

FARKLILIKLARLA YAŞAMAK: KÜRESEL HEGEMONYA VE SİMGESEL ŞİDDETE KARŞI İLETİŞİMSEL AKIL

Editör
İSMAİL BURAK MALKOÇ



BİDGE Yayınları

**FARKLILIKLARLA YAŞAMAK: KÜRESEL HEGEMONYA
VE SİMGESEL ŞİDDETE KARŞI İLETİŞİMSEL AKIL**

Editör: İSMAİL BURAK MALKOÇ

ISBN: 978-625-372-704-8

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 2025-06-25

BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374

Yayın hakları © BİDGE Yayınları

www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com

Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.

Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya /
Ankara



ÖNSÖZ

Bu kitap, uzun süredir sosyal bilimlerde tartışılan ama günümüzde giderek daha önemli hâle gelen bir soruya odaklanıyor: Tüm farklılıklarımızla birlikte bir arada yaşamak mümkün mü? Kültürel çeşitlilik, kimlik temelli talepler, toplumsal eşitsizlikler ve hızla değişen politik bağlamlar içinde, bu soru yalnızca akademik bir merak değil, aynı zamanda ortak bir gelecek tahayyülünün de merkezinde yer alıyor. Kitapta bir araya gelen çalışmalar, bu soruya farklı alanlardan ama benzer bir duyarlılıkla yaklaşıyor.

Yazarların büyük bölümü *yapılaşmacı sosyoloji* çerçevesinde düşünmeyi tercih etti. Toplumsal olanın verili değil, tarihsel ve kültürel süreçler içinde inşa edildiğini kabul eden bu yaklaşım, bize hem yapıların nasıl sürdüğünü hem de nasıl dönüştürülebileceğini tartışma imkânı veriyor. Her bir bölüm, kendine özgü bir sorunsal üzerinden ilerliyor ancak metinlerin ortaklaştığı nokta şu: İçinde yaşadığımız dünyayı anlamak kadar, onu bir arada yaşayabileceğimiz bir biçimde değiştirme imkânlarını da düşünmek zorundayız.

Bazı bölümlerde toplumsal cinsiyet, simgesel iktidar ve erkeklik meseleleri tartışılıyor. Bu yazılar sadece tahakküm biçimlerini değil, aynı zamanda bu tahakkümün kırılabileceği alanları da gösteriyor. Dinin ya da kültürel kodların erkek egemenliğini nasıl yeniden ürettiği kadar, bu yapıların esnetilebileceği çatlaklara da dikkat çekiliyor. Bourdieu'nun kavramsal çerçevesi, bu meseleleri analiz etmek için güçlü bir zemin sunuyor.

Diğer bölümler ise kültürün bir metaya dönüşmesiyle birlikte farklılıkların nasıl pazarlanabilir, denetlenebilir ya da bastırılabilir hâle geldiğini ele alıyor. Çokkültürlülüğün çoğu zaman müdahale etmeme gerekçesine dönüştüğü, cemaatleşmenin gönüllü gettolaşmalara yol açtığı bir dünyada, *kamusal* ortak yaşam fikri

giderek daha kırılgan hâle geliyor. Bu kırılganlık sadece kültürel değil, mekânsal ve politik düzeylerde de kendini gösteriyor.

Kitapta Habermas'ın iletişimsel akıl ve yaşam dünyası kavramları özellikle öne çıkıyor. Farklılıkların karşılaşmakla kalmayıp, birbirini anlayabildiği, tartışabildiği ve birlikte hareket edebildiği bir toplumsal zemin mümkün müdür? Bu sorunun peşine düşen yazılar, uzlaşma kapasitesinin yeniden nasıl kurulabileceğine dair fikirler üretiyor. Yapılar değişmez değildir; onları konuşabildiğimiz ölçüde dönüştürebiliriz.

Son olarak, küreselleşmenin devlet egemenliği üzerindeki etkisi, bu kuramsal tartışmaları daha geniş bir politik çerçeveye yerleştiriyor. Neoliberal politikaların ulusal karar alma süreçlerini daralttığı, refah ve eşitlik gibi meselelerin giderek daha fazla küresel aktörlerin etkisine girdiği bir dönemden geçmekteyiz. Böyle bir bağlamda, toplumu yeniden mümkün kılacak ortak değerler üzerine düşünmek belki de her zamankinden daha önemli. Bu kitabın, bu yönde atılmış mütevazı ama samimi bir adım olarak değerlendirilmesini isterim. Tüm yazarlara ve sürece katkı sunan herkese içtenlikle teşekkür ederim.

Dr. Öğr. Üyesi İSMAİL BURAK MALKOÇ

DOĞUŞ ÜNİVERSİTESİ

İÇİNDEKİLER

KÜRESEL EKONOMİK YAPILAR VE DEVLETİN
EGEMENLİĞİ: ÇAĞDAŞ SORUNLAR VE TARTIŞMALAR .. 1
ŞİNASI ÖZTÜRK

TOPLUMU YENİDEN MÜMKÜN KILMA ÇABASI:
HABERMAS VE İLETİŞİMSSEL EYLEM KURAMI34
İSMAİL BURAK MALKOÇ

BİREYSELLİK VE ÇOĞULCULUK ARASINDA KÜLTÜR:
BAUMAN MERKEZLİ BİR TARTIŞMA 53
İSMAİL BURAK MALKOÇ

DİN VE ERİL SÖYLEM: BOURDİEU'NUN ERİL
TAHAKKÜM TEORİSİ ÜZERİNDEN BİR ÇÖZÜMLEME84
MEHMET OZAN AHNAS

BÖLÜM 1

KÜRESEL EKONOMİK YAPILAR VE DEVLETİN EGEMENLİĞİ: ÇAĞDAŞ SORUNLAR VE TARTIŞMALAR

ŞİNASİ ÖZTÜRK¹

Giriş

Küreselleşme süreci, ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda devletlerin egemenlik anlayışını derinden etkilemiştir. Özellikle küresel ekonomik yapılar, ulus-devletlerin geleneksel egemenlik anlayışını sorgulatırken, devletlerin ekonomi politikalarını belirleme ve uygulama yetkilerini sınırlandırmaktadır.

Küresel ekonomik yapılar, uluslararası ticaret, finansal ve yatırımların dolaşımının serbestleşmesiyle birlikte giderek daha etkili hale gelmiştir. Uluslararası Para Fonu (IMF), Dünya Bankası, Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ) gibi kuruluşlar ve çok uluslu şirketler, küresel ekonomik düzenin temel aktörleri olarak devletlerin ekonomi politikalarını doğrudan veya dolaylı olarak etkilemektedir. Bu kuruluşlar, ekonomik istikrar, kalkınma ve serbest ticaret gibi hedefler doğrultusunda devletlere yönelik politikalar önermekte ve bu politikaların uygulanmasını denetlemektedir (Stiglitz 2004).

¹ Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, ORCID: 0000-0002-9393-7163

Diğer yandan, bu yapılar, sadece ulusal ekonomilerin değil, aynı zamanda dünya genelindeki iş gücü, üretim ve tüketim ilişkilerinin yeniden şekillenmesine de yol açmıştır. 20. yüzyılın sonlarından itibaren hızlanan küreselleşme süreci, çok uluslu şirketlerin, uluslararası finansal kuruluşların ve küresel ticaret anlaşmalarının etkinliğini artırmış, devletlerin ekonomi politikalarını da büyük ölçüde etkilemiştir.

Bu yazı, küresel ekonomik yapıların devletin egemenliği üzerindeki etkileri incelenecek ve bu süreçte ortaya çıkan sorunlar ve tartışmalar ele alınacaktır.

Küresel Ekonomik Yapıların Yükselişi

Küresel ekonomik yapılar, son yüzyılda dünya ekonomisinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında kurulan uluslararası kuruluşlar ve serbest ticaret anlaşmaları, ekonomide “uyumu” hızlandırarak küresel bir ekonomik sistemin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Yazının bu bölümünde, küresel ekonomik yapıların yükselişi, bu süreci etkileyen aktörler ve bu yapıların dünya ekonomisine etkileri incelenecektir.

Küresel ekonomik yapıların tarihsel gelişimi: Küresel ekonomik yapıların kökeni, 19. yüzyılda Sanayi Devrimi'nin ardından ortaya çıkan uluslararası ticaret ağlarına kadar uzanır. Ancak modern anlamda küresel ekonomik sistem, II. Dünya Savaşı sonrasında şekillenmiştir. 1944 yılında Bretton Woods Konferansı'nda, uluslararası para sistemini düzenlemek amacıyla Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Dünya Bankası gibi kuruluşlar kurulmuştur. Bu kuruluşlar, savaş sonrası ekonomide istikrarı sağlamak ve uluslararası ticareti canlandırmak amacıyla önemli roller üstlenmiştir. Ancak 1970'lerde Bretton Woods sisteminin çöküşü ve serbest piyasa ekonomilerinin yükselişi, küresel ekonomik yapıların daha da gelişmesine yol açmıştır. Özellikle

1980'lerden itibaren neoliberal politikaların benimsenmesi, devletlerin ekonomideki rolünü azaltırken, özel sektör ve uluslararası sermaye akışları ön plana çıkmıştır. Bu dönemde, Dünya Ticaret Örgütü gibi kuruluşlar, küresel ticaret kurallarını belirleyerek ekonomide “uyumu” daha da derinleştirmiştir.

Küreselleşme ve ekonomik entegrasyon: Küreselleşmenin en belirgin özelliği, dünya ekonomisinin giderek daha fazla uyum sağlaması sürecidir. Uluslararası ticaretin serbestleşmesi ve sermaye hareketlerinin hızlanması, devletlerarası sınırları aşan yeni ekonomik ilişkilerin kurulmasına neden olmuştur. Bu süreçte en önemli aktörlerden biri, Dünya Ticaret Örgütü olmuştur. 1995 yılında kurulan DTÖ, uluslararası ticaretin kurallarını belirleyen ve ticaretin serbestleşmesini teşvik eden bir platform olarak küresel ekonomik yapının şekillendirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. DTÖ'nün politikaları, gümrük tarifelerinin azaltılmasını, ticaret engellerinin kaldırılmasını ve serbest ticaret anlaşmalarının yapılmasını teşvik etmiştir (Baldwin, 2016).

Küreselleşme, küresel ekonomik yapıların yükselişinde en önemli itici güçlerden biridir. Teknolojik ilerlemeler, özellikle iletişim ve ulaşım alanındaki gelişmeler, ülkeler arasındaki ekonomik bağları güçlendirmiştir. İnternetin yaygınlaşması, finansal piyasaların küresel ölçekte uyumunu sağlamıştır ve sermaye akışlarını hızlandırmıştır.

Bölgesel ekonomide uyum da küresel ekonomik yapıların önemli bir parçası haline gelmiştir. Avrupa Birliği (AB), Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşması (NAFTA) ve Asya-Pasifik Ekonomik İş birliği (APEC) gibi bölgesel oluşumlar, üye ülkeler arasında ticaret ve yatırımın artmasına katkıda bulunmuştur. Bu uyum, küresel ekonomik sistemin daha da karmaşık ve birbirine bağlı hale gelmesine neden olmuştur.

Benzer şekilde, 1980'lerden sonra finansal piyasalardaki liberalleşme, küresel sermaye hareketliliğinin hızlanmasına olanak sağlamıştır. Küresel finansal piyasaların derinleşmesi, ulusal sınırları aşan yatırımların ve ticaretin artmasına yol açmış; bu durum, çok uluslu şirketlerin daha fazla güç kazanmasına neden olmuştur. Özellikle gelişmekte olan ülkelerde, doğrudan yabancı yatırımların artması, ekonomik büyümeyi hızlandırmış ve küresel ekonomik yapıyı yeniden şekillendirmiştir (Feldstein, 2000). Bu gelişmeler, finansal kurumların ve uluslararası piyasa aktörlerinin devlet politikaları üzerindeki etkisini de güçlendirmiştir.

Küresel ekonomik yapılar, 20. yüzyılın sonlarından itibaren hızla şekillenen ve büyüyen bir durum haline gelmiştir. Bu yapılar, uluslararası ticaretin serbestleşmesi, finansal ve yatırım hareketlerinin küresel düzeyde uyumu ile giderek daha etkili hale gelmiştir. Küreselleşmenin etkisiyle, devletlerin egemenlik alanları giderek daralmış ve uluslararası ekonomik kurumlar önemli birer aktör haline gelmiştir. IMF, Dünya Bankası, Dünya Ticaret Örgütü gibi kuruluşlar, her ne kadar son yıllarda etkinlikleri azalsa da küresel ekonomik düzenin yapı taşlarını oluşturan başlıca organizasyonlar durumuna gelmiştir. Bu kurumlar, ekonomide istikrarı sağlamak, kalkınmayı teşvik etmek ve serbest ticaretin gelişimini desteklemek gibi amaçlarla devletler üzerinde doğrudan veya dolaylı etkiler yaratmaktadır.

Uluslararası finansal kurumlarının rolü: Uluslararası Para Fonu, 1944 yılında kurulmuş ve küresel finansal istikrarı sağlamak amacıyla devletler arasında finansal iş birliği ve kriz öncesi yardım sağlamayı hedeflemiştir. IMF, ülkelere ekonomide istikrarı sağlamak için kredi temin ederken, bu kredilerin karşılığında uygulamaları için hükümetlere ekonomide reformlar dayatmaktadır. IMF, özellikle gelişmekte olan ülkelerde, ekonomi politikaları düzenleyerek dış borçların sürdürülebilirliğini artırmayı amaçlamaktadır (International Monetary Fund, 2021). Ancak, IMF'nin uyguladığı

politikaların, borçlu ülkelerde ekonomik eşitsizlikleri arttırdığı ve yerel ekonomilere zarar verdiği yönünde eleştiriler sıkça dile getirilmektedir (Stiglitz, 2004). IMF'nin bu tarz müdahaleleri, devletlerin ekonomide egemenliklerini kısıtlamakta ve ulusal ekonomi stratejileri uluslararası standartlara uydurma zorunluluğu yaratmaktadır.

Dünya Bankası da benzer şekilde, dünya genelindeki yoksullukla mücadele etmeyi ve gelişmekte olan ülkelere kalkınma projeleri için finansman sağlamayı hedeflemektedir. Ancak, Dünya Bankası'nın verdiği krediler de IMF gibi belirli koşullara bağlıdır ve borçlu ülkeler için ekonomide reformlar, özellikle serbest piyasa ekonomisinin güçlendirilmesi gibi politikaları gerektirmektedir (World Bank, 2020). Dünya Bankası, bu ekonomik yapıların reform süreçlerini denetlerken, genellikle kalkınma için önerdiği liberal ekonomi politikaların, sosyal eşitsizliği daha da artırdığı ve yerel sektörleri olumsuz etkilediği konusunda eleştirilmektedir.

Dünya Ticaret Örgütü ise, serbest ticaretin yaygınlaştırılması için oluşturulmuş bir başka küresel yapıdır. DTÖ, uluslararası ticaretin düzenlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Temel amaçlarından bir tanesi ticaret engellerinin kaldırılmasını sağlamaktadır. Küresel serbest ticaretin önündeki engellerin ortadan kaldırılması, gelişmiş ülkeler için daha fazla ekonomik fırsat sunarken, gelişmekte olan ülkeler için ekonomik bağımsızlıklarını kaybetmeleri anlamına gelmektedir (Zedillo, 2008). DTÖ, devletlerin iç ticaret politikalarına da müdahale ederek, çoğu zaman yerel pazarları dışa açık hale getirmeyi ve daha liberal bir ekonomik ortamı teşvik etmeyi hedeflemektedir.

IMF, Dünya Bankası ve DTÖ gibi küresel finansal kurumların dayatmaları, çoğu zaman sosyal refahı ve yerel sanayilerin korunmasını zayıflatmış, halkın yaşam standardını olumsuz etkilemiştir. Ancak, bu kurumlar aynı zamanda dünya ekonomisinde istikrarı sağlamaya yönelik politikalar geliştirdiğini

ileri sürerken, dünya ticaretini denetlemek amacıyla küresel finansal kuralları belirlemişlerdir. Bu durum, özellikle ekonomide krizlerin ve finansal istikrarsızlıkların küresel ölçekte etkilerini azaltmak amacıyla önemli olduğu iddia edilmektedir (Stiglitz, 2004).

Çok uluslu şirketlerin yükselişi: Küreselleşme ile birlikte, çok uluslu şirketlerin küresel ekonomideki aktörler üzerinde olan etkisi artmıştır. 20. yüzyılın sonlarına doğru, bu şirketler sadece büyük ekonomik aktörler haline gelmekle kalmamış, aynı zamanda ulusal ekonomi politikaların şekillendirilmesinde de önemli bir rol oynamaya başlamıştır. Çok uluslu şirketler, üretim süreçlerini düşük maliyetli ülkelerde gerçekleştirebilirken, ürünlerini yüksek gelirli pazarlarda satma imkânı bulmuşlardır. Bu durum, kapitalist üretim biçimlerinin küreselleşmesini ve uluslararası ticaretin hızlanmasını sağlamıştır.

Çok uluslu şirketlerin küresel güçleri, sadece ekonomik açıdan değil, aynı zamanda siyasi açıdan da önemli sonuçlar doğurmuştur. Çok uluslu şirketler, devletlerin ekonomi politikalarını etkilemek için lobi faaliyetleri yürütmüş ve bazı durumlarda hükümetler, şirketlerin talepleri doğrultusunda politikalar oluşturmak zorunda kalmışlardır. Örneğin, bir ülkenin vergi politikaları ya da iş gücü düzenlemeleri ve ücret politikaları, çok uluslu şirketlerin çıkarları doğrultusunda şekillendirilebilmektedir (Sklair, 2001).

Küresel Ekonomik Yapıların Devlet Politikalarına Etkisi

Küreselleşmenin etkisiyle, devletlerin egemenlikleri önemli oranda yeniden şekillenmiştir. Küresel ekonominin uyumu, devletlerin iç ekonomilerini yönetme yeteneklerini zayıflatmış ve dışsal aktörlere karşı daha duyarlı hale getirmiştir. Küresel ticaretin serbestleşmesi ve finansal piyasaların uyumu, devletlerin yerel ekonomi politikalarını uluslararası normlara uyumlu hale getirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu süreçte, devletlerin ekonomik

bağımsızlıklarını sürdürme çabaları, küresel kurumların politikalarıyla çelişebilmektedir. Örneğin, bir ülke ticaretin serbestleşmesi yoluyla ekonomide büyümeyi teşvik etmeyi hedeflerken, diğer yandan yerel sanayilerini korumak için korumacı önlemler almak zorunda kalabilmektedir (Rodrik, 2011). Rodrik'in bu tespiti, son yıllarda gerçekleşiyor gibi görünmektedir. ABD'nin 2025 yılında kendi sanayisini korumak ve geliştirmek düşüncesi ile, Kanada, Meksika, Avrupa ve Çin ürünlerine yönelik aldıkları önlemler ve gümrük vergilerini artırma kararları buna bir örnektir.

Çok uluslu şirketlerin büyüyen etkisi ve küresel sermayenin hızla hareket etmesi, devletlerin yerel ekonomi stratejilerini daha fazla uluslararası piyasa dinamiklerine bağımlı hale getirmiştir. Bu durum, devletlerin ekonomik bağımsızlıklarını kaybetmelerine ve uluslararası ekonomik kuralların etkisi altında daha fazla karar almalarına yol açmaktadır. Devletler, bu yapılarla uyumlu bir şekilde hareket etmek zorunda kalırken, aynı zamanda halklarının sosyal refahını sağlamak için farklı stratejiler geliştirmek zorunda kalmışlardır (Scholte, 2005); ki bu da çoğunlukla çok uluslu şirketlerin çıkarları ile ters düşmektedir.

Günümüzde küresel ekonomik yapılar hala büyümeye ve daha da derinleşmeye devam etmektedir. Dijitalleşme, finansal sistemlerin daha fazla birbirine eklemlenmesine yol açarken, dijital platformlar ve e-ticaretin yaygınlaşması, küresel ekonominin yeni dinamiklerini şekillendirmektedir. Dünya çapında büyük teknoloji şirketlerinin artan gücü, devletlerin egemenlik anlayışını zorlamaktadır. Özellikle veri güvenliği, dijital egemenlik ve platform düzenlemeleri gibi konular, gelecekte küresel ekonomik yapılar ile devlet egemenliği arasındaki ilişkilerin daha da karmaşık hale gelmesine yol açacaktır (Zuboff, 2020).

Ayrıca, çevre sorunları ve sürdürülebilir kalkınma hedeflerinin ön plana çıkması, küresel ekonomik yapıları yeniden şekillendirebilir. Devletlerin çevre dostu politikalar izlemeleri, bu tür

hedeflere ulaşmak için uluslararası iş birliklerine gitmeleri gerekebilir. Bu süreçte, çok uluslu şirketlerin rolü yine belirleyici olmaktadır. Hem çevreye duyarlı üretim süreçleri hem de sürdürülebilir kalkınma hedefleri doğrultusunda yeni ekonomik iş birlikleri kurulması son yıllarda gündemde olmasına rağmen 2025 yılında ABD ve Trump yönetiminin ekonomi politikaları bu iş birliklerini zayıflatma yönünde hareket etmektedir. Aynı politikalar, bazı ülkelere ticaret yasağı, yeni gümrük vergileri ve ABD emperyalizminin yayılmacı tutumu, küresel serbest ticaretin de önünde önemli bir engel olacağı benzetilmektedir.

Küreselleşme, uluslararası ticaretin ve finansal dolaşımın serbestleşmesiyle birlikte dünya ekonomisinin daha fazla birbirine uyum sağlamasına yol açmıştır. Bu süreç, özellikle gelişmekte olan ülkelerde devletlerin ekonomi politikalarını derinden etkilemektedir. Uluslararası finansal kuruluşlar, özellikle IMF ve Dünya Bankası, gelişmekte olan ülkelere ekonomik yardımlar sağlamaktadır. Ancak, bu yardımlar ve kredi programları, genellikle belirli ekonomilerde reformların uygulanmasını şart koşmaktadır. Bu reformlar ise devletlerin sosyal ve ekonomi politikaları üzerindeki egemenliklerini zayıflatmakta ve yerel karar alma süreçlerini dışsal aktörlerin etkisine açmaktadır.

IMF ve Dünya Bankası'nın etkisi: IMF ve Dünya Bankası, küresel ekonomik yapının temel aktörleridir. Bu iki kuruluş, genellikle gelişmekte olan ülkelere sağladıkları finansal yardımlar ve kredilerle, bu ülkelerin ekonomi politikalarını şekillendirmekte önemli bir rol oynamaktadır. IMF, borçlu ülkelere sağladığı kredi karşılığında ekonomide reformlar talep etmektedir. Bu reformlar genellikle "yapısal uyum programları" olarak bilinir ve serbest piyasa ekonomisinin ilkelerini teşvik etmek için çeşitli önlemler içermektedir. Bu önlemler, kamu harcamalarının kısıtlanması, özelleştirmelerin artırılması, devlet müdahalesinin sınırlandırılması ve dış ticaretin serbestleştirilmesi gibi neoliberal politikaları

içermektedir (Stiglitz, 2004). Özellikle 1980'ler ve 1990'larda, birçok gelişmekte olan ülke IMF ve Dünya Bankası'nın şartlarını kabul etmek zorunda kalmış ve bu durum, devletlerin ekonomi üzerindeki kontrolünü kaybetmelerine yol açmıştır (Rodrik, 2011). IMF'nin önerdiği bu yapısal reformlar, çoğu zaman ülkelerin sosyal politikalarını ve refah sistemlerini zayıflatarak, ekonomide eşitsizliği artırmış ve toplumsal huzursuzluklara yol açmıştır (Przeworski, 2002).

Neoliberal reformlar ve devletin egemenliğinin zayıflaması: IMF ve Dünya Bankası'nın dayattığı neoliberal politikalar, çoğu zaman devletlerin iç ekonomide kararlarını dışsal aktörlere bağımlı hale getirmektedir. Bu reformlar, genellikle kamu sektörünün küçültülmesi ve özelleştirilmesi, iş gücü piyasasında esneklik sağlanması ve sosyal harcamaların azaltılması gibi önlemleri içermektedir. Bu tür politikalar, devletlerin sosyal güvenlik ağları ve kamu hizmetleri üzerindeki denetimlerini kaybetmelerine yol açmaktadır. Ayrıca, devletler yerel ekonomilerini küresel piyasa koşullarına uyum sağlamak adına şekillendirirken, ulusal çıkarlarını savunma konusunda zorlanmaktadırlar (Harvey, 2008).

Özelleştirme, devletlerin doğrudan müdahale etmeleri gereken birçok sektörde özel şirketlere daha fazla yer açmakta, bu da sosyal hizmetlerin kalitesini ve erişilebilirliğini olumsuz yönde etkilemektedir. Aynı şekilde, dış ticaretin serbestleştirilmesi, yerli üreticilerin küresel pazarlarda rekabet etme kabiliyetini sınırlandırmakta ve yerel ekonomilerin dışa bağımlılığını artırmaktadır. Bu durum, devletlerin ekonomik bağımsızlıklarını kaybetmelerine yol açmakta ve küresel ekonomik yapılar karşısında zayıf bir pozisyona düşürmektedir (Stiglitz, 2004).

Küresel ekonomik yapıların sosyal politikalara etkisi: Küresel ekonomik yapılar, sadece ekonomi politikaları üzerinde değil, aynı zamanda sosyal politikalar üzerinde de etkili olmaktadır.

Özellikle IMF ve Dünya Bankası'nın önerdiği neoliberal politikalar, devletlerin sosyal refah sistemlerini yeniden şekillendirmekte ve sosyal eşitsizliği artırmaktadır. Kamu sağlık hizmetleri, eğitim ve sosyal güvenlik gibi alanlarda yapılan kesintiler, toplumların en savunmasız kesimlerinin mağdur olmasına yol açmaktadır (Friedman, 2006).

Sosyal harcamaların azaltılması ve devlet müdahalesinin sınırlandırılması, toplumsal eşitsizliğin artmasına neden olmakta ve bu durum, uzun vadede toplumların huzursuzluk ve siyasi istikrarsızlık yaşamasına yol açmaktadır. Bu bağlamda, küresel ekonomik yapılar, yalnızca ekonomik bağımsızlıkları değil, aynı zamanda sosyal yapıları da etkilemekte ve devletlerin bu süreçlere karşı tutumlarını yeniden şekillendirmelerine neden olmaktadır.

Kısaca özetlenecek olursa, küresel ekonomik yapılar, uluslararası ticaretin ve finansal piyasaların uyumu ile güç kazanmış ve devletlerin ekonomi politikaları üzerinde önemli etkiler yaratmıştır. Çok uluslu şirketlerin ve küresel finansal kurumların ekonomide egemenlik üzerindeki etkileri, devletlerin ulusal egemenliklerini sorgulamalarına neden olmuştur. Ancak, küreselleşmenin bu yapıları, aynı zamanda yeni ekonomik fırsatlar ve iş birlikleri için de zemin hazırlamaktadır. Küresel ekonominin gelecekteki yönelimleri, dijitalleşme, sürdürülebilir kalkınma hedefleri ve uluslararası iş birliklerinin artmasıyla şekillenecek gibi görünmektedir. Aynı zamanda bu genişleme yeni rekabetleri ve kutuplaşmaları da beraberinde getirmektedir.

Küresel ekonomik yapılar, dünya ekonomisine hem “olumlu” hem de “olumsuz” etkilerde bulunmuştur. Olumlu etkiler arasında, uluslararası ticaretin artması, ekonomik büyümenin hızlanması ve yoksulluğun azaltılması sayılmaktadır. Özellikle gelişmekte olan ülkeler, küresel ticaret ağlarına uyum sağlayarak ekonomik kalkınma süreçlerini hızlandırmıştır. Diğer yandan gelir eşitsizliği, küresel ekonomik sistemin en büyük sorunlarından

biridir. Küreselleşme süreci, bazı ülkelerde zengin ile yoksul arasındaki uçurumu derinleştirmiştir. Ayrıca, uluslararası sermaye akışlarının kontrolsüz olması, finansal krizlere yol açabilmekte ve ekonomide istikrarı tehdit edebilmektedir. Son olarak küresel rekabet yeni kutuplaşmaları da beraberinde getirmektedir.

Egemenlik ve Küreselleşme Arasındaki Gerilim

Küreselleşme, dünya ekonomisini birbirine daha sıkı bağlayan bir süreçtir, ancak bu süreç aynı zamanda devletlerin egemenlik anlayışı ile küresel ekonomik yapıların talepleri arasında önemli bir gerilim de yaratmaktadır. Bir yandan devletler, küresel ekonomik sistemin bir parçası olmak zorunda kalırken, diğer yandan iç siyasi ve ekonomik dengeleri koruma çabası içindedir. Bu durum, özellikle gelişmekte olan ülkelerde ekonomide krizlere ve siyasi istikrarsızlıklara yol açabilmektedir. Küresel ekonomik sistemin büyümesi, ticaretin serbestleşmesi ve uluslararası finansal hareketlerin hızlanması, devletlerin ekonomik ve sosyal politikalarını yeniden şekillendirmekte ve genellikle dışsal güçlerin etkisi altına sokmaktadır. Devletler, bir yandan küresel ekonomiye uyum sağlamak ve ekonomide fırsatları değerlendirmek zorunda kalırken, diğer yandan iç siyasi ve ekonomi denetimlerini kaybetmemek için mücadele etmektedirler. Bu gerilim, özellikle gelişmekte olan ülkelerde ekonomik krizlere ve siyasi istikrarsızlıklara yol açabilmekte ve küresel ekonomik yapılarla devletlerarasındaki güç dengesinin değişmesine neden olmaktadır.

Küresel ekonomik yapılar, demokratik meşruiyetten genellikle yoksundur. IMF, Dünya Bankası ve Dünya Ticaret Örgütü gibi küresel kurumlar, çoğu zaman devletlerin işlerine müdahale ederek, belirli ekonomi reformlarının uygulanmasını zorunlu kılmaktadırlar. Ancak, bu kurumların karar alma süreçleri, genellikle halklar ve ulusal hükümetlerle doğrudan bir ilişkiye sahip değildir. Bu durum, küresel yapıları meşru olmayan ve halkların iradesine

aykırı hareket eden aktörler olarak gören bir eleştiriyi doğurmuştur. Gelişmekte olan ülkeler, bu tür dışsal müdahaleleri, ulusal egemenliklerinin ihlali olarak algılamakta ve bu durum, politik istikrarsızlıkların artmasına yol açabilmektedir (Friedman, 2000).

Egemenlik ve küreselleşme, modern dünyanın karmaşık ve birbiriyle çelişkili görünen iki kavramıdır. Egemenlik, bir devletin sınırları içinde mutlak otoriteye sahip olması ve bağımsız karar alma yetkisini ifade ederken, küreselleşme ise uluslararası sınırların ötesine geçen ekonomik, siyasi, kültürel ve teknolojik bütünleşme sürecini tanımlar. Bu iki kavram arasındaki gerilim, özellikle 20. yüzyılın sonlarından itibaren belirgin hale gelmiştir.

Küreselleşme, 1980'lerden itibaren hız kazanan bir süreç olarak karşımıza çıkar. Teknolojik gelişmeler, iletişim ve ulaşım olanaklarının artması, uluslararası ticaretin serbestleşmesi ve çok uluslu şirketlerin yükselişi, küreselleşmenin temel itici güçleridir. Küreselleşme, ekonomik bütünleşmeyi artırırken, kültürel etkileşim ve siyasi iş birliği alanlarında da önemli değişimlere neden olmuştur. Ancak bu süreç, devletlerin egemenlik anlayışını da derinden etkilemiştir.

Egemenlik ve küreselleşme arasındaki gerilim, temelde devletlerin bağımsız karar alma yetkileri ile küresel uyum gerektirdiği iş birliği ve uyum arasındaki çelişkiden kaynaklanır. Küreselleşme, devletlerin ekonomik, siyasi ve hukuki alanlarda uluslararası normlara ve kurumlara bağlı kalmasını gerektirir. Örneğin, Dünya Ticaret Örgütü, IMF ve Birleşmiş Milletler gibi kuruluşlar, devletlerin iç politikalarını etkileyebilecek kararlar alabilmektedir. Bu durum, devletlerin egemenlik haklarının aşınmasına neden olabilmektedir.

Ayrıca, küreselleşme sürecinde çok uluslu şirketlerin artan gücü, devletlerin ekonomi politikalarını şekillendirmede önemli bir rol oynamaktadır. Bu şirketler, uluslararası yatırımlar ve ticaret

yoluyla devletlerin iç işlerine müdahale edebilmekte ve yerel ekonomiler üzerinde baskı oluşturabilmektedir. Bu durum, devletlerin ekonomide egemenliğini zayıflatmaktadır.

Küreselleşmenin yarattığı ekonomik baskılar, genellikle gelişmekte olan ülkeler için daha belirgin hale gelmektedir. Bu ülkeler, küresel ekonomik sistemle bütünleşme sağlamak ve dış yatırım çekebilmek amacıyla, kendi ekonomi politikalarını dışsal etkilere göre yeniden şekillendirmek zorunda kalmaktadırlar. Ancak bu süreç, aynı zamanda yerel üreticiler ve iş gücü üzerinde olumsuz etkiler yaratmakta, gelir eşitsizliğini artırmakta ve toplumsal huzursuzluklara yol açmaktadır (Rodrik, 2011).

Küreselleşmenin bir diğer etkisi de kültürel alanda görülmektedir. Küresel medya, internet ve sosyal ağlar, yerel kültürlerin aşınmasına ve homojenleşmesine neden olmaktadır. Bu durum, ulusal kimliklerin korunması ve kültürel egemenlik açısından bir tehdit olarak algılanmaktadır.

Ekonomide krizler, bu ülkelerdeki siyasi istikrarsızlıkları da körüklemektedir. Özellikle neoliberal politikaların uygulanması sonucu, yerel üreticiler zarar görmekte ve işsizlik oranları artmaktadır. Bu durum, sosyal huzursuzluklara yol açmakta ve hükümetler halkın talepleri ile küresel ekonomik yapılar arasında sıkışıp kalmaktadır (Rodrik, 2011). Küresel ekonomik yapılar, devletlerin egemenliğini aşındırırken, yerel halklar da bu politikaların olumsuz etkileriyle karşı karşıya kalmaktadır.

Küreselleşmenin ekonomik ve sosyal etkileri, çoğu zaman demokratik süreçlerle uyumsuzdur. Küresel finansal kurumların dayattığı neoliberal politikaların, devletlerin sosyal refah sistemlerine ve yerel iş gücü politikalarına olumsuz etkilerde bulunması, halkın devletlerine olan güvenini sarsabilir. Bu durum, toplumsal hoşnutsuzluklara, siyasi kutuplaşmaya ve zaman zaman hükümetlerin istifa etmelerine veya halk ayaklanmalarına yol

açmaktadır (Przeworski, 2002). Küresel ekonomik sistemin demokratik meşruiyetten yoksun olması, bu gerilimin daha da derinleşmesine yol açmaktadır.

Küreselleşmenin en belirgin etkilerinden biri, gelişmekte olan ülkelerdeki ekonomik krizlerdir. Bu ülkeler, küresel piyasada daha fazla yer alabilmek için dış borçlanmaya gitmekte ve genellikle IMF veya Dünya Bankası gibi uluslararası finansal kuruluşlardan kredi almaktadır. Ancak bu krediler, çoğu zaman ekonomik bağımsızlıklarının kaybedilmesine yol açmaktadır. IMF'nin önerdiği yapısal uyum programları, ekonomik durumu kısa vadede sabitleştirilmiş, uzun vadede gelir eşitsizliğini artırmakta ve sosyal yapıları bozabilmektedir (Harvey, 2008).

Küreselleşme sürecinde egemenlik kavramı tamamen ortadan kalkmamış, ancak dönüşüme uğramıştır. Devletler, artık mutlak bir egemenlik anlayışı yerine, "paylaşılan egemenlik" veya "koşullu egemenlik" gibi kavramlarla tanımlanmaktadır. Uluslararası kuruluşlara üyelik ve uluslararası anlaşmalara taraf olma, devletlerin egemenlik haklarını kısıtlasa da bu durum aynı zamanda küresel sorunlara kolektif çözümler bulma olanağı da sunmaktadır. Örneğin, iklim değişikliği, terörizm ve pandemiler gibi küresel sorunlar, tek başına devletlerin çözebileceği problemler değildir. Bu tür sorunlarla mücadelede uluslararası iş birliği kaçınılmazdır.

Devletin Egemenliğinin Dönüşümü

Egemenlik, bir devletin kendi sınırları içindeki otoritesini, yasama, yürütme ve yargı erkleriyle sınırsız bir şekilde uygulama yeteneğini ifade eder. Geleneksel anlamda egemenlik, devletin dış müdahalelerden bağımsız olarak kararlar alabilme ve politikalarını belirleyebilme hakkıdır. Devletin egemenliği kavramı, siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler alanlarında temel bir konu olarak kabul edilir. Egemenlik siyaset biliminde, bir devletin sınırları içinde mutlak ve

üstün otoriteye sahip olması anlamına gelir. Ancak, son yıllarda küreselleşmenin etkisiyle birlikte devletlerin egemenlik anlayışı önemli ölçüde değişmeye başlamıştır. Bu değişim, küresel ekonomik yapıların ve çok uluslu şirketlerin artan etkisi ve uluslararası finansal kuruluşların dayattığı politikalarla şekillenmiştir. Küresel ekonomik yapılar, devletlerin otoritesini zayıflatmaktadır. Özellikle uluslararası finansal kuruluşların dayattığı yapısal uyum programları, devletlerin bütçe, yatırım, vergi ve sosyal politika alanlarındaki karar alma süreçlerini etkilemektedir. Aynı zamanda, küreselleşme, uluslararası örgütlerin yükselişi ve insan hakları gibi evrensel değerlerin ön plana çıkması, devletin egemenliği kavramını yeniden şekillendirmiştir. Bu durum, devletlerin iç işlerine müdahale olarak da algılanmakta ve egemenlik kavramının yeniden tanımlanmasına yol açmaktadır.

Yazının bu bölümünde, küreselleşmenin etkisiyle devlet egemenliğinin nasıl dönüştüğü, küresel ekonomik yapıların devlet politikaları üzerindeki etkileri ve egemenlik kavramının yeniden nasıl şekillendiği ele alınmıştır.

Egemenlik kavramı, devletin temel yapı taşlarından biridir. Egemenlik, modern devletin ortaya çıkışıyla birlikte tanımlanmaya alınmıştır. Jean Bodin (2014), egemenliği devletin en temel özelliği olarak tanımlamış ve devletin sınırları içinde mutlak otoriteye sahip olması gerektiğini savunmuştur. Bodin'e göre, egemenlik bölünemez ve devredilemez bir nitelik taşır. Bu düşünce, modern ulus-devletlerin ortaya çıkışında önemli bir rol oynamıştır. Jean Bodin'in 16. yüzyılda geliştirdiği "mutlak egemenlik" anlayışı, egemenliğin devletin en yüksek otoritesi olduğunu savunmuş ve bu kavramı, Batı Avrupa'daki devletler için siyasi bir temel oluşturmuştur.

Thomas Hobbes (2002) ise egemenliği, toplumsal sözleşme teorisi çerçevesinde ele almıştır. Hobbes'a göre, bireyler doğal durumdaki kaostan kurtulmak için egemen bir otoriteye ihtiyaç

duyarlar. Bu otorite, toplumun güvenliğini sağlamak amacıyla mutlak bir güce sahip olmalıdır. Bu düşünceler, egemenlik kavramının modern devlet teorisindeki yerini sağlamlaştırmıştır.

Diğer yandan, egemenlik, Westphalia Antlaşması ile şekillenen ulus-devlet anlayışı ile daha da pekişmiştir. 1648'deki Westphalia Antlaşması ile uluslararası ilişkilerde egemenlik, devletlerin sınırları içinde bağımsızlıkları ve dış müdahalelere karşı korunan hakları olarak kabul edilmiştir. Westphalia Antlaşması, egemenliğin devletlerin iç işlerine müdahale edilemezliğini güvence altına almıştır. Bu antlaşmaya göre, devletler kendi topraklarında karar alma yetkisine sahiptir ve dışarıdan gelen her türlü müdahale, egemenliğe bir tehdit olarak görülür. Bu düşünce, 20. yüzyılın sonlarına kadar dünya genelinde egemenlik ilkesine dayalı devlet yönetimlerinin temelini oluşturmuştur (Krasner, 1999). Ancak, 20. yüzyılın sonlarından itibaren küreselleşme süreci, devletlerin egemenlik anlayışını değiştirmeye başlamıştır.

Küresel ekonomik yapılar, çok uluslu şirketlerin gücü, uluslararası finansal kuruluşların müdahaleleri ve ticaretin serbestleşmesi, devletlerin egemenliklerini zayıflatmış ve yeniden tanımlanmasına yol açmıştır.

Küreselleşme, ekonomik bağımlılık ve egemenlik: Küreselleşme, devletlerin egemenlik anlayışını önemli ölçüde dönüştürmüş ve bu süreçte egemenlik ile küresel ekonomik yapıların talepleri arasında bir gerilim ortaya çıkmıştır. Küreselleşme, serbest ticaretin yaygınlaşması, sermaye hareketlerinin serbestleşmesi ve teknolojinin hızlı gelişimi gibi etmenler ile hız kazanmıştır. Bu durum, devletlerin iç politikalarını, sosyal refah sistemlerini ve ekonomik bağımsızlıklarını önemli ölçüde etkilemiştir (Sassen, 2008).

Ekonomik küreselleşme, özellikle finansal piyasaların uyumu ile devletlerin ekonomi kararlarını doğrudan etkilemiştir.

Uluslararası finansal kurumlar, IMF ve Dünya Bankası gibi yapılar, küresel ekonomik “istikrarı” sağlamak amacıyla gelişmekte olan ülkelere ekonomide reformlar önermektedir. Bu reformlar, genellikle özelleştirmeyi, kamu harcamalarının kısıtlanmasını ve ticaretin serbestleştirilmesini içeren neoliberal politikaları kapsamaktadır. Bu çerçevede, devletler, küresel ekonomik yapıların talepleri doğrultusunda politika değişikliklerine gitmek zorunda kalmışlardır (Stiglitz, 2004).

Küreselleşmenin etkisiyle birlikte, devletlerin egemenliği, sadece ekonomi alanında değil, aynı zamanda sosyal politika, çevre düzenlemeleri ve kamu yönetimi gibi birçok alanda da etkisini göstermiştir. Uluslararası ekonomik yapılar ve kurallar, devletlerin ulusal politikalarını şekillendirmekte ve devletler bu küresel ekonomik sistemin bir parçası olmak için egemenliklerini bir dereceye kadar kaybetmek zorunda bırakmıştır. Bu süreç, özellikle gelişmekte olan ülkelerde, ekonomik krizlere, sosyal adaletsizliklere ve siyasi istikrarsızlıklara yol açmıştır.

Ayrıca diğer yandan, küreselleşen ekonomilerde devletler, yerel ekonomilerinin çıkarlarını korumak için daha çok dışa bağımlı hale gelmektedirler. Bununla birlikte, devletler, ulusal egemenliklerini kaybetmemek için, küresel yapılarla uyum sağlamaya çalışırken, bazen bu süreç iç siyasi çatışmalara neden olabilmektedir. Küreselleşmenin bu iki yönlü etkisi, devletlerin egemenlik anlayışını zorlamakta ve devletlerin gelecekte bu durumu nasıl ele alacakları konusunda belirsizlikler yaratmaktadır (Williamson, 1990).

Küreselleşme, devletlerin egemenlik kavramını büyük ölçüde dönüştüren bir süreçtir. 1980’lerden itibaren yaygınlaşan neoliberal ekonomi politikaları, hızlanan ekonomik küreselleşme, ticaretin serbestleşmesi, sermaye hareketlerinin artması ve çok uluslu şirketlerin küresel ölçekte etkinlik göstermesiyle devletler, ekonomik bağımsızlıklarını kaybetmeye başlamıştır (Sassen, 2008).

Uluslararası finansal kuruluşlar, IMF ve Dünya Bankası, gelişmekte olan ülkelerdeki ekonomi reformlarını teşvik etmiş ve bu reformların devlet politikalarına olan etkisi giderek artmıştır. Önerilen bu yapısal reformlar, çoğu zaman ülkelerin sosyal politikalarını ve refah sistemlerini zayıflatarak, ekonomik eşitsizliği artırmış ve toplumsal huzursuzluklara yol açmıştır (Przeworski, 2002). Neoliberal ekonomi politikalarının dayatılması, devletlerin bütçe politikalarını, vergi sistemlerini, özelleştirme süreçlerini ve iş gücü düzenlemelerini yeniden şekillendirmelerine neden olmuştur. Yapısal uyum programları ve neoliberal politikalar, devletlerin iç işlerine müdahale olarak algılanmış ve egemenlik kavramı yeniden sorgulanmıştır. Bu yaşananlar, devletlerin ekonomik bağımsızlıklarını koruma çabaları, küresel ekonomik yapıların etkisiyle giderek zayıflamıştır (Stiglitz, 2004).

Uluslararası finansal kurumlar ve egemenlik: Uluslararası finansal kurumlar, küresel ekonomik yapıları denetleyerek devletlerin egemenlik anlayışını dönüştüren önemli aktörlerdir. IMF, Dünya Bankası ve Dünya Ticaret Örgütü, genellikle gelişmekte olan ülkelerde uyguladıkları politika ve finansal yardım programlarıyla devletlerin ekonomik bağımsızlıklarını kısıtlamaktadır (Williamson, 1990). IMF'nin dayattığı yapısal uyum programları, devletlerin iç politikalarına müdahale etmekte ve bu müdahaleler, egemenliğin sınırlarını zorlamaktadır. Bu süreç, devletlerin egemenliğini zayıflatarak uluslararası ekonomik yapının devletlerin egemenlikleri üzerindeki etkisini artırmıştır.

Bahsedilen finansal kurumlar, devletlerin ekonomi kararlarını belirleyerek, bazı durumlarda kamu harcamalarını kısımaya, özelleştirmeleri artırmaya ve ticaretin serbestleşmesini teşvik etmeye zorlamaktadır. Bunun sonucunda, devletlerin egemenlikleri ve iç ekonomi politikaları, büyük ölçüde küresel ekonomik sistemin taleplerine göre şekillendirilmektedir (Stiglitz, 2004).

Küreselleşme süreci, dünya ekonomisinin birbirine entegre olması, uluslararası ticaretin serbestleşmesi ve finansal piyasaların küresel çapta birleşmesi ile daha da hız kazanmıştır. Bu süreç, devletlerin iç işlerine doğrudan etkilerde bulunan bir dizi uluslararası aktörün ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Dünya Ticaret Örgütü, Uluslararası Para Fonu, Dünya Bankası ve uluslararası antlaşmalarla kurulan diğer kuruluşlar, küresel ekonomi düzenini şekillendirirken, gelişmekte olan ülkelere uyguladıkları yapısal uyum programları ile devletlerin ekonomi politikalarını doğrudan etkilemekte kalmamış aynı zamanda siyasal ve sosyal yapılarda da önemli değişimlere yol açmıştır. Bu tür dışsal etkileşimler, devletlerin geleneksel egemenlik anlayışlarını sorgulamaya başlamalarına yol açmıştır (Stiglitz, 2004).

Yapısal uyum programları, borçlu ülkelere borçlarını ödeyebilmeleri için ekonomide reformlar yapmalarını ve serbest piyasa ekonomisinin ilkelerine uymalarını dayatmaktadır. Bu reformlar genellikle kamu harcamalarının kısıtlanmasını, sosyal güvenlik ağlarının daraltılmasını ve serbest ticaretin teşvik edilmesini içermektedir. Bu tür uygulamalar, devletlerin iç ekonomilerini şekillendirirken, aynı zamanda egemenliklerinin sınırlandığı hissiyatını yaratmaktadır. Özellikle gelişmekte olan ülkeler, IMF'nin ve Dünya Bankası'nın dayattığı şartları kabul etmek zorunda kalarak, ekonomik bağımsızlıklarını kaybetmekte ve ulusal karar alma süreçlerinde dışsal aktörlere bağımlı hale gelmektedirler (Rodrik, 2011).

Çok uluslu şirketlerin etkisi: Küreselleşme süreciyle birlikte, çok uluslu şirketlerin küresel ekonomi üzerindeki etkisi önemli ölçüde artmıştır. Birçok şirket, birden fazla ülkede faaliyet göstererek küresel ölçekteki ekonomik gücü denetleyebilir ve bu durum devletlerin egemenliklerini doğrudan etkileyebilir hale gelmiştir. Bu şirketler, sadece ekonomik güçleriyle değil, aynı zamanda ulusal politikalar üzerindeki etkileriyle de dikkat

çekmektedir. Şirketlerin devlet yönetimine olan ekonomik ve siyasal etkileri son yıllarda şirketokrasi kavramı ile tanımlanmaktadır. Bunun yanı sıra bazı iktidarların devleti bir şirket gibi yönetme iddiası da doğrudan bu durum ile ilgilidir. Yani şirketlerin, özellikle çok uluslu şirketlerin sosyo-ekonomik etkileri de devlet egemenliğinin bazı grupların yararına kullanılarak zayıflatılmasına yol açmaktadır.

Çok uluslu şirketler, devletlerin ekonomik bağımsızlıklarını sınırlayarak, ulusal düzenlemelere etki edebilirler. Örneğin, şirketlerin vergi politikalarını etkileme gücü, hükümetlerin vergi düzenlemeleri üzerinde baskı kurmasına neden olabilir. Bu durum, özellikle gelişmekte olan ülkelerde, çok uluslu şirketlerin iç politika üzerinde önemli bir etkiye sahip olmasına yol açmaktadır (Sklair, 2001). Birçok şirket, devletlerin ekonomi kararlarını şekillendiren en güçlü aktörler arasında yer almakta ve devletler bu şirketlerin talepleri doğrultusunda politikalarını yeniden şekillendirebilmektedir.

Çok uluslu şirketlerin yerel ekonomiler üzerindeki baskıları, sadece ekonomi alanında sınırlı kalmamaktadır. Bu şirketlerin faaliyetleri, aynı zamanda çevresel düzenlemeler ve iş gücü politikaları üzerinde de etkilidir. Örneğin, şirketlerin maliyetleri azaltma amacı ile çevre dostu olmayan üretim yöntemlerini tercih etmesi, devletlerin çevre politikalarını gözden geçirmelerine ve çok uluslu şirketlerin yararına gevşetmelerine neden olabilmektedir. Bu tür baskılar, egemenliğin sadece ekonomik değil, çevresel ve sosyal politikalar üzerindeki sınırlarını da zorlamaktadır (Friedman, 2005).

Kısaca özetlemek gerekirse, çok uluslu şirketlerin küresel ekonomi sistemindeki artan etkisi, yerel firmalarla yaptıkları iş birlikleri, devletlerin ekonomi politikalarını şekillendirmekte ve devletin egemenliği kavramını yeniden biçimlendirmektedir. Diğer yandan bazen demokrasinin ve hukukun görece olarak çalıştığı devletler, yerel ekonomileri ve çevreyi korumak için çok uluslu

şirketlerin etkilerine karşı denetim mekanizmaları geliştirmek çabalarına girmektedir.

Küreselleşme sürecinde çok uluslu şirketlerin küresel ekonomideki artan etkisi, devletlerin egemenliklerini zayıflatan önemli bir faktördür. Çok uluslu şirketler, birden fazla ülkede faaliyet göstererek uluslararası ticaretten büyük paylar elde etmekte ve bu süreç, devletlerin ekonomilerini belirli ölçüde kontrol altına almasına engel teşkil etmektedir (Sklair, 2001). Şirketlerin vergi düzenlemeleri ve iş gücü piyasaları üzerindeki etkisi, özellikle gelişmekte olan ülkelerde devletlerin politikalarını şekillendirmelerine yönelik baskıları artırmaktadır.

Çok uluslu şirketlerin devletler üzerindeki baskıları, vergi düzenlemeleri ve çevresel düzenlemeleri zayıflatma gibi konularda devletlerin egemenliğine müdahale olarak görülmektedir. Bu durum, devletlerin ulusal çıkarlarını koruma çabalarını zorlaştırırken, küresel ticaretin ve taleplerinin etkisi altında egemenliklerinin yeniden şekillendiği bir süreci tetiklemektedir. Özellikle düşük maliyetli üretim yapan ülkeler, büyük şirketlerin talepleri doğrultusunda iş gücü piyasalarını daha esnek hale getirmekte, sosyal ve çevresel düzenlemeleri gevşetmektedir (Friedman, 2005).

Devletin egemenliği ve insan hakları: Ulusal ve uluslararası bir gerilim alanı olan insan hakları ve devletin egemenliği konusu son yıllarda daha da çok tartışılan önemli bir konu olmuştur. Kısaca yeniden bahsedilecek olunursa, devlet egemenliği, bir devletin kendi sınırları içinde bağımsız bir otoriteye sahip olması, kendi iç işlerini düzenleme ve uluslararası ilişkilerde kararlar alabilme yetkisi olarak tanımlanabilir. Bu kavram, batı felsefesinde modern devletin temel taşlarından biri olarak kabul edilir (Hobbes, 2002). Ancak küreselleşen dünyada, özellikle insan hakları normlarının evrensel bir temel olarak kabul edilmesiyle, devlet egemenliği ve insan hakları arasında bir gerilim ortaya çıkmaktadır.

Birçok ülkede, devletler egemenliklerini korumak amacı ile iç ve dış politikalarını bağımsız olarak belirleme hakkına sahip olduklarını savunurlar. Ancak, Birleşmiş Milletler ve diğer uluslararası kuruluşlar, devletlerin egemenlik haklarını, uluslararası insan hakları normları ve uluslararası sözleşmelere uyum sağlama yükümlülükleriyle dengelemeye çalışmaktadır (Alston, 2005). 1948'de kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, devletlerin egemenliklerine müdahale etmeksizin, bireylerin haklarını korumayı amaçlamıştır.

Diğer yandan, insan hakları ve devlet egemenliği arasındaki ilişki, her zaman kolay bir dengeye sahip olmamıştır. Devletlerin egemenlikleri bazen, içişlerine müdahalelere karşı koyma haklarıyla savunulurken, insan haklarının evrenselliği, egemenlikten daha önce gelir. Birleşmiş Milletler'in barışı koruma müdahaleleri ve uluslararası müdahaleler, insan hakları ihlallerini engellemeye yönelik bir çaba olarak egemenlik anlayışına karşı bir tehdit olarak görülmüştür (Krasner, 1999). Ancak bazen bu durum emperyalist ülkelerin başka ülkelere müdahale (askeri, siyasi veya ekonomik) aracı olarak da kullanılmıştır.

Devlet egemenliği ile insan hakları arasındaki gerilim, özellikle savaş, etnik temizlik, soykırım ve diğer kitlesel insan hakları ihlalleri ile ilgili uluslararası müdahale durumlarında belirginleşmiştir. Uluslararası toplum, devletlerin içişlerine müdahale etmeden, insan haklarının korunmasını sağlamaya yönelik olarak çeşitli mekanizmalar geliştirmiştir. Bunun en önemli örneklerinden biri, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin, Uluslararası Ceza Mahkemesi'nin (ICC) ve Savaş Suçları Mahkemesi'nin (ICTY ve ICTR) müdahaleleridir.

Uluslararası müdahale, devletin egemenliğini tehdit edebilecek bir konu olarak görülse de, insan hakları ihlalleri büyük bir kriz oluşturduğunda, egemenlikten daha önemli bir değer olarak kabul edilmektedir. Özellikle soykırım, savaş suçları ve insanlığa

karşı suçlar gibi durumlarda, uluslararası toplumun müdahalesi giderek daha fazla kabul görmüştür. Örneğin, 1990’larda Yugoslavya ve Ruanda’da yaşanan insan hakları ihlalleri, uluslararası toplumun müdahalesini gerekli kılmıştır. Bu durum, devletlerin egemenlik haklarının insan hakları lehine sınırlandırılabileceği fikrini güçlendirmiştir (Kaldor, 2001). Ancak, Ruanda’da yaşanan soykırımı engelleme konusunda gösterilen yetersiz küresel tepki, egemenliğin sınırlandırılabileceği durumları daha net ve somut olarak gözler önüne sermiştir (Slim, 2002).

Devletler, egemenliklerini savunmakla birlikte, bireylerin temel haklarını ihlal etmeme ve koruma yükümlülükleri de taşır. Uluslararası insan hakları sözleşmeleri, bu yükümlülüklerin bir parçası olarak kabul edilir. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHM) gibi belgeler, devletlerin temel insan haklarını ihlal etmeyen politikalar izlemesi gerektiğini belirtir. Buna karşın, egemenlik haklarını savunurken, bazen iç siyasette insan haklarını ihlal eden uygulamalara rastlanabilmektedir (Donnelly, 2007). Birçok devlet, içerdeki siyasi baskılar, azınlık hakları ya da basın özgürlüğü gibi konularda, uluslararası normlardan saparak egemenliklerini savunmak için insan hakları ihlalleri yapabilmektedir. Bu durum, özellikle demokratik olmayan rejimlerde daha belirgin hale gelmektedir. Özgürlükler ve devlet egemenliği arasındaki gerilim, demokratikleşme sürecindeki ülkelerde de dikkat çeker.

Devlet egemenliği ve insan hakları arasındaki ilişki, zaman içinde gelişen dinamikler ve küresel normlar ile şekillenmektedir. Küresel insan hakları hareketi ve uluslararası toplum, devletlerin içişlerine müdahale hakkını sınırlarken, bireylerin temel haklarını koruma yükümlülüğü getirmektedir. Bununla birlikte, her iki olgu arasındaki gerilim, bazen uluslararası müdahale ve egemenlik sınırlarını zorlayan bir hal alabilmektedir ya da uluslararası müdahale için bir bahane olarak kullanılabilmektedir. Özellikle kriz

dönemlerinde, devletler egemenlik hakları ile insan hakları arasında hassas bir denge kurmak zorunda kalmaktadır.

Devlet egemenliğinin yeniden tanımlanması uluslararası sistemdeki dönüşümü: 20. yüzyıl, devletin egemenliği kavramında önemli değişimlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. İki Dünya Savaşı'nın ardından kurulan Birleşmiş Milletler gibi uluslararası örgütler, devletlerin egemenlik anlayışını sorgulamaya başlamıştır. BM Şartı, devletlerin egemenliğini korumayı amaçlarken, aynı zamanda insan hakları ve uluslararası barış gibi evrensel değerleri de ön plana çıkarmıştır (United Nations, 1945).

Küreselleşme ile birlikte devlet egemenliği, sınırları içinde tam bağımsızlık ve mutlak kontrol sağlama anlayışından, ulusal ve küresel dinamikler arasında bir denge kurma anlayışına dönüşmüştür. Bugün devletler, yalnızca iç işlerini kontrol etmekle kalmayıp, aynı zamanda küresel iş birliği ve ticaretin gereklilikleri doğrultusunda hareket etmek durumundadır. Egemenlik, artık sadece topraklar üzerindeki mutlak kontrol değil, aynı zamanda küresel ekonomik yapılarla uyumlu bir biçimde sürdürülebilir bir ekonomik düzen kurma çabasıdır (Held, 2008).

Devletler, ekonomik bağımsızlıklarını kaybetmemek için çeşitli stratejiler geliştirmekte, ancak yine de uluslararası kurumlar ve çok uluslu şirketlerin baskıları altında kalmaktadır. Bu süreçte, devletlerin egemenliğini sürdürme çabaları, küresel piyasa koşulları ve uluslararası antlaşmalarla sınırlandırılmakta ve yeni bir egemenlik anlayışının ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Küreselleşme süreci, devletlerin egemenlik anlayışını daha da karmaşık hale getirmiştir. Ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda yaşanan küresel uyum, devletlerin iç işlerine müdahale olasılığını artırmıştır. Örneğin, Avrupa Birliği (AB) gibi bölgesel örgütler, üye devletlerin egemenlik haklarını kısıtlayarak ulusüstü bir yapı oluşturmuştur. AB'nin hukuk sistemi, üye devletlerin iç hukuklarının

üzerinde bir otoriteye sahiptir ve bu durum, geleneksel egemenlik anlayışını sorgulamaya açmıştır (Keohane, 2002).

Küreselleşmenin etkileri, devlet egemenliği kavramının yeniden tanımlanmasını zorunlu kılmaktadır. Devletler, ulusal çıkarlarını koruma konusunda daha çok uluslararası iş birliklerine ihtiyaç duymakta ve bu iş birlikleri, egemenlik anlayışının farklı boyutlarını ortaya çıkarmaktadır. Egemenlik, artık sadece devletlerin iç politikalarını belirleme gücü değil, aynı zamanda uluslararası alandaki etkileşimleri düzenleme yeteneği olarak da şekillenmeye başlamıştır (Krasner, 1999).

Yenidünya düzeninde egemenlik, daha çok ekonomik, politik ve sosyal boyutlarda küresel ölçekteki etkileşimlerin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir; bu nedenle de devletlerin iç ve dış politikalarını denetleyen çok sayıda uluslararası kuruluş ve aktör bulunmaktadır. Bu durum, devletlerin egemenliklerini korumak için yeni stratejiler geliştirmelerine de neden olmuştur.

Günümüzde devletin egemenliği kavramı, uluslararası hukuk, insan hakları ve küreselleşme gibi dinamiklerin etkisi altında dönüşmeye devam etmektedir. Devletler, iç işlerinde mutlak bir otoriteye sahip olma iddiasını sürdürürken, uluslararası toplumun beklentileri ve yükümlülükleri karşısında esnek davranmak zorunda kalmaktadır. Özellikle iklim değişikliği, terörizm ve göç gibi küresel sorunlar, devletlerin egemenlik anlayışını daha da karmaşık hale getirmektedir.

Devletin egemenliği, tarihsel olarak mutlak ve bağımsız bir otorite olarak kabul edilmiş olsa da küreselleşmenin etkisiyle bu kavram önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Küresel ekonomik yapıların, çok uluslu şirketlerin ve uluslararası finansal kurumların etkisiyle devletlerin egemenlikleri giderek daha fazla sınırlandırılmaktadır ve egemenlik ulusaldan uluslararası alana kaymaktadır. Bu dönüşüm, devletlerin politikalarını yeniden

şekillendirmelerine ve uluslararası iş birlikleri içinde yeni stratejiler geliştirmelerine neden olmaktadır. Egemenlik kavramı artık, küresel etkileşimlerin bir sonucu olarak yeniden tanımlanmakta ve devletlerin küresel ekonomik yapılarla uyumlu politikalar geliştirmeleri gerekmektedir.

Özetlenecek olursa, devletin egemenliği kavramı, tarihsel süreçte önemli dönüşümler geçirmiştir. Geleneksel anlamda mutlak bir otorite olarak görülen egemenlik, günümüzde uluslararası hukuk ve insan hakları gibi evrensel değerlerle sınırlandırılmıştır. Bu dönüşüm, devletlerin iç ve dış politikalarını şekillendirmeye devam edecek gibi görünmektedir. Ancak diğer yandan küresel ekonomide rekabet, devletlerin yeniden küresel ticaret serbestliği konusunda geri adım atabileceklerini de göstermektedir. Bu da egemenlik kavramının yeniden geleneksel boyutuna taşınabileceği sorusunu akla getirmektedir.

Devlet Egemenliğinin Geleceği: Yeni Arayışlar

Küresel ekonomik yapıların devlet egemenliği üzerindeki etkileri, yeni siyasi ve ekonomik arayışları beraberinde getirmektedir. Bazı akademisyenler, devletlerin egemenliklerini korumak için bölgesel iş birliklerini güçlendirmesi gerektiğini savunurken, diğerleri küresel ekonomik yapıların daha demokratik ve şeffaf hale getirilmesini önermektedir. Ayrıca, dijitalleşme ve teknolojik gelişmeler, devletlerin egemenlik anlayışını yeniden şekillendirmekte ve yeni tartışmaları beraberinde getirmektedir.

Küreselleşme, uluslararası ticaretin serbestleşmesi, dijitalleşme ve uluslararası kurumların etkisi gibi dinamiklerle şekillenen küresel ekonomik yapılar, devletlerin egemenliğini ciddi şekilde dönüştürmektedir. Geleneksel devlet egemenliği anlayışı, bir ülkenin sınırları içinde mutlak otoriteye sahip olması anlamına gelirken, küreselleşmenin etkisiyle bu egemenlik, çeşitli iç ve dış etkenler tarafından yıpratılmakta/şekillendirilmektedir. Küresel

ekonomik sistemin büyümesi ve uluslararası ekonomik ilişkilerin karmaşıklaşması, devletlerin egemenlik anlayışını sorgulamakta ve devletlerin gelecekteki rolleriyle ilgili yeni arayışlara ihtiyaç duyulmaktadır.

Devlet egemenliği, tarihsel olarak, bir devletin iç işlerinde tam kontrol sahibi olmasını ve dış müdahalelere karşı bağımsız olmasını ifade etmiştir. Ancak küreselleşme süreci, devletlerin egemenliklerini aşındıran bir dizi değişim yaratmıştır. Küresel ticaretin artması, çok uluslu şirketlerin ekonomik güç kazanması ve uluslararası finansal kuruluşların (IMF, Dünya Bankası) etkisi, devletlerin iç ekonomi politikalarını denetleme ve karar alma süreçlerini zayıflatmıştır (Stiglitz, 2004). Ayrıca, dijitalleşme, veri akışlarının küreselleşmesi ve internetin etkisi, devletlerin bilgi kontrolü ve dijital egemenlik alanlarında da yeni zorluklarla karşı karşıya kalmalarına neden olmuştur.

Küreselleşme, devletlerin ekonomide egemenliklerini kısıtlamasının yanı sıra, dış ekonomik baskılara ve uluslararası ticaretin serbestleşmesine de yol açmıştır. Uluslararası ekonomik kurumlar, devletlerin ekonomi politikalarına etki eden bir tür denetim mekanizması oluşturmuş ve devletler bu yapıların talepleri doğrultusunda reformlar yapmaya zorlanmıştır. Dünya Ticaret Örgütü gibi küresel ticaret örgütleri, devletlerin yerel sanayilerini koruma çabalarını zayıflatırken, serbest ticaret anlaşmaları ülkeler arası egemenlik ilişkilerini karmaşık hale getirmiştir (Rodrik, 2011). Bununla birlikte, bazı devletler, küreselleşmenin egemenlik üzerinde yarattığı baskılara karşı, ulusal ekonomilerini korumak amacıyla daha korumacı politikalar benimsemeye başlamışlardır. Örneğin, Trump yönetiminin aldığı dış ticarete yeni vergi kararları ile ticaret savaşlarının şiddetlenmesi ve daha önce yaşanan Brexit süreci, küreselleşmenin etkilerini reddetmek ve ulusal egemenliği yeniden kurmak amacı ile atılmış adımlar olarak değerlendirilebilir.

Devletlerin egemenliğini gelecekte yeniden şekillendirmek için çeşitli arayışlar söz konusu olacaktır. Birinci arayış, devletlerin küresel ekonomiye bütünleşmeyi sürdürürken, kendi iç işlerine yönelik kontrolü elinde tutmaya yönelik stratejiler geliştirmeleri gerektiğidir. Bu konuda, dijitalleşme ve yapay zekâ gibi yeni teknolojilerin devletler tarafından kullanılması, egemenliklerini koruma açısından önemli bir araç olabilir. Devletler, dijital platformları denetleyerek veri akışlarını kontrol edebilir ve ulusal güvenliği tehdit edebilecek dış etkilere karşı önlemler alabilirler (Zuboff, 2020).

İkinci arayış, devletlerin uluslararası iş birliklerini güçlendirerek, küresel egemenlik anlayışının yeniden şekillendirilmesidir. Özellikle çevre sorunları, iklim değişikliği ve sağlık krizleri gibi küresel tehditler, devletlerin tek başlarına hareket etmelerinin yanı sıra, uluslararası platformlarda daha fazla iş birliği yapmalarını zorunlu kılmaktadır. Bu çerçevede, uluslararası anlaşmalar ve iş birlikleri, ulusal egemenliği aşan ancak küresel düzeydeki tehditlere karşı etkili olabilecek çözümler geliştirilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Bir diğer arayış ise devletlerin egemenliğin ötesinde, küresel kurumlarla daha denetimli ve eşitlikçi ilişkiler kurmalarıdır. Uluslararası kurumlar ve çok uluslu şirketlerle yapılan anlaşmalar, egemenlik anlayışını zayıflatan mekanizmalar olarak görülse de, devletlerin bu kuruluşlar üzerinde daha fazla denetim ve düzenleme yapma imkânı, gelecekteki egemenlik modellerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynayacaktır.

Sosyal refah ve egemenlik: Devletlerin egemenliklerini sürdürme çabaları, aynı zamanda sosyal refah sistemlerinin korunması ile de ilişkilidir. Küreselleşme, genellikle neoliberal ekonomi politikaları ile bağlantılı olarak gelir eşitsizliklerini artırmış ve devletlerin sosyal güvenlik ağlarını zayıflatmıştır (Harvey, 2008). Ancak gelecekte, devletler sosyal refahı yeniden inşa etmeye yönelik

politikalar geliştirebilirler. Devletlerin daha gl sosyal gvenlik ağıları kurarak, halklarının ekonomik refahını gvence altına alması, kreselleşmenin etkilerine karşı bir denetim mekanizması oluşturabilir. Bu bağılamda, devletlerin egemenliklerini srdrmeleri, yalnızca ekonomik bağımsızlıkla değıl, aynı zamanda sosyal refahı sağılamalarıyla da mmkn olacaktır.

Sonuç

Kresel ekonomik yapılar, devletlerin egemenlik anlayışını dnştrmekte ve geleneksel devlet otoritesini zayıflatmaktadır. Kreselleşme sreci devletlerin ekonomik ve siyasi politikalarını belirleme yetkilerini sınırlandırmakta ve yeni tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bu srete devlet egemenliğınin geleceğı hem ulusal hem de uluslararası dzeyde yeni siyasi ve ekonomide stratejiler geliştirilmesini gerektirmektedir. Bu nedenle, devletlerin egemenliklerini korurken kresel ekonomik sistemin bir parası olmalarından kaynaklanan gerilimler, ağıdaş dnyanın en nemli siyasi ve ekonomik sorunlarından biridir.

Kresel ekonomik yapılar, IMF ve Dnya Bankası gibi kuruluşlar aracılığıyla, gelişmekte olan lkelerin ekonomi politikalarını derinden etkilemektedir. Bu kuruluşlar, kredi ve finansal yardım karşılığında lkelerden ekonomik reformlar talep etmekte ve bu reformlar, genellikle neoliberal politikaları iermektedir. Bu sre, devletlerin sosyal ve ekonomi politikaları zerindeki kontroln azaltmakta ve egemenliklerini zayıflatmaktadır. zelleştirmeler, serbest ticaretin teşvik edilmesi ve kamu harcamalarının kısıtlanması gibi nlemler, devletlerin ekonomik bağımsızlıklarını zayıflatarak, yerel karar alma srelerini dışsal etkenlere bağımlı hale getirmektedir. Bu durum, devletlerin ulusal ıkarlarını savunma kabiliyetini sınırlamaktadır ve kresel ekonomik yapılar karşısında devlet egemenliğı zerinde nemli bir baskı oluşturmaktadır.

Devlet egemenliği, küreselleşme süreciyle birlikte önemli bir dönüşüm yaşamaktadır. Ancak, devletler küreselleşme sürecine rağmen egemenliklerini koruyabilmek ve gelecekteki zorluklarla başa çıkabilmek için yeni stratejiler geliştirme çabası içine de girmeye başlamışlardır. Bu stratejiler, dijitalleşme, uluslararası iş birliği ve sosyal refah politikalarını içerirken, aynı zamanda ulusal egemenliği aşındıran küresel güçlere karşı denetim ve düzenleme gerekliliğini de içerecektir. Devletlerin egemenliği, yalnızca ekonomik bağımsızlıkla değil, aynı zamanda toplumsal güvenlik ve refah ile de ilişkilidir ve bu, devletlerin gelecekteki rollerinin yeniden şekillendirilmesi için önemli bir etken gibi görünmektedir.

Son olarak, değişim kaçınılmazdır. Bu nedenle devletlerin egemenliği ile ilgili durum da değişmeye devam edecektir. Son birkaç yıldır yaşanan küresel ekonomik koşullar uluslararası hegemonyanın yeni talepleri (2025 yılı ile birlikte Trump'ın yeni hamleleri) ve bu taleplere diğer ülkeler tarafından verilecek yanıtlar bu değişimin devam edeceğini göstermektedir.

Kaynakça

Alston, P. (2005). The United Nations and Human Rights: A Critical Appraisal. Oxford University Press.

Baldwin, R. (2016). The Great Convergence: Information Technology and the New Globalization. Harvard University Press.

Bodin, J. (2014). Devletin Altı Kitabı (İ. Yerguz, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi. (Orijinal eser 1576'da basılmıştır)

Donnelly, J. (2007). Evrensel İnsan Hakları: Teori ve Pratik (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Orijinal eser 2003'te yayımlandı)

European Commission (2020). The European Green Deal. European Union.

Feldstein, M. (2000). "Globalization and its Impact on National Economies". Journal of Economic Perspectives, 14(1), 13-27.

Friedman, M. (2005). "The globalisation of capitalism and its effects on national policy". Journal of Political Economy, 92(3), 589-602.

Friedman, T. L. (2006). Dünya Düzdür: Yirmi Birinci Yüzyılın Kısa Tarihi (Ö. Ç. Yazıcı, Çev.). Boyner Yayınları. (Orijinal çalışma 2005'te yayımlandı).

Harvey, D. (2008). Neoliberalizmin Kısa Tarihi (Ş. Alpagut, Çev.). İletişim Yayınları. (Orijinal eser 2005'te yayınlanmıştır).

Held, D. (2008). Küresel Dönüşümler: Siyaset, Ekonomi Ve Kültür (H. İnaç, Çev.). Phoenix Yayınevi. (Orijinal eser 2004 yılında yayımlandı).

Held, D. & McGrew, A. (2008). Küreselleşme Ve Karşıtlığı: Büyük Ayrımların Ötesinde (C. Özerek, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Orijinal kitap 2007'de yayımlandı).

Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D., & Perraton, J. (2000). Küresel Dönüşümler: Siyaset, Ekonomi ve Kültür (Çev. Hüsamettin İnaç, Ahmet Fethi). Phoenix Yayınevi, Ankara.

Hobbes, T. (2002). Leviathan (Bağcı, H. Çev.).(Orijinal eser yayımlanma yılı: 1651)

IMF (2020). World Economic Outlook: Navigating the Pandemic. International Monetary Fund.

IMF. (2021). IMF Financial Operations. <https://www.imf.org>

Kaldor, M. (2001). Yeni ve Eski Savaşlar: Küresel Bir Dönemde Organize Şiddet. Stanford: Stanford Üniversitesi Yayınları.

Keohane, R. O. (2002). Power and Governance in a Partially Globalized World. London: Routledge.

Krasner, S. D. (1999). Sovereignty: Organized Hypocrisy. Princeton University Press.

Przeworski, A. (2002). Democracy and Development: Political Institutions and Well-being in the World, 1950–1990. Cambridge University Press.

Rodrik, D. (2011). Akıllı Küreselleşme: Küresel Piyasalar, Devlet Ve Demokrasi Neden Birlikte Var Olamazlar? (S. Öztürk, Çev.). Efil Yayınevi. (Orijinal kitap 2006 yılında yayımlandı)

Sassen, S. (2008). Küreselleşme Ve Huzursuzlukları (S. Kuruoğlu, Çev.). İletişim Yayınları. (Orijinal çalışma 2006 yılında yayımlandı.)

Scholte, J. A. (2005). Globalization: A Critical Introduction. Palgrave Macmillan.

Sklair, L. (2001). The Transnational Capitalist Class. Blackwell Publishers.

Slim, H. (2002). “By What Authority? The Legitimacy of Humanitarian Intervention.” International Journal of Human Rights, 6(1), 1-22.

Stiglitz, J. E. (2004). Küreselleşme Ve Onun Memnuniyetsizlikleri (Çev. E. Türel). İstanbul: Refik.

United Nations. (1945). Charter of the United Nations. San Francisco: United Nations.

United Nations. (1948). Universal Declaration of Human Rights. Paris: United Nations General Assembly.

Williamson, J. (1990). What Washington Means by Policy Reform. Peterson Institute for International Economics.

World Bank. (2020). World Development Indicators. <https://data.worldbank.org>

WTO (2021). World Trade Report 2021: Economic Resilience and Trade. World Trade Organization.

Zedillo, E. (2008). The WTO and Global Trade: Past, Present, and Future. World Economic Forum.

Zuboff, S. (2020). Gözetim Kapitalizminin Yaşamı: Gücün Yeni Sınırında İnsanlık Geleceği İçin Mücadele (D. Güngör, Çev.). İstanbul: Doğan Kitap. (Original yayın 2019).

BÖLÜM 2

TOPLUMU YENİDEN MÜMKÜN KILMA ÇABASI: HABERMAS VE İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI

İsmail Burak MALKOÇ¹

Giriş

1929 doğumlu Jurgen Habermas, hâlâ yaşamakta olan en büyük sosyal bilimcilerden biri olarak kabul edilmektedir. Frankfurt Okulu ve "Eleştirel Teori"nin yeni neslinin en önemli temsilcisi olarak görülür; Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'ne 1956 yılında katılmış, Theodor Adorno'nun asistanlığını üstlenmiştir. Ancak bu, onun Enstitü ve Adorno'nun düşüncelerini birebir savunduğu anlamına gelmez; aksine o Enstitü'yü de sertçe eleştirmiş, hatta Horkheimer ile anlaşmazlıkları sonucunda 1961'de Enstitü'den ayrılmış ve çalışmalarına Marburg Üniversitesi'nde devam etmiştir.

Öncelikle Habermas'ı anlamanın oldukça zor olduğunu belirtmek gerekir, zira Habermas sosyoloji ve toplumun hemen tüm temel ikiliklerine temas etmiş ve bu ikiliklerin aşılmasına dair çözüm önerileri getirmiştir. Bu çaba, onu hemen her temel paradigmayı eleştiren bir konuma taşır. Örneğin Habermas birçok açıdan Marxist görünür ve kapitalizmi sertçe eleştirir, ancak Marxizm'i ve özellikle

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Doğu Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Orcid: 0000-0001-8550-3085

de yapısalcı Marxist paradigmayı eleştirmekten geri durmaz. Benzer şekilde, Marxist eğilimleri olmasına rağmen, sosyal refah devleti eleştirisi onun gençliğinden günümüze hemen tüm metinlerinde yer almaktadır. Aynı zamanda bir pozitivizm eleştirmenidir -ki Marxizm eleştirisi de buradan ileri gelir- ve tıpkı diğer Frankfurt Okulu üyeleri gibi Araçsal Akıl olgusuna sertçe karşı çıkar. Dahası disiplin karşısında özgürleşimi savunmaktadır; bu karşı çıkışlar onun postmodernist bir bakış açısına sahip olduğunu düşündürebilir, ancak o akıl savunusunu da asla bırakmaz, bu çerçevede moderniteyi savunur ve postmodernistleri asla kabul etmez.

O halde Habermas bir Marxist midir yoksa postmodernist mi? Veya bir modernist mi, pozitivist mi? Pekâlâ bir yorumsamacı olduğu da iddia edilebilir. Burada en doğru yanıt Habermas'ın bunlardan hiçbirisi olmadığıdır; Habermas, toplumbilim ve toplumun tüm bu ayrışmalar eşliğinde parçalandığı günümüzde, toplumu yeniden mümkün kılmaya çalışmakta ve bu bağlamda tüm bu ikilikleri uzlaştırmaya ve hatta aşmaya, yeni çözümler üretmeye çabalamaktadır. Öncelikle gerçek ve ideal olan arasında bir köprü arayışıyla pozitivist ve hermenötik gelenekleri birleştirmek ister; olguların hem -nesnel- nedenleri hem de -öznel- anlamları göz önüne alınmalıdır (Giddens, 2018: 161, Skinner, 2018: 14). Bu arayış, kuram ile pratiği bir araya getirme çabasını -Marxist anlamda "praksis" arayışını- gündeme getirir (Giddens, 2018: 157-159) -ki felsefe ve bilimi uzlaştırma düşü de bu arayışa içkindir. Toplumun yeniden mümkün olmasının anahtarı ise modernitenin yegâne armağanı olan akıldır; ancak araçsal değil, insanların tüm baskılardan özgürleşmiş biçimde konuşup kendilerini ve toplumu uzlaşmalar aracılığıyla yeniden kurabilecekleri iletişimsel akıl.

Modern Bir Araçsal Akıl ve Marxist Bir Marxizm Eleştirmeni

Habermas neticede bir Frankfurt Okulu temsilcisidir ve içinden çıktığı ekolün toplumsal olguları eleştirel ele alma geleneği

onun da yöntemini oluşturmuştur. Bu bağlamda Habermas, Adorno ve Horkheimer'in (2010: 52) "*Akılın kendisi her şeyi kuşatan iktisat aygıtının yardımcısına dđnüşmüřtür*" ve "*insanların doğadan öğrenmek istediği şey doğaya ve insanlara tümüyle egemen olmak üzere doğayı kullanılmaktadır*" (2010: 20) düşüncelerine, yani modernite eşliğinde aklın araçsallaştığı, doğayı talan eden ve insana hükmeden bir "sistem"ın, genel anlamda kapitalizmin aracı halini aldığı eleştirilerine katılır. Bu açıdan Habermas oldukça Marxist görünmektedir, tıpkı diğer Frankfurt Okulu düşünürleri gibi.

Enstitü, Marxist eğilimlerine rağmen, dönemin hâkim Marxizm anlayışı olan Yapısalcı Marxizm'in, yani basitçe üretim ilişkilerinin/ekonominin toplum ve bireyleri doğrudan belirlediği iddiasının, karşısında konumlanmıştır. Marx ve Engels'in (1976: 472) fail-yapı ikiliğine dokunan "*İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar*" sözleri çerçevesinde, Enstitü, "kendi tarihini yapan insan" ifadesine daha yakın, "hümanist", faili önceleyen bir konumda saf tutmuş ve "yabancılaşma" olgusu üzerine eleştiri ve çözümlemeler geliştirmiştir. Habermas da benzer bir düşünceye sahiptir ve eleştirileri Marxizm'in çoğunlukla yapısalcı -veya ortodoks- geleneğine ilişkindir. Ona göre "*Kapitalizm Marx'ın iddia ettiği gibi (...) 'katı kanunlar'a göre değişiyorsa (...) kendi tarihimizi etkin bir biçimde müdahalede bulunarak değiştiremeyiz*" (Giddens, 2018: 160) ve böyle bir anlatı "düşünümsellik" ihmali olacaktır. Habermas'ın bir diğer Marxizm eleştirisi, Marx'ın toplumu doğa yasaları benzeri yasalarla determinist biçimde değişen bir olgu olarak kavramasıyla ilgilidir ve bu kavrayışın bilimin yegâne bilme biçimi olduğu düşüncesini kuvvetlendireceği yönünde endişelerini dile getirir, ki bu Habermas'ın pozitivizm eleştirisine de içkindir.

Habermas'ın Marxizm'e dair bir diğer olumsuz görüşü reel sosyalizm deneyimi ile ilgilidir, ona göre Sovyetler Birliği sosyalizmin kötü bir örneğidir (Giddens, 2018: 159); o sosyalizmin

"zorla somut bir yaşam biçimi dizayn etme çabası"nı yanlış bulur ve aksine sosyalizm "özgürleşmiş" bireylerin eşit biçimde var olabilmelerinin koşullarını hazırlaması gerektiğini vurgular (Fraser, 2001: 365), ki bu vurgu onun Marxist bir Marxizm eleştirmeni -veya hümanist bir Yapısalcı Marxizm eleştirmeni- olduğunu açıkça gözler önüne serer. Son olarak Habermas, toplumun kurulması düşüncesi bağlamında Marxizm'e karşı çıkmaktadır, ki bu karşı çıkış gelecekte İletişimsel Eylem Kuramı'nın da omurgasını oluşturacaktır; Marx ve Engels (1976: 33) için, *"Yaşamak için her şeyden önce içmek, yemek, barınmak, giyinmek (...) gerekir. Tarihsel eylem, bu gereksinimleri karşılayacak araçların üretimi, maddi yaşamın kendisinin üretimidir"*, oysa Habermas'a göre toplum yalnızca "maddî üretim" ve "emek" çerçevesinde kurulmaz, bu görüş insanların karşılıklı etkileşimlerini, dili ve uzlaşmayı ihmâl etmekte, bundan da öte, aklı yalnızca araçsal olana indirgemektedir.

Buraya kadar Habermas ile diğer Frankfurt Okulu düşünürleri arasında radikal bir kopma sezilmez, anlaşmazlık ise modernlik veya aydınlanmanın kazanımlarının tümüyle reddedilip reddedilemeyeceği meselesinden ileri gelecektir. Adorno ve Horkheimer'ın (2010: 19) *"Tamamen aydınlanmış şu yeryüzü muzaffer felaket alametleriyle parlıyor"* ve *"Aydınlanmanın nesnelere karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutumuyla aynıdır"* (2010: 26) sözlerinden anlaşılacağı üzere, onlar aydınlanmaya ve onun dünya ve insan üzerindeki tahakkümüne apaçık karşıdırlar. Habermas (1987: 12-13) bu noktada Enstitü ile yollarını ayırır; ona göre modernlik, henüz tamamlanmış değildir ve *"Modernliği ve onun yitmiş davasını gözden çıkarmak yerine, (...) hatalarından ders almamız gerektiği kanısındayım"* sözleriyle araçsal aklın tahakkümünün, modernliğin doğal sonucu değil, onun nihai amaçlarından bir tür sapma olduğunu açıkça ifade etmektedir. Habermas "kultürpessimismus"un (kültürel karamsarlık) her biçimini reddeder ve Aydınlanma tasarısını ilksel haliyle yeniden

kurmanın mümkün olduğuna inanır (Löwy, 2018: 47-48, 158). Bu bağlamda Habermas aydınlanma ve modernliğin yegâne kazanımı olan akıllı -romantiklerin, postmodernlerin aksine- asla terk etmez, ancak araçsal akıllı eleştirmekten de geri durmaz.

Buradaki anahtar kelime "rasyonelleşme" olacaktır; Habermas için rasyonelleşme modernitenin hem açmazı hem de kazanımıdır. Geleneğin otoritesinden bağımsız, rasyonelleşmiş bir toplum, "yaşam dünyası", rasyonel ortak yarar tartışmalarını ve uzlaşmayı mümkün kılar (2001: 574). Öte yandan rasyonelleşme bir açmazdır; Habermas (1987: 9) burada bir Weber analizi yapar ve rasyonelleşme çerçevesinde uzmanlaşan, "bürokratikleşen" kurumların, "yaşam dünyası", yani toplum ile giderek kopan bağlarına -Weberci anlamda "büyünün bozulmasına"- değinir: *"Bu türden bir kültürel rasyonelleştirme sonucu (...) yaşam-dünyasının giderek daha yoksullaştırılması tehlikesi artar."* Habermas'ın bu analizlerinden yine araçsal akıllı eleştirdiği ve iletişimsel akıllı aradığı görülebilecektir; aslında Habermas Weber'in giderek içinden çıkılmaz "demirden bir kafes" inşa eden akıl (Weber, 2017: 233) distopyasından bir kaçış yolu aramaktadır. Elbette bu arayış; akıllı tümenden reddeden *"dikkatimizi titizlikle (...) toplumsal süreçlerden uzaklaştıran"* postmodern, pre-modern ve anti-modernistlerin, onun değimiyle "yeni muhafazakârların" çizdiği yoldan olmayacaktır (Habermas, 1987: 8), toplumun yeni bir özgürleşime ihtiyacı vardır ancak Marx'ın çizdiği yalnızca "emek"e dayanan toplum modelinin bir devrim üretmesi mümkün değildir -veya üretilen devrimler olumlu neticelenmemiştir-, Weber'in sunduğu rasyonelliğe dayanan toplum ve onun "bilişsel-aracsal" özneleri de demirden bir kafese sıkışıp kalmışlardır. Tüm bu toplumsal karmaşadan çıkış yolu Habermas için; tüm büyük anlatıları eleştirerek ve fakat hiçbirini de reddetmeden ve elbette toplumun veya tarihin sonuna gelindiğine dair postmodernist zihniyeti de asla kabul etmeden, akla sonuna kadar tutunmaktır: çıkış yolu iletişimsel akıldır.

Toplumu Kuran İnsanî Amaçlar ve Üç Paralel Dünya

Habermas'ın meselesi giderek araçsallaşan ve parçalanan bir toplumu -ve dolayısıyla toplumbilimi- yeniden mümkün kılmak olmuştur, ancak bu büyük mesele üzerine düşünmek, toplumun en başta nasıl mümkün olduğuna dair bir *yeniden* düşünmeyi gerektirmiştir. Dahası; eğer toplumun, salt "emek" üzerine kurulu olduğu iddiası beraberinde bugün parçalanma noktasına vardığı düşünülürse, ki Habermas'ın böyle düşündüğü açıktır, Marx ve hatta Weber'in emek merkezli toplum kuramlarına bir ekleme yapılması gerekecektir. Habermas bu noktada şu iddiaya varır; toplumu en başta mümkün kılan ve gelecekte de yeniden mümkün kılacak yegâne amaç (istem) emek değildir, insanın etkileşim ve özgürleşim amaçları dışarıda bırakılmamalıdır.

Habermas böylece üç temel insanî amaç (istem) tespit eder: teknik, pratik ve özgürleşim (Giddens, 2018: 162-163). Teknik amaç, insanın doğada var kalma, kendini koruma mücadelesi ile ilişkilidir; pratik amaç ise, insanın kendini kurmasıdır, yani anlam üretmesi, bu anlamları dolaşıma sokması ve dönüştürmesi (Çiğdem, 2008: 72). Teknik istem, *"insan türünün, çevresindeki doğa ile malzeme alışverişini düzenleyen üretici etkinlik"* tir (Habermas, 1993: 31), bu istem sonucunda araçsal akıl ve amaç-rasyonel eylem doğacaktır. Habermas bu anlatımıyla Marx'ın tarihsel eylem ve insanın var kalması -üretim- araçları arasında kurduğu ilişkiyi yinelemektedir, yani teknik istem ve "emek"i toplumun mümkün oluşu düşüncesinden asla tam olarak dışlamaz, hatta teknik istemi toplumu en başından rasyonelleştirdiği için olumlar: *"Toplumsal artan 'rasyonelleştirilmesi' bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşmasıyla bağlantılıdır"* (Habermas, 1993: 33). Ancak aşırı rasyonelleşme, yani toplumun teknik isteme terk edilmesi ise, söylendiği üzere, demirden bir kafes örecektir.

Araçsal aklı aşmak amacıyla Habermas, doğa ile mücadele ve çalışma hayatını temsil eden teknik amacın (istemin) yanına

pratik amacı da ekler; pratik istem *"karşılıklı anlaşmanın öznelerarasılığının korunmasıdır"* (Çiğdem, 2008: 83). Sembolik anlamlar dünyası, yani bir anlamda bir kültür ve onun içinde var olan insanların etkileşimleri, böylece bu sembolleri değiş-tokuş etmeleri ve mevcut kültürü yeniden üretmeleri -veya dönüştürmeleri- ile ilgilidir (Giddens, 2018: 163). Habermas'ın söylemek istediği açıktır; insan ve toplum "nesnel" bir doğada var olmaktadır, ondan etkilenmektedir ve onu etkilemektedir, bunlar yanlış değildir, ancak insan aynı zamanda "öznelerarası" toplumsal bir dünyada da var olmakta, hatta bazen bu dünyayı "nesnel" olanın da önüne koyabilmektedir. Konunun bir diğer boyutu ise emek ve iletişime göndermede bulunan teknik ve pratik amaçların, bilimsel paradigmalardaki yansımalarıdır. Teknik, emek, araçsal akıl, dolayısıyla "nesnel" gerçekler pozitivist bilimleri gerekli kılmaktadır; pratik, etkileşimsel, iletişimsel akıl, dolayısıyla "öznel" veya "öznelerarası" gerçeklik ise *"bireylerin ve grupların kendilerini anlamalarını mümkün kılan hermenötik"* ile ilgilidir (Çiğdem, 2008: 82). Ancak; nasıl teknik istem yalnız emek çerçevesinde kurulu bir toplumu mümkün kılıyor ve toplumbilimi nesnel olana indirgiyorsa, salt pratik istemi temel almak da salt etkileşim ve anlam üzerine kurulu bir toplum tahayyülüne ve hermenötik, yani yorumsal indirgemeye yol açmaktadır (Giddens, 2018: 164). Habermas'ın pozitivism ile hermenötiği uzlaştırma çabası da buradan ileri gelir; eğer toplum emek ve etkileşim beraberliğinde kuruluyorsa, toplumu anlayabilmek için olguların hem nesnel nedenleri hem de öznel anlamları dikkate alınmalıdır.

Habermas'ın "özgürleşim"i toplumu kuran bir diğer amaç (istem) olarak ortaya atması dikkat çekicidir. Teknik amaç ve emek, nesnel dünya aracılığıyla insanlar üzerine bir baskı kurmaktadır, bu anlatım Marx'ın anlatımından çok da farklı değildir; bu baskı hem doğa kanunlarının insanı belirlemesi hem de araçsal aklın birey üzerine tahakkümü olarak okunabilir. Pratik amaç ve kültürel

yeniden üretim de insanlar üzerinde bir diğer baskıyı ifade eder, bu şekilde *"gerçeklik toplumsal ve tarihsel olarak sınırlandırılmakta ve biçimlenmektedir"* (Çiğdem, 2008: 87), bu baskı yapı-fail ikiliğinde yapının faili belirlemesine ilişkin baskıyı hatırlatır. Şu hâlde, toplumu kuran hem teknik hem pratik istemler, farklı biçimlerde birer "demir kafes" öreri gibi görünmektedirler; dahası pozitivist bilimlerin salt teknik baskıyı, hermenötik düşünce ise salt pratik baskıyı inceleme konusu ederek bu baskıların, başka bir değişle iktidarın yerini sağlamlaştırmaktadır. Habermas'ın pozitivism ve hermenötik veya nesne ve özne arasında kurmaya çalıştığı köprü, insanın özgürleşim amacı anlatısında da açığa çıkar; doğası gereği hem nesnel hem toplumsal bir düzen (sistem) içinde yaşayan ve bu düzene belirlenen insan, yine doğası gereği bu belirlenme, iktidar ilişkisini aşmayı ve düzeni kendine göre -ve ötekileri de hesaba katarak- yeniden belirlemeyi, bir anlamda özgürleşmeyi istemektedir. *"Özgürleşimci istem insan türünün yaratıcı melekelerinin güvence altına alınmasına hizmet etmektedir"* (2008: 88) ve "egemenlikten uzak, eylemin rasyonel özerkliğini elde etmeye ilişkin bir ilgiden neşet eder" (Giddens, 2018: 164). Toplumbilim de pozitivist ve hermenötik yöntemlerin aksine, iktidar ilişkilerinden özgürleşim yollarını incelemeli ve eleştirel olmalıdır.

Habermas bu düşüncesiyle son derece postmodern, sözelimi Foucaultcu, bir anlatım yapar gibi görünmektedir, neticede insanları insan üzerine baskı kuran ve fırsat bulduğu her boşluktan sızan iktidardan (Best & Kellner, 2011: 72) azat olmaya davet etmektedir; ancak Habermas'ın farkı bu özgürleşimi yıkım değil uzlaşım üzerine yerleştirmesindedir. Bu çözüm, Habermas'ın "yeni muhafazakârlık" olarak gördüğü postmodernistlere bir cevabı olarak da okunabilir. Aslında Habermas'ı hâlâ bir Marxist yapan da bu anlatıdır; ancak klasik Marxist düşüncede kapitalizmin -araçsal aklın- iktidarından bir devrim -bir anlamda yıkım- aracılığıyla azat olan bireyler, Habermas düşüncesinde bu iktidarı uzlaşarak

aşmaktadır. Ayrıca bu istem; mevcut hâkim düzenin -yapının- insan eliyle -praksis ile- dönüştürülmesi anlamına da gelir, ki bu ilke de oldukça Marxist görünmektedir. Habermas, teknik ve özgürleşim istemlerin birbirlerinden ayrıl(a)mamasının, yani özgürlüğün yalnızca emek ve nesnel dünyanın kuralları aracılığıyla mümkün olacağına işaret edilmesinin, Marxizmin en büyük hatalarından biri olduğu vurgulamaktadır.

Görüleceği üzere Habermas düşüncesi çoğunlukla üçlemeler üzerine ilerler; onun üç istem -teknik, pratik, özgürleşim-, bu istemlerin üç dünyevî karşılığı -emek, etkileşim, iktidar- ve onlara odaklanan üç bilim -pozitivist, hermenötik, toplumbilim (eleştirel bilim)- arasında yaptığı üçlü ayrımlar, bir diğer üçlü olan "dünyalar" ayrımında da görülebilmektedir. Elbette bu ayrımların ikilik değil de *üçleme* oluşları, Habermas'ın ikilikleri uzlaştırma çabalarıyla ilişkilidir. Bu bağlamda Habermas, hem yalnızca nesnel gerçeklerin ve teknik amaçların hem de yalnızca öznel gerçeklerin ve pratik amaçların hüküm sürdüğü bir dünya veya "hakikat" kavrayışını reddeder ve bu ikisinin bir arada işleyebileceği bir hakikat arayışına ilerler. Habermas'ın bu arayıştaki en önemli durağı Popper ve onun "Üç Dünya" anlatısı olmuştur. Popper; fiziksel varlıkların ve nesnel bilginin dünyası olarak Dünya I'i, zihinsel süreçlerin ve öznel bilginin dünyası olarak Dünya II'yi tanımlamış, ancak insanların Dünya I'e bakıp Dünya II'lerinin -kendi zihinlerinin- süzgecinden geçirerek oluşturdukları sanat eserleri ve bilimsel kuramları Dünya III'e ait görmüştür. Popper'ın buradaki en önemli tespiti Dünya II süzgecinden geçip Dünya I'in bir tür yansıması olarak oluşan Dünya III'ün Dünya I'i değiştirebiliyor oluşudur (İyigüngör, 2015: 50-51). Popper, nesnel dünyasını zihinsel süreçlerinin ürünleri aracılığıyla değiştiren bir özneye işaret etmiştir.

Habermas, Popper ile hemen hemen aynı fikirdedir; ancak öncelikle Popper bu anlatısıyla pozitif bilimsel teoriler aracılığıyla doğaya tahakkümde bulunan araçsal akıllı ve pozitivistliği

olumlamaktadır. ikinci olarak Popper nesnel dünyaya kendi gözünden, kendi çıkarları çerçevesinden bakan, kuram üreten ve dünyayı çıkarları doğrultusunda biçimlendiren hem araçsal-bilişsel hem de toplumdan kopuk bir özne tahayyül etmekte ve öznelerarasılığı ihmal etmektedir (Habermas, 2001: 105).

Bu eleştirilerinden hareketle Habermas kendi üçlü dünya tasarımını sunar: nesnel, öznel ve toplumsal dünyalar. Onun tanımlarıyla; nesnel dünya *"hakkında doğru önermelerde bulunmanın olanaklı olduğu tüm kendilikler toplamı"*, öznel dünya *"konuşmacının ayrıcalıklı olarak ulaşabildiği yaşantılar toplamı"* ve toplumsal dünya *"düzenlemiş tüm kişilerarası ilişkilerin toplamı"*dır (2001: 128). Nesnel dünya, nesnel gerçekliğe, insanı belirleyen maddi ilişkilere, doğaya, dolayısıyla teknik amaç, emek, pozitif bilimler ve araçsal akıl ile çıkarları peşinde koşan araçsal-bilişsel özneye işaret eder. Öznel dünya, öznel gerçekliğe, yalnızca ilgili kişinin tam olarak bilmesi mümkün olan kişisel tecrübeleri toplamı ve psikoloji durumuna ve dolayısıyla hermenötik bilimlere işaret eder. Toplumsal dünya ise mevcut toplumsal roller ve normlar, yani kültür ile ilişkilidir, dolayısıyla pratik istem, etkileşim ve düzenin yeniden üretilmesine işaret eder. Burada dikkat çeken nokta; Habermas'ın tanımladığı her üç dünyanın da belli normlara, bireyi belirleyen nesnel, toplumsal veya psikolojik gerçekliklere, yani yapı ve iktidar ilişkilerine göndermede bulunuyor olmalarıdır. Habermas için de insanın onu büyük ölçüde belirleyen bir yapı içinde yaşadığı açıktır, o halde özgürleşim amacı bu dünyaların neresindedir veya bu üç dünyanın ördüğü *kafesten* nasıl çıkılacaktır? Yanıt "eylem"dir; ancak bu kafesi aynı biçimde yeniden inşa eden araçsal değil, kıran, değiştiren ve bir "yaşam dünyası"na dönüştüren iletişimsel eylem.

Başarı ve Uzlaş Arasında: Araçsal Eyleme ve İletişimsel Eylem

Weber'in rasyonelleştikçe uzmanlaşan, "bürokratikleşen" ve giderek toplumdan kopan kurumlardan ve geçmişin geleneksek

bağlarından kopan insanlardan bahsettiği, yani modernleştikçe "büyüsü bozulan" (Giddens, 2014: 270-271) bir dünya anlattığı bilinmektedir. Yani Weber için modern dünya basitçe rasyonelleşmiş dünya, dolayısıyla modern insan da "rasyonel" eylemlerde bulunan insandır. Bu bağlamda Weber (2012: 132) eylem tiplerini; "araç-rasyonel", "değer-rasyonel", "duygusal" ve "geleneksel" biçiminde sınıflandırmış, araç-rasyonel eylemi aktörün kendi hedeflerine ulaşma araçlarını *hesaplaması* ile ilişkilendirmiş ve onu, rasyonel toplumda "eski geleneklerin düşünmeden kabulünün yerine geçen" (2012: 139) bir eylem olarak olumlamıştır. İkinci olarak Weber eylemi *"eylemde bulunan bireyin (...) davranışına öznel bir anlam yüklemesi"* (2012: 112) cümlesiyle tanımlamıştır.

Habermas, Weber'in kulturpessimismus'una, yani "büyüsü bozulan" ve giderek içinden çıkılmaz "demirden bir kafes" inşa eden rasyonellik (Weber, 2017: 233) anlatısına büyük ölçüde katılır; ancak bu akıl distopyasından kaçış yolu "araç-rasyonel" eylem -bir anlamda araçsal akıl- veya eylemin salt "öznel" olanla ilişkili olarak anlaşılmasından geçmez. Habermas (2001: 301-302) Weber'i bu noktada iki yönden eleştirir; Birincisi, Weber en rasyonel eylem tipini amaç yönelimli olarak belirlemiş, yani teknik istem, emek, nesnel dünya harici akılcı eylemleri ya ihmal etmiş ya da modern olandan dışlamış ve araçsal aklın tuzağına düşmüştür. İkincisi, Weber eylemlerin -veya amaçların- öznel dünyalardan ileri geldiğini öne sürerek, kendi çıkarları peşinde koşan, toplumdan kopuk bilişsel-aracsal öznde takılı kalmış ve öznelerarasılığı hesaba katmamıştır. Bu bağlamda Habermas salt nesnel dünya ile ilgili, çıkar hedefli, araçsal -başarıya yönelik- eylemleri toplumsal olarak görmez, toplumsal dünyaya ilişkin araçsal eylemleri ise olumsuz bulur ve fakat toplumsal dünyada gerçekleşen uzlaşmaya yönelik eylemleri olumlar (2001: 305-306); işte iletişimsel eylem düşüncesi de buradan ileri gelmektedir. Habermas burada Weber benzeri bir eylem sınıflandırmasına yönelir; "teleolojik eylem", "normlara göre

düzenlenmiş eylem”, “dramaturjik eylem” ve nihayet “iletişimsel eylem.” Onun üç istem -teknik, pratik, özgürleşim-, bu istemlerin üç dünyevî karşılığı -emek, etkileşim, iktidar-, onlara odaklanan üç bilim -pozitivist, hermenötik, toplumbilim (eleştirel bilim)- ve göndermede bulundukları üç dünya -nesnel, öznel, toplumsal- arasında yaptığı üçlü ayrımların eylem tipleri için de geçerli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır; iletişimsel eylem hariç.

Teleolojik eylem; basitçe -kişisel- başarıya yönelik eylemdir, *araçsaldır*, teknik istemden beslenir, emek ile ilişkilidir ve nesnel dünyaya gönderme yapar (2001: 110-113). Normlara göre düzenlenmiş eylem; topluluk üyelerinin beklentileri bağlamında ortaya çıkan eylemdir, *normatiftir*, pratik istemden beslenir, iletişim ile ilişkilidir ve normatifliği dolayısıyla hem nesnel hem toplumsal dünyaya gönderme yapar (2001: 111-115). Dramaturjik eylem ise, aktörlerin -eyleyenlerin- birbirlerinin seyircileri oldukları, yaşantılarını serimledikleri bir tür performanstır, yine araçsaldır ve teknik istemden beslendiği söylenebilir, dolayısıyla nesnel ve öznel dünyalara göndermede bulunur (2001: 112).

Bu üç farklı eylem tipinin üçü de belli problemlere gebedir ve üçü de daha önce toplumbilimin belli başlı paradigmalarınca tartışılmış, Habermas'ın problemine bir çözüm getirememişlerdir. Teleolojik eylemin Weber ve Marx'ın düşüncelerine referans verdiği açıktır, neden olduğu -araçsal akıl ile ilişkili- problemlerse zaten Habermas'ın temel meselesidir. Normlara göre düzenlenmiş eylem yalnızca mevcut kültürün, norm veya yapının *yeniden üretilmesi* ile ilişkilidir, bir anlamda Durkheim'ın kolektif bilincin -veya yapının- bireyi belirleme düşüncesine denk gelir ve Habermas'ın özgürleşim idealinden uzaktır. Dramaturjik eylem ise sembolik etkileşimcilik geleneğindeki "izlenim yaratma" (Goffman, 2014: 196) anlatısına denk düşer, aktörün sergilediği performans onun öznelliğini tam olarak yansıtmayan ve çıkarlarına hizmet eden bir "tiyatro" olabilir, neticede araçsaldır ve daima bir samimiyet şüphesi doğuracaktır. Bu

eylemlerin hiçbirisi gerçek bir "uzlaşmaya yönelik" değildir ve Habermasça olumsuzlanır; onun sözleriyle *"birincisi yalnızca kendi amaçlarını gözetenlerin dolaylı anlaşması, ikincisi var olan normatif anlaşmayı sadece güncelleştiren görüş birliği, üçüncüsü [ise] kendini sahneleme"* (Habermas, 2001: 123) amaçlarına denk düşer. Oysa özgürleşim isteminden beslenen ve uzlaşmaya yönelik olan iletişimsel eylem:

"Kişilerarası bir ilişkiye giren en az iki öznenin etkileşimine ilişkindir. Bu aktörler, eylem planlarını ve böylelikle eylemlerini görüş birliği içinde koordine etmek için (...) bir anlaşma arayışı içindedir. (...) yorumlama, görüş birliğine yakın durum tanımlamalarının tartışılmasına ilişkindir" (2001: 112).

Habermas'ın sınıflandırdığı diğer üç eylem tipi yine onun tanımladığı yalnızca tek veya en fazla iki dünyaya göndermede bulunurken, iletişimsel eylem her üç dünya ile bağlantılı bir biçimde işlemekte (2001: 123), dolayısıyla hem teknik hem pratik hem de özgürleşim amaçlarını içinde eritebilmekte, bu bağlamda hem emek-etkileşim (veya başarı-uzlaş) ikiliğini aşmakta hem de özgürleşime kapı aralamaktadır. Ancak Habermas iletişimsel eylemin *"benmerkezci ego hesapları üzerinden değil de anlaşma edimleri üzerinden"* (2001: 305) işleyebileceğini ifade ederek bu ikiliğin emek yanını geride tutuyor görünmektedir. Neticede iletişimsel eylem düşüncesi, toplumbilim ve toplumun yeniden mümkün kılınması umudu ve insanların ne olursa olsun müzakere ederek uzlaşabilecekleri inancı üzerine kuruludur; araçsallık ve yıkımdan -yapısökümden- kaçış, uzlaşıya dönüşür.

Belirtilmelidir ki; uzlaşmak, Habermas'a göre basitçe aynı görüşten olan insanların iletişime geçmesi demek değildir, zaten böylesi bir eylemi yalnızca toplumsal normları yeniden üretmeye ve dolayısıyla pratik isteme hizmet eden normlara göre düzenlenmiş eylem biçiminde sınıflandırmıştır. *"Anlaşma, (...) özneler arasında bir görüş birliğine ulaşma süreci"*dir ve *"salt olgusal olarak var olan*

bir aynı görüşte olmadan ayrılır" (2001: 306). Uzlaşma bir süreçtir, farklı görüşlerden tartışmacıları ve rasyonel -ancak iletişimsel rasyonel- tartışmalarını gerektirir. O halde bu uzlaşa ile sonuçlanacak rasyonel tartışmalar nasıl mümkün olacaktır? Öncelikle Habermas'ın "Anlaşma insan diline telos olarak içkindir" (2001: 307) kabulünü yaptığından bahsetmek gerekir; yani Habermas'a göre iletişime giren iki insan doğaları gereği uzlaşmak ister. Ardından Habermas "haricî hiçbir zorlamanın olmadığı ve herkesin tartışmaya katılmak için eşit ve açık bir şans sahip olduğu" bir "ideal konuşma durumu"ndan bahseder (Giddens, 2018: 168). Yani doğaları gereği uzlaşma ihtiyacı duyan insanlar, onları aksi biçimde davranmaya iten bir müdahale -sözgelimi araçsal akıl veya kapitalizmin doğurduğu eşitsizlikler- olmadığında bu doğalarından sapmayacaklardır.

Habermas bu iki şartın ardından iletişimsel eylem ile uzlaşının metodunu açmaya başlar ve "geçerlilik iddiaları"nı tanımlar (2018: 165): "Anlaşılabilirlik", "doğruluk", "normlara uygunluk" (veya haklılık) ve "samimiyet." Bu geçerlilik iddialarının her birinin Habermas'ın (2001: 127) üç dünyasından biriyle -nesnel, toplumsal ve öznel- ilişkisi bulunmaktadır; zira iletişimsel eylemi her dünya ile bağlantılı kılan ve diğer eylem tiplerinden ayıran da bu özelliğidir. Anlaşılabilirlik, basitçe ortaya atılan önermenin dilin kurallarına uygunluğu, yani anlaşılıp anlaşılmadığı ile ilgilidir. Doğruluk, nesnel dünya ile ilişkilidir, önermenin fiziksel dünyanın nesnel yasalarına uygunluğunu tartışmaya açar. Haklılık, toplumsal normlar, dolayısıyla toplumsal dünya ile ilişkilidir, önerme ilgili grubun kültürel beklentilerine göre yorumlanır. Samimiyet ise, öznel dünya ile ilişkilidir, önermenin kişinin öznelliğini tam olarak yansıtması, yani bir anlamda yalan söylememesi beklenir. Habermas'ın bir örneğiyle bir öğretmen öğrencisinden ona su getirmesini istediğinde; öğrenci, musluğun çok uzakta olduğunu (doğruluk), bir öğretmenin öğrencisinden böyle bir istekte bulunamayacağını (normlara uygunluk) veya öğretmenin aslında

onu küçük düşürmek istediğini (samimiyet) söyleyerek önermeye itiraz edebilir. İletişimsel eylem, *itirazlar aracılığıyla* işler; "konuşucunun eleştirilebilir geçerlilik iddiaları" sunduğu durumlarda uzlaşma mümkündür, aksi halde zaten rasyonel bir tartışma mümkün olmayacaktır (2001: 324).

İletişimsel eylemin toplumu -yeniden- mümkün kılma veya kurma gücü de buradan ileri gelmektedir. Öncelikle farklı görüşlerin bir arada, akılcı biçimde, dogmalara veya rölativizme kapılmadan tartışma, uzlaşma imkânını doğurur. İkincisi, hem farklılıkların bireysel -veya grupsal- çıkarlarını (nesnel dünya), hem toplumsal normları (toplumsal dünya), hem de kişilerin bireysel tecrübelerini (öznel dünya) konu alabilir ve tümünü tartışılabilir kılar. Dışsal müdahalelere açık olmayan bu tartışmaya özgürce katılmış her birey bu çıkarlara, normlara veya tecrübeler -"durum tanımlarına" itiraz edebilir ve tartışmacılar bu itirazlar üzerine yeni bir durum tanımı üzerinde uzlaşırlar; böylece öncelikle mevcut yapısal etkilerden, emek ve kültürün örebileceği çelik kafesten özgürleşirler, bu özgürleşimi bizzat kendileri, praksis ile gerçekleştirirler, özgürleşim sonucunda toplumun sonuna varılmaz veya yapısı-sökülmez, aksine yeni bir toplum kurarlar, yani -daha sonra onları biçimlendirecek olan- yapıyı biçimlendirirler. Artık farklılıkların birlikte uzlaşma içinde var olabilecekleri, araçsallıktan, teknikten ve pozitif anlayıştan uzak ve karşılıklı iletişimi, özgürlüğü ve hermenötiği esas alan bir toplum mümkündür; "sistem" in baskısından ırak bir "yaşam dünyası."

Sonuç: Toplumu Yeniden Mümkün Kılan "Yaşam Dünyası"

Habermas için toplumun yeniden mümkün olmasının anahtarı modernitenin yegâne armağanı olan akıldır; ancak araçsal değil, insanların tüm baskılardan özgürleşmiş biçimde konuşup kendilerini ve yaşam dünyalarını uzlaşmalar aracılığıyla yeniden kurabilecekleri iletişimsel akıl. "Yaşam dünyası" ise Habermas'a göre bizzat toplumun kurulduğu alan, iletişimsel eylemde

bulunanların her zaman içinde devindikleri ufuktur, “*kültürel olarak aktarılmış ve dilsel olarak örgütlenmiş bir yorumlama kalıpları stoğu*”dur (2001: 551-556). Hem iletişimsel eylemin gerçekleştiği ve aynı zamanda iletişimsel eylemi mümkün kılan alandır. Bahsedilen geçerlilik iddiaları burada sunulur, rasyonel tartışmalar burada gerçekleşir ve neticede uzlaşmaya da burada varılır. İletişimsel eylemin nesnel, toplumsal ve öznel dünyalara gönderme yaptığı, onları sorunsallaştırdığı hatırlanırsa ve yaşam dünyasının konuşmacıların var oldukları düzlem, yani nesnel, toplumsal ve öznel dünyalarının bir tür birleşimi olduğu düşünülürse: iletişimsel eylem, yaşam dünyasının sunduğu "bilgi stoğu"nu tartışmaya açmakta ve nihayetinde gerçekleşen uzlaşma ise yaşam dünyasını dönüştürmekte, onu yeniden kurmaktadır (2001: 557-558). Yani basitçe, -hem araçsal hem kültürel- yapının biçimlendirdiği bireyler, bu yapıyı tartışmaya açmakta ve onu parça parça, kendilerine en uygun biçimde dönüştürmektedirler, elbette bir sonraki tartışmaların da yapının bu yeni halince belirlenecek olması kaydıyla.

Habermas düşüncesinde özgürleşim tam olarak budur; araçsal ve normatif baskıların ürettiği mevcut yapının insan eliyle -praksis ile- insanca dönüştürülmesi. Teknik istemin, araçsal akıl ve eylemin, emek ve normun, başka bir anlatımla sermaye ve politikanın karşılığını bulduğu, "gündelik yaşamın iletişimsel altyapısını bozan" (1987: 8) "sistem" dünyasından, araçsal aklı veya normları yeniden üreten eylemlere değil de iletişimsel eyleme konu olan özgür bir dünyaya geçiştir. Dahası yaşam dünyası, farklılıklar çerçevesinde parçalanmış bir toplumun yeniden mümkün kılınmasının da yoludur; asla iletişime geç(e)meyen farklılıkların postmodern dünyasından, aydınlanmanın iletişimsel aklına, rasyonel ortak yarar tartışmalarına geri dönüştür. Günümüzde farklılıkların "*ortak bir dilleri yoktur artık. Öznelerarası paylaşılmış bir anlamlar evreni [yaşam dünyası] olmaksızın (...) ilişkilerini, varlığı [farklılığı] koruyan buyruklar doğrultusunda düzenlerler*"

(Habermas, 2017: 33), rasyonel iletişimden kaçınır, yalnızca karşılaşır ve dolayısıyla uzlaşmazlar. Oysa modernlik geçmişte farklılıkların "*rasyonelleştirilmiş bir yaşam dünyası içine (...) yerleştirilmesini olanaklı kılan, siyasî bir iletişim ortamını yaratmıştı*" (2017: 25) ve yaşam dünyasının yeniden kurulması bir arada yaşamı da yeniden olanaklılaştıracaktır.

Habermas'ın çabası; herkesin katılmakta eşit şansa sahip olduğu, eşitsizliklerin ve -etnik, sınıfsal, inançsal- çıkarların dışarıda bırakıldığı, emeğe, kültüre ve kişisel kanaatlere dair her konunun tartışmaya açılabilceği -bu anlamda sistem baskısı içermediği müddetçe teknik ve pratik istemleri de dışlamayan- ve neticede üzerinde uzlaşabileceği bir toplum imkanını ortaya koymak olmuştur. İletişimsel eylem kuramı ve yaşam dünyası kavramı bu arayışın bir sonucudur. Ayrıca yaşam dünyası hem nesnel nedenleri hem öznel anlamları içinde eriterek geçmişin indirgemeye düşen toplumbilimlerinin de yeniden yeşertilmesinin imkanındır.

Kaynakça

Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2010). *Aydınlanmanın diyalektiği: Felsefî fragmanlar*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Best, S., & Kellner, D. (2011). *Postmodern teori: Eleştirel sorgulamalar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çiğdem, A. (2008). *Akıl ve toplumun özgürleşimi: Jürgen Habermas ve eleştirel epistemoloji üzerine bir çalışma*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Giddens, A. (2014). *Kapitalizm ve modern sosyal teori: Marx, Durkheim ve Weber'in çalışmalarının bir analizi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Giddens, A. (2018). Jürgen Habermas. Q. Skinner (Ed.), *Çağdaş temel kuramlar* içinde (ss. 157-178). İstanbul: İletişim Yayınları.

Goffman, E. (2014). *Günlük yaşamda benliğin sunumu*. İstanbul: Metis Yayınları.

Fraser, A. (2001). A Marx for the managerial revolution: Habermas on law and democracy. *Journal of Law and Society*, 28(3), 361–383.

Habermas, J. (1987). Modernity – An incomplete project. H. Foster (Ed.), *The anti-aesthetic: Essays on postmodern culture* içinde (ss. 3–15). Washington: Bay Press.

Habermas, J. (1993). *‘İdeoloji’ olarak teknik ve bilim*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Habermas, J. (2001). *İletişimsel eylem kuramı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Habermas, J. (2004). Kamusal alan. M. Özbek (Ed.), *Kamusal alan* içinde (ss. 95–103). İstanbul: Hil Yayın.

Habermas, J. (2015). *Kamusal alanın yapısal dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Habermas, J. (2017). *‘Öteki’ olmak, ‘öteki’yle yaşamak: Siyaset kuramı yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

İyigüngör, V. (2015). Karl Popper ve Habermas'ın üç dünya teorileri üzerine bir değerlendirme. *Marmara İletişim Dergisi*, 23, 49–59.

Löwy, M. (2018). *Demir kafes: Max Weber ve Weberci Marksizm*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Marx, K., & Engels, F. (1976). *Seçme yapıtlar I*. Ankara: Sol Yayınları.

Skinner, Q. (2018). Giriş: Temel kuramın dönüşü. Q. Skinner (Ed.), *Çağdaş temel kuramlar* içinde (ss. 9–32). İstanbul: İletişim Yayınları.

Weber, M. (2012). *Ekonomi & toplum*. İstanbul: Yarınlı Yayınları.

Weber, M. (2017). *Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu*. İstanbul: Oda Yayınları.

BÖLÜM 3

BİREYSELLİK VE ÇOĞULCULUK ARASINDA KÜLTÜR: BAUMAN MERKEZLİ BİR TARTIŞMA

İsmail Burak MALKOÇ¹

Giriş

Kültür nedir? Tiyatro, edebiyat, müzik gibi sanatları ve bu sanatlar çerçevesinde üretilen ürünleri mi ifade eder, yoksa farklılıkların, farklı toplulukların yaşam tarzlarını, yaşamları ve hatta nesiller boyu ürettikleri anlam ve sembolleri mi? Kültür neye hizmet eder? İnsanlığı daha iyiye yöneltme düşüne mi, mevcut düzeni koruma/yeniden üretme amacına mı? Yoksa kültür hep yalnızca alınır satılır bir tüketim ürünü mü olagelmıştır? Zygmunt Bauman (2015) *Akışkan Modern Dünyada Kültür* isimli eserinde bu soruların yanıtlarını keşfe çıkmaktadır. Bauman kültür kavramını, diğer birçok eserinde birçok diğer kavramı tartışırken yaptığı gibi, geçmiş ve bugün, katı ve akışkan dönemler bağlamında ele almakta, tarihsel bir bakış açısıyla çözümlemektedir. Bauman için "katı" modern dünya, geçmişin değişime karşı direnen dünyasıdır ve ulus devletlerin hâkim olduğu bir dönemi ifade eder; "akışkan" modern dünya ise sürekli değişim ve yenilenmenin çağıdır ve sıklıkla postmodernlik,

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Doğu Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Orcid: 0000-0001-8550-3085

küreselleşme ve tüketim ile anılır. Bauman'ın bir modernlik ve ulus devlet eleştirmeni olduğunu anlamak önemlidir, ancak geç dönem eserlerinde postmodern veya *akışkan* dünyanın sürekli değişiminin yarattığı tüketim bağımlılığının doğurduğu problemler ve -sınıfsal, kültürel, politik vb.- farklılıklar arasındaki yarılmaman/ayrışmanın karşısında aydınlanmanın, katı-öncesi modernliğin kazanımlarını bir çıkış noktası olarak görmeye başlamıştır.

Bu bağlamda Bauman, kültürün tarihsel olarak *uyarıcı*, *sakinleştirici* ve *meta* biçimlerinde dönüşüme uğradığını ifade etmektedir ve temel eleştirisi akışkan modern dünyada kültürün bir meta halini alarak alınıp satılmasına dairdir. Hem bir grubun yaşam tarzı hem de basitçe kültür-sanat ürünleri anlamına gelebilen kültürü, her iki anlamıyla de ele almakta ve kültür ürünlerinin -ve hatta tüm ürünlerin- birer kimlik taşıyıcısı da olduklarını belirtmektedir. Bu noktada Bauman kültürü öncelikle tüketim toplumunun doğası ve -hızlı- moda olgusu bağlamında okumakta ve *kullan-at* kimlikler düşüncesine varmaktadır. Halihazırda mevcut olan veya endüstriyel olarak üretilen -ve elbette kullanılıp atılabilen- kültürel farklılıkların, hâkim politik ve ekonomik yapıların faydasına işlev gördüğünü, bu şekilde çıkar elde ettiklerini sık sık ifade eden Bauman; bu *özel* çıkar amaçlarının -ve elbette ulus devletin geçmişte yürüttüğü asimilasyon politikalarını ve bugün küreselleşmenin yerelleri marjinalleştiriş süreçlerini de hesaba katarak- dünyayı git gide bu farklılıklar ve onların *gettoları* arasında bölmesinden, bir anlamda kamusalılığın tahribinden endişe etmektedir. Bu giderek parçalanarak akışkan modern dünyada, farklılıkların bir arada var olabilmelerinin anahtarını ise Bauman; "saygı" kisvesi altında farklılıklara kayıtsız kalan "çokkültürlülük" politikaları değil, farklılıkların müzakere edip ortak paydada uzlaşabilecekleri insan hakları ve demokrasi olarak önerecektir.

Uyarıcı, Sakinleştirici ve Meta Olarak Kültür

Bourdieu'nün (2015: 273-274) sözleriyle *"Lüks beğeni ile zaruri beğeni arasındaki temel karşıtlık, kendini işçi sınıfından (...) ayırt etme"* amaçlıdır ve bu kendini ayırt etme edimi yine Bourdieu'nün ifadesiyle; beslenme, kıyafet, makyaj -veya genel olarak güzellik- aracılığıyla temsil ve en çok da *kendini takdim* amacıyla yapılan kültür harcamalarında kendisini gösterir. Bu anlatıya Veblen'in (2014: 37) *"İnsanların saygısını kazanmak için sadece zengin ve güçlü olmak yetmez. Zenginlik ve gücün ortaya konması, gösterilmesi zorunludur"* sözleri ve zenginliğı gösterme aracı olarak "boş zaman" sahipliğini ve - oğ nlukla kültürel- boş zaman harcamalarını görmesi eklenebilir. Oysa Adorno ve Horkheimer (2010: 162) kültür için tam aksi bir iddiada bulunmakta, *"Günümüzde [bir meta olarak] kültür her şeye benzerlik bulaştırır"* sözleriyle onu bir ayırt etme değıl, her şeyi ve herkesi birbirine benzetme aracı olarak kavramakta veya en azından tüm kültür ürünlerinin birbirlerine benzediğı bir dünyada kültürel ayrıcalıklıların artık kendilerini "yüksek kültür" aracılığıyla ayırt edemez hale gelebileceklerine işaret etmektedirler. Bu kendini ayırt etme ikiliğinde; Bourdieu "yüksek" kültürün bir üst sınıf göstergesi olu unu eleştirir görünmektedir, Adorno ve Horkheimer ise aksine artık kültürün yüksek bir yanının kalmadığından endişe eder bir pozisyonda saf tutarlar.

Öte yandan kültürün estetik, sanatsal etkinlik ve ürünler haricinde, bir topluluğun geleneklerini, ürettiğı anlamları, sahip olduğı "yaşam tarzı"nı da ifade ettiğı d   n l rs ; Raymond Williams'ın (2017: 450-454) "nitelikli" ve "niteliksiz" veya "yüksek" ve "popüler" kültür ayrımını ortadan kaldırma yönündeki çabası dikkate değırdir ve onu Adorno ve Horkheimer'ın karşısında konumlandırır. Bu noktada kültür -veya kültürel harcamalar-, *pop lerleştğinde* de kişinin kendisini ayırt etmek amacıyla kullanacağı bir enstrüman olarak işlev göremez mi sorusu

sorulmalıdır. Bauman'ın (2015: 16) da ifadesiyle *"Günümüz toplumu, tüketim toplumudur"*, kavramın sahibi Baudrillard'ın (2017: 104) anlatımıyla bugün tüm tüketim nesneleri farkların endüstriyel üretimidir ve *"farklılaşmış mallar ve nesneler/göstergelerin sahiplenilişi günümüzde (...) tüm toplumun iletişime geçmek ve konuşmak için kullandığı şeyi oluşturur"* (2017: 93). Yani, gerek endüstriyel olarak üretilsin gerekse de doğal bir süreç içinde ortaya çıksın, kültür -ve kimlik- bugün farklı nesneler ve pratiklerce taşınmakta ve kişiler bu nesne ve pratikleri tüketerek -ki bu durum Bourdieu (2015) düşüncesinde de, kitlesel tüketim haricinde, az çok böyledir- kendilerini diğerlerinden, öteki kültür ve kimliklerden ayırmaktadırlar.

Tüm bu kültür ve kültürel ürün veya pratikler aracılığıyla *kendini ayırt etme* anlatısında belli bir karşıtlık ve tarihsel dönüşüm ortaya çıkıyor görünmektedir: 1- Bourdieu ve Veblen'in bahsettiği ayrıcalıklı sınıfların kendilerini ayırt etme amacıyla kültür ürünü tüketmeleri, 2- Adorno ve Horkheimer'ın vurguladığı, kültür ürünlerinin standartlaşması/tek tipleşmesi ve kültürün artık bir ayırt etme aracı olarak kullanılamaması ve 3- Williams'ın "popüler kültür de kültürdür" ve Boudrillard'ın bir anlamda "meta olarak kültür" anlatısı, kültürel farklılıkların ortaya çıkması/üretilmesi ve kendini -aralarında bir hiyerarşi olsun veya olmasın- diğer kültürlerden ayırt etme aracı olarak kültürel ürün tüketimi. İşte Bauman (2015) da Akışkan Modern Dünyada Kültür isimli eserinde çok benzer bir tarihi akışı takip etmekte; Aydınlanma dönemi, katı modern -19. yüzyılın ikinci ve 20. yüzyılın ilk yarısı denebilir- ve akışkan modern -20. yüzyılın ikinci yarısından bugüne dek geçen süre denebilir- dönemlerinde kültürün sırasıyla uyarıcı (aydınlatıcı), sakinleştirici (muhafaza edici) ve nihayet bir meta (tüketim ürünü) olarak dönüşüme uğradığını belirtmektedir.

Bauman'ın bu noktada ilk tespiti "kültürel elitler" üzerinedir; geçmişin kültürel elitlerinin yüksek sanata karşı duydukları coşku ve

sıradan sayılan tüm kültür ürünlerine burun kıvrımları ile rahatça ayırt edilebileceklerini, oysa bugünün kültürel elitlerinin yüksekten popülere hemen her tür kültürel ürünü tükettiklerini, başka bir ifadeyle kendilerini "ayırt etmemeye" çabaladıklarını belirtmektedir (2015: 3-5). Burada geçmiş; kendilerini yüksek kültür tüketimiyle ayırt eden aydınlanma ve kendini yüksek kültür tüketimiyle ayırt edemiyor oluşlarından yakınan katı modern kültürel elitlerinden bahsettiği açıktır, bugünün derken ise "akışkan modern" dünyanın farklı kültür ürünlerini tüketerek kendisini sürekli farklı biçimlerde yeniden inşa eden, farklı kimliklere bürünen, farklı kültürlerden daima "ayrı" olan yani bir anlamda kendisini hiç ayırt etmeyen ve bu şekilde "züppeliği inkar ederek" (2015: 16) kültürel elitlik unvanını kazanan *tüketici insana* atıf yapmaktadır. Elbette durumun bir diğer boyutu da akışkan -veya post- modern dünyanın, yani 20. yüzyılın ikinci yarısı beraberinde başlayan sürecin, farklılıkların ortaya çıktığı ve olumlandığı, çoğulcu, çokkültürlü bir görünüme sahip olmasıdır, ki böyle bir dünyada yüksek veya tekçi kültür arayışlarının olumlu görülmeyeceği, aksine popüler ve alabildiğine farklı kültür ürünlerini tüketmenin -öte yandan da üretmenin- çok daha hoş karşılanacağı tespiti hiç de yanlış olmayacaktır.

Bauman kültürel elitlere ve onların tarihsel dönüşümlerine dair tespitlerinin ardından, daha önce de bahsedilmiş olan aydınlanma, katı modern ve akışkan modern dönemler bağlamlarında kültürün tarihsel dönüşümünü masaya yatırmaktadır. Aydınlanma döneminde kültürün "uyarıcı", yani değiştirici, ileri götürücü (2015: 9-13) bir görünümü olduğunu söyleyen Bauman, dönemde kültür düşüncesinin kültür kelimesinin etimolojik kökenine, yani "tarım" ve "yetiştirmek" ile ilişkisine oldukça yakın olduğunu ifade eder (2015: 63). Burada Bauman'ın kültür düşüncesi veya tanımının da benzer olduğunu belirtilebilir ve onun bir anlamda aydınlanma dönemini özlediğini/ idealize ettiğini ifade edilebilir:

"İnsanlar tarafından değiştirilebilir, (...) şeyler vardır. Bunlara insanın gücünü aşan öteki şeylerden farklı muamele edilmelidir. Birincisine kültür, ikincisine doğa diyoruz. [Kültür] Vahşi doğadan kazandığı toprağı dikkatle işleyen ve tarıma açan, (...) doğru şekli vermek için dalları budayan bir (...) bahçıvanın emeğini akla getirir" (2017b: 160).

Neticede aydınlanma döneminde Bauman'a göre kültür; "statükoyu koruyan" değil insanın evrensel iyiliğini arayışta kullanılan bir enstrümandır ve hep de öyle kalmalıdır. "Eski rejim" ve onun geleneksel dünyası ve bağları çözülürken, halk kültür aracılığıyla yetiştirilecek, aydınlatılacak, eski hurafelerin ve "koca karı masalları"nın boyunduruğundan kurtarılacak, dönüştürülecektir (2015: 62). Kültür "bahçıvanları", fidanları budayarak onları daha iyi hâle getirmeye, ta ki bahçelerini ütopyaya, *cennet bahçesine* dönüştürene dek budamaya ve büyütmeye devam etmeye çalışacaklardır (2015: 34). Bauman böylece Adorno ve Horkheimer'ın (2010: 19) *"Tamamen aydınlanmış şu yeryüzü felaket alametleriyle parlıyor"* sözleriyle aldıkları pozisyonun karşısında yer alır ve faturayı aydınlanmaya değil "katı" modernliğe ve "ulus devlet"e keser, tıpkı "radikal" modernliği, "tamamlanmamış bir proje" olarak modernliğin, *akıl* aracılığıyla dünyayı daha iyi bir yer yapma amacından bir sapma, bir kusur olarak gören Habermas (1987: 12-14) gibi. Elbette Bauman (2015: 10-11) "Aydınlanma projesi" ile, "ulus oluşturma" ve "ulusa yaraşır insan yetiştirme" ideallerinin temellerinin atıldığına da değinir, ki bu ideal, sömürge çağıyla "beyaz adamın misyonu"na bürünecek ve "tüm dünyayı aydınlatmak" olarak dönüşerek kültürün anlamını değiştirecektir.

Sömürge imparatorluklarının çökmeye başlaması, yani dünyanın *akışkanlaştığına* dair ilk işaretler beraberinde, aydınlanma kendini katılaştıracak, ulusların "katı" modern çağı başlayacak, kültür de artık *"gemiye rotada tutmaya yarayan bir denge çarkı"* (2015: 12-13) halini alarak uyarıcı yanını bırakıp bir sakinleştirici

işlevi görmeye başlayacaktır. Cennet bahçesine ulaşmaya çabalayan aydınlanma bahçıvanlarının yerini, bahçeyi kaplamaya başlayan "yaban otları"nı ayıklayan ve fidanları yetiştirmek için değil aynı boyda tutmak için budayan ulusun "bahçeciler"i alacaktır (2014: 45-46). Kültür, tıpkı Adorno ve Horkheimer'ın belirttiği gibi her şeye benzerlik bulaştırma aracı haline gelerek standartlaşır. Bu durum; aydınlanma dönemini "ideal kamusal alan" olarak gören Habermas (2004) için de, önceleri burjuvaların politik fikir veya edebiyat yayımı yapmak amacıyla kurdukları kamusal tartışmaya aracılık etme ve onu güçlendirme işlevi taşıyan gazetelerin -konumuz bağlamında kültür ürünlerinin-, kamusal alanın genişlemesiyle -bir anlamda farklılıkları ortaya çıkışıyla- beraber birer "kamuoyu" yaratma/belirleme aracı olarak dönüşüme uğramaları ve "parti politikalarının silahları haline" (2004: 99) gelmeleri bağlamında, az çok böyledir. Onun için de *"Ulusçu öz-kavrayış, yönetilenlerin (...) birer vatandaşa dönüşebileceği yapıyı sağlayan kültürel içeriği oluşturmuştur"* (2017: 19), ulus öncesi farklı kültürler; gelenekler, inançlar, diller ulusun tek tip kültürü içinde eritilip -belki de buharlaştırılıp- birleştirilmiştir.

Bugünün "akışkan" dünyasında ise Bauman'a göre kültür önceki görünümlerinden oldukça farklı bir hal almıştır. Burada Bauman'ın (2017c: 26-27) "akışkan modern" kavramı ile; sürekli şekil değiştiren, mekânsal ve zamansal olarak sabit olmayan, engelleri kolayca aşabilen, "katı"ları eriten veya sürükleyen, hafif bir dünyayı, bir anlamda "küreselleşme"yi anlatmaya çalıştığından ve bu yeni modernliğin eski modernliğin akışkanlaştırıcı doğasından farkının, erittiklerinin yerine daha katı yeni kurumlar koyma amacı gütmemek olduğundan bahsetmekte fayda olacaktır. Ayrıca Bauman (2015: 14) için akışkan modernliğin, tüketim toplumu ve çokkültürlülükle, yani bir anlamda postmodernlikle de ilişkili olduğunu hatırlamak gerekir. Dolayısıyla, Bauman için günümüzün akışkan modern kültürü de, uyarıcı veya sakinleştirici olmaktan çok,

tüketim ve çokkültürlülükle, dolayısıyla farklı oluşla ilişkilidir, yani bir tür metadır. Tıpkı Baudrillard'ın (2017) ifade ettiği gibi farklılıklar, farklı kültür ve kimlikleri işaret eder biçimde tasarlanmış tüketim ürünleri -elbette önceden mevcut farklılıkları da göz önüne alarak- endüstriyel olarak ve sürekli üretilmekte, satılmakta, eskimekte, atılmakta, ardından yeniden farklı biçimlerde üretilip satılmaktadırlar. Bu bir tür "kültür endüstrisi"dir, ancak Adorno ve Horkheimer'ın (2010) işaret ettiği gibi standartlaşmanın aksine farklılıktan beslenir. Bu "popüler kültür"dür, ancak Williams'ın (2015: 18-19) işaret ettiğinin aksine doğduğu toplumsal grubu yansıtmaz, aksine sermayece üretilip pazarlanan, *"mağaza vitrinlerini süsleyen"* öylesine bir üründür. Bu ürünün en önemli özelliğiye çabucak tükenmesi, asla tatmin etmemesi ve yeni *ihtiyaçlar türetmek* üzere tasarlanışdır. Bauman burada Herbert Marcuse (2015: 22) benzeri bir düşünceye varır; *"Doğru ve yanlış gereksinimleri ayırt edebiliriz. 'Yanlış' olanlar bireye (...) yukarıdan dayatılanlardır. Reklamlar ile uyum içinde dinlenme, eğlenme, davranma ve tüketme (...) bu yanlış gereksinimler sınıfına aittir."* Dahası bu yeni kültür; katı modernin "yasakçı" kültüründen farklı olarak "teklifler" aracılığıyla denetleyen yepyeni bir mekanizmaya da sahiptir, teklifleri değerlendirip değerlendirmeme, kültürü satın alıp almama "seçimi" ise bireyin kendisine bırakılmıştır, elbette bu seçimin sorumluluğunu omuzlarına almak koşuluyla.

Moda Olarak Kültür ve Kullan-At Kimlikler

Bauman, akışkan modern dünyada bir meta olarak kültür anlatısına moda olgusunu da dahil etmekte ve kültürü bir anlamda sürekli tüketilen, modası geçen ve yeniden moda olan kimlikler olarak kavrayarak "kullan-at kimlikler" düşüncesine varmaktadır. O halde moda nedir? Bauman'a (2015: 23) göre, Simmel'e de atıf yaparak, *"işlevini yerine getirmesi sırasında (...) hızından bir ivme kaybetmeyen"* bir olgudur, sürekli ve hızlanan hareketiyle fizik ve *entropiye* meydan okur. Simmel (2006: 106), modanın bu sonsuz

hareketini, yani *"Türümüzün tarihi içinde evrensel bir olgu olan modanın hayatta kalmasını", "Kendimizi toplumsal grubumuza uyarlayışımız ile bireyselliğimizi öne çıkarıp grup içinde sivrilişimiz arasındaki çatışma"* (2006: 104) ile açıklar, yani kolektiflik-bireysellik ikiliği ile: *"Moda, aynı anda hem eşitlenme hem de bireyselleşme güdüsünü, hem taklidin hem de özgünlüğün cazibesini ifade"* (2006: 118) eder. Simmel burada "umuma uydurulan" veya "kendine mahfuz tutulan" dış görünüşlerden bahsetmektedir (2006: 122), bir anlamda Baudrillard'ın (2017) tüm toplumun iletişime geçmek için kullandığı sembolik tüketim nesneleri anlatımına varmakta ve bu iletişimi "ben sizdenim/sizden değilim" ikiliği üzerine yerleştirmektedir. Buraya; Bourdieu'nün kişinin belli nesneleri tüketerek kendini ayırt etmesi düşüncesi de eklenirse, tüketim ve kimlik ilişkisinin -ve dolayısıyla "bizler" ve "onlar" ikiliğinin (Bauman, 2017b)- belki de modernliğin başından ve hatta daha öncesinden bu yana var olduğu iddia edilebilir.

Bauman (2015: 25), Simmel'in moda ve kolektiflik-bireysellik ikiliği ilişkisini takip etmekte ve bu ikiliği sıkça başvurduğu özgürlük-güvenlik ikiliği anlatısına yerleştirmektedir: *"Tüm bu tezatlar güvenlik arayışı yüzünden el ele tutuşma ihtiyacı ile özgürlük arayışı yüzünden bırakıp gitme ihtiyacı çatışmasının sonuçlarıdır."* Bauman (2017b: 33) benzer şekilde; *"İçinde yer aldığım grup (...) Bir yandan özgür olmamı sağlarken öte yandan özgürlüğümün sınırlarını çizerek beni kısıtlar"* demektedir: *"Güvenlik mi istiyorsun? Özgürlüğünden ya da ... onun büyük bir kısmından vazgeç"* (2017a: 10). Yani; insan basitçe güvenlik ve özgürlük, kolektiflik ve bireysellik, gruba ait olma ve gruptan bağımsız olma veya sosyolojinin klasik ayrımlarından biri olan *gemeinschaft* ve *gesellschaft* istekleri arasında gidip gelen bir canlıdır, Ancak "akışkan" modern dünyada kimlik geçmiştekinden çok farklı biçimler alacaktır.

Burada anahtar kelime “tüketim”dir, daha önce Bauman'dan alıntılandığı üzere günümüz toplumu tüketim toplumdur; bir diğer anahtar kelime ise “farklılık”tır, Baudrillard'dan (2017: 25) alıntılandığı üzere tüketim toplumunda farklılık endüstriyel olarak üretilmektedir, *"tüketim düzeni göstergelerle beslenir ve göstergelere sığınarak yaşar."* Bauman burada postmodernist tüketim toplumu anlatısına yakınsamaktadır; yani "tüketim düzeni", kimliklerin kendilerini ilişkilendirdikleri sembolleri pazarlar veya pazarlamak üzere mevcut kimlikleri yeni sembollerle ilişkilendirir. Lefebvre (2014: 388) de, bugün *"Farkların yerini (...) işaretler almıştır ve sonuç olarak, üretilmiş farkların yerine ... işaretlere indirgenmiş farklar geçmiştir"* demektedir ve devam etmektedir *"Reklam, (...) kendi imgesiyle (veya idealiyle) örtüşen tüketici 'ben'in bir tasarımı sunar"* (2016: 104) ve *"Bugün, en ustalıklı reklam formülleri, bir dünya görüşü içerirler"* (2016: 121) veya Bauman'ın ifadesiyle *"Bana ne satın aldığını (...) söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim"* (Öztürk, 2013: 93).

Akışkan modern tüketim toplumunda, kimlik -veya kültür- katı modern dünyada olduğu gibi sabit değildir: Bauman'ın bugünün tüketim ürünlerinin ihtiyaçları asla tatmin etmedikleri, hatta yeni ihtiyaçlar doğurdıkları anlatısı hatırlanırsa ve buna geçmişten bu yana süregelen tüketim ürünü ve kimlik arasındaki yadsınamaz ilişki de eklenirse, Bauman burada Harvey'nin (1997: 319) *"kullan-at toplumu"* olarak tanımladığı *"değerlerin, hayat tarzlarının, istikrarlı ilişkilerin (...) [bile] atılabilmesi"* düşüncesine varmaktadır: *"Günümüzün her şeyi kapsayan kültürü, kimliğimizi (...) gömleğinizi ya da çoraplarınızı değiştirdiğiniz sıklıkta ve çabuklukta değiştirme"*nizi ister (Bauman, 2015: 29). Yani, kişilerin sürekli, sunulan kimliklerin veya bu kimlikleri işaret eden sembollerin birini veya bir kaçını satın aldıkları, ancak bir süre sonra satın aldıkları bu kimlik veya sembollerin bir kısmını atıp yerlerine yenilerini aldıkları fikrine ulaşılabilir, ki postmodern kimlikten bahsedilirken yaygın

olarak kullanılan "kolaj", "pastiş" ve hatta "yamalı" kimlikler anlatıları da aslında bu fikrin farklı biçimlerde ifade edilişleri olarak düşünülebilir: *"Kıyafet değiştirmek yoluyla bireyin 'kendisini' sürekli ve aralıksız olarak değiştirmesi"* (2015: 31). Bu durum; hem kültür ürünlerini hem de kültür ve kimlikleri birer metaya dönüştürecek, bir yandan da sonsuz kimlik içinde kimliksiz, Simmel'in (2009: 317) düşüncesiyle modern hayat karşısında bireyselliğini koruyamayan, ancak bu problemi bu defa hâkim yapının -bir anlamda modernliğin veya ulusun- kimlik/birey inşası baskısının aksine hiç baskı olmayışından (?) ötürü tecrübe eden bir insan tipi üretecektir.

Daha önce bahsedildiği gibi; Bauman'a (2015) göre aydınlanma dönemi ütopyaya, cennet bahçesine ulaşmaya çalışan bahçıvanların dünyasıdır, bahçıvanlar katı modern dönemde tüm fidanları aynı boyda tutmaya çabalayan bahçecilere dönüşmüşlerdir, akışkan modern dönemde ise ne bahçıvan ne bahçeci kalacaktır, bu yeni dünya sürekli av peşinde koşan ve avın bitmesinden korkan *avcılar*ın dünyasıdır. Asla sona ermeyen aksine giderek hızlanan Moda -ve dolayısıyla tüketim-, aynı zamanda "avcı" için bir "sürekli ilerleme" düşüdü: *"Bir tavşanın avlanması (...) hayal kırıklığıdır ve yeni bir takibe başlamanın cazibesini daha karşı konulamaz hale getirir"* (2015: 33). İşte bu durum, Bauman tarafından "Ütopyanın sonu" olarak kavramsallaştırılır. Ütopya, en mükemmel son tahayyülüdür, "avcı toplumunda" ise kovalamacanın sona ermesi olasılığı korkutucudur (2015: 34) ve Bauman, bir "iyi son" tahayyülü olmayan bir toplumda *hayatın anlamını aramayan*, daha iyisini düşünmeyen ve *yalnızca tüketen* bireylerin ortaya çıkmasından endişe etmektedir. Bauman'ın günümüzün kültürlerarası parçalanmış ve çarkları yalnızca tüketimle dönen dünyasında erken modernliğin, aydınlanmanın kazanımlarını özler bir pozisyona çekildiği buradan da görülebilmektedir, lakin kendisi gençliğindeki sert ulus devlet eleştirilerinden de hiç vazgeçmemiştir.

Tek Tip Ulusal Kültürden Çokkültürlülüğe

Bahsedildiği üzere Bauman, aydınlanmadan katı modernliğe geçişte kültürün bir uyarıcıdan bir sakinleştiriciye dönüştüğünü düşünmektedir; kültür, katı modernliğin en önemli icadı olarak ortaya çıkan ulus devletlerce dengeleyici, statükoyu koruyan bir araç olarak kullanılmaya başlanmıştır. Ulusun ayrıcalıklı sınıfları Bourdieu'nün düşüncesiyle kendilerini ayırt etmek için yüksek kültür tüketimini kullanır olmuş, bahçıvanlar tüm fidanları aynı boyda tutmak için çalışan bahçe bekçileriyle yer değiştirmiştir. Ulus sistemi de her sistem gibi ömrünü uzatmak istemiştir ve Bauman'a (2015: 39) göre *"Uzun ömürlü ve değişime uğramayan sistemlerin hayatta kalabilmeleri için, iyi işleyen dengeleyici araçların bulunması"* gerekmektedir. O halde ulus, küreselleşme olgusundan çok önce hangi nedenlerle savunmaya çekilmiş, kültürü niçin bir tür "denge koruma aracı" olarak kullanmaya başlamıştır?

Habermas (2004); kamusal kitle iletişim araçlarının hâkim politikaca -veya onun kavramıyla "sistem"ce- ele geçirilişini, yani bir anlamda kültürün statükoya bağlanmasını "kamusal alanın genişlemesi" ve iktidardan bağımsız burjuvaların zamanla "halk"tan, "kamu"dan koparak iktidar oluşları anlamına gelen "tekelci kapitalizm" ile açıklar. Peki, kamusal alanın genişlemesi ve burjuvanın koptuğu "kamu" ne anlamlara gelmektedir? Bauman, bu durumu daha açık bir biçimde "diasporaların ortaya çıkışı", yani farklılıkların doğuşu, yabancılara gelişi, Avrupa kentlerinin heterojenleşmesi bağlamlarında açıklamaktadır. Sennett (2013: 77-80) da benzer şekilde "kamusallığın çökme" sorununun izlerini 18. Yüzyıl sonlarında nüfusu artan ve yabancılara -göçmenlerin- gelişleriyle artan, bir yandan da endüstriyelleyen Avrupa kentlerinden başlayarak sürmektedir: *"Bu [farklı] insanlar birbirlerini nasıl anlayabileceklerdi?"* Bauman (2015: 41-42) ise bu genişleme probleminin izlerini küresel göç olgusu eşliğinde çözümler, ki bu olguyu yaygın "küreselleşmenin başlangıcı"

anlatılarından daha eski bir tarihe dayandırması dikkat çekicidir. Başlangıçta Avrupalılar "boş topraklar"ı kolonileştirmiştir, ardından "sömürge imparatorlukları" çöküşe geçmiş, Avrupalılar anavatanlarına geri dönmüş ve fakat yerlilerden de bir kısmı onları takip etmiştir: işte bu "azınlıklar"ın veya "diasporalar"ın ve dolayısıyla ulusun dengeleyici -başka bir ifadeyle tektipleştirici-kültür kullanımının da doğumudur.² "Entegrasyon" veya "asimilasyon" politikalarına geçiş Bauman'a göre bu süreç eşliğinde başlamıştır. *"Ulus-inşası 'tek ülke, tek ulus' idealinin gerçekleşmesi hedefine sahiptir"* ve ulus için *"Ortak temeller ve ortak ruh ile başlamak, vatan sevgisi temelinde devlete bağlılık ve itaat, ideolojik seferberliğin temel aracı olmuştur"* (2015: 84). Yerel diller, gelenekler, inanışlar, yani kültürel farklılık, ulus idealinin tam zıddıdır ve onunla çatışır.

Habermas (2017: 16) da *"'ulus', ortak köken, en azından orta dil, kültür ve tarih ile şekillenmiş siyasî bir topluluk anlamına gelir"* demektedir ve bu bağlamda, tıpkı Bauman gibi, onu *"yabancı olan her şeyden korunma, diğer ulusları değerden düşürme ve millî, etnik ve dinî azınlıkları (...) dışlamak"* (2017: 19) düşünceleriyle beraber anlamaktadır. Bu noktada Habermas ulus inşasının iki farklı yüze sahip olduğunu tespit eder: *"Devlet vatandaşlığı"* düşüncesi ve *"halkçı ulus"* anlayışı.

² Elbette bu "modernliğin tek tipleştiriciliği" problemini yalnızca göçmen meselesine indirgememek gerekir; örneğin Adorno ve Horkheimer'ın (2010) bu problemin köklerini aydınlanma ve onun "araçsal akıl"ında aradıkları bilinmektedir. Simmel (2009: 319-321) de benzer şekilde, bir anlamda araçsal akıl eleştirerek, *"Para (...) her türlü niteliği ve bireyselliği 'Kaç para?' sorusuna indirger"* diyerek modernliğin "hesaplanabilirlik" ilkesinin insanları *"kişisel ilişkilerin tartıya gelmez yanlarından"* arındırdığına ve neticede metropol insanını *"her şeyi aynı yavan ve gri tonda gören"* bir "bezgin"e dönüştürdüğüne, tek tipleştirdiğine varır. Bir başka anlatı olarak Foucault'nun (2015: 273) 17.Yy'da izini sürmeye başladığı "normalleştirme", yani iktidarın tüm "sapma"ları türdeşleştirme/standartlaştırması düşüncesine değinilebilir. Bu anlatılara göre; modernlik, temelinin atıldığından, aydınlanma düşüncesinden bu yana tektipleştirici, bir anlamda asimile edici bir öze sahiptir.

"Ulusun iki yüzü vardır (...) devlet vatandaşlığı ulusu, demokratik meşruluğun kaynağını oluştururken, halkçı ulus, sosyal entegrasyon için çabalar. İşte ulus devlet kavramı bu ikilemi, eşitlikçi hukuk toplumunun evrenselciliği ile tarihsel ortak yazgılara sahip bir toplumun bölgeciliği (...) ikilemini taşır" (2017: 23)

Habermas'ın ulusa dair evrenselcilik ve bölgecilik arasında kurduğu bu ikilem, Bauman'ın (2015: 85-86) liberal (özgürlükçü) ve ulusçu (milliyetçi) ikilemine oldukça benzer görünmektedir, Bauman ulusçu yüzü şiddet ve baskı ile açıklarken, liberal yüzü gülümseyen ve dost yanlısı olarak tarif eder:

"Milliyetçi yüzü kasvetli, hüznü ve sertti. 'tek ulus' modelini benimsemeye isteksiz ve kendi tarzına sadık kalmaya hevesli bir yaşam biçimiyle karşılaştığında- kanlıydı. Yaşam biçimi çeşitlerini asimile etmek (...) için yapılan plan güce dayalıydı. Liberal yüz (...) dostane ve insaniydi. Liberaller, kişinin kendi iradesi dışında bir şeyi (...) yapmaya zorlanmasını reddediyorlardı. Yine, etnik ve bölgesel cemaatler, yani (...) kendi kararlarını vermeye istekli bireyleri zapteden muhafazakâr güçler, asıl suçlu olarak adlandırılmıştı" (2017a: 99-100).

Neticede Bauman, gerek baskı uygulasin gerekse de gülümse, ulus projesinin zorla veya rızayla etnikleri, farklılıkları, kültürel çeşitliliği tek tip bir kültürde birleştirme çabasını vurgulamaktadır: Ulus, etnik farklılıklara *"Benimse ya da yok ol"* diyordu, *"Birincisi farkların yok edilmesini, ikincisi ise farklılıkların yok edilmesini kastediyordu"* (2017a: 101). Burada Bauman'ın (2017b: 56-57) ulus -veya milleti- doğal olarak "iç grup" veya "biz" olmayan ve "inançlara ve duygulara yapılan sürekli çağrılar" ile zihinlerde bir iç grup, bir "hayali cemaat" haline getirilen bir olgu olarak gördüğünü, yani burada kültüre ve kültür ürünlerine -yani "regülasyon" ve denetime- anahtar roller biçtiğini eklemek gerekir.

Konunun bir diğ er boyutu; modernitenin geleneği ve geleneksel bağları   zmesiyle, Weber'in ifadesiyle "dünyanın büyüsünün bozulması"yla, tutunacak bir dal, yeni bir "büyük kimlik anlatısı" arayan modern insandır. Yaygın bir anlatıyla, modern insan bir *kimlik krizi* ve arayışı içindedir, geleneksel dünyasında sahip olduğu etnik, dinî, kültürel kimlikler modern dünyada -Simmel'in deyiimiyle modern dünyanın *griliğinde*- bir Şey ifade etmemektedir. "*BireyleŐme sürecinin diğ er y n , giderek artan 'yalnızlık'tır*" diyerek Simmel'in bireysellik-kolektiflik ikiliğine yakınsayan Erich Fromm (2011: 39), genellikle "birincil ilişkiler" olarak tanımlanan kavramı "ilk bağlar" olarak kavramsallaŐtırmıŐ ve bu bağları "*bireyin tamamen ortaya çıkışı sonucunu doğuran bu süreçten önce var olan bütün bağlar*" olarak tanımlamış, yani modernlik öncesi geleneksel kimliklere dikkat çekmiŐ ve "*Birey, kendisini dış dünyaya bağlayan göbek bağından ne ölçüde kurtulmuŐsa, o ölçüde özgürdür; ama bu bağlar ona güvenlik duygusu, bir ait olma, (...) duygusunu vermektedir*" (2011: 36) diyerek geleneksel bağların önemini vurgulamıştır. Ki bu ikilik, Bauman'ın daha önce bahsedilen özgürlük-güvenlik ikiliğine oldukça benzerdir. Problem, ilk bağlarından kopmuŐ insanın özgürlüğü kaldıramayıŐı ve benzer başka bağlar aramaya koyulmasıyla ortaya çıkmıştır, onun sözleriyle: "* nsanlar kendilerine güvenlik veren o bağları yitirmiŐ bulunuyorsa, bu boŐluk, özgürlüğü çekilmez bir yük haline getirir*" (2011: 4). Katı modern dünya ulusal yapıların dünyasıdır; Fromm'un kimlik arayan, * zg rl kten bunalan* insanı da dönemde ulusal kimliğe, ulusal kimliğin güvenliğine sığınacaktır. Bu durumda problem "ilk bağlar"ından kopmayanlar veya kopmak istemeyenlerdir ki, bahsedildiği üzere Bauman'a (2015: 88) göre bu kişiler bu bağları kendi rızalarıyla bırakmak veya yok olmak zorunda bırakılmışlardır. Dahası, hem bağlarından kurtulmayı kabul edenler hem de reddedenler ulus tarafından eşit biçimde, "*ilk durumda [olanlar] ikiyüzlülük ve samimiyetsizlikle su lanırlarken ikinci*

gruptaki kötü karakterliler de (...) toplum içinde bireysel çıkar sağlamakla" suçlanmıştır.

Katı modern dünya *akışkanlaşırken*, ulusun katı ve tektipleştirici kültür anlayışı da aynı ölçüde erimeye başlayacak ve farklılıklar giderek daha çok ön plana çıkacaktır, ki bu durumun en önemli faili Bauman'a göre küreselleşme sürecidir. Artık *"kimlik ve milliyet, birey ve yaşadığı yer, fiziksel çevre ve kültürel kimlik arasındaki (...) koparılamaz bağlar"* (2015: 42) kopmuştur, *"birleşik bir millet ve devlet inşası stratejisi (...) gerçek dışı"* (2015: 91), Avrupalıların çoğu *"diasporalar arasında"* yaşamaktadırlar ve *farklılıklarla birlikte yaşama sanatını* öğrenmek durumunda kalmışlardır. Geçmişin farklılıklar arasında yaşama problemi - farklılıkların *entegre edildikleri* düşünülürse geçicidir-, bugün ise bu problem kalıcı hale gelmiştir. Burada Sennett'in 18.Yy. kenti için sorduğu, *"bu kadar farklı insan birbirlerini nasıl anlayacak"* sorusu çok daha önemli hale gelecektir. Elbette, akışkan modern dünyadaki tek farklılıklar göçmenler olmayacaktır; bu çağın tüketim çağı, farklılıkların sermayece -veya politikaca- üretildiği, hatta birbirlerinden olabildiğince farklı kültür ürünlerini tüketmenin olumlandığı bir çağ olduğu hatırlanırsa ve her tüketim ürününün farklı bir kültür ve kimlik ile ilişkilendirildiği düşünülürse: mevcut farklılıkların yanında üretilen -ve sürekli yeniden üretilen- yeni farklılıkların da alanda yer aldıkları düşüncesine varılabilir. *"Günümüzde istikrarlı ve sorgulanamaz kabul edilen hiyerarşiler[in] (...) yerini farklı olma özgürlüğü için çekişmeler almıştır"* (Bauman, 2015: 44).

Buradaki problem; şimdiye dek bünyesindeki farklılıkları kendine entegre etmeye yönelik kültür, denetim politikaları güden ulus devletlerin, bugün bunca farklılığın içinde bu denetimi nasıl sağladıkları, sağlayacakları veya denetim düşüncesinin nasıl dönüştüğü problemidir. Neticede küreselleşme ile *"Bilgi ve sermaye dağılımı ile şekillenen küresel iktidar ülkeler üstü (...) bir hal*

almışken, siyasi kurumlar eskiden olduğu gibi yerel kalmışlardır" (2015: 91-92) ve *"Devlet yetkilileri, geçmişte vazgeçilmez olan, toplumsal entegrasyon (...) süreci için, kültür yönetimi ve vatanseverlik duygularının harekete geçirilmesi normatif regülasyon görevini, günümüzde"* (2015: 92) yerine getirememektedir. Habermas (2017: 29) da hemen aynı problemi tespit etmektedir: *"Ulus-devlet bir zamanlar bölgesel ve sosyal sınırlarını adeta nörotik biçimde denetlemekteydi. Bu kontroller günümüzde, artık sınır-ötesine taşan, önüne geçilemeyen gelişmelerle çoktan delinmiştir."* Bauman'ın (2015: 64) şu sözleri vurucudur *"Ana hedefi bir yönetimin altındakileri denetim, anlık gözlem ve gerektiğinde müdahale olan hakimiyetin panoptik modeli, (...) dünyanın birçok yerinde hızlı bir şekilde tasfiye ediliyor."*

Çokkültürlülüğün Doğuşu ve Yıkılan Panoptik Gözetim Kulesi

Günümüz, modern sonrası veya postmodern dönem, yani Bauman'ın anlatımıyla "akışkan modern dünya"; ulusların ve onların tek tip kültürlerinin değil, farklılıkların, farklı kültürlerin, yerellerle, diasporalarla dolu dünyasıdır ve bu dünya sosyolojinin en eski ikiliği olan *gemeinschaft* ve *gesellschaft*, cemiyet ve cemaat, veya toplum ve topluluk ikiliğini yeniden tartışmaya açar. Önceki bölümde hatırlanacağı üzere ulus devlet kendisini tek bir homojen kültür olarak dayatmış, "cemiyet"i, büyük ulusal bir "cemaat" olarak kavramış, farklılıkları, etnikleri, yerelleri kendine "entegre" veya "asimile" ederek "kültür" aracılığıyla bu homojenliği muhafaza etmeye çabalamıştır. Örneğin Benedict Anderson (1995: 65) için ulus tek bir "hayali cemaat"tir ve bu cemaat kopan geleneksel bağların yerini dolduracaktır. Hobsbawm (1993: 94) da ulusu cemaat bağlarından kopanları bir arada tutan bir tür "çimento" olarak kavrar. Fromm'un ilk bağlarından kopan insanın kimlik -cemaat- arayışı anlatısı da bu durumla ilgilidir ve Bauman (2011: 59) da durumu *"köklerinden koparılmış benliğin yeniden köklendirilmesi"* olarak tarif edecektir. Ancak her iki düşünür de ulusun tek bir cemaat olarak

anlaşılışını, cemaatin homojen karakterinin cemiyete genişleyişini eleştirecektirler. Fromm (2011: 106) bu durumun bireyin "kendisini üstün hissettiği" ulusal bir cemaate üye olmak güdüsüyle sonuçlandığını belirtmiştir, ki bu düşüncesiyle Nazi Almanya'sını kastettiği açıktır. Bauman (2014: 357) da durumun "Holocaust"ın nedenlerinden biri olduğunu ifade edecektir.

Ulus yavaş yavaş çözülürken farklılıkların ortaya çıkışı olgusu ise çok farklı sebeplere dayandırılabilir; hatırlanacağı üzere Bauman, Sennett ve Habermas durumu 19. Yüzyıl öncesinde etnik farklılıkların Avrupa'ya göçmeye başlamaları ve şehirlerin heterojenleşmeleriyle ilişkilendirmekte, Marxist veya postyapısalcı tüketim toplumu -sözgelimi Marcuse veya Baudrillard- eleştirileri durumu kapitalizme ve onun farklılık ve farklı ihtiyaçlar üreterek toplumu denetleme/biçimlendirme doğasına bağlamakta, kimi modernlik ve araçsal akıl eleştirileri -örneğin Foucault- modernliğin doğası gereği homojenleştirici olduğunu ve bunun tepkisel olarak farklılıkları, yerellikleri ortaya çıkardığını belirtmekte, veya meseleyi ekonomi ile ilişkili gören anlatılar refah toplumu ile "zincirlerinden kurtulan" farklılıkların artık öteki -farklılıklarından doğan- dezavantajları adına mücadele etmeye başladıklarını ifade etmektedirler. Sağır (2014: 37) ise bu konuda modernlik ve postmodernliğin bilme anlayışları arasındaki farka işaret ederek *"Ne kadar çok farklı inanç varsa o kadar gerçeklik olduğu düşüncesi (...) pozitivist yöntemi tahtından eder"* demektedir. Farklılıkların ortaya çıkışının daha yeni bir olgu olduğuna dair bir diğer bakış açısı ise "küreselleşme"yi -elbette bu bakış açısı küreselleşmenin de yeni bir olgu olduğunu varsaymaktadır- ve onun yerel ile olan çatışmalı ilişkisini, *"yükselen küreselliğe -Amerikan kültürüne- karşı tepkisel olarak yükselen yerellikler"* meselesini ortaya sürerler (Zencirkıran, 2016: 423-424). Bauman'ın (2010: 8) da sözleriyle *"Bazıları için küreselleşme olarak görülen şey, başkaları için yerelleşme anlamına*

gelmekte, bazıları için (...) özgürlüğün işaretini veren şey, başkalarının üzerine (...) kötü bir kader gibi çullanmaktadır."

Farklılıkların, ulusun veya genel anlamda modernliğin "homojenleştirme" baskısı sonucu "tepkisel" olarak ortaya çıktıkları anlatısı önelidir. Bauman (2017a: 98) "*Ulus oluşturma, 'tek devlet, tek ulus' prensibinin izlenmesini ve şahıslar arasındaki (...) çeşitlenmenin inkârını amaçlamıştı*" demekte ve farklılıkları, farklı cemaatleri yok etmeyi veya onlara ortak kimliği, ortak cemaati benimsetmeyi amaçlayan güçlerin, bu cemaatlerin, tepkisel bir biçimde, daha sağlam olarak ortaya çıkmalarına yol açtığını belirtmektedir (2017a: 99-101). Habermas (2017: 41) da ulus devletin "*Toplunun bir arada tutulabilmesi için (...) ortak bir kültür içerisinde (...) görelî homojenleşme gerekmektedir*" fikrinin, bugün etnik ayrılmalar ve marjinalleşen cemaatlerle sonuçlandığını söylemektedir (2017: 53). Elbette burada tek sorumluluk ulusa yüklenemez; Örneğin Jenks (2007: 171) problemi modernlik düşüncesinde görmüş, modernliğin farklılığı, cemaati, "*ana görüşten olmayanı marjinalleştirmek ve denetim altına almak*" amaçlarıyla "alt" kültür olarak tanımlandığını ve bunun da toplumsal bir parçalanışa yol açtığını ifade etmiştir. Neticede 20. Yy. sonlarında; sebebi ister ulus devletin homojenlik iddia ve çabası, ister modernliğin zihniyeti ve denetim çabası, isterse de kentlerin giderek kalabalık ve heterojen hâle gelişleri olsun, "farklılıklar" ve -yeniden- "cemaat" eş zamanlı olarak ortaya çıkacaklardır.

Önceki bölümlerden hatırlanacağı üzere; iktidar, bu farklılıklarla dolu dünyada *regülasyon*, denetim çabasını terk edecek, veya en azından dönüştürecek, "tekçi" panoptik modelden vazgeçecektir. Bunca farklılığı tek bir kültür altında birleştirme, "entegre etme" çabası yüksek maliyetli ve bunun da ötesinde neredeyse imkânsız bir hal almıştır: "*Günümüzde kültür, yasaklardan değil, tekliflerden, kurallardan değil, önermelerden oluşur*" (Bauman, 2015: 15), kültür bugün doğrudan biçim vermez,

reklam ve halkla ilişkiler yöntemleri ile cezbeder ve Baudrillard'ın ifadesiyle "sanayisel olarak ürettiği farklar"dan birinin satın alınmasını sağlar. Üretilen farklardan birinin satın alınması ise, tüketim toplumu anlatıları hatırlanırsa, kimliğin satın alınmasıdır, yani yeni denetim modeli eşliğinde *kimlik metalaşmıştır*.

"Kimliğin satın alınması" düşüncesinin öncesinde, kimlik-iktidar-bakış ilişkisine Foucault'nun anlatımlarıyla değinmek faydalı olacaktır; Foucault (2012: 95) *"Gözetleyen bir bakış ve bakışın ağırlığını üzerinde hisseden herkes, bakışı öyle içselleştirir ki, sonunda kendini gözleme noktasına varır; böylece herkes kendi üzerinde ve kendine karşı bu gözetlemeyi işletecektir"* demektedir ve kimliklerin -sürekli- belirlenişlerini bakış/gözetim ile ilişkili olarak kavramaktadır. Yani, bir hakikatin kişiye *nüfuz etmesi*; bakış aracılığıyla, iktidarın o kişinin "doğru" yapıp yapmadığını sürekli gözetlemesiyle mümkün olmaktadır. Ancak Foucault'nun "gözetim" dediği şey sadece bakmaz; iktidarın "her şeyi görülebilir kılma yeteneği" (2015: 314), onun bilgi toplayan ve sınıflandıran yapısına işaret eder. Kişinin sürekli gözetlenmesi, hakkındaki her şeyin kaydedilmesini beraberinde getirir. İktidar, bilgi toplayıp sınıflandırmalar yaptıkça, yarattığı yeni kategorileri -dolayısıyla kimlikleri- kişilere sunar, devamında kişiler onlara sunulan kategorilerden birini seçer/seçmek *zorunda kalır* ve ardından iktidar bu yeni durumun yeni bilgilerini toplayarak yeni sınıflandırmalar yapar. Foucault'nun "biyopolitika" adını verdiği bu süreç, baskıcı, zor kullanan bir iktidarın değil, yalnızca gözetleyen ve sınıflandıran bir iktidarın yöntemidir (Best & Kellner, 2011: 70); normlar dayatılmaz, panoptik³ gözetim kulesinin tepesinde oturan ve gözetlediği bilinen iktidardan duyulan korku ile içselleştirilir.

³ Foucault'nun, Bentham tarafından tasarlanmış, ortasında yüksek bir kule olan bir çember ve çember boyunca dizili hücreler biçimindeki bir hapisane olan "Panoptikon" fikrinden yola çıkarak geliştirdiği toplumsal analiz için bkz. (Foucault, 2012: 85-105, 2015: 289-308).

Bauman ve Lyon (2013: 72) ise bu anlatıyı tüketim toplumuna "Panoptik Sınıflandırma" kavramıyla uyarlamış ve kavramı *"İnsanlar basit nüfus dilimlerine ayrılıyor ve bu şekilde pazarlayıcıların onlara tüketici davranışlarına bağlı olarak (...) muamele etmeleri mümkün hale getiriliyor"* biçiminde açıklamışlardır. Yani, kategoriler türeten veya mevcut kimlikleri sınıflandıran iktidar, modern sonrası dönemde bunları sunmakla yetinmemiş ve *satmaya* başlamıştır. Farklılık veya ihtiyaç üreten iktidar, kimlik ve kültürleri cezbedici ambalajlar ile paketler, piyasaya sürer, her bir ambalaj farklı bir "hedef kitle" için ayrı ayrı tasarlanmıştır, kişiler kendileri için tasarlanan ambalajlardan birini satın alır ve önceden belirlenmiş bir kültür/kimlik kategorisine dâhil olur, elbette kısa bir süre sonra satın aldığı bu kimliği atıp yenisini alabilecektir. Karışmayan, ama teklif eden bu iktidar, *"bol miktarda seçenekler sunarak oluşturulan düzenleyici normlar ve bütünleştirici modeller"* aracılığıyla işler (Bauman, 2015: 66). Tekliflerin kabulü veya hangi ambalajlanmış kimliğin satın alınacağı tercihi bireylerin elindedir, artık her mahalleye oldukça maliyetli bir panoptik gözetim kulesi dikmeye gerek kalmamıştır: *"kendi kendini denetleme ve kontrol etme imkânı sağlayan (...) bir metot (...)az maliyetlidir"* Akışkan modern dünyanın "akışkan gözetimi" altında;

"Nasıl ki salyangozlar evlerini sırtlarında taşıyorsa, aynı şekilde, (...) akışkan modern dünyanın çalışanları da kendi kişisel panoptikonlarını kendi bedenleri üzerinde büyütmek ve taşımak zorundadırlar" (Bauman & Lyon, 2013: 65).

Herkesin sırtında *kişisel mikro panoptikonunu* taşıdığı bir dünyada, kişiler onları gözetleyen ve denetleyenlere ihtiyaç duymaz ve hatta onları istemez. Katı modern dünyanın askeri düzende yürüyen birliklerinin aksine akışkan modern dünyanın kalabalıkları; *"çavuşlara ya da onbaşılara ihtiyaç duymazlar; kalabalıklar yollarını rütbelilerin (...) müdahaleleri olmadan bulurlar. Her kim bu arı sürüsünü istediği bir rotada tutmak istiyorsa, tek tek her arıya*

sondaj yapmaktansa kırlardaki çiçeklere yönelmesi en iyi yoldur" (Bauman, 2015: 65). Bu durum yalnızca sermayenin farklılıkları hedefleyen farklı ürünler, ihtiyaçlar, kullan-at kimlikler üretmesi meselesini içermez, politika da bu süreçte bir tüketim ürününe dönüşür, metalaşır; medyanın reklam ve halkla ilişkiler yöntemleriyle dolup taşmaya başlamasını, yani bir anlamda *"farklılık üretimi" olgusunu "kamusallığın reklam yayınlarının istilasına uğraması"* sözleriyle eleştiren Habermas (2015: 315) bu bağlamda artık politikanın da farklılık üreterek ve satarak var kalabileceğini *"devlet de yurttaşlarına tüketicilerymiş gibi 'hitap etmelidir' "* (2015: 324) cümlesiyle vurgulamıştır. Çok benzer bir noktaya Williams (2013: 219) *"kendilerini seçmenlerine nasıl satacaklarını, (...) bir marka değerini nasıl yaratacaklarını düşünen siyasal partiler"* tespitiyle temas etmiştir.

Kültürel ürünlerin ulusal yapılarca regülasyonu da bu süreç eşliğinde terk edilecek veya dönüşecektir; artık ulusal kültür politikaları "model dayatmamakta" onun yerine tüm kültür üreticileri için "fırsatlar yaratmaktadır" (Bauman, 2015: 115). Kültür-ürünü- politikaları da, kültür kavramının sakinleştiriciden, metaya dönüşümünün tarihsel seyrini izler biçimde, ulusun görkemini inşa etmekten demokrasi ve ardından çokkültürlülük savunusu olarak dönüşüme uğramıştır (2015: 112-114). Neticede ister doğal bir tarihsel akış beraberinde ortaya çıksın, isterse de ekonomik veya politik yapılarca üretilsin, çokkültürlülük, farklılıkların aynı uzamda boy göstermesi, hâkim yapılarca denetleme veya ekonomik veya politik çıkar/kâr amaçlarıyla kullanılıyor görünmektedir. Öte yandan tüm bu "sistem" baskısının karşısında; farklılıkların bir arada var olup beraber bir yaşam pratiği üretebileceği bir ideal "yaşam dünyası" veya "kamusallık" umudu da her zaman mevcuttur.

Sonuç: Çokkültürlülüğün İki Ucu, Getto ve İnsan Hakları

Tarihsel olarak kültürün uyarıcı, sakinleştirici ve meta biçimlerinde dönüşüme uğradığını ifade eden Bauman'ın temel eleştirisinin akışkan modern dünyada kültürün bir meta halini alarak alınıp satılmasına, pazarlanmasına dair olduğunu görmek zor değildir. Elbette kültür konusu karmaşıktır; hem bir grubun, farklılığın, yaşam tarzı, ürettiği anlamlar hem de daha basit bir biçimde kültür ürünleri anlamına gelebilmektedir, ki bu ürünlerin - ve hatta bugün hemen tüm ürünlerin- birer yaşam tarzı ve dolayısıyla kimlik taşıyıcısı da oldukları şüphe götürmez. Bu noktada Bauman öncelikle tüketim toplumu anlayışının doğasını, bir anlamda -hızlı-moda olgusunu; yani günümüz toplumunun, sürekli yeni farklı ürünler ile taşınan yeni farklı kimlikler satın alan ve bunları olabildiğince hızlı bir şekilde ellerinden çıkarıp yerlerine daha yeni ve farklılarını satın alan *avcı* üyelerini eleştirmektedir. Belirtilmelidir ki Bauman eleştirdiği bu anlayışın tüm suçunu avcılara atmaz; ortada bir suçlu varsa, bunlar tüm bu farklılıkları üreten, üretmiyorsa da en azından farklı kalmalarını sağlayan, farklılık alıp satarak, pazarlayarak politik veya ekonomik çıkar elde eden "küresel elit"ler, "süper zenginler", veya daha genel bir anlatımla hâkim ekonomik ve politik yapılardır. Bu durumu "böl ve yönet" olarak kavrayan Bauman (2015: 49) *"eğer yoksullar yoksullarla [bu bağlamda farklılıklar farklılıklarla] kavgaya tutuşurlarsa, zenginlerin sevinçle ellerini ovuşturmak için pek çok iyi nedeni olur"* demektedir. Dahası bu kavgadan tek çıkarı olan zenginler (?) de değildir; toplumda görece hâkim konumlarda bulunanlar, "liberal hoşgörü" ve "farklılığa saygı" adı altında farklı grupların farklılıklarından doğan dezavantajlarına müdahalede bulunmama isteklerini, yani bir anlamda kendi hâkim konumlarını sağlama alma güdülerini -burada kültürün *sakinleştirici* işlevini hatırlamak gerekir-, meşrulaştırırlar (2015: 53).

Konunun bir diğ er boyutu, bu anlayışın, yani " okk lt rl l k" ve "farklılığa saygı" anlatılarının, Bauman'a göre toplumu giderek daha da par alamalarıdır, ki bu parçalanma az önce bahsedildiği gibi ayrıcalıklılıkların işlerine yaramaktadır. *"Kültürlerin uyum içinde (keyifle) bir arada yaşamaları ilkesi (...)  okk lt rl  diyaloga yönelik tüm girişimleri daha da zorlaştırarak, ayrılıkçı, (...) düşmanca eğilimleri destekler"* (2015: 52). Burada dikkat çekici olan; uzun yıllar boyunca modernite, ulus devlet ve ulus ve modernliğin homojenleştirici doğası hakkında oldukça sert eleştirileri getiren Bauman'ın, parçalanmakta olan postmodern veya "akışkan modern" dünya karşısında, modernliğin ve ulusun iyi yönlerini, "kazanımlarını", yani onca farklılığın ortak bir temel olarak görülebilecek *insan hakları* ve demokraside buluşabilmesi olasılığını özleyen bir pozisyona  ekilişidir. Aslında "toplumun parçalanışı" anlatısı ve eleştirisi, yani bir anlamda postmodernizmin hesabının verililişi, güncel sosyal bilim düşüncesinde yaygındır. Fay'ın (2005: 16)  okk lt rl l ğ n tehlikelerine karşı sorduğu *"Eğer biz kendi çevremizde ve ötekiler de kendi çevrelerinde yaşıyorlarsa, onları nasıl anlayabileceğiz"* sorusu önemlidir. Jenks (2007: 171) için "alt kültür"ler düşüncesi, *"kendisini ifade edemeyeni dile getirmek için kullanılabileceği gibi, aykırı olanı (...) marjinalleştirmek ve denetim altına almak için de kullanılabilir."*

Sennett'a (2013: 286) göre de farklılıkların kamusal alana girmeleriyle beraber "mahrem toplum" ortaya çıkmıştır. Cemaat yaşamını; insanın kimliğini, farklılığını açık ve ifşa ettiği *kamusal* olanın aksine *mahrem* bir alan olarak düşünen Sennett için; 20. Yy. ortalarında modernliğin tek tipleştirici anlayışına karşı bir çıkış yolu olarak görülen bireysel farklılıklar,  okk lt rl l k, 20. Yy. sonunda -yıkıcı- cemaatleşmelere yol açmış ve kamusalılığı tahrip etmiştir. Sennett bu parçalanma ve kapanma durumunu; "cemaatin çevresinde kurulan barikatlar" (2013: 381) veya "içeriyle dışarı arasına duvar örmek" (1999: 27) gibi birçok metaforla defalarca vurgulamıştır.

Bauman (2011: 193) da akışkan modern kentin -veya genel anlamda dünyanın- kimlikler, kültürler ve onların yarattığı *bilinç adaları* arasında bölündüğünü, ifade eder. Bilinç adalarının kıyılarının güçlendirildiği, yerellerin etrafına duvarlar örüldüğü (2010: 58) ve *"amacın ortak yaşamı müzakere etmek yerine ayırmak"* (2017a: 122) olduğu bu ortamda ortak alan arayışı bir ihtiyaç halini alacaktır.

Çokkültürlülük, sosyolojinin en temel ikiliği olan cemiyet-cemaat ikiliğini yeniden tartışmaya açmış görünmektedir; cemaat, ulusun zayıflamasıyla eş zamanlı olarak tekrar ortaya çıkmıştır. Anlatısını özgürlük-güvenlik (veya birey-toplum) ikiliği üzerine kuran Bauman (2015: 92-93), elbette küreselleşme eşliğinde, *"Ulus devletin temellerindeki varoluşsal güvenlik hissi zayıflamaktadır"* demektedir ve dolayısıyla ulusun kimlik hikâyelerinin -bir anlamda kültürel iktidarının- da zayıfladığını ifade ederek *"Eski bağlılıklar ortadan kalkınca, insanlar yeni aidiyetler ararlar"* vurgusunu yapmaktadır. Bu anlatı, Fromm'un (2011) Nazi Almanya'sının ortaya çıkışına yönelik, geleneksel bağlarından koptukları için ulus kimliğine, aidiyetine sığınan insan anlatısının günümüze taşınmış şekli gibidir; ancak bu defa bağlanılacak aidiyetler makro değil, mikro, yerel aidiyetler olacaktır. Bu yeni aidiyet arayışı, elbette küreselleşme, dünyanın *akışkanlaşması* ile ilgilidir -ve elbette sermaye veya politikanın farklılıkları, onlara özel ürettiği markalara bağlı kılma arzusu ile de-; fakat katı modern dönemde hâkim, ulusal kültüre "entegre" edilmeye çalışılan ve aksi halde dışlanan farklılıkların, kendi içlerine dönmeye ve kapanmaya *mecbur* kalışlarını da unutmamak gerekir. Farklılıklar tüm bu baskılardan korunmak ve var kalabilmek için savunmaya çekilmişlerdir: *"Kültürel farklılıklar ister önemli isterse sıradan olsun, gerek açıktan fark edilsin yahut çok az görünsün, kendi savunma sistemleri[ni] (...) inşa etmek için yapı malzemeleri statüsünü kazanmaya ihtiyaç duyar"* (Bauman, 2015: 78).

İşte getto -veya gönüllü getto- düşüncesi buradan ileri gelir. Alver için (2007: 67) *"Getto öncelikle göç süreciyle birlikte oluşturulan mekânlar için kullanılmaktadır"* ve bu göçmenler belli mekânlarda, kendi benzerleri arasında yaşamaya mecbur bırakılmışlardır. Ayrıca *"Getto, (...) kendi içinde homojenleşmiş bir kültürü temsil eden mekândır."* Bauman'ın (2017a: 123) tanımı "kapatma" kavramını da içerir: *"Bir getto, mekânsal sınırlanma ile sosyal kapanmayı birleştirir"* ve *"Gettolar, içinde yaşayanların dışına çıkamayacağı yerlerdir."* Getto, katı modern dünyanın bir ürünüdür, hâkim yapının farklılığı dışlamasıdır; akışkan modern dünyada ise "gönüllü" bir yapıya dönüşecektir. *"Suç, kalabalık, terör, güvensizlik... mekânsal ayrışmanın gerekliliğinin şart olduğunu gösterir"* (Alver, 2007: 105) ve kentin orta ve üst sınıfları tüm bu güvensizlikten, korkulardan kaçarak kendilerini "güvenlikli siteler"e kapatmaya başlarlar, elbette hangi güvenlikli/kapalı sitede yaşanacağını seçimi de yine kültür, kimlikler, farklılıklar doğrultusunda yapılacaktır. Alver'in "zengin getto"sı (2007: 68) olarak tanımladığı bu yeni tip kapanmayı Bauman (2017a: 123-124) *"dışarıdakinin içeri girmesine engel olmayı amaçlayan"* "gönüllü getto"lar veya "duvarsız hapishaneler" biçiminde tanımlar (2017a: 128). Ancak getto, ister gönülsüz olsun ister gönüllü, *"katı biçimde dışlama, içe kapanma ve türdeş olma durumunu yansıtmaktadır"* (Alver, 2007: 69). Getto kapanmadır ve *"savunma, kapanma artık bir anlamda kent içi farklılaşmalara karşı gerçekleştirilmeye başlamıştır"* (2007: 51). Getto, *"Kamusal alanların, 'savunulabilir' dışı kapalı yerleşim bölgelerine indirgenmesi"*dir ve *"ortak yaşamı müzakere etmek yerine ayırmak, geriye kalan farklılığın suç sayılması"*dır (Bauman, 2017a: 122). Getto cemaattir, cemaatin destek değil, "ötekilerin olmaması" anlamını taşır.

Sennett (2013: 336) da benzer biçimde *"Cemaate ait olmayanların temizlenmesi cemaatin işidir artık. Toplumsal ilişkilerdeki kişidişliliği silmeye yönelik insancıl arzudan, müzakereyi"*

reddetme ve yabancıları sürekli temizleme gerekçeleri doğar. Ortak çıkarların gözetilmesi ortak bir kimlik arayışı içinde tahrip edilir" demektedir, cemaatte "Kim olduğunuzu ilan etmek size benzemeyen ötekilerle ilişkileri düzenlemekten daha büyük önem kazanır" (2013: 325). Getto ötekilerin olmamasıyla ilgilidir; "Yabancıları yerlerinde tutmak gerekir. Toplumsal mekânın savunulması, kendi hareket alanını elde etme ve ötekilerin bu haklarının sınırlandırılmasını sağlama mücadelesine gelip dayanır" (Bauman, 2011: 193). Dahası; "Yeryüzünde tecrit edilmiş ve birbirinden ayrılmış yereller, küresellerle, göklerden gelen düzenli yayınlarla buluşurlar. Bu karşılaşmanın yankıları (...) yerel duvarlar tarafından yansıtılır, böylelikle, yerel duvarların (...) geçit vermezliği pekişir" (2010: 58).

O halde bu derece ayrılmış bir dünyada bir arada yaşamak nasıl mümkün olacaktır; Sennett'in (2013) da sorduğu üzere bugün "Bu [farklı] insanlar birbirlerini nasıl anlayabileceklerdir?" Bauman'a (2015: 74-76) göre çare insan hakları ve/veya demokrasidir. Bauman burada *"Yurttaşlar ancak, genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda (...) tartışabildiklerinde kamusal bir gövde biçiminde davranmış olurlar"* (Habermas, 2004: 95-96) diyen Habermas'ın düşüncesine yaklaşır ve müzakere ve ortak yarar arayışlarının öne çıkarılmasını önerir. Tıpkı, kamusal alanın devlet ve sermayeden veya gündelik etkileşimler aracılığıyla kültürün bizzat onun sahiplerince üretildiği "yaşam dünyasının", yine devlet ve sermayeyi veya genel olarak araçsal aklı temsil eden "sistem"den ayrı tutulması gerekliliğini savunan Habermas'a (2001: 551-553, 586-590) benzer biçimde, sermaye ve politikanın baskısından ırak ortak bir paydada buluşup müzakere edebilen farklılıklar tahayyül eder. Ortak payda insan haklarıdır, ancak sosyal adalet temel alınmalı, dezavantajlara ihtiyatla yaklaşılmalıdır; böylece hem "mezhepçilik zehri" uzaklaştırılabilir hem de "rölativizmi tuzağı"na düşülmez (Bauman, 2015: 105). Son söz olarak; Bauman'ın bu insan hakları arayışını, Habermas (2017:

107), ulusun "köktenci", bir anlamda tek tipleştirici, insan hakları anlayışına karşı *dünya vatandaşlığı* haklarına yönelik arayışı ile oldukça iyi açıklamıştır: "*Köktenci insan haklarından kaçınmak, insan hakları politikasından vazgeçmekle değil, dünya vatandaşlık haklarına ilişkin bir hukuk durumuna dönüştürmekle olanaklıdır.*"

Kaynakça

Adorno, T. & Horkheimer, M. (2010). *Aydınlanmanın diyalektiği felsefi fragmanlar*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Alver, K. (2007). Siteril hayatlar kentte mekânsal ayrışma ve güvenli siteler. Ankara: Hece Yayınları.

Anderson, B. (1995). Hayali cemaatler milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması. İstanbul: Metis Yayınları.

Baudrillard, J. (2017). *Tüketim toplumu söylenceleri yapıları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. ve Lyon, D. (2013). *Akışkan Gözetim*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2010). *Küreselleşme toplumsal sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2011). *Postmodern etik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2014). *Modernlik ve müphemlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2015). *Akışkan modern dünyada kültür*. Ankara: Atıf Yayınları.

Bauman, Z. (2017a). Cemaatler güvenli olmayan bir dünyada güvenlik arayışı. Ankara: Say Yayınları.

Bauman, Z. (2017b). *Sosyolojik düşünmek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Bauman, Z. (2017c). *Akışkan modernite*. İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Best, S. & Kellner, D. (2011). *Postmodern teori eleştirel soruşturmalar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım beğeni yargısının toplumsal eleştirisi*. Ankara: Heretik Basım Yayın.
- Fay, B. (2005). Çağdaş sosyal bilimler felsefesi çokkültürlü bir yaklaşım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2012). *İktidarın gözü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015). Hapishanenin doğuşu gözetim altında tutmak ve cezalandırmak. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Fromm, E. (2011). *Özgürlükten kaçış*. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Habermas, J. (1987). Modernity - An Incomplete Project. H. Foster, (Ed.), in *The anti-aesthetic essays on postmodern culture* (pp. 3-15) Washington: Bay Press.
- Habermas, J. (2001). *İletişimsel eylem kuramı*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Habermas, J. (2004). "Kamusal" alan. M., Özbek, (Ed.), *Kamusal alan* içinde (ss. 95-103). İstanbul: Hil Yayın.
- Habermas, J. (2015). *Kamusallığın yapısal dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Habermas, J. (2017). "Öteki" olmak "öteki"yle yaşamak siyaset kuramı yazıları. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Harvey, D. (1997). Postmodernliğin durumu kültürel değişimin kökenleri. İstanbul: Metis Yayınları.

- Hobsbawm, E.J. (1993). 1780'den günümüze milletler ve milliyetçilik "program, mit, gerçeklik." İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Jenks, C. (2007). *Altkültür toplumsalın parçalanışı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın üretimi*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2016). *Modern dünyada gündelik hayat*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Marcuse, H. (2015). Tek-boyutlu insan ileri işleyim toplumunun ideolojisi üzerine incelemeler. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Öztürk, M. (2013). Tüketici Ayartma ya da Yoksullaştırarak Tüketme. Z., Kara, (Ed.), *Bauman sosyolojisi* içinde (ss. 85-110). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sennet, R. (1999). Gözün vicdanı kentin tasarımı ve toplumsal yaşam. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R. (2013). *Kamusal insanın çöküşü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Simmel, G. (2006). *Modern kültürde çatışma*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve kültür*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sağır, A. (2014). Uygulamalı sosyolojik çalışmalar pratikten teoriye. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Veblen, T. (2014). *Aylak sınıfın teorisi*. Ankara: Tutku Yayınevi.
- Williams, R. (2013). *Kültür ve materyalizm seçme makaleler*. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Williams, R. (2015). *Kültür ve toplum: 1780 - 1950.*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Zencirkıran, M. (2016). Küreselleşme, küresel sorunlar ve çözüm arayışları. M. Zencirkıran, (Ed.), *Dünden bugüne Türkiye'nin toplumsal yapısı* içinde (ss. 421-443). Bursa: Dora Basım Yayın.

BÖLÜM 4

DİN VE ERİL SÖYLEM: BOURDİEU’NUN ERİL TAHAKKÜM TEORİSİ ÜZERİNDEN BİR ÇÖZÜMLEME

MEHMET OZAN AHNAS¹

Giriş

Toplumların sosyo-kültürel dinamiklerini anlamada din ve toplumsal cinsiyet, sosyal bilimlerin kompleks ve içe içe geçmiş alanları arasında ele alınmaktadır. İnsan cinsiyetleri ve onların farklı yönleriyle her zaman ilgili din, bireyler ve toplumlar için gündelik hayatın vazgeçilmez unsurları arasında yer almaktadır. Erkek egemenliği ve dini yapılar arasındaki karmaşık ilişki, sosyolojik teorilerin yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu meyanda dinin cinsiyet ile teorik ve pratik teması, birçok araştırma için problematik bir alana karşılık gelmektedir. Dinin cinsiyet normlarını belirlemesi, cinsel tutum ve davranışları etkilemesindeki işlevselliği bu araştırmalarda irdelenen konular arasında gösterilmektedir.

Din ve toplumsal cinsiyet arasındaki karmaşık örüntülerin anlaşılmasında Pierre Bourdieu’nun *eril tahakküm* kavramı erkeklik çalışmaları için işlevsel bir teoriye işaret etmektedir. Eril

¹ Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Din Sosyolojisi, Orcid: 0000-0003-2301-9057

tahakkümün bir cinsiyet düzeni olduğunu belirten Bourdieu, *Eril Tahakküm* (2019) kitabında, modern toplumlarda ortaya çıkan ve tahakküm karşısında boyun eğen bir erkeklik örneği ele almaktadır. Bu yönüyle dinin, eril tahakkümün işleyiş biçimlerine kutsallık kazandırdığı iddia edilmektedir. Eylemleri düzenleyen bir dizi karşıtlık yoluyla toplumsal evrende bazı kabuller ve istekler şeması yaratan eril tahakküm ve din, Bourdieu'nun ortaya attığı kavramsal zeminle kesişmektedir. Bu bağlamda *eril tahakküm* (masculine domination) ve *simgesel şiddet* (symbolic violence) kavramları dinin erkek egemenliğini nasıl ürettiği ve içselleştirdiği hakkında güçlü bir kuramsal çerçeve sunmaktadır (Bourdieu, 2001). Bourdieu'nun eril tahakküme dair analizlerinde bu kavram sadece fiziksel düzeyde değil aynı zamanda bireylerin kültürel pratiklerinde, gündelik yaşam rutinlerinde ve zihin dünyalarında yeniden üretilen bir iktidar biçimi olarak tarif edilmektedir.

Toplumsal yapılar tarafından inşa edilen bu tahakküm biçimi, bireyler tarafından içselleştirilen bir dizi norm ve değerler aracılığıyla üretilmektedir (Bourdieu, 1977). Bourdieu'nun *alan* ve *habitus* kavramsallaştırması bu yeniden üretim sürecinde cinsiyet kimliklerini ve ahlaki normları şekillendiren bir alandır (Mahmood, 2005). Bu alandaki önemli aktörlerden olan habitus; düşünme, hissetme ve davranma kalıpları açısından toplumsal yaşamdaki eril tahakkümün sürekliliğini sağlayan yapısal bir temele sahiptir (Bourdieu, 1990). Bourdieu'nun teorisinde egemenlik, sadece egemenler tarafından değil aynı zamanda egemenliğe maruz kalan alt gruplar tarafından içselleştirilerek yeniden üretilmektedir.

Dini alan, kendi içinde iktidar ilişkileri barındıran bir uzam olarak ifade edilmektedir. Din burada sadece tahakkümün bir aracı değil bu içselleştirmenin açıklanması zor karmaşık bir yapıya karşılık geldiğini göstermektedir. Mahmood'un (2005) Mısır'daki kadın dini hareketlerine dair çalışması bunun önemli örneklerinden biri olarak gösterilmektedir. Kadınların dini pratiklerindeki ikincil

konumlarını sorgulamaları, İslam bağlamında hem tarihsel hem de kurumsal düzeyde bir tartışma yaratmaktadır. Wadud’a göre, klasik İslam literatüründe kadın ve erkek rollerinden biyolojik farklılıklara dayandırılması, kadının kamusal alanın dışında görülmesine, fitne olarak kodlanmasına neden olmaktadır (Wadud, 2000). Normatif bir düzlemde tartışılan bu yaklaşımlar, dini metinlerin sadece yorumlanmasıyla değil, aynı zamanda bu yorumların toplumsal pratikleri aracılığıyla bir yeniden üretim süreciyle işlevselleştirilmektedir. Doğal ve ilahi olduğuna inanılan bu içselleştirilmelerin modern/seküler yaklaşımlarla açıklanamayacak kadar karmaşık bir yapıda olduğunu göstermektedir.

Toplumsal cinsiyet düzeninde, erkekliği özellikle de iktidar rekabetinde ciddi oyunların oynadığı bir alan olarak tanımlayan Bourdieu, sadece erkeklere özgü ve rekabetin ciddi oyunlarla yapılandırıldığı/şekillendirildiği alanların erkek habitusu olduğunu belirtmektedir. Bu kitap bölümünde, Bourdieu’nun eril tahakküm, simgesel şiddet, alan ve habitus kavramları çerçevesinde İslam dini pratikleri ve kurumlarında erkek egemenliğinin nasıl yapılandırıldığı ve sürdürüldüğü analiz edilmektedir. Bu çalışmadaki amaç, teolojik tartışmalar yürütmek değil, dinin cinsiyet ile ilişkisinin sosyolojik bir perspektiften irdelenmesidir.

Cinsiyet kalıplarının üretilmesi ve sürdürülmesinde dinin rolüne atıfta bulunan bu çalışmada, Bourdieu’nun bir tür eylem kuramı olan eril tahakküm kavramsallaştırması üzerinden *Müslüman Eril Habitus* biçimlerine ulaşılmaya çalışılmaktadır. Bu meyanda hem simgesel hem de yapısal düzeyde dini alanın erkek egemenliğinin pekiştirilmesinde bir işlev görüp görmediği sorgulanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda dini normlar ve cinsiyet rollerinin karşılıklı etkileşimini çözümlemek için; “dini alan erkek egemenliğini yeniden üretmekte midir, eril tahakküm ilişkisinden dini alan hangi yapılar ve söylemler aracılığıyla kadınları buna dahil etmektedir, Bourdieu’nun alan, habitus ve simgesel şiddet

kavramları, İslam bağlamında nasıl işlerlik kazanmaktadır?” sorularına cevaplar aranmaktadır. Son tahlilde eril tahakküm, habitus, simgesel şiddet ve alan terimleriyle ilişkilendirilebilecek; “Erkeğin kadınlar üzerinde kavvam olması (Nisa Süresi 34. Ayet), iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk görülmesi (Bakara Süresi 282. Ayet), miras paylaşımında kadına erkeğin yarısı kadar pay verilmesi (Nisa Süresi 11. Ayet), isyankâr davranan kadınların dövülmesi(Nisa Süresi 34. Ayet), kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına ve kadının erkek için fitne unsuru olduğuna dair rivayetlerin varlığı” vb. meseleler eksenindeki tartışmalar ışığında İslam dinindeki eril tahakküm biçimlerinin referansları analiz edilmektedir.

Erkeklik çalışmaları din sosyolojisi literatüründe genellikle disiplinler arası bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Birbirinden kopuk biçimde gelişmiş olan bu çalışmalarda, eril tahakküm ve din meselesi yalnızca teolojik düzlemde değil, aynı zamanda toplumsal, kültürel, tarihsel ve yapısal referanslarla ele alınmalıdır. Bu yaklaşım çalışmanın önemini pekiştirmektedir. Sonuç olarak Bourdieu, kuramının İslam dini bağlamında nasıl bir anlam taşıdığını tartışmak, kuramsal ve eleştirel bir zenginlik kazandırmakta, din sosyolojisi çatısı altındaki erkeklik çalışmalarına yeni açılımlar sağlamaktadır.

Bu çalışmada, nitel bir bakış açısıyla tasarlanan veriler kuramsal bir çözümleme yapılarak analiz edilmektedir. Nitel yöntem, olay, olgu ve süreçlere kuşatıcı/bütüncül bir araştırma imkânı sunmakta (Şimşek ve Yıldırım, 2016:14), araştırılan konuya ilişkin çok geniş bir açısı elde etmeyi sağlamaktadır (Creswell, 2007:80). Bu doğrultuda, eril tahakküm, alan, habitus ve simgesel şiddet kavramları, İslam dini bağlamında yeniden yorumlanmaktadır. Literatür taraması, klasik İslam düşüncesi, çağdaş dini pratikler ve toplumsal cinsiyet kuramları üzerinden gerçekleştirilmektedir. Erkeklik konusunu ele alan çalışmalarda

vurgulanan kuramlar üzerinden bir perspektif oluşturularak, teorik bir sentez oluşturulmaya çalışılmakta, eril tahakkümün dini sahadaki izdüşümleri ve bu alanda yapılan ampirik alan çalışmalarının sonuçları üzerinden çok boyutlu bir şekilde ortaya konulmaktadır.

Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

Eril tahakküm, simgesel şiddet, alan ve habitus kavramları ile iktidar ilişkilerinin çok katmanlı doğasını gözler önüne seren Pierre Bourdieu, toplumsal dünyayı anlamada sosyal eşitsizliklerin yalnızca ekonomik ya da hukuki yapılarda değil, aynı zamanda kültürel ve simgesel alanlar üzerinden nasıl sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır.

Bourdieu ve Eril Tahakküm (Masculine Domination)

Bireylerin gündelik yaşam pratikleri ve öznel deneyimleri aracılığıyla yeniden üretildiği anlamına gelen eril tahakküm kavramı, toplumsal, kültürel ve simgesel boyutları içeren çok katmanlı bir tahakküm biçimi şeklinde tanımlanmaktadır. Bourdieu, yaşam döngüsünün eril tahakküm kodlarına göre kurgulandığından bahsederek, mekânın yapısal biçimlerini açıklamaktadır. Ona göre, iş bölümlerinde kamusal alanın erkeklere ve özel alanların kadınlara pay edilerek ayrılması, eril tahakkümün işlevselliğini ortaya çıkarmaktadır (Bourdieu, 2019:22). Bourdieu, eril tahakkümü iktidarın tipik bir örneği olarak ele almaktadır. Sancar’a göre, bunun anlaşılması toplumda var olan diğer tahakküm biçimlerini analiz etmede kilit bir öneme sahiptir (Sancar, 2016:189).

Bourdieu’ya göre eril tahakküm, “toplumsal olarak inşa edilmiş bir doğallık izlenimi” yaratır ve bu nedenle sorgulanmadan kabul edilir (Bourdieu, 2001:1). Bu tahakküm şekli, ataerkil düzende tanımlanan iktidar biçimlerinden farklı olarak simgesel olarak onaylanmış bir iktidardır. Ona göre hem tahakküm eden hem de edilen (çifte bilinmezlik) tarafından, bu ilişkiler doğal bir durummuş gibi kabul edilmektedir (Bourdieu, 2001:39). Nitekim ataerkil

düzenin başarısı, kadın erkek ayrımında kurduğu doğallaştırma yeteneğinden gelmektedir (Karaca, 2020:407).

Eril tahakkümün toplumsal ve tarihsel olarak kurulmasına rağmen asıl tarih dışı bir kategori olarak doğallaştırıldığını ve içselleştirildiğini ele alan Bourdieu, cinsiyetler arasındaki eşitsizlikleri doğallaştıran her türlü etkiyi açığa çıkarmak ve bu etkilerin toplumsal temeller üzerine nasıl inşa edildiğini göstermektedir (Maton, 2005:103). Ona göre tahakkümün nedeni, “cinsiyet, etnisite, kültür veya dil ne olursa olsun ne hükmedilen habitusun tutkuları ne bedene işlenmiş toplumsal ilişki ne de bedensel hukuk haline getirilmiş toplumsal hukuk, özgürleştirici bir bilinçle girilen basit bir istemli çabayla askıya alınabilecek cinstedir.” (Bourdieu, 2019:54-55). Ölçer’e göre eril tahakküm, “kadınların toplumsal cinsiyetin ahlaki bir öznesi olarak inşa edilmesini fail ve yapının karşılıklı üretiminin bir sonucu olarak görür ve kadın-erkek arasında simgesel şiddet aracılığıyla kurulan simgesel iktidar düzeninin tarihsel bir bağlama sahip olduğunu ve bunun sadece erkekler tarafından değil ama aynı zamanda kadınlar tarafından da oluşturulduğuna işaret eder.” (Ölçer, 2019:46). Bourdieu’nun eril tahakküm teorisinde, egemenliğin sadece egemenler tarafından değil, aynı zamanda egemenlik altındaki gruplar tarafından da içselleştirildiğini vurguladığı noktada simgesel şiddet kavramı devreye girer.

Simgesel Şiddet, Alan ve Habitus

Eril tahakkümün sosyal ve kültürel zeminin oluşturan temel mekanizmalardan biri, simgesel şiddet olgusudur. Görünmez fakat derin bir iktidar biçimi olarak tarif edilen simgesel şiddet, anlam ve değerler sistemi üzerinden işlemektedir. Bourdieu’ya göre simgesel şiddet: “ezilenlerin algılarını belirleyen bir yapıdır; egemen anlam sistemi aracılığıyla onların dünyayı kavrama biçimlerini şekillendirir” (Bourdieu, 1991:170). Türk’e göre ise simgesel şiddet,

toplumun her noktasında şiddetin görünmez ve kibar formudur (Türk, 2014:613). Diğer bir tanımlamaya göre sembolik şiddet görünmeyen erk sisteminin sebep olduğu bir şiddettir. Bourdieu, egemenlik altında bulunanların habitusunu meydana getiren yapılarla egemenlik ilişkisi kurarak gerçekleştiğini ifade ederek simgesel şiddet ile egemenlik ilişkisinin ürettiği ve bundan ötürü de egemen olanların çıkarlarına uygun biçimdeki kategoriler aracılığıyla tanımlandığını vurgulamaktadır (Bourdieu, 1995:210).

Simgesel şiddet, uygulayanlar tarafından doğallaştırılarak, yasal bir biçimde tabandaki güç bağlantılarını saklamaktadır. Diğer bir deyişle, sürecin doğallaştırılması bu şiddet biçiminin etkinliği ve sürekliliğini garanti altına almaktadır. Nitekim Bourdieu'nun simgesel şiddet teorisi ile Gramsci'nin hegemonya teorisi arasında hiçbir etki aşılammaması ve ikna çalışması olmaması açısından farklar bulunmaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2003:167). Bu şiddet şekli, dini alanda özellikle fitrat ve hikmet gibi kavramlarla meşruiyet kazanarak, dinin toplumsal cinsiyet ilişkisindeki rolünü açıklaması anlamında oldukça işlevsel bir terimdir.

Bourdieu'nun sosyolojisinde yer edinen önemli kavramlardan biri de habitustur. Alışkanlıklar, yaşam pratikleri gibi etkenlerle var olan habitus, alan ve sembolik şiddet kavramlarıyla açıklanarak analiz edilmektedir. Bireylerin toplumsal yaşam içinde edindikleri düşünme, hissetme ve davranma kalıplarını ifade eden habitus, kişilerin seçim ve refleksleri ile bu yapıların etkileşimiyle biçimlenen bir olgudur (Bourdieu, 1990:52). Bu kavramın temelleri Aristoteles ile ilişkilendirilen, Durkheim, Weber, Gehlen, Husserl, Schultz ve Veblen gibi sosyal bilimciler tarafından oluşturulan ve en genel tabiriyle alışkanlık anlamına gelen *habit* kelimesinden türetilmektedir (Giddens, 2013).

Habitus, eyleyicilerin çok çeşitli durumlarla başa çıkmasını sağlayan, alanın taleplerine sistematik bir biçimde tepki veren bir strateji üretme ilkesidir (Bourdieu ve Wacquant, 2003:27). Habitus,

içselleştirme ve aşılama süreciyle var olmaktadır. Dini alanda ibadetlerin belirtilen düzende gerçekleştirilmesi, içselleştirilmesi ve geleneklerin sürdürülmesi şeklinde meydana gelen bu durum, iki noktanın kesişiminde habitusu şekillendirmektedir (Doğan, 2014:73-74). Nitekim dinin kimlik kazandırma, meşrulaştırma, içselleştirme vb. sosyal fonksiyonları Bourdieu'nun habitus teoriyle ilişki kurmamızı sağlamaktadır. Toplumsal cinsiyet açısından ise kadın ve erkeklerin habitusları farklı sosyal koşullarda şekillenmektedir. Kadınlara atfedilen edilgenlik normu içsel kurallarla pekiştirilmekte, erkekler ise kamusal alanın hâkimi olarak tasarlanmaktadır. Bu durum habitusun eril tahakküm ilişkilerini nasıl yeniden ürettiğini açık biçimde göstermektedir (Bourdieu, 2001:57).

Bourdieu'ya göre dini inanç habitusları içinde; baskın veya egemen aktör, yıkıcı ve saldırgan aktör, farklı yetenek ve özellikleri olan yaratıcı ve yenilikçi aktör, edilgen aktör şeklinde dört tip aktör biçimi vardır (Bourdieu, 1990). Eril tahakkümde egemen aktörler zamanla inanç alanlarını kendi istek ve ihtiyaçlarına göre oluşturarak dini inanç habitusuna yön vermektedirler (Bourdieu, 1996). Dini alanın içindeki erkek egemen ve ataerkil söylemler, bu alandaki sermaye biçimlerinin dağılımında da kendini göstermektedir. Bu noktada Bourdieu'nun alan teorisi, kendine özgü dinamikler, aktörler ve sermaye biçimlerine karşılık gelmektedir. Dini alan bu bağlamda, dini kurumlar ve ilahi düzen iddialarıyla sembolik sermaye üzerinden belirlenmektedir (Bourdieu, 1993:72).

Bourdieu'nun alan kavramı, toplumsal kimliklerin sosyolojik bakımdan zıtlıklar aracılığıyla inşa edildiği, kapsamlı bir sahada konumlandırma zorunluluğuyla meydana geldiği bir olguya işaret etmektedir (Gorski, 2015:54). Bir yapı olarak alan, kesin olarak saptanmış durumlardan ve belirlenimlerden oluşan bir güç alanıdır (Wacquant, 2014:63). Bourdieu'ya göre alanın sürdürülebilir halde olabilmesi bazı rekabet nesnelerinin habituslara çevrilmiş ve oyuna dahil olmaya gönüllü öznelerin bulunmasına bağlıdır (Bourdieu,

2019:138). Nitekim ona göre, alandaki egemen ve ezilenler kendi kuvvetlerini muhafaza edebilmek için diğerleriyle bir mücadele ve rekabet içerisindeyler.

İslam Düşüncesinde “Erkeğin Kavvam Olması, Kadının Şahitliği; Miras Paylaşımı, Dövülmesi, Yaratılışı ve Bir Fitne Olarak Algılanması” Üzerine Tartışmalar

Eril tahakküm teorisinin İslam dini özelinde tartışıla gelen bazı meseleler üzerinden irdelenmesi, din sosyolojisi alanındaki erkeklik çalışmaları açısından önem arz etmektedir. Nitekim din ve erkeklik, sosyal/gündelik yaşamda birbiriyle etkileşim halinde olan olgulardır. Müslüman eril bakışın şekillenmesinde etkin bir işleve sahip olan din, çeşitli toplumsal durumlarda, erkeklerin ve kadınların tutum ve davranış geliştirmelerinde bir zihniyet kazandırma işlevi görmektedir. Bu meyanda Bourdieu’nun eril tahakküm teorisi, dinin tahakkümü sürdüren ve yeniden üreten (eğer böyle bir durum söz konusu ise) mekanizmalarını anlamak için tartışılmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde “Din, eril tahakküm mekanizmasının bir elemanı mıdır, din, eril otoritenin meşrulaştırılmasında hangi biçimlerde kullanılmaktadır, erkeklerin davranış ve düşünme biçimleri ve bunların dinî referansları eril tahakküm biçimlerine nasıl yansımaktadır?” sorularına cevaplar aranmaktadır.

Dini birtakım unsurların sadece kadınlar üzerinden okunması eril tahakküm teorisinin analizinde eksik kalacaktır. Çünkü İslam hem kadın hem de erkek için giyim kuşamdan cinsel göreneklere, bilimden sanata, doğum olayından ölüm olayına kadar çok çeşitli biçimlerde varlığını hissettirmektedir (Subaşı, 2002:27). Bu doğrultuda farklı kültürlerde değişik şekillerde inşa edilen *Çoğulcu İslami Erkeklikler*, erkeklik algılarının analizinde kilit bir öneme sahiptir. Bazı Müslüman düşünürler (Ebu'l-A'lâ Mevdudî, Seyyid Hüseyin Nasr, Abu Amina Elias vb.) özellikle Kur'an ve hadis metinlerinin yorumlanmasında *Kur'ani Erkeklik* betimlemelerine

dikkat çekmektedirler. Bu dini metinler, İslami/Kur’ani erkekliğin (idealize edilmiş erkeklik) ayrılmaz bir parçası olarak düşünülmektedir. İslam’da erkekler, bir Müslüman olarak dinin emrettiği iyi karakteristik özellikleri yerine getirmelidir. Elias’a göre Müslüman bir erkek, “Adil, nazik, merhametli, bağışlayıcı, sorumlu, çalışkan, alçakgönüllü, sabırlı, hoşgörülü, doğru sözlü, güvenilir, cesur, yumuşak kalpli, kadınlara saygılı, nefsinin ve dürtülerini kontrol eden, başkalarının ihtiyaçlarını karşılayan kişidir.” (Elias, 2018).

İslam dininde tartışılan “kadının erkeğin yarısı kadar miras alması, şahitliği, fitne ve şer sembolü olarak görülmesi, akli yönden kıt olması, uğursuz olarak nitelendirilmesi gibi söylemler” erkeğin tahakkümü güçlendiren, erkeğin kadından bir derece üstün olarak görülmesine neden olan dikkat çekici konular olarak kaydedilmektedir. Müslüman feminist düşünürler, dini metinler, kurumlar ve din olarak algılanan gelenekler arasında bazı farklılıkların olduğunu altını çizerek, İslami gelenekler ve yaşamlar içinde yer alan cinsiyet rollerinin tüm İslam toplumunun alamet-i farikasıymış gibi ifade edilmesine karşı çıkmaktadırlar (Sondy, 2015:2). Örneğin Amine Wadud, Kur’an’da kadınları aşağıda tutan bir içeriğinin olmadığını, bu anlayışın ataerkillikten gelen ve Kur’an yorumlarının kültürel ve tarihsel yönüne ait olduğunu belirtmektedir. Fidan’a göre ise Kur’an, “bir taraftan köken itibarıyla erkek ve kadın varlığını aynı zemine eşit derecede indirgerken, diğer taraftan bu zeminin dikkat çeken bir açılımı olan aile içinde erkeği kavram olarak nitelendirmek, çok eşliliğe izin vermek, kadının bakım ve geçimini erkeğe yüklemek, aileyi fiziksel olarak koruma işini büyük ölçüde erkeğe havale etmek ve kadının cezalandırılması görevini kocasına bırakmak gibi bir çok noktada, erkek varlığını kadın varlığının açılımı için zemin kılmaktadır.” (Fidan, 2006:150).

Eril tahakkümün toplumsal yansımalarının merkezinde bir tartışma konusu olan kavramlık, dinsel metinlerle temellendirilen,

erkeklerin otoriter davranış biçimlerinin şekillendirilmesinde önemli bir mesele olarak zikredilmektedir. Kavvamlığı, erkeğin yaratılış itibariyle kadından üstün olduğunu vurgulamak için açıklayan çok yaygın bir görüş mevcut değildir. Kavvamlık, genellikle İslam'ın erkeğe ailenin geçimini sağlama yükümlülüğü vermesinden ötürü erkeğin ailenin reisi olması gerektiği ve kadın üzerinde bu konuda bir otoritesinin söz konusu olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Aslına bakılırsa geçmişten günümüze birçok farklı toplulukta erkeklik, toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından genellikle *aile reisliği* ve *babalık* gibi faktörler ile sunulan bir olgudur. Selek, erkeklige giden yollar arasında hanenin geçimini sağlayacak bir iş bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Cohen'e (1995) göre, erkek olmak; çalışmak, para kazanmak ve ailesini geçindirerek çocuklarını otoritesiyle yönlendirmektir (Özdemir, 2019:96). Bu doğrultuda ataerkil düzende de baba figürü aile içinde yönetime hâkim olan bir roldedir. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, kavvamlık, erkeğin tüm alanlarda kadınlara karşı kullanabileceği bir eril tahakküm biçimi şeklinde tarif edilmemektedir.

Klasik ataerkil tutumda, Nisa Süresi 34. ayette geçen kavvamlık, erkeğin kadından üstün olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Ancak İslam dininde erkeğin kadından üstün olduğuna dair Kur'an-ı Kerim'de herhangi bir ilke ve norm söz konusu değildir. Bu meyanda Hassan, İslami düşünce geleneğinde kavvamlığın aileye ekmek sağlayan, ailenin direği ve reisi anlamıyla sınırlı tutulması gerektiğini belirtmektedir (Köse, 2014:84). Kavvamlık hem dini hem de sosyal olarak ataerkillik ile ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla bu algıda kadınların belli zayıflıklarından ötürü ailenin reisi olma görevinin erkeğe verildiği düşünülmektedir. İslam düşüncesinde bu zayıflık algısı bazı düşünürler tarafından kabul görülmektedir. Örneğin İbrahim Karslı, ayette ifade edilen yöneticilik görevinin bünye ve

psikolojik farklılık sebebiyle erkeğe verildiğini belirtmektedir. (Karşlı, 2003:148).

Kavamlık konusuyla ilgili; “Erkeğin evin geçimini sağlıyor olması kadının her konuda ona itaat edeceği anlamı mı taşımaktadır?” sorusu tartışılan diğer bir meseledir. Dolayısıyla erkeğe yüklenen sorumluluk ve buna bağlı olarak sahip olunan hakların nasıl sınırlandırılacağı da ayrı bir problem olarak gözükmemektedir. Tam bir eril tahakkümün söz konusu olduğu ataerkil aile yapılarında tam bir itaatin olduğu da söylenebilir. İslam düşüncesinde ise tam itaat sadece Allah’a karşı bir sorumluluktur. Ancak özellikle modern ve sonrası dönemde gelişen kapitalist ekonomi, beraberinde kadınların iş hayatında (kamusal hayatın birçok alanında) aktif rol oynamaları, kavamlık meselesindeki tartışmaları derinleştirmektedir. Nitekim evin ekonomisine katkı sunan kadına yönelik erkeğin nasıl bir aile reisi olacağı ve otoritesini nasıl sınırlandıracağı da tartışılmaktadır. İslam dininin bu yeni sürece yönelik geliştirdiği söylem, “Eril tahakkümü sınırlandırmakta mı yoksa genişletmekte mi?” sorusu da güncelliğini korumaktadır.

Bourdieu’nun eril tahakküm tasnifinden yola çıkarak, kavamlığın öznel deneyimler ve gündelik yaşam pratikleriyle yeniden üretildiği, kültürel ve simgesel olarak farklı anlamlar taşıyan bir tahakküm biçimi olduğu ifade edilebilir. Yanı sıra Bourdieu’ya göre eril tahakküm, doğallık izlenimi taşıyan bir olgudur. İslam geleneğinde de erkek evin geçimini sağladığı için doğal bir aile reisi konumdadır. Ataerkil tutumda da bu iktidar biçimi dinsel zemine oturtularak simgesel bir tahakküme dönüştürülmektedir. Nihai olarak kavamlık, eril bir tahakküm biçimi olarak zikredilse bile, bunu tarihsel, sosyal ve kültürel olgulardan bağımsız değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Özellikle modern sonrası dönemde yaşanan değişim ve dönüşümler (çekirdek aile yapısı, kadının ev ekonomisine katkı sunan bir rolde olması, klasik ataerkil söylemlerde belli bir daralmaların yaşanması) bu terimin çok

katmanlı bir eril tahakküm biçimi şeklinde yorumlanması gerektiğini göstermektedir. Son olarak erkeğin otoritesi hakkındaki söylemler/eleştiriler salt İslam dini üzerinden yorumlanmamalıdır. Yahudilik ve Hristiyanlık gibi büyük dinlerde ahlakla ilişkilendirilen bütün kötülükler, sadece kadının kusuruymuş gibi kadını kirli, günah yüklü ve aşağılayıcı kabul ederek bu dinler erkeğin otoritesine ve üstünlüğüne vurgular yapmaktadır. (Topçu, 2012:34) Dolayısıyla bu dinlerin de ataerkil normlar taşıdıklarını söylemek mümkün gözükmemektedir.

Müslüman eril habitusun kavramsallaştırılmasında erkek ve kadın arasındaki eşitlik/eşitsizlik algısı önemli bir yer edinmektedir. Nitekim Müslüman bir erkeğin cinsiyet kimliğini anlaması/içselleştirmesi, onun kadınla olan ilişkisinde açığa çıkmaktadır. Bu meyanda kadının miras paylaşımındaki hakkı ve şahitlik konusundaki dinsel konumu, kadın-erkek eşitliği hakkındaki önemli tartışmalar arasında zikredilmektedir. Erkeğin yaratılış olarak akli melekeleri tam yerinde ve kusursuz bir varlık olarak tarif edilmesi, üstünlük/eşitlik noktasındaki tartışmaların odağında yer almaktadır. Müslüman feminist düşünürler, bu algının kadınları kamusal alanın dışına ittiğini iddia etmektedirler. Fidan’a göre, kadınların şahitliği ve miras payı meselesinde de eril bakış açısı hakimdir. (Fidan, 2006:36- 37).

Kadının erkeğe oranla mirastan yarı yarıya pay alması, erkeğin kadın üzerindeki bir üstünlüğü şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, miras ve şahitlik ayetlerinin İslam’ın erkeği kadından üstün tuttuğuna delil olarak getirilmesinin peygamberin kadınlara yaklaşımlarına ve uygulamalarına ters düştüğünü ifade etmektedir (Kırbaşoğlu, 1997:271-283). Seyyid Hüseyin Nasr, “Kadın, evinde bir kraliçe gibi egemen, kocası ise onun konuğudur” şeklinde tasvir ederek, erkeklere yüklenen ağır sorumluluklardan ötürü sosyal olarak bazı ayrıcalıklar verildiğini düşünmektedir (Nasr, 1996:138). Benzer biçimde Muhyiddin İbnü’l

Arabi, kadın ve erkeği birlik anlatısı üzerinden tarif etmektedir (Köysüren, 2016:51).

İslami feminist düşünürlere göre ise şahitlik konusunda kadının unutkanlığı, fiziksel yetersizliği, duygusallıklarının ifade edilmesi kadınları ikincil konuma itmektedir. Onlara göre kadın ve erkek arasında herhangi bir eşitsizlik söz konusu değildir. İslam dininde üstünlüğün sadece takva ile olabileceğinin zikredilmesi bunun kanıtı olarak ifade edilmektedir. Diğer bir ifadeyle, İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de yer almayan ve sadece biyolojik farklılıklara odaklanılarak yapılan üstünlük yorumlarının mantıklı olmayacağı belirtilmektedir (Korkmaz, 2017:947).

Kadının miras hakkı ve şahitlik durumuna yönelik oluşturulan eşitsizlik algısının *simgesel şiddet* teorisiyle daha derinlikli bir biçimde analiz edilmesi mümkündür. Nitekim kadın erkek eşitsizliğine dair; kadının akli melekelerinin eksikliği, fiziksel yetersizliği ve duygusallığı dinsel bir temellendirmeden öte kültürel bir algı biçimi olarak görülmektedir. Bunun din kökenli doğrudan bir tahakküm biçimi olmadığı da anlaşılmaktadır. Bourdieu'nun simgesel şiddet teorisinde bu şekliyle eril tahakküm dolaylı ve görünmez bir biçimde işlev görmektedir. Yanı sıra bu şiddet türünde doğallaştırma durumu da önemli bir yer işgal etmektedir. Dolayısıyla kadına atfedilen eksiklikler fitrat temelli bir yaklaşımla doğallaştırılmaktadır. Erkeğin kadından üstün olduğunun delillendirmeleri de bu çerçevede yapılmaktadır. Ancak İslam dini özelinde düşünüldüğünde bu durumun dini bir telakki olmasından ziyade ataerkil düşünce sisteminin ve kültürel algıların bir tezahürü olduğu anlaşılmaktadır.

Kadının yaratılış anlatısı, fitne/şer aracı olarak tasvir edilmesi ve isyankâr² kadınların eşleri tarafından dövülebileceği algısı eril tahakküm teorisi çerçevesinde tartışılması gereken önemli meselelerden bazılarıdır. Bu çalışmada yaratılış anlatısı ve fitne sembolüne dair rivayetlerin senet tenkitleri veya sahilik durumları hakkında yorumlara girilmeden, sosyolojik bir bakış açısıyla meselenin gündelik yaşamda nasıl algılandığına ilişkin bir analiz amacı güdülmektedir. Erkeğin kadın üzerinde otorite kurma isteğı ve buna ilişkin kültürel normlarla büyütölmesi, kadına yönelik algının şekillenmesindeki önemli parametrelerdir. Erkek üzerinde hegemonik bir baskı unsuru olan “erkek adam...” ile başlayan cümleler erkeğı de belli kalıplar içerisinde sıkıştırmaktadır. Nitekim son dönemlerde *erkeklik erkeğı de ezer* teorileri de geliştirilmeye başlanmıştır.

Kadının yaratılış anlatısında, kadının sahip olduğı ikincil statünün meşrulaştırılmasına dönük bazı argümanlar içerdiği iddia edilmektedir. Özellikle feminist teoride hadis metinlerinde yer edinen yaratılış hikayesi, kadın ile erkek arasındaki fark ve erkeğın kadından üstünlüğü şeklinde yorumlanmaktadır. Hadis metinlerinde kadının erkekten sonra ve erkeğın kaburga kemiğinden yaratıldığına dair ifadeler yer almaktadır. Yaygın feminist kabule göre bu kadını erkek için yaratılan ve erkeğı nispetle kadını ikincil bir durumu düşürdüğüdür. Ancak öncelikle hadisin senet ve metin açısından

² Nisa süresi 34.ayette geçtiğı haliyle “Nuşûz” kelimesi; kadının kocasına isyan etmesi, ona itaat etmekten imtina etmesi, ondan buğz etmesi, gözü başkasında olması biçiminde tarif edilmektedir. Aayette bahsi edilen dövme/darp teriminin gerek Türkçe mealinde gerekse de ayetin muhteva olarak yorumlanmasında tartışmalı birçok bakış açısından söz edilebilir. Özellikle Ömer Özsoy, Nisa süresi 34. ayettin Türkçe mealine ilişkin birbirinden tamamen farklı anlamlara gelen birçok çeviriden bahsetmektedir. Örneğın darrâba kelimesi dövme dışında şu şekillerde de açıklanmaktadır: cezalandırın, onlarla cinsel ilişki kurun, evden çıkarın/kovun, başka bir yere gönderin, terk edin. (Özsoy, 2002, s.120).

zayıf olduğunu düşününler olduğu gibi rivayetteki³ ifadelerin erkeğin kadına nasıl yaklaşması gerektiğine atıflar yaptığını da öne sürenler söz konusudur. Benzer yorumlar başka rivayetlerde⁴ kadının fitne/şer sembolü şeklindeki ifadeler için de yapılmaktadır. Sonuç olarak bu meselelerde tek yönlü/egemen bir bakış açısının hâkim olduğu söylenemez.

Yaratılış hikayesinin Hristiyanlık ve Yahudilikte neredeyse aynı şekilde tasvir edilmesi, bu algının kültürel yönünü ortaya koymaktadır. Hz. Havva özelinde kadının ilk günahı işlemesi (yasak elma hikayesi), bu yüzden erkekler için fitne olması da bu bağlamda değerlendirilmektedir. Bourdieu’nun eril tahakküm kavramsallaştırmasında, bu tahakküm tarihsel, toplumsal ve kültürel boyutları içeren çok katmanlı bir tahakküm biçimidir. Bourdieu’nun eril tahakkümün tarihsel ve kültürel yönüne yaptığı atıflar meselenin derinlikli analizi açısından önem arz etmektedir. Nitekim farklı tarihsel ve kültürel koşullara rağmen bu anlatı tabiri caizse nesilden nesile dinsel bir öğretiymiş gibi aktarılmakta ve bununla kadınlara yönelik algı şekillendirilerek eril tahakkümün bir aracına dönüştürülmek istenmektedir.

Müslüman erkek ve kadınların yaşam pratiklerine rehberlik eden Kur’an-ı Kerim’de erkeklerin bazı şartlarda ve belli bir süreç takip edilerek eşlerini vurmalarını onaylayan ayetin yorumlanması da benzer kültürel normlar içermektedir. Öncelikle bahsi geçen ayet üzerinden Müslüman erkek muhataplarının tamamının gece gündüz

³ “Kadınlara iyi davranmanızı tavsiye ediyorum; vasiyetimi tutunuz. Zira kadın kısmı kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburga kemiğinin en eğri yeri üst tarafıdır. Eğri kemiği doğrultmaya kalkarsan kırarsın. Kendi hâline bırakırsan, yine eğri kalır. Öyleyse kadınlar hakkındaki tavsiyemi tutunuz.” (Buhârî, Enbiyâ 1, Nikâh 80; Müslim, Radâ’ 60. Ayrıca bk. Tirmizî, Radâ 11, Tefsîru sûre (9) 2; İbni Mâce, Nikâh 3)

⁴ “Benden sonra erkeklere kadınlardan daha zararlı bir fitne sebebi bırakmadım.” (Buhârî, Nikâh 17; Müslim, Zikir 97, 98. Ayrıca bk. Tirmizî, Edeb 31; İbni Mâce, Fiten 31)

eşlerine dayak atan adamlar olduğuna inanmak, tarihsel gerçekte bağdaşmayan bir yargıdır. Eşini dövmeği bir terbiye yöntemi olarak benimsemiş ataerkil erkeklere başka ve insani çözüm yolları öneren bu ayete tarihsel ve kültürel zeminde farklı anlamlar yüklemesi, eril tahakkümün hâkim kılınmasına yönelik bir çabadır. Nitekim ataerkil toplumsal sistemde, erkeğin eşini ve kızını dövmesi, terbiye etmesi, korkutması eril tahakkümün bir yansıması olarak erkekten beklenen rollerden bazılarıdır.

Erkek egemen bir toplumsal zeminde kadının kocasına başkaldırması durumunda erkeğin onu dövebileceği, tedbir olarak son raddede başvurulabilecek cezai bir müeyyide olarak sunulmaktadır. Yanı sıra bunun hangi koşullarda kadına bir yaptırım biçiminde uygulanabileceği de ayrı bir tartışma konusudur. Dolayısıyla sosyo-kültürel şartlar göz ardı edilerek, meselenin salt eril tahakkümün bir unsuru şeklinde ele alınması, ayetin indiğın koşulların göz ardı edilmesine sebep olmaktadır. Son olarak Müslüman erkekler için ideal bir erkeklik modeli olan Hz. Muhammed, eşleri sebebiyle maruz kaldığı bütün rahatsız edici davranışlara karşı fiili bir müdahaleye teşebbüs etmemiş olması, eril tahakküm algısının karşısında durun önemli bir örneklik olarak gösterilmektedir.

Sonuç

Bourdieu'nun sunduğu kavramsal çerçeve, İslam dini bağlamında erkek egemenliğini çözümlemede son derece işlevsel bir yapıdadır. Dini alanın kendi iç dinamikleri ve simgesel sermayesiyle erkekliği şekillendirmesindeki rolü, bu işlevselliği göstermektedir. Bourdieu'nun kuramı, yalnızca tahakkümün yeniden üretimini değil, bunun dönüşmesine dönük yaklaşımları da içermektedir. Nitekim habitus kavramı, sadece alışkanlıklara değil, bu alışkanlıkların tarihsel ve kültürel koşullarda değişime açık olduğuna da işaret etmektedir. Bu meyanda İslami feminist düşünürlerin yaklaşımları,

dini alanın sınırlarının esnemesine ve eril normların sorgulanmasına sebep olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Bourdieu sosyoloji, geliştirdiği kavramsal zeminle, incelenen olay ve olguların sosyo-kültürel koşullarda farklı şekillerde yorumlanabileceği algısı getirerek eleştirel bir bakış ačíısı sunmaktadır. Diđer bir ifadeyle Bourdieu, sosyal bilimlerde dönüşümsel arka planda kendisini tetikleyen etmenleri dönüşümlü olarak etkisi altına alan bir toplumsal eylem teorisini amaçlamaktadır. Sosyal araştırmacıların kendi varsayımlarının yanı sıra araştırılan olayı/olguyu etkileyen toplumsal yapıların ve güç ilişkilerinin farkında olmayı gerekli kılan bu anlayış (Refleksif sosyoloji), erkekler arasındaki iktidar oyunlarını açıklamada yapısal bir öneme sahiptir. Erkek habitusunun gelişmesinde Erkekliđin ispatlanabileceği ve canla başla savunulduğu bu rekabet oyunları, eril tahakkümün şekillendiği alanlardır. Bu alanlardaki toplumsal yapılar ve güç ilişkileri neden-sonuç ilişkisi ierisinde değerlendirilmelidir.

Eril tahakkümde kadınlar, bu ilişkiler ierisinde belirlenen sembollerin üretimi ile sürece dahil olurlar. Ataerkil düşünce sisteminde kadınların konumlanışı, evlilik ve akrabalık ilişkileri erkeklerin üstünlüğüne ve önceliğine göre belirlenmektedir. Eril tahakkümün bu önceliği, erkeklerin sembolik sermayesini artırmaktadır. Örneğin kadının bedeni, namusu ve bekareti İşlam dininde koruma altına alınmaktadır. Bourdieu’ya göre bu bir tür dini ve sembolik sermaye birikimine tekabül etmektedir. İşlam dininde namus/ırz koruma emri sadece kadın iin belirlenen bir ölçüt değildir. Ancak ataerkil sistemde erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünün bir yansıması olarak kadının bekaretini koruma görevi erkeğe verilmekte, bu durum erkeğin hanesindeki kadınları denetim altında tutmasındaki ilk görevi olarak öğretilmektedir. Bunu sağlamayan erkeğe yönelik hegemonik bir baskı oluşturulmakta, toplumsal bir dışlanmaya maruz kalmaktadır. Nitekim bu

değerlendirmeler namus ve bekaret konusundaki eril tahakkümün dini bir sermaye biçiminden ziyade ataerkil bir sermayenin ürünü olduğu göstermektedir.

Bourdieu'ya göre eril tahakkümü şekillendiren ve tasdik eden şey, sembolik bir makine gibi işlemektedir. Bu meyanda erkeklerin kadınlar üzerindeki mutlak üstünlüğü, gündelik hayatın tüm pratiklerinde açık veya gömülü bir biçimde var olmaktadır. Ona göre toplumsal dünya cinsiyetlendirilmiş bir biçimde inşa edilmekte, eril sembolik sermaye tarafından kurgulanarak biçimlendirilmektedir.

Modern ve sonrası dönemde kadının toplumsal yaşamdaki konumu ve rolü de değişmeye başlamıştır. Artan eğitim imkanları ile kadınlar çalışma hayatında daha fazla yer edinmekte, kadın ataerkil ideolojinin çizdiği sınırların dışına çıkmaktadır. Erkeklerin sahip oldukları imtiyazlarda çatlaklıklar oluşmakta, eril tahakküm zayıflamaktadır. Bu durum erkeklik krizini doğurmakta, iktidarı zayıflayan erkek bir hegemonya içerisinde kimliğini yeniden şekillendirme zorunda kalmaktadır. Bu noktada yeni bir erkeklik teorisinin geliştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Erkekliğin tek bir tarifinin olmaması, çoklu erkeklik kavramsallaştırması ve erkekliğin kültürel bir pratik olarak altının çizilmesi yeni bir erkeklik yaklaşımının önemini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. (Richard Nice, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. (Richard Nice, Çev.). Redwood City: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. (Gino Raymond ve Matthew Adamson, Çev.). Cambridge: Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1993). *The Field of Cultural Production*. New York: Columbia University Press.

Bourdieu, P. (1995). *Pratik Nedenler*. (Hülya Tufan, Çev.). İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Bourdieu, P. (2001). *Masculine Domination*. (Richard Nice, Çev.). Redwood City: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (2015). *Bourdieu ve Tarihsel Analiz*. (Özlem Akkaya, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.

Bourdieu, P. (2019). *Eril Tahakküm*. (Bedir Yılmaz, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Bourdieu, P., Wacquant, L. (2003). *Düşünsel Bir Sosyoloji için Cevaplar*. (Nazlı Ökten, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Creswell, J.W. (2007). *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches*. New York: Sage Publications.

Doğan, G. G. (2014). *Gezi Parkı Eylemleri Örneğinde Sembolik Şiddete İlişkin Medyatik Temsil*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Elias, A. A. (2018). True Men, Manhood, and Masculinity İn Islam. <https://www.abuaminaelias.com/true-men-manhood-and-masculinity-in-islam/> adresinden erişildi.

Fidan, H. (2006). *Kur'an'da Kadın İmgesi*. Ankara: Vadi.

Karaca, N. (2020). Yeniden ve Yeniden Üretilen Eril Tahakküm. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 65, 405-416.

Karşlı, H. İ. (2003). *Kur'an Yorumlarında Kadın*. İstanbul: Rağbet.

Kırbaçoğlu, M. H. (1997). Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 10(4), 271-283.

Korkmaz, A. (2017). Feminizmin Modern Dönem Kur'an Tefsirine Etkileri: Tefsir Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 940-956.

Köse, E. (2014). *Sessizliği Söylemek*. İstanbul: İletişim.

Köysüren, A. Ç. (2016). *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Sentez Yayınları.

Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New Jersey: Princeton University Press.

Maton, K. (2005). The Sacred and The Profane: The Arbitrary Legacy of Pierre Bourdieu. *European Journal of Cultural Studies*, 8(1), 101-112.

Muhsin, W. A. (2000). *Kur'an ve Kadın*. (N. Şişman, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.

Nasr, S. H. (1996). *İslam İdealler ve Gerçekler*. (Ahmet Özel, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.

Ölçer, H. (2019). Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Simgesel Şiddet Sorunsalı ve Biçimleri. *NOSYON: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 2, 34-49.

Özdemir, H. (2019). Toplumsal Cinsiyet Perspektifinde Erkeklik ve Kadınlık Algısı: Bir Alan Araştırması. *Asya'dan Avrupa'ya Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, (10), 90-107.

Sancar, S. (2016). *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis.

Sondy, A. (2015). *The Crisis of İslamic Masculinities*. London: Bloomsbury Publisher.

Subaşı, N. (2002). Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler. *İslamiyet*, 5(4), 17-40.

Şimşek, H., Yıldırım, A. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin.

Topçu, Ş. (2017). *1980 Sonrası Türk Öyküsünde Erkek ve Erkeklik Olgusu*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale.

Türk, H. B. (2014). Sihirden Nefret Eden Bir İlizyonist”: Bourdieu, Gelenek ve İdeoloji. Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı ve Ümit Tatlıcan (Ed.), *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde (ss. 605-626). İstanbul: İletişim Yayınları.

Wacquant, L. (2014). Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi. Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı ve Ümit Tatlıcan (Ed.), *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde (ss. 53-76). İstanbul: İletişim Yayınları.

FARKLILIKLARLA YAŞAMAK: KÜRESEL HEGEMONYA VE SİMGESEL ŞİDDETE KARŞI İLETİŞİMSEL AKIL

