

MODERNLİĞİN TEMELLERİ VE İKİRCİKLİ SERÜVENİ

H. Emre Bağce

Modernlik ve Modernleşme Sürecinde Türkiye

Ankara: Babil Yay., 2004 içinde, ss. 3-59.

Giriş

Modernlik bileşik bir kavramdır. Olumlu veya olumsuz, modernlikle ilgili görüş belirten kişilerin ‘modernliği nasıl tanımlıyorsunuz?’ ya da ‘modernle ne kastediyorsunuz?’ sorularına vereceği yanıtlar hayli değişik olabilmektedir; modern-dışı veya modern karşıtı öğeler de dahil olmak üzere, farklı, hatta birbiri ile çelişen kavramlar demeti veya yığını çoğunlukla modernlik olarak sunulmaktadır. Bu durum kavramın tarihsel olarak giderek karmaşıklaştığını, anlamlı bir bütün olmaktan çıktığını ya da anlamını yitirecek ölçüde genişlediğini göstermektedir.

Modern teriminin kökeninde Latince *modo* ve *hodie* sözcükleri bulunmaktadır; ‘*modo*’ Latince ‘*son zamanlar*’, ‘*tam şimdi*’, ya da bugün de kullanıldığı biçimiyle ‘*moda*’; ‘*hodie*’ ise ‘*bugün*’ anlamına gelmektedir. Terim ilk defa 5. yüzyılda Latince ‘*modernus*’ biçiminde Hıristiyan dönemi, Romalı ve pagan geçmişten ayırmak için kullanılmıştır¹. Ancak modernin bugünkü anlamı ile ilk kullanıldığı anlamı arasında tam bir karşıtlık bulunmaktadır. Her ikisinde de modern ‘eski’den ‘yeni’ye geçişe veya ‘yeni olan’a işaret etmiştir ancak ilk kullanıldığında eski dünya karanlık, putperest olarak nitelenmiş ve yeni ile Hıristiyanlığın egemen olduğu dünya kastedilmiştir. Bugün kullandığımız anlamda modern ise ilk modernin yadsınması üzerine kurulmuştur; diğer bir ifadeyle, önceki moderndeki yeni, yani ortaçağ, ‘yeni’ modernliğin eski dünyası biçimine dönüşmüştür. Bu açıdan, modern teriminin temelinde, ortaçağda ‘yeni ancak geleneğe uymayan’ı karalamak için

¹ Modern kavramının kökeni ve farklı anlamları için bkz., Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma, 2002, s. 715.

kullanılan ‘*modernitas*’² teriminin de bulunduğu söylenebilir — aşağıda değineceğimiz üzere, geleneksel görüşler sınırlı da olsa modern bu anlamda kullanmayı sürdürmektedir.

Bugün kullanıldığı anlamda modern zamanların başlangıcı ortaçağ sonrasına veya 16. yüzyılın başlarına işaret eder. Bu çalışmada, modernlik kozmolojik, bilimsel, dinsel, felsefi, siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel açılardan büyük bir değişim dalgası, epistemolojik ve ontolojik bakımdan geçmişten ya da eski dünyadan kopuş ve yeni bir dünya inşa çabası olarak tanımlanacaktır; ancak herkesin değişim olgusuna dolayısıyla modernliğe yüklediği anlam bir değıl³. Modernlik konusunda ortaya çıkan tartışma ve anlaşmazlıklar önemli ölçüde bu farklı anlamadan, kavramın kapsamının ya çok sınırlı ya da çok geniş çizilmesinden kaynaklanmaktadır. Dahası, modernlik ülkeden ülkeye de farklı biçimlerde algılanmaktadır. İngilizce’de örneğin ‘*modern*’ ile ilgili kavramlar oldukça belirgindir; ‘*modernity*’, ‘*modernism*’, ‘*modernisation*’ ve bunlara ‘*post*’ yani ‘*sonrası*’ öneki eklenerek elde edilmiş olan ‘*post-modernity*’ veya ‘*postmodernism*’ kavramının sınırlarını yaklaşık olarak çizer; bu açıdan İngilizce literatürde bu terimlerin kullanımı üzerinde yaklaşık bir uzlaşa sağlanmıştır. ‘Kapitalist’, ‘pozitivist’, ‘düşünömsel’ veya ‘ikinci’ gibi, terimin önüne kimi zaman yalnızca bir sıfat getirilerek kavramın farklı boyutları vurgulanır. ‘*Modernity*’ veya Türkçe literatürde de kimi zaman kullanıldığı

² Bkz. Cevizci, *a.g.e.*, s. 715.

³ Modernleşme kuramlarının, Türkiye örneğini de içeren bir değerlendirmesi ve eleştirisi için bkz., Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, Üçüncü Baskı, İstanbul: İletişim, 1995. 1945 sonrasının modernleşme kuramları, pozitivist postülatları sorgulamaksızın benimseyip, değışimi bir ilerleme ve gelişme olarak görürken, Rousseau daha 18. yüzyılda ilerlemeci tarih anlayışını en ağır şekilde eleştirmiş ve söz konusu değışimin gelişme değıl, bozulma olduğunu hayli çarpıcı bir biçimde tartışmıştır. Bkz., Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev., Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul: Cem, 1998 ve *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri, İstanbul: Say, 2001.

biçimiyle modernite siyasal, toplumsal, ekonomik veya felsefi alana veya duruma işaret ederken, modernizm edebiyat ve sanat alanındaki değişim veya yönelimleri belirtmek için kullanılır⁴. Her ne kadar her iki kavram birbirinden bağımsız değilse de, farklı iki alana işaret ettikleri ve görece ayırt edildikleri için, bu çalışmanın temasının yukarıda verilen tanım doğrultusunda ‘*modernism*’ değil, ‘*modernity*’ olduğu kendiliğinden açığa çıkmaktadır. ‘*Modernisation*’ ise köken veya duruma değil, sürece işaret eder ve daha çok da batı dışı (geleneksel) toplumların kendilerini dönüştürme süreçlerine veya modern olmayan toplumların modern toplumlara öykünme ve onlara ulaşma çabalarına işaret eder. Kavram, Türkiye gibi dönüşüm sürecindeki toplumlarda oldukça esnek biçimde kullanılmakta ve açıklayıcılığını büyük ölçüde yitirmektedir. Türkiye’de hem batı dillerindeki özgün terimlerle hem de eski ve yeni Türkçe’deki karşılıklarıyla kullanıldığı için kavram kargaşası artmıştır; bu nedenle, kullanılan terimler üzerinde bir uzlaşma sağlanmış değildir. ‘*Modern*’, ‘*modernlik*’⁵, ‘*modernite*’, ‘*modernizm*’, ‘*postmodernizm*’, ‘*postmodernite*’, ‘*modernleşme*’, ‘*çağdaşlık*’, ‘*çağcılık*’, ‘*çağdaşlaşma*’, ‘*asrilik*’, ‘*asrileşme*’, ‘*muasırlaşma*’, ‘*batululuk*’ veya ‘*batululaşma*’ gibi değişik kullanım biçimleri bu karmaşıklığın bir işareti sayılabilir. Hatta bunlara ‘*batululaştırma*’, ‘*modernleştirme*’ gibi işteşlik veya etkileşimden çok tek yönlülük ve ‘zorlama’ içeren paternalist ve pozitivist yoğunluklu kavramlar eklendiğinde gerçeklik giderek

⁴ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev., Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat, 1999.

⁵ Türk Dil Kurumu tarafından yayınlanan *Türkçe Sözlük*’te ‘modern’ terimi, ‘çağa uygun, çağcıl, asri’ biçiminde tanımlanmış ve ‘modernleşme’ için ise açıklama yapılmamış, ancak ‘çağcılılaşma’ biçiminde bir karşılık gösterilmiştir. Sözlükte “modernite” terimi yer almamaktadır ve “modernlik” için ise yalnızca ‘çağcılık’ karşılığı önerilmiştir. “Çağcılık” başlığında ise ‘çağcıl olma durumu, modernlik’ karşılığına yer verilmiştir. Sözlükte ayrıca kavramın kökenine ve tarihine ilişkin herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bkz., Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Genişletilmiş 7. Baskı, Ankara, 1983.

bozulmakta, modernliğin anlamı daha da muğlak bir hal almaktadır. İngilizce’de kullanılan ‘*modernize*’ fiili toplumdan çok kurumlar ve teknikler için kullanılırken Türkiye gibi ülkelerde toplumun modernize edilmesi ya da modernleştirilmesi söz konusu olmaktadır. Bu açıdan modernleşme, daha doğrusu modernleştirme —kimileri tarafından olumlu, kimileri tarafından olumsuz— bir toplumsal mühendislik projesi olarak görülür.

Modernlik konusunda karşılaşılan diğer bir sorun, Türkiye örneğinde de görüleceği üzere, kavramın büyük ölçüde sübjektif bir niteliğe bürünmesidir. Bu çerçevede bir kişi için modern sıfatı kullanıldığında duruma göre ya aşağılanmış ya da onurlandırılmış hisseder⁶. Bundan daha önemli bir sorun, modernliğin kişi veya gruplarla özdeşleştirilmesi ve kişilerin modernliği keyfi bir şekilde tanımlamasıdır. Kendisini modern olarak niteleyen kişinin ‘modern’ kavramını kendisinin bir parçası olarak sahiplenmesi yalnızca ‘modern olmayan’ı değil, başka ‘modernleri’ de yok sayma eğilimine girmesine yol açar; yani ‘ben modernim’ biçimindeki bir algılayış ‘modern benim’ biçimine dönüşür. Böylece kişi kendini modernliğe göre tanımlamak yerine modernlik o kişinin durumu veya değerlerine göre tanımlanır ve çarpıtılır. Modernliğin bu şekilde oynak bir zemine oturtulması her şeyden önce belirli bir modernlik biçiminin tek modernlik gibi algılanmasına yol açmaktadır; bu yaklaşım, modern olduğunu ‘söylemek’, ‘sanmak’ veya modern ‘görünmek’ ile modern ‘olmak’ arasındaki farkın ihmal edilmesi, kendisini ‘modern’ olarak niteleyen kişinin böylece ‘modern-dışı’ hatta ‘modern karşıtı’

⁶ Alafraña (Frenklere ait) teriminin modernî, alaturka (Türlklere ait) teriminin ise gelenekselî nitelemek için kullanılışı ve her ikisi arasındaki, Türk yazınında da örneklerine sıkça rastlanan, gerilimli ilişki bu durumu açıklar niteliktedir.

tutum veya tavırlarının gizlenmesi riskini taşır⁷. Bu haliyle, Türkiye’de toplumsal yaşamın gerçekliği genellikle Weber’in ideal tipleri⁸ ile kavranır; yani, modernin modern olmayanla birlikte bulunabileceği göz ardı edilir. Bu çerçevede, modernliğin kendisi siyasal ve toplumsal çatışmanın kaynağında yer alır. Bir de buna modernin her türlü değer ve kaynağın paylaşımında kişilere veya gruplara avantaj sağlama işlevi eklendiğinde sorun içinden çıkılmaz bir hal alır. Modernlik Mannheim’in *ideoloji* ve *ütopya* kavramlarının her ikisine göre de kullanılır⁹; ideolojik bakış modernliğin olumlu, olumsuz bütün yönleriyle kavranmasını engelleyici bir işlev görür. Modernlik, toplumun belirli bir kesimi tarafından bir *cennet* ya da *ideal* olarak diğer kesimi tarafından da bir *cehennem* veya *kabus* olarak görülmektedir. Yani, her iki taraf da modernliği yanlı ya da önyargılı şekilde algılamaktadır. Yine de modernliğin olumlu ya da olumsuz yönlerinin olabileceği ve bunların bir arada bulunabileceği Türkiye’de 1990’larla birlikte dikkate alınmaya başlamıştır¹⁰.

⁷ Platon’un *episteme* (gerçek bilgi) ve *doksa* (sanı) ile ilgili tartışmaları bu konuda kısmen açıklayıcıdır. Platon bir şeyi bildiğini sanmakla bir şeyi gerçekten bilmeyi birbirinden ayırmaktadır. Bkz., Platon, *Devlet*, çev., Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Üçüncü Basım, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay, 2001, birinci kitap. “Görünmek” ve “olmak” arasındaki farkın eleştirel bir yorumu için ayrıca bkz., Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 137.

⁸ Ideal tipler için bkz., Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, der., Guenther Roth, Claus Wittich, Berkeley: University of California Press, 1978, ss. 19-22.

⁹ Bkz., Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1936. Mannheim’in araşsal rasyonellik ve bilimle ilgili görüşlerinin bir eleştirisi için bkz., David Kettler, Volker Meja, Nico Stehr, “Rationalizing the Irrational: Karl Mannheim and the Besetting Sin of German Intellectuals”, *American Journal of Sociology*, cilt 95, no 6, 1990, ss. 1441-1473.

¹⁰ Mehmet Küçük’ün ve Ahmet Çiğdem’in telif, derleme ve çeviri çalışmaları bu konulara önemli katkı sağlamıştır. Örneğin bkz., Mehmet Küçük, (der.), *Modernite*

Bu çalışmada, siyasal, bilimsel, toplumsal ve felsefi temellerine göndermede bulunularak vaat ettikleri, gerçekleştirdikleri ve paradoksları ile modernliğin serüveni irdelenecektir. Çatışmaların kaynağında modernliğin kendi içinde uyumsuz iki boyuta sahip oluşu yer alır; modernliğin vaat ettiklerini tamamen gerçekleştirememesi de kendi içindeki bu çelişkilerden kaynaklanır. Rönesans, Reform ve bilimsel keşifleri takip ederek kendisini Aydınlanma döneminde açığa vuran insanın özgürleşimi teması modernliğin bir boyutunu oluşturur ve bu açıdan modernlik insanlığa büyük vaatlerde bulunur. Ancak bu vaatlerin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi büyük ölçüde modernliğin diğer boyutu yani kapitalist üretim ve tüketim tarafından belirlenir¹¹. Çalışmada, modernliğin her iki boyutunun tarihsel olarak 18. yüzyılda tomurcuk açtığı; bunların farklı seyirler izledikleri, kapitalist rasyonelliğin gelişmesinin diğerini de etkilediği ve 18. yüzyıl sonrasında esas olarak bu rasyonelliğin egemen olduğu vurgulanacak; ve zaman zaman ikinci boyutun ya da modernliğin, ‘düşünümsel’ (*reflexive*) veya ‘ikinci’ modernlik¹² gibi farklı adlar altında kendini gerçekleştirmeye çalıştığı tartışılacaktır.

Modernliğin bileşik, karmaşık bir kavram olduğunu söylememiz, onu anlamamızı sağlayacak yöntemle ilgili bazı ipuçları içerir: Bütünü parçalarına ayırmak ve her bir bileşeni ayrı

versus Postmodernite, Ankara: Vadi, 1993; Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas Üzerine Bir Çalışma*, Ankara: Vadi, 1992.

¹¹ Wallerstein, “modernleşmekte olan bir dünyada değil, kapitalist bir dünyada yaşıyoruz” diyerek modernliğin kapitalist boyutunu yüksek sesle dillendirir ve modernliğin farklı bir türünün olabileceğine işaret eder. Bkz., Immanuel Wallerstein, “Toprağı Bol Olası Modernleşme”, Mustafa Özel, der., *Tarih Risaleleri*, İstanbul: İz, 1995, s. 245.

¹² Düşünümsel (reflexive) modernlik için bkz., Anthony Giddens, Christopher Pierson, *Modernliği Anlamlandırma: Anthony Giddens’la Söyleşiler*, İstanbul: Alfa, 2001, ss. 106-108. Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev., Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı, ikinci baskı, 1998; ikinci modernlik terimi için bkz., Ahmet İnsel, “İlerleme ve İkinci Modernlik”, *Radikal*, 29.Eylül 1996.

ayrı değerlendirmek¹³. Toplumsal bilimlerin başlıca temalarından biri olan geleneksel-modern toplum ayrımı modernliğin anlaşılması için gerekli ancak yeterli değildir. Modernliğin temellerini açığa çıkarmak için Augustinusçu, Kartezyen, Makyavelist ve Hobbesçu rasyonellik gibi farklı rasyonellik türleri arasındaki süreklilik ve kopuşlara bakılmalıdır. Bu çerçevede, Augustinusçu rasyonellikle diğer üç rasyonellik arasındaki kopuşa işaret etmesi bakımından ütopyalar çağı ve zamanın- doğanın denetim altına alınmasını sağlayarak kapitalist ve pozitivist dünyanın kurulmasına katkı sağlaması bakımından mekanik saatın kullanım ve yaygınlaşması dikkat çekicidir.

Kısaca, bu yazıda modernliğin her iki boyutuna zemin hazırlayan tarihsel arka plan ve farklı rasyonellik biçimleri tartışılacak ve böylece, modernliği esas olarak sanayileşme ve kapitalizmle ilişkilendiren egemen yaklaşım aşılmaya çalışılacaktır. Bu şekilde kapitalizmi doğuran etkenler kapitalizmin sonuçlarıyla birlikte değerlendirilecek ve modernliğin sapmaları araçsal teknik rasyonellik bağlamında tartışıldıktan sonra kapitalist veya pozitivist modernliğin alternatifi üzerinde durulacaktır. Aslında yukarıda değinilen konular son beş yüz yıllık değişimi anlama çabasından başka bir şey değildir. Bu açıdan sürenin uzun, değişimin hızlı olduğu bir dönemi bütün yönleriyle sınırlı bir yazıda yorumlamanın gücü ortada. Bu nedenle, çalışma modernliğin nasıl bir bağlam içinde değerlendirilebileceğiyle ilgili —kimi zaman önemli noktaları göz ardı eden, kimi zaman da aşırı genellemelere giden— bir girişim ya da deneme niteliği taşımaktadır. Bütün bunlara rağmen ana hatlarıyla her iki modernlik

¹³ Bu, analitik yöntemdir. Leibniz, Descartes ve Spinoza gibi düşünürler tarafından yoğun olarak vurgulanan bu yaklaşım için bkz., Rene Descartes, *Usu Doğru Yönetmek ve Gerçeği Bilimlerde Aramak için Yöntem Üzerine Söylem*, G. W. Leibniz, *Monadoloji*, Benedicte Spinoza, *İnsan Anlığının iyileştirilmesi Üzerine ve Onu Şeylerin Gerçek Bilgisine En İyi Götüren Yol Üzerine İnceleme*, çev., Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1997, (Her üç yapıt bir arada basılmıştır).

türünün seyrini ve kopuşlarını gösterebilir ve modernliğin temellerine kısmen de olsa işaret edebilirse amacına ulaşmış sayılır.

1. Buzdağının Görünen Kısmı: Geleneksel-Modern Toplum Ayrımı

Toplum üzerine yazılmış incelemeler ana hatlarıyla gözden geçirildiğinde en çok vurgulanan temanın modernlik veya modernleşme olgusu olduğu, geleneksel ve modern toplum ayrımı üzerine özellikle yoğunlaşıldığı dikkati çeker. Ferdinand Tönnies'in topluluk ile toplum arasında yaptığı ayrım ve Durkheim'in incelemeleri geleneksel ve modern toplumun temel özelliklerini ve kendilerinden sonra ortaya çıkan literatürü özetler niteliktedir¹⁴.

1855-1936 yılları arasında yaşamış olan Alman sosyolog Tönnies'e göre, topluluk ortak irade üzerine kurulmuştur ve üyelerinin topluma karşı ileri sürebilecekleri bir kişilikleri söz konusu değildir; diğer bir ifadeyle, bireysellik gelişmemiştir. Buna bağlı olarak topluluğun çıkarları kişinin çıkarlarının üzerindedir. Toplumda ise topluluğun aksine, bireysel irade gelişmiştir, toplumun üyeleri kendilerini birey olarak toplumdan ayırt etmektedirler. Böylece bireysel çıkarlar topluluk çıkarlarının önüne geçmiştir. Tönnies'e göre, toplulukta töre ve adetler, güçlü dinsel inançlarla birlikte topluluk üyelerini sıkı şekilde denetler, üyeler arasında doğal bir dayanışma bulunur ve kolektifliğe bağlı olarak aile hukuku ve kolektif mülkiyet söz konusudur. Buna

¹⁴ Geleneksel modern ayrımı konusunda başvurulabilecek temel kaynaklardan bazıları şunlardır: Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, haz., Mete Tunçay, Aydın Uğur, Ankara: Ayraç, İkinci Basım, 2002; Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev., Korkmaz Alemdar, İstanbul: Bilgi, Dördüncü Basım, 2000; İhsan Sezal (der.), *Sosyoloji Yazıları*, Bursa, Ekin, Üçüncü Basım, 1995; Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev., Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat, 1998; Barlas Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Ankara: Murat&Adım, 1996; Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Ankara: Ayraç, 2000.

karşılık, toplumda ticaret gelişir; bireyler üzerinde adet ve din değil, kamuoyu etkili olur; kişiler kendi zevklerine göre modayı takip ederler, kişisel mülkiyet kurumsallaşır ve doğal dayanışmanın yerini yapay, sözleşmeli dayanışma alır¹⁵. Tönnies'in temel argümanı, tarihsel olarak topluluğun önce, toplumun sonra geldiğidir. Tönnies'in bir yandan modernleşme kuramlarına zemin hazırlayan bir yandan da kapitalizmin yayılcı doğasına işaret eden savı, toplumun, topluluk aleyhine geliştiği ve bunun geri döndürülemez bir süreç olduğudur.

Geleneksel toplumda aile kurumu büyük ölçektir. Topluluğun yaşamını sürdürmesi, geleneksel kurallara sıkı şekilde uyulmasına bağlı olduğu için, toplulukta gelecekte çok, geçmiş ve bugün arasında ilişkiler kurulur; çoğunlukla geçmiş yüceltilerek her an bugünle ilişkilendirilir ve geçmişe, geleneklere, atalara, ölümlere vs. saygı temaları sıklıkla işlenir; bu anlamda din kurumu ve dinsel düşünüş toplumsal yaşamın bütün alanlarını kapsayan bir *totalite* olarak merkezi bir rol oynar. Geleneksel toplum bir anlamda dinsel alanın olabildiğince geniş olduğu bir toplumdur ve bu toplumda laiklikten veya laikleşmeden söz edilemez.

Geleneksel toplumun diğer bir özelliği, üretim tarzının topluluk üyelerinin ihtiyaçlarını ya da kişilerin kendi tüketimlerini karşılamak üzere örgütlenmesidir¹⁶. Bu çerçevede, geleneksel toplumda, iş bölümü oldukça sınırlıdır ve toplumsal farklılıklar ve çatışmalar bugün ile karşılaştırılmayacak ölçüde düşük düzeylerde seyrederek. Geleneksel üretim tarzına bağlı olarak üretim

¹⁵ Bkz. Bottomore, Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, s. 205.

¹⁶ Karl Polanyi ekonomik ilişkilerin diğer toplumsal ilişki türlerinden yalnızca biri olduğu, ancak modern dönemde ekonomik ilişkilerin diğer bütün toplumsal ilişkileri belirlediği şeklindeki tezi ile modernliğin kapitalist boyutuna yoğun vurgu yapar. Bkz., Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri*, çev., Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim, 2000.

araçları ve üretim ilişkileri bugünkü ile karşılaştırılmayacak ölçüde basittir; bu toplumda herhangi bir üretim aracını kullanan kişi kullandığı aracın birkaç kuşak önce kullanıldığını bildiği gibi, kendisinden birkaç kuşak sonra da kullanılabileceğini oldukça rahat bir şekilde düşünebilmektedir. Bu açıdan *moda* ve *demode* kavramları geleneksel toplumda yeri olmayan kavramlardır. Toplumsal işbölümünün sınırlı oluşu toplumsal tabakalaşmanın da sınırlı olduğu anlamına gelir; ancak topluluk içinde, cinsiyet ve yaş gibi farklılıklar aşırı biçimde vurgulanır; kadın ve çocuklar toplumun alt statü gruplarını oluştururken, yaşlı ve erkekler toplumun üst konumlarında yer alırlar.

Diğer taraftan modern dendiğinde ise gelenekseli tanımlayan ifadelerin tersini düşünmek mümkündür. En başta, hanenin ihtiyacını karşılamaya yönelik üretim, kâr için üretime dönüşmüştür; sanayileşmeye bağlı olarak üretim araçları gelişmiş, işbölümü artmıştır, dolayısıyla üretim ilişkileri ciddi ölçüde değişmiştir. Kolektif aidiyet yerini bireyselliğe bırakmıştır; dinin ve geleneklerin toplumsal yaşamı düzenlemedeki belirleyiciliği azalmış ya da tamamen ortadan kalkmıştır. Geleneklerin, adet ve törelerin yerini pozitif hukuk ve kurallar almıştır; önceki toplumsal tabakalaşma sistemleri parçalanmış, yok olmuş ya da yeni biçimlere dönüşmüştür. Kuşaklar arasındaki çatışmalar artmış, büyük ölçekli geleneksel aile çekirdek aileye evrilmiş ve nüfus kentlerde yoğunlaşmıştır. Bu arada toplumsal farklılıklara bağlı olarak toplumsal çatışmalar da artmış ve bu çatışmaları çözümlmek için siyasal, toplumsal ekonomik ve hukuksal kurumlara daha fazla ihtiyaç duyulmuştur. Kan ve akrabalık bağları zayıflamış ve toplumsal ilişkiler giderek formelleşmiştir.

Geleneksel ve modern arasındaki en belirgin ayrımlardan biri toplumsal hareketliliğin yoğunluğunda ortaya çıkar. Geleneksel toplum oldukça durağan bir yapıya sahipken, modern toplum bunun aksine oldukça hareketlidir. Geleneksel toplumun

yaşam alanı fiziksel olarak kıyın veya doğanın bir parçası iken, modern toplum kentlere yoğunlaşmıştır. Kent aynı zamanda doğadan kopuşu, doğala göre yapay bir yaşam biçimini simgeler. Modern toplumda kır bile kente eklenmiş, kentin bir parçası olmuş, doğallığını yitirmiştir. Kentlerdeki ‘köy’ sonekli —örneğin İstanbul’da Kadıköy, Bakırköy, Erenköy, Çengelköy, Mecidiyeköy gibi— büyük ölçekli yerleşim birimleri kıyın kentleştiğini göstermesi açısından ilginç örneklerdir. Sonuçta kapitalist üretim tarzına bağlı olarak modern toplumda kır alanları da metalaşmıştır. Rousseau’nun “[u]nutmayın ki, kentlerin surları köy evlerinin yıkıntılarıyla yapılır. Başkentte yükselen her sarayı gördükçe, bütün bir ülkenin yıkıntıya çevrildiğini görüyormuşum gibi gelir bana”¹⁷ sözleri kır ve kent arasındaki karşıt ilişkiyi oldukça çarpıcı biçimde özetlemektedir.

Siyasal açıdan bakıldığında, geleneksel toplumdaki hiyerarşik ilişkiler yerini modern toplumda resmi ilişkilere bırakır. Devlet ve bürokrasi, yapısal-işlevsel yaklaşımla, karmaşık toplumsal ilişkileri çözümlenmek amacıyla büyür ve dönüşür. Bu nedenle modern toplumda temsil kurumları gelişir ve çıkar farklılıklarına bağlı olarak kamusal alan ortaya çıkar. Temsili demokrasinin doğuşu, devletin kişilere bağımlı olmaktan çıkışı, makamların liyakat esasına göre belirlenmesi ve kişilerin yaşamları ile sınırlanması modern toplumdaki belirgin atılımlardır. Ancak makamlar kişilerden bağımsızlaştırılırken mülkiyette bu sınırlamanın getirilmeyişi dikkat çekicidir. Mülkiyetin miras yoluyla aktarımı hukuksal-yasal düzenlemelerle garanti altına alınmaktadır. Bu durum modernliğin çatışan iki boyuta sahip oluşunun tipik bir örneğini oluşturur; çoğu kişi için makam veya görevlerin miras olarak devredilmesi mantıkdışı gelirken mülkiyetin miras olarak bırakılmasında hiçbir mantıkdışı yön bulunmaz.

¹⁷ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev., Vedat Günyol, İstanbul: Adam, dördüncü basım, 1974, s. 106.

Geleneksel-modern toplum ayrımında değişim olgusu belirleyici rol oynar. Değişimin sınırlı düzeyde gerçekleşmesi geleneksel toplumun ayırt edici özelliğidir. Bu açıdan, Giddens sosyolojinin konusunun toplum değil, değişen veya modern toplum olduğunu söylerken önemli bir noktaya işaret eder¹⁸. Böyle bakıldığında, modernliğin en belirgin niteliğinin de değişim olduğu açığa çıkmaktadır. Değişimin başlıca kaynaklarından biri sanayi devrimidir; üretim tarzı değiştğinde, üretim araçları da değişmiş; her ikisindeki değişim üretim ilişkilerinin, dahası tüketim kalıplarının da değişmesi anlamına gelmiştir. Sanayi devriminin günümüze dek incelenmesi ve sonuçlarının değerlendirilmesi sosyal bilimlerin ve modernlik üzerine yapılan çalışmaların önemli bir boyutunu oluşturur. ‘Neden değişim?’ sorusu kısmen sanayi devrimi sonrası gelişmelere bakılarak yanıtlanırsa da sorunun bu şekliyle ele alınması modernliği anlamak için yeterli değildir. Bu nedenle ‘sanayi devrimine yol açan nedir’ sorusu temel nedenleri araştırmaya yönelttiği için merkezi önemi haizdir ve Kuhn’un bilimsel devrimlerle ilgili olarak geliştirdiği paradigma ve kriz kuramı¹⁹ aynı zamanda modernliği anlamak için de açıklayıcı gözükmektedir. Geleneksel ve modern arasındaki fark aynı zamanda iki karşıt yaşam biçimine işaret eder; her ikisinin evren anlayışları, rasyonellikleri, düşünce sistemleri, kısacası dünyaları farklıdır²⁰; daha açık bir ifadeyle, Marx’ın, Hegel’in diyalektiğini ters yüz etmesi²¹ gibi modernlik de gelenekselin

¹⁸ Giddens, *Sosyoloji*, s. xii.

¹⁹ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev., Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan, Beşinci baskı, 2000.

²⁰ Farklı rasyonelliklerin ve kültürlerin karşılaştırılabilirliği konusunda yetkin bir inceleme için bkz., Charles Taylor, “Rationality” kendisinin *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, yeni basım, 1995 içinde.

²¹ Marx-Engels, *Seçme Yapıtlar*, cilt 2, Ankara: Sol Yay., 1977, s. 118.

tepe taklak edilmiş biçimidir. Bu doğrultuda, özellikle iki dünya arasındaki kopuşun neden ve sonuçlarının farklı rasyonellikler ya da paradigmlar bağlamında irdelenmesi modernlik sorunsalının çözümlenmesi anlamına gelir.

2. Modernliğin Başlıca Uğrak Noktaları: Çatışan Rasyonellikler

Rasyonellik kavramı Latince *ratio* (akıl, us) sözcüğünden türemiştir. Günümüzde rasyonellik dendiğinde daha çok onun bir alt türü olan, belirli bir amacı gerçekleştirmeye yönelik, kendisini etkinlik-verimlilik söyleminde açığa vuran düşünce, tutum ve davranışlar olarak tanımlayabileceğimiz araçsal rasyonellik anlaşılmaktadır²². Ancak, bu çalışmada rasyonellik daha geniş bir anlamda, kendine özgü önergeler yoluyla dünyayı belirli bir biçimde anlamlandıran ve bu doğrultuda kişilerin nasıl düşüneceğini, belirli durumlarda nasıl tutum takınacağını ve davranacağını belirleyen akıl yürütme biçimi veya sistemi olarak tanımlanacaktır. Alasdair McIntyre²³

²² Genel olarak rasyonellik, özel olarak da araçsal rasyonellikle ilgili farklı tanımlama ve tartışmalar için bkz. Joseph Beatty, "The Rationality of the "Original Position": A Defense", *Ethics*, cilt 93, 1983, ss. 484-495; Daniel Chirot, "The Rise of the West", *American Sociological Review*, cilt 50, 1985, ss. 181-195; Julian J Edney, "Rationality and Social Justice", *Human Relations*, cilt 37, 1984, ss. 163-180; Bernard Gert, "Rationality, Human Nature, and Lists", *Ethics*, cilt 100, 1990, ss. 279-300; Edward Gross, "The Rationality of Symbolic Actors", *The British Journal of Sociology*, cilt 38, 1987, ss. 139-157; John C. Harsanyi, "Does Reason Tell Us What Moral Code to Follow, and Indeed, to Follow Any Moral Code at All?", *Ethics*, cilt 96, 1985, ss. 42-55; Shelly Kagan, "The Present-aim Theory of Rationality", *Ethics*, cilt 96, 1986, ss. 746-759; Thomas F. Mayer, "Six Comments on Rationality", *Science and Society*, cilt 57, 1993/1994, ss. 446-453; Vivian Walsh, "Rationality as Self-interest versus Rationality as Present Aims", *The American Economic Review*, cilt 84, 1994, ss. 401-405; John Cottingham, *Akılcılık*, çev., Bülent Gözkan, İstanbul: Sarmal Yay., 1995; Jon Elster, "Rationality, Morality, and Collective Action", *Ethics*, cilt 96, no 1, 1985, ss. 136-155; David Gauthier, "The Unity of Reason: A Subversive Reinterpretation of Kant", *Ethics*, cilt 96, 1985, ss. 74-88.

²³ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.

rasyonelliği bu anlamda kullanmış ve Aristotelesçi, Augustinusçu ve her ikisinin bir karışımı olan İskoç rasyonelliğinden söz etmiştir. Ernst Gellner²⁴ ise yine yukarıdaki anlamda rasyonelliği empirisist, kartezyen ve idealist-materyalist rasyonellik ya da gelenek biçiminde tanımlamayı tercih etmiştir. Geniş anlamda her bir rasyonellik dünyanın farklı yorumlarıdır; kişinin dünyayı algılayışının, anlamlandırışının farklı biçimleridir.

Rasyonellik türleri olarak Platonik, Aristotelesçi, Augustinusçu, Kartezyen ve pozitivist-araçsal rasyonellik üzerinde genel olarak bir uzlaşma sağlandığını söyleyebiliriz. Kapitalizm, Platonik, Aristotelesçi ve Augustinusçu rasyonellikle büyük ölçüde karşıtlık içindedir ancak Kartezyen ve pozitivist-araçsal rasyonellikle uyum içindedir. Hatta Kartezyen rasyonellik kapitalizme üzerinde yükseleceği felsefi-bilimsel bir platform hazırlar; diğer taraftan kapitalizm de araçsal rasyonellikten yararlanmakla kalmaz onu daha fazla geliştirir ve egemen kılar. Her ikisi neden-sonuç bakımından tam bir karşılıklı ilişki içindedirler. Takip eden bölümlerde bu ilişkiler üzerinde durulacaktır, ancak burada bir noktayı daha vurgulamak gerekiyor: Kapitalizmin doğal yoldaşı olan araçsal rasyonelliğin atası Makyavelist-Hobbesçu rasyoneliktir ve bu anlaşılmasızın modernliğin kapitalist-pozitivist boyutunun anlaşılmasının olanağı yoktur. Makyavelist-Hobbesçu rasyonellik özellikle kapitalizmin gereksinim duyduğu kendi çıkarlarının peşinde koşuşturan bencil insanı yaratarak Platonik ve Aristotelesçi siyaset ve ekonomi kurgusunu altüst etmiş ve kapitalizmin işleyişine uygun yeni bir ekonomi, siyaset ve insan anlayışını getirmiştir.

²⁴ Ernest Gellner, *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism*, Oxford: Blackwell, 1992.

2.1. Tanrı Kentine Karşı Yeryüzü Kenti: Augustinusçu Rasyonellik

Platonik ve Aristotelesçi rasyonelliğin merkezinde siyasal, sosyal bir varlık şeklinde tanımlanan insan yer alır; bu insan, soyut insan teki değildir; daha çok onu insan yapan sosyal yaşamı ya da siyasal boyutu ön plana çıkarılır. Ekonomik faaliyetler maddi düzeyde yaşamı sürdürecektir koşulların sağlanması olarak görüldüğünden yurttaşın ayırt edici bir özelliği sayılmaz. Bu nedenle her iki düşünürün dizgesinde felsefe ve siyaset koşulsuz üst kategoride, ekonomi ise ikincil ya da en alt konumda yer alır; ekonomik faaliyetler özgür yurttaşların yapamayacağı kadar aşağılık işler olarak görüldüğü için kölelere ve yabancılara bırakılır²⁵. Her iki düşünür bu nedenle her türlü ilişkiyi ekonomi temeline oturtan ve buna uygun kozmoloji geliştiren kapitalist rasyonelliğin karşısında yer alırlar.

Platon'un dünyaya bakışı idealist felsefesinin gereği olarak dikotomiktir, ona göre birbirine karşıt iki alanın varlık ve bilgisi farklıdır ve yalnızca biri gerçektir; diğeri ise görüngü veya sanılardan oluşur. Bu açıdan, Platon ve Augustinus arasında bir süreklilik vardır²⁶. Augustinusçu rasyonellik temelde Platoniktir; evreni ikili karşıtlık üzerine inşa etmiştir. Bu düşünce sisteminin merkezinde Augustinus'un başlıca yapıtı *Tanrı Kenti*'nin başlığından da anlaşılacağı üzere, Tanrı

²⁵ Bu örnek Osmanlı toplum yapısını anlamak için bir anahtar işlevi görebilir. Osmanlı döneminde gayri Müslimler ticaret ve zanaatlarla uğraşırken, Türkler ticaret veya üretimle değil, tarım, yönetim ve askeri işlerle ilgilenmişlerdir.

²⁶ Augustinus'un görüşleri için bkz., M. Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge, Dördüncü Basım, 2001, ss. 139-158; Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat, 1996, ss. 239-246; Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev., Necla Arat, İstanbul: Remzi, 1984; Brian Redhead, *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, İstanbul: Alfa, 2001; Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev., Hülya Tufan, İstanbul: Yapı Kredi, 4. Baskı, 2002, ss. 49-59.

yer alır; insanın bu dünyadaki yaşamının geçiciliği vurgulanır. Bu açıdan, epistemolojik ve ontolojik olarak yeryüzünün gerçekliği yadsınır. Augustinus'a göre, bütün insanlar, Adem'in günahının lekesini taşırlar. Bu doğrultuda, Augustinus açıkça günahkarlığın kalıtsal aktarımı temasını işlemiş ve Paulus'un bekarlığın evlilikten daha üstün bir durum olduğu öğretisini yaygınlaştırmıştır. Doğmuş olmaları bebeklerin kendi düşkün doğalarının bir işareti sayılmış ve vaftiz edilmelerinin gerekliliği savunulmuştur. Augustinusçu rasyonellik ortaçağ Avrupa'sına egemen olan rasyonellik türüdür.

Yeryüzü kentinin ve buradaki mutluluğun geçici olduğu vurgusu yüzlerin öte dünyaya yönelmesine yol açmıştır. İnsanlar Tanrı kentine ulaşmayı amaçlamalı ve Tanrı kentinin yurttaşı olmak istiyorlarsa kendilerini öte dünyaya adayan hacılar gibi davranmalıdırlar. Bütün mutluluklar eğer öbür dünyada ise, bu dünyada yapılması gereken Tanrının yüceltilmesidir²⁷. Augustinusçu rasyonelliğin bu açıdan hümanist bir içeriğe sahip olmadığı söylenebilir. İnsan merkezde değildir; bu dünya Aristotelesçi fizik öğretisine bağlı olarak evrenin merkezinde yer alıyor gibi kavranırsa bile öteki dünyanın bir fonksiyonu olarak algılanır. Bu nedenle de merkezde yer alan bu dünya değil öteki dünyadır. Özellikle Augustinus'un Tanrı anlayışı aşağıda inceleyeceğimiz üzere Kartezyen rasyonellik ile tam bir zıtlık içindedir; Tanrı, Augustinus'a göre, yalnızca yarattığı evreni sürekli yönetiyor olmakla kalmaz, ama herhangi bir zamanda olayların akışını da değiştirebilir. İnsan aklının alamayacağı, olağanüstü şeyler her zaman olabilir²⁸.

²⁷ Bkz., Readhead, *a.g.e.*, ss. 53-75; Frederick B. Artz, *Orta Çağların Tini: Tarihsel Bir Gözlem*, çev., Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, üçüncü yayım, 1996, ss. 75-78, 223 vd.

²⁸ Artz, *a.g.e.*, s. 76.

Augustinusçu rasyonellik Tanrıyı merkeze yerleştirmesi ve öte dünyayı vurgulaması açısından modern öncesine aittir ve kapitalist rasyonelliğe açık değildir. Ancak bu dünyayı ve insanı aşağılması bakımından farkında olmadan araçsal rasyonelliğin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Öte dünyaya yönelik bir kurtuluş ve cennet arayışı diyalektik olarak kurtuluş ve cennetin bu dünyada kurulabilirliği düşünceyiyle sonuçlanmıştır. Bu nedenle, Augustinusçu rasyonellikle ortaçağ sonrası yaygınlaşan ütopyalar ciddi bir karşıtlık içinde gözükseler de aralarında bir süreklilik söz konusudur.

2.2. Ütopyalar Çağı: Cennetin Yeryüzünde Aranması

Augustinusçu rasyonellik ve bu rasyonelliği temsil eden kilise kurumu 1000’li yıllardan itibaren tartışılır hale gelmiştir. Papalık kendi konumunu güçlendirmek amacıyla toplumu 11-12. yüzyılda Hağlı seferlerine yönlendirmiş, diğer bir deyişle ‘dinsizlere karşı’ harekete geçirmiştir. Ancak sonuç umulanın aksi olmuştur.

Onikinci yüzyılın sonunda Avrupa’yı ortaçağdan modern çağa atlatacak değişimlerin birçoğu kendini göstermeye başladı. Bunların arasında ilki orta sınıfın doğuşu ve genişlemesiydi. Kasabaların kurulması gelişmesi, serflerin özgürleşmesi, ve tecimin, bankacılığın ve işleyimin büyümesi Avrupa’ya Roma İmparatorluğunun omurgası olmuş olan sınıfı yeniden kazandırdı. Onbirinci yüzyıldan sonra, anamal olarak gönenc toprakta eski feodal gönencin yanısıra sürekli olarak büyüdü. Kasaba zanaatçılık, tecim, tıp, tüze, öğretim ve hükümet yönetiminde yeni meslek alanları açtı. Daha dünyasal bir bakış açısı getirdi ve toplumdaki bütün dengeyi değiştirdi. Roma İmparatorluğunun son dönemlerinde ve erken Orta Çağlarda orta sınıfın çöküşü ve yitişi ve onuncu yüzyılda yeniden ortaya

çıkışı Batının tarihinde Hıristiyan Evredeki tüm başka değişimlerden daha temel görünürler²⁹.

Modern devletlerin ortaya çıkışı, anadil yazınının gelişmesi, din adamlarının bilim üzerindeki etkisinin azalması, deniz yolu seferleri ve coğrafi keşifler bu dönemdeki değişimin temel özellikleri arasında yer almıştır. Ortaçağdan yeniçağa ani bir geçiş söz konusu değildir. Siyasal ve toplumsal açıdan feodal toplum ile mutlakiyet arasında zümreler sistemi yer almıştır. Bu dönem 16. yüzyıldaki büyük kopuşun hazırlık evresini oluşturmuştur³⁰. Modern çağın başlangıç noktası on ikinci yüzyıla işaret ediyor olsa da gelenekselden modernliğe geçiş uzun bir dönemi kapsamıştır. Bu dönüşümü harekete geçiren ve daha sonraki yönünü biçimlendiren başat öge ortaçağ kilisesinin baskıcılığıdır. Yaygın olarak, Engizisyon Mahkemeleri Hıristiyan ortaçağda her zaman varolan bir kurum olarak görülür ancak Engizisyon Mahkemelerinin 1233 yılında Papa IX. Gregorius tarafından kurulduğu³¹ dikkate alınırsa kilisenin artık ideolojik araçlarla³² düzeni koruyamadığı ve 13. yüzyılın bir kopuş yüzyılı olduğu söylenebilir. Bu dönemi takip eden en belirgin uğrak noktaları 16. ve 18. yüzyıldır. Modernliği, tek Tanrılı dinsel metinlerde ciddi tarihsel bir kırılma ya da dönüşüm olarak anılan ‘Nuh Tufanı’nın seküler biçimi olarak da yorumlayabiliriz. Modern zamanlar tufan sonrasıdır ve başlangıçta değindiğimiz üzere, Roma imparatorluğunun çöküşünü izleyen yaklaşık bin yıllık ortaçağın bitişi modern zamanların başlangıcını oluşturur.

²⁹ Artz, *a.g.e.*, s. 359.

³⁰ Zümreler sistemi için bkz., Christopher Pierson, *Modern Devlet*, çev., Dilek Hattatoğlu, İstanbul: Çivi Yazıları, 2000, ss. 75-76; Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, çev., Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2001, ss. 53-77.

³¹ Bkz. Şenel, *a.g.e.*, s. 225

³² Baskı araçları ve ideolojik araçlarla ilgili olarak bkz., Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin Ideolojik Aygıtları*, 4. Baskı, İstanbul: İletişim, 1994.

Eski dünyadan yeni dünyaya geçişi ve rasyonellikteki değişimi 14-16. yüzyıllarda yazılmış olan ütopyalar³³ yoluyla okumak da mümkündür ve bu, kopuşu olduğu kadar sürekliliği de görmemiz bakımından büyük önem taşır. Bacon'un metot dışındaki yapıtı *Yeni Atlantis*'i, Thomas More'un (1477-1535) *Ütopya*'sı, Tommaso Campanella'nın (1568-1639) *Güneş Ülkesi* birer ütopya olarak öte dünyadaki cennetin bu dünyada kurulabilirliği özlemini dile getirir. Ütopya sözcüğünün kökeni ve farklı anlamları da bu açıdan oldukça açıklayıcıdır:

Thomas More'un ortaya attığı ütopya (*utopia*) sözcüğünün kökeni Yunancadır: U-topos. Yer anlamına gelen *topos* sözcüğünün başına yok anlamını içeren *ou* olumsuz takısının yerleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Bu bakımdan ütopya, "yok yer"i, yani "olmayan yer"i ifade etmektedir. Ancak u-topos sözcüğündeki "u" eki, Yunanca'daki iyi anlamına gelen *eu* takısını da çağrıştırmaktadır; baştaki *eu* olduğu kabul edildiğinde (yani, *ou-topos* yerine *eu-topos* olduğunda), bu kez "iyi yer", "mutlu yer" anlamı elde edilir. Kısacası More, yarattığı ütopya sözcüğü ile imgelem ürünü olan, yani hiçbir yerde bulunmayan mutlu bir toplumu dile getirmek istemiştir denilebilir³⁴.

Ütopyalar hümanizma akımı ile doğrudan ilgilidir; insanın kendi yazgısını kendisinin belirlemesi inancına dayanırlar ve mutlu insanların yaşadığı ülkeler yaratma amacı taşırlar. Geleneksel-dinsel görüşle karşılaştırıldığında varolan koşulları haklı gösterme işlevi ütopyalar için geçerli değildir; ütopyalar tam aksine statükoyu, varolan toplumsal, siyasal ekonomik vb. eşitsizlik ve düzensizlikleri eleştirir ve

³³ Ütopyalarla ilgili bir değerlendirme için bkz., N. Bezel, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu*, İstanbul, 1984.

³⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, Ankara: İmge, üçüncü Baskı, 2001, s. 211.

yadsırlar³⁵. Koşulları dikkate almaları bakımından ütopyalar gerçekçidirler; ancak evrim veya reform yoluyla toplumsal bozuklukların ortadan kaldırılabilceğini yadsırlar. Bunun yerine ideal bir toplum düzenini imgelem düzeyinde kurarlar. Bu açıdan gerçekçi değildırler, yani gerçeklik alanının dışında yer alırlar. Ütopyaların belirgin bir eksikliği sorunların temellerini, kaynaklarını inceleyerek çıkış yolu sunmamalarıdır. Bu açıdan iki karşıt toplumu karşılaştırmakla ya da yalnızca düşledikleri toplumu betimlemekle yetinirler. Ütopyalar ‘olmayan bir yer’de ‘olmayan bir zaman’da tasarlandıkları için tarih dışıdırlar. Bu açıdan eskatolojileri veya kıyamet senaryolarını bir kenara bırakırsak, günümüzdeki bilim-kurgu senaryolarının öncülleri sayılabilirler.

Ütopyalar insana ve dünyaya bakıştaki köklü değışime işaret etmeleri bakımından önem taşırlar. Aynı zamanda, varolan koşulları tümüyle reddetmelerinden dolayı insanların ortaçağın koşullarına ve yaklaşık bin yıl boyunca ürettiği sorunlara tahammülünün kalmadığını gösterirler ve eskinin reddiyle beraber yenilik arayışını simgelerler. Ütopyalar, Augustinusçuluğun ya da Hıristiyanlığın bu dünyayı cehennem olarak gören anlayışını ve öte dünyada kurulacak cennet imgelemine tersine çevirmeye çalışırlar ya da her ikisini de bu dünyacı bir yaklaşımla ele alırlar. Cehenneme çevrilen bu dünyanın cennete dönüştürülebileceğini ileri sürerler. Bu açıdan baktığımızda, nasıl ki bilim-kurgu senaryoları günümüzde bilimlere ve teknolojiye ilham kaynaklığı edebiliyor ve insanların önüne ister olumlu, ister olumsuz yeni pencereler açıyor ve onları yönlendirebiliyorsa, ütopyalar da kendi dönemlerinde bilim ve teknolojiye yön gösterme işlevi görmüştür.

³⁵ Mannheim’ın ideoloji ve ütopya ayrımı da bu noktanın altını çizer. Bkz. Mannheim, *a.g.e.*

Ütopyalar, Ağaoğulları ve Köker'in yerinde tespit ettiği üzere³⁶, bireysel kaçış felsefeleri değildir, tam aksine toplumsaldır ve bütünlüğe yönelik önerilerdir. Araçsal rasyonellik ve pozitivizmle ilgili kısımlarda ele alacağımız üzere, mutlaklık iddialarından dolayı, ütopyalar aynı zamanda despotluğa ya da totalitarizme dönüşme potansiyelini kendi içlerinde taşırlar.

2.3. Kartezyen Rasyonellik: Büyük Kopuşun Simgesi

Çalışmamızın başında geleneksel ve modern toplumu ana hatlarıyla karşılaştırarak modernliğin bazı özellikleri üzerinde durmuştuk. Ancak, modernliğin en belirgin özelliğinin dünyayı algılayış biçimindeki devrimci dönüşüm olduğu görülüyor. Bu da, Augustinusçu rasyonelliğin yadsınması ya da onun yerini karşıt bir rasyonelliğin almasıdır. Bu açıdan, modernliğin anlaşılması her şeyden önce, ütopyalarla eş zamanlı olarak gelişen ya da onları hemen takip eden bilimsel devrimin, ve bu devrimin sembolü olan Kartezyen rasyonelliğin anlaşılmasına bağlıdır.

Copernicus'u (d.1473) eski dünya ile bağları koparan ya da yeni dünyanın kapılarını aralayan kişi olarak görmek mümkündür. Yerin evrenin merkezi sayıldığı Ptolemeci anlayış Copernicus tarafından yıkılmıştır³⁷; Copernicus dünya yerine güneşi evrenin merkezine yerleştirerek hem Aristotelesçi hem de Augustinusçu evren anlayışını sarsmıştır. Öte taraftan Galilei Galileo (1564-1642) cisimlerin hareketi ve astronomi ile ilgili çalışmalarıyla, Newton (1642-1727) da evrensel yerçekimi kanununu keşfetmesiyle Augustinusçu ya da geleneksel rasyonellikten modern rasyonelliğe geçişin

³⁶ Ağaoğulları, Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, ss. 211-215.

³⁷ Daha fazla bilgi için bkz., Bkz. Muammer Sencer, *Bilim Tarihinde Dönüm Noktaları*, İstanbul: Say, 1998.

adımlarını sıklaştırmıştır³⁸. Bütün bu gelişmeler Tanrı merkezli bir evrenin ortadan kalkışı anlamına gelmiştir ve bunu sistemli bir biçimde ele alan kişi 1591-1650 yılları arasında yaşayan, bilimsel düşüncenin ve araştırmanın yöntemine yoğunlaşan Descartes oldu.

15. yüzyılla birlikte Tanrı ve yardımcıları tarafından yönetilen dünya kavrayışı sorgulanmaya başlamıştır; eski dünya açısından bu yüzyıl ‘sonun başlangıcı’ni simgelemiştir. Her ne kadar Newton Tanrıyı tamamen yadsımamış olsa da mekanik görüşü ile onu büyük ölçüde yeryüzünden dışlamıştır. Tanrının her an dünyayı yönettiği bir düşünce sisteminde, insanlar geçici olan bu dünya yerine Tanrıya ve dine yöneleceklerdir. Doğa ile doğrudan ilişki kurmak yerine Tanrının aracılığına başvuracak ve doğa olaylarını onun kendilerine yönelik mesajları olarak yorumlayacaklardır; bu da zamanlarının büyük bir kısmını onun yardımını, başışlamasını ve yol göstermesini talep etmekle geçirecekleri anlamına gelmektedir. Ancak ve ancak doğanın kendi yasalarının bulunduğunu kabul eden bir düşünce sisteminde insanlar doğa ile dolaysız ilişki kurabilir ve onu doğrudan anlayabilirlerdi³⁹. Copernicus, Galileo, Descartes ve Newton’un gerçekleştirdiği bu açıdan bir devrimdi: Tanrı dünyayı ‘artık’ yönetmiyorsa ve doğa kendi ilkelerine göre işliyorsa kaybedecek zaman yoktur; doğanın gizleri ya da yasaları bir an önce keşfedilmelidir.

Kartezyen rasyonelliğin yaygın olarak atıfta bulunulan yönü Descartes’in ‘cogito ergo sum’, düşünüyorum öyleyse varım önermesidir. Bu önermenin önemi bilimsel kuşkuculuğu

³⁸ Abel Jeanniere, “Modernlik Nedir?”, Küçük, der., *a.g.e.*, s. 97 ve Fatmagül Berktaş, “Küreselleştikçe Parçalanın Bir Dünyanın Düşünsel İzdüşümü: Postmodernizm”, *İstanbul Üniversitesi SBF Dergisi*, sayı 21-22, 1999/2000, s. 1.

³⁹ Benzer görüşler için bkz., Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev., Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2000, s. 414.

birincil ilke olarak ele almasıdır. Ayrıca, Descartes'in bu önermesi 'varım, öyleyse düşünüyorum' önermesini gerektirmiştir. Her ikisi birbirini tamamlayarak Descartes'in düşünce sistemini ve yöntemini temellendirmiştir. Burada vurgulanması gereken bir nokta, Descartes'in ünlü sözünün Platonik ve Augustinusçu rasyonelliği dolayısıyla Hıristiyan dinbilimi yadsıyan Aristotelesçi bir yönelime sahip oluşudur. Bu açıdan Descartes her ne kadar materyalizme yakın dursa da, idealizm-materyalizm ikili-karşıtlığını aşar veya her ikisini uzlaştırır. Descartes, Tanrının varlığını onaylamakla birlikte kendisinden önce varolan Tanrı anlayışını tahtından indirmiştir. Hıristiyan düşünüş ilk ciddi darbeyi Protestanlığın doğuşu ve eleştirileri ile almıştı. Şimdi de, Hıristiyanlığın, doğa olaylarının Tanrının her an yaratması ile mümkün olduğu, Tanrının ne dilerse onu yaptığı dolayısıyla doğada olup bitenlere insanların açıklama getiremeyecekleri biçimindeki görüş yadsınmaktadır.

Descartes'in Tanrıyı merkeze alan tutumunu onun Engizisyon mahkemesinden korkmasına bağlamak kısmen doğru olabilir ancak bu yeterli bir yorum olmayacaktır. O halde, Descartes'in felsefi ve yöntemsel çalışmalarının büyük bir bölümünü Tanrının varlığı ve bilgisi üzerinde yürütmesini nasıl yorumlamak gerekir? Descartes'in asıl amacı sıklıkla vurguladığı üzere, doğa olaylarına yönelmek ve onun değişmez yasalarını açığa çıkarmaktır. Böyle bir sav, doğanın kendi içinde özerk bir varlık olarak kavranması durumunda geçerli ve anlaşılır olur. Eğer doğa özerk değilse, her an 'keyfi' bir Tanrı tarafından yönetiliyorsa, bu sav geçersiz ve anlamsızdır ve her şeyden önce eski düşünüşe göre günahkarlıktır. Burada Descartes'in yöntemi, Hıristiyanlığın 'keyfi' Tanrısını

‘rasyonel’ bir Tanrı imgesi ile değiştirmektedir⁴⁰. Descartes tartışmalarında Tanrıyı merkeze alarak onu rasyonelleştirmiş ve doğa olayları ile Tanrı arasındaki ilişkiyi rasyonel bir temele oturtturarak aslında Tanrı ve doğa arasındaki bağı koparmıştır. Doğanın rasyonel bir Tanrının parçası olduğu düşüncesi, doğanın da rasyonel olduğu sonucunu sağlamıştır, doğanın rasyonelleştirilmesi yani belirli kurallara göre işliyor olarak kavranması onun rasyonel Tanrının bir parçası olan rasyonel insan tarafından çözümlenebileceği anlamını taşımıştır.

Modern çağın başlarında, yoğun olarak doğanın anlaşılması teması işlenmiştir. Ancak cennetin yeryüzünde kurulmasını öneren ütopyalar da dikkate alındığında birinci yaklaşımla doğrudan ilgili olarak doğanın dönüştürülmesi ya da egemenlik altına alınması teması giderek daha fazla vurgulanmıştır. Doğa bilimlerinin gelişimine koşturarak, Locke, Hume ve Mill gibi empirizmin başlıca temsilcilerini de etkileyecek olan İngiliz Francis Bacon (1561-1626) da Descartes gibi yöntem üzerinde durmuş, bilimsel ilerlemeyi savunmuş ve yönteminde araçsal rasyonelliği ön plana almıştır. Bu açıdan doğanın ‘şeyleştirilmesi’nin yani nesneleştirilmesinin 14-16. yüzyılın günümüze bıraktığı bir miras olduğunu söylemek hiç de abartılı olmayacaktır. Ütopya yazarı da olan Bacon, modern insanın doğaya müdahale etmesini, onu dönüştürmesini savunmuş ve bilimi doğayı dönüştüren bir faaliyet olarak tanımlamıştır⁴¹. Bacon bilgiyi güç ile özdeşleştirmiştir. Bu açıdan Bacon’un kişiliğinde modern bilim eski Yunanda Platon ve Aristoteles gibi filozofların bilgiyi erdemle özdeşleştiren yaklaşımlarını reddetmiştir. Teoloji ve metafiziği insan için bir yarar sağlamayan, insanlığın

⁴⁰ Descartes, *a.g.e.*, s. 33.

⁴¹ Cevizci, *a.g.e.*, s. 119.

ilerlemesini, gelişmesini önleyen uğraşlar olarak görmüştür. Bacon'a göre, insan zihni sistematik biçimde doğayı anlamaya yönelmeli ve onun temel yasalarını açığa çıkarmalıdır. Maddeci ve mekanik bir yaklaşım sunan Bacon, her şeyin mekanik neden sonuç ilişkisinin kurulabileceğini ileri sürerek aydınlanma döneminin ve pozitivistimin, dolayısıyla Comte'un habercisi olmuştur⁴². Hem Baconcu bilim anlayışı hem de Kartezyen rasyonellik geleneksel dünyanın yıkım araçlarını geliştirmiştir; aynı zamanda bu araçlar önce modern dünyanın kurulmasına hizmet etmiş ancak onun yıkılmasına yol açacak şekilde ilerlemekten de geri kalmamıştır.

2.4. Makyavelist ve Hobbesçu Rasyonellik: Siyasal-Toplumsal Kopuş

McIntyre'nin İskoç ve liberal, Gellner'in ise empirisist olarak sınıflandırdığı rasyonellik türlerinin ve Weber'in rasyonelleşme kuramının bugün de egemen olan rasyonellik türleri olduğu söylenebilir. Yine de bu rasyonelliklerin temellerinin ilk defa Machiavelli ve Hobbes'un düşüncelerinde ortaya konduğunu belirtmemiz gerekir. Bugün varolan siyasal, toplumsal ve ekonomik yapı ve ilişkilerin anlaşılabilmesi için Machiavelli ve Hobbes'un temel önermelerinin dikkate alınması zorunluluk arz etmektedir. Özellikle Aristotelesçi toplum görüşünün yadsınması, toplumsal ve ahlaki olanın gözden düşürülerek siyasal ve ekonomik olanın merkeze oturtulması Makyavelist ve Hobbesçu önermelerin benimsenmesi ile gerçekleşmiştir⁴³.

⁴² Aydınlanma düşüncesinin temel kabulleri ve özellikle Baconcu bilgi sisteminin aydınlanma düşünürleri üzerindeki etkisi için bkz., E. J. Hundert, "A Cognitive Ideal and its Myth: Knowledge as Power in the Lexicon of the Enlightenment", *Social Research*, cilt 53, 1986, ss. 133-157.

⁴³ Aristotelesçi ve Hobbesçu rasyonelliğin yetkin bir değerlendirmesi için özellikle bkz., İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Ankara: Doruk, 1999.

Kapitalizmin toplumsal yaşamın bütün alanlarını belirleyen bir bütünlük, totalite olmasında, birey ve toplum arasındaki bağın kopartılmasında, araçsal rasyonelliğin gelişmesinde, aynı şekilde doğanın araçsallaştırılmasına ve metalaşmasına koşut olarak insanın araçsallaştırılmasında ve metalaştırılmasında, Machiavelli'nin 'amaca götüren her yol mubahtır' tezi belirleyici olmuştur. Machiavelli ortaçağların öte dünyacı ahlak anlayışını reddetmiş ve bu dünyacı bir ahlak anlayışı geliştirmeye çalışmıştır. Bu ahlak anlayışının temelinde de başarı yer almıştır. Machiavelli siyaseti tekniğe ve beceriye indirgeyerek bu alanın meslekleşmesine ve yalnızca siyasetçilere ait bir alan olarak görülmesine yol açmıştır⁴⁴. Hobbes kendi çağdaşı olan Bacon ve Descartes'le bilimsel açıdan benzer temaları ve görüşleri savunmakla birlikte siyasal ve ekonomik konulara daha fazla zaman ayırmıştır. Descartes'in sisteminde mutlakiyet savunusu örtük biçimde bulunmasına karşın, Hobbes mutlakiyeti sistemli bir biçimde ele almayı ve mutlakiyetle liberalizm arasında sıkı bir ilişki kurmayı başarmıştır; diğer bir ifadeyle Hobbes mutlakiyetin savunusunu yaparken bir taraftan da McIntyre'ın İskoç ve liberal olarak tanımladığı rasyonelliğin üzerine inşa edileceği temelleri atmıştır. Günümüzde de liberal kuramcılarının veya kapitalizmin savunucularının amentüsü sayılabilecek, soyut, asosyal insanın yüceltilmesi, özel çıkar ve mülkiyetin dokunulmazlığı ve rekabetin insan doğasının ayrılmaz bir parçası olarak kutsanması şeklindeki görüşler büyük ölçüde Hobbes tarafından geliştirilmiştir. Hobbes 'insan insanın kurdudur' önermesi ile modern dünyanın, daha doğrusu modernliğin egemen boyutunun temel ilkesini formüle etmiştir⁴⁵. Spencer ve Nietzsche'nin 'güçlü insanın haklı olduğu' görüşü ve sosyal Darwinizm bu düşünce üzerine temellenmiştir.

⁴⁴ Ağaoğulları, Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, s. 207.

⁴⁵ Hobbes, *Leviathan*, çev., Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yay., İkinci Baskı, 1995.

2.5. Mekanik Saat: Zamanın Denetim Altına Alınması

Yeniçağ başlarında, bilimsel keşifler sırasında doğanın işleyişi mekanik bir biçimde tasarlanıyor ve doğanın kendi kendine işlediği gösterilmeye çalışılıyordu. Her bir parçası birbiri ile uyum içinde işleyen mekanik saat sistemi bu yaklaşım için paha biçilmez bir model oluşturuyordu; bilim adamları sıklıkla mekanik saat örneğine başvuruyordu. Mekanik saat yalnızca doğanın mekanik yorumunu olanaklı kılmakla kalmadı, kapitalizmin kendi kendine işleyen piyasa veya kendiliğinden düzen söylemi için de bir zemin hazırladı. ‘Kendi kendine işleyen makine’, ‘kendi kendine işleyen doğa’ ve ‘kendi kendine işleyen piyasa’ mükemmel bir üçlü oluşturdu. Esasında, doğanın kendi kendine işlediği düşüncesinden piyasanın kendi kendine işlediği düşüncesine bir sıçrama gerçekleştirildi.

“Batı’da saatin yaygınlaşması toplumsal gereksinimlerden kaynaklandığı için kolayca görülebilirlik ve taşınabilirlik zorunluluğunu da birlikte getirmiştir. Bu alandaki önemli gelişme ... ağırlıklarla çalışan saatlerden zembeklilere geçiş olmuştur. Ağırlıklar ve sarkaç bir saati bulunduğu yerde çakılı kalmaya zorlarken, taşınabilir saat bütün ortamlara götürülebilmektedir. Avrupalılar için XVIII. yüzyılın gemici saati bir araştırma makinesi, haritacılar ve gezginler, tüccarlarla botanistler ve nerede olduklarını saptamaları için bir yardımcı ve başladıkları yere geri dönebilmelerini kolaylaştıran bir araçtı. Daha sonraları da cep ve kol saatleri bu olanağı milyonlarca kişiye sunmuştur.⁴⁶

Mekanik saat kapitalizmin başarılı bir şekilde uygulanması için de yaşamsaldı. ‘Doğa’nın ya da ‘mekan’ın Tanrısız denetimden çıkarılması aynı zamanda ‘zaman’ın da bu denetimin dışına çıkarılmasını gerektirmiştir. Bundan böyle insanlar

⁴⁶ Daniel J. Boorstin, *Keşifler ve Buluşlar*, çev., Fatoş Dilber, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., ikinci baskı, 1996, s. 79.

zamanlarının önemli bir kısmını Tanrıya ayırmayacaklarsa, geceyi kontrol eden dinsel ve doğa üstü güçler artık yeryüzünden uzaklaşırsa, gece de gündüzün, ya da günün bir parçası haline gelebilecektir. Mekanik saatin kullanıma konulması her şeyden önce zaman üzerindeki denetimi sağlamıştır; sanayinin işleyişi ve vardiya sistemi özellikle bu aracın yardımıyla mümkün olmuştur. Zamanın metalaştığının en belirgin simgesi ‘vakit nakittir’ biçimindeki formülasyondur. Bu açıdan bakıldığında özellikle 16. yüzyıl itibariyle ve 18. yüzyılda sanayinin gelişim sürecinde, saat giderek küçülmüş, dakikleşmiş ve günümüzdeki kol saatine dönüşmüştür. Saatin küçültülmesi, ve taşınabilir hale getirilmesi bütün insanların aynı zaman kavramına göre hareket etmesini sağlamıştır. Halbuki, geleneksel Çin’de su ile işleyen saat imparatorluk tarafından denetim altına alınmış ve insanların saat yapmaları ya da zamanı ölçecek aletler yapmaları bugünün kalpazanlığıyla eşdeğer görülmüştü⁴⁷; bir anlamda zamanı ölçen saat denetim altına alınmış, tutsak edilmişti. Ancak, yeni dünyanın kuruluşunda saat kullanımı özendirilmiş ve dahası devletin bu konuda standartlaştırıcı bir rol üstlenmesi söz konusu olmuştur⁴⁸. Kol saatinin yaygınlaşması kapitalist yayılmanın ve rasyonelliğin bir işaretidir, her bir kişinin kapitalist uygarlık içinde belirli bir rol oynayacak şekilde donatıldığının ya da bu rasyonellik tarafından ‘tutsak’ edildiğinin ironik bir anlatımıdır. Mekanik saatler ölçülebilir, tahmin edilebilir ve değışmez düzenin ilk habercileridir; aynı zamanda Comte tarafından ayrıntılı biçimde ortaya konan pozitivist felsefeyi, düzen ve uyum içinde çalışma ve ilerlemeyi de temsil eder.

Genel itibariyle kırın doğaya eşlik eden, mevsimleri takip eden zaman anlayışı ve o zaman anlayışıyla uyumlu olan

⁴⁷ Boorstin, *a.g.e.*, ss. 62, 75-76.

⁴⁸ Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Türkiye’nin kuruluş yıllarında da ölçü ve tartılarla ilgili düzenlemeler yapılmıştır.

yaşam biçimi modern zaman ile birlikte yerinden edilmiştir. İnsanın bir taraftan doğaya egemen olması ancak diğer taraftan doğadan uzaklaşması ilerlemeciliğin ve kapitalist modernliğin farklı bakış açılarından eleştirilmesine yol açmıştır. Rousseau *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*'de hümanist ve natüralist bir yaklaşım benimseyerek bilimlerin insanlığın yabancılaşmasına yol açtığını savunmuş, çocuk eğitimi üzerine yazdığı *Emile* adlı yapıtında da bu vurguyu sürdürmüştür. Türkiye'de ise Ahmet Haşim daha geleneksel bir bakış benimseyerek 1928 yılında yazdığı *Gurabahane-i Laklakan*⁴⁹ (*Leylekler Bakımevi*) adlı yapıtında yer alan "Müslüman Saati" başlıklı parçada modernliğin geleneksel bir yorumunu sunmuştur. Bu yazı mekanik saatin kültürel açıdan dönüştürücülüğüne ve zaman kavramındaki değişimin eski kozmolojiyi nasıl yerle bir ettiğine dikkat çekmesi bakımından anlamlıdır. Bu nedenle, uzun olması eleştirisini göze alarak parçanın tamamını aşağıda vermeyi uygun buluyorum.

"İstanbul'u yenileştiren ve yerlisini şaşkırtan istilâların en gizlisi ve en tesirlisi yabancı saatlerin hayatımıza girişi oldu. "Saat"den kasdımız, zamanı ölçen âlet değil, fakat bizzat zamandır.

Eskiden kendimize göre yaşayıyorduk, düşünüşümüz, giyinişimiz ve kendimize göre dinden, ırktan ve an'anedan hayat alan bir zevkimiz olduğu gibi, bu hayat üslûbuna göre de "saat"lerimiz ve "gün"lerimiz vardı. Müslüman gününün başlangıcını şafağın parıltıları ve sonunu akşamın ışıkları tayin ederdi. Madenden sağlam kapaklar altında saklı tutulan eski masum saatlerin yelkovanları yorgun böcek ayakları tarzında, güneşin sema üzerindeki hareketiyle az çok ilgili bir hesaba uyarak, minenin rakamları üzerinde yürürler ve sahiplerini, zamandan aşağı-yukarı bir doğrulukla haberdar ederlerdi.

⁴⁹ Ahmet Haşim, *Gurabahane-i Laklakan*, İstanbul: M.E.B., 1999.

Zaman sonsuz bahçe ve saatler, orada açan, kâh sağa, kâh sola meyleden, güneşten rengârenk çiçeklerdi.

Yabancı saati alışkanlığından evvel bu iklimde, iki ucu gecelerin karanlığıyla simsiyah olan ve sırtı, çeşitli vakitlerin kırmızı, sarı ve lâcivert ateşleriyle yol yol boyalı, büyük bir canavar halinde, bir gece yarısından diğer bir gece yarısına kadar uzanan yirmidört saatlik "gün" tanınmazdı. Işıktaki başlayıp ışıktaki biten, oniki saatlik, kısa, hafif, yaşanması kolay bir günümüz vardı. Müslümanın mes'ut olduğu günler, işte bu günlerdi; şerefli günlerin vak'alarını bu saatlerle ölçtüler. Gerçi, astronomi hesaplarına göre bu "saat" iptidâî ve hatalı bir saatti. Fakat bu saat, hâtıraların kutsî saatiydi.

Alafranga saatin âdetlerimiz ve işlerimizde kabulü ve alaturka saatin geri safâ düşüp camilere, türbelere ve muvakkithanelere bırakılmış battal bir "eski saat" haline gelişi, hayata bakış tarzımız üzerinde korkunç bir tesire sahip olmamış değildir. Giden saatler babalarımızın öldüğü, annelerimizin evlendiği, bizim doğduğumuz, kervanların hareket ettiği ve orduların düşman şehirlerine girdiği saatlerdi. Bunlar, hayatı etrafımızda serbest bırakan geniş, kayıtsız dostlardı. Gelen yabancılar ise hayatımızı bozup onu meçhul bir düstura göre yeniden tanzim ettiler ve ruhlarmız için onu tanılmaz bir hale getirdiler. Yeni "ölçü" bir zelzele gibi, zaman manzaralarını etrafımızda altüst ederek, eski "gün"ün bütün sedlerini harap etti ve geceyi gündüze katarak saadeti az, meşakkati çok, uzun, bulanık renkte bir yeni "gün" meydana getirdi. Bu, müslümanın eski mes'ut günü değil, sarhoşları, evsizleri, hırsızları ve katilleri çok ve yeraltında mümkün olduğu kadar fazla çalıştırılacak köleleri sayısız olan büyük medeniyetlerin acı ve sonu gelmez günüydü.

Unutulan eski saatler içinde eksikliği en çok hasretle hatırlanan saat akşamın onikisidir. Artık "oniki", solgun yeşil sema altında, ilk yıldız karşı müezzinin müslümanlara hitap ettiği, sokakların lâcivert bir sisle kapandığı, ışıkların yandığı, sinilerin kurulduğu ve yarasaların mahzenlerden çıkıp uçuştığı o tesirli ve titrek saat değildir. Akşam telâkkisinden koparak, kâh öğlenin sığağında ve kâh gece yarılarının

karanlığında mevcut olmayan bir zamanı bildiren bu saat, şimdi hayatımızda renksiz ve şaşkın bir noktadır. Yeni saat, müslüman akşamının hüznü ve şaşaalı dakikasını dağıttığı gibi, yirmidört saatlik yabancı “gün”ün getirdiği geçim şekli de bizi fecir âleminden uzak bıraktı.

Başka memleketlerde fecri yalnız kırdan şehre sebze ve meyve getirenlerin ahmak gözleriyle, ıztırap çekenlerin şişkin kapaklar içinden bakan kırmızı ve perişan gözleri tanır. Bu zavallılar için fecrin parıltıları, yeniden boyuna geçirilecek olan hayat ipinin kanlı ilmeğini aydınlatan bir ışıktır. Halbuki fecir saati, müslüman için rüyasız bir uykunun sonu ve yıkanma, ibadet, neş'e ve ümidin başlangıcıdır. Müslüman yüzü, kuş sesleri ve çiçek kokuları gibi fecrin en güzel tecellilerindedir. Kubbe ve minareleri o alaca saatte görmemiş olan gözler, taşa en ilâhî mânayı veren o akılları hayrette bırakan mimarîyi anlamış değillerdir. Esmer camiler, fecirden itibaren semavî bir altın ve semavî bir çini ile kaplanır ve İslâm ustalarının tamamlanmamış eserleri o saatte tamamlanır. Bütün mâbedler içinde güneşten ilk ışık alan camidir. Bakır oklu minareler, güneşi en evvel görmek için havalarda yükselir.

Şimdi heyhat, eski “saat”le beraber akşam da, fecir de bitti. Birçoklarımız için fecir, artık gecedir. Ve birçoklarımızı güneş, yeni ve acayip bir uykunun ateşlerinden, eller kilitli, ağız çarpılmış, bacaklar bozuk çarşafı dolaşmış, kıvranırken buluyor. Artık geç uyanıyoruz. Çünkü hayatımıza sokulan yeni ve fena günün eşiğinde çömelmiş, kin, arzu, hırs ve haset sürülerinin bizi ateş saçan gözlerle beklediğini biliyoruz.

Artık fecri yalnız kümeslerimizdeki dargın ve mağrur horozlara bıraktık. Şimdi müslüman evindeki saat, başka bir âlemin vakitlerini gösterir gibi, bizim için gece olan saatleri gündüz ve gündüz olan saatleri gece renginde gösteriyor. Çölde yolunu şaşırınlar gibi biz şimdi zaman içinde kaybolmuş kimseleriz.”

Ahmet Haşim'in erken bir zamanda modernliğin eleştirisini yapması şaşırtıcı gelebilir; ancak bu, modernliğin modern eleştirisi değildir, tam aksine değişmeze vurgu yapan geleneksel bir yorumdur. Her türlü olumsuzluk modernliğe mal edilirken her türlü 'güzellik' ve 'iyilik' geleneksel olana ya da geçmişe ait görülmektedir. Geçmişteki 'altın çağ'a özlem duyduğu ve modernliği tek yönlü kavradığı için Haşim'in yaklaşımı oldukça karamsardır. Modernliğin insanlığa getirdiği veya getirebileceği olumlu yönler göz ardı edilmektedir. Her ne kadar Rousseau ve Haşim kapitalist uygarlığa eleştiri yöneltme noktasında ortak bir paydaya sahip gözükseler de yaklaşımları ve önerileri oldukça farklıdır. Haşim, değişim konusunda muhafazakar bir tutum sergilerken, Rousseau değişime karşı değildir. Haşim 'geleneksel' ve 'modern' arasında bir karşılaştırma yaparken, Rousseau 'doğal' ile 'modern' ve modernin iki türü arasında olmak üzere ikili bir karşılaştırma yapmaktadır. Bu açıdan, Rousseau gelenekselliği savunan bir kişi olarak görülemez. Aşağıda değinildiği üzere, Rousseau ve Kant gibi düşünürler, bugün hâlâ geçerliliğini sürdüren savlarla, modernliğin tek boyutunun olmayabileceğini göstermeye çalışmışlardır.

3. Aydınlanmanın Modernliğe Katkısı: Paternalizm Eleştirisi

Geleneksel toplum hiyerarşik ve durağan bir yapıya sahiptir; evrendeki herkesin ve her şeyin belirli bir yeri vardır. Her biri bir diğeri ve bütün için gereklidir ve herkesin diğere göre durduğu yer doğal ve adildir. Charles Taylor'un özlü şekilde ifade ettiği üzere, bu düzende aslanın hayvanlar dünyasındaki yeri, kartalın kuşlar arasındaki yeri her neyse kralın da insanlar arasındaki yeri odur⁵⁰. Bu şekilde siyasal,

⁵⁰ Charles Taylor, "Legitimation Crisis?", Taylor, *a.g.e.*, ss. 256, 274.

toplumsal ve ekonomik açılardan eşitsizlik, hiyerarşik yapılar ve ilişkiler haklılaştırılır. Evrenin durağan biçimde kavranması düşünce biçimine de yansır; düşünceler de genellikle değişmezliğe yoğunlaşarak durağanlaşır.

Modern yaşamın olumlu bir boyutu, geleneksel olanın aksine, eleştirel düşüncüyü cesaretlendirmesi ve buna uygun siyasal, toplumsal model arayışıdır. 18. yüzyıl aydınlanma dönemi, eleştirel düşüncenin gelişimi ve hemen hemen bütün alanlara yönelmesi bakımından bir dönüm noktası teşkil eder. Aydınlanmanın en özlü tanımlarından birini Kant'ta buluruz. Kant'ın tanımıyla, “aydınlanma, insanın kendi eliyle düştüğü ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır”⁵¹. Aydınlanma dönemi düşünürleri modern, aydınlanmış insanların bilme ve kendi akıllarını kullanma cesaretine sahip olacakları konusunda iyimserdirler⁵²; serbestlik, eşitlik, özgürlük ve haklar ancak geleneklerden kopma iradesini gösteren insanlar aracılığıyla ortaya çıkabilecektir.

Eleştirel düşünce ile birlikte, aydınlanma döneminde paternalizme ve despotizme karşı büyük bir tepki ortaya çıkmıştır. Paternalizm, “hükümetlerin veya diğer otoritelerin kendi işlerine geldiği şekilde insanlar için neyin iyi olduğunu veya onların gerçek mutluluğunun nerede olduğunu belirleme iddiası”⁵³ taşıdığı için ve bireylerin özgür, rasyonel kişiliğini reddettiği için paternalist hükümet çok güçlü şekilde reddedilmiştir.

⁵¹ Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev., Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi, 1984, s. 213.

⁵² Kant “aydınlanmış bir çağda” değil, “aydınlanmakta olan bir çağda” yaşadığımızı işaret etmektedir, bkz., *a.g.e.*, s. 219.

⁵³ Taylor, “Kant's Theory of Freedom”, Taylor, *a.g.e.*, s. 320.

Bir hükümet, bir babanın çocuklarına olduğu gibi, halkına yönelik iyilikseverlik ilkesi esasına dayanabilir. Böyle *bir paternalist hükümette (imperium paternale)*, uyruklar, kendileri için neyin gerçekten yararlı veya zararlı olduğunu ayırt edemeyen ergin olmayan çocuklar gibi, tamamen edilgen bir biçimde davranmaya zorlanabilecekler ve nasıl mutlu olabilecekleri konusunda tamamen devletin başındaki kişinin yönergelerine ve kendilerinin mutluluğunu irade etme şefkatine bel bağlamak zorunda kalacaklar. Böyle bir hükümet olabilecek en büyük despotizmdir, yani, uyruklarının bütün özgürlüğünü askıya alan böylece onları her türlü haktan mahrum bırakan bir yapıdır⁵⁴.

Yalnızca Rousseau ve Kant değil, Montesquieu, Voltaire, Diderot, d'Alembert, Condorcet, Hume ve d'Holbach gibi diğer aydınlanma dönemi filozofları da eski rejimin yetersizliklerini gösterme ve adaletsizliklerini eleştirme yönünde genel bir tutum benimsemişlerdir. Bunun için, eski kozmolojiyi eleştirmişler ve insanın eğitim ve bilim yoluyla cehaletin, yanlış inançların ve teolojik dogmaların zincirinden kurtulabileceğini ve böylece özgürleşebileceğini vurgulamışlardır⁵⁵. Paternalizm ve onun doğal yoldaş despotizm, aydınlanmanın siyasal yönelimiyle ve modern toplumun eşitlik, temel haklar, özgürlük ve yurttaşlık gibi idealleriyle karşıtlık içindedir, bu açıdan paternalizm bariz bir şekilde modern öncesine aittir. Aydınlanma dönemi bu noktanın altını çizmiş; büyük kopuş sonrası gelişmeleri yeniden sentezlemiş ve özellikle devletin sınırlandırılması, temel hakların güvence altına alınması, kamusal alanın gelişmesi gibi siyasal bakımdan yeni düzenlemelerin gerçekleşmesine öncülük etmiştir. Ancak kopuş sonrasında dünyayı araçsallaştırıcı ve metalaştırıcı rasyonelliğini de daha ileri düzeye taşımıştır; siyasal görüşleri bugün hâlâ geçerliliğini ve değerini sürdürürken bilimsel ve ekonomik

⁵⁴ Immanuel Kant, *Political Writings*, second enlarged edition, der., Hans Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 74.

⁵⁵ Roy Porter, *The Enlightenment*, London: Macmillan Press, 1990.

görüşleri aşağıda inceleyeceğimiz üzere umulanın ya da vaat edilenin tam aksi sonuçlar doğurmuştur. Yine de 18. yüzyıl aydınlanma dönemi modernliği anlamak ve farklı modernlik türlerini ayırıştırmak için başvurulması gereken bir referans kaynağı olma özelliğini sürdürüyor.

4. Araçsal-Teknik Rasyonelliğin Egemenliği ya da Modernliğin Rotadan Çıkışı

Modernlik, ortaçağın dinsel anlayışı ile hesaplaşma ve onu reddetme biçiminde gelişmiş olsa da insanın ve dünyanın aşağılanması Hıristiyanlığın bir mirası olarak modern zamanlar içinde varlığını sürdürmüştür, Baconcu bilim anlayışı ve Kartezyen rasyonellelikle bilimsel açıdan, Makyevelist ve Hobbesçu rasyonellelikle siyasal açıdan yeniden formüle edilmiş ve esas olarak da kapitalizmle birlikte ‘kuvve’den ‘fiil’e geçmiştir. Modernliğin bu yönü Max Weber tarafından araçsal rasyonelliğin ya da rasyonelleşmenin yükselişi olarak görülmüştür. Araçsal rasyonellik önceden tanımlanmış olan amaçları gerçekleştirmek için en etkin araçların seçimi, belirlenmesidir⁵⁶, ‘rasyonelleşme’ ise ekonomik, idari etkinliği artırma ve bürokratik örgütlenmeye koşut olarak modern burjuva toplumunda hukukun resmileştirilmesi ve evrenselleştirilmesi ile bağıntılıdır. Böylece, teknik anlamda rasyonelleşme birbiriyle uyumluluk, sistematik düzen, hesaplanabilirlik, denetim ve sistematik planlamanın artışı anlamına gelmektedir⁵⁷. Bu noktada Weber, modernlik, devlet ve kapitalizm arasındaki ilişkileri ve ortaklıkları özlü bir şekilde göstermektedir:

⁵⁶ Daha önce değindiğimiz üzere, aslında bu Machiavelli ve Hobbes tarafından ortaya konan rasyonellik biçiminin yeni bir okumasıdır.

⁵⁷ Weber, *a.g.e.*, ss. 24-26, 63-65, 71-72, 85-86, 217-223, 339, 655-657, 1002, ve 1376. Bu tür rasyonelliğin bir değerlendirmesi için bkz., Albrecht Wellmer, “Reason, Utopia, and the *Dialectic of Enlightenment*”, Richard J. Bernstein, der., *Habermas and Modernity*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, ss. 36-66.

Hesaplanabilir kurallar modern bürokrasi için en önemli [öğelerdir]. Modern kültürün özellikle de onun ekonomik ve teknik temelinin kendine özgülüğü bu yönde “sonuçların hesap edilebilirliğini” gerektirir. Tamamen geliştiğinde, bürokrasi de özel anlamda *sine ira ac studio* ilkesine dayanacaktır. Bürokrasi, insani boyutunu ne kadar kaybederse, hesaplamadan kaçan aşkı, nefreti, ve tamamen bireysel, irrasyonel ve duygusal öğeleri resmi bürodan uzaklaştırmada ne kadar çok başarılı olursa o kadar mükemmel biçimde gelişir. Bürokrasinin kendine özgü bu erdemi kapitalizm tarafından takdirle karşılanmaktadır⁵⁸.

Modernliğin araçsal ve pozitivist boyutu, kapitalizm ve ulus devletle el ele gelişti. August Comte’un sistemleştirdiği ve başlıca temsilciliğini yaptığı pozitivism, düzen ve istikrar içerisinde ilerlemeye vurgu yaparak bilimsel, teknik ve siyasal açılardan kapitalizme destek sağlamaya çalıştı⁵⁹. Comte her şeyden önce modernliğin hiçbir paradoks içermeden veya üretmeden ilerleyeceği, gelişeceği düşüncesine inanıyordu⁶⁰. Pozitif felsefenin ya da pozitivismin temel niteliğinin “her türlü fenomeni değişmez doğa yasalarının konusu olarak değerlendirmek”⁶¹ olduğunu söyleyerek 16. yüzyılın düşünce sisteminin mirasçısı olduğunu göstermiştir. Bilimin işlevini de, yine o dönemi takip ederek, “aklımızın fenomenlerin yasalarını bilmek merakını tatmin

⁵⁸ Weber, *a.g.e.*, s. 975. Weber’in araçsal rasyonellik ve kapitalizmin kaynağı ile ilgili görüşlerine yöneltilen kapsamlı eleştiriler için bkz., Jere Cohen, “Rational Capitalism in Renaissance Italy”, *American Journal of Sociology*, cilt 85, no 6, 1980, ss. 1340-1355; Lawrence A. Scaff, “Fleeing the Iron Cage: Politics and Culture in the Thought of Max Weber”, *The American Political Science Review*, cilt 81, 1987, ss. 737-755; Bryan S. Turner, “State, Science and Economy in Traditional Societies: Some Problems in Weberian Sociology of Science”, *The British Journal of Sociology*, cilt 38, no 1, 1987, ss. 1-23.

⁵⁹ Benzer görüşler için bkz., Porter, *a.g.e.*

⁶⁰ Comte öncesi “ilerleme düşüncesinin” kapsamlı bir incelemesi için bkz., Louis I. Bredvold, *The Brave New World of the Enlightenment*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1961.

⁶¹ Auguste Comte, *Introduction to Positive Philosophy*, Frederick Ferré, Indiana Polis, New York, The Bobbs-Merrill Company, Inc. s. 8.

etmek⁶² ve “doğal düzeni bizim lehimize değiştirmek”⁶³ biçiminde özetlemiştir. Comte bu görüşlerinin doğa için olduğu kadar toplum için de geçerli olduğunu ileri sürüyordu. Bu açıdan 16. yüzyılın bilim anlayışını aslında topluma uyarlamıştı. Toplumbilimi nitelemek için ‘sosyoloji’ terimini kullanmadan önce, çağdaşları gibi ‘sosyal fizik’⁶⁴ terimini kullanmış, sosyal fiziğin doğal bilimlerinin erken dallarının ulaştığı mükemmellik derecesine çıkarak bilimler sistemini tamamlayacağını⁶⁵ savunmuştu. Comte, kendisinden önceki düşünürlerden etkilendiği gibi kendisinden sonra gelen düşünürleri de derinden etkilemeyi başarmıştır; örneğin Durkheim kapitalist modernliğin sapmalarının ve bozukluklarının farkında olmasına karşın sosyal gerçekleri olgular veya şeyler⁶⁶ olarak değerlendirme savını büyük ölçüde bu düşünce sistemine borçludur. Ayrıca her iki düşünürün toplumsal düzen ve işbölümü ile ilgili muhafazakar tutumları pozitivizmi ve kapitalizmi meşrulaştırmada önemli bir rol oynamış⁶⁷, Comte’un işbölümünü desteklemesi ve “sabit bir sosyal düzen” kurma yönündeki ısrarlı tavrı⁶⁸ Durkheim için esin kaynağı olmuştur. Aşağıdaki alıntı Comte’un düzen özlemini özlü bir şekilde anlatmakla birlikte Durkheim’in solidarist görüşlerinin anlaşılması için de önemli ipuçları vermektedir:

“...[M]evcut toplumların büyük siyasal ve toplumsal krizi en temelde entelektüel anarşiden kaynaklanmaktadır. En ciddi

⁶² Comte, *a.g.e.*, s. 19.

⁶³ Comte, *a.g.e.*, s. 40.

⁶⁴ Comte, *a.g.e.*, özellikle ss. 13, 56.

⁶⁵ Comte, *a.g.e.*, ss. 13-14.

⁶⁶ Emile Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev., Enver AYTEKİN, İstanbul: Sosyal, ikinci basım, 1994, Bu savın yetkin bir incelemesi için bkz., Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, s. 89.

⁶⁷ Raymond A Morrow, *Critical Theory and Methodology*, Thousand Oaks: Sage Publications, Inc., 1994, p. 14.

⁶⁸ Comte, *a.g.e.*, ss. 16-18, 29.

felaketimiz aslında sabitliği doğru bir sosyal dzeninin ilk koşulu olan temel kabullerle ilgili bugnlerde bttn zihinlerde varolan derin farklılıkta yatmaktadır. Tek tek her bir zihin ortak bir sosyal doktrin oluşturabilecek belirli sayıda genel dűőnce üzerinde hemfikir olmadıkça ulusların esasen devrimci bir durumda kalacakları gerçeğini gizleyemeyiz⁶⁹.

Toplumunu doğal bir olgu ve sosyal bilimleri doğa bilimlerinin ergin olmayan bir aşaması olarak goren pozitivist yorum, aydınlanma dzeninin kıyasıya eleştirdiği ve on kapıdan kovduğu paternalizm ve despotizmi yeni biçimlerde totalitarizm ve toplum mhendisliği olarak arka kapıdan içeri almıştır. Pozitivist tasarıdaki oznenin nesneyle ve bilim adamının doğayla olan tek ynlü ilişkisi sosyal alana siyasal liderlerin ve totaliter partilerin toplumla tek ynlü ilişkisi biçiminde uygulanmıştır. Bu açıdan kitlesel hareketliliğe dayalı faşizan hareketlerin modern dnyada ortaya çıkması bir rastlantı değildir. Modernliğin her Şeyin gizini çözme savı, eski kozmolojideki ilahi tek gerçeklilik iddialarını zayıflatmış ancak bu sav pozitivismle birlikte dnyevi bir niteliğe bürnmüştür. Araçsal rasyonelliğin dışavurumu olarak görebileceğimiz teknoloji, pozitivismde toplumu ve dnyayı *monolitik* ve *total* bir yaklaşımla dzenlenme ve kitleleri istenen Şekilde harekete geçirme fırsatı sağlamıştır. Isaiah Berlin⁷⁰ ve Robert C. Bartlett'in⁷¹ benzer Şekilde vurguladıkları üzere, pozitivismin doğa ve topluma yönelik mekanik ve araçsal tutumu toplumun etkin-edilgin, yöneten-yönetilen gibi karşıt gruplara bölünmesine, dolayısıyla ötekinin yaratılmasına yol açmış ve bu anlayış yıkım araçlarının ve politikalarının geliştirilmesine olanak tanımıştır. İrredentist milliyetçilikler, faşizm, ve ırkçılık ötekinin yaratılmasının belirgin örnekleri olarak tarihi Őekillendirmiřtir;

⁶⁹ Comte, *a.g.e.*, s. 28.

⁷⁰ Isaiah Berlin, "Reply to Robert Kocis", *Political Studies*, cilt 31, 1983, ss. 388-393.

⁷¹ Robert C. Bartlett, "Aristotle's Science of the Best Regime", *The American Political Science Review*, cilt 88, no 1, 1994, ss. 143-155.

birinci ve üçüncü dünya veya kuzey ve güney deyimleri de ötekinin yaratılmasının diğer örnekleri olarak literatürdeki yerini almıştır. Özellikle üçüncü dünya ülkelerinde gerçekleştirilmeye çalışılan modernleşme hareketleri pozitivist yorumun damgasını taşımışlar ve modernleşmeden ziyade modernleştirme biçiminde uygulanmışlardır. Tartışmamızın başlarında değindiğimiz üzere, üçüncü dünyanın modernleşmesi ya da modernleştirilmesi projeleri pozitivist rasyonellikten dolayı başarısız olmakla kalmamış aynı zamanda toplumsal gerilim ve çatışmaları daha da artırmıştır.

Araçsal teknik rasyonelliğin temelinde her türlü gücü elde etme ve koruma kaygısı bulunur; araçsal teknik rasyonellik bu açıdan başarıyı her şeyin ölçüsü olarak alır ve kendisine Hobbes'un *homo lipus*'unu (kurt insanını) da içerek şekilde yeni bir insan imgesi yaratır. Bu, Sokrates'in veya Platon'un filozof insan'ı ya da Aristoteles'in *zoon politikon*'u değildir; tam aksine ekonominin her şeyin ölçüsü olduğu bir dünyanın *homo economicus*'udur. Evrensellik iddialarının aksine, *homo economicus* imgesi modern dünyada ötekini yaratır ve buna uygun kurum ve politikalarla evrensel insan imgesini anbean yok eder; Rousseau'nun deyimiyle yeni insan "insan etini bir defa tadınca başka bütün yiyecekleri hırçınlıkla geri çeviren, sadece insan yutmak isteyen aç kurtlar..."⁷² haline gelir. Araçsal rasyonellik kendini yalnızca uygulamada göstermez; kendisi için, kendi önermelerine uygun kuramlar da üretir. Bu açıdan günümüzde hayli taraftarı bulunan rasyonel tercih kuramları ideal insan tipi olarak *homo economicus*'u veri almakla kalmazlar, aynı zamanda bu insan tipini bilimsel bir temele oturtmaya çalışırlar. Araçsal rasyonellik ve rasyonel tercih kuramları böylece bütün insanları *homo economicus* olmaya zorlarlar.

⁷² Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 138.

Rasyonel tercih kuramları araçsal rasyonelliği benimserler yani amaçları gerçekleştirmeye hizmet eden en uygun araçların seçimi (etkinlik ve verimlilik ilkesi) ile ilgilenirler ve insanları harekete geçiren etmenlerin bencil ve *hedonistik* dürtüler olduğunu varsayarlar⁷³. Bu, 18. yüzyıl yararcılığının bir devamı niteliğinde olmasına karşın yararcılıkta en fazla sayıda insanın en fazla mutluluğu vurgulanıyordu. Ancak günümüzde en fazla mutluluk vurgulanmasına karşın en fazla sayı ilkesi dikkate alınmamaktadır. Luke'un deyimiyle rasyonel tercih kuramı gerçek kişileri atomik veya bağımsız tercihleri olan ve bunları etkili, rasyonel şekilde takip eden bireyler olarak tanımlayarak mikro ekonominin savlarını ve bireysel tercih modellerini siyasal ve sosyal yaşama genişleterek haklılaştıran bir ideoloji işlevi görmektedir⁷⁴. Bu çerçevede bireysellik konusunda, liberalizm farklı toplumlar için farklı standartlar geliştirmektedir. Batı toplumunun bireylerden oluştuğu kabul edilirken batılı olmayan toplumların yani diğerlerinin bireysellikten yoksun olduğu varsayılır. Özellikle 'biz' ve 'diğerleri' şeklindeki etnik merkezci yaklaşım Avrupa merkezci⁷⁵ veya başka türevleri yaygınlaştırır. Takip eden iki örnek liberalizmin ve kapitalizmin günümüzdeki çelişkilerine ışık tutması bakımından anlamlıdır. Bion International adlı uluslararası bir şirketin yöneticilerinin işçilere yönelik tutumlarını inceleyen bir araştırma, kapitalizmin biz ve ötekiler anlayışını açık şekilde ortaya koymuştur. Araştırma sonuçları liberal ilkelerin müphem bir şekilde de olsa yönetim düzeyinde benimsendiğini, buna karşın işçilerin bireylerden çok birer meta olarak görüldüğünü açığa

⁷³ Charles Lockhart, Richard M. Coughlin, "Building Better Comparative Social Theory through Alternative Conceptions of Rationality: A Review Essay", *The Western Political Quarterly*, cilt 45, 1992, ss. 793-809.

⁷⁴ Timothy W. Luke, "Reason and Rationality in Rational Choice Theory", *Social Research*, cilt 52, 1985, ss. 65-98.

⁷⁵ Bu konuda özellikle bkz., Samir Amin, *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev., Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı, 1993.

çıkarmıştır⁷⁶. Başka bir araştırmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır⁷⁷. Söz konusu araştırma, Meksika'daki uluslararası bir fabrikanın Amerikalı müdürünün Meksikalı işçileri diğerleri şeklinde tanımladığını açık şekilde ortaya koymuştur. İşçiler, diğerleri şeklinde görülmenin yanında insani niteliklerden yoksun varlıklar olarak tanımlanmıştır.

Araçsal rasyonelliğin ve rasyonel tercih kuramlarının temelinde etkinlik ve verimlilik söylemi bulunur. Ne için veya kimin için etkinlik ve verimlilik sorularını yanıtsız bırakmak ve gerçekliği çarpıtmak/gizlemek amacıyla genel olarak ekonomi bilimi özel olarak da rasyonel tercih kuramları normatif değerlerin bilimin sınırları dışında tutulmasını salık verirler ancak etkinlik/verimlilik söyleminin kendisinin, bu iki kavramı her türlü değer ve tutumun belirleyicisi kabul etmesinden dolayı, normatif olduğu hiçbir şekilde düşünülmez.

Araçsal rasyonellik yalnızca ekonominin değil, siyasetin de etkinlik ve verimlilik ilkesine göre işlemesi gerektiğini savunur; bu çerçevede, yalnızca sonuçlarla ilgilendiği için siyasal kararların alınması ve uygulanmasında yurttaşların katılımını en alt düzeye indireyecek önerilerde bulunur. Araçsal rasyonelliğe göre modern dünyada işler halkın anlamayacağı veya çözemeyeceği karmaşıklıkta olduğundan etkinlik/verimlilik ilkesine göre teknokratlara, bürokratlara, kısacası uzmanlara bırakılmalıdır. Siyasal bilimlerde de siyasal istikrarın sürekli vurgulanması bu açıdan dikkat çekicidir. Modernliğin başlangıcında tek kişinin yönetimi keyfi olduğu gerekçesiyle eleştirilirken şimdi tek kişinin yönetimi istikrarı sağladığı, daha etkin ve verimli olduğu için eleştiriden masun tutulmaktadır. Özellikle parlamenter sistem ve

⁷⁶ Alexandra Ouroussoff, "Illusions of Rationality: False Premises of the Liberal Tradition", *Man*, cilt 28, 1993, ss. 281-298

⁷⁷ Claire Turenne Sjolander, "The Rhetoric of Globalization: What's in a Wor(l)d?", *International Journal*, cilt LI, 1996, s. 614.

başkanlık sistemi üzerine yapılan tartışmalarda başkanlık sistemi lehine öne sürülen savlar neredeyse monarşi ve saltanat savunusuna dönüşmektedir⁷⁸.

Modernliğin kapitalist ve araçsal boyutunda insanın yaşam alanı giderek sınırlandırılmakta ve kişinin kendisi ile ilgili kararları alması bile tehlikeli görülmektedir. Nasıl besleneceğinden nerede eğleneceğine, ne zaman cinsel ilişkiye girmesi gerektiğinden nasıl doğum yapacağına, neler giyineceğinden kilolarını nasıl vereceğine kadar kişinin bütün yaşamı uzmanların kontrolü altına girmektedir⁷⁹. Bu yönüyle aydınlanmanın ve modernliğin insanlığa vaat ettiği ‘kendi aklını kullanma cesaretini göster’ ilkesi tamamen ters yüz edilmiş bulunuyor. Kant’ın aydınlanmanın önündeki engellerle ilgili görüşleri modern insan için geçerliliğini hâlâ sürdürüyor:

“Doğa, insanları yabancı bir yönlendirmeye bağlı kalmaktan çoktan kurtarmış olmasına karşın, tembellik ve korkaklık nedeniyedir ki, insanların çoğu bütün yaşamları boyunca rızalarıyla erginleşmemiş olarak kalırlar, ve aynı nedenlerledir ki, bu insanların başına gözetici ya da yönetici olarak gelmek başkaları için de çok kolay olmaktadır. Ergin olmama durumu çok rahattır çünkü. Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık. Para harcayabildiğim sürece düşünüp düşünmemem de pek o kadar önemli değildir; bu sıkıcı ve yorucu işten başkaları beni kurtaracaktır çünkü. Başkalarının denetim ve yönetim işlerini lütfen üzerlerine almış bulunan gözeticiler, insanların çoğunun, bu arada bütün latif cinsin ergin olmaya doğru bir

⁷⁸ Her iki sistemle ilgili ayrıntılı tartışmalar ve karşılaştırmalar için bkz., Arend Lijphart, (der.), *Parliamentary versus Presidential Government*, New York: Oxford University Press, 1992.

⁷⁹ Uzmanlaşmanın yetkin bir eleştirisi için bkz., Ivan Illich vd, *Profesyoneller İktidarı*, çev., Cevdet Cerit, İstanbul: Pınar, 1994.

adım atmayı sıkıntılı ve hatta tehlikeli bulmaları için gerekeni yapmaktan geri kalmazlar. Önerine kattıkları hayvanlarını önce sersemleştirip aptallaştırdıktan sonra, bu sessiz yaratıkların kapatıldıkları yerden dışarıya çıkmalarını kesinlikle yasaklarlar; sonra da onlara, kendi kendilerine yürümeye kalkışılırsa başlarına ne gibi tehlikelerin geleceğini bir bir gösterirler. Oysa, onların kendi başlarına hareket etmelerinden doğabilecek böyle bir tehlike gerçekten büyük sayılmaz; çünkü birkaç düşüştten sonra bunu göze alanlar sonunda yürümeyi öğreneceklerdir, ne var ki, bu türden bir örnek insanı ürkütüverir ve bundan böyle de yeni denemelere kalkışmaktan alıkoyar⁸⁰.

Takip eden kısımda modernliğin kapitalist boyutunun ve araçsal rasyonelliğin alternatifi ana hatlarıyla değerlendirilecektir.

5. İkinci Modernlik ya da Modernliğin Modern Eleştirisi

Pozitivizm ve kapitalizmin ürettiği bozukluklar son dönemlerde modernliğin kapsamlı bir eleştirisine yol açtı⁸¹. Kapitalist rasyonelliğe yönelik eleştirilerin tohumları Sokrates, Platon, Aristoteles gibi düşünürlerin dizgesinde, hatta Kynik ve Epikurosu düşüncede kısmen mündemiçti. Rousseau, Kant ve Marx gibi düşünürler bunları yeniden canlandırdılar; Freud, Marcuse, Horkheimer, Adorno, Arendt, Foucault, Habermas ve Giddens gibi düşünürler yoluyla modernliğin ikinci yorumu giderek yaygınlaştı. Bu düşünürler modernliğin temel argümanlarını yeniden değerlendirerek “tarihte aklın gerçekleşmesi —ya da bozuk gerçekleşmesi— bağlamında modernliğin patolojisi”⁸² üzerinde yoğunlaştılar. Modernliğin modern eleştirisi, Weber

⁸⁰ Kant, *Seçilmiş Yazılar*, ss. 213-214.

⁸¹ Modernliğin yol açtığı sorunların bir dökümü için bkz., Giddens, *Modernliğin Sonuçları*.

⁸² Jürgen Habermas, “The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas”, *Telos*, 49, Fall 1981, s. 7, aktaran Richard J. Bernstein, der., *Habermas and Modernity*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, s. 4.

tarafından savunulan rasyonelliğin insan ihtiyaçlarını karşılayan bir araç olmaktan çıkarak kendi kendine bir amaç niteliği taşımaya başladığını ve “araçsal aklın totallığı” ya da “totalleşmesi”nin⁸³ insanlık için umulanın tam aksi sonuçlar ürettiğini ilan etti.

Marx, Weber ve Freud gibi kişiler modernliğin açıkça uyumsuz olan iki boyutu üzerine yoğunlaşmışlar ve Charles Lemert’in yerinde betimlemesiyle, her iki parçayı birbirinden ayırarak “hem gelişmenin ve iyi toplumun resmi hikayesini hem de yıkımın baskıcı hikayesini” anlatmışlardı⁸⁴. Marx, pazar sisteminin yayılmasına bağlı olarak yabancılaşma ve toplumsal ilişkilerin metalaşmasına, Weber de bürokratikleşme ve rasyonelleşmeye, diğer bir ifade ile araçsal-tekniik rasyonelliğin gelişimine odaklanarak, dikkatleri kapitalist modernliğin ya da modernliğin kapitalist boyutunun çatışan ve çelişen yönlerine çekmişler ve böylece kendilerinden sonraki tartışmalara zemin hazırlamışlardı⁸⁵. Bu çerçevede, *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde Adorno ve Horkheimer pozitivist akıl ve bilimin serbestlik veya özgürlüğü geliştirmek şöyle dursun, değerlerin çoğulculuğu veya farklılığından ziyade mutlakıyetçi bir akli cesaretlendirdiğini tartıştılar⁸⁶. Benzer şekilde, Michel Foucault pozitivist ilkelerin ve mutlakıyetçi politikaların rasyonel yönetim adı altında zalimce sosyal politikalar uyguladığını⁸⁷ ileri sürdü. Bütün bu tartışmalarda modernlik konusunda özellikle bir noktanın altı çiziliyordu:

⁸³ Jürgen Habermas, “Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity”, Bernstein, der., a.g.e., s. 73. Ayrıca bkz., Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, çev., Neşe Nur Domaniç, İstanbul: Sarmal, 1995, s. 185.

⁸⁴ Charles Lemert, der., *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*, Boulder: Westview Press, 1993, s. 28.

⁸⁵ Morrow, a.g.e., ss. 13-14.

⁸⁶ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar I, II*, çev., Oğuz Özügül, İstanbul: Kabcacı, 1995, 1996.

⁸⁷ Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, New York: Panteon, 1965, aktaran Porter, a.g.e., s. 9.

Modernliğin yıkıcı yönü ve iyi yönü bir arada bulunmaktadır⁸⁸ ya da modernlik ciddi çelişkiler barındırmaktadır; Porter'ın yalın bir şekilde belirttiği üzere, bu çelişkiler endüstriyel toplumda açığa çıkıyordu:

“Toplumsal dinamikleri, nüfus büyümesini ve zenginlik yaratmayı inceleyen aydınlanmanın yeni ve cesur insan bilimleri kapitalist ilişkilerin neden değişmez ve kaçınılmaz olduğunu ve yoksulluğun neden yoksulların kendilerinin hatalarının bir sonucu olduğunu açıklamaya can atan hükümetler için kusursuz ideolojik yemler hazırlayan pozitivist ‘iç karartıcı bilimlere’ dönüştüler. Condillac ve Helvetius’un insanoğlunun olabilirliklere gebe olduğunu ifade eden meydan okuyucu fizyolojisi okulda çocuklar arasında, işyerlerinde de yetişkinler arasında itaat ve disiplini sağlayacak şekilde kolayca uyarlandı. Bir zamanların heyecan verici ‘makine insan’^{89]} düşü makine çağında fabrika yaşamının kabusvari gerçekliğine dönüştü.

Aydınlanma insanın geçmişinden özgürleşmesine yardımcı oldu. Ancak, gelecekte yeni tutsaklıkların yaratılmasını engellemekte başarısız oldu. Hâlâ aydınlanmanın ebeliğini yaptığı modern, endüstriyel toplumun sorunlarını çözmeye çalışıyoruz”⁹⁰.

İkinci modernlik genel olarak modernliği benimsemekle birlikte onu yalnızca olumluyan ideolojik bakışın karşısında yer alır. Aydınlanma döneminin eleştiriye, aklın kullanımına vurgu yapan tutumunu benimser ve modernliğin ürettiği bozuklukları, başarı ve sapmalarını yeniden yorumlar. Bu çerçevede, pozitivistimin doğa ve toplum anlayışını yadsır.

⁸⁸ Lemert, *a.g.e.*, s. 213.

⁸⁹ Fransa’da La Mettrie 1749 yılında Makine İnsan başlığını taşıyan bir kitap yayınladı. 1746-1780 yılları arasında Condillac aynı tema üzerine bir dizi psikolojik çalışma yaptı. Ayrıntılı bilgi için bkz., Bredvold, *a.g.e.*, s. 45.

⁹⁰ Porter, *a.g.e.*, s. 75.

Modernliğin sapmaları İkinci Dünya Savaşı sırasında faşizan ve totaliter rejimlerin kurulması ile kristalleşti. Liberalizmin yücelttiği soyut birey totaliter rejimlerde, Tanrısal nitelikler atfedilen liderlerin karşısında küçültüldü ve aşağılandı. Aynı şekilde, liberal ideoloji, evrensel insan hakları ve bireyin dokunulmazlığı söylemine karşı, bu savlarını kapitalizme karşı ileri sürmekte de başarısız oldu; yücelttiği insanın kapitalizm tarafından meta olarak kullanılmasına duyarsız kaldı⁹¹. İnsanın bir meta olarak kavranması günümüzde artık olağan karşılanmaktadır. Büyük şirketlerdeki *insan kaynakları* departmanlarının ve üniversitelerde okutulan *insan kaynakları* derslerinin gösterdiği üzere her şeyin ölçüsü olan insan yeniden efendi-köle düzlemine oturtulmaktadır: biri homo economicus diğeri homo economicus'un aracı ya da kaynağı haline getirilirken liberalizm bu durumu eleştirmek yerine kendisini neoliberalizm olarak sunmayı ve yeni durumu haklılaştırmayı yeğlemektedir. Kısacası liberalizm araçsal rasyonelliğin egemenliğine karşı duramayarak kendisini büyük ölçüde yalanlamaktadır.

İkinci modernlik her şeyden önce insan-toplum ilişkilerini yeniden kurmakla işe başlamıştır. Bu modelde toplum hem insan ürünü olarak hem de nesnel bir gerçeklik olarak görülür. Ancak bunun tersi de doğrudur; yani insan aynı zamanda sosyal bir varlıktır ve toplumun bir ürünüdür⁹². Pozitivist yaklaşımda hiçbir şekilde bulunmayan insan ve toplum arasındaki bu diyalektik ve diyalojik ilişki en yalın ifadesini Giddens'in 'yapılaşma'⁹³ ve 'çifte katılım' kuramında bulmaktadır:

⁹¹ Liberalizme yöneltilen benzer eleştiriler için bkz., Alain Minc, *Yeni Ortaçağ*, çev., Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge, 1995, ss. 187-190; Polanyi, *a.g.e.*, s. 73.

⁹² Peter Berger, Thomas Luckmann, "Society as a Human Product", Lemert, *a.g.e.*, ss. 422-423.

⁹³ Giddens'in yapılaşma kuramı Türkçe literatürde 'yapılanma', 'yapılandırma', 'yapılaştırma', 'yapılaşma' biçiminde kullanılmaktadır. Diğerlerinde işteşlik,

“Sosyal kurum içinde insan etkinliklerini, doğal olayların belirlendiği şekilde belirlenmiş gibi değerlendiremeyiz. İnsanların ve kurumların çifte katılımı olarak adlandırdığım şeyi anlamalıyız: toplumu biz yarattığımız gibi aynı zamanda toplum tarafından yaratılırız... Sosyal sistemler her an, kendilerini oluşturan tuğlalar tarafından yeniden inşa edilen bina gibidirler”⁹⁴.

Yapılaşma kuramı pozitivistin insan-toplum-doğ a ilişkilerini tek yönlü algılayan düşünce sisteminin sakatlıklarına işaret etmesi açısından dikkat çekicidir. İnsanın doğayı dönüştürmesi dışlanmaz ancak onu sosyal olarak dönüştürdüğü vurgulanır ve bu ilişki sırasında insanların kendilerini de dönüştürdükleri dikkate alınır. Böylece, toplumun *üretimi* ve *yeniden üretimi* yalnızca mekanik süreçler serisi olarak değil, üyelerinin ustalıklı bir işi olarak değerlendirilir⁹⁵; yani hiçbir insan, nesne veya meta olarak görülmez. Bu, eski toplum, siyaset ve ekonomi anlayışını yadsıyan yeni bir rasyonelliktir ve her şeyden önce araçsal rasyonelliğin verili amaçları gerçekleştirmeye yönelik vurgusunu tersine çevirir ve onun, etkinlik/verimlilik ilkesinin beklenenin tam aksi sonuçlar doğurduğuna ve bu açıdan da irrasyonel olduğuna dikkat çeker. Özellikle Frankfurt okulunun ve takipçilerinin eleştirileri, Habermas’ın iletişimsel rasyonellik kavramsallaştırmasında olduğu gibi, Weber’in demir kafesine sıkışıp kalmış olan modern topluma bir çıkış yolu bulma çabasını simgeler.

diyalog ve karşılıklı etkileşim söz konusu olmadığından ‘yapılaşma’nın daha uygun bir karşılık olduğunu söyleyebiliriz. Hele hele ‘yapılandırma’ tamamen tek yönlü bir anlam içerdiğinden Giddens’ in önerisinin tam aksi bir anlam taşımaktadır.

⁹⁴ Anthony Giddens, *Sociology: A Brief but Critical Introduction*, Orlando, FL: Harcourt Brace Jovanovich, 1982, pp. 13-14.

⁹⁵ Anthony Giddens, *New Rules of the Sociological Method*, Stanford University Press, 1993, s. 168.

Sonuç

Feodalitenin çöküşü sırasında ilginç ittifak sistemleri ortaya çıkmıştı; burjuvazi ve köylüler kralın yanında yer almış soylulara ve din adamlarına karşı savaşmışlardı. Yine de hem burjuvazi-kral ittifakı hem de burjuvazi-köylü ittifakı çelişki ve çatışmalardan uzak değildi ve her biri daha sonra burjuvazi lehine çözülecekti. Bugün de yeni bir savaşın eşiğindeyiz. Modernlik iki cephe arasında sıkışmış gözüküyor: Bir tarafta geleneksellik, öbür tarafta post-modernlik. Ancak iş bu kadar basit değil; modernlik içinde de aynı zamanda bir hesaplaşma giderek su yüzüne çıkıyor; burada modernliğin bir türü modernliğin diğer türüne karşı ve her ikisi arasındaki mesafe diğerlerinden daha az değil. Çatışmalara koşut olarak ittifaklar da oldukça karmaşık. İkinci modernlik bir taraftan gelenekselle, bir taraftan post-modernle, bir taraftan da birinci ya da egemen modernlikle çatışma içinde bulunuyor. Diğer taraftan birinci modernliğin ve post-modernliğin kimi yönleriyle bir uyum içindedir. Post-modernlik de özellikle gelenekselle ittifak kurmuş durumdadır ama bir yandan da birinci ya da kapitalist modernliğin yeni taleplerine hizmet eden bir taşeron gibi davranıyor⁹⁶; kısmen de ikinci modernliğin bir uzantısı niteliği taşıyor. Kısacası şu an tam bir kriz anı yaşanıyor ve bu krizin nasıl aşılacağı üzerinde uzlaşma sağlanmış değildir. Modernliğin geriden takip eden Türkiye gibi toplumlara özgü olarak, bir de modernleşme ve/veya modernleştirme çabalarından dolayı çatışmaların boyutu artmaktadır. Özellikle taraflardan birinin, kendisinin modern olmayan hatta modern karşıtı tutum ve davranışlarının farkına varmaksızın, modernliği sahiplenmesi toplumsal sorunların kronik bir hal almasına yol açmaktadır.

⁹⁶ Bu konuda özellikle bkz., Larrain, *a.g.e.*

Bu yazıda modernliğin temelleri, farklı rasyonellikler, bu rasyonelliklerin vaat ettikleri ve sapmaları incelenerek modernliğin bir iskeleti kurulmaya çalışıldı. Özellikle tek boyutlu bir modernlik kavrayışının gerçekliğin yalnızca bir parçasını gördüğü, buna karşın modernliğin farklı ve birbiriyle uyumsuz iki boyutunun bulunduğu tartışıldı. Geniş bakış açısıyla modernlik gelenekselden kopuşa ve bütün insanlar için yeni bir dünya vaadine işaret eder. Buna rağmen, modernliğin kapitalizmin yörüngesinde şekillenmesi bu vaatlerinin çoğunun gerçekleşmesini engellemiştir. Geleneksel toplumdaki tabaka sistemleri ve eşitsizlikçi yapılar modern toplumda yeniden üretilmiş, modernliğin herkes için yani tümel için vaat ettikleri tikel için gerçekleşmiş ve diğerleri dışlanmıştır.

Sonuçta şu soruya yanıt aranmaktadır: Modernlikten vazgeçmek mi gerekiyor yoksa ikinci modernlik bu konuda bir çözüm üretebilir mi? Ya da modernliğe karşı geleneksel veya post-modern alternatiflerden birini mi benimsemek gerekiyor? Her birinin vaat ettiklerine, gerçekleştirdiklerine ve yol açabilecekleri sonuçlara bakıldığında pozitivist toplum anlayışını ve araçsal rasyonelliği yadsıyan, bunun yerine diyalojik ilişkileri, süreci, katılımı ve etkileşimi kısacası insan aklının tahakkümcü değil özgürleşimci kullanımını koyan ikinci modernlik diğerlerinden daha güçlü durmaktadır: İkinci modernlik pozitivist ve kapitalist rasyonelliği yadsıdığı gibi bir taraftan da geleneksel söylemin içinde barındırdığı eşitsizlikçi ilişkileri ve yapıları da göz önüne almaktadır. Ayrıca post-modernliğin insan türünün ortak yönlerini ve evrensel değerlerini görmezden gelerek insanlar ve kültürler arasındaki farklılıkları abartan, bu yönüyle faşizme ve ötekinin yaratılmasına yeniden hizmet edecek gibi gözükten aşırı rölativist uslamalarını da temkinle karşılayarak daha yaşanılır bir dünya önermektedir. Her şey bir yana, araçsal rasyonelliğin taşıdığı risklere ve yıkımlara işaret etmesinden dolayı bile ikinci modernlik yeterince ilgiyi hak etmektedir.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W.; Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar I*, çev., Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalıcı, 1995.
- Adorno, Theodor W.; Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar II*, çev., Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalıcı, 1996.
- Ağaoğulları, M. Ali, Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge, dördüncü baskı, 2001.
- Ağaoğulları, M. Ali, Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, Ankara: İmge, üçüncü baskı, 2001.
- Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, dördüncü baskı, İstanbul: İletişim, 1994.
- Amin, Samir, *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev., Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı, 1993.
- Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev., Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2000.
- Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev., Korkmaz Alemdar, İstanbul: Bilgi, dördüncü basım, 2000.
- Artz, Frederick B., *Orta Çağların Tini: Tarihsel Bir Gözlem*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, üçüncü yayım, 1996.
- Bartlett, Robert C., "Aristotle's Science of the Best Regime", *The American Political Science Review*, cilt 88, no 1, 1994, ss. 143-155.
- Beatty, Joseph, "The Rationality of the "Original Position": A Defense", *Ethics*, cilt 93, 1983, ss. 484-495.
- Berktaş, Fatmagül, "Küreselleştikçe Parçalanan Bir Dünyanın Düşünsel İzdüşümü: Postmodernizm", *İstanbul Üniversitesi SBF Dergisi*, sayı 21-22, 1999/2000, ss. 1-12.
- Berlin, Isaiah, "Reply to Robert Kocis", *Political Studies*, cilt 31, 1983, ss. 388-393.
- Bernstein, Richard J., der., *Habermas and Modernity*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Bezel, N., *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu*, İstanbul, 1984.

- Boorstin, Daniel J., *Keşifler ve Buluşlar*, çev., Fatoş Dilber, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., ikinci baskı, 1996.
- Bottomore, Tom, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, haz., Mete Tunçay, Aydın Uğur, Ankara: Ayraç, ikinci basım, 2002.
- Bredvold, Louis I., *The Brave New World of the Enlightenment*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1961.
- Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, çev., Necla Arat, İstanbul: Remzi, 1984.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma, 2002.
- Chirot, Daniel, "The Rise of the West", *American Sociological Review*, cilt 50, 1985, ss. 181-195.
- Cohen, Jere, "Rational Capitalism in Renaissance Italy", *American Journal of Sociology*, cilt 85, no 6, 1980, ss. 1340-1355.
- Comte, Auguste, *Introduction to Positive Philosophy*, Frederick Ferré, Indiana Polis, New York, The Bobbs-Merrill Company, Inc.
- Cottingham, John, *Akılculuk*, çev., Bülent Gözkan, İstanbul: Sarmal Yay., 1995.
- Çiğdem, Ahmet, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas Üzerine Bir Çalışma*, Ankara: Vadi, 1992.
- Descartes, Rene, *Usu Doğru Yönetmek ve Gerçeği Bilimlerde Aramak için Yöntem Üzerine Söylem*, çev., Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1997.
- Durkheim, Emile, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev., Enver AYTEKİN, İstanbul: Sosyal, ikinci basım, 1994.
- Edney, Julian J, "Rationality and Social Justice", *Human Relations*, cilt 37, 1984, ss. 163-180.
- Elster, Jon, "Rationality, Morality, and Collective Action", *Ethics*, cilt 96, no 1, 1985, ss. 136-155.
- Foucault, Michel, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, New York: Panteon, 1965.
- Gauthier, David, "The Unity of Reason: A Subversive Reinterpretation of Kant", *Ethics*, cilt 96, 1985, ss. 74-88.
- Gellner, Ernest, *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism*, Oxford: Blackwell, 1992.

- Gert, Bernard, "Rationality, Human Nature, and Lists", *Ethics*, cilt 100, 1990, ss. 279-300.
- Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Giddens, Anthony, *Sociology: A Brief but Critical Introduction*, Orlando, FL: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
- Giddens, Anthony, *New Rules of the Sociological Method*, Stanford University Press, 1993.
- Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev., Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı, ikinci baskı, 1998.
- Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Ankara: Ayraç, 2000.
- Giddens, Anthony; Christopher Pierson, *Modernliği Anlamlandırma: Anthony Giddens'la Söyleşiler*, İstanbul: Alfa, 2001.
- Gross, Edward, "The Rationality of Symbolic Actors", *The British Journal of Sociology*, cilt 38, 1987, ss. 139-157.
- Habermas, Jürgen, "Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity", Bernstein, *a.g.e.*, içinde.
- Habermas, Jürgen, "The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas", *Telos*, 49, Fall 1981.
- Harsanyi, John C., "Does Reason Tell Us What Moral Code to Follow, and Indeed, to Follow Any Moral Code at All?", *Ethics*, cilt 96, 1985, ss. 42-55.
- Haşim, Ahmet, *Gurebâhâne-i Laklakan*, İstanbul : MEB, 1999.
- Hobbes, *Leviathan*, çev., Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yay., ikinci baskı, 1995.
- Hundert, E. J., "A Cognitive Ideal and its Myth: Knowledge as Power in the Lexicon of the Enlightenment", *Social Research*, cilt 53, 1986, ss. 133-157.
- Illich, Ivan, vd, *Profesyoneller İktidarı*, çev., Cevdet Cerit, İstanbul: Pınar, 1994.
- İnsel, Ahmet, "İlerleme ve İkinci Modernlik", *Radikal*, 29.Eylül 1996.
- Jeanniere, Abel, "Modernlik Nedir?", Mehmet Küçük, *a.g.e.*, içinde.
- Kagan, Shelly, "The Present-aim Theory of Rationality", *Ethics*, cilt 96, 1986, ss. 746-759.

- Kant, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, çev., Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi, 1984.
- Kant, Immanuel, *Political Writings*, der., Hans Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Kettler, David, Volker Meja, Nico Stehr, "Rationalizing the Irrational: Karl Mannheim and the Besetting Sin of German Intellectuals", *American Journal of Sociology*, cilt 95, no 6, 1990, ss. 1441-1473.
- Köker, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, üçüncü baskı, İstanbul: İletişim, 1995.
- Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev., Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan, beşinci baskı, 2000.
- Küçük, Mehmet, der., *Modernite versus Postmodernite*, Ankara: Vadi, 1993.
- Larrain, Jorge, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, çev., Neşe Nur Domaniç, İstanbul: Sarmal, 1995.
- Leibniz, G. W., *Monadoloji*, çev., Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1997.
- Lemert, Charles, der., *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*, Boulder: Westview Press, 1993.
- Lijphart, Arend, der., *Parliamentary versus Presidential Government*, New York: Oxford University Press, 1992.
- Lockhart, Charles; Richard M. Coughlin, "Building Better Comparative Social Theory through Alternative Conceptions of Rationality: A Review Essay", *The Western Political Quarterly*, cilt 45, 1992, ss. 793-809.
- Luke, Timothy W., "Reason and Rationality in Rational Choice Theory", *Social Research*, cilt 52, 1985, ss. 65-98.
- MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
- Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1936.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akinhay, D. Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat, 1999.
- Marx-Engels, *Seçme Yapıtlar*, cilt 2, Ankara: Sol Yay., 1977.
- Mayer, Thomas F., "Six Comments on Rationality", *Science and Society*, cilt 57, 1993/1994, ss. 446-453.

- Minc, Alain, *Yeni Ortaçağ*, çev., Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge, 1995.
- Morrow, Raymond A, *Critical Theory and Methodology*, Thousand Oaks: Sage Publications, Inc., 1994.
- Ouroussoff, Alexandra, "Illusions of Rationality: False Premises of the Liberal Tradition", *Man*, cilt 28, 1993, ss. 281-298.
- Peter Berger, Thomas Luckmann, "Society as a Human Product", Lemert, *a.g.e.*, içinde.
- Pierson, Christopher, *Modern Devlet*, çev., Dilek Hattatoğlu, İstanbul: Çivi Yazıları, 2000.
- Platon, *Devlet*, çev., Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Üçüncü Basım, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay, 2001.
- Poggi, Gianfranco, *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, çev., Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2001.
- Polanyi, Karl, *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri*, çev., Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim, 2000.
- Porter, Roy, *The Enlightenment*, London: Macmillan Press, 1990.
- Redhead, Brian, *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, İstanbul: Alfa, 2001.
- Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev., Vedat Günyol, İstanbul: Adam, dördüncü basım, 1974.
- Rousseau, Jean Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev., Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Cem, 1998.
- Rousseau, Jean Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri, İstanbul: Say, 2001.
- Scaff, Lawrence A., "Fleeing the Iron Cage: Politics and Culture in the Thought of Max Weber", *The American Political Science Review*, cilt 81, 1987, ss. 737-755.
- Sencer, Muammer, *Bilim Tarihinde Dönüm Noktaları*, İstanbul: Say, 1998.
- Sezal, İhsan, der., *Sosyoloji Yazıları*, Bursa, Ekin, Üçüncü Basım, 1995.
- Sjolander, Claire Turenne, "The Rhetoric of Globalization: What's in a Wor(l)d?", *International Journal*, cilt LI, 1996.

- Spinoza, Benedicte, *İnsan Anlığının iyileştirilmesi Üzerine ve Onu Şeylerin Gerçek Bilgisine En İyi Götüren Yol Üzerine İnceleme*, çev., Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1997.
- Sunar, İlkay, *Düşün ve Toplum*, Ankara: Doruk, 1999.
- Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev., Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat, 1998.
- Şenel, Alaeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat, 1996.
- Taylor, Charles, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, yeni basım, 1995.
- Tolan, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Ankara: Murat&Adım, 1996.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev., Hülya Tufan, İstanbul: Yapı Kredi, dördüncü baskı, 2002.
- Turner, Bryan S., "State, Science and Economy in Traditional Societies: Some Problems in Weberian Sociology of Science", *The British Journal of Sociology*, cilt 38, no 1, 1987, ss. 1-23.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, genişletilmiş yedinci baskı, Ankara, 1983.
- Walsh, Vivian, "Rationality as Self-interest versus Rationality as Present Aims", *The American Economic Review*, cilt 84, 1994, ss. 401-405.
- Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, der., Guenther Roth, Claus Wittich, Berkeley: University of California Press, 1978.
- Wellmer, Albrecht, "Reason, Utopia, and the *Dialectic of Enlightenment*", Richard J. Bernstein, der., *Habermas and Modernity*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, ss. 36-66.