bir ticaret malına dönüştürmekte, kültürler de küresel kapitalist ekonomi yerine öteki kültürlerle çatışmaya girmekte, bunun sonucunda ekonomi-kültür ayrışması modernliği parçalamaktadır.

Bir yandan ekonomik etkinlik uygulamaları, toplumsal üretim bağlarını ve pazarı birleştirme niteliğinden arındırılıp uluslararası nitelikli bir pazara indirgeniyor, öte yandan ekinsel kimlikler yetkeci erkleri meşrulaştırmaya yarayan araçlara indirgeniyor. İki durumda da bir bozulmaya tanık oluyoruz; bir yanda, pazara indirgenmiş ekonomi bozuluyor, bir yanda da ideoloji olarak kullanılan ekinler bozuluyor. Böylece bir uçta sermayelerin dolaşımına indirgenmiş bir ekonomiyle, öteki uçta toplulukçu siyasaların gösterilerine dönüşmüş ekinler arasında hiçbir iletişim kalmıyor artık (Touraine, 2000: 53).

Touraine'in analizi, küresel kapitalizmin yıkıcılığına karşı gelebilecek bir öznenin var olmayışını politikanın çöküşü ile açıklar. Yeni özne akılcı-politik değil, kültürel. Çağdaş dünyanın depolitizasyon süreci ile öznelerin yönü kültürel taleplere çevrilmiştir. Modernliği canlandıracak olan politikanın yokluğu, normlarla ilişkisini kesmiş ekonomiyi dizginleyecek olan özneyi kültürel bir biçime büründürmüş, bu durum da parçalayıcı çok-kültürlülüğü toplumsal sahanın merkezine yerleştirmiştir. Bu koşullarda, bireysel yaşam koşullarını değiştirmek yerine kültürel hayat tarzlarını ötekilere ifade etme amacı güden özneler, toplumsal sahada birbirleriyle karşılaşınca, her kültür kendi "doğru"sunu ötekilere dayatacak, bunun sonucunda kültürel çatışmalar ortaya çıkacaktır. O halde, öznenin kendini toplulukçu kültürle özdeşleştirmesi birlikte yaşayabilmek için çözüm olamaz: "Özne, bir yandan pazarın mantığına karşı, bir

yandan da toplulukçu erkin mantığına karşı verdiği savaşımla oluşturur ancak kendini” (Touraine, 2000: 127). Bu yüzden, ancak politik özne yapıcı olabilir. Dolayısıyla, toplumun bir arada yaşamasını sağlamanın yolu kültürde değil, politikada aranmalıdır. Modernliğe dönüş, ancak akli merkeze alan politik öznenin eylemleriyle mümkün olabilir (Touraine, 2000). Touraine her ne kadar modernliğin temel sorununun çözümünü politik öznede görse de, kendisinin de önemli gördüğü “kültürel demokrasi” anlayışı çelişik bir durumu ifade etmektedir.<sup>11</sup>

Öte yandan, bireyci ideolojilerin özneleri kurucu olamaz. Bu ideolojiler özneyi topluluklar ya da bireysel hazlar dünyasına hapsedmektedir. “Özne, topluluk, ulus ya da etnik grupla bir tutulamaz; özne-işletme yoktur, özne, cinselliğe indirgenemez, özellikle de öznenin, tüketicinin bolluk pazarındaki özgürlüğüyle karıştırılması hiç söz konusu olamaz” (Touraine, 2002: 246). Bireyci ideolojilerin özgürleşme kılıfıyla yaptığı şey, özneyi ekonomik tercihlerin akılcılığında eritmektir. Oysa gerçek özne, kendisine dayatılan programlara karşı çıkarak kendisini yeniden üretebilen bireylerden oluşur. Bir yandan da özne, kendi içine kapanma ya da ötekini dışlama yolunu izlemek yerine, ötekiyle diyalog kurduğunda toplumsal belirlenimlerinin dışına çıkar ve özgürlüğe kavuşur. Birey, toplumsal sistemin işleyişini sağlayan bir öge olmaktan, ancak özne olarak kabul ettiği öteki ile anlaşmaya yönelik ilişki kurarak kurtulur ve toplumu üreten gerçek bir özneye dönüşür (Touraine, 2002).

Bu noktada, Touraine’in yaklaşımının Habermas’ın düşüncesine bazı açılardan yakınlığını görebiliriz. Habermas’ın hayat alanının sistemin kontrolünden kurtulma yolu olarak sunduğu öznelerarası iletişimsel eylem, Touraine’de öteki ile diyalog olarak karşımıza çıkar. Her ne kadar özne anlayışlarında önemli farklılıklar olsa da her iki teorisyen de çözümlerinin merkezine akılcı-politik özneyi yerleştirir.<sup>12</sup> Öznelerin amacı, rasyonel bir iletişim vasıtasıyla sistemin yanılısına yaratan belirlenimlerinden özgürleşmek olmalıdır.

---

<sup>11</sup> Touraine’nin bu konudaki yaklaşımı için Bkz. Touraine (1997).

<sup>12</sup> Kuşkusuz birisi Habermas’ın ana ilgisinin özne değil fakat özneler-arasılık olduğunu iddia edebilir. Ancak, bu noktadaki tartışmamız modernliğin sorununun çözümünde özneye verilen merkezi rolü göstermektedir.

Touraine, çağdaş dünyanın modernlikten giderek uzaklaşmakta olduğu yönünde karamsar bir toplumsal portre çizse de modernliğin sonunu ilan eden postmodernizmi reddeder. Postmodernizm, sistem ile aktörün bütünüyle birbirinden ayrıldığı iddiasındadır. Postmodernizm, akılcılaştırıcı modernlik modelinin çözülmesinin en aşırı biçimidir. Touraine, tam bir modernleşmenin mümkün olmadığını savunur. Aksine, bugün yaşadığımız toplum hiper-modern (aşırı modern) bir toplumdur. Hiper-modern toplum, modernliğin eleştirisinin uç noktalara taşındığı bir toplum biçimidir (Touraine, 2002). Modernliği eleştirmek onu yıkmak değil, yeniden değerlendirmektir. “Modernliğin eleştirisi, çoğu zaman modernliğin reddine değil ... insanı bir ‘ya hep ya hiç’e hapsedmek yerine ... modernliğin öğelerini birbirinden ayırmaya, bu öğelerin her birini çözümlenme ve değerlendirmeye yol açar” (Touraine, 2002: 110).

Touraine, toplumun ortadan kalktığı modernlik sonrası bir dönemi kabul etmek yerine, bugünün modern toplumunun programlanmış bir toplum olduğunu düşünür. Touraine’e göre, endüstri toplumu aşılmış, post-endüstriyel bir topluma<sup>13</sup> dönüşüm gerçekleşmiştir. Ancak programlanmış toplum teriminin kullanılması daha uygun olur. Programlanmış toplumda işletme gücü yararlılık alanıyla sınırlı kalmak yerine, doğrudan değerler dünyasına girmeye dayalıdır. Bu toplumda şeylerin idaresinden insanların yönetimine doğru bir geçiş söz konusudur. Kültürel malların kitlesel olarak üretimi ve dağıtımı, sanayi toplumunda maddi malların sahip olduğu türden merkezi bir konuma yerleşmiştir. Programlanmış toplumda eğitim, sağlık ve medyaların üretimi ve dağıtımı önceliklidir (Touraine, 2002).

Programlanmış toplumun sosyal hareketleri de bu toplumun paradigmasının izlerini taşır. Yeni toplumsal hareketler her türlü toplumsal özdeşleşmeye karşı çıkarlar. Bu hareketlerin tek başvurusu, kimliktir. Ekonomik dönüşümlerin sonuçlarına karşı bir topluluğun değerlerini savunurlar. Kimliğin savunulması üretimin denetimini bırakıp kendi içine dönmüştür. Kültürel farklılıkların keskinlenmesi amacıyla, saygınlık ve tanınma talebinde bulunulur. Eski toplumsal hareketler ideolojik ve ekonomik hedeflerle gelişmiştir. Oysa, yeni toplumsal hareketler ideoloji değil, kimlik merkezli olduğundan, eski toplumsal hareketlerin karşısında yer alır. Toplumsallık yerine

---

<sup>13</sup> Post-endüstriyel toplum maddi üretimin yerini bilgi üretiminin aldığı bir toplum biçimidir. Post-endüstriyel toplumun kuramını ilk ortaya koyan sosyolog, Daniel Bell’dir (1973).



kültürellikten ibaret niteliğiyle yeni toplumsal hareketler, aslında toplumsal hareket karşıtı hareketlerdir (Touraine, 2000).

Amerikan tarzı köktenci çoktoplulukçuluktan bütün mezhepleşme biçimlerine ve siyasal-dinsel bütünleşmeciliklere kadar her yerde araçsal evrenin egemenliğine karşı birtakım savunma eylemleri çıktığını görüyoruz, ama bu eylemler Öznenin özgürlüğünün savunulması adına değil, bir topluluğun bir geleneği adına geliyor...Bu tür hareketleri toplum hareketlerinden ayıran, bunların somut bir tarihsel varlıkla, bir öbekte, bir budunla, dinsel ya da başka tür bir toplulukla özdeşleşmeleri ve Özne kavramıyla bu kavramın taşıdığı evrenselciliğe hiçbir zaman başvurmamalarıdır (Touraine, 2000: 156).

Yeni toplumsal hareketler, üretim araçlarının yönetimi için çatışmak yerine, eğitim, tıbbi hizmetler ve kitle bilişimi gibi yeni kültürel üretimlerin hedefleri doğrultusunda ortaya çıkmaktadırlar. Toplumsal hareketlerin bu izleği gündelik yaşamda da tercihler, korkular ve tutumlar biçiminde yer bulur. Bu yönelimler, siyasal tutkuların çöküşü ile paralel olarak siyasal kurumlar ve toplumsal fikirlerin içlerinin boşaltılması sonucunu doğururlar. Kimliksel ifadeler toplumsal hareketler ve gündelik yaşamda olduğu gibi, siyasal partilerin programlarında da baskın durumdadır. Buna karşılık, edimcileriyle, toplumsal hareketleriyle, çatışma ve uzlaşmalarının kültürel hedefleriyle programlanmış toplum sisteminden söz etmek, postmodern dönemin varlığını onaylamak anlamına gelmez.<sup>14</sup> Touraine bu olumsuz tablonun, yükselişte olan öznenin akılla buluşması sonucu aşılabileceğini düşünür (Touraine, 2002).

Touraine, içinden geçmekte olduğumuz dönemin öznenin geri dönüşü ile belirlendiğini, ancak öznenin eylemlerinin başvuru kaynağının akıl olmadığını vurgular. Touraine, akıldan bağımsız ve merkezsiz bir öznenin modernliğin sonunu hazırlamasından endişelidir. Böyle bir özne politik değil, ancak kültürel nitelik taşıdığı için kapitalizmin değil, ama modernliğin mezar kazıcısı olabilir. Gözlemlenen değişimler modernlikten gitgide uzaklaşmakta olduğumuza işaret etse de Touraine, bugünün programlanmış toplumunun modernliğin bunalımlı bir evresini teşkil ettiğine ve öznenin akılı yeniden keşfetmesi ile modernliğin kendisini yeniden şekillendirme potansiyelini açığa çıkarılabileceğine inanır.

---

<sup>14</sup> Yeni toplumsal hareketler bağlamında kimlik politikalarına ilişkin eleştirel bir yaklaşım için Bkz. Kaya (2007).

## 2.4. ANTHONY GIDDENS

### 2.4.1. Modernliğin Kurumsal Analizi

Giddens, modernist ya da postmodernist eleştirmenlerden farklı olarak, modern toplumu modernliğin kurumsal boyutlarını ayrıştırarak analiz eder. Modernliği savunmak, eleştirmek ya da reddetmek yerine, modernliği gelenekten ayıran ve modernliğin bugününün şekillenmesinde etkili olan bazı öznitelikler üzerine eğilir. Modernliğin kurumsal analizinin yapılarak modernliğe özgü karakteristiklerin ortaya çıkarılması ile insanlığın içinde bulunduğu durumu daha net ortaya koyabileceğimizi düşünür (Giddens, 1998).

Giddens'a göre, kendisini toplumsal örgütlenme hakkında sistematik bilginin elde edilemez olduğu hissinde ifade eden yönünü şaşırılmışlık, bütünüyle anlayamadığımız ve denetimimiz dışında gibi görünen bir olaylar evreninde sıkışık kalmışlık duygusundan kaynaklanmaktadır. Bugünkü durumumuzu ifade edebilmek için, postmodernlik gibi terimler icat etmek yeterli değildir. Bunun yerine, sosyal bilimlerde şimdiye kadar yeterli biçimde anlaşılammış olan modernliğin doğasına tekrar bakmalıyız (Giddens, 1998).

Modernliğin getirdiği dönüşümler, yaygınlıkları ve yoğunlukları bakımından önceki dönemlerden daha etkilidirler. Giddens'a göre, gelenek ile modernlik arasında süreklilikler vardır ve gelenek ile modernlik karşılaştırılmamalıdır:

Benim görüşümce, toplumda geleneklere ihtiyaç duyulduğunu kabul etmek tamamen akılcı bir düşüncedir. Aydınlanmanın dünyanın kendini gelenekten tamamen kurtarması gerektiği düşüncesini kabul etmemeliyiz. Geleneklere ihtiyaç vardır ve her zaman olacaktır, çünkü yaşamın sürekliliğini ve biçimini onlar verir (Giddens, 2000b: 58).

Giddens için modernlik her adımında geleneği parçalar ama kendi meşruiyeti için de zaman zaman geleneğe dayanır. Uzun bir dönem Batı toplumlarında gelenek modernliğin içinde barınma fırsatı bulmuştur. Ancak, sadece, günümüz modernliği, Giddens'a göre, bir geleneksel sonrası toplum oluşturmaktadır (Giddens, 1996).

Giddens, modernliği özgün bir çağ olarak kavrayabilmemiz için onu geleneksel dönemden ayıran süreksizliklerini ortaya koymamız gerektiğini düşünür. Modernliğin süreksizlikleri, modernliği anlamamıza yardımcı olurlar. Bunlardan biri, değişim

hızdır. Modernliğin koşulları altında değişim hızı son derece fazladır. Bu durum kendisini en çok teknoloji alanında hissettirse de aslında bütün alanlara yayılmıştır. Modernliğin diğer süreksizliği, değişim alanıdır. Dünyanın birçok farklı bölgesinin bağlantı içinde oluşuyla, toplumsal dönüşümler yerkürenin her yerinde hissedilmektedir. Modernliğin üçüncü süreksizliği, modern kurumların doğasının özüyle ilgilidir. Ulus-devlet, endüstriyalizm ve kapitalizm gibi modern toplumsal biçimler önceki tarihsel dönemlerde hiç gözlenmemektedir (Giddens, 1998).

Giddens'a göre, modern toplum önceki toplum tiplerine göre daha dinamik bir yapıya sahiptir. Modernliğin dinamizminin üç temel kaynağı vardır: “Modernliğin dinamizmi, zaman ve uzamın ayrılmasından ve toplumsal yaşam içinde kesin bir zaman-uzam dilimlendirmesini sağlayacak biçimlerde yeniden birleşmelerinden; toplumsal sistemlerin yerinden çıkarılmasından ve toplumsal ilişkilerin, bireylerin ve grupların eylemlerini etkileyen sürekli bilgi girdilerinin ışığında düşünsel olarak düzenleme ve yeniden düzenleme sürecinden kaynaklanmaktadır” (Giddens, 1998: 24).

Geleneksel kültürlerde zaman ile uzam birbirleri ile ilişkili olarak düşünülmüştür. Mekanik saatin icadı ve nüfusun tamamına yayılması ile takvimin dünya çapında standartlaşması, zamanın uzamdan ayrılmasında etkili olmuştur. Geleneksel dönemde bölgelere göre farklılaşan zaman, modernlikle birlikte küresel hale gelmiştir. Ortak bir zaman bilinci kazanılmasına yol açan zaman üzerinde eşgüdüm, uzam denetiminin temeli olmuştur. Bunun sonucu olarak mekanlar, uzak toplumsal olaylardan daha fazla etkilenecek biçim kazanmıştır. Bu olgu, yerel alışkanlık ve deneyimlerin kısıtlamalarından kurtulmayı sağlayarak değişim olanaklarını arttırmıştır. Bunun yanında, zaman ve uzamın ayrılması, yerel ile küreseli rasyonel bir örgütlenme biçiminin oluşturulmasında birbirine bağlamaya yardımcı olmuştur. Buna ek olarak, tekbiçimli bir tarih anlayışı ortaya çıkmış ve yerkürede tek bir geçmiş anlayışının evrensel düzeyde kabul görmesini sağlamıştır (Giddens, 1998).

Modernliğin bir diğer kaynağı yerinden çıkarmadır. Yerinden çıkartılma, toplumsal ilişkilerin yerel etkileşim bağlamlarından kaldırılarak sonsuz uzunluktaki zaman-uzam boyunca yeniden yapılandırılmasını ifade eder. Giddens, yerinden çıkarmanın iki düzeneğin aracılığıyla geliştiğini belirtir. Bunlardan ilki, simgesel işaretlerdir. Simgesel işaretler, herhangi bir kişi ya da gruba mal edilemeyecek, elden

ele geçebilen mübadele araçlarıdır. Bunların en önemlisi, paradır. Para, zaman ve uzam içinde farklı yerlerde bulunan kişiler arasında ticari ilişkilerin yürütülmesini sağlayan bir zaman-uzam uzaklaşması aracıdır. Para, modern dönemde yerinden çıkartılmışlığı sağlamada önceki dönemlere göre çok daha etkilidir. “Mal para” kapitalist pazarların içerdiği uzun mesafeli ticaretin vazgeçilmez bir aracıdır. Diğer bir yerinden çıkarma düzeneği olan uzmanlık sistemleri, içinde yaşadığımız maddi ve toplumsal çevreyi düzenlemeyi sağlarlar. İçinde uzmanlık bilgisinin bütünleştiği bu sistemler, toplumsal yaşamı birçok açıdan sürekli etkiler, toplumsal ilişkileri bağlamın dolaysızlığından çıkarırlar. Uzmanlık sistemleri, uzaklaşmış zaman-uzam içinde beklentileri karşılayarak yerinden çıkarmayı gerçekleştirir. Simgesel işaretler ve uzmanlık sistemleri, güvenle ilişkilidirler. Bu noktada güven, başkalarının haklarında bir şey bilmediği ilkelerin doğruluğuna olan inancın üzerine kuruludur (Giddens, 1998).

Giddens’in modernliğin doğasına ilişkin olarak ele aldığı özgün bir kaynak da düşünümselliktir. Modernlik öncesinde, düşünümsellik büyük ölçüde geleneğin yeniden yorumlanmasından ibarettir. Yorumlayıcı bakış açıları gelecekte ziyade geçmişe yönelik değerlendirmelere dayalıdır. Düşünümsellik, modernlikle beraber sistemin geçmişle ilişkisi kalmayan bir yeniden üretimine dönüşür. Modernliğin düşünümselliği, toplumsal uygulamaların yeni bilgiler ışığında sürekli olarak incelenip reforme edildiği gerçeğinden oluşur. Uzlaşımın gözden geçirilmesi işleminin ilkesel olarak yaşamın tüm yönlerine uygulanacak kadar köktenci olması, yalnızca modernliğe özgüdür. Bu bağlamda, hiçbir bilgi kesin olarak sabitlenmiş bir bilgi değildir. Modernlik, kendisini sorgulama ve yenileyebilme özelliğine sahiptir (Giddens, 1998). Toplumsal düşünümsellik, giderek daha fazla bilgi tarafından oluşturulan bir dünyayı işaret eder. Düşünümsel yöntem bizzat modernliğin güçlükleri ve sınırları hakkında düşünmeyi içerir (Giddens ve Pierson, 2001).

Giddens, çoğu sosyolojik kuramın modern toplumlarda tek bir başat kurumsal rabita eğilimine karşı, modernliğin çok boyutlu olduğunu savunur. Bir indirgemecilik yerine, modernliğin kurumsal boyutlarını birbirleri ile ilişkili ayrı örgütsel kümeler olarak anlamaya çalışır. Giddens’a göre, kapitalizm, endüstriyalizm, gözetim ve askeri iktidar modernliğin kurumsal boyutlarıdır (Giddens, 1998).

Giddens'in bu yaklaşımında bir üretim sistemi olan kapitalizm, bilim ve teknoloji ile şekillenen modern endüstriden ayrılır. "Kapitalizm, özel sermaye mülkiyeti ile mülksüz ücretli emek arasındaki ilişki merkezinde yoğunlaşmış bir meta üretim sistemidir" (Giddens, 1998: 60). Kapitalist girişimcilik rekabetçi pazarlar için üretime dayalıdır. Endüstriyalizm ise cansız maddi güç kaynaklarının makineler vasıtası ile mal üretiminde kullanılmasıdır. Endüstriyalizm, doğanın dönüştürülmesi ve yapay çevrenin gelişimi anlamındadır. Bilim ve teknoloji yoluyla insanoğlu artık kendi yarattığı bir çevrede yaşar. Kapitalist toplumlar, modern toplumların bir alt türüdür. Kapitalist toplumlar, rekabetçi ve genişlemeci bir doğaya sahiptir. Bu toplumlarda ekonomi diğer toplumsal alanlardan, özellikle siyasal kurumlardan yalıtılmıştır. Ekonomik ilişkiler diğer kurumlara egemendir. Kapitalist toplumlarda özel mülkiyet üretim araçları üzerinde başat bir konuma sahiptir. Sermaye sahipliği mülksüzlük olgusuna doğrudan bağlıdır. Ayrıca devlet sermaye birikiminden özerktir (Giddens, 1998).

Yönetimsel yoğunlaşma bakımından ulus-devlet tarihteki bütün devlet biçimlerine göre çok üst düzeydedir. Ulus-devletin bu başarısı, modernliğin bir diğer kurumsal boyutu olan gözetimin<sup>15</sup> kapasitesindeki gelişime dayanır. Gözetim, gözetime konu olan toplulukların siyasal etkinliklerinin denetimine işaret etmesine rağmen, yalnızca bu alanla sınırlı değildir. Gözetim, doğrudan olabilmese karşın, daha karakteristik olarak dolaylıdır ve enformasyon üzerine kuruludur. Giddens'in saptadığı modernliğin kurumsal boyutlarının sonuncusu, askeri iktidar ya da şiddet araçlarının kontrolüdür. Şiddet araçlarının, sınırları belli bir toprak parçası üzerinde başarılı bir biçimde tekel altına alınması, modern devlete özgüdür. Şiddet araçlarının kontrolü, savaşın endüstrileşmesi bağlamında gerçekleşir (Giddens, 1998).

Giddens'a göre, modernlik bu dört boyutun karşılıklı ilişkileri ile şekillenir. Modernliğin ortaya çıkışı kapitalist ekonomi düzeninin ortaya çıkışı ile paraleldir. Ancak modern toplum aynı zamanda bilginin yapılanmasına bağlı olarak, farklı örgütlenme türlerini, özgül olarak ulus-devleti de kapsar. Yönetimsel iktidarın yeni aygıtlarını oluşturmak için kurulmuş enformasyon sistemlerinin biçimi gözetimdir. Askeri iktidar analitik olarak modernliğin diğer boyutlarından ayrılabilir. Kendilerine özgü askeri serüvenlere sahiptirler. Endüstri ise modern toplumun teknolojik temeline

---

<sup>15</sup> Gözetim Giddens'in Foucault'dan ödünç aldığı bir kavramdır. Foucault'ya göre gözetim hastane, okul, hapisane gibi kurumlar tarafından doğrudan denetimi ifade eder.

işaret etmesi bakımından kapitalizm ve diğer boyutlardan ayrılır. Teknoloji sadece pazar taleplerince belirlenmez. Giddens'a göre, bu boyutlar arasında değişimi en çok motive eden güç, kapitalizmdir. Ancak ulus-devletler de kısmen bağımsız bir güç odağı olarak görülebilir (Giddens, 1998).

#### **2.4.2. Modernliğin Sonuçları ve Radikalleşen Modernlik**

Giddens'a göre, modernliğin en önemli sonuçlarından biri, küreselleşmedir. Modern dönemde zaman-uzam uzaklaşmasının önceki dönemlere göre daha yüksek oluşu dolayısıyla, yerelle uzak toplumsal biçim ve olaylar arasındaki ilişkiler de esnek bir yapıya bürünürler. Küreselleşme, bu esneme sürecine işaret eder. Farklı bölgelerdeki ilişkiler bir bütün olarak şebekeleşir. Böylece, küreselleşme uzak yerleşimleri birbirine bağlayan dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması olarak tanımlanabilir. Küreselleşme, dört boyuta sahiptir. Bunlar, kapitalist dünya ekonomisi, ulus-devlet sistemi, askeri dünya düzeni ve uluslararası işbölümüdür. Kapitalist dünya ekonomisi, ekonominin siyasetten özerk olması sayesinde belirli bir devlet içinde merkezi olan, ama uluslararası platformda da ekonomik etkinlikler gerçekleştirebilen ticari şirketler için küresel bir alana yayılır. Buna karşılık, toprak bütünlüğü ve şiddet araçlarının kontrolü noktasında ulus-devletler siyasi alanda egemenlik sahibi olarak küresel bir siyasal sistemin temsilcileridirler. Askeri dünya düzenini küresel kılan ise, savaşın endüstrileşmesi, silah ve askeri örgütlenme tekniklerinin dünyanın bazı bölümlerinden diğerlerine akışı ve devletlerin birbirleriyle kurdukları ittifaklardır. Modern dünyada savaşlar da küresel niteliktedir. Küreselleşmenin bir başka boyutu olan uluslararası işbölümü de dünyanın az çok endüstrileşmiş alanları arasındaki farklılaşmaları da içerecek biçimde genişlemiştir. Bir yandan da makine teknolojileri dünya çapında yayılmakta, endüstriyalizm insanların maddi çevreyle etkileşimleri kadar günlük yaşamı da etkilemektedir. Dolayısıyla, Giddens'a göre modernlik, yapısal olarak küreselleştiricidir. Modern koşullarda insanlar yerinden çıkarılmış kurumların yerel pratikleri küreselleşmiş toplumsal ilişkilere bağlayarak, günlük yaşamın başlıca yönlerini düzenlediği koşullarda yaşar (Giddens, 1998).

Giddens, modernliğin küresel sonuçları arasında kendilerine özgü niteliklere sahip ve birbirleriyle bağlantılı olan güven ve risk üzerine de vurgu yapar. Giddens'a göre, güven ve riskin her ikisi de geleceği örgütlemenin yoludur. Risk düşüncesi

geçmişten kurtulma ve açık bir geleceği göğüsleme çabasına işaret eder ve tehlikeden farklıdır. Risk, geleceğin tehlikelerinin değerlendirilmesiyle ilgilidir. Güven düşüncesi de geleceğe yönelik olarak bir kişiye, gruba veya sisteme bağlılık anlamındadır. Risk ve güven birbirinden ayrılamaz. Güven, riskin üstesinden gelmenin aracı olabileceği gibi, riskin kabulü güven yaratmanın aracı olabilir (Giddens ve Pierson, 2001).

Giddens'a göre, risk üzerine iki literatür vardır. Birincisi, riski iki yönden ele alır. Pazarların dinamizmini sağlayan yatırım kararlarının alınması ve bu konudaki risklerin üstlenilmesi riskin olumlu yanıdır. Diğer yandan, insanın kaçınmak istediği sonuçları dile getirme anlamında riskin olumsuz bir yanı vardır. İkinci literatür, riski güvenlik ve emniyet ilişkisi içinde ele alır. Bu kavrayış çevrecilik ve sağlık gibi konulara ilişkindir. Giddens'a göre, bu iki literatür bir araya getirilmelidir. Çünkü küresel çağda riskin etkisi genelleşmiş ve bize bir risk kültüründe yaşadığımızı göstermiştir. Bu durum, dünyanın modern çağda daha riskli hale geldiği anlamına gelmez. Daha ziyade risk, daha merkezi bir kavram haline gelmiştir. Bunun nedenleri, geleneğin insanları bir arada tutma gücünün azalması ve insanın doğal çevre üzerindeki tahribatıdır. Gelecek hakkında aldığımız kararların artışı ve doğanın daha fazla insan müdahalesine maruz kalması bizi risk terimleriyle düşünmeye itmektir. Şeyler giderek yapay ve gelenekdışı hale geldikçe, insanlar onlar hakkında daha fazla karar almak zorunda kalır. Bu durum, Giddens'a göre modernliğin radikalleştiği bir çağa işaret eder (Giddens ve Pierson, 2001).

Artık, insan ne geleneğe ne de doğaya uygun yaşamaktadır. “Modernliğin radikalleşmesi daha açık ve sorunlu bir gelecekle karşı karşıya kalmak ve daha düşünümsel bir yaşam sürmeye zorlanmak demektir” (Giddens ve Pierson, 2001: 108). Giddens, postmodern bir döneme girmek yerine, modernliğin sonuçlarının radikalleştiği bir dönem içinde yaşadığımızı kabul eder. Giddens, bu süreci yüksek modernlik olarak görür. Postmodern bir döneme geçilmemiştir, çünkü kapitalizmin yayılması, bilim ve teknolojinin dönüştürücü etkisi, kitle demokrasisinin yaygınlaşması gibi modernliğin dinamikleri varlığını sürdürmektedir (Giddens ve Pierson, 2001).

Giddens'a göre radikalleşen modernlik;

- 1-Bir bölünme ve dağılma duygusu yaratan kurumsal gelişimleri belirler.
- 2-Yüksek modernliği, dağılmanın küresel bütünleşmeye yönelik egemen eğilimlerle diyalektik olarak bağlantılı olduğu bir koşullar kümesi gibi görür.
- 3-Benliği, yalnızca, keşişen güçler alanı olmaktan öte bir şey olarak görür; aktif düşünümsel kimlik süreçleri modernlikle olasıdır.
- 4-Küresel nitelikteki sorunların önceliği gözönüne alındığında, hakikat savlarının evrensel özelliklerinin kendilerini bize karşı konulamaz biçimde dayattığını öne sürer. Bu gelişmelerle ilgili sistematik bilgi modernliğin düşünümselliği tarafından engellenmez.
- 5-Güçsüzleşme ve güçlenme diyalektiğini hem deneyim hem de eylem bağlamında analiz eder.
- 6-Günlük yaşamı, soyut sistemlere karşı, yitimi olduğu kadar, yeniden temellükü de içeren etkin bir tepkiler bütünü olarak görür.
- 7-Eşgüdümlü siyasal girişimi yerel düzeyde olduğu kadar, küresel düzeyde de hem olanaklı hem de gerekli olarak değerlendirir.
- 8-Post-modernliği, modernlik kurumlarının "ötesine" yönelen olası dönüşümler olarak tanımlar (Giddens, 1998: 144).

Giddens, postmodernliği kabul etmeyip modern dönemin devam ettiğini öne sürse de modernliğe ilişkin "-izm'ler" karşısında nötr bir duruşa sahiptir<sup>16</sup>. Çağdaş dünya karşısında iyimserliğe kapılmak ya da kötümserliğe düşmek yerine, modernliğin öğelerinin ayrıştırılması aracılığıyla bugünü anlamaya çalışır. Giddens'ın ulaştığı sonuç, modernliğin sona ermediği, ancak yeni bir evreye girmiş bulunduğuudur. Doğasında var olan küreselleştirici eğilimleri bugün büyük oranda hayata geçirmiş olan modernlik, kendi sorunlarını kendi dinamiklerinden yararlanarak, yine küresel boyutta çözebilmeye muktedirdir.

## 2.5. PETER WAGNER

### 2.5.1. Modernliğin İlkeleri: Özgürlük ve Disiplin

Peter Wagner, Giddens gibi modernliği anlayabilmek için kurumsal analizinin yapılmasını gerekli bulur. Bu çerçevede modernliğin tarihsel gelişimini sosyolojik bir perspektifte analiz eder. Bu yöntemle modernliğin "nasıl" olduğundan hareketle "ne" olduğunu belirlemeye çalışır.

<sup>16</sup> Yine de Giddens'ın son modernist teorisyen olduğunu öne sürenler vardır. Bu konuda Bkz. Mestrovic (1998).



İçinde bulunduğumuz dönem Batı toplumlarının yeniden yapılanmalar içine girmesi üzerine yapılan açıklama girişimleri, bu toplumların krizleri üzerine odaklanmaktadır. Bu krizlere yanıt olarak, radikal bir toplumsal dönüşümün varlığı konusunda post-endüstriyel toplum teorisinden başlayarak “Modernliğin Sonu”na kadar uzanan belirsiz görüşler kafaları karıştırmaktadır. Bu analizlerde gözden kaçan şey, yeni bir toplumsal aşama olarak sunulan durumun -neo, post örnekleri göz önüne alındığında- yenilik iddialarının sağlam bir dayanağı olmaması, yeni durumun tamamlandığı söylenen durumdan referansla açıklanmasıdır. Bu nedenlerden ötürü, sosyolojinin yeniden betimlenişi de dahil olmak üzere, modernlik tüm toplumsal pratikleriyle yeniden ele alınmalıdır. Modernliğin doğduğu dönemden başlayarak tarihsel analizi yapıldığında, bugün gözlemlenebilir değişimleri modernliğin ya da tarihin sonu olarak değil, toplumsal bir yeniden yapılanma olarak anlamamız gerekir (Wagner, 2003).

Bazı sosyal teorisyenler genellikle demokrasi, serbest piyasa ve özerk bilim metaforlarından hareketle, modernliğin özgürlük ile şekillendiğini savunmaktadır. Bunlara karşı yazarlar da modernliği totaliter bir çağ olarak niteler. Modernliğe dair açıklamalar giderek tek yanlı hale gelmiştir. Son dönemlerde modernlik üzerine yazarlar ya Batı modernliğinin başarılarını kucaklamakta ya da modernliğin eksikliklerinden hareketle modernliği mahkum etmektedirler. Bu tartışmalar, modernliğin savunusu ve reddi arasındaki kutuplaşmalara kadar uzanır.<sup>17</sup> Wagner, modernlik tartışmalarını bu tikanıklıktan kurtarmak için, modernlik, insan eylemliliği ve özgürlük perspektifleri arasında bağlantı kurmaya çalışır. Sosyal teoriyi tarihsel sosyolojik bir çerçeveye yerleştirerek, politik teoriyle ilişkilendirme çabasıdır. Bireysel özgürlük-topluluk, eylem-yapı ve yerellik-genellik arasındaki ilişkileri kavramak için hareket ettiği kavramlar, özgürlük ve disiplindir. Modernleşme sürecinde insan benliğinin dönüşümü, özgürleşme ve disiplin altına alınmanın birbirine paralel bir sürecidir. Bu süreç, bazı kendini gerçekleştirme şekillerini mümkün kılarken, bazılarını ise engeller (Wagner, 2003).

Modernlik sürecinde söylemsel olarak, özgürlüğün gerçekleştirilmesi ile özgürlüğün törpülenmesini ele alan iki karşıt modernlik tasviri ortaya çıkar. “Özgürleşme söylemi, bilimsel devrim dönemi boyunca bilimsel uğraşılarda özerklik

---

<sup>17</sup> Modernliğin savunusu için Bkz. Habermas (1990), modernliğin reddi için Bkz. Lyotard (2000).

arayışına, siyasal devrimlerde kendi kaderini tayin talebine ve ekonomik faaliyetlerin mutlakiyetçi bir devletin denetim ve düzenlemelerinden bağımsızlaşmasına kadar uzanır” (Wagner, 2003: 28). Özgürlüğün söylemsel savunusuna rağmen, 19. yüzyıl Avrupa toplumları, farklı toplumsal grupların özgürlüklerden yararlanmaları konusunda çarpıcı çelişkiler sergiliyordu. “Girişimci olabilme, bir kimsenin görüşlerini ve çıkarlarını siyasal kurumlar dahilinde ifade etme ve akademik gerçeklik arayışına katılabilme fırsatları, nüfusun çok sınırlı bir kesimine açıldı” (Wagner, 2003: 29). Buna karşın, 20. yüzyıl değerlendirildiğinde, bu biçimsel dışlama kuralları kaldırılmış, toplumsal hareketlilik de artmıştır. Bu pratik gelişmeler sonucu özgürleşme söylemi de biçim değiştirmiş, modern toplumsal düzenlemelerin işlevselliğinin insanları özgürleştirici nitelikte olduğu düşünölmeye başlanmıştır. Ancak bu düzenlemelerdeki çoklu rol beklentileri, bireyler üzerinde yeni gerilimler de yaratmış, özgürlüğü kısıtlayıcı etkiler de gözlenmiştir. Bu yöndeki eleştirel söylemin en önemli temsilcisi, modern kurumların özgürleştirici performansını övmesine rağmen, sistemin giderek hayat alanını kolonileştirdiğini belirleyen Jürgen Habermas’tır (Wagner, 2003).

Disiplin altına alma söylemi ise, liberal düşüncelerde görölen özgürleşmenin eleştirel karşılığını oluşturur. Bu yaklaşımın ilk savlarına göre, devlet özerk toplumsal pratiklerin potansiyel sonsuzluğuna sınır koyan bir aygıttır. Disiplin altına almanın diğere yaklaşımlarını, disiplini doğrudan değil de, dolaylı yollardan ele alan Marx ve Weber’de buluruz. 20. yüzyılın dünya savaşlarıyla açılması sonucu faşizm yeni bir disiplin altına alma anlatısı olarak görölmeye başlanır. 2. Dünya Savaşıyla modern toplumların geçirdiği dönüşümler, Frankfurt Okulu üyelerinin yanı sıra, Foucault tarafından araçsal akıl ve iktidarın disiplin altına alıcı etkileri ile açıklanır (Wagner, 2003).

Özgürleşme ya da disiplin altına alınmayı önceleyen söylemler her zaman birlikte var olmuştur ve özellikle Marx ile Weber her iki imgeye de katkıda bulunmuşlardır. Wagner’a göre, modernliğin her iki yüzü de dikkate alınmalıdır. Çünkü, özgürlük ve disiplin iç içe geçmekte, modernliğin karakteristiği olan bir belirsizliğe dönüşmektedir. Aydınlanma projesi olarak modernliğin belirsiz yönleri vardır. Bu projenin bir yüzü özerklik düşüncesidir. Öte yandan, modernlik üzerine yazan bazı düşünürler insan doğası, akıl ve ortak iyi ölçütlerine dayanırlar. Özgürlüğün temeli olan özerklik ile diğere ölçütlerden seçilen biri arasındaki çatışmanın kabul edilmesinin yanında, iki ölçüt arasında uyum ilişkisi de kurulabilmektedir. Burada

ortaya çıkan sorun, özgürlük ve bilme yetisinin her öznede varsayıldığı kadar yeterli olup olmadığı sorunudur. Bu noktada, Aydınlanma düşüncesi iki çizgiye ayrılır. Düzenleyici çizgi, modernliğe uygun düşmeyenler olarak sınıflandırılan insanların bireysel özerklik hakkını bastırırken, kendi kendine yol gösteren çizgi ise, bireysel özerkliği vurgulamasına rağmen, insan hayatının tözsel boyutlarının neler olduğunun saptanması konusundaki sorunları ihmal eder (Wagner, 2003).

Wagner, modern kurumların insan eylemlerini kısıtlama ve aynı zamanda mümkün kılma karakteristiğini, Giddens'in "Yapının İkiliği" kavramına dayandırır. Wagner, böyle bir dualistik kavramsallaştırmayı toplumsal-tarihsel bir analiz yaparak ortaya koymaya çalışır. Alışkanlık haline gelmiş pratikler olan kurumlar, ancak insan eylemiyle üretilip, yeniden üretilmeleri sayesinde var olmaya devam ederler. Bunun yanında, kurumların bireyleri yeniden şekillendirdikleri, bireyleri eğiterek ve değiştirerek onlara belli tutumlar kazandırdıkları da söylenebilir. Kurumların hem mümkün kılıcı, hem de kısıtlayıcı olmasının nedeni budur (Wagner, 2003).

Liberal ve Marksist yaklaşım iki temel normatif varsayımda birleşir. Öncelikle, bireyin özerkliği kucaklanır, ikinci olarak da bazı insanların diğerlerine karşı egemenlik kurmaları kınanır. Bu yaklaşımların ortak sorunu, bir kişinin özerklik uygulamasının diğer kişi üzerinde tahakküm kurmasını getireceği olgusunun nasıl açıklanacağıdır. Eleştirel kapitalizm teorileri bu olguyu, modern düzenin yanlış dayanaklar üzerine kurulmasıyla ya da modernliğin henüz tamamlanmamış olmasıyla açıklarlar. Wagner ise bu sorunun bizzat modernliğin içerisinde, modern akıl yürütme ve modern pratiklerin temel belirsizliğinde olduğunu kabul eder. Postmodernist yazın ise modernliğin eleştirisini modernliğin toptan reddiyle sonuçlandırır. Oysa ki bu postmodernist bakış, modern çelişkiler çerçevesinde düşünüldüğünde tek boyutlu ve zavallı bir modernlik imgesinden kaynaklanan bir yanılgıdır. Wagner, modern kurumların kendi kendini örgütleyici özerklikte olduğunu ya da hayat alanlarını işgal ettiğini düşünmez. Daha çok, modern kurumlar gündelik hayatta yapılır ve bu gündelik hayatı yapılandırır. Gündelik hayat toplumsal kurumlardan ayrı olmayıp, alışkanlık haline gelmiş pratikler içerisinde yaşanır. Kurumlar, insanlara kaynaklar sunduğu ölçüde gündelik pratikler içerisinde inşa edilmektedir. Modernlik sosyolojisinin görevi, bu kurumların hayatı nasıl yapılandırdıklarını ve eylemi nasıl kısıtlayıp, nasıl eylem fırsatları sağladıklarını açıklamaktır (Wagner, 2003).

### 2.5.2. Modernliğin Üç Evresi

Wagner, ortaya çıkışından günümüze kadar modernliği özgürlük ya da disiplin düşüncesi ve bu yönlerdeki kurumsal yapılanmaların hangisinin baskın olduğuna göre üç dönem içinde ele alır. Wagner'ın tahsisat pratikleri olarak adlandırdığı ekonomi, buyurma pratikleri adını verdiği politika ve bilişsel temsil tarzı olarak anlamlandırmalardaki değişimler, modernliğin dönemsel karakterlerini belirlemiştir.

Modernliğin ilk aşaması kısıtlı liberal modernliktir. Geç 18. yüzyıldan 19. yüzyılın ortasına kadar, dünyanın kuzeybatısında var olan süreci içerir. Bu dönemde liberal toplum projesi insanın özerkliğini vurgulayan, ilke olarak evrensel ve sınır tanımaz olmasına karşın, özgürleşme vaatleri ile ket vurma ihtiyaçları arasında gerilimler vardı. Modernliğin toplumsal açıdan tehlikeli açıklığı gayet net görülebiliyordu. Feodal düzenin yıkılmasının ardından, toplumun tamamen denetimden çıkabileceği korkusu hissediliyordu. Bunun sonucu olarak, modern projeye ket vuracak araçlar geliştirildi (Wagner, 2003).

Kısıtlı liberal modernlik döneminde, modernlik kavramının açık uçlu ve sınırlandırılmaz olmasına karşın, kolektif denetimi sağlamak amacıyla gerçekleştirilen girişimler söz konusudur. Bu süreç kolektif eylemi doğurmuş, böylece ulusal ve sınıfsal kimliklerin oluşumuna katkıda bulunmuştur. Kısıtlı liberal rejim, özerklik ve rasyonel egemenlik<sup>18</sup> kavramlarıyla ifade edilen imgeleme yaslanmış, ama aynı zamanda da eylemleri kısıtlayıcı kurallara bağlayarak, bu imgelemin etkilerine ket vurmaya çalışmıştır (Wagner, 2003). “Evrenselciliği ve toplumun otomatik olarak uyumlu hale geleceği yönündeki varsayımı, liberal teorinin güçlü iddiaları olmuştur” (Wagner, 2003: 126). Ancak liberaller toplumun geniş bir kesimini sınırlandırmaya başladıktan sonra, ekonomik, siyasal ve bilişsel sorunlar baş gösterdi ve zamanla liberal toplum aşınmaya başladı. Böylece modernliğin kendisini yeniden düzenlemesi, gerekli hale geldi (Wagner, 2003).

Peter Wagner, liberal sonrası dönemi örgütlü modernlik olarak adlandırır ve bu dönemi tahsisat pratiklerinin, buyurma pratiklerinin ve bilişsel temsil tarzının yeniden örgütlenmesini inceleyerek kavramsallaştırır. Wagner'a göre, 1890'lar ile 1960'lar

---

<sup>18</sup> Rasyonel egemenlik ve özerklik Cornelius Castoriadis (1987) tarafından modernliğin imgesel anlamları olarak geliştirilen ilkeleridir.

arasındaki dönem, bir belirsizlik durumundan yeniden yaratılmış bir istikrara doğru bir yöneliştir. Örgütlü modernliğin başlangıcında, bu projeyi uygulanabilir kılan özgül görünümeler vardı. Hepsi de ulus-devlet düzeyinde birbiriyle uyuma potansiyeli vaat eden maddi tahsisat, buyurgan iktidar ve anlamlandırma kurumları mevcuttu. Örgütlü modernliğin birleştirici elementi, sosyalleşmiş ulus-devlettir. Ulusal refahı sağlamakla yükümlü sosyal devletin yanı sıra ve bununla bağlantılı olarak, göçlere getirilen kısıtlamaların uygulanması, pasaport yükümlülüklerinin gündeme getirilmesi, toplumsal ve mesleki fırsatların yurttaşlık koşuluna bağlanması, her türden çatışmalarda ulusal özelliklerin vurgulanması ve evrensel, eşit ve gizli oyun yerleşiklik kazanması geç 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyıl boyunca güçlendirilen fenomenlerdir. Ulusal kimliklerin toplumsal inşası, bu dönemde Avrupa toplumlarının ulusallaştırılmasına dönüştü (Wagner, 2003).

Örgütlü modernliğin sosyal devlet etrafında organize edilmiş birimleri, ulus ve işçi sınıfydı. Ancak örgütlü modernlik de zamanla kısıtlı liberal modernliğin akıbetine uğradı:

İşçi sınıfı özdeşleşmesi ve ulusal özdeşleşme örgütlü modernliğin yapı taşları olmuştur. Ama zamanla işçilerin modernliğe tam olarak dahil edilmesi ve bunun maddi olarak desteklenmesi sağlandıktan sonra, böylesi sınırların daha az önemli hale gelmesinden ötürü, bu özdeşliklerin önemi çöküşe uğramıştır. Tahsisat pratikleri açısından bakıldığında, pratiklerin erişim alanının giderek ulusal toplumun denetimli sınırlarının ötesine genişlemiş olmasından dolayı örgütlü modernliğin kurumlarının tutarlılığı çöktü (Wagner, 2003: 242-243).

Örgütlü modernliğin zirvesinde, devletin müdahalelerinin kapsamının geniş olduğu ve sürekli genişlemekte olduğu konusunda bir konsensüs mevcuttu. Oysa, 1990'lı yıllarla birlikte devlet imgesi radikal değişime uğradı. Örgütlü modernliğin krize girmesiyle birlikte her türden zorunlu düzenleme, devletin emrettiğinden başka düzenlemeleri tercih edebilecek olan yurttaşların eleştirisiyle karşılaştı. Tahsisat pratiklerindeki değişimlere paralel olarak, buyurma pratiklerinde de her şeyi kapsayan müdahaleci devlet modelinin berraklığı gözden kaybolmuştur. Ekonomik karşılıklı bağımlılığın yanı sıra, iletişim akışının daha kolay olmasından ötürü, bir ulusun kültürü yurttaşların zihinlerinde öncekine göre daha az ölçüde bir referans çerçevesi oluşturmaya başladı. Ayrıca, birçok ulus-devlet egemenlik haklarını elden çıkararak,

bunu ya içeride bölgesel siyasal rejimlere, ya da dışarıda uluslararası rejimlere devretti. Öte yandan, sosyalist bloktaki toplumsal pratikler düzeninin çöküşü, Batı Avrupa ulus-devletlerinin örgütlü modernlikten vazgeçmelerinde etkili oldu (Wagner, 2003).

20. yüzyılın son çeyreğinde gözlemlenen fenomenlerin birçoğu, ulusal pratiklerin dağılışı, çoğulluk ve çeşitliliğin sınırlandırılmalarının kaldırılışı, kolektif karar alma organizasyonu ile toplumsal kimlikler arasındaki uyumun bozulması olarak okunabilir. Böylece modernlik, Wagner'a göre üçüncü evresi olan neo-liberal döneme ulaştı. Neo-liberal modernliği yaşadığımız yakın dönemde, siyasal sorunlar yeniden gündeme gelirken, aynı zamanda siyasal meseleleri çözmede başvurulan sınırlı sayıdaki aracın güçten düşmesi gibi paradoksal bir durumla karşı karşıyayız. Aslında, eylemlilik için daha fazla aktör ve daha fazla uzam vardır. Bu, oldukça kompleksleşmiş bir ortamda ve kaçınılmaz olarak küresel bir bağlamda söz konusudur. Neo-liberal dönem, imgesel anlamlandırma dünyası içinde yer almaya devam ederken, gelecek kurgulayan düşünceler ve aktif kolektifler önermemektedir. Ayrıca, modernliği yeniden örgütleyebilecek uzlaşımsal pratikler de muhtemelen yoktur. Ancak, tüm bunlar çözülmenin sonsuza kadar devam edeceği anlamına gelmez (Wagner, 2003).

Peter Wagner'ın modernlik yaklaşımı, Aydınlanma modernliğinin savunusunu yapmayıp, onun yerine modernliğin kurumsal boyutları ve pratiklerinin analizine önem verse de postmodern yaklaşımlardan gözle görülür bir şekilde ayrılır. Wagner'ın özgürlük ve disiplin perspektifi, Castoriadis'in özerklik ve rasyonel egemenlik boyutlarına benzer. Wagner'ın postmodernistlerin modernliğin ortadan kalktığı bir evre olarak gördükleri yaşadığımız neo-liberal dönemi postmodern değil de modern olarak tanımlamaya devam etmesinin temel nedeni, toplumsal hayatın -özerkliğin değişen şekillerine rağmen- hala Castoriadis'in söz ettiği çifte imgesel anlamlandırmalar üzerine kurulu olmasıdır. Modernlik, oluşumundan günümüze kadar, imgesel anlamlandırmalar ışığında toplumsal eylemleri mümkün kılma ve kısıtlamanın mücadelesi arasında var olagelmiştir. Toplumsal varlıklar olarak insanlar tarihsel koşullar altında, ihtiyaçlarını karşılayabilmek ve özerk bireyler olarak kendilerini gerçekleştirmek için hem özgürlüğe hem de disipline gereksinim duymuşlardır. Bu iki element beraber var olmadan, insanların bir arada yaşamaları mümkün değildir.

Sonuç olarak; modernlik, bu bölümde ele alınan teorisyenlerden Habermas tarafından savunulmakta, Touraine tarafından yapıcı bir şekilde eleştirilmekte, Giddens ve Wagner tarafından da modern kurumlar bugüne taşınabilmiş temelleriyle ortaya konulmaktadır. Bu teorisyenlerin ortak noktası, modernliğin olumlamları ve belli dönüşümler geçirmesine rağmen, devamlılığının sağlandığını düşünmeleridir. Modernliğin bittiği yerine, bir kriz ya da yeniden yapılanma içinde olduğu görüşü hakimdir. Postmodernizmin küreselleşme, çokkültürlülük, enformasyonun kiteselleşmesi gibi olguları modernliğin yıkıldığının işaretleri olarak öne sürmesi abartılı değerlendirmelerdir. Oysa, bu olgular modernliğin içinde realize edilmektedir.

Habermas “modernliğin savunular” diye tanımlanabilecek bir teorisyenler grubunun “öncüsü” olmayı hak etmişken, Touraine ve Giddens “yeni” diye tanımlanabilecek bir modernliğin kavramsallaştırma bağlamında değerlendirilmelidirler. Wagner ise daha genç kuşak teorisyenler arasında, modernliğin bir modernizm-postmodernizm kıskacından kurtarma noktasında önemli bir eleştirmen olarak durmaktadır.

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**POSTMODERNİ SAVUNAN KURAMCILAR**



### 3.1. POSTMODERNİZMİN GELİŞİMİ

Son yıllarda bir takım düşünürler arasında, bugün içinde yaşadığımız dünyanın “postmodern” olduğuna yönelik bir konsensüs vardır.<sup>19</sup> Postmodernizmin sosyal teorideki tartışmaların gündemine oturması 1980’lerle birlikte başlamasına rağmen, kavram olarak postmodernin kullanımı 19. yüzyıla kadar geri gider.

Postmodern terimi ilk olarak, İngiliz ressam John Watkins Chapman tarafından, 1870’li yıllarda İzlenimci resimden daha modern bir resim türünü tarif etmek üzere kullanılmıştır. 1917 yılında da yazar Rudolf Pannowitz, çağdaş Avrupa kültüründeki değerlerin çöküşünü betimlemek üzere postmodern terimini kullanır. Daha sonra tarihçi Arnold Toynbee, Avrupa medeniyetinin gerileyişini dönemselleştirmek üzere postmodern çağ nosyonunu kullandı. Ancak Toynbee, sistematik bir postmodern çağ teorisi geliştirmek yerine Avrupa’daki özgül bir çalkantı dönemini anlatmak üzere, bu kavramı kullanmakla yetindi. Postmodern terimi, 1940’lı ve 1950’li yıllarda zaman zaman yeni mimari ve şiir biçimlerini betimlemek üzere kullanılsa da 1960’lara kadar bugünkü anlamından epey uzaktı. Postmodern, asıl olarak 1960’lardan sonra edebiyat, şiir, resim ve mimarideki yeni biçimlerin oluşumu üzerine kültürel teori alanındaki tartışmalarla bugünkü anlamını bulmaya başladı (Best ve Kellner, 1998).

Büyük ölçüde kültürel alandan kaynaklanan postmodern kavramı, 1970’lerle birlikte gittikçe yaygınlaşıp toplumun birçok alanını kapsar hale geldi. Postmodern resim, mimari, edebiyat ve sinemanın yanında postmodern felsefe, politika, ekonomi, aile ve kişiden de söz edilmeye başlandı (Kumar, 1999). Bu dönemlerde çağdaş sanatçılar tarafından keşfedilen konuların kavramsal ifadesini Foucault ve Derrida gibi düşünürler tarafından temsil edilen post-yapısalcı felsefe sağlamaya başlamıştı. Post-yapısalcılık, gerçekliğin çoğul karakterini vurgulamak üzere kuruluydu. Post-yapısalcılık, kurumlar, söylemler ve metinlerin ardında yatan çoğul realiteyi ortaya çıkarmaya çalışır. Bunun yanında, Batı toplumlarının son yıllarda uğradığı varsayılan dönüşümleri ifade etmek üzere, Bell ve Touraine gibi sosyologlarca post-endüstriyel toplum kuramı ortaya atıldı. Bu kuramcılara göre, gelişmiş dünya endüstriyel üretime dayalı ekonomiden, sistematik kuramsal araştırmaya dayalı bir ekonomiye doğru, toplumsal ve kültürel yönleri olan bir geçişi yaşamaktaydı. Tam bu sırada postmodern

<sup>19</sup> Örneğin, Bkz. Lyotard (2000) ve Harvey (2006)

sanat, post-yapısalcı felsefe ve post-endüstriyel toplum kuramının Lyotard tarafından bir araya getirilmesiyle, sosyal teorideki postmodernist kopuşlar ilk ifadesini bulmuş oldu (Callinicos, 2001).

Kuram olarak postmodernizmin kökenleri daha gerilere götürülebilir. 2. Dünya Savaşı sonrası Avrupa’da çalkantıların durduğu, Sovyet rejiminin bürokratikleştiği bir ortamda işçi ayaklanmalarının başarısızlığı ile birlikte, sermayenin iktidarını yıkmaya yönelik siyasal stratejiler zayıflamış, sermayenin dönüşümlerine ilişkin ekonomik çözümler önemini yitirmeye başlamıştı (Anderson, 2002). Bu koşullarla birlikte 1968 hareketinin de ekonomiden ziyade kültürel taleplerle belirlenmesi sonucu, düşünürlerin bir bölümü toplumsal değişime yönelik umutlarını tamamen yitirdiler. “Bir toplum kuramı olarak postmodernizm 1968’de doğdu. Postmodernizm bir anlamda, dünyayı kendi algılayışından hayal kırıklığına uğrayan yabancılaşma kuşağının eseri” (Heller ve Feher, 1993: 200).

1968’deki yenilgiden sonra Marksizmden kopanlar, başarısızlığın gerekçesini modernliğin programına bağlamaya başladılar. 1980’lerde postmodernizmin teorik konumunu netleştirmesiyle birlikte postmodernist düşünürler bazı ortak yönlerde buluştular: “Genel geçerlilik iddiası taşıyan önermelerin (teoriler, üst-anlatılar, evrensel üsluplar) reddedilmesi; (dil oyunlarında, bilgi kaynaklarında ya da bilim adamı topluluklarında) çoğulculuğun ve parçalanmanın kabul edilmesi; farklılığın (ya da başkılığın) ve çeşitliliğin vurgulanması; ve son olarak da, her şeyin geçici olduğunun ruhsuzca ve alaycı bir şekilde kabul edilmesi”<sup>20</sup>

Yine de postmodernistler arasında bir takım ayrılıklar mevcuttur. Postmodernistlerin bir kısmı varlığını onayladıkları yeni tarihsel dönem hakkında karamsar bir tablo çizerken, bazı postmodernistler de yeni çağı özgürleşme olarak görüp selamlayabilmektedir.<sup>21</sup> Bu noktada, postmodernizmin önde gelen bazı teorisyenlerinin düşünceleri irdelenmelidir. Bunların başında, Lyotard, Baudrillard ve Jameson gelmektedir.

<sup>20</sup> <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=47&dyid=1474>, (11.05.2008)

<sup>21</sup> Postmodernlik karşısında karamsar bakış açısı için Bkz. Baudrillard (2003b), iyimser bakış açısı için Bkz. Lyotard (2000)

### 3.2. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

#### 3.2.1. Modern Bilgi Yapılarının Reddi

Postmodernlik kavramı, sosyal teoriye ilk kez Lyotard aracılığıyla girer. 1979'da yayınlanan "Postmodern Durum" adlı kitabı bugüne kadar gelen modernlik-postmodernlik tartışmalarının nedenidir. Postmodern Durum öncesinde erken postmodern çalışmaların<sup>22</sup> adını koyamadığı postmodern teori, Lyotard'ın eseri ile açıklığa kavuşur. "Jean-François Lyotard The Postmodern Condition'da postmodern bir toplumsal teori ortaya koyma davetini açıkça kabul etmektedir" (Kellner, 1994: 237).

Lyotard, çalışmasını toplumsal bir durumu adlandırmak yerine bilginin son dönemlerdeki durumunu betimleme gerekçesiyle sunar: "Bu çalışmanın nesnesi, son derece gelişmiş toplumlarda bilginin durumudur. Bu durumu tasvir etmek üzere postmodern kelimesini kullanmaya karar verdim" (Lyotard, 2000: 11). Aslında Lyotard mevcut toplumsal durumu postmodern olarak kavramsallaştırma niyetinde olmasına karşın, güçlü argümanlar öne sürememe, dolayısıyla başarısız olma endişesindedir. Bunu, kitabın ek bölümündeki postmodernin ne olduğunu açıklama girişiminin zayıflığı gözler önüne sermektedir: "... postmodern nedir? İmge ve anlatılmanın kurallarında ortaya atılan sorunların başdöndürücü incelenmesinde ne gibi bir yer işgal etmekte ya da etmemektedir? Şüphesiz modernin bir parçasıdır" (Lyotard, 2000: 156). O halde Lyotard, postmoderni yeni bir dönem olarak savunmadaki yetersizliğini epistemolojik analize yönelerek örtmeye çalışmaktadır.

Lyotard, postmodernliğe giden yolda, modern bilgi yapılarını eleştirerek işe başlar. Lyotard'a göre, modern bilim gerçekliği aradıkça kendi oyununun kurallarını meşrulaştırmakla yükümlüdür. Modern bilim kendisini, öznenin özgürlüğü, zenginliğin yaratımı gibi meta-anlatılara gönderme yaparak meşrulaştırır (Lyotard, 2000). "Sözgelimi, modern bilim kendisini hakikat, refah ve ilerlemeyi ürettiği iddiasının yanı sıra cehalet ve safsatadan sözümona kurtulma öyküsü çerçevesinde meşrulaştırmıştır" (Best ve Kellner, 1998: 204).

---

<sup>22</sup> Bu çalışmalar arasında Deleuze ve Guattari (1990, orijinal basım: 1972) ve Debord (2006, orijinal basım: 1967) sayılabilir.

Lyotard'a göre, bilim tek bilgi türü değildir ve bilgi bilime indirgenemez. Ancak bilim kendisi dışındaki bilgi türlerini reddederek, kendisini yaşamın açıklanmasında tek otorite ilan etmektedir. Bu çerçevede, bilimsel bilginin ötekisi, anlatsal bilgidir. Anlatsal bilgi, kendi meşrulaştırma sorununa öncelik vermez ve kendisini kanıtlaştırmaksızın aktarımının pragmatikliğinde onaylar. Bu özelliği, onun bilimsel söylemin sorunlarını hoşgörüle karşılamasını sağlar. Buna karşılık kendisini meşrulaştırmadan gerçek bir bilim olamayacak olan bilim, anlatsal bilgi iddialarını dışlamaktadır (Lyotard, 2000).

Bilim adamı anlatsal önermelerin geçerliliğini sorgular ve bunların hiçbir zaman tartışma ve kanıtlamaya bağlı olmadığı sonucuna varır. Bunları farklı bir zihniyete ait olarak sınıflar: yaban, ilkel, gelişmemiş, gerici, yabancılaşmış, farklı görüşlerden ibaret, adetler, otorite, önyargı, cehalet, ideoloji. Anlatılar, masallar, mitler, efsaneler olarak yalnızca kadınlar ve çocuklar için uygundur. En iyisi, bu karanlıkçılığı medenileştirmek, eğitmek ve geliştirmek için ışık tutmaktır (Lyotard, 2000: 65).

Lyotard, reddetmeye çalıştığı modernliği, bilgi yapılarına indirgeyerek suçlamaya girişir. "Lyotard'a göre modernite bir toplum durumundan ziyade bir bilgi biçimidir" (Kellner, 1994: 237). Reddedtiği sadece modern bilgi biçiminin başat elementi olan bilim değildir. Etik ve politik dil ile bilimsel dil arasında içsel bir bağlantı olduğunu savunur. Böylece, modern bilimin yanında modernliğin diğer kurumsal yapılarını da reddeder (Lyotard, 2000).

Lyotard'a göre, bilginin modern yapıları meta-anlatıları ifade eder. Meta-anlatılar totalleştirici bilgi iddialarından ibarettir. Modern bilgi yapısı, tekeldir ve kendisi dışında kalan bilgi biçimlerine karşı hoşgörüsüzdür. Böylece Lyotard'a göre, bilimin bayraktarlığını yaptığı modern bilgi, farklı bilgi iddialarını yok saymaktadır (Lyotard, 2000).

Her türlü teorik anlatı Lyotard'ın benzer eleştirisine uğrar. Bunların başında sosyal teori gelir. Lyotard'a göre, son dönem teorilerinde toplum ya işlevsel bir bütün oluşturmakta ya da sınıflar halinde ikiye bölünmektedir. Geleneksel teori, birleştirici element düşüncesini sistem teorilerine ödünç vermiştir. Marksist ve eleştirel teori, bu uzlaşmadan kaçınarak kapitalist toplumdaki mücadelelere odaklanır. Ancak Lyotard'a göre, kapitalist ekonomi politişin eleştirisi, sistem tarafından kendini programlamanın aracı olarak kullanılmaktadır. Marksizmin ekonomi politik çözümlemelerinin

kapitalistler tarafından kapitalizmin devamlılığını sağlamak amacıyla önlem olarak kullanıldığı gerekçesiyle, Lyotard, Marksizmdeki sınıf çatışması ilkesinin radikalliğini kaybetme noktasına geldiğini düşünür. Bu nedenle Lyotard'a göre, eleştirel model teorik konumunu yitirerek bir ütopyaya dönüşmektedir. Böylece Lyotard, sosyal teorinin mutlak bilgi iddialarının çöktüğünü düşünür (Lyotard, 2000).

Görüldüğü gibi Lyotard'ın hedef aldığı asıl teori, Marksizm'dir. Bununla birlikte bütün teorileri totaliter olmakla suçlar. "Lyotard'ın 'totaliteye karşı savaş', ... birleştirici şemalar içerisinde farklılıkları bastırdıkları için 'teröristik' bir özellik barındıran ana anlatılar olarak betimlediği totalleştirici teorileri reddeder" (Best ve Kellner, 1998: 211). Lyotard, böylece sosyal teorinin tepeden inmececi bir bakışla toplumsal yaşamın farklılıkları içeren zenginliğini yadsıyarak, sosyal gerçekliği yanlış tanıttığını ileri sürmektedir. Bir başka deyişle, sosyal teori toplumsal dünyayı temsil edememektedir. Ancak Lyotard, bu noktada basit bir genelleştirme hatası yapmaktadır. Aydınlanma'nın bilimleri ve onların teorik açıklamalarına saldırmak uğruna, modern teorileri ortak bir noktada düzlemekte, sosyal teoriyi Marksizmle eşitlemektedir. "Lyotard 'büyük anlatılar'ın hepsini bir araya yığmaya eğilimli olup, böylece kültürümüzdeki teorik anlatı çeşitliliğini tahrif etmektedir" (Kellner, 1994: 241).

### 3.2.2. Postmodern Durum

Lyotard'a göre, bilimleri meşrulaştırma işlevi gören teorik meta-anlatıların günümüz koşullarında inandırıcılığı kalmamıştır: "Hangi birleştirme türünü kullandığına ve spekülative ya da bir özgürleşim anlatısı olup olmadığına bakılmaksızın, büyük anlatı güvenilirliğini kaybetmiştir" (Lyotard, 2000: 85). Lyotard, meta-anlatıların çöküşünü, 2. Dünya Savaşı sonrası teknolojinin ilerlemesi ile insan eyleminin amaçlardan araçlara kanalize oluşu ve Keynesçilik sonrası liberal kapitalizmin yeniden canlanmasının etkisi ile açıklar. Bu dönüşümler, komünizmin ortadan kalkması ve mal ile hizmetlere karşı bireysel ilginin artması ile sonuçlanmıştır. Kapitalist yenilenme ve refah ile teknolojinin bozucu dalgalanması, meta-anlatıların sonunu getirmiştir (Lyotard, 2000).

Bu noktada Lyotard, postmodern durumun ortaya çıkışını, meta-anlatıların çöktüğü iddiası ile gerekçelendirir:

Postmodern'i meta-anlatılara yönelik inanmazlık olarak tanımlayacağım. Bu inanmazlık kuşkusuz bilimlerdeki ilerlemenin bir ürünüdür. Ancak bu ilerlemedir ki, akabinde, inanmazlığı öngörür. Meşruluğun metaanlatsal aygıtının eskimişliğine, en başta metafizik felsefenin ve geçmişte üzerinde yükseldiği üniversite kurumunun krizi karşılık gelmektedir (Lyotard, 2000: 12).

Böylece, bilimsel araştırma sahası olan üniversite ile Lyotard'ın bilimin meşrulaştırıcı gücü olarak gördüğü felsefe ve sosyal teori, Lyotard'ın iddiasına göre, modernliğe özgü işlevlerini yerine getirememekte; dolayısıyla postmodern bir döneme kapı aralanmaktadır. Lyotard'ın meta-anlatıların nasıl çöktüğü ve bu çöküşün toplumsal sonuçlarına ilişkin tezleri oldukça güçsüz kalmaktadır. “Lyotard, bu teorik çöküşün nasıl ve niçin cereyan ettiğini ve kendisinin bu söylemlere karşı niçin polemiğe girdiğini anlatmaksızın, postmodernizmin büyük anlatılara ‘karşı kuşkuculuk’u, büyük anlatıların ‘dağılması’ını ve tüm meta-anlatıların meşruiyetlerinden arındırılmasını içerdiğini tekrar tekrar iddia etmektedir” (Kellner, 1994: 240).

Habermas'ın modernliğin sorunlarının rasyonel öznelerin iletişime geçerek konsensüse ulaşmaları sonucu çözülebileceği iddiası, Lyotard tarafından reddedilir. Lyotard, uzlaşımın tartışmanın tekil bir durumu olduğu ve farklılıklara karşı şiddet uygulayacağı kanısındadır. Aksine, uzlaşım ereğine bağlı olmayan bir adalet pratiğine ulaşılmasını amaçlamayı savunur. Bu konuda başvurduğu yöntem, dil oyunlarıdır (Lyotard, 2000). Dil oyunları bireyleri ortak noktada buluşturmak yerine, farklılıkları serbest bırakır: “Dil oyunlarının farklı biçimliliğinin tanınması bu yöndeki ilk duraktır. Bu açıkça, dil oyunlarının eşbiçimli olduğunu varsayan ve öyle yapmak için uğraşan terörün bir reddini göstermektedir” (Lyotard, 2000: 141). Lyotard'ın konsensüsü terörle eşdeğer görmesi, gerçeği yansıtmamaktadır. Konsensüs, bazı durumlarda baskıcı olabilmesine karşın<sup>23</sup>, daha çok sorun çözmeye ve özgürleşmeye dayalıdır. Lyotard'ın dille kurduğu toplumsal bağda, konuşmak, savaşmak anlamı taşır. Oysa konuşmak, tartışmanın yanı sıra iletişim kurmak, karşılıklı anlaşmaya varmak ve düşünce birliği oluşturmaktır (Best ve Kellner, 1998).

<sup>23</sup> Örneğin Nazizm dönemi Almanya'sında totaliter iktidar ile birlikte baskıcı bir toplumsal konsensüs vardı.

Buradan, Lyotard'ın modernlikten özgürleşmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Modernliğin sorunlarına çözüm aramak yerine, bütünüyle modernliğin dışına çıkarak yeni ve kaotik bir dünyaya göz kırpmaktadır. Rorty gibi postmodernist bir düşünür bile, Lyotard'ın bu düşüncesine karşı çıkmaktadır:

Çocuklarımızın gelecekte nasıl olup da daha iyi bir dünyada yaşayabilecekleri hakkında önerilerde bulunmaktan ziyade 'şimdinin tarihini' yazmak yalnızca ortak bir insan doğası ve 'özne' nosyonundan değil, ama aynı zamanda bizim teorik olmayan toplumsal dayanışma duygumuzdan da vazgeçer. Sanki, Foucault ve Lyotard gibi düşünürler 'öznenin' bahtına ilişkin bir meta-anlatıya daha yakalanmaktan o denli çekinmektedirler ki, ait oldukları kuşağın kültürüyle özdeşleşmeye yetecek denli 'biz' demeye dilleri varmıyormuş gibi görünmektedir. Lyotard'ın 'özne felsefesi'ne duyduğu tiksinti, Habermas'ın Blumenberg ve Bacon'la paylaştığı 'özgürleşimin meta anlatısı' kokan her şeyden kaçınmasına yol açacak derecededir (Rorty, 1994: 165-166).

Lyotard'a göre, günümüz toplumlarında iletişim imkanlarının gelişmesiyle dil yeni bir önem kazanmıştır. Bu süreçte yeniden üretim işlevleri idarecilerden makinalara devredilmektedir. İçinde yaşadığımız toplum, bilgisayarlaşmış bir toplumdur. Bu koşullarda, dil oyunları enformasyon oyunları anlamına gelir. Bilgi, artık uzmanın kontrolünde kitlelerin enforme edilmesiyle değil, dil oyunları şebekesi içinde özgürce elde edilebilecektir (Lyotard, 2000). Böylece Lyotard'a göre, "postmodern bilgi otoritelerin basit bir aracı değildir. Farklılıklara olan duyarlılığımızı arındırmakta, karşılaştırılmazlığımızı, hoşgörme yetimizi pekiştirmektedir. İlkesi, uzmanın homolojisi değil, yenilikçinin paralojisi" (Lyotard, 2000: 13-14).

Lyotard'ın postmodern topluma geçişin öncüsü olarak ele aldığı bilgisayarlar ve onun oluşturduğu enformatik düzen düşüncesi, post-endüstriyel toplum düşüncesiyle paraleldir. Lyotard'ın postmodern toplumu, post-endüstriyel toplum kuramcılarında formüle edilmiş olan, bilim ve teknolojideki ilerlemelerden kaynaklanan bir toplumdur. Teknoloji ve bilgi, toplumu örgütleyen ilkeler haline gelmiştir (Kellner, 1994).

Farklılıkların özgürleşmesi ve bilginin uzmanların denetiminden kopmasını postmodern bir dönemin işaretleri olarak öven Lyotard, bu değişimlerin kapitalist üretim biçimini güçlendireceğini düşünür: "Bilginin son bir kaç on yıl içerisinde üretimin esas gücü olduğu yaygın bir şekilde kabul edilmektedir. Bu durum zaten yüksek derecede gelişmiş ülkelerdeki işgücü kompozisyonu üzerinde kaydedilebilir bir etkiye sahiptir" (Lyotard, 2000: 20). Böylece Lyotard'ın sosyalist düşünceden umudunu

kestiği ve kapitalizme karşı eleştirel bir bakıştan vazgeçtiği görülür. Aksine, Lyotard bilginin uzmanların kontrolünden bağımsızlaşmasının kapitalizmi güçlendireceğini öne sürerek, kapitalizmin savunusunu yapmaktadır.

Lyotard'ın analizinin başlıca çelişkisi, betimlediği yeni toplum biçiminin teorik bir açıklamaya ihtiyaç duymasına karşın, teoriyi reddetmesinden dolayı böyle bir girişimden kaçınmak zorunda kalmasıdır. Bir meta-anlatı olmadan genel bir postmodernizm teorisi ortaya koymak imkansızdır. Çağdaş sosyal dünyayı açıklamak teorik bir işlemi gerektirir. Böyle bir işlem, ayrıntılı bir analiz ile birlikte tarihsel kırılmanın nasıl gerçekleştiğini açıklamak zorundadır. Ancak Lyotard, modernlikten postmodernliğe geçişin parametrelerini ortaya koyamamakta; kendisine ait bir postmodern teori geliştirmekte başarısızlığa uğramaktadır (Kellner, 1994).

### **3.3. JEAN BAUDRILLARD**

#### **3.3.1. Hipergerçekliğe Geçiş**

İnsanlık tarihinde modernlik sonrası bir döneme girildiğini savunan bir kuramcı, kuşkusuz, modernliğe özgü kurum, temsil mekanizmaları, örgütlenme ilkeleri gibi bazı göstergelerin ortadan kalktığını iddia edecektir. Baudrillard, modernliğe işlerlik kazandıran bütün boyutların sonunu işaretleyen radikal bir postmodernist düşünürdür. Baudrillard'ın “son”lar dizisi içinde politika-ideoloji, üretim, tarih, anlam, özne ve toplum gibi modernliğin birçok temel dayanağı bulunmaktadır.

Baudrillard, modernliğe ilişkin dinamiklerin yok oluşunu, gerçeklik adlı zeminin artık var olmadığı iddiasına dayandırır. Gerçekliğin ortadan kalkış süreci belli aşamaları izler. İlk aşamada, imge gerçekliğin bir yansıması olarak mevcuttur. İkinci aşamada, imge gerçekliği değiştirmekte ve gizlemektedir. Üçüncü aşamada, gerçeklik artık yoktur ve imge gerçekliğin yokluğunu gizlemektedir. Son aşamaya gelindiğindeyse, imgenin gerçeklikle ilişkisi kalmamıştır, artık imge kendi kendisinin taklididir. Bu durum Baudrillard'a göre, artık gerçek bir dünyada değil, hipergerçeklik evreninde yaşadığımızı gösterir. Simülakrlar, gerçeğin yerini almıştır (Baudrillard, 2003a).

Baudrillard, varsayımlarının merkezine simülasyon kavramını koyar: “Bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesine hipergerçek yani simülasyon denilmektedir” (Baudrillard, 2003a: 15-16). Baudrillard'a göre, gerçekle ilişkimizin kesildiği bir uzama geçişle birlikte, tüm gönderen sistemlerinin



tasfiye edildiği bir simülasyon çağına girilmiştir. Simülasyon, gerçeği gizlemek anlamına gelmez, ortada gizlenecek bir gerçek kalmamıştır. Simüle etmek bir varlığa değil, yokluğa göndermede bulunmaktır. Simülasyonun olgularla ilişkisi yoktur. Simülasyonun özelliği, gerçeğin yerine geçen modellerden oluşmasıdır. Bu mantık her şeyi egemenliği altına almıştır (Baudrillard, 2003a). Baudrillard'a göre, gerçeğin ortadan kalkması ile birlikte gerçek ile taklidin birbirinden ayırt edilemediği, aslında simülasyonun gerçekle karıştırıldığı bir uzam oluşmuştur: "Simülasyon uzamı gerçekle modelin birbirine karıştıkları bir uzamdır. Gerçekle rasyonel arasında artık ne eleştirel ne de spekülative bir uzaklık vardır" (Baudrillard, 2003b:70).

Baudrillard'ın gerçeğin yerini aldığı iddia ettiği simülakrlar, "bütün dünyayı egemenliği altına alarak tüm olayları 'anlamsızlaştırmakta', anlamı kısa süreli 'geçici' senaryolara, yaşamıysa bir hayatta kalma mücadelesine hatta önemsiz bir iddia, bir bahse dönüştürmektedir" (Baudrillard, 2003a: 63-64). Baudrillard'a göre, simülasyon evreninde gerçeklikle ilintili olan evrensel proje ve arzuları yok etmenin yolu, caydırma. Caydırma, bir strateji olmadığı gibi, öznesi ya da rakibi yoktur. Bunun yerine caydırma, nötralize olmuş bir şiddettir. Bu şiddet fiziksel değildir, soyut ve kendinde bir potansiyeldir. Amacı, toplumsal çatışma ihtimalini devre dışı bırakmaktır. Şiddet, tüm karşıtlıklar, hedefler ve çatışmaların donmasına neden olmaktadır (Baudrillard, 2003a). Baudrillard'ın anlatmak istediği şey, modern topluma özgü karşıtlık ve çelişkilerin bundan böyle var olmayacağı iddiasıdır.

### **3.3.2. Toplumsalın Sonu**

Karşıtlıkların son bulması, Baudrillard'a göre çağdaş dünyada insanların yaşamlarına ilişkin anlamı yitirmeleriyle ilgilidir: "Anlam artık toplumlarımızı sürükleyip götüren ideal çizgi olmaktan çıkmıştır" (Baudrillard, 2003b: 18). Baudrillard'a göre, toplumsallık 1929 talep krizinin ürünüdür. İktidar bu tarihten itibaren politik, ideolojik, kültürel ve seksüel anlam üreterek endüstri ürünlerine ilişkin talebi canlandırmaya çalışmıştır. Bu ekseninde, anlam üretiminin yoğunluğu nedeniyle gerçekleşen anlam patlaması, anlama zarar vermiş ve sonuçta anlamın ortadan kalkmasına neden olmuştur. Baudrillard, bugün anlam bunalımı diye bir şeyin söz konusu olmadığını, çünkü anlamın yerini anlamsızlığın aldığı savunur (Baudrillard, 2003b). Baudrillard'ın analizinde, bugünün insanı yolunu kaybetmiş, üstüne üstlük

haritalara ihtiyaç duymayan bir insandır: “Toplumsal hedef ve amaçlardan yoksun, ancak buna karşın, bireysel hedef ve amaçların kendisini hiçbir yere götürmeyeceğini bildiği bir evrene ait bir insan” (Adanır, 2004: 23).

Anlam yoksa, yabancılaşma da yoktur. Baudrillard’ın hipergerçeklik evreninde bireylerin kendisine yabancılaşacağı anlamlı bir gerçeklikten söz edilemeyeceği gibi, bazı gerçeklerin üstünü örtecek illüzyonların varlığı da söz konusu olamaz. İllüzyonlar, ancak gerçeklikten söz edilebilirse var olabilir. Bireyler, sınıflar ya da toplumlar arası kutuplaşmaların son bulması anlam dolanımını olanaksız kılmakta, böylece geriye yabancılaşılacak bir şey kalmamaktadır. Bu bağlamda, Baudrillard kitlelerin güdümlenemeyeceğini öne sürer. Baudrillard’a göre iktidar, varlığını sürdürüebilmek için kitleleri aldattığını sanmakta, bu düşünce sayesinde iktidar olduğuna inanabilmektedir. Oysa iktidarın ne yaptığı ve neyi amaçladığı kitlelerin umurunda bile değildir (Baudrillard, 2003b).

Baudrillard’a göre, zaten iktidar politik boyutundan bütünüyle arındırılmış, kitlesel olarak tüketilebilen bir mala dönüşmüştür. Baudrillard, politikada sol ve sağ arasındaki ayırımların belirsizleştiğini iddia eder. Sol ve sağ birbirlerinin görevlerini yerine getirmektedir. Her iki kutbun da kendilerine ait projeleri kalmamıştır (Baudrillard, 2003a). Modern devrimler ile birlikte yükselişe geçen politika Baudrillard’a göre, bugün temsil etme işlevini yitirmiş, bir oyuna dönüşmüştür. Bugün, politik olana karşılık gelen sınıf, halk gibi organizasyonlar ortadan kalkmış durumdadır. Onların yerine, asla politik bir gönderen olamayacak sessiz bir çoğunluk her yeri kaplamıştır (Baudrillard, 2003b).

Bu noktada Baudrillard’ın çarpıcı bir iddiası ile karşılaşırız:

Bütün bunlar toplumsalın sonunu işaretlemektedir. Toplumsalın enerjisi azalmakta, özgünlüğü elden gitmekte, tarihsel niteliği ve idealliği buharlaşıp uçmaktadır. Toplumsal, bir sistem uğruna adını yitirirken, politika da yok olmaktadır. Toplumsal artık anonimleşmiştir. O artık kitledir. Kitlelerdir (Baudrillard, 2003b: 24).

Baudrillard’a göre, toplumsalı, kitle iletişim araçları üretmekte ve aynı zamanda yok etmektedir. Kitle iletişim araçları, “görünüşte daha çok toplumsal üretirken, toplumsal ilişkilerle toplumsalın kendisini derinlemesine nötralize etmektedirler”

(Baudrillard, 2003b: 56). Baudrillard'a göre, bu durumun nedenlerinden biri, kitle iletişim araçlarının iletişim kurmak ya da anlam üretmek yerine iletişim oyunu oynuyor olmasıdır. Diğer bir neden ise, iletişim araçlarının kitleleri mesaj bombardımanına tutarak toplumsal yapıyı bozmalarıdır. Böylece anlama ait tüm içerikler, egemen iletişim araçları tarafından yutulmaktadır. Kitle iletişim araçları olayları iletme yerine, olay yaratmaktadır. Olaylar bir sonuca neden olmamakta, sadece peş peşe sıralanmaktadır. Olaylar ve gündem daha bir sonuca ulaşmadan sürekli değişmekte, böylece olaylar anlamlarını daha ortaya çıktıkları anda yitirmektedir. Olaylar bir görüntü olmanın ötesine geçemedikleri için, kitlelerde bıraktığı etkiler anlamsızlaşmaktadır (Baudrillard, 2003a).

Baudrillard'a göre, sistem kitle iletişim araçlarını bireyi düzenin içine dahil etmek amacıyla kullanırken, istemediği sonuçlarla karşılaşmaktadır. Gerçeği, görüntü ve sözlere dönüştürerek ortadan kaldıran sistem, kitleleri görüntü, ses ve yazılardan oluşan mesaj bombardımanlarına tutarak, kitleleri kendisinin sağlıklı, güvenilir ve başarılı bir sistem olduğuna ikna etmeye çalışmaktadır. Buna karşılık, üzerinden görünümünün akıp geçtiği saydam bir yüzeyden başka bir şey olmayan ekran, anlamı ve içerikleri nötralize etmekten başka bir işe yaramamaktadır (Adanır, 2004).

Baudrillard'ın toplumsalın sona ermesiyle geriye kalan "artık" olarak tanımladığı kitle, uyuşmuş, tepkisizleşmiş, sessiz bir yığındır. Baudrillard'a göre, kitleler kendilerine gönderilen bütün mesajlara karşı duyarsızdırlar. Sistemin akılcı iletişim zorlamalarına karşı koymakta; anlam yerine gösteri istemektedirler. Kendilerine gönderilen her şeyi gösteriye dönüştürmektedirler. Kitleler, artık temsil edilememekte, yalnızca sondajlar, testler ve referandum aracılığıyla sık sık yoklanmaktadır (Baudrillard, 2003b). Böylece Lyotard'da görüldüğü gibi Baudrillard da sosyal teorisinin sonunu ilan eder: " Toplumsal artık nesnel bir şekilde açıklanamaz" (Baudrillard, 2003b: 34). Baudrillard'a göre artık, teorisinin temsil işlevini, sondajlar ve istatistik görmektedir. Ancak bu, gerçek bir temsil değildir. Bir kitle hayali üzerinden, önceden bilinen yanıtlar üretmektedirler. Çünkü Baudrillard'a göre, toplumla birlikte özne de ortadan kalktığı gibi, onların yerini alan kitlelerin de düşünceleri, amaçları ve üretebilecekleri tarihleri yoktur (Baudrillard, 2003b).

Toplumun sessiz çoğunluk anlamına gelen kitleye dönüşmesi, Baudrillard tarafından medyanın ve iletişim teknolojisinin gelişimiyle açıklanır. Bu bağlamda, kitlenin rolü yalnızca seyirci olmaktan ibarettir: “Kitleyi, kitle iletişim araçlarının dışında bir yerde aramak boşunadır” (Baudrillard, 2003b: 33). Baudrillard’ın analizleri iletişim araçlarının belirleyici bir konuma yerleştirilmesi ekseninde, abartılı, sloganvari açıklamalardan oluşur: “Hakikat televizyonun kendisidir” (Baudrillard, 2003a: 57). Böylece Baudrillard, teknolojik determinizme yakalanmış bulunmaktadır. Ancak Baudrillard’ın belirleyici olarak ele aldığı kurum olan teknoloji, yalnızca, bilgi akışıyla ilgili olan iletişim teknolojisidir. Dolayısıyla Baudrillard, materyalizmle bağlarını kopararak, toplumsal değişimlerin nedenlerini üstyapısal kültür alanında aramaktadır:

Uzun bir süreden bu yana kültür, sanat, politika hatta cinsellik alanlarında (üstyapısal denilen alanlarda) işlemselleşmiş bulunan bu süreç günümüzde ‘altyapısal’ denilen alanın tamamını etkilemektedir. Aynı belirsizlik orayı da egemenliği altına almıştır. Ekonominin belirleyiciliğini yitirmesiyle birlikte, kendisini belirleyici bir süreç olarak algılaya olanağı da hiç kuşkusuz ortadan kalkmaktadır (Baudrillard, 2002:7).

Baudrillard’ın ekonomi politikten uzaklaşması, üretimin sona erdiği iddiasına dayalıdır. Baudrillard’a göre, içinde bulunduğumuz çağda üretimin içeriklerine kadar her türlü erekliliği sona ermiştir. Günümüzde bir üretim sistemi yerine, olsa olsa yükümlülüklerin değiş tokuş edildiği bir çalışma sisteminden söz edilebilir. Baudrillard artık, kapitalist düzen yerine hiperkapitalist bir düzende yaşadığımız kanısındadır. Kapitalist düzen, emek gücünün ürettiği artı-değer üzerine kurulu ticari değer yasası ile ilişkiliyken, hiperkapitalist düzen ise Baudrillard’a göre emeğin artık bir güç olmaktan çıkarak bir göstergeye dönüştüğü yapısal değer yasasına geçişi ifade eder (Baudrillard, 2002).

Baudrillard, günümüzde emeğin üretkenliğini kaybettiğini düşünür. Baudrillard’a göre, emek artık alınıp satılabilir bir şey olmadığı gibi, artı-değer de sona ermiştir. Emek artık bir güçten çok, sıradan bir göstergedir. Sistem, emekten verimli bir üretkenlik değil, toplumsalın bir parçası olmasını beklemektedir. İşçiler de artık çalışmamakta, yalnızca ürettiyormuş gibi yapmaktadır. Kapitalist sistemin yapı taşı olan fabrikalar da toplumun tamamını kapsayan bir şeye dönüşmüştür. Böylece emek, artık her yerde bulunmakta, tarihsel bir praksis olma özelliğini kaybetmektedir. Her şeyin

sonunu getiren bir aşırılığa kaçan Baudrillard, kapitalizmin karı azamileştirme amacını da yok saymakta, artık bir sınıf olarak kabul etmediği işçilerin hak arama mücadelesi olan grevleri de iş olsun diye yaptıklarını düşünmektedir (Baudrillard, 2002). Bu koşullarda Marksist çözümlemenin temel hareket noktası olan emek-sermaye karşıtlığı Baudrillard tarafından reddedilmektedir: “Her türlü mantıksal yaklaşım sona ermiş olduğundan örneğin, emekle emek olmayan, emek ve kapital birbirine çevrilebilmektedir” (Baudrillard, 2002: 32).

Özne, sınıf ve toplumun olmadığı, çatışmaların ortadan kalktığı bir ortamda tarihten söz etmek de saçma olacaktır. Söz konusu kabullerin etrafında Baudrillard, tarihin sonunu<sup>24</sup> da getirir: “Yaşamın can sıkıcılığı, günlük yaşam, eskiden küçük burjuva olarak kınanan ... apolitik olan her şeyin ön plana çıkması, tarih ve politikayı soyut bir olaylar bütünü olmaya doğru itmektedir” (Baudrillard, 2003b: 38-39). Bu doğrultuda Baudrillard, tarihin günümüzde geçmişe gönderme yapan bir senaryo olduğunu düşünür. Tarih, sinema aracılığıyla bugüne taşınmaya çalışılırken, bu durum bilinçlenmeyle değil, yitirilmiş bir gönderenler sistemine özlemle ilişkilidir. Gerçek yaşamda da sinemadakine benzer bir tarih yaşanmış olmasına karşın, bugün tarihin anımsatılması, aslında tarihsel gerçekliğin ortadan kalktığını kanıtlamaktadır. Böylece sinema, tarihin ortadan kaybolmasına katkıda bulunurken, tarihi fetişleştirmektedir (Baudrillard, 2003a).

### 3.3.3. Postmodern Nihilizm

Baudrillard, bütün bunların sonucu olarak toplumsal durumun bugün ulaşılmış olduğu noktayı nihilizmin egemenliği olarak anlar: “Hipergerçeklik ve simülasyon insanı her türlü ilke ve amaçtan caydırabildikleri gibi, bu caydırıcılığı uzun süre ondan yararlanmış olan iktidara karşı da kullanabilmektedirler” (Baudrillard, 2003a: 47). Baudrillard’a göre, modernliğin tarihinde ilk önemli nihilist çıkış, Aydınlanma akılcılığının estetik bir eleştirisi olan Romantizm akımıdır. Sürrealizm, Dadaizm, absürd anlayışı ve politik nihilizm, anlam düzeninin yıkıldığı dönemde ortaya çıkan politik eleştiriler olarak, ikinci önemli nihilist çıkıştır. Bugünün nihilizminin ise bunlarla ilişkisi yoktur. Bugünün nihilizmi, tıkanma noktasına gelmiş bir dünyada hüküm süren,

<sup>24</sup> Tarihin sonu iddiası Baudrillard’dan sonra, liberal demokrasinin evrensel zaferi anlamında Fukuyama’da (1999) görülecektir.

eleştirellikten uzak ve tepkisizlikten başka bir anlama gelmeyen saydam bir nihilizmdir (Baudrillard, 2003a).

Baudrillard, bir nihilisttir ve kendi nihilist eğilimlerini toplumdaki egemen bakış açısı gibi göstermektedir. Bu nihilizm, sosyolojik gerçeklere dayanmak yerine asıl olarak felsefi bir yaklaşımın sonucudur. “Baudrillard’ın çözümlemesi anlık deneyimin altındaki her gerçekliği inkar etmesi ve dolayısıyla bu esaslı özün taraftarı olan şeylere ait yüzeylerin değerini düşüren yorumsamanın ‘derin modeli’ni reddetmesiyle, temelde Nietzschecidir” (Callinicos, 2001: 225). Ancak Baudrillard’ın nihilizmi, var olduğunu varsaydığı toplumsal bataklıktan kurtulmak için, Nietzsche gibi bir çözüm önerisi sunmamaktadır: “Baudrillard’ın nihilizmi sevinçten, enerjiden, daha iyi bir geleceğe duyulan umuttan yoksundur” (Kellner, 1994: 235). Baudrillard’ın Batı toplumunun örgütleyici ilkelerinin içe doğru patlamayla yıkıldığı iddiası ile ulaştığı yer, umutsuz bir postmodernizmdir:

XX. yüzyıl ya da post-modernleşme tarafından gerçekleştirilen ve bir önceki yüzyılda görünümlerin yok edilmesine eşdeğerli muazzam anlam kıyımı sürecini ikinci bir devrim olarak kabul ediyor, varlığını onaylıyor, sorumluluğunu üzerime alıyor ve çözümlüyorum (Baudrillard, 2003a: 227).

Baudrillard’ın postmodernliğe ulaşmış hipergerçeklik evreni, Batı merkezli bir analizin sonucudur. Ele aldığı toplum, ekonomik ve kültürel anlamda doyuma ulaşmış bir toplumdur. Bu analize göre, “koymuş oldukları hedef ve amaçları çoktan aşmış geçmiş ve bu arada illüzyonlarını yitirmiş olan Batılı toplumlar, bundan böyle hangi yöne doğru ilerleyeceklerini bilemez hale geldiklerinden ... kendi etraflarında dönmeye başlayarak bir kısır döngü içine girmiş bulunmaktadır” (Adanır, 2004:19). Oysa Baudrillard’ın bittiğini varsaydığı toplumsallığa özgü olgu, kurum ve yapılar hala ileri kapitalist ülkeler başta olmak üzere dünyanın her bölgesinde toplumsal yaşamın dinamikleri olmayı sürdürmekte ve değişimlere öncülük eden teknoloji de üretimin bitişinin değil, gelişiminin bir sonucu olarak kendisini göstermektedir.

Yeniden üretim olgularının (moda, medya, reklam, bilgi ve iletişim ağları) çoğalması, maddi üretimin devasa boyutta genişlemesini gerektirir; imgelerin daha büyük oranda dolaşımı, çok çeşitli fiziksel ürüne –televizyon, video-kaydedici, uydu anteni vb.- bağlıdır. Daha temel olarak, insanlar yalnız MTV ile yaşamıyorlar; üretimin

organizasyonu ile denetlenmesini hala toplumların doğasının önemli belirleyicileri kılan yemek, giyim ve barınma gibi dünyevi gereksinimlere sahip olmayı sürdürüyorlar (Callinicos, 2001: 228).

Baudrillard'ın analizleri arasında medyaya ilişkin olanları önemsenebilir. Ancak bunlar da anlam üreten medyaya karşı eğlence talep eden bir kitle çerçevesiyle anlaşılacak yerine, medyanın kapitalist sistemin çıkarları adına anlamı ve değerleri manipüle ettiği, dolayısıyla toplumun iletişim kurma kanallarını bozduğu yönünde bir kavrayış içinde, tersine çevrilerek okunmalıdır.<sup>25</sup>

Modernlikten postmodernliğe geçişin nasıl gerçekleştiği sorusu, Baudrillard'da da yanıtlanamamıştır. Baudrillard, söz ettiği kırılmanın nedenlerini açıklamak yerine, bizi anlamsız bir dünya imgesinin uçurumuna sürüklemektedir. “Teorisi iyi bir bilim-kurgu sayılabilir, ama zayıf bir toplumsal teoridir. Yeterli bir bağlamaştırmadan yoksun olan teorisi soyut, tek yanlı ... ve şimdiki çağın çok sayıda kasvetli gerçekliklerini ve sorunlarını görmekten aciz olma eğilimindedir” (Kellner, 1994: 236).

### **3.4. FREDRIC JAMESON**

#### **3.4.1. Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı**

Yaşadığımız çağı postmodern olarak nitelendiren kuramcılar arasında en güçlü argümanları öne süren yazar, Jameson'dır. Jameson, Marksist olması bakımından postmodernizmin önde gelen diğer düşünürleri olan Lyotard ve Baudrillard'dan ayrılır.<sup>26</sup> Jameson, Marksist perspektife bağlı bir analiz içinde günümüz dünyasını kapitalizmle ilişki içinde değerlendirerek, çağımızı kapitalist içeriğin sahip olduğu yeni biçim şeklinde “postmodern” olarak niteler. Dolayısıyla Jameson, postmodernizmi kapitalizmin yeni bir evresinin kültürel ifadesi olarak ele alır.

Jameson'ın analizi, diğer postmodernistlerin yapmayı reddettiklerinin aksine tarihsel bir dönemselleştirme üzerine kuruludur:

<sup>25</sup> Bu konuda Habermas'ın (2001) “Para ve gücün dilsiz medyası” çözümlemesi yol gösterici olabilir.

<sup>26</sup> Postmodernliği onayladıkları dönemde artık Marksizm ile ilişkilerini kesmiş olmalarına rağmen, yine de Lyotard ve Baudrillard'ın geçmişlerinde Marksist oldukları belirtilmelidir.

Geçmiş böyle ele alma metodunun sonuçta bilgiyi kayıt ve depolamanın bir biçimi olarak kroniğe geri dönüş olacağını söylemek çok basit olur: Tarihsel gerçekliğin kendisi muhtemelen modern bir icat olduğu sürece, modernin eleştirisi ve reddi, en azından bu ya da şu modern öncesine gerileme seçeneğini yaratmaya hükümlüdür. ... ya da başka bir deyişle, ... dönemleştirmeden yapamayız (Jameson, 2004: 32).

Jameson'ın dönemselleştirmesinde kapitalizmin geçirdiği aşamalar kültürel boyutlarıyla birlikte ele alınır. Kapitalizmin ilk aşaması, Marx'ın çözümlediği piyasa kapitalizmidir. İkinci aşama, teoride Lenin tarafından ortaya konulan tekellerci ya da klasik emperyalizm dönemidir. Jameson, Ernest Mandel'in incelemesinden<sup>27</sup> hareketle, bugün, kapitalizmin geç üçüncü aşaması olan çokuluslu kapitalizm dönemine ulaştığımızı bildirir (Jameson, 2005).

Geç kapitalizmde sermaye, artık fabrikalarda, diğer branşlarla rekabet eden endüstri ve üretken bir teknoloji olarak değil, daha yoğun karlılığa sahip borsalarda spekülasyon zemininde varlığını sürdürmektedir. Sermaye, artık mali sermaye momentidir. Jameson'a göre, sermayenin bu hızlı dolaşım koşullarında kültür de yeni bir biçime bürünmüştür. Kapitalizmin ilk evresinde kültürel alanı realizm, ikinci evresinde modernizm temsil ederken, geç kapitalizmin kültürel biçimine ise postmodernizm karşılık gelmektedir (Jameson, 2005).

Bugün postmodernite denilen şey, ... soyutlamanın bir başka aşamasının semptomatolojisini açık bir dille ifade eder: küreselleşmiş toplumun mali sermaye momenti ile (bir ayırt etme biçimi olması dışında dinamiği eski 'üretken' momentten kaynaklanan ve yanıltıcı bir isimle 'sanayi sonrası' adı verilen) sibernetik teknolojinin onunla birlikte getirdiği soyutlamalar (Jameson, 2005: 149-150).

Jameson'a göre, postmodernizm geç kapitalizmin kültürel mantığıdır. Postmodernizm yeni bir küresel askeri ve ekonomik Amerikan egemenliği akımının içsel ve üstyapısal ifadesidir. Bu bağlamda postmodern, bugün çok farklı kültürel dürtülerin, içinde kendilerine yer edinmek zorunda oldukları bir güç alanını oluşturmaktadır. Kapitalizmin önceki dönemlerinde kültürel alanın ekonomiden yarı-özerkliği, geç kapitalizm ile birlikte tahrir edilmektedir. Kültürün görece özerkliğinin kaybolması, tamamen ortadan kalkması değil, patlama yapması anlamındadır. Jameson'a göre, geç kapitalist dönemde kültür, toplumsal alanın her yanına yayılmıştır

<sup>27</sup> Bkz. Mandel (2008)



ve ekonomiden devlet iktidarına, sosyal pratikten ruhun yapısına kadar her şeyin kültürel olduğunu söyleyebiliriz (Jameson, 1990).

### 3.4.2. Soyut Kapitalizmin Üstyapısı

Jameson, bugünkü toplumsal yaşamımızın belirleyicisinin teknoloji olduğunu öne süren post-endüstriyel toplum teorisini reddeder. Aslında, dev bir iletişim ağına ilişkin hatalı temsillerimiz, daha soyut ve derin olan çokuluslu kapitalist dünya sisteminin çarpıtılmış bir tasviridir. Dolayısıyla, çağdaş toplumun teknolojisi büyüleyiciliğini kendi özellikleri yerine, imgelemimize sığması güç olan geç kapitalizmin merkezsiz küresel bir iktidar ve kontrol ağını kavramayı sağlayacak ayrıcalıklı bir temsil oluşturuyor gibi görünmesine borçludur. Böylece çokuluslu kapitalizm, kapitalizmin en saf hali olarak kültürel alanın her yerine gizlice nüfuz edebilmektedir (Jameson, 1990).

Reklamcılık ve yayıncılıktan ürünlere ve binalara, sanatsal metalden çok satan filmlere kadar geç kapitalizme bağlaşıklık olan yeni ticari kültürel biçimler, Jameson'a göre, klasik kapitalizmin eski folk ve gerçekten popüler olan kültür türlerinden ayrı değerlendirilmelidir. Bu noktada kabul edilmesi gereken şey, yüksek kültür (burjuva kültürü) ile popüler kültür (kitle kültürü) arasındaki ayırımların ortadan kalkmış olduğudur. Bu görünüm en iyi şekilde sanatta izlenebilir. Tekelci kapitalizm döneminde marjinal ve muhalif olan modernist sanat, ortak beğeniye ve mevcut gerçekliğe meydan okuyan, yerleşik düzen için daima yıkıcı olabilen bir sanattı. Oysa günümüzün sanatı, marjinallikten merkeziliğe doğru kaymış durumdadır. Bu durum, döneminin muhalif sanatçı ya da yazarlarının bugün klasik ve gerçekçi hale gelmelerinde, ileri modernizmin ürünlerinin tüm toplum tarafından kabul edilip ticari başarıyı yakalamış olmalarında ve ileri modernist estetiğin sokaklardan akademiye taşınarak kabul görmesinde gözlemlenebilir (Jameson, 2005). Jameson'a göre, sanatın postmodern görünümü yaratıcı devrimci sanatın akademik resmiyete ve kültürel sahanın merkezine çekilmesiyle ifade edilir.

Bu, çağdaş sanatın eski modernizm gibi tümüyle benzer formel ayırıcı özelliklere sahip olsa bile, kendi kültürümüz içinde konumunu kökünden değiştirmekte olduğu anlamına gelir. Bir kere, meta üretimi ve özellikle giyimimiz, mobilyamız, binalarımız ve öteki insan yapımı ürünler, şimdi, sanatsal deneysellikten kaynaklanan biçimsel değişimlerle yakından bağlantılıdır (Jameson, 2005: 30).

Jameson'a göre, günümüz sanatının uygulamalarının temelini "pastiş"<sup>28</sup> oluşturur. Pastiş, eşsiz ve kişisel anlamda üslubun sonunu işaretler. Bugün sanatsal yenilikler ortadan kalkmış durumdadır. Artık sanat, ileri modernist eserlerin taklidi ve çeşitli parçaların birbirine eklemlenmesiyle (eklektizm) oluşturulmaktadır. Üslup ideolojisinin ortadan kalkmasıyla birlikte kültür üretenlerin başvurabilecekleri tek yer, "geçmiş"tir (Jameson, 1990). Özgün kültürel üretimin yerini eklektizmin alması, Jameson için yaratıcılığın sonu anlamına gelir: "Biçemsel yeniliğin artık olanaklı olmadığı bir dünyada geriye sadece ölü biçemlere öykünmek, maskelerle ve düşsel müzelerdeki biçemlerin sesleriyle konuşmak kalmaktadır" (Jameson, 2005: 18).

Çağdaş sanatın sahip olduğu pastiş, kolaj, cover gibi uygulamalar, otantikliğin aksine taklitle karakterize olmasına rağmen, toplumda anlaşılmasız bir coşkuyla karşılanmaktadır. Jameson'a göre, bu durum kapitalizmin belirsizleşmesinin bir yansımasıdır. "Postmodern sanatın neden olduğu tuhaf coşku, 'histerik yüce'nin, küresel ekonomik sistemin işleyişinin artık temsil edilemediğinin ya da zihinde canlandırılmadığının farkedilmesine tepki olarak gösterdiğimiz heyecan ve dehşetin bir örneğidir" (Callinicos, 2001: 199).

Pastiş uygulamasının evrenselleşmesi, Jameson'a göre öznenin ölümüyle ilgilidir. Normun gölgelendiği, dilin çeşitli kişisel konuşma tarzlarından biri olan nötr ve şeyleşmiş medya konuşmasına indirgendiği bir ortamda, sosyal yaşam linguistik olarak parçalanmaktadır. Klasik kapitalizmde egemen sınıfın düşüncelerinin burjuva toplumunun baskın ideolojisini oluşturması söz konusuysen, bugün ileri kapitalist ülkeler normsuz, üslupsuz ve uçarı bir heterojenliğin alanı durumundadırlar (Jameson, 1990). "Kapitalizm kendi içsel mantığının bir işlevi olarak farklılıklar ya da farklılaşma ... üretmektedir" (Jameson, 2005: 54). Bu koşullarda gündeme oturan mikropolitika problemiyle birlikte, özne geçmişiyle geleceğini tutarlı bir yaşantı halinde örgütleme gücünü kaybetmiştir. Böyle bir öznenin kültürel üretimlerinin parça yığınlarından ve rastgele heterojenin, şans eserinin pratiğinden başka bir sonuç vermesi mümkün olamamaktadır (Jameson, 1990).

---

<sup>28</sup> Pastiş: Mevcut sanat eserlerini taklit etme yoluyla ortaya çıkarılan sanat eseri.

Yaşam tarzı olarak postmodernizm, Jameson'a göre yeni bir sınıfsal fraksiyonun bilincinin ifadesidir. Yeni bir küçük burjuvazi, profesyonel yönetim sınıfı ya da yuppiler olarak adlandırılan bu soyut kategori, bunların tarihin yeni öznelere olduğu anlamına gelmez. Onların kültürel pratikleri ve yerel ideolojileri, sadece sermayenin üçüncü aşamasının egemen ideolojik ve kültürel paradigmasını ifade etmede kullanılabilir. Gerçek anlamda geç kapitalizmin daha yüksek, soyut ve küresel öznesi, çokuluslu sermayenin kendisidir (Jameson, 2005).

Jameson'a göre, postmodern dönemin özelliklerinden biri, ilerleme hedefinin son bulmuş olmasıdır:

Bana anlamlı gelen, günümüzde insanların kalkınmayı doğanın fethi olarak imlemeyi sürdürmelerini güçleştiren bir tarzda, Prometheusçu bir üretim anlayışının son bulmasıdır. Diğer bir deyişle, piyasanın dünyaya yayıldığı ve şu ana kadar metalaştırılmamış eski sömürge bölgelerine nüfuz ettiği bir momentte, üretkenliğin ve kaynağın eski ve görkemli biçimlerine genel (ve oldukça haklılaştırılmış) bir biçimde yüz çevrilmiş olmasından dolayı, daha ileri kalkınma hamleleri düşünülemez hale gelmektedir. Başka bir deyişle, kürenin sınırlarına ulaşılan momentte, yoğun kalkınma nosyonları tasarlama olanaksızlaşmaktadır (Jameson, 2005: 99).

Bu durum, postmodernizmin mantıksal çatışkısında da mevcuttur. Jameson'a göre, postmodernizmin paradoksu, toplumsal yaşamın her alanındaki hızlı değişim ile metalar, duygular, uzam ve dil gibi değişim unsurlarının standartlaşması arasındaki eşdeğerliktir. Toplumsal fenomenler en yüksek derecede değişir gibi görünürken, aynı zamanda standardize edilmektedir. Yani, postmodernitede her şey değişime uğrarken, artık hiçbir şey değişmemektedir. Bunun anlamı, değişimin devrimci değil, rutin olduğudur. "Aynı"nın mutlak fark aracılığıyla varlığını sürdürmesinin bilincimizde bıraktığı iz, ütopyacı imgelemin kendisine olan güvenin sarsılmasıdır (Jameson, 2005).

Jameson'a göre, postmodernite İkinci Dünya Savaşı sonrası başlamış, 1960'larda belirgin bir görünüm kazanmıştır: "Son yıllarda, bir zamanlar moderniteler olarak tanımlanan kopuşlar, postmodernite olarak tanımlanmaya başladı. Bu yüzden 1960'lar bir şekilde daha ileri bir modernite demenin gereksiz görüldüğü her türden önemli değişiklikler getirdi" (Jameson, 2004: 34). Jameson, postmodernizmi reddetmek ya da sevinçle karşılamak yerine, postmodernliğin yok sayılamaz bir gerçeklik olduğunu düşünür: "Asıl mesele, postmodernizmin kolayca reddedilmesinin, onun

olumlu yönlerinin rahatlıkla övülmesiyle eşdeğer ölçüde olanaksız olduğu bir postmodern kültür içinde yaşıyor olmamızdır” (Jameson, 2005: 40).

Jameson, kapitalizmin yeni egemenlik biçimi karşısında diyalektik kavrayıştan uzaklaşmamak adına, postmodern olduğunu iddia ettiği kültürün içinde sosyalist dönüşümlerin filizlenebileceğini öngörür. Nasıl ki Marx ve Lenin kapitalizmin ulaştığı boyutları sosyalizme erişmenin koşulu olarak gördülerse, Jameson da yeni dünya sisteminin radikal bir evrensel dönüşümün yaratılmasını sağlayacak potansiyeli içinde barındırdığını düşünür (Jameson, 1990).

Jameson, postmodernizmi sosyalist bir tarihsel evreye geçiş için gerekli görse de onun postmodernizmi temelden hatalı bir temsil üzerine kuruludur.

Jameson modernizmin tükenmiş biçimlerine nostaljik olarak yapışıp kalmaktansa, postmodernizmin özündeki eleştirel potansiyeli keşfediyor olmamız gerektiğini savunur. Aslında kendisi, yeni biçimlerin yıkıcı olasılıklarını gösterme konusunda biraz cimri davranır ancak, esas güçlüğün yattığı nokta bu değildir. Asıl güçlük metodolojiktir (Callinicos, 2001: 201).

Jameson, Marksist olmasından ötürü yeni kültürü kapitalizmin çağdaş biçimine bağlı kılsa da kültürün bir ifadesi olarak kavradığı postmodernliği yeni bir tarihsel çağ olarak özgünleştirir. Ancak, bir insanlık durumu tek başına kültürel sahadan hareketle çıkarsanamaz. Eğer tarihsel çağlar üstyapı ile anlaşılıyorsa, Jameson için kapitalizmin önceki aşamalarına denk düşen kültürel mantıklar olan realizm ve modernizmin modernliğin yerine geçmeleri ve kapitalizmi de kendi ekonomik sistemleri olarak içermeleri gerekirdi. Dolayısıyla bu yaklaşım Marksist yöntemle çelişmektedir. Jameson’ın analizi dönemimize ilişkin kültürel eğilimleri yakalamış olmasına rağmen, postmodernliği yeni bir çağ olarak sunmakta sınıfta kalmaktadır.

Ele aldığımız postmodernist düşünürlerin ortak noktası, modernliğin sona erdiğini ve insanlık için yeni bir çağ olan postmodernitenin ortaya çıktığını düşünmeleridir. Bu düşünürlere göre, Aydınlanma döneminde hazırlanarak politik ve ekonomik devrimlerle hayata geçirilen modernliğin kurumları ortadan kalkmıştır. Lyotard, bu iddiayı modern bilgi yapısının üzerindeki uzlaşmanın son bulduğu varsayımıyla temellendirmeye çalışırken, Baudrillard, ortaya çıkan yeni durumun artık toplumsallık içermediğini ve buna bağlı olarak modern bir kolektif organizasyondan söz

edilemeyeceğini savunur. Jameson ise kapitalizmin yeni bir evresinin ortaya çıkardığı yeni kültürel yapının modernlikten koptuğunu ileri sürerek, postmodern dönemi ilan eder. Söz konusu kuramcıların hatası, gerçekleştiğini düşündükleri tarihsel dönüşümü kültürel sahadan hareketle açıklayarak, ekonomik ve politik alandaki çözülmemiş çelişkilerin varlığını ihmal etmeleridir.

Esas ilginç olan şudur ki, her üç teorisyen de aynı döneme odaklanarak, birbirlerinden farklı üç sonuca ulaşmaktadırlar. Lyotard, postmodern durumu farklılığın ifade edilebildiği bir “altın çağ” gibi kutsarken, Baudrillard, aynı döneme bir “imaj” devri olarak bakmakta ve olumlu bir toplumsal değişime olan inançsızlığıyla nihilizme işaret etmektedir. Öte yandan, aynı post-modern durumda gelecek için “umutlar” gören Jameson için, günümüz, sosyalizme düne göre daha çok göz kırpmaktadır.

**DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**  
**ALTERNATİF MODERNLİK MODELLERİ VE MODERNLİĞİN**  
**BUGÜNÜ**

#### 4.1. ALTERNATİF MODERNLİK MODELLERİ

Modernliğin bugününe ilişkin olarak ele aldığımız modernist ve postmodernist kuramların, çağdaş sosyal dünyayı Batı'dan hareketle değerlendirdiklerini söyleyebiliriz. Modernliğin tarihsel arka planını oluşturan Aydınlanma düşüncesi, modern politik devrimler olan Amerikan ve Fransız Devrimleri ve modernliğin ekonomik altyapısını kuran Endüstri Devrimi, dünyanın batısında ortaya çıkarak modernliğin ilk önce Batı'da gelişmesini sağlamıştır. Bu sebeplerle sosyal teori, modernliği son yıllara kadar Batı'nın öncülüğünde gelişen bir çizgide kavramıştır.

Bu ışık altında, postmodernistler son yıllarda sık gözlemlenen Batı imgelemine uymayan farklı pratiklerin varlığını, modernliğin sona erişine delil olarak anlamaktadırlar. Farklılıkların artışı, bu teorisyenler tarafından modernliğin evrensel özelliklerinin başarısızlığı şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak, postmodernizm evrensel değerleri Batı değerleri ile özdeş kılmasından ötürü yanılgıya düşmektedir. Evrensel değerlerin Batı'dan dünyaya yayılmış olması, Batı dışındaki toplumların bu değerleri kendi imgelemlerinde yeniden üretemeyeceklerini göstermez. “İnsanın evrensel özelliklerinin farklı kültürlerde farklı inşa edildiklerine dikkat çekmek, bu evrensel özelliklerin çürütüldüğü anlamına gelmez” (Eagleton, 1999: 65).

Son dönemlerde postmodernizmin etkisiyle modernliğin tartışmaya açılmasıyla birlikte, sosyal teoride farklı deneyimlerin varlığını modernliğin sonu olarak okumak yerine, yeni bakış açıları geliştirilmeye başlanmıştır. Alternatif modernlik modelleri, modernliği çoğul bir okuma ile yeniden ele alırken, postmodernizmin tezlerini de yanıtlamaktadır.

Modernliğin ilk Batı Avrupa'da gün ışığına çıkmış olması, pek çok teorisyeni Weber'i izlemeye zorlamıştır. Yani, modernliğin temel ve olmazsa olmaz içerikleri olarak sunulan rasyonelleşme ve özerkleşme, sadece Batı'ya özgü gelişmeler olarak görülmüş ve bu da sonuç olarak Batı-merkezci sosyal teorilere hız vermiştir (Kaya, 2004). Sosyal teorideki Batı-merkezilik her ne kadar bazı eleştirilere tabi tutulmuş olsa da modernliğin bugünü anlamada, bu eleştirilerin de yenilenmesi gereği ortaya çıkmıştır. Örneğin, Said'in Batı sosyal bilimini “oryantalist” olarak tanımlaması çok ciddi bir ilgi görmüş olmasına rağmen, modernliğin çoğulluğuna ilişkin tartışmada kullanılabilecek bir yaklaşım ortaya koyamamaktadır (Said, 1998). Alternatif bir

yaklaşım için bugün “çoklu modernlikler kavramsallaştırması”nı öneren sosyal bilimcilere göre, modernliğin ilk Batı’da ortaya çıkmış olması reddedilemeyecek bir gerçeklik olsa da Batı modernliğinden “farklı” hatta onunla “çatışan” çoklu modernlikler tarihteki yerini almıştır (Kaya, 2006; Arnason, 1997; Eisenstadt, 1999).

Çoklu modernlikler tartışmasının içinde yer alan ve bu konuya katkı sunan iki Türk sosyal bilimcisinin yaklaşımlarını değerlendirerek ve birbirleriyle karşılaştırarak bu konuyu aydınlığa kavuşturabiliriz. Türkiye’ye bu önemli yaklaşımın Nilüfer Göle ve İbrahim Kaya tarafından tanıştırılmış olması ve onların bu konuda uluslararası boyutta eserler vermesi çok önemli olsa da konu üstünde önemli teorisyenlerden Eisenstadt, Arnason gibi isimlerin kitaplarının Türkçe’ye kazandırılmamış olması ise önemli bir eksikliklerdir.

#### **4.1.1. Nilüfer Göle ve Batı-Dışı Modernlik**

Modernliğin Batı merkezli açıklamalarına karşı geliştirilen alternatif yaklaşımlardan biri, Nilüfer Göle’ye aittir. Göle, modernlik deneyiminin farklı coğrafyalarda, farklı kültürlerde nasıl geliştiğini anlayabilmek için “Batı-Dışı Modernlik” kavramını ortaya atar. Göle, Batı’nın modernlik üzerinde söz sahibi oluşu nedeniyle, Batı coğrafyası dışında kalan modernliklerin Batı modeliyle açıklanması girişimindeki eksikliklerin bu kavram yoluyla giderilebileceğini düşünür.

Göle’ye göre, Batı-Dışı Modernlik kavramı, modernlik analizlerinde Batı’yı merkezden kaydırarak yeni bir okuma üretme çabasıdır. Batılı olmayan toplumların modernliği kendi tarihsel deneyimleri ışığında kurma girişimlerini yeni bir modelle anlamaya çalışmak, söz konusu toplumların modernliğin dışında kaldıkları anlamına gelmez. Aksine, Batılı olmayan toplumların Batı modelini birebir kopyalamadan kendi modernliklerini inşa edebildiklerini gösterir. Bu çerçevede Göle’ye göre, Batı-Dışı Modernlik kavramı dört tez üzerine temellenir (Göle, 2002).

Birinci tez, Batı modelinin merkezden kaydırılmasıdır. Batılı olmayan toplumların kendi modernlikleri olduğunu teslim etmek, onların modernlikle ilişkilerinin sadece edilgen değil, aynı zamanda üretken de olabileceğini gösterir. Batı-Dışı Modernlik kavramı Batı modelinin göz ardı ettiği, Batılı olmayan ülkelerin birbirleriyle ilişkilerinin ele alınması ve toplumsal pratiklerinin karşılaştırılmasına olanak tanımaktadır (Göle, 2002).



İkinci tez, ilerlemeci zaman anlayışından eş zamanlı modernlik anlayışına geçilmesidir. Göle'ye göre, Batı merkezli modernlik anlayışı, Batılı ve Batılı olmayan toplumlar arasında Batı lehine hiyerarşik bir konumlandırma ve zaman farklılığı olduğunu varsayar. Modernliğin bu Batı merkezli ilerlemeci görüşü, az gelişmiş, geleneksel toplumların Batı güzergahını takip etmesi gerektiğini vurgular. Göle'ye göre, Batı modernliği dışında kalan toplumlar da kendi kültürel ve tarihsel miraslarıyla değil, Batı'ya öykünerek modernleşebileceklerine inanmışlardır. Ancak, gönüllü modernleşme hareketleri ve küreselleşmenin etkileri, modernliğin Batı dışında yeniden üretilmelerini sağlamıştır. Artık, modernlik Batı toplumlarının tekelinde değildir. Göle'ye göre, modernlik artık Batılı ve Batılı olmayan toplumlar arasında eşzamanlı olarak üretilmektedir (Göle, 2002).

Üçüncü tez, ekstra modernlik anlayışıdır. Göle'ye göre, Batı-dışı toplumların istikametleri Batı yörüngesinde seyretmiştir. Sömürgecilik ya da gönüllü modernleşme hareketleri aracılığıyla Batı-dışı toplumlar, Batı'ya doğru modernleşmişlerdir. Bu çerçevede, Batılı olmayan toplumlar modernleşme istençlerini gerçekleştirirken modernliği fetişleştirmişlerdir. Bunun sonucu olarak, Batılı olmayan toplumlar modernleşme hareketlerini aşırıya vardırabilmişlerdir. Göle, bu durumu ekstra modernlik kavramıyla açıklar. Bu bağlamda, Batılı olmayan toplumlar modernliğe ulaşmada bazen öncü olabilmişlerdir. Göle, buna örnek olarak, modernleşme projesinde Batı'dan farklı şekilde, kadınların Batılı olmayan toplumlarda merkezi bir konumda yer almış olmalarını gösterir (Göle, 2002).

Dördüncü tez, geleneksizleşmedir. Göle'ye göre, Batı-dışı toplumlarda gelenekler modernliğe engel olarak görülüp yasaklanmıştır. Gelenekler değişime kaynaklık etmek yerine, modernliğin dışına itilmiştir. Bugün geleneğe yeniden bir ilgi doğmuş olmakla beraber, bu, geleneğin geri gelmesi değil, geçmişin yeniden kurgulanmasından ibaret kalan bir ideal arayışıdır (Göle, 2002).

Göle'nin yaklaşımı, Batılı olmayan farklı modernlik projelerinin varlığını tanıyabilmesine rağmen, söz konusu toplumların modernliklerini özgünleştirmede yetersiz kalmaktadır. Göle, modernliğin Batı dışında özgün tarihsel, kültürel bağlamlardan referansla değil, Batı'ya benzeşme yoluyla ortaya çıktığını ifade eder. Batı dışındaki modernliklerin Batı modernliğinden farklılığı ise öykünmenin birebir

olmamasından ileri gelmektedir. Batı-dışı toplumlar Batı yörüngesinde modernleşirken kültürlerine uygun olmayan öğeleri almaktan kaçınmışlar ya da bazı öğeleri modernliklerine dahil ederken aşırıya kaçmışlardır. Göle'ye göre, bunun sonucu olarak Batıcı, ama Batı'nın aynısı olmayan modernlikler ortaya çıkmıştır.

#### 4.1.2. İbrahim Kaya ve Geç Modernlikler

İbrahim Kaya'nın modernlik yaklaşımı, kendisiyle birlikte Wagner, Arnason ve Eisenstadt tarafından da savunulan "Çoklu Modernlikler" tartışması içinde yer alır. Teorik olarak çoklu modernliklerin savunusunun yapılabilmesi için öncelikle modernliğin yeni bir teorisinin ortaya konulması gerektiğini ortaya koyan Kaya (2004), modernliği, modernist ve postmodernist teorilerin dışında ve ötesinde anlamak gerektiğini düşünür. Kaya'ya göre, modernliğin savunusu ve reddi üzerine kurulan modernist ve postmodernist perspektifler, modernliği tutarlı bir bütün olarak değerlendirmektedir. Bu bakış açıları bize modernliği savunmak ya da reddetmekten başka seçenek bırakmamaktadır. Bu perspektiflere karşılık Kaya, modernliği açık uçlu bir ufuk olarak anlar. Modernlik, insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini önceden bildirmeyen yoruma açık bir fenomendir. Modernliğin açık uçlu oluşu, modernliğin gerilimlerin ve çatışmaların sahası olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, tekil ve üzerinde uzlaşmış bir modernlik düşüncesi yoktur. Bunun yerine, modernliğin imgesel anlamları olan özerklik ve rasyonel egemenliğin çoğul yorumları söz konusudur. Örneğin, modernliğin tarihinde özerkliğin bireysel ve kolektif, rasyonelitenin de araçsal ve ereksel olmak üzere farklı yorumları gözlenmiştir. Modernliğin bir seçenekler dünyası olması çoğul yorumları mümkün kıldığı gibi, modernliğin zorunlu olarak çatışmalar sahası olmasına yol açmaktadır. Modernliğin koşulları altında iyi hayatın modelini sunduğunu iddia eden karşıt projeler, birbirleriyle çatışmaktadır (Kaya, 2006).

Böylece Kaya, modernliğin sonunu ilan eden postmodernist teorileri reddeder. Postmodernizm modernliği kapalı bir bütünlük, fikirler ve eylemlerdeki çoğulluğun yükselişini de postmodern bir kırılma olarak anlamaktadır. Oysa Kaya'ya göre, modernlik yoruma açık bir insanlık durumu olduğu için, kapalı bir monolit olmaktan ziyade çoğulluğu içerir. Son dönemdeki çoğulluğun artışı da sosyal modernliğin başarısı olarak okunmalıdır. Kadınlar, siyahlar, İslamcılar gibi yeni aktörlerin modernliğe katılımı ile modernliğin sosyalleşmesi başarılıdır ve aynı zamanda bu durum

çatışmaların ve sorunların yükselişini de beraberinde getirmiştir.<sup>29</sup> Modernliğin yoruma açıklığı, modernliğin hiçbir zaman tükenmeyeceğine işaret eder. Kaya'ya göre, modernlik projesi bir defada ve herkes için tamamlanamaz (Kaya, 2006).

Modernliğin yoruma açıklığından dolayı iyi hayata ilişkin herhangi bir modernlik projesi, insanlığın bütün bireylerini tatmin edemeyeceği ve herkesçe kabul göremeyeceği için, karşıt projelerin üretilmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu yüzden, rakip projelerin çatışması sonlanamaz ve yeryüzündeki çelişkiler hiçbir zaman için tam anlamıyla giderilemez. Böylece modernlik, farklı dünya görüşleri ile dolup taşarak hiçbir zaman için tamamlanamayacaktır. Bu noktada Kaya, modernliğin diyalektik karakterine vurgu yapmaktadır.

Kaya, böylece bütünleşme tezleri olan modernleşme, neomodernleşme ve tarihin sonu tezlerini de reddetmektedir. 1950'lerde ortaya atılan ve toplumu işlevsel bir bütünlük olarak anlayan modernleşme tezi, modernliği Batı imgeleminde evrenselleşmeye yönelik bir gelişme olarak niteler. Buna karşılık, Çoklu Modernlikler perspektifi modernliğin aktörler arasındaki gerilimi sona erdiremeyeceğini savunur. Batı'nın yükselişi bütünleşme yaratmak yerine, karşıtlıkları radikalleştirmiştir. 1990'larda gündeme gelen neo-modernleşme kuramı da modernleşme kuramının bir uzantısı olarak Batı modernliğinin küreselleşmesini ön plana çıkartır. Çoklu Modernlikler yaklaşımı, modernliğin Batı'da ortaya çıktığını kabul eder; ancak Batı modernliğini tek modernlik modeli olarak görmez. Modernlik projelerinin çoğulluğu ve farklı modernliklerin Batı modernliğiyle gerilimli ilişkileri bu tezi de sınıfta bırakmaktadır. Bu bağlamda tarihin sonu da mümkün değildir. Tarihin sonu tezi, tarihi tekil, tutarlı ve evrimci bir süreç olarak okumaktadır. Ancak Batı kaynaklı ideolojiler, Doğu toplumlarında kendi tarihsel bağlamlarına dayalı olarak farklı anlaşılmışlardır. Bu toplumlar henüz çelişkilerini çözemediği gibi, hayata ilişkin tüm soruları da yanıtlayamamışlardır. Tüm toplumların deneyimleri aynı noktada düzlenemeyeceği için, tarih de sona ermiş değildir (Kaya, 2006).

Çoklu Modernlikler perspektifi ayrışma tezini de karşısına alır. Bu tezin örneği olan medeniyetler çatışması yaklaşımı, insanlar arası farklılıkları salt medeniyetsel farklılıklara indirgeyerek ekonomik, politik ve ideolojik farklılıkları ihmal etmektedir.

<sup>29</sup> Kaya'ya göre, "vurgulanması gerekir ki bir toplumu sosyal anlamda modern olarak tanımlayabilmek için toplumun rasyonel ve özgür insanlar tarafından kurulması gerekmektedir" (Kaya, 2006: 56).

Kaya'ya göre, ayrılıklar zorunlu olarak çatışma anlamına gelmez. Modernlik, medeniyetler arası karşıtlıkları azaltan bir özelliğe sahiptir. Geleneksel kültürler modernlik içinde dönüşmek zorunda kalarak varlıklarını sürdürebilmektedir. Modernlik, kültürleri kendisine uyumlu hale getirerek kültürler arasındaki karşıtlıkları azaltmaktadır. Öte yandan, insan yaşamını belirleyen tek öge kültür değildir. Aynı kültür içindeki çatışmalar, insan yaşamına kültür dışındaki öğelerin de yön verebileceğinin kanıtıdır. Son olarak da medeniyetler çatışması yaklaşımı medeniyet ile kültür arasındaki farklılığı gözden kaçırmaktadır. Bu yaklaşım, medeniyetleri birbirlerine karşı bütünleşmiş bloklar olarak ele alır ve kültürel farklılıkları medeniysel bütünlükler içinde eritir (Kaya, 2005).

Böylece Kaya, aynılaştırma ve ayrıştırma tezlerinin hiçbirini tek başına yeterli bulmaz:

Yöndeşme ve ayrıştırma (convergence ve divergence) zorunlu biçimde antagonistik olarak değil, daha çok modern tarihlerin oluşumunda diyalektik partnerler olarak anlaşılmalıdır. Ne biri başarılı olmuştur ne de diğeri kendisini insan doğasının kuralı olarak kurabilmiştir. Ne evrensellik ne de özgüllük insan yaşamı için bütün koşulları sunmaktadır (Kaya, 2006: 26).

Çoklu Modernlikler yaklaşımı, Avrupa merkezci teorilerden bir kopuşu içerir. Kültürel dünyalardaki çoğulluk, modernliğin imgesel anlamlarının farklı yorumlarının olasılığına işaret eder. Bu anlamda, çoğulluk “anything goes”<sup>30</sup> anlamında anlaşılmalıdır. Modernliğin yoruma açıklığı rasyonel egemenlik ve özerklik ilkeleri ile sınırlıdır. Çoklu Modernlikler yaklaşımının Avrupa merkezci teorilere meydan okuması, tarihsel geçmiş, modernleştirici aktörlerin çoğulluğu, modernlik projelerinin çoğulluğu ve medeniyet kriterleri üzerinden gerçekleşir. Farklı modernliklerin oluşumunda, toplumlar arası tarihsel geçmiş farklılıkları, modernleştirici aktörlerin farklı tarihsel bağlamlarda farklılık göstermesi, modernliğin farklı coğrafyalarda Batı'dakinden farklı projelerle ortaya çıkması ve medeniyetlerin çoğulluğu etkili olmuştur. Böylece modernlik, dünyanın her yerinde Batı'dakiyle bir ve aynı şekilde gelişmemiştir (Kaya, 2006).

<sup>30</sup> Postmodern teoride anything goes (her şey uyar) söylemi her türlü ilke, ölçüt ve merkezin reddedilmesi anlamını taşır.

Kaya'nın Çoklu Modernlikler yaklaşımına önemli bir katkısı da "Geç Modernlikler" kavramıdır. Geç Modernlikler, Batı modernliğinin emperyalist güçleri tarafından modernleştirilememiş modernliklerdir.<sup>31</sup> Modernliğin evrensel olduğuna yönelik Batı tezi diyalektik olarak, kendi antitezi olan geç modernlikleri yaratmıştır. Batı modernliği, dünyayı kendi imgesinde şekillendirmeye çalışırken bütünleşme sağlamak yerine, karşıtlıkların radikalleşmesine neden olmuştur. Batı'nın meydan okuması Batılı olmayan toplumlardaki aktörlerin özlerini sorgulamalarına yol açmıştır. Özbenliklerini savunan toplumlar, Batı sömürgeciliğine karşı koymak için kendi geç modernliklerini yaratmak zorunda kalmışlardır. Bu nedenle, Batılı olmayan toplumlarda modernleşmeler batılılaşma olarak değil, modernliğin farklı formları olarak ortaya çıkmıştır. Kendi normları ve değerleri ile şekillenmiş toplumlar modernliği Batı'daki gibi yorumlamamışlardır. Tarihsel ve kültürel bağlamlardaki farklılıklar, Batılı olmayan toplumların Batı modelini olduğu gibi kopyalamalarına izin vermemiştir. Geç modernliklere Türk, Rus, Japon ve Çin deneyimleri örnek oluşturur (Kaya, 2006).

İbrahim Kaya'nın analizi, tarihsel olarak daha geç dönemde pratiğe geçen modernliklerin, Batı sömürgeciliğine karşı ancak modernleşerek direnebildiklerini gösterir. Dünyayı kendi imgesinde dönüştürme hedefinde olan erken Batı modernliği karşısında henüz modernleşememiş Doğu toplumlarının iki seçeneği vardır: Ya Batı'ya boyun eğerek modernleşecekler ya da Batı'ya kendi modernliklerini kurarak karşı koyacaklardır. Dolayısıyla, modernleşme kaçınılmaz bir süreçtir. Ancak, modernleşmek Batı'dan referansla dönüşmek anlamına gelmez. Kaya, bu noktada Göle'den ayrılır. Erken Batı modernliğinin emperyalist bir yüzü olmasına karşın Aydınlanmacı bir yönü de vardır. Geç modernliklerin Batı'dan ödünç aldığı, işte bu düşüncedir. Bu bağlamda, geç modernlikler modernliği reddetmiş değil, Aydınlanma'yı amaç edinerek modernleşme yolunu seçmiş olmaktadır. Ancak, geç modernlikler Aydınlanma'yı kendi imgesel anlamları çerçevesinde yorumlayarak modernleşmişlerdir. Buradan modernliğin homojen ve tekil bir Aydınlanma'nın projesi olmadığı, ancak farklı sosyal bağlamlarda yorumlanmaya açık olduğu sonucu çıkar. Dolayısıyla, tek bir modernlikten değil, çoğul modernliklerden söz edebiliriz.

---

<sup>31</sup> İbrahim Kaya sömürge modernlikleri Geç Modernlik kavramının dışında tutar.

## 4.2. POSTMODERNİZMİN YANILGILARI

Dönemimizi modernliğin aşılmış olduğu bir süreç olarak gören postmodernizm, bazı çelişkiler sergilemektedir. Postmodernizmin temel çelişkilerinden biri, postmodernistlerin döneme ilişkin olarak eleştirel bir konum almış gibi görünürken, aslında ileri kapitalizme felsefi bir dayanak sağlayarak, onun meşrulaşmasına yardımcı olmalarıdır. “Postmodernizmin büyük kısmının politik açıdan muhalif konumda olmakla birlikte ekonomik açıdan işbirlikçi olduğu söylenebilir” (Eagleton, 1999: 155-156).

Postmodern teorinin farklılıkları övme anlayışı, çeşitli kesimlerin demokratik haklarına değil, küresel kapitalizmin çıkarlarına hizmet etmektedir. Günümüz dünya piyasası, ulusal sınırların aşılması ve sonsuz sayıda farklılığın serbest bırakılması politikası sayesinde hedeflerini gerçekleştirebilmektedir. Farklılık politikası, meta tüketimini kitlelere aşılabilmenin en önemli yoludur. Pazarlama, farklılıklar ekseninde yükselir ve ne kadar çok farklılık varsa pazarlama stratejileri de o kadar güçlenebilir. Pazarlama, postmodernist söylemlerle en yakın ilişki içindeki alandır. Postmodern teoriler, farklılık ve çoğulluk kavramlarına ağırlık vermesi, her zaman moda olana hayranlığı ve tüketimi postmodern deneyimin merkezine yerleştirmesiyle, meta tüketiminin ideal kapitalist şemalarına ihtiyacı olan anlatımı kazandırmaktadır. Bu bağlamda, postmodernizm, dünya piyasası ideolojisine paralel söylemleri ile küresel kapitalizmin sözcülüğünü yapmaktadır. Dolayısıyla postmodernizm, sosyal pratiğin değil, ama küresel sermayenin işleyiş mantığının aynasıdır (Hardt ve Negri, 2002).

Postmodernizmin bir diğer çelişkisi, tarihe bakış açısında görülür. Postmodernizm Marksizmin tarih anlayışını çizgisel, teleolojik ve belirlenimci olmakla suçlar. Oysa Marksizm, bir telos<sup>32</sup> önermektedir. Marksizm, tarihin dikkat çeken tutarlılığını, varlığını inatla sürdüren sömürü gerçeklikleri sergilemesinde açığa vurduğunu gösterir. Buna karşılık Marksizm, bizi tarihin telosuna götürmek değil, tarih başlığı altındaki sorunlara karşı yeni bir başlangıç yapılabilineceğini göstermek ister. Böylece, tüm zengin farklılıklarıyla birlikte evrensellik ve çoğulluğun el ele yol aldığı tarihler işe koyulabileceklerdir. Dolayısıyla Marksizm, tarihsel olarak tekil değil, çoğulcu bir anlayışa yaslanır. Postmodernizmin Marksizme saldırısı, postmodernistlerin

---

<sup>32</sup> Telos: Daha adil, özgür ve insani bir düzenin olanaklılığı.

Aydınlanma karşıtı olmasına karşın Marksizmin Aydınlanma'ya sahip çıkmasında belirginleşir. İlerleme düşüncesini reddeden postmodernistlerin gerçekte kendileri tarihe teleolojik açıdan bakmaktadırlar. Postmodernistlere göre, totaliter olmakla suçladıkları Aydınlanma'nın rehberliği, modernliği kaçınılmaz olarak toplama kamplarına dönüştürmüştür. Bunun nedeni, postmodernistlerin dikkatlerini sadece olumsuz iktidar biçimlerine yoğunlaştırmalarıdır. Asıl olarak bu yaklaşım, modernlik tarihine “baskıcı” yaftası altında tek yanlı olarak bakarak, teleolojiye saplanmaktadır. Böylelikle postmodernizm, tarihsellik dışı bir yaklaşıma sahip olmaktadır. Postmodernistler modern tarihin çeşitliliğini göz ardı ederek, kendi çoğulcu öğretilerini çiğnemektedirler (Eagleton, 1999).

Postmodernizmin tarihselcilik karşıtlığı, bakış açısını “bugün” içinde sabitlemesiyle belirgin hale gelir. Postmodernizm, çoğulluğa hemen şimdi, kültür, söylem, cinsellik ya da alışveriş mağazasında, çağdaş öznenin hareketliliğini gözlemleyerek kolayca ulaşır. Böylece, geleceği bugüne yansıtarak ve gelecekte vazgeçerek “bugün”ü kendi içinde hapseder (Eagleton, 1999). Postmodernizm, böylece zamanı dondurmakta ve kırmaktadır. Modernlik, bugün başlangıcındaki gibi değilse, bu, bugünün modern olmadığı anlamına gelmez. Eğer postmodernistler gibi dikkatimizi sadece bugün üzerinde yoğunlaştırırsak, modernliğin değişime açıklığını yadsıyarak, modernliği 19. yüzyıldaki işleyişinden ibaret görür; sonra da pratiklerdeki farklılaşmayı zamanda bir kırılma olarak anlamaya başlarız. Oysa ki modernlik, geleceğe yönelimli olduğundan her zaman için değişimi hedeflemektedir. Modernlik, “bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükler. Modern olmak, Marx'ın deyişiyle ‘katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği’ bir evrenin parçası olmaktır” (Berman, 2005: 27-28). Bu yüzden postmodernizmin modernliğin sona erdiğini vurgulayan iddiaları, geçmiş ve gelecekte kopartılmış statik bir “bugün” yanılmasıdır.

Aslında postmodernite, yeni bir çağ ya da iyi tanımlanmış karakteristikleri olan politik ya da kültürel bir eğilim değildir. Tersine, modernliğe havale edilmiş sorunlarla modernliği suçlamak isteyenlerin, modernliğin açmazlarıyla beslenenlerin içinde yaşamayı seçtiği bir özel-kolektif zaman ve mekandır. Tarih sonrasında gelişen yeni bir tarihsel bilinç olarak hep şimdide kalacağımız ve aynı zamanda ondan sonrası yaşayacağımız şeklindeki yaygın duygudur (Heller ve Feher, 1993).

Bu noktada, postmodernizmi belki de en iyi özetleyen cümleler, Castoriadis'in şu açıklamalarında görülebilir:

Kuram olarak 'postmodernizm'in değeri, egemen eğilimleri köle gibi yani sadık bir biçimde yansıtmaktadır. Talihsizliği ise, kendisini çok karmaşık zanneden ama aslında konformizm ve sıradanlığın ifadesinden başka bir şey olmayan bir övgü yönteminin ardında, bu eğilimlerin basit bir biçimde akılcılaştırılmasını sunmaktadır. Postmodernizmin, kendisini 'çoğulculuk' ve 'farklılığa saygı' gibi çok moda lafazanlıklar aracılığıyla yenilip yutulur hale getirerek bizi sürüklediği yer, eklektizmin göklere çıkarılması, kısırlığın gözden kaçırılması, Feyerabend'in bir başka alanda çok uygun bir biçimde ifade ettiği 'ne olursa olsun, uyar' ilkesinin genelleşmesidir. Konformitenin, kısırlık ve sıradanlığın, 'ne olusa olsun'un dönemin ayırıcı özellikleri olduğu kuşkusuzdur. Bu dönemi, 'haklı çıkarmak için şatafatlı ilavelerle' süsleyen ideoloji, yani 'postmodernizm' de, eleştirel işlevlerini terk edip, heyecanla, orada olana, salt orada olduğu için katılan entelektüellerin en son durumunu gözler önüne sermektedir: Fiili tarihsel eğilim ve kuram olarak 'postmodernizm' gerçekten de, modernizmin reddidir (Castoriadis, 2001: 176-177).

Postmodernizmin önemli görülen tartışmalarından birisi de çoğul ve farklı kültürel kimliklerin tanınmasına yönelik oluşturduğu söylemdir. Günümüzde "kimlik politikaları", yeni sosyal hareketler bağlamında belirleyici bir güce sahip görünmektedir. Halbuki, kimlik politikaları ile neo-liberalizmi birbirleriyle ilişkili ve dolayısıyla bu politikaları ekonomik sahaya bağımlı olarak açıklamak mümkündür (Kaya, 2007). Ulus-ötesi kapitalizmin yeni kimlikler ürettiği ve böylelikle toplumsal sınıfları güçsüz kıldığı ortaya konulabilir. Şahin Kaya ve Kaya'nın tartıştığı gibi,

Küresel düzen sadece küresel mali ve politik sınıfların oluşmasına yol açmamakta ama aynı zamanda ve kuşkusuz daha da önemlisi geniş bir nüfusun yerini değiştirmesine ve yoksullaşmasına neden olmaktadır. ... Tüm bu gelişmeler toplumsal düzensizliğe neden olmakta ve düzensizlik bireyleri alternatif kimlik arayışına yönlendirmektedir. Bu sözü edilen alternatif kimlik arayışları 'etnik' ve dinsel temelli politik hareketlere yol açmakta ve bu hareketler sistem dışına çıkma ve kültürel özerklik kazanma talebinde bulunmaktadır (Şahin Kaya ve Kaya, 2006: 44).

Dolayısıyla, kimlik politikaları postmodernizmin varsaydığı aksine ulus-ötesi kapitalizmle doğrudan ilişkilidir ve farklılığa saygıdan ziyade toplumsal sınıfların güç yitirmesi amacıyla desteklenmektedir.



### 4.3. MODERNLİĞİN BUGÜNÜ

Modernliğin durumunun son dönemlerde daha fazla sorgulanmaya başlanması, Soğuk Savaş'ın bitmesi sonrası kapitalizmin sosyal olmaktan vazgeçmesinin etkilerinin postmodernistleri modernlikten vazgeçme refleksine götürmesinden kaynaklanmıştır. Sosyalist deneyimin bize gösterdiği gibi modernlik kapitalizmle eşdeğer değildir; ancak Soğuk Savaş'ın bitimiyle birlikte sosyalizm pratiğinin çökmesi sonucu bugün kapitalizm kendisini tek ekonomik sistem olarak dayatmaktadır.

Bugün modernliğin bir krizle birlikte son buluyor gibi görünmesi, aslında kapitalizmin yeni bir aşamasına geçişin yarattığı belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Kapitalizmin dönüşümünün önemli bir göstergesi üretimde enformasyonun merkezi rolüdür. Günümüzde üretim süreçleri sağlıktan eğitime, finanstan taşımacılığa ve eğlenceden reklama kadar geniş bir alana yayılmaktadır. Enformasyon ekonomisinin en önemli coğrafi sonucu, üretimin merkezleşmesidir. İletişim ve enformasyon teknolojisindeki ilerlemeler, daha önce fabrikalarda örgütlenen üretimin ortamını her alana yaymıştır. Üretim sürecinde yeni enformasyon teknolojileri kullanıldıkça, bazı sektörlerde fabrika mekanı ortadan kalkabilmektedir. Böylece mesafenin önemi azalmakta, üretim bandının yerini “ağ” almaktadır. İletişim teknolojilerinin gelişimi, ağ içindeki iletişim noktalarını yurtsuz hale getirerek mekanla bağın kopmasına yol açmaktadır. Üretimin merkezleştiği bu koşullarda sermaye, mekan ve pazarlık kısıtlamalarından kurtulabilmektedir (Hardt ve Negri, 2002).

Bu ortamda kapitalizm, ilk ortaya çıktığı dönemde kurumsallaşabilmesi için gerekli olan kamusal alan, politik özne, eleştirel akıl gibi öğelere ihtiyaç duymamaktadır. Castoriadis'in işaret ettiği gibi, “fabrika bantlarında olduğu kadar, düşünce ve sanat alanlarında da, statükoya karşı sürekli bir mücadele vermeye zorlanarak gelişen bir kapitalizm ile, yayılmasına karşı hiçbir iç muhalefetle karşılaşmayan kapitalizm birbirinden tamamen farklı iki tarihsel-toplumsal yaratıktır” (Castoriadis, 2001: 178). Kapitalizm, çok fazla eleştiriye maruz kalmadan dünyanın her yerine kolayca girebildiği için bugün devrimci olmaya gerek duymamakta, aksine statükoyu sürdürmeye çabalamaktadır. Sınırları net olarak algılanamadığından dolayı

belirsizleşen küreselleşmiş kapitalizmin eleştirisi zorlaşmakta, bu durum da modernliğin sonu yanılısaması yaratmaktadır.<sup>33</sup>

Castoriadis'in (2001) kavramsallaştırmasıyla, konformizmin çağımızın genel özelliği olmasına rağmen, yine de bugünün dünyasını diyalektik bir bakışla modern olarak nitelenecek gereklidir. Wagner'ı izleyerek, modernliğin liberal ve organize dönemlerinden sonra neo-liberal bir dönemin filizlendiğini görürüz. Günümüz dünyası, bir yeniden yapılanma sürecini yaşamaktadır. Bu süreçte modernliğin önceki dönemlerinin çelişkilerle örülü canlılığını yitirmiş gibi görünmesi, modernliğin sonunu göstermek yerine, Giddens'in ifade ettiği gibi yeni bir modern döneme geçiş aşamasının verdiği bir denetimsizlik duygusundan kaynaklanmaktadır. Denetimsizlik, toplumsal sistemlerin yerinden çıkarılmasına ilişkindir. Giddens, günümüzde toplumsal ilişkilerin yerel etkileşim bağlamlarından kaldırılması ve sonsuz uzunluktaki zaman-uzam boyunca yeniden yapılandırılmasından bahseder (Giddens, 1998). Bu toplumsal durumda çelişkilerin ortadan kalkması değil, belirsizleşmesi söz konusudur. Bu dönemin teorisyenlerce ortaya atılan stratejik eylem-iletişimsel eylem, özne-akıl, disiplin-özgürlük gibi çelişkilerinin zaman içinde fark edilmesi, modernliğin Berman (2005) tarafından betimlenen dinamik karakterine yeniden netlik kazandıracaktır. "Modern makinalar 19. yüzyıl modernistlerinden bizlere gelene dek çok şeyi değiştirdi; ama modern insanlar, Marx ve Nietzsche'nin, Baudelaire ve Dostoyevski'nin daha o zamandan görmüş olduğu gibi, belki de henüz kendilerine geliyorlardır" (Berman, 2005: 55).

---

<sup>33</sup> Örneğin, Bauman (2003) belirsizliği ortadan kaldıramadığı için modernliğin başarısız olduğunu düşünür.

## SONUÇ

Modernlik, Batı Avrupa’da dinsel dünya görüşü ile meşruiyetini sağlayan feodal düzenin, Rönesans, Reform ve Aydınlanma süreçlerinin etkisiyle çözülmesi sonrası şekillenen bir insanlık durumudur. Premodern dönemi gelenek olarak anlarsak, modernlik, geleneksel dönemden tümüyle kopuş anlamına gelen, insanlık adına yeni bir çağdır. Bir Aydınlanma projesi olarak ortaya çıkan modernlik, tarihsel süreçte dinsel ve geleneksel normlar tarafından yönetilen insan yaşamını, bizzat insan tarafından kontrol edilebilir bir biçime getirmenin somut adımı olmuştur. Düşünen bir varlık olan insanın kendini doğa, Tanrı, gelenek, monark gibi dışsal güçlerin egemenliğinden kurtarabilmesi, Rönesans’la başlayan uyanışın ardından Aydınlanma ile formüle edilen bir projenin uygulanmasıyla, kendinin farkına vararak özerklik kazanması ile gerçekleşmiştir. Aydınlanma’nın reel sonucu olan Amerikan ve Fransız Devrimlerinin ilkeleri, zamanla dünya çapında yaygınlaşarak modern olarak nitelenen çağın varlık kazanması ile sonuçlanmıştır.

Modern devrimler, *Tanrı-merkezli* dünyayı *insan-merkezli* dünyaya dönüştürmüş, yaratıcı sosyal aktörü ortaya çıkarmış, akli sosyal yaşamın rehberi olarak kullanıma sokmuş, insanı dünyanın yapılandırılmasında belirleyici kılmıştır. Bundan sonra dünya, bireye aşkın otoritelerce değil, toplumsal ilişkiler yoluyla üretilecek, yönetilecek ve değiştirilebilecektir. İnsanlığın geleceğe yönelimli tarihinin bu şekilde planlanması, ilerleme hedefini gündeme getirir. Habermas’ın (1990) işaret ettiği gibi modernlik, sürekli yenilik peşinde koşan, gelişimci bir durumdur. Modernlik ilk evresinde, sahip olduğu potansiyeli kendi kurumlarını oluşturarak açığa vurur. Modernliğin yaratıcılığı, birbirlerinin denetiminden özerk ve kendi dinamikleriyle hareket eden sahaları ortaya çıkarır. Bu sahalar yaratıcı eylemin ürünlerinin özgürce ortaya konulmasını sağlar.

Artık bireyler, kendilerini temsil eden devletlerini inşa etmekte, doğal ve sosyal dünyayı bilimsel olarak açıklayabilmekte, bilim aracılığıyla doğayı kontrol altında tutabilmekte, ekonomik ihtiyaçlarını karşılayabilmek için kurdukları endüstriyel üretim sistemleri aracılığıyla kitlesel fayda ve konfor yaratabilmekte, özgür sanat yapıtları ortaya koyabilmekte, kendi ahlak ve hukuk sistemlerini üretmekte ve

değiştirebilmektedir. Böylece toplumsal saha yaratım ve dönüşümün merkezi haline gelmiştir.

Modernliğin ilerlemeci ilk döneminde, kolektif temsil birimi olan ulus-devletler sistemi, özgül üretim biçimi olarak kapitalizm, farklı sınıflar ve sınıfların temsiline dayalı olarak demokratik rejimler ortaya çıkmıştır. Modernlik, Kaya'nın (2006) belirttiği gibi, ilkelerinin uygulanma yollarını yoruma açık bıraktığı için, farklı dünya görüşlerini de içermiş, özgürleşmenin yanında totaliterliğe doğru da evrilebilmiştir. Wagner'ın (2003) ortaya koyduğu disiplin ve özgürlük ilkelerinin mücadelesi, modernliğin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Kapitalizm bir yandan soyut bir özgürlük anlayışına dayanmasına rağmen, öte yandan toplumun sınıflar halinde bölünmesine ve karşıtlıkların çatışmasına yol açmıştır. Böylece çatışmaların yükseldiği toplum modernliği yeni bir evreye taşımıştır.

Modernliğin bu dönemini öncekinden ayıran, çatışmaların Soğuk Savaş ortamında ideolojik bloklar halinde kurumsallaşmasıdır. Bu dönemde sosyalizm, kapitalist modernleşme dışında farklı modern dünya yorumlarının da mümkün olabileceğini göstermiştir. Sosyalizmin dünya yorumunun etkili olabileceğini kabullenen kapitalizm, liberal yaşam modelinden taviz vermek zorunda kalarak sosyal bir içeriğe bürünmüştür. Bu dönemde modernliğin sosyal devlet ilkesi etrafında örgütlendiğini görürüz. Bu koşullarda işçi sınıfı, tarihsel mücadelelerinin sonucu olarak temel haklarını elde etmekte, böylece modernliğin erken döneminin temel çelişkisi olan emek-sermaye karşıtlığı azalmaktadır.

Wagner'ın (2003) ifadesiyle, modernliğin bu organize döneminde disiplin, özgürlük karşısında baskın durumdadır. Disiplinin temel göstergesi, aklın tekil bir biçiminin egemen kılınarak, özgürlüğe geçit vermeyen bir kitle kültürünün ortaya çıkarılmış olmasıdır. Frankfurt Okulu düşünürlerinin çalışmalarında gözler önüne serilen modernliğin bu disipline edici modeli, geleneğe karşı mücadelesini kazanmış olan modernliğin, artık rutinleşmeye başladığı bir dönem olarak görülebilir. Karşıtlıkların kitle kültürü içinde eritilmiş olması ve araçsal aklın kapitalist aktörler tarafından yaşamın yönlendirilmesinde tek yetke olarak sunulması, modernliğin dinamik karakterini sakatlamıştır.

Bu ortamda eleştirinin 1968 Hareketi ile eşitlikten ziyade özgürlük söylemiyle ortaya çıkmış olması, bir takım düşünürleri bu durumu modernliğin başarısızlığı olarak okumaya itmiştir. Bu düşünürler tarafından modernlik, disipline edici bir durum olarak okunmakta ve öznelerin özgürlük talepleri yüceltilmektedir. Özgürlük söyleminin toplumsal hareketlerin ana eksenini olduğu bu koşullarda yeni bir krize giren modernlik, sosyal devletin dereceli olarak etkisini kaybetmesiyle bir dönüşüm içine girmiştir.

Bu noktada, çağdaş dünyayı açıklama konusunda sosyal teoride anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır. Toplumların gelişim aşamalarında ulaştıkları son insanlık durumu olarak modernlik, sosyal teorisyenler tarafından varlığını devam ettirme ya da tüketme konusunda tartışmaya açılmaktadır (2. ve 3. bölümler). Teorisyenlerin bir bölümü modernliğin çelişkilerini çözemediği, dolayısıyla dayandığı Aydınlanma projesinin henüz bütünüyle gerçekleşmemiş olduğundan yola çıkarak tamamlanmadığını düşünürken, bir bölümü de çelişkilerin problematik olma niteliğini kaybettiğini ya da Aydınlanma projesinin öngörmediği yeni pratiklerin ortaya çıktığını ileri sürerek, modernliğin sonunu ilan etmektedirler.

Araştırmamızın konusunu oluşturan modernliğin bugünü meselesinde, modernist teorisyenlerin açıklamaları, toplumsal gerçekliği anlamada daha başarılıdır. Postmodern düşünce, modernliğin ilkelerinin çoğulluğunu ve bu ilkelerin yoruma açıklığını göz ardı etmektedir. Modernliği total bir kapitalizm-sosyalizm imgelemi çerçevesi içine hapsederek, çoğul anlamları yok saymaktadırlar. Postmodernizmin kurucu düşünürlerinin çoğunluğu eski Marksisttirler. Sosyalist deneyimin başarısız olması ve işçi sınıfının devrimci bir kolektif olmakta yetersiz olarak anlaşılması yüzünden, sosyalizmin ütopya olarak kaldığını, kapitalizmin de toplumsal kabul görmüş olmasından hareketle çelişkilerin ortadan kalkmış olduğunu düşünmektedirler. Bu noktada postmodernistlerin yanlılığı, modernliğin sorunlarının tek çözüm yolu olarak sosyalizmi görmeleri; sosyalizmin toplum tarafından arzulanmadığı düşüncesiyle sorunların problematik olmaktan çıktığını düşünmeleri ve buna dayanarak da modernliğin sonunu getirmeleridir. Oysa Habermas'ın (2001) gösterdiği gibi, toplumsal sorunlar kapitalizmin içinde de çözülebilir. Tartışmacı bir kamusal sahada iletişimsel eylemin inşası, hem aktörlerin sorunlarını fark etmelerini sağlayacak hem de konsensüse ulaşarak sorunların çözülmesinde referans olacaktır.

Diğer yandan özgürlük söylemleri ve farklılık talepleri, toplumsal zeminde normatif bir uzlaşma ile değil, neo-liberal kimlik politikaları tarafından üretilmektedir. Sosyal devletin aşılmasıyla liberal dönemine geri dönme çabasına girişen kapitalizm, yarattığı çelişkileri gizleyebilmek için kimlik politikalarına başvurmaktadır. Dolayısıyla yeni öznelere oluşumu neo-liberal kapitalizm ile doğrudan ilişkilidir. Çağımızı modernliğin sonu olarak anlayabilmemiz için, modernliğin ilkelerinin toplumsal bir uzlaşmayla terk edilmiş olması gereklidir. Oysa günümüzde gözlemlenen akla ve disipline meydan okumalar, kapitalizmin kendi çıkarlarını gerçekleştirme adına gerçek çelişkileri kamufle edip totaliterlikten özgürleşme illüzyonu yaratmasından ibarettir. Ayrıca, postmodernistlerin modernliğe karşı olarak okudukları bütün toplumsal hareketler ve toplumsal pratikler, modernliğin imgelemsel anlamları içinde gerçekleşmektedir. Castoriadis'in (1987) ortaya koyduğu rasyonel egemenlik ve özerklik ilkeleri, değişen boyutlarda toplumsal yaşamı yapılandırmayı sürdürmektedir.

Giddens'a (1998) göre, modernlik düşünümsel bir özelliğe sahiptir. Toplumsal var oluşumuz, yeni bilgiler ışığında yeniden değerlendirilerek sahip olduğumuz dünya yenilenebilmektedir. Var olan değişimler, modernliğin yeniliğe açıklığından bir şey kaybetmediğinin göstergesidir. Alternatif modernlik yaklaşımlarının gösterdiği gibi, modern ilkelerin farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda farklı yorumlanmasıyla, modernlikler farklı görünüm kazanabilmektedir (4. bölüm). Bu yüzden, modernliği tekil bir dünya görüşünün tekil bir sonucu olarak görmemek gerekir. Habermas'a (1990) göre, modernlik Aydınlanma'nın tamamlanmamış projesidir. Modernlik, bir fırsatlar dünyası olarak mücadelenin sahnesi olmaya devam edecektir.

## KAYNAKÇA

### KİTAPLAR

- ADANIR, Oğuz, **Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler**, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 2004.
- ANDERSON, Perry, **Postmodernitenin Kökenleri**, Çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
- ANDERSON, Perry ve WOOD, Ellen Meiksins, **Modernizm Postmodernizm ya da Kapitalizm**, Çev. Çağla Ünal ve Ali Türker Erdağı, Bilim Yayıncılık, İstanbul, Tarihsiz.
- ARNASON, Johann P., **Social Theory and Japanese Experience: The Dual Civilization**, Kegan Paul International, Londra, 1997.
- BAUDRILLARD, Jean, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, Çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2002.
- , **Simülakrlar ve Simülasyon**, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2003a.
- , **Sessiz Yiğınların Gölgesinde**, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2003b.
- BAUMAN, Zygmunt, **Modernlik ve Müphemlik**, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
- BELL, Daniel, **The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting**, Basic Books, New York, 1973.
- BERMAN, Marshall, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, Çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- BEST, Steven ve KELLNER, Douglas, **Postmodern Teori**, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
- BUMİN, Tülin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
- CALLINICOS, Alex, **Postmodernizme Hayır**, Çev. Şebnem Pala, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2001.
- CASTORIADIS, Cornelius, **The Imaginary Institution of Society**, Polity Press, Cambridge, 1987.

- , **Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair**, Çev. Hülya Tufan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.
- ÇİĞDEM, Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.
- , **Bir İmkan Olarak Modernite**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- DEBORD, Guy, **Gösteri Toplumu**, Çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.
- DELEUZE, Gilles ve GUATTARI, Felix, **Kapitalizm ve Şizofreni 1**, Çev. Ali Akay Bağlam Yayınları, İstanbul, 1990.
- DELLALOĞLU, Besim F., **Toplumsalın Yeniden Yapılanması**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998.
- DOĞAN, Ali Ekber, **Birikimin Hamalları**, Don Kişot Yayınları, İstanbul, 2002.
- EAGLETON, Terry, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- EISENSTADT, S. N., **Fundamentalism, Sectarianism and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity**, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- FINLAYSON, James Gordon, **Habermas**, Çev. Talat Kılıç, Dost Yayınevi, Ankara, 2007.
- FUKUYAMA, Francis, **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, Çev. Zülfü Dicleli, Gün Yayıncılık, İstanbul, 1999
- GIDDENS, Anthony, **In Defence of Sociology**, Polity Press, Cambridge, 1996
- , **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
- , **Üçüncü Yol**, Çev. Mehmet Özay, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2000a.
- , **Elimizden Kaçıp Giden Dünya**, Çev. Osman Akinhay, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 2000b.
- , **Ulus-Devlet ve Şiddet**, Çev. Cumhur Atay, Devın Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- GIDDENS, Anthony ve PIERSON, Cristopher, **Modernliği Anlamlandırılmak**, Çev. Serhat Uyurkulak ve Murat Sağlam, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- GÖLE, Nilüfer, **Melez Desenler**, Metis Yayınları, İstanbul, 2002.



- HABERMAS, Jürgen, **İletişimsel Eylem Kuramı**, Çev. Mustafa Tüzel, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2001.
- , **Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akibeti**, Çev. Medeni Beyaztaş, Bakış Yayınları, İstanbul, 2002.
- HARDT, Michael ve NEGRI, Antonio, **İmparatorluk**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002.
- HARVEY, David, **Postmodernliğin Durumu**, Çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.
- HELLER, Agnes ve FEHER, Ference, **Postmodern Politik Durum**, Çev. Şükrü Argın ve Osman Akınhay, Öteki Yayınevi, Ankara, 1993.
- HOBBSAWM, Eric, **Kısa 20. Yüzyıl (1914 – 1991)**, Çev. Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 2002.
- , **Devrim Çağı (1789-1848)**, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.
- HORKHEIMER, Max ve ADORNO, Theodor W., **Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar I**, Çev. Oğuz Özügül, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 1995.
- HORKHEIMER, Max, **Akıl Tutulması**, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
- JAMESON, Fredric, **Biricik Modernite**, Çev. Sami Oğuz, Epos Yayınları, Ankara, 2004.
- , **Kültürel Dönemeç**, Çev. Kemal İnal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.
- KANT, Immanuel, **Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- KAYA, İbrahim, **Sosyal Teori ve Geç Modernlikler**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.
- KUMAR, Krishan, **Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma**, Çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.
- LANDES, David S., **Kapitalizmin Doğuşu**, Çev. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

- LENIN, Vladimir İlyiç, **Emperyalizm Kapitalizmin En Yüksek Aşaması**, Çev. Cemal Süreya. Sol Yayınları, Ankara, 1992.
- LYOTARD, J. F., **Postmodern Durum**, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.
- MANDEL, Ernest, **Geç Kapitalizm**, Çev. Candan Badem, Versus Kitap Yayınları, İstanbul, 2008
- MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich, **Komünist Parti Manifestosu**, Çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- MESTROVIC, Stjepan, **Anthony Giddens The Last Modernist**, Routledge, UK, 1998.
- SAID, Edward W., **Oryantalizm**, Çev. Nezih Uzel, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1998.
- SANDER, Oral, **Siyasi Tarih– İlkçağlardan 1918'e**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2001.
- SKOCPOL, Theda, **Devletler ve Toplumsal Devrimler**, Çev. S. Erdem Türközü, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.
- SWINGEWOOD, Alan, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- TILLY, Charles, **Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu**, Çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2001.
- TOULMIN, Stephen, **Kozmopolis**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- TOURAINÉ, Alain, **Demokrasi Nedir?**, Çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.
- , **Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?**, Çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.
- , **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
- WAGNER, Peter, **Modernliğin Sosyolojisi**, Çev. Mehmet Küçük, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- WALLERSTEIN, Immanuel, **Sosyal Bilimleri Düşünmemek**, Çev. Taylan Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul, 1999.
- , **Tarihsel Kapitalizm**, Çev. Necmiye Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 2002.

WEBER, Max, **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, Çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1995.

-----, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yayın, İstanbul, 1997.

## MAKALELER

- HABERMAS, Jürgen, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, **Postmodernizm**, Çev. Güleğül Naliş, , Der. Necmi Zeka, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1990.
- , “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno”, **Cogito Adorno Özel Sayısı**, Sayı: 36, ss: 85-107, 2003.
- JAMESON, Fredric, “Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı”, **Postmodernizm**, Çev. Dumrul Sabuncuoğlu, Der. Necmi Zeka, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1990.
- JEANNIERE, Abel, “Modernite Nedir?”, **Modernite Versus Postmodernite**, Çev. Nilgün Tural – Küçük, Der. Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, 1994.
- KAYA, İbrahim, “Modernity, Openness, Interpretation: A Perspective on Multiple Modernities”, **Social Science Information**, Vol. 43. No. 1. ss: 35-57, 2004.
- , “Çoklu Modernlikler Perspektifi ve Toplumsal Kuramlar”, **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 14, ss: 1-20, 2005.
- , “Identity Politics: The Struggle for Recognition or Hegemony?”, **East European Politics and Societies**, Vol. 21, No. 4, ss: 704-725, 2007.
- KELLNER, Douglas, “Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar”, **Modernite Versus Postmodernite**, Çev. Mehmet Küçük, Der. Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, 1994.
- LASH, Scott, “Modernite mi, Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi”, **Modernite Versus Postmodernite**, Çev. Nilgün Tural - Küçük, Der. Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, 1994.
- RORTY, Richard, “Habermas, Lyotard ve Postmodernite”, **Modernite Versus Postmodernite**, Çev. Mehmet Küçük, Der. Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, 1994.
- SMITH, Anthony D., “Ulusal Kimlik ve Avrupa'nın Birleşme Fikri”, **Avrupa Sorunu**, Çev. Ali Çakıroğlu, Der. Peter Gowan ve Perry Anderson, Aykırı Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- ŞAHİN KAYA, Şehriban ve KAYA, İbrahim, “Kimlikler Çağında Toplumsal Sınıf”, **Sosyoloji Araştırmaları Dergisi**, Cilt. 10 Sayı: 2. ss: 29-50, 2006.

**ÇEVİRİMİÇİ KAYNAKLAR**

HARVEY, David, "Postmodernizme Bir Bakış" <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=47&dyid=1474> (11.05.2008)

<http://tr.wikipedia.org/wiki/R%C3%B6nesans> (11.05.2008)

**DİZİN****İ**

1968 Hareketi, 106

**A**

Akıl, viii, 13, 23, 44, 45, 111  
 Amerikan Devrimi, vii, 16, 17, 18  
 Avrupa, 8, 9, 12, 16, 23, 28, 29, 30, 61,  
 65, 69, 97, 113, 115  
 Aydınlanma, v, vii, xii, 9, 12, 13, 14,  
 15, 16, 17, 18, 25, 28, 33, 39, 41, 43,  
 44, 62, 66, 82, 89, 92, 100, 104, 107,  
 110

**B**

Batı, ix, 6, 7, 9, 28, 30, 40, 45, 48, 53,  
 60, 65, 69, 82, 92, 93, 94, 95, 96, 98,  
 99, 104, 109  
 Batı-Dışı Modernlik, ix, 93, 94  
 Baudrillard, 3, 70, 76, 77, 78, 79, 80,  
 81, 82, 83, 89  
 Bilim, 9, 56, 72, 109, 113  
 Birey, 45, 50, 111  
 Burjuvazi, 26

**Ç**

Çoklu Modernlikler, 95, 96, 97, 98

**D**

Demokrasi, 22, 113  
 Disiplin, viii, 60, 62  
 Dünya Savaşı, 11, 28, 29, 47, 62, 69,  
 73, 88

**E**

Ekonomi, 45, 49  
 Endüstri Devrimi, v, vii, 23, 24, 25, 92  
 Enformasyon, 103  
 Evrensel, 92  
 Eylem, 36, 111

**F**

Farklılık, 99

Felsefe, 8

Frankfurt Okulu, 40, 46, 62, 106  
 Fransız Devrimi, vii, 15, 16, 18, 19, 20,  
 21, 22, 23, 45

**G**

Geç Kapitalizm, ix, 84, 114  
 Geç Modernlikler, ix, 95, 98, 112  
 Giddens, 3, 6, 21, 31, 33, 34, 53, 54, 55,  
 56, 57, 58, 59, 60, 66, 67, 104, 112  
 Göle, ix, 93, 94, 95

**H**

Habermas, vi, 2, 24, 28, 29, 30, 33, 34,  
 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44,  
 61, 66, 67, 110, 115  
 Hipergerçeklik, 82  
 Horkheimer, 114

**İ**

İlerleme, 100  
 İletişim, 103, 109, 110

**J**

Jameson, 3, 70, 84, 85, 86, 87, 88, 89

**K**

Kapitalizm, 26, 46, 56, 87, 103, 105,  
 109, 110, 112, 113  
 Kaya, ix, 18, 52, 92, 93, 95, 96, 97, 98,  
 99, 102  
 Kimlik, 115  
 Kitle, 79  
 Konsensüs, 74  
 Küreselleşme, 57, 111

**L**

Lyotard, 3, 61, 68, 69, 70, 71, 72, 73,  
 74, 75, 76, 84, 89, 115

**M**

Marksizm, 16, 84, 100  
 Marx, 19, 24, 26, 62, 88, 104

Meta-anlatı, 72  
 Modern, viii, 5, 7, 12, 13, 23, 25, 28,  
 36, 37, 40, 42, 44, 46, 57, 71, 72, 78,  
 101, 104, 105, 112  
 Modernleşme, viii, 47  
 Modernite, 110, 112, 114, 115  
 Modernizm, 109, 115  
 Modernleşme, 47, 61  
 Modernliğin Eleştirisi, viii, 34, 47, 113  
 Modernliğin krizi, 34  
 Modernlik, v, viii, xii, xiii, 2, 5, 10, 17,  
 33, 41, 43, 44, 46, 47, 55, 57, 61, 63,  
 66, 93, 95, 97, 98, 101, 104, 105,  
 108, 109, 110, 114

### O

Orta Çağ, 13, 14, 20, 21, 26

### Ö

Özerklik, 16  
 Özgürlük, viii, 60, 106  
 Özne, viii, 44, 45, 47, 49, 50, 52, 81

### P

Postmodern, viii, 59, 69, 71, 73, 82, 86,  
 98, 99, 107, 109, 111, 112  
 Postmodernite, 114, 115  
 Postmodernizm, v, xii, 51, 70, 85, 96,  
 100, 109, 114, 115  
 Postmodernlik, 70, 71  
 Post-yapısalcılık, 69

### R

Reform, vi, 9, 10, 11, 104  
 Rönesans, v, vii, 7, 8, 9, 13, 104

### S

Sanat, 113  
 Sınıf, 115  
 Simülasyon, 77, 109  
 Sistem, viii, 34, 37, 81  
 Soğuk Savaş, 29, 33, 102, 106  
 Sosyal Bilimler, i, ii, iv  
 Sosyal Teori, 112  
 Sosyalizm, 28  
 Sosyoloji, i, iv, 114, 115

### T

Tamamlanmamış Proje, viii, 41  
 Tarih, 8, 81, 101, 112  
 Teknoloji, 57, 75  
 Toplum, 15, 17  
 Toplumsalın Sonu, viii, 77  
 Touraine, 2, 8, 10, 12, 14, 15, 21, 22,  
 23, 25, 33, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50,  
 51, 52, 66, 67, 69  
 Tüketim, 48

### U

Ulus, 11, 20, 22, 54, 56, 102, 111  
 Ulus-devlet, 11, 20, 22, 54, 56

### Ü

Üretim, 24, 103

### W

Wagner, 3, 5, 6, 16, 17, 18, 20, 23, 27,  
 28, 30, 33, 34, 60, 61, 62, 63, 64, 65,  
 66, 67, 95