
AYDINLANMA, MODERNLİK

ve

LİBERALİZM

Mustafa ERDOĞAN*

A. Giriş

Son yılların sosyal ve siyasal teori literatürünün başlıca gündem maddelerinden biri olsa da, postmodernizmin gerçekte ne söylemeye çalıştığı konusunda insanların kafasında açık-seçik bir kanaatin var olduğunu söylemek zor. Bunda, şüphesiz, postmodern tezlerin paradigmatik bir bütünlük oluşturduğundan şüphe duymamızı haklı gösterecek belirsizlikler ve kopukluklar sergilemesinin hatırı sayılır bir payı olmakla beraber; postmodern saldırının ana hedefi olan ve içinde yaşadığımız gerçekliğin çerçevesini oluşturması yüzünden çoğu zaman bilincine varamadığımız modernliğin üstünde yeterince ve eleştirel bir şekilde düşünmememizin de bunda etkili olduğunu teslim etmek gerekir.

Oysa, postmodernizmin temel iddialarının doğru değerlendirebilmek, esas olarak modernlik konusunda bir vuzuha kavuşmayı zorunlu kılıyor. Böyle bir bilgilenme aynı zamanda son zamanların çokkültürcülük, ulus-devlet, rölativizm-evrenselcilik gibi gözde tartışmalarını yerli yerine oturtmamızı da kolaylaştırabilir. Başka bir anlatımla, postmodernizmin son yıllardaki meydan okumasının ne anlama geldiğini belirlemenin en güvenilir

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi İİBF Öğretim Üyesi

yolu, onun karşı çıktığı şeyin, yani modernliğin ve onun arkasındaki Aydınlanma'nın neyi ifade ettiğini tespit etmekten geçiyor. Modernliğin anlaşılması, büyük ölçüde onun fikri arka planını oluşturan "Aydınlanma"nın doğru anlaşılmasına bağlı görünüyor. Çünkü, modern hayat tarzı, kurumlar ve pratiklerin oluşturucu veya belirleyici fikirlerinin çoğu "Aydınlanma"nın ürünüdür. Dendiği gibi, Aydınlanma hala "modern dünyanın dinamik bir ögesi"dir (R. Vierhaus'tan aktaran İm Hof 2004: 245).

Modernliğin ne anlama geldiğinin belirlenmesi, ayrıca, liberalizmin geleceği açısından da önemlidir. Çünkü, eğer liberalizm –genellikle varsayıldığı gibi- modernlikle aşağı yukarı aynı anlama geliyorsa, o zaman onunla aynı kaderi paylaşacak ve bu arada o da postmodern eleştirinin hedef tahtası haline gelecektir. Yok eğer –bu yazıda ileri sürüleceği gibi- liberalizm modernlikten ayrıştırılabilirse, o zaman onun "insanlık durumu"nun gereklerine ne ölçüde uygun düştüğü tartışması ayrı bir bahis olacaktır.

B. Aydınlanma Düşüncesi

Tarihsel olarak modernlikten önce gelen, hayata ve dünyaya bakışla ilgili olarak Batı dünyasındaki en önemli paradigmatic değişiklik 18. yüzyıl "Aydınlanma Çağı"nda gerçekleşmiştir. Gerçi, Aydınlanma'nın kendisi de bağımsız bir gerçeklik olmayıp, büyük ölçüde Rönesans ve Reformasyon ile 17. yüzyıl bilimsel devriminin bir ürünü olmakla beraber, modern hayat görüşünün ve düşünüş tarzının oluşmasında Aydınlanma daha doğrudan bir şekilde etkili olmuştur. Modernliğin felsefi-fikri temelleri esas itibariyle bu dönemde atılmıştır. Zaman zaman dini hoşgörü, insan hakları, insanın kendi kararlarını kendisinin vermesi, eleştirel düşünme yöntemi gibi temel düşüncelerle özdeşleştirilen (İm Hof 2004: 244) Aydınlanma, "hakim rengi geleneksel otorite sistemine ve ortodoksiye (özellikle de dine) karşı derin bir şüphecilik ve insanoğlunun iyiliğine götürecek bilim ve tekniklerde sınırsız başarılar elde etmede insan aklının ve zihninin gücüne güçlü bir inanç olan, ortak bir ruh hali ve dünya karşısında alınan tavır" (Kelly 1992: 249-50) olarak tanımlanabilir.

Meşhur "Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Cevap"ında Kant şöyle diyordu: "Aydınlanma insanın kendi kusuruyla içine düştüğü erişkin-olmama durumundan kurtulmasıdır. Erişkin olmama kişinin başkasının yönlendirmesi olmadan kendi aklını kullanamamasıdır. Eğer bunun nedeni akıl yoksunluğu değil de onu başkasının yönlendirmesi olmadan kullanma kararlılık ve cesaretinden yoksunluk ise, bu erişkin-olmama kişinin kendi kendisini maruz bıraktığı bir durumdur. Öyleyse aydınlanmanın mottosu şudur: Sapere aude! (Akil olma cesaretini göster!) Kendi aklını kullanma cesaretin olsun!" (Kant 1991: 54). Kant'ın bu tanımı aydınlanmışlığı bireysel özerklikle temellendirmekte ve özerkliği aklın bağımsız kullanımına bağlamaktadır. Buna göre, "aydınlanmamış" insan aklını kullanmak, kendisini kendi aklıyla belirlemek yerine, din ve gelenek gibi harici faktörlerin otoritesine ve başka kurumsal otoritelere teslim olan insan anlamına gelmektedir.

Kant'ın kendisi yaşadığı çağın (18. yüzyılın) "aydınlanmış bir çağ" değil "aydınlanma çağı" olduğunu düşünüyordu. Böyle bir aydınlanma zorunluydu, çünkü aydınlanmanın ahlaki ve siyasi gerekleri tam olarak karşılanmamıştı. Bunun için evrensel bir aydınlanmaya, yani "insanın kendi kendisini maruz bıraktığı erginleşmemişlik durumundan çıkması"na ihtiyaç vardı. Erginlik ahlaki olarak aklın bütün vicdan meselelerinde kullanılmasından, siyasi olarak ise devletin vicdan meselelerini bireylerin özgür seçimine bırakmasından oluşmaktadır. Oysa insanlar hala kendi hakları ve ödevleriyle ilgili olarak din adamlarının, dogmanın ve geleneğin otoritesine bağımlı yaşıyorlardı (Berkowitz 2005).

Aydınlanmanın temel fikirlerinden biri, yeni ve daha iyi bir insan tipi yaratmaktır. Bu "yeni insan"ın karakteristik vasfı, temelini bireysel erdemlerde bulan kamusal erdemlerle donanmış olmasıydı. Kamu hayatına ve siyasete ilişkin erdemlerin başında "ortak iyi"yi gözetme ve "yurtseverlik" geliyordu. Ancak bu erdemler devletin insan haklarını tanıdığı bir zemin üstünde var olabilirdi; insan onuru her şeyin başıydı (İm Hof 2004: 181-87).

1. Kıt'a Aydınlanması

Böylece, "Aydınlanma" düşüncesinin odağında, Kant'ta en belirgin şekilde ortaya çıkan "akla güven" in yer aldığını söyleyebiliriz. Nitekim aydınlanmadan "Akıl Çağı" olarak söz etmek yaygın bir tutumdur. Bununla beraber, akla güvenin tabir caizse "akla güven"den ibaret olmadığını, onun aynı zamanda akıl dışı bilgi ve değer otoritelerine karşı bir reddiye anlamına da geldiğini belirtmek gerekiyor. Bu özel "anlam"ı bihakkın anlayabilmek için "Aydınlanma"nın tarihsel bağlamına, onun hangi şartlarda ve nasıl ortaya çıktığına bir göz atmak gerekiyor. Öte yandan, Aydınlanma Descartes, Spinoza veya Leibniz'in "ebedi hakikatlerin alanı" şeklindeki akıl kavramını ciddi bir değişikliğe uğratmıştır. Akıl artık ilkelere ve değişmez doğrulardan oluşan bir hazine değil, fakat ancak onun analitik işlevlerinin kullanılması yoluyla elde edilebilecek bir yetenektir, zihnin ilk gücüydü (Merquoir 1985: 69, E. Cassirer'e atfen).

Aydınlanma Newton'un kozmoloji ve metodolojisinin genel meselelere uygulanması olarak görülebilir (Davies 1991: 72). Aydınlanma düşünürlerinin eserleri 18. yüzyılda yoğunlaşmış, "Aydınlanma"ya özgü dünya görüşü ve düşünüş tarzı bu dönemde şekillenmiştir, ama bu dönüşüm şüphesiz birdenbire ortaya çıkmamıştır, "Aydınlanma" paradigmasının fikri ve bilimsel hazırlığını sağlayan, tabiat bilimlerinde 17. yüzyılda gerçekleşen gelişmelerdir. Onyedinci yüzyılda bilginin deneysel temelde gelişmesi bilinmeyen zamanla keşfedilebileceğine olan inancının pekişmesine yol açtı. Başta astronomi olmak üzere fen bilimlerindeki ilerlemeler insan tabiatına ve insanın evrendeki yerine ilişkin geleneksel anlayışları önemli ölçüde değiştirdi. Bu değişikliğin özünü insan tabiatı hakkındaki iyimser görüşle, insanın maddi ve toplumsal dünyayı istediği yönde değiştirebileceğine ve kendi kaderini belirleyebileceğine dair inanç oluşturmuştur (Hampson 1991: 21, 30-33).

Isaiah Berlin'in anlatımıyla, "(t)abiataın bilimi yaratılmıştı, zihnin/düşüncenin bilimi ise yaratılmayı bekliyordu." Gözleme ve gerektiğinde deneye dayanarak genel yasalar formüle edilebilir ve bu yasalardan özel durumlara ilişkin sonuçlar çıkarılabildi. İhtiyaç duyulan tek şey güvenilir bir keşif yöntemi. Onyedinci yüzyılın yeni bilimsel düsturu, "Ortaçağ'da yapıldığı gibi, 'doğal' ilkelere tecrübi kanıt olmaksızın hiç bir a priori bilgi çıkarılmayacağı idi. Bu da gerçekliğin sadece ölçülebilir yanlarına gerçek muamelesi yapılmasını gerektiriyordu." (Berlin 1979: 16-17). Aydınlanma düşünürleri doğal bilimlerde başarılı olan "yeni" bilimsel yöntemin beşeri dünyanın hakikatinin keşfinde de aynen kullanılabileceğini ve kullanılması gerektiğini düşünüyorlardı.

"Fizikte ilk teorik sistemin kurucusu" olan (Einstein 1985: 242) Isaac Newton (1642-1727) evreni bilinmeyen parçacık kitlelerinden oluşan bir yapı olarak tasarlıyordu. "Maddenin bu son derece küçük parçacık kümeleleri, ona göre birbirinden farksızdı: duruyorlarsa durağanlıklarını, hareket halinde iseler düz bir çizgi üzerinde hareketlerini, bir dış kuvvet değiştirinceye dek, sürdürürler. Parçacıkları etkileyen en büyük dış kuvvet de yer çekimi idi. Buna göre, evrendeki her parçacık kendisine denk başka bir parçacığı, sadece aralarındaki uzaklığa göre değişen bir kuvvetle çeker." (Bronowski 1985: 215).

Newton'un otomatik, kendi kendini düzelten ve matematiksel olarak tanımlanabilir evren modeli Aydınlanma Çağı'nda çoğu kişi tarafından hareket noktası olarak alınmak suretiyle, Tanrı'nın bu düzene müdahalesini ve doğal dünya ile beşeri dünya arasındaki tekabülü vurgulayan Ortaçağ anlayışı terk edildi. Doğrudan Tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir doğadan kendi kendini düzenleyen bir doğaya; Tanrısal iradeyi yansıtan ve Tanrı'nın ihtişamını gösteren bir doğadan doğa yasalarının determinizmine geçiş şeklinde özetlenebilecek bir dünya görüşü değişikliği meydana geldi. Aydınlanma beşeri ve fiziki evreni açıklamada Kutsal Kitap gibi otoritelere başvurmak yerine, mümkün olduğunca empirik olgulara ve araştırmaya dayanan doğal bilimlerin ve matematiğin akıl yürütme tarzını toplumsal ve siyasal analize uygulamak suretiyle Newton ve onun gibi fen bilimcilerinin yolunu izlemiştir (Davies 1991: 72-73; Jeanniere 1994: 17).

Bu arada belirtmek gerekir ki, "bilimsel" yaklaşımın 18. yüzyılın ikinci yarısında dinamizm kazanmasını kolaylaştıran önemli bir etken, bilimle din arasında "ateşkes" sağlanması olmuştur. Nitekim, fizikte Newtonculuğun yerleştiği sırada Avrupa'da varoluşa, -hem toplumsal hem de ilahi düzene bir iyilik ilkesinin hakim olduğu inancı hem Hristiyanlar hem de Deistler arasında yaygınlaşmaya başladı; her iki grup da dünyanın Tanrı tarafından insanın orada mutlu olması için yaratılmış olduğunu düşünüyorlardı. Birçok din adamı için, İlk Günah'a rağmen insanın dünyada mutlu olması Tanrı'nın değişmez ve başta gelen amacıydı. Hatta zamanla Hristiyanlar "ilk günah" fikrini terketteler, Deistler de evrenin Tanrı'nın ihtişamını gösterdiğini kabul ettiler. "İşte bilimsel araştırmalardaki yoğun gelişme ve bilimsel

araştırmanın dinin denetiminden kurtulması böyle bir atmosferde başladı." (Hampson 1991: 63-65).

Bu bakımdan, çoğu zaman yapıldığı gibi, Aydınlanma'yı din karşıtlığıyla aynı şeymiş gibi görmek ve göstermek doğru değildir. Gerçi, "dini insan zihninin ilerlemesiyle kesinlikle aşılmış olan bir zihniyetin tutucu bir kalıntısı gibi" (Freund 1991: 25) gören Aydınlanmacılar vardı, ama gerçekte Aydınlanma ile din ilişkisi daha karmaşıktır. En azından İngiliz örneğinde, Aydınlanma dinle zorunlu olarak kesin bir karşıtlık içinde değildir; nitekim çoğu Aydınlanma düşünürleri deist idi ve akılla imanın barış içinde bir arada yaşayabileceğine ve her ikisinin de hoşgörüyü zorunlu kıldığına inanıyorlardı (Berkowitz 2005).

Esasen, Aydınlanma'nın din karşıtlığıyla özdeşleştirilmesi, Fransız Aydınlanma düşünürleri için bile olsa, abartılı bir yaklaşımdır. Copleston'un dikkat çektiği gibi (1989: 12-13), Fransız Aydınlanma'nın dini kurumlara ve dinin kendisine karşıt yorumunun olgusal temelleri bulunmakla beraber, 18. yüzyıl Fransız felsefesini dini inanca sistematik bir saldırı olarak tanımlamak Aydınlanmanın yetersiz ve eksik bir anlatımı olur. Bu anlatımı tamamlamak veya hatta tashih etmek için, Aydınlanma'nın sadece reddiyeci yanına değil fakat aynı zamanda onun olumlu yanına da bakmak gerekir. Aydınlanma'nın bu yanında ise manevi, ahlaki ve sosyal hayatın içindeki insanın kendisini anlama girişimi vardır.

Onsekizinci yüzyılın bilime bakışı onu ayrı parçalardan oluşan bir derleme veya toplama olarak değil de bir bütün gibi görmek şeklindeydi. Bunun arkasında, farklı alanlara ilişkin bütün hakikatlerin birbiriyle uyumlu, evrensel bir bütün teşkil ettiği düşüncesi yatıyordu. *Ansiklopedistlerin Aydınlanma'nın dünya görüşünün bir sembolü haline gelmesi* bu bakımdan anlamlıdır. *Anrsiklopedi* geleneksel bilgi ve uygulamaların yerine empirik bilgiyi koyma çabası olduğu kadar, siyaset, felsefe ve din konularında "aydın(lanmış)" düşüncenin de bir antolojisiydi. (Hampson 1991: 65-66)

Böylece, aklın ve deneysel yöntemin rehberliğinde insanlık durumunun bütüncü bir bilgisine ulaşılacağı düşüncesi Aydınlanma'nın merkezine yerleşti. Bu düşünceye göre, doğa, içinde hiçbir uyumsuzluk bulunmayan bir kozmostu. Dolayısıyla, ne yapılması, nasıl yaşanması gerektiği, neyin insanları adil, akılcı ve mutlu yapacağı gibi soruların her birinin doğru cevabının, bunların hepsi olgularla ilgili olduğundan, diğerlerinin doğru cevaplarıyla uyumlu olması zorunluydu. Onu için, tamamen adil, erdemli ve doyuma ulaşmış bir toplumun yaratılması artık bir ham hayal değildi (Berlin 1979: 27-28). Ama bu ancak, "Ortaçağ karanlığı"nın arkasında yatan önyargılardan ve hurafelerden arınmış bir zihinle, akılcı ve bilimsel bir yöntemle başarılabildi. Bu aynı zamanda geleneklere körü körüne bağlılığın da terkedilmesini gerektiriyordu. Artık öteden beri var olan otoritelerin sorgulanması gerekiyordu; felsefi düşünmeyle sınılanmayan otoriteler kabul edilemezdi (Im Hof 2004: 140). "Tutumların, ayrıcalıkların ve sosyal dü-

zenlemelerin salt uzun süredir varolmak nedeniyle (...) meşruiyet kazanmaları kabul edilebilir bir şey değildi." (Hampson 1991: 163).

2. Aydınlanma Düşüncesinin Unsurları

Stephen Davies'e göre, Voltaire, Diderot, Smith ve Helvetius gibi Aydınlanma düşünürlerinin hepsinin paylaştığı siyasi, sosyal ve felsefi bir sistem tanımlamak imkansız olmakla beraber, bunların hepsi tutum ve yöntemleri bakımından birbirine benziyordu; zihniyetleri ve -ortak bir ifade tarzını ve vokabüleri yansıtan- söylemleri ortaktı. Kıta Aydınlanması düşünürleri arasında var olan bu temeldeki birliğin unsurlarını Davies'ten hareketle (1991: 72-74) şöyle belirtebiliriz:

a) Mekanik Evren ve Toplum Tasavvuru

Aydınlanma dünyayı ve insan toplumunu, Tanrı'nın müdahalesinden bağımsız olarak, kendi kendini düzenleyen bir makina veya cihaz olarak görür. Dolayısıyla, bu bakış açısından onun işleyiş yasalarını keşfetmesi halinde, insanoğlu bu düzene müdahale de edebilir. Beşeri-toplumsal dünyanın düzeni için durum özellikle böyledir.

b) Akla Güven

Aydınlanma düşünürleri doğru bilginin yegane kaynağının akıl olduğuna inanıyor, aklın gücüne sonsuz bir güven besliyorlardı. Akıl yoluyla elde edilemeyecek bir bilgi yoktu. Onu doğru kullanarak sadece fiziki evrenin değil, beşeri evrenin de hakikatine ulaşabilirdik. Bu inancın bir sonucu olarak, Kıt'a Aydınlanmacıları geleneği bir hurafe olarak görmüş, örf ve adetlere güvenen ve tarihsel emsallere atıfta bulunan her türlü inanca düşmanlık beslemişlerdir. Akla aşırı güvenin bir sonucu, vahyin hakikatin kaynağı olabileceğinin kabul edilmemesiydi; bu da Aydınlanmacıları örgütlü dine, onun inanç ve ritüellerine düşmanlığa ve dini inançlara eleştirel yaklaşıma yöneltiyordu. Esasen Kant'ın özerklik görüşü de, yukarıda belirttiğimiz gibi, insanın kendi aklının dışındaki otoritelerin müdahalesinden bağımsızlaşmasına en büyük ahlaki değeri veriyordu.

Akla güvenin başka bir sonucu, "evrensel doğrular"ın varlığı üstündeki ısrardır. Aydınlanmış" insan, akıl yeteneğini kullanarak sadece fiziki evrene ilişkin olarak değil, fakat beşeri ve toplumsal dünyayla ilgili olarak da evrensel hakikatlere ulaşabilir. Toplumun örgütlenmesine ilişkin, evrensel olarak "doğru" olan ahlaki ilkeler vardır. Kısaca, Aydınlanma evrenselci bir zihniyet ve paradigmadır. Bundan dolayı, evrensel bir "insan doğası"nın var olduğu düşüncesi gibi, "doğal haklar" doktrininin de Aydınlanma'yla mantıklı bir ilişkisi vardır.

c) İlerleme

Aydınlanmanın başka bir ana fikri "ilerleme"dir; buna göre kozmos, insanlık ve toplum sürekli olarak ilerler ve zaman zaman ters akıntılar olsa da nihai olarak iyiye doğru hareket ederler. Hal böyle olunca, geçmiş de tanımı icabı geriliği temsil eder. Bu ilerlemeci görüş 19. yüzyıldaki bellibaşlı (A.

Comte'un, K. Marx'ın) toplum felseferinde çeşitli şekillerde kendisini göstermiştir.

d) İnsanlık ve İyimserlik

Aydınlanma'nın karakteristik vasıflarından birisi de "insanlık" düşüncesine bağlı olmasıdır. Aydınlanma düşünürlerine göre, insan temelde "iyi"dir; vahşilik, kabalık ve kötülük insan doğasının kaçınılmaz özellikleri olmaktan ziyade yanlış inançların ve yanlış toplumsal örgütlenme tarzlarının sonucudur. Bu düşüncenin doğal sonuçlarından biri insan tabiatı hakkındaki iyimserliktir ki bu da Aydınlanma düşüncesinin başka bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır.

e) Metodolojik Bireycilik

Aydınlanmacılar toplumsal analizde metodolojik olarak bireycidirler. Özerk, kendi fiillerini kendisi belirleyen bireyin toplumun temel unsuru olduğu düşünülür. Bu bireycilikte evrensellik düşüncesi saklıdır, yani tarihin farklı dönemlerinde farklı insan grupları arasında bünyevi veya temel farklılıklar bulunmadığı varsayılmaktaydı.

3. İskoç Aydınlanması

Batı uygarlığının ve hatta daha genelde insanlığın serüvenini Kıt'a Aydınlanması'nın gözlüğünden görmek yaygın bir eğilimdir. Aydınlanma'nın zorunlu olarak geleneğe, dine ve diğer toplumsal kurumlara karşıtlık anlamına geldiğine ilişkin bizde de etkili olan düşüncenin arkasında bu etki yatmaktadır. Bununla beraber, Aydınlanma'yı akılcı kurgunun insan ve toplum meselelerinde hakim olmasıyla özdeşleştirmek yerine; onu toplumsal örgütlenmenin ve kurumların anlaşılmasında yeni bir bakış açısının hakim olması, topluma ilişkin olarak yeni bir analiz ve anlama paradigmasının belirginleşmesi olarak anlamamız halinde, "İskoç Aydınlanması" olarak bilinen entellektüel ve bilimsel yenilenmeyi de bunun içinde mütalaa edebilir ve onun değerini takdir edebiliriz. Başka bir anlatımla, geniş anlamda Aydınlanma "akılcılığın egemenliği" değil, fakat toplumsal düşüncenin yenilenmesi, yeni temeller üstünde şekillenmesi olarak yorumlanabilir.

"Hurafelerin egemenliğinden aklın egemenliği"ne geçilmesini merkeze alan Kıt'a Aydınlanması'ndan farklı olarak, A. Smith, D. Hume, T. Reid ve A. Ferguson gibi düşünürlerin temsil ettiği "İskoç Aydınlanması"nın ayırt edici katkısı "onun akıldan ziyade erdeme öncelik vermiş olması"ndadır. Esasen, aydınlanmanın bu türünün ana problemi, toplumu bir arada tutan toplumsal kurumların ve sosyal yapıların niteliklerinin anlaşılmasıdır. Onlara göre "insanları tabii olarak, insiyaki olarak ve alışkanlık itibariyle birbirine bağlayan" değerler şefkat, hayırhahlık ve sempati gibi toplumsal erdemlerdir (Himmelfarb'dan aktaran Berkowitz 2005). Bu arayışı, Adam Seligman'ın dikkat çektiği gibi (2002: 14 vd.), 17. yüzyılda ortaya çıkan sosyal düzen bunalımına ve düzene ilişkin mevcut paradigmalara çökmesine bir cevap olarak görmek gerekir.

Geleneksel olarak sosyal düzenin temelleri bu düzenin dışındaki bir varlığa -Tanrı'ya, Krala veya geleneksel normlara- atıfla anlaşılırken, 17. yüzyılın sonundan itibaren gitgide düzenin bu ilkelerinden şüphe duyulmaya başlandı. İnsanlar sosyal düzenin varlığını açıklamada gitgide daha fazla içe dönmeye, bizatihi toplumun işleyişine bakmaya başladılar. Bu çerçevede, mesela Adam Smith'in "yeni toplum felsefesi" ticaret toplumunun ahlak, ekonomi ve siyaset alanlarında hangi ilkelerle iyi işleyebileceğini araştırmakla ilgiliydi (Robertson 2001: 183, 189, 195). Bu akımın başka bir emsalcisi olan Ferguson'un ana kaygısı insanın ahlaki davranışını anlamaktı, bu toplumun bilimini yapabilmek için gerekliydi. Adam Ferguson'un bir kitabının adının *Sivil Toplumun Tarihi* (1767) olması bu bakımdan anlamlıdır. Bu eser toplumda dayanışma ve farklılaşma ile toplumun evrimi hakkındadır. Ferguson'a göre, sivil toplum ani bir ilerlemenin sonucu olmayıp, evrimci bir gelişmenin ürünüdür (MacRae 1969: 20-24). Şu halde, İskoç Aydınlanması'nın aslında "sivil toplum"un teorisini yapmaya giriştiği ve onun sosyal teoriye asıl katkısının da bu noktada kendisini gösterdiği söylenebilir.

İskoç Aydınlanması'nın ana fikirleri şöyle özetlenebilir (Davies 1991: 74): Sosyal yapı ve kurumlar herhangi bir objektif amaca yönelik olarak değil, fakat insan faaliyetinin kastedilmemiş sonuçları olarak ortaya çıkarlar. Mesela A. Smith bir tür "kendiliğinden düzen" olarak piyasanın işleyiş mantığını "görünmez el" metaforuyla açıklamıştı. Ona göre, "bizatihi iktisadi faaliyetin kökeni (...) sempati ve takdir gibi iktisadi olmayan ihtiyaçlarda yatıyordu." (Seligman 2002: 17) Smith'in "doğal özgürlük" düzeninde herkes, adaletin negatif yasalarını ihlal etmemek şartıyla, kendi çıkarını kendi tarzında izlemekte ve kendi çalışkanlık ve sermayesini başka herhangi bir kimseninle rekabete sokmakta tamamen özgürdür (Barry 1986: 30). Bunun gibi, D. Hume'a göre de İngiliz anayasasının 17. yüzyılda ortaya çıkması bilinçli olarak izlenmiş bir amacın veya zihinsel bir kurgunun ürünü olmayıp, aksine tesadüfi ve tasarlanmamış bir sürecin sonucuydu. Bu, Hume'un toplumsal kurumları "konvansiyonel" temelde açıklamasıyla tutarlıdır. Öte yandan, İskoç Aydınlanması düşünürleri "ilerleme"yi kategorik olarak reddetmemekle beraber, onun evrimci bir biçimde, tedricen gerçekleştiğini ve ne kaçınılmaz ne de zorunlu olduğunu düşünüyorlardı. Çünkü, tarihin bir amacı yoktu. Bundan dolayı onlar mevcut kurumları "ilerleme" gibi tarihi-olmayan objektif bir standart açısından eleştirmekte pek istekli olmamışlardır. Bütün bunlar, aslında, İskoç düşünürlerinin soyut aklın inşacı gücüne pek fazla güven duymamalarıyla ilgilidir.

Görülüyor ki, İskoç Aydınlanması'nın temel problemi akli beşeri meselelerde "hak ettiği" taca oturtmak değil, fakat sosyal düzene ve onun istikrarına hem gerçekçi hem de ahlaki bir temel bulmaktı. Bu gerçekçi temel kişilerin eylemlerinde öncelikle kendi çıkarlarını kollamalarıydı. Ancak, kişisel çıkarın harekete geçirdiği insanları bir arada tutan, toplumsal bağı pekiştiren bazı "çıkardan-arınmış" duygusal tutumlar veya eğilimler de var olmalıydı. İskoç Aydınlanmacıları bunun ahlaki duygu veya doğal sempati oldu-

ğunu düşündüler. “İnsanları insiyaki olarak birleştiren ve toplum içinde onları incelik ve dostluk duygularıyla harekete geçiren” ahlaki duygu (moral sentiment), onlara göre, insan zihninin aksiyomatik bir özelliğiydi. Mübadele ve etkileşimin kamusal alanı olarak sivil toplum aynı zamanda, bireyin başkalarıyla mübadele etmek yoluyla kendi bireyselliğini inşa ettiği ahlaki bir alandı. Böylece, İskoç Aydınlanması düşünürleri için sivil toplum öncelikle ahlaki duyguların ve doğal sevginin bir arada tuttuğu bir dayanışma alanıydı (Seligman 2002: 17-19).

C. Modernliği Tanımlamak

Modernlik esas olarak 17. yüzyıl “Bilimsel Devrimi” ile 18. yüzyıl “Aydınlanma” düşüncesinin etkileri altında Avrupa’da ortaya çıkan, dünyaya ve hayata -eskisinden kökten farklı- yeni bir bakışı ifade etmektedir. Mamafih, bu dünya görüşü değişikliğinin hazırlık safhasını, daha önce işaret ettiğimiz gibi, Rönesans ve Reformasyon’a kadar geri götürmek mümkündür. Böyle bakıldığında yaklaşık beş asırlık bir tarihi bulunan modernliğin Batılı bir gerçeklik olduğu görülmektedir. Böyle olmakla beraber, Batı modernliğinin özellikle politik ve iktisadi örgütlenme modeli bakımından dünyanın geri kalanında da hakim paradigma konumunda olduğu sölenebilir.

1. Jeanniere ve Taylor’da Modernlik Anlatımları

“Modernlik nedir?” sorusunu cevaplandırmak ilk bakışta sanıldığı kadar kolay değildir. Bu zorluk esas olarak şundan ileri gelmektedir: “Modernler” olarak bizler maddi, kültürel ve zihinsel olarak bu tarzın içine “gömülü” durumdayız; bizler bir bakıma modernliğin “ürünleri”yiz. Bundan dolayı, “modernlik”i, bizim için olağan olan kendi bireysel ve toplumsal varoluşlarımızdan zihinsel olarak ayırmamız ve onu objektif bir gerçeklik olarak idrak etmemiz zor olmaktadır. Onun içindir ki, bu meseleyi dert edinen düşünürler de çoğu zaman “modernlik”in ne olduğu sorusunu doğrudan cevaplamak yerine, onun hangi dönüşümlerin ürünü olduğunu veya onu hangi değişmelerin hazırladığını açıklamaya çalışmaktadırlar.

Mesela, Abel Jeanniere “Modernite Nedir?” başlıklı denemesinde, modernliğin oluşturucu unsurlarına da kimi atıflarda bulunmakla beraber (pozitivizm, rasyonalite, bilim ve tekniğin gelişmesine duyulan inanç ve standartlaştırılmış nesnelere üreten bir sanayi: Jeanniere 1994: 22), esas olarak moderniteye geçişi belirleyen bellibaşlı “devrimler”in neler olduğunu açıklamaktadır. Ona göre modernliğe geçişi sağlayan başlıca dört “devrim” vardır ki bunlar bilimsel, siyasal, kültürel ve endüstriyel dönüşümlerdir.

Bilimsel Devrim’i Newton başlatmış ve evrensel yer çekimi kanununu keşfederek iki dünya görüşü arasındaki kopuşu belirlemiştir. Bu kopuştan önce, insan Tanrı’nın düzenli ve ölçülü bir şekilde yarattığı sonlu ve hiyerarşik bir dünyada, doğal olanla Tanrısal olan arasında bir aracı olarak görülüyordu. İnsanın bilgisine sunulan bu dünya düzeni, her şeyden önce, Tanrı’nın insana seslendiği sembolik bir düzendi. “Dünya Kitabı” insana

çözmesi için verilmişti. Kısaca, Ortaçağ'da doğanın tümü başka bir gerçeklik düzenine bağlı bir gerçeklik alanı olarak kavranıyor ve yaşanıyordu. İşte Bilimsel Devrim'in yol açtığı kopuş, bu sembolik birliğin yerine bölünmüş bir dünyayı koymuştur. Böylece fiziksel evren mekanik olarak düzenlenmiş, determinizme boyun eğen ve insanın yasalarını keşfetmek zorunda olduğu bir evren olarak görülmeye başladı. Bilimin yanılmaz ilerleyişi insan ve dünyasının olgusal ve yetkin bir bilgisine ulaştıracaktı (Jeanniere 1994: 17-18) *Siyasal Devrim*'in ifade ettiği kopuş ise önce İngiltere ve Amerika'da daha sonra da Fransa'da ortaya çıktı. Buradaki kopuş, demokrasinin yalnızca herhangi bir yönetim biçimi olmayıp, devletin tek akılcı biçimi haline gelmesi demektir. Siyasal devrimde önemli olan iktidarın temeline ilişkin düşüncenin değişmesidir. Artık iktidarın kaynağı karizmatik değildi, Tanrı gibi başka bir yerden de gelmiyordu; iktidar halktan geliyordu. Modern devlet ancak demokratik olabilirdi. Yalnızca "ulus" haline gelen bir halkın onayıyla yönetim meşruluk kazanabilirdi. Ayrıca, iktidarın halktan kaynaklanması da yetmez, onun akla da uygun olması gerekir. Devletin üzerinde egemen halkla ilişkisinin artık demokratik rasyonalite içinde kurulması ve uygulanması gerekiyordu (Jeanniere 1994: 19).

Kültürel Devrim'e gelince, Jeanniere bunun esasını "düşüncenin laikleşmesi"nde bulmaktadır. Laikleşmenin özünde, her alandaki tüm ölçütlerin rasyonelleşmesi yatmaktadır. Laiklik kendisini en azından kurumlaşmış dinin eleştirisi olarak sunmuştur. Artık, gökten inmiş olduğuna inanılan metinlerin de başka eski metinler gibi, onlarla aynı yöntemle incelenmesi gerekiyordu. Onların da birer tarihi vardı; tarihsel bağlam değiştikçe içerikleri ve yorumları da evrimleşiyordu. Bu bakışın varacağı en radikal sonuç toplumsal yaşamın temellerinin yalnızca rasyonel temeller olabileceğini anlamaktı. Artık din toplumun temelinde yer alamazdı (Jeanniere 1994: 20).

Sanayi Devrimi insanla doğa arasında aracı konumda olan teknik yapının gittikçe daha büyük bir özerklik kazanmasını ifade etmektedir. Bir dönemde bu devrim aletten makinaya geçiş olarak nitelendirilebilir. Artık, emek süreci doğrudan üretici insana değil, makinaya bağlı hale gelmiştir (Jeanniere 1994: 20).

Jeanniere'nin açıklamasından modernliğin analitik bir tanımını çıkarmaya çalıştığımızda şöyle bir sonuca ulaşıyoruz: Modernlik zihniyet açısından bilimin hakikate ulaşmada yegane güvenilir kılavuz olduğuna olan inancı, siyasal açıdan akılcı ve demokratik yönetimi, kültürel açıdan laikleşmeyi ve iktisadi açıdan da teknolojinin özerkliğini ifade etmektedir.

Aynı sorun üzerinde düşünmüş olan Charles Taylor'ın modernliğe yaklaşımında ise belirgin bir şüphecilik gözlenmektedir. Ona göre modernlik bireycilik, araçsal aklın önceliği ve siyasal özgürlüğün yitirilmesi şeklinde özetlenebilecek olan başlıca üç özellikte tanımlanabilir (Taylor 1995: 10-17). Taylor "*bireycilik*"ten insanların kendi hayat tarzlarını belirlemelerini, inançlarını bilinçli olarak seçmelerini anlamaktadır. Ona göre, modern öz-

gürlük daha önceki ahlaki anlayışlardan kopmamız sayesinde kazanılmıştır. Eskiden insanlar beşeri dünyayı büyük bir düzenin parçası olarak görürlerdi. Evrende "Büyük Varoluş Zinciri"nde ifadesini bulan bu hiyerarşik düzen toplumun hiyerarşisine de yansırı. İnsanlar çoğunlukla kendilerine ait bir konum, rol ve sınıfın içine hapsedilmişti ve bunun dışına çıkmaları imkansızdı. Modern özgürlük bu düzenlerin itibarını yitirmesiyle oluştu. Taylor bunun genellikle modern uygarlığın en büyük kazanımı olarak görüldüğüne işaret etmekle beraber, kendisi buna şüpheyle bakmaktadır. Ona göre, insanların artık daha yüksek amaçları, uğrunda ölmeye değecek idealleri olmaması kaygı verici bir durumdur. Modern insan bireysel yaşamı üzerine odaklaşmak suretiyle geniş görüş açısını yitirmiştir. Nitekim, bireyciliğin benlik üzerinde odaklanmaya götüren bu "karanlık" yanı hayatlarımızı tatsız ve anlamsız hale getirir, bizi başkalarına veya topluma karşı daha kayıtsız yapar (Taylor: 10-12)

Taylor'a göre (1995: 12-13) modernliğin başka bir ayırt edici özelliği, araçsal aklın öncelik kazanmasıdır. *Araçsal akıl*, belirli bir amaca ulaşmak için araçların en ekonomik olarak nasıl kullanılacağını hesaplama anlamına gelmektedir. Burada, başarının ölçüsü maksimum verimlilik veya en iyi birim maliyetidir. Araçsal aklın öncelik kazanmasının bir sonucu dünyanın büyüünün çözülmesidir. "Toplumun kutsal yapısı bir kez ortadan kalktığında, sosyal düzenlemeler ya da eylem tarzları artık varlıkların düzeni ya da Tanrı buyruğu temeline oturmadığında, bunlar çıkar için kullanılmaya hazırdır; bireylerin mutluluğu ve iyiliğine yönelik (olarak) istenildiği gibi dönüştürülebilirler.... Benzer biçimde, çevremizdeki varlıklar varoluş zincirindeki konumlarının getirdiği önemi kaybettiklerinde, bizim tasarlarımız için hammadde ya da araç olarak görülmeye açıktırlar." Korkulan, başka ölçütlerle göre belirlenmesi gereken şeylerin, hayatımızı başlı başına yönlendirmesi beklenen bağımsız amaçların faydayı maksimize etme isteğinin gölgesinde kalmasıdır. Modern zamanlarda teknolojiyi hakim konuma götüren de bu anlayıştır.

Taylor bireyciliğin ve araçsal aklın siyasal hayat üzerinde de olumsuz sonuçları olduğundan bahisle, endüstriyel-teknolojik toplumun kurumlarının ve yapılarının seçeneklerimizi ciddi biçimde sınırladığını ileri sürmektedir. Ona göre, bu yapılar bireyler kadar toplumları da -ahlaka aykırı olarak- araçsal akla öncelik vermeye zorluyor. Araçsal akıl etrafında yapılanmış bir toplum hem bireylerin hem de bütün grubun özgürlüklerinde büyük daralmalara yol açmaktadır. Mesela, şehirlerin toplu taşımacılık yerine özel otomobilleri kayıracak şekilde tasarlanması otomobilsiz yaşamayı imkansızlaştırmaktadır (Taylor 1995: 15-16) (*)

* Taylor'ın düşündüğüünün aksine, otomobilin insanın özerkliğini artırdığını ileri süren felsefi bir argüman için bkz. Loren E. Lomasky "Autonomy and Automobility", *The Independent Review*, Vol. 2, Nu. 1 (Summer 1997).

Muhafazakar düşünür Eric Voegelin de Taylor'ın araçsal akılla ilgili kötümserliğini başka bir açıdan tamamlamaktadır. Ona göre, modernliğin bir özelliği olarak araçsal aklın egemenliği gerçekliği aydınlatmaktan ziyade onu karartmaktadır ki bu modernliğin bilinçli olarak kendisini hakikat arayışına kapatması anlamına gelmektedir (Sandoz 1999). Bununla beraber, her iki düşünürün de bu kötümser yaklaşımları, araçsal aklın modern varoluşun bütün yönlerini kuşattığını varsaydıkları ölçüde yanlıştır. Çünkü, araçsal akıl esas olarak ekonomi ve teknolojiyle ilgili olup, bu durumun modern bireyleri başka alanlarda veya hayatın bütününde anlam arayışından alıkoyması gibi bir zorunluluk yoktur.

Öte yandan, Taylor'a göre, bireyciliğin etkisiyle insanların "kendi içine kapalı" hale gelmeleri kişileri toplumun özyönetim faaliyetlerine katılmaktan alıkoymaktadır. Siyasi yönetim özel yaşamın doyurucu olması için gerekli araçları ürettiği ve yaygın olarak paylaştığı sürece, herkes evde oturup özel hayatının keyfini çıkarmayı tercih eder. Böylece Tocqueville'in "yumuşak despotluk" dediği şey ortaya çıkar. Kendine dönük bireyin atomculuğu kamusal ve sivil alanda katılımı azaltınca, yurttaş bürokratik devlet karşısında yalnız kalır ve kendisini güçsüz hisseder. Bu ise yurttaş motivasyonunu daha da azaltır ve böylece yumuşak despotluğun kısır döngüsü ortaya çıkar (Taylor 1995: 16)

Dikkat edilirse, Taylor'ın bireycilikle ilgili anlatımında bir belirsizlik vardır. Yukarıda bu kavramla Kantçı anlamda özerkliği ifade eder gibi görünürken, şimdi de modern insanın "kendi içine kapanması"ndan ("benlik üzerinde odaklaşma") siyasi özgürlük adına kaygı duyduğunu görüyoruz. Böylece bireysel özerklikle siyasi özgürlük arasında zımni bir karşıtlık kurulmaktadır. Oysa, her iki değer arasında böyle bir zorunlu çelişki yoktur. Bununla beraber, Taylor'ın iki değer arasında böyle bir karşıtlık görmesinin anlaşılabilir bir tarafı vardır. Bunu, 19. yüzyıl Fransız liberallerinden Benjamin Constant'ın "kadimlerin özgürlüğü" ile "modernlerin özgürlüğü" arasında yaptığı klasik ayrımdan (Constant 1997) hareketle anlayabiliriz. Buna göre, kadim Yunan ve Roma'da özgürlükten anlaşılan kamu hayatına veya siyasete katılma iken, modern insan özgürlüğü esas olarak siyasi baskıdan korunma olarak anlamaktadır. Bu ikinci tür özgürlük anlayışı bireysel-özel varoluşu kamusal varoluşun önüne koyan bir dünya görüşünden kaynaklanmaktadır. Onun için, kadim anlayışa yakın olan Charles Taylor'ın modern bireyciliği eleştirmesi ve onun siyasi özgürlüğün kaybına yol açmasına hayıflanması anlaşılabilir bir durumdur. Ama yine de modernliğin özgürlüğünde "siyasi" bir tarafın olmadığı iddiası olgusal olarak doğru görünmemektedir. Çünkü, öyle olsaydı, her şeyden önce demokrasinin modernliğin özelliklerinden biri olmaması gerekirdi.

Başka bir yazar, Marshall Berman ise modernlik durumunun üç aşamada şekillenmiş olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre; önce 16. ve 18. yüzyıllar arasında bireyleri geleneksel bağlarından koparılmış yeni bir hayat tarzı yaşamaya zorlayan modernliğin toplumsal formları gelişmiş; Fransız Dev-

rimi iktisadi ve siyasi olarak bu tarza katkıda bulunarak bireylerin yeni ve bağlayıcı kimlikler edinmesini sağlamış ve son aşamada da kapitalizm ve pazar ekonomisi yaygınlaşmıştır (zıkr. Çiğdem 1997: 68).

Muhafazakar düşünürlerin modernlik konusundaki görüşleri daha da karamsardır. Modernliğe yöneltilen tipik muhafazakar eleştiriyi E. Voegelin'in yazılarında bulabiliriz. Ona göre (Sandoz 1999), modernliğin başlıca karakteri nihilizm ve yıkıcılıktır. Modernliğin temsil ettiği manevi ve entellektüel çözümler bir yandan dinde aşkınlığın, öbür yandan da felsefenin tahribiyle gerçekleşmektedir. Modern toplum biliminde, teknoloji ve bolluk içindeki bir hayatta ilerleme sağlamış olmasına karşılık, felsefede ve maneviyatta çöküş içindedir. Modern toplumun temel özelliği varlığın ilahi zeminine kendisini kapatmış olmasıdır. Modern bunalımın önde gelen belirtilerinden biri dogmatik dinler ve ideolojiler arasındaki savaş ise, diğeri de var oluşun maneviyattan uzaklaşmasıdır. Oysa, iman ve akıl genellikle sanıldığı gibi birbirine karşıt olmayıp, varlığın hakikatini yansıtan eş değerdeki sembollerdir. Yer yüzünde bir tür cennet kurma peşinde olan dogmatik ideolojiler Aydınlanmanın "budanmış" aklının ürünüdürler.

2. Modernliğin Tanımlanmasına Doğru

Kanaatimce, gerek Jeanniere'nin gerekse Taylor'ın bu konudaki anlatımları "modernlik" in mahiyetinin ve bazı özelliklerinin anlaşılmasına katkı yapmakla beraber, bunların ikisi de, hayatı ve dünyayı belli bir kavrayış tarzı, bir zihin durumu ve sosyal-kültürel bir pratik olarak modernliğin – eksiksiz, isabetli ve dengeli anlamında- tam bir anlatımını vermekten uzaktır. Esasen bu konuda herhangi bir kapsayıcı tanım yapmanın zorluğu ortadadır. Onun için, biz de burada modernliğe ilişkin bir-iki genel noktaya işaret ettikten sonra, esas olarak siyasi açıdan modernliğin tanımını yapmaya çalışacağız.

Her şeyden önce, hayata ve dünyaya belli bir bakış, bir zihniyet paradigması, olarak modernliğin en temel ve karakteristik yanını şöyle belirtebiliriz sanıyorum: Fiziki evren gibi beşeri veya toplumsal dünya da insan için bir sınırlar alanı olmayıp, esas olarak "hakikati" kavranabilir bir gerçeklik alanıdır. Dünyanın ve hayatın ilkelerini veya yasalarını aklımızla kavrayabiliriz. Ayrıca bu yasaların bilgisi sayesinde evrenin sınımlarını çözebilir, hatta ona kısmi de olsa müdahalelerde bulunabiliriz. Beşeri gerçeklik söz konusu olduğunda ise daha da donanımlı durumdayızdır; toplumsal dünyanın işleyişine güvenle müdahale edebilir ve onu "iyi", "adil", ve "doğru" ilkelere göre yeniden düzenleyebiliriz. Hayek'in "kurucu akılcılık" dediği bu modern zihinsel tutum bize Aydınlanma'nın mirasıdır. Onun için, pozitivist dünya görüşünün ve hatta standart tutkusunun modernliğin birer özelliği olmalarına şaşmamak gerekir.

Mamafih, modern insanın bu temel paradigmaya bağlılığı onun beşeri varoluşa ilişkin dini veya mistik inançlara da sahip olmasını kategorik olarak engelleyen bir durum değildir. Başka bir ifadeyle, modern insan "akıl" ile

“vahiy”i her zaman birbirinin altermatifi olarak görmemektedir. Paradoksal görünen bu durum, büyük ölçüde, Aydınlanma’dan tevarüs ettiğimiz, din ile bilim arasında yapılan ayrımın genellikle dindarlar tarafından da açıkça veya zımnen kabul edilmesi sayesinde mümkün olmaktadır. Böylece, bilime güvenen ve teknolojiyi kullanmakta tereddüt etmeyen geniş dindar kitleler de şüphesiz “aynı bir dünya”nın insanları değil, “modernlik”in bir parçasıdır.

Modern toplum aynı zamanda bir “bolluk toplumu”dur. Bu, başka bir açıdan, kanaatkarlığın ve tutumluluğun birer erdem sayılması yerine, konforlu bir hayatı sağlayacak kültürel ve davranışsal tutumların hakimiyeti demektir. Bu da çalışmayı ve üretmeyi modern hayat tarzının odağına yerleştirmektedir. Ayrıca, bolluğun üretilmesinin doğal veya çevresel faktörlerle sınırlı tutulması da modern insanın hakim bir kaygısı değildir. Bunun arkasındaki temel düşüncelerden biri, yine Aydınlanma’dan tevarüs ettiğimiz tabiata hakim olma düşüncesidir. Bunda, insanoğlunun tabiat karşısındaki “başarı”sını önemsemesinin bir yansımasını da görebiliriz.

Kanaatimce, modernliğin en kolay fark edilebilir yanı onun politik alandaki yansımalarında bulunabilir. Modern paradigmayı politik idealler, ilkeler ve kurumlar açısından şu şekilde özetleyebiliriz:

(1) Toplumsal örgütlenmenin en “iyi” biçimi güçlü ve merkezi bir “siyasi birlik” etrafındaki örgütlenmedir. Toplumun kendisi sıkı kenetlenmiş bir birlik olduğu gibi, devlet de bu kenetlenmişliğin politik bir ifadesidir. Bu “Birlik”çi anlayış modern sosyal ve siyasi tasavvurun üzerine oturduğu ana fikirdir. Böylece, toplum sıkı bir birlik olarak görüldüğü ölçüde, farklı grupsal varoluşlar toplumun “politik birliği”ne tabi ve tali hale getirilir. Kısaca, en üstün kimlik toparlayıcı siyasi kimliktir; aile, dini cemaat, etnik topluluklar daha “aşağı” varoluş tarzları olarak görülürler. Güçlü bir siyasi birliğin var olmadığı veya “henüz” ortaya çıkmadığı durumlar arızı, hatta patolojik sayılır.

(2) Modern devlet, yönetimini “yönetilenlerin rızası”na dayandırmak ve bu “rıza”yı sürekli olarak yeniden üretmek ister. Modern insanın siyasi yönetimi bir “toplumsal sözleşme”nin ürünü olarak görme eğilimi de rıza üretimini kolaylaştıran bir etkidir. İnsanlar böylece devletin kendi iradelerinin ürünü olduğunu düşündükçe, devletin de onlara kendisinin “toplumun iyiliği” için var olduğunu kabul ettirmesi kolaylaşır.

(3) Yönetilenler veya halk esas olarak bir “ulus” olarak tanımlanır. Ulus benzerliklere dayanan, türdeş bir toplumsal formasyon olarak kavranmaktadır. Ulusa –ve dolayısıyla devlete- sadakat başka her türlü (dini, kabilevi, akdi veya gönüllü) sadakatten görülür. Ancak, hiç bir yerde politik bir kimlik olarak ulus kendiliğinden bir gerçeklik değildir; uluslar değişken derecelerde olmak üzere devletin ve entellektüellerin bilinçli birer kurgusudur.

(4) Her ulusun bir devleti vardır ve olmalıdır. Bundan dolayı, modernliğin tipik yönetim modeli “ulus-devlet”tir. Modern devlet de modern ulus gibi bilinçli bir kurgudur. Yani, modern devlet kendiliğinden gelişmiş bir siyasi

formasyon olmaktan çok, “yapay olarak oluşturulmuş bir yapıdır. Bilinçli olarak inşa edilmiş bir çerçevedir.” (Poggi 1991: 98)

(5) Ulus devletler esas olarak egemenlikle tanımlanırlar. “Egemenlik, modern siyasi sistemlerin dayandıkları başlıca örgütlenme ilkesidir.” (Loughlin 2000: 125) Uluslararası düzenin temelini, egemen politik birimler olarak ulus devletler oluştururlar. Egemenlik, devletlerin kendi tebaaları üzerinde hüküm yürütme yetkisine sahip olmak bakımından hiç bir rakip tanımamaları anlamına gelir. 1648 Vestfalya Barışı’ndan sonra, “bir devletin egemenliğinin sınırları, o devletin iddialarını gerçekleştirebilme, dediğini yapabilme yeteneğinin sınırları olarak görül”meye başlamıştır (Poggi 1991: 94) Başka bir ifadeyle, devletlerin uluslararası hukuk bakımından egemen sayılmalarının asıl önemi, bunun onlara kendi “iç işleri”ni serbestçe düzenleyebilme, kendi halkları üstünde dilediğince tasarrufta bulunabilme yetkisi vermesindedir. Devletin egemenliğinin nesnesi üzerinde hüküm yürütülen halkın kendisidir, devlet gerçekte kendi halkı üzerinde egemendir. Dolayısıyla, devletin egemenliği karşısında bireylerin haklarının “doğal”lığının hükmü yürümez.

(6) Bütün “hukuk devleti” olma iddialarına rağmen, modern devletlerin ana yönetim ilkesi hala “hikmet-i hükümet”tir. Devletin devlet olarak varlığı, nihai tahlilde, bireylerin “doğal haklar”ından da “toplumun refahı”ndan da önce gelir. Devletin çıkarları ulusun çıkarlarıyla özdeşleştirilmek suretiyle en üstün politik amaç haline getirilir. Böylece, toplumun devlet elitlerinin uygulamalarını sorgulaması ve iktidar aygıtını kontrol etmesi dizginlenmiş olur.

(7) İster üniter isterse federal yapıda olsun, modern devlet merkezîyetçi bir politik formasyondur. Ortaçağ’ın merkezi bir devlet etrafında toplanmamış olan, yapıları ve ifade ettikleri sadakat bağları bakımından son derece çeşitlilik gösteren “dağınık” birimlerden oluşan politik görüntüsü “kötü”dür, “iyi” olan “birlik”tir, merkezi bir egemenlik yapısı etrafında toplanmadır. Başka bir anlatımla, mesela Almanya’nın ve İtalya’nın “siyasi birliği”ni sağlaması gibi, Osmanlı Beyliği’nin “Anadolu’da birliği sağlaması”, bunların insani maliyeti ne olursa olsun “iyi” olmuştur, böyle olması “gerekli”dir.

Im Hof doğru söylüyor (2004: 224): “Modern yöntem ve hizmetlere önderlik etmek, katı (merkezîyetçi-M.E.) bir ulusal yönetim için kuşkusuz iyi bir şeydi. Seçkinler tabakasının yönettiği bir toplumda, halkın bu önderliği izlemeye hazır olup olmadığının pek önemi yoktu.”

(8) Ulus devlet bir çok bakımdan türdeşleştirici ve standardize edicidir. Modern merkezi devletler “karmaşık düzenlemelerden nadiren hazzederler; onların eğilimleri daima hukuki ve siyasi sistemleri düzene koymaya veya standardize etmeye çalışmak olmuştur” (Kukathas 2003: 257). Bu bağlamda, Faucoult’nun Aydınlanma düşüncesiyle ilgili teşhisini modernliğe uyarlayarak okumak anlamlı olabilir: “Fikir tarihçileri genellikle 18. yüzyıl filo-

zoflarına ve hukukçularına mükemmel bir toplum rüyasını atfederler; ama o askeri bir toplum rüyasıydı. Onun temel referansı tabiat hali değil fakat bir makinenin titiz bir şekilde yerleştirilmiş dişlileriydi; ilk sosyal sözleşme değil, fakat daimi zorlamalardı; temel haklar değil fakat durmaksızın ilerletilen talem-terbiye biçimleri; genel irade değil fakat otomatik itaat idi (Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, s. 169; aktaran Merquoir 1985: 90).

Modern türdeşleştirmeçiliğin temel aracı kamu eğitimi ve kitle iletişimi araçlarıdır. Kamu eğitiminin asıl amacı bireyleri hayatla başedebilecek şekilde bilgiyle donatmak ve onların yeteneklerini geliştirmek olmaktan çok, itaati kendileri için olağan hale getirmeyi mümkün kılacak değerleri onlara aşılmalıdır. Aydınlar bu politikanın uygulanmasında devletin doğal müttefiki, çoğu zaman yanışmasıdır. Rothbard'ın dikkat çektiği gibi (2004: 271-72), tufeyli bir aydınlar zümresi yaratmak ulus devletin kendisini meşrulaştırması için zorunludur.

(9) Modern devlet Weberyen anlamda "akılcı" biçimde örgütlenmiştir. Bunun bir anlamı yönetimim evrenselleştirilebilir kurallara bağlı olması ise, bir anlamı da devletin düzenleyici bir otorite olmasıdır. Modern devletlerde düzenleme eğilimi kamu alanını aşarak sivil toplumu da kuşatan bir perspektif içinde yürümektedir. Toplum hayatının akla gelebilecek hemen hemen her yanını katı kurallara bağlama ve böylece bireylerin özgür hareket alanını gitgide daraltma eğilimi modern devletin bir tutkusu durumundadır. Michel Foucault bunu "disiplinli bir toplum" tasavvurunun bir sonucu olarak görmektedir ki bunda büyük bir doğruluk payı vardır (M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, s. 169; aktaran Merquoir 1985: 92).

(10) Kamu hayatı ve siyasetin dini etkiden mümkün olduğunca arındırılması anlamında sekülerizm modern siyasetin karakteristik bir özelliğidir. Sekülerleşme sivil alana ve bu arada kültüre de önemli ölçüde sirayet etmiştir. Bu da modern toplumlarda hatırı sayılır derecede bir özgürlük kaybına yol açmaktadır.

(11) Modern devlet tipik olarak "kalkınmacı" bir "refah devleti"dir. Mülkiyet hakkına ve mübadele özgürlüğüne dayanan piyasa ekonomisine kabaca bağlılığına rağmen, modern devlet "kalkınma"yı esas olarak bir devlet işlevi olarak görür. Devlet eliyle refah yaratma ve dağıtmanın kurumsal ifadesi olan "refah devleti"nin modernliğin hakim modeli olması da bu anlayışla tutarlıdır. Bu anlamda modern devleti asıl karakterize eden üretici olmaktan çok dağıtıcı/bölüşürücü olmasıdır. Esasen modern anlayış siyaseti önemli ölçüde bir değer dağıtım mekanizması olarak görmektedir.

D. Sonuç: Modernlik ve Liberalizm

Konuyla ilgili literatürde, Aydınlanma ve modernlik ile liberalizm arasında zorunlu bir mantıki ilişkinin var olduğunun genel olarak kabul edildiği dikkati çekmektedir. Bu, özellikle postmodernist yazarların eserlerinde belirgin bir temadır. Liberalizmle Aydınlanma ve modernlik arasındaki ilişkiye dair bu varsayımın liberalizmin sadece eleştiricileri tarafından değil, fakat kimi liberaller tarafından da sorgulanmaksızın kabul edildiği görülmektedir. Meselenin böyle anlaşılması, büyük ölçüde, liberal fikirlerin oluşum ve siyasi olarak kurumlaşma aşamasının Aydınlanma'yı izleyen ve modernliğin belirginleşmeye başladığı zamana tesadüf etmiş olmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla ben bu örtüşmenin mantıki bir zorunluluk olmadığını düşünüyorum.

Tarihsel olarak modern devletin Batı Avrupa'daki kimi örneklerinin – başta İngiltere olmak üzere- önemli ölçüde bazı liberal ilke ve kurumlara dayandıkları doğrudur. Bu ilke ve kurumların başında “rıza” ve “sözleşme” fikirleriyle temsili yönetim anlayış ve uygulaması gelmektedir. Ayrıca, İngiltere ve Fransa'da 17. ve 18. yüzyıllarda kimi temel hakların ve yargı bağımsızlığı, kuvvetler ayrılığı gibi bazı hukuk devleti güvencelerinin ya sembolik olarak tanınmış ya da hukuki ve siyasi olarak kurumlaşmış oldukları biliniyor. Amerika Birleşik Devletleri ise baştan itibaren liberal temeller üstünde yükselmiştir. Yine önemli bir nokta, 17. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'da siyasal iktidara katılma arayışı içindeki burjuvazi sınıflarının kimi liberal düşünce ve idealleri kendilerine bayrak yapmış olmalarıdır. O kadar ki, bu tarihsel olgu sosyalist düşünürleri liberalizmi “burjuvazi(nin) ideolojisi” olarak tanımlamaya götürmüştür.

Ne var ki, “tarih” toplumsal dünyaya ilişkin olarak herhangi bir zorunluluk ilişkisinin kanıtı olamaz. Çünkü tarihin kendisinde hiç bir zorunluluk yoktur; tarih “duruma bağlı”dır (contingent). Dolayısıyla, bir şeyin tarihte öyle olmuş olması onun “öyle” olmasını zorunlu kılmaz. Böyle bakıldığında, liberalizmle modern devlet arasındaki ilişkinin zorunlu bir ilişki olmayıp, dönemin şartlarına bağlı olarak ve çeşitli başka etkenlerin sonucunda ortaya çıktığını söylemek durumundayız.

Bunu söylemek, liberal kurumlar ve ilkelerle Aydınlanma ve modernlik arasında hiç bir ilişki olmadığını söylemek anlamına gelmez. Nitekim, yukarıda modern siyasi paradigmanın özellikleri olarak sayılanların bir kısmının aynı zamanda liberal siyasi tasavvurun gerekleriyle önemli ölçüde uyuştukları bir gerçektir. Ancak burada özellikle belirginleştirilmesi gereken iki nokta var. Birincisi siyasi modernliğin sayılan özelliklerinin tamamını liberalizmin onayladığı doğru değildir. İkinci olarak, ilk bakışta “liberal” ilkeler oldukları izlenimi edinilen kimi modernlik unsurları liberal bir tasavvurla gerçekte uyuyor değildir. Terimlerde ve kurumsal gereklerde benzerlikler vardır, ama bunların açılımları için aynıysa söylenemez. Liberalizmin ahlaki ve siyasi

ufkunu özellikle de modernliğin kurumlarıyla örtüştürmek ve onunla sınırlamak mümkün değildir.

Öte yandan, modern zihniyet “insan hakları”nı tanır ama, bunu “hikmet-i hükümet”le bağdaşan bir çerçeve içinde yapmaya çalışır. Oysa, liberal tasavvur açısından insan hakları devletten ve devlet olmanın “icapları”ndan önce gelen “doğal haklar” niteliğindedirler. Keza modernliğin “düzenleme” tutkusu liberalizmin otoriteye karşı şüpheli tutumuyla ve insan ilişkilerinde “cebir” unsurunu mümkün olduğunca asgariye indirme amacıyla belirgin bir çelişki içindedir. Bunun gibi, modernliğin “birlik” (hem sosyal hem siyasal anlamıyla), egemenlik, merkezileştirme ve standartlaştırma gibi duyarlılıklar etrafında şekillenen toplumsal örgütlenme tasavvurunu liberalizmin ahlaken onaylaması mümkün değildir.

Aydınlanma’nın liberalizmle ilişkisi konusunda da bir-iki örnek vermek gerekirse, mesela “özerklik” her iki tasavvur için de önemli olmakla beraber, liberalizm özerkliğin gereklerini özgür bir toplum hedefiyle bağdaşır bir şekilde yorumlar. Oysa, Aydınlanma’nın özerklik vurgusunun mantıki sonucu totaliter bir toplumsal formasyonu onaylamaya kadar gidebilir. Ayrıca, din karşıtlığıyla sonuçlanabilen Aydınlanmacı bir akıl kutsaması, liberalizmin vicdan ve din özgürlüğünü temel bir insan hakkı olarak gören perspektifiyle bağdaşmaz. Daha da önemlisi, liberal bir tasavvur, Aydınlanma’nın pek hazzetmediği örgütlü dini de özgürlük ilkesinin kapsamı içinde görür.

Bana göre, bu ve benzeri noktaların idrakinde olmak, liberalizmin eleştiricilerinden önce asıl onun “dostları” için hayati önemdedir. Aydınlanma ve modernlik liberalizme görünüşte benziyor, liberalizmin bunlardan –özellikle de birincisinden- etkilendiği yanlar vardır, ama yine de liberalizmin ufkunu bunların kalıplarına sığdıramayız.

REFERANSLAR

- Norman P. Barry (1986), *On Classical Liberalism and Libertarianism* (London: Macmillan)
- Peter Berkowitz (2004-2005), “Enlightenment Rightly Understood”, *Policy Review*, n. 28 (December-January)
- Isaiah Berlin (1979), “Introduction” to *The Age of Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press)
- J. Bronowski (1985), “Bilimsel Metodun İki Kaynağı”, Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi) içinde, ss. 212-17.
- Benjamin Constant (1997), “The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns”, ed. David Boaz, *The Libertarian Reader* (New York: The Free Press).
- Frederick Copleston (1989), *Felsefe Tarihi*, C. 6: Çağdaş Felsefe/ Fransız Aydınlanmasından Kant’a, Bölüm 1: Aydınlanma, Çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea).
- Ahmet Çiğdem (1997), *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas* (İstanbul: İletişim)

- Stephen Davies (1991), "The Enlightenment", Nigel Ashford & Stephen Davies (eds.), *A Dictionary Conservative and Libertarian Thought* (London & New York: Routledge) içinde, ss.72-77.
- A. Einstein (1985), "Teorik Fizik'in Metodu Üzerine", C. Yıldırım, aynı eser içinde, ss. 241-43.
- Julien Freund (1991), *Beşeri Bilim Teorileri* Çev. B. Yediyıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları)
- Norman Hampson (1991), *Aydınlanma Çağı*, Çev. Jale Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları)
- Ulrich Im Hof (2004), *Avrupa'da Aydınlanma*, Çev. Ş. Sunar (İstanbul: Literatür Yayınları).
- Abel Jeanniere (1994), "Modernite Nedir?", Mehmet Küçük (der.), *Modernite versus Postmodernite* (Ankara: Vadi Yayınları) içinde, ss. 15-25.
- Immanuel Kant (1991): *Political Writings*, ed. Hans Reiss (Cambridge University Press)
- J. M. Kelly (1992), *A Short History of Western Legal Theory* (London: Clarendon Press)
- Chandran Kukathas (2003), *The Liberal Arcipelago: A Theory of Freedom and Diversity* (Oxford & New York: Oxford University Press).
- Martin Loughlin (2000), *Sword and Scales: An Examination of the Relationship Between Law and Politics* (Oxford & Portland/Oregon: Hart Publishing).
- Donald G. MacRae (1969), "Adam Ferguson", Timothy Raison (ed.), *The Founding Fathers of Social Science* (Penguin Books) içinde, 17-27.
- J. G. Merquior (1985), *Foucault* (London: Fontana Press).
- Gianfranco Poggi (1991), *Çağdaş Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, Çevl. Ş. Kut & B. Toprak (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları)
- John Robertson (2001), "Adam Smith: Aydınlanma ve Toplum Felsefesi", Çev. İ. Sezal, Brian Readhead (der.), *Siyasal Düşüncenin Temelleri* (İstanbul: Alfa) içinde, ss. 181-98.
- Murray Rothbard (2004), "Devletin Anatomisi", Çev. M. Erdoğan, *Liberal Düşünce*, n. 36 (Güz), ss. 267-83.
- Adam B. Seligman (2002), "Civil Society as Idea and Ideal", S. Chambers & W. Kymlicka (ed.), *Alternative Conceptions of Civil Society* (Princeton & Oxford: Princeton University Press) içinde, ss. 13-33.
- Charles Taylor (1995), *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev. Uğur Canbilen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları)
- Ellis Sandoz (1999), "Our Western Predicament", Philadelphia Society'nin 14 Nisan 1999'da Philadelphia/Pens.'da yapılan Yıllık Toplantısı'na sunulan tebliğ.