

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
KAMU YÖNETİMİ PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

**KÜRESEL DÖNÜŞÜMÜN KİMLİK BOYUTU:
“ÖTEKİ”NİN İNŞASI**

Senem SÖNMEZ SELÇUK

Danışman
Prof. Dr. Tülay ÖZÜERMAN

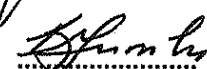
2011

DOKTORA
TEZ ONAY SAYFASI

2004800218

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Senem SÖNMEZ SELÇUK
Tez Başlığı : Küresel Dönüşümün Kimlik Boyutu: "Öteki" nin İnşası
Savunma Tarihi : 06.05.2011
Danışmanı : Prof.Dr.Tülay ÖZÜERMAN

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Prof.Dr.Tülay ÖZÜERMAN	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Doç.Dr.Nazım İREM	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Yrd.Doç.Dr.Ahmet Nazmi ÜSTE	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.Konca YUMLU	EGE ÜNİVERSİTESİ	
Doç.Dr.Turgay UZUN	MUĞLA ÜNİVERSİTESİ	

Oybirliği ()

Oy Çokluğu ()

Senem SÖNMEZ SELÇUK tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Küresel Dönüşümün Kimlik Boyutu: "Öteki" nin İnşası" başlıklı tezi kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “**Küresel Dönüşümün Kimlik Boyutu: “Öteki”nin İnşası**” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../.....

Senem SÖNMEZ SELÇUK

ÖZET

Doktora Tezi

Küresel Dönüşümün Kimlik Boyutu: “Öteki”nin İnşası

Senem SÖNMEZ SELÇUK

**Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Yönetimi Anabilim Dalı**

Yirminci yüzyılın son çeyreği, –bilimde, teknolojide, iletişimde ve daha birçok alanda yaşanan gelişmeler neticesinde– dünyanın her yerinde ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel yapılarda köklü dönüşümlere sahne olmuştur. Ülkeler arasında mal, hizmet, sermaye ve emek akışlarının serbestleşmesi; geçirgenliğini arttırdığı oranda, sınırların önemini ortadan kaldırmıştır. “Küreselleşme” olarak adlandırılan bu süreç, ulus-üstü siyasal ve ekonomik yapılanmalardaki artışın da tesiriyle, ulus-devlet biçiminin aşındığına ve çözüldüğüne dair tartışmaları beraberinde getirmiştir. Küreselleşmenin felsefi dayanağını teşkil eden postmodernizm ise; evrensellik karşısında tikelliği vurgulayarak, modernitenin savunduğu homojenliğin sonucu olan sınıf, ulus gibi kimlikleri sorgulamaya açmıştır.

Kimlik olgusu, aslında insanlık kadar eski olmakla birlikte; kavramın kendisinin sosyal bilimler alanı içinde göz ardı edilemeyecek yükselişi oldukça yenidir. Ekonomik yaşamdaki düzen değişikliğinin, mevcut tüm koşulların çözümlenmesinde olduğu gibi, “kimlik” sorununun yükselişinde de ele alınması gerekmektedir. Kimlik, toplumsal değişim süreçlerinin bir sonucu ve ürünü olarak sorunsallaşmaktadır; çünkü toplumsal dönüşümler, –gerek toplumsal,

gerekse bireysel– yerleşik tüm kimlikleri yerlerinden etmekte ve köklerinden söküp atmaktadır. Geleneksel toplumsal yapıdan modern topluma geçiş ile sorunsallaşan kimlik; günümüzde postmodern söylem ve küreselleşmenin etkisi altında, farklılık ve çoğulculuğun kutsanmasının bir sonucu olarak, parçalanmış/parçacılaşmış bir görünüm sergilemektedir. İçinde yaşadığımız dönemin karakteristiği olan aşırı hızlı ve eşine rastlanmadık sosyo-ekonomik dönüşümler ve bütünleştirici / evrenselci politikaların yerine kimlik siyasetinin geçmesi; bireyleri kimliklerini, yani “kendi”ni ve “öteki”ni yeniden tanımlamak durumunda bırakmaktadır. Bu süreçte birey, “kendi”ni, farklı olan “öteki”nin aynasında savunmacı bir biçimde yeniden inşa etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Modernizm, Postmodernizm, Kapitalizm, Kimlik, Öteki

ABSTRACT

Doctoral Thesis

Identity Dimension of Global Transformation:

The Construction of the “Other”

Senem SÖNMEZ SELÇUK

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Public Administration

Doctoral Program

The last quarter of the twentieth century, has been the scene of deep-seated economic, social, political and cultural transformations all over the world, as a result of developments in science, technology, communication and so forth. As the more free flow of goods, services, capital and labour; the significance of frontiers faded away, while they become more permeable. This process, which is also called as “globalization”, brings together the debates about the corrosion and the disintegration of the nation-state, under the influence of the rise of supra-national political and economic bodies. On the other hand, by emphasizing particularity against universality, postmodernism – which also forms the philosophical basis of globalization–, brings into question the identities such as class and nation, which are the results of homogeneity championed by modernity.

Although the phenomenon of identity is as old as humanity, its obvious rise as a concept in the sphere of social sciences is quite new. The change of order in the economic life must be considered in the rise of the problem of “identity”, as it must be in all other fields. Identity becomes problematized as a result and product of the processes of social change; because social

transformations dislocate all established identities –either social or individual– and eradicate them. By becoming problematized with the transition from the traditional social structure to the modern society, identity displays a dismantled/fragmented appearance today, as a result of the celebration of difference and pluralism under the influence of postmodern discourse and globalization. The fast and unprecedented socio-economic transformations which are the characteristics of our age and identity politics that are replacing totalizing / universal politics; make the individuals to re-define their identities, or in other words the “self” and the “other”. In this process the individual re-constructs him or her “self” in the mirror of the “other” in a defensive manner.

Keywords: Modernism, Postmodernism, Capitalism, Identity, Other

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	II
YEMİN METNİ	III
ÖZET	IV
ABSTRACT	VI
İÇİNDEKİLER	VIII
KISALTMALAR	XIII
TABLO LİSTESİ	XV
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM KAVRAMSAL ÇERÇEVE

I. KİMLİK KAVRAMI	7
A. Bireysel Kimlik / Kolektif Kimlik	13
B. Kimliğin Çoğulluğu	17
C. Kimliğin Kurgusallığı ve İnşası	19
D. Kimlik Teorileri	22
1. Kimlik Teorisi	22
2. Sosyal Kimlik Teorisi	26
II. FARKLILIK KAVRAMI	31
A. Farklılığın Tarihsel Biçimleri	36
1. Antik Yunan'da Farklılık	36
2. Ortaçağ'da Dışlama Sistemi	38

III. “ÖTEKİ” KAVRAMI	40
A. Tanınma Sorunu	41
B. Dışlanmış ve Aşağılanan Öteki	43
C. Kabul Görmüş ve Özenilen Öteki	49
IV. ETNİSİTE KAVRAMI	50
A. Etnisite ve Etnik Grup	53
B. Etnisitenin Dinamizmi / Değişkenliği	59
C. Emik ve Etik Bakış	62
D. Etnik Gruplar ve Ulus-Devlet	64
V. AZINLIK KAVRAMI	67
A. Azınlık Tanımı	68
B. Ulusal Azınlık – Etnik Azınlık Ayrımı	73
C. Azınlık Sorunu	75

İKİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE: MODERNİZMDEN POSTMODERNİZME

I. MODERNİZM	79
A. Modernite	80
1. Tarihsel Bir Durum Olarak Modernite	80
2. Modernizm: Özgürlük mü? Disiplin mi?	84
B. Aydınlanma Projesi	91
1. Aydınlanma Projesinin Modernizme Etkisi	91
2. Aydınlanma Eleştirisi	93
C. Modern Dönemin Üretim Tarzı: Kapitalizm	100

1. Kapitalizm	100
2. Kapitalizm ve “Öteki”	107
D. Modernizmin Yeni Toplumsal ve Siyasal Formu:	
Millet ve Ulus-Devlet	111
1. Millet ve Milliyetçilik	111
a. Milliyetçilik	111
(1) Milliyetçiliğin Tanımı	112
(2) Milliyetçiliğin Doğuşu	119
b. Millet	129
(1) Milleti Oluşturan Öğeler	130
(2) Ulus-Devletin Toplumsal ve Siyasal Meşruiyet Zeminini Olarak “Millet”	133
2. Milliyetçiliğin Devletleşme Formatı Olarak Ulus-Devlet	140
a. Ulus-Devlet ve Kapitalizm	146
b. Milli Kimlik	148
II. POSTMODERNİZM	151
A. Tarihsel Bir Durum Olarak Postmodernite	153
B. Kapitalizmin Politik-Ekonomik Dönüşümü	165
1. Fordizmden Post-Fordizme Geçiş	169
a. Fordizm	170
(1) Birikim Rejimi ve Üretim Yöntemi Olarak Fordizm	170
(2) Fordizm ve Yeni Bir İnsan Tipi	178
b. Post-Fordizm (Esnek Birikim)	180
(1) Birikim Rejimi ve Üretim Yöntemi Olarak Post-Fordizm	182
(2) Post-Fordist Toplum Yapısı	185

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÜRESEL DÖNÜŞÜM VE KİMLİK SİYASETİ

I. KÜRESELLEŞME VE ULUS-DEVLETİN DÖNÜŞÜMÜ	189
A. Küreselleşme Olgusu	189
B. Küreselleşmenin Boyutları	203
1. Küreselleşmenin Ekonomik Boyutu	203
2. Küreselleşmenin Kültürel Boyutu	209
3. Küreselleşmenin Siyasal Boyutu	216
a. Küreselleşme ve Ulus-Devlet	216
b. Küreselleşme Sürecinde Milli Kimlik	225
C. Küreselleşme Sürecinde Egemenlik Paradigmasının Değişimi	232
II. KÜRESEL DÖNÜŞÜMDE KİMLİK / FARKLILIK / ÖTEKİ	240
A. Modern Dönemde Kimlik	240
1. Modern Birey ve Kimlik Sorunu	241
2. Modern Dönemde Öteki	251
B. Postmodern Dönemde Kimlik	253
1. Postmodernizm ve Kimlik	253
2. Postmodernizmin Farklı Kimliklere Vurgusu	261
3. Postmodern Dönemde Kimlik Siyaseti	263
C. Küreselleşme ve Kimlik	267
D. Postmodern Dönemde Farklılığın Kutsanması ve Toplumun Parçacıllaştırılması: “Öteki” ve “Ötekileştirme”	273
1. İşçi Sınıfının Parçacıllaştırılması ve “Ötekinin İnşası”	282
a. İşçi Sınıfının Parçacıllaştırılması ve “Öteki” Toplumsal Hareketler	282

b. Refah Devleti Sonrasında Bölüşümde Rekabet: Rakip “Öteki”	289
2. Ulusun Parçacılaştırılması ve “Ötekinin İnşası”	300
a. Ulusal Azınlıklar: Vatandaş, ama “Öteki” Olanlar	305
b. Göç Hareketleri ve Göçmenlerde Somutlaşan “Öteki” İmajı	310
E. Çokkültürlülük	328
1. Kimlik Sorununda Alternatif Bir Çözüm Önerisi Mi?	333
2. Çokkültürlülük ve Toplumsal Bütünleş(eme)me Sorunu	341
SONUÇ	349
KAYNAKÇA	359

KISALTMALAR

AB	Avrupa Birliği
ABD	Amerika Birleşik Devletleri
AGİT	Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı
bkz.	Bakınız
BM	Birleşmiş Milletler (United Nations)
DTÖ	Dünya Ticaret Örgütü (World Trade Organization)
DB	Dünya Bankası (World Bank)
EFTA	Avrupa Serbest Ticaret Bölgesi (European Free Trade Association)
GATT	Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Antlaşması (General Agreement on Tariffs and Trade)
IMF	Uluslararası Para Fonu (International Monetary Fund)
MAI	Çok Taraflı Yatırım Anlaşması (Multilateral Agreement on Investment)
NAFTA	Kuzey Amerika Serbest Ticaret Antlaşması (North American Free Trade Agreement)
NATO	Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü (North Atlantic Treaty Organization)
OECD	Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü (Organization for Economic Co-operation and Development)
s.	sayfa no
SSCB	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TBMM	Türkiye Büyük Millet Meclisi
UNCTAD	Birleşmiş Milletler Ticaret ve Kalkınma Konferansı (United Nations Conference on Trade and Development)

UR Uruguay Round
vb. ve benzeri
vd. ve diğerleri

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Etnik Kimlik Çeşitleri	56
Tablo 2: Uluslararası Politikada Aktör Türleri	236
Tablo 3: John Rex'e Göre Kültürel Çeşitliliğin Yaşatılma Yöntemleri	331

GİRİŞ

20. yüzyılın son çeyreği, bilimde, teknolojide, iletişimde ve daha birçok alanda yaşanan gelişmelere bağlı olarak gerek ulusal, gerekse uluslararası arenada son derece hızlı ve köklü değişimlere sahne olmuştur. Ülkeler arasında mal, hizmet, sermaye ve insan akışlarının serbestleşmesi, yani sınırların geçirgenliğinin artması, ülkeler arasındaki sınırların önemini ortadan kaldırmıştır. Bu süreçte dünya, onu “küresel bir köy” olarak tanımlayabileceğimiz kadar küçülmüş; devletler ve kıtalar birbirine bağlı ve bağımlı hale gelmiştir. Yaşamımızın hemen hemen her alanında değişime neden olan bu süreç, “küreselleşme” kavramı ile nitelendirilmektedir. Yerkürenin gittikçe daha fazla bölümünün kapitalist pazar ağına çekilmesi süreci olarak tanımlayabileceğimiz küreselleşme, yeni bir olgu değil; sadece yeni bir terimdir.

Dünya toplumlarının tümünün, küresel bir dönüşüm yaşadığı açıktır. Ancak, yaşanan küresel dönüşüm teknolojide, özellikle de iletişim ve ulaşımda sağlanan gelişmeler ile, sadece zaman ve mekân algımızı değiştirmekle kalmayıp; tüm yaşam formları ile birlikte, yerleşik algı ve tanımlamalarımızı da değişime uğratmaktadır. Bu gelişmelerin, moderniteye ait milli egemenlik ve milli kimlik gibi kavramları krize soktuğu; modern devletin egemen formu olarak nitelenen ulus-devlet biçiminin klasik gücünü ve etkinliğini kaybetmesine yol açtığı söylenebilir. Ulus-üstü siyasal ve ekonomik yapılanmalardaki artışın da etkisiyle küreselleşme, ulus-devlet biçiminin aşındığı ve çözüldüğüne dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Siyasal alana ait olan bu değişikliklerin temelinde ekonomik değişimin ve sermayenin küreselleşmesinin olması, küreselleşmenin “ekonomi ağırlıklı” yönünü vurgulamaktadır. Küreselleşme olgusunun kapitalist sermaye birikimi ile ilişkilendirilmeksizin ele alınması, küreselleşme tartışmalarındaki en belirgin yanlıgılardan biridir. Bu nedenle küreselleşme sürecinin (*post*)modernite, devlet sistemi ve kapitalist üretim tarzı arasında –her bir olgunun diğerleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu– mekânsal ve zamansal olarak kurulmuş bir eklemlenme ilişkisi olduğu iddia edilebilir.

Her ne kadar 20. yüzyılın ürünüymüş gibi algılansa da, aslında sadece kapitalizmin yeni bir aşamasından ibaret olan küreselleşmenin, farklı ve yeni bir olgu olarak algılanmasında, felsefi dayanağını teşkil eden “*postmodernizm*”in büyük payı vardır. “*Büyük anlatılar*”a meydan okuyan yapısı ile postmodernizm, modernizmin temel değerlerini reddetmekte; düzen karşısında esnekliği, homojenlik karşısında heterojenliği, bütünsellik karşısında parçalanmayı yüceltmektedir. Çoğulculuğu ve farklılığı önceleyerek, tikellikleri evrensellik içinde tektipleştirmeyi reddeden tutumu ile postmodernite; etkisini “kimlik” üzerinde de hissettirmekte ve gerek kişisel, gerekse toplumsal bazda kimlikleri yeniden tanımlamaktadır. *Kimlik olgusunun gelişiminde küresel dönüşümün oynadığı bu belirleyici rol*, çalışmanın da temel çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Kişinin kendisini tanımlamasına yardımcı olan, yaşantısını biçimlendiren ve aidiyetini gösteren kimlik olgusu, aslında insanlık kadar eski olmakla birlikte; kavramın kendisinin, sosyal bilimler alanı içinde göz ardı edilemeyecek bir yükselişe geçişi oldukça yenidir. Bu durum, kim olduğumuza ilişkin kaygıların, atalarımızdan çok bizim için önem taşıdığı anlamına gelmemektedir. Kimlik arayışı belli koşullarda, özellikle de toplumsal dönüşüm koşullarında ön plana çıkmaktadır. Bireylerin kendilerine kimlik sağlayıcı toplumsal bağlamlardan azledildikleri gelenekselden modernliğe geçiş sürecinde olduğu gibi, günümüzde de – modernizmden, bazı düşünürlere göre “modernizmin geç bir aşaması”na, diğerlerine göre ise “postmodernizm”e geçişte– toplumsal ve bireysel kimlikler yerinden edilmektedir. Modern dönemde kimlik evrensel, rasyonel, bütüncül ve homojen bir özne üzerine kuruluyken; postmodernizm daha merkezsiz, heterojen ve parçalı bir kimlik tanımına yer vermektedir. Bu nedenle de *modernitenin savunduğu homojenliğin sonucu olan sınıf, ulus gibi bütüncül kimlikler, günümüzde marjinalleştirilmiş farklılıklara ses verme adına parçalanmaktadır*. Bu süreçte bireyler kimliklerini, yani “kendi”ni ve “öteki”ni yeniden tanımlamak durumunda kalmaktadır.

Parçalanmışlığın, bölünmüşlüğün, farklılığın ve özgün olmanın yüceltildiği postmodernitede, kimlik olgusunda yapısal bir dönüşüm gözlenmektedir. Modernitenin totalleştirici ve kategorileştirilmiş bütün söylemlerine karşı çıkan

postmodernizm, kimlik kavramını farklılıklar ve tikellikler ekseninde ele almaktadır. Sınırsız bireyciliğin etkisi altında kalan birey, artık kendisini sınıfsal konumu ya da ulusal bağları ile tanımlamak zorunda değildir; cinsiyet, ırk, etnisite gibi tikel kimlikler, toplumsal aktörlerin “kendi”ni ve “öteki”ni tanımlamasında önem kazanmaktadır. Ancak postmodernliğin parçacılaştırıcı yapısı, bireyi yerleşik değerlerin, normların bağlayıcılığından kopartıp kolektiviteden yalıtmakta; böylece bir yandan kimlikleri dayanıksızlaştırmakta ve merkezsizleştirmekte, öte yandan özgürleştireceği vaadiyle, bireyin özerkliğini de yok etmektedir. Toplumsal dayanışmanın zayıflaması ve artan bireyselleşme, toplumsal kutuplaşma ve “ötekileştirme”yi de –eskisine nazaran çok daha şiddetli bir şekilde– beraberinde getirmektedir.

Sadece kültürel alanda değil, aynı zamanda ekonomi ve politikadaki güç ilişkilerinde de bir dönüşümün yaşandığı günümüzde; kimliğin yeniden tanımlanması, –sadece “kendi”nin ve “öteki”nin değil– sosyal dünyanın tüm açılardan yeniden tanımlanmasını gerektirmektedir. Kültürel ve politik düzeyde kimlik sorunu; sanayileşme, sömürgecilik, kapitalizm, modernite, milliyetçilik, küreselleşme ve postmodernite gibi olgularla yakından ilişkilidir ve bu süreçler içinde belirginleşmiştir. Bu nedenle de, tarihsel süreklilikten ve küresel dönüşümün (kapitalizmin politik ekonomik dönüşümünün) etkilerinden kopuk değerlendirmelerin, kimliği oluşturan öğeleri tek bir unsura indirgeyen yaklaşımların reddedilmesi gerekmektedir. Gerek ulusal, gerek sınıfsal, gerekse bireysel kimlikler üzerinde yapılacak herhangi bir analiz, ancak konuyu tarihsel süreklilik içine yerleştirdiğinde ve bütüncül (*holistic*) bir bakış açısına sahip olduğunda doğru sonuçlara ulaşacaktır.

Küreselleşme, kapitalizmi sadece ekonomik ve politik açıdan yeniden yapılandırmakla kalmamakta; aynı zamanda kökleri kapitalizme dayanan bir kültürel formu da dünya genelinde yaygınlaştırmaktadır. Küresel dönüşümün ekonomik, toplumsal ve siyasal yapıları değiştirici ve dönüştürücü etkisi, varlığını kimlik üzerinde de göstermektedir. Çalışmanın *amacı*, felsefi dayanağını postmodernizmden alan küreselleşme söyleminin, modern dönemin sınıf ya da ulus gibi homojen kimlikleri üzerindeki etkilerini saptamaktır. Çalışmanın *savı* ise şudur:

Küreselleşme söylemi, modern dönemin toplumsal kimliklerini erozyona uğratmakta ve parçacılaştırmakta; kimliği ve –kimliğin oluşturulmasında “kendi”nin karşıtı olan– “öteki”ni yeniden inşa etmektedir.

Bu savı sınamak için çalışma, aşağıdaki soruları cevaplayacak şekilde tasarlanmıştır:

1. Kimliğin oluşum süreci nasıl gerçekleşmektedir? Kimlik yalnızca benzerlikler üzerinden kurulan bir özdeşleşme süreci midir; yoksa bu süreç, paradoksal bir biçimde, özdeşleşmenin yanı sıra diğerlerinden farklılaşmayı da içermekte midir?
2. “Ben” olmayanın –yani “öteki”nin– varlığı, kimliğin oluşum sürecinde ne derece etkilidir?
3. Geleneksel toplumun durağan doğasında radikal bir kırılmayı temsil eden modernleşme süreci –iktisadi boyutunu oluşturan kapitalist üretim tarzı ve siyasal boyutunu oluşturan ulus-devletin inşası ile– bireysel ve kolektif kimlikler üzerinde ne gibi bir etkiye sahiptir?
4. Birçok düşünür tarafından “*postmodern*” olarak tanımlanan çağın temel yapı taşları nelerdir? Modernizm ile postmodernizm arasında bir kopuş mu, yoksa bir süreklilik mi bulunmaktadır?
5. Küreselleşme olgusu, gerek kültürel, gerek siyasal, gerekse ekonomik boyutları ile yeni bir olgu mudur? Küreselleşme, klasik egemenlik anlayışını ve paradigmasını dönüştürerek, ulus-devletin aşındırılması ya da çözülmesi gibi bir sonuç doğurmakta mıdır?
6. Kültürel söylemin yeniden tanımlanmasında, heterojenliği ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak öne çıkaran postmodernite –“ötekilik”, çoğulluk, farklılık ve parçalanmışlığa yapılan göndermeler ile–, homojenleştirici ve evrenselleştirici kimlikler üzerinde ne şekilde bir etkiye sahiptir?

Bu doğrultuda çalışmanın ilk bölümü, konuya ilişkin temel kavramların incelenmesine ayrılmıştır. Öncelikle “kimlik” kavramı, daha sonra da postmodern söylemde sürekli vurgulanan “farklılık” kavramı incelenmiştir. Bireyin kendi

kimliğini tanımlaması, kendisinden farklı olan bir “öteki”nin aynasında gerçekleşmektedir. Bu nedenle çalışmada, “öteki”nin ve farklı öteki türleri olarak “etnisite” ve “azınlık” kavramlarının analizine de yer verilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, modernizm ve postmodernizmin kapsamlı bir analizi amaçlanmıştır. Modernizmin incelendiği ilk kısımda, siyasal açıdan modern ulus-devletin gelişimi, ekonomik açıdan kapitalizmin evrimi ve düşünsel açıdan da aydınlanma projesi konu edilmiştir. Bu bölümün ikinci kısmı ise postmodernizme ayrılmıştır. Tarihsel bir durum olarak postmodernite ele alındıktan sonra, kapitalizmin politik-ekonomik dönüşümü bu bölümde incelenirken; küreselleşme ve ulus-devletin dönüşümü, bir sonraki bölüme bırakılmıştır.

Üçüncü bölümde, öncelikle küreselleşme olgusu ekonomik, kültürel ve siyasal boyutlarıyla ele alınmıştır. Küreselleşme ve ulus-devlet arasındaki ilişki ve bu süreçte milli kimliğin dönüşümü, çalışmanın geneli açısından özel önem taşımaktadır. Ulus devletin klasik egemenlik yapılanmasındaki aşınma ve bu süreçte ulus-devletlerin klasik milli kimlik uygulamalarını etkileyen gelişmeler, küresel dönüşüm ve postmodernizm bağlamında değerlendirilmiştir. Bölümün ikinci kısmı ise kimlik ve öteki kavramlarına ayrılmıştır. Bu noktada kimlik sorununun sadece postmodern döneme mi ilişkin olduğu, yoksa modern dönem ile birlikte mi kimliğin sorunsallaştığı, yanıtı aranan öncelikli sorudur. Postmodernizmin farklı kimliklere olan vurgusu ve hatta giderek farklılığı kutsaması, modern dönemin bütüncül toplumsal kimlikleri üzerindeki parçacılaştırıcı etkisi ile; postmodern dönemde inşa edilen “öteki”ler sınıf ve ulus temelinde analiz edilmiştir. Bölümün son başlığı ise, farklı kimliklerin bir arada yaşayabilmesi için çokkültürlülük politikalarının bu noktada alternatif bir çözüm önerisi olup olmadığını sorunsallaştırmaktadır.

Sokrates’in “*Kendini Tanı!*”sından başlayarak, tarih içinde hemen her zaman var olan “kimlik” sorunsalı, sosyal ve siyasal boyutları ile sosyal düşüncenin gündemine ancak yakın zamanlarda, 1950’li yıllardan itibaren girmiştir. Özellikle 1960’lı yıllarda Amerika Birleşik Devletleri’nde ortaya çıkan kadın hakları, azınlık hakları ve etnik kimlik hareketleri, siyah hareketi gibi kimlik arayışları, kavramın siyasallaşması sürecini hızlandırmıştır. “Kimlik politikaları” ilk olarak 1960

sonlarında kamu bilincine yerleşen bu yeni toplumsal hareketler tarafından ve bu hareketler için belirlenmiştir. Batı'lı ülkelerde "kimlik" kavramına ilişkin bir literatür; 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış, yüzyılın son çeyreğinden itibaren ise ciddi bir ivme kazanmıştır. 1940'lardan önce bilinmeyen "kimlik" kavramı, son elli-altmış yıl içerisinde göz ardı edilemeyecek bir teknik terim haline gelmiştir. Kavramın bu tarihsel serüveni içerisinde ağırlığı, psikoloji ve sosyal psikoloji alanından, toplumsal ve siyasal alana doğru kaymaktadır.

Günümüzde gerek dünyada, gerekse Türkiye'de kimlik tartışmaları artarak devam etmekte; bu doğrultuda "kimlik" çalışmalarına ilişkin literatür de interdisipliner bir şekilde gelişimini sürdürmektedir. Küresel dönüşümün kimlik boyutunu incelemekte olan bu çalışma, kimlik kavramını ekonomik bağlamından soyutlayarak, sadece dönemsel ya da mekânsal olarak analiz eden birçok çalışmadan, bütüncül bir bakış açısı ile dönemler arasındaki ilişkileri ortaya koyması ve teorik önermeleri güncel örnekler ile desteklemesi ile farklılaşmaktadır. Çalışmanın; gerek küresel dönüşüm, gerekse de küresel dönüşümün kimlik boyutu üzerine araştırmalar yapacak kimseler için, faydalı bir başvuru kaynağı olacağı öngörülebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

I. KİMLİK KAVRAMI

*“İğrenç de olsa bırak herşey açığa çıksın!
Değersiz de olsa yaşamımın gizini çözmeliyim.
.... Kendimden başkası olmak istemiyorum,
Nasıl doğmuşsam öyle
Kim olduğumu bulacağım.”*

***Kral Oedipus
SOPHOKLES***

İ.Ö. 429’da, Atina’nın önderi olarak geçirdiği 30 yıldan sonra Perikles, Atina’yı kırıp geçiren veba hastalığına yenik düşmüş; o tarihten itibaren de Atinalıların gücü gözle görülür bir şekilde azalmaya başlamıştır. Aynı yıl, İ.Ö. 429 tarihinde Sofokles en büyük trajedisi olarak kabul edilen *Oedipus Tyrannos*’u (Kral Oedipus) sahneye koymuştur. Kimi zaman bir oyun yazarının, kibirin ve gücün yaratacağı tehlikeler hakkında ülkesi insanlarına ikazı olarak değerlendirilmekle birlikte, aslında oyunun ana tezini kimlik sorunu oluşturmaktadır. Oyunun bütünü üzerinde, bireysel olduğu kadar kolektif bir kimlik sorunu asılı durmaktadır. Oyunun motoru Oedipus’un *kendini* keşfidir: “Kim olduğumu bilmeliyim!” *Kendi*’nin nasıl çoklu –ailevi, ülkesel, sınıfsal, etnik ve cinsel– kimlik ve rollerden oluştuğunu gösteren Oedipus’un öyküsü, kimlik sorununu bütün keskinliği ile ortaya koyduğu gibi, bu kimliklerden her birinin değiştirilebilir veya hatta ortadan kaldırılabilir toplumsal sınıflamalara nasıl dayandığını da gözler önüne sermektedir (Smith, 2004: 13-18; Sophokles, 2006).

Herkesin yaşamının çeşitli alanlarında sorduğu “Ben kimim?” sorusuna verilen cevap olarak kısaca tanımlayabileceğimiz kimlik kavramı¹, yaşantımızı biçimlendirmesi ve yaşantımıza yön vermesi açısından insan gelişiminde en önemli kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimlik insana özgü bir kavramdır. Kimliğin temel bileşenlerinden biri olan *tanımlama – tanınma* duygusu, toplum içerisinde belli bir sıfatla ve toplumsal olarak tanınmaya denk düşmektedir; bu yönüyle de hem tamamen insana özgüdür, hem de insani bir ihtiyaçtır.

“Batı dillerinde Latince’nin *idem* (aynı) kökünden türetilen *identité – identity* kelimesi bir özdeşliği, aynılığı ifade etmektedir. Türkçe’deki kimlik ise, kim, yani ‘kimliklerden(sin)?’ sorusundan üremiş, zorunlu bir mensubiyet işaretidir.” (Kılıçbay, 2003: 155). Kavram, bir mensubiyeti ve bir aidiyeti göstermekte olduğundan, bir ayrışma değil, bir aynılaşıma göstergesidir. Bununla birlikte kimlik, benzerliklerin yanı sıra farklılıkları da içermektedir; bu nedenle de ‘kimlik’in temel paradoksu aslında kavramın kendisine içkindir (Buckingham, 2008: 1).

Aynı zamanda, her özdeşlik alanı (*identité*, kimlik) öyle olmayana, öyle tasarlanmayana, yani *ötekine* nazaran konumlandırılmak ve oluşturulmak zorundadır. Bu ise, ne olunduğu değil, ne olunmadığı üzerine oturtulan negatif bir inşadır. Öte yandan, kendi kimliğinin inşa aynası olan “öteki” de zaten hem kendini negatif bir şekilde inşa etmiştir, hem de bu “kimlik” cephesi tarafından inşa edilmektedir (Kılıçbay, 2003: 156).

Kim olduğumuzu tanımlarken kategorizasyon süreci etkili olmaktadır. Kendimizle ilgili algılarımız, diğerleri hakkındaki algılarımızdan etkilenir. *Bireyin*²

¹ Kişisel kimliğimiz, bir bakıma “ben kimim?” sorusuna verdiğimiz cevaplardan oluşmaktadır. Psikologlar, kimliğin belirlenmesinde, bireylerin, pek çok kez ve ardı sıra, kendi kendilerine “Ben kimim?” (Kuhn ve Mc Partland’ın “Who am I?” testi ya da “Twenty Statements Test”) sorusunu sorup cevaplandırmalarını istemektedirler. Çeşitli araştırmalarda, deneklerin verdikleri cevapların önemli bir kısmı, çeşitli gruplara aidiyetlerini dile getirmektedir. Bu araştırmalar, kişilik özelliklerini yanı sıra sosyal rol ve statü özelliklerinin de kimlik tanımlarında önemli bir yere sahip olduğunu göstermiştir (Bilgin, 2001: 9).

² Birey (*individual*), köken olarak “bölünemez” anlamına gelirdi. Bu şu anda paradoks gibi görünmektedir. “Birey” diğerlerinden farklılığı vurgular; “bölünemez” ise zorunlu bir bağı.

Birey (*individual*), doğrudan yakın kök olan orta Latince *individualis*, 6. yüzyılda Latince *individuus*’tan türemiştir. *Individuus*, Latince kök sözcük *dividere* (bölmek)’den türetilmiş olumsuz bir sıfattır. 6. yüzyılda Boethius, *individuus*’un anlamlarını şöyle tanımlıyordu: “Bir şeye çeşitli biçimlerde *individual* denebilir: birlik ve ruh gibi bölünmez olanlara *individual* denir (i); çelik gibi

kendisini ayrı bir varlık olarak tanımlayabilmesi, farklılıklarını ayırt edebilmesi kendisine ait hissettiği veya hissetmediği özellikleri tanımlamasına, fark etmesine bağlıdır. Bu tanımlamaya göre kimlik “*farklılık duygusu*”, “*tutarlılık*” ve “*süreklilik duygusu*”nu içerir (Bilgin, 1995: 66). Bu husus, Erikson tarafından da vurgulanmıştır. Erikson’a göre, kimlik bir *bilinç* (belirli bir koşulda farklılığı ifade eder) ve bir *süreç* (değişik koşullarda aynılığı ifade eder)³ olarak tanımlanabilir. Bilinç olarak kimlikte, bireyin kendi spesifikliği hakkındaki duygusu ön plana çıkarken; süreç olarak kimlik ise bireyin yaşantılarının sürekliliğini sağlama yönündeki bilinç dışı çabasını ve bir grubun idealleri ile dayanışmasını içerir (Aktaran, Bilgin, 2001: 185; Lichtwark-Aschoff ve diğerleri: 2008: 371).

Kimlik, insanların bazılarıyla sahip oldukları ortaklıklar ve kendisini diğerlerinden ayıran farklılıklar ile, yani ait olma hissi ile ilgilidir.⁴ Burada özdeşleşme ile kendini tanıma (*identisation*) arasındaki fark görülür. Kendini tanıma, sosyal aktörün ayrılma yoluyla kendini vurgulamasına, bir bütünleşme hareketine girmesine, özerk bir hale gelmesine ve farklılaşmasına doğru götüren süreç iken;

sertliğinden ötürü bölünemeyenlere *individual* denir (ii); Socrates gibi türünün tek örneği olanlara *individual* denir (iii).” *Individualis* ve *individual* ortaçağın teolojik tartışmalarında, özellikle Üçleme’nin birliğine ilişkin tartışmada, temel bölünmezlik anlamı ile bulunabilmektedir. Anlam (ii) 17. yüzyıldan itibaren fizikte yerini genel olarak *atom*’a bırakmıştır. Kendine özgü insanı anlatan anlam (iii)’ün ise 17. yüzyıl başlarından itibaren tarihi çok karmaşıktır.

Modern anlamda bireysellik (*individuality*) kavramının ortaya çıkışı, ortaçağ toplumsal, ekonomik ve dinsel düzeninin yıkılmasına bağlanabilir. Ancak 17. yüzyılın sonlarında ve 18. yüzyılda, mantık ve matematikte yeni bir çözümleme biçimi, bireyi diğer kategorilerin, özellikle de kolektif kategorilerin türediği gerçek kendilik olarak farz etmiştir. Aydınlanma’nın siyasal düşüncesi de esas olarak bu modele uymuştur. Tartışma öncelikli ve birincil varoluşa sahip bireylerden başlamış ve yasalarla toplum biçimleri onlardan türetilmiştir. Birey (*individual*)’ın modern anlamı bu durumda, bilimsel gelişmelerin belli bir evresiyle, siyasal ve ekonomik düşüncenin bir evresinin sonucudur (Williams, 2005: 194-197).

³ Kimlik kavramının içeriğini dolduran bir yandan farklılık duygusu, öte yandan süreklilik ve tutarlılık duygusu ‘benlik’ imgesi içinde de bir araya gelmektedir. Gelecekte oluşacak değişimlere rağmen, birey hayatı boyunca devamlılık ve aynılığı arayacaktır (Lichtwark-Aschoff ve diğerleri, 2008: 372). Rogers’a göre; “İnsanın, kendisinin bilincine varma yeteneğini en iyi gösteren şey, aynılığın sürekliliğine ilişkin günbegün deneyimidir. Biliyorum ki ben bugün üniversiteyi bitirdiğim zamandaki ile aynı kişiyim. Kuşkusuz, kişiliğimin bazı yönleri değişmiş olabilir ama ben bundan 8 yıl öncekiyle aynı organizmayım... Yaşam boyunca aynı kişi olma duygusu, tüm kendi kendimizi anlama girişimlerinde zorunlu olarak varolan bir temadır.” (Rogers, 1981: 198).

⁴ “Kimlik, ayrılmayı, özerkliği ve kendini ortaya koymayı içerir. Kişisel kimlik, bireyin dış dünyaya veya diğerine, ayrı bir varlık olarak karşılığında, “ben” ve “ben değil” ya da “ben” ve “diğeri” ayrımında kurulur. Bu ayrım, çocukluğun ilk yıllarından (bazı araştırmacılara göre 15-18 ay, bazılarına göre 3 yaş) itibaren görülmeye başlar. Bununla birlikte, kişisel kimlik orijinallik duygusunda pekişir; yani birey, diğerinden farklılaşma ve özerkleşme durumuna ulaştığı ölçüde biricikliğini hisseder. Böylece, kimliğin süreklilik ve birlik (kendi kendine benzemek) boyutuna, biriciklik (kimseye benzememek) boyutu eklenir.” (Aktaran, Bilgin, 2001: 200).

özdeşleşme bunun tam tersidir ve sosyal aktörün daha geniş bir bütüne entegrasyonunu ve onda erimesini içeren bir süreçtir (Aktaran, Bilgin, 2001: 206). Bu iki süreç birbirini tamamlar. Yani kimlik çelişkili (iki ögenin birbirini dışlaması) değil, *paradoksaldır* (iki ögenin birlikte bulunması); özdeş olanla farklı olanın, benzer olanla olmayanın çatışmasında inşa olan dinamik bir sistemdir.⁵ Bu inşa süreci, aktörün içinde bulunduğu güç ilişkilerinin ve yaşam koşullarının belirlemelerine göre ve ayrıca diğer aktörlerle ilişkisi içinde gerçekleşir. Diğer aktörler olmaksızın, aktörün kendini tanımlaması ve tanınması mümkün değildir.

Bir benlik, bir kimlik sahibi olabilmek için kendimize ait bir tarzımızın olması gerekir; ki bu özgün tarz bizi diğerlerinden farklı kılar. “Ancak özgün tarzın anlatımı yine diğer kişilerden farkınızı belirtmeniz gereksinimi nedeniyle, diğerlerine bağlıdır: ‘Bundan dolayı, kişilerdeki kimlik oluşumu, kısmen, farklılaşacakları bir başkasını gerektiren bir öz-farklılaşma sürecidir.’ Dolayısıyla kimliğin kurucu unsurlarından en önemlisi başka birinin yani ‘ben’den başkasının (postmodern ifade ile *öteki*’nin) bulunmasıdır.” (Türkbağ, 2003: 210). Connolly’nin ifadesi ile, “kimlik varolmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür.” (Connolly, 1995: 93).

Bourdieu da, benzer bir şekilde, kimliğin farklılık üzerinden tanımlandığını ileri sürmektedir. Bourdieu, her toplumsal sınıfa özgü ve toplumsal sınıfların gösterge sistemi olan farklı hayat tarzlarını nitelemek için *habitus*⁶ kavramını kullanmaktadır. Habitus, sınıflandırılabilir alışkanlıklar üretebilme kapasitesi ile hayat tarzlarını oluşturan bu alışkanlıklar ve beğenileri farklılaştırabilme, ayırt edebilme kapasitesi arasındaki ilişki ile tanımlanmaktadır. Homojen koşullar içine yerleştirilmiş özneler, benzer pratikler ortaya çıkarmaya muktedir homojen bir eğilim

⁵ Kılıçbay’a göre, “(...) *identité* kavramını da bireyin kişisel özdeşlikleri olarak okumak gerekecektir, yani bir kişiyi birey yapan konumların kendilerine nazaran özdeşlikleri (dolayısıyla süreklilikleri, ancak bu sürekliliği değişmezlik terimleri içinde kabul etmeme koşuluyla). O zaman özdeşlik olarak anlaşılan birim’ler arası benzerlik’ten, farklılık olarak anlaşılan bireylerarası benzemezlik’lere ve buradan da benzemezlik-olarak kimlik’e geçiş yapılabilecektir.” (Kılıçbay, 2003: 157).

⁶ Bourdieu’ye göre hayat tarzları habitusun sistematik ürünleridir; habitusun şemaları içindeki karşılıklı ilişkilerde algılanırlar, (‘bayağı’, ‘seçkin’ gibi) sosyal olarak nitelendirilen işaret sistemleri haline dönüşürler. Habitus ve koşulların diyalektiği; sermayenin dağıtılması ve güç ilişkilerinin bilançosunu, algılanan farklılıklar ve ayırt edici özellikler sistemine –yani objektif gerçeği yanlış anlaşılan sembolik sermaye, yasal sermayenin dağıtım sistemine– dönüştüren bir simyanın temelidir (Bourdieu, 1984: 172).

sistemi oluşturmaktadır. Bu noktada habitus kavramı, “praksis-birleştirici” ve “praksis-oluşturucu” işlevi yolu ile toplumsal sınıfların, sınıf koşullarının içselleştirilmiş biçimi olarak anlaşılmasını sağlamaktadır. Yani habitus, bir kişinin içselleştirdiği bir düşünceler sistemi olmaktan çok, kişinin toplumsallaşma sürecinde kazandığı ve vücut verdiği bir dizi kimlikten oluşmaktadır. Her sınıf koşulu, kendine özgü özellikleri ve sınıf koşulları sistemi içindeki konumundan elde ettiği ilişkisel özellikleri ile tanımlanmaktadır. İlişkisel özellikler, aynı zamanda, bir sınıfsal konumu kendisi gibi olmayan diğerlerinden ayıran farklılıklar sisteminden ve farklılaştırıcı konumlardan türemektedir. Bu nedenle de Bourdieu’ya göre *sosyal kimlik, farklılık aracılığıyla tanımlanmakta ve ileri sürülmektedir*. Bu yapı içerisinde belirli konumu ele geçiren yaşam-kosulları deneyiminde kendisini takdim ettikçe, habitusun eğilimleri içinde kaçınılmaz bir şekilde kaydedilen, koşullar sisteminin tüm yapısıdır. Yapı içerisindeki en temel karşıtlıklar (yüksek/alçak, zengin/fakir, vs.), kendilerini temel yapılandırıcı alışkanlık ilkeleri ve alışkanlık algısı olarak kurma eğilimindedir. Sınıfsal koşullar içerisinde alışkanlık-oluşturucu düzen sistemleri olarak habitus, diğer habitusu sınıflandırıcı alışkanlıklar ile arasındaki farklılıklar biçiminde ortaya çıkan, farklılık ilkeleri uyarınca bu farklılıkların ürünü olan alışkanlıkları doğal olarak algılama eğilimindedir (Bourdieu, 1984: 170-172).

Taylor’a göre kimlik, “kim olduğumuz, nereden geldiğimiz” anlamına gelmektedir ve “böyle olduğu için de, zevklerimize ve arzularımıza, kanularımıza ve umutlarımıza anlam kazandıran artalanı sağlar” (Taylor, 2005: 48). Kimliğin oluşturulması ve sürdürülmesi, bireyin yaşamı boyunca “*diyalojik*”⁷ niteliğini korur. Bireyin kendi kimliğini keşfetmesi, bu kimliği yalıtılmışlık içinde, tek başına oluşturduğu anlamına gelmez; tersine birey bu kimliği diyalog yolu ile, yani başkalarıyla kısmen açık, kısmen de kendi içinden yaptığı konuşmalarla oluşturmaktadır. Bireysel kimlik, can alıcı biçimde bireyin başkaları ile giriştiği diyalojik ilişkilere dayanmaktadır (2005: 49).

Kimlik, en basit olarak, bireye benliğin kalıcı esasını, kişisel konum hissini verir. Ama aynı zamanda, diğerleri ile kurulan karmaşık ilişkiler, yani sosyal ilişkiler

⁷ Taylor’a göre, insan kimliği, diğer insanlarla, gerçek konuşmalarımız dâhil, kurduğumuz ilişkilere yanıt biçiminde *diyalojik* olarak yaratılmaktadır.

ile de ilgilidir ve modern dünyada bu ilişkiler giderek daha karmaşık ve komplike bir hale gelmektedir. Toplum içinde yaşayan bireylerin her biri, kendi içinde savaşıyor birbiri ile çelişkili çeşitli kimliklere sahiptir⁸; erkek ya da kadın, siyah ya da beyaz, eşcinsel olan ya da olmayan, engelli ya da engelli olmayan, Türk ya da Avrupalı.... Bu liste potansiyel olarak sonsuzdur, olası aidiyetlerimiz de. Üzerinde odaklandıklarımız, ön plana çıkarıp özdeşleştiklerimiz, çok sayıda etkene dayanmaktadır (Weeks, 1990: 88).

İnsan ilişkilerinin bir fonksiyonu olarak da ifade edebileceğimiz kimlikler başlangıçta duruma özeldir, ancak zamanla hiyerarşik olarak organize olurlar. En merkezdeki kimlikler kapsamlı, yaygın, tesirli ve baskındırlar. Cinsiyet, ırk, yaş, renk, milliyet gibi genel unsurlarla ifade edilirler ve hiyerarşik olarak alttaki diğer kimlikleri organize ederler. Bireyin taşıdığı tüm kimlikler müştereken onun benliğini oluşturan bir faktördür. Başka bir deyişle kimlik, bir bütün ve benliğin ana unsuru olarak, pek çok alt kimlikler toplamıdır.⁹ Bunlar birbirlerini etkilerler ve dolaylı veya doğrudan tecrübe edilirler (Birkök, 1994: 74).

Kimlikler nötr (yansız) değildir. Kimlik arayışının arkasında farklı ve çoğu zaman da çelişkili değerler bulunmaktadır. Kim olduğumuzu söylediğimizde, aslında ne olduğumuzu, neye inandığımızı ve neyi arzuladığımızı ifade etmeye çalışıyoruz. Sorun, bu inançlar, ihtiyaçlar ve isteklerin çoğu zaman aşık bir çatışma içerisinde olmasıdır; bu çatışma sadece farklı topluluklar arasında değil, bireylerin kendi içlerinde de yaşanmaktadır. Tüm bunlar, değerler üzerindeki tartışmaları özellikle gergin ve hassas yapmaktadır, çünkü bu tartışmalar, sadece dünyayla ve bizim o

⁸ “Tap’a göre, sosyal aktörün kimliği, yapması ve olması gereken ile istediği, yaptığı ve olduğunu zannettiği arasında bir karışımdır. Kimlik, her zaman, iki şey arasında yer almaya mahkûmdur. Tekil ile çoğul, iç ile dış, ego ile alter, kök salma ile başka yere gitme, asimilasyon ile diskriminasyon, yerleşme ile marjinalleşme arasında bulunmaya mahkûmdur.” (Aktaran, Bilgin, 2001: 206).

⁹ Lübnan asıllı Fransız yazar Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler* adlı kitabında kendisini şöyle tanıtmaktadır: “1976’da Lübnan’ı terkedip Fransa’ya yerleştiğimden beri (...) kendimi ‘daha çok Fransız’ mı yoksa ‘daha çok Lübnanlı’ mı hissettiğim ne kadar çok sorulmuştur bana. Cevabım hiç değişmez: ‘Her ikisi de!’ Herhangi bir haktanırılık endişesi yüzünden değil; ama cevabım farklı olsaydı, yalan söylemiş olurum. Beni bir başkası değil de ben yapan şey, bu şekilde iki ülkenin, iki üç dilin, pek çok kültür geleneğinin sınırında bulunuşumdur. Benim kimliğimi tanımlayan da tam olarak budur. Kendimden bir parçayı kesip atmış olsaydım, daha mı gerçek olurum? Yani, yarı Fransız, yarı Lübnanlı mı? Hiç de değil. Kimlik bölmelere ayrılmaz, o ne yarımlardan oluşur, ne üçte birlerden, ne de kuşatılmış diyarlardan. Benim birçok kimliğim yok, bir kişiden diğerine asla aynı olmayan özel bir ‘dozda’ onu biçimlendiren bütün öğelerden oluşmuş tek bir kimliğim var.” (Maalouf, 1999: 9, 10).

dünya içindeki yerimizle ilgili basit spekülasyonlar değildir; kim olduğumuzla ve ne olmak istediğimizle ilgili temel ve derinden hissedilen konulara dokunmaktadırlar (Weeks, 1990: 89).

A. Bireysel Kimlik / Kolektif Kimlik

Kimliğin temel paradoksu, hem benzerlikleri hem de farklılıkları birlikte içermesidir. Bir taraftan, zaman içinde az ya da çok tutarlı ve dolayısıyla da aynı olduğunu varsaydığımız kimlik, her birey için eşsiz benzersizdir. Bu eşsizlik ya da emsalsizlik, bireyi diğer insanlardan ayırt etmektedir. Fakat diğer taraftan kimlik, daha geniş bir kolektif ya da sosyal grup ile ilişkiyi de içermektedir. Bireyler, ulusal kimlik, kültürel kimlik ya da etnik kimlikten bahsederken; kısmen kimliklerinin perde arkasında, diğer insanlar ile neler paylaştıklarını ima etmektedirler. Burada kimlik, en azından bazı dikkate değer yönleri açısından ‘biz’e benzer olduğunu varsaydığımız ötekiler ile özdeşleşme (*identification*) ile ilgilidir (Buckingham, 2008: 1).

Weeks’e göre kimlik, bazı insanlarla nelerinizin aynı olduğuna ve sizi başkalarından neyin farklılaştırdığına ilişkin bir ait olma sorunudur (Weeks, 1990: 88). En temel anlamıyla bireye kişisel konum duygusu, bireyselliğine değişmez bir öz verir; ama aynı zamanda bireyin toplumsal ilişkilerine, diğerleriyle olan karmaşık bağlarına ilişkindir. Kimlik, insanların anlam ve deneyim kaynağıdır. Calhoun’ın ifadesi ile, isimler ve diller olmadan ya da kendi ve öteki, biz ve onlar arasındaki ayrımın şekillendirdiği kültürler olmadan hiç bir insanı bilemezdik (Calhoun, 1994: 9). Aydın da, kimliğin toplumsal yönünün “onun olmazsa olmaz boyutu” olduğunu vurgulamaktadır (Aydın, 1998: 14). Bu nedenle kimliği, bireyin toplumsal olarak inşa edilmiş tanımlanışı olarak anlayabiliriz.

Kimlik, içinde yaşadığımız toplumsal, kültürel ve ekonomik ilişkilerle geçmişimizin konjonktürünü ortaya çıkarır; geçmiş ve geleceğin bütünleyicisidir (Erikson, 1966: 161).¹⁰ Her birey yalnızca var olan ilişkilerin sentezi değil, aynı

¹⁰ Hem bireysel, hem kolektif kimlik, belirli bir durumu değil, bir süreci yansıtır. Bilgin’e göre; “Kolektif kimlikte geçmişe dönük bir yan vardır; çünkü kolektif kimlik, bir takım semboller, anılar, sanat eserleri, töreler, alışkanlıklar, değerler, inançlar ve bilgilerle yüklü bir gelenekten, geçmişin

zamanda bu ilişkilerin tarihinin de sentezidir; geçmişin bir özetidir. Kimliklerin oluşturulması, ancak bu eklemelenmenin bağlamı içinde, günlük yaşantı ile, ekonomik ve siyasal itaat ve egemenlik ilişkilerinin kesişmesi içinde anlaşılabilir (Rutherford, 1990: 19, 20). Calhoun, kimlik konusunda son zamanlardaki yaklaşımların, kolektif ve bireysel varoluşun her ikisinin de tamamlanmamışlığı, parçalanmışlığı ve çelişkileri üzerine vurgu yaptığını belirtmektedir (Calhoun, 1994: 14). Bu yaklaşımlar, kimlik tasarısı, sosyal talepler ve kişisel olanaklar arasındaki ilişkinin ne kadar karmaşık olduğunu göstermiştir.

Bütün kimlikler, bir toplumsal ilişkiler sistemi içinde oluşur ve birbirlerini karşılıklı tanımaları gerekir. Kimlik bir 'nesne' olarak değil, 'bir simgeler ve ilişkiler sistemi' olarak düşünülmelidir. Grotius'un belirttiği gibi insan "*appetitus societatis*" (toplum içinde yaşamak içgüdüsünde) bir varlıktır (Aktaran; Aydın, 1998: 14). "İnsan bir toplumda, kültürde dünyaya geldiği ve yaşamına devam ettiği için bireysel kimliği toplumsal kimliği ile beraber, etkileşimli olarak oluşur. İnsan, ontolojik olarak bir grup-varlıktır. Dolayısıyla "Ben kimim?" sorusuna verilen cevabın oluşturduğu "bireysel kimlik", her zaman şöyle ya da böyle "Biz kimiz?" sorusuna verilen cevabı da yani mensubiyet ve aidiyet unsurlarını da içermek zorundadır." (Göka, 2006: 297). Bireysel kimlik için sağlam bir topluluk kimliği ve bilinci gereklidir. "İnsana özgü bir kavram" (Aydın, 1998: 12) olarak ortaya çıkmasına rağmen, "kimliğin toplumsal yönü, onun olmazsa olmaz boyutu" (1998: 14) olarak kabul edilebilmektedir. Yani küçük ya da büyük herhangi bir toplum içerisinde bulunmayan bireyin kimliğinden bahsetmenin de bir anlamı bulunmamaktadır.

"Herder'e göre, insanlar yemeye, içmeye, güvenliğe ve hareket özgürlüğüne nasıl ihtiyaç duyuyorlarsa, aynı şekilde bir gruba ait olma ihtiyacını da duyuyorlar; bunu bulmadıklarında kendilerini yalnız, zayıf ve mutsuz hissediyorlar... İnsan olmak, kendi cinsinden biriyle aynı yerde bulunup kendini evinde hissetmek demektir. Her grubun bir dizi gelenek ve yaşam tarzından, yalnızca ona ait bir anlayış ve davranış biçiminden oluşan kendi *Volksgeist*'i ya da *Nationalgeist*'i vardır. Kültürel yaşamın bütünü, yalnızca grup üyelerinin paylaştığı kolektif tarihsel deneyimlerden kaynaklanan belli bir gelenek ırmağının içinde şekillenir." (Bilgin, 1994: 16).

mirasından, kısacası kolektif bellekten hareketle inşa edilir. İnsan toplulukları kendilerini ortak geçmişte tanır, bu geçmişi belleğine işler, ritüel törenlerle anar ve yorumlar." (Bilgin, 1994: 53; Bilgin, 1999: 60).

Kimliğin toplumsal boyutu, bireyin kendisini ait hissettiği toplumsal grubun idealleri ve değerleri ile olan bütünleşmesiyle oluşur. Nasıl ki bireysel kimliklerin oluşumu ancak kişiler arası ilişkiler bağlamında mümkün ise, kolektif kimliklerin oluşumu da kolektiviteler (komünoteler) arası ilişkiler ve etkileşim bağlamında gerçekleşmektedir (Bilgin, 1994: 53; Bilgin, 1999: 59).

Bu etkileşim süreci nedeniyle kimlik bir 'aidiyet' sorunu olarak karşımıza çıkar ve insanın hangi kültürel birikimin içinde belirlendiğini¹¹, hangi birikime bağlı olduğunu ortaya koyar. Bu kültür blokları da değişmez ve statik değildir; çünkü insan doğduğu kültürde belirlenirken, tek yönlü olmayan bu süreçte aynı zamanda o kültüre bir ölçüde etki etmektedir. "İnsan bir kültür içinde belirlenirken, yani onu içselleştirirken, onu kendi kişiliği olarak, karakter prizmasında yansıtırken (bir ölçüde çarpıtarak ki bu çarpıtma onun özgün yönüdür), bizzat o kültür bloğu da değişmektedir." (Türkbağ, 2003: 211).

"Bir kişinin bir kimliği, o kimliği veren şu ya da bu gerçeğe, yani şu ya da bu görelî/kısmî gerçeğe bağlılık olarak/aidiyet olarak sürüyorsa, bir toplumsallaşma süreci var demektir. Böyle bir toplumsallaşma sürecinin sonucu olarak, bir kimlik duygusu oluşuyor, oluşacak demektir. Bu oluşan duygu, bağlı olunan/ait olunan gerçeğin değerlerinin, dinamik olarak kişinin kendi içinde örgütlenmesi olgusudur. (...) Bir kişinin bir kimliği, bir kişiler takımına, bir gruba, bir topluluğa, bir kavime, bir ulusa, bir toplumsal role bağlılık olarak / aidiyet olarak sürdükçe; o kişide oluşan kimlik duygusu, o kişinin, insan olarak maddî varlığının ötesinde, bir toplumsallaşma süreci olarak kendini gösterir." (Ergun, 2000: 80).

Bireylerin davranış formlarını anlamak, onların tabî oldukları toplumsal değerlerin ve yaptırımların haritasını çıkarmakla mümkündür. Bu davranış kalıpları ilişkide bulunan etnik gruptan etkilenerek oluşturulabileceği gibi, bundan bağımsız, objektif bir şekilde de oluşturulabilmektedir. Bu nedenle, günlük hayatın rutini, kimliklerimizin nasıl tasarlanacağını bize dikte eder (Eidheim, 2001: 61). İster bireysel, ister toplumsal olsun, kimliğin oluşumunda içinde bulunan kültürün önemli yeri vardır. Kişi toplumsallaşma sürecinde genellikle, içinde bulunduğu

¹¹ "Etnolojik ve sosyal antropolojik çalışmalar, kimlik sorununu, çeşitli kültürlerin birbiriyle çatışması, daha somut bir deyişle çeşitli kültürlerin Batı kültürüne karşı varlığını koruması çerçevesinde ele almaktadır. Bu çalışmalarda kimlik, bir insan topluluğunun kolektif kimliği olarak kavramsallaştırılmaktadır." (Bilgin, 1999: 59; Bilgin, 1994: 52).

toplumun kültürel kodları doğrultusunda bir kişilik oluşturur. Kimlik kazanma aynı zamanda kültürlenme anlamına gelir ve kültür değişmesi bireysel ve kolektif kimliklerin değişmesini beraberinde getirebilir.¹²

Kişisel kimlik ile kolektif kimlik arasında var olan kesişme, toplumsal ortak tutum ve eğilimlerle kuşatılmıştır. Bir kültürü, bir grup kurumsallaşmış rolü ve bir dili paylaşırken; değişen ve kusurlu biçimlerde de olsa, algılama, yargı ve karar mekanizmasının yapısına sızan bir grup önyargı, anlayış, eğilim ve nefreti de paylaşıyoruz. Bireyin kimliği, bu ortam içinde sabittir, bu ortamdan bazı unsurlar alır ve ötekilere olumsuz bir biçimde tepki gösterir. Ancak, bu süreçte bireysel kimlik, toplumsalın hayat tarzını oluşturan tanımlamalar ve olumsuzlamalardan asla kesin bir biçimde ayrılamaz. Her bir bireyin sahip olduğu öznel / özel kimlik, özünde içinden çıktığı ortak ortamın (kolektivitinin) malıdır. Bu nedenle de, gerek toplumsal ilişkilerde, gerekse kamu meselelerinde toplum ve devlet, sürekli olarak bu verili kimliklerden faydalanmaktadır. Birey, üzerine kazanmış kamusal / toplumsal tanımlamalar tarafından marjinalleştirilmiş, damgalanmış, alçaltılmış ya da dışlanmışsa ve bu tanımlamalar bir şekilde kolektif kimliğin temelini oluşturuyorsa, kimlik siyaseti birey için ciddi problemleri de beraberinde getirecektir (Connolly, 1995: 253).

Taylor'a göre;

“on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren gelişmekte olan bir ‘bireyselleşmiş’ kimlikten, bana özgü olan ve benim kendi içimde keşfettiğim bir kimlikten’ söz edebilmekteyiz. Kişinin kendi iç dünyasındaki ahlaki hesaplaşmasının bir ürünü olan bu bireysel kimlik, tek başına bireyin ‘monolojik’ olarak değil, başkalarıyla ‘diyalojik’ olarak oluşturduğu, dinamik, sürekli yeniden kurulan ve değişme potansiyeli içeren bir oluşumdur.” (Aktaran, Köker, 2005: 13).

¹² Kimliğin oluşmasında rol oynayan kültür, bir kuşak içinde bile önemli değişikliklere uğrayabilir. Savaş ve fetih, sürgün ve köleleştirme, göç dalgaları ve din değiştirme gibi toplumu ve bireyi derinden etkileyen olaylar, kimliğin kültürel içeriklerinde derin değişikliklere sebep olabilir. Ulusal, etnik, kolektif kimlikler kültürel değişimin etkisiyle yeni biçimler alabilirler. Türk ulusal kimliğinin cumhuriyetle birlikte yeniden oluşması buna bir örnektir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde, Osmanlı Türkleri yönetim açısından dini kimlikle temsil edilirken, cumhuriyetten sonra Türk kimliği dinsel kisvesinden arındırılarak laik bir içeriğe büründürülmeye çalışılmıştır (Çapar, 2006: 68-69).

Kimlik oluşumu konusundaki araştırma sonuçlarını değerlendiren Mussen'e göre, kimlik oluşumunun ne zaman ve nasıl kazanıldığı, bazılarının bireysel bir kimliğe niçin ulaşamadıkları konusunda henüz yeterli bir bilgiye ulaşılmış değildir. Ancak kimlik duygusu bir kez kazanıldığında birey ile dünya arasında bir vasıta rolü oynar; olayları ölçen ve değerlendiren bir mekanizma gibi işler. Böylece, bireyin motivasyonlarının, tutumlarının ve tepkilerinin belirlenmesinde hayati bir işlev görür (Aktaran; Bilgin, 2001: 199). Kimlik bireyin dünya ile kurduğu ilişkileri şekillendirir, belirler ve yönlendirir. Bu ilişki dönüşümlü olarak devam eder. Birey hazır bir kimlikle doğmaz. Yaşadığı dünya içinde kimliğini inşa eder, özelliklerde tutarlılık olsa da değişim devam eder. "Kimlik, eşyanın tabiatına değil, eşyanın algılanışına" göre şekillenir (Bilgin, 2001:vii).

B. Kimliğin Çoğulluğu

Kültürel davranışın temelindeki anlamın inşa süreci, sosyal aktörlere ait olduğu için, kimlik ile kavranabilmektedir. Modern toplumlarda sosyal alan, bir aktör için çok çeşitli kimlikler barındırmaktadır; bunlardan kimi başat, kimi tabidir; kimi toplumla bütünleşmiş veya toplumca hoşgörülümüş, kimi ise dışlanmış veya aşağılanmış. Çeşitli kimlikler arasındaki gerilimler, pek çok sosyal çatışmanın da temelini oluşturmaktadır. Başat olan kimlik, kendisini tüm diğerlerine üstün sayarak ve kendisini izlenmesi gereken bir model gibi sunarak diğer kimlikleri olumsuzlama eğilimi göstermektedir. Farklı sosyal kimlikler arasında yaşanan çatışmaların şiddeti ve yoğunluğunu, çeşitli çağlara ve bölgelere göre değişmektedir (Bilgin, 1994: 245; 2001: 207).

"(...) toplumsallığın sınırları genişledikçe, hem kimlik algıları çeşitlenmekte, farklılaşmakta hem de çoğalmaktadır.¹³ Böylesine genişleyen yahut karmaşıklaşan toplumsal kategorilerde insanların *emik* olarak, yani içerden, kendilerine ve çevrelerine atfettikleri kimlik(ler) değişmekte; ayrıca aidiyet kategorileri de çoğaldığından birden çok kimlik tesahup edilmeye başlanmaktadır. Başkalarıyla ilişkinin ve iletişimin yoğunlaşmasına paralel olarak, buna bir de *etik*, yani dışardan,

¹³ Kimlik kavramının referansı günümüzde, "19. yüzyılın siyasal süreçlerinde belirlenmiş *ulusal sınırlar* olmaktan çıkmakta; cemaatlere, halklara, dil gruplarına, ya da tarihi hatıra ortaklıklarına, hatta cinsel gruplaşmalara, kurgusal ya da somut küçük gruplara doğru boyutunu küçültmekte, yani çoğullaşmaktadır." (Aydın, 2003: 476).

atflar eklenince kimlik durağan ve belirlenebilir olmaktan, daha doğrusu, küçük ve izole cemaatlere özgü, barış içinde oluşan ve barışı doğuran bir etken olmaktan çıkar ve işte bu noktada “sorun” haline gelir.” (Aydın, 1998: 15, 16).

Kimlik sorunu, değişme sürecinin bir sonucu ve ürünü olarak ortaya çıkmaktadır; hemen her toplumda, her zaman bir kimlik sorunu olması doğaldır. Toplumlar bütün kurum ve öğeleriyle, aynı yönde ve aynı hızda değişmedikleri için, modern çağların evrensel olgusu *değişme* (gelişme, kalkınma, sanayileşme ve şehirleşme) hemen her toplumda kimlik sorunlarına, yabancılaşmalara, kök-köken arayışlarına¹⁴ yol açmaktadır. Sosyal-kültürel gelişme/kalkınma, hızlı ya da yavaş, başarılı ya da başarısız, evrimsel (kendiliğinden) ya da devrimsel (zorlanmış) olabilir, ama düzenli olanı yoktur. Öyle ki, değişmeye bağlı olan bütün gelişme denemeleri, kültür bütününde parçalanmalara, kimlik sorunlarına yol açmıştır (Güvenç, 2007: 25, 26). Mercer’e göre, “kimlik, ancak bunalımda olduğu zaman, sabit, tutarlı ve dengeli olduğu varsayılan bir şeyin yerini kuşku ve belirsizlik süreci aldığı zaman, sorun haline gelmektedir.” (Mercer, 1990: 43). Sullivan da “kimlik duygusundaki belirsizliklerin, insanın toplumsal konumunda kendi kimliğini açık olarak teşhis edemediği zaman ortaya çıktığı” düşüncesindedir (Sullivan, 1983: 74).

Kimlikler, tekilliklerin düşünsel/bedensel varoluşlar olarak çeşitliliğini görmezden gelip, onları genellemelere ve soyutlamalara hapsedmektedir. Erkek olmadığı için kadını dışlayarak, beyaz olmadığı için renkliyi dışlayarak, heteroseksüel olmadığı için eşcinseli dışlayarak, yurttaş olmadığı için göçmeni dışlayarak, başat kimlik diğerlerini dışlamaktadır. Ergün ve Akal bu noktada; “Kimlik’in toplu olana ilişkin olduğu ve denetimin de Kimlikler üstünden sağlandığı düşünülürse, Foucault’yu hatırlayarak, ‘*Kimlik bedenin hapisanesidir*’ denilebilir mi?” (Ergün ve Akal, 2006: 14) diye sormaktadır.

¹⁴ “Hızlı ve başarılı çağdaşlaşmanın mucizevi ülkesi Japonya’da, kimlik sorunlarının adı “Kök arayışları”dır. Dışarıya yansımaya bile Japonya’da son derece ciddi bir kimlik arayışı ve tartışması vardır. Yüzyıllık çağdaşlaşma denemesi ekonomik açıdan başarılı görünmekle birlikte, geleneksel Japonya’da daha önce görülmemiş Okyanusya, Ada ve Asya kökenli kimlik arayışlarına yol açmıştır. Sorunu ilk tanımlayıp gündeme getiren Eliade’a göre; ‘Köklere duyulan özlem, ya da çağdaş kimlik arayışı, resmi ulusal tarih ile evrensel tarih (veya her şeyi meşru kılan töre) arasındaki uyumsuzluklardan kaynaklanıyor.’” (Aktaran; Güvenç, 2007: 25).

Bir kimse ya da kolektif bir aktör için birden fazla kimlik bulunabilir; bununla beraber, böyle bir çokluk kendini temsil ve sosyal eylemin her ikisinde çelişki ve stres kaynağıdır. Çünkü kimlik, sosyologların ‘rol’ olarak tanımladıkları olgudan ayırt edilmelidir. Roller (örneğin; aynı anda, bir işçi, bir anne, bir komşu, sosyalist bir militan, bir dernek üyesi, bir basketbol oyuncusu, kiliseye düzenli giden bir kişi ve sigara içen bir kişi) toplumun kurum ve kuruluşları tarafından inşa edilmiş normlar olarak tanımlanmaktadır. Birey davranışlarını etkilemedeki görece ağırlığı, bireyler ile bu kurumlar ve kuruluşlar arasındaki müzakereye ve düzenlemeye dayanmaktadır. Kimlikler ise aktörlerin kendilerini ve kendileri aracılığıyla ‘birey olma’ süreçlerini anlama kaynağıdır (Giddens, 1991: 15).

Castells’e göre, kendini-inşa (*self-construction*) sürecinde kimlikler ‘rol’lerden daha güçlü anlam kaynaklarıdır. Kimlikler anlamı, roller ise fonksiyonu (görevleri) düzenler. Castells burada anlamı, sosyal bir aktörün davranışının amacının sembolik tanımlaması olarak tarif etmektedir. Network toplumunda (*network society*), pek çok sosyal aktör için, anlam temel bir kimlik etrafında düzenlenmiştir; ki bu öteki üzerinden inşa edilen bir kimliktir (Castells, 2004: 7).

C. Kimliğin Kurgusalılığı ve İnşası

İster kolektif, isterse etnik olarak nitelendirilsin, kimlik, bir kurguya, tarihsel olarak oluşturulmuş, inşa edilmiş bir temsiller sistemine dayanmaktadır. Sosyolojik bir perspektiften bakıldığında, tüm kimliklerin inşa edilmiş olduğu gerçeğinde fikir birliğine varmak kolaydır. Asıl mesele, kimliklerin nasıl, ne tarafından, kim tarafından ve ne için inşa edildiği olgusudur.¹⁵ Kimliklerin inşası sırasında, tarihten, coğrafyadan, biyolojiden, üretken kurumlardan, kolektif hafızadan, kişisel hayal gücünden, iktidar aygıtlarından ve dinsel vahiylerden malzemeler kullanılmaktadır. Bireyler, sosyal gruplar ve toplumlar tüm bu malzemeleri kullanmakta ve sosyal

¹⁵ Uyma yoluyla kimlik kazanma olgusunu sorgulayan Touraine kimliği, bireyin sosyal oyun kurallarını anlamayı ve sosyal konumunu tanımayı öğrendiği bir sosyal uyum olgusu olarak görmektedir. Touraine’a göre, kimlik sosyal öğrenmenin sonucu olarak, bireyin kendi kendisini bilmesiyle sonuçlanır; çünkü dıştan empoze edilmiştir. Kimlik bana, ne kim olduğumu söyler, ne de yaptığının anlamını; sadece kim olmak zorunda olduğumu ve benden beklenen davranışları söyler. Touraine ‘sahte kimlik’ olarak da tanımladığı bu durumu ‘kimlik yokluğu’ olarak vurgular (Aktaran; Bilgin, 2001: 207).

yapılarında mevcut olan sosyal belirliliklere ve kültürel tasarımlara göre, bu malzemelerin anlamlarını yeniden düzenlemektedirler (Castells, 2004: 8).

Kimlik, içinde yaşadığımız sosyal, kültürel ve ekonomik ilişkiler ile geçmişimizin konjonktürünü belirtmektedir. Her birey, sadece var olan ilişkilerin değil, bu ilişkilerin tarihinin de bir sentezidir. Geçmişin bir özetidir (Gramsci, 1988: 326). Kimliklerin inşası sadece bu söylem bağlamında, gündelik yaşam ile bağlılık ve hâkimiyetin ekonomik ve politik ilişkilerinin kesişiminde anlaşılabilir. Kimliğin bu karmaşık yapısını belirleyen ve yöneten karar verici bir mantık yoktur.

Erikson da benzer bir şekilde, kimlik oluşum sürecinin ömür boyu süren ve açık bir süreç olduğunu iddia etmektedir. Kimlik oluşum sürecinin bu açık-uçlu nosyonu neticede, kimlik kavramının açık ve dinamik bir inşa olması ile sonuçlanmaktadır; kimlik, hiçbir zaman kişilik zırhı biçiminde bir 'başarı' ya da statik ve değişmez herhangi bir şey olarak kurulmaz. Ayrıca Erikson, kimlik gelişiminin etkileşimsel doğasını vurgulamaktadır. Kimlik oluşumu, birey ve bağlam arasında sürekli etkileşimi içermektedir; bu, bireyin ve de toplumsal kültürün merkezinde yerleştirilen bir süreçtir (Aktaran, Lichtwarck-Aschoff vd., 2008: 373).

Kimliğin sosyal inşası her zaman iktidar ilişkileri bağlamında meydana geldiği için, Castells kimlik inşasının üç formu ve kaynağı arasında farklılıklar olduğunu ileri sürmektedir (Castells, 2004: 8):

Meşrulaştırıcı kimlik (legitimizing identity): toplumun hâkim kurumları tarafından takdim edilen ve sosyal aktörler karşısındaki hâkimiyetlerini rasyonelleştiren kimliktir. Sennett'in otorite ve hâkimiyet teorisinin merkezindeki temadır, bununla birlikte Anderson ve Gellner'deki gibi çeşitli milliyetçilik teorilerine de uyum sağlar.

Direnış kimliği (resistance identity): hâkimiyetin mantığı tarafından değersizleştirilen ve/veya küçük düşürülen durumlarda/koşullardaki aktörler tarafından oluşturulmuştur. Bu yüzden de direnişin siperlerini kazma ve toplumun kurumlarına yayılanlardan farklı ya da onlara karşı olma temel prensibi üzerinde hayatta kalmaktadırlar.

Tasarlanan kimlik (project identity): sosyal aktörler, herhangi kültürel malzemenin kendilerine uygun olması prensibi üzerinden, toplumdaki konumlarını yeniden tanımlayan yeni bir kimlik inşa ederler ve böylelikle, sosyal yapıyı baştan sona dönüştürmenin yollarını ararlar. Örneğin, feminizmin direniş siperlerinden dışarı çıkarak, kadın kimliği ve kadın hakları bağlamında ataerkilliği, bu suretle ataerkil aileyi ve böylece üretimin ve yeniden üretimin bütün yapısını, cinselliği ve toplumların tarihsel olarak dayandığı kişiliği tehdit etmesi.

Castells'a göre, farklı tipteki bu kimlik inşa süreçleri, farklı sonuçlar doğurarak toplumu oluşturmaktadır. *Meşrulaştırıcı kimlik* bir sivil toplum yaratmakta; başka bir deyişle, kimi zaman çatışmalı bir tarzda da olsa, yapısal egemenliğin kaynaklarını akılcılaştıran, kimliği yeniden üreten bir dizi kurum ve örgütlenmenin yanı sıra, bir yapısı ve örgütlenmesi olan bir dizi toplumsal aktör ortaya çıkarmaktadır. Castells'in toplumdaki en önemli kimlik inşası olarak tanımladığı *direniş kimliği*, komünlerin ve cemaatlerin yaratılmasını beraberinde getirmektedir. Bu, egemen kurumların/ideolojilerin terimleri içinde savunmacı kimliğin inşasıdır. Örneğin, etnik temellere dayalı milliyetçilik, bir yandan bir yabancılaşma duygusundan, diğer yandan siyasal, ekonomik ya da toplumsal haksız bir dışlanma duygusundan doğmaktadır. *Tasarlanan kimlik* ise, öznelere üretmektedir. Öznelere, toplumsal aktörlerdir. Farklı kimlik tiplerinin nasıl ve kim tarafından inşa edildiği, hangi sonuçları doğurduğu genel, soyut terimlerle yanıtlanamaz (Castells, 2004: 9, 10).

Doğal olarak, direniş içinde başlayan kimlikler tasarımı etkileyebilir ve belki de tarihin seyri içinde, toplumun kurumlarında hâkim duruma gelebilir, bunun sonucu olarak da hâkimiyetini rasyonelleştirmek adına yasallaştırılmış kimlikler haline gelebilir. Aslında, bu ardışıklık boyunca kimliğin dinamikleri şunu göstermektedir ki, sosyal teorinin bakış açısından, hiç bir kimlik esas değildir ve hiç bir kimlik kendi başına (*per se*) tarihsel bağlamının dışında ilerlemeci ya da gerilemeci değildir.

D. Kimlik Teorileri

Bireyin benliğinin sosyal temelini açıklayan iki temel yaklaşım, kimlik teorisi ve sosyal kimlik teorisidir. Bu iki teori birçok benzerliğe sahiptir; her ikisi de toplum tarafından oluşturulan benliğin sosyal doğasına dikkat çekmekte, benliği toplumdan bağımsız ve toplumdan önce ele alan yaklaşımlardan sakınmaktadır.

Kimlik teorisi, bireylerin rol ile ilgili davranışlarını açıklamaya kalkışan mikro-sosyolojik bir teori iken, sosyal kimlik teorisi grup süreçlerini ve gruplararası ilişkileri açıklamaya çalışan sosyal psikolojik bir teoridir. Her iki teori de temel kuramsal vurgularını, sosyal yapı ile bireysel davranış arasındaki ilişkide aracılık eden dinamik birey üzerine yapmaktadır. İki teori arasındaki temel farklılıklar, teorilerin farklı disiplinler kökenlerine –sosyoloji ve psikoloji– mal edilebilir.

1. Kimlik Teorisi

Kimlik teorisi, sosyal davranışı, benlik ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiler bağlamında açıklamaktadır. Toplumun, benliğin üzerindeki etkisi aracılığı ile sosyal davranışı etkilediği noktada sembolik etkileşimci görüş ile güçlü bir ilişkide bulunmaktadır; ve kısmen, sembolik etkileşimciliğin temel prensiplerini ampirik olarak test edilebilir girişimlere çevirmek için geliştirilmiştir (Stryker ve Burke, 2000: 285). Bununla birlikte kimlik teorisi, toplumu görece farklılaşmamış (*undifferentiated*), müşterek bir bütün olarak değerlendiren sembolik etkileşimci görüşü reddetmekte ve bunun yerine toplumu karmaşıkça farklılaşmış (*differentiated*), ama yine de organize olmuş bir olgu olarak kabul etmektedir (Hogg, Terry ve White, 1995: 256).

Kimlik teorisi, aslen Sheldon Stryker (1968) tarafından geliştirilmiş olmasına rağmen, günümüzde terim, daha geniş bir sosyal yapı ile benliğin çokyüzlü (*multifaceted*) nosyonu arasındaki bağlantıyı bildiren ilgili kuramsal çalışmaları da kapsayacak şekilde çok daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır. Bu geniş perspektifte, vurgu ve yorumlamalar arasında farklılıklar bulunmaktadır: örneğin, Stryker, diğer kimlik teorisyenlerine göre kimliği çok daha dengeli olarak görür ve başlıca sembolik etkileşimci mekanizma olan “ötekinin rolünü alma” mekanizmasına

daha az vurgu yapma eğilimindedir (Hogg, Terry ve White, 1995: 256). Sembolik etkileşimciler, benliği sosyal etkileşimin bir ürünü olarak kabul ederler; çünkü insanlar kendilerinin kim olduğunu ötekiler ile etkileşimleri aracılığı ile tanımaktadırlar. Bu perspektifte, esas mekanizma “ötekinin rolünü alma”dır.

Kimlik teorisine göre bireyler, diğer sosyal kategori ya da sınıflandırmalar karşısında kendi konumlarını belirleme, kendilerini tanımlama veya sınıflandırma çabası içerisindedirler. Sosyal kimlik teorisinde kategorizasyon olarak adlandırılan bu süreç, kimlik teorisinde tanımlama (*identification*) şeklinde ifade edilmektedir. Kimlik, bu kategorizasyon ve tanımlama süreçleri aracılığıyla oluşturulmaktadır.

Kimlik teorisyenleri, kişisel kimliği sosyal kimlik teorisyenlerine benzer bir şekilde kavramsallaştırmaktadır. Kişisel kimlik, bireye benliğini veren ve bunu sürdüren anlamlar topluluğudur; ve bu anlamlar çeşitli roller boyunca işlerler. Kimlik teorisi, benliği sadece özerk psikolojik bir varlık olarak değil, ama toplumdaki insanların rollerinden doğan çokyüzlü (*multifaceted*) bir sosyal yapı olarak görmektedir. Kişilerin kendilerini algılamalarındaki (öz-kavramsallaştırma / *self-concept*) çeşitliliğin nedeni üstlenilen farklı rollerdir. Stryker, kişilerin toplumda üstlenilen her rol konumlarına göre farklı benlik bileşenlerine sahip olduklarını öne sürmektedir; ki bu farklı benlik bileşenleri rol kimlikleri olarak adlandırılmaktadır (Aktaran; Hogg, Terry ve White, 1995: 256). Örneğin, bir bireyin rol kimlikleri içerisinde bir anne, eş, kız evladı, işçi ve kan bağışçısı kimliği eşzamanlı olarak bulunabilmektedir.

Kimlik teorisi de, sosyal kimlik teorisi gibi, kurulu toplumsal yapının bileşenleri ile ilgilenmektedir. Toplumsal yapı bağlamında davranışta bulunan bireyler, kendilerini ve diğer bireyleri adlandırırken, birbirlerini toplumsal rollerin sahipleri (aktörleri) olarak kabul ederler. Kimlik teorisine göre kimliğin esasını, bireyin kendisini bir toplumsal rolün sahibi olarak kategorize etmesi ve bu rolün içerdiği anlam ve beklentileri karşılamadaki performansı teşkil etmektedir. Bu beklenti ve anlamlar, davranışlara rehberlik eden standartları oluşturmaktadır. Kimlik teorisi içerisindeki adlandırma (*naming*), bireyler ve nesnelere arasındaki tüm anlamların ve anlam ilişkilerinin oluşmasını da içermektedir; ki kimlik teorisyenleri,

kimlik sürecinin merkezi bileşeni olan kaynaklar (kişileri ve etkileşimi ayakta tutan şeyler) kavramını içeren, bireyler ve nesnelere arasındaki bu anlamlı ilişki üzerinde durmaktadırlar. Kimlik tarafından idare edilen bir toplumsal rol dâhilindeki anlamlı aktivitelerin çoğu, kaynakların kontrolü etrafında dönmektedir; bu özellik sosyal yapıyı belirlemektedir (Stets ve Burke, 2000: 225).

Kimlik, sosyal yapı ile bireysel eylemi birbirine bağlayan çok önemli bir kavramdır; bu yüzden davranış tahminleri, birey ile sosyal yapı arasındaki ilişkinin analizine gereksinim duymaktadır. Toplum, kimliğin ve benliğin temelini teşkil eden rolleri sağlarken, benlik de sosyal davranışın aktif bir yaratıcısıdır. Kimlik teorisi perspektifinden rol, ötekiler tarafından uygun sayılan davranışı salık veren beklentiler kümesidir. Rollerin tatmin edici bir şekilde sahneye koyulması, sadece rol üyesi olarak bireyin statüsünü doğrulamaz ve onaylamaz; ama aynı zamanda öz-değerlendirmeye (*self-evaluation*) olumlu yansır (Hogg, Terry ve White, 1995: 257).

Stets, her ikisinin de ortak anlam sistemleri vasıtasıyla birbiri ile ilişkili olduğunu ve her iki kimliğin anlamlarının örtüşebileceğini tartışarak, şahıs kimliği (*person identity*) ile rol kimliklerini (*role identity*) birbirine bağlama çabası içindedir (Stets, 1995: 140). Ancak Stets'e göre, rol kimlikleri ile ilişkilendirilen anlamlar ve beklentiler, şahıs kimliğinin anlamları ile çatışma içine düştüğünde, bireyler şahıs kimliklerini korumak için rol kimliklerini dikkate almaksızın eylemde bulunurlar. Bireyler her zaman için rol kimliklerinin talepleri ile şahıs kimliklerinin taleplerini dengeleme ihtiyacı içerisindedirler (1995: 143).

Kimlik teorisyenleri, benliğe atfedilen farklı sosyal niteliklerin geniş çeşitliliğinden ziyade, bireylerin toplumda üstlendikleri kendilerini tanımlayıcı (*self-defining*) rollere odaklanmaktadırlar. Cinsiyet, ırk, etnisite ve benzerlerini kapsayan bu sosyal nitelikler, *hâkim statüler* (*master statuses*) olarak işlev görmektedir; çünkü bu nitelikler, birçok bağlamda bireyin diğer tüm karakteristiklerini bastırmaktadır. Bu nitelikler, bireyin rol kimliklerinin içine gömüldüğü sosyal yapının özelliklerini yansıtan yapısal temelli niteliklerdir; ancak belirli davranışsal beklentiler kümelerini taşımadıkları için benliğin ayrı bileşenleri değildir. Bununla birlikte, bireylerin sahip oldukları rol durumları, rol kimliklerinin görece önemi ve ötekilerle

etkileşimlerinin doğası üzerindeki etkisi vasıtasıyla, sosyal niteliklerin benliğin üzerinde dolaylı bir etkisinin olduğu farz edilmektedir (Hogg, Terry ve White, 1995: 257).

Belirli bir sosyal kimlik sahibi olmak, belirli bir grup ile birlikte olmak, gruptaki diğerleri gibi olmak ve olayları grubun perspektifinden görmek demektir. Buna karşılık, belirli bir rol kimliğine sahip olmak, rolün beklentilerini yerine getirmeye çalışmak, rol partnerleri ile etkileşimde bulunmak ve rolün sorumluluğu altındaki kaynakları kontrol edebilmek için çevreyi yönlendirmeyi ifade eder. Grup-temelli kimlik (sosyal kimlik) ve rol-temelli kimlik arasındaki önemli farklılık bu noktada bulunmaktadır: sosyal kimliğin temeli grup üyeleri arasındaki algı ve eylem benzerliği iken, rol kimliğinin temeli roller ve karşı roller arasındaki algı ve eylem farklılıklarına dayanmaktadır (Stets ve Burke, 2000: 226).

Sosyal kimlik teorisyenleri grubu, birbirleri ile özdeşleşen, kendilerini ve birbirlerini benzer şekillerde gören, benzer görüşlere sahip olan ve tümü dış-grupların üyelerine ters düşen, benzer bireyler kolektivitesi olarak görmektedir. Kimlik teorisyenleri ise grubu, her birinin eşsiz ancak tamamlayıcı eylemleri yerine getirdiği, nesnelere kendi perspektifleri ile gören, birbiriyle ilgili bireyler topluluğu olarak dikkate almaktadır (Stets ve Burke, 2000: 227, 228).

Kimlik teorisi, benliğin, birey tarafından sahip olunan rol pozisyonlarından türeyen kimlikler koleksiyonu olduğu ölçüde, daha geniş sosyal yapıyı yansıttığını varsaymaktadır. Rol pozisyonları şeklindeki toplum, bireye öz-anlam (*self-meaning*) hissi sağlamak ve bireyin bu rol-bağlantılı (*role-related*) bileşenleri aracılığıyla sosyal davranışı etkilemektedir (Burke ve Reitzes, 1991: 242; Stryker ve Burke, 2000: 287). Bu nedenle, toplumun davranış üzerindeki etkisi, dolaylı olarak kendine başvuran (*self-referent*) rol kimlikleri tarafından aracılanmaktadır. Kimlik teorisinin belli başlı karakteristikleri şunlardır: 1) kimlik teorisi, sosyal faktörlerin benliği tanımlaması ile ilgilenen sosyal psikolojik benlik modelini temsil etmektedir; 2) benliğin sosyal doğasının, bireylerin sosyal dünyada sahip oldukları rol pozisyonlarından türediği tasarlanmaktadır; 3) bu rol kimliklerin önemlerine göre değiştiğini önermektedir; 4) birey ve toplum arasında karşılıklı bağların var olduğunu

kabul etmelerine rağmen, kimlik teorisyenleri en çok, kimlik ile ilgili süreçlerin bireyci sonuçlarına ilgi duymaktadırlar. Rol kimliklerinin ötekiler ile ilişkilerdeki etkileri teorinin önemli bir odağı olmamış ve rol kimliklerinin daha geniş sosyal yapıya etkisi ayrıntılarıyla açıklanmamıştır (Hogg, Terry ve White, 1995: 259).

2. Sosyal Kimlik Teorisi

Sosyal kimlik, bireyin çeşitli sosyal gruplara ilişkin bilgi, değerlendirme ve bilişlerini içine alan bir kavramdır ve bir kişinin çeşitli sosyal kategorizasyonlardaki sosyal özdeşleşmelerinin toplamı olarak tanımlanabilir. Tajfel'e göre sosyal kimlik, bireyin sosyal bir gruba veya gruplara aidiyeti temelinde, bu aidiyetlerin taşıdığı değer ve duygusal anlamından çıkarılan benlik kavramının bir bölümüdür (Aktaran, Meşe, 1999: 14).

Sosyal kimlik teorisi gruplar arası ilişkileri, grup süreçlerini ve sosyal benliği tanımlama çabası içinde olan bir sosyal psikoloji teorisidir. Sosyal kimlik teorisinin kökeni, 1970'lerde İngiliz sosyal psikolog Henri Tajfel'in, algılamadaki sosyal faktörler ile ırkçılık, önyargı ve ayrımcılığın sosyal ve bilişsel yönleri üzerindeki erken dönem çalışmalarına dayanmaktadır. Ancak teori, 1970'lerin ortalarından sonlarına dek, Bristol Üniversitesi'nde Tajfel ve Turner'ın işbirliği içinde geliştirilmiş ve tam olarak formüle edilmiştir. Ekseriyetle Avrupa ve bir de Kuzey Amerika ile Avustralya'da artan sayıda araştırmacıların teorisinin şemsiyesi altında toplanması ile, 1980'ler boyunca kayda değer teorik ve ampirik gelişmeler yaşanmıştır. 1980'lerin başlarından ortalarına kadar, John Turner, sosyal kimlik teorisinde önemli bir teorik gelişmeyi başlatarak öz-kategorizasyon teorisini (*self-categorization theory*)¹⁶ ortaya koymuştur. Bazı açılardan sosyal kimlik teorisinden farklı olmasına rağmen, öz-kategorizasyon teorisi, aynı teorik çerçevenin bir parçası

¹⁶ Öz-kategorizasyon teorisi (*self-categorization theory*), grup davranışının bilişsel temeli olarak kategorizasyon sürecinin ayrıntılarına değinmektedir. Kategorizasyon süreci, aynı kategoriye ait uyarıcılar (*stimuli*) –fiziksel objeler ya da bireyler– arasında algılanan benzerlikler ve farklı kategorilere ait uyarıcılar arasında algılanan farklılıkların her ikisini de vurgulamaktadır. Bu vurgulama etkisi, kategorilerin inançlarının kategorizasyon ile korelasyon içinde olduğu boyutlarda bulunmaktadır. Kategorizasyon-vurgulama süreci, bir bütün olarak birey için önemli bir fonksiyon vazifesini görmektedir. Bu süreç, gruplararası devamsızlıklara dikkati çekmekte, eninde sonunda dünya deneyimlerini öznel olarak anlamlı kılmakta ve belirli bir bağlamda eylem ile ilgili yönleri tanımlamaktadır (Hogg, Terry ve White, 1995: 260, 261).

sayılacak kadar sosyal kimlik teorisi ile yakından ilişkilidir (Hogg, Terry ve White, 1995: 259).

Henri Tajfel tarafından geliştirilen sosyal kimlik teorisine göre, birey kendi kimliğini gruplarla özdeşleşerek hazırlamaktadır. Belli bir kolektife ait olmak, bireyin kendi kimliği hakkında bilgi edinmesini sağlamaktadır. O halde, her bireyin kimliği, onun kendi aidiyet grubunda yarattığı saygınlığa ve bu grubun diğer gruplar karşısındaki konumuna bağlıdır. Aidiyet ya da referans gruplarıyla özdeşleşmek, bireyde güvenlik ve gurur duygusu yaratmaktadır (Schnapper, 2005: 151). Sosyal kimlik teorisi, bireylerin diğerleriyle olan etkileşimlerinde pozitif sosyal kimlikler araması varsayımından hareket eder (Deaux, 1993: 5). Bireyler kendi grup veya gruplarını diğer gruplarla karşılaştırırlar ve bu grupların üyeleriyle olan etkileşimlerinde, pozitif olarak değerlendirilen boyutlarda kendi grubu için lehte fedakârlıklar yaratma çabası gösterirler (Meşe, 1999: 16).

Tajfel'in sosyal kimlik teorisi, bireyler arası süreç ve grup süreci arasında farklılıkların bulunduğu anlayışından hareket etmektedir. Bu farklı iki süreç, kişisel kimlik ve sosyal kimlik arasındaki farklılığı meydana getirmektedir. Yani, kendini ve diğerlerini ayırt etmeyi ifade eden kişiler arası davranış, kişisel kimlik sürecini; grupların ayırt edilmesini ifade eden gruplar arası davranış ise sosyal kimlik sürecini meydana getirmektedir. Bireyler, sosyal çevrelerini düzenlemek ve sosyal dünyada kendi yerlerini belirlemek veya kendilerini tanımlamak için *kategorizasyon* sürecini kullanmaktadırlar. Bireyin ait olduğu sosyal kategoriler (milliyet, din, politik görüş, vb.) birey için referans çerçevesi oluşturmaktadır ve sosyal kimliğin önemli bir bileşenidir. Bu sosyal kategoriler, bireyi diğerlerinden ayırmakta ve ona farklı bir kimlik kazandırmaktadır (Tajfel, 1981: 255). Kategorizasyon süreci, sosyal çevrenin nedensel olarak anlaşılmasına yardım etmekte; aynı zamanda da birey ve bireyin hareketleri için bir rehberlik vazifesi üstlenmektedir. Sosyal kategoriler sadece sosyal dünyayı sistematize etmezler; bunun yanı sıra bireye kendi durumunu değerlendirebilmesi, kendisinin farkında olması ve toplumda konumunu tanımlayabilmesi için gereken sistematik bilgiyi de sağlamaktadır (Tajfel ve Turner, 2004: 59). Kategori üyelikleri bireylere sosyal kimlikler sunmakta; ve böylece bireyin sosyal kimliği onun toplum içindeki pozisyonunu belirlemektedir.

Kendisini ve ötekileri grup-içi ve grup-dışı olarak kategorizasyon, bireyin sosyal kimliğini tayin etmekte ve grubun tanımlanan özelliklerinin bilişsel temsili ile benzerliklerini vurgulamaktadır. İnsanlar aslında kişisizleştirilmektedir (*depersonalized*): benzersiz (*unique*) bireylerden ziyade, ilgili grup-içi prototipler¹⁷ olarak algılanmakta, tepki görmekte ve vazifelerini yapmaktadırlar. Benlik yitimi ve kişiliğini kaybetme (*depersonalization*), grup olgusunun altında yatan temel süreçtir; örneğin, sosyal stereotipleştirme¹⁸, grup uyumu ve etnosantrizm, işbirliği ve özgecilik (*altruism*), duygusal sirayet (*emotional contagion*) ve empati, kolektif davranış, paylaşılan normlar ve karşılıklı etkileme süreci. Bu, aslında “insanlıktan uzaklaşma” (*dehumanization*) ya da “kimlik belirsizliği” (*deindividuation*) gibi terimlerin negatif imalarını içermez; kimlik kaybına değil, sadece kimliğin seviyesindeki¹⁹ (tek bir bireyden grup üyesine) bağlamsal değişime gönderme yapar.

¹⁷ Öz-kategorizasyon teorisine göre, bireyler sosyal grupları prototipler bağlamında bilişsel olarak temsil ederler. *Prototip*, sosyal bir kategorinin tanımlayıcı niteliklerinin (örneğin, inançlar, tutumlar, davranışlar) subjektif temsilidir. Grupları ayrı varlıklar olarak tanımladıkları için grup prototipleri, [bireyin ve diğer grup üyelerinin algılamalarını asimile ederek (Yuki, 2003: 167)] kategori içi farklılıkları mümkün olduğu kadar azaltmak ve kategori arası farklılıkları mümkün olduğu kadar arttırmak için yarışan bilişsel gayretler arasındaki dinamik denge olarak inşa edilmişlerdir (Hogg, Terry ve White, 1995: 261; Hogg ve Terry, 2000: 123). Prototipler, yüksek oranda bağlama bağlıdır ve özellikle dış-grubun temel özelliklerinden etkilenir. Prototipler, hafıza içinde biriktirilirler, ancak o andaki ya da daha devamlı sosyal etkileşimci bağlamın özellikleri tarafından inşa edilir, sürdürülür ve değiştirilirler. Eğer ilgili karşı dış-grup zaman içinde değişirse, prototiplerde ve bu nedenle de benlik kavramlaştırmasında (*self-conception*) sürekli değişim meydana gelmektedir (Hogg ve Terry, 2000: 124).

¹⁸ Lipman tarafından 1922’de sosyal psikoloji literatürüne sokulan ve etimolojik olarak *stereos* (sağlam, dayanıklı) ve *typos* (karakter) sözcüklerinden oluşan *stereotip* kavramı, başlangıçta diğer insanlarda ayırt ettiğimiz belirli bir kişilik çizgisini ifade etmek için veya gerçeklik ile algımız arasında vasita rolü oynayan zihinsel imgeleri belirtmek için kullanılmıştır. Zamanla, bir yandan stereotiplerin nötr ve sadece betimsel olmadığı, değerlendirme yargısı içerdiği görüşü ağırlık kazanmış; öte yandan da diğer insanlara ilişkin görüşlerimizin onların grup aidiyetlerinden kaynaklandığı yolundaki gözlemler sonucunda, stereotiplerin basit bir kişilik özelliği olmaktan öte, grup dinamiklerinin sonucu olduğu görüşü öne çıkmıştır. Stereotipler, “kafamızdaki imgeler”dir; bu imgeler tıpkı algı objelerinin gerçek (reel) özellikleri gibi, gönderdikleri objenin algılanmasında rol oynarlar. Böylece objeler oldukları gibi değil, bireyin düşünce eğilimleri doğrultusunda algılanırlar. Stereotipleme sürecinde örneğin; kadınlar romantik ve duygusal, erkekler mantıklı ve rasyonel, Almanlar disiplinli ve çalışkan, İtalyanlar coşkulu ve gürültülü vs. olarak etiketlenmektedir (Bilgin, 1994: 172, 173).

¹⁹ Brewer ve Gardner, üç farklı kendini temsil (*self-representation*) seviyesinin ayırt edilmesi gerekliliğini savunmaktadır; bireysel seviye, kişilerarası seviye ve grup seviyesi. *Bireysel seviyede*, farklılaşmış ve bireyleştirilmiş benlik kavramını temsil eden “*kişisel benlik*” bulunmakta; *kişilerarası seviyede*, ötekiler ile rol ilişkileri ve bağlantılardan elde edilen benlik kavramını temsil eden “*ilişkisel benlik*” yer almakta; ve *grup seviyesinde*, önemli grup üyeliklerinden elde edilen benlik kavramını temsil eden “*kolektif benlik*” bulunmaktadır (1996: 84). Simon, kimliğin kişisel, ilişkisel ya da kolektif, hangi açıdan yorumlanmış olursa olsun, tüm öz-görünümlerinin (*self-aspect*) bilişsel ve sosyal olduğuna değinmektedir. Bireyler sosyal etkileşim süreci aracılığıyla kişisel, ilişkisel ve kolektif benliklerini sadece yasallaştırmazlar, ama aynı zamanda görüşür ve inşa ederler; sonuçta kimlikler etkileşim sayesinde gelişir ve ortaya çıkar (Aktaran, Spencer-Oatey, 2007: 642).

Öz-kategorizasyon, benlik yitimi (*depersonalization*) aracılığıyla, bireyin kendisini algısı (*self-perception*) ve davranışını grup-içi prototip ile bağlamsal ilgili bir çizgiye taşır ve böylece bireyi grup üyesine, bireysel benliği kolektif benliğe, bireyselliği de grup davranışına dönüştürür (Hogg, Terry ve White, 1995: 261; Hogg ve Terry, 2000: 123; Yuki, 2003: 166).

Sosyal kimlikler, sadece betimleyici (*descriptive*) ve kural koyucu (*prescriptive*) değildir, aynı zamanda da değerlendircidir (*evaluative*). Diğer ilgili sosyal kategoriler karşısında, bir sosyal kategori ve böylece o kategorinin üyeleri hakkında (genellikle yaygın bir biçimde paylaşılan ya da oydaşmacı) bir değerlendirme sağlarlar. Sosyal kimliklerin bu önemli öz-değerlendirici (*self-evaluative*) sonuçlara sahip olmaları nedeniyle, gruplar ve onların üyeleri, grup-içi / grup-dışı karşılaştırmalarda grup-içi tarafgirliği elde etmek ve sürdürmek için davranışsal stratejileri benimseme konusunda şiddetli bir biçimde motive olurlar (Hogg, Terry ve White, 1995: 260).

Kategorizasyon ile birlikte sosyal kimliğin oluşumunda rol oynayan ikinci önemli süreç, *sosyal karşılaştırmadır* (Stets ve Burke, 2000: 225). Sosyal kimlikler bireylerin kendilerini ve kendi gruplarını diğerleri ve diğer gruplar ile karşılaştırmalar yaparak tanımlamalarını (Yuki, 2003: 167) ve değerlendirmelerini sağlamaktadır. Yani, benliğin ve ötekinin tanımlanması büyük ölçüde “*ilişkisel ve karşılaştırmalıdır*” (Tajfel, 1981: 256; Tajfel ve Turner, 2004: 59, Ashforth ve Mael, 1989: 21); birey kendisini diğer kategorilerdeki bireylere göreli –diğer grupların üyelerine benzer ya da farklı, onlardan daha iyi ya da daha kötü– olarak tanımlamaktadır. ‘Genç’ kategorisi, ancak ‘yaşlı’ kategorisinin karşısında anlam taşımaktadır (Ashforth ve Mael, 1989: 21). Bireyin içinde yer aldığı grup ile karşılaştırdığı dış gruplar arasında yaptığı sosyal ayrımlar önemlidir. Dış grubun varlığıyla diyalektik bir ilişki içinde iç grup oluşturulmakta ve tanımlanmaktadır; her iki grubun üyelerine bir takım özellikler atfedilmekte ve bu iki grup, iki farklı kategori olarak algılanmaktadır. Tajfel, sosyal kategorizasyon sürecinin gruplar arası ayırt edicilik ve grup içi tarafgirlik için yeterli olduğunu belirtmektedir (Tajfel, 1981: 256; Stets ve Burke, 2000: 225). Bu süreçte, bir yandan kategoriler arası (*inter-categoriel*) farklılaşma, öte yandan kategori içi (*intra-categoriel*) benzeşme

abartılmaktadır; kuşkusuz aslında ne iki kategorinin insanları arasında kesin bir farklılık, ne de aynı kategoriden olanlar arasında kesin bir benzerlik bulunmaktadır. Çeşitli gruplara üye birey için üyeliklerin bazıları daha belirgindir, bazıları ise zaman ve sosyal duruma göre değişkenlik göstermektedir. Yani, bazı zaman ve sosyal durumlarda önemli olan bir grup aidiyeti, bir başka zaman ve sosyal durumda önem taşımayabilmektedir. Bu üyelikler, gruplar arası ilişkilerde birey davranışları üzerinde sübjektif önem ve etkiye sahiptir.

Gruplar arasında, rekabete ya da işbirliğine dayanan, düşmanca ya da arkadaşça ilişkiler daha geniş bir boyutta, grupların meydana geldiği durumların mantığı tarafından tayin edilmektedir. Bir kez sorgulanmadan kabul edildiğinde, bu durumun milyonlarca bireyin hareketleri ve tutumları üzerinde etkileri olduğu; sırasıyla bu tutum ve hareketlerin davranışı belirlediği ve bu davranışın gruplar arasındaki takip eden ilişkileri belirlediği aynı oranda doğrudur (Tajfel, 1981: 128, 129).

Sosyal kimlik teorisine göre, bireyler öz-saygılarını (*self-respect*) korumak ve/veya yükseltmek isterler ve olumlu bir benlik imajı elde etmeye çalışırlar. Sosyal gruplara ve kategorilere aidiyet, olumlu veya olumsuz anlamlar taşımaktadır. Birey, kendi grubunu diğer gruplarla sosyal karşılaştırma temelinde değerlendirmektedir. Bu süreçte, bireyler kendi aidiyet gruplarını dış gruplardan pozitif olarak algılama eğilimindedirler. Çünkü bu gruplar arası karşılaştırma kendi grubunun lehine olduğunda, grubun prestiji yükselmekte ve grup üyeliği olumlu bir sosyal kimliğin kazanılmasında rol oynamaktadır. Ancak tersi durumda, yani gruplar arası karşılaştırmanın kendi grubunun aleyhinde olduğunda, bu durum grubun prestijini düşürecek ve üyelerin benlik imajları için bir tehdit arz edecektir (Stets ve Burke, 2000: 225; Tajfel ve Turner, 2004: 59, 60; Bilgin, 2001: 81, 82; Hogg, Terry ve White, 1995: 260; Deaux, 1993: 6). Sosyal kimliğin tatmin edici olmaması durumunda birey, ya mevcut grubunu terk etmeye ve daha pozitif farklı bir gruba katılmaya, ya da mevcut grubunu daha pozitif hale getirmeye çabalayacaktır (Tajfel, 1981: 256; Tajfel ve Turner, 2004: 60).

Hogg ve Abrams'a göre, bireylerin kendilerini yerleştirdikleri sosyal kategoriler, kurulu bir toplumun (*structured society*) parçalarıdır ve ancak, siyah / beyaz gibi daha az ya da çok güç, prestij veya statüye sahip diğer karşıt kategorilere göre var olmaktadır. Yine bu yazarlara göre, sosyal kategoriler bireylerden önce var olmaktadır; bireyler önceden kurulmuş bir toplum içine doğmaktadırlar (Aktaran, Stets ve Burke, 2000: 225). Bireyin kendini ve diğerlerini kategorilere yerleştirme işlemi stereotipik algıların oluşmasına da neden olmaktadır. Böylelikle, bireyler belli bir kategorideki her üyenin aynı özellikleri taşıdığını ve bu nedenle diğer sosyal kategorilerden farklı olduklarını düşünürler (Tajfel, 1981: 132, 256). Bu durum, bireyin algıları, davranışları, hisleri, tutumları ve nihayetinde benlik kavramsallaştırmalarına özgü öznel belirsizlikleri azaltmakta ve bireyi sosyal dünya içine konumlandırmaktadır. Belirsizliklerin azaltılması bireye, içerisinde bulunduğu fiziksel ve sosyal çevreden neler bekleyeceği, nasıl davranacağı konusunda güven ihsan eder, varoluşu anlamlı hale getirir ve güçlü bir sosyal kimlik sağlar (Hogg ve Terry, 2000: 124; Ashforth ve Mael, 1989: 20, 21).

II. FARKLILIK KAVRAMI

*“Bizi kimlik kabul etmeye zorlamayan bir eşitliği istiyoruz,
ama üstünlük / aşağılık biçiminde dejenere olmama
bir farklılığı da istiyoruz.”*

Tzvetan TODOROV²⁰

Batı'nın hiyerarşik dilinde, yabancı *öteki*ni temsil etmektedir; öteki ise farklılıklar alanını, korkuların ve kaygıların mahzenini simgeler. Irk²¹, cinsiyet ve

²⁰ “*Amerika'nın Fethi*”nde, Tzvetan Todorov eski ve yeni dünyanın karşılaştırılmasından doğan ötekiliğin gizini araştırır ve ötekilik konusundaki tartışmasını bugüne yöneltmiş bir jestle ve bir istekle sonuçlandırır (Todorov, 1985: 249).

²¹ Çağdaş anlamıyla “ırk” terimi, 17. yüzyılın sonunda kullanılmaya başlanmıştır. Bernasconi'ye göre, herhangi birini ırk teorisinin yaratıcısı olarak göstermek gerekiyorsa, bu kişi Alman filozof Immanuel Kant'tır (Bernasconi, 2007: 38). “Kant, ırk kavramına daha önce sahip olmadığı entellektüel tutarlılığı veren ilk düşünürdür.” (2007: 61) Kant'ın ırkları ayırmak için kullandığı kriter, deri rengidir. Diğer düşünürler de deri rengi ile birlikte, saç ve göz rengi, saç dokusunu ve şekli, burun ve dudakların kalınlığı, yüz ve bedendeki tüy miktarı, kafa ve yüzün şekli, beden kitlesi ve boy pos farkını farklı ırkların kanıtı olarak öne sürmüşlerdir. Bernasconi'ye göre, bilimsel anlamda ırk kavramının, ilk kez ABD veya İngiltere'de değil de Almanya'da geliştirilmiş olması, bunun köle sahiplerinin çıkarları

sınıf temelinde ötekileştirme, varlığı ve politikaları ile toplumu bölen farklılıklardır. Beyaz / siyah, eril / dişil, hetero / homoseksüel gibi kutuplaşmalar içinde, değerlerden bir tanesi hâkim, diğeri tabi (bağlı) olarak kimlikleri oluşturmaktadır. Güçlü bir kimlik, bir dizi farklılığı doğası itibarıyla kötü, akıldışı, anormal, deli, hasta, ilkel, canavar, tehlikeli –yani *öteki*– olarak kurmaya çalışacaktır. Bu bağlamda, farklılık ötekinin etkisi olarak algılanmaktadır.

Kimlik, felsefede en az iki ayrılabilir soruya işaret etmektedir; birincisi, bir bireye ya da nesneye doğasının özünü, formunu ve böylece de zaman içindeki devamlılığını ne verir; ikincisi, iki bireyi ya da iki nesneyi benzer yapan nedir. Kimlik nosyonu, inkâr ve farklılığı içerir –*bir şey ancak bir şeydir, başka bir şey değildir*. Derrida gibi post-yapısalcılar, kimliğin farklılığı gerektirdiğini tartışarak, kimliği sorunsallaştırmaktadır. Post-yapısalcılık, bu nedenle, kimlik politikalarının karmaşıklığına, farklılığın politikası olarak adlandırılan –varlığını bağımsız olarak sürdürebilen bir kimliği kurmaktansa, kimliği istikrarsızlaştırmayı amaçlayan; gruplar, haklar, değer ve toplum gibi terimlerden sakınarak, mekânlar, mesafeler, farklılık gibi terimleri tercih eden; fethetmek ya da iddia etmektense, altüst etme (*subvert*) ya da yerinden etmeyi (*decenter*) amaçlayan– bir politikayı ileri sürerek katkıda bulunmaktadır (Zaretsky, 1994: 199, 200).

“Kimlik ve farklılık birbirine bağlıdır. İlkinin deneyimini karmaşık bir hale sokmadan ikinciyle olan ilişkisini yeniden kurmak mümkün olmayabilir.” (Connolly, 1995: 67). Bir kimlik toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi aracılığı ile oluşturulur ve bu farklılıklar onun varlığı için hayati önem taşır. Farklılığın tanımlanması, kimliğin mantığı içinde yer etmiş olan bir gerekliliktir, çünkü farklılığın oluşturulması yoluyla kimlik sağlanmaktadır. Ayrıca Connolly’ye göre, “eğer onlar farklılık olarak birlikte varolmasaydı, kimlik de onlardan farkı sayesinde ve kendi sağlamlığı içinde varolmazdı. (...) Kimlik varolmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür.” (1995: 92, 93).

doğrultusunda yapılmadığını göstermektedir. Kavramın gelişmesine yardımcı unsur, Batı kültürlerinde Antik Yunanlı filozof Aristoteles’e uzanan, sınıflandırmaya duyulan ilgi ve İncil’deki insanın tek kökenli yaratılışını kuramsal açıdan savunma çabasıdır (2007: 63).

Kimliğin farklılıkla olan ilişkisindeki paradoksal unsur, “kişisel ya da kolektif kimliklerden vazgeçilememesi; ama yine de bu kimlikler üzerine doğruluk damgasını basma yönündeki çeşitli dürtülerin, farklılıkları ötekiliğe, ötekiliği de doğru kimlik görüntüsünü güvenceye almak için yaratılan günah keçilerine çevirme işlevi görmeleridir.” (Connolly, 1995: 96). Connolly’nin ifadesi ile, “farklılığa hakkını vermek doğru bir kimlik vaadini feda etmek demekken, doğru bir kimliğe sahip olmak da farklılığa haksızlık etmek demektir.” (1995: 96).

Toplumların oluşum süreçlerinde, “*ben* ve *öteki*”, “*yerli* ve *yabancı*”, “*çoğunluk* ve *azınlık*” benzeri kategoriler yaratılmakta, plüralist bir toplum modeli ile farklılıkların ancak kendi özgün ortamlarında hayatta kalabileceğini savunan iki ayrı yaklaşım söz konusu olmaktadır (Heckman, 1995: 82, 83). Bu yaklaşımların pratiğe aktarılması noktasında, doğurabilecekleri sonuçlar açısından benzerlikleri vardır.

“Çoğulcu bir siyasal ve toplumsal örgütlenme için asgari düzeyde de olsa belirlenmesi zorunlu olan üst normlar, asimile olma endişesi ile farklı kimliklerin kendi içine kapanmalarını doğurabilmektedir. Öbür yandan, kendi özgün ortamlarında hayatta kalma mücadelesi, grup kimliğinin her zaman öne çıkmasını sağlamakta ve bu durum, özellikle çok sayıda etnik topluluk barındıran ülkelerde, toplumsal konsensüsün sağlanmasını güçleştirmektedir. Dolayısıyla farklılıklar, ulus-devlet modeli içinde ve liberal özgürlük pratikleriyle önemsizleşmemekte, hatta daha çok öne çıkarılmaktadır.” (Okutan, 2004: 61).

Mouffe’a göre, “(...) kimliğin oluşturulması (...) biçimle madde, siyahla beyaz, erkekle kadın gibi, genelde belirli bir hiyerarşi temelinde kurulan bir farklılığa işaret eder” (Mouffe, 1995: 263). Demokratik bir siyaset için toplumsal ve siyasal arenadaki çatışmaların önünün alınması ve/veya engellenmesi değil, tanınması gerekir. Çünkü temelde çatışmanın olumlanması üzerinden giden böyle bir siyaset anlayışında farklılıklar uzlaşma ve uyum önünde engel değil, bir arada yaşamının olmazsa olmaz koşulları olarak görülürler. Mouffe’un ifadesi ile;

“(...) bir kez, bütün kimliklerin ilişkisel olduklarını ve farklılığın olumlanmasının bütün kimliklerin varlığı açısından önkoşul oluşturduğunu anladığımızda, diğer bir ifadeyle, kendi ‘dışarı’sını oluşturacak bir ‘öteki’ anlayışına [sahip olduğumuzda] (...) merkezi önemi haiz sorunun (...)” ben-öteki ya da “(...) ‘biz-onlar’ arasındaki ayrımın

çoğulcu demokratik bir sistemle uyum içerisinde nasıl kurulabileceği” olduğu görülür.” (Aktaran, Coşar - Özman, 2003: 105).

İnsan dayanışması için büyük bir tehlike oluşturan –ekonomik, ulusal, dilsel, etnik, dinsel– farklılık ve bu çeşitliliğin alevlendirdiği çatışan kimlik ve taleplerdir. Weeks’e göre, eğer sürekli gelişen toplumsal karmaşa, kültürel çeşitlilik ve kimlik çoğalması postmodern dünyanın bir göstergesi ise, o zaman insan olarak ortak çıkarlarımıza yönelik taleplerimiz, farklılıklarla birlikte aynı zamanda yaşamayı öğrenemediğimiz sürece hiçbir şey ifade etmeyecektir (Weeks, 1990: 92).

Taylor, farklı yaşam pratikleri içinde oluşan kültürel farklılıkların siyasal düzeyde tanınması ve eşit ölçüde saygıdeğer kabul edilmesi esaslarını “çoğulculuk” anlayışı içinde tanımlamaktadır. Bu noktada çoğulculuk, “farklı olana ‘müsamaha’ etmeyi, farklı olana ‘katlanmayı’ ifade” etmekte, ve bu anlamda kültürel mensubiyet farklılıkları arasında eşitliği dile getirmektedir (Köker, 2005: 12).

Modern kimlik kavramının gelişmesi, farklılıklar politikasının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Farklılıklar politikası ile kabulü istenilen şey, şu bireyin ya da grubun biricik kimliği, onları başkalarından farklı kılan ayırıcı özellikleridir. Taylor’a göre, “burada ileri sürülen fikir şudur: Göz ardı edilen, es geçilen, egemen ya da çoğunluğa özgü kimliğin içinde eritilen farklılık işte tam da bu farklılıktır. Bu türden bir eritilme de, sahici kimlik idealine karşı işlenmiş en büyük günahdır.” (Taylor, 2005: 52). Farklılık politikası, ayrımcılığın ve ikinci sınıf vatandaşlığın reddedilmesine yöneltilen eleştirilerle doludur; aynı zamanda da ‘ayırım gözetmeme ilkesi’ni yeniden tanımlayarak, bu ayırıcı özelliklerin, farklı muamelelerin temeli olarak kabul edilmesini ister. 1960’larda ırksal eşitliğin meşrulaştırılmasıyla telaffuz edilmeye başlanılan çok-kültürlülük, farklılığın hem kabul edildiği hem de konu dışı olduğu uyumlu bir topluma doğru aşamalı olarak evrilen farklı topluluklar kavramını somutlaştırmıştır (Weeks, 1990: 92).

Farklılık kelimesi, kesinliği yok etmek için bir motif olarak da kullanılabilir. Bu bir değişim, dönüşüm ve melezleşme deneyimini temsil etmektedir ve değişime eşlik eden bütün o tamamlayıcı korkuların, kaygıların, karmaşaların ve tartışmaların odak noktası olarak hareket eder (Rutherford, 1990: 10).

Derrida'nın siyaset konusundaki çekingenliğine ve Marksizm'le organik bir bağlantı kurmayı reddetmesine rağmen, çalışmaları, farklılığı teorileştirmek için yeni bir dil sağlamaktadır. Bir filozof olarak Derrida, bizim tüm anlam hiyerarşilerimize kaynaklık eden ve "gerçeğin" çıkış noktası olarak Batılı bilgi sistemlerinin dayandığı yolun yapısökümünü (*deconstruction*) yapmaktadır. Bu önceden verili olan anlama bağımlılık, akıl-merkezcilik (*logocentrism*) olarak tanımlanmaktadır. Böyle bir bilgi sistemi, iddiasını evrensel gerçeğe dayandırarak, kültürel çeşitliliği gizlemekte ve hiyerarşik farklılık ilişkilerini muhafaza eden iktidar yapılarını örtbas etmektedir. Bu akıl-merkezci düşünce biçiminin merkezinde, ikili farklılıklar sistemi bulunmaktadır. Bu ikiliklerden üstün / seçkin olan ve gerçeğe donatılmış halde bulunanlar, bu statülerini kendi karşıtlarını dışlayarak ve marjinalleştirerek elde etmektedirler. Bu ikiliğin iyi bir örneği, dilimizi istila eden cinsel farklılıkların inşasıdır. Etkin / edilgin, kültür / doğa, rasyonel / duygusal, sert / yumuşak, maskülen / feminen gibi dikotomiler, cinsiyetleştirilmiş bir anlamı barındırmaktadır. Tüm bunlar, kadınların ikinci plana atılmasının ve baskıya maruz kalmasının altında yatan ve bu durumu meşrulaştıran tarihsel ve ideolojik güçlerin ürünüdür (Rutherford, 1990: 21).

Bu terimlerden biri merkezi, dışlanmış olan terim ise marjinal olanı temsil etmektedir. Bu ikilik sistemi, anlamın dil içerisindeki birbirinden farklı (*heterojen*) olanaklarını sabit dikotomiler içerisinde birleştirerek, olası bir farklılık potansiyelini tamamen zıt kutuplara indirgemektedir. Bu anlam devinimsizliği / sabitliği, yeni kimliklerin ortaya çıkışını düzenlemekte ve disipline etmektedir. Bu nokta, anlam olanaklarının donup sabitlendiği ve marjinalin olduğu noktadır (Rutherford, 1990: 21, 22).

Söz konusu ikilik sistemi, ayırma ve yansıtma yoluyla işlemektedir: merkez, kendi endişe ve kaygılarını, çelişkilerini ve mantıksızlıklarını dışlayarak ikincil durumdaki terimin üzerine atmakta ve onu kendi kimliğinin antitezi ile doldurmaktadır; kendi yabancılığı içindeki öteki, merkeze son derece aşına olan, ama kendi dışından yansıtılanı, ona ayna tutarak temsil eder. Marjinalliğin bu süreç ve temsillerinde, egemen söylem ve kimliklerin merkezinde yer alan şiddet, düşmanlık

ve nefret belirgin hale gelir – ırkçılık²², homofobi, kadın düşmanlığı (mizojini) ve alt-sınıfları aşağılama bu ikiliğin ürünleridir (Rutherford, 1990: 22).

Ferdinand de Saussure, dilin, iki yapısal unsurun, gösteren (*signifier*) ile gösterilenin (*signified*) holistik bir şekilde biraraya gelişini toplumsal olarak kuran bir göstergeler sistemi olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu kurguda önemli olan nesnelere yüklenen anlamın her zaman için ilişkisel olması, yani farklı terimlerin anlamlı olabilmeleri için farklılıkları aralarındaki ilişki şeklinde taşımalarıdır. Bu açıdan anlam, bir göstergeler sistemi içerisindeki nesnelere arasındaki farkın ilişkisinden oluşmaktadır. Ne *modern* ne de *modern benlik*, karşıtları olan *geleneksel* ya da *öteki* olmadan kendi içlerinde kurulu bir anlama sahip olabilirlerdi (Aktaran, Keyman, 2000: 224, 225).

A. Farklılığın Tarihsel Biçimleri

1. Antik Yunan'da Farklılık

Öteki'nin farklı ve aşağı kabul edilmesi, genel olarak Yunan kültürünün ve sitenin dışında olmasına (Barbarlar ve yabancılar) ya da başka bir yapı taşımasına (kadınlar ve köleler) dayanmaktadır. Ötekilerin algılanmasını ve farklı olanlarla ilişkilerin nasıl kurulacağını düzenleyen pek çok karşıtlık bulunmaktaydı; yerli ve yabancı, Yunanlı ve Barbar, yurttaş olan ve olmayan, özgür insan ve köle, erkek ve kadın. Çeşitli kategorilerin birbirlerinden farklı olduğu konusunda en ufak bir kuşku duyulmamakta; aksine bu farklar doğal sayılmaktaydı.

Yunan kültürünün ve siyasetinin, yapı olarak geri sayılan diğer kültürlerden ve siyasetlerden farklı olması önkabulü ile Atina'da eşitlik tutkusu, siyasal topluluk olarak örgütlenmiş *yurttaş*lardan oluşan dar bir çember içinde ifade edilebilmekteydi; Barbarlar, kadınlar, köleler toplumun ve dünyanın farkçı görüşle algılanması

²² Irkçılık, İngilizce'ye 1930'ların ortalarında girmiş bir kavramdır. Klasik ırkçılık tanımının odak noktasında çeşitli grupların irksal bir hiyerarşi sıralandığı inancı yatmaktadır. Jones, ırkçılığı, "kendi ırkının diğer ırklardan üstün olduğu inancı ve buna eşlik eden davranış kalıpları" olarak tanımlamaktadır (Aktaran, Somersan, 2004: 43). Çağdaş ırkçılar ise, biyolojik üstünlükten ziyade kültürel bir hiyerarşiyi temel almaktadır. Çağdaş ırkçılar, gruplararası eşitsizliklerin nedeni olarak da, " 'aşağılık' ve 'alttaki' grupların, çalışma ahlakı, kendine güven, kendi kendini disiplin ve bireysel başarı gibi temel değerleri çiğnediklerini öne sürerek" düşüncelerini meşrulaştırmaktadır (Somersan, 2004: 43).

kapsamındaydı. Bireyler, kamu yaşamına farklı bir biçimde katılımı sağlayan kategorilere ayrılıyorlardı, bazıları da kesinkes dışlanmıştı (Schnapper, 2005: 36, 37).

Atina, kan haklarıyla bağlanmış ve siyasal bir yapı oluşturan Atinalılar'dan oluşmaktaydı. Polis²³, çeşitli sınıflarla toplumsal yaşama katılan köleleri, çocukları, bazen yaşlıları, *metoikosları*²⁴ ve yabancıları dışlıyordu. Yurttaş yapısının üyesi olan erkekler bile siyasal yapıya otomatik olarak katılmıyorlardı; yaş, servet ve meslek gibi koşullar kamu yaşamına katılan yurttaşların sayısını sınırlıyordu. Polis, yalnızca yurttaşlar ile sınırlı kalmaktaydı, yurttaşlığa alınmak ise her zaman zordu ve sıkı denetim altında tutuluyordu.

Toplum içindeki çeşitli kategoriler arasındaki farklılıklar, dönemin birçok düşünürü tarafından hem akla, hem de doğaya uygun görülmekteydi. Köleliğin doğaya ve dolayısıyla da doğal hukuka uygun olduğu yolundaki “doğal kölelik” kuramını geliştirmeye çalışan Aristoteles'e²⁵ göre varlık, hiyerarşik bir düzen içindedir. Bu hiyerarşide, bir üstteki bir alttakinin sahibidir, onu yönetir. Bir alttaki bir üsttekinin aracıdır, ona boyun eğer. Doğuştan kendini yönetebilecek nitelikte akla sahip olamayan insanlar vardır. Onların bir efendinin yönetimine girmeleri, efendi kadar kendilerinin de yararına olacaktır (Şenel, 1996: 82; Şenel, 1999: 168, 169). “Doğanın kendisi, özgür ile kölenin bedeni arasında fark gözetmiştir. Birini hizmet için kuvvetli yapmıştır; diğerini (...) siyasal yaşamda iş görecektir biçimde farklı [akıllı] yaratmıştır. Öyleyse kimi kimselerin doğadan özgür, kimilerinin köle olduğu, bu kimseler için köleliğin hem faydalı hem doğru olduğu apaçıktır.” (Aristoteles, 2008: 14). Aristoteles, vatandaşların bedeni bozucu işlerle ve ruhu alçaltıcı zanaatlarla zaman harcamalarını istemez. Vatandaşların savaş zamanında askerlikle, barış zamanında felsefeyle ve politikayla uğraşmaları için boş zamanlarının olması gerekir; bu boş zamanı onlara kölelerin çalışması sağlayacaktır (Şenel, 1999: 169;

²³ *Polis*, (Yunan kent devleti) aynı topraktan çok, aynı yasaya bağlı yurttaş insanların oluşturduğu bir topluluktur.

²⁴ Bir Atina vatandaşının oğlu olarak doğmuş olmayan, dolayısıyla Atina vatandaşı sayılmayan özgür, yerleşmiş yabancılar.

²⁵ Aristoteles'in köleliği ve farklılığı kuramsallaştıran düşüncelerini okurken, şunu bilmekte fayda vardır ki; Selanik yakınlarında Stagira'da doğan Aristoteles'in kendisi, Atinalı değildir, yabancıdır. Ancak 17-18 yaşlarında Atina'ya ilk kez gidebilmiştir. Yabancı olması nedeniyle de Atina'da aktif politikaya karışma hakkına sahip değildir. Bazı düşünürlere göre, bu durum onun gözlemci olarak kalmasını ve hocası Platon (Eflatun)'dan daha gerçekçi olabilmesini sağlamıştır (Sarıca, 1996: 21, 22).

Sarıca, 1996: 8; Schnapper, 2005: 39). “Kölelerin kullanılması da, evcil hayvanlarınkinden hiç ayrılmaz; biz her ikisinden de bedensel gereksinimlerimizin giderilmesinde yararlanırsınız.” (Aristoteles, 2008: 14).

Erkek ile kadın arasındaki farklılığa gelince, yurttaşlığın silah kullanmaya sıkı sıkıya bağlı olduğu savaşçı toplumlarda erkeklerin üstünlüğü doğal karşılanıyordu. Aristoteles, hayvanlar âleminin tümünde erkeklerin üstün olmasının bir başka doğal olgu olduğunu belirtmektedir (Aristoteles, 2008: 13). Antik Yunan’da erkekler kendilerini savaşa ve siyasete, kadınlar ise ev yaşantısına adanmışlardı. Kadınlar kamu yaşamından dışlanmış yaşıyorlardı ve hukuk, din, yurttaşlık statüsü bakımından tamamen aşağıdaydılar.

Klasik Atina’nın siyaset felsefesi farkçı tutumu ve farklılıkları kuramlaştırmıştır. Site, yabancıları itmez, onları içine de almaz; onlara tahammül ederdi. Bu felsefe içinde, “öteki, öteki olarak kaldı. İtilmedi ama kendi özellikleriyle kabul edilmedi de. Bu yaklaşım, en azından çok yakın kategorilerin birbirine tahammülünü, en iyi ihtimalle görelilik olarak kolaylaştırmaya yaradı.” (Schnapper, 2005: 41).

2. Ortaçağ’da Dışlama Sistemi

12. ve 13. yüzyıllarda, gerçek bir dışlama siyaseti, “*dinsel ırkçılık*” yürürlüğe girmiştir. 12. yüzyılın başında “açık” olma özelliği ile ayırt edilen Avrupa, 14. yüzyılın ortasına gelindiğinde “kapalı” bir kıta haline dönüşmüştür. “Hristiyanlık mesajının evrensel boyutu, marjinallere karşı sistemli bir dışlama ve zulüm siyasetinin izlendiği, farklı statülerdeki gruplara dayanan toplumun örgütlenmesine engel olmadı.” (Schnapper, 2005: 42, 43).

Ortaçağ’ın feodal toplum yapısı, rahipler, savaşçılar ve köylüler arasında statü farklarına dayanıyordu. Birbirini tamamlayan bu farklar hep birlikte, toplumun uyumlu bedenini oluşturuyordu.

“Tek olduğuna inanılan tanrı evi aslında üçe bölünmüştür: Bazıları dua eder, bazıları savaşır, nihayet sonuncuları da çalışır. Bir arada yaşayan bu üç bölüm birbirinden ayrı olduğu için zarar görmez; içlerinden birinin sunduğu hizmet diğer ikisinin eserlerinin

koşuludur, (...) Böylelikle, bu üçlü birliktelik yeterince birleşmemiş sayılamaz (...) ve dünya barışa kavuşmuştur.” (Schnapper, 2005: 43).

Schnapper’ın ifadesi ile, “Ortaçağ Hıristiyanları, insanlığın geri kalanını Hıristiyanlığa göre tanımladıkları, kendilerini ötekilere göre konumladıkları için Hıristiyan olmayanlarla kurulan ilişkiler de bu birlik iradesini yansıtıyordu.” (Schnapper, 2005: 43). Hıristiyanlara göre, Müslümanlar, yani kâfirler, alt insanlardı. Haçlı Seferleri’nin amacı, şeytanın kölesi olmuş, aşağılanmayı hak eden, insanlık onuru bakımından soysuzlaşmış bu kâfir ırkı bozguna uğratmaktı. Böylece, Haçlı Seferleri ile birlikte Hıristiyanların Müslümanlara karşı duyduğu nefret git gide belirginleşti (2005: 44).

13. yüzyıldan itibaren, tıpkı son iki yüz yılda kâfirlere karşı düzenlenen Haçlı Seferleri gibi, içerde sürdürülen zulüm toplumun birliğini sağlamanın aracı oldu. Hıristiyanlık dinine mensup olmak, değerlerin ve davranışların tek mutlak ölçütü haline geldi. Hıristiyanlık, toplum içindeki kimi gruplara karşı din adına gerçek anlamda dışlamayı ve zulmü örgütledi; bu süreçte sapkınlar²⁶, Yahudiler²⁷ ve cüzzamlılar²⁸ alt-insan düzeyine indirildi. Hastalar, sakatlar ve özürülüler de benzer muameleye tabi tutulmaktaydı; çünkü fiziksel yoksunluk günahın dış işareti ve Tanrı tarafından günah işleyene verilen ceza olarak görülüyordu (Schnapper, 2005: 45-47).

²⁶ Sapkınlar, Kilise’nin iktidarını yeniden düzenleyen ve ona yaşamın ve düşüncenin tüm alanlarına müdahale yetkisi veren Gregorius devrimi sonrasında, Havarilerin ilk alçakgönüllülüğüne ve İncil’in hakikatine dönülmesini talep eden, çoğunlukla mütevazî kökenden gelen insanlardı. Bu tepkiler genellikle eşitsizlikçi toplumsal ve dinsel düzene karşı, aşağı sınıfların, dinsel giysiler içinde ortaya çıkan başkaldırmalarıydı. Kilise, sapkınları kâfir olmakla ve Hıristiyan toplumunun iyi düzenine kastetmekle suçlayarak, sapkınlarla ve onların yandaşlarıyla her türlü ticareti ve alışverişini yasaklamıştır. Bunu yapanlara aforozun yanı sıra, mal varlığı ile arazilerinin müsaderesi cezaları getirilmiştir. Ayrıca, sapanları koğuşturmak üzere Engizisyon örgütü kurulmuştur (Schnapper, 2005: 45, 46).

²⁷ Şeytanın ayrıcalıklı uşakları olarak görülen Yahudiler ise, Hıristiyanları baştan çıkarmakla ve iblisin hizmetine sokmaya çalışmakla suçlanmışlardır. Silah taşıma ve arazi sahibi olma hakkını kaybeden Yahudiler, şehirlerde örgütlenen zanaatkar ve tüccar loncalarından dışlanmışlardır. Onlara bırakılan tek alan, gereksinim duyulan ve küçümsenen ticaret ve tefecilik gibi marjinal konumlardır (Schnapper, 2005: 46).

²⁸ Cüzzamlılar ise diğer insanlardan mutlak olarak ayrılmışlardır. Kiliseye, değirmenlere, fırınlara, pazarlara, çeşmelere, meyhanelere ve hastanelere gitmeleri, Hıristiyan mezarlarına gömülmeleri yasaklanmıştır. Kentlerden kovulan cüzzamlılar, şehir mekanının dışında kurulan cüzzam hastanelerine kapatılarak ağır bir disiplin altında tutulmaktaydılar. Herkes tarafından tanınabilsinler diye giymeleri gereken “cüzzamlı giysileri” olmadan bu kapalı dünyayı terketmeleri, Hıristiyanlar onlardan uzaklaşabilsinler diye yürürken kaynana zırlıklarını sallayarak çevrelerini uyarmadan dolaşmaları yasaktır. “(...) Cüzzamlı, ne yargıya başvurabilirdi ne de miras alabilirdi, ne korunma ne de mülkiyet edinme hakkı vardı; yaşayan bir ölüydü artık o.” (Schnapper, 2005: 47).

III. “ÖTEKİ” KAVRAMI

*“Hayatım boyunca Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar gördüm;
Montesquieu sayesinde, Acem bile olunabileceğini biliyorum;
ama hiç insan’la karşılaşmadım.”*

Joseph de MAISTRE

“Öteki” (*other*) ve “ötekililik” (*otherness*) kavramları, ideoloji çözümlenmelerinde, kimlik ve kimlik politikalarına ilişkin tartışmalarda ve toplumsal-siyasal kuramda, özellikle son zamanlarda, fazlasıyla öne çıkan kavramlar haline gelmiştir. Kimliğin ötekine yaptığı vurgulu gönderme, benim o olmayışım ya da bizim onlar olmayışımız, benliğin oluşum sürecinin temelinde yatmaktadır.

Bir kavram olarak sosyal bilimlerde kullanılan öteki, sözlük anlamını aşan bir içeriğe sahiptir. Sözcük anlamıyla öteki, “ben” ve “biz”den farklı olanı, “ben” ve “biz” dışında kalanı belirtmek için kullanılır. Ancak, toplumsal yapı içerisinde öteki; ben, biz, sen, siz gibi zamirlerden farklı olarak toplumsal bir birimi, bir grubu kapsayacak biçimde kullanılmaktadır.

“Hem fiziksel hem de kültürel anlamda ‘biz’e benzemeyen, ‘biz’in yaşadığı gibi yaşamayan, hayatı ‘biz’den farklı gören ve dünyayı, olayları ‘biz’den farklı değerlendiren, kültürel olarak ‘biz’in uzağında bulunan toplulukların ve toplumların var olduğu bir vakiadır. ‘Biz’in ‘onlar’ ol(a)mayacağı gibi, ‘onlar’ın da ‘biz’ ol(a)mayacağı apriori olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda ‘onlar’ (öteki) da esasen tıpkı ‘biz’ gibi bir ‘özne’dir.” (Çapar, 2006: 19).

“Öteki kimdir?” sorusuna Hobsbawm’ın verdiği yanıt; öteki “‘biz’ olmayandır; [ve onlar] en çok derilerinin rengi, başka fiziksel farklılıkları ya da konuştukları dille tanımlanırlar” şeklindedir (Hobsbawm, 2002: 23). Fakat deri renkleri, başka fiziksel farklılıklar ya da dille ilgili olmayan ötekiler ve ötekileştirmeler de vardır. “Biz”im dışımızdaki herhangi bir topluluk, bir grup, aynı dili paylaşırsak da, aynı deri rengine sahip olsak da, “biz”im dışımızda olduklarını

varsayıyorsak (bir şekilde “biz”e rakip olabilirler veya “biz”im için potansiyel tehlike olabilirler); “onlar” bizim için ötekidir. Onların hiçbiri “bizden biri” değildir ve kendi kimliğimizi anlamamız için onların varlığına ihtiyaç vardır.

Ötekiliğin kimlik bağlamında anlam kazanan bir kavram olması, kimlik oluşumunun özdeşleşme ve farklılaşma süreçlerini bir arada barındırması, kendi kimliğine olan güvenini koruyup tazelemek için farklılığı ötekiliğe dönüştürmesi (Yumul, 2000: 99) olağan bir süreç olarak algılanmaktadır.

İnsan, benliğini en iyi biçimde, kendi olmayanları reddederek belirlemekte ve diğer benliklerden farklıyla ortaya koymaktadır. Bu süreçte, reddedilecek ‘öteki’ daima kimlikle birlikte bulunmakta; ‘öteki’ ne ölçüde varsa ve belirginse, kimlik de o ölçüde belirginleşmektedir. Bugün bu kimlik bilincine, ötekiliği düşünmeden, ötekinin bakışını ve mevcudiyetini hesaba katmadan varılması her zamankinden çok zorlaşmıştır (Hentch, 1996: 270). “(...) ‘ben’ ancak ‘öteki’ ile var olabilirim. Çünkü *ben, o olmayanım*. Bu durum hem bireysel hem de grupsal kimliklerde geçerlidir. (...) bu noktada ilginç olan, kimliklerin ‘öteki’ tarafından belirlenmesi ve kimliğe sahip grubun bundan rahatsız olmak yerine bunu benimsemesidir.” (Türkbağ, 2003: 211).

A. Tanınma Sorunu

Öteki bir bakıma, ‘ben’in ya da biz’in bir yaratımıdır. Öteki ile ‘ben’, daima karşılıklı bir etkileşim halindedir. Bu durumda öteki, bir yönüyle ‘ben’i bağlayıcı, sınırlayıcı, kısıtlayıcı güce sahip olan bir otoritedir (Çapar, 2006: 37). Hentch’in deyişiyle, “ötekiliğin tanımı, her zaman için kendi kendini tanıtanın ya da kendi kendini reddetmenin bir yolundan başka bir şey değildir” (Hentch, 1996: 264). Birey ya da bir etnik, dinsel, cinsel vb. grup, esas olarak kendini tanımladığında ötekini, ötekini tanımladığında ise kendini tanımlamaktadır. Bu aynılık değil, farklılık üzerine inşa edilmiş ayırt edici bir tanımlamadır (Demir, 1998-9: 233). Böylece, aslında bir üstünlük iddiası ile ötekini yaratan bir toplumsal grup, kendisini de bir kalıp tipe, ötekiyle belli bir ilişki biçimine ve belli bir ahlaka hapsedilmiş olmaktadır; ve Hegel’in ünlü *efendi / köle diyalektiği*ndeki gibi varlığı ve özellikleri öteki tarafından belirlenir hale gelmektedir.

“Öteki” kavramı, öznenin, kimliğin ve dolayısıyla da ideolojinin kurucu uğrağı olan *tanınma diyalektiği (dialectic of recognition)* ile gözden geçirilecek olduğunda Hegel’in düşüncesine öncelikle yer vermek gerekecektir. Hegel, kendilik/benlik (*self*) ile öteki arasındaki dolayım (mediation) ilişkisini “Tin’in Görüngübilimi” (*Phenomenology of Spirit*) adlı eserinde ele almaktadır. Efendi-köle paradigmasının ayrıntılarını da yine aynı eserinde vermektedir (Hegel, 1986: 124-133). Marx’tan Sartre’a kadar pek çok düşünür bu paradigmada Avrupa’yı anlamak, eleştirmek ve dönüştürmek için gerekli fikirleri bulmuşlardır. Hegel, her bilinç bir başka bilinçte tanınma peşinde koşar diyerek, insanın kendi bilincine ancak bir başkası tarafından tanınmakla varacağını ileri sürer. Tanınma arzusu engellendiğinde bir çatışma, bir mücadele doğar. Karşısındakini tanımak ihtiyacı duymaksızın tanınan efendi, muhatabı tarafından tanınmadan efendi olamaz; onu tanıyan ise köle olur. Efendi yalnızca tanınma arzusunu gidermez, köleyi kendi iradesinin bir oyuncuğı da kılmış olur, o artık, efendinin ihtiyaçlarını giderecek uygun bir vâsıta; köle bağımlı varlık, efendi ise bağımsız varlıktır. Tanınma arzusu, ötekinin sizin değerlerinizi kendi değerleriymiş gibi onaylaması, bütün insanların temelde toplumsal varlıklar olduğunu söyler bize. Tanınma ancak ötekinin mevcudiyeti ve onunla yüzleşmekle mümkündür. Öteki tarafından tanınmak birinin özdeğerini, kimliğini hatta insanlığını teyit eder. Ancak başkası/öteki tarafından tanınınca, insan hem kendisi hem de başkaları için gerçekte insan olur. Köle ve efendi arasındaki mücadele ölümüne bir savaştır, eğer iki taraf da hayatını riske eder ve ölürse hiç biri tanınmayacaktır, bir taraf ölürse diğeri yine tanınmayacaktır. O hâlde köle-efendi diyalektiğinin yürümesi için bir tarafın tehlikeyi göze alarak tanınana dek savaşması, diğeri yanda diğeri ölüm korkusuyla muarızına (karşı koyana) boyun eğmesi gerekir (Bumin, 2001: 31-39).

Kimlik, birbiri ile ilişki içinde olan kendi kendini tanıma (*self-recognition*) ve ötekiler tarafından tanınma (*recognition*) problemlerine bağlıdır. Ötekiler tarafından tanınma ya da tanınmamayı içeren problemler de, kişisel kendi kendini tanıma sorunları ile ilişkilidir. Tanınma, hiçbir zaman doğrudan doğruya sosyal olarak üretilen ve/veya onaylanan kimlikleri takip etmeyecektir; burada belki de her zaman manipülasyona olanak bulunmaktadır. Ancak muazzam büyüklükteki ulus-devletler, uluslararası diasporalar, geniş kişisel tercih alanları, sosyal ilişkilerin istikrarsız ve

heterojen ağları (*network*), kültürel yayılmanın hızını arttıran kitle iletişimi, kişiliği oluşturmaya ya da adlandırmaya çalışan söylemlerin çeşitliliği ile tanınmanın sosyal temeline meydan okunmaktadır. Bireyler tanınma problemleri ile karşılaşmaktadır; çünkü nasıl muhtemel veya uygun ya da değerli olunacağına ilişkin sosyal olarak sürdürülen söylemler, kaçınılmaz olarak bireylerin kendi benliklerini teşkil etme ve ona bakma tarzlarını da şekillendirmektedir. Bu kaygılar sık sık, “kimlik politikaları” içinde ifade edilmekte ve “kimlik politikaları”na yol açmaktadır (Calhoun, 1994: 20, 21).

Tanınmanın önemi, 18. yüzyılın sonunda bireysel kimliğin yeni bir biçimde anlaşılmasıyla dönüşüme uğramış ve yoğunluk kazanmıştır. Taylor, “kimliğimizin kısmen *tanınma* ya da *tanınmama* yoluyla, çoğu zaman da başkalarının yanlış tanınması yoluyla” biçimlendirildiğini belirtmekte; bu nedenle çevredeki insanların ya da toplumun, onlara kendileriyle ilgili, hapsedilen, aşağılanan ya da sevilmeyen bir imaj yansıtması durumunda bir insan ya da bir grup insanın gerçekten zarar görebileceğini ifade etmektedir (Taylor, 2005: 42). “Tanınmama ya da yanlış tanınma zarar verici olabilir; insanı, sahte, çarpıtılmış ve indirgenmiş bir varoluş tarzına hapsederek baskıya dönüşebilir.” (2005: 42). Örneğin, beyaz toplum kuşakları siyahlara kendilerinin aşağılanmış bir imgesini yansıtmaktadır ve siyahlardan bazıları, bu imgeyi benimsemeye karşı gerekli direnci gösterememiş durumdadırlar. Bu noktada, siyahların kendilerini değersiz görmeleri, içinde buldukları ezilmişlik konumunun sürdürülmesinde en güçlü araç durumuna gelmektedir (2005: 43).

B. Dışlanmış ve Aşağılanan Öteki

“Öteki”, “biz”den olmayandır. İnsanlar kendi aidiyetlerini (kimliklerini) paylaşmayan toplumsal/kültürel çevreleri yabancılaştırma eğilimindedir. Bu yabancılaştırmayı en iyi ifade eden kavram “öteki”dir. “İrk, etnisite, din, mezhep, hemşehrilik, aşiret, akrabalık, cinsiyet” gibi etkenlere göre durumsal olarak belirlenen ve konjonktürel duruma göre değişebilir olan²⁹ öteki, farklı olmayı ifade

²⁹ Uluslararası diplomaside, ulusların arasındaki ilişkiler temelde çıkar ilişkileridir. Dolayısıyla, uluslararası ilişkilerde bugün “biz” olan, kısa zaman sonra “öteki”ne dönüşebilir. Örneğin, 1990'lara kadar ABD'nin önemli bir müttefiki konumunda bulunan, dolayısıyla “düşman olmayan öteki” olarak

ettiği gibi, düşman olmayı da ifade edebilir ya da potansiyel olarak *düşmanlaştırma* eğilimini içinde barındırır.

Ötekinin yaratılmasına birey düzeyinde yaklaşan psikologlar, grup düzeyinde yaklaşan sosyal psikologlardan farklı açıklamalar getirmektedir. Onlar, bireylerin önyargılarına psikolojik sağlıkları bakımından yaklaşmaktadırlar. Freud'dan beri, benliğin varlığını sağlıklı biçimde sürdürebilmesi için, bir *düşman yaratmaya* gereksinmesi bulunduğu, böylece kendisine olan kızgınlığını ve nefretini bu düşmanlara yönelterek, psikolojik sağlığını korumaya çalıştığı üzerinde durulmaktadır. Birçok bilim adamı önyargının temelinde kendinden nefreti görmektedir. Kendinden nefret eden bireyler, kendi yetersizliklerini farklı olana (ötekine) yönelterek ondan nefret etmektedirler. Bu yetersizlikler, siyasal hareketlerce kolayca yabancı düşmanlığı biçiminde kanalize edilebilmektedir. Bu güçlülük ve haklılık iddialarının altında, aslında hep bir haksızlık ve eziklik bulunmaktadır (Tekeli, 2007: 4).

Modernlik ve kapitalizm ile geleneksel toplum yapısını kıran batı toplumları, kendi gelişmişliklerini göstermek için sürekli olarak bir “öteki”ni tanımlamaya yönelmişlerdir. Bu süreçte batı toplumlarının gelişmişliği, “öteki” olarak tanımladıkları toplumların gelişmemişliği doğrultusunda anlam ve değer kazanmıştır. Etnosantrik bir bakış açısıyla ‘modernleşmiş batı’, *şimdi* ve *kendisi* olanı “ileri” ve “gelişmiş” olarak; kendisine benzemeyen *farklı* olanı da “geri”, “ilkel”, “modern olmayan” “öteki” olarak tanımlamaya başlamıştır. Böylece, “öteki” olarak tanımlanan geleneksel toplumlar için, modernleşme bir seçim olmaktan çıkarak, bir zorunluluk, bir mahkûmiyet halini almıştır (Berman, 2005: 175).

“Ötekileştirme”, bir tanıma / bilme biçimi olmanın ötesinde; aşağılama³⁰, kaçınma, düşmanlaştırma, evlilik ilişkisi kurmama gibi tutumları da içerir. “Öteki”

değerlendirilebilecek olan Irak, yeni çıkar ilişkileri gereği, Irak devlet başkanı Saddam Hüseyin'in şahsında ötekileştirilmiştir. Irak ve yöneticileri, ortadan kaldırılacak düşman öteki kategorisine yerleştirilmiştir (Çapar, 2006: 39).

³⁰ Bora'ya göre; “her tür milliyetçilik açısından milli devletin bünyesindeki azınlıklar ‘öteki’lerdir, düşman/yabancı imgelerdir, varoluşları istisnai/kazaidir” (Bora, 1995: 34).

Çok yakın zamanlara kadar, birçok Batı toplumunda, beyazlar için siyahlar (bugün Afrika kökenli Amerikalılar veya Afro-Amerikalılar terimi kullanılmaktadır) dışlanan ve aşağılanan “öteki” idi. Örneğin; ABD’de 1865’te köleliğin kalkması, Afrika kökenli Amerikalılar’ın birinci sınıf vatandaşlık

bu yönüyle, kişinin ve onun mensubiyetinin karşısını tanımlayarak kendilik bilincini oluşturan bir kimlik bileşenidir ve “etnosantrizm”in kaynağıdır. Önceleri Avrupa-merkezci öznelliğe özgü olan ve şiddeti çağrıştıran “ötekileştirme”, 19. yüzyılda başlayan milliyetçi akımların kısa sürede bütün dünyayı sarmasıyla birlikte yayılmış ve insanların kendilerini tanımlamalarında birincil bir başvuru çerçevesi haline gelmiştir (Aydın, 2003: 661). Milliyetçi akımlar, bir yandan milli ben ve biz merkezli kimlikler oluştururken öte yandan da öteki kimlikler yaratırlar. Bu noktada, milliyetçiliklerin öz itibariyle ötekilik üzerine kuruldukları söylenebilir.

Milliyetçi akımlar, bir yandan biz merkezli kimlikler oluşturup, öte yandan da öteki kimlikler yaratırlarken, çoğunlukla kendi ideolojilerine destek olacak argümanları tarihte bulmaya çalışırlar. Bunun için *tarih yazıcılığı* kimi zaman/çoğu zaman bilinçli, kimi zaman da bilinçsiz olarak, üstünlük iddialarını temellendirecek, çatışmalara meşruiyet kazandıracak “ötekiler” yaratmaya katkıda bulunur. Tarihçi Buttenfield’in konu ile ilgili şu yorumu oldukça dikkat çekicidir; “Okullarda öğretilen tarih dersleri, övünme, gurur ve küstahlık getirdi. ‘Herkes haksız sadece biz haklıyız’ inancını (*etnikmerkezçiliği*) kuvvetle besledi. Öğrendiklerimizin çoğunu unutmaktan başka çare yok.” (Aktaran, Güvenç, 2007: 27).

Kimin öteki, kimin biz/ben olduğuna gelince; kentliye göre köylü, burjuvaziye göre işçi, Avrupalıya³¹ göre Doğulu – Afrikalı ve Güney Amerikalı, Müslümana göre Hıristiyan, dindara göre dinsizler, Türk’e göre Kürt veya diğer azınlıklar, beyaza göre zenciler veya sarılar, kapitalistlere göre komünistler vb. “Her bir kategori diğerinin ötekisi gibi görünmekle birlikte, gerçekte ve toplumbilimlerindeki anlamıyla öteki, egemen kültürün, erkin, siyasanın vs. hegemonyası altında yaşamak zorunda bulunan, güçsüz ve azınlıkta olandır.” (Çapar, 2006: 38).

haklarına kavuşmalarını sağlamamıştır. 1964’te “Sivil Haklar Yasası” çıkana kadar, ABD’de çoğu eyalette siyah çocuklar beyazlar ile aynı okula gidemez, otobüse aynı kapıdan binemez, aynı apartmanda oturamaz, aynı restoranda yemek yiyemez, kamusal alandaki tek çeşmeyi, “halka açık” bir tuvaleti en temel ihtiyaçları için kullanamazlardı (Somersan, 2004: 143).

³¹ Saul Bellow, “Zulular, bir Tolstoy çıkardıkları zaman onu okuruz”, dediğinde, bu söz yalnızca Bellow’un Zulu kültürünün değerlerine karşı de facto duyarsız olduğunu gösterdiği için değil, çoğu zaman insanların eşitliği ilkesinin inkâr edildiğini yansıtan bir söz olarak anlaşıldığı için Avrupa’ya özgü saygısızlığın ve “ötekileştirme”nin özünü dile getiren bir önerme olarak görülmektedir (Taylor, 2005: 55).

Üstünlük iddiasında bulunarak ya da bulunmak için (Erikson, 1966: 156) yaratılan öteki kavramı, başkalarını denetim altına almaya ve onları sömürmeye gerekçe oluşturmaya yaramaktadır. Tekeli'ye göre, denetleyenler, hâkim olanlar, ötekini sadece kendi denetimlerine bir meşruiyet söylemi kazandırmak için değil; aynı zamanda ötekinin üzerindeki denetimi sürdürmek için araçsal amaçlarla da yaratmaktadır (Tekeli, 2007: 2). Uluslararası ötekileştirmenin ekonomik, siyasal, askeri/militarist güçle bağlantısı olduğu, güçlü devletlerin ve toplulukların daha güçsüzler üzerinde baskı³² kurmasından, onları yönlendirmesinden ve onlara çeşitli değerler atfetmesinden anlaşılmaktadır. Kavramsal olarak ötekileştirilen toplumlara, uluslararası boyutta uygarlık götürme iddiası ve onları “biz”denleştirmek söylemleri –yani ötekini “ehlileştirme”, demokratikleştirme, uygarlaştırma söylemleri– ve bu söylemlerin eyleme dönüştürülmeleri, temelde “insani” nedenlerden ziyade, ekonomik çıkarlara dayanmaktadır. Bu konunun en güncel örneği olarak, “Irak halkını özgürleştirme ve Irak’a demokrasi getirme” söylemleri ile 2003 yılında başlayan ABD'nin Irak'ı işgali verilebilir.

İnsanları kategorilere ayırıp ötekiler yaratma ve ötekini aşağılama, küçümseme tavrının izlerini pek çok düşünürde bulmak mümkündür. Örneğin, Platon'un insanları üçlü sınıflandırmasında tipik bir ötekileştirme görülür. Platon'a göre, birinci tür insan doğa tarafından yönetmek için değil, çalışmak için yaratılanlardır ve bunların mayasına demir ve tunç katılmıştır. İkinci tür ise tampon bir grup gibidir; mayasında gümüş bulunan bu grup başkalarının kontrolü ve yönetimi altında yönetmek için yaratılanlardır. Mayasında altın bulunan üçüncü tür ise, araçları ve amaçları nihai olarak belirlemek gibi en yüksek düzeyde devlet adamlığı görevlerine uygun olarak yaratılanlardır (Platon, 2008: 111).

Aristoteles de “bazıları yönetecek, bazıları da yönetileceklerdir” diyerek insanlar arasında bir kategorizasyona gitmektedir (Aristoteles, 2008: 13). Aristoteles'e göre, “bu yöneten-yönetilen ilişkisinin birçok çeşitleri vardır ve bu

³² Bir grubu, bir ulusu ötekileştirmek, onlar üzerinde baskıyı meşru kılma çabasını da beraberinde getirebilmektedir. Örneğin, Kızılderililer en etkili ötekileştirme araçlarından temsil yolu ile vahşi, uygarlıktan yoksun, barbar ve tehlikeli yamyamlar olarak kurgulanınca, onlara uygulanan baskılar da meşru kılınmaktadır. Hıristiyanlığı yaymak gibi kutsal bir misyonu da ekleyince, öteki Kızılderili'yi fethedip onu köleleştirmek için artık ahlaki bir kılıf da bulunmuş olmaktadır (Yumul, 2000: 100).

ilişkilere her yerde rastlanır. (...) Bu bütün doğaları gereğince, özellikle canlı yaratıklarda görülür; canlı yaratık ilk önce zihin ile bedenden oluşur, bunlardan birincisi yöneten, ikincisi yönetilendir. (...) Zihnin beden üstündeki yönetimi (efendinin kölesini yönetişi gibi) mutlaktır.” (2008: 13). Aristoteles, doğadan gelen bu temel ayrımı, yani yöneten-yönetilen ilişkisini açıkladıktan sonra, özgür insanlar ve köleler; erkek ve kadın arasındaki doğal farklılıklara değinmektedir. Bu noktada Aristoteles, ötekiler yaratmakta ve doğaları gereği köle ya da kadın olan ötekileri şu sözler ile küçümsemektedir;

“(...) erkekle dişi arasında, önceki doğadan üstün, beriki aşağı ve uyruktur. Bu genel olarak tüm insanlık için de geçerlidir. Bundan ötürü, diyebiliriz ki, iki insan topluluğu arasında, (...) işleri bedenlerinin kullanımından ibaret kalan ve kendilerinden daha iyi bir şey beklenemeyecek olanlar, bence, doğadan köledir. Sözü edilen benzerlerinde olduğu gibi, onlar için de böylelikle yönetilmek ve uyruk olmak daha iyidir. Öyleyse, ‘doğadan köle’ bir başkasına bağlı olabilen, dolayısıyla de bağlı olan ve akıl yürütme yetisinden anlayacak kadar pay alan, ama ona sahip olacak kadar pay almayan bir kimsedir. (...) Kölelerin kullanılması da, evcil hayvanlarınkinden hiç ayrılmaz; biz her ikisinden de bedensel gereksinimlerimizin giderilmesinde yararlarıdır.” (Aristoteles, 2008: 13, 14).

Açık bir ötekileştirme paradigması Nietzsche’de de görülmektedir. Nietzsche, hem etnik azınlıkları, hem kadınları hor görmekte ve onların hiçbir hakka sahip olmadıklarını düşünmektedir. Nietzsche’ye göre, onlar *haklı olarak* zulüm ve aşağılanmanın *doğal nesnel*eridirler. Nietzsche etnik azınlıkları hasta, tehlikeli olarak tanımlamakta, onları (ezilenleri, itilip kakılanları, en zayıfları) “insanlar arasında yaşamı baltalayanlar, yaşama olan güvenimizi sorgulayarak [bizi] en tehlikeli biçimde zehirleyenler” olarak nitelendirmektedir (Aktaran, Çapar, 2006: 45).

David Hume ise, sömürge Afrikalı zencilerin, hatta Avrupa’ya yerleşmiş ve uzun süredir orada yaşayan Avrupalı zencilerin aşağı ırktan oldukları ve bunun “doğal” olarak böyle olduğu tezini savunmaktadır;

“Zencilerin genel olarak tüm diğer beyaz insan türlerinden (çünkü dört beş değişik cinsi vardır) *doğal olarak* aşağı olduğu kuşkusunu taşıyorum. Beyazlardan başka hiçbir oluşumda ne uygar bir ulusa, ne de eylem ve birikimde seçkin bir bireye rastlanmamıştır. Aralarından ne usta bir imalatçı, ne sanatçı, ne de bilim adamı

çıkılmıştır. (...) Sadece sömürgelerimizden söz etmiyorum, tüm Avrupa'ya yayılmış zenci köleler vardı, bunların hiçbiri bir yetenek belirtisi göstermemiş, eğitimsiz aşağı tabakalardan insanlardır ve her meslekte kendi farklılıklarıyla aramıza gireceklerdir.” (Aktaran, Çapar, 2006: 52).

“Öteki”nin imhası ya da ilerleme düşüncesi içinde “öteki”nin “kendi”ne – yani olumlu tanımlanana– dönüşmesi aslında neredeyse tüm erken dönem düşünürlerinin düşüncelerinde görülmektedir. Örneğin Hegel, “*ilerlemiş*” ya da “*geri kalmış*” arasındaki ilişkiyi şu şekilde tanımlamaktadır: “Uygur milletler, devletin aynı cevheresel momentine erişmemiş olan öteki milletlere barbar gözüyle bakmakta ve onlara karşı böyle davranmakta haklıdırlar. Böylece, bir çoban kavim, avcı kavimleri; bir çiftçi kavim, bunların her ikisini, vs. Barbar olarak görebilir.” (Aktaran, Ercan, 2003: 72). Hegel, “Dünya Tarih Felsefesi” üzerine çalışmasında, halklar arasında tarihsel olan ve olmayan halklar ayrımını yapmıştır. Hegel *tarihsel halkları*, kültürel olarak gelişmiş, güçlü ve dünya tarihinin gelişmesine katkıda bulunabilen halklar olarak tanımlarken; *tarihsel olmayan halkları* ise, manevi olarak zayıf, kendi kendilerini geliştirmekten yoksun olan ve dolayısıyla da tarihte hiçbir uygarlaştırıcı misyona sahip olmayan halklar şeklinde tanımlamaktadır. Bu nedenle, Hegel’e göre tarihsel olmayan halklar, tarihsel olanlara tabi olmalıdırlar. Örneğin Çin, Hegel’e göre dünya tarihinin gelişimine herhangi bir katkısı olmayan toplumlardan biridir (Aktaran, Ercan, 2003: 72).

Nietzsche, Platon, Aristoteles, Hegel ve Hume; ötekileştirme, aşağılama ve düşmanlaştırma tavırları ile düşünürler arasındaki yegâne örnekler değildir. Özellikle, oryantalist³³ düşünürler için Doğu ve Doğu toplumları istisnasız “öteki”dir. Düşünürlerin Avrupa dışı toplumları ötekileştirmelerinde Türkler ile ilgili yorumlarla da karşılaşmaktadır. Örneğin, Leibniz’e göre Türkler, dünyanın en aptal da olsalar, içlerinde Türklere Hıristiyanların sahip olduğu bütün ilahi ve insani

³³ “Oryantalizm daha genel bir ötekileştirme biçimidir. Diğer ötekileştirmelerden farklı olarak oryantalistizm, yalnızca bir küçük grubu değil, bir çok ülkeyi hatta kıtaları kapsayan bir ötekileştirme biçimidir. Bu doğrudan Doğu’yla, Doğu’ya bakışla ilgili bir durumdur. Fakt bu aynı zamanda, Afrika kıtasını da içine alacak kadar geniş bir Doğu coğrafyasıdır. (...) Oryantalist bakış açısıyla Doğu, zavallı, güçsüz, araştırma nesnesi, gizemli bir yerdir. İlginçlikler içeren, farklı olan ve bu farklılığıyla Batı’yı tahrik eden, Batı’nın üzerinde daha çok çalışmasını güdüleyici özellikler taşıyan bir ‘coğrafya’dır. Bu yalnızca fiziki bir coğrafya değil, aynı zamanda kültürel ve siyasi bir coğrafyadır.” (Çapar, 2006: 48).

bilimleri öğretecek sayıda dönme Hıristiyan bulunmaktadır; Türklerin eksikliği ciddi bir uygulama ve sebattır (Hentch, 1996: 131). Oryantalist Avrupa’da Türkler (ve Osmanlılar) çoğunlukla olumsuz imajla anılırken, Türklerin içeriye ve çevreye bakışları da oryantalistçe olmuştur. Avrupalı, Türk’ü çoğu zaman öteki olarak görmüş ve aşağılamış, birçok olumsuz sıfatla nitelemiştir; ama Türklerin de kendi içinde ötekileri vardır. Söz konusu ötekiler, gayrimüslim azınlıklar, Kürtler ve Alevilerdir.

C. Kabul Görmüş ve Özenilen Öteki

Düşmanca ve olumsuz ötekiliğin tersine, belki de daha çok olumluluk çağrıştıran bir ötekililik durumu, Babaoğlu tarafından ortaya koyulmuştur. Ben ile öteki arasında bir ilişki söz konusudur, ancak bu ilişkide öteki her zaman çok kötü anlamlar çağrıştırmayabilir de. Düşman ve hasım olmayanlar da, kim olduğumuz hususunda veya kimlik ve aidiyet oluşturmada bize yardımcı olabilirler. Babaoğlu’na göre, “öteki, *orası* veya *oradaki* düşman değildir. Öteki fenomenolojik psikolojinin sen-ben ikiliği gibidir. Öteki olmadan ben’in arzusu olmaz. Beni mümkün kılan *ötekidir*.(...) Öteki, ötekidir; ama set çekilen, uzaklaştırılan, görmezden gelinen veya görünmez kılınmaya çalışılan değildir.” (Babaoğlu, 2000: 63). Ötekinin olmayacağı bir toplum düşünülemez gibi, ötekisiz bir kimlikten de söz edilemez.

Öteki, her zaman aşağılanan, bir sorun olarak görünen “düşman” kategorisinde olmayabilir. Bazen öteki, “beriki”nin (ben’in, biz’in) yaratıcılığının ortaya çıkmasına da yol açabilir. Bunun yanı sıra, ulaşılamaz olan, idealleştirilen, imrenilen, özlenilen, özenilen ve ileride aynı toplumsal düzlemde olunması düşünülen öteki de vardır. Örneğin, Batı toplumlarını ve devletlerini kendisine örnek almış birçok “gelişmekte olan devlet” için Avrupa ve ABD, bu anlamda bir ötekidir (Çapar, 2006: 21).

Türklerin ve Türkiye’nin Batılılaşma süreci ve bu süreç içindeki pratikler, bu konuda örnek olarak verilebilir. Türkler, Tanzimat’tan bu yana kendileri için model oluşturan Batı’nın çekim alanına girmişlerdir. “Batı hayranlığı” olarak ifade edilen bu durumu “özenilen öteki” biçiminde anlamak da mümkündür. İmparatorluğun askeri reformlarla Batı’yı örnek almasının yanısıra, Avrupalılaşma (Batılılaşma)

hareketinin edebi çevrelerde başlatılmış olduğu söylenebilir. 1800'lerde İmparatorluğun ve Osmanlı aydınlarının yüzlerini Avrupa'ya çevirmesi, yetenekli gençlerin Avrupa'ya (özellikle de Fransa'ya) öğrenim amacıyla gönderilmeleri, kurtuluşu Batı'da gördüklerinin bir işareti olarak görülebilir. Oysaki İmparatorluğun güçlü olduğu dönemlerde, Avrupa'nın hiç de özenilecek ve imrenilecek bir tarafı yoktu. Öyleyse, bu bir anlamda güçlüye özenmedir. Çünkü Osmanlı aydınının ve yönetiminin Batı'yı model alması Osmanlı'nın gerileme ve çöküş dönemine denk gelmektedir. "Aslında, Türkiye'nin tarihi Tanzimat'tan 1940'lara kadar evrenselciliğin temsilcisi Avrupa ve Avrupalılaşıma örnekleriyle, sonraki yıllarda ise Amerika ve Amerikalılaşıma örnekleriyle doludur." (Sözen, 2000: 13).

Ötekinin özenmenin bir başka göstergesi de giyim, kuşam, müzik, yiyecek gibi kültürel alışkanlıklar ve pratiklerdir. Amerika ve Avrupa'dan dünyanın birçok ülkesine yayılan jean pantolonlar, rock, heavy, metal, rap gibi müzikler, fastfood türü yiyecekler kısa sürede moda haline gelmektedir. Özellikle genç kuşak bu simgeleri alarak, özümsemeye çalışarak özendiği ötekiyle eşitlendiğini, dolayısıyla artık öteki olmadığını düşünmektedir.

Ötekinin olmadığı bir toplumu düşünmek zordur ve ötekinin olmadığı bir toplum arayışı anlamsızdır. Anlamalı olan arayış, bir toplumda çatışma yaratmayan, dışlayıcı olmayan "öteki" anlayışlarının nasıl kurulacağıdır. Tekeli'ye göre, burada "anahtar kavram, ötekileri yaratan bizlerin bir üstünlük iddiası taşımamasıdır. Bizler ve ötekiler, hiçbir biçimde üstünlük ima etmeyen farklılıklar üzerine kurulduğunda ya da içten ve dıştan sürekli olarak eleştirilerek, üstünlük iddialarından arındırılarak sadece farklılıklara indirildiğinde bir sorun kalmayacaktır." (Tekeli, 2007: 3).

IV. ETNİSİTE KAVRAMI

Eski Yunanca'da "halk" anlamına gelen "*ethnos*" sözcüğünden türetilen etnisite kavramı, atalara ait ortak mirasla karakterize edilen bir topluluktan geldiğine inanan kimseleri ifade etmekte ve ortak kökenden, akrabalıktan kaynaklanan kültürel birliğe uygun düşmektedir. Buradaki köken vurgusu biyolojik olmaktan ziyade sosyolojiktir, bu nedenle Yunanca'da sadece kan bağına dayalı birliği ifade eden ve kabile anlamına gelen "*genos*"tan farklı bir anlam içermektedir (Smith, 1986: 21).

Yunanca’da bu sözcük bir siyasallıktan çok belirli bir tür beşeri birlik biçimini ifade etmektedir. Bu haliyle “halk” anlamında bir ulusa gönderme olarak kullanılabilen, ancak Yunanca’nın tarihinde ortaya çıkan *kratos* (devlet) – *ethnos* ayrılığına bağlı olarak devlet kavramına herhangi bir göndermesi bulunmamaktadır. Yani içeriği siyasal değildir (Aydın, 1998: 53, 54).

Eski Yunanca’da “*ethnos*” sözcüğü şehir dışında kalan halkları, yani Yunanlı olmayan periferik yabancıları ifade etmek için kullanılmaktadır. Şehir dışındakiler, şehir için tehlike arz eden barbarlardır. Dolayısıyla, kavramın çağrıştırdığı çok önemli üç imge; suçlama, aşağılama ve dışlamadır. Kavram *ötekiler* için ve *ötekileştirmek* için kullanılmaktadır, çünkü Yunanlılar kendilerini tanımlarken “*genos Hellenon*” terimini kullanmaktadırlar (Sağır ve Akıllı, 2004: 2).

“M.S. 4. yüzyılda Theodosius döneminde Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu’nun resmi dini ilan edilmesinin *ethnic* kavramının kullanım alanını genişlettiği ve bağlamını değiştirdiği ileri sürülebilir. Bu yüzyıldan sonra Latin dilinde *ethniscus*, *ethnica* veya *ethnicum* gibi değişik biçimlerde kullanılan *ethnic* kavramı, pagan, putperest, batıl inançlı kişi anlamına gelmektedir.” (Sağır ve Akıllı, 2004: 3). Sözcüğün sıfat hali, *ethniscos*, Latinceye *ethniscus* olarak girmiş ve sözcük, “yabancılar”, “bizden olmayanlar”, “ötekiler”, “dinsizler”, “ilkeller”, “bizimle aynı dini paylaşmayanlar” anlamlarında kullanılmaya başlanmıştır (Somersan, 2004: 22). “Böylelikle, Hıristiyan Roma döneminde *ethnic* kavramının, evrensel ve doğru tanrının emirlerine göre şekillendirilmeye çalışılan ekümenik düzenin önündeki antik çağdan kalma Greko-Helen ve barbar tortularla beslenen mikro kimlikleri ve kültürleri anlatan dışlayıcı bir anlamı olduğu düşünülebilir.” (Sağır ve Akıllı, 2004: 3). Kavram, 14. yüzyıldan 19. yüzyılın yarısına kadar İngilizce’de de bu içerikle anlaşılmalı; ancak bundan sonra ırk özelliklerine de değinir bir şekilde ifadelendirilmiştir.

20. yüzyıl başlarından itibaren, etnik kavramının ve bu kavramla bağlantılı kavramların sosyal bilimler ve günlük dildeki kullanım alanlarının önceleri yavaş; daha sonraları ise giderek artan bir şekilde genişlemeye başladığı söylenebilir. 1950’li yıllarda etnisite terimi sosyal bilimlerde çok fazla yer almazken, 1960’lar

kavramın giderek önem kazanmasına tanıklık etmiştir. 1960'larda sömürgelerin çözülmesi, Afrika ve Asya kıtalarında yeni devletlerin kurulmasıyla birlikte, kavram giderek önem kazanmıştır. 1970'li yıllardan sonra etnisite ile etnisitenin dirilişinin ve biçimlerinin anlamı üzerine sayısız kitap ve çalışma yayımlanmıştır.³⁴ Daha yakın zamanlarda ise, eski sömürge ülkelerinde yaşanan çatışmaların sürekliliği, Komünist rejimlerin yıkılmaya başlaması, eski Yugoslavya topraklarında yaşanan etnik temizlik olayları, etnisite olgusunu sürekli olarak sosyal bilimlerin gündemine oturtmuştur. Etnisite kavramının artan kullanımının bir diğer nedeni de, sömürge sonrası toplumlardan ve bağımlı ekonomilerden kuzey Avrupa ülkelerine gelen göçmenler; bu göçmenlerin Avrupa Birliği içindeki varlığının yarattığı siyasal, kültürel problemler ve kimlik problemleridir.

Etnisite eski bir kavram olmasına rağmen³⁵, “siyasi bir kavram olarak 1953'teki ilk kullanımı, Amerikan sosyolog David Riesman'a atfedilir.” (Yıldız, 2001: 39). Klasik sosyolojide, etnisite terimini anlamaya yardımcı olabilecek bir çözümleme getirilmemiştir; Max Weber öncesinde ve klasik sosyologlar arasında etnisite konusu incelenmemiştir.³⁶ Örneğin, Karl Marx, etnisiteyi, dine benzer bir şekilde, bir tür yanlış bilinç olarak değerlendirmiş ve zaman içinde yerini başka unsurlara (ortak menfaate) bırakacağını belirtmiştir. Ferninand Tönnies ve Emile Durkheim geleneği ise, etnisiteden ziyade geleneksel ve modern toplum karşılaştırmaları üzerinde durmuştur (Guibernau ve Rex, 1997: 2). Durkheim'a göre, karmaşık topluma özgü mantık geliştikçe ve toplumsal işbölümü arttıkça, ırkın ve kalıtımın (kalıtım ırkın göstergesidir) rolü de azalacaktır. Aynı zamanda, ulusçuluk çağında yaşayan Fransa yurttaşı Durkheim'a göre kolektif yaşamdaki etnik boyutu göz önüne almak, ulusal birliği tartışma konusu yapmaktır.

³⁴ Bu süreçte, *etnik* grup ve *etnisite* terimleri, çoğu kez tanımlarının bile yapılmasına gerek duyulmaksızın aşikâr gerçeklikler olarak bilimsel literatüre kendilerini kabul ettirmişlerdir. 1974'te *Ethnicity* adındaki derginin çıkarılmasıyla, etnisite gerçek bir kült halini almıştır (Schnapper, 2005: 282).

³⁵ Ancak Wallerstein, “etnik grup” kavramının ırk, ulus gibi kavramlara göre oldukça yeni olduğunu ve önceden yaygın olarak kullanılan azınlık teriminin yerini aldığını belirtmektedir (Wallerstein, 2000b: 98).

³⁶ 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başlarında geleneksel kimliklerin modernlik ile beraber kısa sürede kaybolacağına dair inanç, bu ilgisizliğin nedenlerinden biri olabilir.

A. Etnisite ve Etnik Grup

Etnisite, terim olarak, ulusun orijinal anlamı olan ortak kökene dayalı grup aidiyeti anlamına gelen Yunanca “*ethnos*” kelimesinin bir türevidir ve halkın karşılığı olarak kullanıyor olmasına rağmen “halk kelimesinin masumane ifadesinin ötesine geçmiş ve çatısı altında toplama iddiasında olduğu kesimin ortak/özgün çıkarlarını dile getiren gelecek projesini de bağrında taşımaya başlamıştır.” (Bostancı, 1998: 38-55). Belirtmek gerekir ki, kavramın içerdiği olumsuz çağrışım, hala devam etmektedir. Günümüzde birçok ülkede etnik grup kavramı, sadece azınlıkları ve aşağı görülenleri sınıflandırmakta kullanılmaktadır; hâkim ve çoğunluk grupları kendilerini etnik olarak tanımlamamakta, örneğin, İngiltere’de etnik azınlıklar terimi çoğunlukla öncelikle beyaz olmayan göçmenler için kullanılmaktadır (Guibernau ve Rex, 1997: 4).

Max Weber’in, etnik grup kavramını inceleyen ilk sosyal bilimci olduğu söylenebilir. Özgün olarak 1922 yılında yayınlanan; ancak kaleme alınışı 1914 öncesinde olan çalışmasında statü grupları çerçevesinde ırk, etnik grup ve ulus konularına değinmiştir. Weber etnisitenin, biyolojik kökenleri olmakla birlikte, öznel bir inanç olduğunu vurgulamış ve etnik grupları, “fiziki görünüş ve/veya gelenek ya da sömürgeleştirilme ve göç nedeniyle ortak kökenleri olduğuna subjektif olarak inanan insan toplulukları” olarak tanımlamıştır (Weber, 1996: 35; Weber, 1997: 18).

Weber’e göre, etnik bir topluluğun ortaya çıkması için bireylerin öncelikle nesnel ortak noktalarının neler olduğunun bilincine varmaları gerekmektedir; sonra da bu bilinçlenme ölçüsünde eylemlerine yön vermelidirler. Yani, etnik ya da ırksal bir topluluk oluşturmak için doğuştan ve kalıtsal olarak nitelenen bazı nesnel özellikleri bireylerin paylaşması yeterli değildir; onları birleştirenin ne olduğunun da bilincinde olmalıdırlar. Bu durumda etnik topluluğu oluşturan şey, nesnel etkenler³⁷

³⁷ Weber’e göre dil ortaklığı ve yanı sıra benzer dinsel gösterimlerle koşullanmış ritüel yaşam düzenlemesindeki benzerlik, her yerde, etnik yakınlık duygusu bakımından son derece etkin etkenlerdir; özellikle de, ötekinin davranma biçimindeki anlamlı ‘anlaşılabilirlik’, topluluklaşmayla ilgili en temel varsayım olduğu için (Weber, 1978: 390). Bir etnik ya da ulusal gruba aidiyetin en önemli göstergelerinden biri dildir. Dil, kültürün de temelidir ve kültürün bütünlüklü biçimde esas taşıyıcısıdır. Bir ulusun ya da etnin bağımsız bir ulus-devlet kurma projesinde genellikle (ulusal) dil ağırlıklı bir yere sahip olur. Dil, önemli bir kimlik göstereni olmakla birlikte, bir ulusal ya da etnik kimliği oluşturmada yalnız başına yeterli değildir. Yine Weber’e göre, “aile ve en yakın çevre

(özellikle dil, benzer dinsel gösterimlerden doğan ritüeller, tarihsel ya da siyasal anılar) değil, insanların inancıdır. Nesnel etkenler topluluğun kurulmasında ve sürdürülmesinde katkıda bulunmaktadır, ancak onun oluşum nedeni değildirler. Etnik topluluğun su yüzüne çıkması, insanların öncelikle aynı yaşam adetleriyle ve aynı yaşam alışkanlıklarıyla var olduklarının bilincine varmalarına bağlıdır. Etnik topluluk inancının oluşmasında, ırkın da rol üstlendiği doğrudur; ancak ırk, kültürden ve siyasal örgütlenmeden çok daha zayıf bir rol oynamaktadır ve ırksal nitelikler ancak son aşamada dikkate alınır (Weber, 1978: 385-387).

Horowitz'e göre, etnisite kalıtsal olduğuna inanılan kişisel özellikler ile taşınan kolektif soy mitine dayanmaktadır. Etnisite, renk, din, dil açısından farklılaşan grupları kolayca kapsayan şemsiye kavramdır; 'kabileleri', 'milliyetleri' ve 'kastları' kapsamaktadır (Horowitz, 1985: 52, 53).

Bir tanımlamanın gerekliliği üzerinde duran Chandra'ya göre etnik kimlikler, üyeliğin soy ile ilişkilendirilen nitelikler ya da soya ilişkin olduğuna inanılan nitelikler ile belirlendiği, kimlik kategorilerinin bir altkümesidir. Soya dayalı nitelikler ile Chandra, genetik (örneğin; deri rengi, cinsiyet, saç tipi, göz rengi, boy ve fiziksel özellikler) ile ya da kültürel ve tarihsel miras (örneğin; isimler, diller, doğum yeri, atalarının ve ailenin kökeni) ile yaşamboyu öğrenme süreci ile kazanılan nitelikleri kastetmektedir. Soya ilişkin olduğuna inanılan nitelikler ile de, gerçekte var olup olmadığına bakılmaksızın hayran olunan ve inanılan mitleri kastetmektedir. Bu nedenle tanım, sübjektif ve objektif unsurların her ikisini de içermektedir (Chandra, 2006: 400, 401).

Göka, etnisitenin "doğuştan getirilen 'verili' bir durum, bireylerin aidiyet duyguları ile kabul ettikleri, genetik yollarla nesiller arası sürekliliği sağlayan, ortak noktaları -aynı dili, gelenekleri- canlı tutan, topluluk oluşumunda temel olan ritüelleri eksen alan toplumsal organizasyon" olarak tanımlanabileceğini belirtir (Göka, 2006: 233). Etnisite, gelenek oluşumunda birincil rolü bulunan ortak bir ataya sahip olmayı, kökene ait mitolojileri ve paylaşılan bir tarihi içerir (2006: 233).

tarafından aktarılmış ortak geleneğin ürünü olan dil ortaklığı bile karşılıklı anlaşmayı, dolayısıyla her türlü toplumsal ilişkinin kurulmasını olabilecek en yüksek ölçüde kolaylaştırır. Bununla birlikte kendi başına topluluklaşmayı sağlamaz." (Aktaran, Schnapper, 2005: 88).

Simpson ve Yinger etnikliği, kendileri ve ötekiler tarafından ortak bir kökenden oldukları, ortak bir kültürün hatırı sayılır ölçüdeki unsurunu paylaştıkları ve ortak köken ve kültürün anlamlı içerikleri olan ortak etkinliklere katıldıkları düşünölen insanların oluşturduğu bir toplumsal kesim olarak tanımlamaktadır (Simpson ve Yinger, 2008: 11). Glazer ve Moynihan'a göre ise bir etnik grup; "farklı tarihi olan, çıkarları tanımlanmış ve yaşam tarzı toplumsal yaşamda, kültürde ve siyasette ayırt edilebilen farklı bir grup"tur (Aktaran, Schnapper, 2005: 281).

Bir etnik grubu tarihsel ve sembolik-kültürel nitelikleri öne çıkararak, soya ait mitlerin rolünü ve tarihi anıları vurgulayan, din, dil, gelenek ya da kurumlar gibi bir veya daha fazla kültürel farklılığa göre ayırt edilen kolektif bir kültürel tip olarak (Smith, 2004: 41) tanımlayan Smith'e göre; kolektif bir özel ad, ortak bir soy miti, paylaşılan tarihi anılar, ayırıcı ortak kültür, özel bir "yurt"la bağ, dayanışma duygusu etnik toplulukların taşıması gereken niteliklerdir (Smith, 1986: 22-30; Smith, 2004: 42). Bununla birlikte Smith, etnisiteyi esas olarak sosyal ve kültürel bir grup olarak ele alır ve onu ortaya çıkaran özelliklerin daha çok nesilden nesile aktarılan paylaşılmış tecrübeler ve ortak kültürel değerler olmakla birlikte, az da olsa şehirleşme, okuryazarlık oranları gibi nesnel göstergelerden de beslendiğini belirtir (Smith, 1986: 22). Kılık kıyafet, töre, beslenme, sanat, ritüeller, dil ve benzeri kolektif yaşamın sembolleri, gerçekte *ethnie*³⁸'nin üyelerini dışarıdakilerden ayırt etmeye yarar. Bu nedenle de *ethnieler* kendilerini çeşitli folklorik sembollerle ifade etmektedirler (1986: 45).

Smith, soy miti olmadan etnilerin hayatta kalmasının son derece güç olduğunu belirtmektedir (Smith, 2004: 40-41). Etniler, ecdada dair herhangi bir olgusal veriye değil; ortak ecdada dair mitlere ihtiyaç duyarlar. Yani önemli olan genetik bir miras değil, ortak soy miti ya da inancıdır; fiziki kökenin gerçek olup olmadığı değil, buna olan inanç önem taşır. Daha önce de değinildiği gibi, Weber de etnisitenin, biyolojik kökenleri olmakla birlikte, öznel bir inanç olduğunu vurgulamaktadır; Weber'e göre etnik grubun bir üyesi olmak için "nesnel bir kan

³⁸ Smith'in tanımında, bir *ethnie* (etnik grup anlamında kullanmakta) sadece ortak bir isim, soy miti, tarih, kültür ve toprağa dayalı birleşme ile bir araya gelen bir halk kategorisi değildir, ayrıca kurumsal bir hümanist anlamı olan belirli bir kimlik ve dayanışma olgusunun oluşturduğu bir topluluktur (Smith, 1986: 55).

bağı olup olmaması” önemli değildir (Weber, 1996: 35). Horowitz de, benzer bir şekilde, etnik grupların oluşumunda gerçek bir kan bağı akrabalığı olsun ya da olmasın, ortak bir soya olan öznel inancı özellikle önemli görmektedir (Horowitz, 1985: 57). Van der Berghe’e göre, etnisite –yani etnik duygular ve dayanışma– yaygın akrabalık ilişkilerinden başka bir şey değildir; ve hiç kuşkusuz bu ilişkiler, doğal olarak kurgusaldır –insanlar aynı atalardan geldiklerine inanırlar (Aktaran, Schnapper, 2005: 115).

Etnisite, insan tarihi boyunca anlam ve tanınmanın temel kaynağı olmuştur. Birçok çağdaş toplumda, sosyal farklılaşmanın ve sosyal tanınmanın olduğu kadar, ayrımcılığın da kurucu bünyesidir (Castells, 2004: 56). Yinger, etnik bir grup tanımlamasının üç etkenden oluştuğunu ileri sürmektedir; (1) dil, din, ırk, kökenlerinin yerleştiği topraklar ve buna ilişkin kültürleri gibi özellikler açısından toplumdaki diğerleri tarafından farklı addedilme; (2) etnik grubun üyelerinin de kendilerini farklı atfetmesi ve (3) kendilerinin (gerçek ya da efsanevi) ortak soy ve kültürleri etrafında inşa ettikleri ortak etkinliklere katılma (Yinger, 1994: 3, 4). Bu etkenlerin her biri bir değişkendir; bu değişkenleri farklı kombinasyonlarda bir tablo içerisine yerleştirerek etnikliğin farklı parametreleri oluşturulabilir (bkz. Tablo 1).

Tablo 1: Etnik Kimlik Çeşitleri

I. Başkaları tarafından etnik olarak farklı addediliyorlar mı?				
Evet			Hayır	
II. Bireyler kendilerini etnik olarak farklı atfediyorlar mı?			Bireyler kendilerini etnik olarak farklı atfediyorlar mı?	
III. Ortak etkinliklere katılıyorlar mı?	Evet	Hayır	Evet	Hayır
Evet	1. Tam	2. Tanınmayan	3. Kişisel	4. Gizli
Hayır	5. Sembolik	6. Stereotip	7. Hayali	8. Etnik değil

Kaynak: (Yinger, 1994: 4)

Yinger, bu sorulardan bir tanesi bile “evet” olarak cevaplandığında, nedenleri ve sonuçları açısından dikkat gerektiren bir “etnik faktör” olduğunu vurgulamaktadır (Yinger, 1994: 4, 5). Örneğin, başkaları tarafından etnik olarak farklı addedilmeyen ve kendilerini etnik olarak farklı atfetmeyen bireyler ortak bir köken ve nesiller arası sürekliliğe sahip olan kültür doğrultusunda şekillenen ortak etkinliklere katılıyorsa, etnik çizgilerin mevcudiyetinin belki de ulusal bir ideoloji tarafından engellendiği ya da saklandığı bu gruba Yinger “gizli etniklik” adını vermektedir. “Hayali etniklik” sadece üyelerin inançlarında bulunmaktadır, ancak hiç şüphesiz bu durum onların davranışlarını etkilemektedir ve içinde yaşadıkları koşullar değişirse potansiyel olarak çok daha önemli hale gelecektir.

Etnisite'nin tanımı yapılırken, daha çok odaklanılan ya da dışarıda bırakılan özellikler vurgulanır. Örneğin Göka etnisiteyi, “ortak dil, müşterek kadim inançlar, kozmoloji-kozmogoni ve ortak yaşam ritüelleri etrafında kendisini organize edebilmiş insan grubu” olarak tanımlayarak komşu gruplardan farkını, gelecek nesillerde tekrar eden ortak özellikleri vurgulamıştır (Göka, 2006: 311).

Barth ise “kimliğin vazgeçilemeyen zorunlu bir bileşeni” olarak tanımladığı etnisitenin, “grupların kaynak bölüşümü sürecinde giriştikleri rekabetin bir fonksiyonu” olduğunu belirtir (Barth, 2001: 20). Barth'a göre;

“Etnisite töze ilişkin bir oluşum değildir; etnisite toplumsal grupların diğer gruplara mensup bireylerle girdikleri etkileşim süreçlerinde ortaya çıkan tasarımdır. Bireyler, geliştirdikleri grup dışı toplumsal ilişki süreçlerinde *öteki* tarafından ya tanınırlar ya tanınmazlar. Birey veya grup tarafından oluşturulan etnik kimlikler, bu süreçler sonrasında tasarlanır. Bu tanınma ya da tanınmama süreçlerinde şekillenen önyargılar, olumlu veya olumsuz düşünceler, kimliğin oluşumunu doğrudan belirleyen unsurlardır.” (Aktaran, Kaya, 2001: 7)

Barth, bu noktadan hareketle, “aynı etnik kökenden gelen ancak uzak coğrafyalarda birbirinden farklı etnik gruplarla etkileşim halinde yaşayan toplulukların geliştirdikleri etnik kimliklerin farklı olacağını” ifade eder. Bu nedenle, homojen bir Türk kimliğinden, Kürt kimliğinden, Alman kimliğinden, Flaman kimliğinden, Valon kimliğinden, Pathan kimliğinden veya Tamil kimliğinden söz etmek mümkün değildir. Bunun yerine Türk kimliklerinden, Kürt kimliklerinden

veya Tamil kimliklerinden vb. söz edilebilir. Homojen ve tekil kimlikler sadece söylencelerde yaratılabilen kurgusal kimliklerdir (Kaya, 2001: 8). O halde Sevimli'nin de ifade ettiği gibi; “etnilerin içinde de cinsel, sınıfsal, siyasi ve diğer tahakküm çeşitlerine temel oluşturan tabakalaşmalar ve kategoriler bulunmaktadır. Bazı durumlarda etni, biz ama özellikle hâkim durumda olan biz tarafından ötekinin kurgulanması olarak da oluşabilmektedir” (Sevimli, 2000: 101).

Etnisiteyi belirleyen, topluluğun algılamaları ve kendisini çevreleyen diğer topluluklara, “öteki”lere bakışıdır. O halde burada önemli olan, grupların kendilerini sahip oldukları özelliklere göre değil, başkalarıyla aralarında olan farklılıklara göre tanımlamalarıdır. Ancak farklılıklar üzerinden yapılacak tanımlamaların getireceği en büyük sorun, etnik kimlikleri, din ve sınıf gibi diğer kolektif kimlik türlerinden ayırmayı imkânsız hale getirmesidir. Kolektif kimliklerin bu iç içe geçmişliği, birbirinden bağımsız tanımları anlamsız hale getireceğinden, Armstrong ayırıcı tanımlamalar yapmaktan ziyade, kolektif kimlikler arasındaki etkileşimi irdelemeyi tercih etmektedir (Armstrong, 1982: 6).

Bir grubu diğer gruplardan ayırt etmek ve farklılığını belirlemek için bazı kriterlerden yararlanılabilir. Grup üyelerinin farklı inanç gruplarından olanlarla evlenmelerinin yasak oluşu, dinsel ve dilsel farklılıklar, ekonomik etkinlik ve gündelik pratikler açısından diğerlerinden açık bir biçimde farklı oluş, diğer gruplarla ortaklıkları olmakla birlikte kendilerini ayırt edici belirgin kültürel özelliklere sahip olmaları etnik grupların ayırt edici unsurları olarak sıralanabilir. Bu unsurların hiç biri, bir etnik grubu tanımlamada tek başına yeterli değildir, ama genel olarak iki ya da daha çok unsurun birlikteliği günümüzde etnik grup tanımlamasında belirleyici olarak kullanılmaktadır.

Antropoloji literatüründe ise etnik grup; biyolojik olarak kendi varlığını sürdürebilen, açık bir şekilde ortak bazı temel kültürel değerlere sahip olan, karşılıklı etkileşim ve iletişimin olduğu bir alan yaratan, kendisi ve diğer etnik gruplara ait bireyler tarafından bir etnik gruba aidiyetle tanımlanan insanlardan oluşan toplumsal kategoriler olarak tanımlanmaktadır (Barth, 2001: 13). “Bu ideal etnik grup tiplemesi

de aslında *ırk = kültür = dil veya toplum = ötekini dışlayan birim* şeklinde yapılan geleneksel ve muhafazakâr tanımlamalardan pek de farklı değildir.” (2001: 13).

B. Etnisitenin Dinamizmi / Değişkenliği

Etnik grupların, kendilerine özgü kriterlerle tanımlandıklarında bir süreklilik arz ettikleri görülmektedir. Etnik grupların sınırlarını belirleyen kültürel unsurlar zaman içinde değişebilir; ancak, grup üyeleri ve dışarıda kalan kimseler arasında kutuplaşmaya varan farklılıklar, etnik grupların sürekliliğinin teminatıdır. Bununla birlikte, etnik gruba aidiyeti belirleyen unsurlar ‘objektif’ olarak nitelenen farklılıklar değil, toplumsal süreçte oluşan farklılıklardır. Etnik grupların varlıklarının devamı, kültürel davranış açısından farklılıklarını sürdürebildikleri ölçüde mümkündür (Barth, 2001: 17-19).

İrkin kendisini öncelikle toplumsal bir olgu olarak tanımlayan Weber’e göre, etnik topluluklar arasındaki ilişkilerde asıl önemli etken, ırkın kendisinden çok, özel bir tarihsel geleneğin ürünü olan bütün bedensel habitustur: başta giyinme, süslenme ve kendini başkalarına tanıtmaya, beslenme ve cinsiyetler arası görev dağılımını yaparak ortak yaşamı düzenleme, yani antropologların tek sözcükle ifade ettiği *kültür*. Weber, salt kültürel özelliklerin ne denli önemli olduğunu defalarca vurgulamıştır; gelenek ve göreneklere bağlı bu özellikler, çoğu zaman etnik topluluklar arasındaki ilişkileri belirleyen tiksinti ya da aşağılama duygularını etkilemektedir (Weber, 1978: 385-387).

Etnik grupların bir parçası oldukları toplumla ilişkilerinin incelenmesi sonucunda, günümüz dünyasında çok-etnili topluluklar arasında dördü bir tipolojiden söz edilebilir (Yinger, 1994: 5);

- a) Bir toplum resmi olarak eşit etnik gruplardan oluşabilir
- b) Bir toplum, yüksek nüfuz edebilme özelliği ile bir ya da daha çok etnik gruptan ayrılan, birincil (esas) ulusal kültürel grup ile karakterize edilebilir.
- c) Bir ya da daha çok etnik grup, güçlü bir şekilde ana toplumdaki dışarıya yöneltilmiş olabilir.

- d) Bir ya da daha çok etnik grup, daha geniş toplum içinde ayrıcalıksız azınlıklar (*disprivileged minority*) olarak mahkûm edilmiş olabilir.

Bu dört örnek de karşılıklı olarak dışlayıcı değildir. Bir toplum, bu sosyal tipolojilerden birinin özelliklerini daha küçük ya da büyük derecede taşıyan bir ya da daha çok katmandan oluşabilir. Bu modellerin sabit olmadığını farkına varmak da önemlidir. Çünkü toplumlar, birinden diğerine hareket eden, dinamik varlıklardır. Daha doğrusu, toplumların hareketliliği ile birlikte bu dörtlü tipoloji de değişime uğramaktadır; sınırlar daha az ya da çok geçirgen hale gelebilmektedir, etnik gruplar arasındaki eşitlikler artabilmekte veya azalabilmektedir, dış toplumlar ile ilişkiler ve oryantasyon güçlenebilmekte ya da zayıflayabilmektedir.

Etniklik, *dinamik* bir durumdur. “Tarihsel kökleri ve sürekliliği olmakla birlikte konjonktürel olarak yeni etnik varlıklar ortaya çıkabilir; birkaç etnik grup birbiriyle kaynaşarak yeni bir etnik grup teşkil edebilir yahut biri diğerini asimile edebilir. Kavramın bu dinamik ve çok değişkenli durumu nedeniyle, etniklik tek bir ölçüte bağlanamaz.” (Aydın, 1998: 54). Kısacası, etnik sınırlar toplumsal olarak inşa edilir³⁹ ve az çok geçirgen özelliklere sahiptir; bu nedenle de değişmez değildirler.⁴⁰ Smith, farklı etnisitelerin modern çağa kadar değişik kıtalarda, çeşitli coğrafyalarda, zaman zaman ortaya çıkıp kaybolduğunu, sonradan yenilerinin ortaya çıktığını belirtmektedir. Smith, “*etnisitenin paradoksu*” olarak tanımladığı bu durumu şöyle ifade eder: “varlığını sürdürme ısrarındaki değişebilirliği ve değişime rağmen

³⁹ *Araçsalcı yaklaşıma* göre, etnik kimlik insanın doğuştan edindiği bir özellik değildir; her toplumsal veya siyasal kimlik gibi ulusal ve etnik kimlikler de sembolik bir inşadır. Araçsalcılar, etnisitenin sosyo-politik koşullar tarafından inşa edilen bir yapı ve bir takım siyasal amaçlara ulaşmak isteyen siyasal elitler tarafından bireyleri harekete geçirmede kullanılan bir araç olduğunu iddia etmektedir (Smith, 1986: 7-10). Kültürel, siyasal ve ekonomik seçkinler, toplumda iktidar ve avantajlarını koruyabilmek için siyasal mitler yaratmaktadırlar. Araçsalcılara göre etnisite, bu mitlerin manipülasyonunun bir sonucudur. Söz konusu seçkinler değişik etnik kategoriler arasında ve/veya içerisinde grupların kültürel öğelerini kullanarak ve bazen de bu öğeleri değişikliğe uğratarak veya yeni öğeler icat ederek siyasal iktidar, ekonomik çıkar ve sosyal statü yarışında avantaj elde etmeye çalışmaktadır.

⁴⁰ *Primordial (ilkçi) yaklaşım*, etnisiteyi doğuştan edinilen, doğduğu yerden ve akrabalık ilişkileri, din, dil, gelenek gibi sosyal pratiklerden kaynaklanan, doğal ve değiştirilemez bir bağlılık duygusu ve bundan doğan sosyal dayanışma olarak görmektedir (Smith, 1986: 7-10). Primordializme göre, etnik gruplar tarihin derinliklerinden bu yana var olan, somut ve bağımsız toplumsal oluşumlardır ve varlıkları başka faktörlere (ekonomik, sosyal, kültürel, tarihsel, coğrafi, vb.) indirgenemez ve bu faktörlerce açıklanamaz. Bu yaklaşıma yapılan en büyük eleştiri, bazı primordial bağlılıkların (din, dil, akrabalık, doğum yeri) değişkenliğine ve bunların duygusal öneminin her zaman geçerli olmadığına vurgu yapar (Brass, 1991: 69-75). Primordializm, etnik aidiyeti “akıl ötesinde” ve bazen “akıl dışı” fakat her koşulda değişmez ve somut bir olgu olarak gördüğü için de eleştirilmektedir.

varlığını sürdürmesi” (Smith, 1997: 27). Etnik kimlik –savaş, istila, sürgün, kölelik, göçmen akımları, din değiştirme gibi– tarihin kurduğu tüm tuzaklardan kendini yenileyerek kurtulmayı başarmaktadır.

Smith’e göre, bir etnik gruba aidiyet öznenin özgül durumuna göre değişiklik gösteren, zorunlu olarak gelip geçici ve kararsız tutum, algı ve duygularla ilgili bir meseledir. Bireyin durumu değiştiğinde, grup ayniyeti de değişecektir (Smith, 2004: 41). Eriksen de, “*Etnisitenin Ekonomisi*” üzerine yazdığı bir makalede “etnik kimlikler ve sınırlar zaman içinde farklılaşan ve çok değişebilir önemdeki toplumsal yapılandırmalardır” diyerek Smith’in görüşünü desteklemektedir (Eriksen, 2005: 359).

Farklı koşullar farklı tutumların oluşmasına neden olmaktadır. Etnik kimliğin kısmen değer yargılarıyla belirlenen kültürel bir oluşum olduğu düşünülürse, bu kimliğin oluşumunun bazen başarılı bir şekilde gerçekleştiği, ancak bazen de başarısızlıkla sonuçlandığı görülebilmektedir. Barth, “etnik kimliğin devamının her koşulda şart olmadığını ve değişen koşullarla yeni kimliklerin edinilebileceğini” düşünmektedir. “Sahip olunan etnik kimliğin devamının sağlanması ya da bu kimliğin bir başkasıyla değiştirilmesi, diğer etnik kimliklere sahip kimselerin performansına ve söz konusu kimseye sunulan imkânlara bağlıdır.” (Barth, 2001: 28).

Büyük Britanya’da ırk ilişkileri sosyolojisinin kurucusu olan Michael Banton’un etnilerarası ilişki alanı için ortaya koyduğu *akılcı tercih kuramına* (*the rational choice theory*) göre birey, kendi davranışlarının bedeli ile avantajlarını karşılaştırarak, kendi eylemlerinden elde edeceği yararı azamiye vardırarak biçimde davranmaktadır ve belli bir anda verilmiş kararlar gelecekteki tercih imkânlarını sınırlar. Banton’a göre bu kuram, etnik özdeşleşme mekanizmalarını anlamamızı sağlamaktadır. Birey, toplumsal yaşama katılma ve kolektif bir yapıya ait olma arzusu taşır; bu durum, çeşitli gruplarla (cinsiyet, toplumsal sınıf, ulus, etnik grup, vb.) özdeşleşme anlamına gelebilir. Belli bir anda, bu tercihi en avantajlı gördüğü anda, belli bir etnik grupta akıl yoluyla özdeşleşebilir. Koşullar değiştiğinde ise etnik özdeşleşme kazançlı olmaktan çıkabilir ve başka tür özdeşleşmeler tercih edilebilir.

Bu durum, etnik kimliklerin ve grupların tarihsel olarak belirmesi ve sonra gerilemesi ya da erimesi gibi hareketlilikleri açıklamaktadır (Banton, 1983: 103-106).

Etnikliği tanımlarken, bazı çağdaş düşünürler her bireyin bir etnik gruba ait olduğunu ifade ederler. Asgari etnik çeşitliliğin olduğu nadir örneklerde, toplum “etnik olarak homojen” tasvir edilmektedir. Toplumdaki büyük ve hâkim bir popülasyonun etnik grup olup olmadığını tartışmak zihinsel olduğu kadar da politik-ahlaki bir duruştur, tercih değerlere ve ihtiyaçlara bağlıdır (Yinger, 1994: 5-7).

Bilginin ve sermayenin sınırlar ötesine akışkanlığının giderek hız kazandığı günümüzde, gruplar arasındaki kültürel farklılıkların azalmasına rağmen, etnik kimliklerin artışına tanık olmaktayız. Etnik grupların kendi kültürel bütünlüklerini ortaya koyma eğilimlerinin bu denli yoğunlaşmasının altında yatan neden yalnızca iyi gelişmiş bir kolektif öz bilinç değildir; bu yoğunlaşmanın sadece öbür gruplara olan karşıtlıktan doğmadığı da aşikârdır. Etnik bilincin yeniden dirilmesi, faaliyete geçmesi ya da geçirilmesi, tarihi dönemlere ve coğrafi bölgelere göre farklılık arz eder. Etnik aidiyeti belirtme, masumiyetin ötesinde, *ötekine* ya da *ötekilere* karşı, karşılık (karşıtlık) bilincini de destekler ve geliştirir. Aynı zamanda bunun tam tersi; *ötekine* karşıt olma durumu, etnik aidiyetini belirtme ihtiyacını da tetikler. Çünkü ortada “biz” ve bize karşı potansiyel tehdit unsuru oluşturan “onlar” vardır.

C. Emik ve Etik Bakış

Etnikliğin analizinde üç kavramsal araçtan yararlanılabilir. Bunlardan ilki, bir grubun kendini içerden algılayışı olan *emik* yöndür. Emik bakışta etnikliğin ölçüsü tamamen grubun kendi kabulleridir. Bu kabullerin bilimselliği ya da dışarıdaki diğer grupların bu grubu nasıl tanımladığı önem taşımaz. Grup kimliğinin tanımında asıl olan bu emik bakıştır. Etnik gruplar arası ilişkilerde belirleyici olan etmen, her grubun kendisine ilişkin kimlik tanımıdır. Emik yön, doğrudan doğruya kültür

kimliğiyle ilişkilidir ve kişilerin kendini hangi gruptan algıladığı ve kendilerini ne olarak hissettikleri noktasında tamamen *öznel*dir.⁴¹

Grubun dışarıdan algılanışına işaret eden *etik* yön ise başkalarının bu grubun varlığına dair yerleşik ve yaygın kanaatlerini kapsar. Etik bakış, bilimsel temeli olsa bile, genellemeye ve önyargıya dayalı olduğu için güvenilir bir bakış açısı değildir. Bu bakımdan etik bakış, grup tanımlamasında sağlıklı bir yöntem değildir. Buna rağmen, etnik gruplar arası ilişkilerde ve etnik tanımlamalarda etik bakış, emik bakıştan daha etkin bir durumdadır. Örneğin, Türkiye’de büyük çoğunluk Karadenizliler’i Laz, Doğulular’ın büyük bölümünü Kürt olarak tanımlar. Ancak bu tanım, bölge insanların kendi tanımlarına uymaz (Önder, 2005: 17).

Etnikliğin analizinde yaralanılan üçüncü araç, emik ve etik unsurların arasında etkin bir denge kuran bir *uylaşma* alanının varlığıdır. Dışarıdan birilerinin bir “grup” olarak yargıladıkları insanlar, çeşitli etkilerle, kendilerini atfedilen o gruptan saymayabilirler; ya da atfedilenden farklı bir kimlik duygusuna sahip olabilirler (Aydın, 1998: 55). Bu noktada, öz-bilinçlilik (*self-awareness*) ve öz-algı (*self-perception*) anahtar belirleyicilerdir. Eğer, belirli bir kimlik, belirli bir halk için hiçbirşey ifade etmiyorsa, o zaman o halk o kimliğe sahip değildir (Greenfield, 1992: 13).

Emik ve etik bakış için “Lue”lar üzerine yapılan araştırma son derece çarpıcıdır. 1960’larda Tayland’da araştırma yapan antropolog Michael Moerman, etnik ilişkileri anlamaya çalışırken Lue isimli bir grup üzerinde odaklanmıştır. Ancak, grubu tanımlama ve onları “Lue” yapan özellikleri saptama çabaları sonuçsuz kalmaktadır. Moerman, “Lue”ların diğer gruplardan farkını keşfetmek için, antropolojide genel geçer bütün kriterleri sıralar; dil, kültür, tarih, siyasal örgütlenme, anayurdun devamlılığı vs. Ancak, bu kriterlerden hiçbiri “Lue”ları çevredeki Lue olmayan gruplardan ayırt etmez. “Lue”lar, çevredeki diğer gruplarla yakın etkileşim halindedir; onları diğerlerinden ayıran bir geçimleri, kendilerine özgü

⁴¹ Weber’e göre etnisite, öznel bir kan-soy-akrabalık algısı temelinde tanımlanan toplumsal bir kategoridir (Weber, 1996: 35). Bu noktada önemli olan bu kan-soy-akrabalık bağlarının gerçek olup olmamasından ziyade, kişilerin kendilerinin veya başkalarının belli bir etnik kategoriye mensup olduklarına ilişkin inançlarıdır.

dilleri, gelenek ve görenekleri, diğerlerinden farklı dini inanışları bulunmamaktadır. Kendini “Lue” olarak tanıtanlara, tek tek “Lueların özelliği nedir?” diye sorar. Bu kişilerin tipik özellik olarak gösterdiği unsurları, Moerman, çevredeki başka gruplarda da gözler. Peki o zaman “Lue”ları bir etnik grup yapan nedir? Moerman, sonunda *emik* bir tanım üzerinde karar kılar ve şöyle der: “Lue, kendisinin Lue olduğuna inanan ve Lue olduğunu söyleyen kişidir.” (Aktaran; Eriksen, 1997: 38).

D. Etnik Gruplar ve Ulus-Devlet

Örtüşen kültürel özelliklerin tanımladığı etnik grup, kendi varlığından emin olmanın ötesinde kendine ayrıca politik bir sınır da istediği zaman, etnisite politikleşir ve milliyetçiliği doğurur (Gellner, 2007: 59). “Etnik varlığa dayanarak siyasallaşma, ulus-devletleşme süreciyle ortaya çıkmıştır. Ulus-devletin nüvesi sayılan etnik varlık, kendisini maddeten ve ideolojik olarak ulusal varsaydığı sınırlara kadar genişletme ihtiyacı duymuştur. Ancak yine de, bugün dünyanın birçok yerinde etniklik ile ulus arasında özdeşlik, tüm ideolojik aygıtların kullanılmasına karşın, kurulamamıştır.” (Aydın, 1998: 54). Her etnik grup bir ulusal kimlik edinme veya ulusal kimliğe kavuşabilme sürecini tamamlayamaz.⁴²

Weber’in ulus ve etnik grup arasında kurduğu ilişkiler tam olarak belirgin değildir. Her ne kadar etnik grupları tanımlarken, “sosyolojik bir analize geçiş yapıldığında kavramın en kafa yorucu ve duygu yüklü kavramlardan birisi olan ulusa karşılık geldiğini” (Weber, 1996) belirtmekteyse de, ulusu konu edindiği diğer bir çalışmada etnik dayanışmanın kendiliğinden bir ulus oluşturmadığını söylemektedir.

18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyılın başlarında, ulus devletleşme sürecinin başlamasıyla birlikte, eski kral ve monarklara olan sadakat ve bağlılık yerini ulusa olan sadakate bırakmıştır. Bu nedenle ulus, güçlü duygusal bağlarla dopdolu olan bir nesne haline gelmiş; milliyetçilik de belirli bir topluluğa aidiyet hissi ve ona

⁴² Somersan’a göre; “1648 Vestefalya antlaşması ile ortaya atılan ve 19. yüzyılda ulus-devletlerin Avrupa’daki oluşumunda dile getirilen, her etnik gruba (yani her ulusa) bir devlet ve “orada egemenlik” anlayışı teoride kalmış. Yani her ulusun bir devleti olmadığı gibi, çoğu etnik grup, ait olmadığı bir ulus-devletin bayrağı altında şu ya da bu şekilde, daha rahat veya daha rahatsız olarak yaşıyor bugün.” (Somersan, 2008: 85).

müteakip, topluluğun gelişip kalkındığını görme arzusunu merkez alan bir ideoloji olarak belirmiştir. Ulus devlet, teritoryal temel üzerinde kurulan, ortak bir kültür ve üyeleri arasında aidiyet hissi yaratmak için kurucu unsur olarak milliyetçilik doktrinini kullanan politik bir kurumdur. Bu ulus devletlerin birçoğu, hanedanlıkların birleşmesi/bölünmesi, fethetme ya da müsadere etme yoluyla kuruldukları için, çok-uluslu bir karakter taşımaktadır. İster tek bir ulus içinden, isterse de çok uluslu ya da emperyal bir yapıdan olsun, bir kez ulus devlet yaratılınca, bu devlet en kısa zamanda üyelerinin kültürel homojenizasyonu oluşturmuş, hatta sembolik bir şekilde inşa edilmesi gereken yeni bir ortak etnisiteye başvurmuştur (Guibernau ve Rex, 1997: 4, 5).

Üyeleri, belirsiz de olsa ortak bir kökeni paylaşan, çeşitli kültürel, tarihsel ve topraksal bağlara sahip, ancak belirli bir siyasal niteliği bulunmayan etnik grupları, “ulus” ile karıştırmamak gerekir. Kimi zaman etnik gruplarla uluslar arasında tarihsel ve kavramsal çakışmanın olduğu görülse de, etnik gruplar bir ulusun sahip olduğu pek çok nitelikten yoksundurlar.⁴³ Ulus, etnisitede olduğu gibi tanım gereği ortak mitleri ve anıları olan teritoryal bir topluluktur. Ancak etnisitede bir ülke ile olan bağ sadece tarihsel ve sembolik kalabilirken, ulusta bu bağ fiziksel ve fiili olup siyasal nitelik taşır. Yani etnik grupların kendi teritoryal memleketlerinde oturuyor olmaları gerekmez. Ayrıca etnik gruplar, uluslar gibi ortak bir kamu kültürü, bir iş bölümü ya da ekonomik birlik göstermedikleri gibi, herkes için geçerli yasal kodlara da sahip değillerdir (Smith, 2004: 71, 72). Kısacası, ulus bir devletin fiili ya da muhtemel sınırlarına bağlı olan toplumsal siyasal bir kategoriyken, etnik grup kuşaktan kuşağa geçen ve kuramsal olarak devlet sınırlarına bağlı olmayan kültürel bir kategoridir

⁴³ Etnik topluluklar, bir ulusun sahip olduğu bazı niteliklerden yoksundurlar. Bir ulusu etnik topluluktan ayıran temel nitelikler, ekonomik birlik ya da birleşik bir işbölümü ve ortak yasal haklar ile ortak bir yönetimdir. Etnik toplulukların, “kendi” toprağa dayalı memleketlerinde ikamet ediyor olmaları, ortak bir işbölümü ya da ekonomik birlik göstermeleri gerekmez, çoğu durumda da göstermezler zaten. Ne de herkes için geçerli hak ve ödevler tayin eden ortak yasal kodlara ihtiyaç duyarlar. Smith, bunların uluslara özgü nitelikler olduğunu söyler. Hem ulus hem de etnik topluluklar ortak mitlere ve anılara sahiptir; ancak ulus toprağa dayalı bir topluluk iken ve bir ülke ile olan bağları fiziki ve fiili iken, etnik topluluklarda bu bağ sadece tarihi ve sembolik olabilmektedir (Smith, 2004; 70-71). Görüldüğü üzere, ulusal grupları etnik gruplardan ayıran, ulusların bir bölgede yoğunlaşma, sosyal bakımdan bütünleşmiş olma ve kültürlerinin belli bir derecede de olsa kuramsal olarak vücut bulup ifade edilmesi gibi, bazı farklı özellikler sergilemesidir (Tok, 2003; 70-71). “(...) etnisite ve ulus kavramlarıyla tanımlanan kütlelerin ortak noktaları bulunmakla birlikte, modernlik ölçütlerine uygun olan siyaset tanımlamasının ulusal bazlı olduğu konusu fazla tartışma götürmeyen bir kabuldür. Etnisite herşeyden önce, toplumsal örgütlenme anlamında, modernlik öncesini çağırıştırır” (Ateş, 2008; 121)

(Wallerstein, 2000b: 105). Ayrıca, etnik gruptan sayılabilmek için doğuştan bir takım özellikleri taşımak gerekiyken, ulus için genellikle böyle bir ön şart yoktur. Bu haliyle *etnik gruplar dışlayıcı, uluslar kapsayıcıdır*. Smith'in ifadesi ile, "bugün insanoğlunun paylaştığı bütün kolektif kimlikler arasında ulusal kimlik⁴⁴, belki de en temelli ve kapsamlı olandır." (Smith, 2004: 72).

Dünyadaki ulus devlet sayısı ile etnik grup sayısını karşılaştırmak çok çarpıcı sonuçlar vermektedir. Somersan, bu karşılaştırmayı şu şekilde yapmaktadır; dünyada iki yüz ulus-devlete karşılık, beş bin civarında etnik grup bulunmaktadır. O halde, $200 / 5000 =$ yüzde 4 etmektedir (Somersan, 2004: 4). Yani, Somersan'a göre, devletler ve resmi bakış açısından, ulus kavramı genellikle bir etnik grupla özdeşleştirilmektedir; ancak dünyadaki tüm etnik grupların sadece yüzde 4'ü bir ulus devlete sahiptir. Etnik grupların yüzde 96'sının ise kendine özgü bir devleti yoktur. O halde, bir ulus devletin sınırları içerisinde birçok etnik grup birlikte yaşamaktadır. Dünyada etnik kültürler açısından çok az homojen ulus devlet bulunmaktadır (2004: 4). Homojen yapıli ulus devletlere örnek olarak İzlanda, Norveç, Koreler ve Japonya gösterilebilir. Geriye kalan devletler az ya da çok etnik bir karışım sergilemektedir. Suudi Arabistan, Irak ve İsveç'te görelide daha az olan etnik çeşitlilik; Türkiye⁴⁵, Kafkaslar⁴⁶, İngiltere, ABD, Hindistan, Güney Doğu Asya ülkeleri ve Eski Sovyet topraklarında oldukça fazladır.

Etnisite kavramı genellikle "azınlık" kavramı ile karıştırılmaktadır ve tüm etnik gruplar azınlık olarak görülmektedir. Bu şekilde çoğunluk grupları etnisite kavramından farklı olarak düşünölmekte ve bu yüzden toplum genelinde hangi kültüre bağılı olduğunu kestirmek zorlaşmakta ve etnik gruplar arasındaki ilişkilerinin anlamı gitgide daha karmaşık bir hal almaktadır (Eriksen, 1993: 3). O halde, etnik farklılaşma her şeyden önce, bir toplum içindeki azınlık ve çoğunluk ayırımıyla yakından ilgilidir. Bir milletin siyasal denetiminde kendi etnik grubu egemen ise, fert

⁴⁴ Ulusal kimlik de etnik kimlik gibi bir aidiyeti belirtir. Ulus bir yasalar ve yasal kurumlar topluluğı olduğuna; üyeleri o ortak yasalara bağılı ve teorik olarak benzer haklara sahip bulduklarına göre (Smith, 1986: 135), ulusal kimlik duygusunun daha güçlü ve yaptırım kudretine sahip bir aidiyet durumu olduğuna söylenebilir.

⁴⁵ Antropolog Peter Alford Andrews'un yapmış olduğuna kapsamlı araştırmaya göre Türkiye'de 47 değişik etnik/dinsel grup bulunmaktadır (Andrews, 1992).

⁴⁶ Yerasimos, Kafkasya'nın dünyadaki en karmaşık etnik bileşime sahip bölge olduğuna yazmaktadır (Yerasimos, 1994: 275).

bir çoğunluk grubunun üyesidir; eğer ferдин mensubu bulunduğu etnik grup egemen durumda değilse, o zaman bu fert bir azınlık grubunun üyesi sayılır.

V. AZINLIK KAVRAMI

Ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, devletin kendi öznesi olarak tanımladığı “ulus” bütünü dısında kalan etnik, dilsel, dinsel veya kültürel gruplar ve bu gruplara ilişkin hukuki bir çerçevenin varolması, *azınlık* kavramını doğurmuştur. Sınırlar içinde kalan, “ulus”un tanımına ve standartlarına uymayan (etnik/dini) gruplar “*azınlıklaşır*”⁴⁷. Bu nedenle azınlık kavramı içeriği hukuki olan, modern bir kavramdır ve modern devletlerin oluşum sürecinin bir ürünüdür.

“*Azınlık*” kavramı, nispeten yeni bir kavram olup, ancak 16. yüzyıldaki Reform hareketinden bu yana kullanılmaktadır. Kavram, ilk olarak 16. yüzyılda, Katoliklerle Protestanlar arasındaki din savaşlarına son vermek üzere yapılan düzenlemelerle gündeme gelmiştir. Fransa, 1598 tarihli Nantes Fermanı ile Protestan uyruklarına dinsel özgürlükler tanımış, toplu ibadet etmelerine ve yurttaşlık haklarından tam olarak yararlanmalarına olanak sağlamıştır (İnanç, 2004: 17). Dünyadaki ilk azınlık türü olan “*dinsel azınlıklar*”, 16. yüzyılda, İngiltere ve Fransa gibi gelişmiş Batı Avrupa ülkelerinde “millet” oluşumuyla yaklaşık aynı zamanda doğmuştur. Azınlıklarla ilgili ilk antlaşma da 30 yıl savaşları sonrasında Vestfalya Barış Antlaşması⁴⁸ ile gündeme gelmiştir ve bu antlaşmada azınlıkların sadece dini özgürlükleri üzerinde durulmuştur.

⁴⁷ *Etnik grup ve azınlık* terimleri, örtüşmekle birlikte eşanlamlı değildir. Azınlık gruplarının çoğu ortak kültür tarafından yeri geldiğinde etnik grup olarak tanımlanmasına karşın, etnik gruplar her zaman azınlık grupları olarak görülemezler.

⁴⁸ Vestfalya Kongresi uluslararası ilişkilerin yürütülmesinde, geleneksel ortaçağla, yeni dönem arasında keskin sınırlar çeken bir unsur olarak tanınmaktadır. 1644 yılında Münster ve Osnabrück'te toplanan bu kongreyle, Ortaçağ Hıristiyanlığının yatay feodal toplumu yerini, yeni dikey egemenlerin, sınırları belirli devletler toplumuna bırakmıştır. Diğer bir deyişle, yeni uluslararası ilişkilerin kalıcı örgütlenmesi kurulmuştur. 1640'larda herhangi bir azınlık hakları düzenlemesi yoktu. 17 ve 18. yüzyıllardaki uluslararası antlaşmalar, egemenliğin, bazı Hıristiyan topluluklara bağışladığı dini özgürlükler türünden azınlık haklarının ilk siyasi örneklerini oluşturmaktadır. Bu dönemde, din (dil, kültür gibi diğer belirleyici özelliklerden ziyade) azınlık haklarının esasını oluşturmaktadır, çünkü dini ilişkiler bu dönem Avrupa'sında farklı toplulukları birbirinden ayıran en önemli unsurdur. 17 ve 18. yüzyıllarda kadınlar ve erkekler toplumsal ilişkiler alanında dini benzerlikleri veya farklılıklarıyla tanımlanmaktaydılar; İrlanda, İngiliz, Alman, Fransız olmalarından çok Katolik, Protestan, Lutherci veya Kalvinist, yerleşikleri yabancılardan ayırt etmek için kullanılan sıfatlardı (Preece, 2001: 70, 71).

Napolyon savaşlarından sonra, Avrupa'nın siyasal coğrafyasının yeniden düzenlendiği 1815 Viyana Kongresi'nde, azınlıklar, ilk kez dinsel topluluklar olarak değil, ulusal gruplar olarak tanımlanmıştır. Bu dönem, ulusal azınlık sorunlarının ortaya çıktığı bir dönemdir. Azınlık sözcüğü bir kavramdan öte politik bir olgu olarak 19. yüzyılın sonlarından itibaren uluslararası ilişkilerde çok daha fazla tartışma konusu olmuştur. Dolayısıyla uluslararası ilişkilerde, özellikle ulus devletlerin kurulmasından sonra sık sık gündeme gelmiş, birçok ulus devlet için ortak bir sorun olarak tartışılmaya başlanmıştır. 20. yüzyılın başından bu yana hukuksal bir sorun olarak tartışıldığı için de azınlık kavramına hukuksal bir tanım getirme ihtiyacı duyulmuştur. Bugün, hemen hemen bütün uluslararası insan hakları ve azınlık hakları belgelerinde ayrıntılı olarak düzenlenen hakların, iki savaş arası dönemde yapılan ikili veya çok taraflı antlaşmalarda yer verilen haklar olduğu görölmektedir.

I. Dünya Savaşı sonrasında gerçekleştirilen devletlerarası, ikili veya çok taraflı barış antlaşmalarının ortak özelliği, azınlık haklarının korunmasına ilişkin maddeler içermesidir. Preece, bu tür anlaşmaların tümünde beş ortak maddenin yer aldığını söyler;

“Yurttaşlığın edinilmesini düzenleyen koşullar, devletlerin, yerleşiklerinin yaşamlarının ve özgürlüklerinin ve soy, din ve inançlarının genel düzen ve kamu vicdanına aykırı olmayan şekilde gereklerini, gerek özel gerek kamusal alanda yerine getirmeleri, özgürlüklerinin kayıtsız şartsız korunması; ilgili devletin bütün yurttaşları için yasalar önünde eşitlik, eşit yurttaşlık ve siyasi haklar ve gerek yasalar önünde gerekse fiili olarak eşit muamele hakkı; bütün ulusal azınlık dillerinin özel ilişkiler alanında, ticarete, dinde, basın ve yayın araçlarında veya herhangi bir şekilde genel toplantılarda kullanımına sınırlama getirilememesi; ulusal azınlıkların kendi yararlarına vakıflar, dini, toplumsal ve eğitim kurumlarını kurabilmeleri, bu kurumları denetlemeleri ve yönetmeleri, kendi dini kurumlarında ibadetlerini özgürce yapmaları hakkı tanıma.” (Preece, 2001: 91, 92).

A. Azınlık Tanımı

Louis Wirth, *azınlığı*, fiziksel ve kültürel özellikleri nedeniyle toplumdaki diğer bireylerden ayrılan, farklı ve eşitsiz davranışla karşılaşan ve bu yüzden de

kendilerinin toplu ayrımcılığa maruz kaldıklarını düşünen insan grubu olarak tanımlanmaktadır (Aktaran; Simpson ve Yinger, 2008: 9). Bir toplumda azınlık bir grubun varlığı, daha yüksek toplumsal statü ve ayrıcalıklara sahip karşıt hâkim bir grubun varlığını gerektirmektedir. Azınlık statüsü toplumsal hayata tam katılımı dışlamayı da beraberinde içermektedir. Wallerstein, azınlıktan bahsedebilmek için bir çoğunluğa ihtiyaç duyulduğunu, ancak bunun aritmetik bir kavramdan ziyade toplumsal güç dengesiyle ilişkili olduğunu, sayısal çoğunluğun bazı durumlarda toplumsal azınlık statüsüne dâhil olduğunu belirtmektedir (Wallerstein, 2000b: 105).⁴⁹

Sözlük anlamıyla azlık (*minor*) demek olan azınlık (*minority*), Mercer'e göre, yalnızca ataerkil özümleme ve bütünleşme ideolojilerinin meşrulaştırılması için gerekli düşkün ve bağımlı çocuksu bir kişilik değil; sesi olmayan, liberal ya da sosyal bir demokraside siyasal temsil hakkına sahip olması yasaklanmış ve bu hakkı elinden alınmış bir toplumsal kişiliktir (Mercer, 1990: 55). Azınlık grubu üyesinin bireysel perspektifinden bakıldığında, toplumsal statüsü öncelikle kategorik doğası ile tanımlanmaktadır ki; fazilet / liyakat ile bu kategoriden kaçması ya da kurtulması mümkün değildir. Bireysel özellikleri her ne olursa olsun, hâkim grup tarafından sadece azınlık grubunun bir üyesi olarak ele alınmaktadır.

Azınlık kavramının içeriğini doldurabilmek için sayı, yerlilik, etnik köken, dilsel farklılık, dinsel kimlik, cinsel tercih, renk, göçmenlik, doğum yeri, cins/tür, yurttaşlık vb. çok sayıda kriterden faydalanmak mümkündür. Ancak, bu unsurların hiçbiri tek başına azınlığı tanımlamak için yeterli değildir. Azınlık kavramı, yerli ve yabancı kaynaklarda birbirinden farklı şekillerde tanımlanmakta ve farklı anlaşılmaktadır. Azınlık kavramının sınırları konusunda bir uzlaşma olduğu söylenemez. Bununla birlikte azınlık kavramı *sosyolojik* ve *hukuksal* olmak üzere iki açıdan ele alınabilir (Oran, 2001: 67). Sosyolojik açıdan azınlık, bir toplulukta sayısal bakımdan az olan,

⁴⁹ “Azınlık çoğunluk konusunun niceliksel olmadığı konusuna kanıt olarak akla ilk gelen, Güney Afrika Cumhuriyeti örneğidir. Yirmi milyon kadar zenci nüfusun yaşadığı Güney Afrika Cumhuriyeti'nde, 1990'lara kadar, sayısı iki-üç milyon olan beyazlar yönetimi ellerinde bulundurmışlardır. Dolayısıyla yöneten-yönetilen ilişkisi içinde değerlendirildiğinde, nicelik olarak kalabalık bir nüfusa sahip olan zenci çoğunluk, pratikte ve siyasal anlamda azınlık durumundaydılar. Avustralya için de benzer bir azınlık çoğunluk sorunu bulunmaktadır. 18. yüzyılda beyazların Avustralya'ya yerleşmelerinden sonra, Avustralya yerlileri (Aborjinler) kıtada azınlık konumuna düşmüşlerdir.” (Çapar, 2006: 93).

başat olmayan ve çoğunluktan farklı özelliklere sahip olan gruptur. Bu tanım azınlığın kapsamı bakımından geniş bir yoruma yol açmaktadır. Buna göre, çeşitli etnik, dinsel ve dilsel grupların yanı sıra eşcinseller, travestiler, kadınlar, evsizler, özürülüler, yabancı işçiler vs. de azınlık olabilirler. Hukuksal açıdan bakıldığında ise, bir grubun resmi anlamda azınlık sayılabilmesi için uygun ölçütlerin ve koşulların yerine gelmiş olması gerekir. Yüz yıla yakın bir süredir artık kimlerin, hangi devletlerdeki (ulusal, etnik, dilsel ve özellikle dinsel) azınlıkların azınlık statüsüne alınacağı, uluslararası hukukla ve uluslararası sözleşmelerle belirlenmektedir; ancak, azınlıklara ilişkin uluslararası belgelerde açık bir tanımın yer almadığı görülmektedir. Bunun nedeni, bir azınlığı tanımının oldukça hassas bir konu olması ve bu noktada siyasal vurgunun çok güçlü olmasıdır. Bu olumsuzluğa rağmen azınlıkların tanımlanabilmesi için bir takım çabalar söz konusu olmuş ve en azından bir çerçeve ortaya konulabilmiştir.

Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komitesi'nin 1966 tarihli Medeni ve Siyasi Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nin azınlıklara ilişkin 27. maddesi⁵⁰ ile azınlık haklarının tanınması ilk kez genel anlamda bir uluslararası sözleşme kapsamına alınmıştır. 27. madde, uluslararası insan hakları hukuku içinde azınlık haklarına ilişkin hukuki bağlayıcılığı olan ilk düzenleme olması açısından önemlidir.

BM raportörü Capotorti azınlıkları şu şekilde tanımlamaktadır;

“Azınlık kavramı bir devletin nüfusu içinde sayıca azınlıkta kalan, yönetici konumda olmayan, tarihsel olarak söz konusu devletin topraklarının belli bir bölümünü işgal eden, devletin uyrukları kabul edilen bireyleri nüfusun geri kalan kesiminden farklı etnik, dini, dilsel veya kültürel özelliklere sahip ve kendi kültürlerini, geleneklerini, din ve dillerini korumaya yönelik gizli veya açık dayanışma duygusu sergileyen bir toplumsal grup'u ifade eder.” (Çavuşoğlu, 2001: 35).

⁵⁰ 1966 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda kabul edilen ve 1976 yılında yürürlüğe giren Medeni ve Siyasi Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nin “Azınlıkların korunması” başlığını taşıyan 27. maddesi şu şekildedir: “Etnik, dinsel veya dilsel azınlıkların bulunduğu bir Devlette, böyle bir azınlığa mensup bulunan kişiler grubun diğer üyeleri ile birlikte toplu olarak kendi kültürel haklarını kullanma, kendi dinlerinin gereği ibadeti etme ve uygulama veya kendi dillerini kullanma hakları engellenmez.”

Capotorti tarafında yapılan tanım, bir azınlığın varlığını kabul edebilmek için gerekli nitelikleri şöyle sıralamaktadır (Aktaran: Oran, 2004: 26; Çavuşoğlu, 2001: 37):

- a) Çoğunluktan çeşitli bakımlardan farklı olmak. Bu farklar günümüzde “etnik, dinsel, dilsel” olarak ifade edilmektedir.
- b) Ülke genelinde sayıca azınlık olmak. Çünkü sayısal boyut, bir yönüyle grup amaçlarına ulaşmada yeterliliği ima etmektedir.
- c) Başat (dominant) olmamak. Çünkü öyle başat azınlıklar vardır ki, çoğunluğu ezmektedir. Örnek olarak Güney Afrika Cumhuriyeti’ndeki beyazlar verilebilir.
- d) Yurttaş olmak (devletle vatandaşlık bağının bulunması). Azınlığı, çok farklı bir kategori olan “yabancı”dan ayıran en önemli unsur budur. Bu noktada, göçmenler ve mülteciler kapsam dışında kalmaktadır.⁵¹

Yukarıdaki dört unsur azınlık olmanın nesnel koşullarını (objektif ölçütlerini) oluşturmaktadır. Azınlık olmanın bir de öznel koşulu (sübjektif ölçütü) vardır;

- e) Azınlık bilincinin varlığı ve kendilerine özgü (ayırıcı) özelliklerini koruma isteği. Nasıl ki sınıf bilinci olmadan sınıf olmaz ise, farklı olduğunun bilincine varmayan ve bu farklılığı kimliğinin vazgeçilmez koşulu saymayan birey veya grup da azınlık oluşturmaz. Bu, azınlık kavramının öznel koşuludur ve çok önemlidir. Örneğin, çoğunluğa gönüllü olarak asimile olmak (çoğunluk içinde erimek) isteyen kişi veya grup, azınlık sayılmaz.

⁵¹ Bu noktada bazı farklı kabuller söz konusudur. Örneğin; Birleşmiş Milletler (BM), göçmen işçileri ve bir ülkede geçici olarak yerleşen insan gruplarını da azınlık statüsünde değerlendirmektedir. Benzer şekilde, Çingeneler (Gypsies) de BM tarafından azınlık olarak kabul edilmektedir. Çingenelerin büyük bir bölümü yerleşik bir yaşama geçmiş olmalarına rağmen, tarihsel açıdan gezici topluluklar olarak bilinmeleri ve öyle kabul edilmeleri, uyrukları konusunda ciddi düzenlemelerin yapılmasını zorlaştırmaktadır. Çingeneler, yurttaş olmasalar bile, BM tarafından etnik bir grup olarak kabul edilmekte ve azınlık statüsünde değerlendirilmektedir. BM tarafından azınlık kavramının geniş bir şekilde yorumlanması, azınlıkların yurttaş olma gerekliliğini dışarıda bırakmaktadır (Okutan, 2004: 63).

Birleşmiş Milletler Ayrımcılığın Önlenmesi ve Azınlıkların Korunması Alt Komisyonu'nun 1985'te yayımlanan bir raporu ise, azınlıkları şöyle tanımlamaktadır;

“Devlette egemen konumda olmayan ve sayı olarak azınlığı oluşturan, nüfusun çoğunluğunun karakteristiklerinden farklı etnik, dinsel ya da dilsel karakteristiklere doğuştan sahip, aralarında bir dayanışma duygusu bulunan, örtük bir şekilde de olsa varlığını sürdürme kolektif iradesiyle harekete geçen, fiilen ve hukuken çoğunlukla eşit olmayı amaçlayan bir vatandaşlar grubu.” (Çavuşoğlu, 2001: 36).

Avrupa Konseyi, Parlamenter Asamble'nin 1993 yılında hazırladığı “Ulusal Azınlıklara Mensup Kişiler Hakkında İnsan Hakları Avrupa Sözleşmesi'ne Ek Protokol” önerisinde daha ayrıntılı bir tanım düzenlenmiştir. Önerinin ‘Tanım’ başlığını taşıyan 1. Bölüm'ünde;

“ ‘ulusal azınlık’; a. bir devletin ülkesinde ikamet eden ve bundan dolayı o devletin vatandaşı olan; b. o devletle eskiden beri süregelen, sıkı ve sürekli bağlarını koruyan; c. ayırt edici etnik, kültürel, dinsel ya da dilsel özellikler gösteren; d. o devletin ya da o devletin bir bölgesinin geri kalan nüfusundan sayıca az olmasına rağmen, yeterli derecede temsil edilen; e. Kültürleri, gelenekleri, dinleri ya da dilleri dahil olmak üzere, ortak kimliklerini oluşturan öğeleri hep birlikte koruma kaygısıyla yönelen kişiler grubu olarak tanımlanmaktadır.” (Çavuşoğlu, 2001: 39).

“O halde bir azınlık, varlığını sürdürmeye ve kimliğini korumaya çalışan özbilinçli, ‘kendî’ tarafından tanımlanmış bir gruptur.” (Kirişçi ve Winrow, 2009: 39). Ne var ki, başkalarıyla benzer nesnel karakteristikleri paylaşan bazı bireyler, kendilerini korunması gereken bir azınlığın parçası olarak algılamayabilirler. Ancak, “öteki” tarafından tanımlanmış olmak azınlıklar için de önemlidir.

Azınlıkların hepsi birbirine benzer değildir. Hâkim gruptan ayrılmalarını sağlayan semboller, hâkim grupla kurdukları ilişkinin doğası ve koşullara verdikleri tepkiler ile azınlık grupları birbirlerinden farklılaşmaktadır. Toplumda sadece bir azınlık grubun bulunduğu bir durum ile birçok azınlık gruptan oluşan bir toplumdaki koşullar da birbirinden farklı sonuçlar verecektir. Tek bir azınlık grubun yaşadığı bir toplumda, hâkim grubun tüm kaygı, endişe ve güç manipülasyonunun öznesi bu

azınlık grup olacaktır. Birkaç azınlık grubun varlığı durumunda ise, bazıları görece kolay olarak bu baskılardan kaçabileceklerdir.

B. Ulusal Azınlık – Etnik Azınlık Ayrımı

Yoğun nüfus hareketlerinin, göçlerin yaşandığı günümüzde azınlık kavramının kapsamı da genişlemiştir. Bir devlette birden fazla azınlık grup olabilir ve bu azınlıklar birbirlerinden farklı özellikler gösterebilir. Azınlık grupları, ulusal azınlıklar ve etnik azınlıklar olarak farklılaşabilir.⁵²

*Ulusal azınlık*⁵³ kavramının üzerinde uzlaşmış bir tanımı bulunmamaktadır. Avrupa Konseyi kapsamında, 1 Şubat 1995'te kabul edilen ve 1 Şubat 1998'de yürürlüğe giren “Ulusal Azınlıkların Korunmasına İlişkin Çerçeve Sözleşmesi” de kavrama ilişkin bir tanımlama yapmamıştır. Ulusal azınlık, başta dili olmak üzere, tarihi, inancı, bütünsel olarak kültürüyle çoğunluk egemen gruptan ayrılır. Kymlicka'ya göre ulusal azınlık, büyük bir devletin şemsiyesi altında toplanmış ve potansiyel olarak özyönetimli toplumlar; etnik gruplar ise başka bir topluma girmek üzere ulusal cemaatlerini terk etmiş göçmenlerdir (Kymlicka, 1998: 51). Çavuşoğlu ise ulusal azınlığı; tarihsel, kültürel ve dilsel bağlarının olduğu etnik grubun egemenliği altındaki devletin ülkesi dışında, başka bir devletin sınırları içinde yaşayan grup şeklinde tanımlamaktadır (Çavuşoğlu, 2001: 41). Oran'a göre, anlamı açık olmayan “ulusal azınlık” teriminin uluslararası ortamda dört farklı anlam taşıdığı görülmektedir (Oran, 2005: 40, 41):

1. Bir ülkede bulunan etnik, dinsel ve dilsel azınlıklar
2. Bir “akraba devlet”i bulunan azınlıklar. Bir azınlığın içinde yaşadığı ve yurttaşı olduğu devlete “evsahibi devlet”, o azınlığın soydaşlarının

⁵² Azınlık kavramının başka çeşitlerini de sıralamak mümkündür; dilsel azınlıklar, dinsel azınlıklar gibi. Fakat bunların etnik ve ulusal azınlıklarla sıkı bir ilişkisi bulunduğundan ayrı bir konu olarak ele alınmayabilir.

⁵³ Türkiye, “ulusal azınlık” terimini, “ikili ve çok taraflı uluslararası belgelerle statüleri saptanmış gruplar” için kullanmaktadır (Oran, 2005: 40; İnanç, 2004: 38). Bu bakımdan sözü edilecek iki belge vardır; Lozan Antlaşması ve Türk-Bulgar Dostluk Antlaşması. 24 Temmuz 1924 tarihli Lozan Antlaşması'nın 37 – 45. maddelerinde düzenlenen “azınlık”lar *dinsel azınlıklar* olmuştur ki, bunlar da sadece Rum, Ermeni ve Yahudiler (*yani gayrimüslimler*) ile sınırlı kalmıştır. Bunların dışında kalan gayrimüslimler ve Türk olmayan Müslümanlar dikkate alınmamıştır. 18 Ekim 1925 tarihli Türk-Bulgar Dostluk Antlaşması ise Türkiye'deki Bulgar azınlığın ve Bulgaristan'daki Türk azınlığın haklarını düzenleyen bir antlaşmadır.

egemen olduğu devlete de “akraba devlet” denmektedir. Örneğin, Yunanistan’daki Batı Trakya Müslüman-Türk azınlığı için evsahibi devlet Yunanistan, akraba devlet Türkiye’dir.

3. Sesi güçlü çıkan azınlıklar. Ulusal azınlık, “azınlık” sayılabilmek için gereken nesnel koşulların yanı sıra, öznel koşulu da (azınlık bilinci) yerine getirebilen gruptur. Yani, çeşitli nedenlerle azınlık bilinci güçlü olmayan farklı grubu, “ulusal” değil, “kültürel azınlık” saymak daha doğru olacaktır.
4. Kavram, “yeni azınlıkların”, yani göçmen işçi, mülteci, vb. azınlıkların karşıt kavramı olarak kullanılmaktadır.

Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT)⁵⁴ çerçevesinde Haziran 1990’da hazırlanan Kopenhag Belgesi’nin 32. maddesi; “ulusal bir azınlığa mensubiyet, bir insanın kendi kararına bağlı olan şahsi işidir ve böyle bir karar onun herhangi bir zarara uğramasına neden olmaz” şeklindedir (Arsava, 1993: 96). Bu madde, bir bireyin azınlık veya çoğunluk içine dâhil olmasını veya bir başka ifadeyle asimile olmayı istemesi veya istememesini bireysel bir tercih olarak kabul etmektedir. Eğer birey, tercihini ulusal azınlığa mensubiyet yönünde kullanırsa, Belgenin ilerleyen maddelerinde ifade edilen haklara sahip olabilmektedir.

Etnik azınlık ise, aynı kökenden gelen, aynı dili kullanma gibi çeşitli kültürel özellikler gösteren, sosyal ilişkilerini grup içinde organize eden ve kendi kimliğine sahip olan gruplardır (Arsava, 1993: 54). Bir grubu etnik bir grup olarak nitelendirebilmek için, birleştirici unsur olarak kabul edilen dil, din, ırk, gelenek, vb gibi benzerliklerin bilincine varılması ve bu yönde bir bilincin oluştuğuna dair “ötekiler”in de kabulü gerekir. Ayrıca, kamusal ve özel alanda, “ötekiler” ile aralarındaki bu farklılıkların, “ötekilerin” huzurunda açığa vurulması gerekmektedir. Ancak bir etnik grubun her koşulda azınlık olarak kabul edilmesi doğru değildir. Bu noktada etnik azınlık genelde, kimlik vurgusu ve aynı bölgede uzun süre yaşama özellikleri ile tanımlanmaktadır (Okutan, 2004: 64).

⁵⁴ AGİT bünyesinde yapılan bütün düzenlemelerde azınlıklar, ulusal azınlık olarak nitelenmektedir. Hatta azınlık sorunları ile ilgili AGİT biriminin adı “Ulusal Azınlıklar Yüksek Komiserliği”dir.

Tıpkı farklı tipte etnik gruplar bulunduğu gibi, çeşitli etnik azınlıklar da olabilir. “Bir etnik grubun, “öteki” tarafından tanımlanması gerekmez. Fakat, bir etnik grubun etnik azınlık haklarına sahip olması için –bu haklar ne olursa olsun– etnik azınlık statülerinin söz konusu devletin yetkilileri tarafından en azından zımni olarak tanınması (yani, “öteki” tarafından tanımlanması) zorunludur.” (Kirişçi ve Winrow, 2009: 39).

Ulusal azınlık kavramı, bir devletin ulusal sınırları içinde yaşayan ve o devletle vatandaşlık bağı bulunan etnik, dinsel ya da dilsel azınlıkları kapsayacak şekilde de kullanılmaktadır (Çavuşoğlu, 2001: 41). Ancak, 1991’de Cenevre’de yapılan uluslararası azınlıklar ile ilgili AGİT (Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı) Uzmanlar Toplantısı’nda ortaya konulan Cenevre Raporu, bütün etnik, kültürel, dilsel ya da dinsel farklılıkların mutlaka ulusal azınlıkların yaratılmasına yol açmayacağını belirtmektedir (2001: 48). Ulusal azınlıklar, etnik azınlıkların gösterdikleri özelliklerin yanı sıra, siyasal karar alma mekanizmalarına katılma gücüne ve hakkına sahiptir (Arsava, 1993: 55) ve bir devlete sahip olmayan etnik azınlıklardan tanımsal olarak ayrılabilir (Çavuşoğlu, 2001: 41).⁵⁵ Etnik azınlıklar açısından öne çıkan kimlik vurgusu, ulusal azınlıklar söz konusu olduğunda ulusallık boyutu kazanmaktadır ve bunun uzantısında bir takım siyasal taleplerin ve projelerin varlığı kaçınılmaz hale gelebilmektedir.

C. Azınlık Sorunu

Etnisite ya da azınlık kavramları siyasal açıdan değerlendirildiğinde, ulus devletlerin kurulma sürecinden millet ve milliyetçilik kavramlarının türdeş yapılarına kadar uzanabilmektedir. Ulus devletlerin çatısı altında bir araya gelen çeşitli etnik, dinsel, dilsel gruplar ve azınlıklar daima hassas bir dengenin üzerinde bulunmuşlardır. Devletin gücünü koruduğu dönemlerde farklı etnik, dinsel, dilsel kimlikler bir zenginlik olarak kabul edilmekte; ancak devlet gücünü kaybetmeye başladığı zaman bu unsurlar devlet karşısında potansiyel bir tehlikeye

⁵⁵ Uluslararası insan hakları hukukunda, ne azınlık kavramına, ne de ulusal – etnik azınlıklar kavramlarına ilişkin genel kabul görmüş bir tanıma ulaşılamamıştır. Kavramlar birçok farklı metinde farklı içerikler ile kullanılmaktadır.

dönüşebilmektedir. Bu nedenle son yarım yüzyıldaki birleşme ve ayrılık hareketleri ile birlikte kavramın yeni tariflerini yapmak mecburi görünmektedir.

Azınlık olgusunun ortaya çıktığı ilk günden bugüne kadar, ulusal ya da egemen devletler azınlıklardan çekinmiş, onları sorun olarak görmüş ya da kendi egemenlik alanlarını daraltacağını düşünerek devlet sınırları içinde etnik, dinsel ve dilsel azınlıkların olmadığını savunmuşlardır.⁵⁶ Çünkü birçok ulus devlet muhtemelen azınlıklara baktığında kendi geçmişlerini hatırlamaktadır. Günümüzün ulus devletleri, geçmişte bir imparatorluk içinde ya da bir federatif yapıda azınlıktı ya da heterojen bir toplum içerisinde bir etnik gruptu; çeşitli süreçlerden geçerek bir ulus devlet olmuşlardı. Bu nedenle, bir zamanlar birlikteliklerini tamamen pekiştirmiş olduğunu düşünen birden çok etnik grubu barındıran “eski devletler” kendilerini en azından psikolojik tehdit altında görmektedirler (Çapar, 2006: 100). Preece’ın ifadesi ile; “azınlıklar sonul hedeflerini gerçekleştirmede başarısızlığa uğramış (kendi bağımsız devletini kurma) ve dolayısıyla başka bir ulusun kurduğu devletin sınırları içinde yaşamaya mahkum edilmiş etnik-ulusal gruplardır; varlıklarıyla uluslararası toplum içinde ‘kendi kaderini tayin hakkı’⁵⁷ yalanını hatırlattıkları için rahatsızlık kaynağıdır.” (Preece, 2001: 40).

Azınlık tanımlamaları ve çeşitli azınlık haklarına, Vestfalya Barış Antlaşması’ndan günümüze kadar birçok uluslararası metinde yer verilmiştir.⁵⁸ Çeşitli belgelerde güvence altına alınan azınlık hakları; kendi dilini kullanabilme,

⁵⁶ Belirtmek gerekir ki, bir devlette azınlık bulunup bulunmadığının, o devletin kararına bağlı olmadığı, bunun bir “iç mesele” olmadığı, çeşitli uluslararası kuruluşlarca üretilen uluslararası hukuk belgelerinde ifade edilmektedir.

⁵⁷ “19. yüzyıl milliyetçilik hareketleri ulusal kimlik vurgusu ile ulus devletlerin kurulma sürecini hazırlarken, *ulusal self-deteminasyon (kendi kaderini tayin) hakkını* şekillendirmiştir. Self-determinasyon hakkının öznesi olarak ulus; etnik, kültürel, tarihi ortak özelliklere sahip bir bütün olarak tanımlanmıştır. Ulusal self-determinasyon hakkı, merkezi ve Doğu Avrupa’da ulus-devletlerin kurulma sürecinde siyasi uygulamasını bulurken, I. Dünya Savaşı sonrasında da “milliyetler prensibi” çerçevesinde çöken imparatorluklardan yeni devletlerin doğuşunun siyasi temelini oluşturmuştur.” (Çavuşoğlu, 2001: 66, 67). Self-determinasyonun bir başka anlamı da, II. Dünya Savaşı sonrası “dekolonizasyon” hareketleri içinde, Avrupalı sömürgeci devletlere karşı sömürgelerin kendi kendilerini yönetme ve bağımsız devlet kurma talepleri ile “*sömürgeler*” için *self-determinasyon hakkı* olarak ortaya çıkmıştır. I. Dünya Savaşı sonrası uluslararası siyasetin bir ilkesi olmakla birlikte, Milletler Cemiyeti Misakı’na aktarılmayan self-determinasyon hakkı, II. Dünya Savaşı sonrasında Birleşmiş Milletler Şartı (1[2] ve 55. maddeleri) ile uluslararası hukuk ilkesine dönüştürülmüştür (2001: 69). Bu tarihten itibaren, ülke bütünlüğünün korunması kaydıyla, halkların self-determinasyon hakkına pek çok uluslararası metinde yer verilmiştir.

⁵⁸ Azınlık hakları ile ilgili Birleşmiş Milletler, Avrupa Konseyi Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT) belgeleri ve bu belgelerdeki madde yorumları ile ilgili kapsamlı bilgi için bkz. (İnanç, 2004).

dini ibadetini yerine getirme, kültürel özelliklerini yaşayabilme/yaşatabilme, kendi dinsel / kültürel kurumlarına, derneklerine, eğitim kurumlarına sahip olma, vatandaşı oldukları devletin karar mekanizmalarına katılma, medeni ve siyasal haklardan yararlanma, ekonomik, sosyal ve kültürel yaşamın her alanında kendi özelliklerini koruyarak var olma hakkıdır (İnanç, 2004: 16). Bu haklar, herkesin temel hak ve özgürlüklerden eşit ve ayrımsız bir şekilde yararlanmasını öngören insan haklarından ayrı ve bağımsız olarak düşünülemez. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, azınlık haklarını teminat altına alan sözleşme ve protokollerin hepsinde ülkenin siyasal birliğinin ve toprak bütünlüğünün bozulmaması gerekliliğine atıf yapılmıştır.

Birçok devletin ulusal azınlık kavramını kabul etmeyişinin temel nedenlerinden birisi ulusal birliğin bozulacağı endişesidir. Örneğin, Fransa, ulusun bölünmezliği prensibine aykırılık teşkil edeceği düşüncesiyle azınlık kavramının ülke kanunlarında yer almasına izin vermemektedir. Yunanistan'da Makedonlar ve Türkler dinsel azınlıklar, Makedonya'da Bulgarlar ve Boşnaklar etnik azınlıklar olarak nitelenmekte, Bulgaristan'da Makedonlar azınlık olarak kabul edildiği halde hakları verilmemektedir. ABD'de ülkenin çoketnili olduğu genelde kabul görmektedir; ancak ülkenin aynı zamanda çokuluslu olduğu ve ulusal azınlıkların özel kültürel haklar ve özyönetim taleplerinin⁵⁹ olduğu aynı kabulü görmemektedir. Devletler, taraf oldukları antlaşmalara bazı çekinceler de koymaktadırlar. “Örneğin İngiltere ve Türkiye AGİT Ulusal Azınlıklar Yüksek Komiserliği vesayet alanının, bir organizasyon veya kişiyle ilişki içine girmeyi veya şiddete göz yummayı gerektirmeyeceğine dair hükümler koydurmuşlardır. Bunun temel nedeni Kuzey İrlanda'nın ve Kürtlerin sorun haline getirilmesini önlemektir.” (Aktaran, Okutan, 2004: 73).

Uluslararası sözleşmelerde azınlıklar sık sık gündeme getirilmiş, azınlıklara karşı ayrımcılığın önlenmesi⁶⁰, azınlıkların etnik, dinsel, dilsel ve kültürel haklarının tanınması ve sözleşmelerde tanınan bu hakların uygulamaya geçirilmesi için çeşitli

⁵⁹ Çoğu çokuluslu devlette, yapıyı oluşturan ulusların *özyönetim talepleri*, kültürlerinin tam gelişimini sağlamak ve insanların çıkarlarını en iyi gözetmek üzere, belli bazı politik özerklik ya da toprak esasına dayalı yargı biçimleri taleplerini ifade etmektedir.

⁶⁰ İnsan hakları üzerine yapılmış antlaşmaların birçoğunda azınlık hakları, ayrımcılığın yasaklanması ile ilişkilendirilmektedir. Buna ek olarak, özellikle son yıllarda yapılan düzenlemeler çerçevesinde pozitif ayrımcılık, yani azınlıklara özel hizmetlerin ve ayrıcalıkların sunulması, öne çıkmaktadır.

önlemler alınmıştır. Ancak, tanınan hakların azınlıklar tarafından kullanılabilmesi konusunda tüm engeller ortadan kaldırılamamıştır. Azınlıklara sahip birçok bağımsız ulusal devlet, bu konuda “çifte standartlı” bir tavır izlemektedir. Bazı bağımsız ve egemen devletler, başka bir devlet içinde yaşayan azınlıkları görür ve onların haklarını savunurken; kendi içindeki azınlıkları yok saymaktadır. Çapar’a göre “birçok devletin benzer ‘sorun’u olduğundan, bu hassas konuların fazla kaşınmamasına özen gösterilmektedir. Örneğin Türklere Kürt etnik grubun haklarını soran/hatırlatan Fransa’ya Basklar, İngiltere’ye Kuzey İrlanda, Yunanistan’a Makedonya ve Yunanistan’da yaşayan Türkler hatırlatılır ve bu hatırlatmayla aslında susulması ve ‘etnik sorunun kaşınmaması’ istenir.” (Çapar, 2006: 104). Dolayısıyla, azınlık hakları konusunda atılacak en temel adım, devletlerin öncelikle azınlık kimliğini tanımasıdır; tanımının arkasından gelecek adım ise bu kimliğin devlet tarafından korunması ve desteklenmesidir.

İKİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE: MODERNİZMDEN POSTMODERNİZME

İngiliz tarihçi ve düşünür Arnold Toynbee'ye göre, Batının tarihinde dört dönemden söz etmek mümkündür. Bunlar; Karanlık Çağlar (7. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar), Orta Çağlar (11. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar), Modern Çağlar (15. yüzyıldan 19. yüzyılın sonuna kadar) ve Postmodern Çağ olarak tanımlanmaktadır (Toynbee, 1987: 39). Modern Çağ; kararlılık, ilerleme ve rasyonalizmin egemen olduğu dönem olarak nitelenmektedir. Postmodern Çağın belirgin özelliği ise büyük savaşlar, devrimler ve karmaşadır; bu karmaşa aynı zamanda bir kültürel çöküşü ifade etmektedir. Postmodern Çağ, Modern Çağın ya da Aydınlanma hareketinin değerleri açısından bir yıkıntı ve katastrof dönemi olarak nitelenmektedir. Toynbee, postmodern çağda Aydınlanma etiğinin yıkıldığından söz etmekte ve insanlar için sorunlu bir döneme girildiğini öne sürmektedir (Aktaran; Şaylan, 2002: 31).

I. MODERNİZM

Tarihsel açıdan bakıldığında, 16. yüzyılda başlayan ve 20. yüzyıla kadar süren dönem ve bu dönem içinde Batı Avrupa'nın dönüşümü de içeren oluşumlar modernleşme süreci olarak adlandırılmaktadır. Tarihsel olarak geleneksel toplumun durağan doğasında radikal bir kırılmayı temsil eden bu sürecin belli başlı yapı taşları, total ideoloji olan Katolikliğin yeniden akla uygun bir biçimde yorumlanması (*Reformasyon*), dinin egemenliğinin bilime geçmesi, bilgi konusunda ampirik-analitik bir yaklaşımın ortaya çıkışı, endüstrileşme ve ekonominin toplumsal yaşama egemen olması, kentlerin ön plana çıkması⁶¹, monarşi ve oligarşilerin yıkılarak siyasal sistemlerin demokratikleşmesi, ulus-devletlerin inşası ile birlikte ulusal

⁶¹ Modernizm büyük ölçüde kentsel bir olgudur. Patlamalı kentsel büyüme, kırdan kente yoğun bir göç, sanayileşme, makineleşme ve kentsel politik hareketler modernleşmenin temel yapı taşları arasında bulunmaktadır. Modernist akımların kültürel dinamiği kent deneyimi ile biçimlenirken; modernist pratik ve düşüncenin gelişimi de kentsel örgütlenme, yoksullaşma ve izdihamın yarattığı derin krizlere cevap olarak şekillenmiştir.

kimlikler gibi yeni toplumsal kimliklerin ortaya çıkması ve ulusal ya da sınıfsal bu yeni kimliklerin toplumsal bütünleşmede belirleyici konuma gelmesidir. Modernleşme sürecinin etik anlayışı ise hümanizm, özgürlük ve eşitlik gibi değerlere dayanmaktadır.⁶² Kapitalist dönüşüm, Reform, Rönesans ve Aydınlanma çağı bu süreçte ortaya çıkan yönlendirici olgular olarak değerlendirilebilir (Şaylan, 2002: 57).

Bilimsel bilinç, seküler bakış açısı, ilerleme doktrini, araçsal aklın üstünlüğü, bireyci benlik kavrayışı, sözleşmeye dayalı toplum anlayışları, piyasa güdümlü sanayi ekonomilerinin ortaya çıkışı ve kurumsallaşması, bürokratik merkezi devlet anlayışı, artan okur-yazarlık ve kentleşme gibi zihinsel ve toplumsal dönüşümler modernleşme açısından hem faydalı, hem de kaçınılmazdır (Kömeçoğlu, 2002: 19).

A. Modernite

1. Tarihsel Bir Durum Olarak Modernite

Modernizm⁶³, modernitenin anlatıldığı kapsamlı ve karmaşık söylemi, bu döneme ait belli değer yargılarını (ya da ideolojileri) ifade etmek için kullanılmaktadır.⁶⁴ Modernizmin belirleyici özelliği, insana ve insan aklına duyulan sınırsız güvendir. Bu güvene dayanarak tanımlanan modernitenin tarih anlayışı da, *sürekli ilerlemeci (progressive)* tarih anlayışıdır. Sürekli ilerlemeci tarih anlayışı, insanın aklını kullanarak sürekli olarak kendisi ve doğa ile ilgili bilgisini arttıracığı

⁶² Modernitenin ahlak anlayışı ve ahlak felsefesi hakkında bkz. (Heller, 2000: 166-183).

⁶³ *Modern* (çağdaş, çağcıl) sözcüğü, İngilizce'ye Fransızca yakın kök *moderne*'den gelmiştir; o da geç Latince *modernus*'tan, Latin kök sözcük *modo*'dan –hemen şimdi anlamında– gelmektedir. Kelime, Latince “*modernus*” biçimiyle ilk defa 5. yüzyılda resmen Hıristiyan olan o dönemi, Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanıldı. Sözcüğün en eski İngilizce anlamları; şimdi, hemen şimdi var olan şey anlamında bugünkü *contemporary* (çağdaş, dönemdeş – aynı döneme ait)'ye daha yakındı. *Ancient* (kadim) ve modern arasında geleneksel bir karşıtlık Rönesans'tan önce kurulmuştu. Bu karşılaştırmalı ve tarihsel anlamı ile *modern*, 16. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmıştır. Ardından, 17 ve 18. yüzyıllarda *modernism*, *modernist* ve *modernity* sözcükleri ortaya çıkmıştır. 18. yüzyıldan itibaren *modernize* (modernleştirmek, yenilemek)'in başlangıçta binalara, yazım kurallarına ve giyim davranışlarındaki modalara özel bir gönderimi vardı. *Modernism* ve *modernist* ise daha çok belli eğilimlere, özellikle de 1890-1940 arasının deneysel resim ve yazısına özgü oldu. 19. yüzyılın ortalarından itibaren genelleşen *modernize* ve *modernization* (18. yüzyılda temel olarak binalar ve yazım kurallarına ilişkin olarak kullanıldı) sözcükleri, 20. yüzyıldaki tartışmalarda gitgide daha çok yaygınlaştı (Williams, 2005: 251, 252).

⁶⁴ Modernite ve modernizmin farklı tarihsel dönemleri ifade ettiğini ve modernizmin, modernitenin varsayımlarından temel bir kopuş anlamına geldiğini savunan farklı bir görüş için bkz. (Lash, 2000: 133-165).

inancını yansıtmaktadır. Sürekli artan bilgi, insanın doğayı ve doğanın bir parçası olan toplumu kendi çıkarlarına uygun olarak sürekli yeniden kurmasına olanak sağlayacaktır. Bu süreç nihai olarak “*insanın yücelmesi*” olarak yorumlanmaktadır (Şaylan, 2002: 57).

Modernite, Max Weber tarafından formüle edilen ve genel olarak Kuzeybatı Avrupa’da kapitalist dönüşüm ile ortaya çıkan bir tarihsel dönemi ifade eden kavramdır. Weberci anlamda modernite, feodaliteyi ya da orta çağları izleyen, aklın önceliğe alındığı tarihsel dönemi ifade etmektedir. Bu anlamda Aydınlanma çağı ve onun özellikleri ile insanın aklını ve bilimi kullanarak sürekli ileriye doğru gitmesini ifade eden ilerici tarih anlayışı modernite çağının kavramsal öncülleridir. Tarihin ilerici özelliği öncülü, insanoğlunun aklını ve bilimi kullanarak giderek evrene egemen olacağını, bu süreçte önce doğayı denetim altına alacağı, sonra da evrenin bir parçası olan toplumu akla uygun (rasyonel) olarak düzenleyeceğini öngörmektedir (Şaylan, 2002: 30). Modernleşme ise Weber’in vurgusunda, “*dünyanın büyüünün çözülmesi*” ve “*dünyevileşme*” sürecidir (Ercan, 2003: 30).

18. yüzyılda Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilen modernlik projesi, “nesnel bilimi, evrensel ahlak ve yasayı ve kendi iç mantığı çerçevesinde sanatın özerkliğini geliştirme çabalarından oluşuyordu. Bu proje, aynı zamanda, bütün bu alanların kendi bilişsel potansiyellerini esoterik (ancak belirli bir gruba hitap eden) biçimlerinden de kurtarma niyetindeydi” (Habermas, 1990: 38).

Jeanniere’e göre, moderniteye geçişi belirleyen dört devrimden söz edilebilir; bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimler. *Bilimsel devrimi*, yerçekimi kanununu keşfederek iki dünya görüşü arasındaki kopuşu belirleyen Newton başlatmıştır. *Siyasal devrimde* kopuş, modern demokrasinin önce İngiltere ve Amerika’da, ardından da Fransa’da belirişiyile damgalanır. Otoritenin halka ya da ulusa içkinliği, çok farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Ancak artık siyasal teorilerin amacı, iktidarı Tanrı’da değil, akılda temellendirmek olacaktır. Almanya’da *Aufklärung*, Anglo-Sakson dünyada *Enlightenment*, Fransa’da *Lumieres* olarak adlandırılan *kültürel devrim* ise, yeni fiziksel dünya görüşünün içine çok güçlü bir şekilde kök salan bir düşünce hareketidir. Aletten makineye geçiş olarak

nitelendirilebilecek *endüstriyel devrim* ile birlikte emek süreci bundan böyle doğrudan üretici insana değil, makineye bağlanmıştır. Endüstriyel devrimin safhaları, doğaya, bilimsel ve kültürel devrimlerin betimlediği yeni ilişki tipine hem eşlik etmiş, hem de onu yapılandırmıştır (Jeanniere, 2000: 97-103).

Paz, modernitenin ayırt edici niteliğinin, *eleştiri* olduğunu vurgulamaktadır. Modernite din, felsefe, ahlak, hukuk, tarih, ekonomi ve siyasetin eleştirisi ile başlamıştır. Modern çağın temel fikirleri ve kavramları eleştiriden kaynaklanmıştır ve modern çağı oluşturan her şey, araştırma, yaratı ve eylemin metodu olarak tasarlanan eleştirinin marifetidir. Dünyanın, şimdiki zamanın, geçmişin eleştirisi, kesinliklerin ve geleneksel değerlerin eleştirisi; kurumların, inançların, Din ve Kilisenin eleştirisi. “Akıl kendisini eleştirmekle, kendisini Tanrı ya da Hakikat ile özdeşleştiren görkemli inşaları reddetmiştir.” (Paz, 2000: 185).

Modernlik projesi çok temel iki temel varsayıma yaslanmaktadır; birincisi toplumsal dünyanın kavranabilir olduğunu, ikincisi ise şekillendirilebilir ve yönetilebilir olduğunu söyler (Wagner, 1996: 248). Modernite, dünyanın kutsallığından arındırılmasını veya rasyonalizasyonu ifade etmektedir; modernleşme sürecinde aklın irrasyonelliğe, bilimin inanca, yeniliğin geleneğe, toplumun cemaate, objektivitenin subjektiviteye, vb. ikame olacağı düşünülmektedir. Modernleşmede bir yanda dünyaya egemenliği sağlayan araçsal aklın ilerleyişi, öte yanda özgürlük ve yaratma olarak kavramsallaştırılmış insani özne vardır (Bilgin, 1994: 89).

Modernleşme düşüncesinin en belirgin özelliği, gelenekselliğinden arınan modern bir toplum ile yaratıcı insan-özne olarak insanın sürekli olarak kendini ve yaşadığı çevreyi etkilemesi ve değiştirmesidir. Modernleşmenin, toplumu ve insanlığı özgürleştirme süreci, bu anlamda ilerleme ya da gelişme olarak tanımlanmıştır. Modern toplumun ayakta kalabilmesinin ve insanın özgürleşmesinin birincil koşulu, “erken dönem modernlik düşününde (...) mitleştirilmiş bir kavram” (Ercan, 2003: 32) olan gelişme/ilerlemedir. “Modern toplumun varoluşu *sadece yaratıcı olan insana bağlı değil fakat yaratan olarak sürekli gelişebilen bir insana bağlıdır*. Gelenekselliğin modernleşmesinde *insan ögesi, modernleşmenin hem nesnesi hem de öznesidir*.” (Ercan, 2003: 32, 33). Yani modern insan, hem

modernlik sürecinin bir yaratısı, hem de bizzat modernliğin yaratıcısıdır. Modernlik bu yönü ile sadece yeni bir toplum değil, aynı zamanda yeni bir insanı da tasavvur etmektedir. Modernliğin bu yeni insanını en iyi tanımlayan, Goethe'nin *Faust*⁶⁵ figürüdür.

Daniel Lerner, modernleşmenin sadece kurumlarda değil, ama aynı zamanda bireylerde de değişimler aracılığı ile meydana geldiğini belirtmektedir. Lerner'e göre modernleşmenin en önemli yanı *akılcılık* ve *empati* ile karakterize edilen ve bu özellikleri ile değişen dünyada etkin bir şekilde yer alan “*özgür kişilik*”in ortaya çıkmasıdır. Bunun yanı sıra modernleşme, yüksek okuma yazma oranı, kentleşme, daha geniş bir ekonomik sisteme katılım ve empati ile karakterize edilmektedir. Yaşamın modernleşmesinde belirleyici olması nedeniyle, Lerner, bireylerin anlam dünyasını değiştiren iletişim araçları ve ulaşımın önemini de vurgulamaktadır (Aktaran, Harrison, 1997: 16, 17).

Inkeles ve Smith'in on yıllık bir zaman dilimi içerisinde, 6 az gelişmiş ülkede yaptıkları 6000 görüşmeye dayanarak hazırladıkları çalışmaları, 1974 yılında bir kitap olarak basılmıştır. Bu çalışmalarında Inkeles ve Smith, modernizmin özgün davranışlar kümesinin varlığı ile belirlendiğine değinerek, ‘modern insan’ın, birey olarak tamamen değiştiği zaman gerçekten modern olduğunu söylemektedirler. Inkeles ve Smith'e göre modern insanın temel özellikleri; yeni deneyimler için gönüllülük ve yeniliklere açıklık; diğer insanların düşüncelerine karşı çok daha

⁶⁵ *Faust*, Goethe'nin 60 yılda yazdığı ve geleneğin modernleşmesi döneminin yakın gözlemcisi bir eserdir. (Berman, romanın Ortaçağ'a özgü bir dönemde başlayıp, Sanayi devriminin tinsel ve maddi alt üst oluşlarının ortasında bittiğini belirtir.) Roman'ın ana karakteri Dr. Faust ruhunu şeytan Mefistoteles'e satmış ve karşılığında büyük bir güç ve ölümsüzlük elde etmiştir. Faust, kazandığı gücü kullanarak insanları nihai bir özgürlüğe ulaştıracak, onları istek ve gereksinmelerin baskısından kurtaracak bir “master plan” yapmıştır ve bunu uygulamaktadır. Faust'un master planı tam bir Aydınlanma projesidir. Plan bütün insanların iyiliğine hizmet etmekte, onları yüceltmektedir ama bir kısım insanlar bu plana karşı çıkınca, bütün gayreti ile bu master planı gerçekleştirmeye çalışan Dr. Faust, giderek planın uygulanmasını engelledikleri ve karşı çıktıkları gerekçesi ile yaşlı ve masum insanları Mefistoteles aracılığı ile yok etmektedir (Goethe, 1996). Yani, insanları yüceltmeyi amaçlayan Aydınlanma projesi, en azından bu yücelme gereklerine katılmayan insanlar için karabasana dönebilmektedir. Berman'a göre, “modern insanın kendisini dönüştürebilmesinin tek yolu, Faust'la birlikte öğrenebileceğimiz gibi, içinde yaşadığı bütün fiziksel, toplumsal ve ahlaki dünyayı bütünüyle, kökten dönüştürmektir.” (Berman, 2005: 65). Ancak Goethe'nin kahramanı Faust'un ön ayak olduğu büyük (ahlaki, entelektüel, ekonomik, toplumsal) gelişmelerin, büyük insani bedelleri olduğu ortaya çıkmaktadır. Faust, yeni bir dünyayı ellerini kirletmeden kurtarabileceğini sanarak, sadece başkalarını değil kendini de aldatmaya çalışmaktadır. Başlangıçta şeytanla anlaşmıştır, ancak hala yol açtığı insani acılar ve ölümün sorumluluğuna hazır değildir (Modernleşme ile Faust arasında etkileyici bağlar kuran bir çalışma için bkz. (Berman, 2005: 61-124)).

demokratik bir tutum; geçmişten ziyade geleceğe yönelik olma; bireyin kendi yaşamını planlama isteği; çevreye hâkim olabileceğine ve hedeflerine ulaşabileceğine olan inanç; dünyanın hesap edilebilir ve bu nedenle de kontrol edilebilir olduğunun kabulü; diğerlerinin, örneğin kadın ve çocukların, yaşama haklarının farkında olma; bilim ve teknolojinin başarısına güven; ve son olarak da adalet dağıtımına inançtır (Aktaran, Harrison, 1997: 20, 21). Inkeles ve Smith'in yaptığı bu çalışma, modern insan ve onun özelliklerini ortaya koyarken, aynı zamanda bu ilkelerin olumsuzlanması ile modern olmayan insanı da tanımlamıştır.

Bauman; olumsuzluğun, çeşitliliğin, belirsizliğin ve ayrıksılığın düşmanı olarak tanımladığı modernitenin başlıca ikonlarını şu şekilde sıralamıştır:

“İnsan faaliyetlerini, her türlü kendiliğindenlik ve bireysel inisiyatifi sınırlı tutulup, zihinsel yetenekler kullanılmaksızın tartışmasız ve mekanik biçimde izlemesi gereken basit, rutin ve genellikle önceden tasarlanmış hareketlere indirgeyen *Fordist fabrika*; memurların kimliklerinin ve toplumsal bağlarının, şapkalar, şemsiyeler ve paltolarla birlikte vestiyere bırakıldığı, böylece sadece emir ve talimatlar kitabının, içeridekilerin eylemlerine, orada kaldıkları sürece rehberlik edebildiği, en azından doğal eğilimi bakımından Max Weber'in ideal modelini andıran *bürokrasi*; gözetledikleri kişilere asla güvenmeyen, her an uyanık sakinleri ve gözetleme kuleleriyle *panoptikon*; asla uyumayan, sadakat göstereni ödüllendirmek ve sadakatsiz olanı cezalandırmak için daima hızlı ve aceleci olan *Büyük Birader*; ve nihayet, insan uysallığının laboratuvar koşullarında sınındığı ve yeterince uysal olmadığı sanılan herkesin gaz odaları ve Auschwitz krematoryumları için seçildiği yer olan *toplama kampı (...)*” (Bauman, 2005c: 128).

2. Modernizm: Özgürlük mü? Disiplin mi?

Kapitalist dönüşüm eşliğinde gelişen modernleşme, sadece ekonomik yaşam ve ilişkilerde değil; insan ve toplum yaşamının her alanında ortaya çıkan kapsamlı ve derin değişimi ifade etmektedir. Aydınlanma felsefesinden kaynaklanan toplum bilim anlayışı, akılcılık ve iyimserlik ile gönüllülüğün, yani insanın tarihin ilerici akışını, bilincine dayanarak hızlandırabileceği inancının sentezi üzerine oturmaktadır. Akıl ve bilimin insan ve toplum yaşamında belirleyici hale gelmesi, yeni ve ilerici bir tarih anlayışının egemen oluşu modernite çağının belirleyici parametreleri arasında sayılabilmektedir. Modernleşme, bireyin kurtuluşu ve özgürlüğünü onun akılcılığına

bağlamaktadır. Bu yönü ile, modernleşmenin beraberinde getirdiği aydınlanma “*bireyin aydınlanmasıdır*”. Aydınlanma ise, en geniş anlamında başlangıçtan bu yana insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştür. Bu noktada, geleneksel olanın modernleşmesi anlamında, aydınlanma ile insanın kişisel, dinsel ve doğal sınırlamalardan kurtulacağı öngörülmüştür.

John Mc Gowan’a göre ise modernite, toplumun herhangi bir dış otorite ya da *deity* (tanrısal kökenli bir iktidar) söz konusu olmaksızın kendi kendine ürettiği ilkelere dayanarak meşruluğunu temellendirmesidir (McGowan, 1991: 3). Buradan yola çıkarak, Batı’nın son üç yüz yıllık tarihini ya da kapitalist dönüşümü modernite çağı olarak nitelenebilmektedir. Peter Wagner, “*Modernliğin Sosyolojisi*” adlı kitabında “bugün ihtiyaç duyulan şey, kapitalizm eleştirisini belli başlı izleklerinden biri olarak içerecek modernlik eleştirisidir” (Wagner, 1996: 51) demektedir ve kapitalizmi anlamak için modernizmi; modernizmi anlamak için de kapitalizmi beraber irdelememiz gerekliliği konusunda vurgu yapmaktadır. Modernleşme ve bunun düşünsel dile geliş biçimini tarihsel olarak ileri bir düşünce olmasına rağmen; kapitalist ekonomik işleyiş ve onunla birlikte doğan daha fazla birikim, daha fazla kâr amacı, projenin yönünü değiştirmiştir.

Modernlik süresince insan benliğinin geçirdiği dönüşüm, özgürleşme⁶⁶ ve disiplin altına alınmanın birbirine paralel ve çarpıcı bir süreci olarak görülmelidir. Modernliğin tarihsel dönüşümleri de toplumdaki bireylerin kendi toplumsal yerlerini yeniden tanımlamak üzere giriştikleri çabaları içermektedir. Böylesi çabalara duyulan ihtiyaç kurumların tarihsel genişlemeleriyle ve bu tip genişlemelerin gerektirdiği toplumsal kimliklerin kökünden sökülüp atılmasıyla ilişkilidir (Wagner, 1996: 16, 17).

⁶⁶ *Özgürleşme söylemi*, modern zamanların kökenlerinde yer almaktadır. Özgürleşme söylemi, bilimsel devrim dönemi boyunca bilimsel uğraşılarda özerklik arayışına, Amerikan ve Fransız devrimleri gibi siyasal devrimlerdeki kendi kaderini tayin talebine ve iktisadi faaliyetlerin mutlakiyetçi bir devletin denetim ve düzenlemelerinden bağımsızlaşmasına kadar uzanmaktadır. Özgürleşme söylemi, hem bireysel hakların tesis edilmesi, hem de bu hakların kullanılmasının kolektif olarak haklaştırılması açısından, modern toplumlar için ve bu toplumların kendi kendilerini yorumlamalarının bir aracı olarak vazgeçilmez bir önem taşımaktaydı (Wagner, 1996: 24).

Feodal toplumun çözülmesiyle oluşan modern burjuva toplumu, Marx ve Engels'in "*Komünist Parti Manifestosu*"nda belirttikleri üzere, o güne kadar üstün kabul edilen ve değer verilen tüm eylem ve yargıların hepsinin üstündeki kutsallık örtüsünü çekip almış ve onları yeniden biçimlendirmiştir. Marx ve Engels'e göre;

"Üretimin sürekli altüst oluşu, tüm toplumsal koşullardaki kesintisiz sarsıntı, sonu gelmez belirsizlik ve hareketlilik, burjuva çağını bütün daha öncekilerden ayırdeder. Bütün sabit, donmuş ilişkiler, beraberlerinde getirdikleri eski ve saygıdeğer önyargılar ve görüşler ile birlikte çözülüyorlar, bütün yeni-oluşmuş olanlar kemikleşmeden eskiyorlar. Yerleşmiş olan ne varsa eriyip gidiyor, kutsal olan ne varsa lanetleniyor, ve insan, kendi toplumsal durumlarına ve karşılıklı ilişkilerine sonunda ayık kafa ile bakmak zorunda kalıyor⁶⁷." (Marx ve Engels, 1998: 14).

Modern burjuva toplumu, insanın gelişme, sürekli değişme, kişisel ve toplumsal hayatın her alanında sürekli altüst oluş, yenilenme kapasite ve güdüsünü özgürleştirmiştir. Bu güdü, Marx'ın gösterdiği gibi, burjuva ekonomisinin gündelik işleyiş ve ihtiyaçlarında somutluk kazanmaktadır. Bu ekonominin sınırları içindeki herkes acımasız rekabetin baskısını hissetmektedir. Bu rekabet baskısı kimi zaman sokağın karşı kaldırımından, kimi zaman da dünyanın öteki ucundan gelmektedir. Bu baskı altında en küçüğünden en güçlüsüne kadar her burjuva, ayakta kalabilmek için yenilik yapmaya zorlanmaktadır. Kendi iradesiyle değişmeyen kişi, eninde sonunda piyasaya hükmedenlerin zorbaca dayattığı değişmelerin pasif kurbanı olacaktır. Bu, burjuvazinin, üretim araçlarında sürekli devrim yapmaksızın var olamayacağı anlamına gelmektedir. Üretimde devrim yönündeki yoğun ve acımasız baskı, üretim koşulları ya da üretim ilişkileri ve onlarla birlikte tüm toplumsal koşul ve ilişkilere yayılmaya ve onları dönüştürmeye mahkûmdur (Berman, 2005: 134, 135).

Bu sürekli altüst oluş ve değişim içerisinde, modern toplumun fertlerinin hayatları ise çıkarları sadece değişimde değil, aynı zamanda kriz ve kaosta yatan bir

⁶⁷ "*Komünist Parti Manifestosu*"nun farklı çevirilerinde bu cümle şu şekilde çevrilmiştir: "Katı olan her şey buharlaşıp havaya karışıyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor, ve insanlar nihayet kendi gerçek yaşam koşulları ve diğer insanlarla ilişkileriyle yüzleşmeye zorlanıyorlar."

Berman'a göre, "Marx, *Manifesto*'nun birinci kısmında, yüzyıl sonra modernizmin kültürünü biçimlendirecek ve ona can verecek kutupsallıkları ortaya serer: tatmin edilemez arzular, ve güdüler, sürekli devrim, sonsuz gelişme, daimi yaratma, hayatın her alanında daimi yaratma ve yenilenme. Bir yanda da onun radikal antitezi, nihilizm, durdurulamaz yıkım, hayatın darmadağın olması, çığnemesi, karanlığın yüreği, dehşet..." (Berman, 2005: 145).

egemen sınıf tarafından kontrol edilmektedir. “Tüm toplumsal koşullardaki kesintisiz sarsıntı, sonu gelmez belirsizlik ve hareketlilik” (Marx ve Engels, 1998: 14), bu toplumu yıkmak yerine ona hizmet etmekte ve onu sağlamlaştırmaktadır. Yıkımlar, yeniden gelişme ve yenilenme için iştah kabartıcı fırsatlar halini almakta⁶⁸; parçalanma ise harekete geçirici, dolayısıyla bütünleştirici bir güç olarak işlemektedir. “Modern egemen sınıfa gerçekten korku salan ve onun kendi imgesinde yarattığı dünyayı gerçekten tehdit eden tek bir hayalet vardır ki bu, geleneksel elitlerin (ve dolayısıyla geleneksel kitlelerin) hep özleyip durdukları şey: Kalıcı, katı istikrar.” (Berman, 2005: 135, 136). Modern toplumun bu sürekli devrim ve devinimi, değişimi arzulamak zorunda olan insanlar üretmektedir. Hangi sınıftan olursa olsun, insanların modern toplumda varlıklarını sürdürebilmeleri için, kişiliklerini toplumun bu akışkan ve açık biçimine uygun hale getirmeleri gerekmektedir. “Modern insanlar değişimi arzulamayı öğrenmek, kişisel ve toplumsal hayatlarında değişikliğe açık olmaktan öte, onu pozitif anlamda istemek, aktif olarak peşinde koşmak ve ona uymak zorundalar.” (2005: 136).

Habermas, “modern”in “yeni”yi ifade ettiğini belirtmekte ve bugünü geçmişten, antikiteden ve gelenekten ayırdığına değinmektedir (Dellaloğlu, 1998: 220). Geleneksel olanın karşısına modernliğin çıkışı, başından itibaren *yıkıcılıkla* birlikte var olmuştur. “Modern toplumun inşası için dinsel mitlerin, geleneksel değerlerin ve daha önceki bütün üretim ve tüketim ilişkilerinin yıkılması gerekmiştir.” (Ercan, 2003: 36). Harvey’e göre “*yaratıcı yıkma*”⁶⁹ imgesi, “moderniteyi anlamak açısından büyük önem taşır, çünkü tam da modernist projenin uygulanmasının karşılaştığı pratik ikilemlerden türemiştir.” (Harvey, 2003: 29). Yine

⁶⁸ Berman’a göre burjuva toplumunun inşa ettiği her şey yıkılmak üzere inşa edilmektedir. “ ‘Katı olan her şey’ –sırtımızdaki giysilerden onları dokuyan tezgah ve makinelere, makinelerin başında çalışan insanlara, işçilerin yaşadığı ev ve mahallelere, işçileri sömüren şirketlere, kasabalara, şehirlere, koca koca bölgelere ve onları içine alan uluslara kadar– bütün bunlar ertesi gün yıktırılmak, dağıtılmak, parçalanmak, yerle bir edilmek üzere yapılıyor. Öyle ki ertesi hafta yeniden işlenebilsin, yerine konabilsin ve bütün bu süreç, inşallah sonsuza değin, tekrar tekrar, çok daha karlı şekillerde devam etsin.” (Berman, 2005: 142).

⁶⁹ İktisatçı Schumpeter, “*yaratıcı yıkıcılık süreci*”ni kapitalizmin temel gerçeği olarak kabul etmekte ve kapitalist gelişme süreçlerini anlayabilmek için “yaratıcı yıkıcılık (*creative destruction*) ” imgesine başvurmuştur. Schumpeter’e göre, girişimci, yaratıcı yıkıcının en mükemmel örneğidir, çünkü teknik ve toplumsal yeniliğin sonuçlarını en uç noktalara kadar taşımaya hazırdır. İnsanlığın ilerlemesi de ancak bu tür yaratıcı kahramanlık sayesinde güvence altına alınabilecektir. Schumpeter için yaratıcı yıkma, hayırlı sonuçlar doğuracak bir kapitalist gelişmenin ilerici ‘*leitmotif*’idir (Aktaran, Harvey, 2003: 30).

Harvey'in ifadesi ile, daha önce yapılmış olan çok şeyi yıkmaksızın yeni bir dünya yaratmak mümkün değildir. Birçok modernist düşünürün de işaret ettiği gibi, yumurtaları kırmadan omlet yapmak olanaksızdır (2003: 29). Kapitalizmin sorunu da, her şeyde olduğu gibi burada da, yarattığı insani olanakları yok etmesindedir. Kapitalizm, herkesin kendisini geliştirmesini teşvik eder ve hatta bunu zorlar. Ama insanlar ancak sınırlı ve çarpıtılmış şekillerde gelişebilirler; piyasanın kullanabileceği özellik, güdü ve yetenekleri gelişmeye itelenir ve geride hiçbir şey kalmayana dek tüketilir. Bunun dışında, bireyin içinde pazarlanması mümkün olmayan ne varsa ya zorbaca bastırılır, ya da kullanılmamaktan körelir (Berman, 2005: 136, 137).

Modern çağda, standartlaşmış bilgi ve üretim koşulları altında, “doğrusal ilerlemeye, mutlak hakikate ve toplumsal düzenlerin rasyonel biçimde planlanmasına inanç” (Harvey, 2003: 50) oldukça güçlüdür. Bu nedenle modernizm, “pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist” (2003: 50) bir karakter taşımaktadır. Ancak Harvey'e göre, modernizmin asıl ters yüzü, makineye tapınma biçimi altında, tekelci bürokratik iktidar ve rasyonalitenin gizliden gizliye kutsanmasında yatmaktadır (2003: 51). Yani başlangıçta batı toplumlarını olumlu etkileyen ve özgürleşme sürecini başlatan modernleşme, daha sonraları bir dizi olumsuz özellikler kazanmıştır. Bunlardan belki de en önemlisi, toplumun belirli bir hiyerarşi içinde disiplin altına alınmasıdır.

Toplumun disiplin altına alınması için atılan adımlardan biri de, *uzmanlaşma* ve *işbölümü* ile birlikte *bürokrasinin* gelişmesidir. Bürokrasi⁷⁰, devletin ekonomi ile ilişkisinin, devlet ile bireyler arasındaki ilişkinin yeniden üretilmesi için bir örgütlenme tarzıdır. Bürokrasi rasyonellikle, rasyonelleşme süreci de mekanikleşme ve ilişkilerin kişisellikten çıkması ile açıklanabilir (Ercan, 2003: 37). Bürokrasi, işbölümünün gelişmesine paralel olarak yapılması gereken işlerin belirli bir düzen ve

⁷⁰ Bürokrasi sözcüğü (*bureaucracy*), İngilizce'de 19. yüzyılın ortalarında görülür. Sözcük Fransızca kök sözcük *bureau*'dan gelen, yakın kök *bureaucratie*'den alınmıştır. *Bureau*'nun ilk anlamı, çalışma masalarını kaplamak için kullanılan çuhadır. *Bureau*'nun İngilizce'de ofis anlamı ile kullanımı ise 18. yüzyılın başlarına kadar gitmektedir. İngiliz ve Kuzey Amerikan kullanımında *bureaucracy*, kamu yönetiminin katılığını ya da gereğinden fazla olan gücünü anlatmak için kullanılıyor; kamu hizmeti ya da sivil hizmet gibi terimler tarafsızlığı ve benliksiz profesyonelliği anlatmak üzere kullanılmaktaydı. Ancak bunun ötesinde, *bureaucracy*'nin yalnızca memurlar sınıfını değil, eski aristokrat toplumların yanı sıra, halk demokrasilerinden de farklı kimi modern, örgütlü, merkezileştirilmiş toplumsal düzen türlerini de anlatan daha genel bir kullanımı da görülmektedir (Williams, 2005: 60, 61).

belirli bir hiyerarşik yapı içinde, hızlı ve kişisel olmayan bir dizi kural çerçevesinde yapılması esasına dayanmaktadır.

“Bürokrasinin tüm bu üstünlüklerine en çok ihtiyaç duyan yeni gelişmekte olan piyasa ekonomisi, yani kapitalizmdir. Bürokrasi bu anlamda bir bütün olarak kapitalizmle birlikte ortaya çıkan toplumsal ilişkilerin ‘*kişisellikten arındırılması*’ ilkesine uygun bir işleyiş/ortam hazırlar.” (Ercan, 2003: 38). Oysa kapitalizm öncesi toplumsal yapıda, yüz yüze ilişkiler hâkimdir ve her birey, kendisini içinde bulunduğu toplumsal bütüne bağlı olarak tanımlamaktadır. Kapitalist toplumsal formasyon içinde, toplumsal bir varlığın ürünü olan birey, toplumsal olandan, bütünsel olandan ayrılarak, toplumu oluşturan farklı birimlere karşı kendini tanımlama zorunluluğu içinde, bu mekanizmaların tanımladığı bireylere dönüşmektedir. Bu süreç, ilişkilerden bağımsız bir kimlik, soyut haklar, istekler ve uzman meslekler dolayımında gerçekleşen bir bireysel varoluş biçimine, yani bireyciliğin (*individualism*) ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bürokrasi, “bu anlamda hem kişisellikten arınmışlık sürecinin varoluş nedeni, hem de bunu sürekli yeniden üreten bir mekanizmadır.” (2003: 38, 39). Bürokrasi, ne denli *insanlıktan uzaklaşırsa*, o denli kusursuz gelişmekte; resmi ilişkiler kişisel irrasyonel ve duygusal öğelerden ne denli arındırılırsa, asıl niteliğine o denli yaklaşmaktadır. Bu nedenle bürokrasi, her geçen gün yaşamı “*standartlaştırmakta*” ve “*tekdüzeleştirmektedir*”.

Marx, Nietzsche ve onların yanı sıra daha birçok düşünür, modern teknoloji ve toplumsal örgütlenmenin, insan yazgısını nasıl belirlediğini fark etmişlerdir. Örneğin Weber, “modern ekonomik düzenin muazzam kozmosu”nu tümüyle “*bir demir kafes*” olarak görmektedir. Weber’e göre, kapitalist, yasalıcı ve bürokratik olan bu kaskatı düzen, “bu mekanizma içine doğan tüm bireylerin yaşamlarını karşı konulmaz bir güçle belirler.” Araşsalıcı rasyonelleşmenin gelişmesi, özgürlüğün evrenselleşmesi yerine, bunun tam tersine, bürokratik rasyonelleşmenin *demir kafesini* yaratmıştır. Bu demir kafesten kaçış da mümkün değildir (Aktaran, Harvey, 2003: 28). Modernlik ve kapitalizmin yarattığı bu demir kafeste, yaşamın her alanı disipline edilmektedir. Ancak Berman’a göre, “modern toplum bir kafes olmakla kalmaz, içindeki insanlar da o kafesin parmaklıklarınca biçimlendirilir. Bizler ruhu,

kalbi, cinsel ya da kişisel kimliği olmayan, hatta diyebiliriz ki varlığı bile olmayan varlıklarız. (...) burada da bir özne olarak (dünya içinde ve üzerinde tepki, yargı ve eylem yetisine sahip bir canlı kimliğiyle) modern insan yok olup gitmiştir.” (Berman, 2005: 45).

Modern çağlar üzerinde çalışan çok sayıda tarihçi ve düşünürü göre, 19. yüzyıl büyük bir dönüşüm çağı olarak yorumlanmaktadır. Bu çağlar gerçekten de “göz kamaştırıcı bir atılım destanıdır” (Şaylan, 2002: 112); insanoğlunun büyük başarılarına sahne olmuştur. Bununla birlikte modernite, aynı zamanda büyük acıların, insanlık trajedilerinin yaşandığı zaman dilimi olarak da nitelenebilmektedir. Modernlik sadece rasyonalizasyonla özdeşleştirildiğinde, bunun özne planındaki zorunlu sonucu, bireylik kaybı (*deindividuation*) veya kişilik kaybı (*depersonalization*) gibi olgular olacaktır; bu olgular, rol tanımlarında çerçevelenmiş araçsal aklı kendisinde somutlaştıran bir insanın doğuşunun ve moralin tükenişinin işaretleridir. Militarizm, ırkçı kuramlar, ayrımcılığa ve ırk ayırımına dayanan siyasetler, halkları tümünden yok etmeye dayanan Nazi projesi ve nükleer yok olma tehdidi modernliğin zorunlu ürünleri değil midir? Bu dönem, tarih sahnesine büyük savaşlar, Auschwitz ölüm kampları, soykırımlar, Hiroşima – Nagazaki deneyimi ve kapitalist dönüşümün kurbanı olan büyük emekçi yığınlarının acıları ile damgasını vurmuştur. Kapitalist dönüşüm bir dünya sistemi haline gelirken, büyük insan yığınları olağanüstü baskılara hedef olmuş ve büyük acılar yaşanmıştır (Harvey: 2003: 26, 27). Modernitenin temel etik anlayışı hümanizmdir; ancak modernitenin tarihi her yönüyle hümanist değildir. Bu noktada modernite, postmodernitenin önemli düşünürlerinden biri olan Foucault tarafından “*baskı altına alma, disipline etme süreci*” olarak tanımlanmıştır. Benzer bir şekilde, Aydınlanma çağı da insanoğlunun büyük başarılarını ve özgürleşmesini hedeflerken; kendi amacının tam tersine insanlığın yabancılaşmasına ve baskı altına girmesine neden olmuştur. Aydınlanma’dan esinlenen modernlik siyaseti, Boer’e göre, “kapitalist yabancılaşmaya, şehirli çözülmeye, Batı emperyalizmine, bencil bireyciliğe, soğuk akılcılığa ve sonuçta –Durkheim’in terimleri ile– anomiye” yol açtığı için kuşkuyla karşılanmaktadır (Aktaran; İrem, 2006-07: 160).

Köklerini Aydınlanma çağından alan Modernizm, çok boyutlu bir süreçtir. İktisadi boyutu sanayi devrimi sonrasında gelişen üretim formasyonu ve kapitalist birikim rejimine; siyasal boyutu ise bireyin özgürleşmesi, burjuvazinin doğuşu ve kapitalizmin bir sosyal yapı olarak inşa ettiği ulus-devlete dayanmaktadır.

B. Aydınlanma Projesi

1. Aydınlanma Projesinin Modernizme Etkisi

Aydınlanma 17. ve 18. yüzyıllarda Batı Avrupa’da kendini gösteren bir düşünsel akımı, bir tarihsel dönemi betimlemektedir. Bir düşünsel sistem olarak Aydınlanma içinde belli bir felsefe bütününe ek olarak eşitlik, özgürlük, adalet, aklın yüceltilmesi ve insan aklına güven gibi normlar belirleyici konumdadır. Doğal hukuk ve doğal haklar düşüncesinin ortaya çıkışı ve giderek yaygınlaşıp başat hale gelmesi, Aydınlanma düşüncesinin çekirdeklerini oluşturmaktadır. Aydınlanma düşüncesinin yapıtaşlarından biri ilerlemeci (*progressive*) tarih anlayışı ya da felsefesidir. Aydınlanma çağının düşünürlerine göre tarih, doğrusal bir biçimde ileriye doğru akıp gitmektedir. “İnsanın yaratıcılığı ve bunun kaynağı olan aklı, akıl yürüterek bilgi ve bilim üretmesi, bilgisini ya da bilme kapasitesini sürekli büyütebilmesi ve geliştirmesi, mükemmelliği aramak gibi bir doğal özelliğe sahip olması sözü edilen *ilerlemeci tarih felsefesinin* üzerinde kurulduğu öncülleri yansıtmaktadır.” (Şaylan, 2002: 116). Argümanını “*dünyevileşmiş bir din*” olarak ifade eden Aydınlanma düşüncesinde, Wagner’a göre “*Tanrının yerini Akıl, İlahi Takdirin yerini Tarih*” almaktadır (Wagner, 1996: 34).

Modernizm, düşünceye yönelik bir projeksiyon olarak ifade edilecek olduğunda, bu projeksiyonun Aydınlanma çağının büyük düşünürleri tarafından belirlendiği ortaya konulmalıdır. Modernizm, Aydınlanma çağının düşünürleri ve onları izleyenlerin eseridir. Aydınlanma çağı düşünürlerinin üzerinde uzlaştığı ortak nokta; nesnel bir bilimin, hukuk ve ahlak alanında evrensel geçerliliği olan bir norm sisteminin ve otonom (kendi ayakları üzerinde duran) bir sanatın kurulabileceği anlayışıdır. Sanat ve bilim, sadece doğal güçler üzerindeki denetimi artırmakla kalmayıp, aynı zamanda dünyanın ve benliğin anlaşılmasını, ahlaki ilerlemeyi, kurumların haklılığını ve insanların mutluluğunu da sağlayabilecektir (Habermas,

1990: 84). Amaç ise, özgür ve yaratıcı biçimde çalışan bireylerin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini, insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolunda kullanmaktır.

Avrupa’da “modernlik projesini” geliştiren toplumsal hareketler, uğrunda çabaladıkları özgürlüklerin örgütlü hasımlarla çatışmaksızın elde edilemeyeceği gerçeğinin farkındaydılar (Wagner, 1996: 35). Bu örgütlü hasımların önde gelenleri de mutlakıyetçi devlet ile geç feodal dönemin aristokratik ve dinsel seçkinleriydi. Doğuştan devralınan hiyerarşileri ve gündelik hayatın tüm boyutlarını ayrıntılı olarak düzenlemeleri ile geç feodal ve mutlakıyetçi rejimlerle karşılaştırıldığında, Aydınlanma düşüncesinin özgürleştirici olduğuna kuşku yoktur (1996: 37). Lash, Klasik dönemde iktidarın “aşkın bir adli-söylemsel kerte, aşkın bir devlette” ikamet ettiğini; buna karşılık modern dönemde ise iktidarın “içkin bir halde ‘toplumun kılcal damarları’nda” dolaşıma girdiğini ve egemenliğin “toplumsalın kendisinde” ikamet ettiğini belirtmektedir. Lash’in ifadesi ile modern devlet “artık üzerimizde değil, aramızdadır” (Lash, 2000: 143).

Aydınlanma düşüncesi, bilgi edinme yoluyla insanoğlunun doğaya egemen olacağını öngörmektedir. Doğa üzerinde bilimsel hâkimiyet, doğa karşısında insanın özgürleşmesi demektir. Bunun yanı sıra, rasyonel düşünce tarzlarının gelişmesi ve bilgilenme ile rasyonel bir biçimde örgütlenen toplumlar hem kör inançlarından, hem de gerilik ve cehaletten, yani kendi insan doğasının karanlık yanından da kurtulabilecektir; bu durum insanın özgürleşmesinin daha ileri boyutunu ifade etmektedir. Yani Aydınlanma ile insan, sadece kendi dışındaki doğaya egemen olmakla kalmayacak; ama aynı zamanda içinde yaşadığı topluma da hâkim olabilecektir. Kısacası, akıl yürütmeye ve bilgiye dayalı toplum ile insanın tam olarak özgürleşmesi sağlanabilecektir (Harvey, 2003: 25). Marx, Aydınlanma projesinin bu yönüne Grundrisse’de değinmiştir;

“(…) sermaye burjuva toplumunun yanı sıra, doğanın olduğu gibi toplumsal bağların da toplumun üyeleri tarafından evrensel olarak mülkedinişmesini yaratır. (...) Doğa, ilk kez, insanlık için arı anlamda bir nesne, bir yarar sağlama alanı haline gelir; kendi içinde bir güç olarak görülmesi sona erer; doğanın özerk yasalarının teorik keşfi ise, sadece onu insan ihtiyaçlarına tabi kılmak üzere bir hile olarak görünür. (...) Sermaye

doğaya tapınmanın ötesine geçtiği gibi, ulusal engellerin ve önyargıların da, günün ihtiyaçlarının her tür geleneksel, kısıtlı, kendi halinden memnun, kabuk bağlamış tatmin biçimlerinin ve eski hayat tarzlarının yeniden üretiminin de ötesine geçer.”

Aydınlanma düşüncesine göre, insanoğlunun giderek özgürleşmesi, onun içinde taşıdığı, doğal olarak sahip olduğu varsayılan yaratıcılığını ve yeteneklerini en yüksek düzeyde ortaya çıkarmasını sağlayacaktır. Görüldüğü üzere, Aydınlanma ya da bir başka deyişle Modernizm projesinin temel öncüllerinden biri *sürekli ilerleme ve gelişmedir* (Şaylan, 2002: 113, 114).

Modernizm düşüncesi, bir Aydınlanma projesi olarak sürekli ve doğrusal bir ilerleme anlayışı üzerine oturmaktadır; akıl ve bilim de sürekli ilerlemenin motorudur. Aydınlanma felsefesinin temel taşı olan bilimcilik, tanım gereği tek ve mutlak gerçeklik kavramı üzerinde kurulmaktadır. Modernleşme aynı zamanda laikleşme süreci olarak da nitelenebilmektedir. Şaylan’ın ifadesi ile;

“Tarihsel olarak Rönesans ve Reformdan Aydınlanma çağına uzanan değişim çizgisi içinde ön plana çıkan ve belirleyici konumda olan düşünsel özellik, bilginin ve bilimin demistifikasyonu olarak tanımlanabilmektedir. Böylece büyük kapitalist dönüşümün boy göstermesi ile birlikte bilim ve bilgilenme tanrısal bir süreç olmaktan çıkarılmış, akıl yürütmeye dayalı bir insansıl özellik olma konumuna indirgenmiştir.” (Şaylan, 2002: 115).

“*Cogito, ergo sum*; düşünüyorum o halde varım” düşüncesi, Ercan’a göre, “insanın bir varlık olarak kendisi ile diğer tüm varlıkları yeniden sorgulaması ve onlardan düşünme yetisine bağlı olarak şüphelenerek bilgiye ulaşması açısından aydınlanma dönemini tanımlayan en önemli özelliktir.” (Ercan, 2003: 46). Aydınlanma süreci bu anlamda aklı öne çıkarmakla kalmamış; aynı zamanda yeni doğan bir insanın aklının da “boş bir levha (*tabula rasa*)” gibi olduğunu belirterek, aklın kendisini de dünyevileştirmiştir.

2. Aydınlanma Eleştirisi

Aydınlanma düşüncesi, belli bir zaman diliminde ve belli bir yörede ortaya çıkmış, giderek dünya ölçeğinde yaygınlık ve etkinlik kazanmıştır. Hiç kuşkusuz insanoğlunun bugünün çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmasında, Aydınlanma

düşüncesinin büyük katkıları olmuştur. Bununla birlikte, bütün düşünürlerin Aydınlanma projesine olumlu baktıkları söylenemez. Örneğin, 19. yüzyılın ikinci yarısında yapıtlarını kaleme almış olan Nietzsche, Aydınlanma düşüncesinin bütün temel öncüllerini radikal bir eleştiriye tabi tutmuştur. Ona göre, 18. ve 19. yüzyıllarda ortaya çıkan büyük atılım ve dönüşümler modernleşme olarak yorumlansa bile, bunu belirleyen temel değişken ne insanın aklı, ne bilim, ne de tarihin ileriye doğru akma özelliğidir; Nietzsche'ye göre yadsınması mümkün olmayan bu gelişme ya da atılımı sağlayan unsur, insanın yaşam enerjisidir. Ancak, insanı insan yapan bu yaşam enerjisi, Nietzsche'ye göre aynı zamanda düzensizliğin, anarşinin, acımasızlığın ve yabancılaşmanın da kaynağı olmaktadır. Büyük Alman edebiyatçısı W. Goethe de, ölümsüz yapıtı *Faust* ile Franz Kafka da ünlü yapıtı *Şato* ile akıl ve bilimi temel alan Aydınlanma projesini ciddi biçimde sorgulamıştır.

Max Weber, Aydınlanma düşüncesinin göz önüne alındığından çok daha farklı bir boyutu da olabileceğini göstererek, Aydınlanma düşünürlerinin umut ve beklentilerinin acı ve ironik bir yanılsama olduğunu ileri sürmektedir. Weber'e göre;

“Bu düşünürler, bilimin ilerlemesi, akılcılık ve evrensel insan özgürlüğü arasında güçlü bir zorunlu bağıntı görüyorlardı. Ancak, maskesi çekilip alındığında ve doğru anlaşıldığında, Aydınlanma'nın mirası (...) amaçlı-araççı akılcılığın zaferi olarak ortaya çıkıyordu. Bu tür akılcılık, ekonomik yapıları, hukuku, bürokratik yönetimi, hatta sanatı kapsar biçimde, bütün toplumsal ve kültürel hayatı etkiler ve zehirler. Bu tür akılcılığın ilerlemesi evrensel özgürlüğün somut olarak gerçekleşmesine değil, içinden kaçınılması olanaksız olan bir “demir kafes”in, bürokratik akılcılığın bir kafesinin yaratılmasına yol açar.” (Aktaran, Harvey, 2003: 28, 29)

Horkheimer 1920'lerde, Aydınlanma projesinin üzerine oturduğu *rasyonellik kavramını* kapsamlı bir eleştiriye tabi tutmuştur. Horkheimer'a göre, akıl yürütmeyi esas alarak buradan bir “özgürleştirme projesi” üretmek kolay değildir; hatta böyle bir girişim kendi içinde paradoksaldır. Modernizm, akıl yürütme ve bilim yolu ile insanın doğaya egemen olmasını ve böylece doğaya karşı özgürleşeceğini öngörmektedir. Bu düşünceye göre özgürleşmek için doğa üzerinde baskı kurmak gerekmektir. Ancak, baskı kurarak özgürleşme kendi içinde paradoksaldır. Horkheimer, doğa üzerinde baskı kurmanın kaçınılmaz olarak insana da egemen olma arzusuna dönüşeceğini ileri sürmektedir (Horkheimer, 2005: 120). Bilimin

yöntemi ve kavramları aracılığı ile doğanın tahakküm altına alınışı, insanın da tahakküm altına alınışına bağlanan bir evreni yansıtmakta ve geliştirmektedir.⁷¹ Çünkü, “doğaya egemen olmak için geliştirdiğimiz araçlar arttığı ölçüde, bir sağ kalma koşulu olarak bu araçlara hizmet etme zorunluluğumuz da artmaktadır” (2005: 122). Her özne sadece dışsal doğanın köleleştirilmesine katılmakla kalmaz, bunu yapabilmek için kendi içindeki doğayı da boyunduruk altına alır. Böylece, Horkheimer’in ifadesi ile, modern sanayi toplumunda “özneyi yücelten öznelleşme, onu aynı zamanda yok oluşa da mahkûm etmektedir” (2005: 120).

Frankfurt Okulu⁷² geleneği aynı zamanda bir “akıl eleştirisi” olarak da okunabilir (Dellaloğlu, 2001: 30). Modern toplumun eleştirisinde en fazla kullandıkları alan, Aydınlanma’dan bu yana aklın gelişimidir. Frankfurt Okulu düşünürlerine göre akıl, sadece ilerleme ve özgürleşme değildir; akıl aynı zamanda iktidar ve egemenliktir. Aydınlanmanın vardığı sonuç ise “kendi kendini imha”dır. Kendi kendini imha iki ana nedene dayanmaktadır. Bunlardan ilki, Aydınlanmanın akli getirdiği noktada bireyin silinişidir. Adorno’nun deyişiyle, “niteliksel olarak farklı ve özdeş-olmayan varlıklar, zorla, nicel bir özdeşliğe sürüklenmiş” bulunmaktadır (Jay, 2001: 40). Aklın yalnızca amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlarla tanımlanır olması yeni bir egemenlik yolu yaratmıştır; bu, tümelin akıl yolu ile tikel üzerindeki egemenliğidir. Birey, kendi varlığını tümelin kendisine

⁷¹ Horkheimer’a benzer bir şekilde, Gorz da doğa üzerindeki egemenliğin, insan üzerinde egemenlik ile sonuçlanacağını ifade etmektedir. Gorz’a göre, “eğer doğa egemenlik altındaysa, artık *bilimsel bir sürecin hizmetindedir*; ama bu sürecin kendisi *emekçi veya emekçilerin egemenliğinde değildir*.” Tersine bu süreç, makinenin gücü gibi, onlara egemendir, çünkü bu şekilde damgalanmış bir bilim işçi tarafından, çalışmasında veya çalışması tarafından yönetilemez. Yani, “*insanın (bilimin) doğaya egemenliği süreci, insanın bu egemenlik sürecinin egemenliği altına girmesine dönüşür*.” (Gorz, 2007: 75, 76).

⁷² “Frankfurt Okulu” adlandırması okulun üyeleri tarafından belirlenmemiş, başkaları tarafından onlara atfedilmiştir. Therborn, grubun üyelerinin, “çalışmalarının kendi kuramsal programları olarak gördükleri Eleştirel Kuram ile anılması”ni tercih edeceklerini ileri sürmektedir (Therborn, 2006: 19). Okul, olgun döneminde birbiri ile ilintili üç ögeyi sunmuştur: “Sosyal bilimlerde pozitivistimin ya da çok daha geniş olarak bilimciliğin epistemolojik ve metodolojik bir eleştirisi, teknokratik-bürokratik yeni bir egemenlik biçiminin yaratılışında temel bir etmen olarak bilim ve teknolojinin ideolojik etkisine yönelik eleştirel bir tavır, ve kültür endüstrisi ya da daha genel olarak tahakkümün kültürel boyutlarıyla bir ilgilenim.”(Bottomore, 1997: 61).

Eleştirel kuram, kendisinin de bizzat toplumun bir ürünü olduğunu kabul ederken, toplumun dışında kalarak toplumu anlamaya çalışır. Toplumu tanımlama yoluyla sadece yeniden üretmeyi değil; toplumu anlamayı ve değiştirmeyi de amaçlar. Hoffman’a göre eleştirel kuram, “doğrudan insan yaşamının niteliği ile ilgili olan ve bilimsel muhakemenin bilginin tek temeli olarak yüceltilmesinin karşısında duran merkezi sorunsal aklın ve rasyonalitenin gelişimiyle ilgilidir.” (Aktaran, Keyman, 2000: 141).

öngördüğü rollerin dışında tanımlayamaz olmuştur (Dellaloğlu, 2001: 34). Burjuvazinin yükselmesindeki “*heroic* dönemde oluşmuş bulunan *biricikliğe sahip* birey” eriyip yok olmuştur artık (Jay, 2001: 40). İkinci neden ise, Aydınlanmanın özne ile doğayı birbirinden kesin çizgilerle ayırmasında yatmaktadır. Mit, insanı doğaya tabi kılarken, Aydınlanma doğayı insana tabi kılmıştır. Bu mutlak ayırım, insanın içinde var olduğu doğayı kendisine tamamen dışsal bir öge olarak algılamasına yol açmış, bu da doğanın insan için şeyleşmesine (*reification*) neden olmuştur (Dellaloğlu, 2001: 34; Jay, 2001: 41).

Doğa, yalnızca egemenlik altına alınmak için hakkında bilgilenilecek bir “şey” haline geldikçe, doğanın bilinmesi onun sayılara indirgenebilir oluşu ile aynı anlama gelmektedir. Bir anlamda sayılar Aydınlanmanın miti olmuştur. Sayılara indirgenemeyen her şey bir yanılsamadır. Bilinmeyene karşı korkuya, mite savaş açarak yola çıkan Aydınlanma, tabular yaratmada onlar kadar başarılı olmuştur (Adorno ve Horkheimer, 1989: 7-16).

Okul’un en ünlü ve öncü temsilcileri sayılan Horkheimer ve Adorno, Aydınlanmayı kendini koruma güdüsünün aklı kullanması biçiminde değerlendirmektedirler. Bu yaklaşım aklın araçsal bir konuma indirgenmesidir ve herhangi bir evrensel etik söz konusu olamayacağı için araçsal aklın kolaylıkla teröre ya da şiddete yönelmesi olanaklıdır. *Araçsal akıl* birey tarafından, servet edinme ya da güç sahibi olma gibi bir takım amaçları gerçekleştirmek için kullanılacaktır. Bu noktada araçsal akıl, amacın önünde duran engelleri yok edecek ve bu yok edişi aynı zamanda rasyonelleştirecektir.

Modernliğin tarihi, aklın araçsallaşmasının tarihidir. “Akıl, tarihin içinde, kendi eleştirel soyutlama uğraklarından uzaklaşarak araçsal ve faydacı bir işlevin hizmetine girmiştir; toplumsal istikrarın ve verimliliğin bir aracına dönüşerek kendi kullanımını yeniden üreten teknik bir girişim haline gelmiştir” (Dellaloğlu, 2001: 35). Nesnel bir gerçeklik olarak toplumsal istikrara dönüşen akıl, bu durumun sonucu olarak toplumsal üretimin basit bir aracına dönüşmüştür. Frankfurt Okulu için araçsal akıl, sadece teknolojinin bir aracına dönüşmekle kalmamış, aynı zamanda bürokratik zorbalığın ve toplumsal iktidarın da aracına dönüşmüştür. Çünkü akıl araçsal

olduğunda güç tarafından sindirilir ve eleştirel gücünden yoksun kalır (Habermas, 2003: 97).

Kapitalist ekonomi mantığının doğal sonucu olan *araçsal akıl*, her şeyin evrensel alış-verişin hizmetinde oluşu ve her şeyin bir başka şeyin soyut eşdeğerine indirildiği değişim ilkesiyle yakından bağlantılıdır (Jay, 2001: 40). Öznenin kendini şeyleştirerek katıldığı teknik süreç içinde, aklın kendisi de her şeyi kapsayan ekonomik aygıtın araçlarından biri haline gelmiştir. Bununla birlikte, araçsal aklın sadece alanını genişletmekle kalmayıp, aynı zamanda yaşamımızı ele geçirmesi, yaşamın ekonomik bir mantıkla ele alınması ile de yakından ilgilidir. Genel tikeli, kapitalist üretim biçimi de bireyi kuşatmıştır (Dellaloğlu, 2001: 42).

Günümüz kapitalizminin⁷³ teknik alanında egemen tarz haline gelen araçsal akılsallığın normlarına eleştirel bir alternatif yolu araştıran Frankfurt Okulu, “kapitalist bir sömürü sisteminde somutlaşan ve son çıkış yolunu faşist Almanya’nın gaz odalarında bulan araçsal aklın olumsuz sonuçlarına verilen bir yanıtı.” (Stauth ve Turner, 2000: 413). Tarihsel süreçte Aydınlanma projesi, “aydın ve ayrıksı duran insanın özerkliği” geçersizleştirmiş ve “toplumda bilginin akılcı bir şekilde dayatılması yoluyla kendi zıttına dönüşmüştür.” (2000: 413).

Horkheimer’ı izleyen Frankfurt Okulu üyeleri bu temel eleştiriyi genişletip, ayrıntılandırmışlardır. Örneğin Marcuse, ileri, gelişmiş kapitalizmin insan yaşamı ile ilgili her şeyi metalaştırmaya yönelik araçsal mantığına karşı çok kritik bir tavır almış ve bu projenin insanı özgürleştirme yerine *tek boyutlu* olmaya –bir tüketici özneye– indirildiğini ileri sürmüştür (Marcuse, 1997).

⁷³ Frankfurt Okulu, bugünün kapitalizminin Marx’ın malzemesi olan kapitalizmden farklı olduğunu ileri sürmekte ve *Kapital*’deki ekonomi politik eleştirinin geçerliliğini tümünden reddetmeden, günümüz kapitalizminin çözümlenmesinde sadece ekonomi politiğin yeterli olamayacağını kabul etmektedir. Bu nedenle de liberal kapitalizm ile günümüzün geç kapitalizmi arasında bir ayırım yapmaktadır. Ancak, bir düşünürden diğerine veya aynı düşünürde farklı bağlamlarda bu kavram farklı biçimler almıştır; “ileri kapitalizm”, “ileri sanayi toplumu”, “düzenlenmiş kapitalizm” gibi. Nüanslar bir yana bırakılırsa, eşanlamlı olan bu kavramlarla, liberal kapitalizmden farklı olarak ifade edilmek istenen iki temel özellik bulunmaktadır. İlki, geç-kapitalizmde ekonomik alanın eskisinden daha az önemli olması ve bu boşluğun kültür, ideoloji gibi diğer alanlarca doldurulmasıdır. Diğer ise geç-kapitalizm döneminde devletle sermayenin çok daha belirgin bir iç içeliğinin olmasıdır (Dellaloğlu, 2001: 41).

Araçsal aklın hâkimiyeti altındaki ileri endüstriyel toplumlarda, teknolojik gelişme ile birlikte, bireysellik toplumsal olarak zorunlu işlerin makineleştirilmesinde bastırılmakta; bireysel girişimler daha etkili ve üretken şirketlerde yoğunlaşmakta ve girişim özgürlüğü adı altında eşitsiz donatımlı ekonomik özneler arasında özgür rekabet körüklenmektedir (Marcuse, 1997: 15). Marcuse'a göre girişim özgürlüğü, çalışma ya da aç kalma özgürlüğü olarak, nüfusun geniş çoğunluğu için zahmeti, güvensizliği ve korkuyu anlatıyordu. "Eğer birey, özgür bir ekonomik özne olarak, bundan böyle kendini pazarda tanıtlamaya zorlanmıyor olsaydı, bu tür özgürlüğün yitişi uygarlığın en büyük başarılarından biri olacaktı." (1997: 15, 16). Makineleştirme ve standartlaştırma gibi teknolojik süreçler, bireysel enerjiyi zorunluluğun ötesinde, henüz haritası çıkarılmamış bir özgürlük alanı içerisine salabileceklerdi. Böylece, insan varoluşunun yapısı değiştirilecekti, ve birey çalışma dünyasının onun üzerine yabancı gereksinimler ve yabancı olanaklar dayatmasından kurtarılacaktı. Bu noktada birey, kendisinin olacak olan bir yaşam üzerinde özerklik uygulamak için özgür olacaktı (1997: 16).

Aklın egemenliği denen şey aslında, sistemin aktörler üzerinde artan etkisi, normalleştirme ve standartlaştırmadır. Bu egemenlik bazen liberal, bazen otoriter biçimde gerçekleşir; ama ne olursa olsun, bu egemenlik, her bireyin bütünü (ulus, toplum veya akıl) çıkarına boyun eğişini amaçlamaktadır (Ercan, 2003: 40). Foucault'nun deyişiyle, "özgürlükleri keşfeden Aydınlanma Çağı, disiplinleri de keşfetmiştir." (Foucault, 2006: 325). Disiplinci modern toplumla birlikte iktidar, toplumsal hayatın bütün hücrelerine yayılmıştır. İktidar her yerdedir; o bir kurum, yapı ya da bir aidiyet değildir. İktidar tekçi değil, çoğulcudur. Disiplinsel düzeneklerin hastane, okul, atölye gibi kurumlar aracılığı ile gelişmesi ve genelleşmesi, aslında iktidar ilişkilerinin de bir yansımasıdır. Disiplinli toplum, üretken ve yaratıcı insanın sürekli olarak yok edildiği; yerine ise uysal insanın yaratıldığı bir toplumsal yapıdır. Foucault'nun vurguladığı gibi, disiplinli toplum sürekli olarak birey imal etmektedir (2006: 256, 286).

Modernizmin aydınlanma yolundaki özgürleştirici içeriği, kısa sürede kapitalist modernleşmenin giderek artan oranda belirginleşen eşitsizlik üzerine kurulu yapısı ile eklenerek dönüşmeye başlamıştır. Böylece, *akılcılığa* tanınan

temel öncelikten, *akılcı bir toplum* düşüncesine geçilmiştir. Bu anlamda akılcılık, sadece bilimsel ve teknik etkinliği yönetmekle kalmayıp, insanların ve nesnelere yönetimini de elinde tutmaktadır. Bilgi ve bilimin yüceltildiği bir dönemde insanı özgürleştiren akıl, yine aynı insanı bir “*demir kafes*” içine yerleştirmiştir. Bilgi ve bilim artık disipline edilen toplum ve ilişkilerin içine çekilmiş ve daha da önemlisi, toplumun disipline edilmesi sürecinin en önemli aracı olmuştur. Bu nedenle, insanın özgürleşmesi anlamındaki aydınlanma süreci yarım kalmış ve akılcılık adına insanların özgürlüğü tehlikeye girmiştir (Ercan, 2003: 47).

Modern toplumda insan, mutlak davranış ölçülerine ve evrensel bağlayıcı ideallere giderek daha az bağımlı hale gelmiştir. Böylelikle de kendi özel ölçülerinden başka kurala gerek duymayacak kadar özgürleştiği ileri sürülmektedir. Ne var ki, bu artan özgürleşme ve bağımsızlık, aynı zamanda bir *edilginlik* artışına da yol açmıştır. Günümüzde ekonomik ve toplumsal güçler, kör doğa kuvvetleri niteliğini kazanmakta ve insan da varlığını sürdürürebilmek için, bu kuvvetlere kendini uyarlayarak onları egemenlik altına almak zorunda kalmaktadır. Aklın kendisi de bu kendini uyarlama yeteneği ile özdeşleşmektedir (Horkheimer, 2005: 122, 123). Horkheimer’a göre, uyarlanma zorunluluğu kuşkusuz geçmişte de vardır: ancak günümüzdeki ile arasındaki fark, uyumun hızında, bu tutumun insanların tüm varlığına egemen olmasında ve kazanılan özgürlüğün niteliğini değiştirmesinde yatmaktadır (2005: 124, 125).

Günümüz insanının atalarına göre çok daha geniş bir seçme özgürlüğü var gibi görünmektedir; bir bakıma gerçekten de öyledir, ama nicelik açısından var olan bu artışı, bir özgürlük artışı olarak değerlendirmeden önce, bu artışın ayrılmaz bir yönü olan bir basıncı ve nitelik değişikliğini de dikkate almak gerekmektedir. Horkheimer bu nitelik değişikliğini ata binmek ve otomobil kullanmak örneği üzerinden açıklamaktadır:

“Ata binmekle otomobil kullanmanın içerdiği özgürlükler oldukça farklıdır. Modern toplumdaki otomobil sahiplerinin nüfusa oranının eski toplumdaki atlı araba sahiplerinden çok daha büyük olması bir yana, otomobil daha hızlı ve daha geniş imkânlı bir araçtır, daha az bakım ister, hatta belki daha kolay kullanılabilir. Ne var ki, bu özgürlük artışı, özgürlüğün niteliğinde bir değişikliğe yol açmıştır. Sanki otomobili

kullanan biz değilizdir de uymak zorunda olduğumuz sayısız yasalar ve kurallardır. Hız sınırları vardır, yavaş sürme, durma, belirli şeritler içinde kalma uyarıları, hatta biraz ilerideki dönemecin biçimini gösteren işaretler vardır. Gözlerimizi yola dikmemiz ve her an doğru hareketi yapmak için tetikte olmamız gerekmektedir. İçten gelen, kendiliğinden davranışlarımızın yerini, boğazımızı sıkın mekanik zorunluluklara yönelttiğimiz dikkati dağıtacak her türlü duygu ya da düşünceyi silmemizi gerektiren bir zihniyet almıştır.” (Horkheimer, 2005: 123, 124).

C. Modern Dönemin Üretim Tarzı: Kapitalizm

1. Kapitalizm

Feodalizmin yerini alan sosyo-ekonomik formasyon olarak ifade edilebilen kapitalizm⁷⁴, mülkiyet kurumuna ve meta üretimine dayalı, burjuvazinin üretim araçlarına sahip olduğu, üretim araçlarına sahip olmayan kitlelerin ise yaşamak için emek güçlerini burjuvaziye sattığı ve genel olarak liberal düşünce ile özdeşleştirilen ekonomik-kültürel bir sistemdir. Kapitalizmin üzerine kurulu olduğu en önemli nosyon *artı-değer*⁷⁵ ve bunun ele geçirilmesidir.

16. yüzyıldan beri Kuzeybatı Avrupa’da kendini gösteren ve sonrasında dünyanın diğer yörelerini de etkileyip, büyük bir dönüşümü belirleyen kapitalizm, 18. yüzyılda sanayi devrimi ile birlikte hem olgunlaşmış hem de yeni bir aşamaya girmiştir. Bu aşamayı belirleyen ana toplumsal olgular *sanayileşme* ve *kentleşme*

⁷⁴ Belli bir ekonomik sistemi tanımlayan bir sözcük olarak kapitalizm (*capitalism*), İngilizce’de 19. yüzyılın başlarında, neredeyse Fransızca ve Almanca ile eşzamanlı olarak, görülmeye başlanmıştır. İsim olarak kapitalist (*capitalist*) sözcüğü ise biraz daha eskidir. Örneğin, Arthur Young, 1792’de yazdığı “*Travels in France*” adlı günlüğünde “paralı adamlar ya da kapitalistler” demektedir. Kapital (*capital*)’in ekonomik anlamı 17. yüzyıldan ve tam gelişmiş olarak ise 18. yüzyıldan bu yana İngilizce’de görülmektedir. Kapital (*capital*) ve kapitalist (*capitalist*), başlangıçta her ekonomik sistemdeki teknik terimlerdi. Ancak kapitalizm (*capitalism*), bir ekonomik sistemi anlatmaktan çok belli bir tarihsel ekonomik sistemi anlatmak üzere bir anlam gelişmesini temsil etmektedir. Kapitalizm, palazlanan burjuva toplumunun bir ürünüdür; kapitalist üretimin daha eski biçimleri vardır, ama bir sistem olarak kapitalizm –Marx’ın “kapitalist dönem” dediği şey– ancak 16. yüzyıla kadar gider ve endüstriyel kapitalizm aşamasına 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında ulaşır (Williams, 2005: 62, 63).

⁷⁵ Marx’ın emek-değer teorisi, kapitalist üretim sisteminde artı-değerin kaynağının işçilerin karşılığı ödenmeyen emeği olduğunu açığa çıkarmaktadır. Ortalama olarak bir işçi, günde (ya da herhangi bir emek-zaman biriminde) belirli bir parasal değer üretmektedir; ancak aldığı ücret o değerin ancak bir kesrinin eşdeğeridir. Böylece işçiye, iş gününün ancak bir parçasının eş değerini ödenmekte, işgücünün diğer, karşılığı ödenmeyen parçasında üretilen değer ise artı-değer olmaktadır. Bütün sınıflı toplumlarda artı-emek, belirli bir sömürü mekanizması yoluyla bir sınıfça mülk edinilir; kapitalist toplumda sömürünün özgül biçimi ücretli emeğin sömürülmesi yoluyla artı-değerin mülk edinilmesidir (Foley, 2001: 47).

olmuş; böylece 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başat toplumsal düzen, sanayileşmiş kent toplumu olarak tarih sahnesine çıkmıştır (Şaylan, 2002: 17). Kapitalizm; bireyciliği, emeğin metalaştırılmasını, yabancılaşmayı, parçalanmayı, yenilikleri, yaratıcı yıkımı, spekülâtif gelişmeleri, üretim ve tüketim yöntemlerinde öngörülemezlikler, mekân ve zamanın algılanmasındaki değişimi ve krizle yüklü bir toplumsal değişim dinamiğini üreten toplumsal süreçleri de beraberinde getirmiştir (Harvey, 2003: 133).

Kapitalizm, mucizevî bir dönüşümdür; dönüşümün temelinde ise muazzam boyutlara varan *meta birikimi* yatmaktadır (Ercan, 2003: 25). Kapitalizmi tanımlayan temel özelliklerden biri, muazzam meta üretimi olmakla birlikte; Ercan'a göre kapitalist için temel amaç meta biriktirme değil, metaya içkin olan değere el koyma ve bu anlamda soyut zenginlik biriktirme, yani değer formunun daha soyut biçimi olan *para biriktirmedir* (2003: 27). Para ise Marx'ın tanımı ile, "metaların değişim sürecinin içinde ürettikleri değişim-değerinin bir billurlaşmasıdır." (Marx, 2005: 69); Weber'in betimlemesinde ise, kaynakları depolama ve dönüştürmenin aracıdır. Kapitalizm, "aşırı değer biriktirme gibi önemli bir amaç üzerinde yükselirken ve bunu gerçekleştirmek için de meta ve para ile değer arasında bir dizi içsel ilişki kurarken, aynı zamanda toplumsal ilişkileri bir bütün olarak etkilemiş ve dönüştürmüştür." (Ercan, 2003: 27, 28).

Weber'e göre, kapitalizm, "sürekli, ussal, kapitalist işletmenin peşinde; hep yenilenen kazancın peşinde: 'verimlilik' peşindedir. Böyle olmak zorundadır. Bütün bir ekonomik sistemin kapitalist düzeni içinde verimliliğe ulaşma olanağı taşımayan bir işletme batmaya mahkûmdur." (Weber, 2008: 15). Değişik yaşam alanlarında ve değişik kültür çevrelerinde, çok değişik 'ussallaştırma' biçimleri görülmüştür. Ancak, çağdaş Batı kapitalizmi bağlamı içinde ussallaştırma, "belirli biçimlerde pratik ve ussal *yaşam tarzı* olan insanların yeteneklerine ve konumlarına da tamamen bağımlıdır." (2008: 23). Yaşamın ussallaşması, yaşamın çeşitli alanlarının artık insanlar arası yüz yüze ilişkilerden çıkarılarak, insanları da için alan bir mekanizmaya bağlanması anlamına gelmektedir; bu da yeni bir toplumsal yaşam demektir.

Sürekli birikimin belirleyici olduğu kapitalizm ve modern burjuva toplumu, sadece ekonomik yaşam ve ilişkilerde değil; insan ve toplum yaşamının her alanında ortaya çıkan kapsamlı ve derin değişimi, yeni bir toplumsal yaşamı ifade etmektedir. Bu toplumlarda sadece toplumsal pratikler değişmemiş, değişim beraberinde insanların kendilerini anlama ve birbirleri ile ilişki kurma biçimlerini de değiştirmiştir. Marx ve Engels bu değişimi, “*Komünist Parti Manifestosu*”nda şu şekilde belirtmektedirler;

“Burjuvazi, üstünlüğü ele geçirdiği her yerde, bütün feodal, ataerkil, romantik ilişkilere son verdi. İnsanı “doğal efendiler”ine bağlayan çok çeşitli feodal bağları acımasızca kopardı, ve insan ile insan arasında, çıplak öz-çıkardan, katı “nakit ödeme”den başka hiç bir bağ bırakmadı. Dinsel tutkuların, şövalyece coşkunun, darkafalı duygusallığın kutsal titreyişlerini, bencil hesapların buzlu sularında boğdu. Kişisel değeri, değişim-değerine dönüştürdü, ve sayısız yokedilemez ayrıcalıklı özgürlüklerin yerine, o *biricik* insafsız özgürlüğü, ticaret özgürlüğünü koydu. Tek sözcükle, dinsel ve siyasal yanılsamalarla maskelenmiş sömürünün yerine, açık, utanmaz, dolaysız, kaba sömürüyü koydu.

Burjuvazi, şimdiye dek saygı duyulan ve saygılı bir korkuyla bakılan bütün mesleklerin halelerini söküp attı. Doktoru, avukatı, rahibi, şairi, bilim adamını kendi ücretli emekçileri durumuna getirdi.

Burjuvazi, aile ilişkisindeki duygusal peçeyi yırtıp attı ve bunu salt bir para ilişkisine indirgedi.” (Marx ve Engels, 1998: 13).

Weber’e göre ise, “belirlenmiş bir ‘ahlak’ görünümü altında ve kurallara bağlı yaşam biçimi anlamında ortaya çıkan ‘kapitalist ruh’un ilk önce mücadele etmek zorunda olduğu düşman, *geleneksellik* olarak adlandırılabilir her çeşit duygu ve davranıştır.” (Weber, 2008: 50). Örneğin, geleneksel yaşam biçimi, kârın geleneksel artış hızı, geleneksel çalışma hızı, iş ilişkilerinin geleneksel akışı, işçilerle ilişkiler ve temelde geleneksel olan müşteri çevresi ile ilişkiler.

Tarihsel olarak kapitalizm ve modernizm, bir *zaman/mekân* özdeşliğini ortaya koymaktadır. Modernizmi aynı zamanda kapitalist dönüşümün tarihi olarak da yorumlamak mümkündür. Bu nedenle de kapitalizm, modernleşme sürecinin tanımlanmasındaki en önemli sacayaklarından birisidir. Modern toplumu, modern olmayan toplumlardan ayırt eden özelliklerden biri de, insanın emek gücünün

metalaşması ile emek gücü üzerinde özgürce tasarruf edebilme imkânın ortaya çıkışıdır. Modern insan tipinin özellikleri göz önüne alındığında, böyle bir insan tipinin ancak kapitalizmle var olduğu açıktır.

Marx ve Engels, tarihin birincil itici gücünü, insanların maddi (materyal) ihtiyaçlarını gidermek üzere olan çabalarının oluşturduğunu belirtmektedir;

“Tüm insan tarihinin ilk öncülü, doğal olarak, canlı insan bireylerinin varlığıdır. Şu halde saptanması gereken ilk olgu, bu bireylerin fiziksel örgütlenişleri ve bu örgütlenmenin sonucu olarak ortaya çıkan, doğanın geri kalan bölümüyle olan ilişkileridir. (...) İnsanlar, hayvanlardan, bilinçle, dinle, ya da herhangi bir başka şeyle ayırdedilebilir. İnsanlar kendi geçim araçlarını *üretmeye* başlar başlamaz, kendilerini hayvanlardan ayırdetmeye başlıyorlar, bu, onların kendi fiziksel örgütlenişlerinin sonucu olan bir ileri adımdır. İnsanlar, kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak, kendi maddi yaşamlarını da üretirler.” (Marx ve Engels, 1999: 39).

Marksist tanımlamada kapitalizm, insanlar ve şeylerden öte insanlar arasındaki sosyal ve ekonomik ilişkidir. İş bölümünün toplumda ortaya çıkmasıyla birlikte insanın mücadelesi farklı bir evreye girmiş, birbiriyle çatışan sınıflar ortaya çıkmıştır. Marx, tarihin sınıf mücadeleleriyle belirlenmiş olduğunu belirtirken, sınıf mücadelesinin savaşçılarının zaman içindeki farklılıklarından da söz etmiştir. Toplumsal matrisin özellikleri, toplumsal mücadelenin yapısını da belirlemektedir. Bu bağlamda kapitalist evreyi ortaçağ formundan farklı kılan şey, modern toplumda insana verilen emeğini satma özgürlüğüdür. Böylelikle modern işçilerin, ortaçağdaki gibi varoluşsal bir zorunluluktan değil de, özgür olarak emeklerini satıyor olmaları onları hem tarihsel açıdan özel kılmakta hem de işlevsel olarak diğer sömürülen sınıflardan ayırmaktadır.

Yeni sanayi düzeninin ortaya çıkmasını sağlayan “büyük dönüşüm”ün başlangıç noktası, emekçilerin kendi geçim tarzlarından koparılmasıdır. Bu süreçte üretim ve mübadele daha genel, aslında her şeyi kuşatan bir hayat tarzı olarak görülmekten çıkmıştır. Böylece toprak ve paranın yanı sıra, emeğin sadece bir meta olduğu düşünülebilmiş ve ona bu şekilde davranılmıştır. Emek artık, bütün şeyler gibi muamele edilebilen, yani kullanılan, taşınan, diğer şeylerle birleştirilen ya da ayrı tutulan bir “şey”dir (Polanyi, 2006: 114-124).

Emeğin özgürleşmesini tanımlayan bir diğer olgu ise, ekonomik yaşamın temel değişkenleri olan malların piyasa süreçleri içinde serbestçe hareket yeteneğinin, yani *serbest piyasa ilkesinin* gelişmesidir. “Piyasa, kapitalist toplumsal ilişkilerin özel ve somut varoluş tarzlarının ‘etkin sosyalleştirme yöntemleri ve fantastik biçimleri’ ile, kapitalizmi tanımlayan değer biriktirme amacının gerçekleşmesini, yani metaya içkin olan değer, paraya dönüşerek değer bireysel mülkiyetini olanaklı kılar.” (Ercan, 2003: 31). Piyasa mekanizması, üretim yaşamının unsurlarının kontrol altına alınmasını sağlayacak yöntemler geliştirdiği gibi, üretim sürecinde değer yaratılması için önemli işlevler de üstlenmektedir. Bu süreçte piyasa, emeği diğer yaşam faaliyetlerinden ayırıp piyasa kurallarına boyun eğmeye zorlamakta, bütün organik varoluş biçimlerini yok etmekte ve onların yerine yeni bir düzen, parçalara ayrılmış, *bireyci* bir düzen koymaktadır. Bu anlamda kapitalizm (ve modernleşme), bireyi toplumsal yüz yüze ilişkilerden kopararak; piyasa süreci dolayımında tanımlanan, hukuk, para, devlet gibi gelişmiş biçimler içinde kodlanan ve anonim ilişkiler içinde yaşam sürdüren modern bireylere dönüştürmüştür (2003: 31, 32).

Bir üretim biçimi olarak kapitalizmi niteleyen özellikler, şu şekilde sıralanabilir (Desai, 2001: 336, 337):

- (1) Çok sayıda üreticinin, kendi kullanımları için değil satmak için üretmeleri (üretimin tüketim için değil, değişim için yapılması) ;
- (2) Değişim biriminin belli bir zaman karşılığı parasal ücret (saat hesabı) veya belirli bir hedef (parça başına) karşılığı parasal ücret olduğu, *emek gücünün* alınıp satıldığı bir piyasa;
- (3) Evrensel olmasa da, başat değişim aracı olarak paranın kullanılması;
- (4) Kapitalist ya da onun adına yöneticisi tarafından denetlenen üretim (emek) süreci;
- (5) Mali kararlar üzerinde denetim: para ve kredinin evrensel kullanımı, birikimin başkalarının kaynaklarıyla finanse edilmesini kolaylaştırır. Kapitalizmde bu, kapitalist girişimcinin, finansmanını arttırmak için borçlanma hisse senedi çıkarma veya fabrika binalarını ipotek altına aldırma erki demektir.

(6) Sermayeler arası rekabet: bireysel kapitalistlerin emek süreci ve mali yapı üzerindeki denetimi, aynı malı veya yakın bir ikame malını üreten ya da pazar veya fonlar için mücadele eden diğer sermayelerle bir *rekabet* ortamı içinde çalışmasıyla yönlendirilir. Bu artan rekabet, kapitalisti, maliyeti düşürücü yeni teknikler ve uygulamalar benimsemeye, daha gelişmiş makineler alabilmek için birikim yapmaya zorlayan bir değer yasası olarak işler. Değerdeki bu sürekli devrim, kapitalizmin dinamiklerinin önemli bir unsurudur.

Kapitalizm mal üretimini gerektirmektedir. Ancak Giddens'a göre kapitalizmi, mal üretimine dayanan diğer sistemlerden ayıran farklı iki özelliği bulunmaktadır. Bunlardan ilki, metalaştırma sürecinin önceki hiçbir tür toplumda bu kadar ileri gitmemiş olması; ikincisi ise, –Marx'ın önemle vurguladığı ve üzerinde ısrarla durduğu– emek gücünün metalaştırılmasıdır. Çünkü emek gücünün metalaştırılması kapitalizmdeki genel meta üretiminin büyümesinin esas refakatçisidir. Kapitalizm, iki piyasanın –emek ve ürün piyasalarının– kesişmesini öngörmektedir (Giddens, 2008: 181).

Kapitalist piyasa koşullarında, sermaye grupları ve daha mikro düzeyde de işletmeler arasındaki rekabet, her bir işletme ya da sermaye grubunu kendi sermayesini daha üretken ve kârlı kılmak yönündeki arayışlara yönlendirmektedir. Marx, aynı zamanda kapitalizmin gelişim yasası olan bu durumu *Kapital*'de, “kapitalistin biricik amacı kâr etmenin, durup dinlenmeyen, bitip tükenmeyen sürecidir” (Marx, 2007: 156) şeklinde tanımlamıştır. Üretim araçlarının özel mülkiyeti ile tanımlı kapitalizm, kârın maksimizasyonu çevresinde işlemektedir.

Kapitalizmin gelişimine paralel olarak bir dizi işletme yönetim teknikleri gelişmiştir. Bu teknikler, iş süreçleri ve bu süreçlerin girdilerinin rasyonelleştirilmesi ve bu anlamda daha fazla çıktı, daha fazla üretkenlik, daha fazla kâr, daha fazla kontrol anlamına gelmektedir. Endüstriyel yaşamın disiplin altına alınması, bir yandan materyallerin rasyonel kullanımını gündeme getirirken; öte yandan bunun gerçekleşebilmesi için insanların da üretim süreçlerinde rasyonelleşmesini gerektirmektedir. Bunu sağlamak ise, *uysal insanı*; yani itaatkâr, çalışkan, bilinçten

yoksun ve üretim sürecinde yararlı insanları yaratmaktan geçmektedir. Kapitalist üretim tarzında, emek artan oranda, üretim sürecini kontrol eden kapitalist girişimcinin kontrolüne girmekte ve üretimin rasyonelleştirilmesinin nesnesi haline gelmektedir (Ercan, 2003: 39, 40). Marx'ın deyişiyle, “yalnızca parça işler, farklı bireyler arasında dağıtılmakla kalmaz, bireyin kendisi de, bir parça-işlemin otomatik motoru haline getirilir (...)” (Marx, 2007: 349).

Harvey, kapitalist üretimin tarzının üç ana özelliğini şu şekilde sıralamaktadır (Harvey, 2003: 199-206):

- (1) Kapitalizmin yüzü büyümeye dönüktür. Düzenli bir büyüme oranı kapitalist bir ekonominin sağlığı için vazgeçilmez bir nitelik taşır, çünkü kârı mümkün kılan ve sermaye birikiminin sürdürülmesini sağlayan büyümedir.
- (2) Gerçek değerlerde artış, canlı emeğin üretimde sömürülmesine dayanır. Bu, emek düşük ücret alır demek değildir; büyümenin, her zaman emeğin yarattığı ile elde ettiği arasındaki farka dayandığı anlamına gelmektedir. Hem üretimde, hem de piyasada emek üzerinde denetim kapitalizmin varlığını sürdürmesi için yaşamsal öneme sahiptir. Kısacası, kapitalizm sermaye ile emek arasında bir sınıf ilişkisi üzerinde yükselmektedir.
- (3) Kapitalizm, teknolojik ve organizasyonel bakımdan zorunlu olarak dinamiktir. Bu kısmen, rekabetin zorlayıcı yasalarının, tekil kapitalistleri, kâr arayışı içinde, birdirbir oynarcasına yeniliklerle birbirlerinin ötesine geçmeye itmesindedir. Ancak, organizasyonel ve teknolojik değişim aynı zamanda, işgücü piyasalarında ve emek üzerinde denetim alanında her iki taraftan da verilen sınıf mücadelesinin dinamiğini etkilemek bakımından kilit bir rol oynamaktadır.

Marx'a göre, kapitalist bir üretim tarzının bu üç zorunlu koşulu tutarsız ve çelişiktir; dolayısıyla, kapitalizmin dinamiği zorunlu olarak krize eğilimlidir. Marx'ın tahliline göre, bu üç zorunlu koşul hiçbir biçimde düzenli ve sorunsuz bir büyümeyi sağlayacak bir bileşim içinde bir araya gelemez (Aktaran, Harvey, 2003: 206). Kapitalizmin kriz eğilimleri somut gerçeklikte dönemsel olarak aşırı birikim

evrelerinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Aşırı birikim, atıl sermaye ile atıl emeğin yan yana var olduğu, ama bu atıl kaynakların toplumsal bakımdan yararlı işler yapma amacıyla hiçbir biçimde bir araya getirilemediği bir durum olarak tanımlanmaktadır. Genelleşmiş bir aşırı birikim durumunun varlığının göstergeleri, atıl üretken kapasite, talep edilemeyen bir meta fazlası ve stoklarda aşırı yığılma, bir para sermaye fazlası ve işsizliktir (Harvey, 2003: 206).

Kapitalizm bir ekonomik sistem ve toplumsal formasyon olarak tarihsel süreç içinde değişim ve dönüşüm geçirmektedir. Kapitalizm, karşısına çıkan her krizi, bunalımı yeniden yapılanma ile aşmaya çalışmaktadır. Kapitalizmin bütün krizleri için ortak bir tanımsal özellikten ve belirleyici bir etkinin varlığından söz edilebilir; *birikim sürecinin engellenmesi* ya da sürecin sekteye uğraması. Kapitalizmin her bir krizinin zaman boyutu içinde farklı noktalarda ortaya çıkmasına ve her bir krize yol açan tarihsel koşulların birbirinden farklı olmasına rağmen, tüm krizler için ortak özellik *birikim sürecinin tıkanması*⁷⁶. Birbirlerinden tamamen farklı tarihsel koşullar, birikim sürecinin işlerliğinde sıkıntıların ya da engellemelerin doğmasına yol açınca kriz olgusu ile karşı karşıya kalınmaktadır (Şaylan, 2002: 132). Ancak, çok dinamik ve kendini yenileyebilir bir sistem olarak kapitalizm, kendini yeniden yapılandırarak bir toplumsal sistem olarak devam etmektedir. Kapitalizmin tarihsel gelişimi, “kriz, krizden çıkış, büyüme, tekrar kriz” türünden bir devresel gelişme göstermektedir.

2. Kapitalizm ve “Öteki”

“Piyasa mübadelesine ve emek gücünün zorla satılmasına yaslanan bir ekonomide”, insanlar arasındaki ilişkiler, “bu ilişkilerin metaların dolayımıyla

⁷⁶ Örneğin, 1920’li yılların sonunda tepe noktasına ulaşan kapitalizmin dünya ölçeğindeki evrensel krizine yol açan koşullar, 1970’li yılların krizine neden olan koşullardan çok farklıdır. 1929 ekonomik krizinin, esas olarak toplam talep yetersizliğinden kaynaklandığı ve krizi aşmak için gündeme gelen yeniden yapılanma sürecinin belli başlı öğelerinin “refah devleti” uygulamaları ile siyasal sistemde “çoğulcu demokrasinin” gerçekleşmesi olduğu ileri sürülebilir. 1970’li yıllar kapitalizmin son büyük krizine sahne olmuştur. 1970’lerin krizinin, esas olarak 1929 ekonomik krizinin çözümü olarak gündeme gelen “refah devleti” uygulamasından kaynaklandığı kabul edilmektedir. Pazara müdahale edilmesi ve komuta ekonomisi ile kaynakların bir bölümünün verimsiz bir biçimde kullanılması bunalımı yaratan esas nedenler arasında sayılmaktadır. Refah devletinden kaynaklanan talep şişmesi sonucu yaşanmaya başlayan enflasyon, bölüşümde emeğin payının sürekli artması ve buna bağlı olarak kar hadlerinin düşmesi, feminizm ve özellikle çevrecilik gibi yeni sosyo-politik akımların sermaye üzerine yeni sınırlamalar getirmesi de bunalımın ana parametreleri arasında sayılabilir.

cereyan etmesinden ötürü şeyler arasındaki ilişkilere dönüşecektir.” (Wagner, 1996: 102). Soyut değer yasalarının güdümü altındaki piyasalar, kullanım değeri olan fenomenleri, parasal değere sahip metalara dönüştürmektedir. “Ürünlerin ve paranın böylece fetişleştirilmesinin ve toplumsal ilişkilerin şeyselleşmesinin sonucu”, bireylerin kendi ürettikleri ürünlerinden, diğer insanlardan ve nihayetinde de bizzat kendilerinden yabancılaşmaları olacaktır (1996: 103).

Emeğin, ücretli emeğe dönüşümü ve emek gücünün satın alınması, kapitaliste başkalarının ne düşündüğünü veya neye ihtiyacı olduğunu hiç önemsemeden başkalarının emeğini tasarruf etme konusunda haklar bahşetmektedir. İşçilerin haklarını elde etmek için aktif bir biçimde mücadele verdikleri ölçüde sınırlanan bu sınıf hâkimiyet ilişkisinin her an hazır olması, Harvey’e göre, “(...) ‘ötekilik’ fikrinin kapitalist toplumda sürekli bir temelde üretiminin ve yeniden üretiminin zeminini oluşturan kurucu ilkelere birini” bizlere hatırlatmaktadır (Harvey, 2003: 125). Bu durumda işçi sınıfının dünyası “öteki”nin alanı haline gelmektedir. Kadınlar, siyahlar, sömürgeleştirilmiş halklar ve her türden azınlıklar gibi, toplumda kolaylıkla öteki olarak kavramlaştırılabilecek insanlar zaten varsa, sınıf sömürsünün cinsiyet, ırk, etnisite, vb. ile iç içe geçişi hızla ilerleyecektir. Harvey’nin ifadesi ile, “kapitalizm ‘öteki’ni icat etmemiştir; ama hiç kuşku yok ki onu çok organize bir biçimde kullanmış ve teşvik etmiştir.” (2003; 125, 126).

“Kapitalizm dünya ölçeğinde süregelen meta aygıtını inşa ettiği ölçüde, hiyerarşi ve disiplin ve bu ikisine bağlı olarak farklı düzeylerde “ötekiler” yaratır.” (Ercan, 2003: 225). Kapitalizmin gelişmesi, Avrupa devletlerinin ötekinin işgücüne gereksinim duymasına ve böylece öteki tanımlarının yeniden üretilmesine yol açmıştır. Kapitalist modernleşme süreci, genişlemeci ve yayılcı bir karaktere sahiptir. Marx ve Engels, kapitalizmin bu özelliğini şu şekilde ifade etmektedir;

“Burjuvazi, bütün üretim araçlarındaki hızla iyileşme ile, son derece kolaylaşmış haberleşme araçları, bütün ulusları hatta en barbar olanları bile, uygarlığın içine çekiyor. (...) Burjuvazi için sürekli genişleyen bir pazar gereksinmesi burjuvaziyi, yeryüzünün dört bir yanına kovalıyor. Her yerde barınmak, her yere yerleşmek, her yerde bağlantılar kurmak zorundadır... –Tek sözcükle, kendi hayalindeki benzer bir dünya yaratıyor.” (Marx ve Engels, 1998: 14).

Kapitalizmin kendi hayalindekine benzer bir dünya yaratma süreci, Ercan'a göre, aslında bugün azgelişmiş olarak tanımlanan toplumların azgelişmişlik nedenlerinin başında gelmektedir (Ercan, 2003: 63).⁷⁷ Kapitalistleşen modern devletler, hem daha fazla üretim için artan oranda girdi/hammadde ihtiyacını karşılamak, hem de üretilen malların satışı için yeni pazarlar oluşturmak amacıyla diğer toplumlarla ilişkiye girmek zorundadırlar. Dünya pazarlarını birbirine bağlayan ulaştırma sanayisinin gelişimi, uluslararası dış ticaretin hacmini arttırmıştır. Bu dönemde başlayan eşitsiz ilişkiler, dünyanın farklı köşelerindeki geleneksel toplumların kolonileştirilmesi sürecini⁷⁸ başlatmıştır. Kolonileşme süreci içinde, merkez kapitalist ülkeler, çevre koloni ülkeler üzerinde bazen kısmi, bazen de tam denetim sağlamışlardır (2003: 64). Kolonilerin ekonomik gelişmeleri ya da uluslararası işbölümünde oynayacakları roller, merkez kapitalist devlet tarafından belirlenmektedir. Böylece, koloni devletlerin üretim süreçleri ve ekonomik yapıları parçalanarak, bu toplumların kendi iç dinamikleri ile gelişme süreçleri geri dönülmez bir şekilde tahrip edilmektedir (2003: 65).

Frantz Fanon'un ifadesi ile, "sömürgeleştirme yalnızca insanları avucunun içine alarak ve onların beyinlerinin bütün düşünce ve içeriğini boşaltarak tatmin olmaz. Sapkın bir mantıkla, baskı altındaki halkın geçmişi üzerinde çalışır ve onu çarpıtır, biçimini bozar ve yok eder." (Fanon, 2004: 149).

Kapitalizmi, bir ülke(ler) ya da bölge(ler)in diğer ülke(ler) ya da bölge(ler) aleyhine gelişmesi olarak tanımlayan Baran'a göre, kapitalist gelişmenin maliyeti diğerlerinin gelişmemesidir (Baran, 1974: 289). Modernlik ve kapitalizmin, batı toplumlarını özgürleştirici niteliği, koloni devletler üzerinde bir denetim, bütünleşme

⁷⁷ P. Baran, "*Büyümenin Ekonomi Politikası*" adlı kitabında, gelişmiş kapitalist ülkelerin azgelişmiş ülkelerin kalkınması için verdikleri çabaların oldukça tartışmalı olduğunu belirtmektedir. Çünkü, Baran'a göre, "azgelişmiş ülkelerin ekonomik kalkınması, gelişmiş kapitalist ülkelerin egemen çıkarlarına kesinlikle ve temelden ters düşmektedir. Sanayileşmiş ülkelere birçok önemli hammaddeyi gönderen, bu ülkelerin şirketlerine büyük kârlar ve yatırım alanları sağlayan geri kalmış dünya, çok gelişmiş kapitalist batı için her zaman vazgeçilmez bir dayanak, *hinterland* olmuştur." (Baran, 1974: 85). Baran, ayrıca, azgelişmiş deneni ülkelerin gelişmemişlik nedeninin Batı Avrupa kapitalizmi olduğunu belirtmektedir.

⁷⁸ Birinci kolonileşme süreci 1500 – 1800 arası dönemi, ikinci süreç ise 1800 – 1925 yılları arasındaki dönemdir. Kolonileşme süreci içinde, merkez kapitalist ülkeler yaklaşık 412 koloni üzerinde direkt yargı hakkını elde etmişlerdir (Ercan, 2003: 64). Asya, Afrika ve Amerika'yı içine alan *ticaret üçgeni*, genişleyen Avrupa merkezli sermayeye hammadde, emek ve pazar olanakları sağlamaktadır.

ve baskı aracı haline dönüşmüştür. “Kapitalist modernleşmenin panoptikan disipline edici gücü, maddi olarak ilişkiye girdiği ‘öteki’ ülkeler üzerine abanan ve böylece ‘öteki’ denen toplumları dönüştüren bir güç/iktidar” (Ercan, 2003: 70) şekline bürünmüştür. Bu süreçte, “öteki” olarak tanımlanan geleneksel toplumlar için modernleşme bir seçim olmaktan çıkarak, bir zorunluluk ve mahkûmiyet halini almıştır (Berman, 2005: 175). Özellikle, kapitalizmin tüm dünya üzerinde çok daha belirleyici olduğu, meta ve pazar ilişkilerinin yaşamın her alanına girdiği 1970’ler sonrasında, modernlik bir yaşam biçimi olarak, modern olmayan ya da modern kabul edilmeyen toplumlar üzerinde çok daha baskın hale gelmiştir.

Modernleşme, kaynakların rasyonel kullanımı temelinde modern toplumun kurulması sürecidir; ve bu süreçte geleneksellik kaçınılmaz bir şekilde ortadan kalkacaktır. Ancak burada üzerinde durulması gereken asıl mesele, ikili kavramlar dolayımında üretilen *eşitsiz kavramlar hiyerarşisidir*. Modernleşmeyi temel amaç olarak ele alan ve ancak modernleşme ile gelişmenin mümkün olacağı düşüncesinden hareket eden gelişme ekonomisi, gelişme sosyolojisi ve daha birçok disiplin, batı merkezci bir bakış açısına sahiptir. Manzo’ya göre;

“Geliştirilmiş tüm temel kavram ve formülasyonlar iki kutupludur ve batılı formülasyonlar kendilerini *diğerinin aynasında* tanımlamaktadırlar. Bilinen batı/doğu, kuzey/güney, modern/geleneksel, merkez/çevre, Ussal/usdışı, gelişmiş/azgelişmiş, dinamik/statik, erkek/kadın ve benzeri ikilemler burada yeniden inşa edilmiştir. Bu karşıtlıklar içindeki ilk kavram logos’un etki alanında var olan üstün bir gerçeklik, değişmez var oluşlarına açıklama gereği duyulmayan *apriori* olarak kabul görmektedirler. İkinci kavramlar ise ilk kavramlara göre tanımlanmış, tabii nesnel, bozuk biçimlenmelerdir.” (Manzo, 1991: 8).

Kapitalizm ve araçsal aklın, dünyayı kendi imgesinde üretme süreci, gelişme yazını doğrultusunda büyük ölçüde gerçekleşmiştir. Gelişme yazını, başından itibaren azgelişmiş olarak tanımlanan ülkeleri, dünya kapitalist sistemi içine çekme amacının bir ürünüdür. Ercan’a göre bu, bir yandan kapitalist ekonominin dinamikleri ile bütünleşme; diğer yandan kapitalist ekonomiyi çerçeveleyen bir yaşam biçiminin modernizasyonunu sürecidir (Ercan, 2003: 107). Kuzey Amerika ve Batı Avrupa kökenli gelişme yazını, kapitalizm ve modernleşmeyi *bütünsel bir*

gerçek olarak tanımlamakta ve genel olarak Üçüncü Dünya⁷⁹ ülkelerinin pratiklerini bu yönde etkilemektedir. Böylece batı merkezci bakış açısı ile batılı ve batılı olmayan dünya arasında karşılaştırmalar yapmakta, bu ülkeleri hiyerarşiye uygun hale getirmekte, tek düzelileştirmekte, normalleştirmekte⁸⁰ ya da farklılaştırmakta, dışlamaktadır (2003: 232).

D. Modernizmin Yeni Toplumsal ve Siyasal Formu: Millet ve Ulus-Devlet

1. Millet⁸¹ ve Milliyetçilik

Milletler ve milliyetçiliğin, gerek ne olduğu, gerekse ne zaman ve nerede ortaya çıktığı henüz üzerinde uzlaşılabilmiş bir konu değildir; literatür çok farklı görüş ve tartışmaları barındırmaktadır. Bu nedenle, her iki kavram da, literatürdeki tartışmalar ışığında, ayrıntılı olarak incelenmek durumundadır.

a. Milliyetçilik

Milliyetçiliğin ortaya çıkışı⁸², kökeni, türleri⁸³ ve modern bir kavram olup olmadığı konusunda tartışmalar, çok farklı argümanlar ve oldukça geniş bir literatür

⁷⁹ Tam da bu noktada dünyanın küreselleşen yüzünü resmetmeyi amaçlayan –Kuzey-Güney, Doğu-Batı, merkez-çevre, gelişmiş-gelişmemiş-gelişmekte olan, Birinci-İkinci-Üçüncü Dünya gibi-kavramların hemen hepsinin Batı tarafından icat edilmiş olduğuna dikkati çekmek gerekir. Bu terimlerin kullanımı Avrupa merkezci olmasına rağmen, genel kullanımın bir parçası haline geldiği için bu çalışmada da kullanılmaya devam edilmiştir.

⁸⁰ Burada normal olan toplumlar Batı toplumları ve elbette normal olmayan toplumlar da Batılı olmayan toplumlardır.

⁸¹ Bazı düşünürler, “*nation*” kavramının Türkçe’deki karşılığının bir dinsel topluluğu ifade eden “*millet*” kavramından ziyade, seküler bir anlam yüklemesi ile “*ulus*” kavramı ile karşılanması gereği üzerinde durmaktadırlar. Çünkü “etimolojisindeki dinsel anlam doğrultusunda millet sözcüğü daha çok aynı dine inanan insan topluluklarını ifade ederken, Moğolca kökenden gelen ve ‘*nation*’ sözcüğü karşılığında kullanılan ‘ulus’ sözcüğü daha çok, farklı bir etnik topluluğu belirtmektedir.” (Uzun, 2003: 132). Ancak bu çalışmada, Arapça kaynaklı bir sözcük olan “*millet*”, “*ulus*” kavramıyla aynı anlamda kullanılmaktadır.

⁸² Milliyetçilik bir kavram olarak ilk kez 1774 yılında Johann Gottfried Herder tarafından kullanılmıştır. 17. yüzyılda İngiltere’de, 18. yüzyılda ABD ve Fransa’da, 19. yüzyılda Almanya’da halkın siyasal katılımının giderek yaygınlaşması milliyetçiliğin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

Milliyetçiliğin ilk ne zaman ve nerede ortaya çıktığı araştırmacıdan araştırmacıya değişmektedir. Milliyetçilik, Greenfeld ve Hastings’e göre İngiltere’de, Alter’e göre Fransa’da, Breuilly ve Kedourie’ye göreyse Almanya’da doğmuştur. Tüm bu araştırmaları birleştiren nokta, milliyetçiliğin ilk olarak Avrupa’da ortaya çıktığı görüşüdür. Anderson ise milliyetçiliğin doğum yeri olarak Latin Amerika’daki bağımsızlık hareketlerini göstermektedir (Özkırımlı, 2008: 193).

⁸³ Milliyetçilik üzerine çalışanların, milliyetçilikleri çeşitli sınıflandırmalara tabi tuttıkları görülmektedir. Örneğin; Louis Snyder, milliyetçilikleri dönemlere ayırmıştır. Bu dönemler, 1815-

bulunmaktadır. Peki ama milliyetçiliği tanımlamak neden böylesine zor görünmektedir? Bu soru Balibar'dan bir alıntı yapılarak yanıtlanacak olursa; “Çünkü öncelikle bu kavram hiçbir zaman tek başına işlev görmez, her zaman hem en önemli hem de en zayıf halkası olduğu bir zincirin içinde yer alır. Bu zincir sürekli olarak (...) zenginleşmiştir: yurttaşlık, yurtseverlik, popülizm, *etnizm*, *etnosantrizm*, yabancı düşmanlığı, şovenizm, emperyalizm, *jingoizm*...” (Balibar, 2000b: 62).

Milliyetçilik, kendini çağlara, siyasal rejimlere, ekonomik ve toplumsal yapılara uyarlayabilen ve bu nedenle de yer ve zamana göre farklılaşabilen oldukça dayanıklı bir ideolojidir.⁸⁴ Yapısal koşullara, yere ve zamana göre belli olguları temel olarak varlığını büyük ölçüde sürdürebilen milliyetçiliği Smith şu şekilde tanımlamaktadır: “Milliyetçilik bukalemunvaridir, rengini bağlamından alır. Bu sonsuz kere yönlendirilebilir, şekil verilmeye ziyadesiyle müsait inanç, hissiyat ve sembollerden mürekkep dokuyu anlamak yalnızca her bir özgül durum içinde mümkündür...” (Smith, 2004: 129).

(1) Milliyetçiliğin Tanımı

Smith, milliyetçiliği; “hal-i hazırda ya da potansiyel olarak bir ‘millet’i kuracağı bazı mensuplarınca farzedilen bir halk adına özerklik, birlik ve kimlik edinmek ve bunu sürdürmek için oluşturulan ideolojik bir hareket” olarak tanımlamaktadır (Smith, 2004: 121). Smith, milliyetçiliğin doktrinine dair

1871 ‘birleştirici’ milliyetçilik, 1817-1900 ‘dağıtıcı’ milliyetçilik, 1900-1945 ‘saldırgan’ milliyetçilik ve 1945-? ‘modern’ milliyetçilik olarak adlandırmıştır. Carlton Hayes, milliyetçilikleri ‘*hümanist*’, ‘*geleneksel*’, ‘*jakoben*’, ‘*liberal*’, ‘*birleştirici*’ ve ‘*iktisadi*’ milliyetçilik olarak adlandırmaktadır. Hans Kohn’un geliştirdiği ikili tipoloji ise, ‘*Batılı-isteğe bağlı*’ milliyetçilik ve ‘*Doğulu-organik*’ milliyetçiliktir. Kohn’un ayırımından yaralanan Smith ise “*toprağa bağlı (teritoryal) milliyetçilikler*” ve “*etnik milliyetçilikler*”den söz etmektedir. Milliyetçiliğin ortaya çıktığı toplumsal yapı göz önüne alındığında ise, ‘*az gelişmiş ülke milliyetçiliği*’, ‘*Batılı tipi*’ veya ‘*modern milliyetçilik*’ olarak adlandırılmaktadır (Uzun, 2003: 140; Özkırımlı, 2008: 60, 61).

⁸⁴ Batı’da ilk ortaya çıktığı dönemde etnik, dini, kültürel vb. özelliklerden çok, vatandaşlığa dayanan ve ulus-devletle vatandaşı arasındaki bağı ifade eden klasik liberal milliyetçilik, 20. yüzyılda temelde ortak soy düşüncesine dayanan etnik unsurları öne çıkararak etnik milliyetçilik şeklini almıştır. Günümüzde ise, özellikle İslam ülkelerinde dinin etkin olduğu bir milliyetçilikle karşılaşmaktadır. Diğer ideolojilerle olan ilişkileri dikkate alınacak olursa, erken dönem Batı milliyetçiliklerinin, Fransız Devrimi’nin etkisiyle liberal özlemler içinde ve ilerici bir hareket olduğu söylenebilir. Buna karşılık, 20. yüzyılın ilk yarısında milliyetçilik, çoğunlukla otoriter, anti-demokratik ve faşist eğilimler taşıyan tutucu ideolojilere eklenerek şekillenmiştir. Almanya’da Nasyonal Sosyalizm, İtalya’da Faşizm ve İspanya’da Frankoculuk bu durumun somut örnekleridir. Meşrulaştırdığı ulusal niteliklere ve eklenildiği düşüncelere göre de sağcı ya da solcu, ilerici ya da gerici, ılımlı ya da aşırı milliyetçiliklerden söz edilebilir.

formülasyonunda devletten hiçbir biçimde söz etmemeye kasıtlı olarak özen göstermekte ve milliyetçiliği “*devletin değil, milletin ideolojisi*” olarak kabul etmektedir. Smith, bize milliyetçiliğin, esasında odağında kültürel bir doktrin olan siyasal bir ideoloji olduğunu anlatır. Milliyetçiliğin önemi de her şeyden önce bir *ideoloji* olarak siyasal bir nitelik taşımasından kaynaklanır. “Milliyetçilik, bir siyasi doktrin ve siyaset üslubu olmaktan ziyade tınısını yerküreye yaymış bir *kültür* – bir ideoloji, bir dil, mitoloji, sembolizm ve bilinç – *biçimi* ve millet de anlam ve önceliği bu kültür biçimi tarafından önvarsayılan bir kimlik tipidir. Bu anlamda millet ve milli kimlik milliyetçiliğin ve taraftarlarının bir yarattısı olarak görülmelidir.” (2004: 147).

Gellner da milliyetçiliğin, ulusların öz bilinçlerine uyanma süreci değil; *bir icat* olduğunu belirtir. Gellner’a göre, milliyetçilik, önceden var olan kültürel toplulukları milletlere dönüştürerek “*olmadık yerde millet icat eder*” ve genellikle de söz konusu süreçte, o milleti farklı kılan bazı emarelere ihtiyaç duyar (Gellner, 2007: 24). Milliyetçi ideoloji, ulusal dayanışmanın yaratılması ve sürdürülmesi için milleti oluşturan unsurlar ile devlet kurma süreçleri arasında nesnel bir ilişki kurmaya gayret etmektedir. Ulusal dayanışma, genellikle dinsel ya da dilsel bütünlüğe dayandırılır; var olan ya da geçmişteki devlet toprakları üzerinde yer alan topluluk üyeleriyle birlikte sahip olunan ortaklıklar ve siyasal coğrafyadaki doğal bölünmelerin ayırdığı ‘öteki’lerle olan farklılıklarla beslenir.

Milliyetçilik, “farklı, fakat bir Öteki’nin egemenliği altında kalan bir söylemdir” (Chatterjee, 1996: 42). Çünkü milliyetçilik, “Öteki’nin sosyo-kültürel egemenliğinden mustarip bir entelijansiya tarafından ideoloji olarak –sonrasında ise siyasal bir hareket olarak– tam anlamıyla icat edilir.” (1996: 122). Baskın Öteki’yi hem taklit, hem de tenkit eden bu stratejide entelijansiyanın amacı, üyelerinin bu Öteki’nin caka sattığı değerleri ve hatta daha iyilerini keşfetmelerini sağlamaktır. Kapitalizmin ve Batıcı akılcılığın dünyasında yerini alan esasen baskıcı bir ulus-devleti ortaya çıkarmış bütün sömürge karşıtı milliyetçi hareketler, bunun böyle olduğunu göstermektedir (Jaffrelot, 2010: 63).

Milliyetçiliğin, liberalizm ve faşizm gibi olgulardan ziyade, akrabalık ve din gibi olgularla düşünülmesi gerektiğine değinen Anderson, milletleri “*hayal edilmiş*

cemaatler” olarak tanımlamaktadır (Anderson, 2009: 20). Ancak Anderson, Gellner’in “olmadık yerde millet icat etme” (Gellner, 2007: 24) formülasyonunu, “icat”ı hayal ve yaratımla birlikte değil, uydurma ve sahtekârlıkla birlikte düşünmesi nedeniyle eleştirmektedir (Anderson, 2009: 21). Çünkü Anderson’a göre, yüz yüze temasın geçerli olduğu ilkel köyler dışındaki bütün cemaatler hayal edilmiştir. Topluluklar birbirlerinden sahte ya da gerçek oluşlarıyla değil, hayal edilme tarzlarına bağlı olarak ayrıştırılmalıdır (2009: 21).

Hobsbawm, milliyetçilik terimini Gellner’in tanımladığı biçimi ile “esasen politik birim ile milli birimin uyumlu olması gerektiğini savunan bir ilke” (Gellner, 2008: 1) anlamında kullanmaktadır (Hobsbawm, 2006: 24). Hobsbawm bu aşamada, milleti temsil eden siyasal birliğe borçlu olunan ödevlerin, kamusal ya da özel tüm diğer ödevlerden önce geldiğini belirtmektedir. Modern milliyetçiliği daha önceki dönemin etnik bağlarından ayıran da budur.

Breuilly milliyetçiliği, iktidarı (devlet gücünü) ele geçirmeye ya da kullanmaya çalışan ve bunu milliyetçi savlara dayanarak haklı gösteren siyasal hareketler olarak tanımlamaktadır (Breuilly, 1993: 2). Milliyetçilik her şeyden önce siyasetle, siyaset ise güç/iktidarla ilgilidir. Güç/iktidar, çağdaş dünyada devletin yönetimini ele geçirmeye ve kullanmaya bağlıdır. Bu nedenle de, Breuilly’e göre milliyetçiliği çözümlenmeyi amaçlayan genel bir yaklaşım, öncelikle onun devlet yönetimi ile ilişkisini belirlemek zorundadır (1993: 1).

1880 sonrası dönemde, “milli mesele”nin önemi artmış ve hemen hemen bütün Avrupa devletlerinin iç politikasında ciddi bir sorun oluşturmaya başlamıştır. Bunun nedeni, artan politik hareketlenmenin Avrupa devletlerindeki hâkim düzeni tehdit etmesidir. Yönetici elitler, alt sınıfların (ve sonrasında da kadınların) dâhil edilmesiyle ortaya çıkan kitle demokrasisi tehdidi ile başa çıkabilmek için, kitlelerin istek ve eylemlerini kolektif ritüel rutinlerine ve kabul görmüş kurallarca yönetilen tekrarlı davranışlara yönlendirmişlerdir (Smith, 2004b: 85). Hobsbawm, üç temel kontrol ve dâhil etme biçiminden bahsetmektedir: festivaller, sporlar, birlikler vb. kurumların yaratılması aracılığı ile; hiyerarşik eğitim sistemi ya da kraliyet merasimi gibi yeni statü sistemleri ve toplumsallaştırma biçimlerinin icat edilmesi ile; ‘sosyal

uyumu ya da gerçek/yapay (*artificial*) topluluklara' üyeliği kuran ya da simgeleyen 'ulus' gibi bir topluluğun oluşturulması ile (Aktaran, Smith, 2004b: 85).

Hobsbawm'a göre milliyetçilik, 'icat'ını (yani icat ettiği milleti) meşrulaştırmak için sadece tarihi kullanmakla kalmaz; milliyetçiliğin içeriğinin çoğu ulus devlet, ulusal semboller gibi *icat edilmiş geleneklere (invented traditions)* dayanır (Aktaran, Smith, 2004b: 85). Milleti ve milli kimliği yaratma sürecinde, millet için ortak bir tarih, mitler, destanlar ve kahramanlar yaratılır. Temelde bir ideoloji olan milliyetçilik, milleti inşa sürecinde, zorunlu olarak, tarihsel olayların yarattığı gerçeklerden farklı, kimi zaman kahramanlıklara, kimi zaman da üstünlüklere dayalı bir tarih kurgular ve yaratır.⁸⁵ O halde "milliyetçilik, açıkça öyle olmadığı bilinen bir şeye sıkı sıkıya bağlanmayı gerektirir. Renan'ın dediği gibi, '*Tarihi yanlış yazmak bir millet olmanın parçasıdır*.'" (Hobsbawm, 2006: 27). Hobsbawm'ın tarihin ideolojik amaçlar doğrultusunda bir araç olarak kullanılması konusunda yaptığı benzetme ilginçtir: "Nasıl ki haşhaş eroinin müptelalarının hammaddesiye, tarih de milliyetçi, etnik ya da fundamentalist ideolojilerin hammaddesidir. Geçmiş, bu ideolojilerin asli öğelerinden birisi belki de *asli* öğesidir. Eğer amaca uygun bir geçmiş yoksa her an için yeniden icat edilebilir." (Hobsbawm, 1999: 9).

"Millet"i inşa sürecinde; milletin kurucu ataları, bu milletin çağlara yayılan sürekliliğini sağlayan bir tarihi, milli değerleri şahsında somutlaştıran kahramanları, bir dili, kültürel ve tarihi abideleri, anı mekanlarını, bir folkloru ve giysiyi, damak zevki, sembolik hayvanlar gibi kimi pitoresk ortaklıkları da icat edilmektedir. Thiesse, bir milletin bütün temsiliyetlerinin matrisini teşkil eden bu listeyi "*kimlik doğrulama listesi*" olarak adlandırmakta ve bu listenin kuralcılığını önemle

⁸⁵ Türk milletinin inşa süreci buna örnek verilebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması sonrasında kurulan Kemalist Cumhuriyet'in referans ideolojisi milliyetçilik olmuştur. Bu dönemde, İslam-Osmanlı geçmişinden arındırılmış *ulusal bir kimlik* ve yeni bir millet (*Türk milleti*) oluşturmak için üstün Türk ırkının bütün medeniyetlere ebelik ettiği fikrini temel alan "Türk Tarih Tezi" ve "Güneş-Dil Teorisi" hazırlanmıştır. Türklerin Asyalı köklerini öne çıkarma ve Anadolu'yu sahiplenme iddiasındaki Yunan ve Ermeni tezlerine karşı, Anadolu'nun ezeli-ebedi Türklüğü "ispat edebilmek" amacıyla Anadolu'nun ilk sakinlerinin Türklüğünü ortaya koyabilmek, bu süreçte Türk Tarih Tezi'ni biçimlendiren iki temel kaygıdır. Tez, arkeolojik bulguları kullanarak Anadolu'da Türklerin tarihi bakiyelerini ortaya çıkarmaya ve böylece bir ulus olarak Türklerin büyük bir medeniyete sahip olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Atatürk'ün, Sümerbank ya da Etibank gibi isimlendirmelerle yapmaya çalıştığı da tam olarak bu ortak soyun kurgulanma çabasıdır.

vurgulamaktadır. Liste, yalnızca postadaki ve özellikle de paralardaki simgelerin temelini oluşturmakla kalmaz; aynı zamanda ulusal bayramların veya yabancı bir devlet liderinin ziyareti sırasındaki kutlamaların da sahneye koyuluşudur. Listenin öğrenilmesi ise öğrenimin temel bir parçasıdır (Thiesse, 2010: 154, 155).

“Durkheim, dinin törenlerle sürekli beslendiği öne sürer. Bu törenler, katılımcıları derinden etkileyerek duygularını yoğunlaştırır, inançlarını pekiştirir; aynı zamanda da ‘öteki’ni yaratarak kendi farklılıklarını vurgular.” (Aktaran, Özkırımlı, 2008: 100). Aynı şey, milliyetçilik için de geçerlidir. Milliyetçilik de, söylemler, semboller, ritüeller, törenler ve bayramlar aracılığı ile milli duyguları oluşturmakta, yoğunlaştırmakta ve ‘öteki’ni yaratarak kendi farklılığını ortaya koymaktadır. Milli semboller, gelenekler ve seremoniler milliyetçiliğin en önemli ve daimi yönleridir; çünkü milliyetçiliğin temel kavramlarını cisimleştirir ve soyut bir ideolojinin öğretilerini elle tutulur somut terimlerle ifade ederler.

“Milliyetçilik, ayağın baş olacağı ve dünyanın seçilmiş halkı ve onun kutsal değerlerini tanıyıp kabul edeceği ‘statüsel bir tersyüz oluş’ vaat eder. (...) Millet sadece ebediyet vaadinin dayandırılacağı uzak bir geçmişle övünmekle kalmaz; restorasyon ve itibar vaadine anlam vermek için muhteşem bir geçmiş, azizler ve kahramanlarla dolu altın bir çağı da serimleyebilmek durumundadır. Bu etno-tarih ne denli dolu ve zengin olursa iddiası da o denli ikna edici olur; ve bastığı akor, milletin fertlerinin yüreğine bir o kadar derinden oturur.” (Smith, 2004: 248).

Milliyetçilik, “kısmen bizi biz yaptığı, bestekâr ve sanatçılara ilham kaynağı olduğu ve tarihle (dolayısıyla ölümsüzlükle) bağ kurmamızı sağladığı için duygusal bir güce sahiptir.” (Calhoun, 2007: 3). Millet ve milliyetçiliğin yaratılması ve meşrulaştırılmasında entelektüeller büyük bir rol oynamaktadır. Bir milli kimlik imalatı için gereken söylem ve dili geliştiren, uygun imge, mit ve sembollerini tasarlayan o toplumun entelektüelleri –şairler, yazarlar, müzisyenler, filologlar, antropologlar ve sosyologlardır.

“Bir kültür doktrini, sembolik bir dil ve bilinç olarak milliyetçiliğin esas meselesi kolektif kültürel kimliklerden veya kültürel milletlerden müteşekkil bir dünya yaratmaktır.” (Smith, 2004: 158). Bir milli kimlik imalatı aynı zamanda jeopolitik bir haritanın yeniden çizilmesini veya siyasal rejim ile devletlerin

bileşiminin değiştirilmesini gerektirmektedir. Bu durumda, “milletlerden müteşekkil bir dünya yaratmanın, tek tek devletler açısından olduğu kadar küresel devletler sistemi bakımından da derin sonuçları vardır.” (2004: 158)

Modern çağda çeşitli gruplara hitap edebilecek söylemlerin geliştirilmesi zorunlu hale gelmiştir. Bunu en iyi yapan ideoloji de milliyetçiliktir. Bir tür el çabukluğu ile, mantıksal olarak çelişen toplulukları bir araya getirmeye çalışmaktadır. Milliyetçilik, modern çağın hemen başlangıcında “canlı bir tohum ve büyük bir yanılğı olarak apansız belirdi. Ulusal Devlet’in dini haline gelen ulusculuk, geçen yüzyıl boyunca zehirleme gücünün en yüksek noktasına ulaştı.” (Paz, 2000: 189). Kadritzke’ye göre ise milliyetçilik sadece “yanlış bilinç” değildir:

“Daha çok ortak bir kültürün kurmaca olabilecek, ama insanlar için Aydınlanmacı geleneğimizin rasyonel örneklerinden daha büyük anlam taşıyan avuntularını aktarır; kimi koşullarda milliyetçilik, toplumsal sıkıntı ve kültürel horlanma olarak tanıdıkları eşsiz modernleşme sürecinin insanlardan istediği kurbanlara karşılık, onlara maddi olmamakla birlikte, tek gerçek telafiyi sunabilir.” (Kadritzke, 1993: 90).

“Biz” olan grupları, kendilerine yabancı ve tehditkâr “onlara”a karşı etnik veya dilsel bir kimlik takınmaya götüren duyguların gücü yadsınamaz. Yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinin karakteristiği olan, aşırı hızlı, temel ve eşine rastlanmadık sosyoekonomik dönüşümler ile milletlerarası nüfus hareketlerinin çalışması, ister gerçek, ister hayali tehditlere karşı savunma tepkilerini körükleyen en temel şeydir (Hobsbawm, 2006: 202, 203). Ancak milliyetçiliğin meşruiyetini eleştiren Smith’e göre;

“Milleti her siyasi teşebbüsün nesnesi ve milli kimliği de her insani değer ölçütü yapan bir doktrin olarak milliyetçilik, Fransız Devrimi’nden bu yana, tek bir insanlık, tek bir dünya topluluğu ve ahlaki birlik fikrine bütünüyle kafa tutmuştur. Milliyetçiliğin siyasi topluluğa kazandırdığının aksine, kültür topluluklarını kaçınılmaz şekilde birbirlerine düşüren ve sadece kültürel farklılıkların miktar ve çeşitliliği düşünüldüğünde olsa olsa insanlığı siyasi bir girdaba sürükleyecek olan meşruiyet, dar ve çelişkilerle yüklü bir meşruiyettir.” (Smith, 2004: 37).

Calhoun, milliyetçiliğin üç temel boyutundan söz edebileceğini belirtmektedir. Birincisi, dünyanın her yerinde insanların, özlemlerini millet ve milli

kimlik bağlamında düşünmelerini sağlayan belli milliyetçi dil ve düşünce türlerinin üretimini ifade eden, bir *söylem* olarak milliyetçilik. İkinci boyut, bir *proje* olarak milliyetçiliktir; insanların ulus olarak algıladıkları toplulukların çıkarlarını, bir birleşim ve tarihsel gelişme içinde ilerletmeye çalıştıkları toplumsal hareketler ve devlet politikalarını ifade eder. Üçüncüsü, bir *değerlendirme biçimi* olarak milliyetçilik ise; ulusun üstünlüğünü savunan siyasal ve kültürel ideolojileri içermektedir (Calhoun, 2007: 8).

Milliyetçi hareketlerin toplumsal bileşimi, tarihsel konjonktüre bağlı olarak hem son derece değişkendir ve hem de sınıfları yatay kesmektedir. “Taraftarları arasında entelektüellerin, tacir ve sanayicilerin, teknisyen ve liberal profesörlerin yanı sıra, sadece ‘işçi’ ve ‘köylüler’ (ya da bunların belli tabakaları) değil, subaylar, ruhban sınıfının aşağı tabakasından kimseler, küçük (kimi zaman da büyük!) aristokratlar da bulunabilir.” (Smith, 2004: 186, 187). Milliyetçiliğin sınıfsal yapıları ve sınıf çatışmalarını göz ardı edebilmesinin ardında yatan temel neden, milleti aynı toprak üzerinde yaşayan içsel olarak bütünleşmiş bir topluluk olarak görmesidir. Hem toprak hem de kültür, milliyetçi ideoloji tarafından –toplumsal konumlar, sınıfsal yapılar ve ekonomik farklılıklar açısından değil de– ulusal olarak tanımlanmaktadır. Bu türden bütüncül bir anlayış, milliyetçilere, elde etmek istedikleri amaçların bütün toplumun amaçları olduğu iddiasında bulunmalarına olanak sağlamaktadır. Böylece, milliyetçilerin hedefleri, toplumun ortak çıkarı haline gelmekte; toprak sahipleri ve köylüler, sermaye sahipleri ve işçiler gibi toplumsal sınıfların belirli amaçları, ulusal amaç ve hedeflerin gerçekleşmesi amacıyla önemsiz kabul edilebilmektedir.

Bireylerin kendi başlarına (en azından potansiyel olarak kendi kendine yeterli bir biçimde) ve kendileri olarak var olduğuna, bireyin bölünmez bütünlüğüne ilişkin modern Batı düşüncesi, milliyetçilikte güçlü bir etkidir. Bu nedenle de modern millet kavramının, modern birey fikriyle yan yana ortaya çıkması tesadüfî değildir. Nitekim bireycilik İngiltere ve Fransa’da ortaya çıkmış ve burada milliyetçiliğin oldukça özgün bir ilk versiyonunu beslemiştir (Dieckhoff ve Jaffrelot, 2010: 13). Modern düşünce insanı nasıl üniter olarak ele alıyorsa, uluslar da kendi içlerinde bir bütün olarak görülmektedir. Genelde her ulusun bölünmez ve kendine özgü bir

kimlik sahibi olduğu düşünölmektedir. Modern uluslar, heterojen etkilerden ve yapıtaşlarından gerçek bir bireycilik üreterek, kendi kendilerini inşa etmektedir. Yani ideal bir ulus, iradi bir topluluktur; çok sayıdaki farklı üyelerin tümü, bütüne bağılılıkları ile ‘tek’ olmuşlardır (Calhoun, 2007: 63, 64). “Bireycilik, yalnızca mecazi olarak değil, bireyleri ulusun doğrudan üyesi yapan, her birine öz kimliklerinin damgasını vuran ve hepsini anında ve yekvücut bir topluluk haline getiren ana kavramın temelini oluşturduğu için de önem kazanır.” (2007: 64). Milliyetçilik söyleminde bir kişi sadece Fransız, Türk veya Almandır. Bireyin ulusun bir mensubu olması için aile, cemaat ya da sınıfın aracılığına ihtiyacı yoktur. Milliyet herhangi bir aracı kurumun değil, tamamen bireyin bir özelliğidir (2007: 65).

(2) Milliyetçiliğın Doğuşu

Uluslararası politikada 18. yüzyılın ikinci yarısında, Fransız Devrimi sırasında gelişmiş ve yayılmış olan milliyetçilik hareketi, tarihin belli bir döneminde toplumsal ve entelektüel öğelerin ortaya çıkardığı bir olgudur ve siyasal, ekonomik, entelektüel açıdan uzun bir birikimin sonucudur. Modernist bakış açısına göre, milletler ve milliyetçilik oldukça yeni bir fenomendir; milliyetçi fikirlerin, motif ve sembollerin ilk olarak ortaya çıktığı yer, 17. yüzyıl sonu – 18. yüzyıl başları Batı Avrupası’dır (Smith, 2004: 137) ve milliyetçilik endüstrileşme, kapitalizm, merkezi devletlerin kurulması, bürokrasi, kentleşme, kitle iletişimi ve laikleşme gibi devrimci modern güçlerin ürünüdür (Smith, 2002: 34). Milliyetçilik, endüstrileşmenin ve sosyo-ekonomik modernitenin süreçlerinden bağımsız düşünülemez, çünkü eski çağlarda milliyetçiliğın ortaya çıkmasını sağlayacak toplumsal, siyasal ve ekonomik koşullar bulunmamaktadır. Modern çağda oluşan bu koşullar milliyetçiliği, milliyetçilik de milletleri yaratmıştır.⁸⁶

⁸⁶ Milliyetçilik kuramları içerisinde üç farklı yaklaşımdan söz edilebilir; modernist yaklaşım, ilkçi yaklaşım ve etno-sembolcü yaklaşım. *Modernist yaklaşımı* benimseyen çalışmaların ortak noktası, milletler ve milliyetçiliğın modern çağa, yani son birkaç yüzyıla, ait yapılar olduğu görüşüdür. Modernistlere göre, modernleşme sürecinin yol açtığı çatışmalar ile milliyetçi duyguların uyanışı arasında bir ilişki bulunmaktadır. Esasen, “modern milletin ve onunla bağlantılı her şeyin temel karakteristiği, modernliğidir.” (Hobsbawm, 2006: 29). Modernist yaklaşım öncüleri arasında Karl Deutsch, Tom Nairn, Eric Hobsbawm, Ernest Gellner ve Benedict Anderson sayılabilir. *İlkçi yaklaşıma (primordialism)* dayalı milliyetçilik kuramları ise, etnik kimliklerin ve onu oluşturan din, dil, kan bağı gibi nesnel öğelerin ‘verili’ (*given*) olduğu ve nesilden nesile fazla değişikliğe uğramadan aktarıldığı düşüncesini ileri sürmektedir. Primordial bağılılıkların tanımını Clifford Geertz

Anderson'a göre milliyetçilik bilinçli olarak benimsenen siyasal ideolojilerle değil, kendisinden önce gelen geniş kültürel sistemlerle ilişkilendirilmelidir. Bu anlamda en önemli iki kültürel sistem *din* ve *hanedanlıktır* (Anderson, 2009: 26). On altıncı yüzyıla kadar dünyaya egemen olan bu iki sistem, on yedinci yüzyıldan itibaren gerilemeye başlamıştır. Milletlerin ihtiyaç duyduğu tarihsel ve coğrafi yeri sağlayan, işte bu gerilemedir. "Aydınlanma çağı, dünyevi akılcılık çağı, beraberinde, kendi modern karanlığını da" getirmiştir. (2009: 25).

Milliyetçiliğin kökeninde halk egemenliği fikri yatmaktadır. Batı'da Ortaçağ sonlarına doğru, kapalı ve içine dönük ekonomik yaşamın coğrafi keşifler nedeniyle kırılması, kapitalizmin gelişmesine paralel olarak para ekonomisinin yaygınlaşması, aklın giderek özgürleşmesi, evrenin ve toplumun doğası hakkındaki fikirlerin laikleşmesi ile bir uyanış başlamış, soylulara ve rahiplere oranla geleneklerine daha az bağlı yeni bir sınıf –burjuva sınıfı– oluşmuş; bu uyanış geleneksel ekonomik ilişkilerin ve yaşantının değişimine neden olmuştur. Bu gelişmeler neticesinde 17. yüzyılda Aydınlanma Çağı⁸⁷ açılmış ve hükümdarların tanrısal egemenliği tartışılmaya başlanmıştır; egemenliğin kaynağının tanrısal değil dünyevi olduğu, bu

tarafından yapılmıştır. Geertz'e göre primordial bağlılıklar; temelde birinci dereceden yakınlık ve akraba bağlantıları, ancak bunların ötesinde belirli bir dinsel topluluk içinde doğmuş olmak, belirli bir dili ve hatta bir dilin diyalektini konuşmak ve belirli sosyal uygulamaları takip etmekten kaynaklanan sosyal varoluşun "verilerinden –veya daha doğrusu kültür bu tür konularda kaçınılmaz olarak işin içine girdiği için doğruluğu kabul edilmiş "veriler"den– kaynaklanan bağlılıklar şeklinde tanımlanmıştır (Geertz, 1994: 30). İlkçi yaklaşım içerisinde yer alan *doğalcı* bakış açısı milletler ve etnik gruplar arasında bir ayırım yapmayarak, milliyetçiliği her dönemde insanlığın temel niteliği kabul etmektedir (Smith, 2002: 29; Özkırımlı, 2008: 85). İlkçi yaklaşım içerisinde '*eskilcilik - kadimcilik*' (*perennialism*) olarak adlandırılan bir diğer bakış açısına göre ise milliyetçiliğin olmadığı bir çağ yoktur ve milliyetçiliğin ilk örnekleri antik çağlara, Eski Mısır'a ve Sümerler'e kadar geri götürülebilir (Smith, 2002: 339). Milliyetçilik çözümlemelerinde etnik geçmişe ağırlık veren kuramcılardan oluşan *etno-sembolcü* (*ethno-symbolist*) yaklaşım ise, modernizmin hegemonyasına bir tepki olarak doğmuş ve temel savlarını modernizm eleştirisinden yola çıkarak geliştirmiştir. İlkçiliği reddeden, modernist açıklamaları ise yetersiz bulan John Armstrong, Anthony D. Smith ve John Hutchinson gibi düşünürler, bu iki yaklaşımdan hareketle bir senteze ulaşmaya çalışmaktadır (Özkırımlı, 2008: 209). Milliyetçilik çözümlemeleri büyük ölçüde benzerlik gösteren etno-sembolcü düşünürlere göre, milletlerin gelişim süreci, etnik geçmişleri de göz önünde bulundurularak, geniş bir zaman dilimi içinde ele alınmalıdır. Çünkü bugünün milletleri modern öncesi dönemin etnik topluluklarının devamıdır ve etnik kültürlerin gölgesi altında şekillenmektedir.

⁸⁷ Aydınlanma filozoflarına göre akıl insan olmanın, akılcılık da bireysel ve toplumsal ilerlemenin başlıca gereğidir. Aydınlanmanın etkili düşünürleri arasında olan Jean Jacques Rousseau "Emile" adlı eserinde Tanrı'nın algılanmasını dahi "*Tanrının insanlara aklın kavrayamayacağı doğruları gösterme inancı yoktur.*" diyerek açıklamaktadır. Aydınlanma filozofları, akılcılıktan hareketle bireylerin eşit ve özgür olmaları, mutlak yönetimlere ve tanrısal egemenliğin sahibi monarklara karşı çıkma hakkı, halkı özgürlüğün dayanağı olarak görme gibi çeşitli demokratik düşünceleri ileri sürmüşlerdir (Afşar, 2002: 270-296).

nedenle de bütün yurttaşların devlet gücü üzerinde hakkı olduğu yolunda görüşler belirmeye başlamıştır.

Aydınlanma tarafından yayılan felsefi ve bilimsel fikirlerin etkisi altında, dinsel inancın entelektüel anlamda sürdürülmesi gitgide zorlaşmaktadır. Aşkın ve kişileştirilmiş bir Tanrı'ya olan inancın yitirilmesi⁸⁸ ve mutlu bir dünyevi kader inancının kazanılması, toplumu yapısal dönüşümüne hazırlamıştır (Gellner, 2007: 20). Batı Avrupa'da 18. yüzyıl, yalnızca milliyetçiliğin doğum çağı değil, aynı zamanda dinsel düşünce tarzlarının da günbatımıdır.” (Anderson, 2009: 25). Dinin önemini yitirmesinin anlamı çok büyüktür; çünkü geleneksel dinler aşılama çalışmaları kader anlayışı ile hayatın rastlantısallığını açıklamakta ve ölümden sonra yaşam vaatleriyle de insanlığın ölüm korkusuna çözüm sunmaktaydı. Dinin önemini yitirmesi ile, ölümlülüğü sürekliliğe çevirecek, rastlantıya anlam katacak başka bir çözüme gereksinim duyulmaktaydı. Hiçbir şey bu amaca milletten daha uygun değildi, çünkü milletler ezeli bir geçmişten gelmekte ve sonsuz bir geleceğe doğru ilerlemekteydi. Anderson'un ifadesi ile: “Milliyetçiliğin büyümesi, rastlantıyı yazgıya dönüştürmesidir.” (2009: 25). Bu nedenle 18. yüzyılda ulus kavramı, “insan hayatında en yüksek birey-üstü güdü olarak, dinin yerine aday olmuştur. Ulus, otoritesini vahiyden değil, akıldan” almaktadır (Horkheimer, 2005: 66).

Tom Nairn milletleri ve milliyetçiliği toplumların gelişim sürecinde zorunlu bir aşama olarak gören görüşü eleştirerek, milliyetçiliğin köklerinin toplumların iç dinamiklerinde değil, dünyanın genel tarihsel gelişim sürecinde aranması gerektiğini dile getirmektedir (Aktaran, Özkırımlı, 2008: 111). Nairn'e göre milliyetçilik, Fransız ve Sanayi devrimlerinden bugüne uzanan dönemde, dünyaya egemen olan politik ekonominin bazı nitelikleri tarafından belirlenmektedir (Nairn, 1981: 320). Milliyetçilik, kapitalizmin dünyayı hızla etkisi altına almasının tarihsel-toplumsal bedelidir. Milliyetçiliği doğuran kapitalist ekonominin, 18. yüzyıldan bu yana eşit olmayan, 'dengesiz kalkınma'sıdır. Bu 'dengesiz kalkınma' (*uneven development*),

⁸⁸ Bu yeni fikirler, Protestan Reformu ile yakından bağlantı içinde gelişmiştir. Bunun yanı sıra, bireylerin kutsal metinleri kendi başına okuması ve üzerinde düşünmesi de, bireyin hem skolâstik, hem de seküler ilişkiler alanındaki hiyerarşiden bağımsızlaşma fikrini teşvik etmiştir. Kilise geleneğinden Protestan kopuş, kralların tanrısal hakları gibi diğer konulara karşı da bir şüphencilik doğurmuştur. Reformasyonun tetiklediği savaşlar ulusal kimliklere dönüşen kültürel farklılıkların, siyasal güçle kümelenmesine yol açmıştır.

sanayileşmiş merkez (*core*) ülkelerin, geri kalmış çevre (*periphery*) ülkeler üstünde üstünlük kurmasıyla sonuçlanmıştır. Geri kalmış ülkelerdeki seçkinler, halklarının kalkınma beklentisini karşılayabilmek için, işleri kendi üstlerine almışlardır ve milliyetçilik de bu sürecin itici gücü olmuştur (1981: 325). Gelişmiş ülkelerin yarattığı baskı geri kalmış toplumlarda tepki olarak milliyetçiliği doğururken; uzun vadede, milliyetçilik dünya siyasetinin yeni normu haline gelince, süreç diyalektik olarak gelişmiş ülkeleri de etkisi altına almaktadır (1981: 326).

“*Milliyetçilik çağı*”⁸⁹ olarak anılacak 19. yüzyıl boyunca, milliyetçilik daha çok ahlaki ve felsefi boyutları ile tartışılmıştır. Bu yüzyıl düşünürlerinin ortak özelliği, farklı iki kampta –milliyetçiliğe sempati ile bakan ‘*partizan*’ yaklaşım⁹⁰ ve milliyetçiliğe karşı çıkan ‘*eleştirel*’ yaklaşım⁹¹– yer alsalar da, genel olarak milliyetçiliğin doğallığını sorgulamadan kabullenmeleri ve onu toplumsal yaşamın vazgeçilmez bir parçası olarak algılamalarıdır (Özkırımlı, 2008: 42).

Milliyetçilik düşüncesinin oluşumunda geliştirdiği ahlaki ve epistemolojik ikilik ile Immanuel Kant⁹², “genel irade” (*general will*)⁹³ kavramı ile Jean Jacques

⁸⁹ Kedourie’ye göre milliyetçilik 19. yüzyılın başlarında, Avrupa’da üretilmiş bir doktrindir (Kedourie, 1994: 1). “Halk yığınlarının ortak bir siyasal forum içinde birleşmeleri süreci” (Gönlübol, 2000: 321) olan milliyetçilik, ilk belirtilerini Fransız Devrimi ile vermiş, tüm Avrupa devletlerine yayılmış ve 19. yüzyıl Avrupasının en belirgin özelliklerinden biri olmuştur.

⁹⁰ Milliyetçiliğe sempati ile yaklaşanlar arasında çoğunluğu tarihçiler oluşturmaktadır. Milliyetçi tarihçiler, geçmişi tarayarak belirli bir milletin varlığını kanıtlayacak bulguları ortaya çıkarmaya çalışmışlar, gelenek ve görenek gibi milli kültürün temel öğelerini keşfetmişlerdir. Tarihçilerin dışında milliyetçiliği destekleyen düşünürler de bulunmaktadır. Örneğin, John Stuart Mill cumhuriyetçi vatandaşlık kavramı ile milliyet düşüncesini birleştirmekte ve özgür siyasal rejimler kurmanın yolunun türdeş bir ‘milli kimlik’ oluşturmaktan geçtiğini ifade etmektedir (Özkırımlı, 2008: 43, 44).

⁹¹ Milliyetçiliğe karşı çıkan ve onu tarihsel gelişim sürecinde geçici bir evre olarak gören ‘eleştirel yaklaşım’ daha çok Marksist düşünürler tarafından benimsenmiştir. Kendi içinde bütünsel bir Marksist milliyetçilik kuramı olmamakla birlikte, farklı düşünürler farklı argümanlar geliştirmişlerdir. Örneğin, kimi düşünürler milliyetçiliği proletaryayı uluslararası devrim amacıyla saptıran yanlış bir tür ‘yanlış bilinç’ olarak tanımlarken; Lenin ise ezen ve ezilen ülke milliyetçiliği ayrımını gündeme getirerek, emperyalizmin baskısı altında ezilen halkların kendi kaderini tayin hakkı olduğunu iddia etmiştir (Lenin, 2006: 127).

⁹² Kant’ın geliştirdiği ahlaki ve epistemolojik ikiliğin temelinde, görüngülerin dünyası ile bireyin iç dünyası arasındaki ayrım yatmaktadır. Kant’a göre bilginin kaynağı görüngü dünyasından kaynaklanan izlenimlerdir; ama ahlak (*morality*) asla görüngü dünyasına, yani dış dünyaya bağlı olmamalıydı. Ahlakın temeli, kişinin iç dünyası olmalıydı. Ahlak dış dünyaya bağımlı olursa, birey asla özgür olamaz ve dış dünyanın kölesi olur. Erdem ve özgürlüğe ancak iç dünyadaki evrensel kanuna uyularak ulaşılabilirdi. Kant’a göre iyi irade, özgür ve özerk irade idi. Böylece, kendi kaderini tayin eden birey, evrenin merkezine yerleştirilmiş oluyordu. Bunun siyasal alandaki yansıması ise, kendi kaderini tayin hakkının en yüce değer, vatandaşların özerk iradesini yansıtan cumhuriyetçiliğin ise en geçerli yönetim biçimi olmasıydı (Kedourie, 1994: 14, 15).

Rousseau, bireyin özgürlüğünün –yani kendisini geliştirebilmesinin– ancak bütünle özdeşleşmesi yolu ile olacağını dile getiren Johann Gottlieb Fichte gibi düşünürlerin de katkısı bulunmaktadır. Bu düşünürler elbette milliyetçi değillerdir, ancak düşünceleri sonraki kuşaklar tarafından farklı bir şekilde yorumlanmıştır.

Genellikle tarihçiler “Batı’nın eski ve devamlılığı olan milletlerinin gelişimini, milletlerin Doğu Avrupa, Asya, Latin Amerika ve Afrika’daki daha düşünülmüş yaratımından” ayırmaktadırlar (Smith, 2004: 158). Smith de bu tezi destekleyerek Batı Avrupa ve dışındaki milletlerin oluşum süreçlerini birbirinden ayırmaktadır. 18. yüzyılda Batı Avrupa’da milliyetçiliğin doğuşundan önce, milletlerin ideoloji, dil ve hissiyat olarak elverişli bir durumda olduğunu belirten Smith, Batı dışında ise milletlerin milliyetçiliğin yayılmasını takiben oluştuklarını ifade etmektedir. “Batı Avrupa’da milletlerin biçimlenmesi büyük bölümüyle planlanmamış bir gelişimdi. Batı dışında ise genellikle milliyetçi amaç ve hareketlerin sonucuydular. Batı milletleri neredeyse tesadüfen vardı; dünyanın öteki yerlerinde ise milletler tasarlanarak yaratıldılar.” (2004: 158, 159). Bu nedenle de, Batılı olmayan milletlerle karşılaştırıldıklarında, Batılı milletlerin doğuşu milliyetçilik düşüncesine çok az şey borçludur. Kohn’un ifadesi ile;

“Batı dünyasında, İngiltere’de, Fransa’da, Hollanda’da, İsviçre’de, ABD’de ve Britanya *dominyonlarında* milliyetçiliğin yükselişi başat biçimde siyasal bir fenomen olmuştur. Bu yükseliş ya müstakbel ulus-devletin şekillenmesinden evvel olmuştur ya da Amerika örneğinde olduğu gibi bu süreçle çakışır. Batı dünyası dışında, Orta ve Doğu Avrupa ve Asya’da ise milliyetçilik, hem daha geç, hem de çoğunlukla geri kalmış bir sosyo-politik gelişim düzeyinde ortaya çıkar. (...) Bu yüzden de Batı haricinde, yükselen milliyetçilik, öncelikle ifadesini kültürel alanda bulur.” (Kohn, 1946: 329).

Fransız Devrimi sonrasında Batı’da ortaya çıkan, vatandaşlığa dayanan ve siyasal yönü ağır basan milliyetçiliği Renan, “*sivil milliyetçilik*” olarak tanımlamaktadır. Buna karşılık, Doğu’da ortaya çıkan ve etnik unsurların belirgin

⁹³ Rousseau’ya göre, toplumsal yaşamın doğurabileceği en büyük tehlike, bir grubun diğer grubu egemenliği altına almasıdır. Bunu önlemenin yolu ise “genel irade”ye teslim olmaktır. Bir siyasal örgütlenme, bireyleri birbirlerine karşı koruyabildiği ölçüde anlam taşımaktadır. Bunun için, bireylerin vatandaş olması sağlanmalıdır. Vatandaş olan birey, parçası olduğu topluma bağlılık duyacak ve ‘bütün’ün çıkarlarını kendi çıkarlarının önüne koymayı öğrenecektir (Aktaran, Özkırımlı, 2008: 40, 41).

olduğu milliyetçiliği ise “*etnik milliyetçilik*” olarak adlandırmaktadır. Söz konusu ayırım farklı isimlendirmelerle yaygın olarak kullanılmıştır.⁹⁴ Örneğin, Marx ve Engels’in “Avrupalı–Avrupalı olmayan milliyetçilik” ayırımı, Hans Kohn’un geliştirdiği “Batılı-isteğe bağlı milliyetçilik ile Doğulu-organik milliyetçilik” ayırımı, bu klasik ayırımı ifade etmektedir (Altuntaş, 2004/05: 179; Dieckhoff ve Jaffrelot, 2010: 13).

Sivil milliyetçilik, milliyetçiliğin Avrupa’da ilk ortaya çıktığı şekli olan *klasik liberal milliyetçiliği* ifade eder. Bu milliyetçilik, vatandaş ile devlet arasında hak ve ödevlere dayanan bir anlaşmanın yanı sıra sadakat, bağlılık gibi duygusal boyutu da kapsamaktadır. Belirli bir toprak ve bu topraklarda yaşayanların güvenlik ve hakları temelinde tanımlanan sivil milliyetçiliğin ölçütleri arasında ortak köken, dil ya da ortak tarih yer almamaktadır. Bu nedenle de kültürel olarak nötr, siyasal olarak ise *kapsayıcıdır*.⁹⁵ Fransız Devrimi’nden miras alınan demokratik ve evrensel değerlere bağlı olan bu milliyetçilik hareketleri, özgürlük ve kurtuluş hareketlerine katkıda bulunan *ilerici* bir öğretiyi olarak da değerlendirilmektedir.

Bir milleti tanımlamanın etnik-dilsel kriteri fiilen çok geç başat hale gelmiştir. 19. yüzyılın ilk yarısında, Alman ve İtalyan liberal orta sınıflarının gözünde, dil birleşik bir ulus devletin yaratılmasında temel önemde bir argüman sağlarken⁹⁶; bu durum henüz her yerde geçerli değildi. Polonya ya da Belçika’nın

⁹⁴ Sabbagh, klasik “sivil – siyasal” milliyetçilik ve “etnik – kültürel” milliyetçilik ayırımının aslında yanıltıcı olduğunu belirtmektedir. Çünkü her iki türde de, devlet ulusal bir kültürü ve ortak bir dili yaygınlaştırmakta aktif bir rol oynamaktadır. “Sivil milletler” ile “etnik milletleri” ayıran şey, “dile, kültüre ve milli kimliğe yönelik kayıtsızlıktan ziyade, milli kültürün içeriği; kapsamı ve kapsayıcı niteliği; kendi bünyesine entegre etme biçimidir. Başka bir deyişle topluluğa kabul koşullarıdır.” (Sabbagh, 2010: 139).

⁹⁵ “Sivil milliyetçilik paradigmasının ideal tipine daha yakın duran ülke örneği, devrim sonrası Fransa’sıdır. Aydınlanmanın özgürleşmeci felsefesinden ilham alan Fransız cumhuriyetçi geleneği, siyasal topluluğa aidiyeti tanımlarken ırk, etnisite, din veya milli köken gibi unsurlara dayanmamaktadır. Tam aksine, “bu türden farklılıkları kasten görmezden gelen ve katı biçimde sınırlandırılmış bir *kamusal alan* içinde, her tür yerelciliği aşma aracı olarak, atomistik bir vatandaş yorumu ön plana çıkarılır.” (Sabbagh, 2010: 135).

⁹⁶ “Almanların ve İtalyanların gözünde, kendi milli dilleri yalnızca, (...) Fransa’da olduğu gibi bir idari kolaylık ya da devlet çapındaki iletişimi birleştiren bir araç değildi; hatta, jakobenlerin gözünde olduğu gibi, eşitliğin sürekliliğini sağlayıp *ancien régime*’in hiyerarşisinin canlanmasını önleyerek, özgürlük, bilim ve ilerleme doğrularını herkesin önüne seren devrimci bir araç da değildi. Onların milli dilleri, seçkin bir edebiyat ve evrensel düzeyde bir entelektüel anlatım vasıtası olmaktan da öte, onları Alman ya da İtalyan yapan *biricik* şeydi. Sonuçta, diyelim İngilizcenin o dilde okuyup yazanlar için taşıdığı anlama kıyasla çok daha koyu bir milli kimlik anlamı taşıyordu.” (Hobsbawm, 2006: 127).

politik bağımsızlık iddiaları dile dayanmadığı gibi, aslında çeşitli Balkan halklarının Osmanlı İmparatorluğu'na karşı –bir takım bağımsız devletler doğuran– isyanları da dile dayanmıyordu. Aynı şekilde Britanya'daki İrlanda hareketinin de dile dayandığı söylenemezdi (Hobsbawm, 2006: 127, 128).

20. yüzyılda en çok konuşulan milliyetçilik türü olan *etnik milliyetçilik*, temelde milliyetçiliğin *olumsuz* boyutunu belirtmekte ve bir önyargıyı ifade etmektedir. Etnik milliyetçilik, tarihsel olmayan milletlerin çoğalmasıyla ve ortak köken (soy), dil, din gibi unsurların millet olmanın giderek belirleyici ölçütleri haline gelmesiyle ortaya çıkmıştır ve *ayrılıkçı* bir nitelik taşımaktadır. Tarih, kültür ve ırk gibi kavramlar üzerinden otoriter ve *dışlayıcı* bir yapıya dönüşen; ırkçı, yabancı düşmanı ve faşist yaklaşımlarla kışkırtılabilen; ve hatta şiddetin çeşitli biçimlerine başvurabilen bu milliyetçilik hareketleri milliyetçiliğin *karanlık yüzünü* ortaya koymaktadır.

Nairn, milliyetçiliği iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayırmanın doğru olmadığını ifade etmektedir. Her milliyetçilik bağrında iyilik ve kötülük tohumlarını birlikte taşımaktadır; çünkü hem ilerencilik, hem gerencilik milliyetçiliğin genetik yapısına işlenmiştir. Bu nedenle Nairn, milliyetçiliği iki yüzü olan eski Roma tanrısı *Janus*'a benzetmektedir (Nairn, 1981: 317-351; Nairn, 1997: 71-73). Bir yüzü ileriye, diğer yüzü geriye bakan Janus'un heykeli, geçmiş yüzyıllarda şatoların giriş kapılarını süslemekteydi. Milliyetçilik de modern çağın giriş kapısında durmakta ve bu kapıdan geçmeye, ilerlemeye çalışan insanoğlunu, umutsuzca geçmişe bakmak zorunda bırakmaktadır (Özkırımlı, 2008: 114).

1880-1914 dönemi milliyetçilikleri, üç önemli noktada kendinden önceki dönemin milliyetçiliklerinden farklılaşmaktadır. Bu farklardan ilki, liberal çağda milliyetçiliğin temelinde yer alan “eşik ilkesi”nin⁹⁷ terk edilmesidir. Bundan böyle kendisini “millet” sayan her halk topluluğu, son analizde kendi topraklarında ayrı bir

⁹⁷ Sadece yaşama şansı olan milletlerin kendi kaderini çizme hakkına sahip olmaları esasına dayanan “eşik ilkesi”ne göre, millet olma iddiasındaki her topluluğa bu hak tanınmamalıdır. Eşik ilkesini belirleyen, ulusun varlığına dair kanıtlardan ziyade siyasal güçtür. Siyasal güç ölçütü olarak da, nüfusun büyüklüğü ve kaynakların yer aldığı geniş bir toprak parçası iki temel kriter olarak ön plana çıkmaktadır. Mesela on dokuzuncu yüzyılda nüfus ve toprak açısından çok küçük bulunduğu için Belçika ve Portekiz'in bağımsız bir devlet olma iddiaları çok yersiz bulunmuştur (Hobsbawm, 2006: 45-49).

egemen bağımsız devlet kurma hakkı anlamına gelen “*kendi kaderini tayin hakkına*” sahip olduğunu iddia etmektedir. İkinci olarak ve bu “tarihsel olamayan” milletlerin çoğalmasının sonucunda, etnik köken ile dil, potansiyel millet olmanın merkezi – giderek belirleyici, hatta tek kriteri haline gelmiştir. Ama bunun yanında, sayıları gün geçtikçe artan ve iddialı hale gelen devlet dışı milli hareketlerden ziyade, yerleşik ulus devletler içindeki milli duyguları etkileyen üçüncü bir değişiklik söz konusudur: Millet ve bayrağın hızla politik sağa doğru kayması (Hobsbawm, 2006: 126).

1880 sonrası dönemde milliyetçilik, alt orta katmanlar arasında, liberalizmle ve solla ilişkilendirilen bir kavramdan, sağcı⁹⁸ –hatta radikal sağcı– bir şovenist, emperyalist ve yabancı düşmanı bir harekete doğru dönüşüm geçirmiştir. Yerli milliyetçilik belirli bölgelerde – Fransa, İtalya ve Almanya’daki gibi – “milliyetçilik” teriminin bulunmasına vesile oluşturan sağcı hareketlerin yükselişi biçimine ya da daha genel olarak, politik yabancı düşmanlığı (ya da ifadesini antisemitizmde bulan ırkçılık⁹⁹) biçimine bürünmüştür. İlk defa kavramsal olarak Batılı olmayan bir dünyada çoğalan milliyetçi hareketlerle karşılaşılması da yine bu döneme rastlamaktadır. 1914’lere gelindiğinde 1870 yılına kıyasla, milliyetçi hareketlerin sayısında çok ciddi bir artış olduğu görülmektedir. Örneğin, Ermeniler, Gürcüler, Litvanyalılar ve diğer Baltık halkları, Yahudiler, Balkanlarda Makedonyalılar ve Arnavutlar, Basklar, Katalanlar ve Galliler arasında ve hatta Osmanlı İmparatorluğu’nda Araplar arasında milliyetçi hareketlerin yükselişine tanık olunmuştur. Bu hareketlerin çoğu artık dilsel ve/veya etnik unsuru öne

⁹⁸ Hobsbawm’a göre; “1914’ten önceki elli yılda ön plana çıkan milliyetçiliğin niteliği ne olursa olsun, bütün türlerinde şöyle ortak bir yan var gibiydi: Yeni proleter sosyalist hareketlerin reddedilmesi. Bunun nedeni yalnızca sosyalist hareketlerin proleter olmaları değil, aynı zamanda bilinçli ve militan biçimde *enternasyonalist* olmaları, en azından milliyetçi olmamalarıydı. Bu yüzden, milliyetçilik ile sosyalizmin çağrılarını karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan çağrılar olarak görmekten ve birinin ilerlemesini diğerinin gerilemesiyle eşdeğer saymaktan daha mantıklı bir düşünce yok gibidir.” (Hobsbawm, 2006: 148)

⁹⁹ Yahudi düşmanlığı (antisemitizm), yaklaşık 1880’lere kadar “ırkçı” (dinsel-kültürel olandan ayrı) bir karakter kazanmamıştır.

İrkçılık ile milliyetçilik arasındaki bağlar açıkça görülmektedir. “Ariler” ve “Samiler” örneğindeki gibi “ırk” ile dil kolayca karıştırılmaktadır. Bunun yanı sıra, ırkçılığın ırk arılığının önemini ve melezleşmenin korkunçluğunu vurgulaması ile dilsel milliyetçilik biçimlerinin pek çoğunun milli dilin yabancı öğelerden arındırılması gerektiğinde ısrar etmeleri arasında apaçık bir paralellik vardır.

çıkarmaktadır. Milliyetçiliğin, 1870'lerden 1914'e kadar hızla yükselmesi şaşırtıcı değildir; bu durum hem toplumsal hem de politik değişimlerin ürünüdür.¹⁰⁰

İki savaş arası dönem, yani 1918-1950 yılları milliyetçiliğin zafer kazandığı ve zirveye çıktığı dönemdir. Birinci Dünya Savaşı'nın milliyetçiliğin yükselişine katkıda bulunmasının nedeni, ortaya çıkardığı ideolojik ve siyasal ihtiraslardır. Özellikle de mağlup veya savaşla güçsüzleşmiş devletlerde ve de mağlubiyetin intikamını almak isteyen vatandaşlar arasında ön plana çıkan milliyetçilik, bu ihtirasların en başta gelenidir (Hassner, 2010: 275). Avrupa'da iki savaş arasındaki milliyetçiliğin baskın yönü, yerleşik ulus devletlerin ve onların *irredenta*'larının milliyetçiliğidir. Savaşan ülkelerdeki milliyetçilik, kuşkusuz savaşla birlikte iyice güçlenmiştir.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında, Versailles Barış Antlaşması'nın ve beraberinde gelen antlaşmaların Avrupa'ya dayattığı model, Wilsoncu ilkenin, yani devlet sınırlarının milliyet ve dil sınırları ile uyumlu kılınması ilkesinin de etkisi altında, fiili ulus devletler modelidir. Hobsbawm'ın ifadesi ile; "Her halükarda, bu süreçten önce ya da ondan itibaren, Avrupa'da ya da başka bir yerde, politik haritayı milliyet doğrultusunda yeniden çizmeye yönelik aynı ölçüde sistemli bir girişim asla görülmemiştir." (Hobsbawm, 2006: 160). Ancak, çözüm işe yaramamıştır; halkların fiili dağılımı göz önüne alındığında, eski imparatorlukların yıkıntıları üzerinde kurulan yeni devletlerin çoğu, kaçınılmaz olarak, (Çekoslovakya, Polonya, Romanya ve Yugoslavya örneklerinde olduğu gibi) yerlerini aldıkları eski "*milletler hapishaneleri*" kadar çok milletli yapıdadır. "Asıl değişim, devletlerin artık ortalama olarak çok daha küçülmeleri ve devletler içindeki 'ezilen halklar'a artık 'ezilen azınlıklar' denilmesi"dir (2006: 161). Her birinde etnik köken ve dil itibarıyla ayrı bir homojen halkın yaşadığı, kendi içinde uyumlu teritoryal devletlere bölünmüş bir kıta yaratma çalışmasının mantıksal sonucu, azınlıkların kitle halinde kovulması ya

¹⁰⁰ Toplumsal düzeyde, milliyetler olarak cemaatler icat etmenin yepyeni biçimlerinin geliştirilmesine giderek daha geniş bir zemin sunan üç gelişmeden söz edilebilir; 1) modernitenin saldırısına uğrayan geleneksel grupların direnişi, 2) gelişmiş ülkelerin şehirleşen toplumlarında hızla büyüyen yepyeni ve geleneksel olmayan sınıf ve katmanların ortaya çıkışı, 3) yeryüzünün her tarafındaki çeşitli halkların göçleri sonucu oluşan diasporalar (Hobsbawm, 2006: 134).

da imha edilmesi olmuştur. Avrupa’da haritanın milli temelde yeniden çizilmesi, milliyetçiliği özgürleştirici ve birleştirici¹⁰¹ içeriğinden yoksun bırakmaktadır.

1918 sonrası milliyetçilik ile ilgili üzerinde durulması gereken bir başka nokta ise, bu çağdaki milli kimliğin kendini modern, şehirleşmiş ve yüksek teknoloji toplumlarda ifade etmek için yeni araçlara başvurmasıdır. Değinilmesi gereken olgulardan ilki, modern kitlesel medyanın (basın, sinema ve radyo) yükselişidir. Popüler ideolojiler bu araçlarla hem standartlaşabilir, homojenleşebilir ve dönüştürülebilir; hem de özel çıkar sahipleri ve devletler tarafından, maksatlı propaganda amacına yönelik olarak açıkça kullanılabilirdi.¹⁰² Spor da özel ve kamusal dünyalar arasındaki uçurumu kapatmaya yaramaktadır. İki savaş arasındaki dönemde kitlesel bir gösteri olarak spor, devlet-milletleri sembolize eden kişiler ve takımlar arasındaki bitmek tükenmek bilmeyen bir gladyatör yarışmaları dizisine dönüşmüş ve milli mücadeleyi ifade eder olmuştur (Hobsbawm, 2006: 170, 171).

1990’larda milliyetçilik yeniden ön plana çıkmıştır. 1990 sonrasında milliyetçilik, kâh dayatılan bölünmelerin ötesinde bir birlik arayışı, kâh emperyalist parçalanmaya karşı bir şiddet ya da emperyalist küreselleşmeye karşı bir tepki olarak ortaya çıkmaktadır (Hassner, 2010: 279). Sovyetler Birliği’nin dağılması sonrasında kurulan yeni devletler; Yugoslavya içinde Sırp, Hırvat ve Boşnaklar arasındaki kanlı savaş ve sonrasında gelen dağılma; Çekoslovakya’nın daha barışçı bir şekilde Çek Cumhuriyeti ve Slovakya olarak ikiye ayrılışı; Avrupa Birliği’ne karşı Avrupa’nın çeşitli bölgesinde (Norveç’in halkoylaması ile birliğe girmeyi reddetmesi ya da ortak para birimi kullanılmasına tepki ile yaklaşan ülkeler örneğinde olduğu gibi) yükselen milliyetçi tepkiler ve daha birçok örnek 1990’lar sonrasında yaşanan gelişmelerdir.

¹⁰¹ 1914’ten önce karakteristik milli hareketler Habsburg ve Osmanlı İmparatorlukları gibi çok milletli ya da milletlerüstü diye değerlendirilen devletleri veya politik kümelenmeleri hedef alırken, 1919’dan sonra Avrupa’da genellikle ulus devletleri hedef almıştır. Dolayısıyla milliyetçilik, hemen hemen tanımı gereği, birleştirici olmaktan ziyade *ayrılıkçı* nitelik taşımaktadır.

¹⁰² İlk propaganda ve “Halkı aydınlatma” bakanlığı, 1933 yılında Almanya’da Adolf Hitler hükümetince kurulmuştur.

b. Millet

Milletlerin ortaya çıkış zamanı, hayli tartışmalı bir konudur. Milletlerin ortaya çıkışlarına ilişkin üç farklı yaklaşımdan söz edilebilir. Bu yaklaşımlardan ilki milletleri insanlığın var oluşu ile eşzamanlı açıklamakta, bir diğeri ortaçağa kadar geri götürmekte, sonuncusu ise sanayi devrimi ve modernite ile milletin varlık ve anlam kazandığını ileri sürmektedir (Bedarida ve Rousselle, 2001: 317-321; Santamaria, 1998: 21). Milletin, modern bir olgu olmakla birlikte, tarihi köklere sahip olduğunu vurgulayan Habermas'a göre, bir siyasal devlet biçiminde bütünleşmiş olmasına rağmen, "*aynı soydan gelen halk toplulukları şeklinde uluslar*" çok eski devirlerden beri söz konusudur (Habermas, 2001: 81).

Hobsbawm ise milletlerin belirli, tarihsel açıdan fazla uzak olmayan bir döneme ait olduğunu öne sürmektedir. Milletlerden ancak 'modern toprağa bağlı devletler' (ulus-devlet) ortaya çıktıktan sonra söz edilebilir (Hobsbawm, 2006: 24). Millet, yalnızca toprağa bağlı bir devletin ürünü değildir, ancak teknolojik ve ekonomik gelişmenin belirli bir evresinde ortaya çıkabilir. Örneğin, konuşulan ya da yazılan standart milli diller, matbaa keşfedilmeden, okur-yazarlık ve eğitim kitleleşmeden gelişemezdi. Bu nedenle millet, yukarıdan inşa edilen, ama sıradan insanların umutları, gereksinimleri, özlem ve çıkarları temelinde analiz edilmesi gereken iki yönlü bir olgudur (2006: 24, 25).

Gellner da, ne şehir devletlerinde, ne feodal yapılarda, ne de imparatorluklarda milliyetçiliğin izine rastlandığını vurgulamaktadır. Modern dünyada sosyolojik bir gereklilik haline gelen milliyetçilik, "önceden var olan kültürleri alır ve onları millete dönüştürür; bazen milletleri icat eder, çoğu zaman da var olan kültürleri çarpıtır" (Gellner, 2008: 49). Kısacası milletler, devletleri ve milliyetçiliği değil; milliyetçilik milletleri yaratmıştır (Hobsbawm, 2006: 24). Smith'in ifadesi ile Avrupa'da Rönesans ve Reform sırasında gelişen milliyetçilik, "*uyuyan güzel*" (milleti) uyandırarak harekete geçmesini sağlamıştır (Smith, 1999: 76).

(1) Milleti Oluşturan Öğeler

Genel kabul gören bir millet tanımı bulunmamakla beraber, millet homojen kültürel bir birim olarak ele alınmaktadır. Milletler, topluluk içinde belirli nesnel bağların (ortak öğelerin) toplanması sonucunda ortaya çıkmışlardır. Milleti oluşturan bu öğeler; aynı dili konuşma¹⁰³, aynı tarihi ve kültürel birikimi paylaşma, aynı soydan gelme¹⁰⁴, aynı dine inanma¹⁰⁵, aynı düşmanlarla mücadele etme, bütünleşmiş ve ortak bir kimliğe sahip olmadır. Ancak, dil, ortak geçmiş ya da düşmanlardan hiçbiri tek başına bir milletin özünü teşkil edememekte, bazen hepsi, bazen birkaçı millet tanımı içinde yer alabilmektedir (Santamaria, 1998: 24).

Hobsbawm, nesnel ölçütlere dayanarak herhangi bir topluluğu “millet” sınıfına sokan her yaklaşımın, o topluluğun bir “millet” olması başka temellere

¹⁰³ Dil birliği başlıca ulus olma kriteridir. Topluluğun türdeş ve dışı karşı farklı oluşunun, en rahat şekilde konuşulan ortak dil sayesinde somutlaştırılabilmesi bu durumun en önemli sebebi olarak gösterilebilir. Bir toplumda ulus düşüncesinin filizlenebilmesinin hiç olmazsa seçkin kitle tarafından konuşulan ortak bir dilin varlığına bağlı olduğu ileri sürülmektedir. Milliyetçi ideolojinin önemli bir argümanı olan dil birliği düşüncesi, Fransız Devrimi ile ortaya çıkan ilk ulus anlayışından beri önemini kaybetmemiştir. Devrim sonrasında yurttaş olabilmenin ilk şartı olarak Fransızca bilmek getirilmiştir (Erözden, 1997: 106, 107). Örneğin, Johann Gottfried Herder’a göre, insanı insan yapan dildir. Dilden önce insandan söz etmek anlamsızdır, çünkü dil aynı zamanda düşüncedir. Ortak bir dili konuşan insanlar, milletin ilk aşamasını oluşturmaktadır (Aktaran, Özkırımlı, 2008: 38).

Ulusal bir dil çok çeşitli işlevleri görmeye yükümlüdür. Ulusal dil öncelikle, ulus bünyesinde dikey ve yatay iletişimi sağlamalıdır; yani coğrafi kökeni ve statüsü ne olursa olsun ulusun bütün mensupları o dili anlamalı ve kullanmalıdır. Ayrıca ulusal dil –en eskisinden en yenisine, en soyutundan en somutuna kadar– her fikri, her olguyu ifadeye izin vermelidir. Ulusal dil, ulusu yansıtmalı, onu kendisinde somutlaştırmalı ve halkın izini taşımalıdır (Thiesse, 2010: 160). Dil ile milliyet arasındaki ilişki ve dil milliyetçiliği ile ilgili bkz. (Busekist: 2010: 179-207).

¹⁰⁴ Aynı soydan gelme ulusun öğelerinden biri olarak sayılmaktadır, ancak belirtmek gerekir ki ulus ile ırk, soy ya da etnik unsur aynı şey olmanın ötesinde birbirinden çok farklı tarihsellik ve toplumsallıklara denk düşmektedirler. Irk ya da etnisite, insanların bilinçli iradelerinin dışında oluşan, biyoloji tarafından oluşturulan bir toplumsallıktır. Ulus ise, bunun tam tersine tarihsel bir inşadır. Tarihin belli bir döneminde belli bir mekânda belirtilmiştir. İnsanların iradi çabalarının ürünüdür; doğanın dayatması sonucu değil, düşünsel faaliyetler sonucu ortaya çıkmıştır. Kılıçbay bu duruma ilişkin tipik örneği, bir kabilenin bir dönem bir ulus içinde yer aldıktan sonra, başka bir dönem başka bir ulusun içinde yer aldığı eski Türklerden verir (Kılıçbay, 1996: 90).

¹⁰⁵ Ashında, din kurumu ile ulus kavramının bağdaşmasını zorlaştıran birçok husus mevcuttur. Çünkü tarihsel süreç içerisinde ulus, din temelli topluluğa alternatif olarak gelişmiştir ve temel dinamikleri laikleşme ve dünyevileşmedir (Erözden, 1997: 112, 113). Dini meşruiyetten siyasal meşruiyete geçişin sonucu olan milliyetçilik, özerklik çabası ile yakınlık arz eder. Ancak, Avrupa tarihinin son iki yüz yılı, kâh milliyetçiliklerin dini araçsallaştırmaya çalıştığı, kâh dindarların aynı şeyi milliyetçiliğe yaptığını gözler önüne sermektedir (Zawadzki, 2010, 209). Bu nedenle uluslaşma süreçlerinin birçoğunda türdeşliğin sağlanması amacıyla din unsuruna başvurulduğu, hatta kimi zaman uluslararası belgelerde ulus tanımı yapılırken din unsurundan faydalandığı görülmektedir. Aynı dili konuşan ve aynı etnik kökenden gelen Sırp, Hırvat ve Boşnakları farklı uluslar şeklinde birbirinden ayıran en önemli ölçüt mensup oldukları dinlerdir. Pakistan’da İslamiyet, Hindistan’da ise Hinduizm kültürel türdeşliğe zemin teşkil etmektedir (Smith, 2004: 177). Milliyetçilik ile din arasındaki ilişkileri aydınlatmaya çalışan bir çalışma için bkz. (Zawadzki, 2010: 209-244).

oturtulmadıkça itirazlarla yüz yüze geleceğini iddia etmektedir. Çünkü dil¹⁰⁶, etnik köken¹⁰⁷, tarihsel geçmiş gibi kriterler, “bulanık, değişken ve birden çok anlamlı olup; yolcunun varmak istediği nokta açısından yol işaretleriyle kıyaslandığında bulutların şekilleri kadar yararsızdır. Dolayısıyla bu kriterler, tanımlama amacı için değil, propagandif ve programatik amaçlar için son derece yararlıdır.” (Hobsbawm, 2006: 20).¹⁰⁸

Nesnel bir tanımın alternatifi öznel bir tanımdır ve bu öznel tanım hem kolektif, hem de bireysel¹⁰⁹ bir kapsamda olabilir. Ancak her iki öznel tanım da, “bir milleti kendi fertlerinin ona ait olma bilinciyle tanımlamanın bir totolojiden öteye gitmediği ve yalnızca bir milletin ne olduğu hakkında *a posteriori* yol göstermekle sınırlı kaldığı itirazına açıktır.” (Hobsbawm, 2006: 22). Ne nesnel, ne de öznel tanımın tatmin edici olması nedeniyle Hobsbawm, “*Milletler ve Milliyetçilik*” adlı çalışmasında, bir milleti oluşturan şeylere ilişkin *a priori* hiçbir tanım öngörmemekte ve “kendilerini bir ‘millet’in üyeleri gören yeterli büyüklükteki insan topluluklarının bu halleriyle ‘millet’ sayılmasıyla” yetinmektedir (2006: 23).

¹⁰⁶ Hobsbawm’a göre, dilin millet olma kriterlerinden biri sayılamayacağı açıktır. Çünkü genel ilköğretim öncesi çağda, gündelik hayatta konuşulan bir “milli” dil yoktu ve olamazdı da. Kayda değer coğrafi büyüklüğe sahip bir bölgede, sözlü konuşma temelinde evrim gösteren, gerçek anlamıyla konuşulan bir “milli dil” hayal etmek de zordur. “Filli ya da asıl “anadil”, yani çocukların okuryazar olmayan annelerinden öğrenip gündelik kullanımda işlerine yarayan deyişler, kesinlikle hiçbir anlamda bir “milli dil” değildi.” (Hobsbawm, 2006: 71, 72). Bu nedenle Hobsbawm’a göre milli diller, “hemen hemen daima yarı yapay kurgular ve yer yer, (...) neredeyse basbayağı icat edilmiş şeylerdir.” (2006: 73). Milli düşünce yapısının dayanağı olmayan milli diller, genellikle fiilen konuşulan ve lehçelere ayrılmış olan çeşitli deyişlerden, standartlaşmış bir deyiş geliştirmeye yönelik girişimlerden hayat bulmuştur. Milli dillerin kuruluşundaki ana sorun ise, standart ve homojenleştirilmiş dilin temeli olarak hangi lehçenin seçileceğidir (2006: 73).

Hobsbawm’a göre, “özel durumlar dışında dilin, insanların bir kolektife ait olduklarını gösteren çeşitli kriterlerden biri olmanın ötesinde bir önem taşıdığını düşünmek için hiçbir neden yoktur. (...) Diller devletlerle birlikte çoğalır; yoksa devletler dillerle birlikte çoğalmaz.” (2006: 83).

¹⁰⁷ Hobsbawm’a göre etnik kökenin, modern milletin özünü oluşturan bir ulus devletin şekillenmesiyle hiçbir zorunlu tarihsel ilişkisi yoktur. Bunun yanı sıra, modern göç bir yana bırakılsa bile, geniş teritoryal ulus devletlerin nüfusları, ortak bir etnik köken iddiasında bulunamayacak kadar heterojen yapıdadır. Avrupa’nın geniş bölgelerinin demografik tarihine bakıldığında, özellikle bazı bölgelerin (Orta, Doğu ve Güneydoğu Avrupa’nın muazzam genişlikteki bölgelerinin) boşaltıldığı ve zamanla yeniden yerleşime açıldığı durumlarda, etnik grupların kökeninin ne kadar çeşitli olduğu herkes tarafından bilinmektedir (Hobsbawm, 2006: 84, 85).

¹⁰⁸ “Dahası, kitlesel ve çok çeşitli hareketler, göçler ve insanların bir yerden başka bir yere transferi temelinde yükselen şehirleşme ve sanayileşme, özünde etnik, kültürel ve dinsel bakımdan homojen bir nüfusun oluşturduğu bir toprak parçasına dayanan diğer temel milliyetçi varsayımı güçsüz bırakmaktadır.” (Hobsbawm, 2006: 186).

¹⁰⁹ Milliyetin, “nerede ve kimlerle yaşarlarsa yaşasınlar kişilere –o kimliği sahiplenmeyi seçtiği takdirde– atfedilebilmesi”.

Renan da milleti ırk, din, dil gibi nesnel ögelerle açıklayan tanımlara –farklı dil ve dinden insanların oluşturduğu millet örneklerini ve aynı dil ya da dinden olmalarına rağmen tek millet kabul edilmeyen devlet örneklerini vererek– karşı çıkmış ve öznel tercihleri ön plana çıkarmıştır. Millet, her şeyden önce bir ruhtur ve kendisini oluşturan bireylerin sürekli onayına dayanmaktadır. Milletlerin ebedi olmadığını, bir başlangıçları olduğu gibi bir sonlarının da olacağını ileri süren Renan, milletleri millet yapan asıl noktanın kahramanlıklarla dolu ortak bir geçmiş, büyük liderler, gerçek zaferler ve en az bunlar kadar önemli olan toplu unutuşlar olduğunu belirtmektedir. Yani Renan’a göre, milletler birliklerini sağlamak ve koruyabilmek için yalnızca geçmişlerindeki başarıları hatırlamamalı, kimi zaman da kötü anıları unutmaldırlar (Renan, 1990: 14-19).

Benzer bir şekilde Weber de, ulusal aidiyet duygusunun temelini atan duyguların –ortak siyasal anılar, dinsel inanç ve dil birliği gibi– çeşitli nesnel kaynakları olduğunu ifade ettikten sonra; bir milletin oluşması için bu kaynaklardan hiçbirinin gerekli ve yeterli koşul olmadığını belirtmektedir (Weber, 2006-07: 181-184). Çünkü millet, bir araya getirdiklerinin ortak nitelikleri ile tanımlanamaz. Nitekim millet, dil birliği ile özdeş olmadığı gibi, hiç kuşkusuz gerçek kan birliğine ya da özgür bir antropolojik tip birliğine ve başka bir büyük kitlesel kültür varlığı olan dine de dayanmaz. Etnik topluluklaşmada olduğu gibi ulusal topluluk duygusu da, üyelerinin aynı kökenden gelmeleri olgusuyla değil, aynı kökenden geldiklerine *inanmalarıyla* doğar (Aktaran, Schnapper, 2005: 93; Birnbaum, 2010: 114, 115). Weber’e göre kan bağı, ulusun oluşumu için ne yeterlidir, ne de vazgeçilmez şarttır; bunun yanı sıra milletlerin ırk, dil ve kültür gibi ortak özellikleri, ulusal oluşumun nedeni değil etkisidir. Bir halk ortak özellikler gösterdiği için millet oluşturmaz, bir millet oluşturduğu için ortak özellikler gösterir (Aktaran, Schnapper, 2005: 93). Bu nedenle de Weber’e göre, milletleri yaratan milliyetçiliktir. Milliyetçiliği, sonra da milleti tanımlayan şey ise Devlet kurmaya yönelik tümüyle siyasal özellik gösteren iradedir (Aktaran, Schnapper, 2005: 99).

(2) Ulus-Devletin Toplumsal ve Siyasal Meşruiyet Zemini Olarak “Millet”

“Modern zamanların en popüler ve en sık rastlanan mitlerinden birinin, milliyetçiliğin merkezinde” (Smith, 2004: 40) yer alan milletin¹¹⁰ ne olduğu, ne zaman¹¹¹ ve nerede ortaya çıktığı henüz üzerinde uzlaşılabilmiş bir konu değildir; literatür çok farklı görüş ve tanımlamaları barındırmaktadır. Bu durumun en temel nedenlerinden biri, kavramın sosyal bilimler çatısı altındaki birçok disiplinin inceleme alanında olması (Jaffrelot, 1998: 54); bir diğeri ise sosyolojik teorilerle ulusal aidiyet bağları ya da işaretleri olarak ortaya koyulan kavramlardan hiçbirinin tek başına milletlerin oluşumunu açıklamada yeterli olmamasıdır (Santamaria, 1998: 24).

Milliyetçilik külliyyatında iki farklı millet algısı sıklıkla karşı karşıya getirilmektedir: “*Fransız tarzı (siyasal) millet*” ve “*Alman tarzı (kültürel) millet*”. Aydınlanma filozoflarının tasarladığı ve Fransız Devrimi ile hayata geçirilen sözleşmeci, “Fransız tarzı millet”, vatandaşlarının hür siyasal ortaklığının; akılcı ve iradeye dayalı bir inşanın ürünüdür. Buna karşılık kolektif bir ruhun taşıyıcısı ve organik bir bütün olan “Alman tarzı millet”, kültürel bir cemaatin cisimleşmesi, bir kimlik duygusunun dışavurumu, doğal bir birlikteliğin yansıması biçiminde tarif edilmektedir. Kültürel millet, esasen müşterek bir kültürel mirasa (dile, dine, vs) dayanırken; siyasal millet, bir anayasanın ve ortak bir siyasal tarihin üstüne bina edilmiştir (Dieckhoff, 2010: 83, 84). Bir yanda bireylerin eşitlikçi bir siyasal yapıya

¹¹⁰ Millet terimi, “doğmak” anlamındaki Latince *nasci* fiilinden gelmektedir. Terim başlangıçta aynı coğrafi kökene sahip insanlar grubunu belirtmek için kullanılmaktaydı. Dolayısıyla millet terimi Ortaçağ’da, aynı bölgeden veya aynı ülkeden gelen üniversite öğrencilerini, meslek birliği veya ticari lonca mensuplarını ifade etmekteydi. 1274’te sözcük, Lyon konsülündeki Kilise meclisinde yer alan üniversite temsilcilerini nitelemek için kullanılmıştı. Daha sonraları terim yavaş yavaş yeni bir anlam kazanarak, Ortaçağ Avrupa’sında toplumun manevi veya siyasal temsilcileri olan seçkinleri adlandırmakta kullanılmıştır (Dieckhoff ve Jaffrelot, 2010: 11).

“Millet” sözcüğünün modern anlamı, 16. yüzyıl İngiltere’sinde başlayan demokratikleşme sürecinin neticesinde ortaya çıkmıştır. Terim ilk kez “halk” ile eş anlama gelmektedir. Bu anlam değişimi, egemenliğin yeni unsuru olarak “aşağı halk tabakasının seçkinler kademesine terfisini” yansıtmaktadır (Dieckhoff ve Jaffrelot, 2010: 11).

¹¹¹ Tıpkı milliyetçilikte olduğu gibi, millet konusunda da zaman boyutu tartışmalıdır. Milletlerin ortaya çıkışı ile ilgili başlıca üç temel yaklaşımdan bahsedilebilir; milletler insanlığın var olduğu andan itibaren vardır diyenler, milletlerin ortaya çıkışını ortaçağa kadar geri götürenler ve milletlerin sanayi devrimi ve modernite ile varlık bulduğunu ileri sürenler (Bederida ve Roussellie, 2001: 317-321).

özgür iştiraki, diğer yanda ise organizmacı bir belirlenime tabiiyet söz konudur. “Fransız tarzı millet” anlayışı, akılcı, ilerlemeci ve demokratik iken; Alman romantizminden kaynaklanan “Alman tarzı millet”in muhafazakâr ve duygusal olduğu söylenebilir (Thiesse, 2010: 152). Alman anlayışında millet, kültür tarafından tanımlanan bir “kolektif birey”dir ve böylece Almanlara göre, “esasen bir Almanım ve Alman olmak niteliğim sayesinde bir insanım” anlayışı geçerlidir. Fransız anlayışında ise “bireylerin toplamı” niteliğindeki millet yalnızca bireyin özgürleşmesi için bir zemindir ve Fransızlar için “doğam gereği insan, rastlantısal olarak Fransızım”¹¹² anlayışı ön plandadır (Dieckhoff, 2010: 85, 86).

Farklı tanımlardan yola çıkılarak, ulusu oluşturan özellikler şu şekilde sıralanabilir: “Ulus, iradidir, insanların etkin katılımı söz konusudur, tarihsel bir inşadır, tarihin belli bir döneminde oluşmaya başlamıştır, bir süreçtir, verili değil edinilmiş bir durumdur, toplumsaldır, siyasaldır, ekonomiktir, coğrafidir, inanca değil doktrine dayanır” (Kılıçbay, 1996: 90; Güldiken, 2006: 158; Sağ ve Aslan, 2001: 176).

Schanepper, bu özellikleri kullanarak ulusu şu şekilde tanımlar;

“Ulus, özgül niteliklerinin kesin tanımlarla çözümlenmesi gereken özel bir siyasal birim şeklindedir. Her siyasal birim gibi ulus da içte, içine aldığı halkları kapsamak ve dışta da siyasal ulus birimlerinin varlığı ve aralarındaki ilişkiler üzerine kurulu bir dünya düzeninde kendini tarihsel bir özne olarak kabul ettirebilmek için savunduğu egemenliği ile tanımlanır” (Schanepper, 1995: 33).

Her ne kadar hiçbiri kesin olarak tanımlayıcı değilse ve hepsi farklı milletlerde farklı derecelerde bulunsa da, Calhoun ulusun en önemli özelliklerini şu şekilde sıralamaktadır;

1. Sınırları olan bir toprak veya belirli bir nüfus ya da her ikisi.
2. Bölünmezlik – ulusun bir bütün olduğu kavramı
3. Egemenlik ya da en azından egemenlik ülküsü taşımak ve böylece özerk ve kendine yeterli olduğu varsayılan bir devlet olarak diğer uluslarla şekli eşitlik.

¹¹² Montesquieu (1748), “Bir şeyin benim ulusuma yararlı ve diğerine zararlı olduğunu bilirsem, onu prensime öğütlemem. Çünkü ben zorunlu olarak insan, tesadüfen Fransızım.” demektedir. (Aktaran, Bilgin, 1994: 29, 30).

4. ‘Üstün’ bir meşruiyet kavramı (...)
5. Halkın kolektif olaylara katılımı – ulus mensubiyeti esasına göre seferber edilen bir nüfus (...)
6. Doğrudan üyelik – her bireyin, ulusun ivedi bir parçası oluşu ve bu bağlamda diğer üyelerle kategorik olarak eşit görülmesi.
7. Dilin, paylaşılan inanç ve değerlerin, alışılmış pratiklerin bir birleşimini içerecek biçimde bir kültür.
8. Zamansal derinlik – ulusun, geçmiş ve gelecek nesilleri içerdiği ve ortak bir tarihi olduğu haliyle zaman içinde varolduğu anlayışı.
9. Ortak mezhep veya ırk özellikleri.
10. Belli bir toprakla tarihi, hatta kutsal bir bağ.” (Calhoun, 2007: 6).

Mauss’a göre, “uluslar, toplum halinde yaşama biçimlerinin en sonuncu ve en mükemmel olanı”dır, çünkü “onu oluşturan bireylerin hukukunu, yaşamını ve mutluluğunu önceki biçimlerin hiçbirinin yapamadığı kadar iyi temin ederler.” Mauss ulusu, yurttaşlığa dayanan siyasal bir örgütlenme olarak tanımlamaktadır; “ulus, belli bir *konsensüs* sayesinde hareketlenmiş yurttaşlardır.” Mauss’a göre ulus, Devlet demek değildi; Devlet’in bütünleştirdiği ve yönettiği, buna rağmen ulus oluşturmamış ülkeler vardı. Çünkü buradaki “yasalar yurttaşların eseri değildir.” (Aktaran, Schnapper, 2005: 442).

Marx ve Engels, ortak bir dil ya da geleneklerin, coğrafi ve tarihsel türdeşliğin bir millet oluşturmaya yetmeyeceğini düşünüyorlardı. Millet olabilmek için belirli bir ekonomik ve toplumsal gelişme düzeyine ulaşmış olmak da gerekliydi. Bu nedenle, Marx ve Engels modern milleti, feodalizmin yerine kapitalist üretim biçiminin geçmesiyle sonuçlanan uzun bir tarihsel sürecin ürünü olarak görmektedir. Piyasa ekonomisinin vazgeçilmez önkoşullarından birisi, yerel farklılıkların törpülenmesidir. Bu nedenle de kapitalist ekonomiye geçiş, Batı Avrupa’daki pek çok toplumsal oluşumun daha türdeş ve merkezi bir yapıya kavuşmasına yol açmıştır (Aktaran, Özkırımlı, 2008: 48, 49).

Stalin de, benzer bir şekilde, milleti, yalnızca tarihsel bir kategori değil; belli bir çağa, kapitalizmin yükseliş çağına ait bir kategori olarak tanımlamaktadır. Feodalizmin tasfiyesi ve kapitalizmin gelişimi süreci, aynı zamanda insanların millet olarak örgütlenme sürecidir (Stalin, 2006: 19). Stalin’in tanımlaması ile millet,

tarihsel olarak evrilmiş, ortak bir dil, ortak bir toprak, ortak bir ekonomik hayat ve kendini ortak bir kültürde bütünleyen ruhsal biçimleniş temelinde oluşan, istikrarlı bir insan topluluğudur. Stalin, bir yandan bu temel özelliklerden hiçbirinin kendi başına milleti tanımlamaya yeterli olmadığını; öte yandan ise bu özelliklerden bir tanesinin yokluğunun bile milletin millet olmaktan çıkması için yeterli olduğunu vurgulamaktadır (2006: 11-14).

Ulusun, modern Batı dünyasının akılcılaşması ve bürokratikleşmesi süreçlerinden doğmuş tarihsel bir oluşum olduğunu belirten Weber'e göre, "ulus doğal bir olgu değildir, halkın etnik kökenleriyle tanımlanmaz, ebedi bir gerçekliğin parçası da değildir. Ulusal devlet ise çıkar çatışmalarını ve etnik tutkuları denetim altında tutar. Bu anlamda ulus, Batı modernliğinin özgüllüklerinden biridir." (Aktaran, Schnapper, 2005: 92, 93). Weber, siyaset alanına ait bir kavram olarak nitelendirdiği ulusu, "kendini devleti içinde açıkça gösterebilecek ve bu yüzden de genellikle kendi devletini kurmak isteyecek olan bir toplum" şeklinde tanımlamaktadır (Weber, 2006-07: 185). "'Üstünlük' ve 'homojenleşmiş' ulusa tevdi edilen 'ilahi misyon' fikirleri böylece, meşru şiddet tekelini elinde tutan, ülkeyi ve vatandaşları denetleyen bir devletin tesisini gerektirecek milliyetçiliği meşrulaştırır." (Aktaran, Birnbaum, 2010: 116). Bu noktada, Weber'in devlet halinde yapılanmış bir ulusun ortaya çıkışında, milliyetçiliğe gerçek bir rol atfettiği anlaşılmaktadır.

Smith "tarihi bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihi belleği, kitlevi bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğunun adı" olarak tanımladığı milletin, içsel ve dışsal bir takım işlevler üstlendiğini belirtmektedir (Smith, 2004: 32). Smith, milletlerin teritoryal, ekonomik ve siyasal işlevlerini "dışsal işlevler" olarak tanımlamaktadır. Milletler her şeyden önce, mensuplarının içinde yaşayacakları ve çalışacakları toplumsal bir mekân tanımlar; topluluğu zaman ve mekâna konumlandıran tarihi toprağın (ülkenin) sınırlarını çizerler. Ekonomik bakımdan ise milletler, insan gücü de dâhil teritoryal kaynaklar üzerinde denetim kurarlar. Ayrıntılı bir işbölümü oluşturur, yurt içinde fertler arasında kaynak dağılımını, emek ve meta dolaşımını teşvik ederler. Milli kimliği belirleyen milletin, siyaseten en belirgin işlevi ise, millete özgü kişilik ve değerleri tanımlayan ve halkın kadim geleneklerini yansıtan ortak yasal hakların ve

yasal kurumların görevlerinin meşrulaştırıcısı olmasıdır. Milli kimlik ve milletin üstlendiği içsel işlevler ise fertleri “uyruklar ve yurttaşlar” olarak toplumsallaştırmaları; müşterek değer, gelenek ve sembollerden bir repertuar oluşturarak bireylerle sınıflar arasında toplumsal bir bağ kurmalarıdır (2004: 34, 35).

Gellner, Hobsbawm ve daha birçok düşünür, “millet”i ne asli, ne de değişmez bir unsur olarak görmekte ve milletlerin “milliyetçilik” ideolojisi tarafından, teknolojik ve ekonomik gelişmenin belli bir aşamasında icat edilen bir olgu olduğunu belirtmektedirler (Gellner, 2008: 1; Hobsbawm, 2006: 24). Bu düşünceye göre milletler devletleri ve milliyetleri yaratmaz; doğru olan bunun tam tersidir. Polonya’nın kurtarıcısı olan Albay Pilsudski bu düşünceyi, “*Devleti yaratan millet değil, milleti yaratan devlettir.*” sözleri ile ifade ederken; Massimo d’Azeglio ise yeni birliğini sağlayan İtalya krallığı parlamentosunun 1860 yılındaki ilk oturumunda şu ünlü sözlerini dile getirmiştir: “*İtalya’yı yarattık, şimdi de İtalyanları yaratmalıyız.*” (Aktaran, Hobsbawm, 2006: 62).

Milliyetçilik, milletin birliği ve bölünmezliği fikrini teşvik etmiş, kültürel ve siyasal türdeşlik adına bütün farklılıkların, çoğunlukla da zor kullanılarak, ortadan kaldırılmasını haklı göstermiştir. Bunun sonucunda devlet, millet olmanın aracı haline gelmiş, heterojen bir nüfusun çeşitli etnik kültürlerinin zorunlu olarak yerini alacak türdeş bir siyasal kültürü yaratmak adına toplumsal ve siyasal bütünleştirme politikaları uygulamaya koyulmuştur. Burada milliyetçilik kavramı, etnik kökenlerine rücu etmekte ve kültürel farklılıkları, tasarlanan millet ile aşacak bir tekbiçimlilik oluşturmaya çalışmaktadır (Smith, 2004: 125).

Yeni devletlerin “*millet inşa etme*” politikalarında gerçek, popüler bir milliyetçi coşku ile; kitle iletişimi, eğitim sistemi, ordu, idari düzenlemeler ve benzeri yollarla sistematik, hatta Makyavelci bir tarzda milliyetçi ideolojinin yaygınlaştırılması sıklıkla yan yana görülebilmektedir (Anderson, 2009: 129). Devletler, “millet” imajı ve mirasını yaymak, “millet”e bağlılık duygusunu aşmak, herkesi ülkeye ve bayrağa bağlamak üzere gelenekler icat etmekte, kendi halklarıyla iletişim kurmak için, gün geçtikçe güçlenen çeşitli aygıtlardan, öncelikle de laik-

zorunlu ve parasız okullardan, ilkokullardan yararlanmaktadır.¹¹³ Bireylerin toplumsallaştırılmasına zemin oluşturan kitlesel bir kurum olarak okulun gelişimi ile ulusal oluşum arasındaki sıkı tarihsel bağın nedeni budur. Okul, aynı zamanda ulusal ideolojinin aşılandığı –kimi zaman da reddedildiği– yerdir (Balibar, 2000c: 123). Zorunlu eğitim sistemi içinde milli dil, milli tarih ve milli coğrafya, ders programları içinde mutlaka yer almaktadır. Hobsbawm, okullar ve üniversitelerin milliyetçiliğin en bilinçli taraftarı olduğuna ve özellikle de 19. yüzyıl Avrupa’sında okul ve üniversitelerin gelişmesinin milliyetçiliğin gelişiminin bir ölçütü olduğuna değinmektedir (Aktaran, Anderson, 2009: 87). Çünkü ulusal inşa sürecinde artık bilginin iletimi, geleneksel şifahi yolla, aile, köy, kilise vasıtasıyla içeriden gerçekleşmemekte; iradeci bir biçimde, dışarıdan planlanmış ve devlet tarafından denetlenen bir program uyarınca yürütülmektedir. Böylece de kültürel yeniden üretimin, geleneksel toplumlardaki içeriden ve kendiliğinden üretim biçimleriyle tarihsel bir kopuş yaratılmaktadır. Kamu okulları, hem modern toplumların yeniden üretiminde stratejik bir aracı; hem de geleneksel, hiyerarşik cemaatlerden eşitlikçi modern bir topluma geçişin etkin bir aygıtı olmaktadır (Ferry, 2010: 299).

Her milletin bir devleti, aynı şekilde de her devletin bir milleti olması gerektiğine değinen milliyetçilik tanımları, millet ile devlet arasında tam bir uyum ve türdeşliği öne çıkaran mutlak bir örtüşmeyi ima etmektedir. Ancak bu türden bir örtüşme, tarihsel gerçeklik açısından mevcut olmadığına göre; millet ile devlet arasında arzu edilen o ‘mükemmel uyumu’ yaratmak üzere, tasarlanmış fiili milletleştirme politikaları devreye girmiştir. İnsanları ortak bir kalıba uydurmak için toplumsal farklılıkların törpülediği veya silindiği örnekleri anlatırken, “Avrupa tarihi bir milli türdeşleştirme sürecidir.” diyor John Hall (Hall, 2008: 20). Milli türdeşleştirme nadiren ılımlı bir şekilde gerçekleşirken; sıklıkla süreç, nüfus transferi ve hatta çok daha yoğun şiddet içererek, etnik temizlik gibi olgulara varabilmektedir.

¹¹³ Endüstrileşme öncesi toplumlar karmaşık ve oldukça dengeli yapıları, doğuştan belirlenen toplumsal statülere ve kanbağı ile belirlenen rol sistemlerine sahipti. Endüstrileşmiş toplumlarda ise ekonomik büyümenin elde edilebilmesi için gereken mesleki hareketliliğin bir sonucu olarak, kanbağı önemini kaybetmiştir (Gellner, 2007: 72). Modern toplum akışkan bir yapıya sahiptir; roller herkese açık hale gelmiş, toplumsal devrim ve sınıflar arası geçişler artmıştır. Bu koşullarda iletişim ortama bağlı olmaktan çıkıp yaygınlaşmalı ve herkes belirli bir dili konuşabilmelidir. Önceki dönemlerin aileye dayalı eğitiminden farklı olarak, sanayi toplumlarında daha *türdeş* ve *standartlaşmış* bir eğitim sisteminin ön plana geçmesinin amacı tam olarak da budur. Bireyi birey yapan, yani ona kimliğini veren eğitimidir.

Anderson'a göre millet; "hayal edilmiş bir siyasal topluluktur – kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir." (Anderson, 2009: 20). *Hayal edilmiştir*, çünkü en küçük milletin üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla hiçbir zaman tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir; ancak yine de her üyenin zihninde toplumlarının hayali yaşamaya devam edecektir. Millet *sınırlı* olarak hayal edilmektedir; çünkü en büyük milletin bile belirli, ötesinde başka milletlerin yaşadığı sınırları bulunmaktadır. Millet *egemen* olarak hayal edilmektedir; çünkü kavram, Aydınlanma felsefesi ve devrimlerin, güçlerini Tanrı'dan alan hiyerarşik hanedanlıkların meşruiyetini yerle bir ettiği bir çağda doğmuştur. Bu nedenle özgürlük hayalleri kuran milletler, Tanrı'ya bağlı olacaklarsa bile, bunun doğrudan, aracısız bir bağlılık olmasını yeğlemişlerdir. Son olarak millet bir topluluk, bir *cemaat* olarak hayal edilmektedir; çünkü fiilen geçerli olan eşitsizlik ve sömürü ilişkileri ne boyutta olursa olsun, millet daima derin ve yatay bir yoldaşlık, kardeşlik olarak tasarlanmaktadır. İnsanların milletleri uğruna her türlü fedakârlıkta bulunmalarını, hatta canlarını vermelerini sağlayan da işte bu yoldaşlık/kardeşlik duygusudur (2009: 20-22).

Anderson'un kavramlaştırmasında ulusun, kandan değil, dilden hareketle tanımlandığı görülmektedir. Bu tanımlama, insanın bu hayali cemaate "davet edilebileceğini" göstermektedir. Pratikte çıkardıkları güçlük ne olursa olsun, en kapalı ulusların bile "vatandaşlığa alma" ilkesini kabul etmesi, Anderson'a göre bu durumun bir göstergesidir. O halde, "aynı zamanda hem bir *tarihsel* mukadderat hem de dil aracılığıyla hayal edilmiş bir cemaat olarak bakıldığında ulus kendisini aynı zamanda hem açık hem kapalı bir topluluk olarak sergiler." (Anderson, 2009: 163).

İrk, etnisite, millet, sınıf ve cinsiyet gibi kategorik kimlikler, insanlar arasında benzerlikler tanımlayan "kültürel benzerlik çerçeveleri" oluşturmaktadır. Bu kategorik kimliklerin temel özellikleri, insanları seriler halinde, belli bir tipin işaretleri, bir takım ortak özellikler bakımından eşdeğer unsurlar olarak temsil etmeleridir. Birçok kimlik içinde millet, dünyadaki en etkili kategorik kimlik olarak sivrilmiştir (Calhoun, 2008: 131). Millet kavramı cemaatin, sınırların ve uzun dönemler boyunca yaratılmış ortaklıkların tarihsel derinliği düşüncesine yaslanmaktadır. Böyle bir kavram bir yandan sınırların doğallaştırılmasına öncülük

ederken, öte yandan tarihsel cemaatin dışında kalan ötekilerle kesin ayrımlar yapılmasına da davetiye çıkartmaktadır (Wagner, 1996: 261).

2. Milliyetçiliğin Devletleşme Formatı Olarak Ulus-Devlet

Modern dünyanın en önde gelen siyasi birimi (Bottomore, 1987: 59) *ulus-devlet*¹¹⁴; *kapitalist dönüşümün* ürünü olan ve 18. yüzyıldan itibaren gelişerek günümüzde evrensel ölçekte yaygınlığa erişen (Erözden, 1997: 122), iktidar ilişkilerini *akılcı ve hukuksal bir zemine* oturtan bir siyasi yapılanma biçimidir. Ulus devlet düşüncesi, modernliğin uygulanabilir bir dayatımı açısından kavramsal olarak uygun bir araç olarak kabul edilmiştir. “Toplumsal eylemin gönderme yapması gerektiği anlamlı birimin *ulus-devlet* olarak tanımlanması ve *toplumsal sınıfların* çizgileri uyarınca yapılanmış bir ulusal toplum anlayışı, modernliğin örgütlenmesinin temelini sağlamıştır.” (Wagner, 1996: 116). Modernitenin devlet biçimi olarak kurumsallaşan ulus-devlet, modernitenin ihtiyaçları olan aidiyet, entegrasyon ve müşterekliğe, “*biz*” olmaya yönelik milliyetçi söyleme dayalı güçlü bir motivasyonla cevap verebilirken; demokratikleşme ve yeni meşruiyet kaynağı bulma ihtiyacını da karar alma ve uygulama süreçlerinde halka yer vererek karşılamıştır (Şahin, 2007: 120).

Bottomore’a göre, başta Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’da olmak üzere ulus-devletlerin ortaya çıkışı iki ana koşula dayanmaktadır;

“(…) birincisi, mutlak monarkların 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar gerçekleştirdikleri modern merkezi yönetimin gelişimi, diğeri ise belli bir toprak parçasının üzerinde yaşayan, kendini farklı bir etnik ve kültürel karaktere sahip gören ve hanedan

¹¹⁴ Kökleri daha eskilere uzanmakla birlikte, *modern devlet* ancak 1648 tarihli Westphalya Antlaşması ile egemen niteliğine kavuşmuştur. Otuz yıl savaşları sonunda imzalanan bu barış antlaşması, yeni uluslararası düzene yönelik tarihsel bir dönüm noktası niteliği taşımaktadır. Devletlerin, modern egemen devleti “egemen otorite biçimi” olarak resmen tanımaları nedeniyle, bu antlaşma modern uluslararası sistemin başlatıcısı olarak kabul edilmektedir.

Modern devlet egemenliği, devletlerin egemenliği üzerinde hiçbir güç olamayacağının kabulü ile şekillenmektedir. *Ulus-devlet* aşamasında ise buna ilave olarak; insanların kendi kaderlerini milli politik mekanizmalar ve kurumlar çerçevesinde belirlemesini sağlayan ulusal egemenlik anlayışının da devreye girdiği görülmektedir (Şahin, 2007: 142). Modern devlet, Fransız Devrimi’nden sonra ulus-devletle özdeşleşmiş, bu şekilde ulusal egemenlik, egemenliğin mümkün olan tek varyantı olarak kalmıştır. Bu çerçevede ulus-devlet, ulusal egemenlik ilkesiyle, ulusal kontrolün tek elde toplanmasıyla, merkezileşmeyle, yönetim biçimlerinin koordinasyonu, egemen devletin diğeri devletler tarafından tanınmasıyla ve otoritenin karşılıklı olarak kabul edilmesiyle karakterize olmaktadır.

yönetiminin yerine halk egemenliği kurmak için savaşım veren bir toplumsal küme için kendi kaderini kendisinin belirlemesi siyasal fikrini hayata geçiren milliyetçiliğin doğuşu” (Bottomore, 1987; 59).

Bottomore’un milliyetçiliğe yaptığı vurguyu daha etkili bir biçimde ele alan Kohn, aynı zamanda milliyetçiliğin sınıfsal kökenine de işaret eder. “Birinci ve ikinci geleneksel zümreler olan ruhbanlarla aristokratların dışında kalan zümre; avam, halk olarak kastedilen üçüncü zümre” (Sağ ve Aslan, 2001: 176) güçlendikçe ulus-devlet oluşumu gündeme gelmiştir. 19. yüzyılın akışı içinde üçüncü zümrenin gücünün artışı ve yığınların siyasal hareketlenmesi ulus-devlet oluşturma arzusuna dönüşmüştür.

Ulus-devlet, Ortaçağ Avrupa’sının egemen örgütlenme modeli olan feodalitenin¹¹⁵ çözülmeye başladığı ve bu modelin başat aktörü olan aristokrasinin güç kaybettiği bir dönemde, bu sınıfın yerini alan *burjuvazinin* palazlanıp güçlenmesi için gerekli olan rekabet dışı bir iç pazar oluşturma ihtiyacının bir karşılığı olarak ortaya çıkmıştır. Ulus-devletin meşruiyet kaynağını teşkil eden *ulusal egemenlik ilkesi*, egemenliği kullanma yeteneğine sahip somut bir “*halk*”ın bulunmasını; ancak halkın kendisinin değil, onun adına hareket edecek temsilcilerin yönetim işlevini üstlenmesini gerektirmektedir. Böylece, ulusal egemenlik soyut bir varlığa gönderme yaptığı için, toplumsal sınıf ve tabakalar arasındaki ekonomik çıkar farklılıkları yadsınmaktadır (Sarıca, 1981: 34). Nihayetinde aristokrasinin egemenliğine son verilmiştir; ancak temsil sistemi ile, bu yetkinin doğrudan halk yığınlarının eline geçmesi ve onlar tarafından ilk elden kullanılması da engellenmiş olacaktır (Teziç, 1996: 94). Böylece burjuvazinin sınıfsal çıkarlarına uygun olarak mevcut iktisadi ilişkileri sürdürecektir mekanizmanın yapılaşması, güvence altına alınmıştır. Sistem, herkesin değil bazılarının, çoğunluğun değil azınlığın, halkın değil temsilcilerin; yani aslında tüm sınıfların değil burjuvazinin yönetimini somutlaştırmaktadır.

¹¹⁵ Feodalizm kavramı, Avrupa’da 8. yüzyıl ile 16. yüzyıl arasında hâkim olan toplumsal yapıyı ifade etmektedir. Bu yapının en belirgin özelliği; birden çok egemenin ve otoritenin aynı coğrafyada, aynı anda hâkim olmasından kaynaklanan kargaşa ve düzensizlik ortamıdır. Feodal toplum yapısında göze çarpan başlıca hususlar; iç içe geçmiş birden çok egemenlik, tarıma dayalı kapalı bir ekonomi, sınıflı bir toplum yapısı ve tüm bunların neticesinde devamlılık arz eden yoksulluk, istikrarsızlık ve düzensizliktir (Oppenheimer, 1997: 150, 151).

Bu süreçte, milliyetçilik ideolojisinden hareketle üretilen ve “*millet*” olarak adlandırılan siyasal kolektivite, insanlar için yeni bir “bağlılık odağı” haline getirilmiştir. Kendi ulusuna bağlılığın diğer tüm bağlılık türlerinden daha önemli olduğunu benimseyen bu ideoloji sayesinde, burjuvazi rahatça gelişip serpilmiş, ekonomik ve toplumsal iktidarın merkezi haline gelmiştir.

Birçok düşünür gibi, Oran da, Batı Avrupa’da önce millet ve milliyetçiliğin doğuşuna, ulus-devletin ise daha sonra oluştuğuna dikkat çekmektedir. Ortaçağ’da burjuvazi ve kralların beraber hareket etmesinin, ulus-devletin doğuşunda önemli olduğunu belirten Oran’a göre,

“Mutlakıyetçi Krallık iki ögenin 12. yüzyıldan itibaren oluşmaya başlayan koalisyonu sonucu 16. yüzyılda doğdu: Bir yanda; B.Avrupa’da asayişsizlik ve çok hukukluluk yüzünden güvenli ticaret yapamayan ve ayrıca pazarını genişletmek isteyen Burjuvazi (yani, tüccar sınıfı), diğer yanda da topraklarını genişletmek isteyen Kral (yani, feodal beylerin en güçlüsü). Bu yeni siyasal birim, zamanla, bugün “ulus” dediğimiz yeni toplumsal birimin içinde geliştiği rahim oldu: Asayiş ve tek hukuk ticaretin gelişmesine olanak tanıdı; bunun sonucunda bir “ortak ekonomik pazar” oluştu; bu pazar içinde ortak bir dil ve duygular gelişti; ortak dil ve duygular da zamanla ulus’un (milletin) oluşmasına yol açtı.” (Oran, 2005: 18, 19).

Batı toplumlarında ulus-devletin kurulma sürecinin dört aşamada tamamlandığını ileri süren Rokkan’a göre; devletin oluşumunu içeren birinci aşama 15. yüzyıldan Fransız Devrimi’nin yapıldığı 18. yüzyıla kadar olan süreyi kapsar. Bu aşamada, seçkinler düzeyinde ekonomik, siyasal ve kültürel açıdan bütünleşme gerçekleşmiştir. İkinci aşamada, kitleler giderek artan oranda sisteme dâhil olmaktadır. Bu süreçte asker ocağı, okul gibi kurumlar seçkinler ile avam arasında teması sağlama ve kitleler nezdinde yeni bir kimlik duygusu yaratmada önemli bir rol oynamıştır. Bu yeni kimliğin kiliseler, mezhepler veya yerel seçkinler tarafından yaratılmış olan egemen kimlikle çatışma içine girmesi, ikinci aşamanın ortaya çıkarmış olduğu önemli sonuçtur. Üçüncü aşama, toplum üyelerinin siyasal sistemin işleyişinde tebaalıktan aktif yurttaş kavramına gelmelerini içerir. Bu aşamada, değerlere dayanan yerel çatışmalardan, daha çok çıkarlara dayalı işlevsel çatışmalara geçilmesi bir diğer önemli değişimdir. Dördüncü aşama, devletin idari aygıtlarının genişletilmesine ilişkin süreci kapsar. Bu aşamada yeniden dağıtım araçlarının

artması; kamu refahını sağlamaya yönelik hizmetlerin genişletilmesi, ulusal çaptaki ekonomik koşulları eşitlemeye yönelik politikaların uygulanması, (vergileme, zengin sınıflardan ve bölgelerden fakir sınıflara ve bölgelere kaynak aktarımı gibi) devlet nüfuzundaki artışın göstergeleri olmuştur (Rokkan, 1975: 571-572).

Kuşkusuz, Rokkan bir sınıflandırma çabası içindedir. Ancak, unutulmaması gereken nokta, Bottomore'un deyişi ile bir ulus devletin oluşum sürecinin her yerde aynı yolu izlemeyeceğidir (Bottomore, 1987: 60). Tanör, ulus-devlet oluşturma süreçlerinde ortaya çıkan farklılıkları iki ana başlık altında sınıflandırmıştır; İngiltere ve Fransa, Almanya ve İtalya gibi “klasik burjuva demokratik devrimlerinin iç ivmeleriyle olgunlaşan uluslaşma modelleri” ve ABD, Latin Amerika, Doğu Avrupa, Asya ve Afrika'daki gibi “bağımsızlık hareketlerinden doğan uluslaşmalar” (Tanör, 1997: 69). Erözden ise, kuruluşları açısından ulus-devletleri üç kategoride ele almaktadır. Avrupa kıtasında olduğu gibi değişen sosyo-ekonomik yapının sonucunda ortaya çıkan ulus-devletler, daha çok Amerika kıtasında görüldüğü gibi göç ve yerli halka soykırım yapılması sonucu oluşan ulus-devletler ve sömürgecilikten kurtulma amacıyla verilen bir kurtuluş mücadelesinin ardından kurulan ulus-devletler (Erözden, 1997: 8, 9).

Ulus-devletin kuruluş süreci, bilindik devlet kurma kriterlerini içinde barındırmaktadır: devlet sınırları içinde her yerde geçerli olacak tek bir hukuk ve yargı sisteminin kurulması, tek bir vergi sistemi ve para politikasının oluşturulması, birleştirilmiş bir ulaştırma ve iletişim sisteminin kurulması, idari aygıtın örgütlenmesi ve denetiminin merkezileştirilmesi, profesyonel bürokratik kadroların oluşturulması, etkin askeri kurumların oluşturulması, teknolojinin merkezi denetim altında yaratılması. Böylece devletlerin uzak bölgeleri idare etme kapasiteleri giderek artmış ve bir zaman sonra devletin gücü artık, ülkenin en ücra köşesinde bile, başkentteki kadar etkin biçimde hissedilir hale gelmiştir. Bu temel oluşum sürecini izleyen daha sonraki aşamalar ise emeğin korunması, sağlık ve özellikle de eğitim sisteminin devlet tarafından düzenlenmesini gerektirmektedir. Devlet kurma süreçleri paralelinde güçlü bir milli bilinç de gelişmiştir; ki bu, kısmen devlet kurma süreçlerinin bir sonucudur da.

Devlet kurma projelerinin en temel araçlarından birisi de, devlet sınırları içinde yaşamın ‘*pasifize edilmesi*’dir. Devletin meşru şiddet uygulama tekeli elinde bulundurması, siyaset kuramının temel ilkelerinden biri haline gelmiştir. Bu anlayış sadece haydutlar, yol kesen eşkıyalar ve tüm kanunsuzları değil; ortaçağ derebeyleri gibi yarı özerk otoriteleri de şiddet kullanmaktan men etmektedir. Ancak, bu süreçte devletler yeni şiddet form ve mekanizmaları yaratmaktadır. Devletler, bir yandan dışarıya karşı verilen savaşlar için daha iyi seferber olurken, diğer yandan iç barışı sağlamanın yanı sıra, homojen ve itaatkâr bir ulus yaratma yoluna da gitmektedir. Devletler, sadece polis ve askeriye gibi organları vasıtasıyla kaba kuvvet uygulamakla kalmamakta; aynı zamanda diğer organları aracılığı ile sembolik şiddet de uygulamaktadır. Bu doğrultuda eğitim sistemleri, toplumsal yardımlar, (devlet güdümlü etnik damgalamalar gibi) toplumsal sınıflamalar, suç kayıtları zaman zaman sembolik şiddet uygulamasının araçları olmuştur (Calhoun, 2007: 92).

Ulus-devletin yapısal çerçevesini oluşturan iki temel unsur “*ülkesel bütünlük* ve *siyasal bütünlük*”tür. Siyasal bütünlük, ulusu oluşturan bireylerin yurttaşlık sıfatıyla donatılarak siyasal yapıya dâhil edilmesiyle birlikte ulus çerçevesinde bütünlleştirilmeleri işlemi kapsar.¹¹⁶ Ülkesel bütünlük ise kurgulanışında vatanla eş anlamlıdır (Erözden, 1997: 116).¹¹⁷ Ulus devletin siyasal ve ülkesel bütünlüğü sağlaması kadar önemli bir diğer bütünleşme de, “*toplumsal bütünleşme*”dir. Ulus ve uluslaşma sürecinde gerçekleşen toplumsal bütünleşme ile bireylerin, “tebaadan yurttaşa dönüşmesi” söz konusudur. Tebaa, modernleşme ve endüstrileşme öncesi dönemde, tarıma dayalı bir toplumsal ve ekonomik yapı içinde, toprak ağaları ve din adamlarının egemen olduğu bir siyasal yapılanmanın üyesi olan bireyi ifade

¹¹⁶ Ulus-devletler, toplumu ortak bir “siyasal kültür” etrafında bütünlleştirme ve bir “siyasal topluluk” haline getirme amacını gütmektedir. Siyasal bütünlük esas olarak, *vatandaşlık bağı* olarak ifade edilen, birey ile devlet arasındaki hukuki bağ ile sağlanmaktadır. Bu bağ ile “vatandaş” sıfatıyla ulusa dâhil olan birey, vatandaşlık haklarından yararlanmakta ve siyasal yapılanmanın bir parçası haline gelmektedir (Erözden, 1997: 129). Ulusun tüm bireylerinin eşit olması, aynı hak ve yükümlülükler ile donatılması esasına dayanan vatandaşlık, farklılıkları görmezden gelen bu eşitlikçi yapısı ile toplumsal bütünleşmeye de önemli bir katkı sağlamaktadır.

¹¹⁷ Yapısal bir özellik olarak ülkesel bütünlüğün ortaya çıkışı her şeyden önce, modern devlet aşamasıyla hiç olmadığı kadar netleşmiş olan ülke topraklarının milliyetçiliğin tesiriyle ‘değer yüklü bir kavram’ haline getirilerek adeta *kutsallaştırılmış* olmasına bağlanabilir. Aynı şekilde sınır kavramının içeriğinde de bu yönde bir değişiklik olmuş, kutsallık ve dokunulmazlık sınırlar açısından da belirleyici hale gelmiştir (Erözden, 1997: 116, 117). Ulus-devletlerde ülke toprakları; sınırları kesin olarak tanımlanmış, kutsal bir mahiyet taşıyan ve üzerinde tek bir meşru otoritenin bulunduğu alanı ifade etmektedir.

etmekteydi. Ancak ulus-devlet süreci ile birlikte, giderek modern birey ve insan ortaya çıkmıştır (Sağ ve Aslan, 2001: 173, 179). Özellikle 18. yüzyıldan itibaren ulus-devletler; pazarlar, ulaştırma ve güçlenen merkezi yönetim aracılığı ile iç bütünleşmesini sağlamıştır (Calhoun, 2007: 20).

Ulus-devletler, kendi ulusal topluluklarını çeşitli biçimlerde tanımlarlar. Genellikle ulusal kimliğin çekirdek unsurları din, ırk ya da etnisite gibi tarihsel kökenlerden gelen kimliklerin bir bileşimini içermektedir. Çoğu kez bu tanım, bazen örtülü bazense açık bir şekilde, etnik ya da dini bir kimliğe dayanmaktadır ve bu kimlik devletin vatandaşlarına gösterdiği muameleyi etkilemektedir (Gülalp, 2007: 12). “Dolayısıyla modern devletin ulusal topluluğu inşa etmesi sürecinde ve daha sonra o toplulukla süren ilişkisinde kaçınılmaz bir gerilim vardır: Ulus-devlet bir yandan bireyleri ‘geleneksel’ (ya da ‘asli’) cemaat bağlarından koparmayı amaçlar, ama diğer yandan da ulusun tanımında ‘geleneksel’ bir kimliğe atıfta bulunur.” (2007: 12).

Smith, “tek bir etnik ve kültürel halkın bir devletin sınırları içinde ikamet etmesi ve bu devletin sınırlarının söz konusu etnik ve kültürel halkın sınırlarıyla örtüşmesi durumunda bir devlete ‘ulus-devlet’” denilebileceğini belirtmektedir (Smith, 2002: 94). Bu açıdan bakıldığında dünya üzerinde çok az ulus-devlet bulunmaktadır. Smith, sınırlı örnekler arasında Portekiz, İzlanda, Japonya ve Danimarka’yı saymaktadır. Genelde devletlerin birçoğu, geniş etnik ve bölgesel azınlıkları bünyesinde barındırmaktadır. “Bu azınlıklar iki türdür: sıklıkla denizaşırı topraklardaki eski sömürgelerden gelen dört bir yana saçılmış göçmen azınlıklar ile uzun süredir orda bulunan, o toprakların sakini durumundaki yerleşik azınlıklar.” (2002: 105). Pek çok devletin yapı itibarıyla çok-etnili olduğu günümüzde Birleşmiş Milletler’e üye tüm devletlerin yüzde 10’undan azı ulus-devlettir.

Ulus-devletin karşılaştığı en ciddi sorunlardan biri, etnik çeşitlilikle demokrasinin temel ilkelerinin uzlaştırılmasıdır. Sorunun kaynağında yatan olgu ise, ulus-devlet kurgusunun somut gerçeklikle uyuşmamasıdır. “Merkezileşme isteği, Aydınlanma düşüncesi ve İlerleme, farklılıkların olmadığı bir toplum modelini öngörmekteydi ve bu noktada yurttaşlık duygusu öngörülen modelin ana unsuru

olmak durumundaydı. Ancak, aynı model kendi içinde yurttaşlık eksenli konsensüsü sorgulayan bir “başkasılık” duygusunu da barındırmaktaydı.” (Üstel, 1999: 16).

a. Ulus-devlet ve Kapitalizm

Kapitalizm ve devlet arasındaki ilişki, devletin sistemi yeniden üretme işlevi ile anlam bulmaktadır; nitekim kapitalizm varlığını kriz dönemlerinde, devlet aracılığıyla yeniden yapılanarak sürdürmektedir. Devlet, mevcut düzeni yeniden üretme fonksiyonunu gerçekleştirirken bir takım işlevler üstlenmektedir. Bu işlevlerden ilki, üretim güçlerini oluşturan üretim araçları ve üreticilerin korunması ve gelişimi için gerekli koşulları sağlamaktır. Devletin bir diğer işlevi, üretim biçimlerinin daima ayrılmaz bir parçası olan üretim ilişkilerinin korunması ve gelişimini sağlamaktır; ki bu işlev devletin “egemen sınıfın çıkarına hizmet işlevi” olarak da adlandırılabilir. Devletin sözü edilen bu iki işlevini yerine getirebilmesi için güçlü olması zorunludur. Ayrıca, egemen sınıfın çıkarına ve sözümlerine toplumun ortak çıkarına hizmet edecekse, devletin toplumun üstünde yer alması da kaçınılmazdır (Eroğul, 1999: 45-52).

Giddens’in ifadesi ile, tüm kapitalist devletlerin istisnasız ulus-devlet formuna sahip oluşu kapitalizmle ulus-devlet birliğinin tesadüf olmadığını göstermektedir (Giddens, 2008: 183). Ulus-devletin, kapitalizmin gelişme sürecinde özel bir işlevi bulunmaktadır. Çünkü her ekonomik düzen, yeni devlet bünyesi biçimleri ile siyasal yapıların sınırlarını belirleyen yeni kurallar yaratmaktadır (Bottomore, 1987: 60).¹¹⁸ Sanayileşmeyle kendini gösteren; işgücü, düzen, büyük ve

¹¹⁸ Boztemur’a göre, sermaye ilişkilerinin değişmesi ve ulus-devletlerin ortaya çıkışı arasında temel olarak iki gözlemlenmektedir. “İlk olarak, kapitalist üretim ilişkilerinin yaygınlaşması mutlak monarşilerin hâkimiyetleri altında bulunan kaynakların serbest kalmasını sağladı. Bu, önceleri toprakta uygulanan farklı ve parçalanmış mülkiyet ilişkilerinin devlet yararına değişmesini ve toprak mülkiyetinin gelişmesini sağladı. İkinci olarak, kentlerin ve sınıfların üretimin gelişmesi toprak sahiplerinin topraksız tarımsal işgücünü daha etkin kullanarak kendilerine kentlerde ve çevresinde daha karlı piyasalar yaratma gereksinimini doğurdu. Bunun sonucu da büyük toprak sahipleri ile mutlak monarşiler arasında çıkan ittifak oldu. Tarihsel olarak feodalizmin çözülme aşamasına rastlayan bu ittifak, modern devletin teritoryalite temellerini atması ve sınırları belli bu topraklar üzerinde kurulan ekonomik örgütlenmeyi belirlemesiyle Avrupa devlet-kurma süreçlerinin en belirgin özelliği haline geldi. Bu süreç aynı zamanda tarihçiler arasında ilk milliyetçilik düşüncesinin ne zaman doğduğu tartışmasına ışık tutacak bir süreçtir. Millet ve milliyetçilik, feodalizmin siyasal ve ekonomik buhranları sonucunda hanedanların ve dinsel otoritelerin önemini kaybetmeye başladığı geç orta çağda devletin yeni ittifaklarla hâkim olduğu topraklar üzerindeki siyasal topluluğu tanımlamaya başladığı zamanlarda doğdu. Kamusal otoritenin teritoryal yönetiminin güçlenmesi, devlet hükümünün

bütünleşmiş iç pazar, rahat ve güvenli ticaret gibi ihtiyaçlar, merkezi bir güç ve homojenliği gerektirmiştir. Marx ve Engels'e göre;

“Burjuvazi, nüfusun, üretim araçlarının ve mülkiyetin dağılık durumuna giderek daha çok son veriyor. Nüfusu biraraya toplamış, üretim araçlarını merkezileştirmiş, ve mülkiyeti birkaç elde yoğunlaştırmıştır. Bunun zorunlu sonucu, siyasal merkezileşme oldu. Aynı çıkarlara, yasalara, hükümetlere ve vergi sistemlerine sahip, bağımsız ya da birbirleriyle gevşek bağlara sahip eyaletler, *tek* bir hükümet, *tek* bir hukuk düzenine, *tek* bir ulusal sınıf çıkarına, *tek* bir sınıra ve *tek* bir gümrük tarifesine sahip *tek* bir ulus içinde bir araya geldiler.” (Marx ve Engels, 1998: 15).

Bir sistem ve yaşam biçimi olarak kapitalizmin yeniden üretilmesi için ulus-devlet bir takım işlevler yüklenmiştir: Metaların üretildiği ve değiştirildiği ortam olarak pazarın işlerliğini sağlamak, pazarın işlerliği içinde ortaya çıkacak ve sistemi yok edecek çatışma ve gerilimleri yönetmek, pazar içinde ortaya çıkacak bölüşüm ilişkileri çerçevesinde emeğin korunması ile ilgili kurallar koyup uygulamak, sanayileşen toplumda iş gücünü eğitmek, ulaşım ve iletişim alanına girmek gibi pazarın gelişmesini sağlayacak biçimde ortaya çıkan gereksinimleri karşılamak, vb. (Şaylan, 2003: 88).

Ulus-devlet, kapitalizmin meta üretiminin gerektirdiği pazarın genişlemesi ve homojen bir üretim – tüketim ortamının yaratılması gereği olarak şekillenmiştir. Millet olgusu da, bu alt yapısal dinamiğin üst yapısal meşruluğunu sağlamak üzere oluşturulmuştur. Bu anlamda bir yapıstırıcı nitelik kazanan millet olgusu, devletle birlikte kapitalizmin evriminde ve gelişiminde de etkin bir rol üstlenmiştir. Bu süreçte millet, sınıflararası denge kurma işlevi üstlenmiş, “aynı toprak üzerinde yaşayan içsel olarak bütünleşmiş bir topluluk” şeklindeki millet tanımlaması ile sınıflararası uzlaşmaz çelişkilerin varlığının göz ardı edilebilmesini sağlamış, bütüncül bir anlayış doğrultusunda sınıfsal mücadele ve kapitalizmin belli koşullarda uzlaşımını gerçekleştirmiş.

Milliyetçilik ve ulusal kimlik, çok uzun bir süre kapitalist dönüşümün temel parametreleri arasında sayılmıştır. Kapitalizm ve kapitalist bütünleşik pazar için

kurumlaşmasını ve kentli üretim ve ticaret ilişkileri etrafında dayanışma merkezlerinin doğmasını sağladı.” (Aktaran, Boztemur, 2006: 170).

ulus-devlet ve ulusal kimlik olmazsa olmaz koşullar olarak kabul edilmiştir. Nitekim, tarıma dayalı feodal ekonomik ve toplumsal sistemin bireylerinin ulusal bilince, yurttaşlık hak ve görevlerine ulaştığı düşünülemez. O halde “*modern ve ulusal yurttaşlığın, batı kapitalizminin gelişmesine paralel bir tarihi vardır*” (Sarıbay, 1992: 92). Ulus ve ulus-devlet oluşumu sürecinde tebadan yurttaşa, yerelden ulusa, dinselikten laikliğe, feodal toplumdaki kapitalist topluma doğru bir dönüşüm yaşanmaktadır. Sarıbay bu durumu şöyle ifade etmektedir;

“Kapitalizm (...) yurttaşlığı şu özellikleri ile teşvik etmiştir. Kapitalizm, her şeyden önce mübadele ilişkileri aracılığı ile evrensel kültürün büyümesini sağlamış, tüketicinin özerkliğine fazlası ile önem vererek bireyselliğin doğmasına katkıda bulunmuştur. Genel olarak, kapitalizm, statü hiyerarşisinden daha çok sözleşmeye dayanan ilişkileri esas aldığından; hükümetin de toplumsal bir sözleşme temeli üzerine inşa olması gerektiği fikri benimsenmiştir” (Sarıbay, 1992: 92).

Ulusal çizgilerde düzenlenen ulusal pazarlar, ulus-devlet mensuplarının sadece birbirlerini daha iyi tanımlarına hizmet etmekle kalmamış, aynı zamanda da birbirlerine daha çok benzemelerini sağlamıştır. Bu, bütünleşik ulusların oluşumunda kritik bir noktadır. Bu sürecin can alıcı boyutlarından biri de, yerel zanaatların ortadan kalkarak, yerlerini daha ulusal çapta bütünleşmiş mesleki kategorilere bırakmasıdır. Sadece farklı bölgelerden değil, farklı uluslardan gelen işçiler dahi fabrika üretimi içinde aynı tezgâhlarda işe koşulmuştur. Böylece işçiler yalnızca işlerinin teknik gereklilikleri tarafından değil, ulusal kültür tarafından da şekillenir hale gelmişlerdir (Calhoun, 2007: 113).

b. Milli Kimlik

Bireysel kimliğe ilişkin sorular türlü cevaplar ile yanıtlanmıştır. Bu cevaplardan biri de bireysel kimliği, milletin kolektif kültürel kimliğine yapılan atıflarla tanımlayan milliyetçi bir çözümdür. Buna göre, birey kendi kimliğini kültürel bir kolektiften almaktadır; bir yurttaş olarak birey tarihi bir yazgısı olan kültürel ve siyasi bir topluluğun kabul edilmiş bir üyesidir. “Ben”in kim olduğuna ilişkin sorgulama, “biz”in tanımlanması ile neticelenmektedir.

Milliyetçilik, Aydınlanma'nın bireyselliğe bağlı sosyallik anlayışı yerine, topluluğa bağlı bir sosyallik anlayışını ikame etmiş; Aydınlanma'nın genel soyut kimlikleri yerine, aidiyet/sadakat ve dayanışmanın şartlarını tanımlamıştır. Bu noktada ulus-devlet; “aklı, bireyselliği ve özgürlüğü; sağduyu, topluluk ve disiplin ile terbiye ederek sınırlandırma girişimleri içinde yarı-mistik bir içerik” kazanmıştır. Aynı zamanda da “aydınlanma'nın kozmopolit, eşitlikçi, özgürlükçü ve demokratik ideallerini sadece ulusun sınırları dâhilinde gerçekleştirilebilecek idealler” ve yurttaşlara tanınan siyasal ayrıcalıklar olarak yeniden tanımlamıştır. Kültürel milliyetçiliğin yaygınlaşması neticesinde, insanların farklı uluslar olarak yaşamalarının doğallığına duyulan inanç temelinde, biz ve onlar ayrımı daha da doğallaşmıştır (İrem, 2006-07: 174, 175).

Milli kimlik düşüncesi, tüm 19. yüzyıl boyunca siyasal cemaatlerin kavramsal bir temeli olarak hizmet etmiştir. Fakat bu düşünce, ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru bireylerin ve nüfusların yönetilmesinde güçlü bir şekilde uygulanmıştır. Göçlere getirilen kısıtlamaların uygulanması, pasaport yükümlülüklerinin gündeme getirilmesi, toplumsal ve mesleki fırsatların yurttaşlık koşuluna bağlanması geç 19. yüzyıl ve erken dönem 20. yüzyıl boyunca gündeme getirilen ve güçlendirilen fenomenlerdir. Wagner'a göre, ulusal kimliklerin toplumsal inşası, ancak bu dönemde tamamen Avrupa toplumlarının ulusallaştırılmasına dönüşmüştür (Wagner, 1996: 136).

20. yüzyılın başında ve özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, bireylerin kendi kaderlerini tayin haklarının daha yaygın kabulü ile birlikte, paradoksal olarak, bireylerin üzerine ulusallaştırılmış kuralların dayatılması ve “öteki” grupların bu haktan dışlanması süreci daha da kızışmıştır. Kolektif kendi kaderini tayin hakkı, az sayıda kültürel-dilsel kolektifin devlet haline gelmesine izin verirken; birçok “öteki” kolektifi de başka kolektiflerin tahakkümü altındaki ulus-devletlerin resmen tanınan “azınlıklar”ına dönüştürmüştür (Wagner, 1996: 136, 137).

Smith, “bugün insanoğlunun paylaştığı bütün kolektif kimlikler arasında” milli kimliğin, “daha etkili ve kalıcı bir etkiye sahip” (Smith, 2004: 270), “belki de en temelli ve kapsamlı” kimlik türü olduğunu iddia etmektedir. Sınıf, cins, ırk, din

gibi diğerkolektif kimlik türlerinin, milli kimlik ile örtüşebileceğini, ancak altını oymakta nadiren başarılı olduklarını belirtmektedir (2004: 221). Ayrıca diğerkolektif kimlik türleri bir yana, milli kimliğin modernlik için son derece işlevsel olduğunu belirten Smith'e göre, milli kimlik "modern çağın toplumsal grupları ve bireylerinin çok geniş bir bölümünün gereksinimlerine yanıt verir." (Smith, 2002: 176).

Milli kimliğin asıl işlevi "insanları şahsen unutulmaktan kurtarmak ve kolektif imanı ihya etmek için 'tarihi ve kaderi olan güçlü bir topluluk' duygusu oluşturmaktır" (Smith, 2004: 247). Bu noktada milletle özdeşleşmek, bir dava veya kolektifle özdeşleşmekten daha fazlasını ifade etmektedir. Çünkü böylesi bir özdeşleşme, "milli yenilenme içinde ve onun aracılığıyla şahsi bir yenilenme ve itibar sağlayacaktır" (2004: 247). Bruckner'a göre, bugün bizler kolektif özgürlüğümüzü uluslar vasıtasıyla icra ediyor ve kendimizi iktidara ortak katılımcılar, vatandaşlar olarak hissediyoruz. (Aktaran, Bilgin, 1994: 33). Milli kimliğin bir diğerişlevi de, kardeşlik idealini gerçekleştirmeye verdiği önemdir. Bu idealin kendisi, ideolojik planda aile, etnik topluluk ve millet arasında yakın bir ilişki bulunduğunu öne sürmektedir (Smith, 2004: 248).

Hall, milli kimliklerin genel olarak saflık, homojenlik iddiasıyla sunulduklarını ve hepsinin de kurgusal olduğunu, gerçek tarihin bize "melez kimlikler" verdiğini belirtmektedir (Hall, 1993: 55). Ancak uluslaşma politikaları aracılığı ile ulus-devlet; etnik, dini, bölgesel alt kimlikleri milli kültür potasında eriterek, tek bağlılık odağı olarak milletin ve milli kimliğin görülmesini sağlamaktadır. Vatandaşların sunulan milli kimlikle kendilerini özdeşleştirme seviyelerini arttırabilmek için; milli marşlar, anıtlar, bayraklar, milli bayramlar, geçmişte kazanılan zaferler, tarihi kahramanlar ve daha birçok öge birer milli sembol olarak kimlik politikalarında kullanılmaktadır. Özellikle milli tarih yazımı ve bu tarihin vatandaşlara aktarımı, milli kimlik ve milli bilincin oluşturulmasında çok önemli bir yer tutmaktadır (Ersanlı, 2003: 15).

Ulus-devletin temel unsurlarından biri olarak kabul edilen milli kimliğin oluşturulması ve güçlendirilmesine yönelik politikalar, ulus olmanın devamlılığı ve

gelişimi için olmazsa olmaz koşul (*conditio sine qua non*) olarak görülmektedir. Ulus-devletlerde tarih ve dil çalışmalarına verilen büyük önem, ve bunların milli eğitim politikalarına yansımaları, bu politikaların gereğidir. Dil, tarih ve kültür çalışmaları ile tüm etnik / kültürel farklılıkları kapsayacak bir üst kimliğin (milli kimlik) üzerinde yükseleceği mitler, önemli tarihsel olaylar, kişiler, tarihsel değer ve semboller belirlenmektedir.

II. POSTMODERNİZM

Kapitalizmin 1970’li yıllara damgasını vuran bunalımı ve bu bunalımı aşmak için öngörülen yeniden yapılanma, çok yönlü, olağanüstü hızlı, kapsamlı ve etkileri çok derinlere ulaşan, dünya ölçeğinde bir değişim sürecini ortaya çıkarmıştır. Bu süreç içinde ortaya çıkan yeni yaklaşım ve söylemler, genel olarak İngilizce ve Fransızca gibi Batı dillerinde sonrası anlamına gelen *post* sözcüğü ile yapılan tamlamalardır. *Postmodernizm*, *postyapısalcılık*, *postmarksizm* gibi kavramlar, sanattan, felsefeye ve bilime kadar uzanan alanlarda etkin ve yeni söylemlere kaynaklık etmektedirler (Şaylan, 2002: 26, 27).

Bir kavram olarak postmodern sözcüğü, geçen yüzyılın sonlarında kullanılmaya başlanmıştır. Kavramı ilk kez kullanan kişilerden biri, İngiliz ressam ve sanat eleştirmeni John Watkins Chapman’dır. 1870’li yıllarda, Fransa’da ortaya çıkan izlenimci (*empresyonist*) resim akımından daha modern, avangard konumunda gördüğü resimleri, Chapman postmodern olarak nitelemiştir. Daha sonraları bir Alman aydını Rudolf Pannwitz, Birinci Dünya Savaşı sırasında yazdığı bir kitapta Avrupa’nın hümanist değerlerinin çöküşü anlamında postmodern kavramını kullanmıştır. Pannwitz, egemen kültürün bir postmodern insan yarattığından söz etmektedir; bu postmodern insanın kültüründe militarist, şoven ve seçkin değerler çok ağır basmaktadır. Savaşın getirdiği kötümserlik ve umutsuzluk içinde kaleme alınan bu kitap, Avrupa kültüründe ve uygarlığında kesin bir kopuştan söz etmektedir. Şaylan, postmodern sözcüğünün bu anlamda kullanılmasının, bugünkü kullanımı ile büyük benzerlikler gösterdiğini belirtmektedir (Şaylan, 2002: 30, 31).

“Toplum teorisi alanında postmodernlik fikri ilk olarak açıkça C. Wright Mills tarafından, ‘dünyaya ve kendimize ilişkin uygun (*adequate*) açıklamalar

olarak' liberalizm ve sosyalizmin büyük anlatılarının çöküşünü tartıştığı sırada" gündeme getirilmiştir (Aktaran, Smart, 2000: 321). Mills, modern çağ dönüşürken "toplum ve benlik" konusundaki anlayışlarımızın da yeni gerçeklerle karşı karşıya geldiğini savunmaktadır. Mills, "Weber, Adorno ve Horkheimer'in saptadıkları eleştirel çizgiyi bir kez daha izleyerek, akıl ile özgürlük arasında içsel bir ilişki kuran modern varsayımların bundan böyle desteklenemez olduğunu" savunmakta; toplumsal hayata ilişkin var olan modern anlayışların ve analizlerin gitgide yanlış değilse bile kusurlu, uygunsuz görünmeye başladığını ikaz etmektedir (Aktaran, Smart, 2000: 321-323).

Amerikalı kültür tarihçisi Bernard Rosenberg 1957 yılında yayımladığı *Mass Culture* (Kitle Kültürü) adlı kitabında, postmodern sözcüğünü yeni bir kültürel oluşumu ifade edecek şekilde kullanmıştır; ki bu oluşum, kitle kültürüdür. Rosenberg'e göre, kapitalizm bütün dünyayı bütünleştirmektedir ve bu oluşum içinde dünyanın her yöresine yayılan bir kitlesel kültür ortaya çıkmaktadır. İşte postmodern insan, Rosenberg'e göre bu kültürün ürünü olan insandır: Her tarafı metalar ile sarılmış, ortak tüketim ve statü normlarını benimsemek durumunda kalmış, amorf kitlenin parçası olan insan. Rosenberg'de de olumsuzluğu anlatmak için kullanılan postmodern kavramı, aynı dönemde Peter Drucker tarafından olumluluk ifade edecek bir şekilde kullanılmıştır. Drucker, postmodern kavramı ile sanayi sonrası toplum yapısının özelliklerini ifade etmek istemiştir. İleri sanayi ülkeleri, Drucker'e göre, bilgi ve öğretimin olağanüstü yaygınlaştığı bir postmodern dünyaya doğru yol almaktadır. Postmodern dünyanın gerçekleşmesi; geriliğin, yoksulluğun, bilgisizliğin ve cehaletin ortadan kalkması anlamına gelecektir (Aktaran, Şaylan, 2002: 32, 33). Görüldüğü üzere, kavram olarak postmodern, birbirinden farklı ve hatta karşıt anlamları ifade edecek biçimde kullanılmaktadır.

Postmodern kavramı, 1960'lı yıllarda, öncelikle sanatta ve mimaride yeni eğilimleri ifade edecek biçimde kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde birçok kültür ya da toplum kuramcısı, postmodern terimini kültür ve sanat alanında radikal bir kopuşu anlatan bir içerikle kullanmaya başlamışlardır. 1960'lı yıllar film kültürünün, rock konserlerinin, hippiliğin, ışıklı multi-medya gösterilerinin ön plana çıktığı dönemdir. Bu dönemde, sanatın birçok dalında popüler kültür ve *kitsch* (ucuz

taklidi) estetik ölçüleri içine alınmakta ve kitle iletişim süreci ile kitle kültürünün parçası haline gelmektedir (Şaylan, 2002: 48).

Postmodern bir mimarının sözcülerinden olan Charles Jenks¹¹⁹, modern mimarının sembolik ölüm anını 15 Temmuz 1972’de öğleden sonra 3:32 olarak tespit etmektedir. Bu an, 1950’lerde inşa edilen St. Louis’in “*Pruitt-İgoe Binası*”nın, kalın dilimler şeklindeki birkaç bloğunun dinamitenle anıdır ve binanın çöküşü akşam haberlerinde dramatik bir tarzda gösterilmiştir. Le Corbusier’in 1920’lerin tipik teknolojik zindeliği içinde modern hayat makinesi artık yaşanamaz hale gelmiştir, modernist tecrübe eskimiş görünmektedir (Huysen, 1993: 114).

Huysen, –ister kendilerini postmodern olarak adlandırsınlar, isterse bu etiketi reddetsinler– günümüz sanatlarının bundan böyle, 1850’li ve 1860’lı yıllarda Paris’de başlayan ve 1960’lara kadar bir kültürel ilerleme ve öncülük ethosunu sürdüren modernist ve avantgardist hareketler ardışıklığındaki başka bir evre olarak görülemeyeceğini savunmaktadır. Bu düzeyde postmodernizm, basitçe modernizmin bir devamı olarak görülemez. Huysen’e göre postmodernizm; gelenek ve yenilenme, muhafaza etme ve yenilik, kitle kültürü ve yüksek sanat arasındaki, artık ikinci terimlerin birinciler karşısında otomatik olarak ayrıcalıklı olmadıkları bir gerilim alanında; ilerleme versus gericilik, sol versus sağ, şimdi versus geçmiş, modernizm versus gerçekçilik, soyutlama versus temsil, avantgard versus Kitsch gibi kategoriler içinde artık kavranamayacak bir gerilim alanında yer almaktadır (Huysen, 1993: 145).

A. Tarihsel Bir Durum Olarak Postmodernite

Postmodern sözcüğünün etimolojisinde belirleyici rol, “*post*” sözcüğü tarafından oynanmaktadır. Yukarıda da değinildiği gibi, *post*, İngilizce ve Fransızca

¹¹⁹ Charles Jenks’in postmodern ve geç modern arasında yaptığı ayırım oldukça öğreticidir. “Esas olarak postmodernizm, gelenekle yakın geçmişin eklektik bir karışımıdır. Postmodernizm, hem modernizmin devamıdır, hem de modernizmi aşmaktadır. Postmodernizm kapsamında yapılmış en iyi çalışmalar, çoğunlukla çifte kodlu ve alaycı bir özellik taşır; birbiriyle çelişen ve süreksizlik gösteren çok sayıda gelenekten yararlanır; çoğulculuğu sağlayan da en başta bu çeşitliliğidir.” Öte yandan geç modernizm ise: “Toplumsal ideoloji olarak ele alındığında, hem pragmatik, hem de teknokratiktir ve kuru (ya da klişeleşmiş) bir dili yeniden canlandırmak amacıyla 1960’lardan bu yana, modernizmin stilistik düşünce ve değerlerini uç noktalara götürmektedir.” (Aktaran, Harvey, 1993: 56).

gibi Batı dillerinde “sonrası” anlamına gelmektedir. Bu durumda postmodern sözcüğünün anlamı, “modern” sözcüğü tarafından belirlenmekte ve modern sözcüğü ile tanımlanan aşamadan sonra gelen yeni bir aşama ya da durumu ifade etmektedir. Çağımızı tanımlamak için “*postmodern çağ*” deyiminin hemen her yere yayıldığını belirten Paz’a göre bu, muğlâk ve çelişkili bir adlandırmadır. Paz’ın ifadesiyle, “modernitenin ötesinde yeralan şey sadece ultramodern olabilir; eski moderniteden daha modern olan bir modernite. İnsanlar kendi yaşadıkları zamanın adını asla bilemediler ve biz bu evrensel kurala istisna teşkil etmiyoruz.” (Paz, 2000: 201).

Bilhassa dört çağdaş düşünür –büyük anlatuların itibarlarını kaybetmesi, toplumsalın ölümü ve bu ölümle birlikte, teorinin gerçeğin bir yansımasını ya da eleştirel olumsuzlanmasını amaçladığını bildiren Aydınlanmacı varsayımın aşınmasını dile getirmeleri dolayısıyla– postmodern toplumsal ve felsefi düşünce fikriyle yakından özdeşleştirilmiştir: Foucault, Derrida,¹²⁰ Lyotard ve Baudrillard. Smart’a göre, bu düşünürlerin “farklı ve zaman zaman birbirinin karşıtı olan konumlarını fazla basitleştirme riskini göze alarak, çalışmalarında ortaya çıkan ortak paydanın, bizim Batı metafiziğinin kapandığı bir dönemde yaşadığımızı bildiren bir duygu olduğu savunulabilir” (Smart, 2000: 324).

Aydınlanmadan türeyen modern proje ve onunla birlikte modern toplum teorisinin birçok varsayımının ve yerleşik amaçlarının gitgide sorgulandığı ve sorunlu kılındığı açıkça ortadadır (Smart, 2000: 317). Üstelik bu sorgulama, “*postmodern*” olarak tanımlanan düşünürlerden daha önceki düşünürler tarafından başlatılmıştır. Örneğin, Nietzsche, Heidegger, Simmel, Weber ve Adorno’nun çalışmalarında göze çarpan uğraşlardan biri modern akla ve onun doğurgularına itiraz etmeleridir. Bu noktada Smart, “*postmodern*” olarak tanımlanan çeşitli müdahalelerin, modern projenin sınırları ve kısıtlılıklarının teşhisiyle ilintili olduğunu belirtmektedir (2000: 318). Baudrillard’a göre;

¹²⁰ Hem Foucault hem de Derrida zamanla postmodern toplumsal ve felsefi düşünce ile gitgide daha yakından özdeşleştirilmiş olsalar da, Smart’a göre çalışmalarında hiçbir güçlü postmodern söylev yoktur ve bu nedenle de postmodernlik sorusunu geliştirmeye çalışan Lyotard ve Baudrillard’dan daha az önemli sayılabilirler (Smart, 2000: 330). Kellner’a göre de “ne Foucault ne de Derrida postmodern toplumsal teoriler” üretmiştir (Kellner, 2000: 388).

“Modernite metalaşmanın infilak edip saçılması (explosion), mekanikleşme, teknoloji, mübadele ve piyasayla nitelenirken, postmodern toplum tüm sınırların, alanların, yüksek ve aşağı kültür, görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrımların ve geleneksel felsefe ile toplumsal teorinin barındırdıkları tüm diğer çift değişkenli karşıtlıkların ‘şiddetli bir infilakla içe dönük çöküşü’nün mevzisi olmaktadır.” (Baudrillard, 2003: 71).

Postmodernizmin ne olduğunu tanımlamanın hiç de kolay olmadığını belirten Harvey ise şu yorumu yapmaktadır;

“Postmodernizm neydi? Bir üslûp mu? Yoksa, hayal güçlerimizi sadece belli ülkelerde, belli bir süre ile etkisi altına alan tarihsel bir hareket miydi? Kanım en uygun cevabın her ikisi de olduğu yolunda: Gelişmiş kapitalist ülkelerde 1960 ortaları ile 1970 ortaları arasında bir tarihte ortaya çıkan ve 1990’larda da zayıflamaya başlayan ve belli üslûp öğelerinin hâkim olduğu bir dönem.” (Harvey, 1993: 55).

20. yüzyılın son çeyreğinde yaşanan bu yeniden yapılanma süreci ve ortaya çıkan yeni toplumsal formasyonda, insanın içinde yaşadığı zaman ve mekân boyutları kapsamlı bir biçimde değişmiştir ve bu süreç bireyin özgürlük öncülünü değiştirmiştir. İçinde yaşanılan toplumsal dönemde bireyin neyi bilip neyi bilemeyeceği, yeryüzü üzerinde birkaç merkez tarafından belirlenmekte, ulusal devlet ve ulusal kimlik gibi temel süreçler marjinalleşmekte, dünyada yaşayan herkes herkese kültürel olarak yaklaşmaktadır. Bu noktada Şaylan, “acaba bu oluşumu, farklı ve yepyeni bir tarihsel aşama olarak değerlendirmek mümkün müdür?” diye sormaktadır (Şaylan, 2002: 36).

Genel olarak bakıldığında postmodern düşünür ya da kuramcılar, postmodernitenin bir devam olmadığını, tarihsel zaman içinde yeni ve geçmişten kopuk farklı bir aşama sayılması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu yeni ve farklı aşamada ortaya çıkan yeni sosyokültürel formasyonları anlamak için, yeni kuram ve kavramlara ihtiyaç duyulmaktadır. Postmodern düşünürlerin birçoğu için, postmodernite olarak adlandırılan bu yeni aşamayı belirleyen parametreler, ileri teknoloji kullanan medya ve toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan dönüşümdür. Bilişim ve iletişim alanlarında ortaya çıkan teknolojik atılımlar, yeni bilgi formları ve sosyo-ekonomik sistemdeki değişme postmodern toplumu oluşturmaktadır. Baudrillard ve

Lyotard gibi postmodern kuramcılar, sözü edilen dönüşümü yeni ve farklı bir bilgi anlayışına, enformasyon teknolojilerindeki sıçramaya bağlı olarak açıklarken; Jameson ve Harvey gibi neo-Marksist düşünürler, postmodernizmi kapitalizmin daha ileri ve yüksek bir aşaması olarak yorumlamaktadır (Şaylan, 2002:127; Smart, 2000: 354).

Baudrillard, postmodernliğe ilişkin “en çarpıcı ve aşırı teoriyi geliştiren” ve bu nedenle de postmodern kültür ve toplumun asıl yazarı olarak tanımlanan “büyük postmodern kahin”dir (Best ve Kellner, 1991: 111, 141). Baudrillard, “*Tüketim Toplumu*” (2004) adlı eserinde, gerçek ihtiyaçlar ile çağımızın yönlendirdiği sahte ihtiyaçlar arasındaki ayrımın ortadan kalktığı tüketim toplumunu tartışmakta; “*Simülakrlar ve Simülasyon*” (2003) adlı çalışmasında iletişim, sinema, medya, reklam, bilimkurgu alanlarında “gerçek” ve “hakikat” düzeneklerinin birbirleriyle yer değiştirdiği yeni bir *simülasyon* ve *hiper gerçeklik* çağının gelişmesini tanımlamakta; “*Sessiz Yığınların Gölgesinde - Toplumsalın Sonu*” (2006) adlı eserinde ise postmodern toplumda temsili sorunsallaştırmaktadır. “Baudrillard’ın anlatısı, üretim ve endüstri kapitalizminin egemenliğindeki modernite çağının sona ermesi ve ‘taklitler’, ‘hipergerçeklik’, ‘şiddetli bir infilakla içe dönük çöküş’ (implosion) ve yeni teknoloji, kültür ve toplum biçimleri tarafından oluşturulan postendüstriyel postmodernite çağıyla ilgilidir” (Kellner, 2000: 371). Ancak Kellner’a göre, “Baudrillard postmoderniteye geçişi net olarak açıklamaksızın ve önceki çağ ile sözde yeni çağ arasındaki süreklilikleri görmeksizin ya da belirtmeksizin dramatik bir şekilde tarihte temel bir kırılmanın oluştuğunu ve yeni bir çağın ilerlemesiyle tarihsel bir çağın sona erdiğini iddia etmektedir.” (2000: 388).

Modernitenin sona erdiğini ve yeni dönemin artık postmodern bir dönem olduğunu iddia eden *Lyotard*’a göre, postmoderniteyi moderniteden ayıran belirgin özellikler vardır. Lyotard, “*Postmodern Durum*” başlıklı çalışmasında, “toplumlar sanayi sonrası olarak bilinen çağa ve kültürler postmodern olarak bilinen çağa girdikçe *bilginin* statüsünün değiştiğini” ileri sürmektedir (Lyotard, 2000: 37). Modernite bir toplum durumundan ziyade bir *bilgi biçimidir*; postmodernite ise meta anlatılar karşısında kuşkuçuluk ve metafizik felsefenin, tarih felsefesinin ve (Hegelcilik, liberalizm, Marksizm ya da benzeri) herhangi bir totalleştirici düşünce

biçiminin reddidir. Postmodernite ile birlikte büyük anlatılar, makro teoriler ve ideolojiler artık güvenilirliklerini yitirmiş ve sona ermiş; küçük anlatıların, kişisel öykülerin, yerelliklerin, yeni etnisitelerin, yeni kimliklerin, postkolonyalizmin, küçük farklılıkların ve ayrıcalıkların yüceltiildiği bir dönem başlamıştır (2000: 37, 39).

Lyotard, postmodernliği yalın biçimde “*meta (üst) anlatılara inanmamak*” olarak tanımlamaktadır. Felsefi bağlamda postmodernizm, Batı Aydınlanmacılığı’nın mutlakçı ve evrenselci değerlerinin solması, zayıflaması ya da görelilendirilmesi olarak tartışılmıştır. Ana anlatılar çökmektedir; bu da demektir ki, artık kaçınılmaz insan akılcılığı ya da toplumsal gelişme gibi temel efsanelere, kimse inanmaya cesaret edememektedir (Mercer, 1990: 49). Ancak, Lyotard tarafından ileri sürülen büyük anlatıların çöktüğüne ilişkin bu tez, paradoksal olarak “büyük anlatıların çöküşüne dair bir büyük anlatı” (Best ve Kellner, 1991: 40) olmakla eleştirilmiştir. Ayrıca Kellner, “bir büyük anlatı olmaksızın genel bir postmodernizm teorisi ortaya koymanın olanaksızlığı”na işaret etmektedir (Kellner, 2000: 384, 385). Moderniteyi “tamamlanmamış bir proje” olarak nitelendiren Habermas da (1990), benzer bir şekilde, “meta anlatılara inanmazlık”ın önemli bir sorun yaratacağını belirtmektedir (Dellaloğlu, 1998: 233).

Ne Baudrillard ne de Lyotard’ın “modern ve postmodern arasındaki kırılma ya da kopuşta neyin söz konusu olduğunu” yeterince teorileştiremediklerini belirten Kellner’a göre “(...) toplumsal teorideki ilk postmodernizm tartışmaları, moderniteyi postmoderniteden açıkça ayırmada ve postmodern durumu ya da postmodern toplumu üreten tarih ve toplumdaki kopuşu neyin ürettiğini belirtmede görülen başarısızlık tarafından lekelenir.” (Kellner, 2000: 388).

Frederic Jameson da, Baudrillard ve Lyotard gibi, toplumsal gelişme sürecinde temel bir kırılma olduğunu ve yeni bir aşamaya girildiğini düşünmektedir. Ancak Jameson, günümüz postmodern durumunun neo-Marksızan çerçeve içinde teorileştirilebileceğine inanmakta ve bu kırılmayı alternatif bir postmodern toplumsal teori ile açıklamaktadır. Jameson, bu yeni toplumsal aşamaya yol açan değişkenin kapitalizmin gelişme süreci olduğunu belirtmektedir. Başka bir deyişle postmodernizm, kapitalizmin gelişmesinde belli bir aşamadır; “kapitalizmin üçüncü

dönemi ya da *geç kapitalizm*”¹²¹ (Jameson, 1992: 47, 48). Kapitalizmin bu aşaması, diğer aşamalarında olduğu gibi, kendine özgü kültürel formları ve düşünce biçimlerini yansıtmaktadır. Ona göre, postmodernizm *gelişmiş kapitalizmin kültürel mantığı* olarak tanımlanmaktadır. Kapitalizmin gelişme süreci içinde ortaya çıkan bir sosyo-ekonomik aşama söz konusudur ve postmodern, bu aşamanın baskın kültürünü tanımlayan bir kavram olarak kullanılmaktadır. Postmodern olarak tanımlanan yeni aşama ya da durumda, eski aşamaya özgü bütün kültürel yapılar, yani ideolojiler, insan ve toplumu açıklama iddiasında olan kuram ve paradigmlar da geçerliliklerini yitirmiş kabul edilmektedir (Aktaran, Şaylan, 2002: 52). Böylece Jameson, “postmodernizm tartışmasını kültürel teori ve meta-teori alanlarından toplumsal teori alanına doğru” kaydirmektedir (Kellner, 2000: 390).

Genel olarak postmodernizm, evrensel modernizmin dünyaya bakışına yönelik meşru bir tepki olarak görülmektedir. “Genellikle pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist eğilimli olarak algılanan evrensel modernizm, doğrusal gelişmeye ve mutlak doğrulara inançla, toplumsal düzenin rasyonel biçimde planlanmasıyla ve bilgi ve üretimin standartlaştırılmasıyla özdeşleştirilir.” (Harvey, 2003: 21). Buna karşılık, postmodernizm, “kültürel söylemin yeniden tanımlanmasında, heterojenliği ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak öne çıkarır.” (2003: 21). Postmodernist düşüncenin temel özellikleri arasında *parçalanma, süreksizlik, gelip geçicilik*, kargaşa, belirlenemezlik, bütüncül söylemlere karşı derin bir güvensizlik ve üst anlatıların (evrensel iddiaları olduğu düşünülen geniş ölçekli teorik yorumların) reddedilmesi yer almaktadır. Bununla birlikte, Harvey’e göre, modernizmin uzun tarihi ile postmodernizm arasında, farklılıktan çok daha fazla süreklilik mevcuttur. Postmodernizmi, “modernizmin bağrında özgül bir kriz gibi görmek” (2003: 137) daha anlamlıdır. “Ama postmodernizm, *jouissance*¹²²,’ın anlık niteliği konusundaki vurgusuyla, ötekinin anlaşılamayacağı yolundaki ısrarıyla, çalışma üzerinde değil de metin üzerinde yoğunlaşmasıyla, yapıbozumu yönünde

¹²¹ Jameson, bu dönemleştirme ile Mandel’in “*Geç Kapitalizm*”inin genel tezinin altını çizmektedir. Kapitalizmde, her biri bir önceki aşamaya nazaran diyalektik bir gelişmeye işaret eden üç temel an olmuştur; piyasa kapitalizmi, tekel veya emperyalizm aşaması ve (Jameson’a göre hatalı olarak) post-endüstriyel denilen ama çokuluslu sermaye diye adlandırılması daha uygun olan bizim çağımız. Bu noktada Jameson, realizm, modernizm ve postmodernizm aşamaları şeklindeki kültürel dönemselleştirmesinin gerek ilhamını, gerekse doğrulanmasını Mandel’in üçlü şemasında bulunduğunu ifade etmektedir (Jameson, 1990: 93).

¹²² Fransızca kökenli bu sözcük, “yüce bir fiziksel ve zihinsel mutluluk” anlamına gelmektedir.

nihilizm derecesine varan eğilimiyle, estetiği etiğe tercih etmesiyle çok fazla ileri gider.” (2003: 137). Ellen Meiksins Wood da, benzer bir şekilde postmodernlik tanısında çarpıcı olan şeyin, “bu süreksizlik öyküsündeki süreklilik” olduğunu ifade etmektedir (Wood, 2001: 11).

Şaylan’a göre postmodernizm, “son 20 yıl içinde ortaya çıkan kapsamlı bir söylem (*discourse*) alanıdır ve bu alan içinde birbirinden farklı hatta karşıt görüş ve yaklaşımlardan söz edilebilmektedir.” (Şaylan, 2002: 30). Postmodernizm, ne herhangi bir kuram, ne de bir ilkeler bütünüdür. Postmodernizme özgü bir metodolojik özellikten de söz edilememektedir. Postmodern çözümleme ya da yaklaşımlar için en azından ortak bir noktanın üzerinde durulabilir: Postmodernizm, genel olarak modernizmin, modernizmin temel kavramlarından biri olan *rasyonelliğin* ve *epistemolojinin* yadsınması olarak düşünülebilir (2002: 28, 29). Bu noktada postmodernizm olumsuzlukla tanımlanmaktadır; o, modern olmayandır. Modernite olarak tanımlanan dönemin sona erdiği ve onu izleyen yeni bir dönemin ortaya çıktığı anlamını taşımaktadır. Postmodernizmin belirgin ve ortak çizgisinin, Batı akılcılığına ve Aydınlanma felsefesine dayanan bilgi ya da bilgilenme sistemini eleştirme, hatta bundan da ileri olarak ona meydan okuma olduğu söylenebilmektedir.

İçinde yaşanılan dönemde etkinliği ve popüleritesi son derece yüksek bir postmodern söylemden söz edilebilmektedir. Ancak bu söylemin kapsam ve içeriğine bakıldığında çok farklı yaklaşım ve değerlendirmelerin varlığı göze çarpmaktadır. Postmodern söylemin farklı, hatta karşıt çözümlenmeler içerdiği açıktır. Bazı düşünürler, postmodern kavramını bir özgürleştirme süreci, yeni toplumsal oluşumlar, yeni tür siyasal kimlikler yaklaşımı ile özdeş bir çerçevede yorumlarken; diğerleri ise tam tersi bir yaklaşımla, postmodernizmi, umutsuzluğu ve toplumsal çaresizliği yansıtan bir yaklaşım olarak yorumlamaktadırlar. Bu nedenle postmodernizm, içinde yarışan farklı eğilim ve yaklaşımların yer aldığı, sınırları belli olmayan bir alan olarak düşünülmektedir (Şaylan, 2002: 29); karmaşa ve belirsizlik kavramının kendisine de içkindir. Bu noktada postmodern söylem, düşünsel bir karmaşa olarak nitelenebilmektedir. Postmodern çağda, “ne hakikat, ne yalan; ne

stereotip, ne yenilik; ne güzellik, ne çirkinlik vardır; varolan, farklı ve eşit sonsuz sayıda zevklerin bir yelpazesidir.” (Finkelkraut’tan aktaran, Bilgin, 1994: 102).

Postmodern söylem içinde yer alan düşünörlere bakıldığında, kendi içlerinde büyük farklılıklar ve karşıtlıklar da taşıdıkları dikkati çekecektir. Örneğin, Şaylan’a göre, postmodern söylemin tanınmış düşünörllerinden Jameson, Marksist iken; Baudrillard’ı anarşist ve Lyotard’ı ise pragmatist olarak nitelemek mümkündür. Postmodern söylemin ilk tartışmacıları arasında yer alan Sontag, Drucker, Etzioni, Fiedler gibi düşünörlere kavramı bir olumsuzluk ifade edecek biçimde kullanırlarken; Toynebee, Bell, Steiner gibi düşünörlere için postmodern kavramı Batı kültürünün ve kapitalizmin çöküşünü ya da en azından onlara yönelik tehditleri ifade etmektedir (Şaylan, 2002: 38).

Postmodern söylem, estetik anlayış ve ölçüsünden toplum düzeni ya da işleyişine, toplumla ilgili kuramsal çözümlere ve bilim felsefesine kadar uzanan çok geniş bir alanda ortaya çıkan yeni yaklaşım ya da tartışma biçimlerini kapsamaktadır. Postmodern düşünörlere ve yazarların birçoğu, epistemolojide bir radikal kopuş ya da toptan bir yadsıma önermektedirler. Aydınlanma çağı, bilim aracılığı ile insanların her türlü sorunu çözebileceklerini temel alan bir kültür anlamına gelmektedir. Hiç kuşkusuz Aydınlanma çağından beri insan, bilim alanında baş döndürücü gelişmeler sağlamıştır; ancak yine de bilgi yolu ile mükemmelliğe ulaşma hedefi bir düş olmaktan öteye geçememiştir. Şaylan’ın ifadesi ile; “21. Yüzyılın eşğinde, ‘bilgi çağı’ olarak adlandırılan bir bilimsel-teknolojik dönüşüm yaşanırken bile, insanoğlu açlık, yoksulluk, gerilik, savaş, baskı vb. sorunları aşamamış gözükmekte (...)”dir (Şaylan, 2002: 45). Günümüzün etkili postmodernist çözümlerinde temel sorun alanı, insanın duygu ve düşüncelerinde tam olarak özgürleşmesini sağlamak olarak tanımlanmaktadır. Postmodern söylemde bilginin, dil çözümlerine bağlı olarak doğruyu yansıtamayacağı, temel sav olarak alınmaktadır. Bunun yanı sıra, halen geçerli bilgi anlayış ve uygulamasının insanı özgürleştirmediği, aksine özgürleşme süreci üzerine ağır kısıtlılıklar getirdiği ileri sürölmektedir. Postmodern söylem içinde hemen hemen tüm çözümlerde, yerleşik bilgi ve bilim anlayışının yıkılıp, insanı gerçekten özgürleştirebilecek yeni bir bilgi ve bilim anlayışına ulaşmak gereği dile getirilmektedir.

Şaylan, bu noktada bir paradoksun ortaya çıktığını ifade etmektedir. “(...) postmodernist kritik, doğruyu yansıtan bir kuramın yani sistematik bilginin olanaksızlığından söz etmektedir. Bu durumda yeni bilgi ya da bilim anlayışı nereye ve nasıl oturtulacağı sorusu açıkta kalıyor gözükmektedir.” (Şaylan, 2002: 46). Postmodernist çözüm, doğruyu yansıtmak iddiası olmayan bir yeni bilgi ya da bilim anlayışını yansıtmaktadır. Postmodernist düşünürlerin çoğu, enformasyonun ve bilginin üretimi, analizi ve aktarılması açısından doğan yeni olanakların büyüü altındadır.

Postmodernizm, evrenselci değerlerin temelleri dâhil insani toplumsal hayatın tözsel temelleri olduğunu reddetmekte; bunun yerine *farklılık* ve *çoğulluğa* önem vermektedir. Postmodernizm gücünü ve cazibesini uyuma karşı çıkan, çeşitliliği savunan ve bastırılmış grupları destekleyen bir konumdan edinmektedir (Wagner, 1996: 252, 253). Ötekilik, çoğulluk, farklılık ve parçalanmışlığa yapılan göndermeler modern/postmodern durumlar üzerine cereyan eden tartışmanın bir görünümü olmakla kalmayıp, aynı zamanda modern/postmodern toplumsal hayat biçimlerinin bir olgusu haline gelen yansımaları oluşturmaktadır (Smart, 2000: 338).

Postmodern dönemde enformasyon ve iletişimdeki artış, toplumu “daha ‘şeffaf’ değil, daha karmaşık, hatta daha kaotik hale getirmiştir”; Vattimo’nun da aralarında yer aldığı kimi düşünürler, “özgürleşim umudunu burada, kaosun yönsüzleştirici aşırılıklarında bulmaktadır. (...) Vattimo’nun özgürleşim anlayışı evrensel gerçeklik ilkesinden bağımsız olmaya eşdeğerdir; ya da başka bir anlatımla, ‘farklılıkların özgürleşmesi’ne göndermede bulunur.” (Smart, 2000: 352). Vattimo, postmodern bir özgürleşim deneyiminin, bu karmaşık çoğulcu ortamda olanaklılık kazanabileceğini ileri sürmektedir. “Farklı kültürel evrenlerin olduğunu, çok-kültürlü bir dünyada yaşadığımızı, kendimizinki de dahil tüm hayat biçimlerinin keskin bir şekilde ‘tarihselliğin, olumsuzluğun ve sonluğun’ damgasını taşıdığını fark etmenin ardından, farklı olma fırsatının ya da Foucault’nun önerdiği gibi şu anda olduğumuzdan başka türlü olma fırsatının bulunduğunu görme olanağı doğmuştur.” (2000: 353).

Postmodern düşüncenin en özgürleştirici ve dolayısıyla en cazip yanı, “ötekilik” konusundaki duyarlılığıdır. Modernizmin üst-dilleri, üst-teorileri, üst-anlatıları, önemli farklılıkların üzerini örtme eğilimini göstermekteydi; postmodernizm ise Huysens’e göre ötekiliğin, öznellikte farklılıktan, cinsiyetten ve cinsellikten, ırk ve sınıftan, zamansal ve uzamsal coğrafi yerleşmeler ve yerinden edilmelerden (*dislocations*) kaynaklanan sayısız biçimini öne çıkarmaktadır (Huysens, 1993: 147, 148). Postmodern toplum teorileştirme biçimlerinin amacı, “‘Öteki’nin ‘Aynı’ya asimile edilmesini başarmaya kalkan yasa koyucu programların hazırlanması değil, çoğulculuğun” farkına varılması, hatta kökten farklı gelenekler ve gruplar arasında diyalog kurulmasına katkıda bulunulmasıdır (Smart, 2000: 362). Birçok düşünür, postmodernizmin farklılık ve ötekiliği anlamaya yönelik açılımının ve bir dizi yeni toplumsal hareket (kadınlar, eşcinseller, siyahlar, azınlıklar, vb.) açısından taşıdığı özgürleştirici potansiyelin altını çizmektedir.¹²³ Postmodernizm, kültürel “başkalık”a, geçmişin bastırılmış stillerine ve aynı zamanda kadınlar, homoseksüeller, siyahlar, sömürgeleştirilmiş halklar, Üçüncü Dünya gibi günümüzün marjinalleştirilmiş seslerine genel olarak çekici bir şekilde açık olmuştur. Başkaları adına tekleştirilmiş bir sesle konuşma cüretini gösteren aydınlanmış bir modernitenin emperyalizmi, postmodernizm tarafından yerden yere vurulmaktadır. “Bütün grupların kendi adlarıyla, kendi sesleriyle konuşma ve bu sesi sahici ve meşru kabul ettirme hakkına sahip olduğu fikri, postmodernizmin çoğulcu tavrı açısından temel bir noktadır.” (Harvey, 2003: 64). Yine Harvey’e göre;

“Postmodernizm şeyleştirmeleri ve bölünmeleri kabul etmemizi, maskeleye ve üstünü örtme işlemlerini, yerellik, mahal ve toplumsal gruplaşmada ortaya çıkan her tür fetişizmi yüceltmemizi ister; bir yandan da bütün derinlikleriyle, yoğunluklarıyla, kapsamlılıklarıyla ve günlük hayatımız üzerinde hâkimiyetleriyle her geçen gün daha evrensel hale gelen politik-ekonomik süreçleri (para akımları, uluslararası işbölümleri, mali piyasalar ve benzeri) kavrayabilecek türden üst-teoriye de yadsır.” (Harvey, 2003: 138).

Ancak bu noktada önemle değinilmesi gereken olgu, postmodernizmin bir yandan farklı seslerin otantikliğini kabul ederken, diğer yandan bu farklı sesleri

¹²³ Postmodernistlerin savı, bugüne değin kendilerini kamusal alanda ifade edememiş etnik azınlıklar, kadınlar, göçmenler, sığınmacılar, diasporalar gibi grupların kendilerini artık ifade etme özgürlüğüne kavuştukları yönündedir (Kaya, 2004: 73).

derhal nüfuz edilemeyen bir ötekiliğin içine hapsederek, daha evrensel iktidar kaynaklarına erişmelerine engel olmasıdır. Böylece, zaten dengesiz iktidar ilişkilerinin hâkim olduğu dünyada, bu farklı sesleri (kadınların, etnik ve ırksal azınlıkların, sömürgeleştirilmiş halkların, vb. seslerini) güçten yoksun kılmaktadır (Harvey, 2003: 138).

Kellner'a göre, "bugün radikal toplumsal ve kültürel teori için, postmodernistlerin öne sürdükleri tarihteki kopuşun bir postmodern toplumsal teori geliştirmeyi haklılaştıracak kadar büyük olup olmadığı ya da bütün bir postmodernizm söyleminin kendisinin ideolojik ve reaksiyoner olup olmadığı, yanıtlanmayı bekleyen açık bir sorudur." (Kellner, 2000: 401).

Radikal toplumsal teori ve siyasete önemli meydan okumalarda bulunmasına rağmen, postmodern toplumsal teori, Kellner'ın ifadesi ile, "günümüz sosyo-tarihsel devrindeki kırılma, kopuş ve sözde yeniliği abartıp, önceki devirle günümüz arasındaki süreklilikleri önemsememekte, hatta önlerini tıkamaktadır." (Kellner, 2000: 402). Bu nedenle Kellner, "tamamen postmodern toplumsal formasyondan ziyade, 'geçiş halindeki bir toplum'dan söz etmeyi" ve "kapitalizmin devam etmekte olan canlılığı ve yıkıcılığı ışığında, postmodernizmi bir tekno-kapitalizm teorisi bazına yerleştirmeyi" yeğlemektedir (2000: 402). Çünkü böyle bir teori, kapitalist ülkelerde geçerli olan toplumsal düzenin ve kapitalist üretim ilişkilerinin teknoloji ile yeni şekillenimlerinin analizini daha geniş bir sosyo-ekonomik çerçeveye oturtacaktır.

Giddens da "*Modernliğin Sonuçları*" adlı yapıtında, postmodern bir döneme girildiğini yadsımaktadır. Giddens, modernliğin kurumlar düzeyinde çok boyutlu olduğunu belirtmektedir. Giddens'a göre modernliğin kurumsal boyutları: Kapitalizm (rekabetçi emek ve ürün piyasaları bağlamında sermaye birikimi), endüstriyalizm (doğanın dönüştürülmesi, 'yapay çevre'nin gelişimi), askeri iktidar (savaşın endüstrileşmesi bağlamında şiddet araçlarının kontrolü) ve gözetleme (enformasyonun ve toplumsal denetlemenin kontrolü)'dir. Bu çerçevede Giddens, "modernlik yapısal olarak küreselleştiricidir" demektedir. Küreselleşmenin boyutları ise ulus-devlet sistemi, kapitalist dünya ekonomisi, askeri dünya düzeni ve

uluslararası işbölümüdür. Bu nedenle Giddens'a göre postmodern bir dönemde değil, modernliğin sonuçlarının radikalleşip evrenselleştiği bir dönemde yaşanılmaktadır. Modernliğin temel parametreleri olan kapitalizm, endüstriyalizm ve ulus-devlet belirleyici önemlerini hala sürdürmektedirler (Giddens, 1998: 59-77).

Daniel Bell 1976 yılında kaleme aldığı “Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri” (*The Cultural Contradictions of Capitalism*) adlı kitabında, modern dönemin sona erdiğinden söz etmektedir. “Modern çağı izleyen postmodern çağda, Bell'e göre içgüdüler, duygusal değerlendirme ve tepkiler ön plana çıkmıştır. Bunun gündeme getirdiği konjonktür içinde antiburjuva ve hedonistik tepkiler belirleyici olmuş, ortaya güçlü ve giderek alanı büyüyen bir bohem alt kültür çıkmıştır.” (Aktaran, Şaylan, 2002: 50). Postmodern kültür, kapitalist ekonominin ve demokratik siyasetin özellikleri arasında sayılabilen bürokratik, teknokratik ve örgütsel değerlerin bütünü ile yadsınması anlamına gelmektedir.” (2002: 51). Kapitalizmin gelişmesi ile birlikte tüketim ön plana çıkmış, satış için yeni yöntemler ve kolay kredi olanakları geliştirilmiş, gereksinmelerin anında tatmini için birey ve toplum bir özendirme bombardımanına tabi tutulmuştur. “Bell, bu gelişmenin, üretim değerlerine dayalı geleneksel kültürün çöküşüne yol açtığını düşünmektedir; çöken kültür yerine hedonizmden başka bir değere yer vermeyen bir tür antikültür ortaya çıkmıştır.” (2002: 51).

Bell'in de parlak bir temsilcisi olduğu yeni-muhafazakârlık, ekonomi ve toplumun iyi kötü başarılı kapitalist modernleşmesinin rahatsız edici yüklerini, kültürel modernizmin sırtına yüklemektedir. Yeni-muhafazakâr öğretisi, iyi karşılanan topluma ilişkin modernleşme süreci ile üzüntüyle karşılanan kültürel gelişme arasındaki ilişkiyi bulandırmaktadır. Yeni-muhafazakârlar, çalışma, tüketim, başarı ve işsizliğe karşı değişen tavırlar için, ekonomik ve sosyal nedenler aramamakta; nihayetinde hedonizm, sosyal kimliğin yokluğu, itaat noksanlığı, narsizm, statü ve başarı yarışından çekilmenin tüm sorumluluğunu “kültür” alanına yüklemektedir. Gerçekte ise kültür, bütün bu problemlerin yaratılmasına, sadece oldukça dolaylı ve aracılı bir yoldan katılır (Habermas, 1990: 80).

B. Kapitalizmin Politik-Ekonomik Dönüşümü

Kapitalizmin 1970’lerde başlayan ve devam ettiği varsayılan yeniden yapılanması, zaman ve mekân boyutlarında yenilik ya da değişmeyi de kapsamış görünmektedir. Sözü edilen bu kapsamlı değişim –üretim, tüketim ve bölüşüm süreçleri ile– sadece ekonomik alanda sınırlı kalmamış; değişimin etkileri politik, jeopolitik, kültürel, vb alanlara da sıçramıştır.¹²⁴ Kapitalizmin yeniden yapılanması, refah devletinin marjinalleşmesi ya da işlev değiştirmesi, özelleştirme, deregülasyon, küreselleşme, ulus devletin giderek aşınması gibi öğeleri de kapsamaktadır. “Görüldüğü üzere, yeniden yapılanma süreci önemli ölçekte siyasal alanda gerçekleşmektedir.” (Şaylan, 2002: 134, 135).

Toplumların yukarıdan, aşağıdan ve kendi içlerinden dönüşerek örgütlü kapitalizmin¹²⁵ sınıf, endüstri, kent, kolektivite, ulus-devlet gibi bütün katı yönlerinin, sabit, donmuş ilişkilerinin buharlaşması (Lash ve Urry, 1987: 312, 313) ve sosyo-ekonomik/kültürel-politik gerçekliğin bütünüyle yeniden şekillenmesi, Lash ve Urry’e göre *örgütlü kapitalizm döneminin sonuna* işaret etmektedir. Örgütsüz kapitalizm, 1970’lerde standart kitlesel üretimin darboğaza girmesinin etkisiyle, örgütlü kapitalizmin yeniden yapılanması olarak karşımıza çıkmaktadır. Kapitalist yapılanmanın yeni modu, *esneklik* üzerine oturmakta; esneklik, kapitalizm için maksimum kâra ulaşmanın, kendini yeniden üretmenin ve meşrulaştırmanın yolunu açmaktadır. Kapitalizm bugün bütün bir bireysel/toplumsal hayatı esneklik üzerinden ablukaya almış durumdadır.

Standart kitlesel üretim (*Fordizm*) yerine tüketici odaklı esnek üretim (*post-Fordizm*) anlayışının esas alınması, küçük firmaların ve esnek çalışma tarzının yaygınlaşması, teknolojik gelişmelerin etkisiyle üretimin mekânsal yapısının değişerek evden çalışmanın yaygınlaşması, işletmelerin daha esnek ve parçacılaşmış

¹²⁴ Kapitalizmin ileri aşamasını ya da endüstriyel toplumun gelişmiş aşamasını nitelemek için birçok yazar farklı kavramlaştırmalara gitmektedir: Bell ve Piore “*post-endüstriyel toplum*”, Urry, Lash ve Offe “*örgütsüz kapitalizm*”, Touraine “*programlanmış toplum*”, Castells “*ağ toplumu*” kavramını kullanırken; daha genel olarak “*enformasyon toplumu*”, “*bilgi toplumu*” ve “*postmodern toplum*” gibi kavramlar da farklı düşünürler tarafından kullanılabilir.

¹²⁵ Lash ve Urry’e göre, örgütlü kapitalizm sanayi toplumunun bildik bazı görünümlerinden oluşuyordu. Bunlar, ekonomik girişimlerin ulus-devlet çerçevesinde yoğunlaşması, merkezileşmesi ve düzenlenmesi; Fordist ve Taylorist çizgilerde kitlesel üretim, korporatist bir sanayi ilişkileri örüntüsü; insanların ve üretimin sanayi kentlerinde coğrafi ve mekânsal yoğunlaşması; kültürel modernizm vs.

yeni örgütsel anlayışı benimsemeleri, işçilerin kendi aralarında rekabet etmeye zorlanması, firma içi emek piyasasının kariyer şansları sunması, çalışanların da hisse sahibi olabilme imkânına kavuşmaları, şirketlerin küresel alana açılmaları, ulus-devleti zayıflatan ekonomik, toplumsal ve politik ilişkilerin küreselleşmesi, güçlü bir bireysellik vurgusunu da içeren kültürel değişimler vs. kapitalizmin yeniden yapılanma koşullarını ifade etmektedir (Urry, 1995: 99-103).

Jameson için günümüz kapitalizmi, “Marx’ın piyasa kapitalizmi eleştirisi ve Lenin’in emperyalizm teorisi tarafından betimlenen kapitalizmin önceki evrelerinden daha saf, daha gelişkin, daha gerçekleşmiş bir kapitalizm biçimidir.” (Kellner, 2000: 391). Metalaşma ve kapitalist mübadele ilişkileri ile günümüz kapitalizmi hayatın birçok alanına –enformasyon, bilgi, bilgisayarlaşma, bilinç ve tecrübe alanlarına– benzeri görülmedik ölçülerde sızmıştır.

Frederic Jameson, esas olarak estetik ve kültür sorunları üzerinde odaklanmakla birlikte, postmodernizm çözümlemelerini Mandel’den aldığı “*geç kapitalizm*” tanımı (Jameson, 1990: 93) üzerine oturtmuştur. Bir başka deyişle, kapitalizmin dönemsel tarihini esas almış ve kültür ile ekonomi arasındaki etkileşimi belirleyici varsaymıştır (Şaylan, 2002: 40). Jameson’a göre kapitalizmin bu yeni aşamasında, kararlı ve belirgin bir sınıf yapısından söz etmek olanaksızdır.

Frederic Jameson postmodernizmi, kapitalizmin gelişmesinde belli bir aşama olarak değerlendirmektedir. Çünkü kapitalizm, postmodern söylem üzerinden kendini rahatça ifade etmekte, meşrulaşmakta ve küresel ölçekte her alana kolayca nüfuz edebilmektedir. Jameson, 1971 yılında yayımladığı *Marxism and Form* adlı kitabında kapitalizmin İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki gelişme modu üzerinde durmaktadır. Jameson’a göre savaş sonrası dünyada kapitalizmin yeni bir aşamasından söz etmek mümkündür. Büyük metropol kentlerde ve zengin ülkelerde sınıf çatışmasının yumuşaması, sınıf çatışması yerine yeni bir suç ve şiddet olgusunun yükselmesi, reklam ve medya süreçlerinin olağanüstü etkinlik kazanması ve ulus ötesi sermaye tarafından denetlenen medya ile kitlesel tüketimin pompalanması bu yeni modun temel öğeleri arasında sayılmaktadır. Jameson’a göre,

kapitalizmin bu yeni modunun kültürel formu postmodernizm olarak nitelenmektedir (Aktaran, Şaylan, 2002: 39).

Kapitalizmin yeni bir aşamaya girmesine yol açan belli değişiklikler, Jameson'a göre sermayenin yoğun biçimde uluslararasılaşması, teknolojik devrim ve siyasal güç olarak ulusal devletin aşılmasıdır. Metalaşma süreci ve kapitalist değişim, daha önce örneği görülmemiş ölçüde, yaşamın her alanını, bilgi üretim ve akışını, bilinç ve yaşam düzeylerini kökten etkilemiştir. Kapitalizmin bu yeni aşamasında, toplumsal formasyon ile birlikte birey de yeni bir oluşuma maruz kalmıştır. Ortalama insanın algılama, öğrenme ve bilme süreçleri büyük ölçüde etkinliği olağanüstü artan görsel medya ve kitle iletişim araçları tarafından belirlenmeye başlamıştır. Büyük ölçüde tekelleşen medya ise, hızla ulus ötesi hale gelen sermaye tarafından denetlenmekte; ve bu süreçte, zaman ve uzay değişkenlerini aşan yeni bir ideolojik yorum dünya ölçeğinde egemen hale gelmektedir. İşte postmodernizm, bu oluşumun kültürel çerçevesi olarak gündeme gelmiştir (Aktaran, Şaylan, 2002: 39).

Jameson, kapitalizmin bu yeni aşamasının kültürel yaşamı bütünüyle değiştireceğini belirtmektedir. Değişimin ilk kendini gösterdiği alan mimari anlayış ve estetik olmuştur; mimari alanda başlayan değişim, daha sonra sinemaya sıçramıştır. Bunun yanı sıra, daha önceleri kesin olarak birbirlerinden ayrılabilen sanat tarihi, edebiyat kritiği, sosyoloji, siyaset bilimi gibi disiplinler sınırlarını yitirip birbirleri içine girmişlerdir (Jameson, 1990: 59, 60).

1900'lerin başındaki kapitalizm ile 1960'ların kapitalizmi birbirinden oldukça farklıdır. Geç ondokuzuncu yüzyılda, tüketim mallarını üretmekte olan işçiler – parasal gelirlerinin yarısından fazlasını yiyecek giderine ayırmakta oldukları için– genellikle ürettikleri metalleri almaya pek muktedir değillerdi. 1960'larda ise, ücret artışları ile desteklenen tüketim olağanüstü gelişmiş ve tikel bir tarza, kitle tüketimi tarzına bürünmüştür. Kitle tüketimi, çok sayıda tüketicinin standartlaştırılmış ürünlere olan homojen talebidir. Kitle tüketimi ile birlikte, kapitalist toplumlarda *kapitalizme özgü ilk tüketim tarzı* olarak bir *toplumsal tüketim normu* oluşmuştur. Böylece, kapitalist tarzda üretilen ve pazarlanan malların tüketimi evrilerek

gelişmiştir. Tüketim toplumunun¹²⁶ ortaya çıkışı ilke olarak, malların edinilmesinin bir kimsenin kimliğini maddi nesnelere yoluyla şekillendirmesinin ve sergilemesinin bir aracı haline gelebilmesi demektir. Bu gelişmenin en önemli boyutlarından birisi, hiç kuşkusuz, bu toplumsal tüketim tarzının, işçi-tüketici açısından *bireyselleşme* ve *homojenleşmeye* doğru bir eğilim yaratmasıdır. Yeni tüketim tarzı aynı zamanda *metalaşmaya* doğru bir eğilim doğurmuştur. Artık bir kimse, kendi hayatını örgütlemek için öbür toplumsal kaynaklara giderek daha az; para ve piyasalara ise daha fazla yaslanmaktaydı. Metalaşma, bireyselleşmeye bir potansiyel kazandırmaktadır. Çünkü sürekli bir parasal arz kaynağı hazır olduğu sürece, bireyler –hastaların ve yaşlıların bakımı, çocuk yetiştirme ya da kişisel sorunlarında– gerekli desteği sağlamak için toplumsal bağlarını korumaya ihtiyaç duymayacaklardır (Wagner, 1996: 130, 131).

Son yıllarda, ulaştığı aşama ile birlikte kapitalizmin, artık sosyal yaşamın devamlılığı için kabul edilemeyecek sonuçları iyiden iyiye açığa çıkmaktadır. “Aşırı üretim (productionism) ve aşırı tüketim (consumerism) çerçevesinde örgütlenen ve kâr amacı etrafında tanımlanan tüm sosyal ilişki ve organizasyonlar artık direkt olarak ‘özgür birey’ olma pozisyonlarını, insanın yaşamını sürdürdüğü ‘doğal çevreyi’, eşitsiz ilişkiye taraf olan kesimlerin ‘kültürel varoluşlarını’ ve bu anlamda ‘bireysel kimliklerini’ ” tamamen kaybetmelerine neden olmaktadır (Ercan, 2003: 181). Meta dolayımında tanımlanan *etkinlik* ve etkinliğin gerçekleşme biçimi olarak artan *bürokrasi*, beraberinde hiyerarşik bir sınıflama içindeki yaşamda tutunabilme için başarılı olma ve ulaşılan başarı düzeyini koruma gibi, bireyleri sürekli olarak topluma ve kendisine yabancılaştıran bir yaşam tarzının varlığına itmiştir (2003: 186). Bireyin etkinlik ve başarı ile elde ettiği sosyal yaşam düzeyi ise, yine meta yönelimli kriterler içinde, yani *üretim* ve *tüketim* kriterleri dolayımında

¹²⁶ Bauman, tüketim toplumunun ortaya çıkışını şu şekilde ifade etmektedir: “Nasıl atalarımızın toplumu, kuruluş aşamasındaki modern toplum, endüstriyel çağın toplumu, bir ‘üreticiler toplumu’ idiyse, aynı derin ve temel anlamda bizim toplumumuz da ‘tüketim toplumu’dur. Eski tip modern toplum üyelerini en başta üretici ve asker olarak görürdü; onları üreticiler ve askerler olarak şekillendirirdi. (...) Ancak mevcut (...) postmodern evrede, modern toplumun kitlesel endüstriyel işgücüne ve zorunlu askerliğe pek ihtiyacı kalmamıştır; toplum, üyelerini tüketiciler olarak değerlendirme ihtiyacındadır artık. Günümüz toplumu, üyelerini, en başta, tüketicinin rolünü oynama görevinin emrettiği şekilde biçimlendirmektedir.” (2006: 92). Bauman’a göre, modernliğin iki evresi arasındaki fark, sadece vurguları ve öncelikleri arasındadır. Ancak bu vurgu değişikliği toplumun, kültürün, ve bireysel hayatın hemen her alanında muazzam bir fark yaratmaktadır (Bauman, 2006: 93).

sınıflandırılmaktadır. Tüketim ve üretim seçimlerinde, iletişim araçları bireylerin yeteneklerini ve özgür tercihlerini yönlendirmede önemli bir rol oynamaktadır. Günümüzün toplumu Aydınlanmanın modern bireyini öldürmüştür; modern bireyin ölümüne yol açan iki olgu ise *metalaşma* ve *iletişim* olmuştur¹²⁷ (2003: 187).

Kapitalizmin gelişimi ile, kapitalizmi daha geç yaşayan toplumlar arasındaki ilişki, metalar ve para aracılığı ile oluşmuştur. Ancak önemle belirtilmesi gereken nokta; para ve metaların, toplumlara beraberinde bir de yaşam biçimi ve kültürü taşımasıdır. 1970'lere gelindiğinde, yoğun olarak batı kültürü etkisinde kalan toplumlarda, bir "kimlik krizi" ortaya çıkmış ve bu artan oranda *ethno-gelişme* olarak tanımlanabilecek bir süreci, yani farklı etnik grupların kendilerini tanımlarken daha çok kendi geçmişi ve kültürüne yaslanmasını gündeme getirmiştir (Ercan, 2003: 216). Sermayenin uluslararasılaşması sürecinin insanları etkilemesine değinen Said, sonuçta insanların çoğunlukla kendini savunmadığını belirtmekte ve sermayenin bu saldırısı karşısında insanların "geleneğe döndüklerini" ileri sürmektedir. İçinde bulunulan dönemde, geleneksel toplum çözülmüştür, artık işe yaramamaktadır; insanlar köylerini terk edip şehirlere gelerek devasa kentli nüfusları yaratmışlardır. Said, bunun sonucunda da yerel olduğuna inanılan ve sürekli yeniden inşa edilen kimlikler üzerinde temellenen yeni bir "akıldışıcılık" geliştiğini belirtmektedir (Aktaran, Ercan, 2003: 216).

1. Fordizmden Post-Fordizme Geçiş

1970'li yıllar, kapitalizmin son büyük krizine sahne olmuştur ve bu kriz kapsamlı bir yeniden yapılanma ile aşılmaya çalışılmıştır. Sözü edilen yeniden yapılanma süreci ile eş zamanlı olması nedeniyle postmodernite, birçok düşünür tarafından *fordist üretim biçiminden post-Fordist üretim biçimine* geçişin bir ürünü olarak yorumlanmaktadır.

¹²⁷ İletişim ile metalaşma süreci birbirini etkileyen ve birbirinin varoluş koşullarını olumlayan iki değişkendir. Metaların iletişim araçları dolayımında işaretlenip kodlanması ve simgesel bir süreç olarak bireylerin düşünsel süreçlerine girmesi, metalar karşısında bireylerin seçimlerini ve kararlarını tamamen ters yüz etmiştir. Artık bireyler, metaları kendi olanakları dolayımında seçmemekte; metalar iletişim kanalları ile önce simgesel boyutta düşünsel süreçlere girip, sahte beğeniler yarattıktan sonra kendi taleplerini de yaratmaktadırlar. Böylece tüketim simgesel düzeyde pompalandığı sürece, üretim için yeni olanaklar yaratılmış olmaktadır (Ercan, 2003: 187).

a. Fordizm

(1) Birikim Rejimi ve Üretim Yöntemi Olarak Fordizm

Bir birikim rejimi¹²⁸ olarak tanımlanan Fordizm¹²⁹, Henry Ford'un Michigan'daki otomobil fabrikasında uyguladığı yöntemlere dayanmaktadır. Ford, yönetim bilimci Frederick Winslow Taylor tarafından geliştirilen ve “Taylorizm” olarak adlandırılan “bilimsel yönetim” kuramını, makineleşme ile birleştirerek, otomobil üretim sürecine uygulamış ve emeğin yeniden üretimini de “8 saatlik iş günü karşılığında 5 dolar ücret” ilkesi temeline oturtmuştur. Fordist birikim rejiminin diğer temel unsurları ise, akan bant sistemi ve emeğin entelektüel becerilere gereksinme duymayan mekanik bir çerçevede uzmanlaşmasıdır. Fordizm'e geçmeden önce, onun öncülü ve hazırlayıcısı olan Taylorizm'e değinmek yararlı olacaktır.

Frederick Winslow Taylor, teorik çalışmalarına 1880'lerde başlamış, görüşlerini *The Principles of Scientific Management* (Bilimsel Yönetimin İlkeleri) başlıklı kitabında özetlemiştir. Kurucusunun isminden hareketle Taylorizm olarak adlandırılan model, emek örgütlenişinde bilimsel dönem olarak tanımlanmaktadır. Üretimin rasyonelleştirilmesi olarak değerlendirilen Taylorizm, üretimde yer alan emeğin –fikir insanları, üretimin düzenleyicileri (mühendisler, düzenleme ve bakım personeli gibi) ve üretimi gerçekleştiren teknisyenler (yinelenen işleri gerçekleştiren yarı-vasıflı beden işçileri) şeklindeki– ayırımına dayanmaktadır (Lipietz, 1992: 4).

¹²⁸ Fransa kökenli “Düzenleme Okulu”nun öncülerinden Aglietta ve sonrasında Lipietz, Boyer ve başkaları tarafından da geliştirilen temel argümana göre *birikim rejimi*, “net ürünün tüketim ve üretim arasındaki dağılımının uzun bir vade boyunca istikrar kazanmasını tanımlar; hem üretim koşullarında, hem de ücretlilerin yeniden üretim koşullarında meydana gelen dönüşümler arasında bir karşılıklılığı içerir. Belirli bir birikim rejimini mümkün kılan, yeniden üretim şemasının tutarlı olmasıdır. Ancak, sorun, her tür bireyin (kapitalistlerin, işçilerin, kamu çalışanlarının, finansörlerinin, başka her tür politik-ekonomik öznenin) davranışlarını, birikim rejiminin işleyişini mümkün kılacak bir bütünlüğe kavuşturmaktadır. Dolayısıyla, sürecin birliğini, yani bireysel davranışların yeniden üretim şeması ile tutarlılığını güvence altına almak için, birikim rejiminin, normlar, alışkanlıklar, yasalar, düzenleyici şebekeler ve benzeri biçimler altında cisimleşmesi gerekir. Bu içselleşmiş kurallar ve toplumsal süreçler bütününe *düzenleme tarzı* adı verilir.” (Aktaran, Harvey, 2003: 143, 144).

¹²⁹ Birikim rejimi, artı-değer üretim biçimidir. Bu süreç, üretim ve yönetim teknolojilerinin özel tipleri ile desteklenmektedir. Birikim rejimi açısından kapitalizm, dört temel ve tarihsel olarak birbirini izleyen döneme ayrılmaktadır: yaygın birikim (1914'e kadar), kütleli tüketim olmaksızın yoğun birikim (Taylorizm -1918-1939), kütleli tüketimle birlikte yoğun birikim (Fordizm – 1945-1973) ve yeni gelişen post-Fordist birikim rejimi (1974'ten beri) (Belek, 1999: 245, 246). Düzenleme Okulu kuramcılarının göre, her bir birikim rejiminde, üretim süreci ile işçi sınıfının tüketimi arasında farklı bir eklemlenme vardır (Gülalp, 2003: 119).

Böylece, çalışmanın zihinsel ve fiziksel yönleri tamamen birbirinden ayrılmıştır. Taylor, işçi ve işveren örgütlerinin büyük bir bölümü tarafından ileri sürüldüğü üzere, işçi ve işverenin temel çıkarlarının ister istemez zıt olduğu görüşünü reddetmekte; aksine bilimsel yönetim ile bu iki grubun gerçek çıkarlarının aynı olduğunu ileri sürmektedir (Taylor, 2003: 4). Çünkü Taylor'a göre yönetimin temel hedefi, tüm çalışanların tek tek bireysel maksimum refahını sağlamak suretiyle işverenin maksimum refahını sağlamak olmalıdır (2003: 4). Buna göre, uzun vadede işçinin refahı ile bütünleştirilmedikçe işverenin refahı sağlanamayacaktır.

Taylorizm emek araçlarının geliştirilmesi ya da teknoloji ile değil, doğrudan üretim süreci içinde emeğin örgütlenme biçimleriyle ilgilenmektedir (Belek, 1999: 56). Güçlü bir etki yaratan kitabında Taylor, “emek üretkenliğinin, her emek sürecinin ayrı ayrı hareketlere ayrıştırılması ve bu ayrıştırılmış işlerin zaman ve hareket araştırmasının katı standartlara uygun olarak düzenlenmesi yoluyla nasıl radikal biçimde arttırılabileceğini” (Harvey, 2003: 147) anlatmaktadır. Ancak işlerin alt bölümlere ayrılması sadece üretkenliği arttırmakla kalmamakta; aynı zamanda işçilerin üzerinde tahakküm kurmak için de gerekmektedir (Gorz, 2007: 72). Belek'e göre, Taylor'un yaptığı en önemli katkı yabancılaşmış emeğin en iyi ne şekilde kontrol edilebileceği noktasında olmuştur (Belek, 1999: 56). Taylorizm sayesinde makine, aynı zamanda emeği derinden kontrol etmenin bir aracı durumuna getirilmiştir.

Belek, emek sürecindeki bütün kontrolün yönetime geçmesi gerektiğini savunan Taylorizm'in üç temel ilkesini şu şekilde sıralamaktadır:

- 1) Emek sürecinin becerisizleştirilmesi, basitleştirilmesi ve bu şekilde tüm üretim sürecinin parçalara ayrılması.
- 2) Emek sürecinin dehumanizasyonu. Kol ve kafa emeğinin birbirinden ayrıştırılması. Kafa emeğinin üretimden alınarak planlama düzeyinde merkezileştirilmesi.
- 3) İşçinin yaptığı işin her aşamasının yönetimce planlanması ve planın işçiye direktifler halinde iletilmesi (Belek, 1999: 57).

Temel hedefi üretimin verimliliğini arttırmak olan bilimsel yönetim kuramı, üretimde kullanılan emek sürecinin yeni bir zaman-mekân anlayışı içinde parçalanmasını ve daha sonra da parçalanmış emek ünitelerinin bütünleştirilmesini önermektedir. Böylece emek gücünün, üretimin dar bir alanında uzmanlaşarak, verimliliğinin artırılması hedeflenmiştir (Şaylan, 2002: 140). Ancak Marx ve Engels'in "Komünist Manifesto"da öngördükleri üzere;

"Yaygın makine kullanımı ve işbölümü yüzünden, proleterin işi, tüm bireysel niteliğini, ve bunun sonucu olarak da, çalışan insan için tüm çekiciliğini yitirmiştir. Kendisi makinenin bir eklentisi haline gelir, ve ondan beklenen yalnızca en basit, en tekdüze, en kolay edinilen hünerdir. (...) Dolayısıyla, işin iğrençliği arttığı oranda ücret azalıyor. Dahası, makine kullanımı ve iş bölümü hangi oranda artıyorsa, ister çalışma saatlerinin uzatılması ile, ister belli bir zamanda çıkarılması gereken işin artırılması ile, ya da makinelerin hızının artırılması, vb. ile olsun, işin ağırlığı da o oranda artıyor." (Marx ve Engels, 1998: 18)

Makineleşme ile birlikte işçiler ve işgücü araçları arasındaki ilişki tersine çevrilmiştir. Aletleri kullanmak yerine, işçiler makinelerin bir eklentisi haline dönüşmüşlerdir. Makineleşme, emeğin niteliksel karakteristiklerini makineye devrederek, emeği yinelenen hareketler döngüsüne indirgemıştır.¹³⁰ Aglietta'nın üretimde emeğin homojenleşmesinin temeli olarak tanımladığı bu durum, Taylor'un bilimsel yönetim kuramının da temelini oluşturmaktadır (Aglietta, 2000: 113). Sistem insanlara makinenin değiştirilebilen parçaları gibi bakmakta ve kim olduklarına göre değil, yaptıkları işe göre ücret ödemektedir (Murray, 1995: 48).

Fordizm¹³¹, Taylorizm'in yerini alan bir aşamadır. Bu aşama, emek sürecinde, ücret-kazanan sınıfın (*wage-earning class*) varoluş koşullarındaki

¹³⁰ Taylorizm ve sonrasında yerini alan Fordizm, yalnızca makineleri standardize etmekle ve onların amaçlarını parçalamakla kalmaz; aynı zamanda emeği de parçalar. Çok dar bir alanda ileri derecede özelleştirir, emeğin içini boşaltır ve kavramlaştırma eylemini üreten işçiden tamamen koparır. İşçiler, zaman içinde bu "yabancılaşma" durumuna karşı çok belirgin tepkiler vermişlerdir. Ford'un kendisinin de çözüm arayışı içinde olduğu bu tepkilerin en yaygın biçimleri, işe devamsızlık, işe karşı isteksizlik, verimsiz çalışma, sık sık iş değiştirme, sık hastalanma şekillerinde olmuş ve tüm bunlar, sermaye için bir maliyet kusuru oluşturmuştur (Belek, 1999: 65).

¹³¹ Jessop, Fordizm'in dört düzeyde analiz edilebileceğini belirtmektedir: 1) Emek süreci olarak Fordizm kitlesel üretimdir. Bant tipi üretim tekniklerine dayanır ve yarı becerili emek gücünü kullanır. 2) Makro ekonomik büyümenin istikrarlı modu olarak bir büyüme döngüsüdür. Üretkenlik artışı ücretleri artırır, bu kitlesel talep yaratır, böylece kar artar; karın artışı yatırımları uyarır ve nihayetinde yeniden kitlesel üretime dönlür. 3) Sosyal ve ekonomik düzenleme modu olarak büyük işletmelerde

değişimlerle yakından bağlantılı –sosyal tüketim normunun oluşumuna yol açan ve ekonomik sınıf mücadelesini toplu görüşme şeklinde kurumsallaştırma eğiliminde olan– bir dizi dönüşümü belirtmektedir. Fordizm, kapitalizmin düzenlenmesinde yeni bir aşamaya, kapitalist sınıfın –üretim ilişkilerinin meta ilişkilerine sıkı sıkıya eklemlenmesi vasıtasıyla– ücretli emeğin üretiminin geniş kapsamlı yönetimi peşinde koştuğu, yoğun birikim rejimine işaret etmektedir. O halde Fordizm, üretim süreci ile tüketim tarzı arasında bir eklemlenmedir (Aglietta, 2000: 116, 117). Taylorizm’in ilkelerini almış ve çok daha muazzam emek yoğunlaştırmasını elde etmek için, onları çok daha etkili bir şekilde uygulamaya koymuştur. “Taylorizm emeğin makine başındaki örgütlenmesini dile getirirken; Fordizm emekle birlikte makineli sistemin fabrika sistemi içinde yeniden düzenlenmesini ifade etmektedir. Böylece Fordizm emekle birlikte emek araçlarının yeniden organizasyonu biçimidir” (Belek, 1999: 60).

Fordizm, özellikle (Aglietta, Jessop gibi) Düzenleme Okulu yazarları tarafından kapitalizmin İkinci Dünya Savaşı sonrasında yöneldiği yeni bir *sermaye birikim rejimini* anlatmak için kullanılmakta ve ekonomik, sosyal, ideolojik, siyasal boyutları da olan oldukça kapsamlı bir yeniden yapılanmaya işaret etmektedir. Lipietz, bir birikim rejimi olarak Fordizm’i şu şekilde tarif etmektedir:

- Vasıflı zihin emekçileri ile vasıfsız teknisyenler arasında büyüyen bir kutuplaşmayı içeren kitle üretimi, verimlilikte ve işçi başına düşen sermaye malları miktarında keskin bir artışa yol açan artan makineleşme;
- Katma değer orantılı olarak paylaşımı; bir başka deyişle, verimlilikteki artışın reel ücretlerdeki artışla karşılanması;
- Tam kapasitede kullanılan fabrika ve tam istihdam ile birlikte, firmaların kârlılığındaki istikrar (Lipietz, 1992: 6).

Büyük bir kitle üretimini gerçekleştiren Fordizm, yüksek bir kitle tüketimini gerektirmektedir. Daha fazla sayıdaki malların kitlesel olarak elde edilebilirliği

kontrol ve mülkiyet birbirinden ayrılır. Merkezi kontrol ve toplu pazarlık bu düzenlemenin çıktılarıdır. 4) Genel bir sosyal organizasyon modelidir. Standardize ve kitlesel malların çekirdek aile içinde tüketimini ve bürokratik devletçe standardize, kolektif mal ve hizmet sunumunu kapsar (Aktaran, Belek, 1999: 250).

aracılığıyla mutluluğa ulaşmaya dayanan hedonist ve üretkenlik yanlısı bir model şeklinde, savaş sonrasında tüm dünyada “*Amerikan yaşam tarzı*” olarak tanınmıştır (Lipietz, 1992: 6).

Fordizmin karakteristik emek süreci, *yarı-otomatik montaj bandı üretimidir*. Bu belirli emek süreci 1920’lerden itibaren Amerika’da, özellikle uzun üretim süreçlerinde (*long production runs*) üretilen kitlesel tüketim malları için kurulmuştur ve sonrasında standartlaştırılmış ara bileşenlerin üretiminde kullanılacak şekilde genişletilmiştir. Fordizm ayrıca, emeğin makineleşmesini geliştirmiş, çalışmanın yoğunluğunu arttırmış, zihinsel ve fiziksel emek gücü ayrımını radikalleştirmiştir (Aglietta, 2000: 117). Fordist sistemin egemen güç açısından bir diğer avantajı, bant akışının hızının ayarlanması yoluyla üretimin hızının da belirlenebilmesidir (Belek, 1999: 61). Bu durum, işçinin akan bant önündeki edilgen konumunun sağladığı bir avantajdır.

Fordizmin sembolik başlangıç yılı 1914 olarak kabul edilmektedir. Bunun nedeni, 1914 yılında Henry Ford’un, bir yıl önce Michigan’ın Dearborn kentinde kurmuş olduğu otomobil montaj hattında çalışan işçilere, *8 saatlik* bir işgünü karşılığında *5 dolar* ücret vermeye başlamasıdır. Aslında Ford’un iş örgütlenmesi ve teknoloji açısından yarattığı yenilikler, zaten yerleşmiş olan eğilimlerin bir uzantısıdır. Harvey’e göre Ford, “emek süreci alanında da eski teknolojilerin ve daha önceden varolan ayrıntıda işbölümünün rasyonelizasyonundan öte bir şey yapmıyor, yalnızca, işin yerinden kıpırdamayan işçiye akıtılması yoluyla üretkenlikte muazzam artışlar elde ediyordu” (Harvey, 2003: 147).¹³²

Kâr ve pazar maksimizasyonuna yönelik manifaktür tipi üretim biçiminde emeğin verimliliği son derece önem kazanmıştır. Sanayi devrimi ile beraber üretimde emek sürecini yeniden düzenleme yolu ile verimlilik artışı sağlamak en yaşamsal sorun haline gelmiştir. Bu sorun üzerinde duran ve emeğin verimliliğini artırma yolu ile üretimde verimliliği arttırabilmek için kuramsal çözümler geliştiren

¹³² Ford 1912-1913 döneminde kendi fabrikasında üretimde sürecinde radikal değişiklikler yapmış ve bunları daha önceden var olan sisteme adapte etmiştir. Değişiklikler öncesinde, Ford’un T model otomobilinin şasesinin toplanması için gerekli zaman 12,5 saat iken; 1914’te uygulamadan hemen sonra 1,5 saate inmiştir. Bu gelişmeler maliyetlerin azalmasını sağlamıştır. 1909’da 950, 1912’de 600 Dolar olan fiyatlar, 1916’da 360 Dolara kadar inmiştir (Belek, 1999: 62).

Taylor'un bilimsel yönetim kuramında, emeğin motivasyonu, maddi teşviklere bağlanmıştır. Bu doğrultuda kabul edilen temel varsayım, bir insanın iyi ücret aldığına kanaat getirdiği zaman daha verimli çalışacağıdır. İşte, Ford'un "8 saatlik iş günü karşılığında 5 dolar ücret" ilkesi de işçinin verimli çalışmasına yönelik bir düzenlemedir. Böylece, hem emeğin daha verimli bir biçimde çalışması sağlanabilecek; hem de sistemle uyumlulaştırılarak emeğin kapitalist üretim biçimine direnişinin önüne geçilebilecektir. Ayrıca nasıl ki Ford'un kendi serveti ve gücü onların istihdamına bağımlıysa; bu ilke ile Ford, işçileri de kendi fabrikasında istihdama bağımlı kılmaktadır (Bauman, 2005a: 32).

Taylorist üretim örgütlenmesi verimliliği yükseltecektir; buna bağlı olarak da üretim artacaktır. Üretim artışı, doğrusal oranda tüketimde de bir artışa ihtiyaç duymaktadır. Yani üretilen malların satın alınması gerekmektedir; ki bu üretilen malları karşılayacak bir talep artışı ve pazarın genişlemesini gerektirmektedir. Ford, Taylorist devrim ile elde edilen üretim artışının, talep tarafında aynı doğrultuda bir devrim ile karşılanmaması durumunda, etkili bir aşırı üretim krizine (*overproduction crisis*) yol açacağına farkındadır (Lipietz, 1992: 5). İşte, Henry Ford'un "8 saatlik iş günü karşılığında 5 dolar ücret" ilkesinin bir amacı da fabrikalarında çalışan işçilerin satın alma gücünü arttırarak, onları üretilen malların alıcısı durumuna getirmek ve böylece de pazarın üretime paralel büyüme sorununun üstesinden gelmektir.

'Fordizm' terimi, Belek'e göre bant tipindeki üretim örgütlenmesinden fazla bir şeydir. "Tüketim mallarının ticarileştirilmesini; dolayısıyla üretim ile tüketimin koordine edilmesini; tüketim kalıplarının kütleli tüketim malları üzerinden standardize edilmesini; tüketici kredilerinin sosyalizasyonunu da anlatmaktadır." (Belek, 1999: 169).

Ford'a göre, pazarın sürekli olarak genişleyip büyümesi için, işçilerin "yeterli" ücret alması ve kendilerine ayıracak bol zamanlarının olması gerekmektedir. Peki ama ya işçiler kazandıkları bu ücreti öngörüldüğü gibi harcamazlarsa ne olacaktır? Pazarda bir tüketici olmak yerine, kazandıkları para ile boş zamanlarını meyhanelerde içki içerek geçirirlerse? O halde sorun, işçilerin ücretlerini nasıl harcayacakları noktasına gelmektedir. Ford'un çözümlemesi aynı

zamanda belli bir yaşam biçimini de gerektirmektedir. “Ford, büyük korporasyonlar tarafından yönetilen *mutlu ve ileri* bir toplumsal düzenin işçilerin belli bir yaşam tarzını benimsemeleri ile gerçekleşeceğini düşünmektedir.” (Şaylan, 2002: 142). Büyük korporasyonlar, sadece üretim ile uğraşmakla kalmayacak aynı zamanda çalıştırdıkları insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini de öğreteceklerdir. Bunun sonucu Ford’a göre, mutlu, müreffeh ve uyumlu bir işçi sınıfı olacak ve böylece kapitalizme karşı sosyalizm tarafından yöneltilen tehditler de ortadan kalkmış olacaktır (2002: 143).

1920’lerde üretim yani pazarda arz hızla artarken talep aynı hızla artmamış ve bu dengesizlik giderek büyük bir bunalımın patlamasına yol açmıştır. Aslında, Marx ve Engels, “tüm burjuva toplumunun varlığını dönemsel yinelenmeleriyle her kezinde daha tehdit edici bir biçimde sorguya çeken” (Marx ve Engels, 1998: 17) krizlerin haberciliğini “*Komünist Manifesto*”da yapmışlardır. Marx ve Engels, krizin nedeninin aşırı üretim ya da eksik talep olduğunu şu şekilde belirtmektedirler, “bu bunalımlar sırasında, daha önceki bütün çağlarda saçmalık olarak görülecek bir salgın baş gösteriyor —aşırı üretim salgını.” (1998: 17). Bu dönemlerde, “burjuva toplumun koşulları, bu koşulların yarattığı zenginliği kucaklayamayacak denli dardır.” (1998: 17). Marx ve Engels’e göre burjuvazi, bu krizleri “bir yandan üretici güçlerin büyük kısmını zorla yok ederek; öte yandan yeni pazarlar ele geçirerek, ve eskilerini de daha derinliğine sömürerek” (1998: 17) aşmaktadır. “Yani, daha yaygın ve daha yıkıcı bunalımlar hazırlayarak, ve bunalımları önleyen araçları azaltarak.” (1998: 17).

1929 yılında tepe noktasına ulaşan Büyük Bunalımın görünümü, durgunluk ve hızla büyüyen işsizliktir. 1929 Bunalımı patladığında, Henry Ford durgunluğa rağmen işçi çıkarma yoluna gitmemiş; aksine işçi ücretlerini arttırmış ve böylece talebin yükseleceğini düşünmüştür. Aslında, Roosevelt *New Deal* aracılığıyla kapitalizmi kurtarmaya çalışırken, Ford’un tek başına yapmaya çalıştığını devlet müdahalesi aracılığı ile yapmaktadır. Ancak, kapitalizmin işleyiş yasalarının Ford’un korporasyonlarından daha güçlü olduğu ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak, Ford’un fabrikalarından da çok sayıda işçi çıkarılma durumunda kalınmış ve ücretler ciddi

ölçüde düşürülmüştür. Bunalım, ekonomiye bütünü ile devlet müdahalesini öngören Keynesyen çözümler ve bu çözümlere oturan yeniden yapılanma ile aşılabılmıştır.

1929 Bunalımı, hem kuramsal alanda (Keynesyen iktisat politikası), hem de uygulamada (refah devletinin oluşumu) büyük bir değişime yol açmıştır. Dünya piyasalarındaki rekabet, sermaye yoğunlaşması ve toplumsal parçalanma, müdahaleci refah devletinin gelişimini koşullamıştır. Devlet her alanda müdahaleci, düzenleyici, üretici işlevler üstlenmiştir. Bürokratik devlet yapısı ekonomik sürecin ve emek gücünün sürekliliğinin sağlanmasının temeli durumuna gelmiştir. Emek ile sermaye arasındaki sınıf ilişkilerinin düzenlenmesi ve işçi sınıfının kapitalist sisteme sosyal devlet formu ile entegrasyonu, devletin düzenleyici ve denetleyici müdahalesiyle sağlanabilmiştir (Belek, 1999: 251).

Bu süreçte, ideolojik boyutu büyük yaralar almış olmasına rağmen Fordist birikim rejimi, kapsamlı bir değişime girmeden varlığını sürdürmüştür. Refah devleti ile Fordist birikim rejimi belli bir uyumluluk içinde olmuştur –korporasyonlar, örgütlü emek ve devlet arasında kapsamlı bir uzlaşma devam etmiştir. Örgütlü emek sistem ile uzlaştırılmıştır; bu uzlaşma, kimi toplumlarda sosyal demokrat ya da sosyalist partilerin katkıları ile, kimi toplumlarda ise sendikalar aracılığı ile sağlanmıştır. Fordist ideolojiden gelen *refahı yüksek emekçi* kavramı mevcut birikim rejiminin meşruiyet temeli olmuştur. Sosyal refah harcamaları, Fordist üretim ve genişletilmiş yeniden üretimin istikrarını sağlamak için işlev gören tüketim kalıplarının oluşturulmasında kullanılmıştır. Böylece Fordist devlet, dağıtımın düzenlenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Belek'in ifadesiyle Fordist paradigmada, “sendikaların Fordist düzenlemeler içine entegre edildikleri ve sınıf savaşımının, gelir dağılımı savaşımı yönünde kanalize edildiği; işçi sınıfı bilincinin vatandaşlık bilinci biçimine dönüştürülmeye çalışıldığı; sınıf politikalarının gelir paylaşımı politikalarına indirgenmesini sağlayacak bir yönelim görülmektedir.” (Belek, 1999: 251).

(2) Fordizm ve Yeni Bir İnsan Tipi

Savaş sonrasında Fordizmi, yalnızca bir kitle üretimi sistemi olarak değil, daha çok bütünsel bir yaşam tarzı olarak ele alınmalıdır. İtalyan komünist önder Antonio Gramsci, “*Hapishane Defterleri*”nde Amerikanizm ve Fordizmin çok büyük bir hızla ve bilinçlilikle, “yeni bir işçi” ve “yeni tip bir insan” yaratma konusunda, bugüne kadar tanık olunan en büyük kolektif girişim olduğunu belirtmektedir. Gramsci’ye göre, yeni üretim yöntemleri ile özgül bir yaşam ve düşünce tarzı ayrılmaz bir bütündür. Bu alanların birinde düzenleme yapmadan, bir diğerinde başarıya ulaşmak mümkün değildir. Amerika’da çalışmanın rasyonelleştirilmesi ile yasaklar hiç şüphesiz birbiri ile bağlantılıdır. İşçilerin özel yaşamlarına ilişkin fabrika sahipleri tarafından yürütülen çalışmalar ve işçilerinin “ahlâk” değerlerini kontrol etmek için bazı firmalar tarafından yaratılan denetim/gözetim servisleri, yeni çalışma metotlarının gereklilikleridir (Gramsci, 1999: 597).

Ford gibi Amerikalı fabrika sahipleri işçinin “insanlık” ve “maneviyat”ı ile ilgilenmemektedirler. Çünkü bu insanlık ve maneviyat, işçinin kişiliğinin yaratılan nesneye tamamen yansıdığı ve sanat ile emek arasındaki ilişkinin hala güçlü olduğu zanaatkâr dönemlerde var olmaktadır. Ama yeni endüstriyalizmin savaştığı tam olarak da bu hümanizmdir. Örneğin, Taylorizm, kol emeği ile çalışmanın “insansal içeriği” arasında bir uçurum yaratmaktadır (Gramsci, 1999: 598, 599).

Ford, büyük şirketlerin elindeki gücün doğru uygulanması halinde yeni bir toplumun kolayca kurulabileceğine inanmaktadır. “8 saatlik iş günü karşılığında 5 dolar ücret” ilkesi ile hedeflenen yalnızca işçinin montaj hattı sisteminin gerektirdiği disipline uymasını sağlamak değildir. Uygulama aynı zamanda, işçilerin, büyük şirketler tarafından gittikçe daha büyük miktarlarda piyasaya sürülen kitle üretimi ürünlerini tüketmek için, yeterli bir gelire ve boş zamana sahip olmalarını hedeflemektedir. Bir başka deyişle, azalan çalışma saatleri ve artan ücretler işçileri, kitlesel üretimin gerektirdiği kitlesel tüketimi yapabilir hale getirmeyi amaçlamaktadır. Ancak bu, işçilerin artan ücretlerini doğru harcamayı bildikleri varsayımına dayanmaktadır. Bu nedenle Ford, 1916 yılında, kitle üretiminin yarattığı “yeni insan”ın sermayenin ihtiyaç ve beklentilerine uygun olabilmesini, ve bu

doğrultuda iyi bir aile hayatına ve rasyonel tüketim kalıbını uygulayacak kapasiteye sahip olmasını sağlamak amacıyla, çoğu göçmen olan işçilerin evlerine bir sosyal hizmet uzmanları ordusu göndermiştir (Harvey, 2003: 148).

Henry Ford, sermayenin ihtiyaç ve beklentilerine uygun, iyi bir aile hayatına sahip, akli başında, alkol tüketiminden kaçınan, rasyonel tüketim kalıbını uygulayacak bu “yeni insan”ı tasarlarırken (Harvey, 2003: 148), doğal olarak bir takım yasaklardan bahsetmektedir. Ford, bu düşüncelerine ilk kez 1929 yılında yayımlanan “*My Philosophy of Industry*”de (Ford, 2003) yer vermiştir. Örneğin yasakların yararlarından bahsettiği bölümde Henry Ford, Amerika’da likör ticaretinin ortadan kaldırılmasının, köleliğin ortadan kaldırılması kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır. Benzer bir şekilde tütün kullanımını da çok büyük kayıplara sebep olan bir uyuşturucu olarak gören Ford, sigaranın hem birey sağlığı, hem de sanayi için kötü olduğunu belirtmektedir. Sigara yasağı ile birlikte, işçilerin paralarının daha fazla oranda tasarruf olarak bankalara ya da eşlerinin cüzdanlarına gireceğini belirten Ford’a göre, böylelikle işçilerin aileleri ile geçirecek daha çok zamanları olacaktır. Etraflarını daha çok görececek, daha çok şey yapacak ve bu arada daha çok alışveriş yapacak zaman sahip olacaklardır (Ford, 2003: 14-18). Bu amaçla Ford, denetleyici bir kurul yardımı ile, çalışanlarının özel hayatlarına müdahale etmiş, çalışanlarının paralarını nasıl harcadıklarını ve nasıl yaşadıklarını kontrol etmiştir.

Açıkça görünmektedir ki, yeni endüstriyalizm tek eşlilikten yanadır. Bu yeni endüstriyalizm, bir işçi olarak erkeğin enerjisini düzensiz ve geçici cinsel tatmin peşinde koşarak har vurup harman savurmasını istememektedir. Çünkü, aşırıya kaçtığı bir gecenin ertesi günü işe giden bir çalışan, işi için faydasızdır. Kitleler üzerinde uygulanan bu doğrudan ve dolaylı baskı ve zorlamalar hiç şüphesiz sonuç üretecek ve temel özelliği tek eşlilik ve görece istikrar olmak zorunda olan yeni bir cinsel birlik formu ortaya çıkacaktır (Gramsci, 1999: 601).

Ford, montaj hattına dayanan üretim sistemini kurarken hemen hemen bütünüyle göçmen işçilere yaslanmıştır. Bunun dışında da, Fordizmin getirdiği olanaklardan herkes pay alamamaktadır. Fordist ücret pazarlığı, ekonominin belirli sektörleriyle ve istikrarlı talep artışının kitle üretimi teknolojisine geniş ölçekli

yatırım yapılarak karşılanabileceği belirli ulus-devletlerle sınırlıydı. Yüksek risk taşıyan kimi başka sektörler ise hala düşük ücretlere ve zayıf iş güvencesine dayanmaktaydı. İşgücü piyasaları kendi içinde (beyaz, erkek ve yüksek derecede sendikalaşmış bir işgücü ile ‘geri kalanlar’ arasında) bölünme eğilimi taşıyordu. Bunun sonucu olan eşitsizlikler, ciddi toplumsal gerilimler ve dışlanmışlarca oluşturulan güçlü toplumsal hareketler yaratmaktaydı. Bu hareketler, ırk, toplumsal cinsiyet ve etnik aidiyetin çoğu zaman kimin ayrıcalıklı istihdama erişebileceği ve kimin erişemeyeceği meselesinde belirleyici olması dolayısıyla daha da önem kazanıyordu. Harvey’e göre, “işgücünün kitle üretimi alanındaki ayrıcalıklı işlere giriş olanağı bulamayan geniş kesimleri için, aynı zamanda kitle tüketiminin göklere çıkarılan keyfinin kapıları da kapanmış oluyordu.” (Harvey, 2003: 161). 1960’lı yılların karşı kültür hareketlerinin eleştirileri ve eylemleri, dışlanmış azınlıkların hareketlerine ve insansızlaştırılmış bürokratik rasyonalitenin eleştirisine paralel düşüyordu.

Fordist birikim rejimi ile sosyal ilişkilerin pre-kapitalist formları ve geleneksel kültürün etkileri çözülmüştür (Belek, 1999: 250, 251). Bunların yerini paranın aracılık ettiği sosyal ilişkiler ve atomize bireylerden oluşan sosyal bir yapı; bir kitle toplumu almıştır. Bu organizasyonda, tüketim araçlarının ticarileşmesine bağlı olarak sosyal ilişkiler de ticarileşmiştir.

b. Post-Fordizm (Esnek Birikim)

1970’li yıllara gelindiğinde genel kâr hadlerinin düşmesi neticesinde, yeni ve evrensel bir bunalım ile karşılaşılmıştır.¹³³ Bu bunalım, esas olarak refah devletinin ya da kamu maliyesinin krizi olarak nitelenebilmektedir. Refah devleti uygulamaları ve gelişmiş siyasal demokrasi, kapitalist ekonomi içinde pazara karşı bir kumanda

¹³³ Aslında, 1960’lardan bu yana, sisteminin çözülmekte olduğunu gösteren başka işaretler de görülmüştü, ama bunlar ya daha zayıftı ya da yalnızca birkaç ülke ile sınırlıydı: Grev ve lokavt eylemlerinin artışı; işverenler, sendikalar ve hükümet arasındaki “uyumlu eylem”in çöküşü; üretkenlikteki büyümenin gevşeyişi; yükselen enflasyon oranları; doların altına bağlanmasından vazgeçilmesi ve oynak kur mübadelesi oranlarına geçilmesiyle ortaya çıkan uluslararası dengesizlikler (Wagner, 1996: 179). 1960’ların sonlarında başlayan ve 1970’lerde üst noktasına ulaşan tahsisat pratiklerindeki değişimler, birçok toplumsal uzlaşımın çökmesi olarak betimlenebilir: işçi-işveren ilişkilerinin düzenlenmesine dair “antlaşma”nın bozulması, ulusal bir tüketime dayalı ekonomi geliştirilmesi doğrultusundaki Keynesyen konsensüsün aşınması, örgütsel kuralların yeniden şekillendirilmesi, vb.

ekonomisi alanını ortaya çıkarmıştır. Demokratikleşme ile beraber bu kumanda alanı, pazarın aleyhine giderek genişlemiştir. Bu gelişmenin kaçınılmaz sonuçlarından biri, kâr hadlerinin düşmesidir ve sonuç olarak giderek derinleşen bunalım Fordist birikim rejiminin iflasına yol açmıştır.¹³⁴ Bunalım, birikim rejiminin yapısal deformasyonundan kaynaklanan yapısal bir krizdir; bu durumda yeni bir birikim sisteminin koşullarının yaratılması gerekmektedir. Daha önceki bunalımlarında olduğu gibi, kapitalizm, bir yeniden yapılanma ile bunalımı aşmaya çalışmıştır ve çalışmaktadır.

Krizin nedeni, kapitalizmin artı-değer sömürsünde, kâr oranının artışı sağlamaya yönelik mekanizmalarının tıkanması ve kâr hadlerindeki düşme olarak tanımlandığında; yeniden yapılanmanın amacı ve dolayısıyla krizi aşmanın yolu da, bu tıkanıklıkların aşılması ve kâr hadlerinin yükseltilmesi olacaktır. Kâr hadleri, kumanda ekonomisinin bir başka deyişle Keynezyen refah devleti uygulamalarının, pazarın aleyhine genişlemesi nedeniyle düşme eğilimi gösterdiğine göre; yeniden yapılanma, kumanda ekonomisi alanının daraltılması yönünde olacaktır. Yeniden yapılanma sürecinin anahtar kavramları olan ve 1980’li – 1990’lı yıllara damgasını vuran, özelleştirme ve deregülasyon, bu doğrultuda kumanda ekonomisi alanını hızla daraltmaya yönelik düzenlemelerdir.¹³⁵ Ulusal devletin, ekonomik alanının daraltılması ve hatta marjinalleştirilmesi anlamına gelen küreselleşme de, bu sürece eşlik eden temel uygulamalardan bir diğeridir. Tüm bu düzenleme ve uygulamaların “tarafsız, mekanik ve içeriksiz birer ekonomik politika dönüşümleri olarak

¹³⁴ Düzenleme Okulu’na göre, Fordizm’in krizinde etkisi olan eğilimler şunlardır: “1) Fordizm’in teknik ve işçi direnişi gibi sosyal kısıtlılıklara bağlı olarak, üretkenlik artışıdaki düşme. 2) Kütleli üretimin yaygınlaşması sonucunda uluslararası rekabetin kızışması ve maliyetleri minimize etmek mantığıyla sürdürülen kütleli üretim paradigmasının iflas etmesi. 3) Sosyal harcamaların artışı. 4) Tüketici eğilimlerinin çeşitlenmesi sonucunda kütleli üretim yöntemlerinin bu yeni gelişen eğilimlerin tatmininde yetersiz kalması. Tüm bunların yanı sıra, nüfusun yaşlanması, emekli sayısının önemli derecede artışı, nüfusun tıbbi gereksiniminin artışı gibi demografik etkenlerin de Fordizm’in krizinde rol oynadığı belirtilmektedir.” (Aktaran, Belek, 1999: 253, 254).

¹³⁵ 1960’lı yıllarda devletin güçlü ve “her şeye muktedir” olduğu düşünülüyordu. Devletin, toplum hakkında gerekli tüm bilgiyi edinebileceği ve gerektiğinde topluma düzenleyici ve uyumlulaştırıcı bir tarzda müdahale etme yeteneğine sahip olduğu düşünülüyordu. Oysa 1990’lı yıllarla birlikte devlet imgesi dönüşüm geçirmiştir. Dönüşümün simgesi haline gelen deregülasyon, kuralsızlaştırma ve özelleştirme gibi düzenlemeler, devletin müdahale alanını daraltma amaçlı uygulamalardır. Devlet bundan böyle her şeyi bilen düzenleyici ve önder değil; daha ziyade bir ortak ve arabulucudur. Devlet artık birçok alanda hüküm verme ve düzenleme haklarını elinden çıkarmıştır. Siyasaların kapsamı, tanımlanması ve icra edilmesi açılarından, her şeyi kapsayan müdahaleci devlet modelinin berraklığı yitip gitmiş ve yerini kamusal ve özel düzenleme arasındaki sınırların dağınıklığından oluşan yeni bir duruma bırakmıştır (Wagner, 1996: 191, 192).

nitelenmesi olanaksızdır. Ekonomik ilişkiler alanında ortaya çıkmış gözükten bu dönüşümler, aynı zamanda toplumsal, kültürel ve politik alanlara da derin bir biçimde yansımış, radikal değişimleri ifade etmektedir.” (Şaylan, 2002: 147).

1965 ile 1973 arasındaki dönemde, Fordizmin ve Keynesçiliğin, kapitalizmin çelişkilerini denetim altında tutmalarının olanaksızlığı giderek daha belirgin hale gelmekte idi. Bunun nedeni sistemin ortak özelliği olan ‘katılık’ı. Sorunlar, kitle üretimi sistemlerine yapılan uzun vadeli ve geniş ölçekli sabit sermaye yatırımlarının, tasarımda esnekliği büyük ölçüde engelleyen katılığın; işgücü piyasalarının, emek dağılımının ve iş sözleşmelerinin katılığın kaynaklanmaktaydı (Harvey, 2003: 165). Harvey’e göre, Fordist-Keynezyen sistemin, 1973’ten itibaren çöküşü, “süratli değişim, çalkantı ve belirsizlik içeren bir dönemin açılması anlamına gelmiştir.” (2003: 146). Bu dönemde, daha ‘esnek’ emek süreçlerine ve piyasalara, daha yüksek coğrafi akışkanlığa ve tüketim kalıplarında hızlı değişikliklere dayanan yeni üretim ve pazarlama sistemleri, yeni bir birikim rejimi nitelemesini gündeme getirmiştir.

(1) Birikim Rejimi ve Üretim Yöntemi Olarak Post-Fordizm

Kapitalizmin yeniden yapılanma süreci ile yeni bir bilimsel-teknolojik devrimin ortaya çıkışı hemen hemen eş zamanlı gelişmelerdir. Bilişim ve iletişim alanlarında odaklaşan mikroelektronikteki teknolojik devrim, *üretim yapısını* ciddi ölçekte değiştirmiştir. Bilgi üretimi ve bilginin düzenlenmesi en önemli üretim alanı haline gelirken hem emek hem de sermaye açısından azımsanmayacak verimlilik artışları gündeme gelmiştir (Şaylan, 2002: 148). Teknolojik devrim ile üretim birimlerinin esnekliği başat bir özellik haline gelmiş ve Fordist birikim rejimi işlevselliğini yitirmeye başlamıştır. Post-Fordizm olarak adlandırılan yeni birikim rejimi, “*esnek*” *üretim sistemi ve birikim rejimi* olarak tanımlanabilmektedir.

Teknolojik devrim ile birlikte, sadece birikim rejimi değil, emek ve sermaye de değişime uğramıştır. Post-Fordist süreçte, hem emek, hem sermaye hem de üretim ileri ölçüde esnekleşmiştir. Küçük ve esnek üretim örgütlenmeleri, bir taraftan emeğin ileri ölçüde uzmanlaşmasını gerektirirken, diğer taraftan da ciddi bir işsizlik sorununu gündeme getirmiştir (Ercan, 2003: 113, 114). Emeğin sürekli olarak

eğitilmesi ve çok vasıflı hale gelmesi temel bir toplumsal gereksinme haline gelirken, bu durum teknolojik gelişmenin çıktısı sayılabilecek işsizlik sorununa çözüm teşkil etmemektedir. Bilişim ve iletişim alanındaki gelişmeler, finansman sermaye ile üretici sermaye arasındaki bağlantıların zayıflamasına ve finansman sermayesinin giderek bağımsız ve başat hale gelerek dünya ölçeğinde olağanüstü bir hareketlilik kazanmasına yol açmıştır. Küreselleşme olarak tanımlanan bu süreç, finansman sermayesinin kârını maksimize etmeye yönelik hareketliliğine bağılı olarak, dünyayı tek ve bütünleşmiş bir ekonomi haline getirmesini ifade etmektedir.

Post-Fordizmin en temel özellikleri şu şekilde sıralanabilir; mikroelektronik teknolojilerle oluşturulan yeni üretim organizasyonları (üretim ve emeğin post-Taylorist organizasyonuna geçiş), “*esnek*” üretim teknikleri, küçük işletmelerin yaygınlaşması, istihdam biçimlerinde düzensizleşme, sendikaların toplumsal işlevinde azalma, (ulusal düzeyli toplu pazarlık sisteminin parçalanması anlamına gelen) yeni emek / sermaye ilişkilerinin gelişmesi, devlet müdahalelerinde azalma ve böylece sosyal devlet formunun gerilemesi, sosyal güvenlik sistemlerinin parçalanması, üretici ile tüketici arasındaki ilişkilerin “*esnekleşmesi*”, hizmet sektörünün ve tarımın endüstrileşmesi, tüketim eğilimlerinin farklılaşması sonucunda bireyselleşme (Belek, 1999: 249, 255, 256).

Sennett’e göre “*esneklik*”¹³⁶, “kapitalizmin üzerindeki laneti silmenin başka bir yolu olarak” kullanılmaktadır. “Katı bürokrasi biçimlerini eleştiren ve risk almaya vurgu yapan esnekliğin, insanlara kendi yaşamlarını şekillendirmede daha fazla özgürlük tanıdığı” söylenmektedir. Ne var ki, yeni düzen sadece geçmişin yürürlükten kaldırılmış kurallarının yerine yeni kontrol biçimlerini geçirmektedir (Sennett, 2008: 10).

Post-Fordist birikim rejimi ile yeniden yapılanan dünya kapitalizminde, daha önceki dönemlere özgü emek ve sermaye arasındaki güç dengesi, emeğin aleyhinde, kapsamlı bir biçimde değişime uğramakta ve emeğin sermaye üzerindeki denetimi ve

¹³⁶ “*Esneklik*” (*flexibility*) sözcüğü İngilizce’ye 15. yüzyılda girmiştir. Sözcük asıl anlamını, rüzgârda eğilen ağaç dallarının tekrar eski konumunu almasından almaktadır. Esneklik kelimesi, ağacın eğilip düzelme gücünü, formunun rüzgârda sınanmasını ve eski haline dönmesini ifade etmektedir. Bu bağlamda ideal olarak esnek insan davranışının da, tıpkı ağaç dalı gibi aynı elastik güce sahip olması ve değişen koşullara uyum sağlaması gerekir (Sennett, 2008: 47).

yönlendirmesi giderek marjinalleşmektedir. Üretimdeki yeni emek ve teknoloji örgütlenmelerine eşlik eden yeni emek / sermaye ilişki biçimleri, bir bütün olarak sendikaların kitlesel gücünü önemli ölçüde aşındırmış ve sendikaların emek / sermaye ilişkilerinde devreden çıkarılmasına yönelik olarak bilinçli bir operasyon yürütülmüştür. Sendikal gücün zayıflaması, hem küçük işyerlerinin yaygınlaştırılmasına¹³⁷, hem düzensiz istihdam biçimlerinin kullanılmasına, hem de sendikalaşmanın yüksek olduğu üretim sektörlerinin parçalanmasına bağlanmaktadır. Daha önceden sendikal gelenekleri olmayan bölgelerde esnek birikim odaklarının kurulması ve bu yeni bölgelerde yetiştirilen geriletici norm ve uygulamaların eski merkezlere ithali, örgütlü işçi hareketinin altındaki zemini kaydırmaktaydı.

Aslında, post-Fordist sistemin temel amaçlarından birisi, sermayenin organik bileşimindeki artışın neden olduğu ortalama kâr oranlarındaki düşüş eğiliminin durdurulabilmesi için emek maliyetlerinin düşürülmesidir. Bunun uygulanabilmesi için de örgütlü emeğin zayıf olması gerekmektedir. İşletme ve onun çıkarlarıyla uyumlu, ancak kendi sınıf çıkarlarıyla ilişkisiz ve sendikal örgütlülükten kopuk bir emek kolektivizminin yaratılması bu süreçte özellikle önem kazanmaktadır. Her türlü düzensiz istihdam biçiminin, sendikasızlaştırma çabalarının, sosyal güvenlik sistemlerinin dağıtılmasının, kısacası her türlü emek yanlısı politikaya tahammülsüzlüğün nedeni tam olarak budur (Belek, 1999: 257).

“Postfordist devlet, Fordist devletin tersine talep yönünü değil; arz yönünü organize etmeye yönelir. “Esnek” arz yönlü stratejilerle üretimdeki rijiditeleri gidermeye çalışır ve sosyal harcamaları kısıtlamak için de talep yönünde yeni rijiditeler inşa eder. (...) Sermayenin devletten beklediği işlevler değişmiş; ancak kesinlikle sonlanmamıştır. Devletin kapitalist sistemdeki sınıfsal rolü de değişmemiştir.” (Belek, 1999: 257, 258).

¹³⁷ Sendika türü işçi sınıfı örgütlenmelerini ayakta tutan özellik, işçilerin fabrikalara yığılmasıdır; çünkü sendikaların aile ve ev içi çalışma sistemlerinde nüfuz elde etmeleri çok güçtür. Küçük işletmeler, aileye dayalı (*patriyarkal*) ya da paternalist (himayeci) işyerleri gibi eski çalışma sistemlerinin sistem tarafından benimsenmesinin dikkate değer avantajlarından biri, bunların işçi sınıfı örgütlenmesini zayıflatarak sınıf mücadelesinin nesnel temelini dönüştürmesidir. “Sınıf bilinci artık sermaye ile emek arasındaki düz sınıf ilişkilerinden türemez; hiyerarşik olarak düzenlenmiş toplumsal ilişkilere dayalı bir akrabalık ya da klan benzeri sistem çerçevesinde, aileler arasında çatışmaların ve güç mücadelelerinin karışık alanında gelişmek zorundadır. Fabrikada kapitalist sömürüye karşı mücadele etmek, çokuluslu sermayeye fason çalışan bir ev içi atölyede aile emeğini yüksek derecede disiplinli ve rekabet gücüne sahip hale getirmeyi hedefleyen bir baba ya da amca ile mücadele etmekten çok farklıdır.” (Harvey, 2003: 177).

(2) Post-Fordist Toplum Yapısı

“Ekonomik örgütlenme ve yapılanma sorunlarına önemli bir gönderme yapmakla birlikte”, Hall’a göre post-Fordizmin “daha geniş bir toplumsal ve kültürel önemi olduğu açıktır” (Hall, 1995: 108). Bu nedenle post-Fordizm, kişisel tüketim yoluyla bireysel tercihlerin maksimizasyonuna olduğu kadar, daha büyük toplumsal parçalanmaya ve çoğulculuğa, eski kolektif dayanışma ve yekvücut kimliklerin zayıflamasına ve yeni kimliklerin ortaya çıkışına da işaret etmektedir (1995: 108).

Post-Fordist toplum kuramları, modernist-Fordist emek düzenleme ve toplum yapılarındaki temel kurumların sarsıldığı ve onların yerini esnek yapı ve ilişkilerin aldığı bir bütünselliktir. Bu süreçte bir yandan emek gücü esnekleştirilirken; diğer yandan da sözleşme dışı uygulamalar, ücretlerin düzensizleştirilmesi, gelir kayıpları, yönetimi emek lehine sınırlayan kuralların kaldırılması gibi uygulamalar emek gücünü güvencesizleştirmektedir.

“*Esnekleşme*” ile anlatılmak istenen bir yandan istihdam biçimlerinde ortaya çıkan değişiklikler, öte yandan ise emeğin değişik biçimlerde örgütlenmesine yönelik olarak geliştirilen ve emek gücünün beceri bileşiminin yeniden belirlenmesi şeklindeki değişikliklerdir. Bunun yanı sıra “esnekleşme” teknoloji ve teknolojinin kullanım biçimleri için de söz konusudur. Teknolojinin yeni örgütlenme biçimlerinin emek gücünün niteliklerinde genel olarak yükselmeyi koşulladığı belirtilmektedir. Böylece, teknolojiye ve emek gücündeki “esnekleşme” birbirini tamamlayan süreçlerdir (Belek, 1999: 191).

Aglietta, emek örgütlenmesinin bu aşamasını *neo-Fordizm* olarak tanımlamakta; süreci betimleyen iki ilkenin otomasyon ve amaçların rekonpozisyonu olduğunu belirtmektedir. Amaçların rekonpozisyonu, emek gücünün beceri bileşiminin yeniden belirlenmesine karşılık gelmekte ve otomasyonun sürekli geliştirildiği ortamda anlam kazanmaktadır. Neo-Fordist üretim sürecinde kesinlik artmış, üretim zamanı kısalmış ve beceriye gereksinim emek gücünün önemli bir bölümü için elimine edilmiştir. Böylece, otomatizasyon aynı zamanda emek gücünün becerisizleştirilmesi ile birlikte gerçekleşmektedir. Neo-Fordizm’in işçi sınıfı üzerindeki bir diğer etkisi, işçi sınıfı konsantrasyonunun

azalmasıdır. Aglietta'ya göre bu gelişme, son yıllarda işçi sınıfının militan savaşım potansiyelinin düşmesine önemli bir etkidir (Aglietta, 2000: 122-130).

İşçi sınıfı özdeşleşmesi ya da ulusal özdeşleşme gibi kolektif kimlikler, örgütlü modernliğin yapı taşları olmuştur (Wagner, 1996: 178). İşçi sınıfı düşüncesi işçi mücadeleleri esnasında geliştirilmiş ve çalışan nüfusun büyük bir kısmına kimlik sağlamıştı (1996: 116). Örgütlü modernlik, kolektif özdeşleşmeler ile yükselirken, özellikle iki savaş arasındaki dönem boyunca, atomistik bireylerin oluşturduğu bir toplum düşüncesi yerine, daha sınıf, kültür ya da etnik temelli kolektif siyasal birim nosyonları kurulmuştur (1996: 107).

Örgütlü modernliğin sona erdiği 1970'lerin üzerinde yükseldiği temel kavram ise “*esneklik*” olmuştur. Bu noktada esneklik, sadece teknolojinin ya da istihdam biçimlerinin değil; işçinin sınıfına olan bağlarının da esnetilmesi içermektedir. Bauman'ın deyişiyle; “emek piyasası aşırı katıdır; esnetilmesi gerekir. Bunun anlamı emeğin yumuşak ve uysal, hamur gibi kolayca yoğrulabilir, kesilebilir ve ezilebilir ve kendisine ne yapılırsa yapılsın hiçbir direniş gösteremez hale getirilmesidir.” (Bauman, 2006: 118).

Toffler, üretim sürecine giren “*esnekliğin*” sendikal ve siyasal yığınsallıktan kurtulmuş bir işçi sınıfı tipi yarattığını belirtmiştir. Bunlar yaratıcılığa önem veren, öbür insanlardan farklı yanlarıyla övünen, başarı peşinde koşan insanlardır. Başarı arayışı, ortak değerlerin değil, bireysel potansiyellerin geliştirilmesi kaygısını öne çıkarmaktadır (Aktaran, Belek, 1999: 133). Aslında sendikaların devre dışı bırakılması, sermaye tarafından yönetilen bir sınıf operasyonudur.¹³⁸ Bugün bütün dünyada sendikalar düşüş halindedir. Bunun nedeni uluslararası rekabetin yoğunlaşmasıdır. Rekabet artışı emeğin ucuzlatılması baskısını yaratmakta, işçi sınıfı buna direnemediği ölçüde de sendikaların gücü kırılmaktadır. Böylece, sendikalaşma

¹³⁸ Sendikaları zayıflatan nedenler arasında (evde çalışma, tele çalışma, yarı süreli çalışma, geçici çalışma gibi) esnek istihdam modelleri, esnek istihdama bağlı olarak sürekli, düzenli ve belirli bir mekanda çalışan işçi sayısının azalması, işçilerin çalışma mekanlarında ortaya çıkan dağınıklık, bireysel sözleşme olanakları, hizmet sektörünün genişlemesine karşılık geleneksel olarak sendika üyelik oranının yüksek olduğu sanayi sektörünün daralması ve mavi yakalılarının oranındaki azalma, patronların sendikaları zayıflatmak amaçlı baskıları, taşeronlaşma ve hükümetlerin çıkardıkları yeni sendika karşıtı yasalar sayılabilir (Belek, 2004: 201, 202).

oranlarının düşmesi sermayenin kâr oranını arttıran bir etki yaratmaktadır (Belek, 2004: 201).

Sendikaların gücünün gerilemesi, beyaz erkek işçi sektörünün tekel sektörü piyasalarındaki özel gücünü azaltmıştır. Ancak bu durum, siyahlar, kadınlar, her türden etnik azınlıklar gibi o piyasalardan dışlanmış olanların bu beyaz erkek işçiler ile eşitlendiği anlamına gelmemektedir. Esnek üretime geçişe damgasını vuran olgulardan biri, kadınların işgücü piyasalarında ve emek süreçlerindeki rolünde bir devrim olmuştur. Hiç de ilerici olmayan bu devrim ile, işgücü piyasalarının yeni yapısı kadınların emek gücünü yarım zaman temelinde sövmeyi çok daha kolay hale getirmektedir (Harvey, 2003: 175-177). Post-Fordist üretim sürecinde, üretim ortamında kadın emek gücünün oranı artmaktadır. Ancak bu gelişmeye eşlik eden bir diğer olgu, becerisiz işlerdeki artışta kadın emek gücü payının, becerili olarak nitelenen profesyonel ve yarı profesyonel mesleklerdeki artışta geçerli olan kadın emek gücü payından fazla oluşudur. Ayrıca, becerisiz işlerdeki kadın yoğunlaşması göçmenler ve azınlıklar üzerinden olmaktadır. Emek gücünün feminizasyonu ile birlikte, kadın emek gücünün becerisiz işlere itilmesi sürecinde belirleyici olan gücün sosyal ilişkiler olduğu belirtilmektedir. Halen geçerli olan bu ilişkiler nedeniyle, kadına yeni teknolojilerin kullanıldığı ortamda gelişme hakkı tanınmamaktadır. Bu durumda “kadın emek gücünün istihdamdaki artışını, cinsiyet düzlemindeki eşitsizlikleri çözen değil; tam tersine bu eşitsizlikleri yeni üretim paradigması içinde yapıllaştıran bir gelişme olarak kabul etmek gerekmektedir.” (Belek, 1999: 208).

Yeni teknolojiler ve bunların zekice kullanımı, yoksullaşan işçi kitlelerinin devrimci birliğine yol açmamakta; ama işçilerin çıkarlarının çeşitliliğine uygun olarak, çok farklı biçimlerde hareket eden, kısmi-sınıfsal parçalanma ve bölünmelere yol açmaktadır (Gorz, 2007: 125). Çalışmanın rasyonalizasyonu ve teknikleştirilmesi, aslında kapitalizmin ilk ortaya çıkışıyla birlikte başlamış ve çalışma yeterli bir toplumsal bütünleşme sağlamaktan adım adım uzaklaşmıştır. Toplumsal olarak gerekli çalışma hacminin azalması bu evrimi hızlandırmış ve toplumsal parçalanmayı şiddetlendirmiştir. İster işsizlik, toplumun ekonomik yaşantısının dışına itilme; isterse de genel olarak çalışma sürelerinin kısaltılması biçiminde olsun, ortaya çıkan olgu iktisadi anlamda çalışmaya dayalı toplumun

krizidir. Bu kriz, bireyselleşmeye yol açmakta ve insanları, çalışmalarının dışında başka yerde kimlik ve toplumsal aidiyet kaynakları aramak zorunda bırakmaktadır (2007: 129).

Ayrıca Gorz, yeni emek gücünün yabancılaşma ölçütleri dışına çıkamadığını belirtmektedir. Çünkü ‘yeni’ denilen emek gücünün de kendi ürettikleri ile hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Teknolojideki gelişme ve işbölümü, üreticiyi –yani emeği, yaptığı işin amacını bilemeyeceği ölçüde üründen ayırmaktadır. Bu, doğrudan doğruya üretim sürecinin bütünü üzerindeki kontrolsüzlükten kaynaklanan bir olgudur ve bu yönü ile kapitalist üretim ilişkilerinde herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Emek gücü yine üretim sürecinin belli ve dar bir bölümüne sınırlı etkinlikler göstermektedir; üretimin planlanması, değiştirilmesi süreçlerinde kontrole sahip değildir (Gorz, 2007: 105, 115).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÜRESEL DÖNÜŞÜM VE KİMLİK SİYASETİ

I. KÜRESELLEŞME VE ULUS-DEVLETİN DÖNÜŞÜMÜ

20. yüzyılın son çeyreğinde dünya toplumları açısından sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel alanda köklü değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Bu süreci açıklamak ve hemen hemen yaşamımızın her alanındaki değişimi ifade etmek için öne çıkan kavram ise “küreselleşme”¹³⁹ olmuştur.

A. Küreselleşme Olgusu

Küreselleşme; ülkeler arasında mal, hizmet, uluslararası sermaye akımları ve teknolojik gelişimin hızlı bir şekilde artmasını ve serbestleşmesini ve bunlar sonucu ortaya çıkan ekonomik gelişmeyi ifade etmektedir. Aynı zamanda da, ekonomik, finansal, siyasal, sosyal, çevresel, kültürel ve ulusal bağlantılar aracılığı ile kıtaları birbirine bağlayan bir ağ olarak tanımlanmaktadır. Küreselleşme kavramı, yalnızca ulusaşırı aktörler tarafından yön verilen ve ulus-devletleri aşındıran bir süreci tanımlamakla kalmayıp; aynı zamanda ulus-devlet üzerine bir hegemonya siyaseti uygulamaya yönelik bir politik-ideolojik eğilimi ve toplumların karşılıklı bağımlılık ağlarının vücut verdiği “dünya toplumu” gibi sosyolojik bir oluşumu da resmetmektedir. Bu süreçte, yerel olayların binlerce kilometre ötede yaşanan olaylar tarafından şekillendirilmesiyle, dünya çapında sosyal ilişkiler artmakta (Giddens, 1998: 21) ve dünyanın bir “küresel köy”e (McLuhan, 2001) dönüştürülmesi hedeflenmektedir. Ulaşım ve iletişim teknolojilerindeki¹⁴⁰ değişim küreselleşmenin

¹³⁹Latince “*globus*” (küre) sözcüğünden türeyen küreselleşme, İngilizce’ye “*global*” sözcüğü ile aktarılmış ve literatüre “*globalization*” olarak geçmiştir. Dünyanın birçok diline İngilizce’den geçmiş olmasına rağmen, 1990’ların başına kadar “*globalization/küreselleşme*” sözcüğüne İngilizce sözlüklerde rastlanılmamaktadır (Başkaya, 2005: 325).

¹⁴⁰ Teknoloji alanında yaşanan baş döndürücü gelişmeler, küreselleşme sürecinin olmazsa olmaz unsuru olarak ele alınabilir. Bilimsel gelişmeler aracılığı ile hem bireysel, hem de toplumsal anlamda güç, emek ya da sermaye temellinde değil, bilgi ekseninde şekillenmekte; ulaşım ve iletişim

maddi temelini oluştururken; tek bir küresel kültür ve egemenliği sermayenin tekelinde olan tek bir küresel pazar anlayışı küreselleşmenin pratiksel hedeflerini oluşturmaktadır.

Yerkürenin gittikçe daha fazla parçasının kapitalist pazar ağına çekilmesi olarak tanımlanabilen küreselleşme, elbette ki yeni bir olgu deęildir¹⁴¹, sadece yeni bir terimdir¹⁴². 15. yüzyılın sonunda İşpanyol ve Portekizlilerin, Batı'nın dünyanın geri kalanı ile karşılaşmasını/çatışmasını başlatmasından beri devam etmektedir.¹⁴³ “Mali sistemlerin yeni entegrasyonu, üretim ve tüketimin uluslararası kılınması, global haberleşme ağlarının yayılması –her ne kadar ayırt edici olsa da– sadece, uzun tarihsel bir süreçte varılan son safhadır.” (Hall, 1993: 54).

alanındaki baş döndürücü gelişmeler de zaman ve mekân sınırlarını anlamsız hale getirmektedir. Toplumsal hayatta bilgi ve uzmanlığın en önemli üretim faktörü haline gelmesine (bilgi devrimi) bağlı olarak, yeni bir toplumsal yapının (bilgi toplumu) doğduğu kabul edilmektedir. Bu süreçte bilgi, insanın ve toplumların en büyük ve en önemli sermayesi haline gelmiş; bilgiye dayalı sektörler (hizmet sektörü), kârlılık ve verimlilikte sanayi (imalat) sektörünün önüne geçmiştir (Giddens, 2000b: 556). Bugünkü küreselleşme evresinin bu denli derin ve hızlı yaşanmasının temel sebebi ulaşım ve iletişim teknolojisindeki büyük gelişmelerdir. Son yirmi yılda iletişim ve ulaşım teknolojilerinde sağlanan hız, yaygınlık ve ucuzluk dünyayı küçülterek, zaman ve mesafe algısını değiştirmiştir.

¹⁴¹ Aslında, küreselleşme, dünyamıza yeni giren bir olgu değildir; beş-altı yüzyıllık birikimsel bir sürecin ürünüdür. “Bu sürecin başlangıcı olarak; düşünsel boyutta, on beşinci yüzyılın başlarında Batı'nın Ortaçağ'dan çıkışıyla birlikte birey ve insanlık düşüncesinin gelişmesi; coğrafi boyutta, on beşinci yüzyılın sonlarında Yeni Dünya'nın keşfi; maddi boyutta ise, on altıncı yüzyılda kapitalist dünya ekonomisinin kurulması alınabilir” (Özyurt, 2005: 29, 30). 1800'lerin ortalarından 1920'lerin sonlarına kadar benzer bir küreselleşme süreci yaşanmıştır. Hatta, bugünün küreselleşmesinde sermayeye tanınan ancak emeğe tanınmayan serbesti bu ilk küreselleşme devresinde şaşırtıcı bir biçimde mevcuttur. Bu dönemdeki göç hareketleri çok fazladır. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce ülkeler, savaş zamanları hariç, seyahat için pasaport talep etmemekteydiler. Söz konusu süreç, I. Dünya Savaşı, 1917 Sovyet Devrimi ve 1929 Büyük Bunalımı ile büyük darbe yemiş ve Soğuk Savaş döneminde tamamen donmuştur (Tözüm, 2002: 155). Ayrıca, henüz XIV. yüzyılın sonlarında uluslararası faaliyette bulunan 150 kadar İtalyan bankasının varlığı (Hirst ve Thompson, 2003: 45), XVII. yüzyıla gelindiğinde dünyanın hemen her yerinde şubeleri bulunan Batılı büyük finans guruplarının dünyayı saran bir finansal ilişkiler ağını kurmuş olmaları, vergi toplama güç ve kapasiteleri son derece sınırlı olan birçok Avrupa ülkesinin bu finans kurumlarına borçlu oluşu sınır aşan finansal ilişkilerin çok da yeni olmadığını ortaya koyan örneklerdir.

¹⁴² Küreselleşme teriminin bilimsel literatürdeki kullanımını oldukça yenidir. 1960'larda McLuhan, iletişim alanındaki gelişmeleri değerlendirirken dünyanın “küresel bir köy”e dönuştüğünü söylemiştir; ancak 1980'lere kadar terim dağınlık ve sürekli olmayan bir biçimde kullanılmış; gördüğü ilgi iletişim çalışmalarıyla sınırlı kalmıştır. 1980'lerin ikinci yarısından itibaren küreselleşme terimine ilgi artmış, 1990'larda ise “moda bir deyim” haline gelmiştir (Özyurt, 2005: 22).

¹⁴³ Küreselleşmenin insanlığın tarihiyle yaşıt olduğu görüşü, küreselleşmenin başlangıcı hususunda ortaya atılan başlıca tezlerdendir. Ancak bu konuda genel kabul gören ve daha gerçekçi olan görüş ise, coğrafi keşifler ve giderek kurumsallaşan sömürgeciliğin yaşandığı 16. yüzyılı, küreselleşmenin başlangıcı olarak esas alan yaklaşımdır. Bu çağda hem ekonomik faaliyetler yerellikten çıkmış, hem de devletler ve kültürler arası ilişki ve etkileşimler giderek güçlenmiştir.

16. yüzyılda yoğunlaşan ve küreselleşmenin temelleri olarak ifade edilebilecek dönemden günümüze, iki küreselleşme dalgasının yaşandığı söylenebilir. Birinci dalga, sınır aşan ekonomik ilişkilerdeki yoğunlaşmayı içeren ve 19. yüzyılın ikinci yarısında başlayıp I. Dünya Savaşına kadar süren dönemi kapsamaktadır. Birinci küreselleşme dalgasının altında, devrin süper gücü olan İngiltere'nin serbest ticaret rejimine geçiş kararı ve bunu yaygınlaştırma çabaları yatmaktadır. Ekonomisi hızla büyümekte olan İngiltere'nin bu açılımında, (elektriğin, motorlu araçların keşfi, buhar gücüyle çalışan büyük gemilerin kullanılmaya başlanması, telgraf ve demiryolu şebekelerinin kurulması gibi) teknolojiadaki gelişmelerin ticaret açısından yeni ufuklar açtığını fark etmesinin etkisi büyüktür. İkinci dalga ise 20. yüzyılın ikinci yarısından beri sürmekte olan, asıl dinamiğini *teknolojik gelişmelerin*¹⁴⁴ teşkil ettiği, ekonomi merkezli olmakla birlikte sosyal, kültürel ve siyasal anlamda işbirliği ve yakınlaşmayı da kapsayan süreçtir. Bu dalganın, 1970'li yıllarla birlikte derinleşip hız kazanmasında, teknolojik gelişmelerin yanı sıra, *neoliberalizmin* ve gelişmemiş ülkelerle, eski komünist ülkelerin serbest ekonomiye geçmiş olmasının büyük etkisi olmuştur (Yılmaz, 2004: 36, 37).

İki küreselleşme dönemi arasında benzerliklere rağmen, önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Birinci küreselleşme dönemi belki çok yoğundu, ancak gelişmekte olan pek çok ülkeyi dışarıda bırakmaktaydı. O günün koşullarına göre belki büyük ölçekliydii, ancak mutlak olarak bakıldığında bugüne kıyasla çok küçüktü. İkinci küreselleşme döneminde ise uluslararası ticaret hacmi hızla artmıştır. İki dönem arasındaki asıl farklılık ve gelişme, sermaye akımlarında gözlenmektedir. 1900'lerde gelişmiş ülkelere gelişmekte olan ülkelere özel sermaye akışı yüz milyon

¹⁴⁴ Cem Somel: "Teknolojik gelişme ile küreselleşmenin ilişkisi nedir?" diye sormakta ve bu soruyu şu şekilde cevaplamaktadır: "Teknolojik gelişme, ülkeler arası mal taşımacılığını süratlendirmekte ve ucuzlatmaktadır. Teknolojik buluşlar iletişimi sürekli hızlandırmakta, kolaylaştırmakta, ucuzlatmaktadır. Taşımacılığın ve iletişimin ucuzlaması ve süratlenmesi, sınaî üretimin çeşitli aşamalarını başka ülkelerde gerçekleştirmeyi mümkün kılmaktadır. Bunlar doğrudur. Ancak bu ucuzlatan ve hızlandıran teknolojik gelişmelerin mal hareketlerini artmaya *zorlaması*, ülkeler arası yatırımları artmaya *icbar etmesi* söz konusu değildir. Öyle ise küreselleşmeyi sürükleyen nedir? Kapitalizm çağında, beşyüz yıldır ülkeler arası mal ve sermaye hareketlerinin artışı sürükleyen, *kâr güdüsüdür*. Bu güdü ile hareket eden şirketler teknolojinin verdiği yeni imkânlardan yararlanarak ticaret ve yatırım faaliyetlerini genişletmeye ve yaymaya çalışmaktadır." (Somel, 2002: 200).

dolarlarla ölçülmekte iken; 1997’de gelişmiş ülkelerden yükselen piyasalara doğru özel sermaye akışı 215 milyar doları bulmuştur (Tözüm, 2002: 156).

Hutchinson, küreselleşmenin modern bir devrimci gelişme olarak değil, tekrarlayan ve evrimci bir süreç olarak görülmesi gerektiğini belirtir (Hutchinson, 2008: 82). Kimi düşünürler ise (Marshall Hodgson gibi), küresel bir uygarlık olarak İslamın Hıristiyan Avrupa’yı önelediğini belirterek, küreselleşmenin ne ‘Batılı’ niteliklerle, ne de ‘evrenselleşme’ ile bir tutulacağını ileri sürmektedir (2008: 82).

Boratav’a göre ise küreselleşme, “bu yüzyılın başlarında bilimsel terminolojiye girmiş olan emperyalizmin kendisidir. Ancak terimin değişmesi, bir ideolojik amaç içermektedir. Emperyalizm denen olguya saygınlık kazandırma, emperyalizm karşısında çaresizlik yaratma çabasıdır.” (Boratav, 1996: 21). Benzer bir şekilde Gülalp de, olumsuz bir anlam çağrıştıran ve ancak ona karşı koyanlar tarafından suçlama amacıyla kullanılan “*emperyalizm*” sözcüğünün yerini, yaygın olarak, nötr, hatta olumlu içerik taşıyan “küreselleşme” sözcüğünün aldığını belirtmektedir (Gülalp, 2003: 123).

Dünyanın bir “bütün” olarak somut yapılanması anlamında ve “hepimizin tek bir dünyada yaşadığımız teziyle ilintili” (Giddens, 2000: 3) olarak küreselleşme, esas itibarıyla öncü toplumların kültür kodlarının mutlaka ulaşılması gereken hedefler haline getirilmesi ve homojenleşmeyi amaçlayan bir tahakküm süreci şeklinde işlemektedir. Pierre Bourdieu’nun ifadesiyle: “Bir parola, bir şiar vazifesi gören bu sözcük (*globalization*/küreselleşme), tikel çıkarları, ekonomik ve siyasal yönden başat güçlerin özellikle de ABD’nin özgül geleneklerini evrenselleştirmeye, en uyarlarına gelen ekonomik ve kültürel modeli dünyanın tamamına yaymaya yönelik meşrulaştırıcı bir kılıftır.” (Aktaran, Resnick, 2010: 326). Armand Mattelart’a göre ise: “Latince kökenli bütün dillerde bir eşine rastladığımız dünyasallaşma aslen coğrafi boyutla sınırlı iken İngilizce’den gelen ‘küreselleşme’, dünyayı bir sistem, örgütlenecek bir bütünlük olarak gören coğrafi-ekonomik stratejilerin bakış açısını ifade eder açıkça. Yeryüzünü eşgüdümsel örgütlenme anlayışını yansıtır.” (Aktaran, Resnick, 2010: 327).

Benzer bir şekilde Bauman da, küreselleşmenin özü itibariyle egemen güçlerin yani Batı'nın çıkarlarına hizmet ettiğini söylemektedir. Bauman'a göre küreselleşme, belli bir yöne –Batı'ya– kaymakta ve tek taraflı ilişkiler ağı kurmaktadır. Her ne kadar küreselleşme ile birlikte dünyanın hep birlikte döndüğü vurgulansa da, bu süreç özünde bütünsellikten uzaktır; hatta tam aksine parçalayıcı ve tahrip edicidir (Bauman, 2006: 8). “Aslında, küreselleşme bir paradokstur: Çok az sayıda insana çok büyük faydalar sağlarken, dünya nüfusunun üçte ikisini dışarıda bırakır ya da kenara iter.” (2006: 83). O halde Avrupa merkezli bir söylem olan ve gelişmiş ülkeler tarafından başlatılan küreselleşme, özü itibari ile kendini ekonomik, sosyal ve düşünsel olarak az gelişmiş ülkelere empoze eden bir süreçtir. Bu süreç toplumları bir yandan *tektipleştirmekte ve birleştirmekte*; öte yandan da *bölmekte ve parçalamaktadır*. Bauman'ın ifadesi ile: “Küreselleşme ne kadar birleştirirse o kadar böler; birleştirirken böler; yerkürenin tek tipliliğini teşvik etme nedenleriyle bölme nedenleri özdeştir.” (2006: 8).

19. yüzyıldan itibaren özgürleştirici özünü kaybeden kapitalist modernleşme, küreselleşme olarak tanımlanan bu yeni dönemde, “sürekli olarak gelişme, sürekli olarak pazar mantığı ile üretkenlik, etkinlik ve rasyonellik adına yerel/ulusal ekonomilere değdiği noktada hem onları homojenleştirmekte, hem de artan uluslararası rekabet karşısında her geçen gün yerel değişkenler dolayımında etkinlik ve kârlılık adına farklılaşmakta, heterojenleşmekte”dir (Ercan, 2003: 118, 119).

Marx ve Engels, “*Komünist Parti Manifestosu*”nda kâr peşinde koşan kapitalizmin üretimi dünya sathına yaymak isteyeceği ve kültürel olarak da dünyayı birleştirme çabası içine girebileceğinden bahsetmektedir:

“Burjuvazi, dünya pazarını sömürüsüyle, her ülkedeki üretime ve tüketime kozmopolit bir nitelik verdi. Gericileri derin kedere boğarak, sanayinin ayakları altından, üzerinde durmakta olduğu ulusal temeli çekip aldı. Eskiden kurulmuş bütün ulusal sanayiler yıkıldılar ve hâlâ da her gün yıkılıyorlar. Bunlar, kurulmaları bütün uygar uluslar için bir ölüm-kalım sorunu haline gelen yeni sanayiler tarafından, artık yerli hammaddeleri değil, en ücra bölgelerden getirilen hammaddeleri işleyen ve ürünleri yalnızca ülke içinde değil, yeryüzünün her kesiminde tüketilen sanayiler tarafından yerlerinden ediliyorlar. Ülkenin üretimiyle karşılanan eski gereksinimlerin yerini, karşılanmaları uzak ülkelerin ve iklimlerin ürünlerini gerektiren yeni

gereksinimler alıyor. Eski yerel ve ulusal yalıtım ve kendine-yeterliğin yerini, ulusların çok yönlü karşılıklı-ilişkileri, evrensel karşılıklı-bağımlılığı alıyor. Ve maddi üretimde olan, zihinsel üretimde de oluyor. Tek tek ulusların zihinsel yaratıları, ortak mülk haline geliyor. Ulusal tek yanlılık ve darkafalılık giderek olanaksızlaşıyor ve sayısız ulusal ve yerel yazınlardan ortaya bir dünya yazını çıkıyor.” (Marx ve Engels, 1998: 14, 15).

Aristoteles'ten Marx'a kadar siyasetin tanımını yapan kuramcılar, iktidar ilişkileri ile çıkar dağıtımı ya da bölüşüm arasındaki belirleyici ilişkileri temel almışlardır. Bu noktada Bauman, küreselleşmenin gücün/iktidarın siyasetten ayrılmasına, buna bağlı olarak da devletin zayıflayarak düzenleyici ve toplum oluşturuocu rolünü kaybetmesine neden olduğunu belirtmektedir (Bauman, 2006: 69). Şaylan'a göre;

“(...) yeniden yapılanma süreci içinde ulusal devletin, finansal sermayenin özgür hareketi üzerinde denetimi marjinalleşmiş ise ve bölüşüm esas olarak pazar mekanizmasına bırakılmışsa siyasetin anlamını yeniden tanımlamak gerekecektir. Çünkü, siyaset ya da iktidar ilişkileri, en azından 'kimin neyi, ne kadar ve nasıl aldığı belirleyen' bir süreç olmaktan çıkmış bulunmaktadır.” (Şaylan, 2002: 303).

O halde, küreselleşme sürecinin sadece kapitalist üretim tarzı değil; modernite, devlet sistemi ve kapitalist üretim tarzı arasında mekânsal ve zamansal olarak kurulmuş olan “*eklemlenme ilişkisi*” olduğu söylenebilir. Bu eklemlenme ilişkisinde her bir olgu diğerleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu için, aralarındaki etkileşim, karşılıklı bir etkileşimdir (Keyman, 2002: 53).

Küreselleşme, toplumsal karar vermede karar odaklarının ulusal sınırlar dışına çıkması anlamına gelmektedir. Kuşkusuz, Birleşmiş Milletler, NATO, Avrupa Birliği ya da IMF gibi ulus-devlet üstü kuruluşlar uzun bir süreden beri vardır ve ulusal devletleri bağlayan kararlar verebilmektedirler. Ancak küreselleşme, ulusal sınırlar dışında verilen kararların niceliğinde ciddi bir artışı ifade etmektedir. Küreselleşme ile birlikte uluslararası örgütlerin, uluslararası sistemin etkili aktörleri haline geldiği görülmektedir. Siyasal, askeri, ekonomik, sosyal, kültürel ve beşeri alanlarda uluslararası örgütlerin sayı ve etkinlikleri giderek artmakta; yetki alanları ulus-devletler aleyhine hızla genişlemektedir. Bunun yanı sıra daha da önemli olan

bir diğerk gelişme de; sosyal, siyasal, ekonomik kararların alınmasında etkili olabilen büyük şirket ve sivil toplum örgütlerinin de yeni aktörler olarak uluslararası sistemde boy göstermeye başlamasıdır. Siyasal kararların alınmasında devlet dışı aktörlerin bu kadar etkili olduğu bir dönem, daha önce yaşanmamıştır.

Küreselleşme kuramcılarına göre, teknoloji ve iletişimdeki ilerlemeler farklı nüfuslar arasındaki temasları o kadar yoğunlaştırmıştır ki; zaman ve mekânı, yerellik algısını dönüştürerek, insan topluluklarını birbirine yaklaştırmıştır (Hutchinson, 2008: 80). Bu düşünürlere göre, Anderson'un bahsettiği “*matbaa kapitalizmi*” nasıl ulusları yarattıysa, “*elektronik kapitalizm*” de günümüzde ulus-ötesi oluşumları doğuracak; ulusal inşaya ön ayak olmuş iletişimsel süreçlerin aynısı, yarın ulus-devletin yok oluşuna yol açacaktır (Dieckhoff ve Jaffrelot, 2010b: 337).

“Küreselleşme düşüncesinin somut görünümleri, örgütlü kapitalizmin sonu ve esnek birikimin ortaya çıkışı ile üretim tarzında önemli değişiklikleri” içermektedir (Keyman, 2000: 26; Keyman, 2002: 33).¹⁴⁵ O halde, yeni ekonomik düzenin temeldeki öğretisi, bütün ülkelerin tek pazar oluşturmak üzere dünya pazarıyla bütünleşmesi ve mal/hizmet/sermaye hareketlerinin tam serbestleşmesi ile küreselleşmenin gerçekleşmesidir. Bu amaçla küreselleşmenin olmazsa olmaz kuralları vardır: özel sektörü ekonomik büyümenin temel motoru haline getirmek, enflasyon oranını düşük tutmak ve fiyat istikrarını sağlamak, devlet bürokrasisini küçültmek, bütçe fazlası sağlamasa bile olabildiğince dengeli bir bütçe yürütmek, ithal ürünler üzerindeki gümrük tarifelerini kaldırmak veya düşürmek, kotalardan ve yerel tekellerden kurtulmak, ihracatı arttırmak, devlete ait sanayi kuruluşlarını ve kamu iktisadi teşebbüslerini özelleştirmek, sermaye piyasalarını serbestleştirmek, para birimini konvertibl hale getirmek, ülkedeki sektörleri ve hisse senedi / tahvil piyasalarını doğrudan yabancı yatırıma açmak, rekabeti arttırmak üzere ekonomideki

¹⁴⁵ John Urry, *Örgütlü Kapitalizmin Sonu* başlıklı yazısında, 1970'den itibaren bir kapitalist örgütsüzleşme sürecinin canlılık kazandığını belirtmekte ve örgütsüzleşmenin nedenlerini incelemektedir. Konu ile ilgili ayrıntılı inceleme için bkz. (Urry, 1995: 95-104).

kamusal düzenlemeleri azaltmak, bankacılık ve telekomünikasyon sistemlerini özel mülkiyete ve rekabete açmak (Tözüm, 2002: 152).¹⁴⁶

Küreselleşmenin bu olmazsa olmaz kuralları, 1980’li yılların başında evrensel bir model olarak IMF ve Dünya Bankası aracılığı ile uygulanmaya konulmuş ve yapısal uyum politikalarıyla çevre ülkelerde adım adım gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.¹⁴⁷ Bu çerçevede küreselleşmiş kapitalizm, eşitsiz ve dengesiz bir ekonomik gelişmeyi de beraberinde getirerek, dünya ölçeğinde merkez ülkeler ile çevre ülkeler arasında eşitsizliği yeniden üretme eğilimindedir. Merkez ülkelerin teknolojide, medya ve iletişimde, dünya finans pazarlarında, gezegenin doğal kaynaklarının kullanımında ve kitlesel yok etme silahları üzerinde sahip oldukları tekeller, çevre ülkeler ile aralarındaki uçurumu giderek büyümektedir.¹⁴⁸ Neticede tek yanlı ekonomik bağımlılık her geçen gün giderek artmaktadır.

Batı merkezli küreselleşme sürecinin kutuplaştırıcı yapısı, dünya genelinde eşitsizlikleri körüklemektedir. “Küreselleşme, çok az insanın refah yolunda hızla ilerlediği, büyük bir çoğunluğun ise sefalet içinde yaşamaya mahkûm edildiği bir ‘kazananlar ve kaybedenler dünyası’ yaratmıştır” (Giddens, 2000: 27). Bu süreçte oluşturulan IMF, Dünya Bankası ve Dünya Ticaret Örgütü gibi kurumlar da, çevre ülkeleri sisteme bağlayarak ve merkez-çevre kutuplaşmasını derinleştirerek, dünyadaki eşitsizlikleri körüklemektedir.

¹⁴⁶ Dikkat edilirse siyasal alana ait olan bu değişikliklerin de temelinde ekonomik değişimin olması, küreselleşmenin “ekonomi ağırlıklı” bir süreç olduğunun göstergeleridir. Dolayısıyla hem siyasal hem de kültürel küreselleşme, esas itibarıyla sermayenin küreselleşmesinin sonuçlarıdır denilebilir.

¹⁴⁷ Gelişmekte olan ülkeler karşısında birlikte hareket eden IMF ve Dünya Bankası, yardımlarını isteyen ülkelere “yapısal uyum programları” adı altında ekonomik programlar dayatmaktadır. Dayatılan bu programlar ile ülkelerin yapı ve kurumlarında değişiklik talep eden IMF ve Dünya Bankası, gelişmekte olan ülkelerin üzerinde kontrolü tam olarak ele geçirmiştir. IMF’nin verdiği kredilerin kaynağı olan merkez ülkeler, kurumun yönetim kurulunda egemenliğe ve istediği kararları çıkartabilme gücüne sahiptir. IMF’den kredi almak durumunda kalan çevre ülkeler ne kadar güç durumda ise, IMF’nin dayatma gücü de o kadar artar. Bunun nedeni, oy ağırlığına sahip üyelerinin sermayesini artan rizikolara karşı koruma zorunda olmasıdır (Kazgan, 2002: 117). Bu bağlamda IMF, “merkez”in politikalarını “çevre”ye dayatmada işlev gören, çok önemli bir uluslararası ekonomik örgüttür.

¹⁴⁸ İstatistiklere göre, dünya nüfusunun en yoksul beşte biri ile en zengin beşte biri arasında 1960’da 30 kat olan fark 2004 yılı itibarıyla 82 kata çıkmış (Yılmaz, 2004: 111), dünya nüfusunun en yoksul beşte birinin küresel gelirdeki payı ise 1989-1998 aralığında % 2.3’ten % 1.4’e düşmüştür (Giddens, 2000: 27).

Küreselleşmeye ilişkin çok farklı tanımlamalar, nitelemeler ve bakış açıları bulunmaktadır.¹⁴⁹ Kimileri için küreselleşme olarak görülen şey, diğerleri için yerelleşme anlamına gelmekte; bu süreç kimileri için yeni bir özgürlüğü tanımlarken, diğerleri için ise boyunduruk altına alma anlamına gelebilmektedir (Bauman, 2006: 9). Aslında sosyal bilimler içinde yer alan birçok kavramda olduğu gibi, küreselleşmenin tanımı da, kavramı ele alanların bakış açılarına göre farklılaşmaktadır. Yandaşlarına (yani *küreselcilere*) göre küreselleşme; ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel değerlerin ve bu değerler çerçevesinde oluşmuş birimlerin, ulusal sınırlar dışına taşarak dünya geneline yayılması; ülkeler arasındaki her türlü ilişkinin yaygınlaşması ve yoğunlaşmasıdır. Ülkeler arasındaki fiziksel ve ekonomik farklılıkların törpülenmesi anlamını taşıyan küreselleşme, bu anlayışa göre, teknoloji ve iletişimde meydana gelen büyük değişimlerin bir ürünü olarak dünya toplumlarını bütünleştirmiştir. Yandaşları kavramı, çağdaşlaşma, gelişme, demokratikleşme, bireysel özgürlüklerin artması ve dünya ticaretinin gelişmesi ile eşanlamli olarak kullanmaktadır (Oran, 2001: 3).

Karşıtlarına (yani *anti-küreselcilere*) göre ise küreselleşme, Soğuk Savaş döneminden sonra, Batı'nın zaferini yeni bir açılımla dünyaya yaymasıdır. Uluslararası sermayenin egemenliği kayıtsız şartsız hale gelmekte ve dünya ölçeğinde tekelleşmektedir. Dolayısıyla küreselleşmeyi “emperyalizmin yeni yüzü” olarak tanımlamak mümkündür. Dünyadaki gelir dağılımı korkunç bozulmaktadır ve aynen 19. yüzyılın ikinci yarısındaki emperyalizm döneminde olduğu gibi, bu durum daha kesin biçimde sömürgeleştirilmesine yol açarak, az gelişmiş bölgelerin aleyhine işleyecektir.¹⁵⁰ Demokrasi, insan hakları gibi kavramlar ise; iç dinamikler sonucu

¹⁴⁹ Ulus-devletin küreselleşme karşısındaki konumunu ele alan yaklaşımlar David Held ve arkadaşları tarafından “kuşkucular” (*skeptical*), “aşırı küreselleşmeciler” (*hyperglobalist*), ve “dönüşümcüler” (*transformationalist*) şeklinde sınıflandırılmaktadır. Kuşkuculara göre küreselleşme ulus-devleti ve ulusallığı zayıflatmakta ve dolayısıyla ulusları uluslararası sermayenin hegemonyasına sokmaktadır. Aşırı küreselleşmecilere göre küreselleşme dünyanın geleceği için zorunlu bir sonuçtur ve küresel yeni dünya düzeninin olanaklarından yararlanılması gerekmektedir. Dönüşümcüler ise küreselleşmeye karşı ya da taraf olmadıkları gibi, diğer iki yaklaşımın temel tezlerini de reddeder ve küreselleşmenin ulusal hükümetlerin gücünü yeniden yapılandığı ileri sürerler (Held vd, 1999: 3-10).

¹⁵⁰ Küreselleşme ve özellikle de yabancı yatırımların etkisine dair ekonomistlerin çoğunun kabul ettiği iki nokta bulunmaktadır: Birincisi, ülkeler arasında kişi başına düşen gelir farkı yoksul ülkeler aleyhine artarken, zengin kulübün durumu daha iyiye gitmektedir. İkincisi ise, bu sürecin gelişmekte olan ülkelerdeki gelir dağılımını bozmasıdır. Açık bir şekilde görülmektedir ki, küreselleşmenin kaymağı, büyük oranda zenginler kulübünün elinde kalmaktadır (Özdemir, 2002: 216).

ortaya çıkmadıkları her durumda ve coğrafyada, hem azınlıklar ile çoğunluklar arasında, hem de ülke içindeki gruplar arasında daha fazla çatışmalara yol açmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Ayrıca tüm bu kavramlar, Batılı devletler tarafından, az gelişmiş devletlerin içişlerine müdahale etmek amacıyla araçsallaştırılabilmektedir. Küreselleşmenin başlıca sloganı olan “Yeni Dünya Düzeni” ise, tam anlamıyla bir düzensizliğin¹⁵¹ ve hatta kaosun ifadesidir (Oran, 2001: 3).

Küreselleşme tartışmalarına ışık tutması açısından bazı yanılgılara değinmek faydalı olacaktır. Birinci yanlgı, küreselleşme olgusunun kapitalist sermaye birikimi ile ilişkilendirilmeksizin ele alınması ve küreselleşme sürecinin sonuçlarının teknolojik gelişmenin sonucu olarak değerlendirilmesidir. Böylece özgül koşullar sonucu oluşan toplumsal tarih, bir teknolojik determinizme indirgenmektedir. İkinci temel yanlgı, tarihsel arka planı göz ardı edilerek, küreselleşmenin yeni bir olgu gibi tanımlanmasıdır. Oysa ekonomik ilişkiler, uluslararasılaşan ticaret ve sermaye birikimi açısından değerlendirildiğinde, küreselleşmenin yeni bir olgu olmadığı, kapitalizmin devamı ve yeni bir aşaması olduğu görülmektedir. Üçüncü yanlgı ise, küreselleşmenin her ülkeyi benzer bir biçimde etkilemekte olduğu ve tarafların yararına işlediği kabulüne ilişkindir. Çünkü bu süreçten etkilenen ülkeler hiçbir açıdan eşit olmamakla birlikte, genel bir değerlendirme sonucunda sürecin merkez ülkelerin¹⁵² lehinde, ama çevre ülkelerin aleyhinde sonuçlar doğurduğu söylenebilir.

UNCTAD’ın 1997 yılında yayımladığı “Ticaret ve Kalkınma Raporu”na göre; “1965 yılında G7 ülkelerinin kişi başına düşen gelir düzeyi, en yoksul 7 ülkenin gelir düzeyinin 20 katı iken, 1995’te 39 katına çıkmıştır. Bir başka karşılaştırmaya göre ise 1820 yılında en zengin 20 ülkedeki kişi başına düşen gelir en yoksul 20 ülkedeki kişi başına gelirin 3 katı iken, bu oran 1870 yılında 7 kata, 1913’te 11 kata, 1950’de 35 kata, 1973’te 44 kata, 1992’de 72 kata çıkmıştır.” (Aktaran, Akkaya, 2008: 171). Akkaya’ya göre, “150 yılda kat edilen mesafenin, küreselleşme adı verilen yirmi yıllık süreçte bir çırpıda yaşanmış olması yoksullaştırmanın boyutlarını göstermesi açısından oldukça önemlidir.” (2008: 171).

¹⁵¹ Küreselleşme fikrinden çıkan en derin anlam, dünya meselelerinin belirsiz, kuralsız ve kendi başına buyruk doğasıdır. Bauman’a göre, bu haliyle küreselleşme, birçoklarının iddia ettiği gibi bir “yeni dünya düzeni” değil; “yeni dünya düzensizliği”dir. Çünkü günümüzde ne devletlerin, ne toplumların, ne de bireylerin geleceği ile ilgili öngöründe bulunmak mümkündür (Bauman, 2006: 68, 69).

¹⁵² Merkezde oluşan iki kutuplu bir dünyayı betimlemek için kullanılan *bağımlılık teorisinin* kuramcıları arasında Andre Gunder Frank, Samir Amin, Paul Baran gibi sosyal bilimciler yer almaktadır. Bu düşünürlerden Samir Amin, dünya ekonomik sistemini iki parçaya ayırarak incelemektedir; merkez sistemleri ve çevre sistemleri. Merkez sisteminde üretim kitlesel tüketime yöneliktir. Emek ile sermaye arasındaki çelişkiyi en az düzeye indirecek toplumsal bir anlaşma kurulmuş durumdadır. Merkez sistemleri kendi iç dinamiklerini kurmayı başarmıştır, kendine yeterlidir ve dış etkenlerden etkilenmemektedir. Buna karşılık, çevre ekonomileri merkezin ihtiyaçlarını karşılama işlevi üstlenmiştir, bunu da ihracat aracılığı ile yapmaktadır. Burada üretilen artı-değer, çeşitli şekillerde merkez ülkelere aktarılmaktadır. Düşük ücret politikalarının uygulandığı

Öte yandan, küreselleşmenin etkileri sadece ülkeler arasında farklılaşmakla kalmamakta; aynı ülkedeki farklı toplumsal, kültürel kesimler ve bölgeler de bu süreçten farklı farklı etkilenebilmektedir. Bir diğer temel yanılgı, küreselleşmenin zaman/mekân sıkışması olarak ifade edilen bir küresel “*bütünleşme*” ile, farklılıkların belirginleştiği bir “*yerelleşme*”yi içerdiği düşüncesidir. Bu konudaki yanılgı, “evrensel” olma konusunda farklı tarafların tüm yerelliklerinin gerçekleşme şansının eşdeğer olduğu biçimindedir (Erbaş, 2000: 124-126).

Günümüzde kapitalizmin, şeklinde ve biçiminde değişimler olsa da, mantığının ve amacının değişmediğini ve hala varlığını sürdürdüğünü vurgulayan Tabb, kapitalizmin farklı bir adla, küreselleşme adı ile karşımıza çıktığını belirtmektedir. Kapitalizmin yeni formu olan küreselleşmenin farklı şekillerde algılanmasını, Tabb şu şekilde ifade etmektedir (Tabb, 2002: 18):

“İnsanların içinde yaşadıkları düzeni anlamaya çalışmaları bir grup körün bir fili tanımaya çalışmasını anlatan eski öyküyü hatırlatır. Söz konusu fil, kapitalizmdir-hayatımıza giren varlığı öylesine büyüktür ki, karşısında kişisel deneyimlerimizle edindiğimiz bilgi, her biri yakaladığı parçadan filin ne olduğunu anladığını sanan körlerin durumuna benzer: Bir tanesi kollarını filin bacağına dolar ve fil denilen şeyin bir ağaç kütüğünden ibaret olduğunu söyler. İkincisi devasa gövdesine dokunur ve ‘bu eski kalenin duvarlarının sağlam ve kalın olduğunu’ bildirir. Bir başkası kuyruğunu yakalamıştır ve filin kalın bir organ olduğunu güvenle ilan eder. Kulağına dokunan bir başkası ise bir çengel bitkisinin dev yaprağını tanımıştır. Her biri, kendi kişisel ve yerel deneyimiyle edindiği bilgiyle bir bütün olarak fili anlamış olduğundan emindir. Ve tabi ki, sırtında yolculuk edenlerin filin doğası hakkındaki deneyimleri, ayakları altında ezilenlerinkinden bütünüyle farklıdır. Filin kendisi ise duygudan, ahlaktan ve vicdandan yoksundur.

Yeni kapitalizm yeni bir bin yılın başında aldığı şekilsiz biçimiyle kalmıştır. Onun hakkındaki görüşümüz de henüz tamamlanmıştır. (...) Çünkü devasa filimiz doğasının temel unsurlarını korusa da, hatta bu unsurlar dramatik dönüşümleri boyunca değişmeden kalmış olsa da sürekli şekil değiştiriyor gibi görünmektedir. Öyleki başkalarının ağzında sürekli bir yaratık haline gelmekte, aynı hayvan olduğu

bu ülkelerde, üst sınıflar lüks tüketime yönlendirilirken, alt kesimler çok ciddi yaşamsal zorluklar içindedirler. Bunun için çevredeki yoksulluk imtiyazlı sınıfları beslemektedir. Merkez ülkeler, çevre ülkelerdeki hammadde ve besin kaynaklarını sömürmekte; bu sömürde, egemen güçler gücüne güç katarken, çevre ülkeler yoksullaşmakta ve güçsüzleşmektedir (Amin, 1999).

anlaşılmamaktadır. Yirminci yüzyılın başlarındaki tartışmanın ana konusu, artık yeni ve farklı bir kılıkta ortaya çıkan bir yaratığın o eski fil olduğunun anlaşılmasıdır.”

O halde mal, hizmet ve sermayenin uluslararası dolaşım hızının artması ve bir nevi uluslararasılaşması olarak tanımlayabileceğimiz küreselleşme süreci, her ne kadar 20. yüzyılın ürünüymüş gibi algılsa da, aslında sadece kapitalizmin yeni bir aşaması olmaktan ibarettir. Ancak farklı ve yeni bir olgu olarak algılanmasında, küreselleşmenin felsefi dayanağını teşkil eden “*postmodernizm*”in de büyük rolü vardır. Tek ve mutlak gerçekliği kabul etmeyen yapısı ile postmodernizm; düzen karşısında esnekliği, homojenlik karşısında heterojenliği, bütünsellik karşısında *parçacıllaşmayı*, determinizm karşısında rastlantısallığı yüceltmektedir. Günümüzde meta anlatıların reddedildiği, kavramların muğlâklaştırıldığı ve tüm gerçekliklerin gerçekdışı gibi sunulmaya çalışıldığı bir dünyada yaşamaktayız.

Postmodern toplumsal teorilere göre, gelişmiş toplumlarda modern toplumun karakteristikleri olan kitlesel üretim tarzı, müdahaleci devlet anlayışı ve tam istihdam gibi özellikler İkinci Dünya Savaşı sonrasında giderek kaybolmaya başlamıştır. Mal ekonomisinden hizmet ekonomisine geçişle birlikte, toplumsal yapı da derinden etkilenmiştir ve yeni toplumsal yapı “*sanayi ötesi toplum*”, “*bilgi toplumu*” gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Postmodern toplumsal teorilerin ortak noktasını, modernitenin bütünleştirici toplumsal teorilerine karşı çıkış ve müdahaleci siyasetin reddi oluşturmaktadır (Kellner, 2000: 368). Postmodernizm müdahaleci ve farklılıkları yok etmeyi amaçlayan siyaset anlayışının yerine; farklılıkların tanınması temelinde yükselen yeni bir çoğulcu siyaset anlayışını, “*radikal demokrasi*”yi önermektedir. Bu noktada postmodern toplum teorilerinde dile getirilen değişiklik ve önerilerin *neoliberal* siyasal ve ekonomik ilkelerle paralellik arz etmekte olduğuna; temel taşı çokkültürlülük ve bireysellik olan radikal demokrasi kavramının da, bütüncül yaklaşımların küreselleşme ile beraber hızla gözden düşmesine paralel olarak geliştiğine dikkati çekmek gerekmektedir. Toplumsal anlamda güvenliği ve huzuru temel hedef edinen, iç-dış güvenlik meselelerinin yanı sıra, ekonomik ve sosyal güvence konularını fazlaca önemseyen eski siyaset paradigması yerini, bireysel hayat kalitesinin yükseltilmesi ve bireysel özgürlüklerin arttırılmasını önceleyen bir siyaset anlayışına bırakmaktadır.

Değişimin hızının ve etkilerinin inanılmaz boyutlara vardığı günümüzde, bu süreci yaşayan bireyler için gelecek birçok açıdan büyük belirsizlik ve güvensizlikler içermektedir. İnsanları güvensizlik ve ümitsizliğe iten, korku ve risk yaratan gelişmelerin başında; ulusal ve evrensel düzeyde ekonomik adaletsizliğin (gelir dağılımında dengesizliğin) giderek artması, geniş kapsamlı ekonomik krizlerin görülmesi, hizmet sektörünün ön plana geçişine paralel olarak çoğu iş alanının ve mesleğin geleceğini görememesi, sosyal devlet anlayışının terk edilmesi, kültürel anlamda milli kimlik ve değerler aşınırken insanların belirsizlik ve güvensizliği yenmek için buralara sığınmaya çalışmalarının yol açtığı kimlik sorunları gösterilebilir (Koray, 2004). Değişimin hızı ve belirsizliği nedeniyle artan güvensizlik algılamasının, (otorite, aile, din ve ulus gibi) toplumsal değer ve kurumlara daha sıkı sarılma eğilimi ile birlikte muhafazakârlığın yükselişine katkıda bulunduğu söylenebilir.

Küreselleşme, kurduğu iletişim ağlarıyla, göreceli iktidar ilişkileri ile hayatımızın birçok yönünü etkilemektedir. Bir yandan dünyanın ticaret ve finans resimlerini yeniden inşa ederken, diğer yandan da kimlik bilincini en yerel ve kişisel düzeylerde yeniden tanımlamaktadır. Küreselleşme insanların kendilerini, çocuklarının hayat alanlarını, etnik kimliklerini ve “öteki”ni¹⁵³ yeniden tanımlamalarına yol açarak, çoğul kimlikleri değişikliğe uğratmaktadır.

Bu noktada, postmodernizmin farklılıkları ve “öteki”ni yücelten tutumunun, küreselleşme üzerindeki etkisine değinmek gerekmektedir. Bütüncül yaklaşımlara karşı olan postmodernizm, çoğulculuğu ve farklılığı önemli bir değer olarak ortaya koymaktadır. Postmodernitenin farklılıkları tektipleştirmeyi reddeden tutumu, modernitenin savunduğu homojenliğin önemli sonucu olan “ulus” esaslı toplumsal yapılanma biçimini tehdit eder boyuttadır. Bu yapıyla, küreselleşmeci söylemlerin düşünsel altyapısını oluşturan postmodernizm, ulus fikri karşısında, etnik topluluklara, çoğulcu yapılara ve ulus-üstü kimliklere sıcak bakmaktadır.

¹⁵³ Said’e göre, “gelişmiş toplumlarda da, gelişmekte olan toplumlarda da üç aşağı beş yukarı aynı şeyle karşılaşıyorsunuz. Daima bir Öteki var; hükümet, beyaz adam, IMF, Dünya Bankası, CIA, vb. Yani belirli bir anlamda, küreselcilikle yerel milliyetçiliklerin gelişmesi, birbirine yaslanıyor.” (Aktaran, Ercan, 2003: 224).

Felsefi temelini postmodernizmin oluşturduğu küreselleşme de, türdeşleşmeden çok farklılaşma üreten, doğası gereği dinamik bir süreçtir. Küreselleşmenin olumlu olumsuz tüm yönleriyle toplumsal yaşama gitgide daha fazla yansıdığı günümüzde, bu sürecin ortaya çıkardığı gelişmelerden biri de, farklılıkların daha fazla vurgulanmasıdır. Bireye ve mensup olduğu gruba ait özellikler, etnik, dinsel, dilsel ve kültürel farklılıklar öne çıkmaktadır (İnanç, 2004: 43). Keyman'a göre, zaman-mekân ilişkisinde bir dönüşüme neden olmasına rağmen, hala "sermaye birikiminin temel kurallarına" içkin olan küreselleşme, *kimlik/farklılık ilişkisi* hesaba katılmadan tam olarak anlaşılabilir (Keyman, 2002: 34). Batı sermayesi, kapitalist üretimin mantığını yeniden yaratacak disiplinli ve disiplin koyucu bir toplum oluşturmaya çalışırken; pazardaki farklılığın tanıtılmasının yanı sıra çoğulculuğu ve çeşitliliği gayrimeşrulaştıracak geleneksel ahlaki ve cinsel değerleri de yeniden kurma girişimindedir (Rutherford, 1990: 11).

Günümüz küreselleşme sürecinin anlaşılabilmesi için evrensel ve tikel arasındaki ilişkinin incelenmesi gerektiğine değinen Robertson, "bir yandan hem tikel ile farklılığa öte yandan hem de evrensellik ile türdeşliğe doğrudan ve dengeli bir ilgiyle yaklaşmamız" gerektiğini vurgulamaktadır (Robertson, 1999: 166). Ona göre, günümüzün tüketimci küresel kapitalizmi, giderek dünyayı sarsan evrenselci arz ile yerel/tikelci talep arasındaki bağlantı çerçevesinde temalaştırılan tikel-evrensel ilişkisini gizlemektedir. Evrenselciliğin tikelleşmesi, evrensel varoluşa küresel-insani somutluk kazandırma düşüncesini içerirken; tikelciliğin evrenselleşmesi, tikelciliğe-eşsizliğe, dolayısıyla da farklılık ile ötekiliğe hiçbir sınır tanımadığı düşüncesini geniş oranda yaygınlaşmasını içermektedir (1999: 167-170).

Küresellik ile postmodernizm arasındaki ilişkinin karşılıklı olduğu görülmektedir. Bütüncül yaklaşım ve politikaları aşındıran ekonomik gelişmeler, sınırları olmayan dijitalleşmiş bir dünya, artan göç, cemaatleşme ve gettolaşmalar postmodern toplumsal yaklaşımları gündeme taşırken; postmodernite de bireyselliği, yerelliği ve evrenselliği kapsayan esnek yapıyla küreselliğe olanak tanımaktadır. Bu karşılıklı ilişki en net ekonomi alanında kendini göstermektedir. Kapitalizmin politik ekonomik dönüşümü hizmet sektörünün ön planda olduğu, hızla uluslararasılaşan, kitlesel değil de esnek üretim anlayışına dayalı bir şekilde

sürmektedir. Bu yeni süreçte zaman, mekân, üretim, tüketim ve piyasa açısından gerekli olan esneklik ve hıza postmodern düşünce destek olabilmektedir (Yılmaz, 2004: 60).

B. Küreselleşmenin Boyutları

1. Küreselleşmenin Ekonomik Boyutu

Küreselleşmenin siyasal ve kültürel süreçlerini hızlandıran, toplumsal değişme ve sorunların temelinde yer alan gelişmeler, esas olarak “ekonomik küreselleşme”¹⁵⁴ kapsamında cereyan etmektedir (Giddens, 2001: 60). Ekonomik küreselleşme eğilimini, teknolojinin getirdiği imkânlar ve serbest ticaret anlayışının yeryüzü ölçeğinde yaygınlık kazanmasıyla dünyanın giderek tek bir pazar konumuna sürüklenmesi şeklinde ifade etmek mümkündür (Karluk, 1996: 210, 211). Uluslararası ticarete ve (doğrudan / dolaylı) yabancı sermaye hareketlerinde artış, ekonomik anlamda bağımlılık ve bütünleşme getiren temel olgulardır. Bu eğilim, ulaştırma ve iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler ve *neoliberal politikaların*¹⁵⁵ egemen hale gelmesi ile hız kazanmıştır.

¹⁵⁴ Küresel ekonomiyi kapitalizm merkezli olarak açıklayan Waters’a göre, ekonomik küreselleşme günümüze kadar beş aşamadan geçmiştir:

- 1) *Merkantil kapitalizm ve sömürgecilik (1500-1800)*: Çok uluslu şirketlerin ilk örneklerinin ortaya çıktığı bu dönemde, imtiyazlı çok uluslu şirketler, devlet teşvikiyle sömürge bölgelerin doğal kaynaklarını sömürgeci ülkelere aktarmışlardır.
- 2) *Müteşebbis ve finansal kapitalizm (1800-1875)*: Mal sağlama ve tüketici pazarın kontrolünün doğuş aşamasıdır. Özellikler taşımacılık ve altyapı alanlarında finans çevrelerinin büyük ölçekli yatırımları bu dönemde gerçekleşmiştir.
- 3) *Uluslararası kapitalizm (1875-1945)*: Kaynak elde etme ve pazar oluşturma yatırımlarında hızlı yayılma ve ABD merkezli uluslararası kartellerin büyüme aşamasıdır.
- 4) *Çokuluslu kapitalizm (1945-1960)*: Doğrudan dış yatırımda Amerikan hâkimiyetinin gerçekleştiği ve ekonomik emperyalizm ile çok uluslu şirketlerin hızla yayıldığı dönem.
- 5) *Küresel kapitalizm (1960 sonrası)*: Kaynak ve pazar arayışı yerini yatırımların verimli bir şekilde gerçekleştirilebileceği alanların aranmasına bırakmıştır (Aktaran, Özyurt, 2005: 56, 57).

¹⁵⁵ Seksenli yıllarla birlikte iktidara gelen İngiltere’de Margaret Thatcher, Amerika’da Ronald Reagan ve Almanya’da Helmut Kohl’un liderliğindeki sağcı partiler, yüksek enflasyon ve ekonomik tıkanmanın sebebi olarak gördükleri refah devleti uygulamalarını terk ederek Hayek’in fikirleri doğrultusunda *neoliberal politikaları* uygulamaya geçirmişlerdir. Neoliberalizmde, belki de refah devleti politikalarının mirası olan, sosyal güvenlik yüküne bir tepki olarak, devlet kurumuna karşı klasik liberalizme göre daha negatif bir bakış açısı gelişmiştir. Yatırımlardan (üretim alanından) tamamen elini çeken, toplumsal hayatta mümkün merteye sınırlandırılan bir devlet önerilmekte; sınırlandırmanın kapsamına, klasik liberalizmin devlete bırakılmasına ses çıkarmadığı alanlar da dâhil edilmektedir. Çünkü devletin ekonomik alandaki varlığı ekonomik ve toplumsal gelişmeyi de engelleyen temel sorun olarak görülmektedir. Neoliberal politikaların, uluslararası ticareti teşvik eden

Batı Avrupa'nın sanayileşmiş devletlerinde ve ABD'de, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ekonomik ve siyasal açıdan yaşanmakta olan altın yıllar, 1970'lere gelindiğinde yerini bir dizi bunalıma bırakmıştır. Kâr oranları düşmüş, sanayi sermayesi fabrikaları kapatarak spekülâtif etkinliklere yönelmiş, işsizlik ve enflasyon görülmemiş düzeylere yükselmiş, emek dünyasında huzursuzluklar artmış ve tüm bu süreçler hem ekonomik, hem de kültürel yapıları etkilemiştir. Tüm bu olumsuz eğilimler, sanayileşmiş ülkeler arasında rekabetin şiddetini arttırmıştır. Merkez kapitalist ülkelerde sermayenin krize girmesi ve artan rekabet, sermayenin daha elverişli iklimlere yönelmesine neden olmuştur. Bu noktada temel sorun, üretken ya da spekülâtif çok uluslu sermayenin dünya ölçeğinde yeniden yapılanması, yani sermayenin hareket alanı önündeki engellerin kaldırılmasıdır (Ercan, 2003: 111). Neoliberal politikalar eşliğinde sermayenin var olan sınırları aşması, Ercan'a göre en azından üç anlam içermektedir; üretilen malların ve sermayenin dünya ölçeğinde serbestçe hareket edebilmesi, gerek metaların gerekse sermayenin serbestçe hareket edebilmesi için uygun teknolojilerin geliştirilmesi (2003: 111, 112).¹⁵⁶

Kazgan, sermaye hareketlerinin serbestleşmesinin üç değişik boyutta irdelenmesi gerektiğini belirtmektedir. Birincisi, finans kapital, yani akışkan fonlar halinde mali piyasalar arasında hareket eden kısa vadeli parasal sermaye; ikincisi, gittiği ülkede fiziksel yatırım yapan, istihdamı ve üretim kapasitesini genişleten dolaysız sermayedir. Bu ikisinin bir melezi olarak görülebilecek üçüncüsü ise, özelleştirilen KİT'leri satın almak ya da borsada özel/tüzel şirketlerin en az % 51 hissesini ele geçirmek yoluyla, getirdiği parasal fonları üretime yönlendireceği varsayılan dolaysız yatırımlardır. Küreselleşme, bu değişik biçimleri ile sermayenin

ve kolaylaştıran yapısı ile küreselleşmenin ekonomik boyutunun hızlanmasında önemli bir rol oynadığı; hatta neoliberal ekonomik ilkelerin artık küresel ekonomi politikası haline geldiği rahatlıkla söylenebilir.

¹⁵⁶ Wallerstein, kapitalist dünya ekonomisinin sonsuz sermaye birikimi üzerine kurulu bir sistem olduğunu belirtmekte ve bunu mümkün kılan ana mekanizmalardan birinin her şeyin metalaştırılması olduğunu vurgulamaktadır. Bu metalar, bir dünya pazarı içinde mal, sermaye ve emek gücü biçiminde bir yerden diğerine akmaktadırlar. Akış ne denli serbest ise, metalaştırma derecesinin de o denli yüksek olacağı varsayılmaktadır. Bu akışı kısıtlayan her şey, varsayımsal olarak ters etki yapmaktadır. Malları, sermayeyi ya da emek gücünü pazarlanabilir bir meta olmaktan alıkoyan her şey bu tür akışları kısıtlamaya hizmet etmektedir (Wallerstein, 2000: 42).

ülke sınırlarını aşan hareketlerini devlet denetiminden arındırarak serbestleşmeyi kapsamaktadır¹⁵⁷ (Kazgan, 2002: 161).

Yaşanan teknolojik gelişmeler de, sermayenin hareketini hızlandırmakta ve hareket maliyetini düşürmektedir. Yeni küresel elektronik ekonomide, fon yöneticileri, bankacılar, büyük şirketler ve onların yanı sıra milyonlarca bireysel yatırımcı, büyük miktarda sermayeyi tek bir tuşa tıklayarak dünyanın bir ucundan öbür ucuna aktarabilmektedir. Ulus-ötesi şirketler¹⁵⁸ ve ulus ötesi sermaye, kendilerine cazip imkânlar ve ortamlar sunan ülke ve finans piyasalarına kaymaktadır. Böylece finans sermayesi, koyduğu kurallara uymayan ülkeleri terk ederek, adeta onları cezalandırmaktadır. Bu hareketlilik, oldukça sağlam görünen ekonomilerin bile tüm istikrarını bozabilmektedir. Nitekim ulusal devletlerin para ve maliye politikaları, uluslararası mali pazardaki hareketlenmeler tarafından sıkça kontrol altına alınmaktadır.

Dolaysız yatırımlar, 19. yüzyılda, kapitalizmin genişleme aşamasında ortaya çıkmıştır. Bu dönemde sömürge-yarı sömürge durumundaki topraklar, sahip oldukları doğal kaynakların işletilmesine yönelik büyük çapta Batı yatırımına tanık olmuşlardır. Ancak 1980’li yıllardan itibaren uygulanan neoliberal politikalar sonucu serbestleşen sermaye hareketleri ile, ulus-ötesi şirketler olarak tanımlanan dolaysız yatırımların sayısı ve gücü giderek artış göstermiş, böylece bu şirketler günümüzdeki etkinliğini kazanmıştır.¹⁵⁹ Bugün dünya ölçeğinde, yaratılan toplam katma değer,

¹⁵⁷ Sermayenin sahip olduğu hareket kabiliyeti, güç ile yükümlülük arasındaki bağlantının kesilmesi anlamına gelmektedir. Böylece yatırım yapanlar (yani yatırımın gerektirdiği sermayeye, paraya sahip olanlar), sadece çalışanlarına değil, ama aynı zamanda gençlere, muhtaçlara, henüz doğmamış nesillere ve hepsinin kendi yaşam koşullarını yeniden üretmesine karşı görevlerinden kurtulmuşlardır. “Sonuçlardan sorumluluk duymamak, yeni hareket kabiliyetinin, yerel bağlarını koparmış, her an kullanılabilir sermayeye verdiği en gözde ve sevinçle karşılanan armağandır” (Bauman, 2006: 17).

¹⁵⁸ Birden çok ülkede faaliyet gösteren şirketler “çok uluslu” ya da “ulus-ötesi” olarak tanımlanmaktadır. Birleşmiş Milletler, günümüzde bu tarz şirketleri tanımlarken, ilk zamanlarda kullandığı “çok uluslu” tabirini reddederek, “ulus-ötesi (*transnational*)” kavramını kullanmaktadır. Bunun nedeni, söz konusu firmaların tek bir ulusa ait olması, ancak birden çok ülkede faaliyette bulunmasıdır. Bu tür firmaların hemen hepsinde yönetim merkezi tek bir ülkede bulunmaktadır; mal varlığı, yönetim kurulları ve ar-geler gibi stratejik birimler merkezdedir ve çok uluslu değildir. Ayrıca bu firmaların genel merkez yöneticileri merkez ülke vatandaşlarıdır ve gelirler de merkez ülkede toplanmaktadır. Bu nedenle bu tür firmaları “faaliyet alanı itibarıyla” “çok uluslu” olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır.

¹⁵⁹ II. Dünya savaşı sonrasında yabancı ülkelerde yatırıma yönelen “Ford”, “ITT”, “Good Year” gibi Amerikan firmaları ulus-ötesi şirketlerin ilk örnekleridir. Avrupa Ekonomik Topluluğu’nun (AET) kurulmasıyla Batı Avrupa’nın ekonomik anlamda bir cazibe merkezi haline gelmesi, bu tarz

gerçekleştirilen ihracat, istihdam, buluş ve yeniliklerin büyük bir kısmı bu şirketlerce gerçekleştirilmektedir. Günümüzdeki ulus-ötesi şirketlerin küresel örgütlenmesi, eskisine nazaran çok farklıdır. Ulus-ötesi şirketler bugün, göreceli maliyetlere göre üretimin her aşamasını farklı bir ülkede gerçekleştirip, bu yarı mamulleri daha sonra bir başka ülkede birleştirebilmektedir. İmalat sanayinin yanı sıra hizmet kesimlerine de girebilmektedir (Kazgan, 2002: 162).

Küreselleşme sürecinin ayırıcı unsurlarından biri de, serbest ticaret anlayış ve uygulamalarının ilk defa bu ölçüde yaygınlaşmış olmasıdır. Aslında, serbest ticaret uygulamaları ile uluslararası sermaye ve finans hareketleri, geçmiş dönemlerde de rastlanılan olgulardır. Ancak, serbest ticaret uygulamalarının yeryüzü ölçeğinde bu oranda yaygınlaşması, ticaretin uluslararası alanda bu denli hız ve yoğunluk kazanması günümüze özgü gelişmelerdir.

Küreselleşmenin günümüzdeki görünümü, çeşitli evreleri olan kapitalizmin 1970'lerden sonraki aşaması olarak değerlendirilebilir. Bu yeni aşamanın temelleri, 1944 yılında düzenlenen ve amacı uluslararası kapitalist sistemin yeniden kurulması ve serbest pazar ekonomisinin kurumsallaştırılması olan "*Bretton Woods Konferansları*"¹⁶⁰ ile atılmıştır. Dünya ticaretinin serbestleşmesini içeren düzenlemeler açısından *Dünya Ticaret Örgütü* (DTÖ) ve onun öncülü olan *Genel Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Antlaşması*'na (GATT) da değinmek gereklidir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında, 1947'de kurulan GATT, çok dar tanımlanan bir amaçla yola çıkmıştır. Bu amaç, sınaî mamullerde korumacılığın üye ülkeler arasında

şirketlerin sayısında artışa yol açmıştır. Altmışlı yıllarda birçok yabancı firma AET bölgesinde yatırım yapmıştır. Ancak ulus-ötesi şirketlerin asıl yaygınlaşması, yetmişli yıllarda yaşanan büyük kriz sonrasında gerçekleşmiştir. Kriz esnasında, gelişmiş ülkelerdeki sermaye için, iç piyasanın tıkanmasıyla girilen sıkıntılı durumdan çıkmanın önemli bir adımı dışa açılma stratejisi olmuştur.

¹⁶⁰ İkinci Dünya Savaşı sonrasında, kalıcı bir dünya barışı için, uluslararası ekonomik işbirliğinin tesis edilmesi önemli bir araç olarak görülmüştür. Bu doğrultuda, yeni uluslararası ekonomik ve mali sistemin temeli, 1944 yılında ABD'nin *Bretton Woods* kasabasında düzenlenen bir dizi konferansla atılmıştır. Bu konferansta; yeni bir uluslararası para sistemi yaratmak, ülkelerin kalkınma çabalarına yardımcı olmak, uluslararası likidite ve mali güven gibi ihtiyaçlara cevap vermek ve uluslararası ticareti serbestleştirip artırmak amacıyla, *Dünya Bankası* (WB) ve *Uluslararası Para Fonu* (IMF)'nin kurulmasına karar verilmiştir. Bu ikiz kuruluşlardan Dünya Bankası, Avrupa'nın onarım ve kalkınma çabalarına mali kaynak sağlamakla, Uluslararası Para Fonu ise uluslararası mali düzeni kurmak ve uygulamakla görevlendirilmiştir. Bretton Woods Konferanslarına, Sovyet Rusya ve Doğu Avrupa ülkeleri ile birlikte 44 ülke temsilcisi katılmıştır. Ancak Sovyetler Birliği ve (Romanya hariç) öteki Sosyalist ülkelerin Bretton Woods Anlaşmasını imzalamamaları dolayısıyla, Bretton Woods Batılı kapitalist ülkelerin oluşturdukları bir sistem durumundadır (Seyitoğlu, 1999: 543, 544).

anlaşma yoluyla azaltılması ve dış ticarete “en fazla kayırılan ülke” ilkesinin geçerli kılınmasıdır. 1980’li yıllara kadar görece silik bir görünümde faaliyetlerini sürdüren GATT, merkez tarafından devreye sokulan küreselleşme politikalarının etkisi ve merkez-içi çatışmaların şiddetlenmesi ile acil yeni düzenlemelere girmiştir. 1986’da başlayan ve tam yedi yıl sürerek, 1993 sonunda tamamlanan *Uruguay Round*’u bu değişime sahne olmuştur. Dünya ticaretini serbestleştirmek için yola çıkılan Uruguay Round’u görüşmeleri sonucunda, tarım ve hizmetler ile sınai mamuller konularında çevre ülkelere bazı kolaylıklar getirilmiştir. Ancak tarımda serbestleşme ile birlikte “entelektüel haklar”a ilişkin yaptırımlar, çevre ülkeleri en çok zarara uğratan etkenler olmuştur (Kazgan, 2002: 119-124). Çevre ülkeler; GATT – UR’da tarımda, dokuma ve giyim alanında sağlıyor gördükleri kazanımları, entelektüel haklar alanında merkezin kazanacağı tekel gücüyle kolayca kaybedebileceklerdir. Uruguay Görüşmeleri ardından, 1995 yılında GATT yerini Dünya Ticaret Örgütü’ne bırakmıştır. Kurumsal bir yapıya ve daha büyük yaptırım gücüne sahip DTÖ’nün dayandığı temel ilkeler, dışa açılma ve serbest ticarettir. Kurumun temel amacı ise, ikili ilişkiler yerine çok taraflı ticari ilişkileri özendirme, ihracatçı saldırganlığa son vermek, gümrük tarifelerini indirmek ve ticaret üzerindeki diğer kısıtlamaları kaldırmaktır. 1990’lı yılların ikinci yarısından itibaren DTÖ, merkez tarafından çevre ülkelere dayatılan politikalarını, IMF ve Dünya Bankası ile işbirliği içinde gerçekleştirmeye başlamıştır.

Dünya Ticaret Örgütü günümüzde merkez ülkelerin, özellikle de Amerika’nın idare aracına dönüşmüştür. Nitekim ABD’nin DTÖ aracılığı ile *Çok Taraflı Yatırım Anlaşması* (MAI) taslağını çevre ülkelere uygulaması ile bu durum iyice açığa çıkmıştır. Tek bir küresel ekonomi için ortak anayasa niteliğini taşıyan MAI, ilk önce ABD’nin 1998’de *Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü* (OECD)’nde kabul ettirmek istemesi ile gündeme gelmiştir. Ulus-devletlerin yabancı şirketler karşısında varlığını neredeyse hiçe sayan MAI, taslak halindeyken ve kamuoyundan gizlenirken dışarı sızdırılmıştır. Kamuoyunda ve sivil toplum örgütleri nezdinde büyük tepki uyandıran anlaşma, Fransa ve Kanada’nın OECD toplantısına katılmayacağını bildirmesinin üzerine görüşülemediği (Kazgan, 2002: 127). Aynı anlaşma taslağı OECD’den Dünya Ticaret Örgütü’ne transfer edilerek, bu kez 1999’da DTÖ’nün *Seattle* toplantısında gündeme gelmiştir. Ancak küreselleşme tarihinde bir dönüm

noktası olarak kabul edilebilecek tepkiler ve protesto gösterileri nedeniyle, toplantı bir sonuç bildirgesi imzalanamadan dağılmak durumunda kalmıştır.

ABD, MAI taslağını OECD ve DTÖ toplantılarında çıkan tepkiler nedeniyle uygulamaya koyamayınca, IMF aracılığı ile çevre ulus-devletlere dayatarak uygulamaya başlamıştır. Finansal kriz yaşayan bir çevre ülkesi, IMF ve Dünya Bankası kapısına kredi almak üzere geldiğinde, anlaşmanın ön koşulu olarak MAI dayatılmaktadır. Nitekim bu dayatma ile karşılaşan ilk ülkelerden biri Türkiye olmuştur. 1999'da yoğunlaşan durgunluk içinde, IMF ile stand-by anlaşması imzalarken, TBMM "Türkiye Cumhuriyet Hükümeti ile ABD Hükümeti Arasında Ticaret ve Yatırım İlişkilerinin Geliştirilmesine İlişkin Anlaşmanın Onaylanmasının Uygun Bulunduğuna Dair Kanun"u onaylamıştır (Kazgan, 2002: 128).

MAI, yabancı yatırımcılara bir ülkede yapacakları yatırımlarla ilgili çok geniş haklar tanımakta ve yabancı yatırımcılar karşısında ulus-devletin engelleyici kapasitesini tümüyle yok etmektedir. Antlaşma ulus-devletin yabancı sermayenin hareket serbestisini kısıtlama hakkını, yabancı yatırımcının haklarına bir tecavüz olarak görmekte ve yasadışı ilan etmektedir. MAI, yabancı yatırımcıya ulusal devlet aleyhine, ulusal yargıyı devreden çıkararak, Uluslararası Tahkim Komisyonu'na başvurabilme ve devleti dava edebilme hakkı tanımaktadır. Buna karşılık ise, yabancı yatırımcılara ulusal adalet mekanizması önünde herhangi bir sorumluluk yüklememektedir.

Dünyayı kuşatan ulusötesi şirketler ve bu şirketlerin faaliyetleri milli sınırları çok az dikkate almaktadır. Kaynak açısından bir kıyaslama yapıldığında, ulusötesi şirketlerin birçoğunun, pek çok küçük ya da yeni devletin bütçelerinden daha büyük olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, bu şirketler ne bütçe açısından en güçlü ulus-devletler ile rekabet edebilirler; ne de en küçük devletlerin bile sahip olduğu meşru güç kullanma hakkına sahiptirler.

Ayrıca kendilerine yakıştırılan bu sıfatlardan (çok uluslu ya da ulus ötesi gibi) da anlaşılacağı üzere, bu şirketler ülkeler ve milletler karşısında bir şekilde taraftır. Çünkü bu şirketler maliklere, bu malikler de milliyete sahiptir. Mülkiyet hisseleri gelişmiş ülkelerde bulunan şirketleri ulus-üstü örgütler olarak görmektense, gelişmiş

ülkelerin milli ekonomilerinin bir uzantısı olarak kabul etmek, belki de daha anlamlı olacaktır (Somel, 2002: 201).

2. Küreselleşmenin Kültürel Boyutu

Kültürlerarası etkileşim, küreselleşme ile birlikte kaçınılmaz boyutlara ulaşmıştır. Tüm dünyayı aynı yaşam biçimini paylaşan, aynı beklentilere sahip olan ve aynı tüketim kalıpları sergileyen “tek bir pazar” haline getiren kültürel küreselleşme, sermayenin küreselleşmesinin sonuçlarından biridir.

Kültürlerarası etkileşim, bir kültürün –Anglo-Amerikan kültürünün– dünyanın birçok bölgesini etki altına alması şeklinde tek yönlü olarak cereyan etmektedir. Kitle iletişim araçlarının ulusal sınır tanımayan (Hall, 1998: 47) karşı konulamaz gücü, bu süreçte farklılıkları ortadan kaldırmakta ve toplumları homojenize etmekte etkin bir rol üstlenmektedir. Merkez ülkeler, medya tekelleri ile tüm dünyayı tek bir kalıba sokma pahasına, bir örnek tüketim kültürü oluşturmaktadırlar. Küresel tüketim kültürü; giyim-kuşam, beslenme tarzı, davranış kalıpları, eğlenme biçimlerini birbirine benzeştirerek, “*toplumun McDonalddlaştırılması*”na¹⁶¹ hizmet etmektedir. Küresel bir kitle kültürünün oluşması olarak ifade edilen bu süreç, batılı hayat tarzının hiç olmadığı ölçüde yayılmasına imkân tanımıştır. Demokrasi, kadın hakları, çoğulculuk, serbest pazar anlayışı gibi Batı kaynaklı değerlerin evrensel değerler haline gelmesi ve İngilizcenin dünya ölçüğünde yaygın kullanımı, *kültürel türdeşleşme*¹⁶² olarak da ifade edilmektedir.

¹⁶¹ Ritzer, “fast-food restoranlarının temelindeki ilkelerin, Amerikan toplumunun ve dünyanın geri kalan kısmının gitgide daha fazla kısmına egemen olma süreci”ni, *toplumun McDonalddlaştırılması* olarak tanımlamaktadır (Ritzer, 1998: 23). McDonalddlaştırma; yalnızca restoran sanayisini değil, eğitim, iş, sağlık, seyahat, zevk, rejim, politika, aile ve toplumun tüm diğer özelliklerini de etkilemektedir (1998: 23). Ritzer, toplumun McDonalddlaştırılmasını sadece Amerikan sisteminin ürettiği, yaşadığı ve dünyaya yaydığı bir olgu olarak değil; Batı’nın ürettiği modernleşme projesi doğrultusunda akılcılaştırma, bürokratikleşme ve biçimselleştirme süreciyle ilişkisi doğrultusunda ele almaktadır.

¹⁶² Dünyanın türdeşleşmesi ve tekbiçimlilişmesi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Erken dönemlerde de olsa Renan ve Loti’nin, bu konudaki yorumları oldukça çarpıcıdır. Renan (1860), “Gelecekte, tüm küçük derelerin büyük bir ırmakta birleştiği ve farklı kökenlerin yok olduğu homojen bir insanlık düşünüyorum” derken; P. Loti (1879), “Bir gün, her köşesinden benzer kılındığında dünya sıkıcı olacak ve biraz eğlenmek için seyahat etmeyi denemeye bile kalkışmayacağız” demektedir. (Aktaran, Bilgin, 1994: 29).

Küreselleşmenin aynı zamanda “Amerikanlaşma” olarak algılanmasına yol açan kültürel türdeşleşmenin temel dinamikleri arasında, kitle iletişim araçları, İngilizcenin ortak iletişim dili haline gelmesi¹⁶³ ve kültür endüstrisi gösterilebilir. Kitle iletişim araçları, Anglo-Amerikan değerlerin yaygınlaşmasını sağlayan temel faktördür; günümüzde televizyon, internet, giyim, müzik ve yeme gibi alışkanlıkların türdeşleşmesinde önemli bir rol oynamaktadır. İngilizcenin, dünyanın dört bir yanında ortak dil olarak kullanılması da kitle iletişim araçlarının üstlendiği rolü pekiştirmektedir. Küreselleşme sürecinin getirdiği küresel kitle kültürü “Batı merkezlidir ve daima İngilizce konuşur” (Hall, 1998: 49). Dünya toplumunu pazar olarak gören, bu nedenle de kültürel türdeşleşmenin devamlılığını ve genişlemesini arzulayan bir *kültür endüstrisinin* varlığı da günümüzde giyimi, müziği, beslenmeyi biçimlendirmekte ve tek boyutlu bir kültürel kimlik oluşturmaya çalışmaktadır (Berger, 2003: 11-17). Amerikan kapitalizminin tahakküm gücünü vurgulayan Schiller’e göre:

“Kapitalizm sadece küresel ekonomi-politiği tanımlayıp yapılandırmakla kalmamakta; bu süreç içinde, şirket kapitalizminin ve tüketiciliğinin değerlerini ve yaşam felsefesini taşıyan ticarileşmiş medya ürünlerinin dağıtım yoluyla küresel kültürü de belirlemektedir. Bu da kültürel bir bütünlük – bir ‘yaşam tarzı’, gelişmekte olan ülkelerin izlemesi gereken bir ‘gelişim yolu’ – olarak algılanmaktadır.” (Aktaran, Tomlinson, 2004: 116, 117).

Amerika’nın tüketim tarzının, çoğu gelişmiş ve azgelişmiş ülke üzerinde derin bir etkisi bulunmaktadır. Bunun nedenlerinden bir diğeri de, merkezi Amerika’da bulunan şirketlerin Amerikan tüketim mallarını ve Amerikan tüketim tarzını ihraç etmeye niyetli olmaları; ve hatta bu konuda saldırgan bir tutum izlemeleridir. Dünyanın birçok ülkesinde potansiyel müşteriler, Amerikan ürünleri ve bu ürünlerin reklamları ile bombardımana tutulmaktadır. Ritzer, bu süreci (küreselleşme birçok ülke arasında çok yönlü bir ilişkiyi anlattığı için) *küreselleşmeden çok “Amerikanlaşma”* terimi ile ifade etmeyi daha uygun bulduğunu söylemektedir (Ritzer, 2000: 68). Ritzer *tüketim araçlarını*, tüketilen şeylerden ayırt

¹⁶³ İngilizce, tüm diller arasında uluslararası *de facto lingua franca* olan dildir. Örneğin, “dünya bilim adamlarının üçte ikisinden fazlası İngilizce eser vermektedir; dünyadaki mektupların dörtte üçü İngilizce yazılmaktadır; dünyadaki tüm elektronik bilgi depolama sistemlerinde depolanan bilginin yüzde 80’i İngilizce’dir” (Tomlinson, 2004: 112).

ederek, –sadece mağaza ve alışveriş merkezleri değil; günümüzde stadyumlar, üniversiteler, hastaneler ve müzeler gibi öteki ortamları da içine alan– her tür şeyi tüketmemizi sağlayan ortam ya da yapılar şeklinde tanımlamaktadır (2000: 23, 24). Amerikan tüketim araçlarının öteki kültürler üzerinde derin etkileri olduğunu belirten¹⁶⁴ Ritzer’e göre, “tıpkı üretim araçlarının proletaryanın meta üretebilmesini ve işçiler olarak denetim altına alınıp sömürülmesini sağlayan araçlar olması gibi, tüketim araçları da, insanların mal ve hizmet edinmelerini ve aynı insanların tüketiciler olarak denetim altına alınıp sömürülmesini sağlayan şeyler”dir (2000: 83).

Marx’ın kuramı, üretim araçlarının mülkiyeti ve bu mülkiyet aracılığı ile işçilerin (proletaryanın) denetlenmesi ve sömürülmesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yirminci yüzyıl kapitalizminde ise, odak noktası giderek üretimden tüketime kaymıştır; denetim ve sömürü ise sadece işçileri değil, tüketicileri de kapsamaktadır. Tüketiciler tüketip tüketmeme, neyi ya da ne kadar tüketme kararlarını artık kendi başlarına alamamakta; kapitalistlerin denetleme ya da etkileme çabalarına maruz kalmaktadırlar. “Kapitalizm ‘üretici kitle’nin denetim ve sömürüsünü tamamlamak için denetlenebilir ve sömürülebilir bir ‘tüketici kitle’ yaratmıştır” (Ritzer, 2000: 84, 85).¹⁶⁵

Batı’nın öngördüğü “küresel özne”, ortak tüketim kalıpları tarafından belirlenen ve şekillendirilen öznedir. Küresel özne, kitle iletişim araçlarının yaygınlaştırdığı “sınırsız tüketim kültürü”¹⁶⁶ aracılığıyla, her şeyin bir tüketim

¹⁶⁴ Amerikanlaşma ve Amerikan *tüketim araçlarının* öteki kültürler üzerindeki etkisinin örnekleri için bkz. (Ritzer, 2000: 71-75).

¹⁶⁵ Ritzer’e göre, “işçilerle tüketiciler arasındaki analogi mükemmel olmaktan çok uzaksa da, bir anlamda her ikisi de ‘sömürülebilir kitleler’ haline gelmiştir.” (Ritzer, 2000: 87). Her ne kadar aşırı zorlamaya maruz kalmasalar ve geçimlerini ancak sağlayacak bir ücret karşılığında işgüçlerini kapitaliste satmak zorunda olan proletarya kadar çaresiz olmasalar da; tüketiciler çeşitli daha yumuşak ve daha ayartıcı denetim tekniklerinin nesnesi konumdadırlar. Ve bu tür teknikler postmodern bir toplumun tanımlayıcı özelliklerinde birisidir (2000: 87).

¹⁶⁶ Günümüzde “batı toplumlarında alışverişin kendisi en önemli yaygın kültürel pratiklerden biridir şüphesiz. ‘Alışveriş unsuru’, çağdaş yaşamın boş zaman aktivitelerinin neredeyse hemen hepsinde mevcuttur – bu aktivitelere eklenmiştir. Örneğin müzelerin, galerilerin, müze haline getirilmiş evlerin, ören yerlerinin, hatta şimdi park ve bahçelerin iç mekân düzenlemesi, ziyaretçileri son durak olarak, (nihai amaç olabilir mi?) bu (zaten metalaşmış olan) deneyimin hediyeleşik eşya, oyuncak, havlu, poster, video, kartpostal biçimlerinde tekrar satın alındığı bir mağazaya yönlendirecek şekilde yapılmaktadır.” (Tomlinson, 2004: 121). Tüketim pratiklerinin daha geniş kültür / boş zaman aktiviteleri ile bütünleştiği bir başka alan da turizmdir. Tatilleyen, tatil için ayrılan bütçenin büyük

nesnesine dönüştürüldüğü ve pazar ürünü haline geldiği günümüz dünyasında, temel olarak piyasaya katkısı doğrultusunda biçimlendirilmeye çalışılmaktadır. Söz konusu kültür, tüketim bağlamında aynı tarz alışkanlık ve eğilimler gösteren bir birey “prototipi” sunmaktadır. Bu durum, sadece tüketim nesnelерinin değil; talebin öznesi olarak bireyin de pazar kuralları çerçevesinde yeniden üretilmesi anlamına gelmektedir. İnsan, üretimin her türlüünü pazar için gerçekleştirirken; kendisi de ister istemez “pazar”lık bir mal, alınır satılır bir şey, değişim değerine sahip olsun diye kendi dışından ölçütler tarafından biçimlendirilen bir varlık, kısacası bir nesne olarak üretilmektedir (Cangızbay, 2000: 142).

Günümüzde, “rasyonel birey diye tanımlanan birey, tüketim ve daha çok üretim sürecinde yaşadığı dünyaya daha yabancı bireyler haline gelmiştir.” (Ercan, 2003: 119). Tüketme güdüsüyle hareket eden “apolitik tüketici özne”, bunu bir özgürlük olarak algılamak; “tüketemeyenler” ise, tüketenlere öykünen ve onlarla aynı seviyeye gelmek için çaba sarf eden “ötekiler”i oluşturmaktadırlar. Kapitalist toplumlarda malların birer damga olarak kullanılmasına nüfuz eden önemli bir etken, yeni malların üretim oranının “konumsal malları”, yani toplumun en üst katmanlarındaki toplumsal statüyü tanımlayan malları ele geçirme mücadelesidir. Sürekli olarak moda uygun yeni malların arz edilmesi ya da statü işareti olan malların alt katmanlardaki gruplar tarafından gasp edilmesi, en üsttekilerin önceki toplumsal mesafeyi yeniden tesis edebilmek için yeni mallara yatırım yapmak zorunda kalmaları ile birlikte adeta bir köşe kapmacaya dönüşmektedir (Bourdieu, 1984).

Bourdieu, *Distinction (A Social Critique of the Judgement of Taste)* adlı çalışmasında beğeni, tüketim tercihleri ve hayat tarzlarındaki farklılıklara göre toplumsal alanın haritasını yapmaya çalışmaktadır. Bourdieu’ye göre kültürel mallardaki beğeni, sınıfsal bir damga işlevi görmektedir: beğeni sınıflandırır ve sınıflandırıcıyı sınıflandırır.¹⁶⁷ Tüketim ve hayat tarzı tercihleri, ayırım yapan yargılar

bir kısmı alışverişe gitmektedir; hatta alışveriş tatilin kendisi haline gelmiştir. Bu durumun en temel göstergesi, “Kanada’da bugün West Edmonton Alışveriş Merkezi’ne Niagara Şelaleleri’nden çok daha fazla paket tur düzenlenmesi”dir (2004: 122).

¹⁶⁷ Bourdieu, beğenileri belirleyen ve bu tabakayı nitelendiren eğilimler dizisinin taslağının çıkartılması için *habitus* kavramını kullanmaktadır. Bourdieu, *habitus* kavramıyla bireyin kültür ürünleri ve pratiklerine –sanat, yiyecek, tatil, hobi, vs.– dair beğenisinin geçerliliği konusundaki

içermektedir; bunlar aynı zamanda –özgül meslek ve sınıf fraksiyonlarına denk düşerek– bireyin başkalarına ilişkin kendi tikel beğenilerini de tanımlamakta ve sınıflandırılabilir kılmaktadır (Bourdieu, 1984: 56). Müze ziyareti, konsere gitme, okuma gibi kültür pratikleri; yiyecek, içecek, giysi, otomobil, roman, gazete, dergi, tatil, hobi, spor, boş zaman uğraşısı gibi tüketim tercihleri, bireyin sahip olduğu iktisadi ya da kültürel sermayeye göre farklılaşmaktadır (1984: 1). “Popüler” ve “yüksek” beğeni arasındaki hiyerarşi aslında “doğal” bir “estetik” farktan kaynaklanmaktan ziyade; sınıf ve sınıf fraksiyonlarının karakteristiği olan eğilimler sistemi (habitus) ile iç içe geçmiş toplumsal alandaki farklı pozisyonların ürünüdür. Hayat tarzı uzamının yapılanma ilkesini oluşturan, grupların sahip oldukları (iktisadi ya da kültürel) sermayenin hacmi ve kompozisyonu, sınıfsal/mesleki yapılanmayla çakıştırılıp bir haritaya döküldüğünde, beğenilerin karşıtlıkları ve bağıntısal belirlenimleri açığa kavuşmaktadır. Ortaya çıkan karşılıklı ilişkiler, şu şekilde örneklendirilebilir: Yüksek bir iktisadi sermaye hacmine sahip olanlar (sanayiciler ve işverenler) iş yemeklerinden, ithal otomobillerden, müzayedelerden, ikinci bir eve sahip olmaktan, tenis oynamaktan, su kayağı yapmaktan, Paris’te Sen Nehri’nin sağ yakasında kalan galerileri ziyaret etmekten hoşlanırlar. Yüksek bir kültürel sermaye hacmine sahip olanlar (yüksek öğrenim hocaları, sanat üreticileri, ortaöğrenim hocaları) Sen Nehri’nin sol yakasındaki galerileri ziyaret etmekten, avangard festivallerden, *Les Temps Modernes* dergisinden, yabancı dil öğrenmekten, satranç oynamaktan, bitpazarlarından alışveriş yapmaktan, Bach’tan, dağ gezintilerinden hoşlanırlar. Hem iktisadi hem de kültürel sermaye hacmi düşük olanlar (yarı vasıflı, vasıflı, vasıfsız işçiler) futboldan, patatesten, sıradan kırmızı şaraptan, spor karşılaşmalarını izlemekten, toplu danslardan hoşlanırlar (1984: 128, 129).

Aşağı grupların (yani yüksek gruplara öykünen ve onlarla aynı seviyeye gelmek için çaba sarf eden “ötekiler”in), yüksek grupların beğenilerini taklit etmesi ya da gasp etmesi, yüksek grupların orijinal mesafeyi yeniden tesis edecek şekilde

duygusunu şekillendiren bilinçdışı eğilimlere, sınıflandırma şemalarına, sorgulamaksızın kabul edilmiş tercihlere gönderme yapmaktadır. Habitus, yalnızca gündelik bilgiler düzeyinde işlemekle kalmayıp, aynı zamanda bedene kazanmıştır. Bedene kazanmış habitus beden hacmi, şekli, duruşu, yürüyüş ve oturma tarzı, yeme ve içme tarzı, bireyin talep etmeye hakkı olduğunu hissettiği toplumsal uzam ve zaman, bedene gösterilen itibar, ses tonu, vurgusu, konuşma örüntülerinin karmaşıklığı, bedensel jestler, bir kimsenin bedeniyle barışıklığı vb.’de açığa vurulmaktadır. Kısacası beden, sınıfsal beğenin maddeleşmesidir; her grup, sınıf ve sınıf fraksiyonu farklı bir habitusa sahiptir (Bourdieu, 1984: 169-197).

yeni beğeniler benimsemelerine neden olmakta ve bunun sonucunda yeni beğenilerin arzı ya da enflasyonu gündeme gelmektedir. Örneğin, William Tell Uvertürü'nün popülerliği ya da kitlesel pazarlanması, görece ucuz şampanyaların süpermarketlerde satılışı, zorunlu olarak yüksek grupların avangard müzik parçalarına rağbet edecekleri ya da daha ender bulunan, eski şampanyalar içmeye yönelecekleri anlamına gelmektedir. Bu nedenle başat gruplar, yapay bir arz kıtlığı yaratılmasından ötürü itibar kaynağı haline gelen mallara sahip olmaya ya da bu tür malları oluşturmaya çalışacaklardır. Tüketim kültürü dinamiğinin yarattığı sorunlardan biri, kıt ve sınırlı mallar daha geniş bir nüfusa pazarlanmak üzere piyasaya aktarıldıkça, bunların sürekli olarak enflasyona uğraması ve bu enflasyonun da sınıflar arasındaki tanınabilir ayrımların korunabilmesi uğruna bir toplumsal yarışa neden olmasıdır. Tüketim mallarından alınan doyum, toplumsal olarak onaylanmış ve meşru kültürel mallara sahip olunmasına ya da tüketilmesine bağımlıdır (Bourdieu, 1984: 128, 129).

Günümüz kapitalizminin yeniden üretimi, bireysel özgürlüklerin bastırılması yoluyla değil, tüketimin özgürlük¹⁶⁸ olarak sunulması ve bireyin yaşamın diğer alanlarında yaşadığı sınırlamalarla tüketim alanında karşılaşmaması yoluyla gerçekleşmektedir. Ancak bu süreçte tüketim yoluyla toplumsallaşmış birey, artık toplumsal olarak bütünleşmiş bir birey değildir. “O, başkalarından farklılaşarak ‘kendisi olmayı’ istemeye kısıktırılan bir bireydir.” (Gorz, 2007: 67). Ancak tüketim kültürünün farklılaştırma ve farklılık oyununu teşvik etme eğiliminin, farklılıkların toplumsal olarak tanınması ve meşrulaştırılması gerektiği gözlemince yumuşatılması da gerekmektedir (Featherstone, 2005: 146).

Kültürel küreselleşmenin “bir tüketim kültürü” yaratarak, toplumları homojenize etme etkisinin dışında ve ona tamamen ters olan ikinci etkisi, mikro-milliyetçilik akımlarını ve yerel kültürleri güçlendirmesidir. O halde küreselleşme süreci hem kültürel homojenleşme, hem de kültürel farklılaşma süreçlerini içermektedir. Appaduari'nin de belirttiği gibi, günümüz küresel karşılıklı ilişkiler içinde temel sorunlardan biri “kültürel homojenlik ile kültürel heterojenlik arasındaki

¹⁶⁸ Baudrillard'ın da ifade ettiği gibi, tüketicinin özgürlüğü ve egemenliği aslında bir yutturmacadır. “Tüketicinin tercih hakkı vardır ama, hangi markayı seçerse seçsin elde edeceği ek bir yarar yoktur. Fiyatları aynı olan iki tüketim malı arasındaki kalite farkı, iki sigara markası arasındaki nikotin oranı kadar küçüktür.” (Horkheimer, 2005: 124).

gerilim”dir (Appaduari, 1990: 295). Toplumların türdeşleşmesi, paradoksal bir biçimde *yerelleşmeyi* de beraberinde getirmektedir. Türdeşleşmeye duyulan tepkinin etkisiyle, birçok toplumda batılı kültürel kodların reddedilişi ve batı tarzı hayata direniş neticesinde, yerel kültürel değerlere daha sıkı sarılma eğilimi giderek güçlenmektedir. Günümüzde milliyetçi ve dini değerlerdeki yükselişin başlıca sebebi olarak, türdeşleştirici kültürel baskılar gösterilmektedir. Özellikle Amerikan hegemonyasının, din ya da milliyetçiliğe militan bir tutumla sığınmayı arttırdığı söylenebilir (Berger, 2003: 10, 18).

Yerel kültürel değerlerin yükselişinin ardındaki bir diğer neden ise, küreselleşmenin kültürel farklılıkların korunması ilkesini demokratik hak ve özgürlükler alanının ayrılmaz bir parçası olarak gören ve farklı kimlik savlarını destekleyen anlayışıdır. Postmodernizmin “*farklılık*” ve “*öteki*”yi yücelten tutumunu, “*çoğulculuk*”un günümüz dünyasının en önemli özelliklerinden bir haline geldiğini, bu noktada bir kez daha hatırlamakta yarar vardır.

Gerek türdeşleşme, gerekse farklılaşma boyutları ile kültürel küreselleşme, ulus-devletler için bir tehdit unsuru içermektedir. Bir yandan gelişen küresel kültürün türdeşleştirici etkisi, diğer yandan yükselen alt kimliklerin parçalayıcı etkisi milli kültür ve milli kimliği erozyona uğratmaktadır. Küresel kültürel kodların giderek gelişmesi; toplumları, milli kültürel öğelerini yeniden üretememe ve nesilden nesile aktaramama sorunuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Yerelliğin ve alt kimliklerin güçlenmesi ise, mikro-milliyetçilik akımlarına ve bölgesel oluşumlara yol açabilmektedir. Bu durum, ulus-devletin siyasal yapılanma biçimini, form değişikliğine itecek sonuçlar doğurabilmektedir.

Ulus-devletlerde siyasal bütünlüğü sağlayan temel bağ olduğu kadar, milli kimliğin ayrılmaz bir ögesini teşkil eden vatandaşlık olgusu da küreselleşme sürecinde farklılaşmaya tabidir. Klasik ulus-devlet yapılanmasında ulusal sınırlar içinde geçerli olan vatandaşlık anlayışı, günümüzde evrensel ya da bölgesel hak ve ödevlerin doğması ile birlikte form değiştirmektedir. Hak ve ödevlerin kaynağında yeni ulus-üstü meşruiyet birimlerinin yer alacağı düşünüldüğünde, bu tarz bir

gelişmenin milli egemenlik ilkesinde önemli değişikliklere neden olabileceği ortadadır (Bilgin, 2001b: 45-47).

Küreselleşme yandaşları, küreselleşmenin kültürel asimilasyona neden olan değil; hatta tam tersine farklı kültürlerin birlikte yaşamalarını sağlayan bir süreç olduğunda ısrarcıdır. Bu bakış açısına göre, küreselleşme süreci ile kültürler, birbirlerini daha iyi tanımanın ve birlikte var olmanın yollarını bulabileceklerdir. Ancak tüm bu iyimser görüşlere rağmen, küreselleşme sürecinde kültürel değerleri yayma ve benimsetme konusunda güçlü bir ekonomiye, teknolojiye ve dolayısıyla güçlü bir siyasete sahip ülkelerin, küresel kültürel değerler üzerindeki hâkimiyeti tartışılmazdır. Dolayısıyla, belli kültürler küreselleşme şansına sahipken, diğerlerinin etki altında kalmaya adeta mahkûm olduğu böyle bir ortamda; kültürel çoğulculuktan ziyade, *kültürel hegemonyadan* söz edilebilir.

Friedman küreselleşme sürecini, “emperyalizmin hiyerarşik tabiatının bir özelliği, yani belirli merkezi kültürlerin gittikçe artan hegemonyası; Amerikan değerlerinin, tüketici mallarının ve yaşam tarzlarının yayılması” olarak tanımlayarak, kültürel emperyalizm söylemi ile küreselleşmeye kültürel alanda eleştirel bir bakış getirmiştir (Aktaran, Tomlinson, 2004: 114). *Kültürel emperyalizm*¹⁶⁹, birbirinden oldukça farklı bir dizi tahakküm söylemini bir araya getirmektedir: Amerika’nın Avrupa üzerindeki, Batı’nın dünyanın geri kalanı, merkezin çevre, modern dünyanın geleneksel dünya, kapitalizmin neredeyse her yer ve herkes üzerindeki tahakkümü (Tomlinson, 1999).

3. Küreselleşmenin Siyasal Boyutu

a. Küreselleşme ve Ulus-Devlet

Küreselleşme neticesinde moderniteden postmoderniteye geçiş ile birlikte, modernitenin birincil kurumları olan millet ve ulus-devletlerin birincil siyasal ve

¹⁶⁹ Schiller *kültürel emperyalizmi*, “bir toplumun modern dünya sistemi içine çekilmesi amacıyla onun hâkim toplumsal katmanının, dünya sisteminin tahakküm merkezinde geçerli değer ve yapılarla uygun hale getirilmek, hatta bunlara güç katmak üzere kendi toplumsal kurumlarını şekillendirmesi için cezbedildiği, baskı altına alındığı, zorlandığı, bazen rüşvetle elde edildiği bir süreçler toplamı” olarak tanımlamaktadır (Aktaran Tomlinson, 1999: 154, 155).

kültürel referans noktaları olmaktan çıktıkları, günümüzde pek çok sosyal bilimci tarafından ileri sürülen bir tezdur. Değişik versiyonları bulunmakla birlikte, bu tez temelde, küresel ve bölgesel yönetim kurumlarının, yeni sınırsız ekonomik işlemler dünyasını düzenlemekte giderek yetersiz kalan ulus-devletlerin egemenliğini aşındıracağını öngörmektedir.

Bir kurum olarak ulus-devlet, sınırları belirli bir toprak üzerinde egemendir. Dış politikada savaş, barış ve ittifak yapma kapasitesine sahip olan ulus-devlet; içte ise düzeni oluşturmak ve sürdürebilmek için meşru şiddet kullanma ve vergi toplama yetkisine sahiptir. Ulus-devlet, dayanağı olan milliyetçilik ideolojisi ile toprakları içindeki dayanışmayı artırır ve kültürel homojenliği sağlama çabasına girer. Ulus-devletin – bilgi, mal, kapital ve insan kaynakları üzerindeki egemenliğinin bir sonucu olarak– sınırları içinde doğan her çocuk, o ulusun üyesi olarak sosyalleşir, böylece ulus-devletin otonomisi, onun kendisini yeniden üretmesinin mekanizması haline gelir (Tekeli ve İlkin, 2000: 95, 96). Varlığını oluşturan en önemli öge olan egemenliğinin dolaylı da olsa aksaması, ulus-devletin krizini gündeme getirmektedir. Günümüzde ulus-devlet açısından bu tür bir kriz söz konusudur: Küreselleşme, ulus-devlet olgusunun meşruiyet kaybına yol açmaktadır.

Kapitalist dünya düzeninin 1970’lerde karşı karşıya kaldığı son bunalım ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yeniden yapılanma süreci, neoliberal politikalar doğrultusunda yeni bir devlet çözümlemesini gündeme getirmiştir. Neoliberalizmin geliştirdiği bu yeni çözümlemenin temel kavramı, “*minimal devlet*”tir.¹⁷⁰ Bu tanımlama, siyaset ile ekonomi arasında kesin bir ayrımın getirilmesini, yani farklı bir ifade ile ekonominin siyasetin dışına itilmesini öngörmektedir. Bunun nedeni, küresel sermayenin güçlü bir ulus-devlet istememesidir. “Bir zamanlar ulus-

¹⁷⁰ II. Dünya Savaşı’nın hemen sonrasında, sosyal devlet temelli Keynezyen politikaları eleştiren Frederick Hayek ve Milton Friedman tarafından gündeme getirilen ve yetmişli yılların ortalarında yaşanan ekonomik krize kadar pek itibar edilmeyen neoliberalizme göre; güçlü ve ekonomik alanda söz sahibi olan bir devlet, özgürlükler açısından en büyük tehdittir. Bu nedenle de neoliberal ideolojinin temel siyasal prensibi, iktidar gücünün dağıtıldığı küçük bir devlet düşüncesidir. Toplumsal politika ve hizmetlerde devlet tek yetkili kurum olmaktan çıkmış; toplumsal yaşamın her alanında kamu kesiminin yanı sıra, özel sektör ve sivil toplum kuruluşlarının da yer alması amaçlanmıştır.

Neoliberalizme dayalı ekonomik ve siyasal politikaların, küreselleşmenin derinleşerek hız kazanmasına katkıda bulunduğu söylenebilir. Neoliberalizmin bir ideoloji olarak serbest piyasa anlayışını meşrulaştıran, sınırlı ve küçük devleti savunan konumu, yetmişli yıllarda ekonomide başlayan kapsamlı dönüşümün gerektirdiği ideolojik altyapıyı doldurmuştur.

devletlerin yaratılmasında vazgeçilmez bir yapı malzemesi olan sermaye, şimdi ulus-devletleri zor durumda bırakarak yıkılışını hazırlamaktadır” (Latouche, 1993: 114). Küreselleşme sürecinde ulus-devletin iktidar alanı sürekli daralırken; onun yerine uluslararası sermayenin egemenliği yoğunluk ve genişlik kazanmaktadır.

Hobsbawm günümüzde milletin, “gözle görülür derecede eski işlevlerinden önemli kısmını, yani, en azından yeryüzünün gelişmiş bölgelerinde geniş ‘dünya ekonomisi’ içinde ayrı bir yapı meydana getiren, teritoryal sınırları olan bir ‘milli ekonomi’ oluşturma işlevini” kaybetme sürecine girdiğini ileri sürmektedir (Hobsbawm, 2006: 215). Hobsbawm’a göre, İkinci Dünya Savaşı’ndan beri, ama özellikle de 1960’lardan beri, temel aktörleri ulus-üstü ya da çok uluslu şirketler olan uluslararası işbölümünde görülen köklü dönüşümler ve buna paralel olarak hükümetlerin denetimi dışında kalan uluslararası ekonomik işlem merkezlerinin gelişmesi, milli ekonomilerin rolünü zayıflatmıştır (2006: 215).

Bu konuda Giddens şu saptamayı yapmaktadır:

“Ulus-devletler gerçekte hala güçlüdür ve siyasal liderlerin de dünyada oynayacak büyük bir rolleri vardır. Ama aynı zamanda, ulus-devletin gözlerimizin önünde yeniden şekillenme sürecini de kimse yadsıyamaz. Ulusal ekonomik politika artık eskisi kadar etkili olamaz. Daha önemlisi, jeopolitiğin geçmişteki biçimleri eskidiğine göre, uluslar kimliklerini yeni baştan düşünmek zorundadırlar.” (Giddens, 2000: 29).

Klasik ulus-devletin yok olduğu ya da aşındığını değil, ama dönüştüğünü savunan bir kısım sosyal bilimci ise, küreselleşmenin ‘milletlerin kimliğini’ de yeniden biçimlendirdiği belirtilmektedir. Büyük güçler arasında büyük ölçekli savaş olasılığının azalması, böylece de göçmenler ve mülteciler gibi “içerdeki” ötekilerin “dış” düşmanların yerini alması; türdeş milli kültürlerin, göçmenler ve milli azınlıkların daha görünür olması nedeniyle çoğullaşması ve melezleşmesi; İngilizcenin bir dünya dili olarak yükselmesi aracılığı ile hem seçkinler hem halk düzeyinde küresel bir bilinç ve kültürü teşvik etmesi, bu süreçte milletlerin kimliğini yeniden biçimlendiren etkenlerdir (Guibernau, 2001: 243).

Enformasyon teknolojisindeki gelişmeler, bilginin neredeyse sınırsız dolaşımını olanaklı kılmakta, bilgi tekellerinin zayıflaması sonucunu doğurmaktadır.

Böylece insanlar; bilgi ve haber kaynaklarına ulaşma konusunda kendi devletlerinin her türlü sınırlamalarını aşabilmekte, dünyanın başka yerlerinde yaşanan gelişmeleri izleyebilmekte ve birbirleri ile etkileşim içine girebilmektedirler. Bu süreç küçük ölçekli grupları hareketlendirmekte, bu grupların dış dünya ile etkileşimini arttırmakta, kendilerini içeride ve dışarıda ifade edebilmelerini kolaylaştırmaktadır. Böylece, ulus-devleti oluşturan çeşitli toplulukların din, dil, mezhep ya da etniklik gibi ölçütler temelindeki örgütlenmeleri ve bu doğrultudaki “kimlik” talepleri daha güçlü bir biçimde dile getirilebilmektedir. Kısaca, söz konusu teknolojik devrimin kamçılacağı küreselleşme olgusu, “*farklılığı*” meşrulaştırmakta; bu da, bireysel kimliklerin patlaması ve siyasallaşmasına yol açmaktadır.

Bu noktada milletlerin, geçmişte öyle idiye bile, artık bireyler arasındaki toplumsal bağların sınırlarını belirlemedikleri düşüncesi önem kazanmaktadır. Karşılıklı bağlılığın son derece arttığı bir dünyada, ‘ötekiler’ sadece kişinin hemen etrafındaki topluluktakiler, yani aynı milletin üyeleri değil; ekonomik, siyasal ve çevresel etkileşim ağları içinde kaderleri iç içe geçmiş bütün herkesi kapsamaktadır (Calhoun, 2008: 118).

Birçok düşünür, ulus-devletin artık iş dünyası ve ileri kapitalizmin piyasa ekonomisinin ihtiyaçlarına hizmet edemeyeceğini ve askeri teknoloji ile egemenliğe artık yer bırakmadığını iddia ederek; ulusötesi kapitalizmin ihtiyaçlarına en çok uyan ve egemenliğin yeni yeri olan sistem olarak bölgesel-kıtasal federasyonları işaret etmektedir (Smith, 2002: 131). Günümüzde, dünya sisteminin “büyük blok yapılaşmaları olarak” eski mili ekonomilerin yerini, Avrupa Birliği gibi geniş birlikler, ya da IMF, Dünya Bankası gibi kolektif biçimde denetlenen milletlerarası birimler almıştır. Ancak bugünkü düşünürlerin çoğunun aksine Smith, devletlerin daha geniş bölgesel sistemler halinde siyasal gruplaşmalarını, milletin gücünü arttırmaya ve “milliyetçilik ateşini alevlendirmeye yardımcı olan” oluşumlar olarak kabul etmektedir (Smith, 2004: 259).

Smith, II. Dünya Savaşı’ndan itibaren son derece belirgin hale gelen yeni uluslararası güçleri; bölgesel güç blokları, uluslararası ekonomik şirketler ve telekomünikasyon sistemleri olarak belirler. Savaş sonrası dönemde, öncelikle

komünist ve kapitalist iki büyük blok halinde bölünen dünya; Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte bu kez ideolojik değil, ama ticari ya da daha küçük çaplı siyasal birlikler şeklinde bloklaşmaktadır. Devasa büyüklükteki uluslararası şirketler ise, – devasa bütçeleri, teferruatlı teknolojileri ve uzun vadeli stratejiler planlama yetenekleri ile– kimi durumlarda kendileri ile rekabet gücüne sahip olmayan hükümetleri sollayabilmektedir. Son olarak kitle iletişim teknolojilerinin güçlerinde ve kapsamlarındaki olağanüstü hızlı gelişim, milli sınırların geçirgenliğini arttırmıştır. Haberleşme ağlarının milli birimlerle sınırlanabilmesinin imkânsızlığı, milli kültürlerin bölgesel kültürlere karşısına ve hatta küresel bir kültürün ortaya çıkmasına yol açmıştır (Smith, 2004: 237, 238).

Dünya finans sisteminin eşgüdüm bakımından gücünün yükselmesinin bedeli; ulus-devletin sermaye akımlarını, dolayısıyla kendi maliye ve para politikasını denetleme kapasitesinin belli ölçüde azalması olmuştur. Günümüzde bütün ulus-devletler, ya sermaye akımlarının etkisi altında ya da doğrudan kurumsal yöntemlerle, finansal disiplin mekanizmalarının tutsağı haline gelmiştir. Harvey'e göre, "kapitalizm altında, mali çevrelerin ve devletin gücü arasında her zaman hassas bir denge olmuştur, ama Fordizm ve Keynesçiliğin çöküşü belli ki ulus-devlet karşısında finans sermayesinin güçlenmesi anlamına geliyordu." (Harvey, 2003: 189). Devlet şimdi çok daha sorunlu bir konumdadır: Devletten, bir yandan ulusal çıkar adına, büyük sermaye faaliyetlerini düzenlenmesi talep edilmekte; öte yandan ise devlet, yine ulusal çıkar adına, ulusötesi ve küresel finans kapitali cezbetmek ve daha kârlı iklimlere doğru sermaye kaçışını engellemek için, sermaye açısından çekici bir ortam yaratmaya zorlanmaktadır (2003: 195).

Tarihsel gelişim ülkeler arasında önemli farklılıklar göstermiş olsa da, iktidardaki hükümetin ideolojik rengi ne olursa olsun, 1970'lerden bu yana, kapitalist dünyanın tamamında, devletin ekonomiye müdahale kapasitesinin yanı sıra, bu müdahalenin biçimleri ve hedefleri de önemli oranda değişmiştir. Ancak bu durum, devlet müdahaleciliğinin genel olarak azaldığı anlamına gelmemektedir; çünkü belli alanlarda, özellikle emek üzerinde denetim açısından, devlet müdahalesi hiçbir zaman olmadığı kadar hayati önem taşımaktadır.

Smith, 19. ve 20. yüzyılda modernleşme süreçlerinin ana bileşenlerinden biri olarak, ‘bilimsel devlet’in iktidarı ve topluma nüfuz etme gücünde inanılmaz bir artış olduğunu belirtmektedir. Bu durum, devletin etkililiğini ve etkinliğini arttırmak için bilimi ve son teknolojiyi kullanmasının bir neticesidir. Günümüzde devletin ekonomi üzerindeki kontrolüne büyük ulusötesi şirketler tarafından meydan okunmasına ve askeri üstünlüğünün süper güçlerin nükleer egemenliği tarafından sınırlandırılmasına rağmen, devletin toplumsal ve kültürel gücü ile topluma nüfuz edebilirliği artmıştır (Smith, 2002: 99, 100).

Smith, enformasyon teknolojisinde ve küresel iletişim sistemlerinde yaşanan emsalsiz gelişmelere rağmen, devletin artan toplumsal gücünü; halk eğitimi, kitle iletişim araçları ve sosyal politika alanlarından örnekler vererek açıklamaktadır. Özellikle halk eğitimi, homojen bir millet üretiminin en temel aracıdır. 19. yüzyılın sonundan itibaren hükümetler, etkin bir emek gücü ve sadık, homojen yurttaşlar – yani “*makbul vatandaşlar*”– topluluğu yaratmak için zorunlu, standart, hiyerarşik ve diploma veren bir kitlesel halk eğitim sistemi kurmayı, finanse etmeyi ve yönetmeyi en temel görevlerinden biri olarak kabul etmişlerdir. Kitlesel halk eğitimi aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılan homojenleştirme örnekleri, yakın tarihlerde Avrupa, Afrika ve Asya’nın yeni kurulan devletlerinde de bulunabilir. Devlet iktidarının temelini oluşturma ve onun toplumsal bilince nüfuz etmesini sağlamada, kitle iletişim araçlarının gittikçe artan oranda oynadıkları hayati rolün önemi de yadsınamaz. 1930’ların tek partili komünist ve faşist devletleri tarafından benimsenen bu olgu, o tarihlerden itibaren devlet nezdindeki hayati önemini sürdürmektedir. Birçok devlette, devletin kontrolü altında olan kitle iletişim araçları, devletin rolünü genişletmekte ve onu milletin kimliği ile yazgısının bir parçası haline getirmektedir. Kitle iletişim araçları o kadar önemli görülmektedir ki, birçok farklı ülke örneğinde görüldüğü üzere bir darbe liderinin ilk işi mesajını yayımlamak amacıyla vericileri ve istasyonları ele geçirmek olmuştur. Smith, daha geniş basın özgürlüklerine ve daha liberal devlet müdahalesi geleneklerine sahip Batı’da bile, radyo ve daha az oranda olmakla birlikte televizyon üzerinde yüksek derecede devlet müdahalesi bulunduğunu belirtmektedir. Smith’e göre, birçok yayının içeriği nitelik ve eğilim açısından millidir. Öte yandan, milli devletin kültürel ve toplumsal politikalara müdahalesi ve bunlar üzerindeki kontrolü de yirminci yüzyılla birlikte

önemli derecede artmıştır. Smith bu durumun; basın, radyo ve televizyonun, üniversitelerin ve yüksek okulların, ilaç ve sağlık hizmetlerinin, bilim ve tıbbın kullanımının, serbest mesleklerin, iş hukukunun, aile statüsü ve yardımlarının, polis ve hapisane hizmetlerinin düzenlenmesi gibi pek çok alanda gittikçe artan oranda kendini gösterdiğini ileri sürmektedir. Bilim ve teknolojiyi etkin bir şekilde kullanarak, bürokratik devlet, mesleki ve toplumsal hayatın tüm alanlarına nüfuz etmeyi başarmaktadır (Smith, 2002: 100-105).

Ancak modern devletlerin büyük bir çoğunluğu çok-etnili bir yapıdadır ve geniş etnik ve bölgesel azınlıkları bünyesinde barındırır. Belirtmekte fayda vardır ki, milli halk eğitimi, milli kitle iletişimi ve milli bürokratik kültürel politikaların azınlık etnilere ve periferilere yayılmasıyla, devletin azınlıkları, göçmenleri ve marjinalleri, egemen milli kültür içinde kültürlendirme, asimile etme ve homojenleştirme girişimleri ancak kısmen başarılı olabilmektedir. “Devletin yurttaşları bir araya getirmek ve asimile etmek için kullandığı iletişim, mobilizasyon ve katılım araçları, milli devletin karşına dikilmiş ve onun iktidarı ve meşruiyetinin milli temelinin sorgulanması ve hatta inkâr edilmesinde kullanılmıştır.” (Smith, 2002: 106, 107).

Ulus-devlet bir yandan bireyleri geleneksel cemaat bağlarından koparmayı amaçlarken; diğer yandan da ulusun tanımında ‘geleneksel’ bir kimliğe atıfta bulunmaktadır. Ulus-devletin ortaya çıktığı ilk günden beri var olan bu temel gerilim, son yıllarda ulusal sınırları zayıflatan ve geçirmenleştiren ‘küreselleşme’ yönündeki eğilimlerle giderek daha da derinleşmektedir. Bir yandan daha önceden var olup da bu zamana dek bastırılmış azınlık kimliklerinin yeniden ortaya çıkması; öte yandan ulus-ötesi kitlesel göçler, bugüne kadar bütünlüklü oldukları öne sürülen ulusal topluluklar içinde farklı kültürel kimliklere sahip çok sayıda alt cemaatin oluşmasına yol açmıştır (Gülalp, 2007: 12). “Her tür farklılık ve çeşitliliği içeren merkezî ulus-devletlerin güçlü kültürel kurumlarca üretilen ve korunan kültürleri ve ulusal kimlikleriyle birlikte zayıflamasının, daha küçük milliyetçiliklere eşi görülmemiş bir fırsat sunduğu aşikârdır.” (Hall, 1993: 55).

Paradoksal olarak, küreselleşmenin “yerel” ittifakların ve kimliklerin güçlenmesine elverdiği görülmektedir. “Bunun bir sonucu, Batı Avrupa ulus-

devletinin merkezileşmiş milliyetçiliklerinin yavaş ve düzensiz bir şekilde çözülmesi ve ulusal sınırları aşan ilişkiler ile yerel kimliklerin güçlenmesi olmuştur.” (Hall, 1993: 54). Benzer bir paradoks, ulus-ötesi şirketlerin yaygınlaştırdığı tüketim biçimleri ve iletişim ağlarının iletildiği ulus-ötesi kültürel öğelerin, alımlayıcıları tarafından sürekli yeniden yorumlanmakta, yani “yerelleştirilmekte” olmasıdır. “*Küreyerelleşme / küyerelleşme*” (*glocalisation*) kavramını, yani dışarıdaki kocaman dünyadan gelen hayat tarzlarının “uyarlandığını” ve bir şekilde yerel dile tercüme edildiğini anlatan sayısız örnek bulunmaktadır (Dieckhoff ve Jaffrelot, 2010b: 338, 339).

Wagner’a göre, 1960’lardan bu yana “tahsisat pratiklerinin ulusal sınırları büyük ölçüde çapraz kesmesinden ötürü ve genellikle mali kaynaklar bazında ölçülen iktisadi edimcilerin gücünün, içinde faaliyet gösterdikleri devletlerin gücünü kat ve kat aşmasından ötürü ulusal devletlerin, özellikle de küçük olanlarının özerkliklerini kaybettikleri sıklıkla savunulmuştur.” (Wagner, 1996: 195).

Toplumsal pratikler, artan bir hızla daha fazla uluslararasılaşma eğilimine girmiştir. Bu sadece özgül olarak tahsisat pratikleri açısından geçerli olmayıp, aynı zamanda enformasyon ve iletişimin küreselleşmesi yönündeki eğilimin bir sonucu olarak, daha geniş bir etkiye sahiptir. Ekonomik karşılıklı bağımlılığın yanı sıra, iletişimin daha kolay olması ve sınırları çapraz kesen yolculukların artması ile bugün bir ulusun “kültürü”, yurttaşların zihinlerinde önceki dönemlerde olduğundan çok daha az ölçüde bir gönderi çerçevesi oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, ulusal olarak tanımlanmış bir toprak parçası üzerindeki nüfusun kültürel istikrarı ve sürekliliği de, özellikle göçler nedeni ile, tehdit altında bulunmaktadır. Hâlihazırdaki nüfusların çoğulluğu ve hareketliliği sonucu, dünya üzerindeki ülkelerin neredeyse hiçbiri kendilerini mono-kültürel olarak göremezler (Wagner, 1996: 196).

O halde küresel bir dünyada, devlet bünyesinde ortaya çıkan krizin iki çeşidi tespit edilebilir. Dışsal olan ilki, devasa ulusötesi şirketler, askeri bloklar ve kıtasal birlikler dünyası içinde, ulus-devletin askeri ve ekonomik güç krizidir. İkinci kriz içseldir; ulus-devletin etkililiğine ve onun yurttaşlarının ihtiyaç ve çıkarlarına yanıt

veren bir bünye olarak meşruiyetine ve temsil yetkisine yönelik bir meydan okumayı içerir.

Her ne kadar ulus-devletin, eski işlevlerinin bir kısmını kaybettiği ve eski gücünün aşındığına dair yoğun tartışmalar ve bazı emareler bulunsa da; ulus-devlet günümüzde, uluslararası olarak tanınmış tek siyasal birlik yapısı olmaya devam etmektedir. Bugün sadece, gerektiği gibi kurulan ulus-devletler Birleşmiş Milletler'e, Avrupa Birliği'ne ya da diğer uluslararası topluluklara kabul edilmektedir. Kymlicka, "ulus-sonrası" olarak nitelenen bu olguların çoğunun, "sınırları tanımlanmış ulusal siyasal birimlerin varlığını gerektirdiğini" ve bu nedenle de "aslında hiçbirinin kendi kendini yönetebilen siyasal toplulukların örgütlenmesi ya da demokratik siyasal otoritenin dağılımı konularında alternatif bir model önermediklerini" düşünmektedir (Kymlicka, 2008: 163). Daha uzun vadeli bir tarihsel bakış açısı ile bakan Hutchinson ise, ticaret ve iletişimin küreselleşmesinin aslında milliyetçilikleri teşvik ettiğini ve millet oluşumuna katkıda bulunduğunu belirterek, "küreselleşmenin etnik kimlik ve millet oluşumunu aşındırmaktansa canlandıracağını" iddia etmektedir (Hutchinson, 2008: 78).

"Millet ile milliyetçiliğin çağrısı evrenseldir" diyen Smith'e göre: "İster övülsün, ister yerilsin, millet, aşılmakta olduğuna dair hiçbir emare göstermemektedir, ve milliyetçilik popüler tahrip gücünden ve öneminden bir şey kaybedecek gibi görünmüyor." (Smith, 2004: 260). Ulusun yerine bir meşruiyet temelini belirmemesi; vatandaşlığın, siyasal katılmanın ve vergilendirmenin mekânının hala ulus-devlet olması; –ABD ve Avrupa da dâhil olmak üzere– dünya genelinde milliyetçiliğin yükselişi ve milliyetçi tutumların birçok ülkenin dış politikasına yansımaya başlaması, bu öngörüğü desteklemektedir. Schnapper'in ifadesi ile "ulus, kolektif kimliğin ve tarihi sürekliliğin ayrıcalıklı mekânlardan biri olmayı sürdürüyor." (Schnapper, 1995: 198). "Modern çağda, doğal toplulukları parçalayan, ezen ve yapay kurallar dayatan, kapitalizmdir. Kapitalist devletlerin, bunun peşinden yurtseverlikle ilgili duyguları kendi formlarında ve çıkarlarında harekete geçirmede başarılı olmaları, acı bir ironidir." (Hall, 1993: 56).

b. Küreselleşme Sürecinde Milli Kimlik

Postmodernizmin kimlik ve farklılık konusunu tartışmaya açması, liberal demokrasinin azınlık haklarını ve kültürel hakları güvence altına alan yapısı, küreselleşme ile gündeme gelen kültürel türdeşleşme ve buna tepki olarak yerel kültürlerde meydana gelen canlanma, dikkatleri küreselleşme – milli kimlik etkileşimine çekmiştir.

Ulus-devletlerin bugüne kadar uyguladığı klasik kimlik politikaları, toplumu “öteki”lerden (diğer toplumlardan) farklı kılan temel özelliklere –özellikle ortak geçmiş, şanlı bir tarih, ortak dil, ortak kültür gibi unsurlara– vurgu yaparak bir milli kimlik inşa etme doğrultusunda olmuştur. İnşa edilen bu kimlik, resmi ideoloji ekseninde, etnik ya da kültürel farklılıkları eriterek toplumu homojenize etmekte ve toplumsal bütünleşmeyi sağlamaktadır. Bu doğrultuda milli kültürün korunması, milli kimliklerin güçlendirilmesi ve milli değerler ile bezenmiş “*makbul vatandaşlar*”ın yetiştirilmesi, ortak bir dil ve ortak bir eğitimle homojen bir toplumsal ilişkiler ikliminin oluşturulması, devletin başlıca görevleri arasındadır.

Ulus-devletler milli kimliğin inşası sırasında ortaya çıkan kimlik sorununu, aynı kültürü paylaşan insanlar arasındaki uyumu içeren her türlü “eski” tutunum biçiminin üzerinde “*eritici kimlik*” yaratarak ve bu eritici-bütüncül kimliğin özneleri arasında var olan her türden farklı tutunum odağını yok sayarak ya da ikincilleştirerek çözüme yoluna gitmişlerdir (Aydın, 1998: 16). Bu nedenle de Aydın’a göre; “ulus devletler için ‘kimlik sorunu’ yoktur; tayin edilmiş bir kültürün taşıyıcısı olan belli bir kimliğin aktarılmasına ilişkin ‘pratik sorunlar’ vardır.” (1998: 16).

Milli kimlik genelde çekirdek etninin kimliği esas alınarak oluşturulduğu için, ulus-devletlerde çekirdek etnik kimlik ile milli kimliğin iç içeliğinden bahsedilebilir.¹⁷¹ Tüm bireylerin kendisini ulusun varlığı ile bütünleştirmesi için, kültürel politikaların toplumun çoğunluğuna hitap eden çekirdek etninin değerlerinden hareketle geliştirilmesi söz konusudur (Göka, 2003: 88). Bu nedenle

¹⁷¹ 1789 sonrasında Avrupa’da görülen bütün milliyetçilik hareketlerinde, objektif ve subjektif faktörler etnik tonların ağırlıklı olduğu bir potada erimektedir. Bu nedenle de 20. yüzyılın son çeyreğine kadar *çekirdek etnili* ulus oluşturma politikalarının tercih edildiği görülmektedir (Jaffrelot, 1998: 55).

de toplumdaki tüm diğer alt kimlikler, asimilasyon kapsamındadır. Yani ulus-devletler sadece etnik çeşitliliğin olduğu ülkelerde değil; her yerde, modernleşmenin yıkıcı etkilerini ve geleneksel toplumun dar mensubiyet bağlarını da aşabilmek için standart kültür kapsamında tek kimlik ve kültürel asimilasyon politikası uygulamaktadırlar (Bostancı, 1998: 48).

Ulus-devlet, toplumsal yapının biçimlendirilebileceğini savunan aydınlanmacı felsefeye dayanmaktadır. Kültürel farklılıkların kamusal alana taşınmasına izin vermeyen ulus-devlet, bir hayat tarzı tanımlayarak herkesi ona uydurmaya çalışmaktadır. “Yurttaşlığı evrensellik ilkesine dayandıran siyasal düzenin örgütlenmesi sırasında, siyasetin etnikten ve dinden ilke olarak ayrılması, daha önce var olan bütün aidiyetlerin ya da kimliklerin, ulusal topluluklara bağlı bireyler arasındaki bütün ilişkilerin anlamını yeniden yorumlamayı dayatmıştır” (Schnapper, 2005: 68). Etnisite, din, inanç gibi kimlik unsurlarının özel alanda bile çok sınırlı tutulmaya çalışılması, belirlenen milli kimliğin içselleştirilebilmesi amacıyla uygulanmaktadır.

Bütün dünyada egemen kabul edilen ulus-devlet mantığı, “kültürün, etnisitenin ve ulus-devletin birbirine eşitlenmesini bir ideal haline getirmiş olan düşünce yapısının egemen hale gelmesine” neden olmuş ve tüm “dünyada etnik ve kültürel homojenlik yaratma arzularını” pekiştirmiştir (Çınar, 2001: 147). Ulus-devletler, iktidarları ve topluma nüfuz güçleri ile, toplumu bütünleştirme ve birleştirme becerilerini küreselleşme sürecine kadar başarılı bir biçimde devam ettirebilmişlerdir. Zorunlu ve standart eğitim-öğretim, kitle iletişim araçlarındaki devlet tekeli gibi faktörler, toplumun, alt kimlikler göz ardı edilerek bir milli kimlik etrafında yeniden inşasında gösterilen başarıya paya sahiptir.

Ancak günümüzde, ulus-devletlerin milli kimlik ve kültür politikalarını bu şekilde sürdürebilmeleri adeta imkânsız hale gelmektedir. Bir yandan evrensel kültür kodları oluşturarak toplumların farklılıklarını azaltan küreselleşme, diğer yandan da azınlık haklarını ve kültürel hakları ön plana çıkararak ulus-devletlerin toplumsal yapıda oluşturduğu homojenliği sarsmaktadır. Postmodernizm ve küreselleşme bağlamında, toplulukların kimlik ve farklılık talepleri ulus-devleti “*kimlik krizi*” ile

karşı karşıya bırakmaktadır. Küreselleşme sürecinde ulus-devletin kimlik oluşturma yeteneğinin azalmasıyla, yeni kimlik arayışları ortaya çıkmaktadır.

Fransız Devrimi'nden bugüne kadar geçen iki yüz yıllık süreçte, felaketlere ve savaşlara yol açan milliyetçiliğin artık öldüğü ve bir daha dirilmeyeceği sanılırken, örneğin Yugoslavya'daki bölünmeler tarzı oluşumlar Bilgin'e göre, "başlangıçta arkaik bir uyanışın, sonra toprağa gömülü canavarın dirilişinin işareti sayılmış"tır (Bilgin, 1994: 9). Bu dönemde, bir yandan uluslardan daha geniş toplulukların inşasına gidilmekte ve bu nedenle de ulusal özelliklerin zayıflayacağı düşünülmektedir; öte yandan milliyetçilik olgusunun ikinci büyük dönemine girildiğini düşündürten süreçler ve olaylarla karşılaşmıştır. 1980'li yıllarda, Avrupa'nın bütünleşme çabalarının yanı sıra, Avrupa ülkelerinde aşırı sağcı ve etnosantrik akımların güçlendiğini gösteren gelişmeler yaşanmıştır: Almanya'da neo-naziler, Fransa'da Le Pen'ci hareket. Yine bu yıllarda azınlıkların gettolar halinde örgütlenmesi, göçmen işçilerin içinde buldukları toplumla bütünleşmek yerine kendi toplumlarının özelliklerini sürdürmesi, bu gelişmelere örnek olarak gösterilebilir.

Pek çok düşünürün, ulus-devlete modası geçmiş bir siyasal birlik biçimi olarak bakmasına ve 'ulus-devlet çağı'nın bittiğini ilan etmesine neden olan temel olgu, küreselleşme ve Avrupalılaştırmanın dışsal baskılarının yanı sıra, ulus-devlet bünyesindeki *etnik toplulukların yeniden canlanması*dır (Smith, 2002: 114). Etnik milliyetçiliğin söz konusu yeniden dirilişinin gücü ve etkisi, dünya haritasını yeniden çizme becerisi Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliği'nin yanı sıra Asya ve Afrika'da da kendini göstermiştir. Bölgesel eşitsizlikler, kültürel kaynakların eşitsiz dağılımı ve eski etnik düşmanlıkların yeniden canlanması, dışlanan tabakaları etnik milliyetçiliğin bayrağı altında harekete geçirmektedir.

Ancak kimlik/kültür bağlamında etnisitenin yükselişinin, "ulus-devlet çağı"na bir meydan okuma olarak algılanması pek de gerçekçi değildir. Sorun ulus-devlete bir meydan okumadan ziyade, söz konusu etnisitelerin kendilerinin ulus olabilme çabalarıdır. Etnik toplulukların ve etnisitenin küreselleşme içinde kimlik/kültür bağlantılı yükselişinin temelinde, küresel alanda kendi kimlik ve kültürüne dayalı bir

ulus-devlet olarak var olma çabası yatmaktadır (Ateş, 2008: 123, 124). Böylece “rüşdünü ispatlayabilen –devletini kuran– etnisiteyi artık ‘etnisite’ etiketi yerine ‘ulus’ tanımlaması” niteleyecektir (2008: 125).

Ulus-devletin, refah devleti işlevi gibi geçmişte yerine getirmekte olduğu işlevlerini, bugün artık yerine getirmekte zorlanması da bu modelin aşınmasına, dolayısıyla da kimliklerin siyasallaşmasına yol açmaktadır. Zira devletin özellikle “sosyal” niteliğinin kaybolması¹⁷², vatandaşların devlete bağlılığının gerekçesini ortadan kaldırmaktadır. Ulus-devletin bu şekilde işlev erozyonuna uğraması, onun farklı toplumsal grupları bir arada tutan “yapıştırıcı işlevinin” de erozyona uğraması sonucunu doğurmaktadır. Başka bir ifadeyle, “ulus-devletin etnik, kültürel ve sınıfsal entegrasyonu gerçekleştirme kabiliyetinin aşınması, ulus-devlet çatısı altında bazen baskıyla bazen gönüllü olarak kurulmuş olan birlikteliklerin geçerliliğinin sorgulanmasına yol açmaktadır. Böylece tarihin tozlu sayfalarında kaldığı zannedilen etnik kimlikler birdenbire ortaya çıkmaya ve özgül taleplerini dile getirmeye başlamaktadırlar” (İnsel, 2000/01: 62). Nitekim gelişmiş ülkelerde konjonktürel nedenlerden dolayı, sosyal devlet politikalarında görülen daralmaların ulusal/toplumsal bağı ne ölçüde zayıflattığı günümüzde son derece aşikârdır (Schnapper, 1995: 201).

Etnik kimliğin öne çıkışında ekonomik etkenleri irdeleyen Erich Fromm’a göre etnik kimliklerin tartışılmasında en önemli olgu “*grup narsizmi*”dir. Ekonomik ve kültürel açıdan yoksul olanlar için tek doyum kaynağı, gruba ait olmaktan kaynaklanan narsistik gururdur (Fromm, 1997: 86). Kapitalizm bu zayıf noktayı görmüş ve kullanmıştır. Bu bağlamda küreselleşme sürecinde sosyo-ekonomik eşitsizliğin artışına paralel olarak etnik grup kimliklerinin yükselmesi tesadüf değildir.

Etnik canlanma ve mikro-milliyetçilik, ayrılıkçı talepler ya da parçalanma gibi ülkesel ve siyasal bütünlüğü bozucu sonuçları dolayısıyla, ulus-devletler için

¹⁷² Piyasanın ve sermayenin küreselleşmesinin ulusal ekonomiler üzerindeki yıkıcı etkisi ve devlet bütçesinden sosyal politika uygulamalarına ayrılan paydaki düşüşle birlikte devletlerin gelir dağılımını denetleme ve dengeleme yeteneği önemli ölçüde azalmıştır. Sosyal devletin fonksiyonlarındaki bu daralmanın en temel sonucu, bir zamanlar gittikçe kapanacağı umut edilen ulus- içi gelir dağılımı eşitsizliğinin daha da genişlemesidir.

tehdit ihtiva etmektedir. Ancak bu süreç, “ulus-devlet” fikrini yok etmemekte ve ulus-devlet modeline bir alternatif yaratma anlamına gelmemekte; tam aksine, her biri egemen bir etnik köken üzerine kurulu daha çok sayıda, yeni ve daha homojen ulus-devletler yaratmaktadır. Bu ise, hem ulus-devlet fikrinin, hem de ulus-devlet sayısının yükselişini ifade etmektedir.¹⁷³

Günümüz dünyasının en çarpıcı ve karmaşık siyasal sorunlarından biri, farklı kültürel kimlikler temelinde ifadesini bulan siyasal taleplerden kaynaklanmaktadır. Küreselleşmeyle birlikte, devletin bireysel hak ve özgürlükleri güvence altına almanın yanı sıra, farklılık taleplerini de göz önünde bulundurmakla yükümlü olduğu yüksek sesle dile getirilmektedir. Belirli bir ulus devlet içinde farklı kültürel grupların varlığının tanınmasına yönelik bu talepler; eğitim, yazılı / görsel medya gibi alanlar başta olmak üzere, farklılıkların korunmasına ve ifade edilebilmesine imkân verecek kültürel hakların kabul edilmesini; farklı kültürel kimlik gruplarının ulus-devlet içinde yer alan özerk varlıklar olarak tanınmasını dile getirebildikleri gibi; ulus-devlet içinde yer alan grupların ayrılarak bağımsız yeni bir devlet kurabilmelerini de hedefleyebilmektedir (Köker, 1997: 41)

Ulus-devletin toplumsal bütünlüğünü yıpratatan tüm bu gelişmeler, vatandaşlık ve kimlik alanlarında bir meşruiyet krizinin doğmasına yol açmaktadır. Vatandaşlık, bir yandan milli kültür ve dil gibi unsurlar ile ulusa aidiyet bağı kurmakta; diğer yandan da moderniteye has bir tutumla ve özellikle eşitlikçi yapısıyla kültürel farklılıkları görmezlikten gelerek toplumsal farklılıkları bastırmaya çalışmaktadır (Şahin, 2007: 147). Ulus-devletin meşruiyetinin aşınması, “türdeş” vatandaşlık anlayışına dayalı kamu alanını, hâkim bir kültüre göre biçimlendirilmiş olmasının eşitsizlik ve mağduriyete neden olduğu gerekçesi ile, kültürel farklılıklara dayalı bir açılıma zorlamaktadır. Bu noktada *çokkültürlülük*¹⁷⁴ politikaları, birçok ülkeyi, ulus-devletle özdeşleşen monolitik kültür politikalarını gözden geçirmeye itmektir.

¹⁷³ Nitekim 1980’lerin başında Birleşmiş Milletlere üye ulus-devlet sayısı 150 iken, günümüzde bu sayı 200’e yaklaşmıştır.

¹⁷⁴ Çokkültürlülüğün liberalizm ve milliyetçiliğe yatkın bir ideoloji olarak, hem devletlere hem de etnisitelere hitap edebilmesinin yanı sıra, bir diğer özelliği de postmodern siyasete uygun oluşudur. Farklılığı, çoğulculuğu ve heterojenliği ön plana çıkaran postmodernizm, çokkültürlülüğün yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Çokkültürlülük uygulamalarını ulus-devlet mantığında önemli bir değişim olarak kabul etmekle birlikte, bu gelişmeyi aynı zamanda bir kırılma noktası olarak gören ve ulus-devletin sona erdiği iddialarını temel alan yaklaşımlar da söz konusudur (Kymlicka, 1998: 37). Ulus-devletin homojen bir toplum yapısına sahip olma amacına yönelen ciddi bir tehdit olarak görülen çokkültürlülük, ulustan politik topluma geri dönüş olarak yorumlanmaktadır. Farklılıkları koruyabilmek için eşitlik talebinde bulunan çokkültürlülük yandaşları, gerçek anlamda eşitliğin ancak kültürel ayrılıkların dikkate alınmasıyla oluşturulacak farklılaştırılmış vatandaşlık hukukunun oluşturulması ile sağlanabileceğini savunmaktadırlar (Şahin, 2007: 217). Bu amaçla özgürlük, hoşgörü ve bireysel farklılıklara saygı, devlet politikalarını yönlendiren başlıca ilkeler; alt kimliklerin kültürlerini koruma, geliştirme, öğretme ve teşkilatlanmasının sağlanması da devlet tarafından güvence altına alınan temel haklar olmalıdır.

Çokkültürlülüğün esasları ve uygulamalar, ulus-devletin temel unsurlarından biri olan milli kimliğin yöntem ve içeriğini değiştiren bir yapıyı ortaya koymaktadır. Asimilasyon şeklinde tesis edilen milli kimlik yerine, bütünleşme tarzında bir üst kimlik ve buna uygun kimlik politikaları önerilmektedir. Çokkültürlülük, hükümlerlik ve egemenlik hakları vermeden, kültürel haklar yoluyla farklılıkları yok etmeyi ve milli kimlikte bütünleşmeyi amaçlamaktadır.

Çokkültürlülüğün uygulandığı ülkelerde resmi dil, milli bayramlar ve milli tarih gibi üst kimliğe yönelik klasik ulus-devlet uygulamalarının varlığını sürdürmesi, farklılıkları siyasal alana yansıtmayarak alt kimliklere üst kimlik olma yolunun açılmaması, çokkültürlülüğün ulus-devletleri ortadan kaldıracağı yönündeki iddiaların gerçeklikle bağdaşmadığını göstermektedir. Bunun yanı sıra, çokkültürlülüğün uygulandığı tüm ülkelerde, ülkenin ve ulusun bütünlüğü anayasalarda sert hüküm olarak varlığını sürdürmektedir (Kymlicka, 1998: 113). O halde, ulus-devlet modelinin değil, bu modelle özdeşleşen asimilasyon tarzı kültür politikalarının reddi olan çokkültürlülüğün, ulus-devlet formunu değiştiren, ama ulus-devlet tasarımını destekleyen bir gelişme olduğu söylenebilmektedir.

Birçok düşünür ulus-ötesi dünyanın şekillenmesinde artan *göç hareketlerinin* rolünü vurgulamaktadır. Bireylerin bağılıklarını değiştirmeye ya da köken milletlerine duydukları sadakati göç ettikleri topluma karşı hissetmeye sevk edebilen göç, ulus-ötesi akışlar arasında milliyetçilik açısından en büyük etkiye sahip olanıdır. Ulus-ötecilik, “göçmenlerin, köken toplumlarıyla hâlihazırda içinde yaşadıkları toplumu birbirine bağlayan çok farklı boyutlarda geliştirdikleri toplumsal ilişkileri kapsayan bir süreç” olarak tanımlanabilir (Dieckhoff ve Jaffrelot, 2010b: 340).

“Göç çağı” olarak da değerlendirilen 20. yüzyılın son çeyreğinde yaşanan kitlesel göçler sonucunda, göçmenlerin, gösterilen her türlü çabaya rağmen yaşadıkları toplumlara entegre olmamaları; tam tersine, kendi kimliklerine sahip çıkmaları, birçok ülkede, siyasal yaşamın yerleşik kurallarını sorgulayan yeni bir “kültürel farklılık politikası”nın doğumuna yol açmaktadır.

Göçler sonucunda ortaya çıkan yabancılaşma ve geleceği kestirememenin etkisi ile insanlar yoğun bir kolektif dayanışma ihtiyacı hissetmekte, kendi kimliklerini ve kültürlerini devam ettirebilecekleri hemşehri derneklerine ve cemaatlere yönelmektedirler (Bilgin, 1999: 176). Özellikle göçmenlerde yüksek olan dışlanmışlık, ümitsizlik ve güvensizlik hisleri, göçmenlerin aynı çatı altında bir araya gelmesinin ve etnik canlanmanın önemli dinamiklerindedir. Etnik unsurlar ve kolektif aidiyet duygularının hayatın içine davetsiz bir biçimde girmesinin kaçınılmaz olarak dışlayıcılık ve hoşgörüsüzlüğe yol açtığı” varsayılmaktadır (Smith, 2002: 111). Artan göç ve göçmen talepleri kadar yabancı düşmanlığın da son yıllarda görülen yükseliş, Batı Avrupa ülkelerinin çokkültürlülüğe yönelmesinde etkili olan bir diğer faktördür.

Ulus-devleti milli kimlik noktasında tehdit eden bir diğer gelişme, kültürel küreselleşmeden kaynaklanmaktadır. Dünyada genelinde görülen ortak davranış kalıpları, ortak zevkler, tüketilen mal ve hizmetlerin birbirine benzeşmesi, küreselleşmenin tek bir küresel kültüre gidiş ve kozmopolit bir dünya kültürü ile sonuçlanacağı öngörülerini kuvvetlendirmektedir. Böylesi bir benzeşme, milli kimlik ve kültürlerin giderek ikinci planda kalması ile sonuçlanacaktır. Bugüne kadar ulus-devletlerin üzerinde durduğu en önemli kültürel husus, içeride özdeşlik (*biz*) ve

dünyanın geri kalanı (*öteki*) ile farklılık söylemi, “*biz dünyadan (ötekinden) farklıyız*” vurgusudur. Küresel bir kitle kültürü ise, bu söylemi, özellikle de milli kültürün temel vasfı olan farklılık algısını zedelemekte ve milli kültürel değerlerde erozyona yol açmaktadır.

Ancak, yaşanan gelişmelerin milli aidiyet bağlarını sembolik kılacak ya da tamamen ortadan kaldıracak bir küresel kültür öngörüsünü desteklemekten uzak olduğu söylenebilir. Çünkü günümüzde hiçbir ülkede milli kimlik ve kültür politikalarından vazgeçmek gibi bir eğilim görülmediği gibi; küresel hegemonya karşısında, tepkisel olarak milli kültür ve değerlerin korunması yönündeki çabalar artmaktadır.

C. Küreselleşme Sürecinde Egemenlik Paradigmasının Değişimi

Ulus-devlet, güçlü bir merkezi örgütlenmenin gerekli olduğu dönemlerin ürünüdür. Bu dönemlerde devletin siyasal ve toplumsal homojenliği sağlayabilmesi için, tüm kaynaklara sahip olması gerekli görülmüş ve *klasik egemenlik anlayışı*¹⁷⁵ buna uygun bir yapılanma sağlamıştır. Önceki yüzyıllarda olduğu gibi etkin, geniş ve kontrol gücü yüksek egemenlik uygulamaları, günümüzde söz konusu değildir. Ulusun kendi kaderini tayin etme yetisi de, dış faktörlerin artan etkisi ve karşılıklı ekonomik bağımlılığın artışı ile giderek azalmaktadır. Küreselleşme, klasik egemenlik anlayışı ve kurumlarını değişime zorlayan bir süreç olarak ulus-devletin karşısında yer almaktadır. Küreselleşme ile birlikte ulus-devletin modernite içindeki

¹⁷⁵ Egemenlik teriminin Fransızcadaki karşılığı “*souveraineté*” kelimesi, kökünü Latince “en üstün iktidar” anlamına gelen “*superanus*” sözcüğünden almaktadır. Klasik egemenlik anlayışı, sözcüğün anlamı doğrultusunda, devletin ülke içinde kendi iktidarına rakip olacak bir iktidar, ülke dışında da kendisinden üstün bir kudret tanımadığını ifade edecek bir anlamda kullanılmıştır (Kapani, 1996: 56).

Westphalya Antlaşması’nın getirdiği uluslararası prensipler doğrultusunda, 17. yüzyılda ortaya çıkan *klasik egemenlik anlayışına* dayalı yeni dünya düzeninin siyasal anlamda sahip olduğu temel özellikler şu şekilde açıklanabilir:

- Dünya egemen ve eşit devletlerden oluşmaktadır.
- Merkezi siyasal otoriteler için, ülke içinde kendilerine denk ya da üstün, ülke dışında ise daha üst bir güç söz konusu değildir. Böylece feodalitenin yanı sıra Papalık (Katolik Kilisesi), Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu gibi devlet üstü otoritelerin de rol ve meşruiyetleri son bulmaktadır (Kapani, 1996: 55, 56).
- “Eşitlik” ve “iç işlerine karışmama ilkesi” sayesinde ortaya çıkan özerk devletler sistemine göre, devletler birbirlerinden özerk ve bağımsızdır. Hiçbir devletin, bir diğerrinin iç işlerine karışma yetkisi yoktur.

ayrıcalıklı konumunu sağlayan devlet egemenliği söylemi, bir meşruluk kriziyle karşı karşıya kalmıştır.

Uluslararası hukuk çerçevesinde, uluslararası toplumun başlangıcından beri ulusal egemenliğe destek vermekte olan iki yasal kural bulunmaktadır: “*Yargı muafiyeti*” (bir devletin, başka bir devleti egemenlik alanında gerçekleştirdiği eylemden dolayı mahkemede yargılayamaması) ve “*devlet ajanlarının muafiyeti*” (bir kişinin bağlı olduğu ülkenin bir ajanı olarak başka bir devletin yasalarını çiğnediği ve o devletin mahkemeleri karşısına çıkarıldığında, ‘suçlu’ bulunamaması). Temel amacı hükümetlerin tüm dış politika konularında özerkliklerini korumak olan bu kurallar, özellikle de insan hakları ile ilgili konularda günümüzde giderek daha fazla sorgulanmakta ve ulusal egemenlik ile uluslararası hukuk arasındaki gerilim daha fazla gün yüzüne çıkmaktadır (Held, 1995: 198). Evrensel insan hakları söylemiyle birlikte ulusun yeniden içeriklendirilmesi süreci, ulus-devletin anlamını ve sınırlarını belirsizleştirirken; bireysel ve kolektif haklar çerçevesinde meşruiyetini evrensel insan hakları söyleminden alan kimlikler, ulus olmanın veya ulus-devlet vatandaşlığının sınırlarını önemsizleştirmektedirler (Soysal, 1996: 28).

Küreselleşme sürecinde uygulanan neoliberal politikalar doğrultusunda, sermayenin güdümüne giren ulus-devletin yetki ve egemenlik alanı yeniden belirlenmektedir. Devlet egemenliğini, herhangi bir üst otoriteye bağlı olmaksızın kurallar koyabilme, kararlar alabilme, bu kural ve kararları uygulayabilme gücü olarak tanımlayan “*milli egemenlik*”¹⁷⁶ ilkesi değişime uğramaktadır. Küreselleşme, devlet egemenliğinin artık bölünmez olmadığını ve uluslararası organlarla paylaşılabileceğini ortaya çıkarmaktadır. Çünkü hükümetlerin tek başına karar alıp, düzenleme yapabilecekleri alan ve konular sürekli azalmaktadır. Egemenlik kavramı

¹⁷⁶ Temelleri 16. yüzyıl Avrupa’sında atılan ve ulus-devletin en fazla vurgu yapılan niteliği olan *milli egemenlik anlayışı*, bir devletin ulus-devlet olarak nitelendirilmesi için yeterli görülmektedir. Jean Bodin ve Thomas Hobbes’un düşünceleriyle yükselen klasik egemenlik kuramı, bu kuramı uluslararası sistemin kaynakları arasına sokan Westphalya Barış Antlaşması (1648) ve XIX. yüzyılda klasik egemenlik anlayışının ulusun egemenliği formu ile daha demokratik bir içerik kazanması milli egemenlik anlayışının kilometre taşlarıdır. Ulus-devlet egemenliğinin iki esas üzerinde yükseldiği söylenebilir. Bunlardan ilki siyasal otoritenin kendi yetkilerini ve temel hukuk kurallarını serbestçe belirleyebilme hak ve yeteneği; diğeri ise egemenliğin kaynağı olarak ulusun kabul edilmesiyle devletin halk egemenliği esasına dayandırılmasıdır. Günümüzde tüm ulus-devletlerde, parlamentolar anayasalarca en üst kurum olarak kabul edilmektedir. Devletlerin demokratik işleyişlerinde farklılıklar olmakla beraber, siyasal sistemleri milli egemenlik ilkesine göre yapılandırılmaktadır (Erözden, 1997: 79).

yeniden yapılandırılırken, ulus-devletin egemenliğinin aşındırılması iki boyutta gerçekleşmektedir:

İlk olarak, ulus-devlet özellikle de ekonomik alandaki yetkilerini giderek ulus-üstü kurumlara devretmek durumuyla karşı karşıyadır. II. Dünya savaşından bu yana ulus-üstü kuruluşların uluslararası arenada aktif rol oynamalarına paralel olarak, devletin iktidar alanında gözlenen gerileme, uluslararası alanda artan bağımlılık ve küresel düzenlemelerdeki artışla en ileri safhaya ulaşmış durumdadır. Ulus-üstü kurumların bir grubunu Dünya Bankası, IMF, GATT ve onun halefi olan Dünya Ticaret Örgütü gibi küresel çaplı örgütler oluşturmaktadır. Ulus-üstü oluşumların bir diğer grubu ise OECD, NAFTA, EFTA, Avrupa Birliği gibi bölgesel anlaşmalar ve bölgesel işbirliği kurumlarından oluşmaktadır.

Sınır ötesi ekonomik faaliyetlerin serbestleşmesi, uluslararası ekonomik ve mali kurumların yetki alanının genişlemesi, uluslararası hukuk kurallarının bağlayıcılığının artması, kararların alımında ulus-ötesi şirketler ve sermayenin de dikkate alınma gerekliliği, ulus-devletin egemenliğini aşındırmakta ve siyasetin ulus-ötesi boyutunu ön plana çıkarmaktadır. Bunun yanı sıra, üretim süreçleri ve pazarlardaki bütünleşme de, ülkelerin siyasal bağımlılığını görülmemiş bir düzeye ulaştırarak ulus-devletin egemenliğini aşındırmaktadır (Yılmaz, 2004: 124-126). Gelişmekte olan ülkeler ise, dış borçları ve yabancı sermaye ihtiyaçları¹⁷⁷ nedeniyle de, bağımsız politika geliştirememektedir.

Uluslararası ilişkilerdeki yoğunlaşma, uluslararası hukukta görülen genişleme, uluslararası kurumların sayısında ve gücünde meydana gelen artış, bu kurumların kararlarının bağlayıcılık kazanması daha çok ekonomik küreselleşme ile ilgilidir. Küreselleşme ile dünya çapında oluşan üretim ve değişim ağının, çevre ülkelerin tek yönlü bağımlılığını arttıracak şekilde işlediği belirtilmelidir. “Çevre

¹⁷⁷ Küresel finans piyasaları, gelişmekte olan ülkeler açısından ekonomik kriz riskini arttırmıştır. Buna yol açan temel faktör, kısa vadeli yabancı sermayenin ülkeyi hızla terk etme şansının olması ve bu gelişmenin söz konusu ülkenin makro-ekonomik politikalarını derinden etkileyebilmesidir. Gelişmekte olan ülkelerin para ve maliye politikaları, uluslararası finans piyasalarından ve bu tarz hareketlerden etkilenmeye son derece müsaittir. Bu nedenle de büyük güçlerin, politikalarının desteklenmesi için sıcak paraya dayalı ekonomik kriz tehditleriyle dayatmalar yaptıkları iddiaları sıkça gündeme gelmektedir. Sıcak para sayesinde büyük iş ve siyaset çevrelerinin kendilerine taviz vermeye yanaşmayan ülkelerde iktidarları yıpratmak ya da kendilerine uyumlu davranacak kadrolara yol açmak için yeni bir silah kazandıkları bir diğer önemli iddiadır.

ülkelerin, çarpık ekonomik küreselleşme dolayısıyla edilgen bir şekilde uluslararası ilişkilere katılmaları ve dış otoritelerin yoğun etkisinde kalmaları göz önüne alındığında, egemenlik aşınmasının bu ülkelerde çok daha güçlü seyrettiği söylenebilir.” (Şahin, 2007: 168). Çünkü merkez ülkelerin uluslararası kurumlara fazla bir bağımlılıkları yoktur; hatta merkez ülkeler bu kurumlarda karar alma organlarında etken konumdadırlar.

Küreselleşme süreci ile birlikte, devletin uluslararası politikada temel ve yegâne aktör olup olmadığı da tartışılmaya başlanmıştır. Günümüzde, egemen devletin yanı sıra başka uluslararası aktörlerin de uluslararası politik arenada rol oynadığı kabul edilmektedir. Bu noktada uluslararası aktörün başlıca iki temel özelliği; “bir başka aktöre tamamen tabi olmama” ve “diğer aktörlerle güç ilişkilerine katılma veya katılabilme kapasitesine sahip olma” şeklinde tanımlanmaktadır (Sönmezoğlu, 2000: 19, 20). William Coplin, belirli bir toprak parçası üzerinde mutlak egemenlik hakkına sahip ülkesel devletin bir analiz birimi olarak birincilliğinin kaybolması ile, günümüz uluslararası politika alanındaki başlıca aktörleri dört gruba ayırmaktadır. Coplin, egemen devlet ve ulus-devletin temel aktör konumuna rakip diğer aktörleri şu şekilde sınıflandırmaktadır (bkz. Tablo 2):

- a) Hükümetleri temsil eden ulusal nitelikli aktörler,
- b) Hükümetleri temsil etmeyen ulusal nitelikli aktörler (bireyler ve gruplar),
- c) Hükümetlerin temsil edilmediği (*nongovernmental*) uluslararası nitelikli aktörler (uluslararası uzmanlık kuruluşları, çok uluslu şirketler, siyasal nitelikli hükümetlerarası (*transgovernmental*) kuruluşlar),
- d) Hükümetlerin temsil edildiği uluslararası nitelikli aktörler [global örgütlenmeler (Birleşmiş Milletler gibi), blok tipi örgütlenmeler (NATO gibi), entegrasyon hareketleri (Avrupa Birliği gibi)] (Aktaran, Sönmezoğlu, 2000: 36).

Tablo 2: Uluslararası Politikada Aktör Türleri

	HÜKÜMETİN TEMSİLİ	
	(+)	(-)
ULUSAL	Hükümetleri Temsil Eden Ulusal Nitelikli Aktörler <ul style="list-style-type: none">• EGEMEN DEVLET	Hükümetleri Temsil Etmeyen Ulusal Nitelikli Aktörler <ul style="list-style-type: none">• BİREYLER• GRUPLAR
ULUSLARARASI	Hükümetlerin Temsil Edildiği Uluslararası Nitelikli Aktörler <ul style="list-style-type: none">• GLOBAL ÖRGÜTLENMELER• BLOK TİPİ ÖRGÜTLENMELER/ ENTEGRASYON HAREKETLERİ	Hükümetlerin Temsil Edilmediği (Nongovernmental) Uluslararası Nitelikli Aktörler <ul style="list-style-type: none">• ULUSLARARASI UZMANLIK KURULUŞLARI• ÇOKULUSLU ŞİRKETLER• SİYASAL NİTELİKLİ HÜKÜMETLEREŞİRİ KURULUŞLAR

Kaynak: (Sönmezoğlu, 2000: 35)

Günümüzde uluslararası politikanın gerçekten etkili olan güçleri aslında uluslararası ve uluslarüstü aktörlerdir. Güç uluslarüstü aktörlerin elinde iken, siyasal eylemin gerçekleştirildiği mekânlar yerel kalmaya devam etmektedir. Bu nedenle de “eylem, egemenlik sınırlarının çizildiği ve siyasal girişimlerin temel önermelerinin fiilen ya da gıyaben kararlaştırıldığı yerlere erişemez.” (Bauman, 2005d: 150). Bu durum, hem yurttaşlarda siyasa yapımında “*etkileri olmadığı*” hissini yaratarak demokrasi algısının sorgulanmasına neden olmakta, hem de yurttaşların ulusal egemenlik ile ilgili kaygılarını arttırmaktadır.

Ulus-devlet erkinin aşılmasında ikinci boyutu, idari yapılanmanın değişimi oluşturmaktadır. İdari bütünlük anlayışı devam etmekle birlikte; yerel yönetimlerin giderek güçlenmesi ve özerk idari birimlerin tesisi, iktidar gücünde ve egemenlikte bir daralmaya yol açmaktadır. Bu süreçte, yerel yönetimlerin mali, idari, ekonomik düzlemde özerkleşmesi ile merkezi devlete bağlılığının azaltılması amaçlanmaktadır.

Böylece ulus-devlet erkinin tepeden ve tabandan aşındırılması yolu ile, ulus-devletin sadece bir “ara örgüt” haline dönüşmesi süreci başlatılmış bulunmaktadır (Kazgan, 2002: 34). Bu yapılanma ile uluslararası sermaye için dünya pazarı serbestleştirilirken, yerel yönetimlerin de doğrudan küresel pazar ile ilişki kuracağı mekanizmalar geliştirilmektedir. Ulus-devletin ulusal pazar, ulusal sermaye ve emeğe ilişkin ekonomi düzlemindeki işlevleri, yetkileri ve sorumlulukları en aza indirilmiş olacaktır. Kazgan, ulus-devletin daralan ekonomik işlevlerini altı boyutta ele almaktadır: ekonominin büyümesi, kamu yararı ve özelleştirme, Seignorage hakkı, maliye politikası, işsizliği giderme ve dış ticaret politikası (2002: 221-238).

Küreselleşme ile merkezi idarenin bazı yetkilerinin ulus-üstü aktörlere, bazılarının ise yerel idarelere devredilmesi neticesinde, ulus-devletin iktidar gücünde erime yaşanmaktadır. Piyasaların serbestleşmesi, sınır ötesi ekonomik ilişkilerdeki artış, ulus-ötesi sermaye ve kurumların artan etkisi, bireyin özgürlük alanını genişleten politikalar gibi birçok gelişme iktidarın paylaşılmasına veya sınırlandırılmasına yol açmaktadır (Şahin, 2007: 97). İktidar gücünde erime yaratan asıl gelişmelerin ise, neoliberalizmin kamu gücünü asgariye indirme prensibinden kaynaklandığı söylenebilir. Neoliberal politikalar kapsamında; özelleştirmeler ile devleti küçültme, yerel yönetimlere yetki aktarımı, kamu hizmetlerinin yürütülmesinde kamu sektörünün yanı sıra özel sektör ve sivil toplum kuruluşlarının da görev alması (yönetişim), devletin bireysel alana müdahalesinin azaltılması gibi politikalar ulus-devletin iktidar gücünü sınırlandırmaktadır.

Günümüzde ulus-devletin egemenlik ve iktidarı hem aşağıdan hem yukarıdan aşınmaktadır. Dünya ekonomisinin küreselleşmesi ulus-devleti yukarıdan aşındırırken; kendi ortak kimliklerine sahip çıkmak yoluyla kendi kaderini tayin etme hakkı isteyen farklı dilsel veya dinsel etnik grupların ortaya çıkması ise ulus-devleti aşağıdan aşındırmaktadır. Küreselleşme ile ulus devlet bütünlüğü parçalanmakta; hem ulus devletin dayandığı siyasal topluluğun sosyolojik niteliği, hem de topluluğun meşru kıldığı egemenlik anlayışı dönüşüme uğramaktadır (Sarıbay, 1998: 16).

Uluslararası sermaye tarafından yönetilen ve yönlendirilen bu süreçte, sosyal devletin ortadan kaldırılması ya da sendikalaşmanın önüne geçilmesi gibi alanlarda devletin yetki kaybına uğraması; genel olarak değerlendirildiğinde sermaye lehinde, ancak emek ve emek örgütlenmesinin aleyhinde gelişmektedir.¹⁷⁸ Ayrıca özellikle belirtmek gerekir ki, bu süreçte aşındırılan ve güç kaybına uğrayan ulus-devletler, merkezdekiler değil, çevredekilerdir. “Demokrasi”¹⁷⁹, “insan hakları”¹⁸⁰ gibi kavramlar içleri boşaltılarak, çevre ülkeler üzerinde tahakküm uygulama amacıyla araçsallaştırılmaktadır. Demokratlık ve benzeri birçok kavram, güçlüden yana bir araç haline gelmekte; hiyerarşinin tepesindeki ülkeler tarafından hiyerarşinin altındakileri şu veya bu yöne zorlamak üzere kullanılmaktadır. O halde kavramların içinin boşaltılması ya da yeniden tanımlanması belli bir amaç doğrultusunda gerçekleşmektedir. Örneğin, küreselleşme olgusunun savunduğu “demokrasi” biçimi olan “piyasa demokrasisi”nin kimin işine geldiği açıkça ortadadır. Süreç, uluslararası sermayenin iktidarını güçlendirirken; örgütlenme hakkını elinden alarak ve çalışma koşullarını daha da ağırlaştırarak, emeği zayıflatmaktadır.

Günümüzün küresel dünyasında bilgi, sermaye ve mal akımlarını sınırlar engelleyememektedir. Bununla birlikte, ulus-devletin sınırlarla çevrilmiş toplumsal denetiminin günümüzde hala işlevselliğini koruduğu bir alan bulunmaktadır: nüfus ve emek alanı. Sınırlar nüfusun ya da emeğin yer değiştirmesinde bir engel

¹⁷⁸ Bu süreçte en çok etkilenenler ücretli çalışanlardır. “Rekabet ve uyum adına emek piyasalarının esnekleştirilmesi, kuralsızlaştırılması, örgütsüz kılınması çalışanları hem güçsüz kılmakta, hem de geleceğe yönelik güvenini kırmakta, kaygılı ve korkulu bir ortama sürüklemektedir.” (Akkaya, 2008: 158). Küreselleşme olarak nitelendirilen bu süreç, işçi sınıfını örgütsüzleştirmekte ve neticede de yoksullaştırmaktadır. Yoksullaştırmanın en önemli aracı ise, sendikaların etkisizleştirilmesidir. F. Senses’in ifadesi ile “küreselleşmenin öteki yüzü yoksulluk”tur (Aktaran, Akkaya, 2008: 159).

¹⁷⁹ Baudrillard’ın bir mülakatında söylediği gibi, “demokrasi tehditle ve şantajla getiriliyor. Böylece kendi kendini sabote ediyor. Özgürlükten yana özerk bir karar değil artık söz konusu olan, küresel bir buyrukla karşı karşıyayız.” (Aktaran, Kömeçoğlu, 2002: 23). Ayrıca Kömeçoğlu’na göre: “Demokratik olduğu varsayılan kavramlaştırmaların ardında çok dar anlamli bir demokrasi anlayışı vardır. Güvenli sağlık kaynaklarına ve bilimsel olarak en gelişmiş teknolojiye erişim mümkün olmadıkça gerçek eşitliği ya da herkes için fırsat eşitliğini içeren bir demokrasi mümkün olmayacaktır.” (Kömeçoğlu, 2002: 23).

¹⁸⁰ Günümüzde, devletlerin insan hakları konusunda, egemenlik ve iç işlerine karışmama gibi kavramları ileri sürmeleri giderek güçleşmektedir (Kapani, 1996: 62). Ulus-devlet egemenliği içeride bireylerin hak ve özgürlükleri, dışarıda ise uluslararası hukuk tarafından sınırlandırılmaktadır. II. Dünya Savaşı sonrası uluslararası hukukun evrensel eğilimler yönünde gelişmesi ve artan birey vurgusu ulus-devletlerin vatandaşlarına yönelik davranışlarına bazı sınırlar getirmiştir. Uluslararası hukuk çerçevesine uymak istemeyen ulus-devletlere, II. Dünya Savaşı’nın bitiminden itibaren uluslararası boyutta yaptırımlar uygulanmaya başlamış ve devletler uluslararası alanda yargılanır duruma gelmişlerdir. Bunun yanı sıra uluslararası toplumun, “insani amaçlarla” ulus-devletlerin iç işlerine Birleşmiş Milletler aracılığı ile müdahale edebileceği kabul edilmiştir.

oluşturmakta, onları ulus-devletin sınırları içinde tutmaktadır. Birçok düşünür bu durumu, nüfus ve emeğin “yere bağlılığı” ve dolayısıyla da akışkanlığının yüksek olmaması ile açıklamaktadır (Tekeli ve İlkin, 2000: 121). Ancak Boratav, ulus-devletin “yere bağlılık” faktörünün ya da emek ve nüfusun ulusal sınırlar içinde kalmasının, sınırların engelleyici özelliğini açıklamakta yetersiz kaldığını belirtmektedir. Bu noktada Boratav, “emek niçin sınırlar içinde tutsak ediliyor?” sorusunu sormaktadır. Bu sorunun cevabı, emeğin özgürleşmesinin ve emeğe (özellikle de vasıfsız emeğe) hareket olarak ulus dışına taşma olanağının verilmesinin, merkez ülkelerin hazmedemeyeceği sosyal ve ekonomik gerginliklere yol açacağına anlaşılmasında yatmaktadır. Merkez ülkelerde, yüzde 10 civarındaki işsizlik, kendi bünyelerinde emeği disiplin altına alacak boyuttadır. Merkez devletler emek piyasalarını çevre ülkelere açmakta isteksiz davranmakta; böylece de emek giderek artan oranlarda ulusal olmaya başlamaktadır (Boratav, 1996: 26).

Küreselleşme süreci ile ulus-devletin daralan ekonomik işlevleri, özerklik ve iktidar kaybı, ulusal egemenlik alanının sarsılması ile “ulus-devletlerin sonu” tartışmalarını gündeme getirmiştir. Ancak tarihin arka sayfalarına bakıldığında, “modern çağda, doğal toplulukları parçalayan, ezen ve yapay kurallar dayatan” (Hall, 1993: 56) kapitalizmin, ulus-devlet gibi bir partnerini yok edemeyeceği görülmektedir. Sermaye birikiminin de, küreselleşmenin de arkasında en önemli güç olarak hep devletler yer almıştır; bugün de yer almaktadır. Bu nedenle, günümüzde devletlerin zayıfladığı ve işlevlerini kaybettiği iddiaları üzerinde bir kez daha düşünmek gerekmektedir. Çünkü devletin işlev kaybı, sermaye ve çıkarları açısından değil; daha çok ulusal ve sosyal politikalar açısındandır. Ayrıca devletin egemenliğindeki daralma ve işlev kaybı, gelişmişlik seviyesine göre ülkeden ülkeye farklılaşmaktadır.¹⁸¹ O halde ulus-devlet günümüzde ortadan kalkmış değildir;

¹⁸¹ Klasik egemenliğin esasları ve ilkeleri, IMF ve Dünya Bankası gibi kuruluşlardan yardım alan, ulus-üstü sermaye karşısında güçsüz durumda olan, sınırlarda ve sınırlarının içindeki olaylarda kontrol yeteneği kalmayan, bağımsız politika geliştirebilme yetisini kaybetmiş olan edilgen durumdaki ülkeler için sadece kâğıt üzerindedir (Gosoviç, 2001: 155). Bu ülkelerin egemenliği sürekli aşınmakta ve güçleri devamlı azalmaktadır. Buna karşılık, uluslararası kuruluşlarda etkin konumda olan, ekonomik – askeri – teknolojik açıdan güçlü ülkeler, küreselleşme ile reel egemenliklerini arttırma, yani uluslararası düzeyde kontrol ve yönlendirme gücünü geliştirme imkânı elde etmektedirler. Uluslararası kurumlarda yönlendirici olan bu ülkeler, uluslararası hukuku üreten ve denetleyen ülke haline gelmektedir. O halde, şatafatlı törenler, tarihsel semboller, anayasa ve mevzuatta egemenlik ile ilgili etkileyici ifadeler gerçek anlamda egemenlik göstergeleri değildir. Ulus-devletlerin egemenliği esasen, meşruiyet zemininin sağlamlığına ve ülkenin sahip olduğu güce dayanmaktadır.

kapitalizmin güncel beklentileri doğrultusunda, sadece nitelik değiştirerek varlığını devam ettirmektedir (Koray, 2004).

Ulus-devleti, küreselleşme şartlarında gerekli olan etkili uluslararası yönetim için lazım olan şartların sağlanması noktasında rakipsiz bir konuma kavuşturan gelişme, ulus-devletlerin egemenlik sunmak suretiyle yarattıkları uluslararası yeni otoriteleri meşrulaştırmasıdır. Yani uluslararası kurumların, ulus-devletler olmadan doğrudan kullanacakları bir meşruiyet odağı belirmemiştir. Ulus-devlet, hala daha uluslararası sistemin en temel aktörüdür. Uluslararası kurumlara yapılan egemenlik devirleri, feragat etme değil; devretme (yetki devri) şeklindedir. BM, DTÖ, IMF ve DB gibi güçlü uluslararası kuruluşlar, devletler üstü değil devletlerarası yapıdadırlar. Yani bu kuruluşlara egemenlik yetkileri, anlaşmalarla belirlenen alanlarda ve belli bir süre zarfında devredilmektedir (Güran, 2010). Ayrıca, her ne kadar çevre ülkeler için pek geçerli olmasa da, uluslararası hukuk, devletlere devredilen yetkileri diledikleri zaman geri alma ve uluslararası örgütten ayrılma hakkını vermektedir.

II. KÜRESEL DÖNÜŞÜMDE KİMLİK / FARKLILIK / ÖTEKİ

A. Modern Dönemde Kimlik

Kimlik arayışı, birey ve grupların derin ve köklü bir ihtiyacı olarak nitelendirilse de, bu ihtiyacın belirli koşullarda daha çok ön plana çıktığı gözlenmektedir. Wagner, geniş toplumsal dönüşümlerin genel olarak sahip olunan toplumsal kimlikleri ve dolayısıyla da bireysel kimlikleri kökünden söküp attığını ileri sürmektedir (Wagner, 1996: 93). “Bir yere sabitlenmiş tüm toplumsal ve kültürel ‘bütünlükler’in aşılması ve zayıflaması tipik olarak modern bir süreçtir” (Bauman, 2006: 22). Gelenekselden modernliğe geçişte olduğu gibi bireylerin kendilerine kimlik sağlayıcı toplumsal bağlamlardan azledildikleri süreçlerde, toplumsal ve bireysel kimlikler de yerinden edilmektedir. Birçok düşünür, kimlik arayışının özellikle etnik politizasyona dönüşmesini modernleşmenin başarısızlığının bir ifadesi olarak görmektedir. Modernleşmenin başarısızlığı, toplumsal değerlerin parçalanması, sosyal dayanışmanın çözülüşü ve benzeri nedenlerden ötürü özdeğerlilik duyguları zedelenen kesimler, milliyetçiliğe ve etnik kimlik arayışına yönelebilmektedirler.

1. Modern Birey ve Kimlik Sorunu

“Modern öncesi zamanlarda insanlar, ‘kimlik’ten ve ‘tanınmak’tan söz etmiyorlardı – insanların (bizim deyişimizle) kimlikleri bulunmadığı için değil; bu kimliklerin tanınmaya dayanması nedeniyle de değil; tam tersine, bu kavramlar, sorun yaratmaktan öylesine uzaktı ki, böyle adlar altında konulaştırılmalarına gerek bile duyulmuyordu.” (Taylor, 2005: 50). Geleneksel toplumlarda bir insanın kimliği oturmuş, değişmez ve durağan nitelikte idi; birey, bir klanın, sabit bir akrabalık sisteminin, bir kabilenin veya grubun üyesi olarak doğar ve ölürdü. Bu nedenle de insanlar ne bir kimlik bunalımına girer, ne de köklü bir kimlik değişimine yönelirdi. (Kellner, 2001: 195).¹⁸² Sadece modern insan, kendi değerini yaratma, seçme, kendini tanımlama ve eşsiz olma anlamında bir kimlik taşımaktadır. Bu nedenle de kimlik, Taylor’a göre, modern insanın bir gereksinmesidir.

“Modernitede kimlik oldukça devingen, çok katlı, kişisel, öz düşünömsel, değişime ve yeniliklere açık bir hale gelir.” (Kellner, 2001: 195). Mevcut toplumsal roller ve olanaklar üzerine ölçünmeye girişen insan, gelenekle arasına bir mesafe koyar (2001: 196) ve kimliğini inşa eder. Modern dönemde kimlikler cazipleşebilir, eskiyebilir; bu nedenle de herhangi bir kimliğin mutlak olarak sabitlenmesi mümkün değildir. Özgür ve bireysel tercihe dayanması, bu seçimi yapan insanın bu kimliğe ömür boyu sadık kalacağı anlamına gelmemektedir. Moda ve yaşam olanakları değiştiğinde, seçilen kimliğin piyasada bir değeri kalmadığında ya da baştan çıkarma gücünü yitirdiğinde insan kimliğini yeniden seçebilir, tekrar tekrar imal edebilir. Bu inşa sırasında kimlik, aynı zamanda ötekine bağlıdır; “öteki” modernitede kimliğin kurucu unsurlarından biridir. Modern benlik, kimliğin inşa edilmiş doğasının ve insanın kimliğini her zaman, her istediğinde değiştirebileceğinin ve değişiklikler yapabileceğinin farkındadır (2001: 196). Bilgin bu durumu, “*modern bireyin özelliği özelliksizliğidir*” sözleri ile ifade etmektedir (Bilgin, 1994: 46). Modern birey bu haliyle geleneksel insana karşıttır. “Modern kültürde, stil yokluğu stil olmuştur; her şey birbirinin yerine geçebilir, hiçbir şeyin değeri yoktur.” (1994: 46).

¹⁸² Özyurt bu noktada, Taylor ve Kellner’dan farklı olarak, “modernlik öncesinde bireysel kimliklerin bulunmuş olmasına karşın, topluluk yönelimli yapının; modern dönemde ise topluluk kimliklerinin bulunmasına karşın, bireysel yönelimli yapının mevcut olduğunu” iddia etmektedir (Özyurt, 2005: 182).

Kendilik söylemi (*the discourse of self*) ayırt edici bir şekilde moderndir, ve modernite ayırt edici bir şekilde kendilik söylemine bağlıdır. Kimlik ile ilgili modern kaygılar, modernitenin kimliği ayırt edici bir şekilde problemleri yapma yollarından da kaynaklanmaktadır. Bu sadece, “kim olduğumuz” sorununun atalarımızdan daha çok bizim için önem taşıdığı anlamına gelmez. Daha ziyade, “*kim olduğumuzu*” tespit etmek ve ötekilerin farkında olarak, bu kendine özgü kimliği tatmin edici bir şekilde hayatımız boyunca sürdürmek bizler için daha zordur. Modernite, tüm kapsayıcı kimlik modellerinin dağılması anlamına gelmektedir. Akrabalık / yakınlık, bireyler olarak bizler için hala çok önemlidir; bizler akrabalığa büyük duygusal değerler yüklemekteyiz, ancak akrabalık artık bizlere sosyal ve kişisel kimlikler için kapsamlı bir model önermez. Modern çağ, kimlik modelleri çeşitliliğine öyle büyük bir artış getirmiştir ki, bu niteliksel bir kırılma ile eşanlamlıdır. Modern çağda, kimlik her zaman bir alanda inşa edilmiş ve konumlandırılmıştır; çekişen kültürel söylemler arasında dolaşmaktadır (Calhoun, 1994: 10-12).

Modernliğin felsefi söylemi *özne* çevresinde yoğunlaşmıştır. Modernlik, *bireyciliği* ve *bireyselliğin* artışı anlatmaktadır (Wagner, 1996: 26). Birey, modern zamanların en büyük icadıdır. Rönesans’a kadar insanın ufkunda daima “biz” bulunmuştur; insan ailesine, ait olduğu gruplara bağlı ve bunlara karşı yükümlü olarak yaşamıştır. Coğrafi keşifler, teknik buluşlar, ticaret ve bilimle, insanlık yeni bir atom bulmuştur; birey bağımsız düşünce ve duyguları, hakları ve özgürlükleri olan bir varlık olarak tanımlanmıştır (Bilgin, 2001: 35). “Biz”in karşısında tikel olarak inşa edilen birey, Margaret Thatcher’ın sözlerinde çok net bir biçimde ifadesini bulmaktadır: “toplum diye bir şey yoktur, yalnızca birey olarak erkekler, kadınlar ve aileler vardır.” (Aktaran, Mercer, 1990: 68).¹⁸³

Daniel Bell, “*Modernizmin Ötesi, Özbenin Ötesi*” başlıklı denemesinde, Nietzsche’nin önemini özellikle vurgulayarak, “kültürün laikleşmesinin, yani Tanrının ölümünün, öte dünyadaki cehennem korkusuna ilişkin duyguların

¹⁸³ Thatcherizm açısından toplum bireylerden oluşmaktadır: bir dizi insan atomundan öte bir şey değildir. Bireyler içkin olarak toplumsal değildir; karakterleri, kaynakları, yetileri toplumsal bir kalıpta biçimlenmemiştir. “Thatcherizm’e göre, toplum yalnızca bireysel iradeler çokluğu için bir toplanma merkezi, bireysel tatmin için bir arena, bireysel başarı, ilerleme ve hoşnutluk için bir fırsatlar dizisi halindedir. Toplum yalnızca bir araç ve insanlara önceden belirlenmiş bireysel hedeflerine ulaşmada yardım eden bir hizmetçidir.” (Leadbeater, 1995: 133).

yitirilmesinin ve geleneksel kurtuluş sistemlerinin çökmesinin modern döneme öncülük ettiğini” söylemektedir (Aktaran, Stauth ve Turner, 2000: 417). “Bu gelişmeler, öbür toplumsal değişmelerle, özellikle de kentin toplumsal yaşamda sağladığı egemenliğin eşlik ettiği coğrafi ve toplumsal hareketlilikle yan yana ortaya çıkmıştır. (...) Kapitalizmin bu dönemine aynı zamanda özbenin (self) ve genelde bireyciliğin daha çok vurgulanması eşlik etmiştir.” (2000: 417).

Modernliğe getirilen eleştirilerin bir kısmı, *bireyselcilik* kavramı üzerinde odaklanmaktadır. Bireyselciliğin artışı ve geleneksel çevrelerin yıkılması, insanları bir topluluk içinde yer almanın sağladığı özdeşleşmelerden uzaklaştırmıştır. “Geçmiş geleceğe adına ve geleceğe özgürlük adına geri plana iten modern demokratik toplumlar, bireyi özgürleştirirken kırılgan hale de getirirler; nitekim bireyin kimliği bir kesinlik olmaktan çıkıp bir mesele haline gelir.” (Zawadzki, 2010: 234). Bilgin’e göre, “kuşkusuz insanı özgürleştiren şey, hiyerarşik bir dünyadan çıkmasıdır; modern insan, artık, kendisine ve iradi olarak ördüğü ilişkilere göre tanımlanır, bir düzene aidiyetiyle değil.” (Bilgin, 1994: 93). Bireyselliğe indirgenen insan, kişiliğinin daraldığını görmektedir; yani birey, bu özgürleşme içinde, varoluşun daha geniş bir vizyonunda bütünleşme gibi bazı şeyleri kaybettiğinin de bilincindedir.

Modern toplumlara kıyasla daha kapalı olan geleneksel toplumlarda, bireysel kimlik duygusunun ya hiç olmadığı ya da çok daha zayıf olduğu gözlenmektedir. Geleneksel toplumlarda kolektif, etnik, kabile veya aileye ilişkin kimlik duyguları gelişmekte ve bireyler, kendilerini ait oldukları gruba ve bu gruptaki rollerine göre tanımlamaktadırlar; grup içinde herhangi bir kişinin kendisini diğerlerinden ayırmasına yarayacak “*biz-onlar*” tarzı bir alt-grup oluşturma olgusu ise zayıftır.

Modern toplumlarda kimlik sorunu, modernliğin birincil toplumsal ilişkileri çözücü ve insanları bireyleştirici biçimde toplumsal yapıyı dönüştürücü etkisinden kaynaklanmaktadır (Özyurt, 2005: 187). Kolektif ile bireysel olanın Avrupa’da Rönesans sonrası yavaş ilerleyen bir süreç sonrasında birbirinden ayrıldığı düşünülürse, bireysel kimlik ve bireyselcilik sorunu büyük ölçüde modern Batı toplumlarının bir özelliği olarak görülmektedir; geleneksel toplumlarda kimlik

sorunu, daha ziyade kolektif bir düzeyde yaşanmaktadır (Bilgin, 1994: 68). Geleneksel topluma kıyasla, heterojen nitelikli, kentleşmiş, endüstrileşmiş bir toplumda kimlik sorunu hem daha belirgin, hem de daha tartışmalıdır.

Ferdinand Tönnies, modern dönemi modernlik öncesinden ayırmak için “cemaat” (*Gemeinschaft*) ve “cemiyet” (*Gesellschaft*) kavramlarını kullanmaktadır. En saf biçimi ailede geçerli olan *Gemeinschaft*, bireyler arasındaki birlik tarafından nitelenirken, *Gesellschaft*, bireyler arasındaki ayrılma ile nitelenmektedir (Tönnies, 1988: 64, 65). Bu iki insan topluluğunda bireylerin davranışlarını güdüleyen düşünceler bakımından, bu ayrımla el ele giden bir başka ayrım daha bulunmaktadır: *Gemeinschaft* koşullarını taşıyan “doğal irade” (*Wesenwille*) ile *Gesellschaft*’ı ortaya çıkaran “rasyonel irade” (*Kürwille*) arasındaki ayrım. Doğal irade, insanların doğal eğilimlerine, onların güdü ve isteklerinin dile getirilişindeki kendiliğindenliğe göndermede bulunmaktadır. Buna karşılık rasyonel irade, doğal iradenin sahip olduğu kendiliğindenlik ve itkisellikten yoksundur ve esas olarak kendi çıkarını gözeten bireyin rasyonel, optimizasyona yönelik davranışı nitelenmektedir (1988: 103-105). Tönnies’e göre modernlik öncesi sosyal yaşam hareketsiz, kapalı topluluklardan oluştuğu için kültürel karşılaşmalar yaşanmamıştır. Rasyonel irade ile hareket etmeyen birey, dolaysız ve yüz yüze insan ilişkilerinin geçerli olduğu *Gemeinschaft* koşullarında yaşamına anlam kazandıran bir bütüne aittir ve bireyin topluluk içerisindeki konumu doğuştan gelen toplumsal statüsüne göre belirlenmektedir. Bu nedenle de *Gemeinschaft* tipi toplumsal organizasyonlarda birey, kendisini topluluktan bağımsız bir “birey” olarak görmemekte ve kimlik sorunu yaşamamaktadır. Buna karşılık *Gesellschaft*’ta, birey olma ve bireysel özgürlük baskın görünmektedir. Tönnies’e göre, *Gesellschaft*’a geçiş için, “bireyin, rasyonel istençten ayrı bir biçimde doğal istence dayanan bağlarının çözülmesi gerekir” (1988: 234).

Modern uygarlığın doğası ve gelişimini ortaya koymaya çalışan Durkheim’a göre modernite; uzmanlaşma ve fonksiyonlarda farklılaşma, piyasanın otonomluğu, özgür düşünce, sekülerleşme ve bireysellik ile karakterize edilmektedir. Modern toplumun ortaya çıkışı ise, sosyal ya da yerli birimlerin kontrolü altındaki ekonomisi ve tektipleştirilmiş düşünce kalıpları dâhilinde dinin hâkimiyetinde olan

farklılaşmamış sosyal formlar ile karakterize edilen eski dünyanın, yani geleneksel toplumların dönüşümü ile gerçekleşmiştir. Durkheim, bu büyük dönüşümü açıklamak için, “*dayanışma*” ve “*kolektif bilinç*” kavramlarını kullanmaktadır. Benzerlik ilkesine göre işleyen *mekanik dayanışma* ile bağlı olan *geleneksel toplumlarda*, kolektif bilincin bireysel bilinçler üzerinde hâkimiyeti bulunmaktadır. Bu toplumlarda bireyler hem grup içi fonksiyonları, hem de temsilleri aynı olduğu için birbirlerine ikame edilebilirler; ortak duygu ve inançlara tamamıyla bağlıdırlar; değerleri, duyguları ve kutsal attettikleri şeyler aynıdır; yani geleneksel topluluklarda bireysel farklılığa hiçbir olanak bırakılmamıştır. Kolektif bilincin bireysel bilinçler üzerindeki ağırlığının azaldığı, ortak inanç ve değerlerin bireylerce yorumlandığı ve bunlara uymada serbestlik marjının genişlediği *modern toplumlarda* ise *organik dayanışma* vardır. Bu toplumlarda, bireyselliğin yükselişi ve fonksiyonların farklılaşması, yani işbölümü birlikte gelişmektedir. Benzerlik ilkesi önemini yitirir; bireyler farklıdır (Jones, 2001: 89, 97).

Modern toplumlarda nüfusun artmasıyla *maddi yoğunluk* (belirli bir alandaki insan yoğunluğu) ile *sosyal yoğunluk* (insanlar arası ilişkilerin ve iletişimin yoğunluğu) artarken; *moral yoğunluk* (insanları kolektif bilince ve birbirine bağlayan, birtakım değerler ve/veya yasaklar etrafında oluşan tutarlılık) azalmakta ve yerini anomiyeye¹⁸⁴ bırakmaktadır (Bilgin, 1994: 72).

Ortaçağda bir gruba bağlanma, bireyi bütünüyle sarmaktaydı. Modern çağın bireyi ise, giderek ve pek çok açıdan eski zamanların yabancısına benzemektedir. Yabancı, bir köye veya topluma geldiğinde, kolektivite ile bütünleşemediği için, geleneksel ve heyecansal bağlara sahip değildir. Modern dönemlerin kenti, bu insan tipini yaygınlaştırmıştır. Modern zamanların başlangıcıyla birlikte kentler anonim kalabalıkların toplanma yerleri, yabancıların –“*bizim gibi olmayan*” ötekilerin– buluşma mekânları olmuştur. Kentin, ekonomik ve kültürel anlamda rasyonel bireyleri, gruba, aileye ve birbirlerine bağlılık duyguları olmadan bir arada

¹⁸⁴ Durkheim, moral yoğunluğun tersi olan durumu anomiyeye olarak nitelendirmektedir. Durkheim’a göre anomiyeye, kolektif temsiller planında, değerlerin ve referans çevrelerinin yıkılması ve/veya yok olması; insan ilişkileri planında ise sosyal ilişkiler dokusunun çözülmesi ve nihayet değerlerden uzaklaşma, kopma olgusudur. Kısacası anomiyeye, kolektif temsillerin çözülüşüne işaret eden, dayanışma yoksunluğu durumudur (Jones, 2001: 102-104).

yaşamaktadırlar. Yabancıların varlığı, ironik bir şekilde merkezdekilerin tanımlanması ve hatta merkez denilen şeyin güçlenmesini sağlamaktadır. Bu bakımdan yabancılar, modern toplumlar için kendi dinamızının ve gelişiminin aynı zamanda teminatı işlevini görmektedir (Foucault, 2000: 24-26). Simmel yabancıyı, modernliğin alamet-i farikası olarak görmektedir.

Simmel modernitenin özünü, “bilimsel teknolojik çağın görkemli tantanası” içerisinde betimlemektedir. Bireyin iç güvenliğinin yerini, modern hayatın karmaşası ve dağınıklığından, heyecanından doğan belirsiz bir gerilim, hafif bir özlem duygusu, gizli bir huzursuzluk ve çaresizce bir telaş almıştır. “Bu huzursuzluk kendini en açık biçimde kent hayatında” göstermektedir (Frisby, 2009: 23).

Simmel, 1911’de yayınlanan ve Berlin metropolünü analiz ettiği “*Metropol ve Tinsel Hayat*” adlı denemesinde, kentsel yaşamın bireyleri karşı karşıya getirdiği inanılmaz deneyim ve dürtü çeşitliliği karşısında, bireyin çeşitliliği nasıl içselleştirdiği konusu üzerinde düşünmektedir. Simmel’e göre kentsel yaşam içinde birey, öznel bağımlılığın zincirlerinden kurtulmuş ve böylece daha ileri derecede bir kişisel özgürlüğe kavuşmuştur. Ancak bunun bedeli, bireyin diğer insanlara birer nesne, birer araç olarak yaklaşmasıdır. Kentli bir bireyin, anonim kimlikli “başkaları” ile, genişleyen bir işbölümünün gerektirdiği eşgüdümü sağlamak için gerekli olan parasal mübadelelerin soğuk ve kalpsiz hesabı dolayısıyla ilişki kurmaktan başka bir seçeneği yoktur (Simmel, 2009: 87-93; Frisby, 1992: 115). Bir diğer bedel ise, artan işbölümü neticesinde, giderek tek yanlı bir uğraşta ilerleme kaydetmek zorunda olan bireyin, ilerleme kaydettiği ölçüde kişiselliğini yitirme tehlikesi ile karşı karşıya kalmasıdır. Bireyin kendisi, artık, bütün içinde göz ardı edilebilir bir niceliğe indirgenmiştir (Simmel, 2009: 100).

Simmel, büyük metropollerin, ardışık yabancı dalgalarını ağırlamak zorunda kalan özel bir grup olarak düşünülebileceğini belirtir. Bu zorunluluk kentlileri, diğerleri ile ilişkilerini sürekli yeniden tanımlamaya götürmektedir. Metropollerde yaşam tarzlarının çeşitliliği ve değişken imgelerin yoğunluğu, belirli bir süre sonra kentlilerde bir tür ilgisizlik, insanlara ve nesnelere karşı tepkisizlik ve aldırmaçlık yaratmaktadır. Kent büyüdükçe, nüfus artıp yayıldıkça, birliği de giderek

zayıflamaktadır (Simmel, 2009: 86, 87). Kent, bir kimseye, sadece yakın çevresinde yaşayan komşularına değil, günlük etkileşim içinde karşılaştığı herkese karşı mutlak kayıtsızlık imkânı sunmaktadır (Frisby, 2009: 28). Böylece insan, bireysellik ve hareket serbestisi kazanmaktadır. Bu durumda, bir tür parçalanma ve genel bir ilgisizlik olgusu güvensizlik yaratmakta; ve bu güvensizlik genelleşerek çeşitli çatışmalara ve dışlamalara zemin hazırlamaktadır (Aktaran, Bilgin, 1994: 44, 45).

Simmel'e göre metropollerde maddi yoğunluk artışı, moral yoğunluk kaybı ile birlikte gitmektedir. Bireysel özgürlüğün artışıyla birlikte sosyal bağ da zayıflamaktadır; kentte bireylerin bir bütünde erimesi söz konusu değildir. Tesadüfî karşılaşmalar silsilesi, daimi gelip geçicilik, birçok tanımadık simanın muamması modernliğin özeti olarak görülebilir. "Modern çağın büyük kentlerinde, insanlar arası fiziksel mesafenin azalması, insanlar arası zihinsel mesafeyi arttırmakta ve bireysel kültürleri geliştirmektedir; ancak bu gelişme, evrenselliği, yani genel benzerliklerin aranmasını değil, farkların ve tekilliklerin aranmasını ifade etmektedir." (Bilgin, 1994: 45).

Kentlerde nüfusun artması, maddi yoğunluk artışına neden olmaktadır. Ama bir yandan da kentlerin yayılması ve büyük evlerin yapılması gibi olgular nedeniyle kişi başına düşen mekân miktarı da büyümektedir. Tek kişiye ait odalar, bürolar ve özel arabalar, modern yaşamın bireyselleşme, özelleştirme (mahremleştirme) ve hatta soyutlanma gibi tipik özelliklerini yansıtmaktadır. Simmel'in ifadesiyle, "metropol kalabalığıyla kıyaslandığında, insanın kendisini böylesine yalnız, böylesine kaybolmuş hissettiği başka bir yer yoktur" (Simmel, 2009: 96).

Simmel, uygarlaşma süreçleri boyunca, bir tersine dönüşün söz konusu olduğuna değinmektedir. "Para, bireyleri, subjektif ve kişisel iyeliklerinden (*adherences*) kopartarak birbirlerine ve objelere mesafeli bırakmakta, uzaklaştırmaktadır." (Aktaran, Bilgin, 1994: 42). Akrabalık ilişkilerinin zayıfladığı, yerel tanışıklık imkânının azaldığı, coğrafi ve sosyal hareketliliğin uzun süreli ilişkilerin kurulmasını zorlaştırdığı modern toplumda, ekonomik faydacılık, bireyin iş zamanının yanı sıra boş zamanını da rasyonel bir biçimde kullanmasını zorunlu kılarak, bireyi toplumdan soyutlamıştır. Modern insan, dayanışma ve paylaşmanın

erdemini anlayamayacak tüketici insan haline gelmiştir (Özyurt, 2005: 188). Para, bütün nitelikleri ve tikellikleri bir mübadele ilişkisine indirgemektedir. Bu nedenle de modern insan, etrafındaki insanları satıcı ya da müşteri, yani ilişki kurmak zorunda olduğu kişiler olarak görmektedir (Simmel, 2009: 88). Modern toplumda kent hayatı, insanın hayatta kalmak için doğaya karşı giriştiği mücadeleyi, insanlararası bir kazanç mücadelesine dönüştürmüştür (2009: 98).

Bireycilik ve kendini ifade yoluyla kişisel doyuma ulaşma dürtüsü¹⁸⁵, güvence ve sığınacak bir kolektif kimlik arayışı, toplumsal statü ya da başka tür bir bireysel kimlik işareti kazanma ihtiyacı türünden toplumsal ve psikolojik eğilimlerin her biri, bireyin tüketim ve yaşam tarzı kalıplarını biçimlendirmede bir rol oynamaktadır (Harvey, 2003: 145). Ancak Touraine'e göre, ekonomik, kültürel ve sosyal olguların globalleşmesini içeren yeni dünya düzeni, tüm insanların bir kitle kültürüne katılımını sağlamamıştır; aksine modernleşen dünyada geleneksel ile modernin çatışması değil, bütünleşmeler ve dışlamaların varlığı görülmektedir (Touraine, 1993: 118).

Tehraniyan, endüstri sisteminin egemenliğine karşı çeşitli direniş biçimlerinden; "aşırı modernleşme", "karşı-modernleşme" ve "modernleşmeden arınma" olarak adlandırdığı üç direniş biçimini ele almakta ve bu üç tepkinin ortak noktasının gerek bireysel, gerekse kolektif düzeyde, bitmek bilmez bir kimlik arayışı olduğunu belirtmektedir. Tehraniyan'a göre bu durum modernleşmenin çelişkisinden kaynaklanmaktadır. Modernleşme, "bir yandan kişiyi, geniş aile, kabile, küçük topluluk ve toplumsal korporasyonların birleşikliğini oluşturan toplumsal dayanışmayı temellerinden koparmakta, öte yandan kendisinin de bağlı olduğu varsayılan ulus, parti, şirket vb. gibi soyut ve anonim biçimlerin davranış kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalması talep edilmektedir." (Aktaran, Bilgin, 1994: 68).

Modern hayatın en derin sorunu, "ezici toplumsal güçler, tarihsel miras, dışsal kültür ve hayat tekniği karşısında, bireyin varoluşunun özerkliğini ve

¹⁸⁵ Taylor'a göre bireyseliğin belirgin özelliği, bireylerin diğerlerine ya da ait oldukları topluma karşı tüm görevlerinden vazgeçmeyi bir tür zorunluluk gibi hissederek, kendi özlemlerini gerçekleştirmeleri ve kendi arzularına sadık kalmaları olgusudur. Modern birey, egoist davranmakla yetinmez; bir bakıma böyle davranmanın bir zorunluluk, hatta görev olduğunu düşünmektedir (Aktaran, Bilgin, 1994: 94).

bireyselliğini koruma talebinden” kaynaklanmaktadır (Simmel, 2009: 85). Modern toplumda ortaya çıkan bir diğer sorun, özgürlük kaybıdır. Çünkü modern toplumda, düzenleme mekanizmalarının kütlüğü, hareketsizliği, insanların özerk seçimler yapma imkânını ve özgürlüğünü azaltmaktadır. Bilgin, yaşam tarzlarının tekbiçimleştirilmesinin, kişiliğin özgür gelişiminin ve verimli bir değişimin koşulu olan insani durumların çeşitliliğini azalttığını ifade etmektedir (Bilgin, 1994: 93). Modern birey, kendi kaderi üzerinde kontrolünü kaybettiği duygusunu taşımaktadır. Örgütlü bir kapitalist toplumun koşulları altında bireylerin kendi kendilerini tanımlama ve kendi kimliklerini yaratma fırsatları aşırı sınırlıdır (Wagner, 1996: 224).

Marcuse göre, ileri endüstri toplumunun temel özelliği bütüncül bir toplum olmasıdır. İleri endüstri toplumu, teknolojik temelini düzenleyiş biçimi ile bütüncüllüğe yönelmektedir. Bütüncüllük, sadece yıldırmaya dayanan bir siyasal tekbiçimleştirme değil, aynı zamanda sözde genelin çıkarı adına ihtiyaçları düzenleyerek işleyen, yıldırmaya dayanmayan bir iktisadi-tekni tekbiçimleştirmedir (Marcuse, 1997: 17). Kültür endüstrisi¹⁸⁶, bu tek-biçimleştirmede başlıca rol üstlenir. “Sistemin genel bütünselliği içinde, bireyin varlığını idame ettirebilmek için, onun emeğini, aklını ve varlığını sisteme kiraladığı işlik dışında, onun sisteme yabancılaşmasını engelleyen, genel-tikel uyumunu sürekli kılan bir işlev görür” (Dellaloğlu, 2001: 102). Kültürün endüstrileşmesi, endüstri toplumu içinde yer alan insanın da bir endüstri ürünü gibi görülmesini, dolayısıyla insanın herhangi bir nesne haline gelmesi, yani *şeyleşmesi* sonucunu doğurmaktadır. Modern insan kendi ürettiklerinin kölesi durumundadır (Adorno ve Horkheimer, 1989: 121). Kültür endüstrisi, yöneltmiş olduğu milyonların bilincini ve bilinçaltını yönlendiriyor olmasına rağmen, kitleler birincil değil, ikincil role düşmekte ve hesaplanabilir

¹⁸⁶ Kültür endüstrisi terimi, ilk defa 1947’de Amsterdam’da Adorno ile Horkheimer’in birlikte yayımladığı “*Aydınlanmanın Diyalektiği*” adlı eserde “kitle kültürü” terimi yerine kullanılmıştır. Adorno ve Horkheimer’in “kitle kültürü” kavramı yerine “kültür endüstrisi” kavramını tercih etmelerinin nedeni, bunun, kitlelerden kendiliğinden çıkan bir kültür sorunu olduğu ya da popüler sanatın çağdaş bir formu olduğu yönündeki iddiaları daha baştan engelleyebilmektir (Adorno, 2003: 76). Adorno ve Horkheimer, “kültür endüstrisi” kavramını, kültür ürünlerinin üretilmesi ve dağıtılmasında endüstriye dayalı yeniden üretim tekniklerinin kullanılmasının içerdiği tehlikelere işaret etmek için kullanmışlardır. Kavram, iletişim alanında kitlesel yayın yapan araçların geliştiği bir bağlamda, özellikle içeriğin tekbiçimleşmesinin ve standartlaşmasının eleştirel bir şekilde çözümlenmesi amacıyla kullanılmaktadır (Tural, 2006: 60).

nesnelere, makinenin tali parçaları haline gelmektedirler (Adorno, 2003: 76). “Tüketici, kültür endüstrisinin bizi ikna etmeye çalıştığı gibi hükmedici ya da özne değil, aksine nesnedir” (2003: 76). Kültür endüstrisi kasıtlı olarak tüketicileri kendisine uydurmakta (2003: 76) ve kendi tüketicisi olan modern bireyi kendisi üretmektedir. Genele karşı çıkan her birey, ancak ona uyum sağlamakla hayatta kalabilmektedir.

“Kitle kültürünün sunduğu bütün araçlar ve kolaylıklar, bireysellik üzerindeki toplumsal baskıları güçlendirmekte ve bireyin direnme imkânını, modern toplumun atomize edici işleyişi içinde kendini koruma imkânını elinden almaktadır.” (Horkheimer, 2005: 166). Değişik tüketim kalıplarına hitap eden, aynı malın farklı biçimlerde ve farklı fiyatlarla pazarlanması gibi yöntemlerle ayrımlar vurgulanmakta ve genişletilmekte, böylece herkese hitap edilebilmekte ve kimse sistemin dışında kalmamaktadır. Artık herkes bütünün bir parçasıdır. “İnsanlar kendilerini metalarında tanırlar; ruhlarını otomobillerinde, müzik setlerinde, içten-katlı evlerinde, mutfak donatımında bulurlar. Bireyi topluma bağlayan düzeneğin kendisi değişmiş ve toplumsal denetim ürettiği yeni gereksinimlerde demirlemiştir.” (Marcuse, 1997: 20).

İleri endüstri toplumunda kitle iletişim araçlarının, sınıf ayrımlarının eşitlenmesi olarak tanımlanabilecek ideolojik işlevi açığa çıkmaktadır. Marcuse’a göre,

“Eğer işçi ve patronu aynı televizyon izlencesinden haz duyuyor ve aynı dinlerce yerlerine gidiyorlarsa, eğer sekreter işverenin kızı denli çekici bir makyaj yapıyorsa, eğer Negro bir Cadillac alabiliyorsa, tümü de aynı gazeteyi okuyorlarsa, o zaman bu benzeşme sınıfların yitişini değil, ama Kodamanların korunmasına hizmet eden gereksinim ve doyumların altta yatan nüfus tarafından paylaşıldığı düzeyi belirtir.” (Marcuse, 1997: 20).

“Modern özne, modernliğin öznesi olduğu için modern değildir; modernliğin ürettiği özne olduğu için modernidir.” (Dellaloğlu, 2001: 104). Adorno ve Horkheimer, kültür endüstrisi çağında düzenin, bedenleri serbest bıraktığını ve ruhlara saldırdığını ileri sürmektedir. Artık düzen, “benim gibi düşün ya da yok ol” demek yerine, “benim gibi düşünmemekte serbestsin, ancak o andan itibaren

aramızda bir yabancıysın” demektedir. Kültür endüstrisi çağında birey bir yanılısamadır; birey artık sahte-bireydir. Modern birey sürekli yeniden üretilen bir üründür. Günümüzde her insan bir diğerrinin yerine geçebilme özellikleri ile önem kazanmaktadır. İnsanlar birbirlerinin yerini doldurabilirler. Çünkü insanın günlük yaşam olanakları ötekilerin koyduğu ölçülerce yönetilir. Bu ötekiler belirli ötekiler değildir; her öteki bütün ötekilerin yerine geçebilir. Ötekilerin kimliği, ne bu ne de şu kimse, ne insanın kendisi ne bazı kimseler ne de hepsinin toplamıdır. Onların kimliği “kimsesizlik” ya da “herkes”dir (Dellaloğlu, 2001: 104).

2. Modern Dönemde Öteki

Modernlik söylemleri, “totalleştirici” iddialarına temel sağlayan bir akıl evrenselciliği sergilemişlerdir. Bu totalleştirici iddialar, temelde tüm insanlık açısından geçerli olmalıydı, ancak toplumsal gerçekliğe dair yapılan gözlemler bu iddiaların geçerliliğini desteklemekten uzaktır. Bu nedenle de evrenselci proje, akıl adına sınırlar çekmeye ihtiyaç duymuştur. Böylesi sınırlar, *ötekinin* inşa edilmesi ve uzaklaştırılmasıyla; yani *ötekinin* insanlığın (“biz”in) zaman-uzamından kovulmasıyla çekilmiştir. Barbar kavramı temelde, uzamdaki bir uzaklaştırma aracıdır; çünkü barbarlar başka bir yerde yaşarlar. Gelenek kavramı ise daha ziyade zaman içindeki bir uzaklaştırma tarzıdır (Wagner, 1996: 69).

Modernist toplumbilimciler, kendi toplumlarını çoğunlukla “geleneksel” olarak yaftalanan başka, daha önceki ya da uzak bir toplumla karşıtlık içerisinde anlamaya çalışmışlardır. Ancak, Wagner’a göre çok az sayıda toplumbilimci, “modernlik”in karşılığı olan homojen bir toplumun var olduğunu kanıtlama zahmetine girmiştir. Wagner, “geleneksel toplumu”, şimdiki kavramaya çalışırken bir karşılaştırma aleti olarak geliştirilen sosyolojik bir kurgu olarak görmektedir (Wagner, 1996: 69).

Modern perspektif, “kendisinininkinden farklı herhangi bir hayat biçiminin kendisi ile ‘akran olduğunun yadsınması’nın damgasını” taşımaktadır (Wagner, 1996: 69). Modern perspektif öteki ve kendi arasında bir duvar örmüştür. Ötekini, kendisinden aşağı, zamanı geçmiş, geri, eski ve ilkel olarak betimlemektedir (1996: 69). Bir toplumun kendi içindeki ötekiler ise; önemli ölçüde aşağı sınıflardan (işçi

sınıfı gibi), kadınlardan¹⁸⁷ ve delilerden¹⁸⁸ oluşmaktadır (1996: 70). Bu noktada Horkheimer'a göre modern toplum, ortaçağ toplumundan sadece seçtiği kurbanlarla ayrılmaktadır; cadıların, büyücülerin ve kâfirlerin yerini siyasal azınlıklar ve yasaklılar, çizgi dışı akımlar ve Yahudiler almıştır (Horkheimer, 2005: 136).

Modernlik boyunca ötekinin inşa edilmesinde belli bir kaymanın olduğu gözlemlenebilmektedir. Ötekine yaklaşmanın tarihsel sürecinde *uzaklaştırma tarzı* giderek daha sorunlu ve karmaşık hale gelmiştir. Ötekinin uzaklaştırılması öteki daha da yakına geldikçe zorlaşmaktadır. Barbarların uzam içerisinde ve geleneksel toplumların zaman içerisinde uzak görülebilmesine karşılık; aşağı sınıflar, kadınlar ve deliler şimdi ve burada mevcuttur. Ancak, tarihsel gelişimi esnasında toplumsal oluşumun kendisi dönüşüme uğramış ve tehditkâr olan ötekiliği de, tehlike azaltılacak şekilde dönüştürmüştür. Modernliğin başlangıcında bastırılan ve de bastırılması gereken olgular, sonunda azat edilebilecek şekilde denetlenmiş ve egemenlik altına alınmıştır (Wagner, 1996: 72, 73).

Bauman'a göre modernliğin oluşumu, “ötekiliği tanımlama, düzeni yasalastırma ve muğlâklığı ortadan kaldırma istenciyle nitelenen yeni bir rejimin tekelci dayatımı” olarak görülmelidir (Aktaran, Wagner, 1996: 76). Modern devlet, belli bir coğrafi bölge ve orada yaşayan halk üzerinde tekelci iddia ile temelde zaten var olan ve kabul edilmiş egemenlik kavramının, kişisellikten uzaklaştırılarak, anayasal ve cumhuriyetçi tarzlarda yeniden yorumlanmasıdır. Başlangıcında özgürlük, çeşitlilik ve görecelikçilik amacıyla olan modernlik, akıl adına ve bürokratik denetim aracılığı ile kaosu düzenlemeye ve muğlâklığı ortadan kaldırmaya yönelmiştir.

Huysen, modernizm/modernite/avantgardizm şeklindeki üçlü dogmanın erozyonunun, kendisini kültürel alanda olduğu kadar sosyo-politik alanda da ortaya koyan “ötekilik” (*otherness*) sorunsalının ortaya çıkışı ile bağlamsal olarak

¹⁸⁷ Birçok tartışmacı açısından, kadınların liberal düzenden dışlanması, öyle güçlü bir şekilde istenen bir dışlama meselesi olmayıp, daha ziyade temel bir çifte varsayımın oldukça doğal bir uzantısıdır: Yani *kamusal* ve *özel alan* ayrımı ile birlikte kamusal alanın erkekle, özel alanınsa kadınla tanımlanmasının.

¹⁸⁸ Akıl ve akıl dışı arasında yapılan ayırım tüm modern sınır çekme girişimlerinin temelinde yatmaktadır. Bunun “sonul biçimi”, Wagner'a göre, “tam da akıl dışının çekirdeğini, yani deliliği” hedeflemektedir (Wagner, 1996: 72).

ilişkilendirilebileceğini belirtmektedir. Öznellik, toplumsal cinsiyet ve cinsellik, ırk ve sınıf, uzamsal coğrafi mevki ve yerinden edilmeler (*dislocation*) kaynaklı farklılıklardan doğan çeşitli ötekilik biçimleri, bu erozyona neden olmaktadır (Huysen, 1993: 147, 148).

B. Postmodern Dönemde Kimlik

1. Postmodernizm ve Kimlik

Kimlik, tamamlanmamış, her zaman hareket halinde olan ve bitmeyen tarihi sembolize etmektedir. Cinsiyet, millet, etnik köken gibi verili, yani doğuştan sahip olunan kimlikler dışında, kimliğin tarihsel kategori oluşturan bir yapısı bulunmaktadır. Dolayısıyla kimlik, tarihsel bir kategori içinde ve bu sürece ilişkin bir değişimle birlikte düşünülmelidir. Bu anlamda, tarihle birlikte sosyal, siyasal ve ekonomik ilişkilerin değişimine paralel olarak kimliklerin anlam ve sınırları da değişmektedir.

Kimlik olgusunun güncel bir sorun oluşu, aldatıcı olmamalıdır. Zira insanlar, bütün tarihleri boyunca bir “kimlik” oluşumuyla yüzyüze kalmışlar; kendilerini daima bireysel ve kolektif olarak tanımlama ihtiyacı ve çabasında olmuşlardır. Kimlik kavramının *kendiliğinden* bir katılım ve tanımlama aracı olmaktan çıkarak, siyasal bir araç haline gelişi, ulus devletlerin ortaya çıkışına bağlı olarak gelişmiştir (Aydın, 2003: 475). Kimliğin, güçlenen “ulusal burjuvazi”lerin iktidara taşınmasında araç olarak kullanılmasına, ulus-devletleşme süreçleri tanıklık etmektedir. Sermayenin küreselleşmesi ve tam anlamı ile uluslararasılaşması süreci ise siyaset alanını *kimlik paradigmasına* terk etmiştir (Aydın, 1998: 17).

Kimlik, modern zamanlar ile “verili” bir olgu olmaktan çıkarak, bir “sorun” haline gelmiştir. Bu açıdan bakıldığında, klasik modernite ile onun postmodern evresi arasında hiçbir farklılık yoktur. Yeni olan, sorunun doğası ve bunun getirdiği görevlerle başa çıkma tarzıdır. Klasik modern dönemde bireyin kimlik sorunu, kendi toplumsal tanımlarını edinme, onları kendi çabalarıyla ve kendi kaynakları ile inşa etme ihtiyacından ibarettir. Arzulanan bir kimlik modeli oluşturulunca, birey hayatı boyunca bu kimliğe bağlı kalabilmektedir. Postmodern bireyin kimliği, atalarının

kimlikleri gibi, insan yapısı olmaya devam etmektedir. Ancak artık kimliğin çok titiz bir biçimde tasarlanması ve dikkatle inşa edilmesi gerekmez; çünkü kimliğin en gıpta edilen erdemi *esneklik*dir. Tüm kimlikler, değişime açık ve bir anda yeniden düzenlenebilecek şekilde hareketli olmalıdır (Bauman, 2005g: 280).

Bauman, modernleşme sürecinde kimlik arayışına giren bir kimse için uçsuz bucaksız çöllerde kum fırtınalarının arasında kutsal tapınağa ulaşmaya çalışan bir hac yolcusu metaforunu; günümüzde kimliğini arayan bir kimse içinse bir gezgin ya da turist metaforunu kullanmaktadır (Bauman, 1996: 18-23). Modernliğin kimlik sorunu, kimliği yaratabilmek ve koruyabilmek üzerinde odaklanmıştır. Hac yolcusu, fırtınaların her gün yeni bir şekle soktuğu kumlarda yol ve iz bulmaya, bulunduğu izi hiç kaybetmemeye çalışır. Öte yandan gezgin ya da turist, sürekli olarak dünyayı dolaşmakta, birçok ortama ve mekâna girip çıkmaktadır. Bu metafor ışığında, postmodernliğin kimlik sorununun, bir kimlik yaratarak ebediyen ona bağlı kalmak, kimliği sabitlemek değil, sürekli olarak yeni kimlik seçeneklerini açık tutarak belirli bir kimliğin hegemonyasından kurtulmak olduğu söylenebilir.

Çağdaş toplumlarda hızlı değişim, bütün durağan yaşam biçimlerini parçalar. Çağımızın kimlik sorunları, ivme kazanan değişme sürecinin bir yan ürünüdür. Hızlı küreselleşmenin, kimlik ihtiyacının güçlenmesi gibi bir tepkiye yol açtığına hiç kuşku yoktur. Bu arada, bu kadar ani değişimlere eşlik eden varoluş sıkıntısı yüzünden maneviyat ihtiyacının çoğalmasına da. “Her şeyin hızla metalaştığı, tüketildiği ve yeniden üretildiği bu sistemde çoğul kimliklerin üretimi de kaçınılmazdır.” (Kaya: 2004: 78).

Kaya’ya göre, postmodern söylemlerin etkisinde kalan günümüz entelektüelleri; farklılıkların ve kimliklerin çalışılması yönünde yoğun bir angajman altına girmişlerdir. Kaya, bu eğilimi “*İDoloji (kimlik bilim: id + logy)*” şeklinde adlandırmaktadır (Kaya, 2004: 68). Kaya, “*İDoloji*” sözcüğünü bir kelime oyunu yaparak *İD* (identity: kimlik veya id: alt ben) ve *logy* (bilim) sözcüklerini bir araya getirerek oluşturmuştur.

Sosyal bilimlerde bir sorun alanı olarak “*kimlik bunalımı*”, ancak II. Dünya Savaşı’nın toplumsal ve psikolojik yıkıntısı sonrasında sosyal bilimlerde –siyaset

bilimi içinde değil, ama öncelikle sosyal psikolojide– tanımlanmaya başlanmıştır. Kimlik, post-konsensüs politikalarının anahtar motiftir, çünkü bireysel ve kolektif öznelerin kendi bağlılıklarını ve sorumluluklarını tanımladıkları Sol, Sağ ve Merkez’in savaş-sonrası sözcük dağarcığı paramparça edilmiştir (Mercer, 1990: 50). Bunun yanı sıra, Mercer, kimlik üzerine konuşma hevesinin, “çağdaş politikaların postmodern açmazının bir belirtisi” olduğuna değinmektedir (1990: 43).

Bauman’a göre, ‘kimlik’e verilen yeni önem, onun giderek daha sorunlu bir hale geliyor olduğu gerçeğinin bir yansımasıdır. Küreselleşme, refah devletinin çöküşü, artan sosyal hareketlilik, istihdamda artan esneklik, kişisel ilişkilerdeki güvensizlik –tüm bu gelişmeler, kimlik oluşumunun geleneksel kaynaklarının artık o kadar apaçık ya da kolay ulaşılabilir olmadığını içeren parçalanma ve belirsizlik hissine katkıda bulunmaktadır. Birçok çağdaş yazar gibi, Bauman da kimliğin akışkanlığını vurgulamaktadır. Ayrıca, Bauman’a göre kimlik, sadece tehdit ya da itiraz edildiğinde bir sorun haline gelir ve açık bir şekilde ileri sürülme ihtiyacı hisseder (Aktaran, Buckingham, 2008: 1, 2).

Modern hayat, tarihsel gelişim beklentisini sürdüren özne durumlarına ve potansiyel kimliklere çeşitlilik atfetmektedir; ama bununla birlikte, kişisel, kolektif ve ahlaki sınırların yok olması sonucu parçalanma ve psikoz tehditlerinin varlığını da ortaya koymaktadır. Bu postmodern ve “ardına kadar açık” dünyada bedenlerimiz; tarihsel gerçeklik ve kendi kişisel / kolektif geçmişinin bilinci için gerekli olan mekânsal ve zamansal düzenlemelerden yoksundur. ‘*Ait olmama*’, gerçek olmama hissi, izolasyon (yalıtım) ve aslında dünya ile ‘bağlantısız’ olma, böyle bir kültürde yaygın hale gelmektedir. Dış dünya ile ilişkide yer alan bölünme, bireyin kendi kişiliği ile ilişkisinde bozulmaya denk düşmektedir. Kimlik için, kişisel uyum ve anlaşılabilirlik hissi için mücadele; içsel ve dışsal arasındaki ya da kendi ve öteki arasındaki bilinç eşiği üzerinde odaklanmaktadır (Rutherford, 1990: 24).

Sosyolojik açıdan bu durum; otorite ve kimliğin geleneksel kaynaklarının parçalanmasının kabulünü; –politik bağlılığın, yakınlığın, özdeşliklerin oluşmasına ve kimlik inşasına yardımcı olan– “sınıf” ve “cemaat” gibi aidiyetin ve üyeliğin kolektif kaynaklarının yerinden edilmesini ifade eder. Geç modern kapitalizmde,

bireyler; ülkesizleştirilmiş (*deteritorialised*) ve merkezsizleştirilmiş (*decentralised*) üretim formlarının etkisini tanımlamak için modası geçmiş (demode) altyapı/üstyapı metaforuna başvurmak zorunda değildir. Yüksek düzeyde merkezileşmiş kitlesel üretim ve tüketim mantığına eşlik eden kimi yapılar, egemen ulus-devletin sınırlarını yıkan daha esnek ulus-ötesi düzenlemelerin yolunu açmıştır (Mercer, 1990: 50).

Toplumun bireyselleşmesini Beck üç aşamaya ayırmaktadır: ‘*bağlardan kopuş boyutu*’, ‘*kutsallıktan çıkış boyutu*’ ve ‘*yeniden entegrasyon boyutu*’. Birinci boyut, tarihsel süreçte oluşan toplumsal biçimlerden ve hâkim geleneksel bağlardan kopuştur. Bu süreçte geleneksel toplumsal ilişkilerin (toplumsal sınıf, akrabalık, komşuluk, dini üyelik, vb) bağlarının kaybolması söz konusudur. Bu çözümler ‘kutsallıktan çıkış’ boyutu ile de ilintilidir; bu boyutta davranış tarzları, inançlar, değerler ve bireyler arası ilişki biçimlerine bağlı geleneksel güvenceler kaybolmaktadır. Güvenmenin yeni biçimi, gündelik hayatın şartları içinde üretilmek zorundadır. Yer ve zamandan bağımsızlaşan birey, somut olmayan bir sistem içinde kendine yer edinmek zorundadır. Değişen şartlar altında çocuklar ve gelişme çağındaki yetişkinler için geleneksel sosyalizasyon kurumları (okul, aile gibi) giderek önemini yitirmektedir. Bu bağlamda bireyselleşme sürecinin tezatlarının ortaya çıktığı, bireyin daha çok standartlaştığı ve kurumlara bağımlı hale geldiği noktada, toplumsal bağlantıların yeni formunun üçüncü aşaması olan yeniden entegrasyon süreci yaşanmaktadır (Aktaran, İmançer, 2003: 237, 238).

Bireyselleşme, toplumdaki kopmak anlamına gelmemekte; modernleşmenin dönüşme şartları altında toplumsal formasyonun gelişim sürecini yansıtmaktadır. “Bu süreç toplumsal gelişmenin belirli bir aşaması da değildir, bilakis bir süreç ve dinamik gelişme karakteri taşımaktadır. Bu bağlamda bireyselleşme süreci; toplumsal sistem karşısında bireyin artarak farklılaşması ve özneyi merkeze alan bir yaşam tarzına meyiletmesidir” (İmançer, 2003: 237).

Harvey’e göre insanların kimlikle, kişisel ve kolektif köklerle 1970’li yıllardan beri çok daha fazla ilgilenmesinin nedeni işgücü piyasalarında, teknolojik bileşimlerde, kredi sistemlerinde ve benzeri alanlarda ortaya çıkan *belirsizliğe dayalı güvensizliğin* yaygınlığıdır (Harvey, 2003: 107). Kitlelerin adeta belirsizliğe ve riske

yazgılanması, belirsizlik ve risk üzerinden baskılanıp denetim altına alınmalarını daha da kolaylaştırmaktadır. Bir yapısal işsizlik dünyasında, “yedek işsizler ordusu” dışarıda beklerken, hiç kimse kendisini güvende hissedemez.¹⁸⁹ “Güvenli şirketlerde güvenli işler diye bir şey artık yoktur; ne de bir kez edinildiğinde bir iş bulunacağını ve böyle bir iş bulunduğunda o işin süreceğini garanti edecek pek çok beceri ve deneyim türü vardır.” (Bauman, 2005f: 193). Hiç kimse, bir sonraki küçültme, iş sürecini basitleştirme turları ya da rekabetin değişken baskılarına karşı sigortalanmış değildir. Günün sloganının “*esneklik*” olduğu bir dönemde, hiç kimse kendisinin gerçekten vazgeçilmez olduğunu düşünemez ve kendisini güvende hissedemez.

Esneklik, yeni kapitalizmin ürettiği bireysel/toplumsal travmanın baş sorumlusudur. Çünkü esnek kapitalizm, içinde hiçbir kararlı, kalıcı ögenin yer almadığı, değişken bir toplumsal evren inşa etmektedir. Bu evren içinde geleneksel çalışma ilişkilerinden, insan karakterine ve tüketim anlayışına değin her şey anlık değişimin katı yasalarına tabidir. Kapsamlı, sürekli ve kendi kendini sürdüren *belirsizlik* ve *güvensizlik* koşulları altında yaşamak, cesaret kırıcı bir deneyimdir. Belirsizlik, tereddüt, denetim eksikliği, geleceği kestirememe, aşırı bireycilik ve parçalanma; bireye kaygı vermektedir. Bu noktada, bireysel ya da kolektif kimlik arayışı, değişen bir dünyada güvenli bir liman arayışı olarak özetlenebilir. Aslında yerelcilik ve milliyetçiliğin, tam da esnek birikimin getirdiği bütün altüst oluş karşısında, bir tür güvenlik arayışının ürünü olduğu söylenebilir. Hewison’a göre ise;

“Geçmiş muhafaza etme güdüsü, insanın kendi benliğini muhafaza etme güdüsünün bir parçasıdır. Geçmişte nerede olduğumuzu bilmeksizin gelecekte nereye gidiyor olduğumuzu anlamak güçtür. Geçmiş bireysel ve kolektif kimliğin zemindir; geçmişin nesnelere kültürel semboller olarak anlam kaynağıdır. Geçmişle şimdiki zaman arasında süreklilik, rastlantılara dayalı bir kargaşanın içinden bir devamlılık duygusu yaratılmasını sağlar; değişim kaçınılmaz olduğundan, istikrarlı bir yapılaşmış anlam sistemi hem yenilikle hem de çürümeyle başa çıkmamızı mümkün kılar. Nostalji güdüsü, krize uyum sağlamanın önemli bir aracıdır; toplumsal bir yumuşatıcı

¹⁸⁹ Sennett, günümüzde en az iki yıllık üniversite eğitimi almış genç bir Amerikalı’nın, çalışma yaşamı boyunca en az on bir defa iş değiştirmeye ve kırk yıllık süre içerisinde en az üç defa temel becerilerini yenilemeye hazır olması gerektiğini belirtmektedir (Sennett, 2008: 21). Çünkü *esneklik*, risklerin kabul edilmesi, karmaşıklık ve belirsizlik gibi egemen değerler bireyden sürekli yer, meslek ve işyeri değiştirme kapasitesine sahip olmasını talep etmektedir (Tatal, 2006: 103).

rolü görür ve güvenin zayıfladığı ya da tehdit altına girdiği bir durumda ulusal kimliği güçlendirir.” (Aktaran, Harvey, 2003: 107).

Postmodern olarak tanımlanan süreçte –sınıf, ulus ya da etnik grup özneleri gibi– kolektif toplumsal özneler, “segmentasyona uğramış ve ‘çoğullaşmış’ hale gelirken, birey-özne daha çok önem kazanmaktadır.” (Hall, 1995: 109). Sendikalara ve mesleki kimliklere inancın zayıflaması, dış düşmana (nazizm ya da komünizm) karşı ulusal tutkuların azalması, nihayet modern toplumlarda dinsel inancın tükenmesi ve genel sekülerleşme eğilimi; etnik yenilenmeyi ve farklı kimliklere yönelimi de beraberinde getirmiştir.

Wagner’ın ifadesiyle, “üretimin esnekleşmesinin, bireysel tüketim örüntülerinin gerçekten ortaya çıkması için değilse bile en azından ‘ayrım’ tarzlarının ve küçük grup standartlarının yaratılabilmesi için daha geniş bir hareket sahası açtığını söylemek mümkündür.” (Wagner, 1996: 236). Örgütlü modernliğin dağılması, toplumsallaşmış tüketim tarzlarından özelleşmiş tüketim tarzlarına ve bütüncül kimliklerden parçacılaşmış kimliklere doğru bir kayma doğurur.

Postmodern kimlik tanımında “öznenin sabit ve kalıcı bir kimliği olmadığı, öznenin değişik zamanlarda değişik kimliklere büründüğü, bu çelişkili kimliklerin bütünleşmediği görüşü yer alır.” (Larrain, 1995: 207). Postmodern dönem içinde yaşanan kimlik problemleri, belki de, yüksek enternasyonalizmin herhangi bir anında olduğundan çok daha şaşırtıcı bir enternasyonalizm potpurisi içinde bulunmaktan kaynaklanmaktadır. Lyotard bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Eklektizm çağdaş genel kültürün sıfır derecesini oluşturuyor: Reggae dinleniyor, Western seyrediliyor, öğlen Mc Donalds’da yeniyor, akşam yerel mutfakların tadına bakılıyor. Tokyo’da parizyen parfümler kullanılıyor, Hong Kong’da rétro giyiniliyor.” (Lyotard, 1990: 50). Bu durum yalnızca işgücünün değil, sermayenin de katıldığı güçlü göç akımları ile iyice su yüzüne çıkmaktadır. Ortaya bir sürü “küçük” İtalya’lar, Tokyo’lar, Paris’ler, Çin mahalleleri ve Türk bölgeleri çıkmıştır.

Kellner, modern benliğin; “kimliğin inşa edilmiş doğasının ve bir kimsenin istediği zaman kimliğini değiştirebileceğinin farkında olduğunu” belirtmektedir. Kellner, medya analizinden hareketle “kimliğin çağdaş toplumda gözden kaybolması

şöyle dursun, daha ziyade yeniden inşa edildiğini ve yeniden tanımlandığını” savunmaktadır. Kellner, modernliğin 1960’lardaki durumu ile 1990’lardaki durumu arasında önemli bir fark görmektedir. Daha önceki dönemde “istikrarlı, tözsel bir kimlik modern benlik açısından hiç değilse normatif bir amaçtı”. Bugün ise kimlik, “serbestçe seçilen bir oyun, bir kimsenin kaymalar, dönüşümler ve dramatik değişimler karşısında göreceli kayıtsız kalarak kendisini çeşitli roller, imgeler ve faaliyetler içerisinde sunabildiği benliğin teatral sunumu haline gelmektedir”. (Kellner, 2001: 212).

“Modern kimliğin bir kimsenin mesleği etrafında, bir kimsenin kamusal alandaki (ya da ailedeki) işlevi etrafında dönmesine karşılık, postmodern kimlik boş zaman etrafında döner, görünüşler, imgeler ve tüketim üzerinde yoğunlaşır. Modern kimlik bir kimsenin ne olduğunu (meslek, aile, siyasal özdeşleşme vb.) tanımlayan temel tercihleri içeren ciddi bir olaydı; oysa postmodern kimlik boş zamanın bir işlevidir ve oyuna, oyun arkadaşlığına yaslanır.” (Kellner: 1992: 143).

Christopher Lasch’ın gözlemlediği gibi, bugünlerde aranan kimlikler, “giysi değiştirir gibi benimsenebilen ve çıkarılıp atılabilen” kimliklerdir; serbestçe seçilmeleri halinde yapılan seçim, “artık bağılıklara ve sonuçlara işaret” etmemektedir (Aktaran, Bauman, 2005e: 183). Çoklu kimlikler modern benliklerde kaygı ve kimlik krizi yaratarak sorun oluştururken; postmodern benlik istikrarsızlığı ve hızlı değişimleri onaylar görünmektedir. Postmodern olarak adlandırılan kimlikler, aslında modern toplumlara özgü hız, büyüme ve karmaşıklaşmanın, içinde bulunduğumuz dönemde alabildiğine hız kazanmasının bir sonucu olarak daha kırılgan ve daha değişken hale gelen kimliklerdir (Özyurt, 2005: 195).

Postmodern kimliklerin istikrarsız olması, bireyliği ve toplumsal uyumu erozyona uğratmaktadır. Postmodern kimlikler genellikle, “hâkim uzlaşımara, yaygın kabullere, ahlaksal düzene karşı inşa edilir”, bu nedenle günümüzde “postmodern benliklere ilişkin ahlaki olmayan ya da ahlaken tehditkâr bir şeyler vardır” (Kellner, 2001: 211). Modern kimlikler insanın toplumsal yönünü öne çıkarırken, postmodern kimlikler tüketici bireyle ilgilidir (Özyurt, 2005: 196). Modernistler eğitim sistemlerine, istikrarlı bir aile hayatına ve ahlaki terbiyeye

inanır. Postmodern koşullar altındaysa bireyler, sürekli bir inşa ve yeniden inşa durumunda var olmaktadır.

Bireyin özgürce seçim yaparak hayatını her an değiştirebilme fırsatı; gerçek bir özgürlüğe değil, görünürde bir özgürlüğe işaret etmektedir. Finkelkraut'a göre, "post-modern birey, özgürlüğün, televizyon kanalını değiştirebilmekten başka bir şey olduğunu ve kültürün denetlenmiş bir dürtü olduğunu unutmuştur." (Aktaran, Bilgin, 1994: 104). Popüler kültürün üretmekte olduğu imajların sürekli etkisi altında bulunan ve tercihlerini bu imajlar doğrultusunda yapan günümüz bireyi, bu imajların arkasında bulunan ideolojiler tarafından yönlendirilmektedir. Kellner, bu ideolojik yönlendirmenin arkasında genellikle "*hâkim kapitalist ve erkek egemen değerler*"in bulunduğunu belirtmektedir (Kellner, 2001: 207).

Harvey'in (2003) zaman/mekân sıkışması olarak tanımladığı postmodern dönemde, zamansal ve mekânsal mesafelerin "teknoloji vasıtasıyla sıfırlanması, insanlık durumunu homojenleştirmekten çok, kutuplaştırma eğilimindedir" (Bauman, 2006: 26). Günümüzde ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet gibi büyük toplumsal kimliklere olan ilgi; yerini daha küçük gruplara, topluluklara, hayat tarzlarına bırakmıştır.

Farklılığın yüceltildiği bir çağda yaşamaktayız. Postmodernizmin atmosferinde, toplumsal ve sembolik düzenin; farklılık ve "ötekilik" arayışı dolayısıyla yeniden üretimi bütünüyle aşıkârdır. Her yerde cinslerin farkı, kültür ve doğa farkı, ulusal ve bölgesel kod farkları ortaya konmaktadır. Üstelik iletişim bolluğu, bir iletişim duvarına dönüşerek insanı dışa açılmaya değil, kendini savunmaya ve kendine dönmeye yöneltmektedir. İletişime doymun bir çağın korkusu, herkesin kendi içine kapanması, kendi farkını, yani kendi özgül kimliğini yapan şey üzerine kapanmasıdır. İnsanlığın, bir tür "adalar halinde" kapanıp kabuğuna çekilerek kök salması tehlikeli bir durumdur.

Farklılık, piyasa içinde de hâkim durumdadır. Günümüzde piyasanın, farklı kültürlerin tüketim kalıplarını ve bireylerin farklı tüketim eğilimlerini keşfederek üretim ve pazarlamada çeşitliliğe yöneldiği gözlenmektedir. Beğenilerin, pratiklerin ve ihtiyaçların çeşitlenmesiyle birlikte, bir zamanlar tüketim yoluyla türdeşleştirilen insanlar, şimdi yapmış oldukları harcamalarla farklılıklarını oluşturmaktadırlar.

Sermaye *farklılığa* âşık olmuştur; reklamcılık bize benzersizliğimizi ve bireyselliğimizi pekiştiren şeyleri satarak gelişmektedir. Farklılıklar etrafımızda, *billboard*larda, kitap raflarında, plak kılıflarında, televizyon ekranlarında bize kendilerini sunarlar. Böylece bireyler, –özel hayatın başka bir gerçekliğe giden kaçış yolları vaat edilerek kesintiye uğratıldığı– “bölünmüş kimlikler” içerisinde yaşamaya mahkûmdur. Rutherford’a göre, artık mesele; diğerlerinden geri kalmamak değil, onlardan farklı olmaktır. Dünya müziğinden Üçüncü Dünyadaki egzotik tatillere, etnik TV yemeklerinden Peru örme şapkalarına varıncaya dek; *kültürel farklılık* –her zaman ve her yerde– *satar* (Rutherford, 1990: 11).

Postmodern olarak tanımlanan dönemde, milliyet ve sınıf bilinci çerçevesindeki toplumsal kimlikler, daha akışkan ve daha homojen “orta sınıf”, kitle kültürü içerisinde aşındırılmak yoluyla zayıflatılma eğilimine girmiştir. Kitle kültürü, toplumsal kimliklerin içeriğini boşaltmıştır (Wagner, 1996: 229). Wallerstein’in belirttiği gibi, toplumsal parçalanmanın söz konusu olduğu durumlarda, insanlar koruma aramaktadırlar. Günümüzde başta etnik, dinsel, ırksal olmak üzere geleneksel değerleri yeniden canlandıran her türlü “topluluk”; bir zamanlar kalkınmacı devletin sağlamış olduğu korumayı, artık bizatihi kendisi vaat etmektedir (Wallerstein, 2009: 107).

2. Postmodernizmin Farklı Kimliklere Vurgusu

Aynı ‘kimlik’ gibi; farklılık, çeşitlilik ve parçalanma da, postmodern sözcük dağarcığı içindeki, çekici çağrışımlar yüklenen anahtar sözcüklerdir. Ancak, hiçbir surette postmodern durum ile ilgili bilhassa mükemmel ya da çekici olan bir şeyin olmadığı son derece açıktır. Sanatsal ve entelektüel çevrelerde postmodern paradigma, ‘*bestseller*’ bir ideoloji olarak parlamış ve daha sonra sönmüştür; ama gündelik hayatın her alanına yayılan duyarlılığı ile, onun ‘kokuşmuş’ (*smelly*) ideolojik etkileri hala devam etmektedir. Postmodernizm, pek çok farklı insan için pek çok farklı şey ifade etmektedir; ama yerinden etme, merkezden uzaklaştırma (*decentring*) ve düş kırıklığı gibi anahtar motifler, yeni sosyal hareketler için özel bir yankılanma ve ilgiye sahiptir (Mercer, 1990: 49).

Laclau, 1970'lerden itibaren, demokrasiyi düşünmenin eşitlikten değil, çoğulluğun ve farklılıkların kabulünden geçtiğini iddia etmektedir. Toplumsal aktörlerin üretim süreci içinde konumlanışının, bu aktörlerin kimliklerini tanımlamakta merkezi bir yer işgal etmeye devam ettiğini belirtir. Ancak bu konumlanış, artık öznelerin kimliklerini sistematik biçimde belirlememektedir. Öznelerin kimlikleri dağılmakta, çoğullaşmakta, kimi yerde çakışırken, birçok yerde de farklılaşmaktadır. Postmodern söylem, bu dağılmayı mutlaklaştırarak, öznelerin evrensel ortak kimliklerinin artık mümkün olmadığını iddia eder. Evrensel olan, tarihte kalmıştır. Modern sonrası dönemde toplumsal aktörler, kimliklerini tikellikleri üzerine kurmaktadır (İnsel, 2003: 11).

Anthony Giddens, “geç modern” toplumlar olarak adlandırdığı toplumlarda, kimliğin değişen doğasına ilişkin daha geniş tartışmanın belki de en bilindik savunucusudur. Giddens, geleneksel toplumlarda kimliği tanımlamak için kullanılan inançlar ve alışılmış uygulamaların birçoğunun günümüzde gitgide daha az etkili olduğunu ileri sürmektedir. Bu “post-geleneksel” toplum içinde bireyler, sadece görünüş ve yaşam biçimi gibi yönler hakkında değil, yaşam hedefleri ve ilişkileri hakkında çok daha geniş kapsamlı tüm seçimlerini yapmak zorundadırlar. Bireylerin bu seçimlerini eninde sonunda kendi başlarına yapmaları gerekmesine rağmen, onlara çeşitli türde uzman ve popüler medya (örneğin, yaşam biçimi haberleri, ‘baştan yaratma’ şovları (*makeover show*) ve kişisel gelişim kitapları) tarafından istenilenden de fazla bir rehberlik hizmeti sunulmaktadır. Sonuç olarak Giddens, modern bireylerin ne yapacakları ve ne olacakları konusunda karar verirken, daima öz-düşünümsel (*self-reflexive*) olmaları gerektiğini öne sürmektedir. Benlik, bireylerin üzerinde çalışması gereken bir tür “proje” haline gelmiştir: bireyler, kendilerini kendilerine açıklayacak biyografik “öyküler” yaratmak ve dolayısıyla uyumlu ve tutarlı bir kimliği devam ettirmek zorundadırlar. Pek çok farklı düşünür gibi Giddens da, kimliği sabit olmaktan ziyade, akışkan ve yumuşak başlı olarak görmektedir (Buckingham, 2008: 9).

Giddens, bu yeni özgürlüğün insanların omuzlarına yeni yükler ve sorumluluklar yüklediğinin farkına varmaktadır; özellikle çoğalan riskler ve güvensizlikler dünyası içinde birey, daha büyük duygusal stres altına sokulmaktadır.

Yine de genel olarak Giddens, bu duruma pozitif bir gelişme ve demokratikleşme sürecinin bir kısmı gözüyle bakmaktadır; modern tüketim kültürü, bireylere kendi kimliklerini kurmak ve şekillendirmek için birçok olanak önermektedir ve şimdi bireyler bunu gittikçe daha yaratıcı bir şekilde ve çeşitli yollarla yapabilirler. Ancak, Giddens'in özgürleşmenin ya da en azından kendini-gerçekleştirmenin (*self-actualization*) bir biçimi saydığı şey, Foucault tarafından disiplinler güç uygulamanın başka bir aracı olarak görülmektedir. Foucault'ya göre, kim olduğumuz –ya da kendimizi ne olarak algıladığımız– bireysel bir seçim meselesi olmaktan çok uzaktır; tam aksine bu, modern liberal demokrasilerin karakteristiği olan “yönetim zihniyeti”nin (*governmentality*) güçlü ve kurnaz biçimlerinin bir ürünüdür. Foucault, tüm sosyal alanlarda göze çarptığı üzere, modern dünyada iktidarın uygulanma biçimlerinde bir değişiklik olduğunu öne sürmektedir. Egemen otoritelerin elinde tutulmaktan (ve onlar tarafından göz önüne serilmekten) ziyade, iktidar günümüzde sosyal ilişkiler aracılığıyla yayılmaktadır; (hükümet ya da kilise gibi) harici kurumlar tarafından denetim altında tutulmaktansa, bireyler günümüzde kendilerini denetim altında tutmaya ve kendi davranışlarının makbul normlar içinde yer almasını sağlamaya teşvik edilmektedir. Giddens tarafından öz-düşünümsellik (*self-reflexivity*) olarak tanımlanan durum, Foucault tarafından kendi kendini izleme (*self-monitoring*) ve kendi kendini gözetleme (*self-surveillance*) gibi çok daha netameli terimler içinde görülmektedir. Giddens'in “benlik projesi”, Foucault'da bireylerin kendi kendilerini kontrol altında tutmaları ve kendilerini inzibat altına almaları biçimine sokulmaktadır (Buckingham, 2008: 9, 10).

3. Postmodern Dönemde Kimlik Siyaseti

İleri sanayi toplumlarının demokratik düzeninde, 19. yüzyıldan 20. yüzyılın başına kadar, siyasal kaygı olarak tanımlanan sorunun kaynağını; burjuvazinin ve işçi sınıfının siyasetlerini belirleyen sosyal refah, siyasal konum ve toplumsal imkânlardan yararlanma mücadeleleri oluşturmaktaydı. Oysa özellikle 1970'lerden itibaren bunların yerini örneğin kürtaj hakkı, eşcinsel hakları, çevre hakkı gibi talepler ve ırksal, dilsel, etnik grup siyasetlerine dair mücadeleler almıştır. Bu tür kimlik/farklılık siyaseti ile, günümüz liberal demokrasilerinde tartışmaların odak noktasını, kamu alanında farklılığın kabulü ve temsili oluşturmaktadır.

1970'lerden itibaren modernlik eleştirilirken, "hiçbir ortak paydada eşdeğerlenemez bir mutlak 'farklılık', eşitliğin önüne geçmeye başladı. Siyasal planda ise, (...) cazibe gücünü yitiren evrensel eşitliğe dayalı özgürlük anlayışının yerini 'kimlikler savaşı' almaya başladı." (İnsel, 2003: 9). Kültürel kimlikler¹⁹⁰, cinsel kimlikler, etnik kimlikler siyasetin önde gelen simgeleri oldular. Tikellik evrenselliğin önüne geçti ve evrensel eşitlikçiliğin karşısına hemen her yerde kültürel kimliğin üstünlüğü fikrini öne çıkardı. Empoze edilmiş ya da uyarlanmış kimliklere bir başkaldırı niteliği taşıyan *kimlik politikaları*, yeni dönemin siyasal çekim merkezi olmaya başladılar. Artık, kimlik sorunsallaşmış ve siyasallaşmıştır; siyaset programının bir parçası olmaktan çıkarak bu programın öznesi haline gelmiştir.

"*Kimlik politikaları*" olarak etiketlenen uğraş, sadece bireysel, kamusal ya da özel değil, kolektiftir. Bu politikalar sadece çözüm arayışları değil, mücadelelerdir; sonuçlarını kısmen "güç" belirler ve "güç ilişkileri" mücadeleler ile değişmektedir. Kimlik politikaları sadece özerklik ya da dışavurum değil, tanınma arayışları ve meşruluk (ve bazen güç) içermekte; diğer insanları, çeşitli grupları ve (devlet de dâhil olmak üzere) belli başlı örgütleri cevap vermeye çağırmaktadır. Kimlik politikası hareketleri siyasaldır, çünkü ötekilerin bireylerde tanımayı arzuladığı, reddedilen, küçültülen ve yerinden oynatılan kimlikleri içermektedir (Calhoun, 1994: 21).

Kimlik politikalarının çeşitli versiyonları belirli hareketleri şekillendirmiş ve belirli hareketler tarafından şekillendirilmiştir. En sık refere edilen örnekler arasında,

¹⁹⁰ *Kültürel kimlik* üzerine en az iki farklı düşünüş yöntemi vardır. Birinci görüş kültürel kimliği tek, paylaşılan bir kültür, bir tür ortak "tek gerçek benlik" bağlamında, pek çok diğer, daha yüzeysel ya da yapay olarak yüklenmiş "benlik"lerin içinde saklı, ortak tarih ve ataları olan insanların ortak noktası olan "benlikler" anlamında tanımlamaktadır. Bu tanımlama bağlamında, bizim kültürel kimliklerimiz ortak tarihsel deneyimlerimizi ve paylaşılan kültürel kuralları yansıtır; bunlar da bizi, gerçek tarihimizin değişen bölümleri ve iniş çıkışlarının etkisiyle sabit, değişmez ve sürekli algı dayanakları ve anlamları olan "bir halk" haline getirir. Bu "bir"lik bütün diğer, daha yüzeysel farklılıklardan daha önemlidir ve doğrudur. İkinci kültürel kimlik görüşü, birçok benzerlik noktasını kabul eder; ama aynı zamanda derin ve önemli farklılık noktaları da vardır ve bunlar "gerçekten ne olduğumuzu" –ve tarih için içine girdiğinden beri – "bize ne olduğumu" belirler. Bu ikinci anlamda, kültürel kimlik "var olma" kadar bir "olma" meselesidir. Geçmiş olduğu kadar geleceğe de aittir. Kültürel kimlik zaten var olan bir şey değildir; mekân, zaman, tarih ve kültürün ötesine geçer. Kültürel kimlikler bir yerden gelir, tarihleri vardır. Ama tarihsel olan her şey gibi, sürekli dönüşüme maruz kalırlar. Sonsuza kadar kökleşmiş bir geçmişe sabitlenmiş olmaktan çok uzaktırlar; bitmeyen tarih, kültür ve güç "oyun"larına bağımlıdırlar. Kimlikler, bizi konumlayan ve kendimizi konumladığımız farklı durumlara verdiğimiz isimlerdir, geçmişin öyküleridir (Hall, 1990: 223-225).

1960'lardan beri görece zengin ülkelerde gelişen sözde liberalleşme ve yaşam biçimi (*lifestyle*) hareketleri bulunmaktadır: kadın hareketleri, lezbiyen ve gay hareketleri, Afro-Amerikalı ve Asyalı grupların hareketleri, gençlik hareketleri, çevreci hareketler, vd. Bu örnekler listesi *yeni sosyal hareketler* fikri ile ortaklaşa gelişmektedir. Yeni sosyal hareketler düşüncesi problemlidir ve kimlik politikalarının önemini örtmektedir. Bu hareketler, teorik bir rasyonaliteye sahip olmaksızın, araştırmacılara göreli çekici gelen hareketleri bir araya toplamaktadır; belli belirsiz soldadır, ancak yeni dinci sağ ve köktencilik, diğer ırklar karşısındaki beyaz etnik toplulukların direnişi, milliyetçiliğin çeşitli versiyonları, vs. gibi diğer çağdaş hareketleri dışarıda bırakmaktadır (Calhoun, 1994: 22).

Kimlik politikaları, aslında, güce sahip olanların üzerlerinde uyguladıkları ezici politikalara karşı direnme mücadelesi veren ve kendi kaderini tayin (*self-determination*) talebinde bulunan eylemci sosyal hareketlere refere edilmektedir. Bu durumun en açık görünüşleri ırk, etnisite ve cinsiyet olmakla birlikte; kimlik politikaları çoğu kez milliyetçilik ve dini gruplaşma biçimleri hakkında da kullanılmaktadır. Kimlik politikaları bu yüzden, kimliğin daha önceleri yadsınan, marjinalleştirilen ya da damgalanan görünüşlerinin tanınması ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Buna rağmen, bu ihtiyaç genelleştirilmiş “insanlık” adına değildir; farklılığa rağmen değil, farklılık nedeniyle kimlik için bir taleptir bu. Bu sosyal hareketler içinde, iki karşıt amaç arasında çoğu kez bir gerilim bulunmaktadır —bir tarafta (marjinalleşme ile sonuçlanabilecek) ayrılma talebi, diğer tarafta (kimliğin silinmesi ile sonuçlanabilecek) ana akım ile bütünleşmeye doğru bir hareket (Buckingham, 2008: 7, 8).

Elbette ki, hiç bir vurgu yapmaksızın kimlik politikalarının yeni bir olgu olduğunu söylemek tamamen yanlış olacaktır. Örneğin, kadın hareketi 200 yıllık bir geçmişe sahiptir. 19. yüzyılda Avrupa'daki milliyetçilik hareketleri kimlik politikalarının örnekleri değil midir? Ya da anti-kolonyal direniş? Kısaca, kimlik politikaları yeni değildir; yüzyıllardır modern siyasal ve sosyal hayatın bir parçası olmuştur. Ancak kimlik politikaları, siyasal ve sosyal hayat hakkında daha evrenselleştirici, farklılığı reddedici çeşitli düşünce biçimleri ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu durum, sadece politikanın değil, akademik düşüncenin de

doğasını şekillendirmiştir. Sosyal bilimler, kimlik ve kimlik politikalarına sadece aralıklı ilgi göstermiştir (Calhoun, 1994: 23). Bu nedenle, 1970'lerin başında yükselişe geçen kimlik politikaları tarihsel olarak konumlandırılmalıdır. Güncel anlamda kimlik politikaları, “Yeni Sol”un dönüşümü sonrasında ortaya çıkan, 1968-sonrası bir olgudur. Daha geniş bir anlamda ise bu politikalar, kamusal ile özel arasındaki ayırımın yeniden düzenlenişi ve örgütlenişini de içeren, kapitalizmin karakterindeki küresel değişikliğin bir parçasıdır (Zaretsky, 1994: 198).

Sınıf hareketinin tabanını oluşturan işçi sınıfı kimliği; *feminizmler*, siyah mücadele, anti-nükleer ve çevreci hareketler gibi birçok toplumsal hareket tarafından çökertilmiş ve gözden düşürülmüştür. Bu durum aynı zamanda siyasal arenayı yeniden biçimlendirip belirlemiştir. Mercer'e göre kimliğin belirsizliği bu bağlamda, –kadınlar, siyahlar, lezbiyen ve eşcinsel toplulukları, gençlik gibi– istekleri tam olarak geleneksel Sol / Sağ ikiliğine uymayan yeni toplumsal aktörlerin ve toplumsal öznelerin varlığını kabul etmemizi sağlamaktadır (Mercer, 1990: 44). Ancak, savaş sonrası batının kapitalist demokrasilerinde ortaya çıkmış olan çeşitli “*yeni*” hareketlerin kendi içlerinde ve aralarında vurgu yaptığı şey “*farklılık*”tır. Bir bakıma, bu mücadelelerin “*yeniliği*”, bu tür farklılıkların eski Sağ, Sol ve Merkez formülüne göre kodlanıp programlanamayacağı gerçeğinden doğmaktadır (1990: 44).

Afro-Amerikalılar, Hispanikler, yerli Amerikalılar gibi etnik ve ırksal grupların kimlik politikaları ile gay, lezbiyen ve kadın hareketlerinin kimlik politikaları arasında ayırım bulunmaktadır. Her iki grup da “*kimlik*”i merkez almaktadır. Her ikisi için de, merkezi bir kimlik –beyaz, erkek, batı, heteroseksüel, etnosantrik (*ethno-centric*)– egemenliğin hegemonik mantığının bir parçası olarak işlev görmektedir. Her ikisi de damgalanmış bir kimliğe, –beyaz/siyah, eril/dişil ya da heteroseksüel/homoseksüel gibi– dikotomik hiyerarşilerin değersiz kutuplarına değer kazandırmaya çabalamaktadır. Bununla birlikte, ikinci grup –kadınlar, lezbiyenler, gayler– ayrıca, önceleri ailenin ve kişisel hayatın özel alanı addedilen alan ile özel bir ilişki içindedir. Kişisel yaşam alanı, kimlik politikalarının ortaya çıkışından önce bile, 1960'ların politikalarında temel bir rol oynamıştır. Önerilen biçimi ile böyle bir olgu; karşı-kültür (*counterculture*) ya da cinsellikteki değişimler olarak kabul edilmiştir. Bir anlamda, 1968 özel alanının zaferini temsil etmektedir –

narsisizmin apolitik çağını başlatmıştır. Ama aynı zamanda, 1968 özel alanının politizasyonuna dayanan “kadınların özgürlük hareketi” dönemini de başlatmıştır (Zaretsky, 1994: 199).

Kimlik politikalarının iki temel özelliği Zaretsky’e göre; ortaklıklardan ziyade *farklılıklara* vurgu yapması ve benliğin tanımlanmasında yerel ya da belirli kimlik topluluklarını (lezbiyenler ya da Afro-Amerikanlar gibi) merkeze almasıdır (Zaretsky, 1994: 198). Böylece, sabit ya da empoze edilen kimliklere karşı direniş, birçok yerde kimlik politikalarından farklılık politikalarına geçişi cesaretlendirmiştir. Christina Crosby’nin belirttiği gibi, “günümüzde ‘farklılık’ aşağı yukarı bir zamanlar kimliğin yaptığını yapmaktadır” (Aktaran, Calhoun, 1994: 22). Bu süreç, bireysel özgürlük, otonomi ve seçim adına hareket edermiş gibi görünürken; sonuçta kimliğin tanımlanabileceği makbul yolları tayin etmek için, iktidarı uzmanlara vermektedir.

Kimlik politikaları postmodernizmle yakından ilgilidir; ancak postmodernizm, sadece var olan güç eşitsizliklerini kınamanın ötesinde bir öneri getirmemektedir. Kimliklerin akışkan ve sürekli değişen kategoriler olarak sunulduğu postmodern dönemde ortaya çıkan sonuç, aşırı bireyciliktir. Herkes kendi için ve kendi başına varolmaktadır. Bu durum ise, kimliğe dayalı siyasetlerin çoğalmasına yol açmaktadır.

C. Küreselleşme ve Kimlik

Toplumsal kimlik, yeniden yapılanan kapitalizmin dönüşüm süreci içinde, özellikle de küreselleşme ile birlikte, giderek artan ölçüde önem kazanmaktadır. Küreselleşme ile yerleşik normlar ve referans çerçeveleri, ya da bir başka deyişle total yaşam biçimi hızla değişmekte; bireyler ve topluluklar bu karmaşık ve dinamik ortamda kendilerini yeniden tanımlama gereksinmesi ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Söz konusu gereksinme, kimliklerin yeniden tanımlanması ile aşılmaya çalışılmaktadır. Küresel ile yöresel olan arasındaki diyalektik etkileşim, insanların kendilerini tanımlayacak kimliklerinin yeniden inşasını belirlemektedir. Bu süreçte, dinsel – mezhepsel, etnik, ulusal ya da aşiret türünde yerel kimlik arayışlarının aşırı derece yoğunluk gösterdikleri söylenebilmektedir. Bir başka deyişle, modernitenin

en önde gelen kimlik türü olan ulusallık yeniden yorumlanırken, ona rakip olan çok sayıda kimlik tür ve gruplarının siyasal yaşamda rol oynadığı ileri sürülmektedir.

Modern dönemin kimlik tanımlaması, evrensel, rasyonel, bütüncül ve homojen bir özne üzerine kuruluyken; postmodernizm daha merkezsiz, heterojen, parçalı bir kimlik tanımına yer vermektedir. Küreselleşme ise, eş zamanlı olarak hem modernliğin homojenleştirici evrenselliğini, hem de postmodernizmin parçalı yerelliğini içermektedir (Altunoğlu, 2005: 70). Modernitenin ürünü olan ulusal egemenlik, ulusu homojenleştirerek, bölünmez bir bütün olarak görmüştür. Postmodernite ise, ulusun içindeki ırk, etnisite, gibi farklılıkları ön plana çıkarmaktadır. Böylece postmodern ve küresel çağda ulus-devlet, bir kimlik krizi ile karşı karşıya kalmaktadır.

Küreselleşme, ulus devletlerin hâkimiyet alanını daraltmış ve ciddi ölçekte işlev kaybına uğramalarına neden olmuştur. Bu durumda ulusal kimliğin aşılması ya da yeniden tanımlanması, kaçınılmaz gelişmelerden biri olmuştur. Ulus devlet yeniden yorumlanırken etnik ya da dinsel öğeler de belirleyici konuma gelmiştir. Bugün dünyada insanların sadece yurttaş olamayacağı; mesleksel, ulusal, cinsel ve etnik geleneklere, görüşlere, çıkarlara ilişkin kişisel gerçekliklerini dikkate almayan ideal bir siyasal düzen arayışının artık yeterli olmadığı yönünde bir anlayış yaygınlaşmaktadır. Hall'a göre küresellik; sistematik ve engellenemez şekilde her şeyi aynılaştırıcı bir güç olmaktan çok; tikellik ekseninde işleyen, mekân, etnisite ve kimlik bağlamındaki tikellikleri harekete geçirici bir şeydir (Hall, 1998b: 88).

Castells'in kimlik inşasında yer alan *meşrulaştırıcı kimlik – direniş kimliği* arasındaki çatışma, küreselleşme süreci ile birlikte bugünün temel sorunlarından biri haline gelmiştir (Castells, 2004: 8). Toplumun hâkim kurumları tarafından takdim edilen geleneksel ulusal kimlik, meşrulaştırıcı bir işleve sahiptir. Hâkimiyetin mantığı tarafından değersizleştirilen ve/veya küçük düşürülen durumlardaki aktörler tarafından oluşturulan direniş kimlikleri ise, günümüzde ulusal kimlik karşısında etkinlik ve çeşitlilik açısından olağanüstü bir artış sergilemektedir. Etnik, dinsel ya da mezhep temelli yeni direniş kimlikleri, en gelişmiş toplumlarda bile azımsanmayacak bir etkinlikte ortaya çıkmıştır. Etnik ya da dinsel temelli bu yeni

“mikro ulusçuluk”, siyaset kuram ve uygulaması açısından hiç kuşkusuz çok önemli bir sorun alanı oluşturmaktadır.

Kültürel ve politik düzeyde kimlik sorunu; sanayileşme, sömürgecilik, kapitalizm, modernite, milliyetçilik, küreselleşme ve postmodernite gibi olguların önemli bir yer tuttuğu oluşumlarla ilgilidir ve bu süreçler içinde belirginleşmiştir. Özellikle küreselleşme sürecinde sınır ötesi iletişim, uluslararası siyasal baskılar ve göç gibi olgular, yaşadığımız mekânın bize ait olmadığı ve yine bizim kontrolümüzde olmadığı gibi bir düşünce oluşturarak, kimlikleri kırılanlaştırmakta ve sorunsallaştırmaktadır. Küreselleşme, dünyayı algılayış biçimimizi değiştirerek, mekâna bağımlı ve mekândan bağımsız kimlikler yaratmaktadır (Özyurt, 2005: 199). Bauman’ın ifadesi ile, “artan mekansal ayırım, ayırma ve dışlama küreselleşme süreçlerinin ayrılmaz bir parçasıdır.” (Bauman, 2006: 9). “Küreselleşmenin bir sonucu olarak biçimlenen ulus kimlikler, ne yerel, ne küresel ya da ne geleneksel ne de moderndir. Bunlar üzerinde gelişen yeni bir sentezdir. Melez kimlikler olarak yaratılan bu kimlikler, temelde sistemin işleyen dinamiğine katkı sağlayacak olan bireysel oluşumlardır” (Önür, 2001: 25).

Rutherford’ın belirttiği gibi, kimlik, asla durağan bir konum değildir; geçmişinin ve geleceğinin izlerini taşır. Kimlik, farklılıklar oyununda ve kendi yaşamlarımızın anlatısında kesin olmayan, geçici bir noktadır. Ama böylesi bir anlayış, kimliklerin değişimini ve sapsmalarını kabullenirken, sınıf oluşumunun söylemsel olmayan öğelerini ve herkesin nereye kadar gidebileceğini belirleyen, önemli bir kısıtlayıcı rol oynayan sermaye mantığını da göz ardı etmemelidir (Rutherford, 1990: 24).

Oskay’a göre sermayenin, günümüzde küresel kapitalist toplumun gerektirdiği yeni insan tipini yaratabilmesi için, insanların eski kimlik oluşturu ortam ve kurumlarını zayıflatıp yok etmesi gerekmektedir (Oskay, 2001: 119). Kültürel kimliklerin önemini vurgulayan neo-liberalizm; sınıf ve ulusa dayalı kimliklerin güç yitirmesini sağlamaktadır. Netice itibariyle ekonomik ve toplumsal temelli kimliğinden yoksun kalmış olan modern dönemin insanı, gitgide belirginleşen yeni bir ortak kimlik edinmektedir. “Bu yeni ortak kimlik, günümüzde,

modern toplumsal sistemlerin, teknolojinin, rasyonelleşmesini sürdürmekte olan sermayenin uluslararası örgütlenmesinin karşısında gitgide *insanal özünden, hemcinslerinden ve doğadan yabancılaşan insan* kimliğidir.” (2001: 122, 123).

Jock Young’un ifadesi ile, aidiyeti sağlayan “topluluk çöktükçe kimlik inşa edilir.” (Aktaran, Bauman, 2005e: 187). Dolayısıyla kimlik, küreselleşen dünyada yok olan topluluğun yerini almaktadır. Toplulukların mezarlığında filizlenen kimlik; “çektığı ilgiyi ve yol açtığı tutkuları bir topluluk yedeği olmaya borçludur: O, süratle özelleşen ve bireyselleşen, hızla küreselleşen dünyada artık elde edilebilir olmayan ve bu nedenle güvenli biçimde, aslında hararetle arzulanan rahat bir güvenlik ve güven sığınağı olarak hayal edilebilen sözde bir ‘doğal yurt’ haline gelmiştir.” (Bauman, 2005e: 187). Bu noktada Hobsbawm, kimliğin insanları topluluk mezarlığına doğru ilerletmekte, ama ölüleri yeniden canlandırma vaadi sayesinde de her yerde takdirle karşılanmakta olduğuna değinmektedir (Aktaran, Tural, 2006: 99).

Kimliklerin yükselişinin, toplumdan sosyal sisteme geçişle ilişkisini kuran çeşitli argümanlar bulunmaktadır. Bu argümanlar, çağdaş dünyayı anlamada toplum kavramının ve bununla ilişkili (ulus, ülke, vb) diğer kavramların yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Dünyayı kateden kültür koridorları ve göç akımları tarafından yaratılan ulus-ötesi toplulukların yükselişi ile birlikte ulus odaklı bir kavram olan toplum, anlamını yitirmeye başlamıştır (Bilgin, 2007: 20).

Toplum kavramının ulusal sınırlarla eşit olamayacağı düşüncesinin yaygınlaşmasıyla, ekonomi ve kültür alanında ulus-altı ve ulus-üstü yeni yapılanmaların ortaya çıkışıyla ve bu gelişmelerin sonucunda ulus-devletin toplumsal bütünlüğü sağlama yönündeki kurucu rolünün değişime uğramasıyla, ulus ve devlet ile ilişkilendirilmiş olan toplum kavramı da sorunlu hale gelmiştir (Özyurt, 2005: 118, 119).

Pierson, günümüzde “*toplum = ulus = devlet*” formülünün sorgulanabilir olduğunu belirterek, toplum-devlet ilişkisi ile ilgili şu tespitlerde bulunmuştur:

- 1) Toplum ulus-devletle tam olarak çakışmaz,
- 2) Toplumun sınırları devletlerinki kadar net değildir,

- 3) Her insan, ulus-devletten daha büyük veya daha küçük olan birden fazla topluma mensuptur,
- 4) Toplumlar müstakil sosyal sistemler olarak değil, ‘toplumlar sistemi’ içinde var olurlar,
- 5) Ulus-üstü toplumlar gittikçe güçlenmekte ve yaygınlaşmaktadır,
- 6) Bazı koşullarda ‘dünya toplumu’ndan (küresel toplum) söz etmek mümkün hale gelmiştir (Pierson, 2000: 207).

Modern dönemle kıyaslandığında küreselleşme süreci, toplumları norm yaratma rolünden mahrum bırakmış; bu nedenle de toplumsal bütünleşme sorunlu hale gelmiştir (Touraine, 2005: 50). Toplumsal çatışma ekonomik alandan kültürel alana kaymış ve toplumsal çatışmanın mekânı ulus olmaktan çıkarak küreselleşmiştir. Bu gelişmelere paralel olarak, kimlik kavramı da siyasal ve kültürel alanın merkezi kavramı haline gelmiştir (Özyurt, 2005: 205).

Modern dönemde ulus-toplumların tek bir kültüre sahip olduğu veya olması gerektiği düşünülmekteydi. Bu düşünce, toplumun devamlılığının sağlanabilmesi için, bireylerin sıkı bir biçimde ulus eksenli bir kültürlendirmeye, toplumsallaştırmaya tabi tutulmasını ve ulusal kültürü içeriden parçalayacağı düşünülen her şeye karşı çıkılmasını da beraberinde getirmiştir. Ancak, küreselleşme süreci ile birlikte uluslar, sınırlarını kültürel akırlara karşı eskisi kadar sıkı bir biçimde koruyamaz olmuşlardır (Özyurt, 2005: 138). Kültürlerarası etkileşimin arttığı bu süreç, ulusal kültürü zayıflatarak, yeni kültürel kimliklerin oluşmasına neden olmuş ve kimliği daha problemlili bir alana taşımıştır.

Esasen küreselleşme süreci, düşüncesi ve ideolojisi her zaman için Batı modernitesinin farklılıkları ötekileştirme ve dolayısıyla modern benliği evrensel ve ayrıcalıklı kategori olarak tanımlama girişimini içermektedir (Keyman, 2000: 62; 2002: 52). Bu nedenle de küreselleşme süreci sadece kapitalizmle değil, aynı zamanda Batı modernitesinin, kendisi ile Batılı olmayan *öteki* arasındaki farklılıkları *ötekileştirme* girişimi ile de ilişkilendirilmelidir. Batılı olmayan öteki, Hegelci *köle-efendi diyalektiğine* uygun olarak, Batı’nın edilgen nesnesi konumundadır. IMF, NATO, AB gibi oluşumlar, küreselleşme sürecinde Batılı olmayan ötekileri

(gelişmekte olan ve az gelişmiş ülkeleri) ekonomik, politik, kültürel ve düşünsel bağlamda bir nesne, efendinin nesnesi (kölesi) durumuna getirmektedir (Erkızan, 2002: 61, 62). Başka bir ifade ile küreselleşme sürecinde merkez ülkeler, *belirleyen* ve *etkin* durumdaki “efendi”yi temsil ederken; *etkilenen* ve *edilgen* durumdaki az gelişmiş ülkeler, efendinin nesnesi konumunda olmaları nedeniyle “köleleri” temsil etmektedirler. Böylece küreselleşme, Batı-dışı kimliklerin sömürgeci pratiklerle sistematik bir tarzda ötekileştirilmesi yoluyla “modern Batılı kimliği”nin, dünya tarihinin merkezi öznesi olarak kurulmasını simgelemektedir.

“Sömürgeciliğin tasfiyesi ardından eski sömürgelerden yükselen etnik ve/veya ulusal kimlik talepleri; Güney ülkelerinden gelişmiş kuzey metropollerine yönelen kitlesel göçler sonucu oluşan diaspora ‘cemaatler’in kültürel kimliklerine sarılmaları; göçmen akını karşısında metropol ülkelerde yükselen ırkçı tepkiler ve özcü hareketler; ulus-devletler içerisinde hakim ulusların kaynaklara erişimini engellediği etnik grupların kimlik ve kültürel hak mücadeleleri; ırkçılığa ve diğer türden ayrımcılıklara karşı yükseltelen ve yerel aidiyetleri aşan kimlik vurguları; 20. yüzyılın son çeyreğinde İslam coğrafyasında ‘Hıristiyan’ Batı’ya karşı olduğu kadar, ‘Batıcı’ yöneticilere karşı da yükselen İslami köktendincilik vb. ‘çağımızın kimlik mücadeleleri’nin tümü, eşitsiz ilişkiler üzerinden yükselmektedirler.” (Özbudun, 2006b: 114).

Özbudun’un deyişiyle, “‘küreselleşme’ adıyla yeniden vaftiz edilen emperyalizm” (Özbudun, 2006b: 112), Batılı sanayileşmiş (kapitalist) ülkelerin güdümünde dünyayı tek bir iktisadi sistem (kapitalizm) ve dolayısıyla da tek bir pazar halinde entegre etmeye yönelik, 16. yüzyıldaki sömürgeci keşiflere dek dayandırılabilir uzun soluklu bir girişimdir. Bu girişimin, günümüzde yaşanan evresinin ayırt edici özelliği, ulaşım ve iletişim teknolojilerindeki hızlı ilerlemeye paralel olarak insanların, sermayelerin, teknolojilerin, metaların ve fikirlerin bugüne dek yaşanmamış hızdaki devinimidir. Devinim halindeki insanlar için *kimlikler*, giderek artan oranlarda sorunsallaşmakta, etnik ve kültürel farklılıklar daha vurgulu hale gelmektedir. Kimlik sadece bunalıma girdiğinde, değişmez, uyumlu ve istikrarlı olanın yerini kuşku ve belirsizlik aldığı tartışma konusu haline almaktadır (2006b: 114). Günümüzde yoğunlaşan kimlik edinme savaşları ve çılgınca kimlik arayışı, “küreselleşme ve bireyselleşmenin birlikte yarattıkları baskı ve gerilimlerin yan etkisi ve yan ürünüdür” (Bauman, 2005e: 187).

D. Postmodern Dönemde Farklılığın Kutsanması ve Toplumun Parçacılaştırılması: “Öteki” ve “Ötekileştirme”

Postmodernizm, kültürel söylemin yeniden tanımlanmasında, *heterojenliği* ve *farklılığı* özgürleştirici güçler olarak öne çıkarmaktadır. *Parçalanma*, belirlenemezlik ve bütüncül söylemlere karşı derin bir güvensizlik, postmodernist düşüncenin temel özellikleridir. Felsefede pragmatizmin yeniden keşfi, Foucault'nun tarihte süreksizlik ve farklılık konularındaki vurgusu, etik, politika ve antropoloji alanlarında “öteki” kavramının geçerliliği ve saygıdeğerliği konusunda yeniden doğan duyarlılık, yaygın bir değişime işaret etmektedir. Tüm bu örneklerin ortak yanı ise, “üst anlatılar”ın reddedilmesidir (Harvey, 2003: 21).

Postmodernizm, “tümleştirici” bilginin ve “evrenselci değerler”in reddini içermektedir. Postmodernistlere göre “evrenselcilik”, tehlikeli bir bakış açısidir; çünkü Avrupa merkezidir (*Euro-centric*), Avrupa-Amerikan rasyonellik ve nesnellik düşüncelerini diğer halklara dayatmanın bir aracıdır. Evrenselcilik ırkçıdır; çünkü Avrupalı olmayan bakış açıları olasılığını yadsır (Malik, 2001: 102). Örneğin Robert Young, insanı tanımlayan evrensel özelliklerin, bizzat insanın Avrupalı değerlerle asimilasyonunu maskelediğini iddia etmektedir (Aktaran, Malik, 2001: 115).

Postmodern söyleme göre modernite, –modern, beyaz, erkek Kartezyen kimlik anlamında– logo-merkezci (*logo-centric*)¹⁹¹ bir doğaya sahiptir ve bir “ötekileştirme” süreci olarak dâhil etme/dışlama pratiğini egemen hale getirmektedir. Postmodern söylemin yapmaya çalıştığı, kabul görmüş olan hiyerarşileri tersine çevirmek ve kimlik karşısında *farklılığı*, bütünlük / birlik karşısında *parçalanmayı* geliştirmek için logo-merkezci doğayı yıkmaktır (Keyman, 2000: 170).

¹⁹¹ *Logo-merkezcilik (logo-centrism)*, her ne kadar – modern, beyaz, erkek Kartezyen kimlik gibi – mutlak idealler yaratsa da; diğer yandan – geleneksel, siyah, kadın, öteki gibi – merkezdeki ya da temel ilkeye ikincil olan ve bu ilkedan türeyen karşıtlarını da kurmaktadır. Jonathan Culler'ın ileri sürdüğü gibi, “anlam/biçim, tin/beden, sezgi/ifade, liberal/metaforik, doğa/kültür, kavranabilen/hissedilebilen, pozitif/negatif, aşkın/ampirik, ciddi/gayriciddi gibi karşıtlıklarda üstün terim *logosa* aittir ve daha ileri bir bulunma şeklidir; aşağıda duran terim düşüşü belirler. Logo-merkezcilik, böylece ilk terime öncelik verir ve ikinciye, birinciyle ilintili bir şekilde onun kusuru, yokluğu, görünümü ya da aksaması olarak görür” (Aktaran, Keyman, 2000: 183).

Postmodernite, “modernite söyleminin, toplumsalın anlamlandırıcı ve *oluşturucu* bir bütünlük olarak anlaşılmasına yol açacak şekilde büyüyen bir öze sahip bir birliğin, bütünlüğün kurulması için kurucu zemin işlevi gördüğü”nü ileri sürmektedir (Keyman, 2000: 173). Burada savunulan şey, bu birleşmenin; “farklılığı aynılık, birçok özneliği ayrıcalıklı erkek Kartezyen özne, açıklığı gizleme, muğlâklığı keskinlik, tarihselliği yapı içerisinde eriterek” (2000: 173), kendini var ettiği ve bu nedenden dolayı moderniteye içkin olan evrensellik iddiasının özü itibariyle baskıcı olduğudur. “Aklın”, ötekileştirme süreci vasıtasıyla bir kimliği ayrıcalıklı kılarak, dâhil etme / dışlama pratiğine yol açması nedeniyle, bizatihi kendisinin bir baskı unsuru olarak düşünülmesi gerektiği ileri sürülmektedir (2000: 173).

Postmodern söylem, moderniteye tezat oluşturacak şekilde, kendisini kuruculuk karşıtı ve hümanizm¹⁹² karşıtı bir özgürleştirme projesi biçiminde modernitenin radikal bir eleştirisi olarak konumlandırmaktadır. Bu anlamda postmodern söylem, toplumsal ilişkilerin *-farklılığın tanınmasına* dayalı olarak–radikal bir şekilde demokratikleştirilmesi vasıtasıyla bir özgürleştirme projesi sunmaktadır (Keyman, 2000: 171).

Postmodernistler “*farklılık*”ı vurgularlar: “cinsiyet, ırk, etnisite, cinsellik gibi tikel kimlikleri; bu kimliklerin çeşitli, tikel ve ayrı ayrı mücadelelerini ve ezilmişliklerini; etnik gruplara özgü bilimlerde dâhil tikel ‘bilgiler’i.” (Wood, 2001: 14). Bütün postmodern ilkelerin ana çizgisini, dünyanın ve insan bilgisinin *parçalı doğasına* yapılan bir vurgu oluşturmaktadır. Tüm bunların siyasal imaları oldukça açıktır: “insan beni o kadar akışkan ve parçalı (‘merkezsiz özne’), kimliklerimiz o kadar değişken, belirsiz ve kırılığandır ki, ortak bir toplumsal ‘kimlik’ (sınıf gibi), ortak deneyim ve ortak çıkarlar üzerine kurulu kolektif eylem ve dayanışma için bir temel olamaz.” (2001: 15).

¹⁹² Malik’e göre hümanizmin kalbinde iki kilit inanç yatar: Birincisi, hümanistler, doğanın asli bir parçası ve doğa yasalarına tabi durumda olmalarına rağmen, insan aklından ve toplumsallığından ötürü, insanların doğanın kendilerine dayattığı sınırlamaların üstesinden gelme konusundaki eşsiz yetenekleri nedeniyle, doğada istisna bir statüye sahip olduklarını savunurlar. İkincisi ise, hümanistler bütün insanların, çoğunlukla “insan doğası” olarak tarif edilen ortak bir şeye sahip olduklarını savunarak insanoğlunun birliğine inanırlar (Malik, 2001: 115).

David Bailey ve Stuart Hall'a göre postyapısalcı düşünüş, bir kişinin sabit bir kimlikle doğduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Postyapısalcılık, kimliklerin akışkan olduklarını, anlamın tüm zamanlarda ve tüm insanlar için sabit ve evrensel olarak doğru olmadığını, öznenin bellekte bilinçdışı yoluyla inşa edildiğini öne sürmektedir (Aktaran, Malik, 2001: 104). Bu nedenle de postyapısalcılar, "özel" bir kimlik kavramını yadsıyarak, bunun yerine "çoklu toplumsal kimlikler görüngüsünü" vurgularlar. Birey, duruma bağlı olarak, olası birçok toplumsal kimlikten birini inşa etmekte ve sunmaktadır. Cohen'in ifadesiyle, "birey, bir deste kâğıdı diğer oyuncularından gizleyen bir oyuncu gibi, destenin içinden bir valeyı –ya da bir dini, bir etnisiteyi, bir yaşam tarzını– çekip alır." (Aktaran, Malik, 2001: 108). Ne var ki Malik bu görüşe itiraz etmekte ve eğer her sabah giysilerimizi seçtiğimiz gibi kimliklerimizi seçebilseydik ırkçılığın bir sorun olmayacağını, ırksal düşmanlıkların Mozart sevenler ile Charlie Parker sevenler ya da farklı futbol kulüplerinin taraftarlarının arasındaki anlaşmazlıklardan farklı olmayacağını ifade etmektedir (Malik, 2001: 108).

Parçalanmışlığın, bölünmüşlüğün, farklılığın ve özgün olmanın yüceltiildiği postmodernitede, kimlik kavramı farklılıklar ve tikellikler ekseninde ele alınmaktadır. Bu dönemin geçerli olan kimlik söylemi, heterojenlik ve farklılık özünde biçimlenmektedir (Karaduman, 2010: 2894). Tektiplilik ve evrenselcilik gibi modernliğin merkezi değerlerinin işaretlerini tersine çeviren (Bauman, 2003: 131) ve totalleştirici, kategorileştirilmiş bütün söylemlere karşı çıkan postmodernizm, sınıfsal ve ırksal farklılıkların eşit temsilinin sağlanması düşüncesi ile çoğulculuk ve çeşitlilik anlayışına dayanmaktadır.

Modernliğin yüzyıllar boyu kendi dışında olanı ötekileştirme, dışlama ve hor görme süreçleri ile kendisini ortaya koyan perspektifi karşısında; postmodern teori ırkların, kültürlerin, cinslerin, cinselliklerin çoğulculuğunu vurgulayarak hiçbir tarzın diğeri üzerinde egemenlik kuramayacağı ve her unsurun eşit temsile yetkin olduğu konusunda ısrar etmektedir. Farklılık artık sadece kerhen kabul edilen bir şey olmaktan öte, aynı zamanda yüksek bir pozitif değer rütbesine de çıkarılmaktadır (Bauman, 2003: 131). Postmodernliğin çoğul ve çoğulcu dünyasında, ilke olarak

bütün yaşam biçimlerine izin verilmekte; hiçbir yaşam biçiminin bir diğeri izinsiz kılacak kadar baskın olmasına ise izin verilmemektedir (2003: 131). Bauman'a göre:

“Farklılık bir baskı olmaktan çıkıp, eylem ve çözüm gerektiren bir sorun olarak yorumlandığı zaman, farklı yaşam biçimlerinin barış içinde birlikte yaşamaları, düşman güçlerin geçici bir dengesi olmaktan başka bir anlamda *mümkün* hale geliyor. Bir yandan birlikte yaşama ilkesi, evrenselleştirme ilkesinin yerini alabilirken (sadece –abilirken), öte yandan hoşgörü önermesi ihtida ve tabiiyet önermelerinin yerine geçebilir (sadece –ebilir). Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik modernliğin sloganıydı. *Özgürlük, farklılık ve hoşgörü* ise postmodernliğin ateşkes formülüdür (Bauman: 2003, 131).

Postmodernliğin oluşturduğu bu atmosfer, daha sonraları farklılıkların adeta kutsandığı *çokkültürcülük* politikalarının da meşru temelini oluşturacaktır. Hiçbir kahramanın, hiçbir toplumsal kategorinin, hiçbir söylemin, anlamın tekeline elinde tutma imkânını bulamayacağı bir süreç, birçok düşünürü göre, bizi doğal olarak çokkültürcülüğe götürecektir.

Postmodernizm; ulusları, sınıfları, ırkları, cinsleri ve merkezleri çevrelerden ayıran kurumsal sınırlara karşı durmaktadır. Böylece farklılığın tanınmasına ve farklılığa karşı duyarlı olmaya dayanan bir görüşü temsil eden postmodernite; cinsiyet, ırk, etnisite gibi marjinalleştirilmiş, politik arenadan dışlanmış ve ötekileştirme sürecine tabi kılınmış olan kimliklere ses vermeye çalışmaktadır.

Postmodern dönem, toplumdaki farklı kesimlerin, özellikle de egemen söylem tarafından ezilen, sesleri bastırılan kesimlerin – örneğin, uzun mücadeleler sonucu bağımsızlıklarını elde etmiş eski sömürgelerin, kadınların, siyahların, etnik azınlıkların – kendilerini ifade etme cesareti ve şansı (!) yakaladıkları bir dönemdir. Farklılık, postmodern kuram içerisinde özgürleşim projesine yön veren ilke ve bu proje için kurucu zemindir. Feminist özne ya da sömürgeci özne gibi şimdiye kadar marjinalleştirilen ve dışlanan özne konumları, günümüzde farklılık vasıtasıyla tahakküme direnmekte; özgürleşmek ve kurtulmak için mücadele vermektedir.

Postmodern teorisinin işlevsel ayırt edici niteliği, farklılıkların “içerme ya da özdeşleşme” kanalıyla meşruluk elde etme arzusu değil, “muhalif olma ya da

özdeşleşmeme” kanalından meşruluk elde etme arzusudur (Connor, 2001: 349). Feminist hareketler¹⁹³, çevreci hareketler, barış yanlısı hareketler ve otoriter rejimlere karşı popüler direniş hareketleri, bunlar ve diğer birçok hareket modernist rejimin hüküm süren pratiklerine direnmek ve söz konusu konulara meydan okumak için ortaya çıkmıştır.

O halde postmodern dönemde kimlik olgusunda yapısal bir dönüşümün gözlemlendiği, tikel ve marjinal kimliklere doğru bir eğilimin olduğu söylenebilir. Örneğin “eşcinseller, feministler, Afrikalı-Amerikalılar, cemaatler, göçmen gruplar vb. bu tür marjinaler özgürlük ya da hak istemekten ziyade, kültürel olarak tanınma arzusu içindedirler. Mesela eşcinseller evliliklerinin meşruiyet kazanmasını, feministler kadın tecrübesine göre yeni bir söylem düzeninin inşasını, cemaatler kendi kültürel ortamlarına sahip çıkılmasını istemektedirler” (Sözen, 1999: 14).

Ancak bu noktada önemle değinilmesi gereken olgu, postmodernizmin bir yandan farklı seslerin otantikliğini ve marjinal kimlikleri kabul ederken, diğer yandan bu farklı sesleri derhal nüfuz edilemeyen bir ötekiliğin içine hapsederek, daha evrensel iktidar kaynaklarına erişmelerine engel olmasıdır. Böylece, postmodernizm sözüm ona marjinalleştirilmiş kimliklere ses verme kisvesi altında, zaten dengesiz iktidar ilişkilerinin hâkim olduğu dünyada, bu farklı sesleri (kadınların, etnik ve ırksal azınlıkların, sömürgeleştirilmiş halkların, vb. seslerini) güçten yoksun kılmaktadır (Harvey, 2003: 138).

Kapitalizme değil, onun modernist ideolojisine karşı olan postmodernizm, modernizmin ortaya attığı kimlikler ve kültürler yerine *otantikliği* savunmaktadır. (Gülalp, 2003: 116). Ancak kapitalizmi eleştirmek şöyle dursun; kapitalizm kavramını bile kullanmayan postmodernizm (2003: 117) ile, modern dönemin sınıf

¹⁹³ Feminist hareketler, ilgi odağı olan kadınların mevcut güç ve tahakküm ilişkilerinden özgürleşimi sorunu etrafında belirlenmektedir. Feminist söylem, modernitenin tüm kurumlarının ataerkil bir şekilde oluşturulduğunu ve eril söylem vasıtasıyla tali karşıtlıkların kadınların dışlanmasını gösterdiğini ileri sürmektedir. Kadın kategorisinin, “modern, egemen erkek benliğinin susturulmuş, bastırılmış ve çevreye itilmiş ötekisi olarak belirlenmesine karşı çıkan feminist söylem eleştiri olmanın ötesinde, kadınların özgürleşmesi için kolektif eylemi mümkün kılan siyasal öznenin kurulması anlamına da gelir.” (Keyman, 2000: 237). Modernitenin feminist yapı-sökümü kadını başlangıç noktası olarak alır ve modernitenin ataerkil karakterini ve temelde eril olan akıl anlayışını ayrıcalıklı kılmasındaki bütünselleştirici işleyişini açığa çıkarır (2000: 237).

farklılıkları ve sınıf mücadelesi de dönüşüme uğramaktadır. Bu noktada İnsel haklı olarak, sınıf kavramının yerini sorgulamaktadır:

“Toplu anlamların yitirildiği veya güçlerini kaybettikleri bir dünyada, örneğin toplumsal sınıf kavramının yeri ne olacaktır? Laclau, toplumsal aktörlerin üretim süreci içinde konumlanışının, bu aktörlerin kimliklerini tanımlamakta merkezi bir yer işgal etmeye devam ettiğini belirtir. Ama bu konumlanış, artık öznelerin kimliklerini sistematik biçimde belirlememektedir. Öznelerin kimlikleri dağılmakta, çoğullaşmakta, kimi yerde çakışırken, birçok yerde de farklılaşmaktadır” (İnsel, 2003: 11).

Böyle bir bağlamda, bir yandan sınırsız bireycilik ve diğer yandan milli-popülizm arasında yer alan birey, artık kendisini sınıfsal konumu ve sınıf çatışmaları açısından tanımlamak zorunda değildir (Wieviorka, 1997: 219). Belek’e göre postmodernizasyon iki düzlemde kendini ortaya koymaktadır: Gücün desantralizasyonu ve çatışmaların ekonomik zeminden kopması.

“Modernite”de politik süreç esas olarak sınıfsal ve ulusal nitelikte iken; “postmodernite”de sınıfsal farklar çözülmekte; ulusüstü organlar ortaya çıkmakta; global kültürel geçişler önem kazanmaktadır. Bir yandan da üretimin fiziksel araçları birikim süreci içindeki önemlerini yitirmekte; mental aktivitenin göstergesi olan bilgi yeni üretici güç olarak öne çıkmakta; korporatist düzenleyici yapılar gerilemekte; bürokratik hiyerarşiler parçalanmaktadır. Bir başka deyişle devletin önemi nesnel bir zeminde gerilemektedir. Devlet gereksizleşmektedir.” (Belek, 1999: 175).

Postmodern dönemde sınıf, ulus gibi evrensel kimlikler yerine; cinsiyet, ırk ve etnisite gibi tikel kimliklere ve bu kimliklerin tikel mücadelelerine vurgu yapılmaktadır. Bu noktada postmodern söylem, öznelerin evrensel ortak kimliklerinin artık mümkün olmadığını söylemekte; toplumsal aktörler kimliklerini evrensel değerler üzerinden değil, tikellikleri üzerinden inşa etmektedir. Tikelliğin ön planda olduğu ortamda, kimlikler de kültür, cinsiyet, etnisite ve ulus gibi ayrışmaya ve parçalanmaya başlamıştır. Hall’a göre, “kolektif toplumsal özneler –sınıf, ulus ya da etnik özneler– parçalanmaya uğramış ve çoğullaşmış hale gelirken, birey özne daha çok önem kazanmaktadır.” (Hall, 1995: 109). Ancak kolektif unsurlardan arındırılmış birey, postmodern toplumda yerini ve kimliğini konumlandırmada güçlük çekmektedir.

Postmodernliğin *parçacılaştırıcı* yapısı, özgürleştireceği vaadiyle bireyi yerleşik değerlerin, normların bağlayıcılığından koparıp kolektiviteden yalıtmakta ve böylece özerkliğini de yok etmektedir. Toplumsal yaşamın parçalanması ve atomizasyonu kişinin giderek özel alana kapanmasına neden olmaktadır. Toplumsal bütünlüğün zayıflaması, ironik bir biçimde, bireysel özerklik duygusunun da azalmasını getirmektedir. Zira, atomize olan, diğer bireyler ve toplumla arasındaki bağı zayıflayan bireyin kişisel azmi pek güçlü olamaz. Bireyleşmenin artışı ve dayanışmanın zayıflaması ise son kertede “*ötekileştirme*” ve toplumsal kutuplaşma ile sonuçlanmaktadır.

Zamansal ve uzamsal mesafelerin teknolojik ve siyasal olarak ortadan kaldırılması, insanlık durumlarını yükseltecek yerde kutuplaştırma eğilimi göstermektedir. Kimlik inşasının kolektif, kurumsallaşmış ve merkezileşmiş çerçeveleri, postmodern dünyada parçalanmaktadır. Postmodernizmin, evrenselci modernite karşısında, hoşgörü ve toleransın hâkim olduğu çokkültürlü toplumsal yaşam vaadi, aslında kendi içinde bölünmeyi, kutuplaşmayı ve eskisine nazaran çok daha şiddetli bir şekilde “*biz*” ve “*öteki*” ayrımını getirmiştir.

Postmodern söylemin günümüzdeki temel getirisi, dışlayıcı kimliklerin yeşertilmesi, yetiştirilmesi ve bu kimliklerin birbirlerine karşı kışkırtılması olmuştur. Bugünlerde, bir etnik grup diğer etnilere karşı, etnik grup ırka karşı, kadın erkeklere karşı, lezbiyen kadınlar lezbiyen olmayan hemcinsleri¹⁹⁴ ve erkeklere karşı, ve daha pek çok kimlik grubu diğerlerine karşı harekete geçmektedir. Çünkü her bir kimlik grubu, kendisini bir diğer grubun elinden çektikleri ile tanımlamaktadır. Böylece hemen her farklı kimlik grubu, sadece kendi grup üyelerine güvenebileceği düşüncesine inanmaya başlamakta ve giderek “*öteki*”lerden (diğer kimlik grupları) ve toplumun bütününden yabancılaşmaktadır. Bütünleştirici ve evrenselci politikalar yerine kimlik politikasını geçirmenin tehlikeli dezavantajları bulunmaktadır: Aydınlanmanın evrenselleştiricilik projesini ortadan kaldırmak, ulus ya da sınıf gibi kolektif toplumsal özneleri bozmak, aşındırmak gibi. Pietsch, aslında kimlik

¹⁹⁴ Örneğin, “renk feministleri ve lezbiyen feministler, dışlamaların ve baskıcı pratiklerin birçok feminist tarafından tanımlandığı şekliyle kadın kategorisinin bir parçası olduğuna; belli kadın gruplarının diğer kadınların ezilmesinden yararlandıklarına; ve kadınların, erkekler gibi, ırkçı, cins ayrımcı, homofobik pratiklere katıldıklarına işaret etmektedirler.” (Stabile, 2000: 135).

politikalarının toplumdaki ekonomik ve politik elitlerin daha çok işine geldiği söylemektedir; çünkü “bazı azınlıklara taviz vermek azınlıkların bir bütün olarak tümüne taviz vermekten daha kolaydır” (Pietsch, 2007: 345).

Postmodernistler, insan deneyimlerinin, kültürlerinin, değerlerinin ve kimliklerinin çeşitliliğini yadsıdığı gerekçesi ile Aydınlanma evrenselciliğini reddetmektedirler. Ancak çoğulculuk ve farklılıkların temsili adına evrenselciliğin bu reddi, oldukça çelişkilidir. Çünkü farklılığa ve çeşitliliğe sağlıklı bir saygı, bizi tüm evrenselci değerleri fırlatıp atmaya mecbur etmez. Aksine, “çoğulculuğun” en yumuşak biçimleri bile –klasik liberal hoşgörü ilkesi gibi– evrensel değerlere başvurulmadan sürdürülemez (Wood, 2001: 21). Evrenselci eşitlik, hoşgörü ya da sosyal adalet ilkelerine başvurmadan farklılığa saygı göstermek çok zordur. Çünkü farklılık ilkesi, bizi ötekilerin “farklılığına” saygı göstermeye mecbur eden herhangi bir standart sağlayamaz. “En iyi durumda, bizi Öteki’nin kaderine *aldırmamazlığa* davet eder. En kötü durumda, bize farklı olanlardan nefret etme ve onları suiistimal etme yetkisi verir.” (Malik, 2001: 114).

Bauman’a göre, farklı kimliklerin birbirini dışlamasına, öteki kimliklerle birlikte yaşamının reddedilmesine kesinlikle son verilmesi gerekir. Bu ise ancak, kişinin kendi kimliğini kanıtlama adına öteki kimlikleri baskı altına alma eğilimini terk edip, tam tersini yapması, yani kendi benzersizliğinin en iyi şekilde gelişebilmesini sağlayan farklılığı muhafaza eden öteki kimliklerin savunulmasını kabul etmesi ile mümkündür (Bauman, 2005b: 119).

Bauman’ın önerisi ancak, “öteki”ni kendi özgüllüğü içerisinde anlamamıza ve ondan bir şeyler öğrenmek için ötekinin konuşmasına izin verebilmemize bağlıdır. Ancak postmodernizm, “öteki”ni anlama konusunda sorunsuz ya da sınırsız değildir. Postmodernizmin, radikal bir şekilde karşısında durduğu Batı modernitesinin hegemonyasını kolaylıkla yeniden üretebilmesi gerçek bir ihtimaldir (Keyman, 2000: 220). Postmodernizm, kendisini modernite söylemlerine karşı çıkmanın yolu olarak tanıtırken, yani öteki için ve öteki adına konuşurken, Batı bilgisinin ayrıcalıklı konumunu yeniden üretmenin bir yolu haline gelebilir. Başka bir ifadeyle postmodernizm, Batı evrenselciliğinin bir diğer versiyonu haline gelebilir.

Homi Bhabba, postmodernizm gibi “farklılığın ifadelenişini amaçlayan” kuramsal söylemlerin, ötekiliği temsil tarzlarında ırksal / kültürel / tarihsel ötekiliği marjinalleştirdiklerini ileri sürmektedir (Aktaran, Keyman, 2000: 245). Bunun yanı sıra, farklılık politikaları temelinde inşa edilen postmodern teori, kimlikleri dayanaksızlaştırmış ve merkezlesztirmiştir.

Postmodern toplum giderek daha fazla değişken, bütünlükten yoksun ve parçalı hale gelmekte; sürekli bölünmüşlük, yenilenme, mücadele, çelişki ve belirsizlikle karşı karşıya kalmaktadır. Stabile’ye göre bu noktada, kimliklerin parçalılığını bir kutlama nedeni olarak görmek yerine; kimliğin, sermaye sahipleri tüketsin diye nasıl bir metaya dönüştüğünü ve kapitalist sistemin lehine nasıl çalıştığını anlamaya çalışmalıyız (Stabile, 2000: 148). Kimlik siyasetinin sisteme meydan okumayı temsil etmek bir yana; sistemin bir ürünü, bir dünya sistemi olarak sermayenin küreselleşmesiyle ortaya çıkan kimlik metalaşmasının bir tezahürü olduğunu artık görmemiz gerekiyor. O halde grupları birbirine düşüren bir kimlik siyaseti yerine, baskının sistematik doğasına ilişkin bir anlatıya gereksinmemiz var.

Modern döneme egemen olan, fakat birbirleriyle rekabet içinde olan iki ana toplumsal kimlik bulunmaktadır; ulus ve sınıf kimlikleri. Sınıfsal kimlikler, –işçi sınıfının siyasal ve ekonomik katılım hakları için verdiği mücadeleler sonucunda elde ettikleri yurttaşlık hakları ile– büyük ölçüde ulusal kimliklerin denetimine sokulmuştur. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında, refah devletinin kurulması ile, ulus-devletler geniş kesimlere refah hak ve güvenceleri vererek, “ulusal ekonomiler” inşa etmeye ve böylece ulusal birliği ekonomik çıkar birliği olarak meşrulaştırmaya çalışmıştır. “Birbirlerine rakip ama yine de iç içe geçmiş olan bu iki kimliğin paralel olarak gerilemeleri”, moderniteden postmoderniteye geçişin önemli göstergeleri arasında sayılmaktadır (Gülalp, 2003: 122). Bu ortak toplumsal konuma dayalı siyasal gruplaşmaların yapısal temelleri küreselleşme ya da postmodernizm nedeniyle sarsıldığında veya bunların ifade yolları kapatıldığında; bireyler ya hiçbir gruba ait olmadan kendi başlarına kalacaklar, ya da en belirgin ve en değişmez kimlik türleri olan ırk, cinsiyet ve etnisiteye doğru kayacaklardır (2003: 127).

1. İşçi Sınıfının Parçacılaştırılması ve “Ötekinin İnşası”

a. İşçi Sınıfının Parçacılaştırılması ve “Öteki” Toplumsal Hareketler

Modernite söyleminin büyük anlatılarının düşüşü ve bu anlatılara dair şüphelerin oluşması, modern toplumlarda Fordizm ile tanımlanan hâkim birikim rejimini oluşturmuş ve meşrulaştırmış olan belirli bir ekonomik söylemin düşüşünden tamamen bağımsız değildir. O halde büyük anlatıların düşüşünün bildirildiği sırada, aynı zamanda dünya kapitalizminin de krizde olması ve yeniden yapılandırılıyor olması tesadüf değildir.

1970’lerden itibaren hâkim olan post-Fordist üretim biçiminde sermaye, işçi hareketinin burjuvaziye dayatmayı başardığı sınırların (yani refah devleti ile işçi sınıfının elde ettiği kazanımların) neredeyse hepsini ortadan kaldırmaya girişmektedir. Kolektif pazarlığın yerine bireysel pazarlığı, geleneksel ücret sistemlerinin yerine bireyselleştirilmiş ve değiştirilebilir ücret ödemelerini geçiren sermaye, yönetim iktidarının ve insanlar üzerinde kullanacağı makineler tarafından uygulanan baskıların yerine; birbiriyle rekabet ederek parçalanmış bireylerin üzerinde, piyasanın nesnel “yasalarının” anonim oldukları için “karşı konulmaz bir şekilde” uyguladığı baskıları ikame etmektedir (Gorz, 2001: 76).

Fordizmden esnek birikime geçişle birlikte, sermayenin daha esnek devinimi, modern hayatın Fordist dönemde kök salmış olan daha yerleşik değerlerinden ziyade; yeni, uçarı, gelip geçici, anlık ve olumsal yönünü vurgulamaktadır. Böylece kolektif eylem güçleştiği oranda (ki emek üzerinde denetimin artırılması yönündeki çabanın ana hedeflerinden biri, tam da kolektif eylemi güçleştirmektir), başıboş bireycilik, Fordizmden esnek birikime geçişin gerekli bir koşulu olarak yerli yerine oturmuştur. Emek süreçlerindeki bu değişim ile birlikte işçi sınıfında ciddi bir karakter aşınması gerçekleşmiştir; işçi sınıfı gelecek kaygısı ve korkusu içerisinde, kendisine olan güvenini kaybetmiş durumdadır (Akkaya, 2008: 161).

Post-Fordizm; emeğin parçalanması, çalışmanın değişkenliği, işlevin akıcılığı ile uzmanlaşmış *yeni bir işçi potansiyeline* ihtiyaç duymaktadır: “işçinin evrensel akışkanlığı bile, parçalanmış işçinin yerine birçok emek türü için uygun, üretimde

her türlü değişlikle yüzleşmeye hazır, yerine getirdiği farklı işlevleri kendi doğal ve kazanılmış güçlerine özgür bir ifade ile kazandırmanın çeşitli güçleri olarak yaşayan çok-yönlü gelişmiş birey”, ihtiyaç duyulan emek türünü tanımlamaktadır (Harvey, 2003: 131).

Post-Fordist dönemde, emeğin parçalanmasına bağlı olarak, işçiler kalifiye, yarı-kalifiye ve kalifiye olmayan işçiler olmak üzere beceri düzeylerine göre giderek artan bir biçimde farklılaştırılmışlardır. Sendikalar da sıklıkla bu grupları birleştirmek yerine ayırtmışlardır. Bunun yanı sıra, kol-işçisi olmayan beyaz-yakalı “orta sınıfın” genişlemesi de, işçi sınıfının parçalı görüntüsünü arttırmıştır (Clark ve Lipset, 2007: 76).

Urry’e göre, politikanın temel parametrelerinin toplumsal sınıf, özellikle emek-sermaye mücadelesi tarafından belirlenmesi, örgütlü kapitalizmin bir niteliğiydi. Günümüzde ise modern dünyanın yapıları dönüştürülmekte, emek ile sermaye arasındaki toplumsal ilişkiler kararlı bir biçimde örgütsüz hale gelmektedir. Emek-sermaye mücadelesinin bazı görünümleri varlıklarını sürdürmekle birlikte; çeşitli toplumsal örgütlenme temelleri, yeni toplumsal hareketler, araçsalcı bir kolektivizm, uluslararasılaşmış sınıfsız bir kültür, sermaye ile emek arasında aracı olan güçlü bir hizmet sınıfının kurumsal ve kültürel kaynaklarının gelişmesi tarafından örtülmüş durumdadır (Urry, 1995: 103).

Daniel Bell, 1975 yılında kaleme aldığı “*Ethnicity and Social Change*” (Etnisite ve Sosyal Değişim) adlı makalesinde oldukça iddialı bir yorumda bulunarak, etnik özdeşleşmenin, artık toplumsal sınıftan daha büyük bir siyasal rol oynadığını ve somut siyasal hedefler için grubun seferber olmasında etkili bir odak olduğunu belirtmiştir. Bell’e göre, sınıf çatışmaları sanayi toplumunun bir özelliğiydi; sanayi-sonrası hizmet ve bilgi toplumunda ise, öncelikle etnisiteye bağlı özdeşleşme ve taleplere dayanan çatışmalar yaşanacaktır. Yaptığı çözümleme, sanayi sonrası toplumla ilgili genel bir yoruma dayanmaktadır. Bell, sanayi sonrası toplumu beş özelliği ile tanımlamaktadır: 1) Geniş “kapsayıcı” kimliklerin inşa edildiği bir dönemde (Afrika ülkelerinin birleşmesi, Avrupa Ortak Pazarı) bireyler daha dar ve daha doğrudan gruplarda kök salma gereksinimi duyuyorlardı; 2) Koruyucu-devletin

gelişmesi, iktisadi mekanizmaların aleyhine toplumun artan ölçüde siyasallaşmasına yol açıyordu, devletin müdahalesi daha yoğundu, bu durum yurttaşların siyasal katılımının çoğalmasını sağlıyor, ancak aynı zamanda umutların ve hayal kırıklarının da katmerleşmesine yol açıyordu; 3) Eşitlikçilik tutkusu artık yalnızca fırsat eşitliğini değil, sonuçlarda eşitliği de düşündürüyordu. Bu tutku, toplumsal haklarda odaklanıyordu; 4) Bütün kurumlarda, örgütlerde, profesyonel ve hatta kültürel yaşamda otorite zayıflıyordu ve 19. yüzyılın ideolojileri tükeniyordu; 5) İktisadi bakımdan dünya birbirine bağımlıydı. Üçüncü dünyanın, çevre ülkelerin “proleter” ulusları, merkezin zengin ülkelerine karşı çıkıyorlardı (Bell, 1975: 141-174). Schnapper, Bell’in çözümlemesinin, liberal demokratik toplumların, özellikle de Birleşik Devletler’in evriminden yola çıkılarak tanımlanan –bir ideal tip olarak geliştirilmiş– sanayi-sonrası toplumu ele alabildiği ölçüde inandırıcı olduğunu belirtmektedir (Schnapper, 2005: 293).

Touraine de, Bell’e benzer bir şekilde proleterler ile burjuvalar arasında olduğu belirtilen ana gerilim hattının ortadan kalktığını belirtmekte; mevcut sınıfsal yapıyı ve yeni sınıflar arasındaki ilişkileri artık eski gerilim hattı ile açıklamanın olanaksız olduğunu ileri sürmektedir. Touraine’e göre, klasik tarihsel-sınıfsal toplum imajı dağılmıştır. ‘Yaşam tarzı’ kavramı, ‘yaşam standardı’ kavramı ile yer değiştirmiştir. Bunun nedeni, birbirleriyle yakın ilişki içinde olan işçi sınıfı bölümlerinin, bu serbest hareket alanlarının kentsel yapı içinde diğer toplumsal yapıların etkilerince daraltılması ve işçi sınıfının başka yaşam tarzlarından etkilenmiş bir görüntü sergilemesidir. Artık birey olarak işçi, kendisini yalnızca işçi olarak değil, daha geniş bir çerçevede toplumun üyesi olarak tanımlamakta; sınıf ile değil, daha geniş bir toplumsal görüntü ile özdeşleştirmektedir. Touraine’e göre tüm bunlar, işçi sınıfı bilincinin erimesinin nedenleridir (Aktaran, Belek, 1999: 142).

Alberto Melucci, toplumsal çatışmaların geleneksel ekonomik alandan kültürel alana kaydığını ileri sürmekte ve günümüzün toplumsal hareketlerinin asıl etkilerinin sembolik (kültürel) alanda görüldüğü tezini geliştirmektedir. “Dünyanın kültürel ve simgesel olarak algılandığı bu dönem, aynı zamanda insan eyleminin kültürel boyutunun üretim ve tüketim süreçlerinin temel hedefi haline gelişinin de zirve noktasıdır.” (Aktaran, Erbaş ve Coşkun, 2007: 13).

Birçok düşünür, “yeni¹⁹⁵ toplumsal hareketler” olarak niteledikleri anti nükleer, ekolojik, feminist, ırksal, dinsel hareketlerin, günümüzde sınıf paradigmasının yerini aldığını ileri sürmektedir. Bu hareketler, postmodernizmin parçacılaştırıcı söyleminin etkisi ile, kültür üzerinden yükselen kimlik ve farklılık tartışmaları çerçevesinde 1980’li yıllarda Batı’da başlamıştır. Post-Fordizmin sloganı olan “*esneklik*”, sınıf ve toplumsal hareket gibi temel kavramları da uç noktalarda esnekleştirmiş ve belirsizleştirmiştir. Böylece sınıf hareketinin tabanını oluşturan işçi sınıfı kimliği; *feminizmler*, siyah mücadele, anti-nükleer ve çevreci hareketler gibi birçok toplumsal hareket tarafından çöktürülmüştür.

İşçi sınıfının ve dolayısıyla işçi sınıfı hareketinin sona erdiği, bu nedenle de günümüzde sınıfa dayanmayan “yeni toplumsal hareketlerin” geliştiği, çok sık dile getirilmektedir. Artık sınıf tabanlı kitlesel hareketlerin bitmiş olduğu temel savı çerçevesinde şekillenen tartışmalar üç düzeyde yapılmaktadır:

“(1) günümüz toplumlarının sınıf yapısının değiştiği ve bu nedenle eski sınıf yapısının yerini ağırlıklı olarak “yeni orta sınıfların” aldığı; (2) bu değişimle bağlantılı olarak sınıf ve sınıf kimliğine dayanan “eski sosyal hareketler”in yerini günümüzde kültürel kimliklere dayanan çeşitlenmiş sosyal hareketlerin, diğer bir deyişle “yeni toplumsal hareketlerin” aldığı; (3) kültürel kimlikler üzerinde yükselen bu yeni toplumsal hareketler aracılığıyla demokrasinin yükseleceği ve geliştirileceğidir.” (Erbaş ve Coşkun, 2007: 6).

Kimliklere yapılan bu vurguda, bireyin “özgürleşmesi” ile toplumun demokratikleşmesinin özdeş olduğu varsayılmakta; başka bir ifadeyle kültürel kimliğin temsili, bireyin “özgürleşmesinin” belirleyeni ve hatta önkoşulu olarak yorumlanmaktadır. Ancak bu, özgürleşme kavramı üzerinde oluşturulan *postmodern bir yanılısamadan* öte bir şey değildir. Kamusal alan, *öteki* tanımının yapılmasıyla birlikte kimlik ve fark temelinde düşünülmemekte, demokrasi de bu farklılıklar temelinde kurulmuş çoğulcu bir biçime bürünmektedir. Böylece de asıl vurgu, sınıftan ve sınıfa dayalı toplumsal hareketlerden; kültür, kimlik, farklılık ekseninde tanımlanan yeni toplumsal hareketlere çevrilmektedir.

¹⁹⁵ Melucci’ye göre, buradaki “yenilik” kavramı göreceli bir kavramdır. Bu kavramın işlevi, endüstriyel kapitalizm içerisindeki geleneksel işçi sınıfı hareketi ile yüksek bir biçimde farklılaşmış bir toplumsal sistemde ortaya çıkan kolektif eylem biçimleri arasındaki farkları vurgulamaktır (2007: 91).

Eder, “yeni toplumsal hareketleri” kültürel ve siyasal olarak ikiye ayırmaktadır. Kültürel olanlar gençlik hareketlerini, feminist ve anti nükleer hareketleri; siyasal olanlar ise, anti bürokratik hareketleri ve daha az ölçüde öğrenci hareketlerini içermektedir. Kültürel hareketler var olan sosyal yaşam formuna; siyasal hareketler ise modern devlet anlayışına karşı çıkmaktadır. Tüm bu hareketlerin ortak noktası sınıf zemininden kopuk olmalarıdır. Siyasal tutkunun her zaman için geleneksel adresi olmuş olan gençlik; hedonist bir dünya görüşü içerisinde, sınıf temelli siyasal hareketlerden din, çevre hakları, hayvan hakları ya da AIDS gibi konulara kaymıştır (Eder, 1993: 101, 102).

Habermas’a göre yeni toplumsal hareketler;

“ ‘sistem ve yaşam dünyası arasındaki aralıkta ortaya çıkar’ ve rasyonel insan, ekonomik yasalar, doğal yasa vb. kavramlarda yansıyan eski değer standartlarının görünürlüğünün zayıflamasının belirtisidir. Bu hareketler, ‘artık maddi yeniden üretim alanlarında yer almayan yeni çatışmalara işaret ederler; partiler ve örgütler aracılığıyla yönlendirilemezler ve sisteme uyan karşılıklarla yatırılmazlar. Yeni çatışmalar daha çok kültürel yeniden üretim, sosyal bütünleşme ve toplumsallaşma alanlarında ortaya çıkar. (...) Kısaca, yeni çatışmalar dağıtım/bölüşüm problemleriyle değil, fakat yaşam biçimlerinin grameriyle ilgilenirler.” (Aktaran, Pakulski, 2007: 58, 59).

Yeni toplumsal hareketler, kültürel kimlikleri insan hakları açısından destekler görüntüsü vermektedir. Ancak kültürel kimlikler üstüne inşa edilmiş yeni toplumsal hareketler, sosyal alanı parçalamaktadır. Geniş gruplar –özellikle toplumsal sınıf– farklı kültürel gruplara bölündüğünde, sınıf çıkarı üzerine kurulmuş farklı bir gelecek kurgulayan hareketler de etkisizleştirilecektir. Sınıfsal sınırların ve toplumsal kimliklerin yıkılması sonucu ortaya çıkan yeni görünüm; *örgütsüzleştirilmiş, kimliksizleştirilmiş ve atomize edilmiş* bireylerdir.

Marx, işçi sınıfının “*kendinde*” (*class in itself*), nesnel olarak var olduğunu ve işçilerin tümünün işveren karşısında benzer pozisyonda olduklarını söylemektedir. Fakat öznel anlamda, işçiler kendilerini zorunlu olarak bir sınıf olarak görmezler. Bu nedenle de bir *sınıf bilincine* sahip olmadıkları için, sınıf örgütlenmelerini geliştirmezler ve “*kendi için sınıf*” (*class for itself*) durumuna gelemeyizler. Tarih, işçi

sınıfının nesnel sınıf konumu ile sınıf kapasitesi arasındaki açının büyüdüğü dönemlere tanıklık etmiştir; bu açının kendiliğinden mi büyüdüğü, yoksa siyasal müdahalelerin sonucu mu olduğu sorusunun cevabı ise oldukça açıktır. Sınıf savaşımının hareketlendiği dönemler, açının daraldığı dönemlerdir.

Dikkatlerini emek-sermaye karşıtlığından uzak konulara kaydıran postmodern toplumsal hareketler, ele aldıkları bazı sorunların kaynağını oluşturduğu halde kapitalizmi sorgulamazlar (Gülalp, 2003: 152). Milner, yeni toplumsal hareketlerin ve onun önderi olan entellektüel kesimlerin adeta kapitalizmin biraz daha gelişmesi için kolları sıvadıklarını öne sürerken; James Petras ise, işçi sınıfı hareketlerinin zayıfladığı, sermayenin devleti tamamen ele geçirdiği günümüzün sosyo-politik ortamında entellektüellerin, dil ve kültür gibi konularla uğraşarak, ciddi bir sınıf savaşımına hiç bulaşmadan büyük kavgalar veriyormuş görünümünü korumaya çalıştıklarını belirtmektedir (Aktaran, Gülalp, 2003: 125). Postmodern söylemde, “ ‘kimlik’ ve ‘otantiklik’, ‘işsizlik’ ve ‘sömürü’den daha önemlidir” (Gülalp, 2003: 152).

Görüldüğü üzere, postmodern ve post-Fordist dönemin toplumsal yapısını betimlemeye çalışan pek çok düşünür, sınıfların ortadan kalktığını ya da sınıf kavramının açıklayıcılığını yitirdiğini ileri sürmektedir. Aslında tüm bu tartışmalar, ideolojik mücadelenin sürdüğü alanlardan bir diğerinin de sınıf kavramı olduğunu gözler önüne sermektedir. Sınıfın önemini yitirdiği, kapsamının daraldığı ya da işçi sınıfının toplumda önemsiz bir nüfusa tekabül ettiği ve eski önemini kaybettiği yönündeki savlar; hem mücadelenin dinamiklerini, hem işçi sınıfının kendine olan güvenini, hem de işçi sınıfının “*sınıf bilinci*”ni azaltmayı hedeflemektedir. Böylece kendine güvenini kaybetmiş, mücadele azmini yitirmiş, kendisini önemsiz gören ve *kendi içerisinde –ırksal, etnik, kültürel farklılıkların vurgulanması suretiyle– bölünmüş bir sınıf yaratılarak*, sistem ve düzene yönelik potansiyel bir tehdit ortadan kaldırılmaktadır (Akkaya, 2008: 160). Kimliksizleştirilen muğlak ve heterojen bir çoğunluğun, eninde sonunda kendi içerisinde “örgütsüz” bir sınıfa dönüşeceği ve böylelikle sınıf bilincinden giderek uzaklaşacağı öngörülebilir.

Wallerstein, kapitalist sistemin –daha çok sermayenin üretilmesini ve biriktirilmesini sağlayan malların üretimini gerçekleştirebilmek için– bulabildiği bütün emek gücüne ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Kapitalizm, artı-değeri arttırmak için emek gücünü satarak çalışanların çoğalmasına neden olmakta ve buna bağlı olarak da emek gücünün değerini azaltmak için ücretli emeğin kendi içerisinde yapısal bir takım tabakalaşmalar yaratmaktadır. Ücretli emeğin ırk, etnisite ya da cinsiyet temelinde parçalara ayrılması, kapitalizmin lehine olarak tabakalaşmış ve farklılaşmış bir emekçi sınıf ortaya çıkarmaktadır.¹⁹⁶ Dolayısıyla kapitalizm, bir taraftan tüm insanların ücretli emeğe katılımını sağlarken; diğer taraftan *ayrımcılık* ve *ötekileştirme* yolu ile işçi sınıfını parçalamaktadır (Wallerstein, 2000: 44-49).

Emeğin istihdamının kısa vadeli hale geldiği, güvence altına alınması bir yana, sağlam sayılabilecek beklentilerden bile yoksun bırakıldığı ve bu nedenle de süreksiz hale geldiği bir dönemde yaşamaktayız. Bugünkü belirsizlik etkili bir *bireyselleştirici* güçtür; birleştirecek yerde böler. Bu durum dayanışmacı tavrı, geçmişte sahip olduğu statüden yoksun bırakır ve işçi sınıfının savunmacı örgütlerinin kurulmasına yol açan stratejiden tamamen farklı bir strateji önerir (Bauman, 2005a: 36).

Ancak “sınıf” olgusu yerine, toplumsal değişimin öznesi olabilecek bir paradigma henüz oluşturulabilmiş değildir. Bu süreçte yükselen “yeni toplumsal hareketler”; toplumsal boyutlarda toparlayıcı, insanlığın genel hümaniter değerlerini ve emekçi sınıfların ortak çıkarlarını genelleyici bir işlevi yerine getirmekten tamamen uzaktır. Bunun nedeni ise; “yeni toplumsal hareketler”in dar kapsamlı olmaları, geçici sürelerle gündemde kalabilmeleri ve de sınırlı grupların ilgi alanını oluşturan temalar üzerinden işlevsel olabilmeleridir. İşte bu noktada, sınıf paradigmasının önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Rutherford’a göre, “sınıf hala

¹⁹⁶ Günümüzde emek piyasası ciddi biçimde bölünmüştür. Kadınların düşük ücretli ve düşük statülü işlerde yoğunlaştığı geleneksel toplumsal cinsiyet bölünmesi, her iki cinsiyetten işçileri etkileyen yeni bölünmelerle çakışmış ve güçlenmiştir. Göçün küreselleşmesiyle birlikte, göçmen ve göçmen olmayan emekçiler ile farklı göçmen kategorileri arasındaki uçurumlar da genişlemiştir (Castles ve Miller, 2008: 267). Bu tür bir sistem, belirli bir yer ve zamanda en düşük ücretli ve iktisadi olarak en az ödüllendirici rolleri alabilecek olanların sayısını o günkü ihtiyaçlara göre genişletmeye ve daraltmaya imkân vermektedir. Bunun yanı sıra, ücretli emeğin ırk, etnisite ya da cinsiyet temelinde parçalara ayrılması, eşitsizliğin haklı çıkarılması için “meritokratik” olmayan bir temel sağlamaktadır. Böylece, işgücünün büyük bir kısmına, meziyet ilkesiyle haklı çıkarılabilecek olandan çok daha az ücret verilebilmesine olanak tanımaktadır (Wallerstein, 2000: 46).

toplumsal dinamikleri kavramayı sağlayan kavramsal bir gerekliliktir; ama süreçlerinin yeniden oluşturulması ve eski sınıfsal kimliklerin ve kültürlerin zayıflaması, öteki kültürel ve toplumsal çatışmaların çoğalması ve yayılması ile aynı zamana denk gelmiştir.” (Rutherford, 1990: 12).

b. Refah Devleti Sonrasında Bölüşümde Rekabet: Rakip “Öteki”

1929 bunalımı, modern devletin gelişiminde bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Bunalım sonrası dönemi, geçmiş dönemlerden ayıran temel farklılık, devletin ekonomiye müdahalesinin ve sermaye birikim koşullarının, toplumsal sınıfların uzlaşısı temelinde yeniden tanımlanmasıdır. Bu yeniden yapılanma süreci, özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında kurumsallaşarak, birikim rejimi olarak Fordizm’in, refah devleti uygulamalarının ve uzun dönemli bir ekonomik büyümenin yolunu açmıştır.

İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki koşullar, yaklaşık otuz yıl boyunca, büyümeye koşut biçimde emeğin artan katma-değerden bir pay almasını, reel ücretlerin artış göstermesini sağlamıştır. Gelişmiş ülkelerdeki reel ücret artışı, sendikal hareketlerin güçlenmesi ve ‘sosyal refah devleti’ anlayışının yayılmasına koşut biçimde gelişmiştir (Kazgan, 2002: 230). Refah devletinin üç temel özelliği; herkese minimum gelir garantisi, sosyal güvenlik hakkı ve belli standartlarda sosyal hizmet sunumudur. Keynezyen ekonomi politikalarını benimseyen bu devlet formu, elindeki para ve maliye politikası araçları ile ücret ilişkilerini, emek piyasası politikalarını ve talebi yönetmiştir (Belek, 1999: 252).

Fordist dönemde, emek açısından olduğu kadar sermaye açısından da özel önem taşıyan refah devleti, sermaye-emek karşılığında, (sendikaların disiplini altında) emeğin boyun eğmesinin özel biçimi ile emeğin kazanımlarını iç içe geçirmiştir (Günlü, 2010: 112). Böylece örgütlü kapitalist dönemde, devletin sosyalleşmesi ve refah devletinin inşası, emek ile sermaye arasında görece istikrarlı bir düzeni yerleştirmiştir. Bu dönemde, ekonomik ve sosyal yeniden üretim sürecinin, piyasa mekanizmalarına terk edilmesi olanaksız görülmüş; sermayedar sınıfın karşısında zayıf konumda kalan işçi sınıfı, örgütlenme ve sosyal devlet çerçevesinde korumaya alınmıştır.

Refah devleti politikaları, kapitalizmin vahşi yönünü tamponlamış ve dar gelirli toplumsal sınıfların koşullarını güvence altına alan kimi mekanizmalar geliştirmiştir. Bu dönemde devletin düzenleyici, denetleyici, sosyal güvenlikçi ve doğrudan işlevleri genişlemiş; bürokratik devlet yapısı, ekonomik sürecin ve emek gücünün sürekliliğinin sağlanmasının temeli durumuna gelmiştir. Bir yandan emek gücünün yeniden üretimi alanına giren sağlık, eğitim hizmetlerinin üretilmesi doğrudan devletin elinde toplanırken; diğer yandan kimi sektörlerde doğrudan üretici işlevini yerine getiren devlet, kapitalist ekonomide artı-değer oranını arttırıcı bir işlev görmüştür (Belek, 1999: 251). Gelişmiş bir sosyal güvenlik sisteminin devlet tarafından sağlanması ve bu amaçla yapılan sosyal transfer harcamaları, aynı zamanda hastalık, emeklilik ve işsizlik gibi durumlar da dâhil olmak üzere, ücretlilerin tüketici pozisyonunu sürdürebilmesine de olanak tanımıştır (Lipietz, 1992: 7).

Özellikle II. Dünya savaşı sonrasında artan ulusal gelir ve ulusal gelirin içinde kamu harcamalarının artışı neticesinde, sosyal güvenlik sistemlerinin kapsamına giren nüfusa ilişkin eşitsizlik olgusu gerilemiştir. Yükselen yaşam standartları, işçi sınıfının militanlığının azalmasına ve mevcut kapitalist işlerlik içinde stabilize olmasına neden olmuştur (Belek, 1999: 139, 140). Böylece devletin düzenleyici ve denetleyici müdahalesiyle, emek ile sermaye arasındaki sınıf ilişkilerinin düzenlenmesi ve işçi sınıfının kapitalist sisteme sosyal devlet formu ile entegrasyonu gerçekleştirilmiştir. Sosyal refah rejimleri, Fordist üretim biçiminin kitle üretiminin yarattığı “yeni insan”ın toplumsal etkileşim düzeyindeki konumunun sağlanmasına da yardımcı olmuş ve böylece Fordist birikime uygun olarak efektif talebin devamlılığını da garanti altına almıştır. Bu “yeni insan”ın ahlaki bakımdan dürüstlüğe, iyi aile hayatına ve rasyonel bir tüketici kalıbını uygulayacak kapasiteye sahip olması gerekmektedir (Bauman, 1999: 29-34). Dolayısıyla özellikle savaş sonrası dönemde Fordist–Keynezyen sistem, modernliğin evrensel sosyal ilişkiler biçimini destekleyici ve harekete geçirici bir işlev görmüştür.

Ancak sermaye, 1970’lerde maliyet ve piyasa darlığı sebebiyle yaşadığı kâr sıkışması neticesinde, ulus-devlet ile özdeşleşmiş refah devleti yapılarına ve emeğin kazanımlarına saldırmaya başlamıştır. Ücretleri düzenleyen ve sosyal güvenlik

sistemini ayakta tutan yapılar, sermaye tarafından ekonomik bunalımın nedeni olarak görülmeye başlanmıştır. Bu nedenle, ulus-devletin, toplumsal sınıflar arasında dengeyi muhafazaya yönelik uygulamaları ve üstlendiği sosyal devlet işlevleri büyük bir baskı altına alınmıştır. Durgunluk ve işsizliğin yüksek emek maliyetinden kaynaklandığı, sosyal devletin giderek büyürken, piyasa dengelerini bozduğu görüşü yüksek sesle dile getirilmeye başlanmıştır. Böylece sermaye, 1970'lerden itibaren sosyal güvenlik sistemini ayakta tutan ekonomik desteğini geri çekmeye yönelmiştir.

Bu süreçte, refah devletinin beklendiği gibi işlemediği ile ilgili iddiaların ardından, “refah devletinin krizi”ni yönetmek üzere öneriler ortaya çıkmaya başlamıştır. Devlet işlevlerinin, aşırı genişlemiş bir devlet aygıtının üzerindeki fazla yükün azaltılması amacıyla devlet dışı kurumlarla paylaşılması ve/veya bu işlevlerin “liberal gece bekçisi devlete” geri dönerek azaltılması önerisi öne sürülmüştür (Jessop, 2005: 311). Savaş sonrası iktisat politikasının tam istihdam, istikrarlı fiyatlar, ekonomik büyüme ve sürdürülebilir ödemeler dengesi gibi hedefleri artık ulusal devletler içinde ve bu devletler kullanılarak sağlanamamaktadır. Bu gelişme ise, ulus-devletin yeniden bölüşümcü, toplumsal refah sunma ve sosyal dışlanmanın derecesini sınırlama kapasitesinin altını oymaktadır (2005: 334).

Yeniden yapılanmanın, üzerinde önemle durulması gereken temel karakteristiği, *bölüşüm sürecindeki değişimdir*. Artık sermaye, üretim sürecinde ortaya çıkan artı-değerin giderek daha büyük kesimine el koymaktadır. Bir yandan bilişim ve iletişim teknolojilerindeki büyük sıçrama ve yenilikler büyük verimlilik artışları sağlarken; öte yandan örgütlü emeğin gücünün çeşitli araçlar ile baskılanmakta ve kırılmakta olduğu bu dönemde, artan verimlilik eşit olmayan bir biçimde bölüşülmektedir. Sermaye verimlilik artışının büyük bir bölümünü almakta; buna karşılık sendikaların güç ve etkinliklerinin erozyona uğraması nedeniyle, emeğin payı oransal olarak azalma eğilimi göstermektedir (Şaylan, 2003: 130).

Neoliberal politikaların hâkim olduğu günümüz toplumlarında siyasal partilerin neredeyse tümünün, artık birbiriyle farklılaşmayan ekonomi programları ortaya çıkmıştır; yeni ekonomik düzenin serbestleştirici, özelleştirici, uluslararası sermayeye sınırsız açılımcı programı benimsenmektedir. Girişimin ve

tam serbest piyasa ekonomisinin yücetilmesi, ‘kamu yararı’ olgusunun reddi, devletin kaynak dağılımına rehberlik eden ‘sosyal fayda / sosyal maliyet’ hesaplarının askıya alınması, sosyal devletin çözülmesi neredeyse tüm siyasi partilerce paylaşılmaktadır (Kazgan, 2002: 18, 19). Kamunun sosyal harcamalarını kısıması, sosyal sigortaları özelleştirmesi, (bölgesel eşitsizlikleri gidermek gibi) sosyal işlevi olan KİT’leri özelleştirmesi, sosyal amaçlı fiyatlandırmaya son vermesi, ücretlerin dondurulması ve sendikaların güçsüzleştirilmesi yolundaki politikalar, aynı zamanda IMF ve Dünya Bankası gibi kurumlar tarafından çevre ülkelere yapılan başlıca ‘*politika tavsiyeleri (!)*’ arasında yer almaktadır.

Keynesçi refah rejiminden bir kopuşu işaret eden gelişmeleri Jessop şu şekilde sıralamaktadır: 1) Yurtiçinde tam istihdam, uluslararası rekabet lehine önceliğini kaybetmiştir. Artık iş yaratma, ulusal talebin etkin bir yönetiminden yarı otomatik olarak doğacak bir sonuç olmaktan çok, arz yanının fiili yönetimi ve işgücünün esnekliğine bağımlı bir süreç olarak gözükmektedir. 2) Sosyal politikanın üretim yanlı yeniden düzenlenmesine kıyasla, bölüşümcü refah hakları ikincil konuma geçmiştir. Vergi ve/veya hizmetlerin katkı payına dayalı olarak tüketilmesi ile bağlantılı olan refah haklarının öneminde, yeniden üretimin (yarı)-kamusal kurumlar tarafından denetlenen bir “disiplinci normalizasyon” sürecine tabi kılındığı bir anlayışa doğru süregiden bir kayma bulunmaktadır. Refah haklarından geriye sadece bazı kısıntılar bırakılmakta; üstelik yaş ve yetersizlik gibi nedenlerle işgücü piyasasından dışlanmış olan kişilere bu hakların tanınması ise, talep üzerindeki kısıtlamalara ve maliyet baskılarının azaltılmasına tabi kılınmaktadır. 3) Ulus-devletin birincil rolü, çeşitli düzeylerde faaliyet gösteren yönetim mekanizmalarına göre ayrıcalıklı konumunu yitirmiştir (Jessop, 2005: 324, 325).

1970 sonrasında küreselleşme etkileriyle birlikte, neoliberal akımlar da güç kazanmıştır.¹⁹⁷ Bu dönemde, yüksek işsizlik oranları, üretimin yer değiştirmesi ve

¹⁹⁷ Jessop’a göre, neoliberalizmi pekâlâ ekonomik küreselleşmenin hegemonik stratejisi olarak tanımlayabiliriz. Jessop bunun nedenleri arasında: a) Neoliberalizmin OECD, IMF ve Dünya Bankası gibi öncü uluslararası ekonomik kurumlardan destek görmesi, b) Neoliberalizmin halen tartışmasız hegemonik güç olan Birleşik Devletler’de ve Britanya, Avustralya, Yeni Zelanda ve Kanada gibi İngilizce konuşulan diğer ülkelerdeki birincil pozisyonu, c) Diğer gelişmiş kapitalist ekonomilerin çoğunda gerçekleştirilen önemli neoliberal siyasa uyumlulaştırmaları, d) Post-sosyalist ekonomilerin

teknolojik değişimin bunu arttırma yolundaki etkileri, ulus ötesi şirketlerin talepleri, vb. etkenler altında hükümetler adım adım sosyal hakları kısımaya başlamıştır. Bunun yanı sıra, sendikalar devre dışı bırakılarak, endüstri ilişkileri birey olarak çalışanı ön plana çıkaran, bireysel sözleşme sistemini yaygınlaştıran bir biçim kazanmıştır (Belek, 2004: 200). 1990'lı yıllara gelindiğinde sendikalı işçinin sendikasız işçiye oranının hızla düştüğü ve işçi militanlığı azalırken, işsizlik baskısı altında reel ücretlerin yerinde saydığı görülmektedir (Kazgan, 2002: 231). Bugün ise bütün dünyada sendikalar düşüş halindedir.¹⁹⁸ Bunun nedeni, uluslararası rekabetin yoğunlaşmasıdır. Rekabet artışı, emeğin ucuzlatılması baskısını yaratmakta, işçi sınıfı buna diremediği ölçüde de sendikaların gücü kırılmaktadır. Sendikalaşma oranlarının düşmesi, sermayenin kâr oranlarını arttıran bir etki yaratmaktadır (Belek, 2004: 201). O halde çok net bir şekilde ortada duran olgu, yeniden yapılanan kapitalizm içinde sermayenin güç ve etkinliğinin büyük ölçüde artmış olduğudur. Bilimsel-teknolojik devrim, sermayeye, sendikalarla pazarlıkta onların gücünü kırarak, etkinliklerini azaltacak araçlar ve seçenekler sağlamıştır. Nitekim sermaye, bu araçları ve seçenekleri kullanarak örgütlü emeği, yani sendikaları önemli ölçüde geriletmiştir (Şaylan, 2003: 129).

Küresel-ulusal çerçevesinde ekonomik açıdan sorunlar, “genel olarak sermayenin” gereksinimleriyle kısmi sermayelerin çıkarları arasındaki çatışmada kendini göstermektedir. Siyasal açıdan ise kolektif eylem sorunları; devletin ekonomik işlevleri –özellikle sermayenin değerlendirilmesi ve emek gücünün toplumsal yeniden üretimi için gereken belli koşulları sağlama alan işlevleri– ile toplumsal olarak bölünmüş, çoğulcu bir toplumsal biçimlenmedeki uyumu sağlamakla ilgili olan bütünsel siyasal sorumluluğu arasındaki çatışmada ortaya çıkmaktadır (Jessop, 2005: 287, 288).

yeniden yapılandırılmasında ve onların küresel ekonomiyle bütünleştirilmesinde neoliberalizmin sahip olduğu paradigmatik statü gibi olguları saymaktadır (Jessop, 2005: 283).

¹⁹⁸ Sendikaları zayıflatan birçok neden bulunmaktadır: ekonomik kriz ve buna bağlı olarak ortaya çıkan işsizlik, bu gelişmeler karşısında sendikaların gereken sınıf tepkisini örgütleymemeleri, sendika üyesi işçilerin sendikalara yönelik beklenti ve umutlarının azalması, geleneksel olarak sendika üyelik oranının yüksek olduğu sanayi sektörünün daralması, (evde çalışma, tele çalışma, yarı süreli çalışma, geçici çalışma gibi) esnek istihdam modelleri, esnek istihdama bağlı olarak belli bir işyerinde sürekli ve düzenli çalışan işçi sayısının azalması, işverenlerin sendikaları zayıflatmak amaçlı baskıları, hükümetlerin çıkardıkları sendika karşıtı yasalar bu nedenler arasında sayılabilir (Belek, 2004: 201, 202).

Bu süreçte ulus-devlet, özellikle ulus-devletlerin sürekli birbirini karşılıklı tanınması nedeniyle biçimsel ulusal egemenliğinin büyük bir kısmını korumaya ve siyasal mücadeleler için önemli bir mevki olmaya devam etse de; devletin iktidarını –sınırlarının ötesi şöyle dursun– kendi içinde uygulama kapasitesi bile, hem daha esnek ve uluslararasılaşmış üretim sistemlerine geçiş, hem de küresel çevreden kaynaklanan risklerin meydana okuyuşundaki artış yüzünden zayıflamaktadır (Jessop, 2005: 316). Ancak Jessop’a göre, bu özerklik kaybı ulus-devletin basitçe “sönümlenmesine” ya da iktidarının istikrarlı ve tek yönlü bir şekilde aşınmasına yol açmamakta; aksine özerklik kaybı, ulus-üstü eşgüdüm ihtiyacı ve ulus-altı yeniden diriliş için gerekli uzamı yaratarak, ulus-devletin ulus-üstü ve altı arasında aracılık yapabileceği alanı genişletmektedir (2005: 316).

Kapitalist gelişme, devlet yönetiminin bir hedefi olan ulusal ekonominin – özellikle ticaret, yatırım ve finansın uluslararasılaşması yoluyla– altını oydukdça, kapitalizmin belirleyici çelişkilerinin bazıları yeniden güçlenerek ortaya çıkmıştır. Böylece ücret, yurtiçi talebin kaynağı olarak görülmektense, giderek daha çok üretim maliyeti olarak görülmeye başlanmıştır. Para ise giderek daha çok uluslararası para olarak dolaşmaya başlamış ve bu yüzden ulusal düzeydeki Keynesci ekonomik talep yönetimini zayıflatmıştır (Jessop, 2005: 282).

Ulus-devleti ekonomi alanındaki işlevlerinden soyutlamanın gerisinde yatan amaç; kâr kıstasının egemen olduğu, piyasa ekonomisinin kendi kendisini ayarlayıcı mekanizmalarının istikrarsızlığa ve işsizliğe karşı tek güvence sayıldığı, sermayenin uluslararasılaştığı ve serbestçe tam akışkan bir hale geldiği, uluslararası sermayenin dünya ekonomi düzeninin baş aktörüne dönüştüğü bir anlayışı dünyada egemen hale getirmektir. Sermayenin uluslararasılaşması ve serbestçe tam akışkan hale gelmesi ‘merkez’ tarafından ‘çevre’ ülkelere çeşitli baskılarla kabul ettirilirken; işçilerin – özellikle de vasıfsız işçilerin– sınır aşırı akışkanlığı ise engellenmektedir. Yüksek vasıflı emek, dünyanın her yerinde talep edilmektedir; yani beyin göçü serbesttir. Böylece ulus-devlet, uluslararasılaşmayan küçük yerli sermaye ile birlikte vasıfsız işçilerin devleti olacaktır (Kazgan, 2002: 19, 20).

Küreselleşme vasıfsız emeğin ücretini ve sosyal haklarını baskı altına alırken, üst düzey vasıftaki emeğin ücreti ise göklere çıkmaktadır. Hem merkez, hem de çevre ülkelerde üst düzey yöneticilerin yıllık ücretlerinin 3-5 milyon dolar arasında olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla vasıfsız emek ücreti ile üst düzey yöneticilerin ücretleri arasındaki uçurum giderek büyümektedir. Bunun nedeni üstün vasıflı işçiler için küresel bir pazar bulunurken ve tüm ülke kapıları onlar için ardına kadar açılken; vasıfsız emeğin pazarının yerel olması ve onlara tüm kapıların kapalı olmasıdır. Kısacası sermaye için geçerli olan durum, emek piyasasında da ortaya çıkmaktadır: Nasıl küreselleşen sermaye en yüksek kâr haddini aramak amacıyla sınırları aşıyorsa, üstün vasıflı işgücü için de aynı durum geçerlidir. Oysa yerli küçük sermaye gibi vasıfsız emek de, iç piyasa koşulları ile yetinmek durumundadır (Kazgan, 2002: 235).

Teknolojideki gelişmeler vasıfsız-yarı vasıflı işgücünü ikame ederken, az sayıda ama yüksek vasıflı işgücü ihtiyacını arttırmıştır. Bu süreç özellikle kadın emeğini çok olumsuz etkilemiş; daktilo-sekreter, telefon operatörü, dokuma sanayi işçisi, banka, basit hizmet çalışanı olarak kadınların geçmişte tekel kurduğu alanlarda istihdam son derece daralmıştır. Böylece küresel yeni ekonomik düzen sermayenin kâr hadlerini yükseltme sürecinde, bir yandan işsizlik, öte yandan geliri çok yüksek bir çalışan kesimi üretirken; dünyanın her yerinde sisteme uyum sağlayamayanları ve güçsüzleri düzenin dışına itmekte ve marjinalleştirmektedir (Kazgan, 2002: 214, 215). Yani bu süreçte hem emek-sermaye gelirinde, hem değişik emek kategorileri arasında güçsüzler aleyhine büyük bir değişim yaşanmaktadır. Vasıfsız emek ücreti üzerindeki baskı sadece küreselleşen sermayenin yükselen kâr haddinden değil; aynı zamanda astronomik ücretli, vasıflı emek ücretinden de gelmektedir.

1970'lerde sanayileşmiş ülkelerde başlayan endüstri yoğunluğunun azaltılması süreci, bir yandan bu ülkelerde hizmet sektörünün büyümesine ve uluslararası finans faaliyetlerinin artmasına neden olurken, diğer yandan da bazı temel üretim faaliyetlerinin gelişmekte olan ülkelere kaydırılmasına yol açmıştır. Tasarım, proje, teknik araştırma ve geliştirme aşamalarında nitelikli ve yüksek ücretli işgücünün gelişmiş ülkelerde istihdamına devam edilmektedir. Üretimin sıradan aşamaları ise az gelişmiş ülkelere transfer edilmektedir. Bu yapılanma, işgücü

piyahasında bölümlenmenin temel nedenini oluşturmaktadır (Uyanık, 2008: 213). İşin vasıf gerektirmeyen emek-yoğun süreçleri işgücü piyasasının çevresel alanında gerçekleşirken, vasıf gerektiren sermaye-yoğun üretim süreçleri işgücünün merkez alanında yapılmaktadır.

Küresel işgücü piyasası dikkate alındığında, sermayenin bir ülkeye ait işgücü piyasasına bağımlı olmadığı, farklı ülkelerin işgücü piyasasına açılan geniş bir alanla karşı karşıya olduğu görülmektedir. İşgücü piyasalarının küreselleşmesi, uluslararası akışkanlığı yüksek olan sermaye bakımından, değişik ülkelerdeki işgücünün açık rekabete sokulduğu bir uluslararası işgücü piyasası işlevi üstlenmektedir. Böylece dünyanın birçok bölgesi, dünya ölçeğinde işgücü maliyetlerinin düşürülmesinde önemli bir rol oynayan “ucuz işgücü rezervleri” biçimine dönüştürülmüştür (Uyanık, 2008: 214). Gelişmekte olan ülkelerde, ücretlerin artırılması doğrultusunda toplumsal baskıların ortaya çıkması halinde, uluslararası sermayenin üretimi alternatif ucuz işgücü merkezlerine yönlendirebilme ya da dışarıda üretmek üzere bu merkezlerdeki taşeronlara verme imkânı, sermayenin emek üzerindeki baskı unsurlarından birini oluşturmaktadır. Yani diğer bir deyişle bol miktarda ucuz işgücü bulunduran “yedek ülkelerin” varlığı, sermayenin elindeki bir tehdit unsuru ve ücretleri baskılamasının bir aracı olarak işlev görmektedir.

Hızlı teknolojik değişme bir yandan işçi verimini arttırıp işsizlik üretirken, diğer yandan da çalışan işçi aleyhine gelir bölüşümünü değiştirme yoluyla, sermaye getirisini arttırabilmiştir (Kazgan, 2002: 217). Teknolojinin emek gücünün yerine ikame edilmesi nedeniyle oluşan işsizlik, aynı zamanda yedek işgücü olgusu üzerinden ücretlerin baskılanması işlevini de görmektedir. Şirketler emek gücü gereksinimlerinin artması durumunda, istihdam hacmini arttırmak yerine, istihdam ettikleri emek gücünün çalışma süresini uzatmayı ya da teknoloji aracılığıyla emek yoğunluğunu arttırmayı tercih etmektedirler. Böylece eldeki mevcut işçilerle, artan talebe yanıt vermek olanaklı olmaktadır (Belek, 2004: 219, 220). Bu noktada, yeni teknolojiler ve bunların kullanımının, işçi kitlelerinin birliğine yol açmaktan ziyade, sınıfsal parçalanmalara ve bölünmelere yol açtığına değinmek gerekmektedir. Günümüz teknolojisi sınıfı birleştiren değil; tam tersine bireysel çıkarları

doğrultusunda işçileri birbirlerine karşı ve rakip hale getirerek, sınıfı parçalayan bir parametre olarak işlev görmektedir.

Toplumsal yeniden üretim alanındaki çelişkinin büyümesine yol açan ve sınıfı parçalayan bir diğer unsur da uluslararasılaşmadır. Gelişmiş Avrupa ekonomileri, II. Dünya Savaşı sonrası dönemde sömürgelerinden, Güney Avrupa'dan veya Kuzey Afrika'dan işgücü ithal etmeye başlamışlardır. İlk başta yurttaşlar için varılan Fordist sınıf uzlaşmasının korunması ve ucuz işgücü ihtiyacını uzlaştırma niyetiyle başvurulmuş göç, sonradan gerilimlerin kaynağı haline gelmiştir. Bu gerilimler, özellikle yabancı göçmen işçilerin gittikleri ülkede sürekli kalmaları ve (yasal ya da yasadışı yollardan) aileleriyle yeniden birleşme eğilimi göstermeleri neticesinde daha keskin bir hal almıştır. Bu durum, ulusla yurttaşlığın ve onunla bağlantılı Fordist sermaye – emek uzlaşmalarının ve refah haklarının sınırlarını denetleme yönündeki kaygıların artmasına yol açmıştır. 1970'lerin ortasından itibaren göç; ulusal uyum, tam istihdam ve refah devletine yönelik bir tehdit olarak kurgulanmaya başlanmıştır (Jessop, 2005: 313). Üçüncü dünyadan gelen göçmenlerin yanı sıra, yasadışı yollardan gelen kaçak işçiler, etnik azınlıklar ve kadınlar yeni emek pazarının giderek büyüyen kesimlerini oluşturmakta ve *geleneksel emeğin toplumsal kompozisyonunu* değiştirmektedir (Şaylan, 2003: 131). Emek pazarı içindeki ırka, etnik kökene ya da cinsiyete dayalı bu çeşitlilik, işverenler tarafından işçilerin birleşmesini engellemek, ücretleri düşürmek ve grev kırmak amacıyla bilinçli bir şekilde kullanılmaktadır (Reich, Gordon ve Edwards, 1973: 362).

Emek piyasasında bölünmenin ortaya çıkmasının ve sürdürülmesinin temel nedeni fonksiyonel olmasıdır; fonksiyoneldir, çünkü bu bölünme kapitalist kurumların işlemlerini kolaylaştırmaktadır. Emek piyasasındaki bölünme, işçileri bölerek ve tüm işçileri işverenlere karşı birleştirecek muhtemel hareketlerin önüne geçerek, her şeyden önce kapitalist hegemonyanın yeniden üretilmesine yardımcı olmaktadır. Ayrıca emek piyasasındaki bölünme, işyerinde dikey iş statüleri (*vertical job ladders*) tesis ederek, işçilerin farklı statülere erişim için farklı kriterlerin gerektiğinin farkına varmalarına ve hareketlilik için kendi isteklerini sınırlamalarına neden olmaktadır. Böylece de, sınıfsal yapıyı yeniden üretmek için okul ve aile gibi diğer sosyal kurumların üzerine daha az baskı yerleştirilmektedir. İşçi sınıfı içindeki

bölünmenin bir diğer fonksiyonu da, üstler (rütbeliler) ile astlar (başkalarının emrinde olanlar) arasında varolan otorite ve kontrol eşitsizliğini yasallaştırmaktır (Reich, Gordon ve Edwards, 1973: 364).

Post-Fordist üretim örgütlenmeleri ve çözülen refah devleti, *emek piyasasının esnekleşmesini* de beraberinde getirmiştir. Yarı-zamanlı ya da geçici işçi çalıştırma, işçi sayısında konjonktüre göre işverenin istediği gibi değişim yapabilme, taşeronlaşma yoluyla büyük firmaların daha önce içlerinde yürüttükleri işleri sendikasız işçiyle çalışan küçük çaplı firmalara devretmesi gibi uygulamalar aracılığıyla emek piyasasının esnekleşmesi, bir yandan işgücünün örgütlenmesi önündeki en önemli güçlüklerden birini oluştururken; öte yandan sermayeye, işgücünün sosyal maliyetlerinden kurtulma ve kâr oranlarını artırma imkânı vermiştir.

Esnek işgücü piyasaları, işletme bazında kullanılan çekirdek işgücü ve ihtiyaç duyulduğunda istihdam edilen çevre işgücü kavramlarını beraberinde getirmiştir. Firmalar tarafından sürekli istihdam edilen çekirdek işgücü, yeni teknolojilerin ve üretim tekniklerinin öngördüğü yeteneklere sahip olacak; bu işgücü grubu dışında kalan diğerleri ise, firmanın pazardaki rekabet gücüne göre atipik istihdam ilişkileri çerçevesinde değerlendirilecektir. Bu süreç, *ikili işgücü piyasasının* ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çekirdek işgücünün niteliği özellikle merkez ülkelerde hızla değişmekte; imalat sektöründen teknoloji ve bilgi yoğun sektörlerle kaymaktadır. Günümüzde çekirdek işgücünü, teknoloji ve bilgi yoğun sektörlerde, görece olarak yüksek ücret ve rahat çalışma koşullarına sahip beyinsel işgücü oluşturmaktadır. Çevre işgücü ise, gerek gelişmiş gerekse azgelişmiş ülkelerde, üretim ve özellikle hizmet sektöründe yoğunlaşmaktadır (Uyanık, 2008: 215, 216; Kazgan, 2002: 213). Düşük ücretli, düşük statülü ve yükselme olanaklarının daha az olduğu ikincil işler (*secondary jobs*) olarak tanımlanabilecek işlerde istihdam edilen çevre işgücü, ağırlıklı olarak azınlıklar, göçmen işçiler, kadınlar ya da gençlerden oluşmaktadır (Reich, Gordon ve Edwards, 1973: 360).

Emek piyasasının esnekleşmesi, toplumsal-ekonomik boyutta sorunlar yaratmaktadır. Sosyal devletin yıkılması, öncelikle toplumun en zayıf kesimlerini

ilgilendirmektedir. Bu sürecin; işsiz kalma olasılığı en yüksek olan, sık sık iş kazası ve meslek hastalığı geçiren, sağlık ve eğitim hizmetleri için özel kurumların yüksek fiyatlarını ödeyememeleri nedeniyle ücretsiz eğitim ve sosyal sigortalara muhtaç olan bu kesimler açısından son derece vahim sonuçlar yarattığı yadsınamaz bir gerçektir. Bu koşullar, niteliksiz emek – kayıtdışı çalışma – düşük gelir – kalitesiz eğitim (ya da eğitim dışı kalma) – sağlık hizmetlerinden yararlanamama şeklinde sıralanabilecek bir kısır döngü yaratarak, gelir eşitsizliklerinin ve yoksulluğun kronikleşmesine neden olmaktadır.

1970’ler sonrasında “post-Fordist” olarak tanımlanan esnek birikim rejimi ile birlikte düzenleme biçiminde değişiklikler gözlenmektedir. Küçük işletmelerin yaygınlaşması, sosyal güvenlik sistemlerinin parçalanması, sendikaların zayıflaması, işsizlikte artış, istihdam biçimlerinde düzensizleşme, işçi sınıfı içindeki heterojenliğin artması, bireysel sözleşmeye dayalı yeni emek/sermaye ilişkilerinin gelişmesi, düzenleme biçimindeki değişikliklerin başlıcalarıdır (Belek, 1999: 256). Yeni iş organizasyonu formlarının uygulanabilmesi için, örgütlü emeğin zayıf olması gerekmektedir. İşletme ve onun çıkarlarıyla uyumlu, ancak kendi sınıf çıkarlarıyla ilişkisiz ve sendikal örgütlülüğünden kopuk bir emek kolektivizminin yaratılması, bu dönemde özellikle önem kazanmaktadır (Belek, 1999: 257).

Sosyal refah devletinin çözümlenmesine paralel olarak, siyasal rejimlerin hayali sınırları ve toplumsal destek dayanakları da değişime uğramaktadır. Bu sürecin sonunda işlevleri azaldıkça, ulus-devletin farklı toplumsal grupları bir arada tutan yapıştırıcı işlevi de azalmaktadır.¹⁹⁹ Yoksullaşma, marjinalleşme karşısında dayanışma ihtiyacının artması ile birlikte alt-kimlikler öne çıkmaya başlamakta; bunun sonucunda ise toplumda *kutuplaşma* ve *ötekileştirme eğilimleri* giderek yükselmektedir. Farklı etnik / dinsel kimlikli gruplar bir ulusal pazarın varlığı ve sosyal devletin sağladığı hizmetler sayesinde refahını daha güvende gördüğü zaman,

¹⁹⁹ Bauman, günümüzde refah rejimlerinin genel eğiliminin kapsayıcı olmaktan çok, dışlama üzerine kurulduğunu iddia etmektedir. Bu nedenle sosyal yardım uygulamalarının ortak bir yaşam formu yaratma hedefinden çok, dışlanan grupların ortak yaşam alanlarından uzaklaştırılması işlevi ön plana çıkmıştır. Bauman tarafından “nezih insanların açıkça korktuğu gizli vicdani yük” olarak tanımlanan bu kategori içinde (Bauman, 1999: 99-101) önemli bir alanı göçmenler oluşturmaktadır. Yani yeni sosyal politika uygulamaları, birleştirme amacından uzaklaşmış ve dışlananları dışarıda tutabilecek politikalar haline gelmeye başlamıştır.

ulus-devlet çerçevesinde bütünleşebilmekte ve etnik / dinsel kimlik öne çıkmayabilmektedir. Ulusal pazarın yerini uluslararası pazara bıraktığı, ulus-devletin vatandaşının refahını sağlayacak işlevlerini yerine getirmediği, hatta tam aksine uluslararası sermayenin çıkarına işlev gördüğü bir durumda ise; bu devlete bağlı olmanın da bir nedeni kalmamaktadır. İşlevini yitiren devlet, yapıstırıcı ve birleştirici olma özelliğini de yitirmektedir (Kazgan, 2002: 271, 272). Ulus-devletin, toplumda yeniden bölüşümü sağlayıcı ve sosyal güvenlikçi işlevlerini yerine getiremez olması, kimlik sorununun ortaya çıkışında ve ulusun parçacılaşmasında –tek değilse bile– çok önemli bir etkidir. Özellikle de göçmenlerde somutlaşan yabancı düşmanlığı ve ırkçılığın, birçok ülkede işsizliğe ve sosyal paylaşımında rekabete tepki olarak ortaya çıkışı da bu noktada değinilmesi gereken bir diğer olgudur.

2. Ulusun Parçacılaşması ve “Ötekinin İnşası”

Günümüzde birçok ülke, kültürel bakımdan önemli çeşitlilikler göstermektedir. Kültürel yaşam biçimlerindeki çeşitliliğin, etnik grupların, mezheplerin ve dünya görüşlerinin sayısı ve etkinlikleri ise gün geçtikçe artmaktadır. Aydınlatma düşüncesinden ilham alan modernitenin evrenselci paradigması, insanlar arasındaki benzerlikleri toplum tasarımının merkezine alırken; günümüzde yaşamın temeline ilişkin vurgu, giderek *farklılıklar* üzerinde yoğunlaşmaktadır. Özellikle 1970’lerden itibaren “evrenselcilik”, bir tahakküm biçimi olarak nitelendirilmiş ve tikel kültürlerin zaferi, bu tahakküme karşı savunulmuştur.

Kymlicka’ya göre, ideal bir homojen yapı yaratmak için hükümetler, tarih boyunca etnik azınlıklara –yani sınırları içindeki farklılıklara– ilişkin çeşitli politikalar izlemişlerdir: kitlesel sürgün ya da soykırım yoluyla fiziksel olarak ortadan kaldırma; çoğunluğun dilini, dinini ve adetlerini benimsemeye zorlayarak baskı yoluyla asimile etme; fiziksel tecrit ve ekonomik ayrımcılığa tabi tutarak ve siyasal haklardan mahrum bırakarak yabancı muamelesi yapma, bu politikalara örnek olarak verilebilir (Kymlicka, 1998: 27).

Ulus-devletlerin egemenliğinin küreselleşme baskılarıyla ve “kendi kaderini tayin etme hakkı”nın çıtasının epey aşağı indirilmesiyle sürekli olarak aşındırıldığı günümüzde; etnik azınlıkların iktidar yardımıyla zorunlu biçimde asimile edilmesi,

anonimleştirilmesi ve farklı kimliklerin ortadan kaldırılması, artık mümkün değildir. Sınırların daha geçirgen ve etnik farklılıkların daha belirgin hale geldiği günümüzde, hem devlet hem ulus ahengini yitirmiş ve ulusal mitleri korumak zorlaşmıştır.

Postmodern olarak ifade edilen dönemde, kültürel taleplerin giderek artan önem ve aciliyeti, ulusal toplulukların hayali bütünlüğünü karmaşıklaştırmakta ve vatandaşlığın mevcut koşullarını sorgulamaktadır. Günümüzde pek çok ulus için, ulusçuluğun birleştirici ve tek çatı altında toplayıcı yapısı sorgulanmaya başlanmıştır. Ulus-devlet'in entegre edici kültür siyasetinin paradoksal olarak toplumun ayrışmasına, kültürel bütünlüğünün çözülmesine yol açan bir etki yaratarak, ulusaltı ve yerelci duyguları uyardığı ve onları beslediği görülmüştür. Ulusal politikaların bütünlendirici kapasitelerinin zayıflaması; ulusal kimliğe bağlılığı azaltmış ve etnik, bölgesel, dinsel ya da aşırı milliyetçi perspektiflere bağlı, yeni kimlikleri arama eğilimlerini arttırmıştır.

Demokrasi ve özgürleşme vaat eden postmodernist kuramcılara göre bu sosyal parçalanmışlık; daha önceleri politik arenadan dışlanmışlara, ötekileştirilmişlere ve sesini duyuramamışlara seslerini duyurma imkânı vermektedir. Oysa ki demokratik toplum projesi olarak ileri sürülen kimlik / farklılık tartışmaları; tüm dünyada etno-milliyetçilik, kültürel milliyetçilik, dinsel köktencilik ve özellikle dış göç bağlamında yabancı düşmanlığı ve ırkçılığın yükselişe geçmesine ön ayak olmuştur. Tikelliğin ve farklılığın aşırı vurgusu, toplumların nasıl bir araya getirileceğine ilişkin soruları yanıtsız bırakmaktadır. Bu konudaki çekincesini Malik, “farklılık eşitlikten kaynaklansa/yükselse de, eşitlik asla farklılıklardan yükselmez” şeklinde açıkça ifade etmektedir (Aktaran, Erbaş ve Coşkun, 2007: 21).

Ulus devletin küreselleşmeyle beraber parçalandığı ve etkinliğini yitirdiği iddiaları karşısında ulusal kimlik, aşırı savunmacı ve saldırgan bir niteliğe bürünerek, ırkçılığın artmasına zemin hazırlamıştır. Milliyetçilik bayraklarının yükselişi ve ırkçılığın tırmanışı, toplumsal ilişkileri derinden etkileyen ve toplumun içinde “öteki”ler inşa eden büyük bir krizin varlığına işaret etmektedir. Bu krize ilişkin *mekanik açıklamalar* (iktisadi kriz yüzünden işsizliğin, işsizlik yüzünden işçiler arasındaki rekabetin şiddetlenmesi, bu yüzden de kin, yabancı düşmanlığı, ırkçılığın

yükselişi gibi açıklamalar) ve *mistik açıklamalar* (kriz yüzünden çöküşün bunaltısı, kitlelerin ‘akıl dışı olan’ın büyüüne kapılması ve ırkçılığın da bunun bir ifadesi olduğu yönündeki açıklamalar) (Balibar, 2000d: 270), toplumun parçalanmış ve parçacılaştırılmış (*fragmented*) yapısını göz ardı etmemelidir. Günümüzde farklılığın kutsanması, “bastırılmış ayrılcılık ve milliyetçilik şeytanlarını, yeni etnik ve ırka dayalı çatışmaları serbest bırakmıştır” (Kumar, 2004: 235).

Günümüzde ulus-devlet ve milli kimlik farklılıkları erozyona uğramaya başlamıştır; ancak ulus-devletlerin birdenbire tarih sahnesinden silineceğini zannetmek büyük bir yanılgı olur. “Küreselleşmeyle birlikte ulus devletler çağı geriledikçe, ulusal kimliğin saldırgan ırkçılık tarafından yönlendirilen çok savunmacı ve çok tehlikeli bir biçimine dönüşmektedir” (Hall, 1998: 47). Kültürel anlamda küreselleşme (*globalization*) ile yerelleşme (*localization*) arasında ciddi bir çekişme olduğu bir gerçektir. Küreselleşme, bir taraftan birçok kurulu topluluğun dağılmasına ve yok olmasına neden olurken; diğer taraftan yerel bağlulukların ve kimliklerin güçlenmesine yol açmıştır. Ayrılcı etnik hareketler, köktendinci hareketler ya da aşırı sağın yeni hareketleri, küreselleşmeye karşı bir tepki ve yerele dönüş olarak yorumlanabilir.

Bugün Avrupa’nın hemen her yerinde ulus fikrine “dönüş”ün savunucuları bulunmaktadır. Çoğu Avrupa ülkesinde millet, milliyetçilik ve vatandaşlık hakkında siyasal tartışmalar başlamış durumdadır. Ancak, böylesi bir bağlamda milliyetçilik; açık ve ilerici boyutlarını, evrensel değerlerle ilişkisini yitirmektedir ve ilerleme, akıl ya da demokrasi gibi fikirlerle bağı da giderek azalmaktadır. Milli kimlik, günden güne yabancı korkusu ve ırkçılıkla yüklü hale gelmektedir. Bu eğilim, kendisini dinsel, etnik, milli ya da bölgesel topluluklar olarak tanımlayan gruplar arasında farklı kimliklerin ortaya çıkışı ya da artışı ile hız kazanmaktadır (Wieviorka, 1997: 221).

Birçok düşünür, Avrupa ulus-devletlerinde ırkçılık ve ayrımcılığın 1945 sonrasında tekrar önemli bir güç haline gelmesini, 1970’ler ve 1980’ler ile eşleştirmektedir. Bu yıllar, ya dünya kapitalizminin ekonomik krizinin evrimi ile, ya da “postmodern” bir toplum yaratılması –bir başka ifadeyle kolektivizmin yerini

bireyciliğin ve özneliliğin alması– ile aynı zamana denk düşmektedir (Miles, 1997: 252). Rupnik’in de belirttiği gibi, “eğer gelecek ufku gözden kaybolursa, eğer mevcut durum belirsiz ve kaygı verici ise, insan etnik, dinsel veya ulusal köküne, yani belirliliklere dönme” eğiliminde olmaktadır (Aktaran, Noi, 2007: 90). Toplumsal aidiyetin çözülüşü ya da işçi sınıfı hareketinin gerilemesi, eski umutların ve anlamların çöküşünü de beraberinde getirmiştir. Böylece, bireyler geçmişe gönderimde bulunarak kendini geleceğe taşımak için yeni yollar arayışına girmişlerdir. Yeni bireysel ve öznel anlam arayışındakilerin elindeki mevcut ideolojik nesnelere arasında “etniklik” ve “ırk” bulunmaktadır: böylelikle “etnik canlanmış” ve ırkçılık, en azından düşüncede, toplumun yeniden düzenlenmesine aracılık etmektedir (Miles,1997: 253).

Zamanın ve mekânın önemini yitirdiği, kültürlerarası etkileşimin son derece hızlandığı küresel çağda, göçler ve iletişim imkânlarındaki artışla beraber; bir taraftan toplulukları birbirinden ayıran tarihsel koşullar ortadan kalkarken, diğer taraftan yeni *ayrımcılık* ve *ötekileştirme* biçimleri ortaya çıkmaktadır. Bu ayrımcılık ve ötekileştirme biçimleri, bir yandan ulus-devlet bünyesindeki yerli etnik azınlıkları (ulusal alanda azınlık durumunda olan bir nüfusu); diğer taraftan da göçmenleri hedef almaktadır.²⁰⁰

Toplu kimlikler, dâhil etme ve dışlama prensiplerini içlerinde barındırmaktadır. Diğer bir deyişle, “biz” olabilmek için, “biz olmayana” yani “öteki”ne ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü farklılık retoriği, “farklılığın oluşturulması yoluyla kimliğin sağlamlştırılmasına ve ötekiliğin inşa edilmesi yoluyla kimliğe özgüvenin kazanılmasına” hizmet etmektedir (Connolly, 1995: 24). Öteki, farklı olduğu için reddedilmektedir. “Biz” ile “öteki” arasındaki ilişki, farklı olması nedeniyle endişe kaynağı olarak görülenin toplumun dışına atılmasına,

²⁰⁰ Modern devletlerde kültürel farklılığın en bilinen iki kaynağı yerli etnik azınlıklar ve göçmenlerdir. Göçmenlerin ve yerli etnik azınlıkların kültürel tanınma taleplerinin birbirinden farklı olduğuna dikkat çeken Özyurt, yerli azınlıkların kültürel tanınma taleplerinin yanı sıra siyasal özerklik hakkı da isteyebildiklerini; göçmenlerin ise siyasal özerklik talebinde bulunmadıklarını ifade etmektedir (Özyurt, 2005: 217). Yerli etnik azınlıklar, devlet yönetiminde kendi dillerini kullanma, kendi ayrı kültürlerini yansıtan kurumlar tesis etme ya da ayrılma hakkı gibi taleplerle daha özbilinçli ve kültürlerini daha sıkı koruyan birimler olduğu halde; göçmenler bir ulusal cemaate girme beklentisi ile köklerinden koptukları için somut etnik taleplerini nadiren gündeme getirmektedirler (Kymlicka, 1998: 52).

reddedilmesine ve hatta yok edilmesine dayanmaktadır. Hapishaneler, akıl hastaneleri ve en önemlisi toplama kampları; endişe kaynağı olarak görülen ötekilerin, farklı biçimlerde yok edildikleri yerler olmuştur (Tutal, 2006: 92, 93).

“*Öteki*” imajı, ülkelerin ulusal bilinçlerini canlı tutmayı sağlamakta ve ulusal birliktelik duygusunun güçlenmesine yardım etmektedir. Özellikle ulus devletin içsel sorunlarla boğuştuğu dönemlerde öteki imgesine başvurulmaktadır. Pek çok ülkenin tarihine bakıldığında, –hem tarihsel husumete dayanan, hem de ideolojik karşıtlık gereği– “öteki imajı” canlı tutularak, ulusal bütünlüğün korunmaya çalışıldığı görülmektedir. Yakın geçmişte, 11 Eylül 2001’de meydana gelen saldırılar, ABD’nin kendine öteki imajı yaratması açısından önemlidir. Birçok düşünürce göre, Avrupa birliği ve dayanışması iç barışla değil, “öteki”ne duyduğu korku ve nefret üzerine inşa edilmiştir. Hitler’in ırkçı ideoloğu durumundaki Rosenberg’in de belirttiği gibi, “bir ulusu birlik içinde tutmak için bir ortak düşman yaratılmalıdır.”

Soğuk Savaş döneminde, Batı için “*öteki*”, “komünistler”di; Soğuk Savaş’ın sona ermesi, yeni bir “*öteki*” arama ihtiyacını doğurmuştur. 1990’ların başından itibaren bu yeni “*öteki*” Avrupa’da yaşayan göçmen nüfus, özellikle de Müslüman göçmenler olmuştur (Noi, 2007: 90, 186). Yani bir bakıma “Kızıl Komünist Tehlike”, “Yeşil Müslüman Tehdit” ile yer değiştirmiştir (2007: 187). Günümüzde neredeyse her ülkede, kendi içine çekilme; yabancılara, göçmenlere ve özellikle de 11 Eylül sonrası Müslüman olan herkese karşı horgörü gibi, savunmacı milliyetçiliğe kayan bir boyut ortaya çıkmaktadır. “Çoğu kez potansiyel terörist veya yeniden keşfedilmiş milli birliğe karşı bir tehdit olarak görülen göçmenler ve mülteciler, Avustralya’dan Avusturya’ya kadar her yerde sıkıntılı bir dönemden geçiyorlar.” (Hassner, 2010: 285).

Claude Levi-Strauss’un gözlemlediği gibi, “insanlık biri bütünleşmeye öbürü ise çeşitliliği yeniden kurmaya veya beslemeye yönelik iki çelişik sürecin daimi etkisi altındadır.” (Aktaran, Resnick, 2010: 321). Küreselleşme dünyadaki etnik çeşitliliği arttırıyor mu, azaltıyor mu? Bilimsel iddialar çok çeşitli ve bir o kadar da birbirine zıt yönlerde sonuçlara işaret etmektedir. Bir kısmı, küreselleşme ile birlikte herkesin birbirine benzeyeceğini ve çoğu etninin, dilleriyle birlikte yok olup

gideceğini; diğerleri ise karışımla birlikte dünyanın yeni etnilere, farklı kültürel çoğulluklara gebe olduğunu iddia etmektedir.

Birleşmiş Milletler kaynaklarında, dünyada 5000 civarında etnik grup, 6000 kadar da dil kaldığı belirtilmektedir. Birkaç yıl öncenin tahminleri ise, “6-7 bin etnik grup, 8-10 bin de dil” olmak üzere, daha yüksekti. Ulus devlet sayısı bir kaç yılda bir, bir-iki sayı artarken, küreselleşen dünyada etnik grup ve dil sayısı her yıl birer ikişer azalmaktadır. “Buna karşılık kendilerini küreselleşme coşkusuna kaptıranlar gezegenin bir yandan küçüldüğüne, kültürlerin ve insanların giderek benzeştiğine vurgu yapıyor, diğer yandan da çeşitliliğin arttığına değiniyorlar. Her nasılsa ikisi bir arada...” (Somersan, 2004: 1,2).

Touraine, küreselleşmenin bir sonucu olan parçalanma ve çözülmeye şu cümlelerinde işaret etmektedir:

“Yeni iletişim teknolojilerinin hepimizi birbirimize yaklaştırdığını ve herkesin aynı dünyaya ait olduğunu söylemek, eğer, hemen ardından, bir yerden bir yere gitmenin giderek hız kazandığı ve sıklaştığı bu dünyanın gitgide daha çok bir yıldız dürbününü andırdığını eklemesek, pek yapay ve sıradan kalacaktır. Hepimiz aynı dünyaya aidiz ama o dünya kırılmış, parçalanmış bir dünya (...) yeniden modernlikten söz edebilmek için, bu çelişkili dünyanın bütünleşmesi için, parçalarının yapıştırılması için bir ilke bulmak gerekir.” (Touraine, 1994: 242, 243).

Kültürel çeşitlilik gittikçe modern dünyanın yazgısı ve etnik mutlakıyetçilik geç-modernitenin geriye dönük yüzü olduğundan, “farklılıkla birlikte yaşayabilme yetisi” Hall’a göre “21. yüzyılın önümüzde duran temel sorusudur” (Hall, 1993: 57).

a. Ulusal Azınlıklar: Vatandaş, ama “Öteki” Olanlar

19. ve 20. yüzyılların başat siyasal ideolojisi olan milliyetçiliğin en büyük hedefi, ulus ile devletin sınırlarının örtüşmesidir. Ancak dünya üzerinde yaşayan çok sayıda ulus veya ulus olma iddiasında olan topluluk bulunmasına rağmen, bunların hepsinin ayrı birer devlet çatısı altında, özerk siyasal birimler oluşturma imkânı bulunmamaktadır (Uzun, 2003: 145). Siyasal sınırlar ile, bir ulusa mensup bireylerin yaşadığı alan arasında bir fark olduğu kabul edilmek zorunda kalındığında ise,

“azınlıklar” ortaya çıkmıştır. Bazı durumlarda azınlıklar, ulus-devletin başından beri zaten azınlık olarak tanınmış; diğer durumlarda ise kitlesel göç sonucunda yakın zamanlarda ortaya çıkmıştır (Gülalp, 2007: 13, 14).

Bir ulusal azınlık bir yandan “öteki”nin, öte yandan da “kendi”nin tanımının bir ürünüdür. “Kendi”nin tanımı, ortak kültürel ve toplumsal özellikler temelinde grup üyelerinin ait olma bilincine işaret etmektedir. “Öteki”nin tanımı ise, sakıncalı özellikler atfedilmesi ve egemen gruplar tarafından düşük sosyal statülerin tanınması anlamına gelmektedir. Kimi azınlıklar, üyeler arasındaki tarihsel ve kültürel bilinç üzerine kurulurken; kimileri ise, çoğunluk tarafından dışlanma ve ötekileştirme süreçleri üzerine kurulmaktadır (Castles ve Miller, 2008: 45).

Ulusal azınlıkların ya da etnik grupların bir sorun haline gelmesi; “kendi”lerini ve “öteki”lerini köken, dil, din, ırk ya da çeşitli kültürel unsurlar ile tanımlayan gruplar arasındaki müzmin sosyo-politik anlaşmazlık ve cepheleşmenin bir sonucudur. Etnik sorunlar, kimi zaman etnik ayrımcılıktan ya da ulusal kimliğin baskın etnik grubun soyuna veya kültürüne dayandırılma çabalarından kaynaklanabileceği gibi; kimi zaman da etnik grubun fiziksel varlığını koruma, kültürel kimliğini ifade etme, geliştirme ya da özerk yönetim veya ayrılma taleplerinden de kaynaklanabilir. Öte yandan bir ülkede devlet otoritesinin zayıflayarak etkisini yitirmesi ya da bir grubun devleti kendi kontrolüne alma çabaları da, o ülkedeki bazı veya tüm etnik gruplar arasında çatışmaya neden olabilmektedir (Kurubaş, 2008: 16, 17).

Günümüzde bir yandan postmodern söylemin farklılıklara olan vurgusu, öte yandan küreselleşmenin ulus-devletin egemenliğini aşındırıcı etkisi nedeniyle; ulusun homojenleştirici söylemi ve ulus-devletin (dinsel, dilsel ya da etnik) farklı unsurları bir arada tutan yapıştırıcı işlevi, etkinliğini kaybetmektedir. Bu durum, bastırılmış etnik duyguların canlanmasına uygun bir ortam yaratmaktadır. Böylece etnik gruplar kimliklerine daha fazla sarılarak siyasal amaç gütmeye başlamakta; dünyanın birçok yerinde tarihsel kimlikler, yeni milliyetçilik ya da ayrılıkçı hareketler adı altında gündeme gelmektedir. Bu yeni etnik milliyetçilik, önceki dönemlerdekilere çok daha bölücü ve parçalayıcı nitelikler taşımaktadır; çünkü

mesajını yaymak için yeni teknolojiyi, özellikle de televizyon ve İnternet'i kullanmaktadır.

Ulus-devletin içinde yaşayan dinsel, dilsel ya da etnik açıdan farklı olan unsurlar, günümüzde kimlik politikaları doğrultusunda siyasallaşmakta ve farklı talepler ile seslerini yükseltmektedirler. Siyasallaşan etnik grupların ekonomik sömürü, siyasal ve kültürel dışlanma, temel haklardan yoksun bırakılma gibi unsurları içeren bir şikâyet listeleri bulunmaktadır. Bu şikâyetlerinin giderilmesi için dört farklı düzeyde talepte bulunabilirler: Eşit vatandaşlık hakları, kültürel haklar / özerklik, kurumsal siyasal tanınma / özerklik veya ayrılma (Kurubaş, 2008: 21).

20. yüzyıl başında bağımsız devlet sayısı en fazla 50 civarında iken, 1989'da 160'a ve son dönemde ise 200'e çıkmıştır. Özellikle Avrupa'nın doğusunda totaliter rejimlerin düşüşü ile birlikte, farklı "milletleri" bir arada tutan sığa da ufalanmıştır. SSCB ile Yugoslavya'nın dağılışı, uluslararası düzeyde tanınan egemen birimlerin sayısına, onlarca yeni devlet eklemiştir. Ayrılıkçı hareketler sadece Avrupa'nın doğusunda değil, batısında ve hatta daha batıda (Kanada'da) da seslerini yükseltmektedir.

Çağımızda, ayrılıkçılıktan tedirgin ya da muzdarip olan devletlerin listesi bir hayli uzundur. Avrupa'da özellikle Fransa'da Korsika, İspanya'da Bask ve Katalan bölgelerinde; Kanada'da Quebec'te²⁰¹ etnik milliyetçiliğe ve ayrılıkçı hareketlere tanık olunmuştur. İrlanda'da IRA hareketi, Belçika'da²⁰² Valonlar ve Flamanlar,

²⁰¹ Bireysel hakların güvence altında olmadığı ve demokrasinin de zayıf olduğu ülkelerde, ayrılıkçı hareketlerin varlığı olağan karşılanmaktadır. Ancak, iyi işleyen bir demokrasiye sahip olan birçok Batılı demokrasinin de benzer şekilde ayrılıkçı talepler ile karşı karşıya kalması kafaları karıştırmaktadır. Liberal demokratik devletlerin de ayrılıkçı hareketlerle karşı karşıya olduğunu göstermesi bakımından Quebec milliyetçiliği, sıkça örnek gösterilmektedir. Dünyada çokkültürcülüğü resmi bir politika olarak benimseyen (1971) ilk ülke olan Kanada'da Quebec milliyetçiliğinin doğuşu ve gelişimi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Kalaycı, 2006-07: 9 - 30).

²⁰² Belçika'da Flaman Hristiyan Demokrat Yves Leterme başkanlığındaki 5 partili koalisyon hükümetinin 22 Nisan 2010'da istifası üzerine, Haziran ayında yapılan erken genel seçimlerde bölünme yanlısı partilerin oylarında büyük bir artış olmuştur. Federe yapıları Belçika'da kişi başına düşen gelirin yüksek olduğu Flaman bölgesi, seçimini ayrılıktan yana yaparken; Fransızca konuşan görece fakir Valon bölgesi, Belçika'nın bölünmesine karşı tavır sergilemektedir (EurActiv, 14.06.2010). Nüfusun çoğunluğunu oluşturan Flamanlar'la azınlıktaki Frankofon Valonlar'ın uzlaşarak hükümet kuramaması kronik bir krize dönüşmüşken, geleceğin başbakanı gözüyle bakılan Valon Sosyalist milletvekili Laurette Onkelinx Eylül ayında yaptığı açıklamasında "Parçalanmaya hazır olun" ikazı yapmıştır (Radikal, 07.09.2010).

Gürcistan’da Abazalar ve Acarlar, Türkiye’de Kürtler, Sri Lanka’da Tamiller giderek seslerini yükseltmektedir.

Sovyetler Birliği’nin Batı’nın önderliğindeki “hür dünya” karşısında tehdit olmaktan çıkması ve Soğuk Savaş’ın sona ermesi ile birlikte, Sovyetler Birliği liderliğindeki Doğu Bloku’nun ve eski Yugoslavya’nın egemenliği ve baskısı altındaki topluluklar, kendilerinin farklı bir millet olduklarının bilincine vararak iradelerini ortaya koymuşlardır. Komünist sistemin çökmesiyle birlikte, bu topraklarda sınımlanacak bir ideoloji olarak milliyetçilik yükselmiştir (Atasoy, 2005: 340). Bu noktada Kurubaş, milliyetçiliğin “*çelişkili çifte karakterine*” ve işlevine dikkat çekmektedir. Milliyetçilik bir yandan kurulu ulus-devletin ideolojisi olarak *birleştirici* bir işlev üstlenirken, öte yandan ulus-devlet kurmak isteyen etnik grupların ideolojisi olarak *parçalayıcı* bir işlev görmektedir (Kurubaş, 2008: 24). Bu haliyle milliyetçilik, ulus-devletlerin varlık ve birliği için gerekli olmakla birlikte, aynı zamanda etnik sorunların doğma nedeni olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Ulusal ya da bölgesel ayrılıkçı taleplerin veya otonomi taleplerinin arkasında, bunları iten güçlerden bir diğeri de düzensiz gelişme dinamiğidir. Daha zengin milletler ve bölgeler, kendilerine bağlı görece daha fakir olan milletler ve bölgelerden ayrılarak, kendi zenginliklerini korumayı arzu etmektedir. Bunun en önemli örneğini, İtalyan aşırı sağ partisi “Northern League”in sloganlarında bulabilmek mümkündür. “Northern League”, zengin kuzey İtalya’nın fakir güney İtalya’dan ayrılmasıyla oluşacak, *Padania* adı altında yeni bir ülke yaratmanın hayalini yaşatmaktadır (Noi, 2007: 117). Böylece zengin kuzey İtalya, fakir “öteki”ler ile beraberliğini sürdürmeye daha fazla zorlanmayacaktır.

Farklılığın kutsanması adına ulusal bütünlüğün tahribi ve parçacılaştırılması neticesinde ayrılıkçı hareketler ile etnisite ve ırka dayalı çatışmalar, yeniden su yüzüne çıkmıştır. Kanlı iç savaşlar, uzun bir süredir görülmedikleri Orta Asya ve Balkanlar gibi bölgelere geri dönmüştür. Farklılıklara yapılan aşırı vurgu, sadece ayrılıkçı hareketlere yol açmakla kalmamakta; aynı zamanda da toplum içerisinde “biz” ve “öteki” arasında bir kutuplaşmaya neden olmaktadır. Bu ise, aynı devlete

vatandaşlık bağı ile bağlı olan kimi kesimlerin “ötekileştirilmesi”ne neden olmaktadır.

Etnik canlanma ve mikro-milliyetçilik; ayrılıkçı talepler ya da parçalanma gibi ülkesel ve siyasal bütünlüğü bozucu sonuçlar doğurabilmesi açısından, birçok devlette milliyetçi hareketlerin yükselişine neden olmaktadır. Örneğin Fransa’da Cumhurbaşkanı Sarkozy, Fransa’nın geleneksel değerlerinin altının çizilmesi hedefiyle, ulusal kimlik üzerine büyük bir tartışma başlatmıştır (Radikal, 27.10.2009). Bu tartışma sol eğilimli siyasetçiler ve aydınlarca, tartışmanın ırkçı söylemin özgürce ifade edildiği bir mecraya dönüşmesi ve göçmen kökenli Fransızlar’ı ülkelerine yabancılaştırması nedeniyle kaygı ile karşılanmaktadır. Böyle bir tartışma, Fransa’daki azınlıkları ya da göçmen kökenli vatandaşları “ötekileştirmekte” ve Fransa toprakları üzerindeki varlıklarının meşruiyetini tartışmaya açmaktadır (EurActiv, 23.12.2009).

Avrupa Birliği üyesi Slovakya’da ise, ülke nüfusunun yaklaşık onda birini oluşturan Macar asıllı azınlıklar, farklı bir ötekileştirmeye tabi tutulmaktadır. Slovakya’da 1 Eylül 2009’dan itibaren yürürlüğe giren yasayla, kamusal alanda ve kamu hizmetlerinde Slovakça dışında dil kullanılmasına büyük kısıtlamalar getirilmekte ve azınlık dillerinin konuşulması yasaklanmaktadır. Yasaya göre, azınlıkların nüfusun yüzde 20’sinden az olduğu bölgelerde geçerli olan yasağı ihlal edenler, bir memurun ortalama yıllık net kazancına denk gelen, 5 bin euro para cezasına çarptırılacaktır. Ayrıca yeni yasa, Slovakça’nın güçlendirilmesi için ülkedeki tüm öğretmenlere, gazetecilere ve bazı meslek erbabına işlerine devam edebilmeleri için, Slovakça’dan sınava girme zorunluluğu getirmiştir. Söz konusu yasa ile Kültür Bakanlığı’na, cadde ve bina isimlerini Slovakça yazmayan belediyeleri ve işyerlerini cezalandırabilme yetkisi de verilmektedir (EurActiv, 02.09.2009).

Çekoslovakya’nın bölünmesiyle 1993’te bağımsızlığını kazanıp 2004’te AB üyesi olan Slovakya’da yaşanan “milliyetçi reform”, sadece zorunlu Slovak dili uygulaması ile sınırlı kalmamıştır. Slovak dilini zorunlu kılan yasanın ardından ilkokul, ortaokul ve hatta üniversitelerde her hafta öğretime milli marş okuyarak

başlanması kararlaştırılmıştır. Yeni yasaya göre; her sınıfta bayrak, milli marşın sözleri, anayasanın önsözü bulunacak ve ‘vatansever eğitim’ müfredatın bir parçası haline gelecektir. Devlet televizyonu, hükümet, milli ve bölgesel parlamentolar her toplantıdan önce milli marşı çalacak; yeni göreve alınan devlet memurları devlete bağlılık yemini edecektir. 15 yaşındakilerin ilk kez kimlik kartı aldıklarında devlete bağlılık yemini etmeleri maddesi ise, son dakikada yasadan çıkarılmıştır (Radikal, 05.03.2010).

Sırbistan’ın Presevo Vadisi’nde ve Makedonya’nın Komanova bölgesinde yerleşik etnik Arnavut nüfusu ise, hem merkezi hükümet tarafından dışlanmaktan, hem de işsizlik ve ilgisizlikten şikâyet etmektedir. Sırbistan ve Makedonya vatandaşlarına vize uygulamasının kalkmasıyla birlikte baş gösteren göç dalgası ile etnik Arnavutlar, özellikle Belçika’ya göç etmekte ve Belçika’yı ağır bir yük altına sokmaktadırlar (EurActiv, 16.03.2010).

Bu örnekler ve daha birçokları ışığında, günümüzde dünyanın bir yandan “küreselleşme” kavramının ifade ettiği şekilde sanki birleşiyormuş gibi görüldüğü; ancak öte yandan da daha önce hiç olmadığı ölçüde bir parçalanma eğilimine girdiği ve yine daha önce görülmemiş türden siyasal bölünmelere ve kutuplaşmalara gittiği ileri sürülebilir (Gülalp, 2003: 116).

b. Göç Hareketleri ve Göçmenlerde Somutlaşan “Öteki” İmajı

Kimlik sorunu; coğrafi ve sosyal hareketlilik ile sosyal değişmeye bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü hareketlilik ve değişimin olmadığı yerlerde insanlar, belli bir kültür içinde doğup büyüdüğü için, farkında olmaksızın hep bir kimliğe bağlı olarak yaşamaktadırlar (Özyurt, 2005: 183). Nüfus hareketliliği ise özellikle belirli dönemlerde, kriz dönemlerinde ve kriz sonrası yeniden yapılanma sürecinde, artış göstermektedir. Bu nedenle de kapitalizmin küresel krizleri; hem uluslararası açıdan, hem de iç göç açısından önemli dönemlerdir (Erbaş, 2002: 181).

Göçler insanlık tarihinin erken dönemlerinden beri, bu tarihin önemli bir parçası olmuştur. Ancak 1945’ten bu yana ve özellikle de 1980’lerin ortalarından itibaren, uluslararası göçün önemi ve hacmi artmaktadır (Castles ve Miller, 2008: 7).

Castles ve Miller'in "göç çağı" olarak adlandırdıkları bu dönemin ayırıcı özelliği, uluslararası göçün küresel bir nitelik kazanmasıdır: zira giderek daha fazla ülkeyi ve bölgeyi etkisi altına almaktadır (2008: 405).²⁰³ Hem kültürlerin karışımını ve kültürel melezleşmeyi hızlandırması, hem de göç hareketlerini ve diğer insan hareketlerini arttırması nedeniyle; küreselleşmenin, kimlik sorununu gündeme taşıdığı söylenebilir. Küreselleşme sürecinde farklılığı ön plana çıkaran göç olgusu ile sınırlar çığnenir, kültürler karışır ve kimlikler belirginliğini kaybetmeye başlar (Özyurt: 2005: 221).

Göç olgusunun kültürel ve etnik dokuyu değiştirmesine ek olarak göçün kendisi de, kültürel ve etnik bir değişim yaşamaktadır. 19. yüzyıl göçlerinin yönü, merkez ülkelerden çevre ülkelere doğru iken; göçün yönü 1945 sonrasında tersine dönmüştür. 19. yüzyılda yaklaşık 100 milyon insan Avrupa'yı terk ederek Amerika'ya, Okyanusya'ya, Güney ve Doğu Afrika'ya göçerken; 1945 sonrasında ise artık Asya'dan, Afrika'dan, Orta ve Güney Amerika'dan Avrupa ve Kuzey Amerika'ya göç edilmektedir (Özyurt, 2005: 212, 213). Yunanistan, İtalya, İspanya gibi uzun süre göç vermiş Güney Avrupa ülkeleri ile Macaristan, Polonya ve Çek Cumhuriyeti gibi Orta ve Doğu Avrupa ülkeleri, 1980'lerden bu yana göç alır hale gelmiştir (Castles ve Miller, 2008: 11). 1970'lerde yaşanan ekonomik krizle birlikte göçe karşı çok sıkı önlemler uygulanmaya başlanmasına rağmen, Amerika'ya ve Avrupa'ya yapılan göçlerdeki istikrarlı artış sürmektedir.

Göç hareketleri ile ilgili sistematik bir teori geliştirme çabası içinde, farklı sosyal bilim disiplinleri içinde farklı teori ve yöntemlere dayanan bir dizi yaklaşım bulunmaktadır. Uluslararası göçü, neoklasik ekonomi perspektifi ile açıklayan yaklaşım, insanların nüfusun yoğun olduğu yerlerden seyrek nüfuslu yerlere, gelir düzeyinin düşük olduğu yerlerden yüksek olan yerlere göç etme eğilimini vurgulamakta veya göçü, iş döngülerindeki dalgalanmalar ile ilişkilendirmektedir. Bu teoriler genellikle *itme-çekme teorileri* olarak bilinmektedir, çünkü bu teoriler göçün nedenleri olarak insanları doğdukları yerlerden ayrılmaya zorlayan itici faktörleri ve onları göç alan belirli ülkelere çeken çekici faktörleri sıralamaktadır.

²⁰³ Dünya Bankası verilerine göre, 1995 yılında 125 milyon insan doğdukları ülkenin dışında yaşamaktaydı (1995: 16-18). Uluslararası Göç Örgütü'nün 2005 Göç Raporu, bu rakamın 175 milyona ulaştığını göstermektedir (2005: 396).

İtici faktörler demografik büyümeyi, düşük yaşam standartlarını, ekonomik fırsat yoksunluğunu ve siyasal baskıları içerirken; çekici faktörler emeğe olan talebi, boş arazileri, cazip ekonomik fırsatları ve siyasal özgürlükleri kapsamaktadır. Neoklasik göç teorisi hem basitleştirici ve günümüz göç hareketlerini açıklama yeteneğinden yoksun olduğu, hem de gelecekteki göç hareketlerini öngörme yeteneğine sahip olmadığı için eleştirilmektedir (Castles ve Miller, 2008: 31-34).

1970’lerde ortaya çıkan ve tarihsel-yapısalcı yaklaşım olarak adlandırılan bir diğer yaklaşım ise, temellerini Marksist politik ekonomi ve dünya sistemi teorisinde bulmaktadır. Tarihsel-yapısalcı yaklaşım, dünya üzerindeki eşitsiz ekonomik ve siyasal güç dağılımına vurgu yapmakta ve göçü, sermaye için bir çeşit ucuz emek hareketi olarak görmektedir. Göç, bu görüşe göre, zenginleri daha zengin yapmak için eşitsiz kalkınmanın ve yoksul ülkelerin kaynaklarının sömürülmesinin devamlılığını sağlamaktadır (Castles ve Miller, 2008: 34-35).

Göç politikaları açısından üç farklı ülke grubu tanımlanabilir. “Klasik göç ülkeleri” olarak tanımlanan birinci grupta ABD, Kanada ve Avustralya gibi aile birleşmesini ve sürekli yerleşimi teşvik eden ve yasal göçmenlere, geleceğin vatandaşları olarak bakan devletler yer almaktadır.²⁰⁴ İkinci grup, eski kolonilerinden gelen göçmenlerin ülkeye giriş itibarıyla vatandaş sayıldığı Fransa, İngiltere ve Hollanda’yı kapsamaktadır. Bu ülkelerde de, bazı istisnai durumlar dışında, sürekli yerleşime ve aile birleşmelerine genellikle izin verilmiştir. Üçüncü grupta ise, katı “misafir işçi” modelleri çerçevesinde göçmen kabul eden Almanya, Avusturya ve İsviçre yer almaktadır. Bu ülkeler aile birleşmesini önlemeye çalışmış, yerleşim statüsü verme konusunda isteksiz davranmış ve göçmenlerin vatandaşlığa kabulünü katı kurallara bağlamışlardır (Castles ve Miller, 2008: 325).

İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki ilk yıllarda, vasıfsız ve yarı vasıflı iş gücüne duyulan ihtiyaç artmıştır. Sermaye birikim sürecinde yaşanan gelişmelere ek olarak; bir bölümü kalifiye üretim sektörlerinde daha iyi ücretli bir iş bulan yerli erkek işçi sınıfının, vasıfsız ya da yarı vasıflı işleri terk etmesi de, bu işgücüne

²⁰⁴ Belirtmek gerekir ki ABD, Kanada ve Avustralya’nın liberal göçmen politikaları, belli grupları kapsamaktadır. Her üç ülke de, 1960’lara kadar Asyalılar’a karşı dışlayıcı politikalar uygulamışlardır.

duyulan ihtiyacı arttırmıştır. Batı Avrupa bu ihtiyaca, –kadınlar ve tarım üreticileri gibi– kendi içindeki işgücü kaynaklarını harekete geçirerek karşılık vermiştir. Yine de 1950’lerin başında bu iç kaynakların yetersiz kalması neticesinde, kalifiye olmayan işgücü ihtiyacı, yabancı asıllı işçilerin²⁰⁵ istihdam edilmesi suretiyle karşılanmıştır (Miles ve Satzewich, 2007: 307). Özellikle II. Dünya Savaşı sonrası işgücü piyasalarının uluslararasılaşmasıyla, sadece yakın çevrelere değil, uzak bölgelere olan emek göçü ciddi oranda artmıştır.²⁰⁶

İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Batı Avrupa ülkeleri, acil işgücü taleplerini karşılamak üzere, eski kolonilerinden ve diğer Üçüncü Dünya ülkelerinden “*geçici - misafir işçileri*”²⁰⁷ (*Gastarbeiter*) ülkelerine kabul etmeye başlamıştır. 1950 ile 1970 yılları arasında Avusturya, Belçika, Almanya, Fransa, Lüksemburg, Hollanda, İsveç ve İsviçre gibi ülkeler, yabancı milletlerden çok sayıda misafir işçiyi kendi ülkelerine kabul etmişlerdir. İngiltere, Fransa ve Hollanda eski kolonilerinden çok sayıda göçmen alırken; diğer ülkeler İtalya, İspanya, Yunanistan, Yugoslavya, Türkiye ve Fas gibi Akdeniz ülkelerinden göçmen kabul etmeyi tercih etmişlerdir (Noi, 2007: 120).

Kapitalizm, gelişiminin her aşamasında, özgür ve “özgür olmayan emeği” kullanmıştır. Özgürlüğün kölelik kurumu aracılığıyla sınırlandırıldığı eski toplumların aksine, bireysel “özgürlük” kapitalizmin en büyük ahlaki kazanımlarından biridir. Ancak emek göçmenleri, genellikle ya emek gücüne ihtiyaç duyulan bölgelere zorla getirilen ya da diğer işçilerin sahip olduğu hakların çok azına razı olan “özgür olmayan” işçilerdir. Göç, kuralsız ve gönüllü bir biçimde

²⁰⁵ Yabancı asıllı işçiler genellikle sağlıksız, fiziksel açıdan külfetli, tehlikeli, monoton ya da sosyal açıdan çekici olmayan işlerde istihdam edilmektedir. Bu sektörlerde istihdam toplumsal açıdan değersiz olduğu için, işverenler genellikle kendileri için çalışacak, sadece yabancı işçiler bulabilmekteydi. Örneğin tekstil ve yemek işleri gibi belirli imalat sektörlerinde; temizlik, yiyecek-içecek servisi ve vasıfsız sağlık işleri gibi hizmet sektörlerinde, yabancı kadın işçiler yoğunlaşmıştır.

²⁰⁶ Asya, Afrika ve Karayipler’deki sömürgeler ve eski sömürgelerle Akdeniz çevresinde birbirine mekânsal olarak yakın sosyal gruplar olmak üzere, başlıca iki işgücü kaynağı tanımlanmıştır. Çevre oluşumların tarım sektörüne kapitalist ilişkilerin sızması nedeni ile yerinden olmuş genç bekâr erkek ve kadınların, Batı Avrupa’ya öncelikle göç eden kitleler arasında yer aldığı iddia edilmektedir (Miles ve Satzewich, 2007: 307).

²⁰⁷ Bu bağlamda, işçi talebinde bulunan ülkelerin isteği ve amacı; ihtiyaçları sona erince ya da işsizliğin arttığı ekonomik kriz dönemlerinde, bu yabancı işçileri ülkelerine geri göndermektedir. Ancak resmi hükümet politikalarının tersine, yabancı işçi nüfus “*kalıcı*” olmuştur.

gerçekleşse bile; kurumsal ve resmi olmayan ayrımcılık, işçilerle ilgili gerçek özgürlüğü ve eşitliği sınırlamaktadır.

“Kuzey ve Güney Amerika’da köle ekonomisi; Amerika’da, Afrika’da, Asya’da sözleşmeli sömürge emeği; 19. ve 20. yüzyıllarda Güney Afrika’da maden işçileri; İkinci Dünya Savaşı öncesinde Almanya’da ve Fransa’da yabancı işçiler; Nazi savaş ekonomisindeki zorunlu emekçiler; 1945 sonrası Avrupa’ında ‘misafir işçiler’ ve günümüzde çoğu ülkede hukuki korumadan yoksun olarak yaşayan ‘illegaller’ bunun örnekleridir.” (Castles ve Miller, 2008: 70).

1945-73 dönemi göçmen hareketlerinin ortak bir özelliği, ekonomik motivasyonların ağır basmasıdır. Bu dönemde yabancı işçi göçleri; göçmenler, işverenler ve hükümetler açısından öncelikle ekonomik etmenlerden kaynaklanmıştır. Castles’e göre, “1950’lerin sonlarına doğru yabancıların istihdamı başladığında, göç politikaları sadece sermayenin kısa dönem işgücü talebinin karşılanması bağlamında düşünülmüştür.” (Aktaran, Miles ve Satzewich, 2007: 308). Bu nedenle de 1950’den 1970’lere kadar devam eden yoğun işgücü göçünün ilk safhalarında devlet, araçsal ve geri planda bir rol üstlenmiştir. 1973’ten önce göç, işgücü ihtiyacına karşı kendiliğinden ortaya çıkan bir tepki olarak tanımlanmaktadır; 1973 sonrasında ise, göçte ekonomik motivasyonların ezici üstünlüğü, daha az belirgin hale gelmiştir.

1973-74 yılları²⁰⁸, savaş sonrası Batı Avrupa’ına yapılan işgücü göçünde, tarihi bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Bu yıllarda –yasayı 1962’de geçirmiş olan Britanya hariç– her Batı Avrupa devleti, iş arayan göçmenlerin girişlerine kısıtlamalar getirmiştir. Bu karar, konjonktürel bir takım ekonomik, siyasal ve ideolojik faktörlerin sonucudur. İşgücü göçüne getirilen kısmi yasağın temel sebebi petrol krizi ve beraberinde getirdiği ekonomik durgunluk olmakla birlikte; –yabancı işçilerin ve ailelerin talepleri, göçmenlerin eğitim, barınma, sağlık ve sosyal hizmetler konusunda yerli nüfusla (yani vatandaş ile) pay yarışı içinde olması²⁰⁹,

²⁰⁸ 1973-74 yılları “petrol krizi”ni işaret etmektedir. Bu dönemde yaşanan durgunluğun aşılması, dünya ekonomisinin yeniden yapılandırılmasını, dünya ticaret kalıplarının değişmesini ve yeni endüstriyel bölgelere sermaye yatırımını zorunlu kılmıştır.

²⁰⁹ Ulus-devlet düzeyinde başlayan ve sırasıyla medeni, siyasal ve sosyal haklarını elde eden “klasik vatandaşlık”, zaman içerisinde insan hakları söylemlerinin kişilere evrensel haklar atfetmesi ile dönüşüme uğramıştır. Günümüzde göçmenlerin, buldukları (evsahibi) devletin vatandaşı

kısıtlı kaynaklar için yapılan yarışın yabancı asıllı nüfus ile yerli nüfus arasında çatışmaları arttırması, yabancı asıllı işçilerin giderek militanlaşması ve bu durumun sosyal düzen için ciddi bir tehdit haline gelmesi gibi– siyasal ve ideolojik nedenler de, yasaklara ilişkin kararların alınmasında etkili olmuştur (Miles ve Satzewich, 2007: 308).

Birleşmiş Milletler İnsani Kalkınma Raporu'na göre, küresel sermaye hareketliliğinin beraberinde getirdiği işgücü hareketliliği, göç alan ülkeler için ekonomik büyümeyi ve kalkınmayı desteklemektedir (2004: 102).²¹⁰ Rapora göre ülkelerin göçe kapılarını kapatması, uygulama açısından mümkün olmayacağı gibi; teknik bilgi, beceri ve işgücü kaynağı olan göçmenlerin engellenmesi de, ulusal kalkınmanın menfaatine olmayacaktır.

Ancak yine de “yıkıcı küreselleşmenin galibi olan zenginler kulübü, ellerinde bulunanları paylaşmak istemedikleri için”; göç, bu ülkelerin en ciddi sorunlarından birini teşkil etmektedir. Çünkü “göçmenler, gelişmiş ülkelerin pırlıtlı şehirlerine gölge düşürmekte, yoksulluğun ve huzursuzluğun uzak mekânlarda hapsedilmesine karşı koymaktadır” (Özyurt, 2005: 219). Ülkelerarası sınırların önemini giderek yitirdiği günümüzde, giriş vizeleri bütün dünyada yavaş yavaş ortadan kalkmakta, ancak pasaport kontrolleri devam etmektedir. Çünkü vizelerin kaldırılmasıyla rahat rahat seyahat edebilmesi amaçlanan insanlar ile yerinde kalması gereken insanları birbirinden ayırmak, ancak pasaport sayesinde mümkün olmaktadır. Günümüzde bir yandan giriş vizeleri ortadan kaldırılırken, öte yandan göç denetimlerinin arttırılmasının bir aradalığı son derece manidardır (Bauman, 2006: 100). Bu durum, küreselleşmenin başlıca sloganı olan “*hareket özgürlüğü*”nden sadece belirli kesimlerin faydalanabileceğini göstermekte ve yoksullara karşı girişilen küresel ayrımcılığı gözler önüne sermektedir. Hareketlilik hiyerarşisinin en tepesindeki

olmalarına (ve bu nedenle oy kullanma gibi siyasal haklardan faydalanamamalarına) rağmen; eğitim ve sağlık harcamalarından faydalanma, işgücü piyasasına serbestçe girebilme gibi bir takım sosyal haklardan yararlanma imkânına sahip olmaları, klasik vatandaşlık tanımının dışında bir durumu göstermektedir. Klasik modelde ulus-devletin sınırları ile sınırlandırılan vatandaşlık, artık çifte vatandaşlıkların elde edilmesi, vatandaşı olmaksızın evsahibi ülkenin hak ve ayrıcalıklarından yararlanma imkânlarının oluşması neticesinde ulus-ötesi bir anlam kazanmıştır (Noi, 2007: 114, 115).

²¹⁰ “Belli bir noktadan bakıldığında, göçmenler genellikle devlet hazinesine doğrudan katkıda bulunan kimselerdir: Çok büyük oranda çalışma çağındadırlar ve onları sınırlarına kabul eden ülkenin eğitimleri için yatırım yapmış olmasına gerek yoktur.” (Benhabib, 2006: 98).

kesim için mekânın kısıtlayıcı niteliği ortadan kalkmakta; en alttaki kesim, yani ‘yerel olarak bağlı’ olan yoksullar için ise göç kontrolü, oturma izni yasaları ile örülmüş duvarlar giderek yükselmekte ve bu kesimin hareket etmesi yasaklanmaktadır.

Bauman’a göre, birinci dünyada yaşayanlar canları istediğinde seyahat ederler, birinci mevkide ya da özel uçakları ile yaptıkları seyahatlerinden büyük keyif alırlar. Onlara seyahat etmeleri için “yalvarılır, hatta rüşvet verilir ve kabul ettiklerinde gülücüklerle dolu sıcak bir karşılama onları bekler”. Diğerleri (üçüncü dünyanın yoksulları) ise gizlice, çoğu kez yasadışı yollarla seyahat ederler ve bazen, “tıkış tıkış içine doluştukları battı batacak pislik içindeki gemilere ötekilerin lüks içindeki birinci mevkiye ödediklerinden daha fazla para öderler; vardıkları yerde ise çatılmış kaşlar onları beklemektedir ve şansları yaver gitmezse, tutuklanıp hemen sınır dışı edilirler.” (Bauman, 2006: 102).

Bauman, “aç olanın, yiyeceğin bol olduğu yere gitme arzusu”nun sınır tanımazlığı olarak işsizlik ve yoksulluk çerçevesinde ele aldığı küresel hareketliliğin zenginleri küreselleştirirken yoksulları yerelleştirdiğini vurgulamaktadır (Bauman, 2006: 88). Her ne kadar küreselleşmenin öne çıkardığı sloganlardan en önemlisi “*hareket özgürlüğü*” olsa da, bu özgürlüğün herkese eşit miktarda dağıtıldığı söylenemez. Küreselleşen dünyada ekonominin hiçbir faktörü emek faktörü kadar devletlerin denetimine bağlı kalmamıştır. Bu denetimin temelinde, devletlerin istihdam politikası ve sosyal hizmetler politikası üzerinde önemli etkileri olduğu için, göçün devletler tarafından sıkı bir kontrole tabi tutulmak istenmesi yatmaktadır. 1973 öncesinde hem devlet hem de sermaye yabancı asıllı işçiyi, endüstriyel üretime katkısı ve ucuz emek gücü olma niteliği ile tanımlarken; 1973’ten sonra ulus-devletlerin gelecekteki istikrarı ile ilgili siyasal ve ideolojik endişeler, bu ekonomik faktörleri arka plana itmiştir. Buna rağmen, küreselleşme kalabalık bir uluslararası, kıtalararası ve denizaşırı göç dalgasına yol açmıştır.

Kitlesel göç hareketlerinin, ortak kültürü ve ortak tarihi yok ederek, milli kimlikleri tahrip edeceği düşüncesi önemli bir kaygı unsurudur. Kültürel farklılıklara ve çokkültürlülüğe izin verilmesi ise bu kaygıyı arttırmaktadır. 1960’lara kadar

uygulanan asimilasyon politikaları ile göçmenlerden dâhil oldukları toplumun kültürü ile bütünleşmeleri beklenirken; 1970’lerden itibaren farklı kültürlere saygılı çokkültürlülük politikaları, asimilasyon politikalarının yerini almıştır. Bu gelişmeleri, bazı düşünürler ulusal kimlikler için bir tehdit; diğerleri ise ulusların çokkültürlü bir yapıya doğru dönüşümü olarak değerlendirmektedir (Özyurt, 2005: 216, 217).

İkinci Dünya Savaşı sonrasında başlayan ve giderek artan göç akımları ve göçmenlerin evsahibi ülkelerde zaman içerisinde artan mevcudiyetleri, –ulusal azınlıklarına rağmen– üyelerinin müşterek tarih, etnik kimlik, dil, kültür ve siyasal tecrübe gibi bağlayıcı faktörleri dolayısıyla, kendilerini nispeten ulusal topluluğa bağlı homojen bir ulus-devlet olarak düşünen ve gören birçok devleti kültürel ve etnik açıdan heterojen ve çokkültürlü bir yapıya dönüştürmüştür (Noi, 2007: 122).

Göçmenlik, ulusal sınırların geçilmesinin ötesinde, bu sınırların sorgulanması anlamına da gelmektedir. Kendilerini ulus-devlet ve milliyetçi söylemler tarafından tanımlanmış koşullarda tanımsız alanlar içinde bulan göçmen grupları, varlıklarını ortaya koyabilmek için yeni ifade biçimleri aramaya yönelmektedirler (Çınar, 2001: 151). Bu nedenle göçmenlik, aidiyet ve kimlik konularını gündeme getirmekte, yerleşik ulusal aidiyet normlarını sorgulamaya açmakta ve yeni aidiyet biçimlerine yönelik arayışları harekete geçirmektedir (2001: 144). Bu göçmenler gittikleri yerlerde kendilerine yönelik ayrımcılığa direnebilmek için ortak kimliklerini öne çıkarmışlardır.

1950’ler ve 1960’lar boyunca savaş sonrası ortaya çıkan işgücü ihtiyacını karşılamak için Batı’ya göç edenler (birinci kuşak göçmenler), kendilerini “*geçici misafirler*” olarak hissetmekte ve onları konuk eden toplumlar tarafından da bu şekilde algılanmaktaydı. 1970’lere gelindiğinde, “geri dönüş” yapma eğilimlerinde görülen azalmayla eşzamanlı olarak, gelişmiş ülkelerde sosyal politika uygulamalarında geri adımlar atılması ve işsizliğin artması, Batılı ülkelerde “geçici misafirlere” karşı yabancı düşmanlığı ya da ırkçılık siyasetini; göçmenlerde ise bu siyasete bir tepki olarak kimlik siyasetini doğurmuştur. Kimlik siyaseti, insanların ulusun çoğunluğu içerisinde bir kimlik ve özdeşleşmeden yoksun bırakıldıklarında,

ırkçı toplum uygulamalarına karşı belli bir savunmacı kolektif kimlik inşa etme ve başka kökler bulma zorunluluğuna ilişkindir (Özyurt, 2005: 62, 215).

Göç çoğunlukla çok boyutlu toplumsal değişim ve ekonomik yapılanma olarak kendini göstermektedir. Hayat koşulları öngörülemez bir biçimde değişmekte olan bireyler, yeni gelen yabancıları –göçmenleri– güvensizlik nedeni olarak algılamaktadırlar. Evsahibi olan gelişmiş ülkelerde yaygın algılardan birisi, “fakir güneyden veya çalkantılı doğudan akan insanların kendi mesleklerini aldıkları, ev fiyatlarını yukarıya çektikleri ve sosyal hizmetlere aşırı yük getirdikleri yönündedir”.²¹¹ Bazı ülkelerde ise, göçmenler işsizliğin, hastalığın ve suçun nedeni olarak görülmektedir. Bu algılar, birçok devlette göçmen karşıtı kampanyalar ve göçmenlere yönelik ırkçı politikalar ile gelişip, büyümektedir (Castles ve Miller, 2008: 20).

Eurobarometre'nin 2000 yılında gerçekleştirdiği “*Avrupa Birliği'nde Azınlık Gruplarına Karşı Tutumlar (Attitudes Towards Minority Groups in the European Union)*” araştırmasına göre Avrupalıların²¹² % 52'si azınlık gruplarından çocukların, yani göçmen çocuklarının çok fazla olduğu okullarda *eğitim kalitesinin eski seviyesinin altına düştüğünü* düşünmektedir. Bu kaygı özellikle Danimarka'da % 78, İsveç'te % 71 ve Hollanda'da % 67 ile son derece yüksektir. Avrupa'da azınlık gruplara bağlı olarak eğitim standartlarının düştüğüne ilişkin en az kaygıyı ise İtalya, Portekiz ve İspanya vatandaşları taşımaktadır (% 32 ile % 36 arasında) (Eurobarometer, 2000: 35). Eurobarometre'nin 1997 yılının Mart ve Nisan aylarında, Avrupa Birliği üyesi 15 ülkede gerçekleştirdiği “*Avrupa'da Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı (Racism and Xenophobia in Europe)*” araştırmasına göre azınlık gruplarından çocukların, yani göçmen çocuklarının çok fazla olduğu okullarda eğitim kalitesinin eski seviyesinin altına düştüğünü düşünen Avrupalıların oranı % 46'dır (Eurobarometer, 1997). Yine Eurobarometre'nin Kasım 1989'da gerçekleştirdiği

²¹¹ 1970'lerin başından itibaren toplumun çoğu kesimi, ekonomik yeniden yapılanma ve uluslararası artan kültürel değişimi geçimlerine, toplumsal koşullarına ve kimliklerine doğrudan bir tehdit olarak deneyimlemiştir. Bu toplumlarda gelişen eğilim, yeni gelenleri –göçmenleri–, bu tehlikeli değişimlerin nedeni olarak algılamak olmuştur. Aşırı sağ tarafından hevesle desteklenen bu yaklaşımı, aynı zamanda merkezde yer alan çoğu siyasetçi de desteklemektedir (Castles ve Miller, 2008: 49).

²¹² 2000 yılında gerçekleştirilen bu araştırma, Avrupa Birliği'ne üye 15 ülkeyi kapsamaktadır.

“*Irkçılık, Yabancı Düşmanlığı ve Toleranssızlık (Racism Xenophobia and Intolerance)*” araştırmasında benzer bir soru biraz daha farklı şekilde sorulmuştur. Anket sonuçlarına göre Avrupalıların²¹³ % 20’si başka milletten, % 17’si başka ırktan ve % 6’sı da başka dinden çocukların çok olması halinde eğitim seviyesinin düşeceğini düşünmektedir (Eurobarometer, 1989: 61). Görülmektedir ki 1989’dan 2000’e kadar geçen süre içinde Avrupalıların farklı dinden, farklı milletten ve farklı ırktan olan yabancılara karşı tutumu giderek daha dışlayıcı/ayırıcı bir hal almaktadır.

Eurobarometre’nin 2000 yılında gerçekleştirdiği araştırmada sorulan bir diğer soru sosyal refah sistemine ilişkindir. 1997 yılında yapılan araştırmada azınlık grupların *sosyal refah sistemine zarar verdiğini* düşünen Avrupalıların oranı %48 iken; 2000 yılında bu oran % 52’ye çıkmıştır. Fransa ve Belçika’da (her ikisinde de % 66 ile) ankete katılan her üç kişiden ikisi azınlıkların sosyal refah sistemine zarar verdiğini düşünmekte iken; İspanya (% 37) ve İtalya (% 42) sistemin zarar göreceğinden en az korkan iki ülkedir. 2000 yılında her iki Avrupa Birliği vatandaşından biri, yani Avrupalıların % 51’i, bu azınlık gruplarından insanların varlığının *işsizliği arttırdığını* düşünmektedir. Bu düşünce özellikle de Yunanistan’da şok edici bir biçimde yüksektir; ankete katılanların % 85’i azınlıkları ülkelerindeki işsizliğin nedeni olarak görmektedirler. Finlandiya (% 35) ve İtalya (% 44) ise, azınlıkların işsizliğe katkıda bulunan bir faktör olmadığını düşünmektedir (Eurobarometer, 2000: 36-38).

2000 yılında Avrupalıların % 58’i, göçmenlerin *suça karışma oranının ortalamasının üzerinde* olduğunu düşünmektedir. Yine Yunanistan’da % 81 ile kamuoyunun büyük bir çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir. İrlanda (% 31), Birleşmiş Krallık (% 31) ve İspanya’da (% 41) göçmenlere karşı güvensizlik daha az yaygındır (Eurobarometer, 2000: 38). Oysa Eurobarometre’nin 1989 yılında gerçekleştirdiği “*Irkçılık, Yabancı Düşmanlığı ve Toleranssızlık (Racism Xenophobia and Intolerance)*” araştırmasına göre farklı milletten insanların varlığının suç işleme ve şiddetin nedenlerinden biri olduğunu düşünen Avrupalıların oranı % 15; farklı ırktan insanların varlığının suç işleme ve şiddetin nedenlerinden biri olduğunu

²¹³ 1989 yılında gerçekleştirilen bu araştırma, Avrupa Birliği’ne üye 12 ülkeyi kapsamaktadır.

düşünen Avrupalıların oranı % 18 ve farklı dinden insanların varlığının suç işleme ve şiddetin nedenlerinden biri olduğunu düşünen Avrupalıların oranı ise % 4 idi (Eurobarometer, 1989: 61). 1989’da ve 2000’de yapılan araştırmalar karşılaştırıldığında, belki de en çarpıcı sonucu din ve şiddet arasında kurulan ilişki oluşturmaktadır. Çünkü günümüzde –özellikle de 11 Eylül sonrasında– Batı; İslam ve terörü birlikte algılamaktadır.

Eurobarometre’nin 2000 yılındaki araştırmasındaki bir diğer çarpıcı sonuç yasal olarak yerleşmiş olan göçmenlerin işsiz kalması durumunda kendi ülkelerine geri gönderilmesine ilişkindir. Avrupalıların % 39’u işsiz kalan göçmenlerin, yasal olarak yerleşmiş olsalar bile, *uyruğunda oldukları ülkelere geri gönderilmeleri gerektiğini* düşünmektedir. 1997 yılında % 37 olan bu oran, % 2’lik bir artış göstermiştir. Özellikle de İtalya’da (% 54) her iki insandan biri bu şekilde düşünmektedir. Finlandiya (% 21), İsveç (% 18) ve özellikle Danimarka (% 13) gibi İskandinav ülkelerinde ise işsiz kalan göçmenlerin kendi ülkelerine geri gönderilmeleri, bu sorunun üstesinden gelmek için uygun bir politika olarak görülmemektedir (Eurobarometer, 2000: 44).

Yabancılar, toplum üyeleri için açıklıktan yoksunluk anlamına gelmektedir. Yabancıların uzun süre aynı yerde kalmaları durumunda korkuyu azaltan bazı birlikte yaşama kuralları oluşturulabilmektedir. Modern zamanların başlangıcıyla birlikte, “*bizim gibi olmayan*” insanlar, yani yabancılar ile birlikte yaşama için bir takım çözümler bulunmuştur: yabancılar kendi semtlerinde kapalı tutulmuşlar ve böylece en ufak bir teması bile engelleyecek şekilde mekânsal olarak ötekileştirilmişler; sadece kesin biçimde tanımlanan yer ve mekânlarda kullanılmak üzere bazı işlere ve hizmetlere atanmışlar, gündelik hayatın akışından güvenli bir mesafede ayrı tutulmuşlardır. Yabancı varlığının –*ötekinin*– bu şekilde “normalleştirilmesi”, modern kentlerde başarılı bir şekilde uygulanmış olsa da; büyük göçler çağı olarak nitelenebilen günümüzde, bu neredeyse imkânsızdır. Yabancılar öyle büyük sayılarla gelmektedir ki, onları marjinal mekânlara ve işlevlere atamak kolay olmamaktadır. Giderek “kuralsızlaşan” bir dünyada, onların yerel adetlere itaat etmeleri de sağlanamayacaktır. Çünkü geçmişin etnik ya da kültürel yabancılarının aksine, günümüz yabancıları kendi gelenek ve adetleri ile

gurur duymakta ve ev sahiplerinin alışkanlıklarının, modalarının önünde diz çökmemektedir (Bauman, 2005b: 112, 113).

Ulus-devletin varlığı, sınırları belirlenmiş bir toprak parçası üzerinde yasal bir kavram olarak ulusun oluşturulmasına ve bu ulus üzerinde hegemonik güç uygulamalarına dayanmaktadır. Hegemonik uygulamalar, devletin kendisini tanımlama sürecini kapsayan ulusal kimliğin yeniden üretimini içermektedir. Bu ise daima ulus-devletin dışında ve ötesinde bulunan “ötekilerin” tanımlanması ile sağlanmaktadır (Miles ve Satzewich, 2007: 325, 326). Uzun bir zamandan beri, medeni Batı’nın ürettiği “öteki” imajı, vatandaşlarının hemen yanı başında yaşayan göçmenlerde somutlaşmaktadır. Avrupalı devletler, uzun yıllar boyunca göçmenlerle vatandaşlar arasındaki ayrımı, titizlikle korumaya çalışmışlardır. Gellner’in ifadesi ile:

“Gelişmiş ülkeler, az gelişmişlerden ucuz emek ithal etmek konusunda çok istekli olsalar da, genelde bu yeni gelen ve kültürel olarak kolayca ayırt edilen paryalarla tam vatandaşlığı ve gelişmiş toplumsal altyapıyı paylaşmaktan hoşlanmıyorlar. Sefalet ve kültürel ayrımcılık, bu insanları suç dünyasına itiyor. Sonuçta oluşan koşullar, her iki toplumda da milliyetçi duyguları körüklüyor.” (Gellner, 2007: 68).

Milliyetçilik ideolojisini toprağa bağlılıktan ayırştırmak, onu öncelikle toprağa referansla tanımlamak yerine, bir başka ölçütü kabul etmek ile mümkün olabilir: “Öteki” ile temas ve “ötekilerle” ilişkiler. O halde göç hareketliliğindeki artış nedeni ile günümüz milliyetçiliklerinin de güçlendiği ve arttığı ileri sürülebilir. Çünkü göçmenler, “öteki” ile teması arttırmaya devam etmektedir. Bunun yanı sıra anavatan hasreti ve göçle birlikte gelen yurtsuzlaşma etkisi nedeniyle milliyetçi duyguları beslenen göçmenlerin de, yerleşik olanlara nispetle milliyetçi faaliyetlere daha yatkın oldukları öne sürülebilir. Pek çok milliyetçi hareket örneğinde görüldüğü üzere, anavatandan uzaktaki milliyetçiler, genellikle anavatanda bulunanlardan daha radikaldirler. Bireyler, ister fiziksel yer değiştirme, ister sanayileşme, isterse de modernleşmenin dinamikleri tarafından kendi kültürlerine yabancılaşmış olsunlar; milliyetçilik her zaman göçlerden ve sürgünlerden beslenmektedir.

Küreselleşmenin, dünya ekonomisini birleştirmede gösterdiği başarıyı, farklı toplulukları homojenleştirmede, yani tektipleştirmede de yakaladığını söylemek pek de mümkün değildir (Noi, 2007: 77). Postmodern küresel çağda, yapılan araştırmalar ve seçim sonuçları göz önüne alındığında, dünyanın birçok yerinde milliyetçiliğin ve milliyetçiliğe verilen desteğin yükselen bir eğilim içerisinde olduğu görülmektedir. Bu yeni milliyetçiliğin, ya da milliyetçiliğin aşırı şekli olarak tanımlanan yeni-ırkçılığın, tikelci ve farklılıkçı politikaların bir ürünü olduğu ileri sürülebilir. Çünkü günümüzde farklılıklar daha görünür ve daha arzulanır bir hal almakta; ancak bu farklılıklar, toplum içerisinde “öteki”lerin inşasına ve sonrasında, farklı olan bu “öteki”lerin dışlanmasına –farklılıkların *ötekileştirilmesine*– neden olmaktadır.

Batılı toplumlarda yaşayan, ancak Batılı olmayan gruplar olarak tanımlanan göçmenler; asimilasyonu kabul etmemeleri ve kendi toplumsal geleneklerine olan bağlılıklarını sürdürmeleri nedeniyle, Batı kültürüne meydan okumaktadırlar. Bu nedenle de göçmen işçi toplulukları uzun zamandan beri ayrımcılığa ve ırkçı klişelerle dolu yabancı düşmanı şiddet hareketlerine maruz kalmaktadırlar. Dünya ölçeğinde, devletler, kültürler ve halklar arasında yeni bir eklemlenme modelinin yokluğu, Balibar’ın “yeni-ırkçılık” olarak tanımladığı ayrımcı ve “*ötekileştirici*” politikaların artmasına neden olmaktadır. Bu durum, Balibar’ın ifadesi ile, “*insanlığın tek bir siyasal alan içinde parçalanışı çağına ait bir ırkçılıktır*” (Balibar, 2000: 30).

Göçmenlere yönelik savaş “Atlantik’in bir tarafında (ABD’de) ırksal, öbür tarafında (Avrupa’da) ise dinsel” bir nitelik kazanmaktadır (Özyurt, 2005: 218). İslam’ın camiler, başörtüleri ve çarşafı ile giderek artan görünürlüğü, batı Avrupa toplumlarındaki bazı gruplarda endişe ve hoşnutsuzluk yaratmaktadır. Bununla birlikte 11 Eylül terör saldırıları sonrasında, Müslümanların terörist olarak algılanması nedeniyle, Amerika’da da Müslümanlara karşı hoşgörüsüzlük ve ayrımcı politikalar son derece artmıştır.²¹⁴ Avrupa’da birçok ülkede, yabancı düşmanlığı,

²¹⁴ 11 Eylül saldırıları, Amerikalılarda çok büyük bir toplumsal travmaya neden olmuştur. Saldırıları iki yönlü psiko-sosyal bir gelişmeye neden olmuştur: Bir yandan, ABD vatandaşları olağanüstü derecede korkmuş, ürkmüş, onurları zedelenmiştir; öte yandan, bu korku ve endişe oranında (bütün büyük felaketlerde olduğu gibi) bir birine kenetlenmiş adeta ilk defa bu oranda ABD milliyetçiliği tetiklenmiştir. Hatta bu saldırı, sıkıntı, saldırganlık ve nefret güdülerini tetiklemiş, bu duygular bir anda yön değiştirerek dış gruplara –özellikle *Müslümanlara*– karşı ön yargılı ayırıma, yeni ve farklı

ırkçılık gibi negatif milliyetçilik unsurlarını içinde barındıran aşırı sağ partilerin milliyetçi sloganlarında, ülkelerinde yaşanan birçok olumsuzluktan göçmenleri sorumlu tuttukları ve özellikle de Müslüman göçmenleri Avrupa'nın günah keçisi yaptıkları görülmektedir.

Eurobarometre'nin 2000 yılında gerçekleştirdiği “*Avrupa Birliği'nde Azınlık Gruplarına Karşı Tutumlar (Attitudes Towards Minority Groups in the European Union)*” araştırması, Avrupa'daki Müslüman göçmenlere karşı olan tavır ve tutumu çok net bir biçimde ortaya koymaktadır. Araştırmada yöneltilen sorulardan biri “Avrupa Birliği'nde çalışmak isteyen Müslümanların kabul edilip edilmemesi”ne ilişkindir. Avrupalıların²¹⁵ sadece % 17'si Müslümanların herhangi bir sınırlama olmaksızın kabul edilmesi yönünde görüş bildirirken, % 58'i ise Müslümanların ancak sınırlamalar ile kabul edilebileceğini düşünmektedir. Müslümanların hiç kabul edilmemesini düşünenlerin oranı ise % 18'dir. Herhangi bir sınırlama olmaksızın Müslümanları kabul etme yönünde istekli olan ülkeler arasında İsveç (% 35), Danimarka (% 27), İspanya ve İtalya (% 30'ar) yer almaktadır. Müslüman işçilere karşı negatif tutumlar en çok Almanya (% 6 sınırlama olmaksızın kabul oranı ile), Lüksemburg, Yunanistan, Hollanda, Belçika, Avusturya ve Fransa'da (% 9 ile % 14 arasında sınırlama olmaksızın kabul oranı ile) yaygındır. Müslümanları kabul etmeme yönünde en yüksek oranlar ise % 30 ile Almanya ve Belçika, % 26 ile Lüksemburg'a aittir (Eurobarometer, 2000: 30).

Günümüzde ister işsizlik; ister yerleşim, sosyal sigorta, okullaşma, halk sağlığı; isterse suç eylemleri olsun, tüm toplumsal sorunların “göçmenlerin varlığı” olgusundan çıkan ya da en azından bununla daha vahim hale gelen sorunlara

bir ırkçılığa yol açmıştır. Camilere saldırılar düzenlenmesi, Müslümanların tecrit edilmesi, Ortadoğu kökenlilerin vize başvurularının ek incelemeye tabi tutulması, Ortadoğu kökenlilerin uçaklardan indirilmesi, bu sosyal tutum ve davranışların örnekleri olarak sayılabilir (Özer, 2007: 19).

Güvenlik gerekçesi ile Müslümanlara yönelik ayrımcı uygulamalarına bir yenisini daha ekleyen ABD, 4 Ocak 2010 yılı itibariyle biri hariç hepsi Müslüman 14 ülkeden gelen yolculara ‘potansiyel terörist muamelesi’ yapan bir güvenlik uygulaması başlatmıştır. Selefî Bush'u anımsatan önlemlere yönelik ABD Başkanı Barack Obama yönetimi, 14 ülkeyi ‘terörü destekleyen ülkeler’ ve ‘ilgili diğer ülkeler’ diye listelemiştir. Bu nedenle de Nijerya, Yemen, Somali, Pakistan, Suudi Arabistan, Suriye, İran, Irak, Afganistan, Sudan, Lübnan, Libya, Cezayir ve Küba'dan doğrudan-dolaylı gelenler tam vücut taraması ve kapsamlı bagaj aramasına tabi tutulacaktır. Yolcuların giysi ve çamaşırlarının altından bedenlerinin görülmesiyle silah varsa saptanan tam vücut taraması, insan hakları ihlaline yol açmakla ve insan haklarına aykırı olmakla eleştirilmektedir (Radikal, 05.01.2010).

²¹⁵ 2000 yılında gerçekleştirilen bu araştırma, Avrupa Birliği'ne üye 15 ülkeyi kapsamaktadır.

dönüştüğü dile getirilmektedir. “Böylece göçün azaltılmasının ve mümkünse kaldırılmasının –pratikte, tabii ki en ‘can sıkıcı’, en az ‘kabul edilebilir’ ya da ‘asimile edilebilir’ olanlardan, en az ‘işe yarar’ olanlardan başlayarak mümkün olduğu kadar çok göçmenin dışarı atılmasının–” toplumsal sorunların çözülmesine olanak sağlayacağı düşüncesi yayılmaktadır (Balibar, 2000d: 274).

Göçe ve göçmenlere karşı ırkçı söylemler, aşırı ve sık sık şiddete başvuran ırkçı tepkiler günümüz Belçika’sında, Fransa’sında, İtalya’sında ve Almanya’sında daha görünür bir hal almıştır (Noi, 2007: 16, 72).

1990’lı yıllarda Fransa’da, cumhuriyetçi ulusçuluktan geri adım atılarak, Fransız kimliğinin ‘kan hukuku’na göre yeniden düzenlenmesi ve şiddete başvurmayan bir etnik temizlik politikası izlenmesi yönünde talepler dile getirilmiştir. “Ulusal Cephe”nin lideri Jean-Marie Le Pen, Fransa’da bulunan yedi milyon göçmenin “Avrupa’nın etnik ve dini homojenliğini bozduğunu” ve “Fransız ulusal kimliğini, egemenliğini, iç barışını, güvenliğini ve mesleki faaliyetlerini tehdit ettiğini” savunmuştur (Taguieff, 1998: 107, 108). Le Pen, beyaz toplumu yabancı tehdidinden korumak için basit bir çözüm önermektedir: Tüm göçmenlerin yurtlarına geri gönderilmesi. Amacının “göç istilasını” durdurmak, beyaz nüfusun siyasal ve ekonomik haklarını korumak, Fransız milletinin etnik ve ruhsal homojenliğini korumak olduğunu belirten Le Pen, ayrıca “*melting pot*” metaforu ile ifade edilen ırkların karışmasına da karşıdır (Noi, 2007: 97, 99).

Fransız aşırı sağ milliyetçi partisi “Ulusal Cephe”²¹⁶, toplumdaki heterojen ve postmodern kültürden dolayı aile, ahlak, din ve millet gibi başlıca bağların dağıldığı iddiası üzerine vurgu yapmakta ve sosyal/kültürel farklılıklarla karıştırılmamış tektip/homojen, geleneksel bir toplumun yeniden oluşturulmasını sağlamayı amaçlamaktadır (Noi, 2007: 138). Kuzey Afrikalı göçmenlerin Fransa’ya entegrasyonunun mümkün olmadığını iddia eden “Ulusal Cephe”, göç meselesini

²¹⁶ Avrupa’nın en çok bilinen ve en iyi aşırı sağ milliyetçi siyasal partisi durumunda olan “Ulusal Cephe” (*Front National*), Avrupa’daki birçok aşırı sağ milliyetçi partiye görüşleri ve uyguladıkları politikalar ile ilham vermektedir. Fransa’nın bir diğer aşırı sağ partisi ise 1999 yılında “Ulusal Cephe”den ayrılarak kurulan “Ulusal Cumhuriyet Hareketi” (*Mouvement National Républicain*) dir. Parti söylemleri “Ulusal Cephe” ile hemen hemen aynı, ancak oy oranları daha düşük olan “Ulusal Cumhuriyet Hareketi”nin söylemlerinin ana temasını da yine göç karşıtlığı, çokkültürlülük karşıtlığı ve İslam karşıtlığı oluşturmaktadır (Noi, 2007: 100).

yoğun bir şekilde parti söylemlerinde kullanılmaktadır. AIDS, uyuşturucu trafiği, artan suçlar, kurallara uymama “Ulusal Cephe” tarafından göçün doğrudan sonucu olarak sunulmaktadır. “Ulusal Cephe”, Kuzey Afrikalıları kirli, hijyenden uzak, suç işlemeye eğilimli ve Müslüman olmalarından ötürü Hıristiyan değerlere şiddetle karşı duran kişiler olarak göstermektedir. Le Pen, özellikle İslami tehdidin altını çizerek; dil, ırk ve gelenek olarak Kuzey Afrika nüfusunun Fransız olmadığını vurgulamaktadır (2007: 96, 97). Mayıs 2002’deki Fransa başkanlık seçimlerinde Le Pen’in, daha önce Fransa aşırı sağının kaydetmediği en yüksek oy oranını almayı başarması, Fransa’da yükselen milliyetçiliğin²¹⁷ ve ırkçılığın bir göstergesidir.

İngiltere’de²¹⁸, Milli Cephe ve İngiliz Hareketi kaynaklı ırkçı şiddet 1970’lerden bu yana artmıştır. Eylül 1993’te Londra’nın Doğu Yakasında Millward bölgesinde, İngiliz “Ulusal Partisi”nden belediye meclisi üyesi seçilen Derek Beackon, “Kendimi ırkçı olarak tarif etmekten büyük mutluluk duyuyorum. Ben sadece kendi insanlarım arasında yaşamak istiyorum” demiştir (Aktaran, Rattansi, 1997: 71). Almanya’nın aşırı sağ partisi “Cumhuriyetçi Parti”nin lideri Franz Schönhuber ise Almanya’nın Almanlarla sınırlı kalmasını savunmaktadır. Bu bağlamda Schönhuber, Alman davranış standartlarına uyum gösteremediğini iddia ettiği Almanya’da yaşayan Türk nüfusun yurtlarına geri gönderilmesi gerektiği görüşündedir (Noi, 2007: 94).

Alman ve Fransız aşırı sağ partileri gibi, Avusturya’nın aşırı sağ partisi “Özgürlük Partisi” (*Freedom Party*) de, parti ve seçim kampanyalarında göç karşıtı sloganlar kullanmıştır. 2001 yılına kadar liderliğini Jörg Haider’in sürdürdüğü

²¹⁷ Milliyetçiliğin giderek yükseldiği Fransa’da, Cumhurbaşkanı Sarkozy tarafından başlatılan ve bir süredir devam eden “milli kimlik tartışması” 2010 yılının Şubat ayında yapılan bakanlar toplantısında ele alınmıştır. Toplantı kararlarına göre; Fransız milli marşı ve bayrağı okullara dönecek, okullarda vatandaşlık eğitimine ağırlık verilecek, göçmenlerin ülkeye girişlerinde Fransızca dil eğitimine dair koşullar ağırlaştırılacak ve göçmenlere kadın-erkek eşitliğinin Fransa’nın önemli değerlerinden olduğu anlatılacak. Toplantıda Aileden Sorumlu Devlet Bakanı Nadine Morano’nun, göçmen kabul beyanamesine “çarşaf giyilmeyeceği” yönünde bir madde eklenmesi doğrultusundaki önerisi kabul görmüştür (EurActiv, 10.02.2010).

²¹⁸ 2008 yılında BBC için yapılan bir kamuoyu yoklaması, İngilizlerin ırk ve etnik kökene dayanan gerekçelerle şiddet olayları yaşanmasından endişe duyduğunu ortaya koymuştur. Ankete katılanların yüzde 60’ı, İngiltere’de çok fazla göçmen olduğunu ve yabancıların ülkeden ayrılmaya teşvik edilmesi gerektiğine inandıklarını söylemiştir. Katılımcılara “Yaşadığımız yörenin göç yüzünden artık İngiltere’ye benzemediğini düşünüyor musunuz?” diye sorulduğunda, dörtte biri “evet” yanıtı vermiştir. Yüzde 60’lık bir kesim de göçün İngiltere’nin bazı yörelerini yabancı bir ülke çehresine büründürdüğünü söylemiştir (EurActiv, 18.04.2008).

“Özgürlük Partisi”, 1999 yılındaki genel seçimlerde oyların %27,7’sini alarak, 1 Şubat 2000’de “Muhafazakâr Halkın Partisi” (*Conservative People’s Party*) ile bir koalisyon hükümeti kurmuştur. İlk kez yabancı düşmanı bir partinin koalisyon hükümetinin bir parçası olması, dış dünya tarafından kaygı ile karşılanmıştır. Avrupa Birliği’ne üye devletlerden bazıları, Avusturya ile bakanlık düzeyindeki ilişkilerini dondurarak; İsrail ve ABD ise elçilerini Avusturya’dan çekerek, Avusturya’da cereyan eden bu gelişme karşısında tepkilerini göstermişlerdir (Noi, 2007: 101).

1980’li yılların ortalarında yayınlanan “Avrupa Parlamentosu Avrupa’da Faşizm ve Irkçılığı Araştırma Komisyonu” raporuna göre, göçmen toplulukları günlük yaşamda sürekli ayrımcılığa ve düşmanlığa maruz kalmaktadır, çoğu durumda ise ölümle sonuçlanabilen ırkçı saldırılara uğramaktadırlar. 1990’lı yıllara gelindiğinde, bu tarz ırkçı saldırılar o kadar olağan hale gelmiştir ki, nadiren gazete manşetlerine yansımaya başlamıştır (Castles ve Miller, 2008: 350, 351). Avrupa Birliği Temel Haklar Ajansı (*European Union Agency for Fundamental Rights*)’nın 2008 yılında, 27 Avrupa Birliği üyesi ülkede yaptığı “AB Azınlıkları ve Ayrımcılık” araştırmasında ırkçılık, ayrımcılık, kökleşmiş dezavantajlar, ırkçı şiddet ve saldırıların Avrupa’daki birçok kişi için hayatın bir gerçeği olmaya devam ettiği kaydedilmiştir. Araştırmaya göre, ırkçı şiddet ve saldırıları yakından takip eden 11 AB ülkesinin çoğunda 2006-2007 döneminde ırkçı saldırılar artarken; anti-semitizm İngiltere, Fransa ve İsveç’te artmıştır. Ayrıca Fransa ve Almanya’da aşırı sağcı grupların işlediği suçlarda da artış görülmektedir. Araştırmanın raporunda Romanların²¹⁹ Avrupa’da konut, eğitim ve sağlık hizmetlerine erişim konularında en fazla ayrımcılığa uğrayan grup olduğu belirtilmiştir (EU-MIDIS, 2009).

²¹⁹ Romanların toplum içindeki konumunun iyileştirilmesi AB’nin çeşitli kurumlarında ele alınmaktadır. Avrupa Parlamentosu 2008 yılının başlarında Romanların politika ve ekonomik hayattaki etkinliğinin artırılmasına yönelik bir strateji benimsemiştir. 2008 yılının ilkbahar aylarındaysa AB Komisyonu, Romanlara karşı her türlü ayrımcılık ve baskıya karşı atılan adımların yanında olduğu mesajını vermiştir. 2008 yılı yazı sonunda ise Brüksel’de 400’ü aşkın siyaset, kültür ve sivil toplum temsilcisinin katıldığı bir Roman toplumuyla diyalog Zirvesi düzenlenmiştir. Ancak resmi kurumlarca atılan bu adımların uygulamada da netice vermesi gerekmekte, çünkü Avrupa’da çoğu Roman hala etnik kökeni yüzünden aşağılanmaktadır (EurActiv, 08.12.2008).

Romanlara yönelik ayrımcı ve dışlayıcı uygulamaların son örneği 2010 yılının Ağustos ayı içerisinde Fransa’da yaşanmıştır. Fransa, ayrımcılık ile ırkçılık arasındaki tehlikeli zeminde siyaset yapmayı sürdürmektedir. Fransız hükümeti, Fransa’da yaşayan, ancak ülkede oturma izni bulunmayan Romanların ülkelerine iade edilmesine karar vermiştir. Bu kararı takiben, ülke çapına yayılmış 51 Roman kampı Temmuz ayı içinde dağıtılmıştır. Geri kalan 250 kadar kamp da Ekim ayına kadar

AB’de kamuoyu araştırmalarını yürüten Eurobarometre’nin yabancı düşmanlığı (*xenophobia*) ve ırkçılığa ilişkin gerçekleştirdiği anket sonuçları, Avrupa’da “tekileştirme”nin varlığına ve boyutlarına ilişkin bir gösterge olarak kabul edilebilir.

Eurobarometre’nin 2000 yılında gerçekleştirdiği “*Avrupa Birliği’nde Azınlık Gruplarına Karşı Tutumlar (Attitudes Towards Minority Groups in the European Union)*” araştırmasına göre, Avrupalıların²²⁰ sadece % 31’i azınlıklara karşı ayrımcılığın yasadışı ilan edilmesi ve yasaklanması gerektiğini; % 37’si ise sosyal hayatın her alanında fırsat eşitliğinin geliştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Avrupa Birliği vatandaşlarının % 21’i azınlık gruplarının ülkenin siyasal hayatına katılımının teşvik edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Danimarka’da bu oran % 40, İşve’te % 39 ile AB ortalamasının üzerinde iken; bu oran İtalya’da % 15, Yunanistan’da % 13 ve Portekiz’de % 11’e kadar gerilemektedir (Eurobarometer, 2000: 25-28).

Eurobarometre’nin 2009 yılında Mayıs ve Temmuz ayları arasında ye ve aday ülkelerde yaptığı “*AB’de Ayrımcılık Anketi (Discrimination in the EU)*”ne göre Avrupalıların²²¹ % 61’i ve Türklerin % 48’i ülkelerinde etnik ayrımcılığın yaygın olduğunu düşünmektedir. Araştırmaya göre, “*yaygın etnik ayrımcılığın*” en yüksek çıktığı ülkeler % 80’le Hollanda, % 79’la Fransa ve Macaristan, % 78’le İşve, % 77’yle Danimarka ve Malta, % 72’yle Finlandiya, % 71’le Yunanistan, İtalya ve Belçika, % 70’le Kıbrıs Rum kesimi, % 66’yla İşpanya ve % 63’le Avusturya şeklinde sıralanmıştır (Eurobarometer, 2009: 61). Araştırmaya göre ülkelerinde *dini ayrımcılığın* yaygın olduğunu düşünenler Türkiye’de % 42’yle, % 39 olan AB ortalamasının üzerine çıkarken bu oran Hollanda’da % 59, Fransa’da % 58, Danimarka’da % 55 ve Belçika’da % 54’ bulmaktadır (Special Eurobarometer 317,

dağıtılması planlanmaktadır. Cumhurbaşkanı Sarkozy, bu inisiyatifin nedeni olarak Roman kamplarının kaçakçılık ve fahişelik kaynağı olmasını ve kamplarda yaşayan çocukların da dilenci olarak kullanılmasını ne sürmüştür. Ağustos ayı sonuna kadar 700 kadar Romanın uçaklara bindirilip sınırđı edilmesi beklenmektedir. Dnenlerin geri gelmesini engellemek için Fransız yetkililer ayrılan kişilerin biyometrik bilgilerini alıp muhafaza etmeyi planlamaktadır. AB yasalarına göre Romanların Fransa’ya seyahat etme özgürlükleri bulunmakta, lakin üç aydan fazla kalabilmeleri için mali durumlarının yeterli olduğunu kanıtlamaları gerekmektedir (EurActiv, 30.07.2010; 21.08.2010).

²²⁰ 2000 yılında gerçekleştirilen bu araştırma, Avrupa Birliği’ne ye 15 ülkeyi kapsamaktadır.

²²¹ 2009 yılında gerçekleştirilen bu araştırma, Avrupa Birliği yesi 27 ülke ve aday konumunda bulunan 3 ülkeyi (Türkiye, Hırvatistan ve Makedonya) kapsamaktadır.

2009: 100). Ankete katılan Avrupalıların % 56'sı ve Türklerin % 46'sı, ülkelerinde dini ayrımcılığın 5 yıl öncesine göre arttığı yönünde görüş belirtmiştir (Eurobarometer, 2009: 104).

Devletlerin izlediği ayrımcı, “ötekileştirici” politikalar, Batı’da göçmenlere yönelik ırkçı politikaların ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Günümüzde ise, bir ülkede yaşayanların tek bir ortak kültüre sahip olacağı düşüncesinde ifadesini bulan modern döneme özgü tek-kültürcü anlayış, terk edilmeye çalışılmaktadır. Bu gelişme doğrultusunda bugün, göçmenlerle vatandaşlar arasındaki ayrımın yumuşatıldığı ve çokkültürlü bir hoşgörü ortamının yaratılmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir (Özyurt, 2005: 148). Ancak önemle belirtmek gerekir ki, kültürel farklılıklara yönelik her türlü abartılı vurgu “*ayrımcılığın meşrulaştırılmasına*” zemin hazırlamaktadır.

E. Çokkültürlülük

Renault ve Mesure’ye göre insan toplumları üç farklı rejim ile karşı karşıya kalmışlardır: –Antik toplumlardaki Barbar, sömürge toplumlarındaki otokton halklarda olduğu gibi– ilişkide yukarıdan bakmanın hâkim olduğu ve Ötekinin kendi’nden aşağı kabul edildiği *eski rejim*; eşitliğin öncelikle benzerlik üzerinden yorumlandığı ve vatandaşların ortak insanlıklarıyla eşit olduğu *modern rejim*; kişilerin farklılıkları üzerinden değil, farklılıklarıyla eşit olarak tanınmayı arzu ettikleri ve eşitliğin artık kültürlerin denkliği olarak anlaşıldığı *günümüz rejimi* (Aktaran, Doytcheva, 2009: 22).

Bugün çoğu ülke kültürel bakımdan çeşitlilik gösterir. Son tahminlere göre dünyadaki 184 bağımsız devlet, bünyesinde 600 yaşayan dil grubu ve 5000 etnik grup barındırmaktadır (Kymlicka, 1998: 25). Çok az ülkenin homojen bir yapıda olduğu, yani yurttaşlarının aynı dili konuştukları ve aynı etnik – ulusal gruba ait oldukları söylenebilir. Bu çeşitlilik devletler için önemli bir dizi sorunu beraberinde getirmektedir; dil hakları, bölgesel özerklik, siyasal temsil, müfredat değişikliği, toprak iddiaları, göç ve vatandaşlığa kabul politikaları, resmi tatiller, vb. Modern toplumlar, kimliklerin tanınmasını ve kültürel farklılıklarına saygı gösterilmesini talep eden azınlık gruplarını giderek artan bir oranda karşılarında bulmaktadırlar.

Kymlicka bu durumu, “çokkültürcülüğün meydan okuyuşu” olarak dile getirmektedir (1998: 37).

Günümüzde gelişmiş ülkelerin çoğu, küresel göç çağının etkisiyle, bir kuşak öncesine göre daha fazla kültürel çeşitlilik barındırmaktadır. *Kültürel çeşitlilik*, yani farklı kültürlerin kendisini ifade etmesi/edebilmesi imkânı, doğrultusunda geliştirilen çokkültürlülük²²² kavramını açıklamadan önce, tartışılması gereken konu kültürel çeşitliliğin kaynağı olmalıdır. Bir devletin sınırları içerisinde farklı kültürleri bir araya getiren etkenler neler olabilir?

Bu noktada, Kymlicka’ya atıfta bulunarak, kültürel çeşitliliğin gösterdiği iki farklı durum ele alınabilir (Kymlicka, 1998: 38). Birinci durumda, kültürel çeşitlilik, daha önce kendi kendisini yöneten ve belirli bir toprak parçası üzerinde yoğunlaşmış kültürlerin geniş bir devlet çatısı altına sokulmasından doğmaktadır. Bünyeye katılan bu yeni kültürler, kendilerini çoğunluk kültürü yanında ayrı toplumlar olarak korumak isterler ve ayrı toplumlar olarak varlıklarını sürdürmelerini sağlamak üzere çeşitli özerklik biçimleri talep ederler. Burada çatısı altında toplanılan devlet, bir ulusal devlet değil; birden çok ulusu bünyesinde barındıran çokuluslu bir devlettir. Farklı ulusların tek bir devlet çatısı altında toplanması, bir kültürel grubun topraklarının başkası tarafından istila ya da işgal edilmesi durumunda ya da bir emperyalist güçten ötekine göçmek durumunda olduğu gibi, *irade dışı* olabilir. Ancak çokuluslu bir devletin oluşumu, farklı kültürlerin karşılıklı yararlarını gözeterek bir federasyon oluşturmak üzere anlaşmaları durumunda olduğu gibi, *gönüllü* olarak da gerçekleşebilir. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri çatısı altında toplanan grupların hepsi, istila ya da sömürgeleştirme yolu ile, irade dışı bir şekilde bu çatı altına sokulmuştur; ancak bu gruplar ilhak edilirken, çoğu özel bir politik statü edinmiştir (1998: 39).

²²² “Çokkültürlü” ve “çokkültürlülük” kavramları çok uzun bir geçmişe sahip değildir. Sifat olarak ilk kez 1941 yılında İngilizce’de eski milliyetçiliklerin bir anlam ifade etmediği, “önyargısız ve bağımsız bireylerden oluşan kozmopolit bir toplumu” nitelerek için kullanılmıştır. İsim olarak da 1970’li yılların başlarında Avustralya ve Kanada’da bu toplumların bir özelliği olan kültürel çeşitliliği teşvik eden devlet politikaları için kullanılmıştır. 1970-1980 arasında başlığında “çokkültürlülük” geçen tüm kitaplar ya Kanada ya da Avustralya’da basılmıştır. Terim ancak 1989 yılında İngilizce Oxford Sözlük’e girmiştir. 1990’lı yıllardan itibaren ise gerek kamuoyundaki tartışmalarda, gerek siyasal hayatta, gerekse de bilimsel araştırmalarda kullanımı giderek artmaktadır (Doitcheva, 2009: 17).

İkinci durumda ise, kültürel çeşitlilik bireysel ve aile olarak göçten doğar. Bu göçmenler çoğunlukla gevşek birlikler oluştururlar ve genel olarak çoğunluk ile bütünleşmek ve bu toplumun tam üyeleri olarak kabul edilmek isterler. Bu göçmenlerin kimliklerinin tanınması taleplerinin sonucunda istedikleri, özerk bir unsur olmak değil, kültürel farklılıklara daha fazla saygılı hale getirmek üzere büyük toplumun yasalarını ve kurumlarını değiştirmektir.

Bir ülke başka kültürlerden çok sayıda kişi ve aileyi göçmen olarak alır ve onların etnik özelliklerinin bir kısmını korumalarına izin verirse, o ülke kültürel çoğulculuk sergileyecektir. Bu olgu, kişi başına en yüksek göç alma oranına sahip üç ülkede; Avustralya, Kanada ve ABD’de²²³ çok büyük önem taşımaktadır. 1960’lar öncesinde, bu ülkelere gelen göçmenlerden kendi özgün geçmişlerini terk etmeleri ve tamamen mevcut kültürel normları özümsemeleri beklenmekteydi. Asimile edilemez olarak görülen bazı grupların ise bu ülkelere girişi engellenmiştir. Çinlilerin Kanada ve ABD’ye göç etmelerine getirilen kısıtlamalar, Avustralya göç politikasındaki “yalnızca beyazlar” ilkesi bu engellere örnek olarak verilebilir. Bu dönemlerde asimilasyon politikası, siyasal istikrarın temeli olarak görülmüş ve öteki kültürlerin inkârı yoluyla daha da rasyonelleştirilmiştir.²²⁴ 1970’lerin başında, göçmen grupların baskısıyla, bu üç ülke asimilasyon modelini terk ederek, göçmenlerin etnik

²²³ 1920 ile 1935 arasında *Chicago Okulu* olarak adlandırılan akımın ve etnilerarası ilişki sosyolojisi geleneğinin kurucusu olan sosyologlar, Amerikan demokrasisinin, şu iki olgu arasındaki çelişkiyi çözmeye imkânı tanıdığını düşünüyorlardı: İnsanların kendi kökenlerindeki tarihsel ortaklaşmalara sadık kalma özgürlüğü ile yeni uluslarına tam anlamıyla katılma olanağı arasındaki çelişki. Göçle çeşitlenen toplulukların, nasıl olup da bir ve birleşmiş bir toplum oluşturduklarını (asimilasyon süreci) sorgulamakla, Amerikan toplumunun kendine sormuş olduğu soruları da ele almış oldular. Böylece, asimilasyon paradigmasının içinde kalarak bu süreçlerin ritimlerini, boyutlarını ve anlamını çözümlenmeyi hedef aldılar. Chicago Okulu sosyologları, çalışmalarlarıyla hem kent sosyolojisinin hem de etnilerarası ilişki sosyolojisinin temellerini atmış oldular. Araştırmaları, kentlerdeki etnik ve ırksal toplulukları konu alıyor ve kent uzamına bakarak Amerikan toplumundaki göç dalgalarının giderek birbirine eklemlenişinin anlaşılabilceği, bu uzamdaki ilişkilerin “insanlar arasındaki ilişkilerin koşulu ve simgesi olduğu” gibi düşüncelere dayanıyordu (Schnapper, 2005: 201-205).

²²⁴ Amerika, “beyaz adam”ın kıtaya ayak bastığı 1492’den beri, birçok ırktan, milliyetten ve dinden insanın göç ettiği kara parçası olmuştur. Bu kültürel çeşitlilik içeren yapı içerisinde, farklı etnik, ulusal, dini ve ırki kökenden gelen insanların eski inanç ve geleneklerinden kurtularak, dayanışmacı bir ulus ve çalışan bir pazar içinde kaynaşarak Amerikanlaştıkları, yani hâkim WASP (White, Anglosakson, Protestan: Beyaz, Anglosakson, Protestan) kültürüne asimile oldukları ideali, 20 yüzyılın başında (1908 yılında Amerika’da sahnelenen “Eritme Potası” adlı oyunda) “*eritme potası (melting pot)*” metaforu ile dile getirilmiştir. Metafor sadece dönemin siyasal düşüncesi üzerinde etkili olmamış, Amerikan tarih yazımını da kökten değiştirerek, Amerika’nın, Avrupa’dan gelen çok çeşitli ırkın içinde eridikleri bir eritme potası olarak tasvir edilmesine neden olmuş, bunun yanı sıra Amerikanlaştırma siyasetinin temel unsurlarından biri ve popüler teması haline gelmiştir (İrem, 2005: 200-207).

geçmişlerinden gelen çeşitli özelliklerini korumalarına izin veren daha hoşgörülü ve çoğulcu bir politika benimsemiştir²²⁵ (Kymlicka 1998: 42, 43).

Horace Kallen, asimilasyonculuk karşıtı tutumu açıkça benimseyen ilk araştırmacıdır. 1924 yılında kaleme aldığı makalesinde Kallen, Amerika'nın bir ulus değil, farklı ulusları bir araya getiren siyasal bir Devlet olduğunu belirtmiştir. Avrupa'daki ulus devletlerin sürdürdüğü asimilasyon siyaseti, hem demokrasi değerlerine hem de onun kurumlarının zihniyetine ters düşmektedir. Kallen'a göre, hakiki Amerikancılığa hayat veren şey kültürel çoğulculuktur. Kültürel çoğulculuk, demokrasinin siyasal ve ahlaki birliğiyle çelişmediği gibi, onun ayrıcalıklı ve tümüyle demokratik bir biçimdir; geleneksel olarak dayatılan kültürel birlikten çok daha özgür ve otantiktir (Kallen, 1924: 128-155).

Unesco'nun ırkçılıkla mücadele eski danışmanı, Güney Afrika kökenli sosyolog John Rex'e ait olan kültürel çeşitliliğin yaşatılma yöntemleri çerçevesinde mümkün olan dört olasılık, Semra Somersan tarafından tablolştırılmıştır. Somersan'a göre bu sınıflandırma, çokkültürlülük yazınına Rex'in en önemli ve aynı zamanda en tartışmalı katkısıdır (Somersan, 2004: 101).

Tablo 3: John Rex'e göre kültürel çeşitliliğin yaşatılma yöntemleri

Kamusal Alan	Özel Alan	Sonuç
1. Tek sistem uyg. (üniterlik)	Çoğul sistem uyg. (çeşitlilik)	Çokkültürlülük
2. Tek sistem uyg. (üniterlik)	Tek sistem uyg. (üniterlik)	Asimilasyon
3. Çoğul sistem uyg. (çeşitlilik)	Çoğul sistem uyg. (çeşitlilik)	İrk ayrımı
4. Çoğul sistem uyg. (çeşitlilik)	Tek sistem uyg. (üniterlik)	'64 öncesi g.ABD

Kaynak: (Somersan, 2004: 101)

²²⁵ 1970'lerden itibaren, ABD'de, ülkeye yerleşen göçmenlerin hâkim WASP (White, Anglosakson, Protestan: Beyaz, Anglosakson, Protestan) kültürüne asimilasyonunu öngören ve "eritme potası (melting pot)" metaforu ile tanımlanan asimilasyoncu göçmen politikaları terk edilerek, tüm etnik bileşenlerin kendi kimliklerinden vazgeçmeksizin, 'gönüllü olarak' ulusal bütünlük içine dahil olmaları beklentisini ima eden "salata çanağı (salad bowl)" metaforu benimsenmiştir (Özbudun, 2006a: 102).

Birinci yöntemde; kamusal alanda tek yasal, politik standart olmasına rağmen özel alanda (cemaat hayatında) çeşitlilik özendirilmektedir. *İkinci yöntemde;* kamusal alandaki üniterliğe, özel alandaki üniterlik eşlik etmektedir. Bu konumda, devlet, zorla ve teşvikle herkesin benzer bir biçimde yaşamasını yeğlemektedir. Rex, bu durum için azınlıklara asimilasyon²²⁶ politikası uygulayan Fransa örneğini vermektedir. *Üçüncü yöntemde;* hem kamusal hem özel alanda çeşitliliğin hâkim olduğu durumu göstermektedir. Sistemin görünüşteki esnekliği yanıltıcıdır; çokkültürlülük ile benzer bir sonuca ulaşılmaz. Siyahlara bir çeşit, beyazlara farklı bir çeşit hukukun uygulanması; Kızılderililere bazı haklar, İspanyollara daha farklı hakların tanınması; Müslümanların Hıristiyanlardan farklı uygulamalara maruz kalması gibi ırkçı-ayrılıkçı bir sistemi ifade etmektedir. *Dördüncü yöntem ise;* kamusal alanda çeşitlilik öngörmesine rağmen, özel alanda kültürel bütünlüğün tercih edilmesi olasılığının sonuçlarını göstermektedir. Rex'e göre, bunun en iyi örneği, ABD'de 1964'te Sivil Haklar, 1965'te Seçme/Seçilme Hakkı Yasaları geçmeden önce, ırk ayrımı döneminde yaşananlardır. Bu dönemde siyahların seçme/seçilme hakları yoktu, beyazlarla aynı lokantada yiyemez, otobüse aynı kapıdan girip aynı kısımda oturamaz ve çocuklarını beyazlarla aynı okula gönderemezlerdi. Yani beyazlar kamusal alanda siyahlardan ayrı ve ayrıcalıklı haklara sahiptilerdi; ama devlet, siyahların özel hayatının egemen grubunkinden farklı olmasını istemekteydi²²⁷ (Somersan, 2004: 102).

²²⁶ *Asimilasyon Süreci* teorisini geliştiren Milton Gordon, asimilasyonun yedi evresini oluşturan yedi asimilasyon tipi önermektedir. Birinci evre, "*kültürel asimilasyon*", azınlık grubunun evsahibi topluma ait kültür modellerini benimsediği evredir. İkinci evre, "*yapısal asimilasyon*", azınlık grubu üyelerinin evsahibi toplumun birincil gruplarına, yani takımlara, kulüplere ya da derneklere girişini betimler. Üçüncü evre, "*birleşme*" sırasında azınlıklar kendi köken gruplarının dışından eş seçerler. "*Özdeşleşme*"ye yönelik dördüncü evrede, azınlıklar evsahibi toplumla özdeşleşirler. Beşinci evre, azınlık grubunun, artık hiçbir düşmanlıkla karşı karşıya kalmadığı durumu ifade eder. Altıncı evrede, azınlık grup artık ayrımcılığa da maruz kalmaz. Nihayet yedinci ve son evrede, "*medenî*" asimilasyonu yaşar; azınlık grubu ile toplumun bütünü arasında hiçbir siyasal çatışma yaşanmaz. Gordon, bu çözümlerden yola çıkarak üç sonuca ulaşır; 1) En başta kültürel asimilasyon gelir; 2) yapısal asimilasyon bunu izlemeyebilir, o zaman kültürel asimilasyon sonsuza dek sürer; 3) eğer yapısal asimilasyon yaşanmışsa, ardından diğer bütün evreleri sürükler (Gordon, 1964: 65-90). Schnapper'e göre, "her ne kadar Gordon'un çözümleri bazı alanlarda sınırlı kalsa da, asimilasyon süreçlerinin çeşitli boyutlar ve biçimler aldığı göstermesiyle alana büyük katkıda bulunmuştur: Asimilasyonu, çizgisel ve sürekli bir süreç olarak gören basmakalıp paradigmayı tartışma konusu yapar..." (Schnapper, 2005: 300, 301).

²²⁷ Gunnar Myrdal, Amerika'da ifşa edilen değerler ve siyahların gördüğü muamele arasındaki çelişkiyi "Amerikan ikilemi" şeklinde tanımlamıştır (Aktaran, Doytcheva, 2009: 33).

Bu tablodaki kritik okuma ve dikkat çekici uyarı, fırsat eşitliği tanıyan çokkültürlülük ideali (birinci yöntem) ile tecritçi, ayrımcı, ırkçı sistemleri (üçüncü yöntem) birbirine karıştırmamak gerekliliğidir. Somersan'a göre; "çokkültürlülük doğrultusunda, tüm kamusal alanlarda (hukuk/siyaset/ekonomi) aynı kurallar, yasalar ve uygulamaların olmasıyla birlikte, özel alanda çok çeşitli anlayışlar ve gelenekler hâkim olabilir. Kamusal alandaki farklı hukuk ve uygulamalar, çokkültürlülükten uzaklaşıp, sömürgecilik döneminin çoğulcu toplumuna dönmek anlamına" gelmektedir (Somersan, 2004: 103, 104).

1. Kimlik Sorununda Alternatif Bir Çözüm Önerisi Mi?

Kamuoyunda, "çokkültürlülük" kavramının içeriği ve algılanışına ilişkin farklılıklar bulunmaktadır. Muhalifleri çokkültürlülüğün azınlıkları gettolaşmaya mahkûm ettiğini ve toplumun ana akışıyla bütünleşmesini engellediğini, kültürel sınırların fetişleştirilmesine yol açtığını, sınırlılıkları ve karşılıklı ayrılıklarını aşırı vurgulayarak kültürleri ayrı kendilikler olarak şeyleştirme riskini taşıdığını ve sosyal uyumu bozduğunu dile getirirlerken; taraftarlarının (savunucularının) yanıtı ise bu bütünleşme kaygısının kültür emperyalizminin bir ifadesi olduğu doğrultusundadır. Çokkültürlülüğün taraftarları, özellikle aydınlanma döneminden beri batı toplumuna çöken tekilcilik ve monist düşüncelere bir tepki olarak gördükleri bu siyaseti, ötekileştirilen ulusların kendi öz kimlikleri ile modern dünyada yer almalarını sağlayan bir politika olarak değerli bulmaktadırlar. Onlara göre çokkültürlülük, aynı siyasal örgütlenme içinde farklı kültürel ufuklara sahip nüfus topluluklarının barışçı bir şekilde bir arada var olabilmelerini sağlayacak ilahtır.

Kavramın içeriği farklı kültürel anlayışlara sahip ülkelere göre de farklılaşabilmektedir. Örneğin, Kanada'da kavram, esas olarak göçmenlerin önyargı ya da ayrımcılık korkusu duymaksızın etnik kimliklerini ifade etme hakkını, Avrupa'da ise ulusal cemaatler arasında güçlerin paylaşımını dile getirirken; ABD'de marjinalleşmiş sosyal grupların taleplerini karşılamak için kullanılmaktadır.

Bu noktada farklılığın kabulü hatta yer yer kutsanmasına varan bir çizgide seyreden çokkültürcülüğün, *postmodern* söylem tarafından da desteklendiğini belirtmek yerinde olacaktır. Postmodern çokkültürcülere göre, çokkültürlü bir

toplumda bütün kurumların farklılıkları temsil etmesi gerekir. Postmodern düşünce, otoriteler yerine bireysel dışavurumculuğa önem verir ve tehditkâr olmaması koşuluyla bütün farklı kültürlerden gruplara karşı hoşgörülüdür.

Çokkültürcülük, kültürel görelilikten doğan ve bütün kültürlerin eşit değerde olduğunu öne süren düşünceye sırtını dayadıkça yaygınlaşmış, geniş kesimlerin övgüsünü kazanmış ve özellikle de ırkçılık karşıtı çevrelerin resmi ideolojisi haline gelmiştir. “Sadece basit anlamda bir çeşitlilik sorunundan ziyade, bir ortak değerler üfkunun *içinde* tanınma sorununu” da kapsamaktadır (Doytcheva, 2009: 41).

“Bazıları ‘çokkültürlü’ terimini, çeşitli nedenlerle egemen toplumdaki dışlanmış ya da kenara itilmiş etnik olmayan çok çeşitli sosyal grupları içine alacak şekilde oldukça geniş bir anlamda kullanır. Bu kullanım ABD’de özellikle yaygındır ve çokkültürlü bir gündemin yandaşları bu terimi sakatlar, geysler, lezbiyenler, kadınlar, ateistler (...) gibi grupların tarihsel dışlanışını tersine çevirme gayretlerini ifade etmek üzere kullanırlar.” (Kymlicka 1998: 48).

Taylor, demokratik ideallerle uyum içinde, eşit derecede saygın iki çeşit politikadan söz etmektedir. İlki, hakların ve yetkilerin eşitlenmesini içeren, bütün vatandaşların eşitliğini vurgulayan *evrenselci bir politikadır*. İkincisi ise, herkesin eşsiz kimliğinin tanınmasını sağlaması gereken *eşitlikçi tanıma politikası* ya da *farklılık politikası*. Evrenselci politikalar, farklılık politikasının bir aşaması veya “giriş kapısı”dır. Farklılık politikası, sadece farklılıkları dikkate almakla kalmamalı, farklılıkların eşit değerde ve eşit saygınlıkta olduğu gerçeğini de tanımalıdır (Taylor, 2005: 58).

Parekh’e göre çokkültürlülük; “çok çeşitli cemaatlerin kendi istediği hız ve şekilde gelişebilmesi ve kamusal alanda etkileşmesi için imkânlar, fırsatlar yaratıp bunların sürdürülmesini garanti altına alan, cemaatin kendine dönük yansımalarını da algılayabileceği, mutabakata dayalı yeni bir toplum”dur (Aktaran, Somersan, 2004: 119). Elde edilen kazanımlar arasında pozitif ayrımcılık, okul müfredat programlarının gözden geçirilmesi, anadilin öğretilmesi, (İslami başörtüsü, Sih türbanı gibi) giyim konusunda muafiyetler sayılabilmektedir (Doytcheva, 2009: 12).

Çokkültürlü toplumlarda yaşam biçimlerinin eşit haklarla birlikte yaşaması, “her yurttaşa bir kültürel miras dünyası içinde büyüme ve çocuklarını bu yüzden ayrıma uğramaksızın aynı dünya içinde büyütme fırsatını sağlamak anlamına gelmektedir.” (Habermas, 2005: 131). Bu nedenle günümüz çokkültürlülük idealleri Devleti göreve çağırmaktadır. Kamu otoriteleri açısından kültürel çeşitliliği teşvik etmek için, Jacob Levy’in önerdiği sınıflandırmada, şu tür farklı taleplerden yola çıkılabilir (Levy, 1997: 22-28):

- a) *Yardım İstekleri*: Talep sahibi, çoğunluk mensuplarının günlük çekmeden yapabildikleri şeyleri yapabilmek için yardım ister. Yetişkin göçmenlere anadillerinde verilen çeşitli hizmetler, çok dilli seçim pusulalarının hazırlanması gibi.
- b) *Sembolik Talepler*: Azınlık gruplarının, milletin kendisi için tasarladığı imaj içerisinde haysiyetli bir yere sahip olması istenir. Örneğin, Siyah Amerikan örgütlerinin Martin Luther King’i anmak için bir günlük milli bayram ilan edilmesine yönelik (başarıya ulaşmış) talepleri.
- c) *Muafiyet talepleri*: Açıkça tarafsız bir yasanın uygulanması halinde, ilgili alanda sakınca doğurabilecek kültürel veya dini grupların üyelerini korumaya yönelik, birey vasfı ile yararlanan “negatif özgürlüklere” ilişkin muafiyet talepleridir. Örneğin dinleri gereği türban takan Müslüman ya da Sihlerin, bazı kıyafet yönetmeliklerinden muaf tutulması gibi.
- d) *Özerklik Talepleri*: Siyasal kararların yapısını ilgilendiren taleplerdir. Örneğin, Hindistan’da Müslüman derneklerin, Müslümanların şahsi statüleri söz konusu olduğunda sadece Müslüman hukuku ile yargılanmasını talep etmeleri gibi.

Çok kültürlülük kapsamında söz konusu edilen hakları Kymlicka üç kategoride toplamaktadır (Kymlicka, 1998: 61-78):

- 1) *Çoketniklilik Hakları*: Azınlıklara ve etnik gruplara, kültürel dernek, vakıf, araştırma kurumları kurabilme, süreli yayın çıkarabilme, radyo-tv yayını yapabilme ve bu konularda devletin mali destek sağlaması gibi

haklarla okullarda kendi dillerinde ders saatleri oluşturulması, kültürel değerleri göz önüne alınarak dezavantaj yaratan yasa ve düzenlemelerden muaf tutma gibi uygulamalardır.

- 2) *Özel Temsil Hakları:* Temsil organlarında azınlık gruplarına kotalar ayrılması, merkezi kurullarda temsil garantisi verilmesidir.
- 3) *Özyönetim Hakları:* Ulusal azınlıklarla uzun bir süredir belli bir coğrafyada yoğun olarak yaşayan etno/kültürel gruplara belli alanlarda kamusal alan oluşturma ve bunu kontrol edebilme yetkisi verilmesidir. Bir yurt sahibi ve tarihsel-politik bir birim olma durumu bu hakların temel şartlarıdır. Genellikle toprak temeline dayalı özerklik, başta medeni hukuk alanında olmak üzere merkezi yasaları veto etme hakkı, bağımsız kültür, eğitim politikaları geliştirebilme ve kaynakları işletebilme gibi yetkiler özyönetim kapsamında talep edilmektedir.

Kuzey Amerika, Avustralya, Batı Avrupa ve dünyanın diğer bölgelerinde görülen genel uygulamalar; çok kültürlülüğün daha çok polietnik (çoketniklilik) haklara dayalı olarak herkesin kendi kültürünü rahatlıkla yaşayabilmesi amacıyla hayata geçirildiğini göstermektedir (Tok, 2003: 175).

Joppke'ye göre çokkültürcülük, etnik, ırksal, dinsel ve cinsiyet farklılıklarına dayalı grupların tanınması ve eşit haklara sahip olmasıdır (Joppke, 1996: 449). Joppke, çokkültürlülüğün ulus-devletin homojenleşmesinin bir ürünü olduğunu söyleyerek çevre ülkelerden merkez ülkelere göçlerin etnik ve ırksal çeşitlilik yaratıp çokkültürcülük taleplerine yol açtığını belirtmektedir (1996: 451-453). Joppke, asimilasyonun artık bir kaç nedenden dolayı istenen bir şey olmadığına işaret etmektedir. Bu nedenler arasında, göçlerin eski devirlerdeki gibi imparatorluklar ya da krallıklardan değil gelişmiş ulus-devletlerden olması ve dolayısıyla ulusal kimliklerin kuvvetli olması; eskiden olduğunun aksine taşımacılık ve iletişim teknolojisinin gelişmişliğinin göçleri tek yönlülükten çıkarması; günümüz liberal devletlerinin, bireylerin kişiliklerinde yaratacağı yıkım düşüncesini göz önüne alarak, artık kendi kültürlerini zorla kabul ettirmek istememesi gösterilebilir (1996: 453, 454).

Rex, Smith ve Habermas gibi düşünürler, azınlıktaki kültürlere yeni düzenlemelerle özgürlük ve ifade alanı tanıyarak, çeşitliliğin toplum içinde rahat nefes almasını sağlamaya çalışmaktadırlar. Bunun için cemaatlerin, özel alanda (din, dil, aile yapısı, vs) inançlarının gereğini yapmasını, kamusal alanda ise, tek hukuk ve tek politik sistemin egemenliğinde, herkesin eşit koşullarda adalet önünde yargılanmasını, siyaset yapabilmelerini ve ekonomiye katkıda bulunması gerektiğini savunmaktadırlar. Çokkültürcülük geliştiği ve kullanıma girdiği ülkelerde bir entegrasyon politikası olarak tahayyül edilmekte; azınlık grupların örneğin hem ‘hispanik’²²⁸, ‘Afrikalı’, ‘Çinli’, vb. hem de ‘Amerikalı’ olmasını, kendilerini böyle hissetmelerini hedeflemektedir.

Çelişkili bir şekilde, birçok çokkültürlü toplumda, “ ‘çeşitliliğin’ kutsanması ve sözde ‘kültürel’ kimliklerin siyasallaşması giderek daha çok ağırlık kazanıyor ve bu ağırlık, aslında kültürel heterojenliğin azalması oranında artıyor” (Sabbagh, 2010: 145). Milli türdeşleştirmenin sona ermediğini vurgulayan John Hall’a göre, “çeşitlilik hakkında yapılan konuşmaların çoğunun gerisinde, açıkçası bu dünyada etnik temizliğin büyük ölçüde gerçekleşmiş olduğu gerçeği yatıyor.” (Hall, 2008: 26). “Gerçekte hoş görülecek az şey olduktan sonra liberal hoşgörü kolay.” (2008: 26, 27). Ayrıca, kültürel içeriğinden sıyrılmış ve içi fazla doldurulmamış olduktan sonra, herkesin bir etnik kimliğe hakkı bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, Hollywood’un ve tüketimin müthiş türdeşleştirici baskıları da, hayat tarzı farklılıklarını azaltarak yeryüzündeki herhangi bir yeri eskisine göre çok daha birleşik hale getirebilmektedir.

Çokkültürlülük, arka planını farklı siyasal geleneklerin oluşturduğu farklı ülkelerde farklı görünümlere bürünmektedir. Bu nedenle de dünya ölçeğinde ‘standart’ çokkültürcü uygulamalardan söz edilmesi mümkün gözükmemektedir.

Örneğin, *Fransa*’da ulusal azınlıklar ya da yerel etnik grupların varlığı tanınmaz, resmi kurumlarda yurttaşlar arasında tikelci uygulamalara olanak verilmezken, tüm yurttaşlar, 1789 Bildirgesi’nde tanınan haklara eşit temelde sahip addedilmektedir. Güçlü bir vatandaşlık fikrine dayanan Fransız siyasal geleneğine göre, Fransız vatandaşı olmak demek serbest iradeyle Fransız ulusuna bağlanmak ve

²²⁸ ABD’de yaşayan İspanyol, Portekiz kökenliler ya da bu dilleri konuşanlara verilen genel ad

diğer vatandaşlarla aynı hak ve görevlere sahip olmak anlamına gelmiştir. Böylelikle Fransız geleneği yalnızca vatandaşları tanıyan ve bunun dışında azınlıklara kamusal alanda yaşama hakkı vermeyen bir yapıya bürünmüştür. Bu nedenle, göçmenlerin ve diğer azınlıkların Fransız kültürüne asimilasyonu öngörülmektedir. Ulusal azınlık ya da göçmenlerden de dil, kültür, hatta zihniyet alanında tümüyle '*Fransızlaşmaları*' ve '*iyi Fransızlar*' olmaları beklenmektedir. Bu anlayış doğrultusunda Fransa 1970'lere dek, mümkün olduğu ölçüde Latin ve Roma Katolik ülkelerden göç kabul etmeye özen göstermiştir. Ancak günümüzde Fransa'nın göçmenleri büyük ölçüde Arap-İslam ülke kökenlerinden oluşmaktadır. Bu durum asimilasyon politikalarının çöküşünü beraberinde getirmiş. Yeni göçmenler, kültürel farklılıkları ve ana vatanlarıyla ilişkilerini sürdürmede ısrarlı gözükmektedir (Özbudun, 2006a: 103, 104). Asimilasyonu kabullenmesi zor gözükken Arap-Müslüman göçmenlerin varlığı karşısında Fransa'da yabancı düşmanlığının kamuoyunda hızla yükselmesi de gerilime neden olmaktadır. 2005 yılında Fransa İçişleri Bakanı Dominique de Villepin Fransa'da cemaatçilik duygusunun giderek güçlendiğini belirterek, "ülkesinde ırkçılığın her türlüşününün maalesef varolduğunu" (Cumhuriyet, 2005) söylemiştir. Villepin, sadece Fransızlardan yabancılara karşı değil, ülkedeki yabancılardan Fransızlara yönelik ırkçı hareketin son 10 yılda arttığını dile getirmiştir.

Fransız entelijansiyasının büyük çoğunluğu çokkültürlülük politikalarına itibar etmemektedir. Bu itibar etmeyişin birbirini destekleyen iki sebebi bulunmaktadır: Birinci sebep, çokkültürlülüğün, adeta kabilecilikle, ırk unsurunun siyasal hayattaki ağırlığıyla, öğretim düzeyi ve bölgelerarası kopukluklarıyla nitelen bir modele (Amerikan modeline) sakıncalı yakınlığı; ikinci sebep ise, kişileri etnik kökenlerine göre sınıflandıran bütün kamu politikalarının fazlasıyla gayri meşru görülmesidir. Bu nedenle, Fransa'da çokkültürlülük genellikle, aşırı sağcı ideolojilere atfedilmekte ve bireysel kimlikleri belirleyecek anlayışlarla bir yakınlığı olduğu gerekçesi ile eleştirilmektedir (Sabbagh, 2010: 136).

Britanya'da ise toplumsal düzenlemeler ağırlıklı olarak yerel yönetimlerce yürütülmekte, aracı toplumsal formasyonlar, özellikle de etnik dinsel cemaatlerin temsilcileri, yerel düzlemde cemaat içi, cemaatler arası ve resmi kurumlarla

ilişkilerde etkin olmaktadır. Göçmenlerin ‘iyi İngilizler’ olmaları beklentisi yoktur, yasalara uymaları yeterli görülmektedir. Hâkim siyasal kültür, farklılıkları kabul ederken, adem-i merkezîyetçi, tikelci stratejiler izlenmektedir (Özbudun, 2006a: 103, 104).

Kymlicka’ya göre, azınlık haklarının insan hakları kategorisi altında toplanamayacağı giderek daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Geleneksel insan hakları kıstasları kültürel azınlıklarla ilgili belli bazı sorunları çözmekten acizdir. Çokkültürlülük açısından başa çıkılması gereken sorunlar şunlardır (Kymlicka, 1998: 30);

1. Ulusal parlamentonun, bürokrasi ve mahkemelerin dili ne olmalıdır?
2. Azınlıkların, kendi etnik kimlikleri doğrultusundaki eğitimi, devlet tarafından karşılanmalı mı?
3. Bir yörede çoğunluk yaratmak üzere yasama bölgeleri veya eyaletler oluşturulmalı mı?
4. Merkezi devletin bazı yetkileri, azınlıkların yönetimindeki yerel güçlere devredilmeli mi?
5. Siyasal konumlar ulusal ve etnik oranlara göre mi dağıtılmalı?
6. Yerli halkların yurtları, yerleşimcilerden, avcılardan, maden arayıcılarından korunmalı mı?
7. Çoğunlukla bütünleşmek üzere azınlıklara hiç görev düşüyor mu?
8. Vatandaş olmadan önce azınlıkların toplumla ne derece bütünleşmeleri gerekiyor?

Bu sorunlar, her devlet içindeki çoğunlukçu karar alma süreçlerine terk edilmiştir. Ancak, yerel özerklik, sınırların çizilmesi, dil hakları ve vatandaşlığa kabul politikası konularındaki anlaşmazlıklar bölgelerin çoğunu şiddetli çatışmaların kucağına itmiştir. Kymlicka’ya göre, “çokkültürlü bir devlette kapsayıcı bir adalet teorisi hem grup üyelikleri göz önüne alınmaksızın bireylere tanınmış evrensel hakları; hem de belli grup farkına dayalı hakları ya da azınlık kültürleri için ‘özel statüleri’ içerecektir.” (Kymlicka, 1998: 32).

Bernasconi, çokkültürlülüğün en önemli katkısının, azınlıklara sağlanacak haklar değil, egemen grupta yaratacağı değişiklikler, yani etnisite ve ırk söylemini tersine çevirmek olduğunu vurgulamaktadır (Bernasconi, 2007: 112). Ancak, “çokkültürlü uygulamaların, etnik / kültürel göçmen gruplarla ‘ev sahibi’ toplum arasındaki toplumsal/iktisadi eşitsizliklere bir deva olmadığı ve olmayacağını” vurgulayan Özbudun’a göre, “ ‘çokkültürcü söylem’, kültürel azınlıkların temel insan haklarına hatta yaşama haklarına karşı da bir güvence sağlıyorsa benzememektedir.” (Özbudun, 2006a: 107). Kuzey’in kapitalist ülkelerinin hemen hepsinde azınlık kültürel grupların mensuplarının kaynaklara erişim açısından en alt konumda bulunması, en azından kendi dillerinde eğitim görebilmelerinin, kendi inanç ve ibadetlerinin gereğini uygulayabilmelerinin, kendi geleneklerini yaşatmalarının azınlık grupları iktisadi ve siyasal açıdan marjinalleşmeden kurtarmaya yeterli olmadığını göstermektedir. Hatta, –ana dilini kullanma hakkını savunan bir göçmenin, emek piyasasında kendisini dezavantajlı konumda bulabileceği gibi– bazı kültürel normların korunması bir yandan azınlıkları dezavantajlı bir konuma getirirken, öte yandan da –özellikle kadınlar ve gençler için– bir sosyal kontrol biçimi olarak işleyebilmektedir. Hiç şüphesiz hâkim kültürün asimilasyonuna karşı kendi kültürel kimliğini korumak, her kültürel grubun hakkıdır. Ancak, bunların yanı sıra, topraklarındaki doğal ve toplumsal kaynakların kullanımında söz ve karar sahibi olmak, kendi toplumsallığını nasıl örgütleyeceğini özgür iradesiyle belirlemek de bu haklar gündeminde yer almalıdır.

Bir arada yaşayan insanlar, ancak birbirleri üzerinde kültürel / siyasal / toplumsal vb. tahakküm kurmaksızın ve sömürü biçimlerini tasfiye ederek özgürlükçü bir eşitliğe dayalı bir yaşamı kurabilirler. Farklılıkların tehdit değil, zenginlik kaynağı olarak görüleceği bir toplum için, sadece kültürel haklara ilişkin talepleri değil; iktisadi, siyasal ya da toplumsal alanda bütün ezilenlerin, sömürülenlerin ve dışlananların taleplerini de içeren bir toplumsal mücadele gerekmektedir. Çünkü John Rex’in de belirttiği gibi, etnik ya da ırksal çatışmalar, yalnızca kültür farklılıklarından ya da tarihsel çatışmalardan değil; esas olarak siyasal ve iktisadi düzendeki güç eşitsizlikleri sisteminden doğmaktadır.

Günümüzde toplumsal dinamiğin kaynağı, üretim ilişkilerinden doğan çatışmalar değil; ırka, cinsiyete, çevreci ya da nükleer karşıtı mücadelelere dayanan yeni toplumsal hareketlerdir. Bu doğrultuda etnik kimlik/kültürel haklar söylemi sınıfsal eşitsizlikler ve sınıf mücadelesi vurgusunun önüne geçmiştir. Ancak, herhangi bir ulusal ya da uluslararası toplum dâhilinde etnik kimliklerin tanınması, kültürel hakların verilmesi ya da çokkültürcü politikalarını benimsenmesi eşitsizlikleri ortadan kaldırmayacaktır. Aksine kültürel talepler ya da kimlik mücadeleleri var olan eşitsiz iktisadi ve siyasal güç ilişkileri bağlamında biçimlenmektedir ve bu eşitsiz güç ilişkilerinin sürdürülmesine neden olmaktadır. O halde, soyut yani sınıfsal içeriğinden yalıtılmış bir kültürel haklar / kimlikler uğraşı koca bir yanılsamadan öte bir şey değildir.

Belirtmek gerekir ki, benimsendiği takdirde çokkültürcü siyaset, zorunlu olarak bireylerin ve grupların etnisiteyi ve etnik kültürü seferber etmelerine yol açacaktır. Ayrıca, Philip Nanton'un da vurguladığı üzere, etnik ve ırksal grupların varlığının kamu siyasetleri ile kurumsallaştırılıp benimsenmesinin, özel aidiyetleri ve kimlikleri yerleştirmek, dondurmak ve pekiştirmek gibi zararlı etkileri de olabilecektir (Aktaran, Schnapper, 2005: 410). Taylor da çokkültürcülüğün, çeşitliliğin sürekli olarak üretilmesinden çok belli bir tarihsel dönemde üretilmiş kolektif kimliklerin dondurulması ile sabitleşme eğilimini de mutlaklaştırmakta olduğunu belirtmektedir (Taylor, 2005: 63). Nihayetinde, çokkültürlülük siyasetinin yapabileceği tek şey, etnik aidiyetleri beslemek ve dondurmak olabilir. Bu durumda da, grupların karşılaşabildiği, fakat hakiki toplumsal alışverişlerin kurulamadığı çoğul toplumlarda görülen bölünmeye ulaşılabilecektir.

2. Çokkültürlülük ve Toplumsal Bütünleş(eme)me Sorunu

Küreselleşme ve çokkültürcü politikalarla birlikte, tek-etnikliliğe, tek-dinliliğe ve tek-kültürlülüğe dayanan toplumsal birlik çözülmekte ve toplumsal bütünleşme sorunlu hale gelmektedir. Toplumsal birliğin kaybolma sürecinde, toplumsal bütünleşme yeni biçimler olarak varlığını devam ettirmektedir. Artık toplumsal bütünleşme, kültürel bütünleşmeden ayrı olarak düşünülmektedir. Totaliter (tek-kültürcü) bütünleşme politikaları, yerini zamanla azınlık haklarının ve kültürel

taleplerin karşılandığı, farklılıkçı ya da çokkültürlü bütünleşme politikalarına bırakmıştır. Modern döneme özgü farklılıkların nasıl bastırılacağı sorunu, günümüzde artık yerini farklılıklarla bir arada yaşama sorununa bırakmıştır.

Çokkültürcülük, asimilasyoncu modele alternatif olarak geliştirilen ve göçmenlerin kültürel taleplerine çözüm bulmak üzere formüle edilen bir entegrasyon modelidir. “Öncelik ve özellikle göçmenlere yönelik olduğu için de, toprak, siyasal özerklik, hatta siyasal temsil gibi sorunlara yönelik olmaksızın, bir ulus devlet sınırları içinde birden fazla etnik, dinsel, vb. grupların varlığının meşruiyetini kabul ile farklı kültür mensuplarının hâkim/çoğunluk kültürünün yanı sıra, kendi kültürleri çerçevesinde de sosyalizasyonunu öngörür.” (Özbudun, 2006a: 102; 2006c: 137). Başlangıçta ABD’de ilk ve orta dereceli okullarda uygulamaya konulan çokkültürcü eğitim politikaları, azınlık grupların, egemen dilin yanı sıra kendi dillerini öğrenip özgürce kullanabilmesini öngörürken; zamanla anadilde yayın yapma hakkı, ulusal, etnik, dinsel törenlerin gerçekleştirilebilmesi, ibadetlerini özgürce uygulayabilmeleri, kültürel geleneklerini sürdürebilmelerini de içerecek tarzda yorumlanmıştır.

Özbudun’a göre, öncelikle şu noktayı vurgulamak gerekir;

“Egemen ulusla yüzlerce yıldır aynı toprakları paylaşmalarına karşın, iktidar ve servet gibi kritik kaynaklara erişimi egemen ulusal siyaset tarafından sınırlandırılan ‘milliyet’ gruplarını (örneğin Baskıllar, Korsikalılar, İrlandalı Katolikler, Kürtler vb.) da kapsayacak tarzda yaygınlaştırılmış olsalar da, ‘çokkültürcü’ politikalar, esas olarak, doğaları gereği ‘bağımsızlık, özerklik, özyönetim, federatif yönetim’ gibi teritoryal ve siyasal talepleri öne sürmeleri olanaksız olan göçmenlere yönelik, bu anlamda siyasal imadan yoksun politikalarlardır.” (Özbudun, 2006a: 103; 2006c: 137).

Kendi az gelişmiş ülkelerindeki işsizlik, yoksulluk, doğal afetler ya da çatışmalardan kaçarak gelişmiş ülkelere gelen göçmen gruplar arasında cemaatçi bağlar, akrabalık ilişkileri ve dayanışmacılık genellikle güçlüdür. Göçmen işçiler –en azından birinci kuşak olanlar– genellikle ‘ev sahibi’ ülkenin emekçilerinden daha kötü çalışma koşullarını, daha düşük ücretleri, daha uzun çalışma saatlerini, daha kısıtlı sosyal destekleri göze almaktadırlar. Ev sahibi ülkede karşılaştıkları sıkıntıları da, akrabalar arasında ya da cemaat içi dayanışmayla gidermeye çalışırlar. Bu nedenle göçmen işgücü, daha az talepkâr, daha kanaatkâr işgücüdür. ‘Yerli’

emekçilerle rekabete girmeleri, ev sahibi ülkedeki genel ücret düzeyi ve toplumsal refah üzerinde sınırlandırıcı bir etki yapar. Böylelikle, (göçmen işçilerden oluşan) yedek işgücü ordusu, kapitalist sistem tarafından yerli emekçiler karşısında bir tehdit olarak kullanılmaktadır. Bu göçmen grupların, çokkültürcülük adına, kültürel cemaatler olarak kendi içlerine kapanmaları, bir yandan ev sahibi ülkenin emekçilerinin mücadele alanlarını ve deneyimlerini paylaşmalarını; diğer yandan da yerli emekçilerin göçmenlerle kardeşleşmesini engelleyen bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda, sınıf dayanışması yerine sınıf-içi rekabet güçlenmektedir (Özbudun, 2006a: 106, 107; 2006c: 137, 138).

Adı, emek piyasasının parçalanması kuramıyla (*split labor market theory*) ile birlikte anılan Edna Bonacich'e göre kapitalist toplumda üç sınıf vardır: Kapitalistler, yüksek ücret alan ya da korunan emekçiler (*higher-priced labor*) ve ucuz emekçiler (*cheap labor*). Ucuz emekçiler; en yeni göçmenler, etnik ya da ırksal azınlık gruplarından insanlardan oluşmaktadır. Bu üç grup arasındaki güç ilişkilerinden üç farklı durum ortaya çıkabilmektedir. Eğer işverenler güçlü konumda ise, ucuz emekçilere iş vererek korunan emekçileri zayıflatırlar. Eğer korunan emekçiler güçlü durumda ise –bazı siyasal kaynakları ellerinde tuttukları için güçlü olabilmeleri mümkündür–, ucuz emekçileri emek piyasasından dışlayabilir ve en iyi işlerin tekeli ele geçirebilirler. Korunmuş ulusal emekçiler ile sömürülen göçmen ya da azınlık emekçiler arasındaki uyuşmazlığın nedeni, korunmuş emekçilerin ırkçı tutumları değil; onlar ile güvensiz koşullarda yaşadıkları için düşük ücretli işleri kabul eden göçmenler ya da azınlıklar arasındaki nesnel rekabettir. Emek pazarı parçalandığı için emekçiler, çıkarlarının birbiriyle buluştuğunun bilincine varamazlar, kapitalistler de işçi sınıfını bölerek ucuz emek gücüne ulaşırlar. (Bonacich, 1972: 549-558). İkili emek piyasası kuramcılarının (*dual labor market theory*) vurguladıkları ikilik de, aslında tam olarak emek piyasasında korunan emekçiler ile ucuz emekçiler arasındaki bölünmüşlüğü yansıtmaktadır. Merkezi ya da birincil pazarda çalışan ücretliler vasıflı, yüksek ücretli ve korunmuş işlerde çalışmakta iken; etnik ve ırksal azınlıkların üyeleri, özellikle de bu gruplarda yer alan kadınlar çevre pazarda ya da ikincil pazarda çalışmaktadır (Schnapper, 2005: 304).

Eriksen, çokkültürlülük ideolojisinin iki yüzü bulunduğunu belirtmektedir; hem insanların farklı olmalarına izin verir, hem de onlara eşdeğerli bireyler olarak davranılmasına engel olur. Eriksen'in ifadesi ile, çokkültürlülük kendi kültür ayrımcılığını ve terörizmini yaratarak, siz farklısınız, "buyurun o halde ekmeğinizi kendi kültürünüzden çıkarın" diyen bir sesin yükselmesine de fırsat verebilir (Aktaran, Özyurt, 2005: 247, 248). Bu nedenle de eğer farklı olma hakkı ile kanun önünde eşit olma hakkını aynı anda tanımayacaksa, eğer insanların haklarında ve imkânlarında daralmaya neden olacaksa, çokkültürlülük politikası çekiciliğini kaybedecektir.

Bazı düşünürler farklılıklara saygı gösterilmesi ve hoşgörüyle yaklaşılmasını savundukları farklılık politikalarına yönelirken; Stokes, bu farkların neler olduğunun belirlenmesi noktasında bir kavramsal sınırlandırmanın yokluğunda evrenselcilik çerçevesinde yürütülecek bir farklılık politikasının ayrımcılık, etnik milliyetçilik ve şiddeti turmandırma riski olduğuna dikkat çekmektedir (Stokes, 2004: 22).

Çokkültürcülük siyaseti her ne kadar yüksek idealleri dile getiriyormuş gibi bir izlenim bıraksa da, son tahlilde sadece etnik ve azınlık unsurların toplumun ana akımı ile bütünleşmesini engelleyen bir izolasyonu oluşturmakla kalmayıp (Kymlicka, 1998: 38); klasik liberalizmin temsil sistemine yönelttiği kültürcü eleştiriler bağlamında yeni ırkçı cereyanların yaşamasına ve serpilmesine de oldukça elverişli bir ortam oluşturmaktadır (İrem, 2004: 20). Farklılıkları vurgulamak adına da tekilliğin yüceltilmesi, son tahlilde yeni bir ırkçılığa izin veren bir ortama çanak tutmaktadır. Çeşitliliği vurgulamanın, cemaatçi bölünmeleri güçlendirmek, hoşgörüsüzlüğü arttırmak ve tehlikeli hınç duyguları uyandırmak gibi ters etkileri de olmaktadır (Doytcheva, 2009: 133).

Zizek, küresel kapitalizmin, yeni girmiş olduğu aşamada çokkültürcülükle kendisine yeni bir form bulduğuna değinmektedir. Böylelikle küresel kapitalizm dünya üzerindeki hegemonyasını yine sürdürebilecektir. Zizek'e göre çokkültürcülük, azınlıklara bir nevi sömürgecinin sömürge halkına baktığı gibi bakan bir perspektifin gelişmesini mümkün kılmaktadır. Yani, geleneksel emperyalist sömürgecilik ile küresel kapitalist kendi kendini sömürgeleştirme arasındaki ilişki,

Batı kültürel emperyalizmi ile çokkültürlülük arasındaki ilişkinin aynısıdır: Küresel kapitalizm, nasıl ulus-devlet metropolünü sömürgeleştirmeden sömürgeleştirme paradoksunu içeriyorsa, çokkültürcülük de kendi tikel kültüründe kök salmadan yerel kültüre karşı tepeden bakan Avrupa-merkezci mesafe ve/veya saygı tavrını içermektedir. Başka bir deyişle, çokkültürcülük tersine çevrilmiş, göndermesi kendinde bir ırkçılık biçimidir, “*mesafeli bir ırkçılık*”tır: Öteki’nin kimliğine “saygı gösterir”. Ancak çokkültürcünün Öteki’nin özgüllüğüne duyduğu saygı, tam da kendi üstünlüğünü beyan etme biçimidir (Zizek, 2001: 166).

Günümüzde Batının, Batı-dışı dünyadan farklılığını ortaya koymak ve bu “*öteki dünya*” üzerinde tarihsel üstünlüğünü ve hak taleplerini pekiştirmek için geliştirdiği “yeni ırkçılık”, genetik farklılıklar üzerine değil, kültürel farklılıklar üzerine; kültürel farklılıkların aşılamazlığının ve aralarında belli bir hiyerarşi olduğunun kabulü üzerine kurulmuştur (Özyurt, 2005: 242). Değişen şey, önceden kan-bağı ya da genlerle açıklanmaya çalışılan bireylerin tutum ve yeteneklerindeki farklılıkların, şimdi bireylerin tarihsel kültürel aidiyet ilişkileri ile açıklanmaya çalışılmasıdır. Yani bu durum, ayrımcılığın sona erdiği anlamına gelmez; kültürlerin görecelikçi meşrulaştırılması, çoğu zaman toplumsal bütünleşmenin ters yönünde işleyerek, yeni tip bir ayrımcılığa neden olmuştur. Soy temelli ayrımcılığın yerini, günümüzde kültür temelli ayrımcılık almıştır (2005: 243). Kültürlerin ve halkların arılığını koruma çabaları ise, biyolojik ırkın arılığını koruma çabalarını aratmayacak, yeni şiddet, hoşgörüsüzlük, aşağılama ve sömürü biçimlerini doğurmaktadır (Balibar, 2000: 25, 26).

“Aydınlanmacıların ve hümanistlerin yaptığı gibi, evrenselciliği tikelciliğe incelemek, veya bazı ulusçuların ve toplulukçuların yaptığı gibi, tikelciliği evrenselciliğe incelemek yerine bu ikisi arasında bir bağdaşım sağlanmalıdır.” (Özyurt, 2005: 204). Ancak çokkültürlü yurttaşlık projesi birçok sıkıntıyı da bünyesinde taşımaktadır. Bunların en başında da, bu derece ayrılaşmış bir toplumda ulusal birlik ve beraberliğin nasıl sağlanacağı gelmektedir. Bu konuda karamsar olanlar, farklılık politikalarının liberal demokrasiye ciddi bir tehdit oluşturduğunu düşünmektedirler. Muhafazakâr ve ulusalcı eğilimlerin kimi versiyonları, çokkültürlülüğün siyasal olarak ulus-devlet kimliğini zedeleyeceğini

ileri sürerek, çokkültürlülüğü var olan bütünlüklü yapının altını oyan bir durum olarak görmekte ve orta vadede ülkelerin ulusal bütünlüğünü parçalanmanın eşiğine getiren bir siyaset olarak mücadele edilmesinin gereğine işaret etmektedirler. Çok etnili bir toplumda, böyle bir politika ancak grupları birbiri ardına, korunmaları için özel muamele talep etmeye teşvik edecektir. Özel muamele talebi, bu hakka sahip olmaları gerektiği halde olmadıklarını düşünenlerin, gruplar arasında zaten mevcut düşmanlığı iyice körüklemelerine neden olacaktır (Kymlicka, 1998: 116).

Çokkültürlülük politikalarının, farklı cemaatleri antagonist bölünmelere dönüştürerek toplumun kültürel olarak bölünmesine neden olacağı ileri sürülmektedir (Doytcheva, 2009: 127). Bu politikalar, dayanışma ve çeşitlilik pek de iyi anlamadığı için toplumsal birlik, beraberlik ve hatta ulus-devlet için tehdit oluşturmaktadır. Çünkü etnik politikalar, nüfus toplulukları arasındaki farkları vurgulayarak toplumun üyelerinin ulusal dayanışmanın gerektirdiği fedakârlıkları yapmaya giderek daha az istekli olmaları sonucunu doğurmaktadır (2009: 129).

Günümüzde çokkültürlü toplumların, ulusal birlik ve beraberliğe ilişkin yaşadığı toplumsal bunalımlara Avrupa'dan birçok örnek verilebilir. Örneğin, Belçika'da Hollandaca konuşan Flamanlarla (*Flemings*), Fransızca konuşan Valonlar (*Walloons*); Katoliklerle, liberaller ve sosyalistler arasındaki çatlak giderek artmaktadır. Cemaatçi kapanmaya yol açmakla, dolayısıyla göçmenleri entegre etmek yerine daha da marjinalize etmekle suçlanan Hollanda'da çokkültürlü politikalar sorgulanmaya başlanmıştır (Doytcheva, 2009: 132). Amsterdam Üniversitesi'nden siyasal kültür profesörü Jos de Beaus: "Çokkültürlülük modelimiz pratikte çöktü. Demokrasilerin selameti için alt kültürlerin zayıflatılması gerekiyor" demektedir (Dündar, 2005). Cemaatçi örgütlere sağlanan kamu kredilerinin azaltıldığı Hollanda'da göçmenlerin geleneklerini korumalarına izin vermek yerine Hollanda dilinin öğretilmesine ağırlık verilmeye başlanmıştır. İsveç'te ise, ırkçılığın iç ve Avrupa Birliği'nin dış baskısıyla çokkültürlülük ideolojisinin yerini bir "yeni-gerçeklik" almıştır (Doytcheva, 2009: 132).

Kanada'da çokkültürlülük, temel hedefi olan milli birliği sağlamakta başarısız olduğu için eleştirilmektedir. 1990'lar boyunca, Quebec'in milli egemenliği yanlısı

hareket güçlenmiştir: 1980 referandumunda ayrılık yanlısı oylar % 40 iken, 1995'te % 49,9'a yükselmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nde de benzer şekilde 1990'lı yılların başında kimlik politikalarına muhalefet güçlenmiştir. Doytcheva'nın ifadesiyle, “en ‘çokkültürlü’ eyaletlerin birçoğunda halkın inisiyatifiyle yapılan referandumlar sonucunda” üniversitelerdeki pozitif ayrımcılık programları kaldırılmıştır. İki-dilli, iki-kültürlü eğitime karşı on yedi eyalet, İngilizcenin tek resmi dil olmasını öngören *English only* (yalnızca İngilizce) yasasını kabul etmiştir (Doytcheva, 2009: 132, 133). 11 Eylül saldırılarından sonra, zihinlerde tarih boyunca yer etmiş korkular yavaş yavaş dışa vurmuş ve çokkültürlülük masalı yerini ayrımcı söylemlere bırakmıştır. Çokkültürlülüğü benimsemiş birçok ülkede, medyada ve sokakta yabancılara karşı hoşgörü ve tahammül giderek azalmaktadır. Özellikle iki sorun Batı'da “öteki” ve “ötekileştirme” meselesine özel bir önem katmaktadır: Göç ve İslam. Görünen odur ki, yeni ırkçılık, kendisini kimlik ve din farklılığı üzerine inşa etmektedir.

Toplum içinde düşmanlık ve “ötekileştirme”nin önüne geçebilmek için, etnik ve ulusal azınlıkların çokkültürlü bir sistem içinde örgütlemelerini öngören bir yapıyı egemen kılmak –ve kimlik gruplarını siyasal sistem içinde sabitlemek, dondurmak– yerine, onların bireysel özgürlüklerini öne çıkararak tam bir demokrasi anlayışını geliştirmek daha etkili bir çözüm olacaktır. Böylece bir devlet içinde var olan farklı etnik ve kültürel unsurlar, bireyler olarak bir takım haklardan istifade ederlerken, kamusal alanda yurttaşlık kimliği her şeyin üzerinde olacaktır. Toplumsal yaşamın özel ve kamusal olarak ikiye ayrıldığı bu anlayışta ötekine ve farklı olana ancak özel alanda kalma şartı ile müsamaha gösterilebilecektir. Aynı zamanda da bireyler, değişen toplumsal ihtiyaçları ve/veya kimlikleri temelinde ittifaklar ve birlikler kurmakta serbest olacaklardır.

Çokkültürcülüğün bireyselliği dışlayan aşırı özcü ve grupçu tutumu, aslında bireyselliğin ve çeşitliliğin inkârı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bireyi tek bir kalıba zorlamaktan kaçınmak için toplumdaki etnisiteye, cinsiyete, dini inanca dayalı farklılıkları tanımak; bireyin homojen bir kolektiviteye ait olduğu varsayımını ulusal düzeyden ulus-altı bir düzeye taşımaktan ibaret kalacaktır (Gülalp, 2007b: 174). Çokkültürcü siyaset, etnik grupları, dinsel cemaatleri veya ırki grupları

idealleştirerek; insanın ancak kültürel kimlikler içinde nefes alan bir varlık olduğu tezini savunmaktadır. Daha da temelde, insanın kimliğini oluşturan diğer özdeşleşme ve aidiyet biçimleri arasından, sadece etnik kimliği, kimliğin tanımlayıcısı haline getirmektedir (İrem, 2004: 28). Hakları bireylere değil, topluluklara atıfla tanımlamak ve böylece bir kez belirlendikleri biçim altında oluşmuş toplu kimlikleri sağlamlaştırmak, kişilerin bağımsız bireyler olarak haklarını görmezden gelmekle kalmayıp, onların bastırılmasına da yol açabilecektir (Gülalp, 2007b: 174). Appiah bu noktada, bu kolektif dil ile modern “ben” kavramının bireyci çıkışı arasındaki ilişkiyi sorgulayarak, şu soruyu yöneltmektedir: “Eğer bana dair önemli olan şey, bireysel ve sahici ‘ben’imse o halde neden bugüne dek bireysel görünen geniş kategoriler –cinsiyet, etnik köken, milliyet, ırk, cinsellik– üzerinden, günümüzde kimliğe dair bu denli çok konuşuluyor?” (Appiah, 2005: 146).

Kültürel tanıma ideallerinin siyasal olarak uygulanması, kimliklerin dondurulmasına neden olmaktadır (Doytcheva, 2009: 121). Nitekim çokkültürcülüğe bağlı olarak siyaset yürütenler “*bütün sahici* siyahların aynı siyah perspektifi paylaşacakları, *bütün sahici* kadınların dünyayı aynı şekilde kavrayacaklarını, *bütün sahici* eşcinsellerin aynı şekilde davranacakları...” önkabulüne dayanan düşünme biçimleri ile, bireyleri verili kimlik alanları içine hapsetmektedir. Bu ise bireyin, başkaları ile başta adalet ve özgürlük olmak üzere hiçbir ortak ve evrensel zeminde buluşamaması anlamına gelmektedir (Yürüşen, 1998: 23). Ayrıca, çokkültürcülük politikaları ile bireyin kendisine birincil kimlik olarak seçmeye çalıştığı / seçmek zorunda bırakıldığı etnik aidiyet (ya da diğer özdeşlikler), onun doğuştan sahip olduğu ve tüm hemcinsleri ile eşitleyen evrensel insan olma kimliğini de zedelemektedir. Appiah, bu konuda duyduğu rahatsızlığını, “benden yaşamımı ‘ırk’ımın ya da cinselliğimin etrafında düzenlememi talep eden birinin aştığı sınır” ifadesi ile çok net bir biçimde dile getirmektedir (Appiah, 2005: 157). Irk, etnik köken, cinsiyet ya da cinsel tercih temelindeki farklılıklar söz konusu olduğunda, tanıma politikası ile zorlama politikası arasındaki çizginin çok belirgin olmadığını belirten Appiah’a göre, “bir kimlik politikasının, görünüşte lehine çalıştığı kimlikleri dönüştürmesinin düşünülebileceğini akılda tutmak” son derece önemlidir (2005: 157).

SONUÇ

Yıllar önce Horkheimer, faşizmi eleştiren ancak kapitalizmle faşizm arasındaki ilişkileri kurmayan ya da buna yaklaşmayan kişilere, “kapitalizmi konuşmak istemeyen herhangi biri, faşizm konusunda da sessiz kalmalıdır” uyarısında bulunmuştu (Aktaran, Bağce, 2006: 13). Horkheimer’ın bu uyarısı bugün de aynı ölçüde ufuk açıcudur ve günümüzde, birçok konudaki tartışmanın eksik olan noktasına işaret etmektedir. Aynı uyarıyı, günümüzde “kimlik” ve “öteki” konularını ekonomik bağlamından soyutlayarak ele alanlara da yapmalıyız: *Kapitalizmi konuşmak istemeyen herhangi biri, kimlik konusunda da sessiz kalmalıdır!*

Geçmişten bugüne hemen her zaman var olan “kimlik” olgusu, tarihin belli bir aşamasından itibaren sorunsallaşmış, sosyal teorinin gündemine ancak yakın zamanlarda girmiştir. Kapitalizmin 1970’ler sonrasındaki yeniden yapılanma sürecinde, post-Fordist birikim rejimi altında, “esneklik” uygulamalarıyla üretim sürecine getirdiği parçacılaşmış görünüm, yansımaları toplumsal hayatta ve kimliklerde de bulmaktadır. Günümüzde kimlikler, son derece parçalanmış bir görünüm sergilemekte ve her an değişebilmişçesine “esnek” bir yapıya bürünmektedir. Ekonomik yaşamdaki (örneğin, Fordist birikim rejiminden post-Fordist birikim rejimine geçiş şeklindeki) düzen değişikliğinin, yükselen “kimlik” sorununun çözümlenmesinde de göz önüne alınması gerekmektedir.

Bireyler için anlam ve deneyim kaynağı olan kimlik, bireylerin diğerleriyle sahip oldukları benzerlikler ve kendisini diğerlerinden ayıran farklılıklar ile ilgilidir. Sosyolojik bir perspektiften bakıldığında, tüm kimliklerin inşa edilmiş olduğu kabul edilmektedir. Bir özdeşliği ve aidiyeti gösteren kimlik, “öteki”nin aynasında inşa edilmektedir; bu ise *ne olunduğu değil, ne olunmadığı üzerine* oturtulan negatif bir inşa biçimidir. Bu nedenle kimlik, özdeş olanla farklı olanın, benzer olanla olmayanın çatışmasında inşa olan dinamik bir olgudur. “Öteki” olmaksızın, bireyin kendini tanımlaması mümkün değildir; “öteki” ne ölçüde varsa ve belirginse, kimlik de o ölçüde belirginleşmektedir.

Birey hazır bir kimlikle doğmamakta, kimliğini yaşadığı dünya içinde inşa etmektedir. Ancak bu inşa sürecinde birey, tamamen bağımsız değildir. Marx'ın ifadesiyle; insanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar; doğrudan verili olan ve geçmişten kalan koşullar içinde yaparlar (Marx, 2009: 9). Marx'ın değindiği bu sınırlılıklar, bireylerin tarihlerini yaparken olduğu kadar; kimliklerini inşa ederken de mevcuttur. Birey, kimlik inşası süresince, verili olan ve geçmişten gelen bazı toplumsal koşullar ile çevrilidir. Toplumsallaşma, iletişim ve bazen de baskı aracılığıyla birey, kendisini doğum anından itibaren belirli kimliklerle kuşatılmış bulmaktadır. Birey bu kimlikleri bazen benimsemekte, bazen de bu kimliklerin gücüne direnmeye çalışabilmektedir. Ne var ki bu direnme çabalarının çoğu zaman beyhude olması muhtemeldir. Özellikle de etnik ve milli bağların, nesilden nesile yaşamlar üzerinde güçlü bir varlığı söz konusudur.

Kimlik, toplumsal değişim süreçlerinin bir sonucu ve ürünü olarak; sabit, tutarlı ve dengeli olduğu varsayılan bir şeyin yerini, kuşku ve belirsizlik süreci aldığı zaman sorunsallaşmaktadır. Çünkü toplumsal dönüşümler, –gerek toplumsal, gerekse bireysel– yerleşik tüm kimlikleri yerlerinden etmekte ve köklerinden söküp atmaktadır.

Topluluk yönelimli yapının ön planda olduğu geleneksel toplumlarda, bireysel kimlik duygusu ya hiç oluşmamıştır, ya da çok zayıftır; bu nedenle de bireyin kimliği sabit, değişmez ve durağan niteliktedir. Bu hareketsiz ve kapalı toplumsal yapıda kimlik, bir sorun teşkil etmekten oldukça uzaktır; insanlar ne bir kimlik bunalımına girmekte, ne de kimliğine ilişkin köklü bir değişikliğe yönelmektedir. Geleneksel dönemden modernliğe geçişte, bireyler kendilerine kimlik sağlayıcı –aile, akrabalık, köy, klan, kabile gibi– toplumsal bağlarından azledilmişlerdir. Bu süreçte gelenekle arasına bir mesafe koyan birey, mevcut toplumsal koşullar doğrultusunda kimliğini yeniden inşa etmek durumunda kalmıştır. Modernite ile birlikte başlayan sanayileşme, kentleşme gibi gelişmeler de hemen her toplumda kimlik sorunlarına, yabancılaşmalara yol açmıştır. O halde *kimlik, modernite ile birlikte sorunsallaşmıştır*. En belirgin özelliği gelenekselliğinden arınma olan modern toplumlarda, kimlik sorunu, modernitenin toplumsal yapıyı

dönüştürücü ve birincil toplumsal ilişkileri çözücü etkisinden kaynaklanmaktadır. Modern çağ, sadece kimlik modelleri çeşitliliğine çok büyük bir artış getirmekle kalmamış; aynı zamanda da kimliği devingen ve değişime açık bir hale getirmiştir. Bu devingenliğin anlamı, geleneksel bireye karşıt olarak, modern bireyin kimliğini istediği her zaman değiştirebileceği bir konumda olmasıdır.

Endüstrileşme, kentleşme, metalaşma, sekülerleşme, sürekli ve artarak hızlanan toplumsal değişimler, Batılı modernliği belirlemektedir. Yeni endüstriyel, kentsel ve kültürel dönüşümlerin sonuçlarından biri, geleneklerin kopması ve sonsuz kök arayışları etrafında harekete geçirilip istismar edilen endişeleri üreten köksüzlük hissidir. Geleneksel çevrelerin yıkılışı ve geleneksel bağların kopuşuna dayalı olarak modernlik, bireycilik ve bireyselliği yükselişe geçirmiştir. Modern dönemde, toplumsal bütünleşmede ve toplumdaki bireylerin kendi toplumsal yerlerini yeniden tanımlamak üzere giriştikleri çabada, –ulusal ya da sınıfsal– yeni kimlikler belirleyici konuma gelmiştir.

Ortaçağ'ın sosyal, kültürel ve siyasal yapısını değiştiren modern düşünce, eski sistemler yıkıldığında, yenilerinin rasyonel ve insan kaynaklı olarak kurulacağını öngörmüştür. Toprağa bağlı kapalı bir ekonomik yapının yerine piyasa ekonomisinin ve siyasal yapı olarak teokratik krallıkların yerine ulus-devletlerin kurulması, evrensel bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Modernitenin devlet biçimleri akılcılık ve dünyevileşmeye dayanarak, toplumu şartlara en uygun şekilde dönüştürme amacını gütmüştür ki; tarihsel süreçte bu durum en net şekilde ulus kurma süreçlerinde görülmektedir. Modern toplum, aynı zamanda ulus-devlete sahip olan kapitalist bir toplumdur. *Uluslaşma süreci, kapitalistleşme süreci ile eş zamanlı yürümüştür*; çünkü piyasa ekonomisinin vazgeçilmez önkoşullarından birisi, yerel farklılıkların törpülenmesidir. Üretim ilişkilerinin ve toplumsal yapının değişime uğraması, milliyetçiliğin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Geleneksel ve feodal yapıların kırılması ile birlikte, yeni ekonomik yapıların yaratılması, milliyetçiliğin alt yapısını oluşturmuştur. Modern çağda oluşan *bu koşullar milliyetçiliği, milliyetçilik de milletleri yaratmıştır*. Millet olgusu, kapitalist ulus-devletin üst yapısal meşruluğunu sağlama işlevini üstlenmiş; ulus-devletle birlikte kapitalizmin evriminde ve gelişiminde etkin bir rol oynamıştır.

Kapitalizm, modernleşme sürecini tanımlayan önemli unsurlardan biridir. Modernizmi aynı zamanda kapitalist dönüşümün tarihi olarak da yorumlamak mümkündür. Sermaye birikiminin belirleyici olduğu ve metalaşmanın –daha önce hiçbir üretim tarzında olmadığı kadar– ileri gittiği kapitalizm, sadece ekonomik ilişkilerde değil; toplum yaşamının her alanında kapsamlı ve derin bir değişime neden olmuştur. Kapitalizm ve kapitalist bütünleşik pazar için ulus-devlet ve ulusal kimlik, olmazsa olmaz koşullar olarak kabul edilmiştir.

Modernlik ve kapitalizmin yarattığı bir “*demir kafes*”te, araçsalci rasyonelleşmenin gelişmesi ile yaşamının her alanı disipline edilen birey, aynı zamanda da bu “*kafes*” tarafından biçimlendirilmektedir. Ancak bu biçimlendirme, geleneksel bağlarından kopardığı bireyi, –cinsel ya da kişisel kimliğini önemsemeksizin– ulus ya da sınıf gibi topluluklar altında homojenize etmektedir. Bu noktada niteliksel olarak farklı bireyler, nicel bir özdeşliğe sürüklenmiş durumdadır. “Ben”in kim olduğuna ilişkin sorgulama, “biz”in tanımlanması ile neticelenmektedir. Birey, kimliğini kültürel bir kolektiviteden almaktadır ve kendi varlığını tümelin kendisine öngördüğü rollerin dışında tanımlayamaz haldedir; bu durum tümelin tikel üzerindeki egemenliği şeklinde ifade edilmektedir. Sistemin aktörler üzerinde artan etkisi, normalleştirme ve standartlaştırma; her bireyin, bütünü (ulus veya toplumun) çıkarına boyun eğmesini amaçlamaktadır.

Modern çağda çeşitli gruplara hitap edebilecek ve onları birleştirebilecek söylemlerin geliştirilmesi zorunlu hale gelmiştir; bunu en iyi yapan ideoloji de milliyetçiliktir. Milleti aynı toprak üzerinde yaşayan içsel olarak bütünleşmiş bir topluluk olarak gören milliyetçilik, mantıksal olarak çelişen bireyleri ve toplulukları bir araya getirme çabası içerisindedir. Milliyetçiliğin temel meselesi, kolektif kültürel kimliklerden oluşan bir dünya yaratmaktır. Milliyetçilik; semboller, ritüeller, törenler ve bayramlar aracılığı ile milli duyguları oluşturmakta, yoğunlaştırmakta ve milli kimliği tanımlamaktadır. Genellikle dilsel ya da dinsel birliğe dayandırılan milli kimlik, “öteki”nin aynasında oluşturulmakta ve “öteki”lerle olan farklılıklarla beslenmektedir. Milliyetçiliğin yaygınlaşmasına paralel olarak, insanların farklı uluslar olarak yaşamalarının doğallığına duyulan inanç temelinde, “biz” ve “onlar/ötekiler” ayrımı da doğallaşmıştır.

Her milletin bir devleti ve her devletin bir milleti olması gerektiğine değinen milliyetçilik söylemi, millet ile devlet arasında tam bir uyumu ve türdeşliği öne çıkarmaktadır. Ancak bu türden bir örtüşme, tarihsel gerçeklik temelinde mümkün olmadığına göre; millet ile devlet arasındaki uyumu yaratmak üzere uluslaştırma politikaları devreye girmiş, insanları ortak bir kalıba uydurmak için toplumsal farklılıkların (toplumun içindeki “ötekilikler”in) törpülenmesi yoluna gidilmiştir. Modernizmin yeni toplumsal ve siyasal formu olan ulus-devlet; etnik, dini, bölgesel alt kimlikleri milli kültür politikasında eriterek, tek bağılık odağı olarak milletin ve milli kimliğin görülmesini sağlamaktadır.

Aydınlanma projesi ile modern toplum teorisi, öncelikle modern dönemin birçok düşünürü –örneğin, Nietzsche, Heidegger, Simmel, Weber, Horkheimer, Adorno ve daha niceleri– tarafından; daha sonra ise “postmodern” olarak tanımlanan düşünürler tarafından sorgulanmıştır. Modernitenin bütünleştirici toplumsal teorilerine ve evrenselciliğine karşı çıkış, postmodern toplumsal teorilerin ortak noktasını oluşturmaktadır. Postmodernizm, farklılıkları yok etmeyi amaçlayan siyaset anlayışının yerine, farklılıkların tanınması temelinde yükselen çoğulcu bir siyaset anlayışı önermektedir. Farklılıkları tektipleştirmeyi reddeden tutumu ile postmodernite, –ulusun içindeki ırk, etnisite gibi farklılıkları ön plana çıkartarak– modernitenin savunduğu homojenliğin önemli bir sonucu olan “millet” esaslı toplumsal yapılanma biçimini tehdit eder niteliktedir.

20. yüzyılın son çeyreğine girerken, dünyanın yaşamaya başladığı dönüşüm dört farklı şekilde nitelendirilmektedir. Bunlardan birincisi sanayi toplumundan bilgi toplumuna, ikincisi Fordist üretim biçiminden esnek üretim biçimine, üçüncüsü moderniteden postmoderniteye, dördüncüsü ise ulus-devletler düzeyinden küreselleşmiş bir dünyaya geçiş üzerine yoğunlaşmaktadır.

Modernitenin sona erdiğini iddia eden postmodern düşünürlerin aksine, postmodern söylemin kendisinin moderniteden tarihsel bir kopuş anlamına gelmediği iddia edilebilir; zira devamlılık ve süreklilikten anlaşılması gereken, söylemin özüdür. Bu söylem, tarihsel süreçte farklı bir içeriğe sahip olmuş olsa da, her zaman bireyci ve rasyonalist niteliğini korumuştur. *Modernite ile postmodernite arasında*

bir süreklilik mevcuttur. 1970'lerden bu yana kapitalizmin yüzeysel görüntüsünde bir değişim olmasına karşın; kapitalist birikimin ve kriz eğilimlerinin temel mantığı aynı kalmaktadır. Postmodernizm ve ona eşlik eden küreselleşme düşüncesi ve somut gösterimleri, zaman ve mekânı tecrübe etme şeklimizde ve toplumsal pratiklerimizde bir dönüşüme neden olmasına rağmen; “kapitalist üretim tarzı” ve “sermaye birikiminin temel yasaları”, hala daha toplumsal ve düşünsel yapıyı belirleyen temel unsur olmaya devam etmektedir. Zira kapitalizme değil, onun modernist ideolojisine karşı olan postmodernizm; kapitalizmi eleştirmek şöyle dursun, kapitalizm kavramını bile kullanmamaktadır.

Postmodernizm, bilginin öne çıktığı ve üretim sürecinin temel özelliğini oluşturduğu, sermayenin tamamen uluslararasılaşmış olduğu geç-kapitalizmin “kültürel mantığı” olarak tanımlanabilir. Kapitalizmin gelişim süreci içinde ortaya çıkan bir toplumsal aşama söz konusudur ve postmodernizm, bu aşamanın baskın kültürünü tanımlayan bir kavram olarak kullanılmaktadır. 1970'lerde standart kitlesel üretimin (*Fordizm*) darboğaza girmesinin etkisi ile, kapitalizm bir yeniden yapılanma sürecine girmiştir. Kapitalist yeniden yapılanmanın anahtar kavramı *esneklik*dir: Standart kitlesel üretimin yerini tüketici odaklı esnek üretim (*post-Fordizm*) anlayışı almıştır. Post-Fordist birikim rejimi, daha esnek emek süreçlerine ve piyasalara, daha yüksek coğrafi akışkanlığa ve tüketim kalıplarında hızlı değişikliklere dayanan yeni üretim ve pazarlama sistemlerine ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle de post-Fordist dönemde; hem emek, hem sermaye, hem de üretim süreci ileri ölçüde esnekleşmiştir.

Ekonomik örgütlenme ve yapılanma sorunlarına önemli bir göndermede bulunmakla birlikte, post-Fordizmin daha geniş bir toplumsal ve kültürel öneme sahip olduğu açıktır. Post-Fordizmin üretim ve tüketim süreçlerine getirdiği *esneklik*, *parçalanma* ve *farklılaşmanın* yansımalarını, toplumsal süreçte de bulmak mümkündür. Kapitalizmin bu yeniden yapılanma sürecinde, sosyo-ekonomik / kültürel / politik gerçeklik bütünüyle yeniden şekillenmiş ve sınıf, kolektivite, ulus-devlet gibi bütünsellikler parçalanma ve farklılaşma ile karşı karşıya kalmıştır. Bu nedenle post-Fordizm, toplumsal parçalanmaya ve çoğulculuğa, eski kolektif dayanışmanın ve kimliklerin zayıflamasına, tüm bunların neticesinde de yeni kimliklerin ortaya çıkışına işaret etmektedir. Küreselleşme, neoliberalizm, refah

devletinin çöküşü, artan sosyal hareketlilik, istihdamda artan esneklik, kişisel ilişkilerdeki güvensizlik gibi tüm bu gelişmeler, kimlik oluşumunun geleneksel kaynaklarının artık eskisi kadar apaçık olmadığını içeren parçalanma ve belirsizlik hissine de katkıda bulunmaktadır. Günümüzde kimlik kavramının referansı, modern dönemde belirlenmiş olan ulusal sınırlardan çıkmakta; cemaatlere, dil gruplarına, etnik gruplara, hatta cinsel gruplaşmalara doğru boyutunu küçültmekte ve çoğullaşmaktadır.

Postmodernizm, *farklılığı* ve kimliğin çoklu kuruluşunu kabul ederek modernitenin büyük üst-anlatılarının (*meta narratives*) meşruiyetini tehdit etmekte ve farklılığın kabulü vasıtasıyla her türlü modernite söyleminin eleştirilebildiği bir duruma tekabül etmektedir. Modern dönemin kimlik tanımlaması, evrensel, rasyonel, bütüncül ve homojen bir özne üzerine kuruluyken; postmodernizm daha merkezlessiz, heterojen, parçalı bir kimlik tanımına yer vermektedir. Postmodern düşüncenin temel özellikleri arasında parçalanma, parçacılaşma (*fragmentation*), süreksizlik, gelip geçicilik, belirlenemezlik yer almaktadır. Postmodernite ile birlikte küçük anlatıların, kişisel öykülerin, yerelliklerin, yeni etnisitelerin, yeni kimliklerin, farklılıkların ve ayrıcalıkların yüceltiildiği bir dönem başlamıştır. Postmodernizmin albenisi, uyuma karşı çıkan, çeşitliliği savunan, –kadınlar, eşcinseller, siyahlar, azınlıklar, vb. gibi– sesleri bastırılmış / marjinalleştirilmiş grupları destekleyen ve “öteki”ni öne çıkaran konumundan gelmektedir.

Kapitalist bir toplum, “ötekilik” fikrinin sürekli olarak yeniden üretildiği bir zemin teşkil etmektedir. Kadınlar, siyahlar, sömürgeleştirilmiş halklar ve diğer azınlıklar gibi, toplumda kolaylıkla ötekileştirilebilecek insanların varlığı, sınıf sömürsünün cinsiyet, ırk, etnisite, vb. ile iç içe geçişini hızlandırmaktadır. Post-Fordist sistemin temel amaçlarından birisi, sermayenin organik bileşimindeki artışın neden olduğu ortalama kâr oranlarındaki düşüş eğiliminin durdurulabilmesi için emek maliyetlerinin düşürülmesidir. Bunun uygulanabilmesinin önkoşulu ise, örgütlü emeğin zayıf olmasıdır. O halde işçi sınıfının kendi içinde cinsiyet, ırk, etnisite temelinde parçalanması bir yandan örgütlü emeği zayıflatırken, diğer yandan da emekçiler arasındaki rekabeti arttırarak emek maliyetini düşürmektedir. Bu nedenle de “ötekiler”in işgücü piyasalarında ve emek süreçlerindeki varlığını, farklılık

ekseninde eşitsizlikleri çözen değil; tam tersine bu eşitsizlikleri yeniden üreterek emeğin sömürsünü arttıran bir gelişme olarak kabul etmek gerekmektedir. Ücretli emeğin ırk, etnisite ya da cinsiyet temelinde parçalanması, kapitalizmin lehine tabakalaşmış ve parçalanmış bir emekçi sınıf ortaya çıkarmakta; sınıf dayanışmasının yerini sınıf-içi rekabet almakta ve böylece sisteme yönelik potansiyel bir tehdit de ortadan kaldırılmaktadır.

Farklılığın tanınmasına dayalı bir görüşü temsil eden postmodernite; cinsiyet, ırk, etnisite gibi marjinalleştirilmiş, politik arenadan dışlanmış ve ötekileştirme sürecine tabi kılınmış olan kimliklere ses verme iddiasındadır. Ancak postmodernizm, bir yandan farklı sesleri ve marjinalliği kabul ederken, öte yandan bu sesleri bir ötekiliğin içine hapsederek, daha evrensel iktidar kaynaklarına erişmelerine engel olmaktadır. Böylece sözümona marjinalleştirilmiş kimliklere ses verme çabası altında, bu farklı sesleri güçten yoksun kılmakta ve daha fazla “ötekileştirmekte”dir. Bunun yanı sıra, bireylerin kimliklerini evrensel değerler üzerinden değil, tikellikleri üzerinden inşa eden postmodern teori, kimlikleri dayanıksızlaştırmakta ve merkezleştirilmektedir. Kolektif unsurlarından arındırılmış birey, postmodern toplumda yerini ve kimliğini konumlandırmada güçlük çekmektedir. Kolektiviteden yalıtılmış birey, özerkliğini de kaybetmekte; toplumsal bütünlüğün zayıflaması, nihai olarak –ironik bir biçimde– bireysel özerklik duygusunun da azalmasına neden olmaktadır.

Modernitede politik süreç, esas olarak sınıfsal ve ulusal nitelikte iken; postmodernitede kolektif bütünsellikler çözülmekte, bunun yanı sıra küreselleşme süreci ile ulusüstü organlar ortaya çıkmakta ve ulus-devletin klasik egemenliği aşmaktadır. Postmodernliğin oluşturduğu bu atmosfer, daha sonraları farklılıkların adeta kutsandığı *çokkültürcülük* politikalarının meşru temelini oluşturmuştur. Postmodernizmin, evrenselci modernite karşısında çokkültürlü toplumsal yaşam vaadi, aslında kendi içinde bölünmeye, kutuplaşmaya ve eskisine nazaran çok daha şiddetli bir şekilde “biz” ve “öteki” ayırımına yol açmıştır. Postmodern söylemin en temel getirisi, dışlayıcı kimliklerin yeşertilmesi ve bu kimliklerin birbirlerine karşı kışkırtılması olmuştur. Günümüzde bir etnik grup diğer etnilere, bir ırk diğer ırklara,

kadınlar erkeklere, heteroseksüeller homoseksüellere ve daha nice grup “öteki” olarak tanımladıklarına karşı harekete geçmektedir.

Bütünleştirici ve evrenselci politikalar yerine kimlik politikasının geçmesi ve içinde yaşadığımız dönemin karakteristiği olan aşırı hızlı ve eşine rastlanmadık sosyo-ekonomik dönüşümler; “biz” olan grupları, kendilerine yabancı olan “onlara/ötekilere” karşı etnik, dinsel veya dilsel bir kimlik takınmaya götürmekte ve savunmacı ya da ırkçı tepkileri körüklemektedir. Çünkü hızlı toplumsal hareketlilik dönemlerinde, insanların en önemli ihtiyacı; bir bütüne, topluluğa ya da inanç sistemine ait olduklarını hissetmektir. Değişimin hızı ve varolan belirsizlikler, güvensizliği arttırmakta; artan güvensizlik algısı ise toplumsal değer ve kurumlara daha sıkı sarılma eğilimi ile birlikte muhafazakârlığın yükselişine katkıda bulunmaktadır. Böylece hemen her farklı kimlik grubu, sadece kendi grup üyelerine güvenebileceği düşüncesine inanmakta ve giderek “öteki”lerden ve toplumun bütününden yabancılaşmaktadır. Demokrasi ve özgürleşme vaat eden kimlik/farklılık tartışmaları, tüm dünyada etno-milliyetçilik, kültürel milliyetçilik, dinsel köktencilik ve özellikle dış göç bağlamında yabancı düşmanlığı (*xenophobia*) ve ırkçılığın yükselişe geçmesine neden olmuştur.

Ulus-devletin küreselleşme sürecinde parçalandığı ve etkinliğini yitirdiği iddiaları karşısında, ulusal kimliğin aşırı savunmacı ve saldırgan bir niteliğe bürünmesi ve milliyetçiliğin artması da, ırkçılığın yükselmesine zemin hazırlamıştır. Günümüzde bir yanda postmodern söylemin farklılıklara olan vurgusu, öte yandan küreselleşmenin ulus-devletin egemenliğini aşındırıcı etkisi nedeniyle; ulus-devletin (dinsel, dilsel ya da etnik) farklı unsurları bir arada tutan yapıştırıcı işlevi etkinliğini kaybetmektedir. Farklılığın adeta kutsanması, toplumu parçalamış; bastırılmış ayrılıkçılığı, etnik ve ırka dayalı çatışmaları serbest bırakmıştır. Kolektivizmin yerini bireyciliğin ve öznenliğin aldığı böylesi bir bağlamda milliyetçilik, açık ve ilerici boyutlarını, evrensel değerlerle ilişkisini yitirmekte; ırkçılıkla yüklü hale gelerek, gündün güne daha saldırgan bir niteliğe bürünmektedir. Dâhil etme ve dışlama prensiplerini içlerinde barındıran toplu kimliklerde, farklılık retoriği, farklılığın oluşturulması yoluyla kimliğin sağlamlaştırılmasına ve ötekiliğin inşa edilmesi yoluyla kimliğe özgüvenin kazanılmasına hizmet etmektedir. Hızla küreselleşen

dünyada kendini tehdit altında gören ulusal kimlik, “biz” olabilmek için, “biz olmayana” yani “öteki”ne –eskisine nazaran çok daha şiddetli bir biçimde– ihtiyaç duymaktadır. “Öteki” imajı ve “öteki”ne karşı duyulan korku ya da nefret, ulusal bilinci canlı tutmayı sağlamakta ve ulusal birliktelik duygusunun güçlenmesine yardım etmektedir. Günümüzde, birçok ülkede, öteki imajı ulusal azınlıklarda ve göçmenlerde somutlaşmaktadır.

Modernite ile birlikte sorunsallaşan kimlik, postmodernite ile birlikte siyasallaşmıştır. Bu noktada, parçacılaştırıcı, farklılıkları ve ötekini yücelten kimlik siyasetini kutsamak yerine; kimlik sorununu ne türden olursa olsun dönüştürücü bir projenin tam merkezine koyarak, daha gerçekçi bir bakış açısına sahip olmakla, politik gündem yeterince doğru tanımlanmış olacaktır. Asıl fark edilmesi gereken nokta, kimlik siyasetinin, hâkim sisteme meydan okumayı temsil etmek şöyle dursun; bizatihi sistemin bir ürünü ve kimliğin metalaşmasının bir yansıması olduğudur. Ne de olsa, bir bütün olarak azınlıkların tümüne taviz vermektense, bazılarını taviz vermek toplumdaki ekonomik ve politik elitlerin de işine gelmektedir. Bunun yanı sıra, ayrımcılık karşıtı siyasetlerin ve araştırmalarının –bir yandan farklılıkları vurgulayarak, öte yandan kimliği tikellikler içine hapsederek– güçlü bir “ırk” bilinci yarattığı da su götürmez bir gerçektir. Tikelliğe ve farklılığa yapılan aşırı vurgu, toplumların nasıl bir araya getirileceğine ilişkin soruları da yanıtızsız bırakmakta; kültürel farklılıklara yönelik her türlü abartılı vurgu, ayrımcılığın meşrulaştırılmasına zemin hazırlamaktadır. Günümüzde farklılıklar daha görünür ve daha arzulanır bir hal almakta; ancak bu farklılıklar, toplum içinde “öteki”lerin inşasına ve sonrasında da farklı olan bu “öteki”lerin dışlanmasına neden olmaktadır. Yani öteki için ve öteki adına konuşmak, ötekini marjinalleştirme ve kendi kimliği içine hapsedme tehlikesini de beraberinde getirmektedir.

KAYNAKÇA

a) Kitaplar

ADORNO, Theodor, W. – HORKHEIMER, Max (1989), *Dialectic of Enlightenment*, London: Verso

AGLIETTA, Michel (2000), *A Theory of Capitalist Regulation – The US Experience*, London: Verso

AMIN, Samir (1999), *Küreselleşme Çağında Kapitalizm*, İstanbul: Sarmal Yayınları

ANDERSON, Benedict (2009), *Hayali Cemaatler – Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, İstanbul: Metis Yayınları

ANDREWS, Peter Alford (1992), *Türkiye’de Etnik Gruplar*, İstanbul: Ant-Tüm Zamanlar Yayıncılık

ARISTOTELES (2008), *Politika*, İstanbul: Remzi Kitabevi (10. Basım)

ARMSTRONG, John Alexander (1982), *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill: University of North California Press

ARSAVA, Ayşe Füsün (1993), *Azınlık Kavramı ve Azınlık Haklarının Uluslararası Belgeler ve Özellikle Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesinin 27. Maddesi Işığında İncelenmesi*, Ankara: AÜSBF Yayınları,

AYDIN, Suavi (1998), *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği*, Ankara: Öteki Yayınevi

----- (2003), *Antropoloji Sözlüğü*, (Der. -Kudret Emiroğlu ile birlikte), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

ATASOY, Fahri (2005), *Küreselleşme ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat

BANTON, Michael (1983), *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge: Cambridge University Press

BARAN, Paul (1974), *Büyümenin Ekonomi Politikası*, İstanbul: May Yayınları

- BAŞKAYA Fikret (2005), *Kavram Sözlüğü*, Ankara: Özgür Üniversite Yayınları
- BAUDRILLARD, Jean (2003), *Simülakrlar ve Simülasyon*, Ankara: Doğu Batı Yayınları
- (2004), *Tüketim Toplumu*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- (2006), *Sessiz Yiğınların Gölgesinde - Toplumsalın Sonu*, Ankara: Doğu Batı Yayınları
- BAUMAN, Zygmunt (1999), *Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar*, İstanbul: Sarmal Yayınevi
- (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- (2006), *Küreselleşme*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- BELEK, İlker (1999), *“Postkapitalist” Paradigmalar*, İstanbul: Sorun Yayınları
- (2004), *Esnek Üretim Derin Sömürü*, İstanbul: NK Yayınları
- BENHABİB, Seyla (2006), *Ötekilerin Hakları – Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, İstanbul: İletişim Yayınları
- BERMAN, Marshall (2005), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, İstanbul: İletişim Yayınları
- BERNASCONI, Robert (2007), *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçılık*, İstanbul: Metis Yayınları
- BEST, Steven – KELLNER, Douglas (1991), *Postmodern Theory – Critical Interrogations*, London: Macmillan
- BİLGİN, Nuri (1994), *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, İzmir: Ege Yayıncılık
- (1995), *Sosyal Psikolojide Yöntem ve Pratik Çalışmalar*, İstanbul: Sistem Yayıncılık
- (1999), *Kollektif Kimlik*, İstanbul: Sarmal Yayınları
- (2001), *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, İstanbul: Sistem Yayıncılık
- (2007), *Kimlik İnşası*, Ankara: Aşına Kitaplar

- BOTTOMORE, Tom (1987), **Siyaset Sosyolojisi**, Ankara: Teori Yayınları
- (1997), **Frankfurt Okulu**, Ankara: Vadi Yayınları
- BOURDIEU, Pierre (1984), **Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste**, Londra: Routledge
- BREUILLY, John (1993), **Nationalism and the State**, Manchester: Manchester University Press
- BRASS, Paul R. (1991), **Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison**, London: Sage Publications
- BUMİN, Tülin (2001), **Hegel – Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- CALHAUN, Craig (2007), **Milliyetçilik**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- CASTELLS, Manuel (2004), **The Power of Identity (Information Age, Economy, Society and Culture; Volume 2)**, Oxford: Blackwell
- (2005), **Ağ Toplumunun Yükselişi (Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür)**, I.Cilt, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları
- CASTLES, Stephen – MILLER, Mark J. (2008), **Göçler Çağı – Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- CHATTERJEE, Partha (1996), **Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası**, İstanbul: İletişim Yayınları
- CONNOLLY, William E. (1995), **Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- CONNOR, Steven (2001), **Postmodernist Kültür**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- ÇAPAR, Mustafa (2006), **Türkiye’de Eğitim ve “Öteki Türkler**, Özgür Üniversite Kitaplığı: 55, Ankara: Özgür Üniversite

- ÇAVUŞOĞLU, Naz (2001), *Azınlık Hakları (Uluslararası İnsan Hakları Hukukunda)*, İstanbul: Su Yayınları
- DELLALOĞLU, Besim F. (1998), *“Toplumsal”ın Yeniden Yapılanması – Habermas Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık
- (2001), *Frankfurt Okulu’nda Sanat ve Toplum*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık
- DOYTCHEVA, Milena (2009), *Çokkültürlülük*, İstanbul: İletişim Yayınları
- EDER, Klaus (1993), *The New Politics of Class: Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies*, London: Sage Publications
- ERCAN, Fuat (2003), *Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık
- ERGUN, Doğan (2000), *Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik*, Ankara: İmge Kitabevi
- ERIKSEN, Thomas Hylland (1993), *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, Londra: Pluto Press
- EROĞUL, Cem (1999), *Devlet Nedir?*, Ankara: İmge Yayınları
- ERÖZDEN, Ozan (1997), *Ulus-Devlet*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
- ERSANLI, Büşra (2003), *İktidar ve Tarih*, İstanbul: İletişim Yayınları
- FANON, Frantz (2004), *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press
- FEATHERSTONE, Mike (2005), *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- FORD, Henry (2003), *My Philosophy of Industry*, Ed. Ray Leone Faurote, Whitefish: Kessinger Publishing
- FOUCAULT, Michel (2000), *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*, İstanbul: Birey Yayıncılık
- (2006), *Hapishanenin Doğuşu*, Ankara: İmge Yayınları
- FRISBY, David (1992), *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel’s Social Theory*, London: Routledge

- FROMM, Erich (1997), *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, Ankara: Öteki Yayınları
- GELLNER, Ernest (2007), *Milliyetçiliğe Bakmak*, İstanbul: İletişim Yayınları
- (2008), *Uluslar ve Ulusçuluk*, İstanbul: Hil Yayınları
- GIDDENS, Anthony (1991), *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press
- (1998), *Modernliğin Sonuçları*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- (2000), *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, İstanbul: Alfa Yayınları
- (2000b), *Sosyoloji*, Ankara: Ayraç Yayınları
- (2001), *Üçüncü Yol ve Eleştirileri*, Ankara: Phoenix Yayınevi
- (2008), *Ulus-Devlet ve Şiddet*, İstanbul: Kalkedon Yayınları
- GOETHE, Johann Wolfgang von (1996), *Faust*, Ankara: Öteki Yayınevi
- GORDON, Milton M. (1964), *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York: Oxford University Press
- GORZ, Andre (2001), *Yaşadığımız Sefalet, Kurtuluş Çareleri*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- (2007), *İktisadi Aklın Eleştirisi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- GÖKA, Erol (2006), *İnsan Kısım Kısım: Toplumlar, Zihniyetler, Kimlikler*, Ankara: Aşina Kitaplar
- GÖNLÜBÖL, Mehmet (2000), *Uluslararası Politika (İlkeler, Kavramlar, Kurumlar)*, Ankara: Siyasal Kitabevi
- GRAMSCI, Antonio (1999), *Selections From the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Ed. Quentin Hoare – Geoffrey Nowell Smith, London: ElecBook
- GREENFIELD, Liah (1992), *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Londra: Harvard University Press

- GUIBERNAU, Montserrat – REX, John (1997), *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Oxford: Blackwell Publishers
- GÜLALP, Haldun (2003), *Kimlikler Siyaseti – Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları
- HARRISON, David (1997), *The Sociology of Modernization and Development*, New York: Routledge
- HARVEY, David (2003), *Postmodernliğin Durumu*, İstanbul: Metis Yayınları
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986), *Tinin Görüngübilimi*, İstanbul: İdea Yayınları
- HELD, David - MCGREW, Anthony - GOLDBLATT, David - PERRATON, Jonathan (1999), *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Cambridge: Polity Press
- HENTCH, Thierry (1996), *Hayali Doğu (Batı’nın Akdenizli Doğuya Politik Bakışı)*, İstanbul: Metis Yayınları
- HIRST, Paul – THOMPSON, Grahame (2003), *Küreselleşme Sorgulanıyor*, Ankara: Dost Yayınevi
- HOBSBAWM, Eric J. (1999), *Tarih Üzerine*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi
- (2006), *1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- HORKHEIMER, Max (2005), *Akıl Tutulması*, İstanbul: Metis Yayınları
- HOROWITZ, Donald L. (1985), *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: University of California Press
- İNANÇ, Zeki (2004), *Uluslararası Belgelerde Azınlık Hakları*, Ankara: Ütopya Yayınevi
- JAY, Martin (2001), *Adorno*, İstanbul: Der Yayınları
- JESSOP, Bob (2005), *Hegemonya, Post-Fordizm ve Küreselleşme Ekseninde Kapitalist Devlet*, İstanbul: İletişim Yayınları

- JONES, Susan Stedman (2001), *Durkheim Reconsidered*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- KALLEN, Horace M. (1924), *Culture and Democracy in the United States*, New York: Boni & Liveright
- KAPANİ, Münci (1996), *Politika Bilimine Giriş*, Ankara: Bilgi Yayınevi
- KARLUK, S. Rıdvan (1996), *Uluslararası Ekonomi*, İstanbul: Beta Yayınları
- KAZGAN, Gülten (2002), *Küreselleşme ve Ulus-Devlet*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- KEDOURIE, Elie (1994), *Nationalism*, Oxford: Blackwell Publishers
- KEYMAN, E. Fuat (2000), *Küreselleşme, Devlet, Kimlik / Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, (Çev. Simten Coşar), İstanbul: Alfa Yayınları
- KILIÇBAY, Mehmet Ali (1996), *Uyruktan Vatandaşa, Geçimden İktisada*, Ankara: İmge Yayınları
- KİRİŞÇİ, Kemal – WINROW, Gareth M. (2009), *Kürt Sorunu, Kökeni, Gelişimi*, (Çev. Ahmet Fethi), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- KOHN, Hans (1946), *The Idea of Nationalism – A Study in its Origins and Background*, New York: Macmillan
- KUMAR, Krishan (2004), *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, İstanbul: Dost Kitabevi
- KYMLICKA, Will (1998), *Çokkültürlü Yurttaşlık – Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- LARRAIN, Jorge (1995), *İdeoloji ve Kültürel Kimlik, Üçüncü Dünya Gerçeği*, İstanbul: Sarmal Yayınevi
- LASH, Scott - URRY, John (1987), *The End of Organized Capitalism*, Cambridge: Polity Press
- LATOUCHE, Serge (1993), *Dünyanın Batılılaşması*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

- LIPIETZ, Alain (1992), *Towards a New Economic Order: Postfordism, Ecology and Democracy*, Oxford: Oxford University Press
- LYOTARD, Jean François (2000), *Postmodern Durum*, Ankara: Vadi Yayınları
- MAALOUF, Amin (1999), *Ölümcül Kimlikler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- MARCUSE, Herbert (1997), *Tek-Boyutlu İnsan – İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, İstanbul: İdea Yayınevi
- MARX, Karl (2005), *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, Ankara: Sol Yayınları
- (2007), *Kapital – Birinci Cilt*, Ankara: Sol Yayınları
- (2009), *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Rockville: Serenity Publishers
- MARX, Karl – ENGELS, Friedrich (1998), *Komünist Parti Manifestosu*, Ankara: Sol Yayınları
- (1999), *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Ankara: Sol Yayınları
- McGOWAN, John (1991), *Postmodernism and Its Critics*, New York: Cornell University Press
- McLUHAN, Marshall (2001), *Global Köy - 21. Yüzyılda Yeryüzü Yaşamında ve Medyada Meydana Gelecek Dönüşümler*, İstanbul: Scala Yayıncılık
- NAIRN, Tom (1981), *The Break-up of Britain*, London: Verso
- (1997), *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, London: Verso
- NOI, Aylin Ünver (2007), *Avrupa’da Yükselen Milliyetçilik*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık
- OPPENHEIMER, Franz (1997), *Devlet*, İstanbul: Engin Yayıncılık
- ORAN, Baskın (2001), *Küreselleşme ve Azınlıklar*, Ankara: İmaj Yayıncılık, Ankara
- (2005), *Türkiye’de Azınlıklar (Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama)*, İstanbul: İletişim Yayınları
- ÖNDER, Ali Tayyar (2005), *Türkiye’nin Etnik Yapısı*, İstanbul: Pozitif Yayınları

- ÖZKIRIMLI, Umut (2008), *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, Ankara: Doğu Batı Yayınları
- ÖZYURT, Cevat (2005), *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklaşma*, İstanbul: Açılım Kitap
- PIERSON, C. (2000), *Modern Devlet*, İstanbul: Çiviyazıları
- PLATON (2008), *Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (14. Baskı)
- POLANYİ, Karl (2006), *Büyük Dönüşüm – Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, İstanbul: İletişim Yayınları
- PREECE, Jennifer J. (2001), *Ulusal Azınlıklar ve Avrupa Ulus-Devlet Sistemi*, İstanbul: Donkişot Yayınları
- RITZER, George (1998), *Toplumun McDonalddlaştırılması – Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- (2000), *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- ROBERTSON, Roland (1999), *Küreselleşme*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları
- SARIBAY, Ali Yaşar (1992), *Siyasal Sosyoloji*, Ankara: Gündoğan Yayınları
- (1998), *Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslam*, Ankara: Vadi Yayınevi
- SARICA, Murat (1981), *100 Soruda Fransız İhtilali*, İstanbul: Gerçek Yayınları
- (1996), *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*, İstanbul: Gerçek Yayınevi
- SCHNAPPER, Dominique (1995), *Yurttaşlar Cemaati: Modern Ulus Fikrine Dair*, İstanbul: Kesit Yayıncılık
- (2005), *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- SENNETT, Richard (2008), *Karakter Aşınması – Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

- SEVİMLİ, İbrahim (2000), *Kimliksiz Cemaatler: Konumları, Sorunları ve Gelecekleri ile Avrupa'daki Anadolu Kökenliler*, İstanbul: Alan Yayıncılık
- SEYİTOĞLU, Halil (1999), *Uluslararası İktisat*, İstanbul: Kurtiş Matbaası
- SIMPSON, George Eaton – YINGER, J. Milton (2008), *Racial and Cultural Minorities: An Analysis of Prejudice and Discrimination*, Springer (5th edition)
- SMITH, Anthony D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell Inc.
- (2001), *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Cambridge: Polity Press
- (2002), *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, İstanbul: Everest Yayınları
- (2004), *Milli Kimlik*, İstanbul: İletişim Yayınları
- SOMERSAN, Semra (2004), *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- SOPHOKLES (2006), *Kral Oedipus*, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları
- SÖNMEZOĞLU, Faruk (2000), *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, İstanbul: Filiz Kitabevi
- SÖZEN, Edibe (1999), *Demir Kafesten Plastiğe Kimliklerimiz*, İstanbul: Birey Yayıncılık
- SULLIVAN, H. S. (1983), *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York: Norton
- ŞAHİN, Köksal (2007), *Küreselleşme Tartışmaları Işığında Ulus Devlet*, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları
- ŞAYLAN, Gencay (2002), *Postmodernizm*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları
- (2003), *Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları

- ŞENEL, Alaeddin (1996), *İnsanlık Tarihi Boyunca İnsan Hakları Demokrasi İlişkisi*, İzmir: İzmir Barosu İnsan Hakları Hukuku ve Hukuk Araştırmaları Merkezi Yayını
- (1999), *Siyasal Düşünceler Tarihi (Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş)*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları
- TABB, William K. (2002), *Ahlaksız Fil – 21. Yüzyılda Küreselleşme ve Sosyal Adalet Mücadelesi*, İstanbul: Epos Yayınları
- TAJFEL, Henri (1981), *Human Groups and Social Categories*, Cambridge: Cambridge University Press
- TANÖR, Bülent (1997), *Kuruluş*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları
- TAYLOR, Frederick W. (2003), *Bilimsel Yönetimin İlkeleri*, Konya: Çizgi Kitabevi
- TEZİÇ, Erdoğan (1996), *Anayasa Hukuku*, İstanbul: Beta Yayınları
- TODOROV, Tzvetan (1985), *The Conquest of America: The Question of the Other*, New York: Harper and Row
- TOK, Nafız (2003), *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- TOMLINSON, John (1999), *Kültürel Emperyalizm: Eleştirel Bir Giriş*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- (2004), *Küreselleşme ve Kültür*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- TOURAINÉ, Alain (1994), *Modernliğin Eleştirisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- (2005), *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla - Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- TOYNBEE, Arnold J. (1987), *A Study of History*, Oxford: Oxford University Press
- TÖNNIES, Ferdinand (1988), *Community and Society*, New Brunswick: Transaction Publishers
- TUTAL, Nilgün (2006), *Küreselleşme, İletişim, Kültürlerarasılık*, İstanbul: Kırmızı Yayınları
- ÜSTEL, Füsün (1999), *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Ankara: Dost Yayınları

- WAGNER, Peter (1996), *Modernliğin Sosyolojisi - Özgürlük ve Cezalandırma*, İstanbul: Sarmal Yayınevi
- WALLERSTEIN, Immanuel (2009), *Liberalizmden Sonra*, İstanbul: Metis Yayınları
- WEBER, Max (1978), *Economy and Society*, London: University of California Press
- (2008), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Ankara: Ayraç Kitabevi Yayınları
- WILLIAMS, Raymond (2005), *Anahtar Sözcükler (Kültür ve Toplumun Sözcüğü)*, İstanbul: İletişim Yayınları
- YERASİMOS, Stefanos (1994), *Milliyetçilik ve Sınırlar: Balkanlar, Kafkasya, Ortadoğu*, İstanbul: İletişim Yayınları
- YILDIZ, Ahmet (2001), *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, İstanbul: İletişim Yayınları
- YILMAZ, Aytekin (2004), *İkinci Küreselleşme Dalgası*, Ankara: Vadi Yayınları
- YINGER, J. Milton (1994), *Ethnicity: Source of Strength? Source of Conflict?*, New York: State University of New York Press
- YÜRÜŞEN, Melih (1998), *Çeşitlilikten Özgürlüğe - Çokkültürlülük ve Liberalizm*, Ankara: LTD Yayınları

b) Makaleler

- ADORNO, Theodor W. (2003), “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken”, *Cogito*, “Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe”, Sayı: 36, Yaz 2003, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 76 - 83
- AKKAYA, Yüksel (2008), “ ‘Küreselleşme’, Sendikasılaştırma ve Yoksullaştırma”, *Kapitalizmin Hapishanelerinde Ödünç Hayatlar – Sınıf Mücadeleleri, Avrupa Birliği, “Küreselleşme”*, İstanbul: Eksen Yayıncılık
- ALTUNOĞLU, Mustafa (2005), “Küresel-Yerel Eksenli Kimlik Tartışmalarının Türkiye’deki İzdüşümleri”, *Küreselleşme ve Yerelleşme*, Der. Kemal Görmez, Ankara: Odak Yayınları

- ALTUNTAŞ, Nezahat (2004/05), “Yıldızı Sönmeyen Bir İdeoloji: Milliyetçilik”, *Doğu-Batı, “İdeolojiler 3”*, Sayı: 30, Kasım-Aralık-Ocak 2004/05, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 173 - 190
- APPADUARI, Arjun (1990), “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, *Global Culture*, Ed. Mike Featherstone, London: Sage Publications, p. 295 - 310
- APPIAH, K. Anthony (2005), “Kimlik, Sahicilik, Hayatta Kalma – Çokkültürlü Toplumlar ve Toplumsal Yeniden Üretim”, *Çokkültürcülük - Tanınma Politikası*, Haz. Amy Gutmann, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 146 - 158
- ASHFORTH, Blake E. – MAEL Fred (1989), “Social Identity Theory and Organization”, *The Academy of Management Review*, Vol. 14, No. 1, p. 20 - 39
- ATEŞ, Davut (2008), “Etnisiteden Ulusa, Ulustan Etnisiteye (?): Kültürel, Siyasi ve İktisadi Çerçeveler”, *Doğu-Batı, “Etnisite”*, Sayı: 44, Şubat-Mart-Nisan 2008, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s.115 - 130
- BAĞCE, H. Emre (2006), “Sunuş”, *Frankfurt Okulu*, Ed. H. Emre Bağce, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 7 - 16
- BALIBAR, Etienne (2000), “Bir Yeni-Irkçılık Var Mı”, *Irk Ulus Sınıf – Belirsiz Kimlikler*, E. Balibar – I. Wallerstein, İstanbul: Metis Yayınları, s. 25 - 38
- (2000b), “Irkçılık ve Milliyetçilik”, *Irk Ulus Sınıf – Belirsiz Kimlikler*, E. Balibar – I. Wallerstein, İstanbul: Metis Yayınları, s. 50 - 87
- (2000c), “Ulus Biçimi: Tarih ve İdeoloji”, *Irk Ulus Sınıf – Belirsiz Kimlikler*, E. Balibar – I. Wallerstein, İstanbul: Metis Yayınları, s. 109 - 133
- (2000d), “Irkçılık ve Kriz”, *Irk Ulus Sınıf – Belirsiz Kimlikler*, E. Balibar – I. Wallerstein, İstanbul: Metis Yayınları, s. 270 - 282

- BARTH, Fredrik (2001), "Giriş", *Etnik Gruplar ve Sınırları*, Der. Fredrik Barth, İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 11- 40
- BAUMAN, Zygmunt (1996), "From Pilgrim to Tourist - or a Short History of Identity", *Questions of Cultural Identity*, Ed. Stuart Hall - Paul du Gay, London: Sage Publications, p. 18 - 23
- (2005a), "Emeğin Yükselişi ve Düşüşü", *Bireyselleşmiş Toplum*, Z. Bauman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 27 - 43
- (2005b), "Farklılık İçinde Birlik", *Bireyselleşmiş Toplum*, Z. Bauman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 106 - 122
- (2005c), "Özelleştirilmiş ve Silahsızlandırılmış Eleştiri", *Bireyselleşmiş Toplum*, Z. Bauman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 125 - 136
- (2005d), "Yoksulluğun Faydaları", *Bireyselleşmiş Toplum*, Z. Bauman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 143 - 152
- (2005e), "Küreselleşen Dünyada Kimlik", *Bireyselleşmiş Toplum*, Z. Bauman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 173 - 189
- (2005f), "İnanç ve Anlık Haz", *Bireyselleşmiş Toplum*, Z. Bauman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 190 - 198
- (2005g), "Seksin Postmodern Kullanımları Üzerine", *Bireyselleşmiş Toplum*, Z. Bauman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 267 - 287
- BEDERIDA, S. ve ROUSSELIE, N. (2001), "Milletler, Halklar ve Devletler", *Belleten*, Cilt: LXV, Sayı: 42, s. 313 - 375
- BELL, Daniel (1975), "Ethnicity and Social Change", *Ethnicity: Theory and Experience*, Ed: Nathan Glazer - Daniel Patrick Moynihan, United States of America: Harvard College, p. 141 -174
- BERGER, Peter L. (2003), "Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri", *Bir Küre Bin Bir Küreselleşme*, Ed. Peter L. Berger ve Samuel P. Huntington, İstanbul: Kitap Yayınevi, s. 9 - 26

- BİLGİN, Nuri (2001b), “Teoriden Pratiğe, Modelden Temsile Yurttaşlık”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 67, Ankara, s. 44 - 80
- BIRNBAUM, Pierre (2010), “Sosyolojik Kuramlar ve Milliyetçilik”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek – Kuramlar ve Uygulamalar*, Haz. Alain Dieckhoff ve Christophe Jaffrelot, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 103 - 130
- BONACICH, Edna (1972), “A Theory of Ethnic Antagonism: The Split Labor Market”, *American Sociological Review*, Vol. 37, No. 5, p. 547 - 559
- BORA, Tanıl (1995), “Türkiye’de Milliyetçilik ve Azınlıklar”, *Birikim*, Sayı: 71-72, İstanbul: Birikim Yayınları, s. 34 - 49
- BORATAV, Korkut (1996), “Ekonomi ve Küreselleşme”, *Emperyalizmin Yeni Masalı Küreselleşme*, Ankara: Kamu İşletmeciliğini Geliştirme Vakfı (KİGEM), s. 19 - 28
- BOSTANCI, Naci (1998), “Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 50, Ankara, s. 38 - 55
- BREWER, Marilyn B. – GARDNER, Wendi (1996), “Who is This ‘We’? Levels of Collective Identity and Self Representations”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 71 (1), p. 83 - 93
- BUCKINGHAM, David (2008), “Introducing Identity”, *Youth, Identity, and Digital Media*, Ed. David Buckingham, Cambridge: The MIT Press, p. 1 - 24
- BURKE, Peter J. – REITZES, Donald C. (1991), “An Identity Theory Approach to Commitment”, *Social Psychology Quarterly*, Vol. 54, No. 3, p. 239 - 251
- BUSEKIST, Astrid von (2010), “Dil Milliyetçiliğinin Başarılı ve Başarısızlıkları”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek – Kuramlar ve Uygulamalar*, Haz. Alain Dieckhoff ve Christophe Jaffrelot, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 179 - 207
- CALHOUN, Craig (1994), “Social Theory and the Politics of Identity”, *Social Theory and the Politics of Identity*, Ed. Craig Calhoun, Oxford: Blackwell, p. 9 - 36

- CALHOUN, Craig (2008), “Yolcuların Sınıf Bilinci: Var Olan Kozmopolitanizmin Eleştirisi”, *21. Yüzyılda Milliyetçilik*, Der. Umut Özkırımlı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 101 - 138
- CANGIZBAY, Kadir (2000), “Globalleşme ve Kamusal Alan”, *Global Yerel Eksende Türkiye*, Der: Ali Yaşar Sarıbay – Fuat Keyman, İstanbul: Alfa Yayınları
- CHANDRA, Kanchan (2006), “What is Ethnic Identity and Does it Matter?”, *Annual Review of Political Science*, Vol. 9, p. 397 - 424
- CLARK, Terry Nicholls – LIPSET, Seymour Martin (2007), “Toplumsal Sınıflar Ölüyor mu?”, *Fark / Kimlik, Sınıf*, Der. Hayriye Erbaş, Ankara: Eos Yayınevi, s. 73 - 86
- COŞAR, Simten – ÖZMAN, Aylin (2003), “Siyaset, Demokrasi ve Kimlik-Fark-Tanıma Politikaları”, *Doğu-Batı, “Kimlikler”*, Sayı: 23, Mayıs-Haziran-Temmuz 2003, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 99 - 111
- ÇINAR, Alev (2001), “Cartel’in Rap’i, Melezlik ve Milliyetçiliğin Sarsılan Sınırları: Almanya’da Türk Olmak Türkiye’de Türk Olmaya Benzemez”, *Doğu-Batı, “Popüler Kültür”*, Sayı: 15, Mayıs-Haziran-Temmuz 2001, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 141 - 151
- DEAUX, Kay (1993), “Reconstructing Social Identity”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 19, No. 1, p. 4 - 12
- DESAI, Meghnad (2001), “Kapitalizm”, *Marksist Düşünce Sözlüğü*, Yayın Yönetmeni: Tom Bottomore, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 336 - 339
- DEMİR; Songül (1998-9), “Kamusal Alanın Belirlenmesinde Ben ile Öteki’nin Yeri”, *Doğu-Batı, “Kamusal Alan”*, Sayı: 5, Kasım-Aralık-Ocak 1998-9, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 233 - 237
- DIECKHOFF, Alain (2010), “Siyasal Milliyetçiliğe Karşı Kültürel Milliyetçilik Mi?”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek – Kuramlar ve Uygulamalar*, Haz. Alain Dieckhoff ve Christophe Jaffrelot, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 83 - 102

DIECKHOFF, Alain – JAFFRELOT, Christophe (2010), “Giriş”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek – Kuramlar ve Uygulamalar*, Haz. Alain Dieckhoff ve Christophe Jaffrelot, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 9 - 19

----- (2010b), “Küreselleşen ve Bölgeselleşen Dünyada milliyetçiliğin Direnişi”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek – Kuramlar ve Uygulamalar*, Haz. Alain Dieckhoff ve Christophe Jaffrelot, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 335 - 356

EIDHEIM, Harald (2001), “Toplumsal Bir Damga Olarak Etnik Kimlik”, *Etnik Gruplar ve Sınırları*, Der. Fredrik Barth, İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 41 - 62

ERBAŞ, Hayriye (2000), “Küçük Sevimli Dünya: Küreselleşme ve Bazı Yanılgılar”, *Doğu-Batı, “Binyılın Muhasebesi”*, Sayı: 10, Şubat-Mart-Nisan 2000, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 117 - 128

----- (2002), “Küresel Kriz ve Marjinalleşme Sürecinde Göç ve Göçmenler”, *Doğu-Batı, “Dünya Neyi Tartışıyor? I - Küreselleşme”*, Sayı: 18, Şubat-Mart-Nisan 2002, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 179 - 198

ERBAŞ, Hayriye – COŞKUN, Mustafa Kemal (2007), “Sınıf Kimliğinden Kültürel Kimliğe: Fark/Kimlik Politikalarının Yükselişi”, *Fark / Kimlik, Sınıf*, Der. Hayriye Erbaş, Ankara: Eos Yayınevi, s. 3 - 27

ERGÜN, Reyda – AKAL, Cemal Bali (2006), “Kimlik Bedenin Hapishanesidir”, *Doğu-Batı, “Milliyetçilik I”*, Sayı: 38, Ağustos-Eylül-Ekim 2006, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 11 - 19

ERIKSEN, Thomas Hylland (1997), “Ethnicity, Race and Nation”, *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Ed. Montserrat Guibernau – John Rex, Oxford: Blackwell Publishers, p. 33 - 43

----- (2005), “Economics of Ethnicity”, *A Handbook of Economic Anthropology*, Jamez G. Carrier, Cheltenham, UK, p. 353 - 369

- ERKIZAN, Hatice Nur (2002), “Küreselleşmenin Tarihsel ve Düşünsel Temelleri Üzerine”, *Doğu-Batı*, “Dünya Neyi Tartışıyor? I - Küreselleşme”, Sayı: 18, Şubat-Mart-Nisan 2002, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 57 -70
- ERIKSON, Erik H. (1966), “The Concept of Identity in Race Relations: Notes and Queries”, *Daedalus*, Vol. 95, No. 1, The Negro American-2 (Winter, 1966), p. 145 - 171
- FERRY, Jean-Marc (2010), “Avrupa Meselesi ve Ulus-Sonrası Entegrasyon”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek – Kuramlar ve Uygulamalar*, Haz. Alain Dieckhoff ve Christophe Jaffrelot, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 291 - 313
- FOLEY, Duncan (2001), “Artık Değer ve Kar”, *Marksist Düşünce Sözlüğü*, Yayın Yönetmeni: Tom Bottomore, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 46 - 47
- FRISBY, David (2009), “Sunuş: Georg Simmel – Modernitenin İlk Sosyoloğu”, *Modern Kültürde Çatışma*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 7 - 53
- GEERTZ, Clifford (1994), “Primordial and Civic Ties”, *Nationalism*, Ed. A. Smith - J. Hutchinson, Oxford: Oxford University Press, p. 29 - 34
- GOSOVIÇ, Bronislav (2001), “Entelektüel Hegomonya ve Milletlerarası Kalkınma”, *Türkiye ve Siyaset*, Sayı: 5, Kasım-Aralık 2001, s. 153 - 164
- GÖKA, Erol (2003), “Bugün: Dünün ve Yarının İlginç Bir Karışımı”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 75, s. 87 - 102
- GRAMSCI, Antonio (1988), “Notes For an Introduction and Approach to the Study of Philosophy and the History of Culture”, *A Gramsci Reader*, Ed. David Forgacs, London: Lawrence & Wishart
- GUIBERNAU, Montserrat (2001), “Globalization and the Nation-state”, *Understanding Nationalism*, Ed. Montserrat Guibernau – John Hutchinson, Cambridge: Polity Press, p. 242 - 268

- GUIBERNAU, Montserrat – REX, John (1997), “Introduction”, *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Ed. Montserrat Guibernau – John Rex, Oxford: Blackwell Publishers, p. 1 - 15
- GÜLALP, Haldun (2007), “Giriş: Milliyete Karşı Vatandaşlık”, *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma – Ulus Devletin Sorgulanması*, Hazırlayan: Haldun Güllalp, İstanbul: Metis Yayınları, s. 11 - 34
- (2007b), “Sonuç: Ulus-Devlet Aşılıyor Mu?”, *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma – Ulus Devletin Sorgulanması*, Hazırlayan: Haldun Güllalp, İstanbul: Metis Yayınları, s. 173 - 181
- GÜLDİKEN, Nevzat (2006), “Ulus, Ulus Devlet ve Uluslaşma Kavramlarına İlişkin Tartışmalar ve Türkiye”, *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 2, s. 157 - 168
- GÜRAN, Sait (2010), “Egemenlik Ulus’undur Üstünlük Anayasa’dadır”, www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/anayargi/guran.pdf, Erişim tarihi: 22/07/2010
- GÜVENÇ, Bozkurt (2007), “Tarihi Perspektifte Kimlik Sorunu Özdeşimlerini Belirleyen Bazı Etkenler”, *Tarih Eğitimi ve Tarihte “Öteki” Sorunu*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 23 - 29
- HABERMAS, Jürgen (1990), “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, *Postmodernizm - Jameson, Lyotard, Habermas*, Haz. Necmi Zekâ, İstanbul: Kıyı Yayınları, s. 31 - 44
- (2001), “Avrupalı Ulus-Devlet”, *Tartışılan Sınırlar Değişen Milliyetçilik*, Der: Mustafa Armağan, İstanbul: Şehir Yayınları, s. 79 - 97
- (2003), “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno”, *Cogito, “Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe”*, Sayı: 36, Yaz 2003, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 85 - 108
- (2005), “Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı”, *Çokkültürcülük - Tanınma Politikası*, Haz. Amy Gutmann, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 113 - 145

- HALL, John A. (2008), "Milletleri Türdeşleştirmenin Koşulları", *21. Yüzyılda Milliyetçilik*, Der. Umut Özkırımlı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 15 - 34
- HALL, Stuart (1990), "Cultural Identity and Diaspora", *İdentitiy (Community, Culture, Difference)*, Ed. Jonathan Rutherford, London: Lawrence & Wishart, p. 222 - 237
- (1993), "Melez Şahsiyetlerimiz", *Birikim*, 1993 / 45-46, İstanbul: Birikim Yayınları, s. 54 - 57
- (1995), "Yeni Zamanların Anlamı", *Yeni Zamanlar: 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi*, Der. Stuart Hall - Martin Jacques, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 105 - 124
- (1998), "Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik", *Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi*, Der. Anthony D. King, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 39 - 61
- (1998b), "Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler", *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi*, Der. Anthony D. King, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları
- HARVEY, David (1993), "Postmodernizme Bir Bakış", *Birikim*, 1993 / 49, İstanbul: Birikim Yayınları, s. 55 - 59
- HASSNER, Pierre (2010), "Uluslararası İlişkilerde Milliyetçilik ve Şiddet", *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek – Kuramlar ve Uygulamalar*, Haz. Alain Dieckhoff ve Christophe Jaffrelot, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 261 - 288
- HECKMAN, Lale Yalçın (1995), "Ulus, Millet, Azınlık, Etnik Grup ve Kültür Kavramları Üzerine", *Birikim*, 1995 / 71-72, İstanbul: Birikim Yayınları, s. 81 - 85
- HELD, David (1995), "Ulus-Devletin Çöküşü", *Yeni Zamanlar: 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi*, Der. Stuart Hall - Martin Jacques, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 189 - 203

- HELLER, Agnes (2000), "Modernitedeki Ahlaki Durum", *Modernite Versus Postmodernite*, Der: Mehmet Küçük, Ankara: Vadi Yayınları, s. 166 - 183
- HOBSBAWM, Eric (2002), "Milliyetçilik ve Etnisite", *Folklara Doğru*, Sayı: 64, s. 19 - 25
- HOGG, Michael A. – TERRY, Deborah J. – WHITE, Katherina M. (1995), "A Tale of Two Theories: A Critical Comparison of Identity Theory with Social Identity Theory", *Social Psychology Quarterly*, Vol. 58, No. 4, p. 255 - 269
- HOGG, Michael A. – TERRY, Deborah J. (2000), "Social Identity and Self-Categorization Processes in Organizational Contexts", *The Academy of Management Review*, Vol. 25, No.1, p. 121 - 140
- HUTCHINSON, John (2008), "Milliyetçilik, Globalizm ve Medeniyetler Çatışması", *21. Yüzyılda Milliyetçilik*, Der. Umut Özkırımlı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 77 - 100
- HUYSEN, Andreas (1993), "Mapping the Postmodern", *A Postmodern Reader*, Ed. Joseph Natoli – Linda Hutcheon, New York: State University of New York Press, p. 105 - 157
- İMANÇER, Dilek (2003), "Çağdaş Kimliğin Yapılanma Süreci ve Televizyon", *Doğu-Batı, "Kimlikler"*, Sayı: 23, Mayıs-Haziran-Temmuz 2003, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 233 - 250
- İNSEL, Ahmet (2000-01), "Kimlikler ve Devletin Hukuku", *Doğu-Batı, "Hukuk ve Adalet Üstüne"*, Sayı 13, Kasım-Aralık-Ocak 2000/01, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 59 - 64
- (2003), "'Tikelci Evrensellik' Mümkün Mü?", *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Ernesto Laclau, İstanbul: Birikim Yayınları, s. 7 - 14
- İREM, Nazım (2004), "Yanlış Giden Ne? Postmodernizm, Çokkültürcülük ve Avrupa'da Yeni İrkçilik", *Sivil Toplum*, Sayı: 5, Ocak-Şubat-Mart 2004, s. 19 - 34

- İREM, Nazım (2005), “Eritme Potasından Eriyen Pota’ya: XXI. Yüzyılın Eşiğinde Amerika”, *Doğu-Batı*, “**Bir Zamanlar Amerika**”, Sayı: 32, Mayıs-Haziran-Temmuz 2005, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 199 - 219
- (2006-07), “Aydınlanma ve Sınırlılık Siyaseti Olarak Ulus Devlet Modernliği”, *Doğu-Batı*, “**Milliyetçilik II**”, Sayı: 39, Kasım-Aralık-Ocak 2006-07, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 157 - 179
- JAFFRELOT, Christophe (1998), “Bazı Ulus Teorileri”, *Uluslar ve Milliyetçilikler*, Der. Jean Leca, İstanbul: Metis Yayınları, s. 54 - 69
- (2010), “Bir Milliyetçilik Kuramı İçin”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek – Kuramlar ve Uygulamalar*, Haz. Alain Dieckhoff ve Christophe Jaffrelot, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 23 - 82
- JAMESON, Fredric (1990), “Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı”, *Postmodernizm - Jameson, Lyotard, Habermas*, Haz. Necmi Zekâ, İstanbul: Kıyı Yayınları, s. 59 - 116
- JEANNIERE, Abel (2000), “Modernite Nedir?”, *Modernite Versus Postmodernite*, Der: Mehmet Küçük, Ankara: Vadi Yayınları, s. 95 - 107
- JOPPKE, Christian (1996), “Multiculturalism and Immigration; A Comparison of the United States, Germany, and Great Britain”, *Theory and Society*, Vol. 25 No.4, p. 449 - 500
- KADRITZKE, Niels (1993), “Milliyetçiliğin Tarihe Şaşırtıcı Dönüşü”, *Birikim*, 1993 / 45-46, İstanbul: Birikim Yayınları, s. 87 - 97
- KARADUMAN, Sibel (2010), “Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü”, *Journal of Yaşar University*, 2010 17 (5), s. 2886 - 2899
- KALAYCI, Hüseyin (2006-07), “Batılı Demokrasilerde Ayrılcı Milliyetçilik: Quebec Milliyetçiliği”, *Doğu-Batı*, “**Milliyetçilik II**”, Sayı: 39, Kasım-Aralık-Ocak 2006-07, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 9 - 30
- KAYA, Ayhan (2001), “Çevirmenin Sunuşu”, *Etnik Gruplar ve Sınırları*, Der. Fredrik Barth, İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 7 - 8

- KAYA, Ayhan (2004), “İdeolojiden İDolojiye Yolculuk: Düşüncebilimden Kimlikbilime”, *Doğu-Batı*, “**Dün Bugün Yarım – İdeolojiler 1**”, Sayı: 28, Ağustos-Eylül-Ekim 2004, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 67 - 81
- KELLNER, Douglas (1992), “Popular Culture and the Construction of Postmodern Identitics”, *Modernity and Identity*, Ed: Scott Lash – Jonathan Friedman, Oxford: Blackwell
- (2000), “Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar”, *Modernite Versus Postmodernite*, Der: Mehmet Küçük, Ankara: Vadi Yayınları, s. 367 - 404
- (2001), “Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası”, *Doğu-Batı*, “**Popüler Kültür**”, Sayı: 15, Mayıs-Haziran-Temmuz 2001, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 195 - 226
- KEYMAN, Fuat (2002), “Kapitalizm - Oryantalizm Ekseninde Küreselleşmeyi Anlamak: 11 Eylül, Modernite, Kalkınma ve Öteki Sorunsalı”, *Doğu-Batı*, “**Dünya Neyi Tartışıyor? I - Küreselleşme**”, Sayı: 18, Şubat-Mart-Nisan 2002, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 27 - 53
- KILIÇBAY, Mehmet Ali (2003), “Kimlikler Okyanusu”, *Doğu-Batı*, “**Kimlikler**”, Sayı: 23, Mayıs-Haziran-Temmuz 2003, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 155 - 159
- KORAY, Meryem (2004), “Küreselleşme Süreci ve Ulus-Devlet, Ekonomi, Siyaset Tartışmaları”, <http://www.stratejik.yildiz.edu.tr/makale1.htm>, Erişim Tarihi: 11/11/2004
- KÖKER, Levent (1997), “Çokkültürlülük ve Demokratik Meşruluk Sorunu”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 41 - 50
- (2005), “Türkçe Baskıya Önsöz: ‘Charles Taylor: Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı’”, *Çokkültürcülük - Tanınma Politikası*, Haz. Amy Gutmann, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 11 - 14

- KÖMEÇOĞLU, Uğur (2002), “Küreselleşme, Modernleşme, Modernlik”, *Doğu-Batı*, “**Dünya Neyi Tartışıyor? I - Küreselleşme**”, Sayı: 18, Şubat-Mart-Nisan 2002, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 11 - 26
- KURUBAŞ, Erol (2008), “Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki İlişki”, *Doğu-Batı*, “**Etnisite**”, Sayı: 44, Şubat-Mart-Nisan 2008, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 11 - 41
- KYMLICKA, Will (2008), “Sonuç: Milliyetçiliğin Geleceği”, *21. Yüzyılda Milliyetçilik*, Der. Umut Özkırmı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 159 - 166
- LASH, Scott (2000), “Modernite mi, Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi”, *Modernite Versus Postmodernite*, Der: Mehmet Küçük, Ankara: Vadi Yayınları, s. 133 - 165
- LEADBEATER, Charlie (1995), “İktidar Kişiyne”, *Yeni Zamanlar: 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi*, Der. Stuart Hall - Martin Jacques, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 127 - 141
- LENİN, Vladimir İ (2006), “Sosyalist Devrim ve Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı”, *Marksizm ve Ulusal Sorun*, V.İ. Lenin – J.V. Stalin, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, s. 127 - 143
- LEVY, Jacob (1997), “Classifying Cultural Rights”, *Ethnicity and Group Rights: NOMS XXXIX*, New York: New York University Press, p. 22 - 66
- LICHTWARCK-ASCHOFF, Anna – van GEERT, Paul – BOSMA, Harke – KUNNEN, Saskia (2008), “Time and Identity: A Framework for Research and Theory Formation”, *Developmental Review*, Vol. 28, p. 370 - 400
- LYOTARD, Jean-François (1990), “Postmodern Nedir Sorusuna Cevap”, *Postmodernizm - Jameson, Lyotard, Habermas*, Haz. Necmi Zekâ, İstanbul: Kıyı Yayınları, s. 45 - 58
- MALIK, Kenan (2001), “İrkin Aynası: Postmodernizm ve Farklılığın Kutsanması”, *Marksizm ve Postmodern Gündem*, Der. Ellen Meiksins Wood – John Bellamy Foster, Ankara: Ütopya Yayınevi, s. 102 - 128

- MANZO, Kate (1991), "Modernist Discourse and the Crisis of Development Theory", *Studies in Comparative International Development*, Volume: 26, Number: 2, p. 3 - 36
- MELUCCI, Alberto (2007), "Yeni Toplumsal Hareketler: Sosyolojik Bir Yanılgı Üzerine Düşünceler", *Fark / Kimlik, Sınıf*, Der. Hayriye Erbaş, Ankara: Eos Yayınevi, s. 87 - 104
- MERCER, Kobena (1990), "Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics", *Identity (Community, Culture, Difference)*, Ed. Jonathan Rutherford, London: Lawrence & Wishart, p. 43 - 71
- MILES, Robert (1997), "Günümüz Avrupa'sındaki Irkçılığı Açıklarken", *Bati Cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik*, Yayına Haz. Ali Rattansi – Sallie Westwood, İstanbul: Sarmal Yayınevi, s. 231 - 268
- MILES, Robert – SATZEWICH, Viktor (2007), "Göç, Irkçılık ve Postmodern Kapitalizm", *Fark / Kimlik, Sınıf*, Der. Hayriye Erbaş, Ankara: Eos Yayınevi, s. 301 - 333
- MOUFFE, Chantal (1995), "Post-Marxism: Democracy and Identity", *Environment and Planning D: Society and Space*, p. 259 - 265
- MURRAY, Robin (1995), "Fordizm ve Postfordizm", *Yeni Zamanlar: 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi*, Der. Stuart Hall – Martin Jacques, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 46 - 62
- OKUTAN, M. Çağatay (2004), "Teori ve Uluslararası Metinlerde Azınlık Tanımı", *Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi*, Cilt: 59, Sayı: 2, s. 59 - 75
- OSKAY, Ünsal (2001), "Dünyanın Küreselleşmesi ve Olası Kimliklerimiz", *"Yıkanmak İstemeyen Çocuklar" Olalım*, Ünsal Oskay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 112 - 124
- ÖNÜR, Nimet (2001), "Küreselleşme, Ulus Devlet ve Değişen Ulusal Kimliklerde Medyanın Rolü", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 8-9, İzmir, s. 19 - 36

- ÖZBUDUN, Sibel (2006a), “ ‘Her Parlayan Altın Değildir’ Ya Da Çokkültürcülük Üzerine Sesli Düşünceler”, *Avrupa Birliği ve Çokkültürcülük Yalanı*, Sibel Özbudun – Temel Demirer, Ankara: Ütopya Yayınevi, s. 101 - 111
- (2006b), “ ‘Kültürel Haklar’: Ne Kadar Haklı?”, *Avrupa Birliği ve Çokkültürcülük Yalanı*, Sibel Özbudun – Temel Demirer, Ankara: Ütopya Yayınevi, s. 112 - 118
- (2006c), “ ‘Çokkültürcülük’e Ne(ler) Oluyor?”, *Avrupa Birliği ve Çokkültürcülük Yalanı*, Sibel Özbudun – Temel Demirer, Ankara: Ütopya Yayınevi, s. 133 - 141
- ÖZDEMİR, Durmuş (2002), “Küreselleşme, Ekonomik Büyüme ve Çokuluslu Şirketler”, *Doğu-Batı*, “Dünya Neyi Tartışıyor? I - Küreselleşme”, Sayı: 18, Şubat-Mart-Nisan 2002, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 209 - 217
- ÖZER, Ahmet (2007), “11 Eylül, Bölünen Dünya, Huntington ve Çatışma”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 2, Yıl: 2007, s. 1 - 23
- PAKULSKI, Jan (2007), “Toplumsal Hareketler ve Sınıf: Marksist Paradigmanın Çöküşü”, *Fark / Kimlik, Sınıf*, Der. Hayriye Erbaş, Ankara: Eos Yayınevi, s. 31 - 71
- PAZ, Octavio (2000), “Şiir ve Modernite”, *Modernite Versus Postmodernite*, Der. Mehmet Küçük, Ankara: Vadi Yayınları, s. 184 - 203
- PIETSCH, Carl (2007), “Sınıf, Milliyetçilik ve Kimlik Politikaları”, *Fark / Kimlik, Sınıf*, Der. Hayriye Erbaş, Ankara: Eos Yayınevi, s. 335 - 346
- RATTANSI, Ali (1997), “ ‘Postmodern’ Bir Çerçeve ‘Batı’ Irkçılıkları, Etnikler ve Kimlikler”, *Batı Cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik*, Yayına Haz. Ali Rattansi – Sallie Westwood, İstanbul: Sarmal Yayınevi, s. 25 - 109
- REICH, Michael – GORDON, David M. – EDWARDS, Richard C. (1973), “A Theory of Labor Market Segmentation”, *The American Economic Review*, Vol. 63, No. 2, p. 359 - 365

- RENAN, Ernest (1990), "What is a Nation?", *Nation and Narration*, Ed. Homi K. Bhabha, London: Routledge, p. 8 - 22
- RESNICK, Philip (2010), "Kozmopolitizm ve Milliyetçilik", *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek – Kuramlar ve Uygulamalar*, Haz. Alain Dieckhoff ve Christophe Jaffrelot, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 315 - 334
- ROGERS, T. B. (1981), "A Model of the Self as an Aspect of the Human Information Processing System", *Personality Cognition and Social Interaction*, N. J. Erlbaum, Hillsdale, p. 193 - 214
- ROKKAN, Stein (1975), "Dimensions of State Formation and Nation Building: A Possible Paradigm for Research on Variations within Europe", *The Formation of National States in Western Europe*, Ed. C. Tily, Princeton University Press, p. 562 - 600
- RUTHERFORD, Jonathan (1990), "A Place Called Home: Identity and The Cultural Politics of Difference", *Identity (Community, Culture, Difference)*, Ed. Jonathan Rutherford, London: Lawrence & Wishart, p. 9 - 26
- SABBAGH, Daniel (2010), "Milliyetçilik ve Çokkültürlülük", *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek – Kuramlar ve Uygulamalar*, Haz. Alain Dieckhoff ve Christophe Jaffrelot, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 131 - 147
- SAĞ, Vahap – ASLAN, Mehmet (2001), "Ulus, Uluslaşma ve Ulus Devlet", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 25, No: 2, Aralık, s. 173 - 183
- SAĞIR, Meral Öztoprak – AKILLI, H. Serkan (2004), "Etnisite Kuramları ve Eleştirisi", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs 2004, Cilt: 28, No:1, s. 1 - 22
- SANTAMARIA, Yves (1998), "Ulus Devlet: Bir Modelin Tarihi", *Uluslar ve Milliyetçilikler*, Der: Jean Leca, İstanbul: Metis Yayınları, s. 20 - 31
- SIMMEL, Georg (2009), "Metropol ve Tinsel Hayat", *Modern Kültürde Çatışma*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 85 - 102

- SMART, Barry (2000), "Postmodern Toplum Teorisi", *Modernite Versus Postmodernite*, Der: Mehmet Küçük, Ankara: Vadi Yayınları, s. 317 - 366
- SMITH, Anthony D. (1997), "Structure and Persistence of Ethnie", *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Ed. Montserrat Guibernau – John Rex, Oxford: Blackwell Publishers, p. 27 - 33
- (2004b), "The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?", *The Antiquity of Nations*, Anthony D. Smith, Cambridge: Polity Press, p. 82 - 102
- SOMEL, Cem (2002), "Azgelişmişlik Perspektifinden Küreselleşme", *Doğu-Batı*, "Dünya Neyi Tartışıyor? I - Küreselleşme", Sayı: 18, Şubat-Mart-Nisan 2002, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 199 - 208
- SOMERSAN, Semra (2008), "Babil Kulesi'nde Etnilerden Ulus-Devletlere", *Doğu-Batı*, "Etnisite", Sayı: 44, Şubat-Mart-Nisan 2008, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 75 - 90
- SOYSAL, Yasemin Nuhoglu (1996), "Changing Citizenship In Europe: Remarks On Postnational Membership And The National State", *Citizenship Nationality And Migration In Europe*, Eds., D. Cesarani - M. Fulbrook, London: Routledge, p. 17 - 29
- SÖZEN, Edibe (2000), "Ötekisizleştirme Sürecinde Amerika ve Amerikalılaştırma", *Karizma*, Sayı: 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 2000, s. 11 - 15
- SPENCER-OATEY, Helen (2007), "Theories of Identity and The Analysis of Face", *Journal of Pragmatics*, Vol. 39, p. 639 - 656
- STABILE, Carol A. (2001), "Postmodernizm, Feminizm ve Marx: Dipsiz Kuyudan Notlar", *Marksizm ve Postmodern Gündem*, Der. Ellen Meiksins Wood – John Bellamy Foster, Ankara: Ütopya Yayınevi, s. 129 - 148
- STALİN, Josef (2006), "Marksizm ve Ulusal Sorun (Ocak 1913)", *Marksizm ve Ulusal Sorun*, V.İ. Lenin – J.V. Stalin, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, s. 9 - 72

- STETS, Jan E. (1995), "Role Identities and Person Identities: Gender Identity, Mastery Identity, and Controlling One's Partner", *Sociological Perspectives*, Vol. 38, p. 129 - 150
- STETS, Jan E. – BURKE, Peter J. (2000), "Identity Theory and Social Identity Theory", *Social Psychology Quarterly*, Vol. 63, No. 3, p. 224 - 237
- STAUTH, Georg – TURNER, Bryan S. (2000), "Nostalji, Postmodernizm ve kitle Kültürü Eleştirisi", *Modernite Versus Postmodernite*, Der: Mehmet Küçük, Ankara: Vadi Yayınları, s. 405 - 424
- STOKES, Geoffrey (2004), "Global Citizenship", *Ethos*, Vol:12, No:1, March 2004, p. 19 - 23
- STRYKER, Sheldon – BURKE, Peter J. (2000), "The Past, Present, and Future of an Identity Theory", *Social Psychology Quarterly*, Vol. 63, No. 4, p. 284 - 297
- TAGUIEF, Pierre-André (1998), "Milliyetçilik ve Anti-Milliyetçilik", *Uluslar ve Milliyetçilikler*, Der: Jean Leca, İstanbul: Metis Yayınları, s. 106 - 113
- TAJFEL, Henri – TURNER, John (2004), "An Integrative Theory of Group Conflict", *Organizational Identity*, Ed. Mary to Hatch – Majken Schultz, New York: Oxford University Press, p. 56 - 66
- TAYLOR, Charles (2005), "Tanınma Politikası", *Çokkültürcülük - Tanınma Politikası*, Haz. Amy Gutmann, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 42 - 84
- TEKELİ, İlhan – İLKİN, Selim (2000), "Küreselleşme Ulus-Devlet Etkileşimi Bağlamında AB-Türkiye İlişkilerinin Yorumlanması", *Doğu-Batı, "Bin Yılın Muhasebesi"*, Sayı: 10, Şubat-Mart-Nisan 2000, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 91 - 116
- TEKELİ, İlhan (2007), "Tarihyazıcılığı ve Öteki Kavramı Üzerine Düşünceler", *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 1 - 6

- THERBORN, Göran (2006), “Frankfurt Okulu”, *Frankfurt Okulu*, Ed. H. Emre Bağce, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 19 - 54
- THIESSE, Anne-Marie (2010), “Ulusal Kimlikler, Ulusaşırı Bir Paradigma”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek – Kuramlar ve Uygulamalar*, Haz. Alain Dieckhoff ve Christophe Jaffrelot, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 151 - 178
- TOURAINÉ, Alain (1993), “Devlet ve Ulusal Sorun”, *Birikim*, 1993 / 45-46, İstanbul: Birikim Yayınları, s. 116 - 122
- TÖZÜM, Haluk (2002), “Küreselleşme: Gerçek Mi? Seçenek Mi?”, *Doğu-Batı*, “**Dünya Neyi Tartışıyor? – I Küreselleşme**”, Sayı: 18, Şubat-Mart-Nisan 2002, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 147 - 167
- TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi (2003), “Kimlik, Hukuk ve Adalet Sorunu”, *Doğu-Batı*, “**Kimlikler**”, Sayı: 23, Mayıs-Haziran-Temmuz 2003, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 209 - 216
- URRY, John (1995) “Örgütlü Kapitalizmin Sonu”, *Yeni Zamanlar: 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi*, Der. Stuart Hall - Martin Jacques, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 95 – 104
- UYANIK, Yücel (2008), “Neoliberal Küreselleşme Sürecinde İşgücü Piyasaları”, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 10 / 2, s. 209 - 224
- UZUN, Turgay (2003), “Ulus, Milliyetçilik ve Kimlik Üzerine Bir Değerlendirme”, *Doğu-Batı*, “**Kimlikler**”, Sayı: 23, Mayıs-Haziran-Temmuz 2003, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 131 - 154
- WALLERSTEIN, Immanuel (2000), “Kapitalizmin İdeolojik Gerilimleri: Irkçılık ve Cinsiyetçilik Karşısında Evrenselcilik”, *İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, Etienne Balibar – Immanuel Wallerstein, İstanbul: Metis Yayınları, s. 39 - 49
- (2000b), “Halklığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik”, *İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, Etienne Balibar – Immanuel Wallerstein, İstanbul: Metis Yayınları, s. 91 - 108

- WEBER, Max (1996), "The Origins of Ethnic Groups", *Ethnicity*, Ed. John Hutchinson and Anthony Smith, New York: Oxford University Press
- (1997), "What is an Ethnic Group?", *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Ed. Montserrat Guibernau – John Rex, Oxford: Blackwell Publishers, p. 15 - 27
- (2006-07), "Millet", *Doğu-Batı, "Milliyetçilik II"*, Sayı: 39, Kasım-Aralık-Ocak 2006-07, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 181 - 188
- WEEKS, Jeffrey (1990), "The Value of Difference", *Identity (Community, Culture, Difference)*, Ed. Jonathan Rutherford, London: Lawrence & Wishart
- WIEVIORKA, Michel (1997), "Avrupa'da Irkçılık: Birlik ve Farklılık", *Batı Cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik*, Yayına Haz. Ali Rattansi – Sallie Westwood, İstanbul: Sarmal Yayınevi, s. 213 - 230
- WOOD, Ellen Meiksins (2001), "Postmodern Gündem Nedir?", *Marksizm ve Postmodern Gündem*, Der. Ellen Meiksins Wood – John Bellamy Foster, Ankara: Ütopya Yayınevi, s. 7 - 26
- YUKI, Masaki (2003), "Intergroup Comparison Versus Intragroup Relationships: A Cross-Cultural Examination of Social Identity Theory in North American and East Asian Cultural Contexts", *Social Psychology Quarterly*, Vol. 66, No. 2, Special Issue: Social Identity: Sociological and Social Psychological Perspectives, p. 166 - 183
- YUMUL, Arus (2000), "Modernizmden Postmodernizme Ötekilik", *Karizma*, 3, (Temmuz-Ağustos-Eylül), s. 99 - 103
- ZARETSKY, Eli (1994), "Identity Theory, Identity Politics: Psychoanalysis, Marxism, Post-Structuralism", *Social Theory and the Politics of Identity*, Ed. Craig Calhoun, Oxford: Blackwell, p. 198 - 215
- ZAWADZKI, Paul (2010), "Milliyetçilik, Demokrasi ve Din", *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek – Kuramlar ve Uygulamalar*, Haz. Alain Dieckhoff ve Christophe Jaffrelot, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 209 - 244

ZIZEK, Slavoj (2001), “Çokkültürlük Ya Da Çok Uluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı”, *Defter*, Yıl: 14, Sayı: 44, Yaz, s. 144 - 174

c) Diğer

BİRKÖK, Mehmet Cüneyt (1994), *Bilgi Sosyolojisi Işığında Kimlik Sorunu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi

DÜNDAR, Can (2005), “Ortak Paydalara İhtiyacımız Var”, *Milliyet*, 27 Aralık 2005

DÜNYA BANKASI (World Bank) (1995), *World Development Report: Workers In An Integrating World*, New York: World Bank Press

EU-MIDIS (2009), “*European Union Minorities and Discrimination Survey*”, European Union Agency for Fundamental Rights

EUROBAROMETER (1989), “*Racism, Xenophobia and Intolerance: Human Rights and Immigration in the European Community*”, Commission of the European Communities

EUROBAROMETER (1997), “*Racism and Xenophobia in Europe*”, Eurobarometer Opinion Poll no. 47.1

EUROBAROMETER (2000), “*Attitudes Towards Minority Groups in the European Union*”, European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia

EUROBAROMETER (2009), “*Discrimination in the EU in 2009*”, Special Eurobarometer 317 Report

MEŞE, Gülgün (1999), *Sosyal Kimlik ve Yaşam Stilleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi

Uluslararası Göç Örgütü (International Organization for Migration) (2005), *World Migration Report*, Chapter:23

United Nations (2004), United Nations Development Program (UNDP), **Human Development Report: Cultural Liberty in Today's Diverse World**, U.S.A: Hoechester Print

Cumhuriyet, "Fransa'dan ırkçılık itirafı", 19 Nisan 2005

EurActiv (18 Nisan 2008), "İngilizler yabancıların gitmesini istiyor"

----- (08 Aralık 2008), "AB Romanlar için çözüm arayışında"

----- (02 Eylül 2009), "Avrupa'nın orta yerinde dil yasağı Slovakya- Macaristan arasında krize neden oldu"

----- (23 Aralık 2009), "Fransa'da 'ulusal kimlik' tartışması başlatan Sarkozy'e aydınlardan ırkçılık tepkisi"

----- (10 Şubat 2010), "Fransa'da milliyetçilik rüzgarı: Bayrak ve milli marş okullara geri dönüyor"

----- (16 Mart 2010), "AB, Balkanlar'dan göçü durdurmaya çalışıyor"

----- (14 Haziran 2010), "Belçika'da seçim sonucu 'bölünme'yi gösteriyor"

----- (30 Temmuz 2010), "Sarkozy çingeneleri sınır dışı ediyor, insan hakları örgütleri ayakta."

----- (21 Ağustos 2010), "Sarkozy 79 çingeneyi sınır dışı etti, AB için peşinde."

Radikal (13 Nisan 2009), "Latinlerin utanç duvarı!"

----- (27 Ekim 2009), "Fransa 2.5 ay milli kimliğini tartışacak"

----- (05 Ocak 2010), "Müslüman yolcuya ayrımcılık"

----- (02 Mart 2010), "Slovakya'da milliyetçi reform"

----- (07 Eylül 2010), "Parçalanmaya hazır olun"