T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

DİN DEVLET DEMOKRASİ
SOL DÜŞÜNCEDE UZLAŞMAZ UZLAŞIMLAR

İsmet YİĞİT

2502110280

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Serpil ÇAKIR

İSTANBUL – 2023

ÖZ

DİN DEVLET DEMOKRASİ: SOL DÜŞÜNCEDE UZLAŞMAZ UZLAŞIMLAR
İSMET YİĞİT

Düşük işsizlik, yüksek eşitsizlik ilkesiyle belirlenen ekonomik anlayışın egemen olduğu, toplumsal ve siyasal alanda post-materyalist değerlerin giderek daha fazla belirleyici hale geldiği, eşitlikten çok özgürlük değerlerinin vurgulandığı bir dönemde özgürlüğün bir eşitlik sorunu, eşitliğin de bir özgürlük sorunu haline nasıl getirilebileceğinin imkânlarını sorgulamak önemlidir. Bu tez çalışmasında, söz konusu sorgulamanın izinden gidilerek teorik çerçevede yürütülen tartışmaların merkezinde felsefe, antropoloji ve sosyoloji alanları kapsamında disiplinler arası bir yaklaşım izlenerek, sol düşüncede din, devlet ve demokrasi kavramlarının aralarındaki mesafeler sorgulanmıştır. Böylece dinin, devletin ve demokrasinin tahakküm yapıları kurabildikleri gibi özgürleşme aracı olarak da değerlendirilebileceği, sol düşüncede din, devlet ve demokrasi eleştirilerinin bu imkânı içerisinde barındırdıkları, toplum içerisinde birbirlerini dışlamayan, dayanışmacı ve dönüştürücü ilişkilerin kurulabilmesinin dinin, devletin ve demokrasinin bir karşıtlık olarak değil bir ilişkisellik olarak değerlendirildiğinde imkânlar yaratabileceği hususu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din, Devlet, Demokrasi, Sol Düşünce, Tahakküm, Özgürlük, Eşitlik.

ABSTRACT

RELIGION STATE DEMOCRACY: IRRECONCILABLE COMPROMISES IN LEFTIST THOUGHT

İSMET YİĞİT

In a period when the economic understanding determined by the principle of low unemployment and high inequality is dominant, when post-materialist values are becoming more and more determinant in the social and political sphere, when the values of freedom rather than equality are emphasized, it is important to question the possibilities of how freedom can be turned into a problem of equality and equality into a problem of freedom. In this thesis, following in the footsteps of the aforementioned questioning and following an interdisciplinary approach within the fields of philosophy, anthropology and sociology at the center of the discussions carried out in the theoretical framework, the distances between the concepts of religion, state and democracy in leftist thought have been questioned. Thus, it has been demonstrated that religion, the state and democracy can establish structures of domination but can also be used as a means of emancipation; that the criticisms of religion, the state and democracy in leftist thought contain this possibility; and that the establishment of mutually non-exclusive, solidaristic and transformative relations within society can create possibilities when religion, the state and democracy are evaluated not as an opposition but as a relationality.

Keywords: Religion, State, Democracy, Left Thought, Dominance, Liberty, Equality.

ÖNSÖZ

Walter Benjamin Tarih Üzerine yazdığı dokuzuncu tezinde Paul Klee'nin **Angelus Novus** (Tarih Meleği) adlı tablosunun anlatıldığı bir bölüm vardır. Benjamin'in bu resmin üzerine yaptığı yorumun zihnimin bir köşesinde asılı durduğu zamanlarda, elimde Ahmet Hamdi Tanpınar'ın **Huzur** adlı romanını taşırken bu tez çalışması belirmeye başlamıştı; Benjamin'in baktığı yerden Türkiye'de sol düşüncede dinin nasıl bir yer kapladığını anlamak istedim. Okumalarımın eşliğinde Türkiye'de dinin tek başına konumlanmadığı devlet algısıyla beraber değerlendirildiğinde bütünlüklü bir anlama kavuşacağını fark ettim. Bir yandan da Türkiye'de solun hangi düşünce damarlarından beslendiğini araştırmaya çalışırken öte yandan dinin ve devletin kökeni, yapısı ve işlevi üzerine odaklandım. Çalışma sürecim sürekli yeni sorular üzerinde derinleştikçe zamanla aramdaki mesafe açılmaya başladı. Uzun bir süreyi kapsayan bu çalışmamın güncel meselelerden beslenen bir yanı da olduğundan işim daha da zorlaştı. Çünkü çalışmanın gerçekleştiği dönemde savaşlar, çatışmalar, salgın hastalıklar, ekonomik krizler derken sürekli anlamı değişen, yeniden ele alınması gereken sorularla uğraştım. Bu nedenle tez çalışması zorlu ama heyecanlı, keyifli bir şekilde ilerledi ve arkasında çıkarılacak dersler ve çalışılacak yeni sorular bıraktı.

Tez çalışması boyunca bana olan güvenini hiç kaybetmeyen, en zorlu anlarımda beni cesaretlendiren ve en önemlisi bilgi ve birikimini hiç esirgemeden yönlendirici katkılar sağlayan tez danışmanım, değerli hocam Prof. Dr. Serpil ÇAKIR'a en içten ve kalbi teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca doktora programıma kabul sürecinden bu yana bilgi ve birikiminden feyz aldığım kıymetli Prof. Dr. Namık Sinan TURAN hocama ve tez yazım süreci boyunca cesaretlendirici tavsiyeleri ve nezaketiyle çalışmamı güçlendiren değerli Prof. Dr. Vildan İYİGÜNGÖR'e teşekkürü bir borç bilirim.

İSMET YİĞİT

İSTANBUL, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... İİ

ABSTRACT ..... İİİ

ÖNSÖZ ..... İV

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

DÜŞÜNCE VE DÜŞÜNÜŞ

1.1. İlişki ve Farklılık Perspektifinde Düşünce ve Düşünüş 13
1.1.1. Ontolojik, Epistemolojik ve Metodolojik Öncelikler: Kavram ve Gerçeklik Üzerine 15
1.1.1.1. Soyutlama ve Etkinlik Olarak "Düşünce" ve "Düşünüş" 17
1.1.1.2. Etkinlik Olarak Siyasal Düşünüşün Konuları: Güçlü ve Zayıf Ontolojilerin Düşünüşe Katkısı 20
1.1.1.3. Kurumların Düşünüşe Katkısı 23
1.1.1.4. Siyaset ve Toplum İlişkilerinin Geçişliliğinin Düşünüşe Katkısı 27

1.2. Düşüncenin İki Boyutluluğu: Spekülatif ve Bilimsel Düşünce 30
1.2.1. Spekülatif ve Bilimsel Düşüncede Bir İlişkisellik Olarak Nedensellik ve İrade 35

1.3 Düşünme ve Düşüncenin Modern Görünümleri: Mit, İdeoloji, Dünya Görüşü ve Ütopya 40
1.3.1. Mitin Modern İnşası ya da İnşa Miti: Romantikler 42
1.3.2. Modern Düşüncede Mit ve İdeolojinin Konumlanması Olarak İlk Dönüşüm: Yanlış Bilinçten Meta Fetişizmine Doğru 49
1.3.2.1 Mitten İdeolojiye Geçişte Din Eleştirisi: Feuerbach ve Marx Ayrımı 57
1.3.2.2 Marx'ta İdeolojinin İki Görünümü: Altyapı-Üstyapı İkiliği ve Meta Fetişizmi 61
1.3.3. Mit, İdeoloji ve Ütopyanın İç İçeliği: İlk Kullanım 70
1.3.3.1 Dünya Görüşü Olarak İdeolojinin Kabulü 76
1.3.4. Mit ve İdeolojinin Yerleştiği Yeni Bir Mekân Olarak Dünya Görüşü: İlk Pratik 79

1.3.4.1. “Dünya Bilmeceleri” ve “Dünya Görüşü Tartışmaları”: Emil du Bois-Reymond ve Ernst Haeckel’in Monizm ve Dualizm Eklentisi 83
1.3.4.2. Wilhelm Dilthey’ın Tarihsel Eksende Yapılanan Dünya Görüşü Kavramı 89
1.3.4.3. Dünya Görüşlerinin Bilinçli İfade Biçimleri Olarak Din, Şiir ve Metafizik Sistemler 93
1.3.4.4. Lenin: Devrimin İdeolojisi, İdeolojinin Devrimi 99

İKİNCİ BÖLÜM

İNŞA VE İSKÂN ARASINDA DİN, DEVLET VE DEMOKRASİ

2.1. Nesnellik Kaygısı Olarak Tarih ve Dil 106
2.1.1 Kavram ve Gerçeklik İlişkisinin İzdüşümleri.....114
2.2. Sınırlılık ve Sonsuzluk Arasında Bir Ortak Payda Olarak Ölüm ve Dinsellik123
2.3. İnsan ve Toplum İlişkilerinde Dinsel Olanın “Düzen”leyici Gücü: Rene Girard’ın Kutsal İkame Edilebilirliği 136
2.4. Din ve Devletin Anlamsal Yakınlığı: Anlam Borcu ve Mübadele İlişkileri 142
2.4.1 Kutsalın Geçişkenliği Bağlamında Din ve Devlet: İktidarın Kutsal Dayanakları 154
2.5. Devletin Özerk Konumlanması: İçeriden Dışarıya, Dışarıdan İçeriye 160
2.6. Hiyerarşi ve Eşitlik Geriliminde Demokrasinin Özerk Konumlanması.....174

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN, DEVLET VE DEMOKRASİ İLİŞKİSİNE DAİR SOL DÜŞÜNCEDE KÖKENLER

3.1. Eşitlik ve Özgürlük Bağlamında: Cemaatçi Dayanışma, Yeni Toplum Arzusu, Kurucu Şiddet ve Benlik 187
3.2. Devlet ve Dinin Paranteze Alınması 212
3.3. Yeniden Mit: Aşkınlığın ve İçkinliğin Sınırlarında Şiddetin Mitik Kurulumu ..228
3.4. Hegemonyanın Ortaklaştıcılığından Şeyleşmenin Parçalığına.....239
3.5. Bir Konum Değişimi: Özdeşlik ve Özdeşsizlik Bağlamında Toplumun İçkin Eleştirisi.....249
3.6. Teoloji, Sanat ve Tarih Bağlamın İçkin Eleştirin Aşkın Umutları.....263
3.7. Kapitalist Toplumda Din, Devlet ve Demokrasinin Özerk Alanı: İmkanlar Üzerine 272

SONUÇ..... 283

KAYNAKÇA 288

ÖZGEÇMİŞ. 314

GİRİŞ

Doğu-Batı dergisinin **Türk Düşünce Serüveni: Âraftakiler**[1] adlı on birinci sayısındaki derlemede Ahmet Hamdi Tanpınar, Kemal Tahir, İdris Küçükömer, Mehmet Ali Aybar, Nurettin Topçu, Peyami Safa, Cemil Meriç, Oğuz Atay ve Hikmet Kıvılcımlı'nın düşünceleri belirli bir bağlamda ele alınır. Ancak başlıktaki **araftakiler** kelimesinin hangi bağlamda kullanıldığı merak konusu olabilir. Araf kelimesi, **arafta olmak** ya da **arafta kalmak** biçiminde günlük dilde sıkça kullanılır. Etimolojik olarak bakıldığında Arapça kökenli bir kelime olduğu ve Kur'an- Kerim'in yedinci suresi olan A'raf kelimesinin, cennetle cehennem arasında bir mevki ya da cennet ve cehennemi birbirinden ayıran bölgedeki surun yüksek kısmı[2] olarak belirtilir. Bu tanımdan hareket edilirse metaforik olarak cennet ve cehennem arasındaki en yüksek bölgede durmanın ayrıcalıklı bir durum olduğu söylenebilir. Yukarıdaki derginin başlığının düşündürdükleri ekseninde bir değerlendirme yapılırsa arafta olmanın ya da arafta kalmanın anlamı; ismi zikredilen düşün insanlarının çeşitli düşünce gelenekleri içerisine tam olarak yerleştirilemediğinin ifadesi olabilir. Genel bir kategorizasyon bağlamında siyasal anlamda sol ve sağ, ideolojik anlamda ise Sosyalist, Muhafazakâr, İslamcı, Kemalist, Devletçi, Liberal vb. gibi ayrımların hem içinde hem dışında, hem birlikte hem değil şeklinde ifade edilebilecek bir durumu varsaydığı söylenebilir. Bu kategorik değerlendirme bilimsel olarak sınıflandırma ihtiyacından ve düşün dünyasını genel olarak anlamlandırma ihtiyacından doğsa da bazı çelişkileri içerisinde barındırdığı belirtilebilir. Öncelikle bir düşünce geleneğine yerleşmek ya da yerleştirilmek öznel çerçevelerin belirlediği kıskaçları yaratabilir. Bu kıskaçlar içerisinde olmak ise ayrıntıların ortaya çıkarabileceği imkânları ıskalamak olasılığını içerisinde barındırabilir. Yukarıda ismi zikredilen düşün insanlarının arafta kalmış olmaları, eserlerinde onları takip eden kavramlar sıralandığında bu durumun üzerine düşünülmesine dikkat çekilebilir. Gelenek, modernlik, ahlak, kalkınma,

[1] Türk Düşünce Serüveni: Araftakiler, **Doğu Batı Yayınları**, 3. Bs, Ankara, 2012.

[2] "A'raf, orta yer. Cennet ile cehennem arasındaki yer. Urf'un (kum tepesi, yüksek bir yer) çoğulu; sırt, tepe" bkz.: Necati Fahri Taş, **Osmanlı Türkçesi Lûgatı**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2021, s. 229. Ayrıca "Arapça ʿrf kökünden gelen aʿrāf أعراف "Kuran'a göre cennetle cehennemi ayıran bölme" sözcüğünden alıntıdır. Bu sözcük Arapça ʿurf عرف "yüksek yer, çıkıntı, yükselti, tümsek" sözcüğünden türetilmiş olabilir; ancak bu kesin değildir" bkz.: Sevan Nişanyan, **Nişanyan Sözlük**, (Çevrimiçi) https://www.nisanyansozluk.com/kelime/araf, 2002-2023.

millet, ulus, eşitlik, özgürlük, adalet, din, devlet ve demokrasi gibi kavramlar genelinde geliştirdikleri derinlikli düşünüşlerin düşünce geleneklerinin çeperlerini zorladıkları ifade edilebilir. Söz konusu bu kavramların düşünce gelenekleri içerisinde kısalan ya da uzayan mesafeler yaratan, uzlaşmazlıkların ve çelişkilerin siyasal yönelimlerinin merkezinde durduğu söylenebilir. Mesafeler eğer düşünce gelenekleri arasında kurulursa siyasal mücadele alanında ideolojik işlev görebilen, siyasal olanın gündelik gerekliliği ve söylem alanının esnekliğinde kullanışlı araçlara dönüşebilir. Böyle bir araçsallık bazen kavramları eğip büken, içini boşaltarak başkalaştıran ve anlam düzleşmesine sebebiyet veren bir hal alabilir. Çünkü bir düşünce geleneği içerisinde ontik, epistemik ve metodik farkları barındıran, çeşitli tarihsel bağlamlarda şekillenen birçok etkilerden söz edilebilir. Yukarıdaki düşünürlerin fikirleri bağlamında arafta kalmışlığın sebebi açılan mesafeler üzerinden değerlendirilebilir. Biraz basitleme yapılmasına izin verilirse genel hatlarıyla oluşan mesafeler dini anlayış, devlet algısı ve demokrasi projeksiyonu çerçevesinde ele alınabilir. Başka bir deyişle **araftakiler** sol düşünce geleneği içerisine yerleşecekken; din, devlet ve demokrasi kavramlarına dair özgün düşüncelerinin kalıba sığmazlığının açtığı mesafelerden ötürü bir duraksamanın yaşandığı söylenebilir. Sol düşünce geleneği içerisinde hem teorik hem de pratik olarak din, devlet ve demokrasi kavramları tartışmalı doğasını bugün de sürdürdüğü belirtilebilir. Hatta günümüz sol düşünce ve pratiklerinde din, devlet ve demokrasi alanlarında kurulmak istenen bağlantılar ve olasılıklar çeşitli şekillerde görülebilir.

Tezimde yukarıda bahsedilen hususları dikkate alarak, gelenek ve modernlik arasına sıkışan bir toplumun değişim ve dönüşüm sürecinde daha iyi bir toplumsal düzenin nasıl kurulacağı, neyin içeride neyin dışarıda tutulacağı kaygıları eşliğinde hem eleştirel hem de umutlu bir seyir izleyen bu fikirlerden ilhamla sol düşüncede din, devlet ve demokrasi kavramlarının nasıl konumlandığı üzerine odaklandım. Öncelikle belirtmeliyim ki, Türkiye'de bugünden geriye bakıldığında bireylerin siyasallaşma süreçlerinde sol siyasal düşünce ve hareketleriyle kurulan/kurulamayan ilişkilerin katetmesi gereken mesafelerin başında din ve devlete yönelik algılar dikkat çeker. Bu çerçevede; kitap ya da makalelerden dost meclislerine, gençlik örgütlerinden siyasi partilere kadar bütün çeşitleriyle kendi siyasal kimliğini sol görüşlü olarak ifade eden kişilerin din ve devlete karşı aldıkları konum, mesafelerin sınırlarını belirleyebilir. Aynı zamanda kendilerini sağ görüş kimliği ile ifade eden kişilerin de bu uzak mesafeden kendilerine bir anlam alanı

oluşturabilir. Nitekim söz konusu bu mesafelerin iki duruma yol açtığı iddia edilebilir: Birincisi bu mesafelerden beslenerek ideolojik taraflaşmaların zahmetsiz özgüveniyle siyasal kimlik oluşturulması, ikincisi ise toplumdaki gerçek çelişkilerin ve çatışmaların, eşitsiz ve adaletsiz bir yaşamın çıplaklığının örtülmesi olarak değerlendirilebilir.

Bu çerçeveden hareketle tezimde, zahmetsiz özgüvene takılmadan ve yaşamın acı, çelişki ve çatışma dolu taraflarını akılda tutarak açılan mesafelerin izini sürmeye çalıştım. Öncelikle aklımda Türkiye'de sol düşüncede din ve devlet algısının nasıl yerleştiği, hangi kaynaklardan beslenerek hangi siyasal kanallara ulaştığı ve onları nasıl şekillendirdiğine dair sorular eşliğinde okumalar yaptım. İkinci olarak Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerdeki sosyalist ve Marksist düşünce ve hareketlerin din ve devletle olan ilişkilerini karşılaştırmak amacıyla incelemeye çalıştım. Bu çerçevede özellikle 1960'larda Latin Amerika ülkelerinin bazılarında kilise taban cemaatleri ile Marksistlerin birlikte verdiği mücadeleler ve bazı rahip ve dindar düşünürlerin **Kurtuluş Teolojisi** adı verilen bazı metinlerinde Marksizm'le Katolik Hıristiyanlık arasındaki mesafeleri kısaltan ve dayanışma ilişkilerini canlandıran katmanlı alanlar ortaya çıktı. Ancak bu alanları dolduran görüşler teolojiden Marksizm'e yönelen bir konumdan mesafeleri kat ettiği için soruların bazılarının altı dolmuyordu. O halde konumu değiştirerek Marksizm üzerinden teolojiye yönelen düşüncelere bakılabilirdi ve bu çerçevede Walter Benjamin'in derinlikli düşünceleri bir çıkış yolu sundu. Benjamin, tarih kavramı üzerine şöyle demekteydi: "Tarihsel maddecilik için önemli olan, geçmişe ilişkin bir görüntüyü, tehlike anında tarihsel özneye ansızın gözüktüğü biçimiyle korumaktır. Tehlike, hem geleneğin varlığına, hem de o geleneğin seslendiklerine yöneliktir. İkisi için de aynı tehlike, yani kendini egemen sınıfların bir aracı kılma tehlikesi vardır. Her çağda yapılması gereken, geleneği, onu alt etmek üzere olan konformizmin elinden bir kez daha kurtarmak için çaba harcamaktır. Çünkü Mesih, yalnız kurtarıcı olarak gelmez; şeytanı alt eden sıfatını da taşır"[3]. Benjamin'in konformizmi alt etmek olarak tarif edilebilecek teklifi bir anlam alanı açıyordu ve bu yol felsefeye çıkıyordu. Bu durumda sol düşünce ile din ve devlet arasındaki mesafeleri gözden geçirmek için

[3] Walter Benjamin, **Pasajlar**, Çev. Ahmet Cemal, 4. Bs, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 40.

bazı felsefi uğrakları belirginleştirmek gerektiğinden sol düşünce geleneği içerisinde sayılabilen düşünürlerin felsefi görüşlerine bakmak gerekiyordu.

Sol düşünce geleneği içerisinde yer alan felsefe uğrakları boyunca din, devlet ve demokrasi kavramlarının aralarındaki katmanlı, gidişli-gelişli ilişkilerin varlığı sebebiyle bu kavramları bir ilişkisellik çerçevesinde analiz etme gerekliliği ortaya çıktı. Bu durumda bu ilişkilerin bağlamını kavrayabilmek için özellikle dinin ve devletin ortaya çıkışlarının kökensel anlamına ilişkin bir çalışma gerektiğinden bu kez yollar siyasal antropolojiye ve sosyolojiye açılıyordu. Dinin ve devletin nasıl ortaya çıktığı, bilimsel bir incelemenin nesnesi olarak nasıl ele alınabileceği soruları eşliğinde bu tez çalışmasının bazı iddiaları da ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu iddialara temel oluşturabilecek soru ve önermelere geçmeden önce iki hususun altını çizilmeliyim. Bunlardan birincisi sol düşünceden ne anlaşıldığın altını doldurmak, ikincisi ise çalışma yönteminin dayanaklarını belirginleştirmektir.

Norberto Bobbio 1990'larda yazdığı **Sağ ve Sol: Bir Politik Ayrımın Anlamı** adlı kitabındaki değerlendirmeler sağ ve sol arasındaki ayrımın belirsizleştiği bir dönemde oldukça ilgi çekici bir çıkışı ifade ediyordu. Bobbio öncelikle sağ ve sol ayrımının hala geçerli olduğunu ileri sürer. İkinci olarak Bobbio sağı ve solu birbirinden ayıran temel özelliğin özgürlük değil eşitlik karşısında aldıkları tavır olduğu belirtir. Bobbio şöyle demektedir: "Bir yanda insanların farklı olmaktan çok eşit olduğunu kabul edenler, diğer yanda ise insanların eşit olmaktan çok farklı olduğunu kabul edenler vardır. Bu son seçeneklerin karşıtlığına doğal eşitlik-eşitsizlik ve toplumsal eşitlik-eşitsizlik arasındaki ilişkinin farklı bir değerlendirmesi eşlik eder. Eşitlikçi, onu küçümseyen ve yok etmek istediği eşitsizliklerin büyük bir kısmının toplumsal ve bu nedenle de giderilebilir olduğu anlayışından yola çıkar"[4]. Bobbio eşitlikçiliğin sol düşüncenin ayırt edici niteliği olduğu söyler. Ancak burada topyekûn bir eşitlik anlayışından ziyade insanların daha eşit kılan şeyleri farklı kılan şeylere göre daha önde tutma ve eşit olmayanları daha eşit hale getirebilme yöneliminin ayırt edici noktası gündeme getirilmektedir[5]. Şükrü Argın'ın Bobbio'nun solun ayırt edici özelliklerini belirttiği düşüncelerine yönelik getirdiği eleştirilere değinmek bu noktada yararlı olacaktır. Argın, Bobbio'nun önermelerinin etkili kısmını

[4] Norberto Bobbio, **Sağ ve Sol: Bir Politik Ayrımın Anlamı**, Çev. Zühal Yılmaz, Ankara, Dost Kitabevi, 1999, s. 112.
[5] **A.e.**, s. 116.

yorumlayarak günümüzde solun sosyo-kültürel **Amerikanlaşma** eğilimi nedeniyle zaman zaman eşitlik düsturunu unuttuğunu ve Bobbio'nun bu tutkuyu hatırlatmasının bir bellek tazelemesi olarak yerinde olduğunu ifade eder[6]. Argın, günümüzde sol hareketlerin orta-sınıflaşma sürecinden payını alarak giderek artan oranda **post-materyalist** olarak nitelenen değerlerin etki alanına girdiğini ve böylece eşitlikten çok özgürlüğü vurgulama eğiliminin geliştiğini ve bunun sonucunda **solun liberalleşmesi** yöneliminin giderek kendisini neo-liberal gidişattan ayırt edemeyeceği bir sürüklenme yaşadığını ifade eder[7]. Argın'ın bu değerlendirmesinin sol düşüncede eşitlik ve özgürlük paradoksunun sınırlarını çizdiği söylenebilir. Bu değerlendirmelerin neticesinde Argın solun ayırt edici vasfının ne olduğuna yönelik kendi fikrini açıklar. Ona göre sol ya da daha özel haliyle sosyalistler için asıl sorunun özgürlük ve eşitlik arasında bir tercih olmadığı, tam tersine, özgürlüğü bir eşitlik, eşitliği de bir özgürlük sorunu haline getirebilmeleri olduğunu belirtir.

Bu tez çalışması çerçevesinde sol düşünceden anlaşılan, eşitlikçi bir özgürlük ile, özgürlükçü bir eşitliğin, arka fonda olduğu bir derinlik olduğu söylenebilir. Buradan çıkarttığım ve sorunsallaştırdığım sonuç; özgürlüğü bir eşitlik, eşitliği de bir özgürlük sorunu haline getirebilmenin yollarından birisi de sol düşünce içerisinde din eleştirisi, devlet eleştirisi ve demokrasi eleştirisinin ortaya çıkarttığı imkânları sorgulayabilmektir. İlk elden söylenirse; tez çalışmasının sorusu yukarıda bahsedilen imkânların dinin, devletin ve demokrasinin özerk bir yapıya sahip olmaları ve aynı zamanda bu özerk yapıların **anlam** ve **işlevleri**nde; bazen birbirlerinin karşısında bazen de birbirlerinin yerine geçerek kurdukları ilişkinin merkezinde kilitlenir. Bu çerçevede iki hattın izi sürülebilir. Birincisi din, devlet ve demokrasi kavramlarının içerisinde eşitlikçi yapıların izi. İkincisi ise özgürlük ve tahakkümün geriliminde dinin, devletin ve demokrasinin imkânlarının izi. O halde şu soru sorulabilir: Sol düşünce içerisinde din, devlet ve demokrasi hem bir tahakküm hem de bir özgürleşme aracı olarak görülebilir mi? Özgürlük ve tahakküm geriliminde artzamanlı ve eşzamanlı olarak din, devlet ve demokrasi ilişkisinin geçişliliğinin anlam ve olanakları nelerdir? Sol düşünce içerisinde din, devlet ve demokrasi ilişkisini dikey olarak kesen kavramlar var mıdır? Eğer varsa bu

[6] Şükrü Argın, **Nostalji ile Ütopya Arasında**, İstanbul, Birikim Yayınları, 2003, s. 207.
[7] **A.e.**

katmanlar nasıl ifade edilebilir? Bu sorular oldukça çıplak bir biçimde anlama çabasının ürünleri olduğu ölçüde eksik ya da kusurlu olabilir.

Bazı sorular ve önermeler eşliğinde, tez çalışmasının yöntem ve izleği çerçevesinde cevaplamaya çalışılan sorular ele alınarak, sonuç bölümüne bir bağlantı kurulabilir. Ancak din, devlet ve demokrasi ilişkisinin sol düşüncede nasıl konumlandığı anlamlandırmak için kökenler dikkate alındığından tezimde öncelikle klasik eserler bağlamından hareket edilerek Avrupa sol düşünce bağlamı dikkate alınmıştır.

Sol düşünce içerisinde din, devlet ve demokrasi kavramları ontolojik, epistemolojik ve metodolojik farklılıklar göz önüne alınarak bir zemine oturtulabilir. Nitekim din, devlet ve demokrasi kavramları bir olgu olduğu kadar bir fikir, bir ideal olduğu kadar bir gerçekliğe tekabül etmektedir. Başka bir deyişle mesela felsefe içerisinde din kavramı metafiziksel ve olgusal bağlamlardan hareketle kendisine bir anlam bulmuştur. Aynı şey devlet ve demokrasi kavramları için de söylenebilir. Bununla birlikte bu kavramlar hem düşüncenin hem de düşünüşün sınırlarında gezinmektedir. Bu sebeple birinci bölüm, düşünce ve düşünüşün farklılığını ele alarak başlamaktadır. Pocock, düşüncenin bir deneyim ya da gelenekten yapılan soyutlama anlamına geldiği, düşünüşün ise bu soyutlamaları üretme ve kullanma etkinliği olduğunu söylemektedir[8]. Birinci bölümün başında bu tanımlamadan ilham alarak ilk önce düşünce ve düşünüş arasındaki farklılıklar ele alınmıştır. Bunun sebebi din, devlet ve demokrasi kavramları analiz edebilmek için düşünüşün yarattığı anlamlar ile düşüncenin içerisinde aldığı konumlanmanın farklılığını ortaya koyabilmektir.

Birinci bölümün devamında bu kavramların insan zihninin analitik ve mitopoeik taraflarının kesişimindeki görünümlerine ilişkin bir bakış açısı geliştirilmiştir. Bu bakış açısını Henriette Antonia Frankfort'un **spekülatif** ve **bilimsel düşünce** ayrımı ve Martin Buber'in insanlar arasındaki **Ben-Sen** ve **Ben-O** ilişki biçimlerinin merkezinde konumlanmıştır. Spekülatif ve bilimsel düşünce arasındaki farklılık ve benzerlikler; mekân-zaman, mantık, öznellik ve nesnellik, gerçeklik-görünüm, sembol-temsiliyet, nedensellik ve irade bağlamlarında ifade edilmeye

[8] J. G. A. Pocock, "The History Of Political Thought: A Methodological Enquiry", **Philosophy, Poitics and Society (Second Series)**, Ed. by. Peter Laslett, W. G. Runciman, Oxford, Basil Blackwell, 1964, s. 185 ve 190.

çalışılmıştır. Bunun nedeni, içinde bulunduğu toplumsal durumu anlamaya, onu değiştirmeye ve dönüştürmeye yönelen fikirler spekülatif ve bilimsel düşüncenin kesişimlerinde hayat bulduğunun düşünülmesidir. Birinci bölümün devamında spekülatif ve bilimsel düşüncenin etki alanında bulunan değerlerin modern düşünce içerisinde nasıl konumlandığı sorgulanmaktadır. Bu konumlanmanın görünümleri **bilimsellik**, **mit**, **ideoloji**, **ütopya** ve **dünya görüşü** kavramları çerçevesinde incelenmeye çalışılmıştır. Nitekim siyasal düşünce geleneği çerçevesinde hem eleştirel zeminde hem de eylem alanında bir içerik ve anlam olarak bilim, mit, ideoloji, ütopya ve dünya görüşünün konumlanışından bahsedilebilir. Bu çerçevede ilk hat, Aydınlanma düşüncesi ile Alman Romantikleri arasındaki tartışmalar üzerinden özellikle mitin modern inşası bağlamının düşünülmesidir. Bu tartışmaların önemi bilimde, sanatta, estetikte, kültürde ve siyasal alanda etkisi hala süren aynı zamanda sol düşüncede farklı görünümlere ulaşan etkilerinin olmasıdır. Bu tartışmalar yürütüldükten sonra sol düşüncede din ve devletin hangi tartışmalar üzerinden kristalleştiğini göstermek için mit ve ideolojinin konumlandığı kavramsal öbekler kurulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede **yanlış bilinç**ten **meta fetişizmi**ne uzanan bir hatta Feuerbach'ın din eleştirisi ve Marx'la yaşanan ayrımın detaylarına inilmeye çalışılmıştır. Daha sonra sol düşüncedeki tartışmaların uzun vadeli zeminini oluşturacak din ve devletin felsefi konumlanmasının çerçevesini belirleyecek olan Marx ve Engels'in tartıştıkları altyapı-üstyapı ikiliği ile meta fetişizmi kavramlarının çerçevesi çizilmeye gayret edilmiştir. Marx ve Engels'ten sonra din ve devlete ilişkin değerlendirmeler Marksizm kurumsallaşırken bir dünya görüşü olarak eklemlenerek nasıl dönüştüğünün altı çizilmiştir. Bu çerçevede Marksizme eklemlenen Emil du Bois-Reymond ve Ernst Haeckel'in dünya bilmeceleri ve dünya görüşü tartışmaları çerçevesinde siyasal bir kimlik oluşturabilecek olan kalıcı bir dünya görüşünün nitelikleri belirtilmiştir. Nitekim tarihsel bağlamda bir dünya görüşünün yarattığı anlam alanları da Wilhelm Dilthey'ın tarihsel ekseninde dünya görüşü kavramına ilişkin geliştirdiği kavramsallaştırmanın bağlamında düşüncenin kurumsallaşma olanakları tartışılarak oluşturulmaya çalışılmıştır. Son olarak Marksizmden Leninizme ideolojinin pratik düzeyde kurumlaşmasının bir devrim ideolojisi olarak din ve devletin nasıl bir nesne haline getirildiği ile ilgili değerlendirmelerle birinci bölüm sonlanmıştır.

İkinci bölüm din, devlet ve demokrasinin düşünsel ve olgusal olarak ortaya çıktıkları andan itibaren farklı yapı, biçim ve işlevlerde varlığını devam ettirmelerinin

nedenleri üzerine geliştirilen sorular eşliğinde tartışılmıştır. Bu kavramların toplumsal ve siyasal olanın merkez kavramları olduğundan tüketilmesi imkân dahilinde olmadığı açıkça ifade edilebilir. Ancak bu bölümde eşitlik, özgürlük ve tahakküm geriliminde din, devlet ve demokrasi kavramlarının ortaklaştığı alt kavramların aile benzerlikleri üzerinden bir bağlama oturtulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede ilk önce bu bağlamın oluşturulmasına yardım edecek nesnel dayanakların oluşturulabilmesi için nasıl bir yöntem benimsenmesi gerektiği tartışılmıştır. Bu durumda yirminci yüzyıla dilbilimin yapısalcı yöntemi çerçevesinde Ferdinand de Saussure'ün **semantik alan** kavramsallaştırması ile Reinhart Koselleck'in kavramlar tarihi çalışmalarında benimsediği **artzamanlılık-eşzamanlılık** ve **tarihsel zaman katmanları** kavramlarının belirgin özellikleri aktarılmaya çalışılmıştır. Bu sayede din, devlet demokrasi kavramlarının ilişkili doğasını açıklayabilmek için ortaklaştığı **anlam alanları**nın yarattığı öznel durumları tartışmak mümkün olabilmiştir.

Bu çerçevede yöntem üzerinde belirlenen sınırlılıklar içerisinde siyasal antropolojinin verilerinden yararlanarak din, devlet ve demokrasi ilişkisinin olanakları tartışılmıştır. Öncelikle din, devlet ve demokrasinin ortaklaştığı alt kavramlar belirlendiğinde bunlar düzen-kaos, bütünlük-tekillik, şiddet-uyumlaşma, eşitlik-eşitsizlik, hiyerarşi-eşgüdümlülük ve birlik-çokluk olarak belirtilebilir. Bu alt kavramların ikinci bölümün bütününde din, devlet ve demokrasi kavramlarını yatay olarak kestiği söylenebilir. Öncelikle insan ve toplum ilişkilerinde dinsel olanın düzenleyici gücü René Girard'ın **kutsalın ikame edilebilirliği** kavramı üzerinden tartışılmıştır. Girard, insanlar arasındaki **mimetik arzu** ve **rekabetin** şiddeti toplum içerisinde güçlendirdiği ve yaygınlaştırdığında bir günah keçisinin yani topluluğun en gözde kutsalının bir kurban sunumu olarak feda edilmesinin topluluk içi şiddeti emerek tekrar düzene yönelmesini sağlaması üzerinden yaptığı değerlendirmeler incelenmiştir. Buradan hareketle Girard'ın bu değerlendirmesi kutsalın ikame edilebilirliğinin din, devlet ve demokrasi kavramlarının nasıl ortak paydası olabileceği tartışılmıştır.

İkinci bölümün bir sonraki kısmında öncelikle din ve devletin anlamsal yakınlığı bağlamında Marcel Gauchet'nin **anlam borcu** kavramı irdelenmiştir. Gauchet insan ve toplum ilişkilerinin anlam üzerinden örgütlendiğinden bahseder. Toplumların kendi anlamlarını kendileri dışından heteronom olarak kurdukları durumu dinsel olanın mantığı olarak çözümler ve bu ilişki biçimini dinsellik olarak

algılar. Dinsellik durumundaki anlam ilişkisi ona göre devlet sorununun da kaynağı olarak değerlendirilir. Gauchet'nin kavramsallaştırmalarının bu tez çalışması açısından din, devlet ve demokrasi kavramlarında görülen içkinlik ve aşkınlık niteliklerinin anlamlandırılmasına yardım ettiği söylenebilir.

Din, devlet ve demokrasi kavramlarının ortak paydalarının bir diğer görünümü Kojin Karatani'nin **mübadele biçimleri** olarak ifade ettiği Dünya Tarihsel Yapısının çözümlemelerinden çıkarılabilir. Karatani, altyapı-üstyapı ikiliğinin temelini üretim ilişkilerinden mübadele ilişkilerine taşıyarak din, devlet ve demokrasi ilişkisinin farklı bir yaklaşımla anlamlandırabilme imkânı tanıdığı söylenebilir. Karatani, eşitlikçi karşılıklı mübadele, talan ve yağmaya dayalı yeniden dağıtımcı mübadele, parasal meta mübadelesi ve eşitlikçi meta mübadelesi olarak dörde ayırdığı mübadele biçimlerinin tarihsel olarak hem artzamanlı hem de eşzamanlı olarak görülme biçimlerini tarihsel bir bağlamda anlatır. Bu mübadele biçimlerinin söz konusu karakterine dayanarak dinsel iktidar, siyasi iktidar ve sermaye iktidarının güç dengelerinin din, devlet ve demokrasi ilişkilerine etkisi tez çalışmasının bir diğer inceleme alanını oluşturur.

Son olarak din, devlet ve demokrasi ilişkilerini birey ve toplum ayrımının merkezinde ele alınmasını sağlayan Louis Dumont'un bireyin özerkliğinin ortaya çıkışına yönelik değerlendirmeleri ele alınmıştır. Dumont bir yenilik olarak birey ve toplum ilişkilerini kökünden dönüştüren bir durumdan bahseder. Bu durum iktisadi olanın özerkliği durumudur. Yani Dumont kapitalizmin piyasa mekanizmasının kendi yasalarının özerk bir yapıda işlemesi ontolojik olarak bireyin özerkleşmesine yol açtığını iddia etmektedir. Bu durum toplumculuk ve bireycilik bağlamında değerlendirildiğinde din, devlet ve demokrasi ilişkisinin nasıl dönüşüme uğradığı ikinci bölümün son tartışma alanını oluşturmaktadır.

Üçüncü bölüm kutsalın geçişkenliği, dinsellik, mübadele ilişkilerinin biçimleri, birey-toplum, bütünlük-çoğulluk değerlendirmeleri akılda tutularak din, devlet ve demokrasinin özerk alanlarının sol düşüncenin içerisindeki tartışmalarda konumlanarak nasıl geliştiği, bu alanların içerisinde katmanlaşan alt kavramların izinin sürülmesi amaçlanmıştır. Bu çerçevede öncelikle Hegel'in mutlak idealizmi, diyalektik yöntemi ve devlet teorisinin mirasında şekillenen Sağ Hegelciler ile Sol Hegelcilerin düşünsel ayrımları ve ütopik sosyalistlerin ön plana çıkan merkezi kavramları tartışılmıştır. Nitekim eşitlik ve özgürlük bağlamında **cemaatçi**

dayanışma, **yeni toplum arzuları**, **şiddetin kuruculuğu** ve **benlik** kavramsallaştırmalarının köken olarak sol düşüncede din, devlet ve demokrasi tartışma alanlarını nasıl belirledikleri sorgulanmıştır. İkinci olarak Marx ve Engels'in kapitalist ekonomik sistem analizini temellendirirken din ve devleti paranteze alarak arka plana iten yaklaşımlarının sebebi sorgulanmıştır. Devam eden kısımlarda Lenin'in devleti proletarya diktatörlüğü çerçevesinde çifte iktidar olarak konumlandırmasının sonuçları ile Georges Sorel'in devletin şiddet tekelinin **genel grev miti** kavramsallaştırmasıyla işçi sınıfına verilmesi düşüncesinin şiddetin mitik kurulumu açısından bir değerlendirme yapılmıştır.

Yukarıda bağlam ve uğraklar üzerinden yürütülen tartışmalardan farklılaşarak yirminci yüzyıldaki toplumsal ve siyasal gelişmeler çerçevesinde din, devlet ve demokrasi ilişkilerinin sol düşünce içerisinde değiştirdikleri konum farklılığını temellendiren ve örneklendiren değerlendirmeler yapılmıştır. Bu çerçevede Antonio Gramsci'nin **hegemonya** kavramının dinin ve ideolojinin uzlaşmalar ve stratejilerle devleti kuşatma düşüncesi ile Georg Lukács'ın **şeyleşme** kavramının toplumsal ve siyasal olanı yeniden değerlendirerek sol düşünce içerisindeki etkileri ele alınmıştır.

Tez çalışmasının bir diğer uğrağında ise özellikle Almanya'da Nazizmin otoriter yönetimi altında ve devrimci umutların dağılmaya başladığı bir dönemde eleştirel teorinin kapitalist toplumu ve onun yabancılaştırıcı etkisini ele alma biçimlerinin din, devlet ve demokrasi ilişkisinin yeniden değerlendirilmesine sebebiyet verdiği durumlar tartışılmıştır. Bu çerçevede Horkheimer ve Adorno'nun **özdeşlik** ve **özdeşsizlik** bağlamında içkin eleştirisinin olanakları ele alınmıştır. Bunun yanı sıra yine aynı dönemi kapsayan açtığı perspektifle sol düşüncede özellikle Marksizm ve teolojinin paradoksal ilişkisini aynı düzleme yerleştiren Walter Benjamin'in **tarih üzerine tezleri** ele alınmıştır.

Üçüncü bölümün son kısmında ise 1960'lardan 1970'lere uzanan sol düşünce ve hareketleri içerisinde din, devlet ve demokrasi ilişkisinin konumunu yeniden şekillendiren iki durum ele alınmıştır. Bunlardan biri yeniden alevlenen devlet tartışmaları çerçevesinde Louis Althusser'in devletin ideolojik aygıtları kavramsallaştırmasının yapısalcı analizi ile Nicos Poulantzas'ın demokratik sosyalizme giden yolda devletin baskı ve ideolojik aygıtlarının diyalektik bir şekilde demokratikleşmesi düşüncesine dayanan devletin içselleştirilmesi anlayışının

tartışılmasıdır. Diğeri ise Avrupa'da başlayan değişik ölçek ve görünümlerde farklı coğrafyalarda da etkisi görülen **68 Hareketi**'nin somut bir iktidar değişimi hedefine dayanmayan özgürleşme isteğinin sol düşünceye bıraktığı miras ele alınmıştır. Son olarak bu tez çalışmasının üç bölümünün ortaya çıkardığı bağlamlar, eksik bırakılan yerler ve din, devlet ve demokrasi ilişkisinin eşitlik, özgürlük ve tahakküm bağlamında sol düşüncedeki imkânlarının değerlendirmesi sonuç bölümüne bırakılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM
DÜŞÜNCE VE DÜŞÜNÜŞ

Uzlaşmaz uzlaşımlar olarak din, devlet ve demokrasinin arasındaki ilişkileri gösterebilmek için her birinin **yapı**, **işlev**, **anlam** ve **imkân** olarak kapladıkları yeri açıkça belirlemek önem teşkil eder. Bununla birlikte bir siyasal düşünce içerisinde din, devlet ve demokrasinin yapı, işlev, anlam ve imkân olarak nerede konumlandığı, onun özgünlüğü, düşünsel hattaki birikimli ilişkileri ve bu ilişkilerin yarattığı yeni olanakları sorgulama denemesine girişmek felsefi olarak bu kavramların farklı bağlamlarını gösterebilmeyi de beraberinde getirir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, tez çalışmasının birinci bölümünün üç husus üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi düşünce ile düşünüşün farkının altının çizilmesidir. Çünkü düşünüş bir etkinlik olarak din, devlet ve demokrasi kavramlarını çok farklı boyutlardan kuşatabilir. Bu sebeple siyasal düşünüşün din, devlet ve demokrasi kavramlarının çeşitli ilişki alanlarından analiz edilebileceğini belirtmek için üç ayrıma gidilmiştir. Bunlardan birincisinde din, devlet ve demokrasi kavramlarının ontolojik temelden bir bakış açısıyla ifade edilebilme imkânı açısından siyaset ve varlık ilişkileri bağlamında güçlü ve zayıf ontolojilerin düşünüşe verdiği yön incelenmeye çalışılmıştır. İkinci olarak din, devlet ve demokrasi kavramları bir sosyal **kurum** olarak da analiz edilebileceğinden kurumların siyasal düşünüşe yönelik anlam alanı sorgulanmıştır. Üçüncü olarak ise siyaset-toplum ilişkileri çerçevesinde din, devlet ve demokrasi kavramları yapı-fail, birey-toplum, düzen-değişim ve tözcülük-ilişkisellik dikotomileri bağlamının sınırlarında da analiz edilebileceğinden siyaset ve toplum ilişkilerinin genel karakteristiğine değinilmiştir.

Birinci bölümün ikinci meselesi din, devlet ve demokrasi kavramlarının felsefe açısından değerlendirildiğinde metafiziğin ve olgusallığın birlikte anlam kurduğu alanlara temas ederek birçok disiplinde kavramsallaştırılabildiğini gösterme çabasıdır. Bu bağlamda geçmişten günümüze insanlığın zihin yapısının genel karakteri olan spekülatif ve bilimsel düşüncenin oluşmasında analitik ve mitopoeik zihnin farklı ve ortak noktaları gösterilmeye çalışılmıştır. Çünkü algı, söylem, inanç ve ideal olarak din ve devlet kavramlarının bir gerçeklik olarak kendilerini gösterdiği söylenebilir.

Birinci bölümün üçüncü meselesi ise yukarıda kurulmaya çalışılan ilişki alanlarının sonucunda ortaya çıkan din, devlet ve demokrasi kavramlarının düşünüşten farklı olarak bir **düşünce** perspektifi içerisinde, özellikle de sol siyasal düşünceyi köken olarak etkileyecek bazı görünümler şeklinde ortaya çıktığını gösterebilmektir. Din, devlet ve demokrasi kavramlarının yukarıdaki çerçeve dikkate alındığında, mit, ideoloji, dünya görüşü, ütopya ve bilimsellik görünümlerinin değişik varyantlarında anlam alanları oluşturduğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda tüm bu görünümler hem içerik olarak hem de sol düşüncedeki konumlanması hesaba katılarak tez çalışmasının diğer bölümlerine ve özellikle sonuç bölümüne kaynaklık ve zemin teşkil etmesi bakımından incelenmeye çalışılmıştır.

1.1. İlişki ve Farklılık Perspektifinde Düşünce ve Düşünüş

Toplumsal olanın kapsayıcı ve kuşatıcı büyüklüğünde kendine yönelen düşünceyi emen, dönüştüren, yansıtan ve ötesine geçiren kavramlar adeta bir **alet kutusu**[9] gerekliliğinde işleve sahiplerdir. Güneşin saçtığı ışıkların konumuna göre bir şeyin gölgesi kendinden büyük olabilir. Gölgeye göre konumlanmak sürekli yer değiştirme hali doğurur ki mekân ve zaman tutunumsuzluğu sürekli bir kayma eğilimine sebep olabilir. İnsan ve topluma ilişkin geliştirilen kavrayış biçimleri üzerlerine düşen gölgelerden azade olmayabilir. Bununla birlikte gölgelerin oluş ve değişkenliği, bir *"şey"* ile olan mesafenin varlığıyla kaim olabilir. "Mesafe(ler)" çeşitli ölçeklerde ifade edilebilirken aynı zamanda göreceli olarak tanımlanabilir. Eğer mesafe(ler) ölçülebilirse o zaman bir başlangıç, sıfır noktasına ihtiyaç vardır. Söz konusu başlangıç noktası ise iradi olarak seçilebilir niteliktedir. Bununla birlikte insanlık tarihinde gölgeleri uzun olan bazı kavramlar mesafelerin yorucu uzunluğunda gölgesine sığınılan kavramlar olabilir. O halde toplumların geçmiş, şimdi ve geleceklerinde ekonomik, kültürel, siyasal olguların anlamlandırılması kavramların üzerindeki mesafeleri tanımlayarak, kısaltarak ve yeniden açarak

[9] "Bir alet kutusundaki aletleri düşün: Çekiç, kerpeten, testere, tornavida, cetvel, tutkal çanağı, tutkal, çiviler, vidalar. Bu nesnelerin işlevleri ne denli çeşitliyse, sözcüklerin işlevleri de o denli çeşitlidir. (Ve her iki yanda da benzerliklere rastlanır.)" Bkz.: Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, İkinci Basım, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 27. "Bütün aletler bir şeyde değişiklik yapmaya yarar. Şöyle ki: Çekiç, çivinin durumunda; testere, tahtanın biçiminde; vs." **A.e.**, s.28. " 'Düşünmek' sözcüğüne bir alet olarak bak!" **A.e.**, s.132. "Tümceyi bir alet olarak gör, anlamını da kullanımı olarak!" **A.e.**, s.144. "Dil bir alettir. Dilin kavramları aletlerdir" **A.e.**, s.168. Wittgenstein'ın "alet kutusu" benzetmesi anlamın ortaya çıkması için alet kutusu içinde kendi işlevi üzerinden kullanıma göre gerektiğinde carileşen sözcüklerin, cümlelerin ve daha genelleştirildiğinde kavramların dil, mantık ve anlam ilişkisinde önemli bağlar kurduğunu ifade etmektedir.

yapılabilir. Ayrıca mesafelerin yarattığı değişen şekillere sahip gölgelerin sınırlarında gezinirken güdükleştiği ölçüde ışığa ihtiyacı olan **şey**lerin izi sürülebilir. Bu çerçevede bazı kavramlar anlama ve açıklama faaliyetini bir mıknatıs gibi kendi manyetik alanına bağımlı kılarken, bazen de prizmoid yapısıyla kendi içinden geçirerek dönüştürebilme yeteneğine sahip olabilir. O halde iradi bir tercihe yönelerek tarihi, kültürel, siyasal ve ekonomik olarak sınırları aşan ve geçişliliğiyle sürekli anlam değişimine uğrayan, öte yandan düşüncenin üzerinde belirleyici etkisi bulunan **Din**, **Devlet** ve **Demokrasi** kavramları ve bu kavramlar arasındaki ilişkilerin siyasal düşünce üzerine yansımaları çelişkilerin içerisinden filizlenen sorulara cevap arama cesaretini güçlendirebilir.

Din, devlet ve demokrasi kavramları içerikleri ve nitelikleri itibariyle uzun mesafelerin yarattığı gölgelerle bezelidir. Din, devlet ve demokrasi kavramları üzerine düşünmek, kavramın oluşumunda etkin olan unsurlardan kavramın **mantığı** ve **anlamı**nı, aynı zamanda bunlar arasındaki ilişkinin mahiyetini dikkate almayı gerektirir. Çünkü hem kaplamı hem de içlemi geniş olan bu kavramların tarihsel arka planda siyasal ve sosyal alanların inşasında önemli yerleri olduğu söylenebilir. Bir kavramı anlamak, belirli bir yapıyı inşa etmektir. Her yapının basit bir unsurlar kümesi olmadığı, birbirleriyle ilişkili unsurlardan oluşan bir bütün olduğu, dolayısıyla her birinin diğerine bağlı olduğu ve diğer unsurlarla olan ilişkiler sayesinde uygun işlevine sahip olduğu ifade edilebilir.[10] O halde bu kavramların incelemesine geçilirken genel bir çerçevede **kavram, mantık** ve **anlam** ilişkisi perspektifini oluşturacak bir zemin hazırlanabilir. Kavram, mantık ve anlam birbirlerine sürekli dönüşebilen ilişkilerle konum değiştirebilen niteliklere sahiptir. Mesela bazen mantık üzerinden kavram, kavram üzerinden de anlam ortaya çıkabilir; bazen anlam üzerinden mantık, mantık üzerinden kavram türetilebilir; bazen de kavram üzerinden anlam ve anlam üzerinden mantık oluşturulabilir. Bahsedilen üç olası ilişkinin açıklama kapasitesinin gücü ise ontolojik, epistemolojik ve metodolojik farklılıkların yörüngesinde gerçekleşir.

Din, devlet ve demokrasi kavramını analiz ve anlama alanı olarak seçmek ontolojik, epistemolojik ve metodolojik tartışmaları dikkate almayı zorunlu kılabilir. Bununla birlikte bu kavramların izini siyasal düşünce düzleminde sürmek

[10] T. Solonchak – S. Pesina, "Concept and Iats Structure", **Procedia- Social and Behavioral Sciences**, C.192, 2015, s. 357.

istendiğindeyse zorluk bir derece daha artmaktadır. O halde bu zorluğun sınırlarını belirlemek için iki durum gözetilmelidir. Birinci olarak ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sınırların önceliğini belirlemek; ikinci olarak ise düşünce ve düşünüş farklılığına dair kalın çizgiler çizmek. Çünkü din, devlet ve demokrasi kavramlarının tanımlamaları kolay yapılamaz.

1.1.1. Ontolojik, Epistemolojik ve Metodolojik Öncelikler: Kavram ve Gerçeklik Üzerine

Din, Devlet ve Demokrasi kavramları sosyal, siyasal, kültürel ve tarihsel alanlarla temas ettiği ölçüde çok geniş, derin ve kapsamlı anlam ağları oluştururken, eylem alanının motivasyon kaynakları açısından da başka bir öneme sahiptir. Dolayısıyla toplumsal olanı tanımlama, anlamlandırma, ölçme, analiz etme gibi zihinsel faaliyetlerin açıklama kapasitelerinde görülen tartışmaların çekim alanından azade olmayabilir. Öte yandan bu kavramlar basit genellemelere, keskin ayrımlara ve kuşatıcı tanımlara kolayca teslim olabilen kavramlar olma özelliğine sahip olmaktan uzaktır denilebilir. Bunun sebeplerinden biri toplum bilimlerinin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik içeriklerinin ve tartışma alanlarının çakıştığı sınırlarda boy göstermeleri olabilir. Bununla birlikte bir başka sebep ise bu kavramların mahiyetinin arkeoloji, antropoloji, sosyoloji, felsefe, tarih, siyasal bilimler, ekonomi, psikoloji gibi birçok disiplinin çalışma alanları içerisinde farklı perspektiflerden izlenebilmesi ve ayrıca birbirleriyle bağlantılı karakterinin olması olabilir. Zaten toplumsal olguların, sosyal hayatın ve bu hayatın içerisinde gelişen sosyal olayların olanca karmaşıklığı onların kavranmalarında birçok bilgi dalını birlikte işe koşmayı gerekli kılmaktadır. Nitekim toplumsal olgu, olay, fenomen, kavram ve düşünceleri analiz ederken insan ve gerçeklik üzerine temellenen ontolojik kabuller hem epistemolojik hem de metodolojik açıdan katı etkiler ortaya çıkarabilir. Bu etkiler, üzerine düşünülen her ne varsa öncelikle onu kuşatarak sarar ve anlama eylemi içeriğinde keskin sonuçlar doğurabilir. O halde insan ve gerçekliğe dair ortaya çıkan ontolojik farklılıkları görünür hale getirmek din, devlet ve demokrasi kavramların anlam boyutlarını konumlandırmada yardımcı olacağı gibi daha başlangıçta belirli bir istikamet tutmaya katkı sağlayabilir.

Gerçeklik; indirgeme ve ayrışma zemini üretme olanağıyla açıklama, tasarımlama ve imgelemenin tersidir. Gerçeklik, açıklama ve indirgenebilirlik bağlamlarında bir sürekliliğin farklı uçlarında veya bir ikiliğin karşıt taraflarında sona

erer. Bir **postulat** olarak kabul edilen temel varlık kategorileri gözlemleme, ölçme, anlama ve açıklama bağlamında indirgeme imkânları ortaya çıkarır[11]. Başka bir deyişle gerçekliğe dair bilimsel ya da felsefi düşünce ortak bir biçimde kabul edilen temel kavramlar arar; yani gerçekliğe dair bir anlam zemini ortaya çıkarmak adına temel kavramlar ortak bir bağlama yerleşir. Düşünce bu temel kavramlara dayanarak ortak metotlarla genişlemeye çalışır. Düşüncenin genişleme alanı içerisinde ortak zemine rağmen farklılaşarak zenginleşen açıklama ve anlam kapasiteleri açığa çıkmaktadır. Söz konusu imkânlar ancak ontolojik bakış açısının çerçevesi dikkatli bir biçimde belirginleştirildiğinde görünür hale gelebilir.

Ontoloji ve epistemoloji arasındaki ilişki ve buna dair değerlendirmeler özellikle düşünce tarihi içerisinde konumlanmış eskiden beri birikimli olarak gelen düşünce hatları oluşturmuştur. Bu hatların başlangıcı varlığa/var olana ve bilgiye/bilmeye dair tekrar tekrar üzerine kapanan sorularla şekillenmiştir. Varlığın gerçekliğinin ne olduğu, varlığın bilgisine ne şekilde ulaşılacağı ve bilginin kendisi ile bilgiye ulaşmanın yöntemi arasındaki bağlar üzerinden sorulaştırılabilen tükenmeyen bir mirasın terekesine bakıldığında durum daha açık bir şekilde ifade edilebilir[12]. Düşüncelerin hatta daha sınıflandırıcı bir perspektifle ifade edilirse tek tek bilimlerin üstüne kurulduğu varlık-bilgisel merkezi konumun ve dayanaklarının geçerliliklerinin irdelenmesi bilimsel kudretin genişlemesinin sebepleri arasında

---

[11] Helen E. Longino, "İnteraction: A Case For Ontological Pluralism", **İnterdisciplinary Science Reviews**, Vol. 45, No. 3, 2020, s. 435.

[12] "Varlık" ve "bilgi" kavramlarını paranteze alarak bir değerlendirme yapıldığında birçok çalışmada atıfta bulunulan Aristoteles'in ilk felsefe olarak vurguladığı; varlığın varlık olarak ilkelerini, ilk sebeplerini ve temel niteliklerini incelediğini söylediği felsefe; içerikleri ve sistemli yapıları farklı olmakla birlikte eski Hindistan, klasik Çin, antik Mısır gibi düşünce geleneği içerisinde görülebilmektedir. Giriş niteliğinde "varlık" ve "bilgi" kategorilerinde belli başlı tartışmalar için; bkz.: Roger- Pol Droit (Der), **Başka Diyarların Felsefeleri; Hint, Çin ve Tibet Düşünceleri**, Cilt I, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2014. Ayrıca bkz.: Ananda K. Coomaraswamy, Rene Guénon, Surendranath Dasgupta, **Doğu Bilgeliği**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
Bir örnek teşkil etmesi açısından; M.Ö 1500- 1000 yıllarına kayıtlanan ayin metinlerinden M.Ö 800'den itibaren ortaya çıkan ve felsefi derinlikle zenginleşmiş olan Upanişadların içeriğine bakıldığında varlık ve bilgiye ilişkin çeşitli ifadeler göze çarpmaktadır. Nitekim *Veda* Sanskritçe kelimenin tam anlamıyla "bilgi" yani kutsal bilgi anlamına gelir. Veda terimi Hindistan'ın en eski kutsal edebiyatının tümünün ortak adı veya literatüre ait tek kitapların özel adı olarak iki şekilde kullanılır. Rig-Veda, Atharva-Veda gibi büyük koleksiyonun tek kitapları olarak ifade edilen türleri vardır. Mourice Bloomfield, **The Religion of The Veda (From Rig-Veda To Upanishads)**, New York, The Knickerbocker Press, 1909, sf. 17. Ayrıca Rig-Veda içerisinde "Önce ne varlık vardı ne de yokluk, ne hava vardı ne de ötedeki gökyüzü, neydi onu saran? Neredeydi? Kimin himayesindeydi?" (Rig-Veda, 10:129) şeklindeki ifade erken dönemin devam edegelen soru biçimlerine bir örnek teşkil etmektedir.

sayılabilir. Tanrı, uzam, zaman, nedensellik, zorunluluk, olumsallık, eylemlilik, özdeşlik, çelişmezlik, ereksellik, özgürlük, birlik, bütünlük, çokluk gibi temel felsefi kavramlar varlık-bilgisel dayanakların açıklamasında kullanılan bazı kavramlardır. Bu çerçevede varlık-bilgi(si) terimi çeşitli kuram ve düşünce dizgesince varlığı tanımlayan bir dizi ilke ve varsayıma gönderme yapabilir. Hem doğa bilimleri hem de sosyal bilimler söz konusu bu ilke ve varsayımların üzerine bina edildiğinden onların doğruluklarına ilişkin **inanç** geliştirmek bilimsel düşünmeyi sorunlu hale getirerek her daim sorgulama ihtiyacı ortaya çıkarabilir. Öncelikle varlığın doğasının temelde ne olduğu, varlığın maddeye mi, yoksa tine (idea, düşünce, kavram) mi indirgenebileceği üzerinden yapılan bir ayrımın birçok tartışmanın zeminini teşkil ettiği söylenebilir. Bununla birlikte hem doğa bilimleri hem de sosyal bilimler tarihi düzleminde bilginin doğruluk ölçütü ve bilgi elde etme yöntemi açısından tayin edici bir ayrım olduğu ifade edilebilir. Ontolojik ve epistemolojik karakterli tartışma alanlarının merkez-kaç etkisinde kalmayan hiçbir bilimsel faaliyetin olmadığı, özellikle doğa bilimlerinden farklı olarak sosyal bilimlerin her alanında sürekli kendisine başvurulan tartışmaların canlılığını koruduğu ifade edilebilir. Ontolojik ve epistemolojik problemlerin yarattıkları çekim alanlarının kavramlar üzerindeki etkileri ve düşünce sistemlerinin özellikle siyasal düşünce alanlarının biçimlenişindeki ağırlıklı vurguları aşağıda sistemli bir biçimde incelenecektir. Bu sayede din, devlet ve demokrasi kavramlarının siyasal düşüncedeki kritik yerinin hem köken hem de imkân olanakları bakımından anlam yaratan unsurları irdelenebilecektir.

1.1.1.1. Soyutlama ve Etkinlik Olarak "Düşünce" ve "Düşünüş"

Siyasetin konularını ve tartışma alanlarını bir bütün halinde belirlemeye çalışan çok sayıda kitap ve derlemelerde görülebileceği gibi siyasal olana dair farklı sınıflandırıcı bakış açıları mevcuttur. Genel hatlarıyla ifade edilmek istenirse bunlar; **temel kavramlar** (devlet, egemenlik, hukuk, iktidar, meşruiyet…), **ideolojiler** (anarşizm, liberalizm, feminizm, sosyalizm…), **yaklaşımlar** (rasyonalizm, idealizm, realizm, diyalektik…), **değerler** (adalet, ahlak, özgürlük, eşitlik…), **sistemler** (kapitalizm, cumhuriyetçilik, demokrasi, diktatörlük…), **yapılar** (siyasal kültür, piyasa, toplumsal sınıf, toplumsal cinsiyet...), **düzeyler** (ulusalcılık, merkeziyet/ademi-merkeziyet, emperyalizm, uluslarüstücülük..)[13] şeklinde

[13] Andrew Heywood, **Siyasetin Temel Kavramları**, Çev. Hayrettin Özler, 2. bs, Ankara, Adres Yayınları, 2015.

belirtilmektedir. Ancak böyle bir sınıflandırma siyasal teorinin (sistemli düşünme bağlamında siyasal felsefe ve teoloji…), siyasal ideolojinin ve genel anlamıyla siyasal düşüncenin[14] içerisinden süzülen kavram tipleri olarak kalıp haline gelmiş genelleştirmeler olarak değerlendirilebilir. Kavram tipleri düşünce ürünleri olarak değerlendirildiğinde bir soyutlama olarak kendilerini gösterir ve soyutlama faaliyeti ise bir etkinliğin sonucunda oluşur. Pocock, Burke ve Oakeshott'tan tevarüs ederek **düşünüş/düşünme** (thinking) ile **düşünce** (thought) kavramlarının farklılığından da bahsettiği değerlendirmesinde; düşüncenin bir deneyim ya da gelenekten yapılan soyutlama anlamına geldiğini, düşünüşün ise bu soyutlamaları üretme ve kullanma etkinliği olduğunu dile getirir[15]. Siyasal düşünce ise en genel anlamıyla, herhangi bir kavramsallaştırma ve ifade düzeyinde siyaset hakkında düşünmeyi ifade eder[16].

Düşünce ve düşünüş ayrımı takip edildiğinde vurgulanması gereken bazı hususlar ortaya çıkabilir. Mesela muhafazakâr ya da liberal düşünce denildiğinde; özgürlük, eşitlik veya adalet düşüncesi ifadesinde; hatta bir yöntem olarak diyalektik düşünce denildiğinde bile bir deneyim veya gelenekten soyutlama yapılarak kavram setleri oluşturulmuş olabilir. Bir adım daha ileriye gidildiğinde, "muhafazakâr düşüncede adalet" belirleniminde ise aslında kavram setleri soyutlamanın soyutlaması olarak işlev görebilir. Bu durum düşünce hatlarını ayrıştırarak ve kavram setlerini kullanarak bir nevi düşünce haritası oluşturulmasına yardımcı olabilir. Ancak böylesi bir yöntem siyasal teorilerin, siyasal ideolojilerin ve genel ifadesiyle siyasal düşüncelerin bağlamlarına olan tarihsel farklılıkları ya da felsefi anlamda evrensel ve yerel değerlendirmelerin nitelikleri veya ahlaki ve bilimsel yargıların kesinlik ve olumsallık ölçeğindeki çelişkileri gibi bazı sorunlu alanların

---

[14] Siyasal teori ve ideolojilerin izahatlarında yöntem ve içerik açısından bazı tartışmalar mevcuttur. Siyasal teorinin siyasal ideolojilerden keskin bir şekilde ayrılıp ayrılamacağı ya da bir ayrım söz konusu ise bunu hangi analiz birimiyle yapılması gerektiği, bunun yanında siyasal teori ve ideolojilerin ortak paydalarının öne çıkarılmasının öneminin vurgulandığı bazı tartışmalar için bkz.: Quentin Skinner, **Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri**, çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2014, s. 7-13. J. G. A. Pocock, **Political Thought and History: Essay on Theory and Method**, Cabridge, Cambridge University Press, 2009, s. 3-19. Ellen Meiksins Wood, **Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, çev. Oya Köymen, 2. bs, İstanbul, Yordam Kitap, 2013, s. 13-33. Neal Wood, **Reflections on Political Theory: A Voice of Reason from the Past**, London, Palgrave, 2002, s115-131.

[15] J. G. A. Pocock, "The History Of Political Thought: A Methodological Enquiry", **Philosophy, Poitics and Society (Second Series)**, Ed. by. Peter Laslett, W. G. Runciman, Oxford, Basil Blackwell, 1964, s. 185 ve 190.

[16] Michael Freeden, "Ideology, Political Theory and Political Philosophy" **Handbook of Political Theory**, Ed. By. Gerald F. Gaus, Chandran Kukathas, London, Sage, 2004, s.3.

ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir. Hatta böyle bir entelektüel girişim çeşitli belirsizlik ve anlam uzaklaşmalarını da beraberinde getirebilir. Başka bir deyişle yukarıdaki muhafazakâr düşüncede adalet ifadesi adeta kendinde bir şeye dönüşerek adalet kavramının içeriğinden, anlamından, çelişkilerinden uzaklaşarak belirsizlik yaratma ihtimaline sahip olabilir. O halde söz konusu belirsizlik hatta anlamsızlık riskini almamak için etkinliğin kendisine yönelmek yani düşünüşe konu olanlara bakmak daha elverişli olabilir.

Kolektif insan varlığı/varoluşunun doğru örgütlenmesine ilişkin müzakere olarak görülebilecek siyaset teorisi, iktidarın kamusal kullanımı tarafından tanımlandığı şekliyle siyasi yaşamı anlamakla ilgilenir. Örneğin Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nin I. Kitap'ının girişinde "Niyetim, insanları oldukları gibi, kurumları da olabilecekleri gibi ele alıp, toplum düzeninde güvenilir ve haklı bir yönetim kuralı bulunup bulunamayacağını araştırmaktır"[17] ifadesini daha ilk elden kullanır. Bu ilgi çekici niyette olgusal gerçekçilik ile normatif yargıların birlikte işe koşulduğu izlenimi vardır. Her ne şekilde ele alınırsa alınsın burada temel dert **iyi yaşam**ın nasıl olabileceğine ilişkin toplumsal potansiyeli değerlendirme çabası görülebilir. Siyaset teorisi içerisinde zikredilecek her düşünür bir biçimde yaşadığı topluma, tarihin birikimli niteliğine ve yaşamın potansiyelini ortaya çıkarma olanaklarına eleştirel yaklaştığı söylenebilir. Nitekim siyasi düşüncenin en büyük başarıları çoğunlukla toplumsal çözülmeye verilen yanıtlar olmuştur. Platon'un **Devlet'**i, Yunan şehirlerinin sadece on yıllar boyunca birbirleriyle savaşmakla kalmayıp aynı zamanda şiddetli hizip çatışmalarıyla parçalandığı Peloponnesos Savaşı üzerine bir meditasyon olarak okunabilir; Saint Augustine'in **Tanrı'nın Şehri**, Roma İmparatorluğu'nun çöküşü üzerine açık bir yorumdur; Thomas Hobbes'un **Leviathan'**ı on yedinci yüzyıl İngiltere'sinin iç savaşları bağlamında ortaya çıkmış; ve Rousseau'nun denemeleri, Paris entelektüel yaşamının yapaylığı ve yalnızlığı ile kraliyet memurlarının otokrasisinde kendini gösteren **l'ancien regime**'in yozlaşmasından ilham almıştır[18]. Antik çağlardan bu yana **iyi yaşam** üzerine düşünen düşünürler **iyi yaşam**ın bileşenlerini tanımladığı, gerekliliklerini nedenleştirdiği, potansiyelini değerlendirerek gerçekleşmesi için tartıştıkları söylenebilir. Bu yaşamın bileşenleri açısından

[17] Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol,10. bs, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s.3.
[18] Glenn Tinder, **Political Thinking: The Perennial Questions**, 4. bs, Boston, Little, Brown and Company, 1986, s.24.

bakıldığında düşünce tarihi içerisinde insan doğası ve kurumların (birey, aile, devlet, din, hukuk, anayasa vb. gibi) ne'liklerine, ilişkilerine ve sorunlarına yönelen fikirler, teoremler ve pozisyonlar alanı oluştuğu ifade edilebilir. Bu alanların, siyasal düşünce içerisinde sadece Platon, Aristoteles, Hobbes, Machiavelli, Rousseau, Kant, Hegel gibi siyaset felsefesi bağlamında rasyonel ve ahlaki reçetelerin kavramsal içeriklerinden oluştuğunu söylemek yanıltıcı olabilir. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren siyasi kurumların, süreçlerin ve davranışların yapısı ve işlevleri hakkında sistematik, kapsayıcı hipotezler (Weber, Durkheim, Simmel, Mosca gibi siyaset sosyolojisi, Malinowski, Pritchard ve Geertz gibi siyasal antropoloji, Le Bon, Freud ve Jung gibi siyaset psikolojisi gibi farklı disiplinlerin içerisinde değerlendirilen) üretilmesini de bu alanların içerisine dahil edilebilir.

Siyasi düşünürlerin insan ve kurumların üzerine yönelttikleri düşünümün iyi yaşama ilişkin trajik eleştirel tutumlarının arkasında onları harekete geçiren dürtünün ne olabileceğine dair olasılıklarından biri; gerçeği arama dürtüsü olabilir. Gerçeği arama dürtüsü sadece iyi toplum konusuyla sınırlı değildir. Metafizik, ontoloji, epistemoloji hatta metodoloji konularında da nihai gerçeği arama çabalarını düşünce tarihinin hatları takip edilerek görülebilir. Siyaset teorisi açısından bakıldığında gerçeği arama dürtüsü, Thiele'nin veciz ifadesiyle; "şüpheci rezerv ile metodolojik titizlik, kavramsal istikrar ve politik olan hakkında ahlaki kesinlik elde etmeye yönelik destansı çaba arasında sahnelenen bitmeyen bir dans olarak tanımlanabilir"[19]. Bununla birlikte kolektif insan yaşamının doğasıyla ilgilenen siyaset teorisinin kapsamı ve yöntemleri tarihsel, normatif, yorumlayıcı ve analitik bir düşünce geleneği içerisinden kendini göstermektedir. Fakat bir etkinlik olarak düşünüşün sadece sistemli bir şekilde analitik ve kesinlik ölçütleriyle ifade edileceğini söylemek aşağıda belirtilecek bazı hususları gözden kaçırmak anlamına gelebilir. Ancak aşağıda görülebileceği gibi bu hususları belirtmeden önce siyasal olana dönük düşünüşün konularına dair genel bir içerikten bahsedilebilir.

1.1.1.2. Etkinlik Olarak Siyasal Düşünüşün Konuları: Güçlü ve Zayıf Ontolojilerin Düşünüşe Katkısı

Siyasal düşünüş ister sistemli ister ideolojik ya da isterse normatif düzeyde olsun paylaştıkları geniş ve ortak konu alanları olduğu söylenebilir. Bu geniş konu

[19] Leslie Paul Thiele, **Thinking Politics: Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory**, 2. bs, New York, Seven Bridges Press, 2002, s. xi.

alanları, siyasal olanın ontolojisi olarak **siyaset** – **varlık ilişkileri**, **siyaset – toplum ilişkileri** ve **siyasal iktidar biçimleri** – **siyasal kurumlar** olarak üç ana kategoride incelenebilir[20]. Öncelikle siyaset – varlık ilişkileri, varlık alanları içerisinde Tanrı, doğa ve insan alanlarının aralarındaki ilişkilerin nasıl kurulduğu ve bu ilişkilerin siyasal alanı nasıl doldurduğuna ilişkin tartışmaları merkeze alabilir. Söz konusu bu tartışmalar pre-modern, modern ve geç modern ontolojilerin kavramsallaştırılmalarıyla siyasal alanın içini doldurabilir. Ontolojik yaklaşımın özellikle kavramların anlamına dönük incelemelerde kritik önemde olduğu söylenebilir. Bu bağlamda din, devlet ve demokrasi kavramlarının siyaset ve varlık ilişkisi içerisinde birbirine göre aldıkları konumun zeminini oluşturması açısından ontolojilerin bazı özelliklerine değinilebilir. Varlık alanının temel kavramsallaştırılmasına yönelik çabaların epistemolojik statüsünü belirlemeye çalışan Stephen K. White'ın yaptığı bir ayrım oldukça kışkırtıcı bir analiz zemini ortaya çıkarabilir. White iki ideal ontoloji türünden bahsederek bunları; **güçlü ontolojiler** ve **zayıf ontolojiler** olarak adlandırır[21]. Güçlü ontolojiler dünyanın nasıl olduğu, Tanrı'nın varlığının insanın varlığında nasıl konumlandığı veya insan doğasının ne olduğunu gösterme iddiasında olan ontolojilerdir. White'a göre etik ve siyasi yaşam, neyin doğru olduğu duygusunu bu dışsal zemine referansla kazanır; dahası, bu temelin geçerliliği değişmez ve evrenseldir[22]. Nitekim ontolojik düzeyden ahlaki – politik düzeye geçerken buna rehberlik eden **kesinlik** varsayımıdır[23].

---

[20] Ateş Uslu, **Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş: Tarihyazımı, Temek Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2017, s.16.

[21] Stephen K. White, **Sustaining Affirmation: The Strengths Of Weak Ontology In Political Theory**, New Jersey, Princenton University Press, 2000, s.6.

[22] **A.e**., s.7.

[23] White güçlü ontolojileri premodern ve modern ontolojilerin ortak karakteristiği olarak vurgular ve içerisinde çok fazla "metafizik" içerdiğini ifade eder. Burada güçlü ontolojilerin ifade ettiği kesinlik bağlamını detaylandırmak gerekirse; öncelikle bir bağlam olarak Platon'un idealar teorisi ile Aristoteles'in formlar teorisinin farklılıkları örnek gösterilebilir. İdealar teorisinde ikiye bölünmüş bir dünyanın inşası içerisinde idealar ve duyularla algılanabilen şeyler olarak bir ayrım söz konusudur. Bu ontolojik ayrım evrensel ahlaki – siyasi normların nasıl mümkün olduğunu açıklamaya yardım eder. Başka bir ifadeyle idealar teorisinin ahlaki – siyasi norm ve değerler için, mutlak ve evrensel bir dayanağı tahkim ettiği söylenebilir. Aristoteles ise Platon'dan farklı olarak "*polis*" alanı ile "*physis*" (doğa) alanı arasında mutlak bir ayrım yapmaz. *"Logos"* ile "*polis*"i de birbirine bağlı mefhumlar olarak algılar. Aristoteles form ve madde bağlamında gerçeklik ile potansiyalite arasındaki etkileşim yörüngesinde hiyerarşik bir evrene (doğal dünya) ulaşır ve ahlaki – siyasi normlar var olanların en iyisine yönelen mantıksal bir düzleme yerleştirir. Ayrıca Platon ile Aristoteles arasındaki temel farklılıklar açısından bkz.: Kevin M. Cherry, **Plato, Aristotle, And The Purpose Of Politics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, s.37-74. İdealar ve formlar teorilerindeki ontolojik farklılık Batı düşünce geleneği içerisinde modern dönemlere

Zayıf ontolojiler ise tam da bu kesinlik varsayımı zemininde farklılaşmaktadır. Zayıf ontolojiler insan doğası, ereksellik (telos) gibi kategorik önermelerden ziyade belirli varoluşsal gerçeklikler açısından insan varlığının figürasyonlarıyla ilgilenir. Nitekim White, **dil**, **ölümlülük** ya da **sonluluk**, **doğallık** ve **benliğin kaynakları** olarak belirlediği insanın varoluşsal figürasyonlarının belirli bir tür yaratık olmanın ne olduğuna dair açıklamalar olduğunu ifade eder[24]. Burada dikkat çeken nokta **varoluşsal gerçeklikler** insanın evrensel kurucu unsurları olduğu ancak figürasyonlar olarak dil, ölümlülük, doğallık ve benliğin kaynaklarının anlamlarının ise kategorik anlamda **belirsiz** olduğudur. Bu belirsiz olma durumu figürasyonların tarihsel koşulların yorumuna bağlı olmasından kaynaklanır. White'ın ifadesiyle zayıf ontolojiler, ikna edicilikleri mevcut tarihsel koşulların yorumundan asla tam olarak ayrılamayacak olan bu evrensellerin figürasyonlarını sunar ve zayıf ontoloji için insan, varoluşsal gerçekliklerinin müzakeresidir[25]. Zayıf ontolojiler insanın figürasyonlarına içkin olduğu için sadece bilişsel düzeyde değil, aynı zamanda estetik–duygusal bir niteliğe sahiptir. İnsan yaşamının deneyimlerinde kendini sürekli yeniden hayata geçirirler. Bu nedenle zayıf ontolojiler siyasi – ahlaki yaşamın temeli açısından varlığın saf hakikatini yansıtmaz ve tartışılmaz ilkeler ve değerler üretmez. Zayıf ontolojiler siyaset ve ahlak için geniş bir bilişsel ve duygusal yönelim sağlama anlamında pratik öngörü veya yargıyı önceden şekillendirebilir[26]. Ontolojik temelde insanın kendi dünyasıyla ilişkisi içinde derinlemesine yeniden kavramsallaştırılmasındaki ontolojik temalar komüniteryanizmde, teolojiden etkilen siyaset teorisinde, feminizmde, post-marksizmde ve hatta liberalizmin bazı versiyonlarında izlenebilmektedir. White'ın güçlü ve zayıf ontoloji ayrımı siyasi ve etik normların şekillenmesinde premodern – modern ile geç modern dönem

---

kadar uzanan ahlaki – siyasi normlara kaynaklık ettiği söylenebilir. Öte yandan on yedinci yüzyılda orta çağın Aristotelesçi doğa anlayışına karşı varlığın metafiziksel analizini madde ve form olarak değerlendirilmesinden farklı olarak varlık teorisi temelinde fiziksel olanın oldukça farklı bir metafiziksel analizleri geliştirilmiştir. Renée Descartes maddenin tek bir fiziksel varlık olması gerektiğini ifade ederek maddenin tek bir *res extensa* oluşturması gerektiğini düşünür. Böylece Descartes ve onu izleyen düşünürlerde doğa tanrısal ve insani alandan farklı bir ontik alana ayrılarak insani olanı doğaya göre farklılaştırma durumu ortaya çıkmıştır. Bu ontik varsayımın ahlaki ve siyasi normların doğadan ve tanrısal alandan farklı bir varlığa özellikle matematik ve mantığın alanının içerisine dahil olduğu değerlendirilebilir. Ivor Leclere, "The Ontology of Descartes", **The Review of Metaphysics**, Vol. 34, No. 2, 1980, s. 297–323. Ayrıca Michael Allen Gillespie, **The Theological Origins of Modernity**, Chicago, The University of Chicago Press, 2008, s. 1-18.

[24] White, **a.g.e.**, s.9-10.

[25] **A.e.**

[26] **A.e.**, s.12.

farklılıklarının yorumlanmasında kılavuzluk edebilir. Siyasi düşüncelerin içeriklerinde ontolojik bir zemini oluşturmak özellikle önemli olabilir. Temelci/tözcü varlık anlayışından olumsal, belirsiz ve insan yaşamının tarihin canlılığında yeniden kavramsallaştırabilir varlık anlayışına doğru değişen ontolojik kavrayış, siyasi ve ahlaki önermeleri farklı düzeylere yönlendirebilme kabiliyeti taşımaktadır[27].

1.1.1.3. Kurumların Düşünüşe Katkısı

Siyasi düşünüşün ilgileri arasında ikincisi siyasi kurumlar ve iktidar biçimlerine yönelik değerlendirmeler olabilir. Bu bağlamda din, devlet ve demokrasi kavramları bir kurum olarak analiz edilebilme imkânına sahip olduğundan aşağıda kurumların düşüne olan katkısının çerçevesi incelenebilir. Bir toplumun ya da topluluğun içinde olmak birçok sosyal kurumun içinde yaşamayı gerektirir. Sosyal hayata dair temel soruların birçoğu bu kurumların oynadığı rolün incelenmesini de beraberinde getirir. Kurumlar nedir, nasıl oluşur, gelişir ve dönüşür? Kurumsal analize en müsait metodolojik ve epistemolojik pozisyonlar hangileridir? Kurumlar farklı toplumlarda nasıl farklı biçimler almaktadır? Bu ve benzeri sorular esasen sosyal bilimlerin birçok disiplininin çalışma alanlarını yatay olarak kestiği söylenebilir. Bununla birlikte literatürde **kurumsalcılık** adı verilen; eski-yeni kurumsalcılık olarak sınıflandırılan ve yukarıdaki soruları belirli bir düşünce haritası içerisinde inceleyen bir ekolden söz edilebilir[28].

March ve Olsen'in kurumlara dair bir tanımından hareket edilecek olursa; "Bir kurum, bireylerin değişimi karşısında nispeten değişmez olan ve bireylerin kendine özgü tercih ve beklentilerine ve değişen dış koşullara karşı nispeten dayanıklı olan

---

[27] Mesela Marksist siyaset pratiği ve telosuna karşı artan bir hayal kırıklığı ve farklılık üzerine Neo-Nietzscheci felsefi ve siyasi düşüncelerin artan hakimiyetine ilişkin birçok değerlendirme mevcuttur. Nietzsche'nin bu şekilde okumasının farklı konulardaki izleri ve zayıf ontoloji zemininde değerlendirilebilecek Adorno, Arendt, Derrida, Foucault, Horkheimer, Levinas, Laclau-Mouffe, Butler ve diğerleri gibi düşünürlerin yorumlarında görülebilir bkz.: Romand Coles, "Liberty, Equality, Receptive Generosity: Neo-Nietzschean Reflections on the Ethics and Politics of Coalition", **The American Political Science Review**, Vol. 90, No. 2, Jun., 1996, s. 375-377.

[28] Kurumsalcılık ekolünün içerisinde eski-yeni kurumsacılık başlığı altında toplanabilecek görüşlerin farklılıklarına ilişkin giriş niteliğinde bir çalışma bkz.: André Lecours, "New Institutionalism: Issues and Questions", **New Institutionalism: Theory And Analysis**, Ed. by. André Lecours, Toronto, University of Toronto Press, 2005, s. 3-25. Kai Fürstenberg, "Evolutionary İnstitutionalism: New Perspectives", **Politics And The Life Science**, Vol. 35, No. 1, 2016, s. 48-60.
Kurumların anlamı yeni kurumsalcıların en başından itibaren tartıştığı konudur. Burada dikkate alınabilecek en önemli husus kurumları biçimsel tanımlarından sapma olarak görülebilecek olan; kurumları normlar ve değerler açısından kavramsallaştırmalarıdır.

anlam ve **kaynak yapıları**na gömülü, nispeten kalıcı **kurallar** ve **organize uygulamalar** topluluğudur"[29]. Bu genel anlamdaki kurum tanımı üzerine düşünüldüğünde bazı detaylar ortaya çıkabilir. İlkin kurumun, birey ile toplum ilişkisi arasında duran ve her ikisinin değişiminden farklı olarak kendine has değişim ritmi olan bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir ki bu durum kurumların sosyal olgu olarak nesnelleşmesi anlamına gelir[30]. İkinci olarak Roger Smith'in önerdiği üzere kurumların anlamlı eylemler ve yapısal bağlamların etkileşimi üzerine odaklanılarak değerlendirilmesi perspektifinden bakıldığında;[31] kimlik ve aidiyetlere gömülü anlam yapıları; belirli aktörler için ahenkli davranışa şümul kurucu kural ve uygulamalar; davranış kodlarını gerekçelendiren ve meşrulaştıran ortak amaçların kuruma kendine özgü bir alan yarattığı ifade edilebilir. Bu alan içerisinde kurumlar aktörleri farklı şekillerde kısıtlasa bile; bir o kadar da hareket ve yenilenme imkânları yaratabilir[32]. Yani dikkat edilmesi gereken husus kurumların yalnızca düzen odaklı değişmez örüntüler olmadığı, tam tersine bu örüntü yatağında değişim ve dönüşüme imkân veren canlılığı sağlayan kaynak olduğudur. Yukarıda ifade edilen bakış açısı toplumdaki başlıca kurumsal alanları ve faaliyetleri genel anlamda temsil edebilir. Kurumsal alanların çeşitliğine bakıldığında Shmuel N. Eisenstadt'ın sınıflandırmasına başvurmak faydalı olacaktır. Bunlar aile ve akrabalık, eğitim, ekonomi, siyasi, kültürel ve tabakalaşma alanlarıdır. Aile ve akrabalık alanı, bir toplumdaki bireyler arasındaki üreme ve biyolojik ilişkilerin düzenlenmesine ve her neslin yeni üyelerinin ilk sosyalleşmesine odaklanır. Eğitim alanı aile ve akrabalık ilişkilerini kapsayarak sosyalleşme ve bir toplumun kültürel mirasının nesilden nesile farklı şekilde aktarılmasıyla ilgilenir. Ekonomi alanı, herhangi bir toplumdaki mal ve hizmetlerin üretimini, dağıtımını ve tüketimini düzenler. Siyasi alan, bir toplum içinde güç kullanımının kontrolü ve toplumun iç ve dış barışının korunmasına ilaveten çeşitli hedeflerin uygulanması için kaynakların seferber edilmesinin kontrolü ve

---

[29] James. G. March, Johan. P. Olsen, "Elaborating the 'New Institutionalism'", **The Oxford Handbook Of Political Institutions**, Ed. by. R. A. W. Rhodes, Sarah A. Binder, Bert A. Rockman, 2006, s. 3.

[30] Kurumlar, kendi gerçekliklerine sahip olarak, yani bireyin dışsal ve zorlayıcı bir olgu biçiminde karşılaştığı bir gerçeklik olarak tecrübe edilir. Durkheim'ın terimleriyle söylenirse orijinal oluşumlar hakiki sosyal olgular olarak nesnellik kazanırlar bkz.: Emile Durkheim, **Toplumbiliminin Yöntem Kuralları**, Çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınevi, 2013, s.62 ve Peter Berger, Thomas Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**, Çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2008, s.88.

[31] Roger Smith, "Political Jurisprudence, The 'New Institutionalism,' and the Future of Public Law, **The American Political Science Review**, Vol. 82, No. 1, 1988, s. 91.

[32] March, Olsen, **a.g.e.**, s.4.

kolektivite için belirli hedeflerin ifade edilmesi ve oluşturulmasıyla ilgilenir. Kültürel kurumlar alanı, kültürel (dini, bilimsel, sanatsal) eserlerin yaratılmasını ve korunmasını kolaylaştıran koşulların sağlanması ve bunların bir toplumun çeşitli grupları arasında farklı dağılımı ile ilgilenir. Nihayetinde tabakalaşma alanı ise pozisyonların, ödüllerin ve kaynakların farklı dağılımını ve bir toplumdaki çeşitli bireyler ve gruplar tarafından bunlara erişimi düzenlenmesini ifade eder[33]. Burada zikredilen kurumsal alanlar ayrıksı değil daha ziyade birbirleriyle etkileşimli niteliğe sahiptir. Bu etkileşim tarihsellik içerisinde bir süreç olarak kurumsallaşma kavramını beraberinde getirir. Bu durumda kurumsallaşma, kurumların içinde ve onlar sayesinde ortaya çıkan davranışın istikrarlı, yinelenen, tekrar eden, örüntülü doğasıdır[34]. Siyasi alan bu kurumların bu örüntülü doğasını başka bir açıdan kuşatır.

Kurum kavramının birçok siyasi analizin merkezinde yer aldığı ifade edilebilir. Siyasi kurumlara yönelik yaklaşımlar, modern siyasal aktörlerin içinde hareket ettiği örgütlü ortam olarak kurumların doğasını; toplumsal yapıları ve kuralları siyasi etkilere dönüştüren süreçleri; insan davranışını yapılara ve kurallara dönüştüren, kurumları kuran, sürdüren, dönüştüren veya ortadan kaldıran süreçleri nasıl anladıkları konusunda farklılık gösterir[35]. Bu çerçeve içerisinde değerlendirilen yaklaşımların perspektifinde siyasal kurumların doğası ve yapıları, siyasal eylemlilik, potansiyeli değerlendirme açısından siyasi performans, siyasal kurumların dönüşümü ve değişimini bulunmaktadır. Kurumları analiz ederken tarihsel perspektiften bakıldığında yapı, eylemlilik ve değişim başlıkları altında burada zikredilmesi gereken bazı tartışmalar vardır. Esasen sosyal bilimlerin birçok disiplininde kendini gösteren ve ikilikler olarak nitelendirilen **yapı** – **fail**, **birey** – **toplum**, **düzen** – **değişim, tözcülük** – **ilişkisellik** gibi bazı dikotomiler kurumsal analizlerde de kendini gösterir.

Kurumları düşünürken ve analiz ederken yukarıdaki ikiliklerin anlam ve açıklamada önemli yer tuttuğunu gösterebilmek için oldukça stilize bir biçimde bu durumları belirtmek gerekebilir. Yapı – fail ikiliğine ilişkin olarak; genel manâda yapıyı temel açıklayıcı değişken olarak ele almak yapıların sosyal sonuçları

[33] Shmuel N. Eisenstadt, "Social Institutions", **International Encyclopedia of the Social Sciences**, Vol. 14, Ed. by., David L. Shills, New York, Macmillan and Free Press, 1968, s.410.
[34] Robert E. Goodin, "Institutions and Their Design", **The Theory of Institutional Design**, Ed. by. Robert E. Goodin, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 22.
[35] March, Olsen, **a.e**.

şekillendirdiğini ve bu ilişkinin incelenmesinin zengin ve kapsamlı açıklama zemini sağlayabileceğini ifade etmekse, failliği merkezi değişken olarak görmek; faillerin eylem ve etkileşim biçimlerinin sosyal sonuçları etkilediğini ve bu ilişkinin analizinin açıklamanın kapsamını ve etkinliğini sağlayacağını ifade etmektir. Bununla birlikte sosyal sonuçların kapsamlı bir şekilde açıklanmasının hem faillik hem de yapıyı birlikte ilişkilendirerek olabileceğini ifade eden yaklaşımlar da vardır[36]. Birey – toplum ikiliğinde ise özellikle ampirik ve normatif teorilerde karşılaşılabilen bireyin aydınlanmacı rasyonel tanınmasında bireylerin özgür düşünen, engelsiz, evrenselci ve rasyonel oldukları ile daha komüniteryan bakışla bireylerin toplumsal ilişkilere gömülü olduğu ve bu ilişkilerin yarattığı benlik kaynaklarından beslenen bir eylemliliğin olduğu durumlar söz konusudur. Düzen ve değişim durumları ise bir ikilik olduğu kadar birbiri içine geçmiş sarmal bir bütünlüğü yansıttığı söylenebilir. Ayrıca kurumlar statik bir nitelikten çok içerisinde değişim olanaklarının var olduğu olgulardır. İlkin kurumsal açıdan **düzen** ve **değişim** ilişkisi iki şekilde vurgulanabilir. Birincisi gelişim ve değişime ilişkin sosyal kurumların bir bütün olarak topluma sağladığı kolektif faydaları vurgulamaktadır. İkincisi ise bu kurumlarım eşitsiz faydalarının yarattığı çatışmalar ve rekabet düzeyidir[37]. Goodin sosyal kurumların (veya daha genel anlamda insan toplumlarının) zaman içerisinde ortaya çıkıp değişmesinin yolunun kabaca üç şekilde olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi sosyal değişimin doğal ya da sosyal zorunluluklar olmadan, büyük nedensel mekanizmalardan etkilenmeyen "*kendiliğinden (tesadüfen) meydana gelme*" olarak belirtilebilir. İkinci olarak söz konusu değişimin *evrimsel* karakterli olduğu ve rekabet içerisinde şeçilim mekanizmasının işlediği durumu söz konusudur. Üçüncü olarak, sosyal değişimin *kasıtlı* müdahalenin bir ürünü olduğudur. Birey veya örgütlü grupların kasıtlı müdahalesi sonucunda ortaya çıkan değişimdir[38]. Ancak bu ayrım çok katî bir biçimde değerlendirildiğinde bazı yanılgılara sebebiyet verebilir. Zira sosyal değişim içerisinde bu üç unsurun birlikte ortaya çıktığı söylenebilir.

Siyaset, kaynakların tahsisi ile ilgili olmanın ötesinde hayatın yorumlanması ve anlam, amaç ve yönün geliştirilmesi etrafında örgütlendiği varsayıldığında siyasi

[36] Faillik ve yapının iç içe geçmesinin izini sürerek "*yapılaşma kuramı*" ile sosyal teorinin açıklayıcılık kapasitesini genişleten Antony Giddens burada zikredilmelidir bkz.: Antony Giddens, **Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları**, Çev. Hüseyin Özel, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
[37] Jack Knight, **Institutions And Social Conflict**, Cambridge University Press, 1992, s. 5.
[38] Robert E. Goodin, **a.g.e.**, s. 24-27.

kurumların görece özerkliği, bağımsız etkileri ve örgütsel özellikleri daha fazla önem kazanmaktadır. Bu çerçevede siyasal kurumlar içerisinde birçok farklı disiplinden bakan düşünür tarafından en fazla incelenen kavram **devlet** olmuştur. İster dar isterse geniş anlamda ele alınan devlet kavramı, kurumsal istikrar ve değişimin süreç ve sonuçlarını değerlendirmek açısından **bir kurum olarak devlet**i analiz birimi olarak göz önünde bulundurmak siyasal olana ilişkin merkezi bir çekim alanı oluşturmaktadır. Bununla birlikte siyaset biliminde yasama, yürütme, yargı, anayasa, bürokrasi, partiler, siyasal rejimler gibi somut siyasi kurumlarda yukarıda belirtilen çerçevelerde incelenebilmektedir.

1.1.1.4. Siyaset ve Toplum İlişkilerinin Geçişliliğinin Düşünüşe Katkısı

Siyasi düşünüşün konularından bir diğeri ise siyaset – toplum ilişkileri başlığı altında ele alınabilir. Siyaset ve toplum ilişkisi başlığı altına pek çok tema dahil edilebilir. Bu temalardan bazılarını çalışmanın ana omurgasına zemin hazırlayacak şekilde belirlemek gerekmektedir. Öncelikle insan yaşamı hem bireysel olarak hem de bir topluluk ya da toplum içinde örgütlendiği haliyle kendisini çok farklı biçimlerde gösteren bir vasfa sahiptir. Esasen birey ve toplum birbirlerini karşılıklı olarak etkileyen ve üreten süreçleri içerisinde barındırır. Bu etkileşimi ve yarattığı türev unsurları anlayabilmek sosyal ve siyasal bilimlerin farklı bağımsız değişkenler üzerinden tahliliyle ancak bütünsel olarak anlaşılabilir. Siyaset ve toplum ilişkisi siyasal iktidar ile toplum arasındaki münasebet mevziisinin en görünen yüzüdür. İnsanlar birbirleriyle siyasal, ekonomik, kültürel ve duygusal vb. gibi biçimlerde etkileşim içerisinde olurlar ve yine bu alanlar da birbirleriyle bağıntılı karaktere sahiptir. Siyaset ve toplum ilişkisini kuşatan temaları ve çeşitli disiplinlerin birlikte nasıl işe kuşanacağına ilişkin birkaç değerlendirme yapılabilir.

İlkin insan siyasal olanın merkezinde düşünüldüğünde bir bakıma siyasal antropolojinin etki alanının içerisine girilir. Zira siyasal antropoloji insanı siyasal olarak düşünmeye ve bütün siyasal örgütlenmelerde ortak olan özellikleri, coğrafi ve tarihi çeşitliliği içerisinde araştırmaya çalışır. Ayrıca siyasal antropoloji, insanları yönetmeyi sağlayan çeşitli kurum ve uygulamalarının yanında bunları temellendiren sembolleri ve düşünce sistemlerini incelemeye ve keşfetmeye yönelik bir araç haline gelir[39]. Esasen bu ortak özelliklerin daha yalın bir analiz biriminde incelenmesi

[39] Georges Balandier, **Siyasal Anropoloji**, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 3-5.

karşılaştırmalı perspektifin çeşitlenmesi adına öncelikle ilkel ya da arkaik toplumlara özgü siyasal sistemlerin çözümlenmesini (yapı, süreç ve eylem kuramsal perspektifleriyle)[40] ele almaya çalışır. Siyasal antropoloji sanayi-öncesi siyasal sistemleri, akrabalık ve iktidar ilişkisi, sosyal tabakalaşma ve iktidar ilişkileri, dinin siyasetteki yeri; iktidarın kutsal dayanakları, devletin kökeni ve evrimi, direniş ve isyan, kimlik siyasetleri ve gelenek ile modernlik arasındaki dinamiklerin boyutları gibi sıralanabilecek konularda karşılaştırmalı çalışmaların alanı olarak ortaya çıkmaktadır.

Siyaset ve toplum ilişkilerinin bir diğer boyutu sosyolojik çerçevede düşünüldüğünde toplumun bileşenlerine ilişkin değerlendirmeler, toplum bileşenleri ile siyasal iktidar arasındaki ilişki ve bu ilişkinin nasıl kurulacağı yönelik tartışmaları kapsayan bir başlıkta toplanabilir. Öncelikle **toplum** teriminin kullanıldığı iki ana anlam vardır. Bunlardan birincisi geniş anlamıyla, insan ilişkilerinin bütünselliğine atıfta bulunarak; bireyleri birbirine bağlayan ilişkiler ve yapılar sistemidir. İkincisi ise daha dar bir anlamda kendine özgü tanımlanabilir kültür ve kurumlara sahip, kendi kendini devam ettiren bir gruplaşmaya yöneliktir[41]. McAuley'nin dar ve geniş toplum tanımından hareketle bir toplum öncelikle **tanımlanabilir** ve ayırt edilebilir öğelere

[40] Siyasal antropoloji çalışmalarında üç kuramsal perspektiften bahsedilebilir. Bunlar *yapısal – işlevselcilik, süreç kuramı* ve *eylem kuramıdır*. Yapısal-işlevselcilik analiz birimi olarak bir toplum, kabile, sosyal grup vb. genellikle ideal bir bütün olarak algılanan topluluklardır. Toplum zaman dışında, ideal bir mevcut olarak görülür. Yapısal – işlevselciliğin amaçları belirli kurumların nasıl bütün toplumun dengesini sürdürmeye yaradığını gösterebilmektir. Yapı, işlev, denge ve entegrasyon kavramları merkezde duran kavramlardır. Yapısal – işlevselciliğin siyasal antropolojideki önemli örnek çalışmalar için bkz.: **African Political** Systems, Ed. by. M. Fortes, E. E. Evans – Pritchard, Oxford University Press, 1950 ve E. E. Evans – Pritchard, **The Nuer**, London, Oxford Press, 1940. Süreç kuramı ise analiz birimi olarak *"siyasal alan*" kavramına odaklanarak siyasal etkileşimin gerçekleştiği bir sürece vurgu yapar. Diakronik bir zaman anlayışı ile değişime dair ideal süreç ile gerçek tarihe odaklanabilmektedir. Uyuşmazlık, değişim ve gerilim toplumun normal durumu olarak görülür. Süreç, rekabet, uyuşmazlık, güç, meşruiyet gibi kavramlar temel tartışma alanlarının içerisinde değerlendirilebilir. Süreç kuramı çerçevesinde örnek çalışmalar için bkz.: **Political Antropology**, Ed. by. Marc J. Swartz, Victor W. Turner, Arthur Tuden, Chicago, Aldine, 1966. Eylem kuramı açısından ise "*siyasal arena*" analiz birimi olarak belirtilebilir. Siyasal alan, bireysel aktörlerin veya küçük grupların siyasal iktidar mücadelesi verdikleri bir arenadır. Siyasal arenalar, hizipler, partiler, elitler ve diğer gayrı resmî yarı siyasal grupların arenalardır. Diakronik bir zaman anlayışıyla birlikte siyasal arena içerisinde değişim süreklidir. Eylem kuramının merkez kavramları strateji, manipülasyon, karar alma, kurallar gibi kavramlardır. Bu çerçevede bir örnek bkz.: Victor W. Turner, **Schism and Contiunity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life**, Washington, Berg, 1996. Yukarıda kısaca ifade edilen üç perspektif için yararlanılan kaynak için bkz.: Ted C. Lewellen, **Siyasal Antropoloji**, Çev. A. Erkan Koca, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2011, s. 110-146.

[41] James W. McAuley, **An Introduction to Politics, State and Society**, London, Sage, 2003, s.4.

sahip olması gerekir. Bu durumda tanımlanabilir olan esasen **yapısal**, **kültürel** ve **siyasal** özellikleriyle ayırt edilebilen bir sosyalitedir. Sosyal teoride bir yapı olarak toplumun bütünlüklü analiz birimi derecesinde iki türlü ele alınış biçimi olduğu söylenebilir. Birincisi toplumun bireyler, aileler, tabakalar, sınıflar gibi parçalı bir şekilde ele alınmasıdır. Bu yaklaşım toplumsal tabakalaşma ve bunun kaynakları sorusu ile mündemiçtir. "Sosyal tabakalaşma, eşitsizliğin örüntüsü ve bunu deneyimleyenlerin yaşamları üzerindeki kalıcı sonuçları ile ilgilidir"[42]. Eşitsizliğin örüntüsü ekonomi, din, siyaset, etnisite, toplumsal cinsiyet, kimlik gibi yaşamın birçok alanını kapsayan görünümlere sahiptir. İkinci olarak toplumun yekpare bir bütün olarak görülmesini tekil, eşit ve özgür birey anlayışından türeyen bir yapıya sahip olduğunu ifade eden görüşlerle, toplumun bütünlüğünü ulus, millet, ümmet gibi kavramlar üzerinden anlayan görüşlerden bahsedilebilir. Toplum bileşenleri ile siyasal iktidar ilişkilerinin nasıl kurulduğu ve mahiyeti de bir başka önemli tartışma alanlarındandır.

Siyasal iktidar ile toplum arasındaki ilişkiler; sınırlar, geçişlilik ve etkileşim çerçevesinde tarihsel süreç içerisinde çeşitli görünümlere sahiptir. Bu görünümlerin kuramsallaşması açısından bir yandan iktidarın merkezi bir yönelimle tahakküm ve değişim kalıpları üreten yönünü ele alan yaklaşımlardan söz edilebilir. Öte yandan tahakküm ve değişim durumlarını sosyal güçlerin değişen ve akışkan doğasını kavramsallaştırarak toplumdan merkeze kurulan karşılıklı ilişkilerin dönüşümüne odaklanan yaklaşımlardan söz edilebilir. Söz konusu yaklaşımların özellikle devlet – toplum ilişkilerinde yapılan çalışmalarda oldukça yaygın olduğu ifade edilebilir[43]. Bu çerçevede siyaset toplum ilişkilerinin kavramsal olarak belirgin tartışma alanları burada sıralanabilir. Şöyle ki; iktidarın ortaya çıkış şekilleri, arzu ve akıl sahibi bireyin iktidar yapılarıyla ilişkileri, siyasal meşruiyet biçim ve koşulları, siyasal iktidara karşı

[42] Wendy Bottero, **Stratification: Social Division and Inequality**, London, Routledge, 2005, s.3.

[43] Siyaset – toplum ilişkilerinde adeta bir kavramsal kılavuzluk görevi üstlenen "devlet – toplum" ilişkinin birçok farklı perspektifleriyle inceleye çok sayıda çalışmadan bahsedilebilir. Ancak devletten topluma koşullanan ya da toplumdan devlete yönelen yaklaşımların karakteristik özelliklerini görebilmek açısından bkz.: **Bringing the State Back In**, Ed. by. Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, Theda Skocpol, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. Joel S. Migdal, **State in Society: Studying How States And Societies Transfor And Constitude One Another**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. **State Power and Scial Forces: Domination and Transformation In The Third World**, Ed. by. Atul Kohli, Joel S. Migdal, Vivienne Shue, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

direnişin şekil ve muhtevası gibi alanlardır. Gerçekten kısaca sıralanan tartışma alanları mesela devlet gibi bir kavramı analiz ederken bu kavramın etrafında dolanan yörüngeler olarak nitelendirilebilir.

1.2. Düşüncenin İki Boyutluluğu: Spekülatif ve Bilimsel Düşünce

Yukarıdaki kısımda bir etkinlik olarak düşünme üzerine bazı değerlendirmeler yapıldı. Şimdi ise **düşünce**nin üzerine odaklanarak önemli bir hususun altını çizmek elverişli olabilir. Tarihsel olmayan **şey**ler tanımlanabilir ancak tarihsel olgular ayrıntılı olarak tanımlanabilir ve anlamları bir defaya mahsus ve kesin bir biçimde belirlenemez. Bununla birlikte siyaset teorisi tarihsel bir üründür ve düşünce geleneği içerisinde kanonik bir yapıya sahiptir. Siyaset teorisindeki kanonik düzen tarihsellik içerisinde gömülü farklı anlam çeşitlerine sahiptir. Teori, belirli bir zaviyeden, algıları, değerleri, görüleri, yargıları ve eylemleri yapılandırabilir. Teoriler gerçekliğin haritasını çıkarmaz ancak onu yapılandırmaya yardımcı olur. Bu durumda dünyaya dair gerçekliğin çokluğu, olguları ayıklayıp sınıflandırarak bir anlamın içine aktarma sorunu yaratabilir. Bu nedenle "teoriler kavramsal merceklerdir"[44] ve mercek vazifesini gerçekliğin hangi yönlerine uygulayacağı, fikirleri, ilkeleri ve olguları sistematik, kavramsal açıklamalarla düzenleyen bir seçicilik olarak yapabilecektir. Ancak mercek odaklandığı anda bir alanı yakınlaştırır, pürüzsüzleştirirken dışarıda kalan alanlar gölgede kalır. Bu demektir ki teoriler anlam ilişkisi içerisinde takip edilmezlerse algılar, değerler, yargılar, eylemler amacı dışında aşırı yapılandırılır ve oldukça vulgar kaskatı bir alana sıkışılabilir. Şimdi din ya da devlet gibi kavramları analiz etmek tarihsel olanın çekimine girmekle beraber engin anlam dünyasının derinliklerine bakmayı da beraberinde getirir. Bunun için ilk olarak düşünüşün tarih sürecindeki farklı yapısal karakterinin üzerine eğilmek gerekebilir.

Bu çerçeveyi derinleştirmek için H. A. Frankfort'un **bilimsel** ve **spekülatif düşünce** ayrımından faydalanılabilir. Öncelikle ilkel hayatın, medeniyetin ve kültürün çeşitli merkezleri ve bunların dışında kalan çevre medeniyetler, insan düşüncesinin toplamına farklı temalar katmıştır. İnsan yaşamını ve insan fikirlerini şekillendirmeye yardımcı olan tüm ırklardan, dinlerden ve entelektüel iklimlerden düşüncelerin bilincinde olmak gerekmektedir. Mesela din kavramını anlamaya çalışırken Edward Evans-Pritchard'ın bir tespiti bazı dikkatlere vurgu yapmaktadır: **Din** kavramıyla ilgilenen kim olursa olsun ilkel dinlerin niteliklerini dikkate almalıdır. Çünkü ilkel dinler

[44] Leslie Paul Thiele, **a.g.e.**, s.3.

dinsel olgunun bir parçasıdır ve birbirleriyle tarihsel bağları olmadan ancak bağımsızca gelişmiş olabilirler; bunlar dinsel olguların temel niteliklerini belirlemeye yarayacak karşılaştırma yapmaya ve genel düzeyde yargılara varmaya yarayabilir"[45].

Bu değerlendirmeler devlet kavramıyla ilgilenmek için de nispeten geçerli olabilir. O halde öncelikle çeşitli kavramları analiz edebilmek için **düşünce**nin genel karakteristiğine dayanan bir ayrımın detaylarına inilmelidir. Frankfort'un spekülatif düşünce ile bilimsel düşünce ayrımının nitelikleri ortaya koymak hem ontoloji hem de epistemolojinin düşünce geleneği içerisindeki etkili yerini tespit etme olanağı ortaya çıkarabilir.

Frankfort spekülatif düşüncenin deneyimi açıklamaya, birleştirmeye, düzenlemeye çalıştığı için deneyimi aktardığını ifade eder. Nitekim spekülatif düşüncenin deneyimin kaosunu desteklemeye çalıştığını, böylece bir yapı düzeninin, tutarlılığının ve anlamının özelliklerinin ortaya çıkarabileceğinin altını çizer[46].

Spekülasyon kelimesinin etimolojisinin de gösterdiği gibi "tefekkür, düşünme; bakma eylemi, gözlem… düşünme yoluyla gerçeğin peşinden koşma… salt varsayım"[47] gibi anlamları olduğu söylenebilir. Bu tanımlamanın gösterdiği gibi spekülasyon kelimesinin **salt varsayım** ile **gözlem, bakma eylemi** esasen çelişkili bir durumu tarif ediyor. Zira salt varsayım deneyimden yoksun **boş spekülasyon**u çağrıştırırken gözlem; bakma eylemine yönelik düşünme ele alındığında deneyimin ön plana çıktığı görülür. Burada Frankfort spekülatif düşüncenin **boş spekülasyon** olmadığı ve deneyime dayalı bir düşünce biçimi olduğu vurgusu esasen anlamın belirlenmesi açısından oldukça önemlidir. Deneyim esasen spekülatif ve bilimsel düşüncenin ortak paydasında yer almaktadır. Ancak deneyimin yorumlanmasında bilimin doğrulanabilir gerçekler alanına dair müstesna yeri ve öneminin altını çizerek spekülatif ve bilimsel düşüncenin özellikleri üzerinden anlama dair bağlantılar belirginleştirilebilir. Spekülatif düşüncenin temel kaygısı insanın doğası, değerleri,

---

[45] Edward Evans-Pritchard, **İlkellerde Din**, Çev. Hüseyin Portakal, Ankara, Öteki Yayınevi, 1998, s.8.

[46] H. A. Frankfort, "Myth And Reality", **The Intellectual Adventure Of Ancient Man**, Ed. by. H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, William A. Irwin, Chicago, The University Of Chicago Press, 1946, s. 3.

[47] Spekülasyon kelimesinin etimolojik değerlendirmesine dair bkz.: (Çevrimiçi) https://www.etymonline.com/search?q=speculation.

sorunları ve kaderi ile doğrudan ilgilidir. Zira kaotik deneyimi ve çelişkili olguları aşma ihtiyacı, onu acil sorunlarına açıklık getirebilecek metafizik bir hipotez aramaya yönlendirir[48]. Öte yandan bilimsel düşüncede deneyimin kaotik yapısı disiplinli ve tutarlı hakikat arayışı temelinde örgütlenmektedir. Deneyimin gerçekleştiği her alanda spekülatif düşünce doğa alanı ile insan alanını ayırmazken, bilimsel düşüncede kategorik olarak bir ayrım söz konusudur. Temel kaygı ve ortak payda olarak insana odaklanıldığında Frankfort modern ve kadim insanın onları çevreleyen dünyaya ilişkin tutumları arasındaki temel bir farktan bahseder;

> "Modern, bilimsel insan için fenomenal dünya öncelikle bir "*O*" dur; kadim -ve aynı zamanda ilkel- insan için ise bir "*Sen*"dir. Bu formülasyon alışılagelmiş "animistik" ya da "personalistik" yorumların çok ötesine geçer… Zira "*Ben*" ve "*Sen*" arasındaki ilişki kesinlikle kendine özgüdür. Onun eşsiz niteliğini en iyi şekilde diğer iki idrak biçimiyle karşılaştırarak açıklayabiliriz: özne ile nesne arasındaki ilişki ve başka bir canlı varlığı "anladığımda" var olan ilişki. "*Özne-nesne*" ilişkisi elbette tüm bilimsel düşüncenin temelidir; bilimsel bilgiyi tek başına mümkün kılar. İkinci biliş biçimi, diyelim ki korkusuyla ya da öfkesiyle bizimle yüzleşen bir yaratığı "anladığımızda" edindiğimiz ilginç bir şekilde doğrudan bilgidir. Bu arada bu, hayvanlarla paylaşma onuruna sahip olduğumuz bir bilgi biçimidir. "Ben" ve "Sen" ilişkisi ile bu diğer iki ilişki arasındaki farklar aşağıdaki gibidir: Bir nesnenin kimliğini belirlerken kişi aktiftir. Öte yandan, bir insan ya da hayvan, bir hemcinsini "anlarken", sonraki eylemi ne olursa olsun, esasen pasiftir. Çünkü ilk başta bir izlenim edinir. Bu nedenle bu tür bilgi diyalektik, duygusal ve anlaşılmazdır. Entelektüel bilgi ise tam tersine duygusal olarak kayıtsız ve açık sözlüdür. "Ben "in "Sen" hakkında sahip olduğu bilgi, aktif yargılama ile pasif "bir izlenime maruz kalma" arasında; entelektüel olanla duygusal olan, açık sözlü olanla açık sözlü olmayan arasında gezinir. "Sen" sorunlu olabilir, ancak "Sen" bir şekilde şeffaftır. "Sen", nitelikleri ve potansiyelleri aktif bir sorgulamanın sonucu olarak değil, bir varlık olarak "Sen" kendini ifşa ettiği için bir şekilde dile getirilebilen canlı bir varlıktır. Bir başka önemli fark daha vardır. Bir nesne, bir "O", her zaman bilimsel olarak diğer nesnelerle ilişkilendirilebilir ve bir grubun veya serinin parçası olarak görünebilir. Bu şekilde bilim "O"nu görmekte ısrar eder; dolayısıyla bilim nesneleri ve olayları, verili koşullar altında davranışlarını öngörülebilir kılan evrensel yasalar tarafından yönetiliyor olarak kavrayabilir. Öte yandan "Sen" benzersizdir. "Sen" bir bireyin emsalsiz, benzersiz ve öngörülemez karakterine sahiptir, sadece kendini yeniden ortaya koyduğu ölçüde bilinen bir varlıktır. Dahası, "Sen" yalnızca düşünülen ya da anlaşılan değil, dinamik bir karşılıklı ilişki içinde duygusal olarak deneyimlenen bir varlıktır…İlkel insanın tek bir düşünce tarzı, tek bir ifade biçimi, tek bir konuşma parçası vardır, o da kişiseldir"[49].

Franfort'un bu uzun alıntısında esasen kültürel düzlemde insana dair iki düşünce yöneliminin ilgi çekici kaynağı görülebilir. Başka bir ifadeyle Frankfort düşüncenin **oluş** biçimini esasen bir anlamda epistemolojik alana çekerek bazı

[48] H. A. Frankfort, **a.g.e.**, s. 4.
[49] **A.g.e.**, s. 5-6.

kriterler ortaya koyar. Bununla birlikte **Ben – Sen** ve **Ben – O** ilişki biçimini tarih ötesi ontolojik düzlemde anlamlandıran bir başka görüşe de değinmek yerinde olacaktır ki spekülatif ve bilimsel düşüncenin niteliklerini belirlemede güçlü bir dayanak olanağı sağlasın. **Ben – Sen** ve **Ben - O** kelime çiftlerini ontolojik düzlemde benliğin kutupsal doğası olarak inceleyen Martin Buber'in değerlendirmeleri düşünce biçimlerinin niteliklerinin berraklaşmasında etkili olabilir. Zira **Ben** ve **Sen** adlı eserinin açılış paragrafında öz bir ifadeyle; dünya, insan için iki yönlü tutumuna göre iki yönlü hale gelir. İnsanın tavrı, söyleyebildiği iki temel kelimeye göre iki yönlüdür. Temel kelimeler tek tek kelimeler değil, kelime çiftleridir. Bir temel dünya **Ben**-**Sen** kelime çiftiyken, diğer temel dünya **Ben**-**O** kelime çiftidir[50]. Buber **Ben** – **Sen** ve **Ben** – **O** ayrımını varoluşsal bir zeminden ele alarak tarihin dışına yerleştirir fakat, söz konusu iki davranış biçimini ele alırken tarihsel olarak da **O – Dünyası**nın adım adım ilerleyen çoğalışına vurgu yapar. Nitekim Buber'e göre; "insanoğlunun tarihi söz konusu olduğunda, ekseriye tereddüt edilir. İnsanlar, birbirini takip eden kültürlerin, farklı renk ve şekilde bir ilkel devirle bağladığına, fakat daima, özde; küçük bir öbjeler (*nesneler*) dünyasının dahil olduğu aynı yapıya sahip bulunduğuna dikkat çekiyorlar; ve nitekim o; ferdin hayatına tekabül ettiği telakki olunan, insanoğlunun hayatı değil, tek tek her bir kültürün hayatıdır"[51]. Buber'in insanoğlu ile birey arasında yaptığı bu ayrım Frankfort'un metninde görülmez. Esasen Frankfort kültür alanında kalarak düşüncenin iki farklı görünümünü ortaya koyar. Ancak Buber'in katkısı burada çok önemlidir zira; **Ben** – **Sen** ve **Ben** – **O** davranış biçimlerinin çağdaş dünyada da bir biçimde belirdiği ve bunun varoluşsal düzleme derinlikli bakışla değerlendirilebileceğidir[52]. Buber, **Ben** – **O** temel kelimesinin **tecrübe dünyasını**, **Ben** – **Sen** temel kelimesinin de **ilişki dünyasını** kurduğunu ifade eder[53]. Bununla birlikte **Ben** – **Sen** temel kelimesinin gerçekliği, tabii bir birlikten, **Ben** – **O** temel kelimesinin gerçekliği ise, tabii bir ayrılıktan gelmektedir[54]. ***O – Dünyası***, mekân ve zamana bağımlıyken, **Sen – dünyası**, mekân ve zamana bağımlı değildir. Tek başına **Sen**, ilişki olayı tabii seyrini takip ettiği zaman, gittikçe

[50] Martin Buber, **Ben Ve Sen**, Çev. İnci Palsay, İstanbul, Kopernik Kitap, 2017, s. 71.
[51] **A.g.e.**, s. 105.
[52] Martin Buber'in "Ben – Sen" ve "Ben – O" ilişki biçimine dair ontolojik katkısı ilerleyen bölümlerde tartışılacak modern dönemin düşünce akslarına dair değerlendirmelerde bir dayanak noktası oluşturmaktadır.
[53] **A.g.e.**, s.74.
[54] **A.g.e.**, s. 94.

bir **O** olmalıdır. Tek başına **O**, ilişki olayına girişmekle, gittikçe bir **Sen** olabilir[55]. Buber bu iki davranış biçimi çerçevesinde gerçekliği tek bir unsura indirgenmekten ziyade bütün ve kendiliğinden olan iki kişi/varlık arasındaki diyalojik ilişkide, **Ben - Sen** ilişkisinde kuruyor. Tekrar etmek gerekirse, bu ilişki yeniden dönüşebilen iki davranış tipini yaratırken, kültür dünyası içerisinde giderek **Ben** – **O** ilişkisine dönüşen bir durum ortaya çıkmaktadır. Esasen Buber'in varoluşsal olarak ortaya koyduğu ilişki biçimi Frankfort'la beraber kültürel alanda düşünce yapılarının özellik ve örneklendirmelerine doğrudan temas etmiştir. Bu sayede spekülatif ve bilimsel düşünce arasındaki nitelik farklarına ve bu farkların doğuracağı yapısal hatlara dair belirtilmesi gereken diğer özelliklere geçilebilir.

Spekülatif ve bilimsel düşünce biçiminin **Ben – Sen** *ve* **Ben – O** ilişkisinin üzerinde kurulan birikimli yapısını kültürel düzlemde örneklemek mümkündür. Frankfort'a göre tüm insan doğada yaşayan bir **Sen** ile yüzleşir ve bu duygusal, imgesel ve entelektüel olarak deneyime ifade verir[56]. İşte bu deneyime ifade verme durumunun nitelikleri spekülatif ve bilimsel düşünce ayrımının görüngüsünü belirler. Modern dönemde deneyime ifade verme durumu, yöntemli analiz ve sonuç içerikleriyle gerçekleşirken, eskiler ve günümüz ilkel toplumlarında bu durum **mit**ler aracılığıyla vücuda gelir. Ancak Farnkfort'un dikkat çektiği mite dair bir inceliği burada ifade etmek gerekir. Nitekim, efsane, destan ve masaldan farklı olarak; **gerçek mit**; imgelerini ve hayali aktörlerini fantezinin oyunbazlığıyla değil, zorlayıcı bir otoriteyle sunarak, bir **Sen**'in ifşasını gerçekleştirir[57]. O halde **Sen** deneyiminin ifşası değerlendirmesi, bilimle mit arasındaki farklılığı mitin saçmalığı yönünde niteleyen pek çok görüşün[58] içerisinde incelikli bir yer alır. Mit her ne kadar

---

[55] **A.g.e.**, s.102.
[56] H. A. Frankfort, **a.g.e.**, s. 6.
[57] **A.g.e.**, s.7.
[58] Mitlere yönelik erken dönem araştırmaları genellikle Antik Yunan kaynakları üzerinedir. Bu sebeple Antik Yunan düşünce geleneğinde önemli bir yeri olan "*mitos*" ve "*logos*" ayrımı bu sözcüklerin kökenine ilişkin vurgularla genelleştirilir. Nitekim mitos gerçek dışı, kurmaca, hayal gibi çağrışımlarla belirtilirken; logos doğru, mantıklı ve gerçek bilgi çağrışımlarıyla farklılaştırılır. Ancak 19. Yüzyılda arkeoloji, filoloji ve antropoloji alanında yapılan çalışmalarla Antik Yunan'dan farklı olarak Sümer, Babil, Hitit ve Asur mitlerine ilişkin yeni bilgilerle bu bakış biçimi yeni tartışmaları gündeme getirmiştir bkz.: G.S. Kirk, **Myth: Its Meaning And Functions In Ancient And Other Cultures**, Berkeley And Los Angeles, University Of California Press, 1970. Bunun yanında Hristiyan dini sisteminin çeşitli figürlerinin pagan kültüre dair unsurlarla olan mücadelesinde mit olgusu gerçekliğe aykırı düşen uydurmalar olarak nitelendirilmesi bir başka hattı oluşturur. Ancak gelişen ve derinleşen çalışmalarla mite yüklenen anlamların değiştiği gözlemlenebilir. Bu sürece genel bir bakış için bkz.: Mircea Eliade, "Myth In The Nineteenth And Twintieth Centuries", **Dictionary Of The**

doğrulanamaz olsa da anlamlı bir gerçeği -metafizik bir gerçeği- ortaya koyar. Bilimsel gerçeklik ise anlamla beraber **doğrulanabilirlik** kaygısını beraberinde taşır. Spekülatif düşüncenin dışa vurumunda mitsel alanın kıymeti büyük olduğundan deneyimin ifade tarzlarının izini sürebilecek ilkel topluluklardan antik dönem Yakın Doğu, Hint ve Çin toplumlarına kadar çok geniş bir alan söz konusudur. Mit, kuramsal ifadenin kesinliği ve evrenselleğine sahip değildir, ancak somuttur. Karen Armstrong'un ifade ettiği gibi "mit gerçeklere dayalı bilgi verdiği için değil, etkili olduğu için gerçektir[59]. Yani mit inananlar tarafından tanınma iddiasındadır ve gerçekliği tanınmasında oluşur. Hayatın derin anlamına ilişkin bir tecrübede, bir **Sen** ile ilişkide, anlam yörüngesi içerisinde tanınmaya söz konusu olacak bir işleve ulaşırsa davranış değişikliğine sebebiyet verir. Algıların dolaysızlığıyla yüz yüze gelen ilk insanlar bile karşılaştıkları bazı sorunlarda olguları aşan varlıklara ilişkin farkındalık gösterebilir. İlk insanlara bakıldığında **köken sorununu**, varlığın amaç ve gayesini belli ölçülerde fark etmişlerdir. Günler, geceler, mevsimlerin ardışıklığı ile şekillenen düzeni görünmez bir hukuk düzeni ile ilişkilendirmiş, doğada tanıdıkları farklı güçlerin hiyerarşisi üzerine düşünmüşlerdir[60]. İşte bu deneyim süreçleri kozmik güçlerle ilişkilendiği anda **mitopoeik düşünce** içerisinden spekülatif düşünce alanına girilir.

1.2.1. Spekülatif ve Bilimsel Düşüncede Bir İlişkisellik Olarak Nedensellik ve İrade

Spekülatif düşünce ve bilimsel düşüncenin arasındaki farkları ve bu farkların sağlayacağı değerlendirme kapasiteleri belirlemek için bazı unsurlar üzerinden yola çıkılabilir. İlkin **mantık** ve mantığın mahiyetinden söz açılabilir. İlkel insanın mantık öncesi bir düşünme tarzına sahip olduğu pek çok yerde ileri sürülmesine rağmen[61]

History Of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas, Vol.III, Ed. by., Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, 1973, s. 307-318.

[59] Karen Armstrong, **Mitlerin Kısa Tarihi**, Çev. Dilek Şendil, İstanbul, Merkez Kitapçılık, 2006, s.12.

[60] H. A. Frankfort, **a.g.e.**, s. 8.

[61] Esasen modern ve ilkel insanın farklılıkları literatürde yaygın olarak genel terimlerle ifade edilir. Özellikle ilerleme ve evrim kavramlarının himayesinde mitten tarihe, büyüden bilime, statüden sözleşmeye, soğuktan sıcağa, somuttan soyuta, kolektiflikten bireye, ritüelden rasyonelliğe geçiş gibi ... süreçsel ikiliklerin söylemsel düzeni söz konusudur. Bu farklılığın mantık alanından bakılarak yapılan değerlendirmelerin bazılarına bakıldığında mesela; Durkheim ilkel toplumdaki insanların mantığını modern insanın mantığının ilk hali olarak yorumlarken, Lévy - Bruhl farklılığın bir derece değil mahiyet farklılığı olduğu belirtir. Lévy – Bruhl söz konusu farklılığı mantık öncesi ve mantıksal akıl ayrımı gibi genel terimlerle yapmaktadır. Bu zaviyeden bir değerlendirme için bkz.: Jack Goody, **Yaban Aklın Evcilleştirilmesi**, Çev. Koray Değirmenci, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2011, s. 11 – 109.

“eskiler duygusal düşüncelerini neden – sonuç terimleriyle ifade etmişlerdir ve aynı zamanda olguları zaman, mekân ve sayı terimleriyle açıklamışlardır”[62]. Mantığın mahiyeti ve işleyiş biçimi açısından bir değerlendirme yaparak bir önerme çıkartmak için öncelikle geleneksel mantık öğretilerin genel karakteristiğini belirtmek gerekmektedir. Nitekim Cassirer’in de belirttiği gibi geleneksel mantık öğretilerine göre zihin kavramları, ortak özgülükleri olan belli sayıdaki nesneyi düşüncede bir araya getirip onları farklılıklarından soyutlayarak oluşturur; böylece benzerlikler muhafaza edilerek salt onlar üzerine düşünülüp bilinçte belirli nesneler sınıfına ilişkin genel tasavvur oluşturulur. Dolayısıyla kavram, özsel özgülüklerin toplamını, yani söz konusu nesnenin özünü temsil eden tasavvurdur[63]. Buradan hareketle modern düşüncede var olan **nesnel** ve **öznel** arasındaki ayrım bilimsel düşüncede olguları tek yönlü yasalara tabi tipik olaylara indirgediği eleştirel ve analitik bir prosedürü temellendirmiştir. Oysa mitopoeik zihin bundan farklı olarak söz konusu özgülüklerin dolaysız deneyiminde takılıp kalır ve bu dolayımsız içerik bilinci doldurur. Başka bir deyişle nesnel ve öznel ayrımı olmadığı gibi **gerçeklik** ile **görünüm** arasında bir karşıtlık da anlamsızlaşır. Bilinci, duyguyu ve iradeyi etkileyebilecek her şey gerçekliğin içerisinde kendine yer bulur. Nitekim Frankfort bu doğrudanlığı rüyalar üzerinden ifade eder; “rüyaların uyanıkken alınan izlenimlerden daha az gerçek kabul edilmesi için hiçbir neden yoktur. Aksine, rüyalar çoğu zaman insanı günlük yaşamın sıradan olaylarından çok daha fazla etkiler, öyle ki olağan algılardan daha az değil, daha çok anlamlı görünürler”[64], aynı zamanda bu durumun halüsinasyonlar için de geçerli olduğu söylenebilir. Gerçeklik ile görünüm arasındaki ayrımsızlığın görülebileceği bir başka durum yaşayanlar ve ölüler arasındaki ilişkide tespit edilebilir. Zira ölüler insanın yaşamındaki her duygulanımında ve beklentisinde gerçekliğe dahildir. Gerçeklik ve görünüm arasındaki ayrımın olmamasının görünümlerinden biri **sembol** ve **temsiliyet** ilişkisinin muhtevasında görülebilir. Modern toplumlarda da semboller kullanılır; semboller anlam ifade eden temsiliyet

[62] H. A. Frankfort, **a.g.e.**, s.11.
[63] Ernst Cassirer, **Dil Ve Mit**, Çev. Onur Kuzgun, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017, s.33.
[64] Frankfort çalışmasında gerçeklik ve görünüm ayrımının olmadığı mitopoeik düşüncede bu argümanı destekleyen örnekler verir. Zira “Babilliler, tıpkı Yunanlılar gibi, rüyalarında vahiy almayı umarak geceyi kutsal bir yerde geçirerek ilahi rehberlik aramışlardır. Firavunlar da rüyaların kendilerini belirli işleri yapmaya teşvik ettiğini kaydetmişlerdir” bkz.: H. A. Frankfort, **a.g.e.**, s.12.

ilişkisinin yanında anlam yaratma kapasitesi sağlar[65]. Ancak mitopoeik zihinde sembol ve onun işaret ettiği şeyin birleşmesi söz konusudur. Bu birleşme sembol ve temsiliyet ilişkisinin ***Ben – Sen*** ilişkisinin içerisinde gerçekleşir. Bu durum bir parçanın bütünün yerine geçebileceği bir nesne veya bir canlı olabilir.

Modern bilimsel düşünce ile mitopoeik düşünce arasında dikkat çekici bir diğer ayrım da **nedensellik** kategorisidir. Nitekim bilim, algıların kaosunu yöntemsel tutarlılık ile evrensel yasalara göre gerçekleşen bir düzene nedensellik postülasıyla sokar. Oysa mitopoeik zihin algısal gerçekliğin ne olduğuna ilişkin bir neden ararken onun **nasıl**ına değil **kim** olduğuna bakar. Frankfort'un da belirttiği gibi "Fenomenal dünya ilk insanın karşısına çıkan bir **Sen** olduğu için, bir süreci düzenleyen kişisel olmayan bir yasa bulmayı beklemez. Bir eylemi gerçekleştiren saf bir irade arar"[66]. Frankfort'un üzerinde durduğu **irade** durumu mitopoeik düşüncenin karakteristik bir özelliğidir. Çeşitli mitlere bakıldığında; ölüm, hastalık veya günahın yorumlanmasında bunların arkasında bir irade olduğu düşünülür. Mesela ölüm olgusunun arkasındaki irade hem güç hem de düşmanca ilişkilerin merkezinde belirlenir. Burada güç kişiselleştirilir ve iradenin mahiyeti üzerinden fenomenal dünya nedensellik bağı ile anlamlandırılır[67]. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir durum söz konusudur; nedensellik bağı bilimsel nazardan bakıldığında aynı etkiler için aynı nedenleri aramaktan farklı olarak bir fenomeni birbiriyle bağlantısız çok farklı imgelerle ifade edebilme durumudur.

Spekülatif düşünce ile bilimsel düşüncenin bir diğer farklılık alanı **mekân** ve **zaman** kategorilerinde görülebilir. Öncelikle mekân kategorisi bilimsel düşünce

---

[65] Anthony P. Cohen, **Toplumsalın Simgesel Kuruluşu**, Çev. Mehmet Küçük, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1999, s. 12.
[66] H. A. Frankfort, **a.g.e.**, s.15.
[67] İlkel insanda rastlantı ve nedensellik arasındaki farklılığa ilişkin bir örnek vermek gerekirse Lévy – Bruhl'un bazı gözlemlerine göz atılabilir. Zira; "Adamın biri yüksek bir ağaçtan düşüp öldüğünde; bir başkası zehirli bir yılan tarafından ısırıldığında ya da vahşi bir hayvan tarafından sakatlanıp, bir timsah tarafından bir organı kopartıldığında vb. olaylar şu şekilde yorumlanmaktadır: Eğer bu insanlar böyle olaylar yaşamaya (doomed) mahkum edilmemiş olsalardı, başlarına bu türden felaketler gelmezdi. Bu gibi durumlarda ilkel insanın aklına gelen tek soru: "Onu bu olayı yaşamaya kimin, neden mahkum etmiş olduğudur. Ne yapmış da böyle kötü bir ölümü hak etmiştir?" Genelde insanlar olaya bu şekilde yaklaşmaktadırlar. Aksi takdirde adamın ağırlığıyla dalın tam o anda nasıl olup da kırıldığını, yılanın nasıl olup da tam adam oradan geçerken ortaya çıkmış olduğunu, timsahın neden başkasına değil de o kişiye saldırmış olduğunu (belki de gerçek bir timsah değil, timsah görünümüne bürünmüş bir erkek büyücüydü) anlayabilmek mümkün değildir" bkz.: Lucien Lévy – Bruhl, **İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler**, 2. bs., Çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 48, 49.

perspektifinde birbirinden farklı kavrayış biçimlerine sahip olsa da en yaygın ve etkili görüş Eukleides'in üç boyutlu geometrik mekân düşüncesidir. Nitekim modern düşüncedeki uzayın sonsuz, sürekli ve homojen olarak varsayılması Eukleides'in bu düşüncesini temel alır. Nitekim Eukleides geometrik – mekânı; nokta, çizgi, düz çizgi, yüzey, düzlem, düzlem açı, dik açı, şekil, çember ve paralel düz çizgiler gibi temel kavramlarla düşünmektedir[68]. Mekân geometrik düzleme ilişkin düşünüldüğünde mekândaki şeyler üzerinde bir homojenlik ve genellik durumu ortaya çıkar. Oysa Frankfort'a göre ilkelin uzamsal kavramları konusal yönelimli ve topluluğun, salt bireysel denetimin kapsamının ötesinde, uzayın bölgelerine özel bir önem atfeden bazı kozmik olayların farkındadır. Gündüz ve gece, doğu ve batıya yaşam ve ölümle bir ilişki verir[69]. Böylece fiziksel mekân ile deneyimsel mekân arasında bir birlikten söz edilebilir. Bu birlik sayesinde spekülatif düşünce mesela gökler ya da öte dünya gibi doğrudan deneyimlerin dışında kalan bölgelerle bağlantılı olarak kolayca gelişebilir. Zaman anlayışı açısından da bazı benzer farklılıklar belirtilebilir. Zira bilimsel düşüncede zaman niceliksel ve soyut bir niteliğe sahip, niteliksel olarak kayıtsız anların birbirini izleyen tek düze süre olarak değerlendirilir. Mitopoeik düşünce açısından zaman niteliksel ve somuttur. Cassirer mitosu; altına dünyanın toplamının yerleştirildiği bir zamansal manzara olarak ifade eder. Nitekim Cassirer'e göre "gerçek mitos, kainâtın ve onun müstakil parçalarıyla oradaki güçlerin temaşasının, belirli semboller halinde, yani tanrılar ve doğaüstü varlık yapıları halinde biçimlendiğinde, ayrıca bu yapı ve biçimlere zaman içinde bir yaşantı, bir ortaya çıkış ve oluşma tahsis edildiğinde başlar"[70]. Şimdi burada zaman hem insanın hem de doğanın periyodikliği ve ritminde deneyimlenir. Bu periyodiklik zaman düzleminde her seferinde yeniden tecrübe edilen bir düzenin tekrar tekrar kendini göstermesidir. Düzenin kendisi doğanın ve insanın yaşamında deneyimlenirken, başka bir ifade ile doğanın deneyim alanında yaşanan periyodikliği bozan bir değişme yaşanırsa; ya da doğal süreçler insanın eylemlerinden etkilenirken yaşanan bir değişim söz konusu olduğunda ise bu periyodikliği, ritmik düzeni bozan bir **irade**dir. Yani değişim olduğunda bir neden vardır ve bu neden iradidir. İşte bu iradiliğin arkasında da doğanın rutini bozan değişen olaylarının

[68] David Berlinski, **The King Of Infinite Space**: Euclid And His Elements, New York, Basic Books, 2013, s.47.
[69] H. A. Frankfort, **a.g.e.**, s.21.
[70] Ernst Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme**, Çev. Milay Köktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2005, s. 162.

karşısında -fırtınalar, depremler, güneşin değişen uzunluğu v.b.- ve bu değişkenliğin nedenlerinin görüleceği bir **çatışma alanı** olduğu söylenebilir. Çatışma alanı Wensinck'in dramatik doğa anlayışı kavramsallaştırmasında güçlü bir biçimde görülebilir. Zira; "her yerde ilahi ve şeytani, kozmik ve kaotik güçler arasında bir mücadele gören dramatik doğa anlayışı insanı sadece bir seyirci olarak bırakmaz. O, yararlı güçlerin zaferine çok fazla dahil olur, refahı onların yanında yer alma ihtiyacı hissetmeyecek kadar tamamen buna bağlıdır"[71]. Nihayetinde insanların kendi yaşamı, ait olduğu topluluğun yaşamı doğa ile uyum, doğal ve toplumsal güçlerin eşgüdümü, ritüellerin, dini eylemlerin kozmik olayların bir parçası olarak bütünleştiği buradan çıkarılabilir. Nihayetinde Mitopoetik düşünce için insanın yaşamı kutsal ve devletin işlevi doğaya gömülüdür; doğal süreçler insanın eylemlerinden etkilendiği kadar, insanın yaşamı da doğayla uyumlu bütünleşmesine bağlıdır. Bu bütünleşmeyi sezgisel imgeler biçiminde tasavvur etmek ise spekülatif düşüncesinin amacıdır.

Özetle; spekülatif düşünce ile bilimsel düşünce arasındaki benzerlik ve farklılıkları kadim dünya ile modern dünya arasındaki ilişki üzerinden mantık, nesnel – öznel, gerçeklik – görünüm, sembol – temsiliyet, nedensellik, irade, mekân – zaman ve çatışma kategorileri üzerinden incelemek bu düşünce biçimlerinin keskin/katî bir biçimde ayrımlaşmasının yetersizliklerini gösterebilir. Nitekim söz konusu ilişkinin kendisi üzerine odaklanıldığında bir **anlam zemini** ortaya çıkmaktadır. Bu zemin din ve devlet gibi kavramların düşünce zemininde analiz edebilmenin sınırlarını genişletmektedir. Özellikle Martin Buber'in **Ben-Sen** ile **Ben-O** ilişki biçimlerinin varoluşsal karakterine yaptığı vurgu sayesinde, katı ikiliklerden farklı olarak; modern düşünce içeriklerinin farklı alanlarında bu ilişki biçimlerinin görünümleri üzerine odaklanmanın olanakları cesaretlendirici bir biçimde kendini göstermektedir. Bu çerçevede düşüncenin içeriğini dolduran zihinsel karakterlerin (mitopoeik ve analitik zihin karakteri gibi) modern dünyadaki görünümlerini ve bunun siyasal düşüncenin çeşitli biçimlerindeki olası yerleşkesi üzerine eğilmek din ve devlet kavramlarının analizinde sınırları biraz daha genişletebilir. O halde anlam alanının sınırlarında ve ilişkiselliğin geniş havzasında düşüncenin kategorik olarak yöneldiği merkez kavramları belirginleştirmek gerekli olabilir. Bu meyânda her ne kadar geniş bir tarihsel sürecin birikimsel zorlukları vücut bulsa da özellikle kadim

[71] H. A. Frankfort, **a.g.e.**, s.24.

dünya ile modern dünya ilişkisinden doğan; düşünce üzerinde bu ilişkinin taşıyıcılığını yapan bazı kavramlar burada teklif edilebilir. Öyle ki; aşağıdaki kısımda düşüncenin, özellikle de siyasal düşüncenin analizini imkân ve kabiliyet olarak derinleştiren; **mit**, **ideoloji, ütopya** ve **dünya görüşü** kavramlarının nitelikleri ve ilişkiselliğinin mahiyetinin hatlarını döşemek dikkate değer gözükebilir.

1.3 Düşünme ve Düşüncenin Modern Görünümleri: Mit, İdeoloji, Dünya Görüşü ve Ütopya

Siyasal düşüncede din, devlet ve demokrasi kavramları mitlerin, ideolojilerin, dünya görüşlerinin ve ütopyaların içerisinden kendilerine bir anlam alanı bulabilirler. Nitekim bu bağlamların özelliklerini belirlemek uzlaşmaz uzlaşımlar olarak din, devlet ve demokrasinin konumlanmasını sağlamak açısından önemli olabilir. İnsanın yaşamsal pratiklerini yatay olarak kesen doğaya ve insan doğasına ait süreklilikleri, farklı perspektiflerden bakarak detaylandırmak mümkündür. Fakat bir önceki kısımda bahsedilen **düşünce**nin kendisi üzerine odaklanıldığında ve özellikle siyasal düşüncenin yapısal karakterinin dayanaklarını belirginleştirmek söz konusu olduğunda modern siyasal düşüncenin kendini konumlandırdığı bu dayanakları ontolojik ve epistemolojik ölçekte sınıflandırmak gerekebilir. Kadim dünya ile modern dünyanın düşünsel karakterinin ortak paydaları üzerinden gidildiğinde karşılaşılan ve bugüne değin farklı açılardan tartışılan **mitik olan**ın görünümleri ve bunun spekülatif ve bilimsel düşüncedeki modern varyantları oldukça önemli bir zenginlik biriktirmiştir. Düşünce gelenekleri içerisinde mitik olana dair farklı değerlendirmeler ölçüsünde modern düşüncedeki görünümlerinin **dünya görüşü**, **ideoloji** ve **ütopya** kavramlarıyla dolayımlandığı iddiasında bulunulabilir. Bununla birlikte siyasal düşünce geleneğinin hem eleştirel zeminde hem de eylem alanında bir içerik ve anlam olarak bilimi, mitleri, ideolojileri ve ütopyaları barındırdığı söylenebilir. Bu çerçeveden bakıldığında sol siyasal düşüncenin içerisinde dine ve devlete dair değerlendirmelerde spekülatif ve bilimsel düşüncenin kesişim alanlarından beslenen bir durum üzerine düşünülebilir.

Mitler yalnızca tüm ilkel, okuma yazma bilmeyen, kabile ve kent dışı kültürlerdeki yerleri ya da ulusların edebi kültürü üzerindeki hakimiyetleri üzerinden değerlendirilmediği söylenebilir. G. S. Kirk'ün ifadesiyle esasen; "mitler bizi, insanların yarı-mitik düşünce, ifade ve iletişim biçimlerini sözde bilimsel bir çağa

taşımakta ısrarcı olmaları nedeniyle de ilgilendirir"[72]. Bununla birlikte tek bir mit tanımından bahsetmek gerçekçi olmayabilir, zira mitler morfolojileri, toplumsal işlevleri ve anlamları bakımından oldukça farklılık gösterebilir. Ancak burada özellikle modern düşüncede **mit**[73] tartışmalarının kapladığı yer ve yol açtığı düşünsel derinlik bakımından bir sınıflandırmaya tabi tutmak önemli gözükmektedir. Çünkü bu sınıflandırmanın düşüncenin felsefi ve siyasal boyutlarını yönlendiren, ayrıca modern dönüşümlerinin parçaladığı görünümlerinin açığa çıkmasını sağlayacak bir işlevi olabilir. Öncelikle mitin modern inşası perspektifiyle belirli bir sınıflandırma denemesine girişilirse Andrew Von Hendy'nin çizdiği çerçeveden faydalanılabilir. Hendy, çalışmasında bazı tereddütleri saklı tutsa da mitin modern kavranışına ve ne işe yaradığına dair dört ana kavrayış arasında ayrım yapar. Ancak bu ayrımı yaparken dayandığı üç ilke vardır. Bunlar taksonomik (sınıflandırma), diyakronik (artzamanlı/zaman içerisinde değişen) ve aksiyolojik (değersel) ilkelerdir. Söz konusu bu üç ilke arasında gidişli-gelişli uzlaşmalardan söz ederek mitin özellikle modern kavranışına dair belirli teoriler üzerinden oldukça geniş çerçeveli bir analiz yaptığı ifade edilebilir. Hendy'nin yaptığı ayrımın genel çerçevesine bakıldığında; "…Taksonomik kategoriler mitin romantik[74] mucitlerinin verisiyle başlar: mit, anlamı rasyonel kavrayışı aşan, aşkın, evrensel anlamı doğrudan bireysel sezgiye aktaran bir anlatı türüdür. **İdeolojik**, **folklorik** ve **kurucu** olmak üzere mitin başlıca kavrayışlarının her biri ise **romantik** temelden kaynaklanır"[75]. Hendy mitin modern kavrayışını Batı düşünce geleneği içerisinde yer

[72] G.S. Kirk, **Myth: Its Meaning And Functions In Ancient And Other Cultures**, Berkeley And Los Angeles, University Of California Press, 1970, s.2.

[73] Mitler oldukça farklı biçim ve muhtevaya sahip, ayrıca toplumsal işlevi bakımından ise çeşitli şekillerde yorumlanabilecek geniş bir yığın oluşturmaktadır. Bu çalışmada miti çoğul kullanımından ziyade tekil olarak "*Mit*" olgusunun özellikle modern düşüncedeki yeri ve yol açtığı etkileri daha görünür kılınacaktır.

[74] Romantik ya da Romantikler olarak nitelenen düşünce geleneği tek parça, homojen bir nitelemenin yapılamayacağı nitelikler barındırır. Romantizm Avrupa düşünsel hayatının on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki -1790 ile 1850- belli yönlerine karşılık gelecek şekilde kullanılır. İngiltere'de kabaca doğallıktan uzak ve ketleyici olduğunu düşündükleri sanatsal ve şiirsel uzlaşımları yıkmayı hedefleyen estetik bir hareketi, Fransa'da toplumsal uzlaşımlara yönelik protesto ve Almanya'da derin felsefi estetik hareketle birlikte genişleyen bir dünya görüşü haline gelmiştir bkz.: Allan Megill, **Aşırılığın Peygamberleri: Neitzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**, Çev. Tuncay Birkan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 25-60. Ayrıca söz konusu dönemin romantik yazını oluşturan yapıtlarını sınıflandırarak kurumsal romantizm olarak adlandıran başka bir bakış açısı için bkz.: Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, **The Theory of Literature in German Romanticism Intersections**, Albany, State University of New York Press, 1988.

[75] Andrew Von Hendy, **The Modern Construction of Myth**, Bloomington, Indiana University Press, 2001, s.336.

alan Romantik gelenekten kaynaklanan bir zeminden ele alır[76]. Ancak burada dikkat edilmesi gereken durum, romantik düşünce geleneğinin mit anlamlandırmasına bir yandan eleştirel öte yandan bilimsel saiklerle yönelerek farklılaşan kavrayış biçimlerinin ortaya çıkma sürecidir. Hendy'nin sınıflandırıcı önerilerini göz önüne alarak bu ayrımların detaylarına ilişkin bir alan açılabilir. Gerçekten de mitin modern anlamda inşasının görünür olduğu on dokuzuncu yüzyıl, sosyal alandaki değişimin kendini hissettirdiği bir dönemi ifade eder. Bu sebeple sol siyasal düşüncenin bazı uğrakları üzerinden spekülatif ve bilimsel düşüncenin ilişkisinin yarattığı durumları incelemeden önce Romantik bağlamın kurucu karakterine bakılabilir.

1.3.1. Mitin Modern İnşası ya da İnşa Miti: Romantikler

Mitin romantik algılanışında, on dokuzuncu yüzyıl Batı düşünce geleneği içerisinde edebiyat ve felsefe alanında gerçekleşen değişimler söz konusudur. Hendy romantik hareketin genel anlamda miti kavrayışının özünü dile getirir ve mitin aşkın değerlerin zamansız bir alemine **içgörü aracı** olduğuna dair temel romantik iddianın varlığından bahseder[77]. Erken romantiklerin miti içgörü aracı olarak görmelerinin değerlendirmesi özellikle **Aydınlama düşüncesi**nin bazı unsurlarına eleştirileri zaviyesinden açıklığa kavuşabilir. Cassirer Romantik düşünceyle Aydınlama düşüncesi arasında iki temel farklılıktan bahseder. "Bunlardan ilki, tarihe duyulan yeni ilgi, ikincisi ise yeni söylence anlayışı ve değerlendirmesidir"[78]. Bu çerçevede Aydınlanma düşüncesinin tarihe olan tematik bakışını değerlendirirken özellikle Michael Foucault'nun arkeolojik çalışmasının ortaya çıkardığı tespit bir kapı açabilir. Foucault Aydınlanma dönemindeki düşünsel değişimde önceki yüzyıllarda egemen olan **doğa felsefesi**ne ilişkin kavramlaştırmalardan **doğa bilimi**ne geçiş sürecinin en ayırt edici unsurunun doğa tarihine tarihsel düşüncenin sokulmasını görür[79]. Yani doğanın bir tarihi olduğu, Tanrısal bir irade tarafından kusursuz bir

---

[76] Mit kavramının modern kavrayışına ilişkin olarak romantik hareketin muhkem etkililiği mevzusu tartışmalı bir konudur. Bu tartışma çeşitli akademik mevziler ve disiplinler arasında dengesiz bir pozisyonu teşkil etmektedir. Birkaç kaynak göstermek gerekirse; mit kavramının kökenleri anlatılırken romantik hareketi göz ardı eden bir çalışma için bkz.: Richard Chase, **The Quest for Myth**, Louisiana State University Press, 1949. Mitle ilgili tarihsel açıklamalarda tamamen romantik geleneğe yer vermeyen çalışmalar için bkz.: Mircea Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, Çev. Sema Rifat, 2. Bs, İstanbul, Om Yayınevi, 2001. Ayrıca bkz.: Joseph Campbell, **The Hero with a Thousand Faces**, Princeton, Priceton University Press, 1973.

[77] Andrew Von Hendy, **a.g.e.**, s. xii.

[78] Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 181.

[79] "Doğa tarihinin ortaya çıkabilmesi için, doğanın kalınlaşması, karanlıklaşması ve ölçülmesine, hesaplanmasına ve açıklanmasına imkân olmadan, ancak resmedilebilen ve

şekilde yaratılmadığı, doğanın bir tarih olarak kutsal kitaplarda belirli bir zaman aralığında kısıtlanan kronolojik bir süreden daha uzun olduğu gibi yorumlar doğanın bilimsel olarak nesneleşmesinin pekişmesi söz konusudur[80]. Mesela Aydınlanma düşünürleri içerisinde Turgot ve Condorcet'ye bakıldığında, bilimi tarihe güdücü bir güç olarak anlarlar ve bilimin ilerlemesi ile aydınlanmanın ve insanlığın birliği duygusunun da el ele geliştiğini varsayarlar. Yine Voltaire'e bakıldığında doğa bilimlerindeki gibi tarihte de tek tek olayları birbirine bağlayan yasalar aranmalıdır ve nitekim; bu yasa, ne doğada ne de tarihte Tanrısal bir düzenleyenin planının gerçekleşmesinden çok doğa bilgisinde yapıldığı gibi, tarihi de **son nedenlerden**

---

tasvir edilebilen bir tabirin ışık geçirmez ağırlığını kazanması değil, ama bunun tamamen tersine, Tarih'in doğal olması gerekmiştir. Tabii ki, bu doğum tarihi kesin değildir; burada yalnızca bir atıf noktasını belirlemesi ve bir olayın aşikâr esrarını uzaktan işaret etmesi için verilmiştir. Bu olay, artık birbirlerinden farklı hale gelen iki düzenin, Historia alanındaki ani anlaşmalarıdır… Canlı bir varlığın tarihi, bizzat bu varlığın, onu dünyaya bağlayan tüm semantik şebeke içindeki kendisiydi…Tüm hayvansal semantik, ölü ve yararsız bir parça gibi düşmüştür. Hayvana dolanmış olan kelimeler çözülmüş ve sökülmüştür ve canlı varlık, anatomisi, biçimi, âdetleri, doğumu ve ölümü itibariyle, çıplakmışçasına ortaya çıkmaktadır. Doğal tarih yerini, şimdi şeylerle kelimelerin arasında açılmış olan bu aralıkta -her tür sözel çökeltiden arınmış olan, ama tüm haklara sahip olarak adlandırılabilen temsili unsurlarına göre eklemleşmiş, sessiz mesafe— bulmaktadır. Şeyler söylemin kıyılarına kadar yanaşmaktadırlar, çünkü temsilin oyuğunda belirmektedirler. Demek ki, hesaplama yapmaktan vazgeçildiği anda, sonunda gözlem yapmaya başlanmakta değildir. İçinde geliştiği ampirik iklimle birlikte, doğal tarihin oluşumunda, başka bir yerde doğanın gerçeğini gizlemekte olan bu bilgiye girilmesini ister istemez zorlayan bir deneyi görmemek gerekir; doğal tarih -ve işte bu nedenden ötürü, tam da bu anda ortaya çıkmıştır-, adlandırma olabilirliği üzerinde öndeyişte bulunan bir çözümleme aracılığıyla temsilin içinde açılan mekândır; söylenebilecek, ama eğer daha sonra şeyler ile kelimeler daha işin başında bir temsil halinde iletişimde bulunmazlarsa, uzaktan ne söylenebilecek, ne de görülebilecek olan şeyin görülebilme olabilirliğidir". Doğa tarihinin düşünsel değişimde kritik değerlendirmeler için bkz.: Michael Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. Bs, Ankara, İmge Kitabevi, s. 187-241.

[80] Aydınlama düşüncesindeki doğa felsefesinden doğa tarihine geçişteki düşünsel değişimin bir örneği olarak Voltaire'in 1755 yılında vuku bulan büyük Lizbon deprem felaketi üzerine yazdığı "*Lizbon Felaketi Üzerine Bir Şiir*" eseri ile "*Candide*" isimli eserine bakıldığında özellikle *Candide*'de Leibniz'in iyimserlik üzerine geliştirdiği dünyanın "mümkün olan dünyaların en iyisi", başka bir deyişle temelini dini bir zeminden alan Tanrının gücü ve kudretinin var olanın üzerine en iyi şekliyle yansıdığı olarak ifade edilebilecek değerlendirmesine şiddetle karşı çıkar. Zira depremde oldukça dindar olan Lizbon kentinde masum çocuk ve insanların ölmesinin günahların bir cezası olarak görülemeyeceğini ifade eder. Bununla birlikte deprem gibi doğal bir olayın iyilik ve kötülük gibi ahlaksal ve dinsel olanın dairesinden akıl yoluyla ayrılabileceği görüşleri söz konusu ayrımı güçlendirir; bkz.: François Maire Voltaire, **Candide**, Çev. Özlem Pekcan, Ankara, Dorlion Yayınevi, 2019. Ayrıca Voltaire'in İngiliz şair Alexander Pope'un fikirlerinin eleştirileri çerçevesinde yazdığı *Lizbon Felaketi Üzerine Bir Şiir* adlı eserinin bir çevirisi için bkz.: Voltaire, "Lizbon Felaketi Üzerine Şiir", Çev. Metin Topuz ve Ahmet Selim Tümkaya, **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, C. 9 (1), 2019, s. 279-291. Bununla birlikte kötülük problemine ilişkin açıklayıcı bir giriş için bkz.: Susan Neiman, **Modern Düşüncede Kötülük**: **Alternatif Bir Felsefe Tarihi**, Çev. Ayhan Sargüney, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 30-51 ve 154-176.

kurtarıp deneysel nedenlere bağlanması düşüncesinde görülebilir[81]. Ayrıca doğanın tarihselleşmesinin düşünsel zemininin ortaya çıkmasıyla beraber bir sonraki yüzyılda Darwin kuramının gelişmesiyle birlikte bilimsel modernitenin taşları döşenmiş olmaktadır ve böylece doğa-tarihsel açıdan bir pozitif tarihsel **ilerleme** fikri yerleşmeye başlamıştır[82]. İkinci olarak Aydınlanma dönemi düşünürlerinin tarih için yeni bir bilimsel inceleme yöntemi sunmalarıyla birlikte mitlere yönelik düşüncelerini Cassirer şöyle özetler; "Aydınlanma düşünürlerinin hepsi için söylence, barbar bir şey, garip ve alışılmamış karmaşık düşünler ve büyük bir boş-inanlar yığını, yalnızca bir canavarlıktı"[83]. Görüldüğü gibi kısmen de olsa burada tarihin yeni bir yorumlanması için geçmişe dair bir düzleştirme söz konudur.

Yukarıda belirli hatlarıyla üzerinden gidilen Aydınlanma düşüncesinin bazı unsurlarına ilişkin çeşitli eleştiriler bulunmaktadır. Ancak burada mitin modern inşası düşüncesini temellendirecek sınırlı argümanlara bakılabilir. Öncelikle Aydınlanma düşüncesinde olgunlaşan tarihe duyulan yeni ilgiye yönelik özellikle Erken Romantikleri etkileyecek bazı unsurlar burada zikredilebilir. Bu bakımdan alman düşünür J. G. Herder'in tarih üzerine bazı önermeleri yol açıcı düzeydedir. Esasen Herder'in tarihselciliği, Aydınlanma düşüncesi ile Erken Romantik düşünürlerin çeşitli görüşleri arasında geçiş yollarını oluşturur. Herder, David Hume'un aklın yeterliliğine olan şüpheci yaklaşımını miras alır. Evrensel anlamda geçerli olan insan aklı yaklaşımını ve zamansız, evrensel ölçüleri reddeder. Doğanın idealize edilişinde[84] ve gelecekle ilgili tarihsel ilerleme fikrinin **iyimserliği**ne mesafeli durur. Herder için tarihsel olgular sıra dışı ve kendine özgülüğüyle ayırt edilmelidir, ayrıca bu olgular ait olduğu bağlam çerçevesinde anlam kazanır. Herder için tarihsel bağlamın iki yönü vardır; ilki özellikle Montesquieu'den ilhamla iklim, coğrafi durum gibi çevresel etkilerin çeşitli tarihsel anlamlarının karakterini belirler; yani çeşitli fiziksel maddi durumlar tüm tarihsel olguları belirler. İkincisi ise her tarihsel devrin zihniyeti ya da ruhu vardır ve tek tek bütün olgular üzerine etkisini göstererek bunlara bir bütünlük

---

[81] Macit Gökberk, **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları,** İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 106.
[82] Reinhart Koselleck, **İlerleme**, Çev. Mustafa Özdemir, Ankara, Dost Kitabevi, 2007, s. 117.
[83] Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, s.183.
[84] Doğal olanın hakikat olduğuna ilişkin pozitif değerlendirmeler gerçekliğe dönük bir kriter oluşturmaktadır. Mesela J. J Rousseau'nun kültürel eleştirisinde ortaya attığı mutlu doğa insanı ya da "soylu vahşi" idealizasyonu temel bir kriter oluşturur. Bunun yanında "doğal hukuk" kavramı da evrensel yasalara yönelen hem ontolojik hem de politik başlangıç zeminleri inşa eder.

kazandırır. Bunlar çeşitli tarihsel dönemlerde felsefeye, sanata, şiire ve genel entelektüel hayata sirayet etmiş biçimde bulunurlar[85].

Herder'in tarihselciliği Aydınlanma düşüncesi ile Erken Romantiklerin görüşleri arasında bağlamsal zemini oluştururken buna karşın Aydınlanma ile Romantikleri vulgar bir biçimde karşı karşıya getiren genellemeler yaygındır. Mesela Aydınlanma'yı rasyonalizmin, bireyciliğin ve liberalizmin sathına çekerken Romantizmi irrasyonalizmin, cemaatçiliğin ve muhafazakarlığın sathına yerleştiren görüşler vardır. Bu genellemelerde hem anakroni hem de düzleştirme problemleri söz konusudur. Zira Frederick C. Beiser'in ifadesiyle Romantikler bir yandan Aydınlanma'nın eleştirmenleriyse öte yandan onun müritleriydiler[86]. Romantikler belirli bir çerçeveden Aydınlanma'nın temel değerleri olarak sıralanabilecek kendi adına düşünme hakkı, kendi kaderini tayin hakkı, dış otoriteden bağımsız olarak kişinin kendi güçlerini geliştirme hakkı, halkın eğitimi, batıl inanç ve cehaletin üstesinden gelme gibi değerleri benimserler. Bu değerler Aydınlanma düşüncesinin **radikal eleştirisi** ve **Bildung** (halkın eğitimi) ilkelerinden türemektedir. Aydınlanma radikal eleştiri hakkını, aklın ister metafiziksel isterse olgusal her şeyi eleştirme hakkını benimser. Mesela Immanuel Kant'ın **Saf Aklın Eleştirisi**nde eleştiri mahkemesinden bahsedilir ve din, devlet veya çeşitli kutsallar bu mahkemeden kaçamaz[87]. Erken Romantik Novalis, Hölderling, Schlegel ve Schleiermacher gibi düşünürlerin de felsefe, sanat ve bilimde eleştiri gücünü vazgeçilmez olarak gördükleri söylenebilir[88].

Ancak bu radikal eleştirinin bazı özellikleri ve eksiklikleri çerçevesinde Aydınlanma dönemindeki birtakım fikirlere mesafeli dururlar. Beiser bu mesafeyi iki odaktan bakarak belirler. Öncelikle on sekizinci yüzyılın sonuna doğru radikal

---

[85] Friedrich Meinecke, **Historism: The Rise of a New Historical Outlook**, London, Routledge & Kegan Paul, 1972, s. 295-373.

[86] Frederick C. Beiser, **The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism**, Harvard University Press, 2003, s.44.

[87] Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**'nde aklın mahkemesini eleştirinin merkezi olarak ilan eder; "…Açıktır ki bir hafifliğin değil ama bundan böyle yüzeysel bilgiyle oyalanmayan bir çağın olgunlaşmış yargı gücünün etkisi ve usa tüm görevleri içinde en güç olanını, kendini-bilme görevini yeniden üstlenmesi ve bir mahkeme kurması için bir çağrıdır—bir mahkeme ki ona haklı savlarında güvence verirken, buna karşı tüm temelsiz istemlerini zora dayalı bir hükümle değil ama kendi bengi ve değişmez yasalarına göre dışlayabilecektir. Ve bu mahkeme arı usun eleştirisinin kendisinden başka bir şey değildir" bkz.: Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1993, [A XII].

[88] Frederick C. Beiser, **a.g.e.**, s.51.

eleştirinin bazı sonuçlarının kendi içinde sorunlar oluşturduğu söylemi vardı. Şayet bu dönemde tüm ahlaki, dini, siyasi ve sağduyulu inançların eleştirisinde bunların altında yatan nedenlerin temellerini ortaya koymak yerine, onların **önyargılardan** başka bir şey olmadığı söylemi gelişmişti. İkinci olarak radikal eleştirinin -bilimsel yöntemin genel anlamıyla- bilimsel araştırmanın konusu olan doğanın, katı ve zorunluluk ve düzenlilikle yasalara itaat eden salt bir makineden başka bir şey değilmiş gibi olması insanı doğaya yabancılaştırmıştı[89].

Öte yandan Romantiklere göre Aydınlanma'nın Bildung programı da yukarıdaki değerlendirmelerle paraleldir. Nitekim geçmişe, ahlaki ve dini inançlara yönelik keskin mesafe ile doğanın bilimselleştirilmesinin ve tarihin doğallaştırılmasının yarattığı yabancılaşma olgusu Bildung'un bireyin kendini gerçekleştirme potansiyeline yapacağı katkıyı belirsizleştirerek hem bireyin hem de toplumların özgünlüğünün kaybının yarattığı boşlukları derinleştirdiği ifade edilmektedir. Romantiklerin bu ve benzer kaygıları özellikle modernitenin meşruluğu üzerine büyük bir gölge düşürdüğüne dair değerlendirmeler ilerleyen zaman sürecinde hep sorgulanmıştır. Fakat ilk olarak Romantiklerin Aydınlanma'nın kazanımlarını koruyup ortaya çıkan boşlukları doldurma gayreti onların aklın estetizasyonuna doğru bir yönelime girmelerine sebebiyet vermiştir. Mitopoeik zihnin modern yorumlarının taşlarını ilk olarak Romantikler döşerken düşünce dünyasına kalıcı etkiler bıraktığı unsurları kısaca belirginleştirmek gerekebilir.

Aklın gücünü ıskalamadan, bireysel özerkliği kaybetmeden geçmişle geleceği koparmadan; inançları, doğayı, bireyi ve toplumun birliğini merkeze alan bir düşünsel karakter Romantiklerin genel tartışma alanıydı. Romantikler bu yarıklardan filizlenen bir kaynak olarak estetik alanı belirlediler. Özellikle sanat bu boşluğu doldurmaya adaydı. Beiser'in ifadesiyle; "Akıl esasen olumsuz ve yıkıcı bir güçken, sanat olumlu ve üretken bir güçtü. Hayal gücü aracılığıyla bütün bir dünya yaratma gücüne sahipti. İlk insana naif bir düzeyde verilmiş olan şey -ahlaki ve dini inanç, doğa ve toplumla bütünlük- eleştirinin aşındırıcı güçleri tarafından yok edilmişti; şimdi görev, sanatın güçleri aracılığıyla bunu öz-bilinç düzeyinde yeniden yaratmaktı. Sanat, yeni bir mitoloji yaratarak ahlaki ve dini inancı yeniden tesis edebilirdi"[90]. Beiser'ın değerlendirmesine bakıldığında aklın estetizasyonu

[89] **A.e.**, s. 52.
[90] **A.e.**, s. 54.

denilebilecek bir alanın güçlü ifadeleri görülür. Bu sayede **hayal gücü**nün potansiyeli ile aklın dogmatizm, batıl inanç ve önyagılarla mücadesinde doğa ve insanın tarihsel ve kültürel dışlanmışlığını yeniden içeri sokma olasılığı ortaya çıkarmaktadır. Romantikler estetik deneyimi ahlaki ve siyasi değerin ölçütü haline getirerek sanatı ahlak ve siyaset için vazgeçilmez bir temel olduğunu görürler. Cassirer'e göre Romantikler aklın kuruculuğunda estetik bir vukufiyet felsefe ile mitolojinin ilişkisinin zengin kaynağında kendini var eder. Nitekim; "sanat, tarih ve şiir söylenceden doğarlar"[91] ve mitopoeik zihin ile analitik zihnin modern dönemdeki karşılaşması ve dönüşümü gerçekten de Romantiklerin düşünsel istikametinde kendini açtığı söylenebilir. Bu önermeyi biraz daha belirginleştirmek için bazı uğraklara yaklaşmak yararlı olabilir.

Giambattista Vico'nun **Yeni Bilim** eseri mitolojiye yönelik bakış açısını; özellikle romantiklerin aklın niteliklerine yönelik etkinliğin derecelerini artırma olanağı vermiştir. Yeni Bilim'in amacı tarihsel ve toplumsal dünyayı, doğa bilimlerinin kendine ait metodolojisinden farklı olarak; gelenek, dil, hukuk, mitoloji, sanat ve felsefe yoluyla anlamlandırılabilen epistemolojik bir alanı belirginleştirmektir. Vico genel geçer bir insan doğasını tartışmaya açar ve bilincin kendisinin tarihsel olarak koşullandırılmış olduğunu öne sürer. Vico modern tarih yazımında kendini gösteren üç kaynağı şöyle ifade eder; **harita**, **antik eserler** ve **mitoloji**. Özellikle mitolojiye verdiği önem rasyonel gelenek içerisinde ayırt edicidir. Vico'ya göre mitolojiler; "ilk insanların sivil tarihleri olarak görülecektir. Bu ilk insanlar her yerde şair olarak görünmüştür"[92]. Vico ilk insanların şair olarak görünmesi ve gelenek içerisinde ortaya çıkan bu birikimin şiirsel bilgelik ve şiirsel mantıkla gerçekliğin değişik görünümlerini barındırdığını ifade etmektedir. Bu bakış açısı on dokuzuncu yüzyıl Romantiklerinden Schelling'i etkilemiştir[93]. Zira; Schelling, mitolojik ve geleneksel öyküleri **tautegorical** (aynı şeyi farklı kelimelerle ifade eden) bulur. Bu çerçevede gerçekliğe ilişkin tasavvurlarında **eskiye ait olan** bütün anlatımların gerçekliğe dair nüveler bulundurduğuna ve bu birikimli sürecin aklın yaratıcı gücünü hayata geçiren

[91] Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, s.183.
[92] Giambattista Vico, **Yeni Bilim**, Çev. Sema Önal, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 142.
[93] Vico'nun toplum ve tarihe ilişkin metodolojik olarak genişlettiği alandan etkilenen ve **Sembolik Formlar Felsefesi** olarak anlamın alternatif mecralarına ışık tutan Cassirer de metodolojik açıdan bu geleneğe dahil edilebilir.

sanatla birlikte modern döneme ışık tutacağı sonucuna varır[94]. Mitin modern inşasına dair Schelling'in en önemli kalıcı katkısı bu **tautegorical** olarak miti semboller sisteminin içerisine yerleştirmesidir. Mesela Schelling Yunan mitolojilerinin karakterine dair bir değerlendirmede bulunur:

> "Yunanlıların mitolojisi, inkâr edilemez bir şekilde sonsuz bir anlam ve tüm fikirler için bir sembolizm içerir, bir halk arasında ve öyle bir tarzda ortaya çıkmıştır ki, her ikisi de onun tasarlanmasında ya da her şeyin büyük bir bütün halinde birleştiği uyumda kapsamlı bir öngörü varsaymayı imkânsız kılar. Her gerçek sanat eserinde durum böyledir, çünkü her biri sonsuz sayıda amaç içeriyormuş gibi sonsuza kadar yinelenebilir, ancak bu sonsuzluğun sanatçının kendisinde mi yoksa yalnızca sanat eserinde mi bulunduğunu söylemek asla mümkün değildir. Buna karşılık, bir sanat eserinin karakterini sadece taklit eden üründe, amaç ve kural yüzeyde kalır ve o kadar kısıtlanmış ve sınırlandırılmış görünür ki, ürün sanatçının bilinçli faaliyetinin sadık bir kopyasından başka bir şey değildir ve her bakımdan, düşündüğü şeyde kendini bulmayı seven ve sonsuzdan başka bir dinlenme yeri bulamayan sezgi için değil, sadece düşünmek için bir nesnedir"[95].

Schelling'in bu paragrafı **mit** ile **sembol**ü özdeşleştirerek onu düşünce nesnesi olarak belirlerken, öznenin yaratıcı imgeleminin aracı gücüyle gerçeklik alanına bir başka boyuttan yaklaşılacağının olanaklarını verebilir. Miti sembol üzerinden dolayımlayan tautegorical niteliğe sahip bu bakış açısı yirminci yüzyıl düşün dünyasında çok etkili bir patika oluşturur. Kısaca ifade edilirse bunlar; Freud'un bilinçdışı psikolojileri ve bunun mit ve rüyalarla ilişkisi[96], Jung'un kollektif bilinçdışı kavramını açıklarken sembollerin kendilerini bilinçdışı yoluyla mitlerde, rüyalarda ortaya koyduğu düşüncesi[97] gibi bilimsel psikolojinin örnekleriyle birlikte

---

[94] Esasen Schelling'in öznel ile nesnel, ideal ile gerçek arasında aracılık eden bir zihin yetisi olarak estetik statüyü inşa ettiği söylenebilir ve Schelling için bu bir tür *Transandantel idealizm* olarak üçüncü momenti oluşturur bkz.: Dieter Sturma, "The Nature of Systematic Function of Schelling's Philosophy of Nature", **The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel**, Ed. by., Sally Sedwick, Cambridge, Canbridge University Press, 2000, s. 216-232.

[95] Peter Heath'ın Schelling'in eserinin İngilizce çevirisi için bkz.: F.W.J. Schelling, **System Of Transcendental Idealism**, The University Press Of Virginia, 1978, s. 225.

[96] Freud'un mitin bilinçdışıyla olan özel bağlantısına dair örneklerin sunulduğu bölüm için bkz.: Sigmund Freud, **Düşlerin Yorumu I**, Çev. Emre Kapkın, 2. Bs. İstanbul, Payel Yayınları, 1996, s. 290-323.

[97] Jung tüm insanların belirli genel semboller oluşturmak için benzer doğuştan gelen eğilimlere sahip olduğu ve bu sembollerin kendilerini bilinçdışı zihin yoluyla mitlerde, rüyalarda ve sanrılarda ortaya koyduğu şeklinde özetlenebilecek düşüncesi gerçekten Schilling'in mit ve sembol özdeşliği düşüncesinin psikanalizdeki bilimsel yansımasına örnek teşkil edebilir bkz.: Carl G. Jung, **İnsan ve Sembolleri**, Çev. Ali Nahit Babaoğlu, 4. Bs, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2009, s.18-104. Ayrıca bkz.: G.S. Kirk, **a.g.e.**, s. 275-280.

edebi modernizm ve dini fenomenolojide de izi sürülebilir. Schelling'in mit ve sembolü aynı düzlemde kullanması sembolün içerisinde gizlediği aşkın değerlerin sanatın yaratıcı imgelemi sayesinde modern dönemin **yeni mitolojileri**ne zemin oluşturduğu fikri mitopoek zihin ile analitik zihnin arasındaki çift kutupluluğu aşma özelliğini taşır. Bu sayede dini, ahlaki ve siyasi süreklilikleri estetik aklın gücüyle nesnelleştirerek toplumsal ve tarihi gerçekliklerin olanak alanını genişletir. Romantiklerin önemi bireyin özgünlüğünü doğa ve tarihin karşısında değil tam da içerisinde bir konumlandırmayla tesis etmesindedir. Bu sayede ideolojinin ve ütopyanın, geçmişten geleceğe sıçrayışının akli ve nesnel meşruiyetine dair bir yol açılmış olur. Gerçeklik ile görünüm arasındaki ilişki öznenin kurucu gücünde kendini doğaya, tarihe, dine ve ahlaka açabilir. Ben – Sen ve Ben – O ilişki biçimlerinin varlığı modern insanın yaratıcı imgeleminde yeniden filizlenme durumuna yükselirken estetik öznenin yeni olanın mitolojisini üretme imkânı belirir. Bu çerçevede **mitopoeik zihnin iradeciliği, analitik zihnin mantıkiliği ile birleşerek kadim dünyanın modern dünyaya dönüşümündeki kaostan kosmosa, ayrılıktan birliğe, ahlaki olanın gerçekliğine, siyasal olanın bütünlüğüne, hatta atomlaşmış birey düşüncesinden toplumsallaşmış birey düşüncesine geçişin nesnel alanın oluştuğu söylenebilir**.

Sonuçta Erken Romantiklerden başlayarak Romantik geleneğin çeşitli safhalarında mitin modern inşasına yönelik başkaca unsurlar sıralanabilir. Ancak bu çalışma çerçevesinde örnekleri daha fazla artırmadan, yukarıda belirlenen uğraklara bakıldığında düşünce geleneklerinin oluşumunda ortaya çıkan kutuplara ulaşmak için bir yol çizilebilir. Bu çerçevede özellikle modern siyasal düşüncenin gelişiminde mitin modern inşasının suladığı topraklar çok farklı mahsullerin oluşmasına vesile olduğu iddia edilebilir. Nitekim özellikle bu çalışmada mercek altına alınan Sol siyasal düşünce geleneği hem Aydınlanma düşüncesinden hem de Romantiklerin özellikle modern mit inşasının ortaya çıkardığı tartışma alanlarının etkisi altında geliştiği söylenebilir. Tam da burada Romantiklerin mit inşasına yönelik eleştiriden beslenerek ortaya çıkan **ideoloji** kavramının spekülatif ve bilimsel düşüncenin kesişimlerinde neleri temsil ettiğine bakılabilir.

1.3.2. Modern Düşüncede Mit ve İdeolojinin Konumlanması Olarak İlk Dönüşüm: Yanlış Bilinçten Meta Fetişizmine Doğru

Düşünüşün yapılanması kavram analizine giden yolun önemli bir veçhesi olduğu iddia edilebilir. Buraya kadar mitopeik zihin ile analitik zihin arasında,

spekülatif düşünce ile bilimsel düşünce arasında farklılıkların barındırdığı ilişki üzerine tespitler yapılmaya çalışılmıştı. Modern düşün dünyasını çeşitli açılardan yapılandıran hatların izini sürerken buradaki amaç siyasal düşüncenin oluşumunda kendi özerk alanların güdümünde gelişen yerleşikliklerden hareketle bir analiz yürütme isteğidir. Modern dönemde mit ile ideoloji ilişkisinin belli başlı özellikleri ontolojik, epistemolojik ve metodolojik açıdan bir değerken, öte yandan siyasal düşüncenin ki özellikle de bu çalışmanın ana konusu olan sol siyasal düşüncenin gelişimindeki süreçleri anlamak adına bir hayli önemli görünmektedir. Hendy yukarıda modern mit inşasının temel tartışma alanlarının romantiklerin düşünsel hareketinden oldukça etkilendiğini ifade etmişti. Romantiklerin dünyayı estetize ediş biçimleri sanatsal, toplumsal, siyasal ve felsefi bağlamları o kadar hareketlendirmiştir ki etkisinin izleri çağdaş dönemde bile görülebilmektedir. Söz konusu bu etkinin felsefe alanından hareketle siyasal düşünceye süzülüşünde mit ve ideoloji ilişkisine dair bir haritalandırma yapma denemesi ufuk açıcı olabilir.

Jürgen Habermas bir söyleşisinde felsefeye giriş olarak **Alman İdealizm Sistemi için Erken Program (1796)** adı altında iki buçuk sayfalık bir metni tavsiye eder[98]. Bu metin şiirsel-felsefi düşüncenin aşkınlaştırıcı gücünü hissettiren bir metindir. Bu metinden alınan aşağıdaki alıntı ile devam edilirse;

> "…Aklın en yüksek edimi, tüm düşünceleri içine alan, estetik bir edimdir. Hakikat ve iyilik, yalnızca güzellikte kardeştir… estetik bir duyum olmadan, hiçbir şey de hünerli olunamaz, hatta tarih üzerinde bile düşünülemez… kitlelerin duyumsal bir dine sahip olmaları gerektiğini söyleyenleri çok duyuyoruz. Buna sadece kitlelerin değil, filozofların da ihtiyacı var. Aklın ve yüreğin tektanrıcılığı, imgelem ve sanatın çoktanrıcılığı; ihtiyacımız olan budur... Artık yeni bir mitolojiye sahip olmalıyız; fakat bu mitoloji düşüncelerin emrinde bir mitoloji olmalı, aklın mitolojisi olmalı. Düşünceler estetik; yani mitolojik kılınmazsa, insanlara hiçbir şekilde çekici gelmezler. Diğer yandan mitoloji akılsal olmadan, filozof ondan utanmalıdır. Yani, aydınlanmış ile aydınlanmamış el sıkışmalı; mitoloji felsefi, insanlar akılcı ve felsefe mitolojik olmalı ki filozoflar duyumsayabilsin. Ancak bu şekilde aramızda sonsuz bir birlik hüküm sürebilir. Küçümseyici bakışlar, insanın rahipler önündeki kör titremeleri sona erebilir. Hem tekil bireylere ait olan tüm güçlerin eşit bir şekilde gelişmesini ümit etmeliyiz. Tinlerin eşitliği ve özgürlüğü için, hiçbir güç egemenlik kurmamalıdır. Cennetten

[98] Bu metnin yazarı belirli değildir, zira bazıları bu metnin Hegel'in kaleminden çıktığını, bazıları Schelling'e ait olduğunu başkaları da bu metni her ikisinin de yazmadığını iddia etmektedir bkz.: Andrew Bowie, **Aesthetics and Subjectivity from Kant to Neitzsche**, Manchester University Press, 2003, s. 55.

gönderilmiş daha yüksek bir tin bu yeni dini bize kurmalı ve bu insanlığın en son ve en büyük ürünü olmalıdır”[99].

Esasen bu metnin yeni bir felsefe için bir tür manifesto olduğu söylenmektedir. Metin, Aydınlanma düşüncesinde görülen mitolojiyi boş inanç, hurafe olarak gören ve teolojik dogmatizme kıyasıya eleştirilerin yaygınlaştığı bir dönemde ortaya çıkar. Çünkü bu eleştirilerin haklılık payı olduğu kadar tümden reddedişinin yarattığı boşluk derinleşmiştir. Geçmişin yaşanmışlığını, dini duyguları ve esasen teolojinin varlığını oluşturan sebeplerin ortadan kalkmamış olması temel kaygı noktasıdır. Boşluk akılla bireysel irade ile doldurulmaya çalışılıyordu fakat burada bazı sorunlar felsefi anlamda görünür olmuştu. Esasen bu boşluk felsefi anlamda Kant'ın birinci ve ikinci eleştirilerinin geriliminde bulunabilir. **Saf Aklın Eleştirisi** teorik ya da bilimsel akıl alanını araştırır ve deneysel doğa dünyasına ilişkin kavrayışın sınırlarına kadar gider. ***Pratik Aklın Eleştirisi*** ise ahlaki akıl alanını araştırır ve otonom bir ahlaki alan kurmayı dener. Doğa bilimi ilgi alanına giren nesnelere bir determinizm atfeder ki onun nesnelliği belirlenmiş olmasıdır. Eğer şeyler belirlenmiş olmadığında yani özgür olduğunda bilimin nesnesi olamazdı[100]. Oysa ahlaki alanın akıl yoluyla özgür iradeyle kendini gerçekleştirme olanağı bulunmaktadır. O halde iki eleştirinin yarattığı boşluğun özne ile nesne arasındaki karşıtlığın keskinliği olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle özne ve nesnenin ilişkisi analitik olarak sınıflandırıldığında duygulanım ve ilişkisellik nesneden bağımsız olarak ifade edilmiş olur. Ancak Bowie ve Magill'in çalışmalarında belirttiği gibi Kant bu boşluğu üçüncü eleştirisi olan **Yargıgücünün Eleştirisi**'nde sorgular. Bu eserde Kant estetik alandan bahseder ve bu alanı doğa alanı ile özgürlük alanı arasında bağlantı kuran bir unsur olduğunu ifade eder. Dolayısıyla estetik, epistemolojik olanla etik olan arasında bir köprü kurma işlevi görmektedir[101]. Cassirer doğa ve özgürlük alanında var olan ayrılmayı bir anlamda ilişkilendiren estetik alanın mahiyetini **Yargıgücünün Eleştirisi** eserine ilişkin yorumunda **sanat yapıtı** üzerinden değerlendirir;

[99] Bu metnin bir çevirisinin bulunduğu çalışma için bkz.: Besim F. Dellaloğlu, **Romantik Muamma**, İstanbul, 2010, s. 128-130.
[100] Allan Megill, **A.g.e.**, s. 37-38.
[101] Bu metnin bir çevirisinin bulunduğu çalışma için bkz.: Besim F. Dellaloğlu, **Romantik Muamma**, İstanbul, 2010, s. 128-130.

> "Sanat yapıtı, bizzat kendine dayanan ve ereğini bizzat kendi içinde taşıyan biricik ve bölünmez bir şeydir. Ve ama biz onun içinde aynı zamanda yeni bir "bütünlük", yeni bir gerçeklik tablosu ve yeni bir tinsel kosmos buluruz. Burada sanat yapıtı tekil ve biriciktir; ama teori ve pratik alanda olduğu gibi, onun ardında duran, onu altına sokabileceğimiz soyut – evrensel bir şey yoktur; tam tersine sanat yapıtının kendisi zaten evrenseldir; çünkü o kendi imlemini simgesel olarak kendi içinde taşır… Bu bütünlüğü "verili" değil, ancak aklın deney gerçekliğine yüklediği bir şey olarak kavrayabiliriz. Yani bu bütünlük bizim önümüzde kesin bir form ve sınır içinde bir obje olarak bulunmaz; tersine biz onu sınırsız bir oluşum ve süreç olarak kavrarız ve bu oluşum ve sürecin yönünü ve ereğini asla saptayamayız"[102].

Cassirer'in yukarıdaki alıntısı üzerine düşünüldüğünde sanat yapıtının kendisi kendiliğinde nesne ile özneyi birleştiren bir bütünlük durumu söz konusudur. Zira teorik alanda fenomenlerin verili çok çeşitliliği, bir öğeyi diğer öğe aracılığıyla belirlemekle düzenlenir. Pratik alanda ise insan eylemleri, eylemin nedeni olarak bir ilkeyi kabul etmek yoluyla belirlenir. Estetik alanda ise duyum içerisinde ortaya çıkan nesne ve öznenin içeriklerini birleştiren bir tamlık içerisinde bir şeyi belirleme durumu ortaya çıkar[103]. Bu duyumsallık Kant'tan önceki felsefe içeriğinde teolojik bir bakış açısıyla dolduruluyordu. Kant'ın geleneksel metafiziğe yönelik eleştirisiyle bölünen dünyayı yeniden birleştirmek adına teolojinin yerini estetik alanla doldurmaya çalıştığı söylenebilir. Yukarıda **Alman İdealizm Sistemi için Erken Program** adlı metinden yapılan alıntıda görülebileceği gibi Kant'ın yol verdiği estetik alanın Romantik düşüncede birincil plana alınarak aklın egemenliğinde dünyayı estetize edilebilen başka bir deyişle dünyayı bir sanat yapıtı olarak nesneleştirdiği söylenebilir. İşte bu **yeni mitoloji** anlayışı analitik zihinle mitopoeik zihnin rasyonel görüngüsüdür. Bu bakış özellikle felsefede günümüze kadar gelen bir hattın kaynağıdır ve bu ilişkiler çalışmanın ileri bölümlerinde değinilecektir.

Bilimsel düşüncede özne nesne arasındaki ayrılmanın rasyonel bir biçimde aşılma isteği Kant'ta örtük ancak Romantiklerde daha cesur biçimde ortaya çıkmasının nedenleri vardır. Bu nedenlerden biri teolojinin boşluğunun ortaya çıkmasının onu doğuran ihtiyaçların ortadan kalkmasına yol açmadığının farkında olmalarıdır. Başka bir ifadeyle analitik bilginin artması ile nedenselliğin, mitoloji ve

[102] Ernst Cassirer, **Kant'ın Yaşamı Ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, 2. Bs, Ankara, İnkılâp Kitabevi, 1996, s. 328-329.
[103] **A.e.**, s. 331.

teolojinin yerini almaya başladığı söylenebilse de bilgi **mutlak** olmadığı için bu düşünce biçimlerini ve alışkanlıklarını ortadan kaldırmak da mutlak olmamıştır. Diğeri ise aklın kapsayıcı gücünü tahkim etme isteğidir. Ancak dünyayı estetize etme ve aklın gücünü duyumsallığa yansıtma düşüncesinin aşkınsal karakteri bazı belirsiz durumları da beraberinde getirmektedir. İşte bu belirsizlikleri ele alan ve aklın rasyonelliğine ontolojik düzeyden tarihsel olarak nesneleştiren Hegel'in düşünceleri mitten ideolojiye dönük modern kavramsallaştırmaların yönünü belirlediği söylenebilir. Mitten ideolojiye geçiş analitik zihinle mitopoeik zihnin ilişkisinin siyasal düşüncede yol açtığı dönüşümü anlamak adına çok kıymetli olacaktır.

Hegel'in yukarıda tartışılan ve çerçevesi çizilen Aydınlanma düşüncesi ile Romantik düşünceyi uzlaştırma isteği barındıran bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Bu sınırlı çerçeveden bakıldığında ilkin Hegel'in Aydınlanma düşüncesinde var olan mitoloji ve teoloji çerçevesindeki boş inanç ve hurafe değerlendirmelerine dair bir alıntıyı Kaufmann şöyle aktarır. Hegel'in Yahudiliğinin tinini tartıştığı bir yerde Aydınlanmanın yazarlarına atfen; "Bir Tanrı imgesi onlar için salt bir taş tahta idi: Görmez, işitmez vb. Bu ayin ile kendilerini olağanüstü bile görürler… ve böyle imgelerin sevginin görüşünde ve güzelliğin hazzında tanrısallaşması ile ilgili hiçbir anlayışları yoktur"[104]. Bu alıntıya bakıldığında basit bir biçimde ifade edilirse tarihte var olan bir dönemin yaşam biçimini, düşünsel bir anlayışını yalnızca boş inanç ve aptallık kaydı olarak betimleyen bir yaklaşımın yüzeysel olduğu vurgusu bulunabilir. Bu yüzeysel düzleştirme Hegel için yaşamın birliğini ve bunun tarihsel görünümünü ayıran katı bir yaklaşımı ifade ettiği ileri sürülebilir. Öte yandan bu noktada Hegel'in Romantik düşünce ile ilişkisinde ise temelde aynı kaygıları güden ama bu kaygının kavramsallaştığı noktada farklılaşan bir ayrımdan söz edilebilir. Beiser, Hegel ile özellikle genç romantiklerin ortak paydada en yüksek iyi görüşüne ilişkin olarak bir değerlendirmesi vardır. Beiser'a göre "Hegel ve genç romantik kuşağın en yüksek iyisi; onların sıkça kullanıp sürekli ima ettiği bu tek cümle, yaşamın birliğidir (Einheit des Lebens). En yüksek iyi, yaşamın ereği, varlığımızın tüm yönleri ele alındığında birliği, bütünlüğü ya da uyumu elde etmeye bağlıdır. Bu birlik kendisiyle, başkalarıyla ve doğayla olmak üzere üç aşamadan oluşur. Bu birliğe yönelik en büyük tehdit, bölünmeden veya

[104] Walter Kaufmann, "Genç Hegel ve Din", **Hegel Üzerine Yorumlar I**, Çev. Aziz Yardımlı, 3. Bs, İstanbul, 2014, s.68.

yabancılaşmadan ibarettir"[105]. Romantik düşünce, en yüksek iyi ilkesine yönelik geliştirdiği refleksiyon dünyayı estetize ederek özellikle sanatın yaratıcı gücüyle aşkıncı bir aklî birliğin modern inşasıdır[106].

Hegel, Romantik yazarlarla paylaştığı bütünlük ve birlik formunun inşasında bazı yöntemsel içerikleriyle ayrılır. Mesela Schelling'in "mutlak"ı sezmek için bir araç olarak sanat ve mitolojiye ayrıcalık tanıdığı söylenebilir. Ancak Hegel böyle bir tanınmayı reddeder. George S. Williamson'ın tespit ettiği gibi Hegel **mit** ve **mitoloji** kelimelerinden tamamen kaçınmış ve bunun yerine her türlü metaforik, imgesel veya duygusal düşünceyi ifade etmek için **temsil** (*Vorstellung)* terimini kullanmıştır[107]. Burada temsil kavramı önemlidir; zira temsil tam olarak kavranmamış bir gerçekliğe atıf yapar. Hegel **Mutlak Tini** kavramanın hiyerarşik geçişliliği olan üç yolundan bahseder. Bunlar sanat, din ve felsefe olarak belirtilmiştir. Her biri aynı nesneyi kavramanın biçimidir. Bu kavrayış zinciri **temsil**den bir gerçeklik olarak **kavram**a doğru evrilen bir diyalektik süreci içerisinde taşır. Nitekim bu hiyerarşik gerçekleşme sürecine bakıldığında; sanat dinden aşağıdadır çünkü Mutlak'a dair sezgilerini duyusal formda somutlaştırmak zorundadır; oysa din, herhangi bir tikelin yeterli olduğu karşıtlık olarak reddederek, Mutlak'a doğrudan bir ilişki hissidir. Ancak din de felsefeden aşağıdadır çünkü duygusunu temsillerle ifade etmek zorundadır, oysa felsefe karşıtlıkları yücelterek Mutlak'ı tamamen rasyonel kavramlarla kavrar[108].

---

[105] Frederick Beiser, **Hegel**, Çev. Seçim Bayazıt, İstanbul, Alfa, 2005, s. 64.

[106] Beiser, Hegel ve romantik kuşağın en büyük başarısı olarak Platon ve Aristoteles'in klasik birlik idealini modern dünya görüşüne karşıt olarak yeniden olumlamaları olduğunun altını çizer bkz.: **A.e.**, s. 65-66.

[107] George S. Williamson, "In The Arms of Gods: Schelling, Hegel and The Problem of Mythology", **The Impact Of Idealism The Legacy of Post-Kantian Thought**, Vol. IV, Ed. by. Nicholas Boyle, Liz Disley, Nicholas Adams, Cambridge University Press, 2013, s. 258-259.

[108] Hegel *Tin'in Fenomenolojisi'*nde epistemolojinin temel sorunlarıyla başlayan ve mutlak bilme noktasında felsefi tarihsel bir bilinç yolculuğuna çıkarır. Bu eserin "*Din*" bölümünde Hegel dini önemli bir yere oturtur. Burada ruh dünyanın bütünlüğünü kucaklayan öz-bilinçli bir özne olarak kavranmaya başlamıştır. Ancak dinde bu öz-bilinç hala insan bilincinden temelde ayrılmış olarak **temsil** edilmektedir. Burada Hegel din tarihinin içinden bakarak Doğu'nun doğal dini, Antik Yunan'ın sanat dini ve Hıristiyanlığın apaçık dini olarak bir temsil sınıflandırması gerçekleştirir. Doğal dinde ilahi olan Pers, Hint ve Mısır dinlerinde olduğu gibi bitkiler, hayvanlar ve yarı insan heykeller şeklinde temsil edilmektedir. Sanayi dininde Yunan'da olduğu gibi din, Yunan tanrılarında bilinç şeklini almış ve Helenler tarafından kendi özlerinin somutlaşmış hali ve kendi ellerinin eseri olarak kabul edilmiştir. Hegel'in Yunan dinine yönelik tahlillerinde olimpiyat oyunları*, Bakkhos* ayinleri gibi kamusal ritüeller, destan ve trajediyi gerçek ruhani sanat biçimlerine doğru atılan adımlar söz konusuydu. Hegel'e göre Yunan dininde özellikle trajedinin birey ile etik düzen arasında yaratıcı bir bölünmeyi içerdiği bir durum söz konusudur. Bu durumun Yunan dininde adeta mitolojiden arındırma

Hegel'in bu meta-tarihsel yaklaşımında sanat ve dinin tarihsel rolleri oldukça anlamlıdır ama nihayetinde gerçekliği kavramsal olarak yakalama kertesinde adeta perde vazifesi görürler. Nihayetinde felsefenin rasyonel kavrayışında perdeler kaldırılır ve gerçeklik kavram sayesinde kendini gerçekleştirir. Burada anlaşılacağı üzere Hegel Aydınlanma düşüncesinin rasyonalitesini sanat, mit ve din gibi olguları dışarıda bırakmadan yeniden gerçekleştirir[109]. Özetle ayrımlar özellikle de özne – nesne ayrımı rasyonelliğin kuşatıcılığında birleşerek nesnel ve ahlaki olanı tarihin bütünlüğünde kavrayarak modern bir dönemin çok etkili kavrayış biçimleri ortaya çıkmış olur. İşte tam da bu noktada mitten ideolojiye bir yol açılır ve bu yol düşünüşün istikametini etki altına alan bir kudreti içerisinde barındırmış olur. Mutlak'ın kavramsallaşmasında din alanındaki bu hiyerarşik süreç göstermektedir ki her aşama **yanlış bilinç** evrelerinin farkındalığı ile oluşmaktadır. Nitekim bu yanlış bilinç vurgusu tarihin içerisinde toplumsal pratiklerin görünümüyle değerlendirildiğinden özellikle Marksist ideoloji kavramının da önünü açmış olur.

Jürgen Habermas ***The Philosophical Discourse of Modernity*** başlıklı çalışmasının **Three Perspectives: Left Hegelian, Right Hegelian, and Nietzsche** adlı üçüncü bölümünde bir perspektif ortaya koyar. Esasen bu perspektif mitten ideoloji ve ütopyaya giden sürecin felsefi temel düşünsel zeminine ilişkin analize katkı sağladığı söylenebilir. Habermas'ın analizine göre Kant ilkin felsefenin **dünyevi kavramını** rasyonel bilgi sistemi olarak felsefenin **akademik kavramı** ile karşılaştırmıştı. Kant dünyevi kavramını herkesin zorunlu olarak ilgisini çeken şeyle ilişkilendirmişti. Fakat Habermas'a göre Hegel, zamanın teşhisini içeren dünyevi bir felsefe kavramını akademik kavramıyla birleştiren ilk kişi olmuştur[110]. Bununla

---

süreci gibi işleyen bir sonuç doğurduğu iddia edilir. Bireyin kendini ve yasal haklarını giderek daha fazla öne çıkarması Roma kültüründe de devam etmiş, eski etik düzenin ve onun tanrılarının içinin boşalmasına yol açmıştır. Tanrıların ölümü ve ona eşlik eden 'mutsuz bilinç', açık ya da vahyedilmiş din için zemin hazırladı. Nitekim bu din Hegel'de Hıristiyanlıktı. Burada temsil formu değişmiş; zira özellikle İsa Mesih'in yeniden bedenlenmesinde Mutlak, resimsel dilden ya da vahiyden tamamen farklı bir şekilde konumlandırılmıştır. Bu temsil ilişkisinin kavramsallaşmasında Hegel'e göre daha üst bir adımdır. Sonuçta göstermektedir ki hem tarihi hem de duygu ve duyum alanlarını dışarıda bırakmadan aklın rasyonelliğinin temsilden kavrama gerçekleşmesinin Hegel'de bir tamlık düşüncesi yarattığı iddia edilebilir. Bkz.: G.W.F. Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1986, [672-787].

[109] Burada belirtmek gerekir ki Schelling'in mitoloji kavrayışı Hegel'in temsil kavramına temel karşıtlık oluşturur. Hegel akıl ve gerçeklik arasındaki uyumu vurgularken, Schelling dünyanın düşmüşlüğünü ve Tanrı ile yarattıkları arasındaki mesafeden dem vurmaktaydı.

[110] Jürgen Habermas, **The Philosophical Discourse of Modernity**, Camdridge, Polity Press, 1998, s. 52.

birlikte Hegel'den sonra ifade edilen söz konusu birlik yeniden ama yine Hegelci temelden tekrar ayrılarak ontolojik, epistemolojik ve metodolojik olarak farklı düşünsel hatlar oluşturmuştur ki bunun etkileri sosyal alanın her bölgesine yerleştirmiştir. Bu durumu daha açılığa kavuşturmak için Habermas'tan uzun bir alıntı ile genişlik sağlanabilir:

> "Bir uzmanlık alanı olarak kurulan akademik felsefe, artık kurumsal anlamda yeri net olarak tanımlanamayan dünyevi bir felsefe literatürüyle birlikte gelişir. Bundan böyle akademik felsefe, görevden alınmış özel kişiler, gazeteciler ve Feuerbach, Ruge, Marx, Bauer ve Kierkegaard gibi özel edebiyatçıların yanı sıra Basel'deki profesörlüğünü bırakan bir Nietzsche ile de mücadele etmek zorundadır. Üniversite içinde, modernitenin teorik olarak anlaşılması görevini siyaset ve sosyal bilimcilere olduğu kadar etnolojiye de devretmiştir. Dahası, Darwin ve Freud gibi isimler ve pozitivizm, tarihselcilik ve pragmatizm gibi eğilimler, on dokuzuncu yüzyılda fizik, biyoloji, psikoloji ve tarih bilimlerinin ilk kez felsefenin aracılığı olmaksızın çağın bilincini etkileyen motifleri serbest bıraktığına tanıklık etmektedir. Bu durum ancak içinde bulunduğumuz yüzyılın yirmili yıllarında değişti ve Heidegger modernite söylemini yeniden gerçek anlamda felsefi bir düşünce hareketi haline getirdi- Varlık ve Zaman başlığı da buna işaret ediyor kuşkusuz. Benzer bir şey, Max Weber'in yardımıyla sermayeyi bir şeyleşme teorisine geri çeviren ve ekonomi ile felsefe arasındaki kesintiye uğramış bağlantıyı yeniden kuran Hegelci Marksistler - Lukács, Horkheimer, Adorno - için de geçerlidir. Felsefe aynı zamanda geç dönem Husserl'den Bachelard aracılığıyla Foucault'ya uzanan bilim eleştirisi yoluyla zamanın teşhisi için yetkinlik kazanmıştır"[111].

Habermas'ın değerlendirmesi düşünüş biçimlerinin modern dönemde nasıl bir seyir izlediğinin kategorik açıklamasıdır. Burada önemli olan husus siyasal düşünüş biçimini etkileyen ve özellikle çalışmanın özünde bulunan din ve devlet kavramlarının modernitenin kendi çerçevesinde konumlanma yörüngelerini tespit etmek adına işlevsel olmasıdır.

Mit, ideoloji ve ütopya düzlemine geri dönüldüğünde bu hattın önemi daha açık olarak görülebilir. Romantikler ve Hegel, sonsuzluğun zamanla ve eşzamanlılığın artzamanlılıkla ilişkisi sorunsalını derinlemesine kavramışlardı. Ancak bu ilişkinin serüveni Hegel'den sonra idealizm ile materyalizmin varyantlarında farklı görünümlere büründüğü söylenebilir. Bu serüven Hegel'in özne – nesne birlikli ilişkisinin farklılaşmasının yansıdığı alanlarda etkisi derin olduğu söylenebilecek yeni bir eleştirinin kapısını aralar. Başka bir deyişle mitopoeik zihin ile analitik zihnin ilişkisinin görünümlerinin modern bir kalıba dökülüşü **din eleştirisi** üzerinden mitten

[111] **A.e.**, s.53.

ideolojiye yapılandığı ifade edilebilir. Bu eleştirinin düşünüş biçimlerine derinden nüfuz etmesiyle birlikte özellikle siyasal düşüncenin nasıl yapılandığının temel argümanları çalışmanın ileriki bölümlerinde bazı açılardan dayanak noktası olması açısından önemlidir.

1.3.2.1 Mitten İdeolojiye Geçişte Din Eleştirisi: Feuerbach ve Marx Ayrımı

Sol düşüncede uzlaşmaz uzlaşımlar olarak din, devlet ve demokrasi ilişkisinin gösterilebilmesi bakımından özellikle burada Marx ve Engels'in din ve devleti bir ideoloji olarak yerleştirildiği konum üzerine düşünülebilir. Bu nedenle sol düşüncede önemli bir tartışma alanı oluşturan din eleştirisinin bağlamı üzerine düşünülebilir. Hegel'den sonra Sol Hegel'cilerin içerisinde sınıflandırılan Ludwig Feuerbach'ın din eleştirisi üzerinden mitopoeik zihni analitik zihnin içerisine yerleştirmesi önemli bir kırılma noktasıdır. Bu kırılma Feuerbach'ın **Hıristiyanlığın Özü** adlı eserinde sistematik idealizmi reddederek materyalizm dediği şeyin içerisini mantık, irade ve sevgi kavramlarının analitik zihin aracılığıyla yeniden tarifi; geçmiş ile gelecek arasındaki ilişkiyi modern zemine taşımıştır. Feuerbach söz konusu eserinin önsözünde "ben düşüncelerimi ancak duyular yoluyla anlaşılabilecek olan maddeler üzerine yoğunlaştırıyorum. Düşünceden yola çıkarak nesnelere değil, nesnelerden yola çıkarak düşünceyi üretiyorum ve onu, insan beyninin dışında da bir varlığı oluncaya dek bir kenarda tutuyorum"[112] değerlendirmesinde bulunuyor. Bu değerlendirme ölçeğinde bakıldığında Feuerbach, Hegelci özne ve yüklem ilişkisinin tersine çevrilmesini merkeze alır. Bunu yaparken öncelikli olarak düşünsel alanda ifade edilebilen soyutlukları nesnel alandan düşünce boyutuna ulaştırmak ister. Ancak burada açıklanması gereken geçmişin bağrında varlığını sürdüre gelmiş mitsel ve dinsel alanın gerçekliğine dair biri eleştiri kendini gerektirir. Feuerbach romantiklerde görülebilen aşkıncılık ile Hegel'de kavram merkezli kendini gerçekleştirme diyalektiğinin ortaya çıkardığı tartışmaları **türsel bir varlık olarak insan** önermesi düzeyinde aşmaya çalışır. Türsel insan hem duyularla hem de duygularla ele alınabilen bir insan doğasıdır. Callinicos'un ifadesiyle Feuerbach'a göre türsel insan özünün temel bir özelliği insanın doğayla birliğidir[113]. Ancak bu

[112] Ludwig Feuerbach, **Hıristiyanlığın Özü**, Çev. Devrim Bulut, Ankara, Öteki Yayınevi, 2004, s.8.
[113] Alex Callinicos, **Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış**, Çev. Yasemin Tezgiden, 6. Bs, İletişim Yayınları, 2013, s. 134.

birlik duyu ve duygulardan kaynaklanır ki duyu izlenimlerinin insan bilincine alınmasıyla düşünsel alanın ortaya çıktığının altını çizer ve bu düşünsel alan temsiller sisteminin üzerine tartışma geliştirmeye imkân sağlar. Nitekim bu imkânı Feuerbach özellikle din eleştiri üzerinden kurgular. Feuerbach tüm dinin öznel duyguların hipostatize edilmesi olduğunu ilan eder; "Din, yansıtılan insan doğasıdır; kendi içinde yansıtılır"[114]. İnsan doğasının, duygu ve tutkuların din aracılığıyla temsil ve simgelere yükseltilmesi insanlığın dışında bir doğaüstü alanın nesnelleştirilmesi olduğu ifade ederek yansıtma ve yabancılaşma kavramlarının kapısını açar. Yabancılaşmanın ortaya konulması açısından da dinin, sahte ve teolojik özü ile gerçek ya da antropolojik özünü karşılaştırır. Eğer insan imgeleminin yaratmış olduğu bir varlık (Tanrı olarak düşünülürse) insanın dışında bir statü elde ettiğinde insan temel güçlerinin iradesi dışına çıkarak yabancılaşır. Bu durum geçmişe yönelik insanı esarete alan, adaletsiz ve baskıcı bir toplumun oluşmasına neden olur. O halde Feuerbach'a göre yapılması gereken bu yansıtmanın tersine çevrilmesi olmalıdır. Feuerbach başka bir yerde dinin, şeyin kendisinin imgeye kurban ettiğini ifade ederek imgelerin yanlış bilinç üretimini gerçekleştirdiğini ifade eder. Mitopoeik zihin ile analitik zihnin ilişkisi doğal materyalizm üzerinden analitik zihnin yönlendiriciliğinde belirlenmesi anlamdan daha çok açıklamayı ön plana alır. Zira Feuerbach'ta mitopoeik zihnin maddi bir bilinç eleştirisinin kaynağı olduğu söylenebilir. Feuerbach'ın düşüncelerinin etkisi birçok alanda olduğu gibi siyasal düşünce alanında da oldukça etkilidir. Zira doğal materyalizm özellikle insanı ontolojik olarak merkeze alarak birçok siyasal düşüncenin kutbunu oluşturur. Öte yandan modern dönemin mitten ideolojiye geçiş aşamalarında bir yandan yanlış bilinç ve yabancılaşma diğer yandan tüm spekülatif düşüncenin katı ve tesirli açıklama kılavuzunu oluşturur.

Romantiklerin mit düşüncesine ana eksende etkili eleştirilerden biri Karl Marx'ın ideoloji kavramına getirdiği derinlik ile daha görünür olmaktadır. Louis Althusser, Feuerbach üzerine gerçekleştirdiği bir değerlendirmede insan özünün yabancılaşması özelinde din ve felsefe arasına keskin bir ayrımın gerçekleştirildiğini ifade eder. Şöyle ki Feuerbach'a göre dini din olarak, yani insanın özünün yabancılaşması olarak oluşturan şeyin, **bilinç eksikliği** olduğunu ifade eder. Ona göre yeni felsefe dine hiçbir şey katmaz, çünkü dine tek verdiği, onda eksik olan

[114] Ludwig Feuerbach, **A.g.e.**, s. 113.

"kendi bilinci"dir. Din, kendinde, zaten bilinçtir ve de dine bilinç vermek, aslında onda eksik olan bir şeyi vermek değil, ne olduğunu kendisinden saklayan şeyi, söz konusu bilinci aşındıran şeyi ondan çekip almaktır. Zira felsefe, dine bir şey eklemek bir yana, dini bir eksiklikten değil de, bir maskeden, yavaş yavaş silinmekten, at gözlüklerinden, peçelerinden kurtarır[115]. Marx, Feuerbach'ın yukarıda değinilen "yansıtmanın yansıtması" ve "yabancılaşma" kavramlarını, başka bir değişle insanın -gerçek öznenin yeniden kendi yerine geçmesi- öz gücünü ele geçirme isteğini zamanının radikal bir politik talebi olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Ancak Marx, Feuerbach din eleştirisi üzerinden insanlığın fili yaşamın koşullarında dini yanılsamaların kökenini araştırırken bunu tarihsizleştirici bir biçimde yapması noktasında ondan kopar. Marx, Feuerbach'tan yöntem olarak dinden toplumsal yapıya çıkarım yapan eleştirel bir sıçrama yapar. Zira Marx'a göre Feuerbach'ın dinsel yansıtmanın tersine çevrilmesinin arkasında esasen dinin ancak sembolik bir kodlama olduğu toplumsal ilişkilerin tersine çevrilmesi gizlidir. Nitekim 1844 tarihli bir makalesinde Marx; "Din-dışı eleştirin temeli şudur: Dini insan yapar…Ama insan…insanın dünyası, devlet, toplum anlamına geliyor. Bu devlet, bu toplum, dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olan dini üretiyor, çünkü kendileri alt üst olmuş bir dünya oluşturuyor"[116]. Burada dikkat çekici bir durumun altını çizmek gerekmektedir. Feuerbach "insani öz"ü dinin hurafe, yanılgı ve ön yargılarından eleştirel bir arınma ile felsefi dizgenin materyalist düzleminde yeniden gerçekleştirilmesini sağladığı söylenebilir. Ancak Marx ve Engels, **Alman İdeolojisi** adlı eserinde özellikle **Feuerbach Üzerine Tezler** kısmında bu fikre keskin bir eleştiri getirir. Bu tezlerde mitten ideolojiye geçişin ya da yukarıda bahsedilen romantik mit inşanın karşıtında eleştirel bir zeminin kaynağı yer almaktadır. Öncelikle birinci tezde Marx, Feuerbach'a yönelik eleştirinde şöyle bir önermede bulunur: "Feuerbach, kavramsal nesnelerden gerçekten farklı olan duyusal nesneler istemesine karşın, insan

[115] Althusser, Feuerbach'ın yabancılaşma kavramına getirdiği yeniliği felsefe ve din arasındaki sınırları keskinleştirmesiyle görünür olduğunun altını çizer. Bu değerlendirme esasen geçmişle gelecek arasındaki bağlantının bir nevi arınarak değişme ya da eskinin gerçekliğini din üzerinden ayıklama girişimidir. Yine Althusser Feuerbach'ın düşüncesinin teorik gereklerini formüle ederek şöyle bir hat çizer: felsefe=dinin örtüsünün kaldırılması=insanın kendi bilinci= insanın nesnesi=din şeklinde bir denklemin üzerinde durur bkz.: Louis Althusser, **İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach**, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2010, s. 177-178.

[116] Karl Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2009, s. 191-192.

etkinliğinin kendisini nesnel etkinlik olarak kavramaz"[117]. Yani burada Feuerbach'ın kavramsal nesne ile duyusal nesne arasında ayrıma giderek aşırı bir düzleştirme yapıldığı söylenebilir. Bu durumda Feuerbach'ın din eleştirisi göz önüne alındığında şöyle bir durum ortaya çıkar. Şimdi eğer din insani bir etkinlik olarak kabul edilirse bu etkinlik kavramsal düzeyde açıklanırsa o zaman bir boş gösteren olarak ortaya çıkabilir. Zira ikinci tezde Marx bu durumu biraz daha belirginleştirir: "İnsan düşüncesinde nesnel hakikatin payı olup olmadığı, teorik değil pratik bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya ait oluşunu pratikte kanıtlamak zorundadır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçek dışılığı üzerine yürütülen tartışma, tamamıyla skolastik bir sorundur"[118].

Burada Feuerbach ile Marx arasında kendilerinden sonraki düşüncenin hem ontolojik hem de epistemolojik farklılıklarının hatları kurulmaya başlanır. Zira din eleştirisi başka bir deyişle yanlış bilinç kavramının eleştirel boyutu iki hat oluşturur. Birincisi mitopoeik zihnin ve dini inanç alanının kendi içerisindeki eleştirisini yine Aydınlanma düşüncesine yakın bir metotla kavramsal alanda doğru ile yanlışı, gerçeklik ile yanılsamayı vurgulayarak belirtmektir. İkincisi ise düşüncenin gerçekliğini ve gücünü, yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçek dışılığı üzerinden değil, bilakis pratik alandaki gerçekliğin damarına girerek ortaya çıkarma seçeneğidir. Nitekim Marx, felsefenin işlevi konusundaki önermelerinde Feuerbach'tan ayrılarak net bir alan inşa eder: "Tarihin hizmetinde olan felsefenin öncelikli görevi, kutsal biçimiyle maskesi düşürülmüş olan insanın kendine yabancılaşmasının **seküler biçimiyle** maskesini düşürmektir. Böylece gök eleştirisi yer eleştirisine, din eleştirisi hukuk eleştirisine ve teoloji eleştirisi siyaset eleştirisine dönüşür"[119]. İşte burada Hendy'nin de altını çizdiği gibi "ideoloji" kavramanın sağlam bir çekirdeği bulunur[120].

İdeoloji kavramının Marx'ta siyasal düşüncenin şekillenmesinde nasıl bir etkisinin olduğunu belirginleştirmeden önce Feuerbach'a yönelttiği eleştirilerin en vurucu kısmını da buraya iliştirmek yararlı olabilir. Zira altıncı tezde Marx ve Engels:

---

[117] Karl Marx, Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi**, Çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, 2. Bs, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2013, s.15.
[118] **A.e.**
[119] Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction", **The Marx-Engels Reader**, Ed. by., Robert C. Tucker, 2nd ed., New York, W. W. Norton & Company, 1978, s. 54.
[120] Andrew Von Hendy, **A.g.e.**, s. 57.

> “Feuerbach dinsel özü insani öz haline getirir. Ne var ki, insani öz tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz, kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkiler bütünüdür. Bu gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, bu yüzden: 1.Tarihsel süreçten soyutlama yapmak, dinsel duyguyu kendi başına tanımlamak ve soyut -yalıtılmış- bir insan bireyi varsaymak zorunda kalmıştır. 2.Dolayısıyla öz, yalnızca "tür" olarak; çok sayıda bireyi doğal biçimde birbirine bağlayan içsel, sessiz bir genellik olarak kavranabilmektedir”[121].

Bu tezin önemli görülebilecek vurgularından biri **dinsel** ve **seküler** alanların birbirinin alternatifi olarak kavramsal düzeyde yarıştırılabileceği alanlar olmadığını göstermeye çalışma isteğidir. Din eleştirisi ikili bir dünya kurduğunda hakikat kendini gizlemektedir. Eğer din eleştirisinin altında yatan toplumsal ilişkiler bütünü merkeze alınırsa gerçek bir anlam alanı açılabilir. Başka bir deyişle bu anlam alanı duyumsallığı pratik bir etkinlik olarak kavrayan bir materyalizm sayesinde olabilir. Aksi takdirde duyumsallık kavramların düşüncede sınıflandırılmasıyla gerçeklik vurgusu yapıldığında: yani mit, din ve gelenek gibi kavramlar modern olanın gerisine konulduğunda, ayrıca materyalizm sezgisel olarak kendini **eski**nin batıl, hurafe ve yanlış bilincine indirgendiğinde bu Marx ve Engels’in belirttiği gibi ancak “tek tek bireylerin ve burjuva toplumun sezgisi”[122] olacaktır. Halbuki Marx ve Engels materyalizmin bakış açısını burjuva toplumundan insan toplumu ya da toplumsal insanlığa yöneltmeyi istemektedir. O halde şöyle bir soru sorulabilir; Marx ve Engels toplumsal insanlığa bakarak insanın kendine yabancılaşmasını ve bunun yarattığı sorunları seküler biçimiyle nasıl analiz etmiştir? Bu sorunun cevabı özellikle Marx’ın ideoloji kavramının yörüngesi üzerinde geliştirdiği ve **Kapital** adlı eserinde olanca haşmetiyle kendini gösteren **Meta fetişizmi** kavramı çerçevesinde tartışılabilir.

1.3.2.2 Marx’ta İdeolojinin İki Görünümü: Altyapı-Üstyapı İkiliği ve Meta Fetişizmi

İdeoloji terimi on sekizinci yüzyılın sonunda ve o dokuzuncu yüzyılın başlarında özellikle Fransa’da olumlu bir çağrışıma sahiptir[123]. Yani ideler bilimi

---

[121] Karl Marx, Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi**, s.16.

[122] **A.e.**, s. 17.

[123] İdeoloji teriminin olumlu bir çağrışımla değerlendirmesine Henri Lefebvre’den bir alıntılı burada sunulabilir: “"İdeoloji" teriminin, on sekizinci yüzyılın sonunda ve on dokuzuncu yüzyılın başında, Fransa'da önem kazanmış ve etki göstermiş bir felsefi okuldan (maddeciliğe eğilimli olan amprisit ve duyumcu [sensualiste] bir okul) geldiği bilinmektedir. Bu okula bağlı filozoflara (Destutt de Tracy) göre, bir ideler [fikirler] bilimi yani soyut

olarak ideoloji, duyumlardan hareket ederek oluşturulacak soyut kavramların bilimi olarak nitelendirilirken, özellikle Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin yol açtığı yeni bir insan düşüncesinin bilimine yönelik iyimser bir durumu belirtiyordu. Oysa Marx ideoloji kavramına başlangıçta olumsuz bir değer yüklemektedir ve onu ahlak, din ve metafizik gibi bir kategoriye yerleştirmektedir. *Alman İdeolojisi* kitabındaki ünlü paragrafa bakıldığında bu vurgu daha iyi görülebilecektir:

> "Etten ve kemikten insanlara ulaşmak için, ne insanların söylediklerinden, hayal ettiklerinden, kavradıklarından, ne de anlatılan, hayal edilen ve kavranan biçimiyle insanlardan yola çıkılır; aksine, bu yaşam sürecinin ideolojik yankı ve yansımaları gerçek, faal insanlardan yola çıkılarak ve onların kendi yaşam süreçleri temelinde ortaya konur. İnsanların kafalarında oluşturdukları en olmadık hayaller bile, ister istemez, ampirik olarak kanıtlanabilir olan ve maddi temellere dayanan kendi maddi yaşam süreçlerinin yüceltilmiş yansımalarıdır. O halde ahlak, din, metafizik ve ideolojinin diğer bütün çeşitleri ile bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri, artık bağımsız görünümlerini yitirir. Onların bir tarihi, bir gelişim süreci yoktur; fakat insanlar maddi üretimlerini ve maddi temaslarını geliştirdikçe, kendi gerçek dünyalarının yanı sıra düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır. Birinci yaklaşımın çıkış noktası, yaşayan birey olarak görülen bilinçtir. Gerçek yaşamla uyumlu olan ikinci yaklaşımın çıkış noktası ise, yaşayan gerçek bireylerin kendisidir; bilinç yalnızca onların bilinci olarak görülür"[124].

Yukarıdaki alıntıya ilişkin bazı tespitler ortaya koymak epey heyecan verici olabilir. Öncelikle basitçe değerlendirildiğinde düşünce ile gerçeklik arasında bir yansıma ilişkisi olduğu söylenebilir. Yani gerçek şeylere ilişkin doğru bilginin ahlak, din ve ideoloji gibi düşünsel alanın tutkulu, yanılgılı ve önyargılı unsurlarının yol açtığı belirsizliği ortadan kaldırmak adına ancak olgu bilimine değer vermenin ehemmiyetine vurgu yapıldığı ifade edilebilir. Nitekim böyle bir değerlendirme daha sonra Marksist düşünürlerin bazılarında görülen ve artan bir biçimde katılaşan pozitivist değerlendirmelere sebep olmuştur. Ancak bu katı pozitivist değerlendirme Marx ve Engels'in sözlerinin değerinin düşmesine sebep olduğu da iddia edilebilir. Çünkü Marx ve Engels'in düşünsel olandan arındıktan sonra olguya yönelip onun gerçekliğe dair analizini pozitivist bir bilimsel metotla yaptığı söylenemez; zira onlar

---

kavramlar bilimi vardır ve bu bilim idelerin oluşumunu incelediği gibi, duyumlardan hareket ederek bu oluşumu tüm olarak yeniden kurabilir (Condillac). İdelerin bu bilimi, "ideoloji" adını taşır; bu öğretiyi açıklayan ve yayan filozoflara da "ideologlar" denir bkz.: Henri Lefebvre, **Marx'ın Sosyolojisi**, Çev. Selâhattin Hilâv, 3. Bs, İstanbul, Sorun Yayınları, 1996, s. 57.

[124] Karl Marx, Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi**, s.35.

tam tersine, yanlış bilincin tarihsel nedenlerine ve işlevlerine bakarak ilişkisel olarak düşünsel alanı değerlendirir. Öyle ki Marx insanlığın gerçek sorunlarının yanlış düşünceler değil, gerçek toplumsal çelişkiler olduğunu ve yanlış düşüncelerin toplumsal çelişkilerin bir sonucu olduğunu belirtir[125]. Bu toplumsal çelişkiler ise toplumsal ilişkilerin bileşiminden sürekli olarak tarihsel düzlemde gelişip dönüşmektedir. Başka bir deyişle düşünce ile gerçeklik arasındaki ilişki toplumsal ilişkilerin "bir ilişki ontolojisi"[126] olarak sükûn etmesini içerisinde barındırır.

Bu çerçevede tekrar edilirse tarihsel toplumsal çelişkiler pratik düzlemde gerçekte çözülemezse ideolojik bilinç biçimlerinde bu çelişkilerin varlığını yanlış temsil eden kavramsal alternatifler üzerinden bir alan açılır ki bu da gerçek çelişkileri gizleyen bir yansıtmaya dönüşür. Bu bakış açısıyla ideolojinin olumsuz vurgusu bilinç alanının tüm temsil biçimlerinde görülebileceği bir yanlış bilinç vurgusuyla örtüşür. Ancak bu durum pozitivist bir metotla anlaşılabilmekten uzak bir değerlendirmeyi de ortaya koyar. Zira ideolojik ve ideolojik olmayan düşünceler arasındaki ilişki pozitivist bir gerçeklik ve yanılgı süzgecinden geçirilirse epistemolojik olarak doğruluk ve yanlışlık kriteri ortaya koysa da toplumsal çelişkilerin pratik alanda çözümünün önünde kavramsal bir boşluğa düştüğü iddia edilebilir. Dolayısıyla ideolojinin bu tanımı bilimle ideoloji arasında karşıtlığın, doğru bilinçle yanlış bilinç arasındaki karşıtlıkla tüm bilinç temsillerinin pozitivist kader olarak düşünsel alana etkisi oldukça yüksektir. Bu tartışma alanı ileriki bölümlerde önemli bir argüman olarak tekrar ele alınacaktır; ancak Marx'ın ideoloji kavramına yönelik bir başka bakışı da önemli bir yere oturmaktadır.

Marx'ın ideoloji kavramının içeriğine ilişkin genel argümanları tartıştığı diğer bazı çalışmalar sıralanırsa bunlar; **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı** adlı eserinin önsözü, **On Sekiz Brumaire**'in giriş paragrafları, sonuç bölümü ve özellikle **Kapital**'in Metaların Fetişizmi ve Bunun Sırrı adlı bölüm olduğu söylenebilir. **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**'nın önsözünde daha sonra **altyapı-üstyapı** ikiliği ya da ilişkisi merkezinde tartışılacak bir paragraf söz konusudur. Burada Marx gerçeklik ile görünüm ya da gerçeklik ile temsil ilişkisini tarihsel düzlemde diyalektik bir süreç olarak ifade etmeye çalışır. "Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar,

[125] Tom Bottomore, **Marxist Düşünce Sözlüğü**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, s. 279.
[126] Etienne Balibar, **Marx'ın Felsefesi**, Çev. Ömer Laçiner, İstanbul, Birikim Yayınları, 1996, s. 46.

aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadî yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır" [127]. Marx tarihsel materyalizm temelinde insanların doğa ve kendileri arasında kurdukları kendi iradelerine bağlı olmayan ilişkileri, üretim ilişkileri çerçevesinde diyalektik bir süreçte toplumun gelişme dereceleri olarak benimser. Tarihsel serimleme içerisinde toplumsal gerçeklik olarak insanların doğa ve kendileriyle olan ilişkisi sonucunda değişik şekillerde **görünüm**ler ortaya çıkar. Bu görünümler tarihsel bir perspektiften bakıldığında insani etkinliklerin oluşturduğu bütünün ortaya çıkış biçimleridir, başka bir deyişle bilincin görünümleridir. Dikkat edilmesi geren noktada gerçeklik, görünümleri kendi içerisinde taşır; zira görünümler hayalsi, gerçek dışı olarak basitçe nitelendirilirse gerçeklik ile görünüm arasındaki ilişkinin anlamı zedelenir ve birbirinden kopar. Marx söz konusu ilişki çerçevesinde görünümleri ideoloji nitelendirmesi altında toplar:[128]

> "Gelişmelerin belirli aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da, bunların hukukî ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme, kocaman üstyapıyı, büyük ya da az bir hızla altüst eder. Bu gibi altüst oluşların incelenmesinde, daima, iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile -ki, bu, bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir- hukukî, siyasal, dini, artistik ya da felsefi biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik şekilleri ayırt etmek gerekir. Nasıl ki, bir kimse hakkında, kendisi için taşıdığı fikre dayanılarak bir hüküm verilmezse, böyle bir altüst oluş dönemi hakkında da, bu dönemin kendi kendini değerlendirmesi göz önünde tutularak, bir hükme varılamaz[129]; tam tersine, bu değerlendirmeleri maddi hayatın çelişkileriyle,

[127] Karl Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, Çev. Sevim Belli, 4. Bs, Ankara, 1979, s. 25.

[128] Marx **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı** eserinde ideolojinin bilinç biçimi olarak görünümlerin bütününü kapsadığına dair biz izlenim elde edilebilir. Bu önermeyi güçlendirmesi bakımından Engels **Anti-Dühring** adlı çalışmasında "*ideolojik üstyapı*", "*ideolojik alanlar*" ve "*ideolojik bilge*" kavramlarını kullanır bkz.: Friedrich Engels, **Anti-Dühring**, Çev. Kenan Somer, 2. Bs, Ankara, Sol Yayınları, 1977.

[129] Marx'ın **Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire***'i* adlı eserinde altüst oluş dönemlerinde meydana gelen olayları kendi gerçekliğinden ziyade kişi veya fikirler üzerinden kısaca

> toplumsal üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklamak gerekir. İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları, eski toplumun bağrında çiçek açmadan, asla gelip yerlerini alamazlar. Onun içindir ki, insanlık kendi önüne, ancak çözüme bağlayabileceği sorunları koyar, çünkü yakından bakıldığında, her zaman görülecektir ki, sorunun kendisi, ancak çözüme bağlayacak olan maddî koşulların mevcut olduğu ya da gelişmekte bulunduğu yerde ortaya çıkar"[130].

Önsözde Marksist düşünürlerin daha sonra farklı açılardan değerlendirdiği altyapı ve üstyapı ilişkileri, üstyapının niteliklerinin ve işlevinin ne olduğuna dair tartışmalara daha fazla yer vermeye gerek yoktur. Ancak Eagleton'un tespit ettiği gibi her tarih döneminde maddi üretim ilişkilerinin çelişkilerinden doğan ve bu nedenle hukuki, siyasi ve ideolojik bakımdan düzenlenmesi ve onaylanması gereken toplumsal ilişkiler söz konusudur. "Bir üstyapı zorunludur, çünkü maddi altyapı kendi içinde bölünmüştür"[131]. Tarihsel olarak ortaya çıkan görünümlerin bir üstyapı olarak nitelendirilmesi esasında ya da hepsini ideolojinin genel çatısı altında belirtilmesinin önemi vardır. Şöyle ki tarihsel süreç içerisinde maddi yaşama yabancılaşmış olan üstyapısal kurumların bir yandan kendilerini maddi yaşama dayatan tahakküm edici

---

yalnızca görünümler üzerinden analiz edildiğinde gerçek sorunların etrafında dolaşıldığını detaylı bir şekilde ifade eder. Bir örnek oluşturması açısından eserin birinci kısmını ilk paragraflarında Fransız Devrimi ve sonrasındaki gelişmelerin ortaya serdiği ve siyasal alanda yaşananların ortaya çıkardığı boş gösterenleri Louis Bonaparte'ın 10 Aralık 1848 yılında cumhurbaşkanı seçilmesi üzerinden tartışır: "Üretim ilişkilerinin ortaya çıkardığı Burada ileride ele alınacak bazı unsurların temeli olması bakımından bir alıntıya yer vermek etkili olabilir. "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yapar; ama onu özgür iradeleriyle değil, kendi seçtikleri koşullar altında değil, dolaysız olarak önlerinde buldukları, verili, geçmişten devrolan koşullar altında yaparlar. Tüm ölmüş kuşakların geleneği, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker. Ve tam da şeyleri ve kendilerini dönüştürmekle, henüz ortada bulunmayan bir şeyi yaratmakla uğraşır göründüklerinde, tam da böylesi devrimci bunalım çağlarında, korku içinde geçmişin ruhlarını yardıma çağırır, dünya tarihinin yeni sahnesini eski oldukları için saygı duyulan giysilerle ve devralınan bir dille oynamak üzere, onların adlarını, savaş sloganlarını ve kostümlerini ödünç alırlar.
Fransızlar da, 10 Aralık seçiminin kanıtladığı üzere, devrim yaptıkları süre boyunca, Napoleon'a ilişkin anılarından kurtulamadı. Devrimin tehlikeleri karşısında Mısır'daki bolluk günlerinin özlemini çekiyorlardı ve bunun yanıtı 2 Aralık 1851 oldu. Ellerinde artık yalnızca eski Napoleon'un karikatürü değil, ama aynı zamanda, on dokuzuncu yüzyılın ortasında olması gereken biçimiyle karikatürize edilen eski Napoleon'un kendisi var. On dokuzuncu yüzyılın toplumsal devrimi, şiirini geçmişten değil, yalnızca gelecekten çıkarabilir. Geçmiş hakkındaki tüm boş inançlardan sıyrılmadan, kendisini başlatamaz. Eski devrimler, kendi içeriklerini bastırmak için, dünya tarihine ilişkin anılara gereksinim duyuyordu. On dokuzuncu yüzyılın devrimi, kendi öz içeriğine ulaşmak için, ölülere kendi ölülerini gömdürmek zorunda. Orada söz içeriği aşıyordu, burada içerik sözü aşıyor". Bkz.: Karl Marx, **Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i**, Çev. Erkin Özalp, İstanbul, Yazılama Yayınevi, 2009, s. 15-17.

[130] Karl Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, s. 26.

[131] Terry Eagleton, **İdeoloji**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996, s. 123.

bir güce dönüşmesi (Alman İdeolosi'nde bu özellik ön plana çıkar), diğer yandan ise maddi çelişkilerin bilincine vararak onu değiştirme potansiyelinin varlığıdır. İlki ideolojilerin olumsuz karakterini barındırırken, ikincisi olumlu başka bir ifadeyle özgürleştirici karakterini yansıtır. Bu olumlu tarafın özellikle Marksist literatürde merkezine yerleştiği kavram **praksis** kavramıdır. Ancak praksis kavramına değinmeden önce ideolojinin Marx'ın **Kapital** adlı eserinde oldukça farklı bir yönünden bahsetmek elzemdir.

Ahlak, din ve devlet gibi kavramlar ideolojinin genel çatısı altında toplandığında Marx'ın eserlerinde görülen farklı içerikleri kendi içerisinde tartışmaya açar. Ancak mitolojik anlatılar, dinsel ifadeler tarihin kendi ölçeğinde bir gerçeklik noktasına ulaşır. Fakat üretici güçlerin tarihsel ilişkisi çerçevesinde devamlı dönüşüme uğrayarak farklı bilinç biçimleri üretirler. Praksis insan yaşamının pratiklerinin ilişkisel dışavurumuysa eğer insanın korkuları, tutkuları, zayıflığı, ölümlülüğü ve acıları gibi insani gerçekliğin bu unsurları bilince değişik ideolojik biçimlerle kuşatır. Her ne kadar ideoloji gerçek dışı bir yansıma olarak görülse bile yine insani gerçekliğin içerisinden çıktığından yeniden yaşama ya da praksis alanına geri dönebilir. Bu geri dönüş bir dünya görüşü ya da yaşama biçimi olduğu halde yaşama geri döner. Praksisin bilince yansımasının mitos, din ve devletin kurumsallaşmasında egemen sınıfların tahakküm üretici yapılanmalarını destekleyebilir. Ancak yine aynı sebepten yani insan yaşamının gerçekliğinden bu kez daha özgürleştirici karşı bilinci de üretebilir. Marx praksis alanının etkili gücünü ve ilişkilerin yenileyici niteliğini hiçbir zaman görmezden gelmez. Fakat praksisin maddi kapasite imkânlarına bağlı olarak ideolojiyi çeşitli şekillerde ifadesini bulan bir duruma yönlendirir. Nitekim üretici güçlerin gelişmesiyle birlikte praksis alanı geliştikçe bunun bilinçle kuruduğu ilişki farklılaşabilir. Daha açık bir ifadeyle bu praksis alanın din ve devletle kurduğu ilişkiden farklı olarak mesela felsefe ve bilimsel düşünceyle de bir bilinç biçimi olarak ilişki kurar. Bu noktada bir yorum geliştirilirse; din, devlet ya da felsefe ve bilimsel düşünce bir kendilik olarak praksis alanından ayrılıp bir evrensellik normuna dönüşürse bu durumda özellikle egemen sınıfların tahakküm ve yönlendirme gücü haline gelir. Ancak praksisin gerçekliğinin sürekli sınamasına tabi tutulduğunda bu bilinç biçimleri tahakküm ilişkilerinin çözümleyici bir nitelik kazanabilir. Marx **Alman İdeolojisi**'nden **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**ya kadar farklı anlamları içeren ideolojiye ilişkin bakışı, Kapital'de ilginç bir eksene yerleşir. Nitekim yukarıdaki yorumu destekleyen ve bu tez

çalışmasındaki iddialara kaynaklık edecek bir imkân sağlar. Kapitalin meta fetişizminin anlatıldığı bölümde bütün üst-yapısal kavramları paranteze alan ve meta fetişizmi üzerinden ideolojin temelini değiştiren bir durum ortaya çıkar.

Mark **Kapital'**in **Metaların Fetiş Karakteri ve Bunun Sırrı** adlı kısmının girişine şöyle başlar: "Bir meta, ilk bakışta, kolayca anlaşılan sıradan bir şey gibi görünür. Metanın analizi, onun metafizik safsatalarla ve teolojik süslerle dolu çok karmaşık bir şey olduğunu gösterir"[132]. Bu ilgi çekici girişten sonra metaların kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki farklılıkları derinlemesine anlatır. Metaların mistik ve büyülü karakterini kullanım değerinden kaynaklanmadığına değindikten sonra metaların değişim değerinin üzerinden bunu açıklamayı dener.

> "Meta biçiminin esrarlı bir şey oluşunun nedeni, basitçe, insanlara, kendi emeklerinin toplumsal niteliğini, emek ürünlerinin nesnel nitelikleri olarak, bu şeylerin toplumsal doğal özellikleri olarak yansıtması ve dolayısıyla, üreticilerle toplam emek arasındaki toplumsal ilişkiyi de şeyler arasındaki, üreticilerin dışında var olan bir toplumsal ilişki olarak göstermesidir. Emek ürünlerinin metalar, yani duyusal olarak algılanamaz ya da toplumsal şeyler haline gelmesinin nedeni işte budur. Benzer şekilde, bir şeyin görme siniri üzerindeki ışık etkisi, kendisini, görme sinirinin kendi öznel duyarlılığı olarak değil, gözün dışındaki bir şeyin nesnel biçimi olarak gösterir. Ama, görme olayında, gerçekten de, bir şeyden, yani dışarıdaki nesneden, bir başka şeye, yani göze, ışık fırlatılır"[133].

Marx burada emek süreci içerisinde üreticilerle toplam emek arasındaki gerçek ilişkiyi metaların değişim değeri üzerinden şeyler arasındaki ilişkiye dönüşmesini vurgular. Böylece üreticilerle toplam emek arasındaki ilişkiyi üreticilerin dışında var olan bir toplumsal ilişkiye doğru evrildiğinin altını çizer.

> "…meta biçimi ve bunun kendisini ortaya koymasına aracılık eden emek ürünlerinin değer ilişkisi, kendi fiziksel doğaları ve bundan kaynaklanan nesnel ilişkilerle hiçbir bağlantıya sahip değildir. Burada, insanlar için şeyler arasındaki hayal ürünü bir ilişki biçimini alan, insanların kendilerinin belirli toplumsal ilişkisinden başka bir şey değildir. Bunun için de, bir benzetme yapmak istersek, din dünyasının sisli bölgesine yükselmemiz gerekir. Burada, insan kafasının ürünleri, kendilerine özgü hayatları olan, kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi görünür. İnsan elinin ürünleri olan metalar dünyasında da böyledir. Emek ürünleri metalar

[132] Karl Marx, **Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi**, Çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, I. Cilt, İstanbul, Yordam Kitap, 2011, s.81.
[133] **A.g.e.**, s. 82.

olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla da meta üretiminden ayrılmaz olan bu şeye fetişizm adını veriyorum"[134].

Yukarıdaki alıntıdan çıkarılabilecek bazı sonuçlar vardır. Öncelikle yabancılaşma kavramı Feuerbach'taki yabancılaşma kavramından farklılaşmaya başlar. Nitekim bu yabancılaşma tam da kapitalist üretim ilişkilerinden doğan gerçek insani ilişkilerin yerine meta fetişizmi aracılığıyla şeyler arasındaki gizemli ilişkiye bürünür. Şeyleşen ilişki biçimi gerçek insani ilişkiyi gizler. Bununla birlikte Eagleton meta fetişizmi kavramının çeşitli ideolojik sonuçlar doğurduğunu ifade eder. Ona göre; emeğin toplumsal karakteri, artık toplumsal ürünler olarak tanınamayan metaların dolaşımının arkasında gözlerden saklanır. Bu durumda ortak toplumsal emeğin kolektif etkinliğini cansız, soyut şeyler arası bir ilişkiye dönüştüren metanın atomize edici işlemlerine maruz kalan toplumu artık bir bütün olarak düşünmek kolay değildir[135]. Eagleton'ın bir bütün olarak düşünmenin kolay olmadığı ifadesi özellikle kapitalist düzen içerisinde toplumsal çelişkilerin ve çatışmaların eleştirel düzlemini bulanıklaştırır. Bununla birlikte esas vurgulanması gereken nokta toplumsal ilişkiler üzerindeki tahakkümcü ve baskıcı etkiler bilinç düzeyinden yani üstyapının kategorik içerikleri üzerinden okunmasından farklı olarak bizzat iktisadi ilişkilerin sonucunda meta üzerinden gerçekleşen bir düzeye yerleştirilmesidir[136].

Marx **Kapital**de belirttiği ve ideolojinin üstyapı kavramı olmasından ziyade iktisadi ilişkilerin çatışmalı doğasının içine yerleştirdiğine dair görüşü bundan sonra hem felsefi hem de siyasal düşüncede farklı yörüngelerin ortaya çıkmasına sebep olur. Öncelikle üst-yapı konumunda görünüm olarak ortaya çıkan "yanlış fikirleri" ortadan kaldırıp yerine doğru olanlarını yerleştirme düşüncesi Marx'ta karşılığı

---

[134] **A.g.e.**, s. 82-83.

[135] Terry Eagleton, **A.g.e.**, s.127.

[136] Esasen Marx'ın ideolojiyi altyapının içerisine yerleştirdiği ve özellikle metalar üzerinde gerçekleşen analizindeki vurguya yakın bir değerlendirme daha vardır. Bu oldukça ilgi çekici durum şöyle gösterilebilir: "Burjuvazi hakimiyeti ele geçirdiği her yerde bütün feodal, ataerkil, kır yaşamına özgü ilişkilere son vermiştir. İnsanı tabii mafevkine bağlayan karmakarışık feodal bağları acımasızca kesip atmış ve insan ile insan arasında katıksız çıkardan, katı "nakit ödeme"den başka bir bağ bırakmamıştır. Dini bağnazlığın, şövalye ruhunun, küçük burjuva duygusallığının ilahi vecde gelişlerini bencil hesabın buzlu sularında boğmuştur. Kişisel onuru mübadele değerine dönüştürmüş ve sayısız müseccel ve müktesep hürriyetinin yerine o tek, acımasız özgürlüğü, ticaret yapma özgürlüğünü, geçirmiştir. Sözün kısası dini ve siyasi yanılsamaların ardına gizlenen sömürünün yerine açık, hayasız, dolaysız, gaddar sömürüye geçmiştir" bkz.: Karl Marx, Friedrich Engels, **Komünist Manifesto**, Çev. Nail Satılgan, Tektaş Ağaoğlu, Olcay Göçmen, Şükrü Alpagut, İstanbul, Yordam Kitap, 2008, s. 24.

olmayan bir düşüncedir. Yani yanlış bilinci bir yanılgı olarak tespit edip yerine Aydınlanmacı ve rasyonalist bir tarzda hakikati kuramsal bir yaklaşımla ortaya koymak, kabaca söylenirse rasyonalist ve idealist bir yaklaşımı doğurur. Marx yukarıda bahsedilen **meta fetişizmi** kavramıyla bu durumu tersinden okuduğunu anlatmak ister. Marx ekonomi politik eleştirilerinde Quesnay, Smith, Ricardo gibi iktisadi literatürün diliyle ifade edilirse **Klasik iktisatçıların** görüşlerini irdeler. Eleştirilerin teferruatına girmeden klasiklerin görüşlerinin biçimsel durumuna bakıldığında öncelikle "bilimsel" formda ve açıkça sermaye sahiplerinin liberal siyasetini kurma amaçlı teorik söylem, bir tür soyutlama veya gerçeğin tersine çevrilmesi gibi önceki ideoloji tanımlamalarıyla bağdaşmaz[137]. Özellikle Adam Smith'in **Milletlerin Serveti** adlı eserinde burjuva ekonomi politiğin modern bir ahlak felsefesi üzerine kurulan ve pratikte belli yasalara göre işleyen **piyasa** mekanizmasının temellerini atmış olması; değişen ekonomik ilişkilerin kudretli bir okuması olduğu söylenebilir. Nitekim Quesnay, Smith, Ricardo'nun ekonomiye yönelik geliştirdikleri düşünceler değişen ekonomik yapıların tahliliyle beraber piyasa mekanizmasının işlerliğinin bilimsel açıdan yapılandırılmasını güçlendirmiştir. Nitekim Marx **Kapital**de "Burjuva iktisadının kategorileri(…)tarihsel olarak belirlenmiş olan bu toplumsal üretim tarzı, yani meta üretimi için, toplumsal olarak geçerli, dolayısıyla nesnel düşünce biçimleridir"[138] vurgusunu dile getirmiştir. Klasik iktisat kategorilerinin belirlenmesindeki toplumsal olarak geçerli, nesnel düşünce biçimleri; bilinci ve öznelliği nesnel alanın içerisinde (piyasa mekanizması, mübadele ilişkileri, sermaye birikimi, kullanım ve değişim değeri) inşa eder. Yukarıda bahsedildiği gibi meta fetişizminde nesnelliğin kuruluşu bir özne tarafından üstten belirlenen bir düzen değildir. Aksine özne nesnelliğin bir parçasıdır ve "özneler deneyim içinde metaların, **şeyler**in yanı sıra, onlarla ilişki içinde verilmiştir"[139]. Görüldüğü gibi Marx'ın meta fetişizmine ilişkin ileri sürdüğü görüşler mit, din ve ideolojiye yönelik değerlendirmeleri hem kendinden önce hem de kendinden sonraki değerlendirmeleri birbirinden ayırır. Özellikle felsefi ve siyasal düşüncenin gelişiminde yeni tartışmaları devamlı besleyen bir tarafı vardır. Meta fetişizmi kavramı üzerinden özetlenen; bir dünya inşasının herhangi bir öznenin eseri olmayan, aksine nesnelliğin toplumsal dünyasından türeyen bir öznelliğin oluşu fikri

[137] Etienne Balibar, **Marx'ın Felsefesi**, Çev. Ömer Laçiner, İstanbul, Birikim Yayınları, 1996, s. 76.
[138] Karl Marx, **Kapital I**, s. 86.
[139] Etienne Balibar, **a.g.e.**, s. 92.

tez çalışmasının merkezi tartışma alanı olan sol düşüncede din, devlet ve demokrasi kavramlarının izini sürerken bir kerteriz olarak değerlendirilebilir.

1.3.3. Mit, İdeoloji ve Ütopyanın İç İçeliği: İlk Kullanım

Romantiklerin modern mit inşası ve buna eleştirel olarak Marx ve Engels'in ideoloji tanımlamalarının mitin hem teorik hem de pratik düzlemde yeniden formüle edildiğine ilişkin tartışma yukarıdaki kısımlarda incelenmeye çalışılmıştı. Ancak mitin başına gelen yeniden kavramsallaştırma denemeleri başka açılardan ideolojinin de başına gelmiştir. Özellikle Marx'ın bütünlüklü çözümlemeleri, Engels ve Kautsky gibi Marksizmin teorik ve pratik kurumsallaştırma çabaları yeni tartışmaların kapısını aralamıştır. Bununla birlikte toplumsal değişimin yol açtığı siyasal hareketlerin davranış biçimleri de bu süreci etkilemiştir. On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden yirminci yüzyılın devamına kadar toplumsal değişimdeki sekter yan, siyasal düşüncedeki tartışmaları ve siyasal hareketlerdeki ivmelenmeleri hızlı bir tartışma ortamına sürüklemiştir. Öyle ki Avrupa'da 1880'lerin sonu ve 1890'larda gelişmekte olan sosyalist partilerin ortodoksisi haline gelen Marksizm özellikle natüralist dünya görüşünün de yerleşmeye başladığı görülebilmektedir. Çalışmanın bu kısmında özellikle Marx'ın ideoloji eleştirisiyle beraber ortaya çıkan tartışmalar üzerinden Marx'tan sonra siyasal düşüncenin yapılanmasında mit, ideoloji ve ütopya kavramlarının iç içe geçmesinin özellik sol siyasal düşüncede yarattığı hatları belirginleştirmektir. Nitekim ilerleyen bölümlerde Dilthey'ın dünya görüşlerine ilişkin kuşatıcı fikirlerinin bu hatları nasıl belirginleştirdiği ifade edilecektir.

Marx'ın "ideolojisi"ne dair değerlendirmeleri sınırlayıp iki ana hat üzerinden Marx sonrası siyasal düşüncenin nasıl yapılandığını ve ileriye hangi önemli kavramları taşıdığını göstermek önemli görünmektedir. Yukarıdaki kısımlarda belirtilen Marx'ın ideolojiye bakışı tekrar pahasına özetlenirse; kabaca iki farklı tespitten yola çıkılabilir. Marx çalışmaların başlarında ideolojiyi bir tür burjuva yalanı olarak egemen sınıfların tahakküm aracı olma niteliğini ön plana çıkarıyordu. Bu durumda ideoloji kasıtlı, bilişsel, bilinçli ve kişisel niteliklere haizdi. Ancak çalışmalarının ilerleyen yıllarında ideoloji bu niteliklerin tam tersi yani; kasıtsız, duygusal, bilinçsiz ve yapısal olarak görünmekteydi. İşte bu ikinci nitelikler mit ile ideoloji ayrımını sorunlu kılıyordu. Bu sorunun taşındığı ve Marx'tan sonra birçok perspektiften tartışılan iki hipotez olduğu iddia edilebilir. Bunlardan birincisi altyapının üstyapıyla olan ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği ve ideolojinin üstyapıyla ilişkisinin ne şekilde yorumlanması çerçevesidir. İkinci olarak Marx'ın

meta fetişizmi ile ifade ettiği ekonomi yani altyapı alanında metaların kullanım ve değişim değerlerinin farklılığı üzerinden belirlediği, ideolojiyi altyapı içerisinde fetişizm üzerinden ortaya çıkan bir durum olabileceği fikri olduğu ifade edilebilir. Öncelikle Jorge Larrain ideolojinin üst yapıyla ilişkisi çerçevesini değerlendirirken bu ilişkiyi dar ve geniş yorum perspektifiyle değerlendirme önerisi sunar. Larrain, ideolojinin dar yorumu olan çelişkileri gizleyen belirli, çarpıtılmış bir tür bilinç (yanlış bilinç) ile geniş yorumu olan sınıf bilincini yansıtan ancak ne olduğunu gizlemesi gerekmeyen adeta "ideal üstyapı" olan ideoloji yorumunun birbirinden ayrılmasını teklif eder[140]. Esasında Larrain'in bu önerisinin ideolojinin negatif ve pozitif anlamına dair bir çağrışım olduğu iddia edilebilir. Ancak bu ayrımın kollarında sıralanmış birbirine karşıt düşünülerin saflaştığı bir durumu ifade etmez. Altyapı ve üstyapı ikiliğinin yarattığı çeşitli sorular ve ideolojinin hem epistemik hem de ontolojik açıdan negatif veya pozitif yargısının zorluğunun yarattığı tartışmalar keskin sınırlar çizmeyi engeller. Yine de belirtmek gerekir ki Marx ve Engels'in çalışmalarını bütününde ideolojinin negatif ve pozitif anlamlarını çağrıştıracak değiniler mevcuttur ve böylece yaşamın akışındaki deneyimlere göre yorumların değişebilmesine izin verir. Bununla birlikte düşünsel süreç içerisinde ideolojinin negatif anlamdan pozitif anlama doğru bir değişim gösterdiği iddia edilebilir. Nitekim bu süreç Marx ve sonrasında mit, ideoloji ve ütopyanın ilişkili değerlendirmelerine fırsat vermektedir. Şimdi bu fırsatı ortaya çıkaran ve Marksist hatta sol düşüncede merkeze alınan bazı kavramların altını çizmek gerekmektedir.

Marx'ın **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı** eserinin önsözünde **doğa bilimlerinin kesinliğiyle** tespit edilebilen ekonomik koşulların maddi dönüşümü ile insanların bu çatışmanın bilincine vardığı ve mücadele içerisine girdiği hukuki, siyasi, dini, estetik ve felsefi bir bakıma topyekûn ideolojik biçimler arasında ayrım yapılması vurgusu söz konusudur. Bu yaklaşım Feuerbach ve Engels'in üzerinden gittiği yansımanın yanılgısı ya da üstyapısal alanın bir yanlış bilinç olarak değerlendirildiği yaklaşımlara yönelik bir kuşku doğurmaktadır. Zira maddi alanın çatışmalı doğasının bilincine varılması sonucunda; acaba ideoloji (topyekûn) marifetiyle mi erkek ve kadınların toplumun temel çelişkileriyle mücadele edebileceği sorusu ortaya çıkar. Nitekim üstyapı ve altyapı açısından ileride görülebileceği gibi Gramsci'nin ideolojiye yaklaşımına temel teşkil edebilecek bir yoruma kapı

[140] Jorge Larrain, **The Concept of Ideology**, Athens, University of Georgia Press, 1979, s. 50-52.

açmaktadır. Ancak Marx ve Engels açısından maddi alanın çatışmalı doğası, tarihsel materyalizmin de başat kavramı olan **sınıf savaşımları** çerçevesinden değerlendirildiğinde hem **burjuvazi**nin hem de **işçi sınıfı**nın üstyapıdaki görünümlerinin niteliklerinin farklılıklarına vurgu yapılır. O halde maddi alandaki gerçekliğin içeriği olan çekişme ve çatışmaların bilince yükselirken burjuvazi ve işçi sınıfı açısından bir değer yargısı olarak yanlış ve doğru bilinç ayrımı nasıl yapılabilir? Bu soruya yönelik Larrain'in yaklaşımı ilgi çekicidir. Nitekim Larrain bu soruya Marx ve Engels'in ideologlara dönük yaklaşımına bakarak değerlendirir. Nitekim Engels, **Alman Köylü Savaşı** adlı kitabında Alman filozoflara atıfla ve onları ideolog olarak nitelendirerek; bir çağın ideologlarının o çağ hakkında yaptığı tüm yanılsamaları kabul edecek kadar saf olduğunu ifade eder[141]. Yani demek istemektedir ki üstyapıda oluşan bilgi biçimlerinin ilişkileri üzerinden oluşan birikimli kanaatlerin yanılgılı bir gerçekliğe bürünmesi, ideologların toplumsal çelişkilerin farkına varamadan egemen sınıfın çıkarlarını sürdürmesine zemin hazırladığı bir durumu oluşturmuştur. Ancak Larrain ardından şu soruyu sorar: "Peki, o zaman ideolojilerini işçi sınıfına kaydıran burjuva ideologlarını ne yapacağız?"[142] Larrain'e göre onlar ideolog olmaktan çıkarılmıştır. Marx ve Engels çalışmalarında işçi sınıfına ya da onun entelektüel temsilcilerine atıfta bulunmak için onları hiçbir zaman ideolog olarak nitelendirmemiştir. Çünkü onlar Marx'ın deyişiyle kendilerini tarihsel hareketi bir bütün olarak, teorik olarak kavram düzeyine yükseltmiş olanlar olarak görmektedir[143]. Görüldüğü üzere bu değerlendirmelerde de bir belirsizlik vardır ve birçok sorunun kapısını açar. Ancak belirtmek gerekir ki bu belirsizliğin ortaya çıkardığı tartışmalar ideolojinin ve başka bir açıdan **praksis***in* olumlu niteliklerini içeren siyasal alanın zemini oluşturacaktır, bu durum ileride ifade edilecektir.

---

[141] Jorge Larrain, **Marxism and Ideology**, London, The Macmillian Press, 1983, s. 48. Ayrıca bkz.: F. Engels, **The Peasant War in Germany**, London, Lawrence & Wishart, 1969, s.41.

[142] **A.e.**, s.49.

[143] **A.e**. Ayrıca Marx ve Engels bu durumu *"Komünist Manifesto"*da şöyle açıklar: "En sonunda, sınıf mücadelesinin belirleyici anının yaklaştığı zamanlarda hâkim sınıf içinde, bütün bir eski toplum içinde süreduran dağılma süreci öylesine sert, öylesine keskin bir nitelik alır ki hâkim sınıfın küçük bir kesimi kendini o sınıftan koparır ve devrimci sınıfa, geleceği elinde tutan sınıfa katılır. İşte bu yüzden bir zamanlar nasıl soyluluğun bir kesimi burjuvazinin safına geçtiyse şimdi de burjuvazinin bir kesimi, özellikle de burjuva ideologlarının tarihin akışının bir bütün olarak teorik anlayışına erişmiş bir kesimi proletaryanın safına geçer. Bugün burjuvaziyle karşı karşıya gelen bütün sınıflar arasında yalnızca proletarya gerçekten devrimci bir sınıftır. Öteki sınıflar büyük sanayi karşısında çürür ve yok olur; proletarya ise büyük sanayinin en has ürünüdür" bkz.: Karl Marx, Friedrich Engels, **Komünist Manifesto**, Çev. Nail Satılgan, İstanbul, Yordam Kitap, 2008, s. 30.

Gerçeklik ile görünüm arasındaki farklılık ve özellikle natüralizmin epistemik karakteri sebebiyle maddi olan ile kavramsal olanı ayırmak kategorik olarak bazı basitleşmelere sebebiyet vermektedir. Nitekim Engels **Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu** adlı kitabında ideolojiyi Hegel üzerinden bir çerçeveye oturtur ve bu değerlendirmelerin yarattığı tartışma alanların etkisi önemli gözükmektedir. Öncelikle Engels için ideolojiyi mümkün kılan şey, düşünce sürecinin maddi belirleniminin özellikle ideologlar tarafından zorunlu olarak bilinmemesidir. Yani gerçekliği maddi belirlenim dışında kavramsal olarak veya kavramın kendisinin bir gerçeklik olarak görülmesinin ve maddi alana olan zorunlu bağımlılığın ıskalanması ideoloji alanını doldurmaktadır. Engels ideolojin alanın içerisindeki ideolojik olguları, maddi koşullara yakınlık ve uzaklık derecesiyle hiyerarşik bir düzenlemeyle belirginleştirir. Bu hiyerarşik düzenlemenin ilk basamağında ve hatta temelinde **Devlet** vardır. Devlet insanlara karşı kendisini ideolojik güç olarak sunar. Çünkü devletin toplum karşısında bağımsız görünmesi; yani kendinden menkul bir olgu olarak değerlendirilmesi onun maddi alana, toplumun temel çelişkilerine zorunlu olarak bağlı olduğunun gizlenmesi durumunu yaratır. Devlet bu zaviyeden bir kez bağımsız hale geldiğinde bu sefer kendi hukukunu üretir ve böylece ideolojik olgu gerçeklik yanılsaması olarak toplumun işleyişini yönlendirir. Engels'ten uzun bir alıntıyla bu içerik derinleştirilebilir.

> "Devlette, insan üzerindeki ilk ideolojik gücü görürüz. Toplum, dış ve iç saldırılara karşı, ortak çıkarlarını savunmak üzere kendine bir organ yaratır. Bu organ devlet iktidarıdır. Daha doğar doğmaz, bu organ, belli bir sınıfın organı haline geldiği, bu sınıfın egemenliğini doğrudan uyguladığı ölçüde o kadar çok olmak üzere, kendini toplumdan bağımsızlaştırır. Ezilen sınıfın egemen sınıfa karşı mücadelesi, zorunlu olarak siyasi bir mücadele haline, ilkin bu sınıfın siyasal egemenliğine karşı bir mücadele haline gelir; bu siyasi mücadelenin, onun ekonomik temeli ile olan ilişkisinin bilinci bulanıklaşır ve hatta büsbütün kaybolabilir. Mücadeleye katılanlarda durum tam böyle olmasa bile, tarihçilerin kafasında nerdeyse her zaman kaybolur. Roma cumhuriyetinin bağrındaki mücadelelere ilişkin bütün eski kaynaklar içinde sadece Appian bize, gerçekte neyin söz konusu olduğunu söyler -toprak mülkiyeti-. Toplum karşısında bir kez bağımsız bir güç haline geldi mi, devlet çok geçmeden bir başka ideoloji daha üretir. Özellikle meslekten politikacılarda, kamu hukuku teorisyenlerinde, hususi hukuk hukukçularında iktisadi olgularla bağıntı asıl şimdi adamakıllı kaybolur. Tek tek her durumda iktisadi olgular, yasa biçiminde onanmak için hukuki gerekçe biçimini almak zorunda olduğundan ve bu yapılırken, halihazırda yürürlükte olan tüm hukuk sistemi de elbette hesaba katılmak zorunda olduğundan, hukuki biçim her şey ve ekonomik içerik hiçbir şey olmak durumundadır. Kamu hukuku ve özel hukuk, kendi bağımsız tarihsel gelişmelerine sahip, kendi içinde

> sistematik bir açıklamaya yetenekli ve tüm iç çelişkiler tutarlı bir biçimde elenerek böyle bir açıklamaya gerek duyan özerk alanlar olarak ele alınır”[144].

Engels devletin ideolojik bir olgu olarak maddi olandan bağımsızlaşmasını Hegel’in **mutlak tin** kavramının analizi ile göstermeye çalışır. Nitekim Engels Hegel’in devlet kavramına ulaşırken kullandığı diyalektik yöntemi içselleştirir, ancak devleti, mutlak devlet olarak ontolojik aşamaya çıkardığı andan itibaren dışsallaştırır. Hegel’in “Aklî olan gerçektir, gerçek olan aklîdir”[145] şeklindeki ünlü önermesi üzerine derinlik bir yorum getiren Engels aklî olanın gerçek olmasından murat edilenin var olan her şeyin öyle birdenbire ya da bağlamsız olarak gerçeklik olmadığı; aksine gerçek olanın aklî olmasıyla birlikte düşünüldüğünde gerçekliğin ancak kendini zorunluluk olarak ortaya koyduğunu değerlendirir. Maddi olana bağımlı olan zorunluluk ilkesi aklî olmanın eklemlenmesiyle ancak gerçekliğe kavuşabilir[146]. Nitekim Engels Hegelci diyalektikteki zorunluluk, aklîlik ve gerçeklik ilişkisini şu şekilde yorumlar:

> “İnsan tarihi alanında gerçek olan her şey, zamanla, usa aykırı olur, yani daha yazgısı gereği, usa aykırıdır, peşinen usa aykırılıkla lekelenmiştir; ve insanların kafasında ussal olan ne varsa, bu mevcut görünür gerçeklikle ne kadar çelişirse çelişsin, gerçek olmaya yazgılıdır. Her gerçek olanın ussallığı önermesi, Hegelci düşünme yönteminin bütün kurallarına göre şu önermeye indirgenir: Var olan her şey, yok olmayı hak eder”[147].

---

[144] Friedrich Engels, **Ludwig Feuerbach Ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu**, Çev. İsmail Yarkın, İstanbul, İnter Yayınları, 1999, s. 55-56.

[145] G.W.F Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1991, s. 29.

[146] Engels, Hegelci diyalektikte gerçekliğin maddi alana zorunlu bağlantısını şöyle örneklendirir: “Oysa Hegel' e göre gerçeklik, hiçbir şekilde, verili bir toplumsal ya da siyasal duruma her koşulda ve her zaman ait olan ayrılmaz bir özellik değildir. Tam tersine Roma Cumhuriyeti gerçekti, fakat onun yerine geçen Roma İmparatorluğu da aynı şekilde gerçekti. Fransız monarşisi 1789 'da o kadar gerçek-dışı, yani tüm zorunluluktan yoksun, o kadar usa aykırı hale gelmişti ki, Hegel'in her zaman büyük bir coşkuyla sözünü ettiği Büyük Devrim tarafından yıkılmak zorundaydı. Yani burada monarşi gerçek-dışı, devrim ise gerçek olandı. Ve böylece, gelişme seyri içinde, daha önce gerçek olan her şey gerçek-dışı olur, zorunluluğunu, var olma hakkını, ussallığını yitirir; can çekişen gerçekliğin yerine, yeni, yaşayabilir bir gerçeklik geçer; eğer eski, direnmeden ölecek kadar usçul olursa barışçıl yoldan, bu zorunluluğa karşı direnirse zor yoluyla” bkz.: Engels, **a.g.e.**, s. 12-13.

[147] **A.e**.

Engels gerçekten Hegel'in diyalektiğindeki bu vurguları insan düşüncesinin ve eylemenin kendinden menkul kesinliği olmadığına dair bir değerlendirme olarak görerek; bunu devrimci bir karakter olarak olumlar[148]. Ancak Engels'e göre Hegel'in kendi felsefi sistemini yine kendisi açısından tutarlı bir şekilde sonlandırma isteğinin yol açtığı "mutlak fikri", ontolojinin kesinliğiyle birleşerek dogmatik ve sonunda içe kapalı bir durum ortaya çıkarır. Nitekim "mutlak tin" fikri diyalektik yöntemi sonlandırmak adına tehlikeli bir kavramı düşünceye sokmuştur.

Yukarıda belirtildiği gibi Engels ideolojik olguları, maddi olandan ideolojik olana yaklaştıkça gerçeklik gücünü kaybetmesi bakımından hiyerarşik sınırlamaya tabi tutmuştu. Bu aşamada devletten sonra ideolojik alana daha da yaklaşan ideolojik olgular ona göre din felsefedir. Burada Engels'in dine ilişkin birkaç tespitine değinmek yeterli olacaktır. Engels'e göre din; "insanların ağaçlar üzerinde yaşadığı çok eski çağlarda, onların kendi doğaları ve kendilerinin kuşatan dış doğa hakkında en ilkel, yanılgılarla dolu tasarımlardan doğmuştur"[149]. Engels'e göre bu şekilde oluşan tasarımların tarih içerisinde kabileler, topluluklar, imparatorluklara ve oradan devletlere doğru giderek evrenselleşen ilkeler çerçevesinde birbirleriyle eklemlenmiş hale dönüşen bir alan ortaya çıkar. Dinin kendi gerçeklik iddiası maddi olandan sapan bir olguya dönüştüğü müddetçe de bir yandan geleneğin tutucu gücü öte yandan toplumsal çelişkilerin gerçekliğini gizleyen bir sis bulutu ortaya çıkar[150]. İdeolojik olguların yanılsamalı karakteri maddi alandan ideolojik alana doğru katman katman değerlendirilirken aslında Engels sürecin tersinden şunu söylemektedir. Gerçekliğe dahil olmanın en önemli şartı maddi alana dair ontolojik ve epistemolojik yaklaşımın net olması gerekliliğidir. Bunu ise natüralizmden beslenen tarihsel materyalizm ile bilimsel gerçekçilik yaklaşımıdır. Bir önceki kısımla birleştirildiğinde Darwin, Haeckel gibi natüralist evrimci düşüncenin tarihsel materyalizmle buluştuğu bu anda esasen insanı, miti, dini ve devleti yorumlayabilmenin bir kılavuz olarak ideolojiden farklı bir **dünya görüşü**nün ortaya çıktığı söylenebilir. Bu dünya görüşü özellikle sol siyasal düşüncenin gelişiminde hem kalıcı etkiler yaratarak çeşitli açılardan ideolojiye dönüşür hem de içerisinde mitik ve ütopik olasılıkların seküler bir zemini yaratılmış olur. Bundan sonraki kısımda bir ilişkiler tartışılabilir.

---

[148] Hegelci diyalektiğin Engels açısından bir kusuru vardır. Şöyle ki ona göre Hegel'in belirli bilgi ve toplum aşamalarının kendi çağlarına ve koşullarına göre meşruiyetini tanımış olması diyalektiğindeki tutucu bir niteliği içinde barındırır.
[149] **A.e.**, s. 57.
[150] **A.e.**, s. 57-60.

1.3.3.1 Dünya Görüşü Olarak İdeolojinin Kabulü

Din, devlet ve demokrasi kavramları ideolojinin kapsayıcı çerçevesinde bir dünya görüşünün altında kökleşebilir. Nitekim dünya görüşleri düşünce hatlarının keskinleşmesine ve siyasal alanın belli başlı nitelikler çerçevesinde çözülmesi zorlaşan kalıpların üretilmesine sebebiyet verebilir. Tez çalışmasının bu kısmında bir dünya görüşü olarak sol düşünce içerisinde oluştuğu düşünülen bazı kalıpların gösterilmesi, daha sonra dünya görüşü kavramının kuşatıcı niteliklerinin altının çizilmesi amaçlanmıştır.

1880'lerin entelektüel ikliminde tarihsel materyalizm giderek kabul görürken bir yandan da Marksist ve sosyalist partiler yaygınlaşmaktaydı. Bu yıllarda Gareth Steadman Jones'un belirttiği gibi Dühring'in pozitivizmi ile Haeckel'in monizmi tarihsel materyalizmin içine iyice sızarken üstyapıların maddi alanın otomatik refleksi haline geldiği mekanik bir ekonomik determinizme indirgendiği bir süreç oluşur[151]. İlk kuşak Marksistlerden Kautsky ve Mehring bilincin ekonomik yapı tarafından doğrudan belirlendiği vurgularlar. Mesela Kautsky'nin bilinç anlayışının determinizm ve Darwinizm'den etkilendiği daha önce belirtilmişti[152]. Nitekim Kautsky Marksizmin özerk ve bilimsel karakterini vurgular ve Marksizmi ya da sosyalizmi hiçbir zaman bir "ideoloji" olarak adlandırmaz. Nitekim tarihsel materyalizm ile ideolojik bilinç iki ayrı alanı gösterirken, ideolojik alan belirsizliği, önyargıları ve çelişkileri gizleyen bir aracı temsil ederken, tarihsel materyalizmin nesnel alanı bu önyargıları ve belirsizlikleri bilimsel yöntemle ortadan kaldırma gücünü ifade eder. Açıkça tarihsel materyalizm ideolojik alanın karşısında kendi anlamını açar. Bununla birlikte bu katı ayrım ve oldukça pozitivist ve determinist bakış açısı kendi içine kapanan ve toplumsal olanın görünümlerinin anlam alanlarını daraltmaktaydı. Bu dar geçitten çıkmak için erken dönem Marksistlerden Mehring, Plekhanov gibi Marksist düşünce ve harekete önemli katkı vermiş düşünürlerin çekingen görüşleri olduğu ifade edilebilir. Açıklamaları çok uzatmadan Plekhanov'un altyapı-üstyapı belirlenimine dair ılımlı görüşüne kısaca değinmek ideolojik alanı dışlayan tutumdan daha karşılıklı ilişkisel

---

[151] Gareth Steadman Jones, "Engels and the End of Classical German Philosophy", **New Left Review**, no.79, 1973, s. 31.

[152] Buna ilginç bir örnek olarak Larrain'in aktardığına göre; "Kautsky ahlaki ideallerin yalnızca sınıf mücadeleleriyle değil, aynı zamanda "toplumsal içgüdülerle"de bağlantılı olduğuna inanıyordu. Kendi ifadesiyle, ahlak "hayvani bir kökene" sahiptir ve insan toplumundaki değişimleri "teknik gelişimin dürtüsü altında" meydana gelen mutasyonlar tarafından koşullandırılır" bkz.: Jorge Larrain, **Marxism and Ideology**, s. 56.

bir yaklaşıma geçildiğini göstermek bakımından yeterli olacaktır. Plekhanov sınıf mücadelesi çerçevesinden geriye doğru bakarak kaba ekonomik deterministik anlayışa karşı bazı siyasi ve ideolojik faktörlerin aktif rolünü göstermeye çalışmıştır. Şöyle söylemektedir: ""Hangi faktörün baskın olacağını belirleyen, insanların üretim faaliyetleri sürecinde girdikleri karşılıklı ilişkilerin toplamı olan ekonomik yapıdır…"ekonomi" insan davranışlarını bazen "siyaset" aracılığıyla, bazen felsefe aracılığıyla, bazen de sanat ya da başka bir ideoloji aracılığıyla etkiler...çoğu zaman da tüm bu faktörlerin ortak çalışmasıyla insanları etkiler"[153]. Plekhanov'un bu ifadesi göstermektedir ki ideolojik alanın pozitif biçimde algılanabileceği bir tartışma zeminin başlamış olmasıdır. Çünkü Plekhanov işçi sınıfının sınıf mücadelesinde devrimci bir teorinin gerekliliğinden bahseder[154] ve yine politik işçi sınıfı bilinci ile bir işçi partisinin örgütlenme ihtiyacını vurgular[155]. Her ne kadar Marksizmden teori ve bilim olarak bahsetmiş olsa da bilimi ideolojiye tabi kılma teşebbüsünün olduğu bu çerçevede değerlendirilebilir. İlk kuşak Marksistler içerisinde "revizyonist tartışmaların" merkezinde bulunan Eduard Bernstein tarihsel materyalizm üzerinden gerçeklik ile ideoloji arasındaki katı ayrımın sorgulamasını yapmaya çalışır. Süreci tersinden okuyarak Marksizmin kendisinin acaba bir ideoloji olup olamayacağı sorusunu ortaya atar. Bernstein, Marx ve Engels'in ideolojik alana dönük değerlendirmelerini ele aldıktan sonra tarihsel materyalizm kuramını genişletme denemesine girişir. Bernstein'a göre "Her kim ki bugün materyalist tarih kuramına başvuruyor, bu kuramı orijinal biçimiyle değil de, en gelişmiş biçimiyle ele almak, -ki, insan doğası ve ruhsal yapısı da böyledir-; yani, üretici güçlerin ve üretim koşullarının etkilerine ve gelişmesine ek olarak, hukuk ve ahlak düşüncelerini, her dönemin tarihi ve dini geleneklerini, doğanın coğrafi ve diğer etkilerini dikkate almak zorundadır"[156]. Bernstein esasen geçmişle gelecek arasındaki bağlantıyı siyasal açıdan veya daha başka bir deyişle pratik açısından koparmak istememektedir. Nitekim bilimsel olan ile spekülatif olan arasındaki ilişkiyi mevcut tarihsel ve sınıfsal koşullar altında yeniden ele almanın siyasal pratik açısından önemini vurgulamaktadır. Engels'in yukarıda açıklanan ideolojik olgulara dönük değerlendirmelerini ele alırken Bernstein, tarihsel materyalizmin siyasi ve ideolojik güçlere otonomi verilmesini değil

[153] Plekhanov'dan aktaran bkz.: Jorge Larrain, **a.g.e.**, s. 61.
[154] Georgi Plekhanov, "Socialism and the Political Struggle", **Selected Philosophical Works**, vol. I, 1974, s. 90.
[155] Georgi Plekhanov, "Our Difference", **Selected Philosophical Works**, vol. I, 1974, s. 340.
[156] Eduard Bernstein, **Evrimsel Sosyalizm**, Çev. B. Alkım Cerit, Evren Bülaycı, İstanbul, Kavram Yayınları, 1991, s. 36.

sadece bunların bağlamından, koşullanmalarından ayrı düşünülürse sorun olduğunu dile getiriyor. Ayrıca toplumsal yaşamın ekonomik temellerinin gelişiminin siyasal ve ideolojik güçleri daha da pekiştireceğinin altını çiziyor[157].

Bernstein'ın Ortodoks Marksistlerin tarihsel materyalizmindeki determinist karakterin yeniden düşünülmesi gereken niteliklerini kadim toplum ile modern toplum arasındaki karakteristik farklılıklar üzerinden açıklayarak modern toplumun ideolojik alanında kendini cisimleştirebilecek ve özellikle işçi sınıfının yaratıcı ideolojisi olarak Marksizmin değerini ortaya koyacak bir zemini oluşturduğu ifade edilebilir. Bernstein kadim ve modern toplum arasındaki farklılıklardan ideolojik alanın niteliklerine dair önermelerini şöyle açıklar:

> "İnsanlar, ekonomik öğelere her zamankinden daha çok önem verdikleri için, bu öğelerin bugünkü etkisinin eskisinden fazla olduğu gibi bir sonuca kolayca varabiliyor. Ancak, durum böyle değildir. Bu aldanışın nedeni olan ekonomik itme, birçok durumda, eskiden yönetim koşulları ve ger türlü simge ile gizlenirken, bugün açıkça görülmektedir. Modern toplum, eski toplumlara göre, ekonomi ve bir ekonomik güç olarak çalışan doğa tarafından belirlenmeyen ideolojiler açısından daha zengindir. Bilimler, sanat ve bütün bir toplumsal ilişkiler dizisi, eskisine göre artık ekonomiye daha az bağımlıdır; ya da yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için, günümüzde erişilen ekonomik gelişme düzeyi, ideolojik ve etik öğelerin bağımsız hareketine eskisinden daha fazla olanak tanıyor diyelim. Bunun sonucunda, teknik-ekonomik evrim ile öteki toplumsal eğilimlerin evrimlerinin neden ve sonuç ilişkileri arasındaki karşılıklı bağımlılık sürekli daha dolaylı hale geliyor; bu yüzden de ilkinin zorunlulukları, ikincinin biçimini belirleme güçlerini oldukça yitiriyorlar"[158].

Bernstein göstermektedir ki tarihsel materyalizm modern toplumun değişen yapısını kavrayan ve ona yön verecek olan bilimsel perspektife sahiptir. Bu elverişli niteliği sayesinde ideolojik olanı yeni araçlarla kavrayarak toplumun geneline yayılan bir değişime yol açabilir. Bu çerçevede Marksizm ve politik açıdan sosyalizm saf bir ideoloji olabilir. Gelenekten gelen Hıristiyanlığın ilkeleri, adalet ve eşitlik gibi fikirler sosyal değişimi üretmek ve meşrulaştırmak için tarihsel materyalizmin ilkeleriyle bütünleşerek ideolojik alanı kuşatabilir. Nitekim Bernstein'a göre "Marksizm, ideolojik ideallerin motivasyonu olan ahlaki bir dürtüyü varsayar. Proleter fikirler elbette gerçekçidir, çünkü insan toplumların evrimini açıklayan maddi faktörlere atıfta

[157] **A.e.**, s.37.
[158] **A.e.**, s. 38.

bulunurlar, ancak yine de düşünce refleksleridir ve bu nedenle zorunlu olarak ideoloji tarafından renklendirilir"[159]. Son tahlilde Bernstein bir biçimde çağdaşları tarafından revizyonist olarak eleştirilse de özellikle işçi sınıfının toplumsal değişime yön verebilmesinin çeşitli ülkelerin ulusal nitelikleri, dini geçmiş ve yaşam biçimleri, coğrafi farklılıkların yarattığı anlam dünyalarının Marksizm sayesinde modern toplumun şekillenmesinde daha kuşatıcı bir ölçekle eklemlenebileceğini açıkça ortaya koyar. Bu çerçevede belki de ilk defa mit ve din gibi "ideolojik olgular"ın pozitif unsularının tartışılmaya değer bulunduğu; ayrıca Bernstein'ın sık sık vurguladığı; "olguların üzerine eğilen değişik yöntem ve açıklamalar arasından seçim yapmak"[160] olan eklektizmin, tek yönlü determinist yöntemin açıklayıcılığını genişleterek kuşatıcılığı artıracağı yönünde bir patika ortaya çıkmıştır.

1.3.4. Mit ve İdeolojinin Yerleştiği Yeni Bir Mekân Olarak Dünya Görüşü: İlk Pratik

Marx ideoloji kavramıyla miti ayakları üzerine oturtarak bir anlamda modern karşıt eleştiri geleneğinin yolunu açmıştır. Marx'tan sonra ideoloji altyapı ve üstyapı ikiliğinin ortaya çıkardığı tartışma alanlarından oldukça beslenmiştir. Nitekim bu kutupluluk içerisinde ideoloji toplumsal bilincin tüm biçimlerinin yerine ikame edilebilme olasılığı ortaya çıkar[161]. Marx çalışmalarında üstyapıdan merkezi önemde bahsetmez ancak Engels üstyapı alanından gerçeklikle ile düşünce arasındaki ilişkiyi pozitivist yansıtma biçiminde ele almaya devam eder. Bu yansıma ilişkisinde yanlış bilinçten, eylemlerin düşünce tarafından dolayımlanması görüşünü geliştirir. Nitekim bu sayede ideolojinin tartışma alanlarına davetkâr bir zemin hazırlar. Bu zemin özellikle siyasal düşünceler bakımından dünya görüşü ve ütopya kavramlarının mit ve ideolojinin birlikte okunması vasıtasıyla belirginleşmeye başlar.

Engels'in 1877-78'de yayınlandığı haliyle **Anti-Dühring**[162] eseri ideolojinin Marx sonrası tartışma zemininin beslendiği bir eserdir. Nitekim bu eser Marx'tan

---

[159] Aktaran Jorge Larrain, **a.g.e.**, s.62.
[160] Eduard Bernstein, **a.g.e.**, s. 37.
[161] Jorge Larrain, **The Concept of Ideology**, Athens: University of Georgia Press, 1976, s. 76.
[162] Anti-Dühring önemine dikkat çekmek adına şu örnekler verilebilir: Kautsky'ye göre Marksizmin anlaşılmasının sağlanması konusunda bu kadar başarılı başka bir kitap yoktur. Marx'ın Kapital'inin nasıl anlaşılması gerektiğinin kılavuzu olarak Anti-Dühring kitabı görülür. Ayrıca Lenin de bu kitabın, sınıf bilincine sahip her işçinin el kitaplarından biri olduğunu belirtir bkz.: Ingo Elbe, "Marx, Marksizm ve Marksizmler Arasında: Marx'ın Teorisini Okuma Biçimleri", **Praksis**, Çev. Sezer Karagöz, Sayı. 48, s. 145.

Marksizme geçiş döneminin en önemli dönüm noktasını oluşturur[163]. Engels, Marx'ın ölümünden sonra eski eserleri yeniden gün yüzüne çıkarıp ve yenilerini basarak Marx'ın düşüncelerini bütünlüklü bir **dünya görüşü** haline getirdi[164]. Engels ile ilişkileri vasıtasıyla özellikle 1889'da İkinci Enternasyonal'in oluşumuyla birlikte hem siyasal hareketi hem de düşünsel yerleşikliği yönlendiren Karl Kautsky, Antonio Labriola, Victor Adler, Georgy Plehanov ve Eduard Bernstein gibi düşünürler Marx'tan sonra Marksizm'in taşlarını döşemekteydi. Bu düşünürlerin genel olarak katkısını Perry Anderson şöyle özetler: "Tarihi maddeciliği rakip burjuva disiplinlerinin yerini alabilecek, işçi hareketinin içindeki militanların kolaylıkla kavrayabileceği, geniş, tutarlı bir insan ve doğa teorisi olarak değişik biçimlerde sistemleştirmeye çalışıyorlardı"[165]. Bu çaba Marksizmi bir tarih felsefesi olarak tasdik etmek ve edebiyat, sanat, din ve Hıristiyanlık gibi Marx ve Engels'in özellikle geliştirmediği konulara yönelerek genişliyordu[166]. Bunun pratik bir önemi olduğu söylenebilir. Mesela; 1875 yılında **Alman Sosyal Demokrat Parti**nin kuruluşundan (Kautsky partinin önemli bir karakteridir) sonra aktif olduğu yirmi yıl içinde Avrupa'daki her ülkede Marx'ın düşüncelerini sahiplenen hareketler hız kazanmıştır. Gazeteci toplulukları, akademisyenler, yeni kuşak militanlar, eğitim sorumluları ve çeşitli görevlilerin heyecanını ve sosyalist bilinci geniş kitlelere aktaracak temel ilkelere dair bir eğitim hattı gerekiyordu[167]. Bu hattı oluşturan öncelikli fikirler; tarihte ekonominin önceliği, değişimin katalizörü olarak sınıf mücadelesi, ilerlemenin öznesi olarak proletarya, işçi sınıfının politik örgütlenmesi ve toplumun kurtuluşu için emeğin kurtuluşu olarak ifade edilebilir. Ancak Geoff Eley'in iddia ettiği gibi Marx'tan

---

[163] Gareth Steadman Jones, "Engels and the End of Classical German Philosophy", **New Left Review**, C.79, 1973, s. 17-36.

[164]

[165] Perry Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, Çev. Bülent Aksoy, 2. Bs, İstanbul, Birikim Yayınları, 2007, s.27.

[166] "Verdikleri en önemli eserlerin bazılarının adlarındaki benzerlik uğraşlarının ortak yönünü göstermeye yeter: *On Historical Materialism* [Tarihi Maddecilik Üzerine] (Mehring), *Essays on the Materialist Conception of History* [Maddeci Tarih Anlayışı Üzerine Denemeler] (Labriola), *The Development of the Monist Conception of History* [Monist Tarih Anlayışının Gelişmesi] (Plehanov), *The Materialist Conception of History* [Maddeci Tarih Anlayışı] (Kautsky). Mehring ile Plehanov aynı zamanda edebiyat ve sanat üzerine de denemeler yazıyorlardı (*The Lessing Legend* [Lessing Efsanesi]; Sanat ve Sosyalizm [Art and Social Life]). Kautsky ise dini inceliyordu (*The Origins of Christianity* [Hıristiyanlığın Kökenleri]" bkz.: Perry Anderson, **a.g.e.**, s.28.

[167] Marx ve Engels'in kitaplarının çeşitli dillere çevrilerek farklı ülkelerde yaygınlaşması ve bu kitapları okuyan toplumsal kesimlere dair bütünlüklü bilgileri için bkz.: Eric J. Hobsbawm, "The Fortunes of Marx's and Engels' Writings", **History of Marxism: Marxism in Marx's Day**, Vol. 1, Bloomington, Indiana University Press, 1982.

Marksizme geçerken bu hatta bazı ayrımlar gerçekleşti. İlk olarak işçi hareketleri politik ve ekonomik kollara ayrıldı. Nitekim çeşitli işçi hareketleri kendi reformist amaçlarının peşinden gittikçe özellikle Marx'ın emeğin kurtuluşuna dair ortak mücadele anlayışı akamete uğradı. Bunun yanında doğrudan demokrasinin katılımcı biçimlerine dair söyledikleri parlamentarizme hızla dönüşen demokrasi anlayışına doğru silikleşti. Yukarıda bahsedilen hattın değişiminde ikinci önemli husus özellikle Marx'ın düşüncelerine farklı yorumlar ekleyen Engels ve Kautsky'nin durumudur. Bu yorumların en etkili tarafı tarihsel materyalizme evrimci düşünce ile natüralizmin kuvvetli eklentisidir[168]. Nitekim William O. Henderson'un aktardığı bir anekdota bakıldığında Engels, Marx'ın cenazesinde yaptığı konuşmada Charles Darwin'le bazı paralellikler kurarak dikkat çekmiştir: "Tıpkı Darwin'in doğal yaşamın gelişiminin doğal yasalarını bulduğu gibi, Marx da insan tarihinin yasalarını bulmuştur"[169]. Buradan anlaşılacağı üzere İkinci Enternasyonal Marksizmine dair anlatımların eksenine **bilimsel** dil yerleşmişti. Özellikle Kautsky'nin Almanya'da çıkardığı **Neue Zeit** dergisinin ekseninden bu vurgular görülmekteydi. Nitekim sınıf savaşımı adeta biyolojik mücadeleye eşleştiriliyordu. Kautsky'le birlikte Darwin, Ludwig Büchner ve Ernst Haeckel'in doğa-bilimsel bakış açıları Marksizme eklemleniyordu. Nitekim Kautsky ve diğerleri materyalist tarih anlayışının Darwinist biyolojik seçilime uygun ve onun uzantısı bir anlayış haline geldiğini yani; üretim güçlerinin gelişiminin biyolojik seçilime benzer bir süreci içerisinde barındırdığını dolaylı olarak ifade ederler[170]. Darwin'in Marx ve Engels'e ilham verdiği ve bu sayede yeni antropolojinin özellikle Morgan'ın antropolojisinden hareketle insanlığın eski tarihine dair kapsamlı ve daha ayrıntılı bir resme ihtiyaç duydukları söylenebilir. Ancak buradaki antropolojik zemin İkinci Enternasyonal'le birlikte Darwin'in gölgesinde kaba bir evrimcilik zaviyesine düşme tehlikesi yaşadığı söylenebilir. Başka bir şekilde ifade edilirse doğa-bilimselci görüşler praksis felsefesi ile yansıma teorisi bağlamında garip bir ikilem oluşturmuş olabilir. Yani; nesnenin öznel dolayımı olarak praksis kavramı nesne ile öznenin yaratıcı ilişkisini esas alırken yansıma teorisi ise var olan

---

[168] Geoff Eley, **Demokrasiyi Kurmak: Avrupa Solunun Tarihi 1850-2000**, Çev. Ahmet Yiğit Güney, İstanbul, Doruk Yayınları, 2008, s. 102.
[169] William O. Henderson, **The Life of Friedrich Engels**, Vol. 2, London, Cass, 1976, s. 569.
[170] Kautsky, Darwin ile Engels'in Anti-Dühring'ini nasıl başarılı bir şekilde birleştirdiğini, Darwin'in özellikle sosyal demokrasi üzerine yazılarında başlıca ideolojik çekirdeği oluşturduğunu ve Darwinci gelişim teorisiyle materyalist tarih anlayışının nasıl uyum sağladığını 1883'te başlayan ve devam eden Neu Zeit yıllıklarında sonu gelmez bir biçimde ifade etmiştir bkz.: Swen-Eric Liedman, **The Game of Contradictions: The Philosophy of Friedrich Engels and Nineteenth Century Science**, Boston, Brill, 2023, s.519.

kendinde-olma, nesnenin kendiliğidenliğinin öznede yansıması olarak değerlendirilmiştir. Bu durum mekanik bir tarihsel materyalizmin de yolunu açmıştır denilebilir.

Doğa-bilimsel yasacı görüşlerin Marksizme eklemlenmesi Marx ve Engels'in düşüncelerinin açıklayıcı kapasitesini artırır ancak yönünü de değiştirdiği söylenebilir; ama bu önermenin normatif olarak tartışıldığı çok farklı perspektifler vardır[171]. Bu tartışmaların detayına girmeye akışı bozmamak adına gerek yoktur. Daha temel bir ikilik üzerinden hareket edilirse görülecektir ki; Praksis felsefesi ile yansıma teorisinin farklılıkları sadece epistemolojik değil aynı zamanda ontolojik bir farklılığı da bahis konusu yapar.

On dokuzuncu yüzyıl özellikle kaba evrimciliğin bir fenomen olarak görülebileceği bir dönemdir. Kaba evrimcilik deterministik bir gelişme kavramıyla beraber insana ve insanlığa dair doğa bilimsel olarak saptanabilen otomatizme evrilme olasılığı ortaya çıkarmıştır. Engels'in düşüncelerinin etkilediği alanlarda ortaya çıkan ontolojik yönelim bilimsel sosyalizmi kapsamlı bir proleter dünya görüşü olarak yorumlama eğilimini aynı zamanda ilerletmektedir[172]. Bir başka yönden bakıldığında on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla görünür olan sosyalist bilinçte en önemli yön güçlü bir eklektisizm varlığıdır. Ancak burada teorik tarafın tartışmalarının dışında özellikle Avrupa sosyalist politik geleneğinin şekillenmesinde işçi hareketinin temel değerlerinin belirlenmesinde dışlayıcılıktan ziyade eklektik bir kapsayıcılık görüntüsü olduğu ifade edilebilir. Kabaca Almanya'da Lasallecılık, İtalya'daki Mazzinicilik, Fransa'daki Proudhonculuk, sekülarizm ve özgür düşünce ve Britanya'da tortuları kalan Çartizm gibi Marksizm dışı oluşumların tümü sosyalist geleneği etkiliyordu[173]. Bununla birlikte özellikle Avrupa'da 1860'lardan sonra siyasal

[171] Marx'tan Marksizme geçiş sürecinde Engels'in Marx'ın tartıştığı ya da daha az değindiği konuların üzerinde kalem oynatması Marx ile Engels'in düşüncelerini karşılaştırma ve aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarma isteği doğurmuş olabilir. Ancak dikkat edilmesi gereken teori ile pratik arasındaki ilişkidir. Bu ilişkinin dinamik yapısı sayesinde Marx ve Engels yorumları ilerleyen dönemde de oldukça farklı biçimlerde tartışılmıştır. Bu çerçevede Engels ve Kautsky'nin Marx'ın düşüncelerinin yaygınlaşmasında ve özellikle materyalizmin devrimci gücünün kurumsallaşmasında olumlu etkileri savunan yazarlar azımsanmayacak ölçektedir. Bir fikir vermesi açısından bkz.: Catherine Rafferty, "Karl Kautsky – Between Darwin and Marx", **Australian Journal of Politics & History**, Vol. 36, no. 3, 1990, s. 377- 387. Ayrıca Sebastiano Timpanaro, **Materyalizm: Engels, Saussure, Levi-Strauss**, Çev. Sibel Kibar, Ankara, Folkitap, 2020, s. 85-156.
[172] Ingo Elbe, **a.g.e.**, s. 147.
[173] Geoff Eley, **a.g.e.**, s. 103.

pratikte görülen yapılanmalarda partileşme hareketlerinin çoğunluğu sosyalist karakterliydi ve politik perspektifi yönlendiren en önemli politik kaynak da Marx'ın mirasıydı. Fakat burada dikkat çekilmesi geren bir durumu açmak gerekmektedir. Yukarıda mitten ideolojiye doğru evrilen ve özellikle siyasal düşünceyi etkileyen bazı unsurlar tartışılmaya çalışılmıştı. Bu tartışma özellikle yirminci yüzyılda başka bir perspektife bağlanacaktır. Bu bağlantılar ilerideki sayfalarda tartışılmaya devam edilecektir. Ancak burada bir parantez açmak gerekirse **Dünya Görüşü (Weltanschauung)** kavramı düşünce ekseninin dikey olarak kesen bir kuvvete sahiptir.

1.3.4.1. "Dünya Bilmeceleri" ve "Dünya Görüşü Tartışmaları": Emil du Bois-Reymond ve Ernst Haeckel'in Monizm ve Dualizm Eklentisi

On dokuzuncu yüzyıl teori ile pratiğin ilişkisinin siyasal alanda kendisini yaygınlaştırarak geliştirdiği bir yüzyıldır. Özellikle Avrupa'da modern manada çeşitli siyasal kurumların ortaya çıktığı söylenebilir[174]. Sanayileşmenin ve kentleşmenin hızlı bir biçimle gerçekleşmesi eski ile yeni arasında ya da toplumun yaşadığı sorunlara ilişkin geliştirilen cevaplarda var olan pratik başkalaşım bazı ayrımların

[174] 1860'lar sol açısından oldukça önemli bir dönüm noktasıydı. Nitekim parlamenter alana odaklanan ulusal ölçekte örgütlenmiş işçi partileri kurulmuştu. Mesela ilk sosyalist partilere kuruluş tarihlerine göre bakıldığında; 1871 Portekiz Sosyalist Partisi (PSP), 1875 Alman Sosyal Demokrat Partisi (SPD), 1876 Danimarka Sosyal Demokratik Birliği (SDF), 1878 Çek Sosyal Demokrat Partisi (CSDSD), 1879 İspanya Sosyalist İşçiler Partisi (PSOE), 1880 Macar Genel İşçi Partisi (MSZP), 1880 Fransız Sosyalist İşçi Federasyonu (FPTSF), 1881 Hollanda Sosyal Demokrat Cemiyeti (SDAP), 1882 Polonya Proletarya Partisi, 1883 İngiliz Sosyal Demokrat Federasyonu (SDF), 1885 Belçika İşçi Partisi (POB), 1887 Norveç Emek Partisi (DNA), 1887 Ermeni Hanchak Partisi, 1888 İsviçre Sosyal Demokrat Partisi (SPS), 1889 Avusturya Sosyal Demokrat Partisi (SAP), 1891 Bulgar İşçi Sosyal Demokrat Partisi (BWSDP), 1892 Sırp Sosyal Demokrat Partisi (SSDP), 1893 Polonya Sosyalist Partisi (RUSYA) (PPS), 1894 Hırvatistan Sosyal Demokrat Partisi (SDPC), 1896 Slovenya Güney Slav Sosyal Demokrat Parti (JSDS), 1897 Polonya Galiçya Sosyal Demokrat Partisi (PPSD), 1898 Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisi (RSDRP), 1899 Ukrayna Sosyal Demokrat Partisi (Doğu Galiçya) (USDP), 1900 İngiliz Emek Partisi (LP), 1903 Fin Sosyal Demokrat Partisi (SDP), 1904 Letonya Sosyal Demokrat İşçi Partisi (LSDWP), 1905 Ukrayna Sosyal Demokrat İşçi Partisi (Rusya) (USDRP), 1905 Slovakya Sosyal Demokrat Partisi (SSP) olarak sıralanabilir. Bu partilerin zamanla ulusal ölçekte ve parlamenter alana odaklanan yapısı ve süreklilik arz eden örgütlü karakteri niceliksel olarak büyük bir artışı da beraberinde getirdi. Bkz.: Geoff Eley, **a.g.e.**, s. 136. Bunun yanı sıra İtalya, Fransa ve İspanya'da sosyalist ahlakın kökenini harmanlayan ve sosyalist kültürün aktif merkezleri olarak işlev gören "*Emek Odaları"* önemli bir geçişkenlik yaratmışlardı. Sanayileşme oranı ve biçimlenişiyle doğru orantılı olarak sendikacılığın yaygınlaştığı görülmektedir. Nitekim 1875 Almanya, 1876 Danimarka, 1878 Çek Ülkesi, 1879 İspanya, 1880 Macaristan, 1881 Hollanda, 1885 Belçika, 1887 Norveç, 1889 Avusturya ve İsveç, 1891 Bulgaristan, 1892 İtalya ve 1900 Britanya şeklindeki tarih ve ülkelerde çeşitli sendika komisyon ve konfederasyonları kurulmuştur.

yenilenmesine kapı açıyordu. On dokuzuncu yüzyılın düşünce ve gerçeklik arasındaki ilişkinin özellikle pratik yaşamda oldukça çetin ve büyük ölçekte sınandığı bir dönem olduğu iddia edilebilir. Bununla birlikte Dünya görüşü kavramı toplumsal değişimin içerisinde bir mıknatıs gibi düşünsel eksenleri kendisine çektiği söylenebilir.

Kautsky'nin Marx ve özellikle Engels'in düşüncelerine teorik ve pratik alanda verdiği yön yukarıda genel olarak ifade edilmişti. Kausky'nin özellikle Ernst Haeckel'den etkilenerek Marksizme taşıdığı düşünce hatlarından biri **monizm** üzerinden hareketle gelişen dünya görüşü zeminidir. Bu çerçevede Haeckel'in **On Dokuzuncu Yüzyılın Sonlarında Evrenin Bilmecesi** adlı çalışması önemli bir yerde durmaktadır. Kitabın birinci bölümündeki ilk paragraf on dokuzuncu yüzyıla dair bir resim ortaya konulur:

> "On dokuzuncu yüzyılın sonlarında uygarlığın ve düşüncenin durumu. Organik ve inorganik bilimlerde doğa bilgimizin ilerlemesi. Madde Yasası ve Evrim Yasası. Teknik bilimin ve uygulamalı kimyanın ilerlemesi. Hayatın diğer bölümlerindeki durgunluk: hukuki ve siyasi yönetim, eğitim ve Kilise. Akıl ve dogma çatışması. Antropizm. Kozmolojik bakış açısı. Kozmolojik teoremler. İnsanın önemi yanılgısının çürütülmesi. "Dünya bilmecelerinin" sayısı, "yedi" bilmecenin eleştirisi. Onları çözmenin yolu. Duyuların ve beynin işlevi. Tümevarım ve tümdengelim. Akıl, duygu ve vahiy. Felsefe ve bilim. Deneyim ve spekülasyon. Düalizm ve monizm"[175].

Haeckel'in yaptığı bu tespitler esasen on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru bilimsel, kültürel ve ahlaki konularda aynadan yansıyan akisler gibi bir görüntü oluşturur. Kökeni Baruch Spinoza'nın aklın ve maddenin tek bir tözün iki kipi olduğu felsefi önermesi, Haeckel'in madde ve ruhun özdeki birliği, doğa bilimlerindeki bilginin birliğiyle yansıtılıyordu. Haeckel doğa bilimlerinin getirdiği bütüncül kavrayış biçimini temellendirmek için iki anahtar kavramla tartışma yürütür. Bu kavramlar **Dünya Bilmeceleri** (world riddle) ve **Dünya Görüşü** (world view) kavramlarıdır. Todd Weir dünya bilmecesi terimini Berlin'li fizyolog Emil du Bois-Reymond ile Haeckel'in doğa biliminin sınırlarına ilişkin bir tartışmaya dayanarak ortaya koyar. Weir, Bois-Raymond'ın 1872'de Almanya'da yıllık bilim insanı ve hekim konferansında gerçekleştirdiği hitapta doğa bilimlerinin ve onun muazzamlığının

[175] Ernst Haeckel, **The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century**, 2. Ed, Muriwai Books, 2017, s. 23.

gerçek sınırlarını tanımlamaya çalışmasının tartışmasını kuvvetli bir biçimde savunduğundan bahseder. Nitekim du Bois-Raymond doğa bilimlerinin meşruiyetini tehdit eden iki soru tespit eder. Bunlar hareketlerin kökenleri (ilk nedenler) ve bilincin kökenine ilişkin sorulardır. Ona göre bu sorular ampirik olarak doğrulanabilir, nicel, mekanik açıklamaya elverişli olmayan sorulardır ve bunların araştırılmaları doğa bilimlerinin alanı dışında kalır[176]. Nitekim Bois-Raymond bunları doğal bilginin sınırları olarak belirledi ve onlara "dünya bilmeceleri" adını verdi[177]. İlk nedenler ve bilincin kökenine ilişkin tartışmalar düalist ve monist felsefi sistemlerin çatışma alanlarında tartışma zemini bulmuşlardır. Nitekim Haeckel söz konusu kitabında dünya bilmeceleri olarak nitelenen bilim ve felsefenin temel sorunlarını monist bir bakış açısıyla çözülebileceğini savunur. Haeckel özellikle natüralist monizmin bilim adına diğer bilgi biçimleri arasındaki sınırları ortadan kaldırmaya meyilli bütünleştirici bir felsefe olduğu görüşündedir. Bütünleştirici felsefeden kasıt doğa bilimsel bilginin ontolojik perspektifin epistemolojik sıçramasıyla her alanı kuşatması olarak okunabilir. Haeckel'e göre "modern uygarlığımızın tamamı, yalnızca doğanın sağlam bilgisindeki şaşırtıcı teorik ilerlememizle değil, aynı zamanda bu bilginin teknik bilim, endüstri, ticaret ve benzeri alanlardaki dikkate değer derecede verimli pratik uygulamalarıyla da değişime uğramıştır"[178]. Ancak Haeckel bilimsel bilginin pozitif bilimlerde ortaya çıkardığı muazzam ilerlemenin sosyal ve ahlaki yaşamda yetersiz bir şekilde ivmelendiğini belirtir. Hatta pozitif bilimlerdeki gelişmeler ile sosyal ve ahlaki alandaki gelişmelerin eşgüdümlü bir ivmeye sahip olmamasının, başka bir deyişle bu iki alan arasındaki mesafenin açık olmasının toplumsal huzursuzluk ve çatışmaları beraberinde getirdiğini ima eder. Ona göre "bu açık çatışmadan sadece bir parçalanma ve yanlışlık duygusu değil, aynı zamanda siyasi ve sosyal dünyada ciddi felaketler tehlikesinin"[179] ortaya çıktığı bir durumdan bahsedilebilir. Haeckel için bu çatışmaların bertaraf edilmesinin yolu gerçeğe ulaşmak için bilimsel bir **doğal dünya görüşü**nün yayılması ve uygulanmasıdır. Nitekim bu dünya görüşü natüralist

[176]Todd H. Weir, "The Riddles of Monism", **Monism Science, Philosophy, Religion, and the History of a Worldview**, der.: Todd H. Weir, New York, Palgrave Macmillan, 2012, s. 9.
[177] Bouis-Raymond daha sonra dünya bilmecelerini ihtivasını genişletti. Bu bilmeceler; madde ve kuvvet ilişkisi, hareketin, yaşamın, duyumun, bilincin ve özgür iradenin kökenleri ve amaçlı doğanın düzeni.
[178] Ernst Haeckel, **a.g.e.**, s. 23-24.
[179] **A.e.**

monizmdir. Gerçekten Haeckel özellikle madde teorisi ve evrimsel biyolojinin[180] dünya bilmecelerini çözebileceği ve sosyal alanda da gerçeğe dayanan görüşlerle birlikte tüm çatışmaların çözülebileceğini değerlendirir. Nitekim Haeckel'in yorumuna göre Darwinci evrim teorisi, yalnızca biyolojik yaşamın çeşitliğini değil, aynı zamanda insan bilinci ve medeniyetindeki gelişmeleri de açıklayan ve hepsini tek bir anlamlı bütün halinde birbirine bağlayan ana bir teori sağlamıştır.

Du Bois-Reymond ile Heckel arasındaki farklı bakış açısı esasen bilimsel sekülerliğin iki versiyonunu göstermektedir. Du Bois-Reymond bir monist bakış açısına sahip olmadan bilimsel öz-kısıtlama ve disipliner farklılaşmaya dayalı seküler bir düzeni ön plana çıkarır. Haeckel ise dünya görüşünün kuşatıcılığıyla mesela dinin yerine deneysel doğa bilimine dayalı yeni bir inanç koymaya çalıştığı için sekülarist bir tavır sergilemektedir. Temel düzeyde monistlerin çoğu, dünya görüşünün bilimle ilişkisini, özgür akıl ve deneysel gözlemin bir bütün olarak dünyayı tek tip bir anlayışa götüreceğini savunan pozitivist bir bilişsel modelin etrafında dönerler. Dünya bilmeceleri monist ve düalist düşüncenin arasındaki farklılaşmadan orta çıktığı kabul edilirse o vakit kısaca bu farklılıklarından bahsetmek gerekebilir. Bu çerçevede William R. Uttal'ın monist ve düalist düşünce üzerine yaptığı genel bir karşılaştırmadan faydalanabilir. Uttal esasen monizmin ve düalizmin bir dünya

[180] Haeckel madde teorisi ve evrimsel biyolojinin sağladığı rasyonel ve gerçek bilginin toplumsal alana ontolojik, epistemolojik ve metodolojik yansımasının olduğu ve bunu monist bir perspektifin sağlayacağı bir dünya görüşü sayesinde ancak hayata geçebileceğini şiddetle ifade eder. Burada keskin görüşlerini sıraladığı uzun bir alıntı paylaşmanın daha açıklayıcı olabileceği ifade edilebilir. "On dokuzuncu yüzyılın inorganik dünyadaki keşifleri de daha az önemli değildir. Fizik, optik ve akustikte, manyetizma ve elektrikte, mekanik ve termodinamikte kendi alanının her bölümünde şaşırtıcı ilerlemeler kaydetmiştir; ve daha da önemlisi, tüm evrendeki kuvvetlerin birliğini kanıtlamıştır. Mekanik teori ısı, bunların birbiriyle ne kadar yakından bağlantılı olduğunu ve her birinin belirli koşullarda kendisini nasıl doğrudan bir diğerine dönüştürebildiğini göstermiştir. Spektrum analizi bize, canlı sakinleri de dahil olmak üzere yeryüzündeki tüm cisimlerin bileşimine giren aynı maddenin, geri kalan gezegenleri, güneşi ve en uzak yıldızları oluşturduğunu öğretmiştir. Astro-fizik, uzayın ölçülemez derinliklerinde, dünyamızdan daha büyük ve onun gibi sonsuz bir dönüşüm içinde, sonsuz bir yaşam ve ölüm ritminde dönen milyonlarca küreyi bize göstererek kozmik perspektifimizi önemli ölçüde genişletmiştir. Kimya bizi çok sayıda yeni maddeyle tanıştırmıştır; bu maddelerin tümü, daha fazla analiz edilemeyen birkaç (yaklaşık yetmiş) elementin birleşiminden ortaya çıkmaktadır; bunlardan bazıları yaşamın her dalında çok önemli bir rol oynamaktadır. Bu elementlerden birinin -karbonun- sonsuz çeşitlilikteki organik sentezleri etkileyen olağanüstü bir madde olduğu ve bu nedenle "yaşamın kimyasal temeli" olarak kabul edilebileceği gösterilmiştir. Bununla birlikte, fizik ve kimyanın tüm özel ilerlemeleri, teorik önemlerini, onları ortak bir odak noktasına, "Madde Yasası"na getiren büyük yasanın keşfine bırakmaktadır. Bu temel kozmik yasa, maddenin ve kuvvetin ebedi kalıcılığını, tüm evren boyunca değişmez sabitliklerini ortaya koyduğu için, Monistik Felsefemize muazzam labirentte dünya probleminin çözümüne rehberlik eden kutup yıldızı haline gelmiştir.

görüşü çerçevesinde değerlendirir. "Düalizm derken, biri doğal, maddi veya fiziksel, diğeri ise maddi olmayan, doğaüstü veya kelimenin popüler yanlış kullanımıyla metafiziksel olmak üzere iki tür gerçeklik olabileceği fikrini içeren bir dünya görüşünden bahsediyorum. Düalizmler, varoluşumuzun tüm yönlerinin tek bir gerçeklik türünün diliyle açıklanabileceğini ve bu gerçekliğin fiziksel dünyaya ait olduğunu savunan felsefeler olan monizmlerin antitezleridir"[181]. Uttal düalizm ve monizme ontolojik çerçeveden bakar. Zira düalizm ontolojik gerçekliğin en az iki seviyesi olduğu inancıyken monizm -özellikle maddi monizm- sadece tek bir tür ontolojik gerçekliğin olduğu inancını paylaşır[182]. Monizm ve düalizm arasındaki farklılıklar bir dünya görüşü çerçevesinden bakıldığında aslında insan ve topluma ait pratiklerin, yaşamın ve oluşan kavramların izahatında temelden bir yönlenmeyi sağlayabilmektedir. Haeckel'in monist bakış açısına ilişkin değerlendirmenin altının çizilmesinin nedeni esasen düşünsel geleneğin biçimlenirken yaratılan ikiliğin önemini gösterebilmektir. Nitekim monist bir dünya görüşüne sahip ya da ona yönelik inançlar geliştirmiş kimselerin dine, ahlak veya tinsel olana dair yaklaşımları ile düalist dünya görüşü veya inancına sahip kimselerin yaklaşımları aynı olmayacağı gibi oluşturdukları anlam dünyası da bir olmayacaktır. Bununla birlikte mitlere ve dinlere dair anlam alanları da farklı şekillenecektir. Uttal düalist ilkenin mitlerde ve dinlerde anlam yaratan güçlü ontolojik bir kaynak olduğu bahsedilen çalışmasının birçok yerinde geçirir. Uttal'ın keskin vurgusuna uzun bir alıntıyla derinlik kazandırmak ilgi çekici olabilir.

---

[181] William R. Uttal, **Dualism: The Orginal Sin of Cognitivism**, London, Lavrence Erlbaum Associates Publishers, 2004, s. 19.

[182] Uttal'ın söz konusu kitabı bir dünya görüşü olarak düalizm/düalizmleri antropoloji ve bilimsel psikoloji çerçevesinde düalist ilkenin yani; fiziksel gerçeklikten ayrı bir zihinsel gerçekliğe dair ilkenin ilk kez icat edildiği dönemden bugüne evrimsel bir metotla incelediği söylenebilir. Burada özellikle insana dair olan ölüm ve çürüme gerçekliğinin üzerinde düğümlenen ve bu deneyimin yarattığı dünya görüşü ve dahi inançları mantıklı ve makul bir evrim anlayışına dayandırmıştır. Uttal kendi ifadesiyle aslında düalizm ve monizmin insanın bilişsel faaliyetine olan etkisini açıkça belirtir: "Düalizmler ilkel ruh-beden ikiliklerinden günümüzün teknik filozofları ve bilişsel sinirbilimcileri tarafından yapılan sofistike ve gizemli zihin-beyin ayrımlarına kadar çeşitlilik göstermektedir. İnsanın bilişsel faaliyetinin şu ya da bu döneminde aldığı biçim ne olursa olsun, gerçekliğin ayırt edilebilir türleri olabileceğine dair güçlü inanç, burada iddia ettiğim gibi bilimsel psikoloji de dahil olmak üzere, insan ilişkilerinde merkezi bir rol oynamıştır. Ölüm ve bedensel çürümenin gözlemlenmesine bir yanıt olarak ilk ortaya çıkışından, giderek daha sofistike hale gelen dinlerdeki temel rolüne, tartışmalı bir şekilde teolojik olmayan teknik felsefeye ve modern bilişsel sinirbilime kadar, düalist fikirler insanların çevrelerini nasıl inşa ettikleri ve hayatlarını nasıl yaşadıkları üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmuştur" bkz.: **A.e.**, s**.** 310.

> “Temel düalist ilke bir kez icat edildiğinde, bunu doğaüstü aşkınlığa dair dini fikirlerin mantıklı ve makul bir evrimi izlemiştir. Bu tür inançların paleoantropolojik ve arkeolojik kanıtları, maddi kalıntılarda ve nihayetinde daha önceki toplumların yazılı kayıtlarında izlenebilir. Bu teoriye göre, "bedenim ve zihnim" şeklindeki en ilkel düalizm, başlangıçta bilincin her türden cansız nesneye atfedildiği animizmlere dönüşmüştür. Bu ilk çok ruhlu, proto-dinsel aşamalardan, insan durumunu ve kökenlerini mit ve folklor yoluyla ve doğaüstü ve süper güçlü varlıklara yakararak açıklamaya çalışan ilk kişiselleştirilmiş çok tanrıcılıklar ortaya çıkmıştır. En eski çok tanrılı dinler hakkında çok az şey biliyoruz, çünkü fikirleri ve inançları hakkında çok az kayıt bırakmışlardır. Ancak yazının bulunmasıyla birlikte rahiplerin düşüncelerine ve geçmiş teolojilerin ritüel ve doktrinlerine bir kapı açılmıştır. Özellikle ilgi çekici olan, hepsi düalist kavramları çağrıştıran yaratılış mitlerinin doğasıydı”[183].

Görüldüğü gibi beden ve zihin olarak yapılan bir düalist ayrım ister kadim ister modern olsun ister seküler ister dinsel olsun güçlü bir ontolojik ayrım oluşturur. Bu ayrım sayesindedir ki mitler, dinsel anlatılar, felsefi değerlendirmeler geniş anlam dünyalarına açılan kapılardan giriş yapabilirler. Ancak bu kapıların ardındaki dünyaların içerisinde yanıtı kolay olmayan birçok soruların belirsizliğinin büyük gölgeleri vardır. Bu belirsizlikler Haeckel’in de ifade ettiği gibi çatışma alanları üretmenin yanı sıra ortaya çıkan problemlerin çözümü imkânsızlaştırır. Oysaki doğa-bilimsel düşüncenin fiziki dünyada cevabını bulduğu soruların ortaya çıkardığı netliğe benzer bir durumun sosyal, kültürel ve toplumsal alanlarda ortaya çıkabilmesi için gereken belirsizliklere ontolojik bir hat oluşturan dünya görüşünü başkalaştırmak gerekir. Daha açık bir ifadeyle Haeckel’in yanı sıra birçok natüralist monistin dünya görüşündeki maddi ve nesnel yan, onların mitleri, dinleri, tanrıyı daha açık bir biçimde ifade edebilme olanağı sunarken toplumsal olanın belirsizliğini ve çatışma alanlarını sorunlarını çözmenin olanağını da berberinde getirdiği söylenebilir. En azından on dokuzuncu yüzyılın sonlarında böylesi keskin bir inanç sayesinde pozitivist, monist ve ilerlemeci özgüvenin çeşitli düşüncelerin gelişmesinin olanaklarını oluşturmuştur. Nitekim Marx’ın düşünceleri Engels’in iliştirdiği farklı perspektiflerle birlikte Kausky, Labriola, Adler, Plekhanov ve Bernstein sayesinde teorik ve pratik alana yön gösterecek bir natüralist monizmin taşlarını döşediği dünya görüşünün bütünsel kozayı ördüğü söylenebilir. Böylesi bir derinlikte oluşan dünya görüşü sayesinde içerisinde mitleri ve ideolojileri daha kolay tasnif eden ama onların güçlerini de ele geçiren bir etki alanı ortaya çıkmıştır.

[183] **A.e.**, s.311.

1.3.4.2. Wilhelm Dilthey'ın Tarihsel Eksende Yapılanan Dünya Görüşü Kavramı

Dünya Görüşü teriminin önemini on dokuzuncu yüzyıldan günümüze kadar sanayileşmenin hızlanması, kentleşmenin nüfus artışıyla birlikte giderek büyüyen şehirlerle insanların yaşam pratiklerini etkilemesi, kitle iletişim araçlarının her geçen gün tüm dünyayı bir ağ gibi sarması ve özellikle bireyi her alanda her olaya dönük düşüncelerini ifade edebilmesinin maddi olanaklarının oluşmasıyla birlikte düşünmek gerekmektedir. Yaşamın giderek hızlanan ritminde bireylerin ve toplumların temel sorunlarının çözümüne yönelik siyasal perspektiflerin çeşitliliği katı sınıflandırmalar yapılarak analiz edilebilmesinin önüne geçmektedir. Mesela modern anlamda siyasal ideolojinin merkezinde düğümlenen bir tasnif gerçekleştirmek birey ve toplumların yaklaşımlarını anlamada zorluk oluşturur. Bu çerçevede Dünya görüşü kavramının bazı özellikleri siyasal düşüncenin beslendiği kaynakları daha esnek olarak açığa çıkarma fırsatı yaratmaktadır. Bu sebeple dünya görüşü teriminin belli başlı niteliklerine göz atmak yararlı olabilir.

Dünya görüşü terimi öncelikle ideolojiden farklıdır. Başka bir deyişle dünya görüşü terimi içerisinde ideolojileri kapsar ya da ideoloji dünya görüşünden çıkartılabilir niteliktedir. Dünya görüşü bütünsel bir çatı olarak içerisinde farklı ideolojilerin gelişmesini sağlar. Yukarıda bahsedilen monizm ve düalizm ayrımındaki ontolojik zemin farklılıkları üzerinden ayrıma uğrayan birbirine benzer çıkarlarla ortaklaşan ancak hem teorik hem de pratik yöntem farklılıklarıyla kendine ayrı bir alan açan ideoloji, pratik ve hareketler söz konusudur. O halde dünya görüşü teriminin önemini daha iyi açıklayabilmek için bu terimin düşünsel alandaki görünümlerine ve bunun mit, ideoloji ve ütopya kavramlarıyla ilişkisinin farklı siyasal düşünce perspektiflerinin karakterini belirleme olanağı tartışılabilir. Dünya görüşü terimi insanın kendi gerçekliği üzerinden tarif edildiğinde; kişinin algılama, düşünme, bilme ve eylemini belirleyen ve bunların temelini oluşturan, bütün gerçeklik alanı hakkındaki inanç sistemi olarak tanımlanabilir[184]. Dünya görüşü epistemoloji, metafizik, kozmoloji, teleoloji, teoloji, antropoloji ve aksiyolojiden (neyin iyi veya kötü olduğuna dair inançlar) oluşur. Bu sıralan alt unsurlar birbirleriyle ilişkili ve birbirlerini etkileyen karakterdedir ve dünya görüşünün bütüncüllüğüne doğru birbirini besler[185].

[184] John J. Carvalho, "Overview of The Structure of a Scientific Worldview", **Zygon**, c. 41, sayı: 1, March 2006, s. 113.
[185] Kenneth H. Funk, "What is a Worldview", (Çevrimiçi)

Bu sayede insanın varoluşuna dair bütün problemleri bir hipoteze dayalı olarak bütünlük içerisinde oluşan zihinsel inşa durumu ortaya çıkar. Dünya görüşünün temel kapsayıcılığı sayesinde insan ve toplumların ekonomik, dini ve ahlaki alanları bu inşanın görünümleri olarak ortaya çıkar. Öte yandan dünya görüşlerinin beslendiği doktrinel, mitik, ritüelistik boyutları olduğu düşünüldüğünde[186] temsil alanlarının çokluğu onun etkisini artıran bir unsur olarak ortaya çıkar.

David Kath Naugle felsefe literatürü içerinde **Dünya görüşü** teriminin anlamında çok katmanlı olarak meydana gelen değişim ve gelişiminin izini sürdüğü **Worldview: The History of a Concept** çalışmasında bir harita sunar. Naugle, Dünya Görüşü (*Weltanshauung*) teriminin ilk kullanımını Immanuel Kant'ın **Yargı Yetisinin Eleştirisi** adlı eserine dayandırır. Bu terimin Kant'tan başlatılan serencamı Alman Romantikleri Fichte ve Schelling'den Hegel'e uzanan aşkın bir hattan, tarihselcilik çerçevesinde Dilthey'a uzanır. Oradan yön değiştirerek Nietzsche'nin **perspektif** kavramıyla tartışma geliştirilir. Bununla birlikte bu terimi Husserl'in fenomonolojisi ve Heidegger'in varoluşçu fikirleri üzerinden okuyarak terimin kapsamı genişletilir. Son olarak dil ile dünya görüşü arasındaki ilişki üzerinden Wittgenstein'ın **dil oyunları** kavramına ve oradan yine aynı perspektifte Gadamer'in **Hermaneutik**ine bağlanarak sonlanır[187]. Bu uzun izleğin içerisinden Dilthey'ın dünya görüşü terimine yönelik geliştirdiği bazı önermeleri ön plana çıkarmak çalışmanın akışı açısından önemli görünmektedir.

Dünya görüşleri sorununu kapsamlı ve kuramsal ifadeye kavuşturan Dilthey olmuştur. Yazıları, dünya görüşlerinin doğuşu, ifade edilmesi, karşılaştırması ve gelişiminin kapsamlı olarak ele alınmasını sağlar[188]. Dilthey'a göre "Her gerçek dünya görüşü, hayatın ortasında durmaktan doğan bir sezgidir"[189]. Dilthey Kant'ın doğa bilimleri için yaptığını, insan bilimleri için nesnel bir epistemoloji formüle etme gayesiyle dünya görüşleri üzerine düşünceleriyle yapmaya çalışır. Dilthey bir yerde;

---

http://web.engr.oregonstate.edu/~funkk/Personal/worldview.html, 21 March 2001.

[186] Ninian Smart, **Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Belief**, Charles Scribner's Sons, New York, 1983, s. 6-7.

[187] David K. Naugle, **Worldview: The History Of A Concept**, Michigan, William B. Eerdmans Publidhing Company, 2002.

[188] Michael Ermarth, **Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason**, Chicago, University of Chicago Press, 1978, s. 324.

[189] William Dilthey'ın Gesammelte Schriften adlı eserinden aktaran: N. Buholf, **Wilhelm Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture**, vol.2 Boston, Martinus Nijhoff Philosophy Library, 1980, s. 89.

“Hayatı insan tarafından yaşandığı şekliyle anlamak; bugün insanın amacı budur” demiştir[190]. Hayatı insan tarafından yaşandığı şekliyle anlamak derken aslında tarih boyunca insan yaşamının her döneminde yaşamın kendisinin getirdiği bazı durumlardan kaynaklı sorulara bakarak anlamayı kastettiği söylenebilir. Dünya görüşü esasen sorulardan oluşur; insanın kökeni, eylemi, amacı, ölümü ve özellikle de dünyadaki kaderi hakkındaki sorular dünya görüşünün oluşumunda etkilidir. Nitekim bu tür soruların özelliği şairlerden filozoflara, bilim insanlarından peygamberlere kadar üzerinde fikir beyan olmasından kaynaklanır. Dilthey, hayatı anlamaya yönelik bu tür soruların sürekli olduğu görüşündedir. Bu yüzden tarihsel süreç içerisindeki mit, din ve metafizik temsillerde bu sorular etrafında dönen yargılar söz konusudur. Dilthey bu tür soruların cevapları olarak tarihsel bilincin yükselişine kadar gerçekliğin sınırlarını mutlak terimlerle belirlemeye yönelik evrensel metafizik dürtülerle ifade ettiğini belirtir. Ancak Dilthey özellikle metafizik sistemlerin görkemi ne olursa olsun onların yanlış olduğunu belirtir. Nitekim ona göre metafiziğin tarihi aslında felsefi başarısızlığın tarihidir[191]. Dilthey, evrensel geçerlilik iddiasında bulunan geleneksel metafizik sistemlerin yerine kendi dünya görüşü metafilozofisini[192] ortaya koymuştur. Buradaki amaç mit, şiir, din ve metafizikte işlenen yaşama yönelik temel tutumların analizi ve karşılaştırmasını yapmaktır. Dilthey için felsefe tarihi içerisinde tarihsel olarak kanıtlanmış birbirini dışlayan pek çok metafiziksel sistem mevcuttur. Birbirini dışlayan çok sayıdaki metafizik sistemlerin aralarındaki ilişkiyi Dilthey “felsefi sistemlerin anarşisi”[193] olarak yorumlamaktadır. Nitekim Dilthey; felsefe tarihi, felsefi sistemler, dini ve ahlaki ilkeler arasında sürekli devam edegelen çatışmaların şüpheciliğin artmasına sebep olduğunu düşünür. Zira bu sistemlerin her biri diğerini dışlar, her biri diğerini çürütür ve hiçbiri kendini tam olarak kanıtlayamaz. Nitekim Dilthey bu sistemler arasındaki mücadeleyi diyakronik biçimde özetleyerek sıralamıştır[194]. Dilthey’ın bahsettiği

[190] **A.e.**, s. 17.
[191] Dilthey'ın düşüncesindeki tarihselcilik ve bunun metafizikle ilişkisi hakkında bkz.: Theodore Platinga, **Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey**, Toronto, University of Toronto Press, 1980, s. 122-148.
[192] David K. Naugle, **a.g.e.**, s. 84.
[193] William Dilthey, **Selected** Writings, ed. H. P. Rickman, New York, Cambridge University Press, 1976, s. 133. Dilthey’ın dünya görüşü üzerine yazdıklarını toplu serlerinde bulunabilir.
[194] Dilthey’ın bahsettiği “felsefi anarşizm” kavramıyla izah ettiği ve yaşam hakkında evrensel düşüncelerin birbirlerine ilişkin eleştirilerin yarattığı şüpheciliğe dair tarihsel diyakronik tespitlerin bu dipnotta göstermek yararlı olabilir. “Dünyanın eski Yunan açıklamaları arasındaki mücadele, Yunan Aydınlanma çağında şüphe felsefesini teşvik etmiştir. İskender'in seferleri ve farklı ulusların daha büyük imparatorluklar halinde birleşmesi,

şüpheciliğin devamlı diri bir şekilde var olması esasen metafiziği paranteze alan ve insanın tarihsel farkındalığının sürekli olarak ortaya çıkacağını göstermesi bakımından önemlidir. Dilthey'ın tarihselci bakış açısı sayesinde evrensel geçerlilik iddiası bulunan tüm metafizik modellerin ontolojik gerçeklikten ziyade tarihsel sürecin ürünleri olarak nitelenmesi önemli bir hattı oluşturur. Dilthey hep yaşamın kendisine döner ve yaşamın anlamını bir dünya görüşü biçiminde kavrarken bahsettiği ise yaşamın bireylerin kişisel yaşamı değil, "her yerde aynı özelliklere ve ortak özelliklere sahip nesnel tezahür içindeki yaşamdır"[195]. Dolayısıyla Dilthey'a göre günlük deneyimin pratikleri "-bir ağaç, bir ev, bir bahçe-"[196] yalnızca bu nesnelleştirme içinde anlamlıdır. Bu nesnelleştirilmiş yaşam deneyimi, bir dünya görüşünün başlangıç noktasıdır. Dilthey insanın nesnelleştirilmiş yaşam deneyimini, insan varlığının değişmez yaşam pratikleri üzerinden sınıflandırarak dünya görüşlerinin oluşumunu ortaya koyar. Öncelikle baktığı noktada insana ait olan ölümlülük, yaşamın idamesi ve kaderi gibi pratik olandan yansıyan ve toplumsal düzeyde epistemik kesinlik sağlayan gelenek, alışkanlık ve kalıpların var olduğu dile getirir. Dilthey insanlığın özdeş üç yapısal yönüne karşılık gelecek şekilde dünya görüşünün de üç yapısal yönü olduğunu savunur. Bunlardan birincisi olan **zihin** gerçekliğin ilişkiselliği ve gerçek varlığı yakalayan kavram ve yargılarla bir "dünya

---

Yunanlıların dikkatine geleneklerin, dinlerin, yaşamın ve dünya görüşlerinin farklılıklarını getirdiğinde, şüpheci okullar oluştu ve yıkıcı faaliyetlerini teolojinin sorunlarına (kötülük ve teodise, Tanrı'nın kişiliği ile sonsuzluğu ve mükemmelliği arasındaki çatışma) ve insanın ahlaki amacı hakkındaki varsayımlara kadar genişletti. Yeni Avrupa uluslarının inanç sistemleri ve felsefi dogmaları, Müslümanlar ve Hıristiyanlar Hohenstaufen'li İkinci Frederick'in sarayında inançlarını karşılaştırdıklarında ve İbn Rüşd ve Aristoteles'in felsefesi skolastik düşünürler tarafından tanındığında evrensel geçerlilikleri sarsıldı. Antik çağ yeniden canlandığında ve Yunan ve Romalı yazarlar gerçekten anlaşıldığında ve keşifler çağı bize gezegenimizdeki iklimlerin, halkların, yöntemlerin ve düşüncelerin çeşitliliğini öğrettiğinde, insanlar şimdiye kadar kesin olarak tanımlanmış inançları konusundaki güvencelerini tamamen yitirdi. Bugün gezginler çok çeşitli inanç türlerini dikkatle kaydediyor; Doğu'nun rahipleri, Yunan şehirleri ya da Araplar arasındaki dini ve metafizik inançların büyük ve güçlü fenomenlerini not ediyor ve analiz ediyoruz. Yıkılmış dini gelenekler, metafizik iddialar ve kanıtlanmış sistemlerden oluşan muazzam bir alana bakıyoruz; yüzyıllar boyunca insan ruhu, şeylerin düzenini bilimsel olarak açıklamanın, şiirsel olarak tanımlamanın veya dini olarak ilan etmenin çeşitli yollarını denemiş ve incelemiştir. Metodik, eleştirel, tarihsel araştırmalar ırkımızın bu uzun emeğinin her parçasını, her kalıntısını inceler. Bir sistem diğerini dışlar; biri diğerini çürütür; hiçbiri kendi doğruluğunu kanıtlayamaz; o zamanın eklektik eğiliminin ifadesi olan Raphael'in Atina Okulu'nun barışçıl söylemine dair tarih kaynaklarında hiçbir şey bulamıyoruz. Böylece artan tarihsel bilinç ile felsefenin evrensel geçerlilik iddiası arasındaki çelişki sertleşti. Giderek daha fazla sayıda insan yeni felsefi sistemleri eğlenen bir merakla izliyor, hangi kitleleri toplayacaklarını ve onları ne kadar süre ellerinde tutacaklarını merak ediyor" bkz.: **A.e.**, 134.

[195] **A.e.**, s. 138.

[196] **A.e.**

resmi tasviri" ortaya çıkarır. İkinci olarak psişik deneyim olarak **duygu**; nesnelerin, insanlar ve fenomenlerin kabul edilmesi ve reddedilmesiyle birlikte yaşam pratiğine dair bir anlamlılık olarak temsil edilir. Son olarak da **irade**; kötü yaşamın yürütülmesi ve değişmesine olanak tanıyan en yüksek ideal ve ilkelerin oluştuğu üst bilinç düzeyidir ki; dünya görüşüne canlılık veren de budur. Nitekim insanın zihin, duygu ve iradesinin varlığının yansıması olarak belirginleşen dünya görüşünün bu üç yapısal oluşumu sayesinde hem birbirinden farklı hem de alternatif bir dünya görüşleri anlayışları ortaya çıkmaktadır[197]. Dilthey için dünya görüşleri çok sayıdadır ve tarihsel süreç içerisinde evrim geçirir. Nitekim yaşamın ve dünyanın mantıklı, faydalı modelleri korunurken diğerleri elenir. Ancak bu dünya görüşlerinin içerisinde diğerlerinden farklı olarak hakikat statüsünden kabul edilen biricik bir dünya görüşü yoktur. Çünkü dünya görüşleri "kanıtlanamaz ve yok edilemez"[198]. Dilthey dünya görüşlerinin farklılıklarının tarihsel deneyimle birlikte; yani insan deneyiminin akışkanlığı ve dinamizmi sayesinde çeşitlendiğini ve bilinçli bir ifadeye dönüşmesinin de dini, şiirsel ve metafiziksel olarak görünüme kavuştuğunu belirtir.

1.3.4.3. Dünya Görüşlerinin Bilinçli İfade Biçimleri Olarak Din, Şiir ve Metafizik Sistemler

Dilthey'ın dünya görüşlerinin bilinçli ifade biçimlerini dini, şiirsel ve metafiziksel sistemler olarak sınıflamasının arkasında yatan bazı temel önermeler vardır. Tarihsel olarak insan deneyimlerinin insan yaşamında düşünceyi düzenleyen yaşam biçimleriyle alakalı olan bu önermeler birbirleriyle ilişkili olarak değerlendirilir. İlk olarak görünmeyen, görünmez dünyanın güçleri dünyanın güçleri ile etkileşime girme çabası, onlarla kurulan ilişkileri düzenlemeye dönük girişimler hem dini yaşamın temel kategorilerini kurarken hem de çeşitli ibadetlerin biçimlerini oluşturur. Dini düşünce ve deneyim dini fikirlerin kodlanmasını sağlar. Dilthey tarihsel olarak deneyimden kaynaklanan üç tür dini dünya görüşünden bahseder. Bunlar bir tür idealizme işaret eden "evrensel aklın içkinliği, panteizme tekabül eden "manevi Tüm-Bir" ve teistik imalara sahip "yaratıcı ilahi irade" olarak belirlenir[199]. Dilthey dini dünya görüşlerinin metafiziğin habercisi olarak felsefe tarihine önemli etkileri olduğunu ve

[197] **A.e.**
[198] **A.e.**, 140.
[199] David K. Naugle, **a.g.e.**, s. 89.

düşüncenin bir katmanı olarak hep taşındığını vurgular[200]. Dini dünya görüşlerinin en önemli özelliği epistemik güven ve aşkın dünyaya sabitlenme olarak belirtilebilir. Ancak bu özellikler insanın yaşam deneyiminde kısıtlayıcı ve katı sabitlikler de üretebilir. Dilthey insan ruhunun bu tür kısıtlayıcı durumlara karşı yaşama içkin daha özgür ve çoşkulu yönelimlerinin de olduğunu belirtir. Görünmeyen dünyadan daha dünyevi olana yönelik coşkun eğilim Dilthey'ın şiirsel dünya görüşü olarak nitelediği alanı açar.

Tarihsel olarak bakıldığında sanat dini yaşamın deneyimleri üzerinden gelişirken tarihsel seyir içerisinde özgürlüğüne kavuşmuş olduğu izlenebilir. Dilthey resim ve müzik tarihinin gösterdiği gibi natüralist, heroik ve panteist dünya görüşlerinin yapısı sanatı özgür ve bağımsızlığını ortaya çıkardığını ifade eder. Ancak Dilthey için şiirin diğer sanat dallarından farkı vardır. Öncelikle şiir tüm dünya görüşleriyle kuşatıcı bir ilişkiye sahiptir; zira şiir dil aracılığıyla kendisini ifade eder. Lirik, epik ya da dramatik türlerde şiir, "görülen, duyulan ya da deneyimlenen her şeyi" kelimelerle ifade ve temsil eder[201]. Nitekim mitten destana yaşamı yorumlayan ve açıklığa kavuşturan temsillerle birlikte yaşamdan kaynaklanan gerçeği ifade edebilme imkânı ortaya çıkar[202].

Dilthey dini ve şiirsel dünya görüşlerini takiben metafizik dünya görüşüne doğru bir ilerleme olduğunu belirtir. "Dünya görüşlerinin tüm gelişimi ve istikrarı, geçerli bilgi haline gelmelerine yöneliktir"[203]. Dilthey için dinin ve şiirin kaynaklarına geçerli bilgi edinme arzusuyla bir projeksiyon gerçekleştirilirse bu durumda metafizik ortaya çıkar. Metafizik dünya görüşünü bilgi edinme isteği olarak Dilthey şöyle tarif eder: "Bu yeni dünya görüşü biçimine benzersiz bir yapı kazandıran evrensel olarak doğru bir bilgi edinme isteğidir"[204]. Yaşam deneyiminde, yaşamın akışında ortaya

---

[200] Naugle bu sürekliliği şöyle özetler: "Dilthey…Yahudi-Hıristiyan öğretilerinin tektanrıcı özgürlük idealizmine geçtiğini, "Her şeye gücü yeten" kavramlarının Yeni-Platoncu Bruno, Spinoza ve Schopenhauer'ın metafizik panteizmini öngördüğünü, tektanrıcılığın Yahudi, Arap ve Hıristiyan düşünürlerin skolaştik teolojisine geçtiğini, bunun da Descartes, Wolf ve Kant'ın ve on dokuzuncu yüzyılın düşünürlerini beslediği belirtmiştir bkz.: **A.e**.

[201] Dilthey'dan aktaran Naugle, **a.g.e.**, 90.

[202] Dilthey'da şiirsel olarak tasvir edilen bu yaşam görüşlerine birkaç örnek verilirse; "Stendhal ve Balzac'ın eserleri natüralizmin bir yorumunu sunar, Goethe'nin dizeleri vitalizmin bir versiyonunu ortaya koyar ve Corneille ve Schiller'in dizeleri ahlaki bir bakış açısını temsil eder" bkz.: **A.e.**

[203] Dilthey, **a.g.e.**, s. 141.

[204] Dilthey tüm toplumsal amaçlarda bilgi edime isteğini düşünce tarihinden bazı örnekler vererek gösterir: "…İon kolonilerinde, Babillilerin ve Mısırlıların matematiksel ve astronomik

çıkan muammaları metodik bir şekilde kanıtlanabilir kavramsal bir bütün oluşturma çabası metafizik sistemlerin ayıt edici özelliğidir. Tabii ki yaşama yönelen bu metodik refleksiyonların oluşturduğu farklılıklar metafiziksel sistemlerin aralarında derin farklılıkların oluşmasını sağlamıştır. Bu farklılıkların ortaya çıkmasının metodik yönü hem bilimle olan ilişkisinde hem de dünyevi kültürle ilişkisi çerçevesinde belirlenir. Dilthey bu tespitini güçlü ve kuşatıcı cümlelerle metninde ifade ettiğinden bu görüşleri belirttiği alıntı burada gösterilebilir.

> "Duyulara dayalı dünya anlayışı astronomik bir anlayışa dönüştü; duygu ve irade eylemleri dünyası değerler, mallar, amaçlar ve kurallar kavramlarında nesnelleştirildi: yaşamın gizemini araştıranlar, kavramsal biçim ve kanıtlama gereklilikleri tarafından birincil temeller olarak mantık ve epistemolojiye yönlendirildi: Çözümün kendisi üzerindeki çalışmalar koşullu ve sınırlı verilerden genel varlığa, bir ilk nedene, bir en yüksek iyiye, bir nihai amaca geçti; metafizik bir sistem haline geldi ve yaşamda ve bilimde geliştirilen yetersiz fikirler ve kavramlarla çalışmaktan, tüm deneyimleri aşan araçsal kavramlara doğru ilerledi. Metafiziğin bilimle olan ilişkisine dünyevi kültürle olan ilişkisi de eklenmiştir. Felsefe tüm kültürel amaçların ruhuna girerken, onlara yeni bir güç kazandırır ve aynı zamanda onlara ana düşüncesinin enerjisini aktarır. Bilimlerin prosedürlerini ve bilişsel değerini tespit eder: yaşamın ve onunla ilgili literatürün metodik olmayan bilgisi, yaşamın genel bir değerlendirmesi olarak geliştirilir; hukuk pratiğinden ortaya çıktıkları şekliyle hukukun temel kavramları sistematik hale getirilir; devletin işlevleri ve anayasal biçimler ve siyasi yaşam tekniklerinden kaynaklanan değişiklikler hakkındaki sonuçlar, insan toplumunun en yüksek görevleriyle ilişkilendirilir. Felsefe dogmaların kanıtlanmasını üstlenir ya da karanlık çekirdeğine kavramsal düşüncenin erişemediği durumlarda onları yıkar; sanatsal faaliyetin biçim ve kurallarını sanatın amacı açısından rasyonalize eder; böylece felsefe toplumun yönünü düşünce yoluyla belirlemeye çalışır"[205].

Dilthey'ın dünya görüşleri kavramı üzerine yazarken yaşamın tarihsel deneyimlerini toplumlar ve düşünceler arasında karşılaştırmaya tabi tutarak serimlemesi çok kışkırtıcıdır. Ancak bir o kadar daha önemli yanı ontolojik, epistemolojik ve metodolojik içerikleri ıskalamadan düşünce ve düşünüşe tarihsel bir izlek hazırlamış olmasıdır.

---

bilgisi pratik görevlerden ve rahiplikle olan ilişkiden ayrılmış ve böylece bağımsız kılınmıştı. Araştırmalar tüm dünyaya yöneltildiğinde, ortaya çıkan felsefe ve gelişen bilimler birbirine yaklaştı. Matematik, astronomi ve coğrafya dünyayı tanımanın araçları haline geldi. Hayatın bilmecesini çözmeye yönelik eski problem, Doğu'nun rahiplerini olduğu kadar Pisagorcular ve Herakleitos'u da meşgul etti. Sömürgelerde bilimlerin ilerleyen gücü, doğayı açıklama sorununu felsefenin merkezine yerleştirmiş olsa da, daha sonraki gelişimi sırasında, yaşam bilmecesinin içerdiği tüm büyük sorular felsefi okullarda tartışıldı" bkz: **A.e.**, 142.

[205] **A.e.**, 143.

Tez çalışmasının yukarıdaki Düşüncenin İki Boyutluluğu Spekülatif ve Bilimsel Düşünce kısmında Buber'in Ben – Sen ve Ben – O ilişkisinin çeşitli biçimlerinin tarihin her döneminde ve günümüzde görülebilmesi durumu Dilthey'la birlikte tarihsel zeminde karşılaştırmalı olarak gösterilebildiği söylenebilir. Spekülatif ve bilimsel düşüncenin, mitopoeik zihin ile analitik zihnin ilişkisinin modern dönemin düşünce yapısına etkisini ve özellikle de siyasal düşüncedeki belirleyici durumunu belirlemek; din ve devlet kavramlarının bir düşünce geleneği içerisinde analiz etmenin zeminini oluşturur. Dilthey'ın metafiziksel dünya görüşlerine dair bilim ve kültürle birlikte düşünerek yaptığı sınıflandırma modern dönemin siyasal düşünce dünyasını haritalandırmak adına da önemlidir.

Dilthey metafizik çalışmaların rasyonel karakterine dayalı dogmatizm ve eleştirel felsefe gibi aşamalardan bahseder. Gerçekliğin kavranmasında, yaşamın değerlendirilmesinde tutarlı bir açıklama verme girişimine yönelik çeşitli biçimlere bakar. Metafiziğin ispatlarına odaklanarak; ampirizm ile rasyonalizm, realizm ile idealizm arasındaki karşıtlıklara bakar. Nitekim Dilthey'a göre "Verili gerçeklik, bir ve çok, oluş ve varlık, nedensellik ve teleolojinin zıt kavramları ve bunlara karşılık gelen sistemlerdeki farklılıklar açısından yorumlanır. Dünyanın temeli ile dünya arasındaki ve ruh ile beden arasındaki ilişkinin kavrandığı farklı bakış açıları, teizm ve panteizm, materyalizm ve spiritüalizm bakış açılarında ifade edilir"[206]. Dilthey'ın bahsettiği farklı kavrayış biçimleri insan ve topluma dair sorunsallaştırılabilen tüm kavramlarda bilimsel kaygıyı birlikte taşır. Dilthey bu kaygıların cisimleştiği üç yönlü dünya görüşü tipolojisi belirler. Bu üç tipoloji şöyledir; **natüralizm**, **özgürlük idealizmi** ve **nesnel idealizm**dir. Her tip bir anlamda örgütleyici merkezler olarak toplam bir yaşam tutunumunu temsil etmektedir. Dilthey bu dünya görüş tiplerinin istikrarlı ve tutarlı olduğunu belirtmekle birlikte onların statik ve kemikleşmiş olmadığı değişimi besleyen işleyiş mekanizmalarının olduğunu belirtir. Nitekim yaşam deneyiminin dinamizmi sayesinde bu dünya görüşleri yeniden kavrayış ve dönüşümlere açıktır[207]. Dünya görüşünün bu üç tipinin özelliklerine kısaca bakmak argümanları genişletmek adına faydalı olabilir.

---

[206] **A.e.**, s. 144.

[207] Dilthey'ın üçlü tipoloji ile eşleştirilebilecek bir karşılaştırma olarak Pitirim Sorokin'in kültürlerin değişim ve dönüşüm döngülerine odaklanarak oldukça geniş tarihsel verilerle geliştirdiği fikirleri değerlendirmek oldukça ilginç olacaktır. Kabaca değerlendirildiğinde Sorokin'in "düşünsel" gerçeklik değeri Dilthey'ın "özgürlük idealizmine", "idealist" gerçeklik

Bir dünya görüşü olarak natüralizm Dilthey açısından insanın doğa tarafından belirlendiği tezi üzerine kuruludur. Hem insan bedeni hem de dış dünya üzerinden elde edilen deneyimler, kozmosun kendisinin nasıl olduğunu konusunda belirleyicidir. Bedenin ihtiyaçları, dış dünyanın getirdiği zorunlulukları karşılamak bir anlamda yaşamın amacı olarak görülür. İnsan deneyiminin diğer tüm özellikleri duyusal yaşamın talebine tabidir. Nitekim bu fiziksel deneyim kosmosun geneline atfedilerek natüralist dünya görüşü oluşur. Doğa gerçekliğin toplamı olarak görülür ve insan bilinci bile doğal nedenlerle açıklanır.

> "Bu dünya görüşü her zaman aynı davranışa dayanır -iradenin bedenin hayvani içgüdülerine tabi kılınması ve bunların dış dünyayla ilişkisi; düşünce ve amaçlı faaliyet bu hayvani doğaya hizmet eder ve tek işlevleri onu tatmin etmektir. Hayata karşı bu tutum, tüm ulusların edebiyatının çoğunda ifade edilir- bazen hayvani doğanın kesintisiz gücü olarak, daha çok da dünyanın dini görüşüyle çatışma halinde. Savaş çığlığı bedenin özgürleştirilmesidir. Bu direniş, tarihte, insanlığın din tarafından zorunlu ama korkunç bir şekilde disipline edilmesine karşı, doğal yaşamın her zaman yeni doğan bir olumlamasının tepkisi olarak haklı çıkarılmıştır. Bu olumlama felsefeye dönüştüğünde, onu canlandıran şeye teorik bir ifade veren natüralizme yol açar; doğa süreci tek ve bütün gerçekliktir, başka hiçbir şey yoktur; zihinsel yaşam, fiziksel doğadan yalnızca biçimsel olarak, kendi içeriği olmayan, fiziksel gerçeklik tarafından nedensel olarak belirlenen bilincin özellikleriyle ayrılır. Natüralizmin yapısı Demokritos'tan Hobbes'a ve 'Doğa Sistemi'ne kadar aynıdır. Bu, bilgi teorisi olarak duyumculuk, metafiziği olarak materyalizm ve çift taraflı bir pratik tutumdan oluşur; hazza yönelik irade ve düşünme yoluyla kendini ona teslim ederek dünyanın ezici ve yabancı gidişatıyla yeniden uzlaşma"[208].

Dilthey'ın iradenin hem beden hem de dış dünya ile ilişkililere tabi kılınarak düşünce ve amaçlı faaliyetlerin belirlenmesi görüşü on dokuz ve yirminci yüzyıllarda hem felsefi hem de siyasal düşüncenin temel bakış açılarını anlama da oldukça önemlidir. İleride bu tespite geri dönülecektir ancak son olarak yukarıdaki alıntının rehberliğinde natüralist dünya görüşünün iki türüne bakılabilir. Söz konusu alıntının son iki cümlesinde de belirtildiği gibi natüralizmin yapısı ikiye ayrıldığı söylenebilir. Natüralizm epistemik ve metafizik olarak çift taraflı bir tutum oluşturur. Epistemik olarak **duyumculuk**; doğalcı ruh anlayışının doğrudan felsefi ifadesi olarak

---

değeri Dilthey'ın "nesnel idealizmine" ve "duyusal" gerçeklik değeri de Dilthey'ın "natüralizmine" denk düşmektedir. Bu çerçeveye içkin olarak bkz.: Pitirim A. Sorokin, **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, Çev. Mete Tunçay, 2. Bs, İstanbul, Göçebe Yayınları, 1997, s. 13 – 68. Ayrıca bkz.: M. Fatih Karakaya, "Bütünleşmiş Kültürün Toplumsal Dinamikleri: Sorokin'in Uygarlık(lar) Okuması", **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, 38(2), s. 377-402.

[208] Dilthey, **a.g.e.**, s.147-148.

aksiyoloji ve ahlakın temeli haline gelir. Bu tutumun bir bağlamda her türlü metafizik ilişkiden koparılmış duyumsanabilir dünyanın perspektifi olarak pozitivist bilme yöntemini bir parçası olarak görülebilir. İkincisi metafizik olarak dünyanın yalnızca fiziksel terimlerle yasalara uyan bir makine kabulüne dayalı **mekanizm**; fikir ve hareketlerin nedenlerini mit, din ve şiirsel kurguların etkilerden arındırılmış kozmik mekanizmanın işleyişine indirgenmiştir[209]. Dilthey yine de natüralizmin belirsiz bıraktığı alanlardan bahseder. Ona göre fiziksel ve zihinsel olanın pozitivist korelasyonunun dışlayıcılığı ile toplumun gelişimini açıklamakta yetersiz kalan ahlak anlayışın eksikliği natüralizmin sorunlularıdır[210].

Dilthey'ın belirttiği dünya görüşü tiplerinden ikincisi "Özgürlük idealizm"idir. Bu dünya görüşü Anaksagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles, Cicero, Hıristiyanlık savunucuları, Duns Scotus, Kant, Jacobi, Bergson ve diğer Fransız düşünürlere kadar çok güçlü bir damarda izlenebilir. Bu dünya görüşü ilkin zihnin ve bilincin gerçekliği üzerine kurulur. Zihin özgür ve her türlü fiziksel nedensellikte azadedir. Aklın kendisiyle ve diğer her şeyle olan ilişkisindeki özgürlüğü, aynı zamanda insanların etik yükümlülüklerle birbirine bağlı olduğu ve yine de içsel özgürlüklerini koruduğu insan topluluğunun temelidir. Nitekim bu etik yükümlülükler kutsal - özellikle tanrı- olanla aklı birbirine bağlar[211]. Bu dünya görüşünde bilinçliliğin olgularına dayanan sistemli ve evrensel olarak geçerli bir temel vardır. Dilthey özgürlük idealizmi çerçevesindeki bu dünya görüşüne ilişkin tespit ve sınıflandırmalarında kavramsal düşüncenin ve ahlaki iradenin doğadan bağımsız ve manevi bir düzenle ilişkine, irade kavramı ve dünyanın ilahi yönetimi görüşü ile Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlıkla birleşmiş düşünsel alanlarına, yine Hıristiyanlığa özgü Tanrı kavramlarının siyasetle ilişkisi üzerinden adalet ve merhamet kavramlarının içeriklerine kadar iz sürer.

---

[209] Natüralist mekanistik metafizik temel prensipleri, her türlü aşkın değeri ve amacı reddeden ve artan siyasi gücünü batıl inançların ve dinin her kalıntısını ortadan kaldırmak için kullanılmıştır. Mekanistik metafizik, Demokritos ve Epiküros gibi atomculardan, Hobbes, Feuerbach ve Büechner'e kadar güçlü bir şekilde temellendirilen geleneğe sahiptir.

[210] **A.e.**, s. 149.

[211] Naugle'nin de yorumladığı gibi; "Bu fikirler matrisinden, "mutlak kişisel ya da özgür neden" olan Tanrı ya da Ruh'la ilişki içindeki sınırsız, sorumlu birey kavramı ortaya çıkar. Tanrı ile tanrının net bir şekilde ayrıldığı dünya arasındaki etkileşim, bu bakış açısının çeşitli taraftarları tarafından farklı şekillerde tasavvur edilmiştir. Anaxagoras ve Aristoteles tanrısal olanı maddeyle ilişkili olarak görür; Hristiyanlık dünyayı ex nihilo yaratan kişisel bir Tanrı'ya odaklanır; Kant ise Tanrı'yı saf pratik akıl için gerekli bir postulat olarak ortaya koyarak aşkınlığı ifade etmiştir" bkz.: Naugle, **a.g.e.**, s. 94-95.

Son olarak bu tipolojinin üçüncüsü nesnel idealizm, natüralizmdeki bedenin ve özgürlük idealizmindeki zihnin baskınlığını bir beden zihin ilişkisi içerisinde birleştirir. Herakleitos, Parmenides, Stoacılar, Hegel, Schopenhauer ve Schleiermacher gibi düşünürlerin fikirleri bu çerçevede belirlenir. Bu dünya görüşünün en önemli özelliği birlik ve tutarlılık ilkeleridir. Yaşama dair tüm çatışmalar ve uyumsuzluklar evrensel bir varoluş ve değerler bağlantısının farkındalığının olduğu bir noktaya doğru çıkar ve bir bütün halinde uyumlaşır. Başka bir deyişle nesnel idealizmde parçaların bir bütünlük içinde eşzamanlı olarak görüldüğü ve uyum içinde bir arada tutulduğu bakış açısı vardır[212].

Dilthey'ın dünya görüşü kavramının içeriklerinin yukarıda uzunca ele alınmasının esas nedeni, modern düşünce yapılanırken spekülatif ve bilimsel düşüncenin mitten ideolojiye doğru genişleyen düşünüşün cisimleştiği noktada durmasıdır. Dünya görüşleri biçimsel öbekler oluşturarak siyasal düşüncenin temellendirilmesinde rol oynarlar. Başka bir açıdan dünya görüşleri siyasal yaşamın deneyimlenmesinde insan ve topluma dair çatışmaların, belirsizliklerin, arzuların ve ideallerin hem algılanmasını hem de bunların içeriklerine dair tutum alınmasının zeminini oluşturmasıdır. Mit, ideoloji ve dünya görüşü kavramları spekülatif ve bilimsel düşüncenin ilişkisi içerisinden siyasal alanın içerisine yapılanır. Bu yapılanma içerisinden yeni olarak ortaya çıkan bir başka kavram, ütopya kavramı siyasal düşüncenin katmanlaşmasına sebebiyet verir.

Bir önceki kısımda Romantiklerin modern inşası olarak mit kavramı ve buna eleştirel zaviyeden bakan Marx ve Engels'in ideoloji kavramı tartışıldı. Şimdi ütopya kavramı üzerinden modern siyasal düşüncede özellikle sol siyasal düşüncede, düşüncenin spekülatif ve bilimsel ilişkisinin gerilimi üzerinden nasıl bir çerçevenin çıkacağı üzerine bir başka tartışma yürütülebilir.

1.3.4.4. Lenin: Devrimin İdeolojisi, İdeolojinin Devrimi

Lenin işçi sınıfının gelişimini ekonomizmin kendiliğindenliğine getirdiği eleştirilerden anlaşılacağı gibi kaderine bırakmak istemez. "Hareketlerin kendi akışı içerisinde işçi kitleleri tarafından geliştirilmiş bağımsız bir ideoloji"[213] olamaz der, Lenin. O halde sınıf mücadelesi pratiğinden gelişecek gerçek bir ideolojik alanın olasılıklarını sorgular. Bu çerçevede Lenin'in **Halkın Dostları Kimlerdir Ve Sosyal-**

[212] Dilthey, **a.g.e.**, 151-154.
[213] **A.e**.

Demokratlara Karşı Nasıl Mücadele Ederler? adlı makalesi önemli bir yer tutar. Lenin bu makalede maddi toplumsal ilişkilerin insan bilincinden geçmeden şekillendiğini ancak ideolojik toplumsal ilişkilerin şekillenmeden önce insan bilincinden geçerek üstyapı ilişkisinin kurulduğunu ifade eder. Bu ayrım ideolojik alanın içerisinde özellikle işçi sınıfının gerçek çelişkilerinin gerçek ifadesinin nasıl olması gerektiğine ilişkin bir tartışma alanı açar. Söz konusu makalede Lenin, Marksizm teorisine ilişkin mücadeleyi akamete uğratan **Narodnizm** *ve* kısmen de **Legal Marksizmin** toplumsal çelişkilerin çözümüne ilişkin getirdikleri fikirleri eleştirir[214]. Lenin burjuvazi ve işçi sınıfı hareketinin maddi alanda var olan sınıf

[214] Lenin Narodnikler ve kısmen de Legal Marksistlerin fikirlerini işçi sınıfının gerçek çıkarlarıyla örtüşmediğini, bunu anlamanın yolu teorik ve pratik alanda bilimsel materyalist bir bakış açısından eleştirel bir değerlendirme gerektiğini ifade eder. Bununla birlikte esas vurgu bu ideolojik yanlışlığı ayıklayabilecek "proleter liderlerin" ideolojik gücünün artırılması gerektiğidir. Bu çerçevede bir örnek teşkil etmesi bakımından Narodniklere yönelik değerlendirmelerinden birisi burada gösterilebilir. "Bugün küçük-burjuvazinin bu ideologlarının teorileri, emekçilerin çıkarlarını temsilen ortaya çıktıklarında, doğrudan gericidirler. Bugün Rusya'nın sosyal ve ekonomik ilişkileri içindeki antagonizmayı örtbas ederler ve meseleyi sanki genel olarak herkes için hesaplanmış "kalkınma", "yükselme" vs. önlemleriyle yardım edilebilecekmiş gibi, uzlaşma ve birleşme sağlanabilecekmiş gibi değerlendirirler. Bu teoriler, devletimizi, sınıflar üstünde duran ve bu yüzden sömürülen halka herhangi ciddi ve dürüst bir yardımda bulunmaya uygun ve yetenekli bir şey olarak gösterdikleri için gericidirler.
Ve nihayet bu teoriler, mücadelenin, hem de emekçilerin kurtuluşları için çılgınca bir mücadelenin gerekliliğini kesinlikle kavramadıkları için gericidirler; örneğin "Halkın Dostları" belki de kendilerinin her şeyi düzeltebileceğini düşünüyorlar. İşçilerin meraklanmasına gerek yok…Sosyalistler bütün küçük-burjuva düşünce ve teorilerden kararlılıkla ve kesin olarak kopmalıdır- bu kampanyadan çıkarılması gereken en önemli ders budur.
Özellikle belirteyim: küçük-burjuva düşüncelerden kopmaktan söz ediyorum, "Halkın Dostları"ndan ve onların düşüncelerinden değil, çünkü hiçbir zaman bir bağın bulunmadığı yerde kopma da olamaz. "Halkın Dostları", bu tür küçük-burjuva-sosyalist düşünce akımlarının temsilcilerinden yalnızca biridir. Ve ben verili durumda, küçük-burjuva sosyalist düşüncelerle, genelde eski Rus köylü sosyalizminin düşünceleriyle kopuşun gerekli olduğu sonucunu çıkarıyorsam, bunun nedeni, Marksizmin gelişiminden ürkmüş olan eski düşüncelerin temsilcilerinin Marksistlere karşı mevcut seferinin, onları küçük-burjuva düşünceleri özellikle eksiksiz ve canlı göstermeye sevk etmiş olmasıdır. Bu düşünceleri modem sosyalizmle, Rus gerçekliği üzerine bugünkü verilerle karşılaştırdığımızda, bu düşüncelerin ne ölçüde buharlaşmış olduğunu, her türlü sağlam teorik temeli nasıl yitirdiklerini ve üzücü bir eklektisizme, en pespaye kültür taslayan oportünist bir program düzeyine nasıl düştüklerini şaşırtıcı bir netlikte görürüz. Bunun genel olarak sosyalizmin eski düşüncelerinin değil, sadece, zaten kimsenin sosyalist saymadığı söz konusu bayların suçu olduğu itirazında bulunulabilir; ancak böylesi bir itiraz bana tamamen isabetsizmiş gibi görünüyor. Her yerde, eski teorilerin bu zorunlu yozlaşmasını göstermeye çalıştım, her yerde özel olarak bu bayların eleştirilerine olabildiğince az yer, eski Rus sosyalizminin genel ve temel öğretilerine ise olabildiğince çok yer ayırmaya gayret ettim. Ve sosyalistler, bu öğretilerin benim tarafımdan yanlış veya belirsiz veya eksik ortaya konmuş olduğunu düşünürlerse, o zaman buna yalnızca şu mütevazi ricayla yanıt verebilirim: buyrun baylar, kendiniz ortaya koyun, gerektiği gibi tamamlayın!" bkz.: V.İ.Lenin, "Halkın Dostları Kimlerdir Ve Sosyal-Demokratlara Karşı Nasıl Mücadele Derler?", **Seçme Eserler**, Çev. Saliha N. Kaya, C. I, İstanbul, 1993, s. 426-427.

mücadelesinin ideolojik alandaki karşılığını da açıkça dile getirir. ***Ne Yapmalı?*** da bu durumu şöyle belirtir. "Hareketlerinin kendi akışı içerisinde işçi kitleleri tarafından geliştirilmiş bağımsız bir ideoloji söz konusu olamayacağına göre, sorun ancak şöyle ortaya konabilir: Ya burjuva ideolojisi ya da sosyalist ideoloji. Bunun ortası yok (çünkü insanlık "üçüncü" bir ideoloji yaratmış değildir; ayrıca genel olarak sınıfsal çelişkilerle parçalanmış bir toplumda, hiçbir zaman sınıflar dışı veya sınıflar üstü bir ideoloji olamaz). Bu nedenle, sosyalist ideolojinin her türlü küçümsenmesi, ondan her türlü uzaklaşma, burjuva ideolojisinin güçlendirilmesi anlamına gelir"[215]. Burada Lenin'in burjuva ideolojisinin, tüm ideolojik olgulardaki hakimiyetinin kuşatıcılığına karşı bu alanları doldurabilecek kutuplaşmış bir siyasi mücadeleyi tasarlar. Fakat bunun için işçi sınıfının **kendiliğinden** pratiğinin yanında dışarıdan entelektüeller tarafından geliştirilen politik ve teorik bir bilinç biçiminin olanaklarını sorgular. Bu olanaklar açıkçası elzem görünmektedir; zira kutuplaşmış bir mücadelede taraflardan biri olan burjuva ideolojisinin evveliyatı sosyalist ideolojiden "çok daha eski olması, onun her yönüyle çok daha gelişkin olması ve kıyaslanamaz derecede çok daha fazla yayılma araçlarına sahip olması"[216] dolayısıyladır ki kendiliğindenlik buna karşı güdük kalacaktır. Bu nedenledir ki mücadelenin gücünü artıracak, politik mücadeleye enerji, sağlamlık ve süreklilik sağlama yeteneğine sahip bir "devrimciler örgütü"[217] vurgulanır. Lenin devrimciler örgütü olarak **parti**[218]yi görmektedir bunun bir nedeni de işçi sınıfı hareketinin kuşatıcılığını tahkim etmektir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Lenin için burjuvazinin yerini alacak **sınıf**ın ideoloji olan sosyalizm ile burjuvazinin yerini alacak sınıfların ideolojisi olan sosyalizm vardır. Burjuva ideolojisinin baskın geçmişinden gelen karakterine karşı yapılanmak için onun yerine geçecek sınıfların tümüne yönelik bir projeksiyon geliştirilmelidir. Bu materyalizm ve bilimin kılavuzluğunda anlam dünyasını yeniden oluşturacak bir ideolojik durum yaratacaktır. Lenin'e göre "Eğer işçiler diğer toplumsal sınıfların her

[215] Lenin, **Ne Yapmalı?**, s. 60.
[216] **A.e.**, s. 61.
[217] **A.e.**, s. 123.
[218] Lenin'in ideolojik alana dair anlayışı ve özellikle partinin işlevselleğine ilişkin bakış açısı çeşitli Marksistlerde oldukça güçlü eleştirilere maruz kalmıştır. Mesela Plehanov işçi hareketinden bağımsız geliştirilen sosyalist teorinin maddi alana uzak bir yapıyı teşkil ettiğini düşünür. Hatta Lenin'in işçi sınıfını bir parti içinde örgütlenmiş entelijensiyaya indirgediğini iddia eder. Troçki, Lenin'in devrimci bir sınıf olarak proletaryaya duyduğu güvensizliği gizlemek adına onu bir güç olarak kullanabilecek bir grubun ikame edilmesi eleştirisini gündeme getirir. Rosa Luxemburg, Lenin'i kitlelere komplocu, ayaklanmacı ve şiddet üreten bir örgütlenme dayatmaya çalıştığı için eleştiriyordu bkz. Jorge Larrain, **a.g.e.**, s. 66-69.

birini, bu sınıfların düşünsel, moral ve politik yaşamlarının bütün görünüm biçimlerini somut ve aynı zamanda mutlaka güncel politik olgu ve olaylardan gözlemlemeyi öğrenemezse; toplumun bütün sınıflarının, katmanlarının ve gruplarının eylem ve yaşamlarının bütün yönlerinin materyalist temelde yapılan çözümlemesini ve değerlendirmesini pratikte kullanmayı öğrenemezse, işçi kitlelerinin bilinci gerçek bir sınıf bilinci olamaz"[219]. Gerçekten bu değerlendirmeler oldukça önemlidir zira Feuerbach'tan Engels'e ideolojik alanın olgularını yanlış bilinç ve yanılsama olarak anlaşılan zemin yaşamın birçok unsurunu dışarıda bırakama sorunu yaratabiliyordu. Lenin'in bu olguları yeni ve genç bir sosyalist bilinçle ele alarak yaşamın akışına dahil etme isteği taşıdığı ifade edilebilir. Şimdi son olarak yaşamın akışına dahil etme isteğinin belli başlı nitelikleri ön plana çıkarılabilir.

Lenin ideolojik alanda Sosyalist Proletarya Partisi'ni işçi sınıfından bir ölçüde ayırır ve partinin işçi sınıfının kurtuluşu için uğraşan sınıf-bilinçli, ileri savaşçıların bir birliği olduğu ifade eder[220]. Yukarıda Lenin'den mülhem sadece iki ideoloji olduğu yani burjuva ideolojisi ve sosyalist ideolojiden bahsedildi. Sosyalist ideolojinin taşıyıcılığını yapan partinin vurgulanması gereken özelliklerinden bahsederken Lenin net bir vurgu gerçekleştirir: "Bizim programımın tümüyle **bilimsel** ve **materyalist dünya görüşüne** dayanır"[221]. Gerçekten sosyalist ideoloji böyle bir dünya görüşü içerisinde yaşamın derinliklerine katılmak ister. Ancak ideolojik alanın mit, din ve ahlak gibi olgularına bakıldığında bu olgulara söz konusu dünya görüşü zaviyesinden nasıl bakılacağı ciddi bir soru olarak ortaya çıkar. Zira bu alanlar geçmişten gelen ve burjuva ideolojisi ile eklemlenen bir düzü görüşün yarattığı ***kültür alanı***nı işgal ettiğinden bir çeşit bariyer oluşturmaktadır. Bilimsel ve materyalist dünya görüşüne sahip bu sosyalist ideolojinin hareketi mesela **dini** nasıl bir zeminde ele almaktadır. Lenin partiye yönelik eleştirilerden birini çalışmasında gündeme getirirken ilginç bir soru ile bu duruma yaklaşır. "İdeolojik savaşım bizim için özel bir iş değildir; tersine, tüm Parti'nin, tüm proletaryanın işidir. Bu böyleyse, programımızda tanrıtanımazlar olduğumuzu neden belirtmiyoruz? Hıristiyan ve Tanrıya inanan başkalarının partimize katılmalarını neden yasaklamıyoruz?"[222]. Lenin'in kendi sorusuna verdiği cevabı uzun bir alıntıyla göstermeden önce bir

[219] **A.e.**, s. 89.
[220] V. İ. Lenin, **Sosyalizm Ve Din**, Çev. Öner Ünalan, İstanbul, Doğa Basın Yayın, 2014, s. 13.
[221] **A.e.**, s. 14.
[222] **A.e.**

yargıya varılabilir. Lenin'in arzusu bilimsel ve materyalist bir dünya görüşünden süzülen ve yaşamın tüm alanlarında inşa edilecek bir sosyalist ideoloji, hem geçmişi kendi süzgecinden geçirirken geleceğe tutunacak bir yaşamı kuracak bir gerçekliği var etmektir. Bu süreç ise **devrim**in ilmik ilmik inşa edeceği bir yaşamı vadeder. Lenin ideolojik olguların yine ideolojik alanda kalınarak tartışılmasını boş gösteren olarak niteler; önemli olan ise devrimi yaratıcı güç olarak ortaya çıkarabilmektir. Şimdi Lenin'in bir ideolojik olgu olarak dine dair tespitlerine bakılabilir. Lenin din sorununa dair teorik ve pratik çerçevede şöyle bir değerlendirme yapar;

> "Bizim programımız tümüyle bilimsel, üstelik de materyalist dünya görüşüne dayanır. Bundan dolayı, programımızın bir açıklaması, kesinlikle, dinsel sisin gerçek tarihsel ve ekonomik köklerinin bir açıklamasını içerir. Propagandamız kesinlikle, tanrıtanımazlık propagandasını içerir; otokratik feodal yönetimin günümüze dek tam anlamıyla yasaklayıp baskı altında tuttuğu bilimsel yazının yayımı, şimdi partimizin çalışma alanlarından birini oluşturmalıdır. Şimdi belki de, Engels'in bir zamanlar Alman Sosyalistlere verdiği öğüdü tutmamız gerekecek: XVIII. yüzyıl Fransız Aydınlatıcıların ve tanrı- tanımazların yazınını çevirip geniş çapta yaymak. Ama hiçbir koşul altında, burjuvazi arasındaki köktenci-demokratların sık sık yaptıkları gibi, dinsel sorunu soyut, idealist bir biçimde, sınıf savaşımıyla bağlantısız bir "entelektüel" sorun olarak koyma yanılgısına düşmemeliyiz. İşçi yığınları üzerinde sonsuz baskı ve zorbalığa dayanan bir toplumda, dinsel önyargıları yalnızca propaganda yöntemleriyle giderilebilir sanmak aptallık olur. İnsanlığa vurulmuş din boyunduruğunun toplum içindeki ekonomik boyunduruğun yalnızca bir ürünü ve yansıması olduğunu unutmak burjuva darkafalılığı olur. Proletarya, kapitalizmin karanlık güçlerine karşı kendi öz savaşımıyla aydınlatılmazsa, broşürlerin çoğalması ve öğütlerin artması onu aydınlatamaz. Ezilen sınıfın bu gerçekten devrimci savaşımında yeryüzünde bir cennet yaratma uğruna birlik, bizim için, gökteki cennet konusunda proleter düşünce birliğinden daha önemlidir. Programımıza tanrıtanımazlığımızı koymayışımız, ileride de koymayı düşünmeyişimiz bundan ötürüdür; hala eski önyargılarının izlerini taşıyan proleterlere partimizle ilişki kurmalarını yasaklamayışımız, yasaklamayı da düşünmeyişimiz bundandır. Biz, hep bilimsel dünya görüşünü öğütleyeceğiz; ve bizim için, her türden "Hıristiyanlar"ın tutarsızlığı ile savaşmak esastır. Ama bu, dinsel sorunun hiç de ait olmadığı baş yere yükseltilmesi anlamına gelmez; bu, ekonomik gelişmenin gidişi içinde bütün politik önemleri yitip gidecek, çöp gibi süpürulüp atılacak olan üçüncü sınıf kanılar ya da anlamsız düşünceler yüzünden, gerçekten devrimci ekonomik ve politik savaşımın güçlerini dağılmaya bırakmamız gerektiği anlamına da gelmez"[223].

Alıntıda görüldüğü gibi din sorunu bir ideolojik olgu olarak değerlendirilirken kavramın kendisi üzerine soyut tartışmaların yapılması ya da değer yargısı olarak doğru ya da yanlış nitelendirilmesi gereksiz bulunmaktadır. Öte yandan dinsiz olmanın sosyalist hareketin ana özelliği olduğunu benimsemenin anlamsızlığı da

[223] **A.e.**, s. 14-15.

ifade edilmektedir. Çünkü sosyalist ideoloji geçmişin eleştirisi üzerine değil, geleceğin canlılığını odağına alır ve bu burjuvazinin yerini alacak sınıfların ideolojisi olacaktır. Bütün bu anlatılanların yaşanacağı canlı uğrak **devrim** olarak tarif edilecektir; devrimle ilgili değerlendirmeler tez çalışmasının sonraki kısımlarında işlenecektir.

Birinci bölümü bitirirken genel bir değerlendirme yapıldığında, ilk önce amaçlananın bir siyasal düşünce geleneği içerisinde bir etkinlik olarak düşünüşün nasıl konumlanabileceğini anlama çabası olduğu söylenebilir. Zira arkasında sınırsızca var olan insan ve toplumların tarihsel yaşanmışlıkları, insan bilincinin kendi ve kendisi dışındakilere refleksiyon geliştirmesi, bunun yanında insanın kendi kaderiyle mücadelesi gibi ontolojik bir durumun varlığının olduğu ifade edilebilir. Siyasal düşüncenin insan ve toplumun kendini belirlediği tüm alanlara yönelen ve yöneldiği gibi onu değişime uğratabilme arzusunu içerisinde barındıran bir niteliği olduğu söylenebilir. Eğer öyleyse, siyasal düşüncenin beslendiği değişim ve dönüşüme kaynaklık edecek bir bilinç yapısının da hesaba katılması gerekir. Bu bilinç yapısının içkin-aşkın iki görünümünün, mitopoeik ve analitik zihnin ilişkiselliğinde kendini açığa vurduğu iddia edilebilir. Birinci bölümde tartışılmaya çalışıldığı gibi mitten bilimselliğe doğru toplumsal ve düşünsel bir evrimin olduğunu düşünen birçok düşünür vardır. Bu evrimin, ilerleme zinciri içerisinde, gerisinde bıraktığı her ne varsa kendini ondan koparmak isteyen ve yeni olanın ontolojisini kurmak isteyen bir görünüm arz ettiği söylenebilir. Ancak bu durum Walter Benjamin'in ifadesiyle **yeni ve aynı olanın diyalektiği**[224]nin bir görünümü olarak da değerlendirilebilir. İnsanın mitopoeik ve analitik zihinsel karakteri hem **nedenselliğin** hem de **irade**nin birbirleriyle ilişkisinin temas ettiği ölçüde tanımlanabileceği söylenebilir.

Bu çerçevede murad edilen siyasal düşünceyi oluşturan tüm unsurların ilerleme düşüncesinin darlıklarına sıkıştığında yaşamın olanaklarının ortaya çıkmasına bir engel teşkil edebileceğini kusurlu da olsa gösterilmeye çalışmak olduğu söylenebilir. Nitekim düşünüşün değeri düşüncenin hegemonyasının gölgesinde kalırsa, düşünüş derinliğini ve gelişimini sinizmin ellerine hapsedebilir. Sol siyasal düşünce ve pratiklerin tarihsel yaşamın deneyiminde düşünüşün,

[224] Walter Benjamin, **Pasajlar**, Çev. Ahmet Cemal, 4. Bs, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.

düşünceye meydan okuduğu örneklere sahip olduğu söylenebilir. Mesela Lenin'de görülen **devrim** ve devrim anlayışı içerisinde sadece analitik bir zihnin değil mitopoeik bir zihnin de nüvelerini barındırdığı ifade edilebilir. Bunlardan biri nesnel olanın tahlilini, diğeri ise umudun, değişimin ve gerçekleşmenin arzusunu barındırdığı söylenebilir. Bu tez çalışmasının birinci bölümünün ilerleyen kısımlarında düşünüş olarak siyasal olanın düşüncede ifadesinin modern görünümleri olarak; bilimsel düşünce, mit, ideoloji ve ütopyanın birbirlerinin yerine geçen kullanımlarının özellikle sol siyasal düşünceyi yapılandıran temel kavramlarla kurulan ilişkisi ele alınmaya çalışıldığı söylenebilir. Bunun nedenin, esasen sol düşüncenin tarihsel kaderiyle bağlantılı karakteri olduğu söylenebilir. Başka bir değişle var olan durumla yetinmeyen, insan ve toplumun içerisinde kurulduğu yapıların altında değişim ve dönüşüm ihtiyacı ve isteği barındıran bir itilimin var olması olabilir. Nitekim bu itilim, her seferinde yeniden kurulmaya yazgılı olduğundan hem mit kuran hem de mit yıkan, bir yandan ideolojilerle savaşırken öte yandan ideoloji inşa eden, ütopyalara kahrederken aynı zamanda ütopyadan beslenen ve en nihayetinde siyasal olarak bir dünya görüşünün mekânsal sığınağına dönüşebilen bir itilim olabilir.

Bu çerçevede düşünüşün modern görünümleri olarak açık veya gizli siyasal düşünceye etkisi olan bu aşkın ve içkinliğin din, devlet ve demokrasinin ilişkiselliğinde kavranmasına yardımcı olacağı söylenebilir. Nitekim sol düşüncede din, devlet ve demokrasi eleştirileri hem gerçekliğin kurulduğu hem de umudun yeşerdiği bütünleyici kavramlar olarak nitelendirilebilir.

Son olarak bu tez çalışmasının birinci bölümünün Lenin'in devrim ideolojisi ve ideolojinin devrimi ile bitirilmesinin sebebinden bahsedilebilir. Romantiklerden Lenin'e kadar bir seçilmiş bir hat, yirminci yüzyılın başlarına kadar Avrupa sol düşünce geleneğini diğer bölgelere taşıyacak olan merkezi kavramları amaçlanan şekilde bağlamına yerleştirme isteği olduğu söylenebilir. Bunun yanında sol düşüncenin yirminci yüzyıldaki karakteri on dokuzuncu yüzyılın merkezi kavramlarının üzerinde ama değişen bir dünyanın gerçekliği ile sınanan karakterini ayrı olarak belirleme çabasıdır. Bu çaba ikinci bölümde din, devlet ve demokrasi kavramlarının ilişkiselliği üzerine kurulacak alternatif bir bakış açısının gösterilme niyetinin ardından üçüncü bölümde sol düşüncede tahakküm ve özgürlük geriliminde din, devlet ve demokrasinin ilişkiselliğinin imkân ve olanakları çerçevesinde tartışılmaya gayret edilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

İNŞA VE İSKÂN ARASINDA DİN, DEVLET VE DEMOKRASİ

Tez çalışmasının ikinci bölümünün din, devlet ve demokrasi kavramlarının tahakküm ve özgürlük gerilimi çerçevesinde ortaklaştığı kavramlar üzerinden kendi özgün özerkliklerinin nasıl bir olanak ve imkân yaratabileceğini anlama gayretini barındırdığı ifade edilebilir. Bu çerçevede din, devlet ve demokrasi kavramlarının nesnel bir zeminde bazı özellikleri ön plana çıkarılması hedeflenmektedir. Ayrıca üçüncü bölümün bağlamına da dayanak sağlaması amaçlanmaktadır. İlk olarak nesnellik kaygısı çerçevesinde din, devlet ve demokrasi kavramlarının kavram analizini hangi yöntem ve bağlamlar temel alınarak anlamlandırılabileceğine ilişkin epistemolojik ve metodolojik değerlendirmeler yapılmaktadır.

2.1. Nesnellik Kaygısı Olarak Tarih ve Dil

Din, **Devlet** ve **Demokrasi** kavramlarını sistematik şekilde ilişkilendirebilmek amacıyla siyasal düşüncedeki merkezi konumlarını belirgin hale getirebilmek için öncelikle bir yöntem benimsenebilir. Bunun nedeninin söz konusu kavramların zaman ve uzam bağımlı, ayrıca ontolojik ve epistemolojik tartışmaların sürekli konum değiştirdiği bağlamlara tabi olmasından kaynaklanmasıdır. Bu nedenle ilk olarak **kavram tarihi** çalışmaları perspektifinde bir kavramı açıklarken tartışılan kategorik öncelikleri ifade etmek bağlam alanlarını belirlemek açısından etkili olabilir.

Gerçekliği anlamada özellikle dilin öneminin anlaşılmasından itibaren beşerî ve sosyal bilimlerin hem odağı hem de yönteminde değişimler meydana gelmiş olduğu söylenebilir. Bu değişimleri ifade edebilme imkânı özellikle kavramların, politik dillerin ve söylemlerin tarihlerinin gelişimleriyle birlikte değerlendirilebilir. Bununla birlikte, bu hareket içindeki yönelim ve metodolojik yaklaşım beşerî bilimlerdeki farklı bilimsel geleneklere göre ülkeden ülkeye değişmektedir[225]. Kavram

[225] Kavramların tarihine ilgi Almanya'da Hegel'den başlatılabilir ancak bu ilgi merkezinde Reinhart Koselleck, Otto Brunner ve Werner Conze tarafından yönetilen iddialı ve hacimli iki seri projeyle sonuçlandı. Amacı tarihteki temel kavramları araştırmak olan bu projeler, kavramlar tarihini tarihsel süreçlerin hem bir faktörü hem de bir göstergesi olarak işlev görmeleri bakımından önemsendi. 1972 ve 1992 yılları arasında Almanya'daki sosyo-politik dili konu alan yedi cildi yayınlanmış *Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* ile 1985'den beri on beş cildi yayınlanan *Handbuch politisch-sozialer*

tarihi çalışmaları içerisinde hem yöntem hem de içerik bakımından kapsamlı bir katkı sağlayan Reinhart Koselleck'in politik ve sosyal dilin semantiği ve pragmatiği üzerine yaptığı araştırmaların birtakım önermelerini ön plana çıkararak bazı tartışma alanlarının çerçevesi belirlenebilir. Koselleck modern dünyanın dilsel yapısını hukukta, siyasette, bilimde, sosyal ve ekonomik yaşamda anlaşılır kılan kavramlara yönelerek bir bilimsel bakış açısı geliştirmiştir.[226] Koselleck kavramların anlam bağımlı karakterini merkeze alarak geliştirdiği okumalarda gerçekleştirdiği temel ayrımlar, düşüncenin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik tartışmalar üzerinden aldığı şekilleri, bunun yanında tarih ile toplum arasındaki sarmal ilişkilerin yapısal karakterini tahlil etmede bazı imkânlar sunabilir.

Koselleck bir tarihin ve tarih yazımının tasavvur edilebilmesi için meta-tarihsel ön koşulların varlığının gerektiğini, bu bakımdan **toplum** ve **dil**in meta-tarihsel ön koşullar arasında sayılabileceğini, bu nedenle sosyal-tarihsel ve kavram-tarihsel teoriler, yöntemler ve soruların tarih biliminin olası tüm alanlarıyla ilişkilendirilebileceğini ifade eder.[227] Burada toplum ve dil birbiriyle ilişkili iki ayrı alana vurgu yapar. Toplum ve toplumun değişimi olgusal karakterli ilişkileri içerisinde barındırırken, söz konusu değişimlerin dilsel açılımı ve işlenmesi kavramsal gerçekleşmeye haiz olabilir. Ancak iki ayrı alan birbirinden bağımsız kendilikler olmaktan ziyade **varoluşsal** kökenden gelen ilişkili ve bağımlı alanlar olarak

---

Grundbegriffe in Franreich isimli çalışmalarda hukukta, siyasette, bilimde, sosyal ve ekonomik yaşamda ve ideolojide modern dünyanın dilsel yapısı için çok önemli olduğu düşünülen kavramlara odaklanılmıştır. Bunun yanında kavram tarihi ve bunun yöntemsel katkılarına olan ilgi sadece Almanya'da değil, Fransa ve İngilizce konuşulan ülkelerde de görülmektedir. Örneğin J.G.A. Pocock ve Quentin Skinner politik düşünce tarihinin nesnesini art zamanlı ve eş zamanlı bir dil incelemesi açısından yeniden tanımladılar bkz.: Iain Hampsher-Monk, Karin Tilmans ve Frank Van Vree, "A Comrarative Perspective on Conceptual Hisyory – An Introduction", **History of Concepts Comparative Perspectives**, Ed. by., Iain Hampsher-Monk, Karin Tilmans, Frank Van Vree, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1998, s.1-2. Ayrıca kavram tarihi çalışmalarına ilişkin giriş niteliğinde temel tartışma hatlarını görebilmek için bkz.: Doğan Özlem, **Kavramlar ve Tarihleri**, İstanbul, Notos Kitap Yayınevi, 2016, s. 8-17.

[226] Kavramlar tarihi çalışmaları çerçevesinde özellikle modern dünyanın dilsel yapısına esasla bazı kavramları görünür hale getirmek siyasal, kültürel, hukuksal, ekonomik v.b. gibi disiplinlerde başlı başına üzerine düşünülen ve tartışılan yöntemsel bir alan oluşturmaktadır. Egemenlik, özgürlük, eşitlik, tahakküm, şiddet gibi birçok kavram çeşitli disiplinlerin tartışma içeriklerinde merkezi bir değerde kendilerine yer bulmaktadır. Bu çerçevede iyi bir değini bkz.: Melvin Richter, "Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche Grundbegriffe", **History and Theory**, Feb., 1990, Vol. 29, No. 1 (Feb., 1990), s. 38-70.

[227] Reinhart Koselleck, "Social History and Begriffsgeschichte", **History of Concepts Comparative Perspectives**, Ed. by. Iain Hampsher-Monk, Karin Tilmans, Frank Van Vree, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1998, s.25.

belirtilmelidir. “Çünkü dil yeteneğine sahip bir varlık olan insan, toplumsal varoluşuyla kökteştir”.[228] Burada toplumun değişimi ve bunun dile yansıması **tarihsel zaman**ın özelliği olarak ortaya çıkar. Koselleck’in tarihsel zaman kavramlaştırması düşüncesinin önemli bir parçasını oluşturur ancak buna değinmeden önce meta-tarihsel ön koşul olarak toplum ve dil ayrımın nedenlerine ve özelliklerine yakından bakmak gerekmektedir.

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl dil bilimi ve felsefesi çalışmalarının hızlanmaya ve bilgisel etkinlik olarak yayılmaya başladığı dönem olarak ifade edilebilir. Özellikle yirminci yüzyılda dil felsefesi klasik ve modern epistemolojinin hesaplaşma ve yeniden formüle edilme bağlamını oluşturur. Nitekim dil, anlam ve hakikat konularında çeşitli felsefecilerin yazılarından oluşan **dilsel dönüş** (the linguistic turn) adlı geniş bir antoloji yayınlayan Richard Rorty dil felsefesinin bu dönemde neden ayrıcalıklı bir konuma taşındığı üzerine düşünür. Rorty dil felsefesi çalışmalarının özellikle Platon ve Aristoteles’ten bu yana ortaya çıkan epistemolojik güçlüklerin yol açtığı açmazları ve çelişkileri baştan sona yeniden düşünmenin bir denemesi olarak görür.[229] Rorty’nin epistemolojik açmazların durduğu yeri biraz daha açabilmek için bir disiplin olarak felsefeyi genel hatlarıyla tanımladığı bir paragrafa bakılabilir:

> “Bir disiplin olarak felsefe…kendisinin bilim, ahlak, sanat ya da din tarafından ortaya konan bilme iddialarını teminat altına alma ya da bu iddiaların maskesini düşürme teşebbüsü olarak görür. O, bunu bilginin ve zihnin doğasına ilişkin kendi özel vukufu temeli üzerinde yapmayı dener. Felsefe, kültürün geri kalanı için temel olabilir. Çünkü kültür, bilgi iddialarının bir araya toplanma yeridir ve felsefe bu iddiaları hükme bağlar. Felsefe bunu, bilginin temellerine vakıf olabildiği ve bu temelleri bilen-varlık-olarak-insana, bilgiyi mümkün kılan "zihinsel süreçlere" ya da "temsil etkinliğine" ilişkin bir araştırmada bulabildiği için yapabilir. Bilmek zihnin dışında olanı kusursuz bir biçimde temsil etmektir; bu yüzden bilginin imkânını ve doğasını anlamak zihnin bu tür temsilleri inşa edebilme tarzını anlamaktır. Felsefenin merkezî ilgisi genel bir temsil teorisi, kültürü gerçekliği iyi temsil eden, daha az iyi temsil eden ve (iyi temsil etme iddialarına rağmen) hiçbir şekilde temsil etmeyen alanlara ayıracak bir teori, olmaktır”.[230]

---

[228] A.e., s.26.

[229] Richard Rorty, “Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosopy”, **The Linguistic Turn: Essay in Philosophical Method**, Ed. by. Richard Rorty, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992, s. 39.

[230] Richard Rorty, **Felsefe ve Doğanın Aynası**, Çev. Funda Günsoy Kaya, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2006, s. 9,10.

Rorty birçok disiplinin içerisinde üretilen bilginin temsiliyet gücünün her seferinde yeniden değerlendirildiği bir alan olarak felsefeyi imler. Gerçekten de birçok farklı coğrafya ve kültürde bilme biçimlerinin ve bu biçimlerin ontolojik karakter taşıyarak birikimli bir alan oluşturması gerçekliğe dair tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bilim, ahlak, sanat, din gibi farklı varoluşsal, zihinsel / kategorik ve yöntemsel alanlarda ortaya çıkan bilme iddialarının **gerçekliği temsil etme kudreti**nin sınanması toplum bilimlerin birçok dalında da farklı sonuçlar doğurmaktadır. Başka bir deyişle bu sınanma sosyal ve siyasal düşüncede karşılık bulan farklılaşmaların ortak paydalarından bir tanesidir. Bu sebeple Rorty felsefe tarihi içerisinde klasik ve modern felsefenin çeşitli alanlarındaki birikimli tartışmalarının ortaya çıkardığı yeniden değerlendirme fırsatını **dile dönüş** olarak tanımladığı harekette görür. Ona göre dile dönüş, "felsefi problemlerin ya dili reforme ederek ya da kullandığımız dili daha iyi anlayarak çözülebilecek (ya da feshedilebilecek) problemler" olduğu tezidir.[231] Bakıldığında Rorty'nin ifadeleri içinden hareketle özellikle yirminci yüzyılda dil felsefesinden yararlanan[232] fenomenoloji, analitik felsefe, hermeneutik, varoluşçuluk, eleştirel felsefe, iletişim etiği ve kavramlar tarihi çalışmaları gibi akımların[233] farklı birçok ontolojik,

[231] Richard Rorty, ", **The Linguistic Turn: Essay in Philosophical Method**, s.3.

[232] Gerçekliği temsil etme kudretinin sınanması bir anlamda modernliğin ortaya çıkardığı bazı çelişkiler üzerine yeniden düşünülen bir durum yaratmıştır. Zygmunt Bauman'ın keskin modernlik tanımına göre modernliğin oluşumu ötekiliği tanımlama, düzeni yasallaştırma ve muğlaklığı ortadan kaldırma istenciyle yeni bir düzenin tekelci dayatımı olarak görülmelidir. Özellikle Bauman, Hobbes'un akış halindeki bir dünyanın doğal olduğu ve doğal olanı sınırlamak için bu düzenin yaratılması gerektiği görüşünden hareketle, modern devletin belli bir coğrafi bölge ve orada yaşan halk üzerinde tekelci iddiası ile felsefenin ve toplum biliminin hakikat konusundaki evrensel iddiası arasında yakın bir bilişsel akrabalık olduğunu ifade eder. Nitekim söz konusu modern dayatmalara bir tepki olarak postmodern ve yorumlayıcı entelektüel pratiklerin ortaya çıkışını kolayca ayrılabilir. Bkz.: Zygmunt Bauman, **Intimations of Postmodernity**, Routledge, 1992, s. xvi. Ayrıca daha ayrıntılı değerlendirmeler için bkz.: Zygmunt Bauman, **Yasa Koyucular ile Yorumcular**, Çev. Kemal Atakay, 2. bs, İstanbul, Metis Yayınları, 2003. Bauman'nın modern dayatmalara tepki olarak gördüğü bu farklılığın yansımaları tarihsel, sosyal, siyasal ve kültürel birçok alanda izlenebilir. Devletin eleştirisinden demokrasi eleştirisine ya da klasik döneme ait mit, din, dil gibi modern dayatmalara maruz kalan alanların yeniden bilgi nesnesi olarak değerlendirilme tartışmaları son dönem entelektüel pratiklerin uğraşı olduğu söylenebilir. Bu çerçevede dil felsefesi içerisinde çalışılan dil-yapı, dil-etkinlik, dil-anlam, dil-yorum ve dil-gerçeklik tartışmalarıyla esasen nesnel bir zemin bulma isteğinin bir dışavurumu olarak değerlendirilebilir.

[233] Yirminci yüzyılda dil felsefesinden yararlanan birçok akım vardır. Bunlardan bazıları; "E. Husserl'in "anlam" kavramın dil felsefesindeki sınırlarını aşacak şekilde kullanarak bilinç ile gerçeklik arasında bulunduğunu varsaydığı "anlam uçurumu"nu tartışmaya açması; Gadamer'in de vurguladığı gibi, yirminci yüzyılda hermeneutiğin metamorfoza uğrayarak büyük oranda dil felsefesine dönüşmesi ve buna bağlı olarak Heidegger gibi "Varlık"ı dil olarak yorumlayan bir filozoflar kuşağının ortaya çıkışı; Habermas'ın "iletişimsel eylem

epistemolojik ve metodolojik sorgulama imkânları orta çıkardığı söylenebilir. Gerçekliği temsil etme kudretinin sorgulanabilir olmasının esasen dayandığı felsefi sorulardan biri **nesnellik/öznellik** ve bu bağlamda **kesinlik/görelilik** tartışmalarına dayandırılabilir.

Antik dönem felsefenin başat karakteri zamana ve mekâna bağlı olmayan bir kesinlik/nesnellik arayışı ve mutlak bir hakikatin varlığının üzerinde düğümlendiği söylenebilir. Zira antik ve orta çağın düşünürlerinin hem toplumsal hem de düşünsel açıdan kaçınılmaz olarak temas içinde olmak zorunda olduğu bu ontolojik soru modern çağda özellikle doğa bilimlerinin ortaya çıkardığı epistemolojik kökenli gerçeklik görüşlerinin eleştirisiyle tartışılır hale gelmiştir. Ancak bilimsel teorilerin "açıklama" fonksiyonunun yerine getirilebilmesi için başka türlü nesnellik arayışları bu dönemin paradigmatik anlayışlarıyla koşut olarak devam etmiştir. Bir yandan metafizik çıkmazlardan sıyrılmak öte yandan pozitivizmin sınırlayıcı ve dar yönteminden ayrılmak için nesnellik arayışı tarih ve dil üzerinden yeniden ele alınmıştır. Örnek vermek gerekirse ilk olarak nesnellik arayışı içerisinde tarihi konumlandırma çabasını Wilhelm Dilthey'ın **tin bilimleri** olarak adlandırdığı ve tarihi somutlaşmış bir insan eylemleri bağlamında nesnelleştiren düşüncesi sayılabilir.[234]

---

teorisi"nde dil aracılığıyla gerçekleştirilen eylem biçimlerini mercek altına alması; analitik felsefe akımındaki filozofların düşüncenin mantıksal yapısının dilsel çözümleme aracılığıyla gün ışığına çıkarılabileceği iddiası" gibi entelektüel pratikler olarak sayılabilir. Bkz.: Atakan Altınörs, **Dil Felsefesine Giriş**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2003, s.111-140.

[234] Dilthey nesnellik alanı olarak tarihi insanın eylemliliği ile beliren yaşam dünyası kavramıyla dinamikleştirir. Nitekim "Hermeneutik ve Tin Bilimleri" kitabının önsözünde oldukça kuşatıcı bir açıklamayı buraya taşımaya izin verilirse: "Oysa beni ilgilendiren, insanla tarihsel ve psikolojik açıdan uğraşmaktır. İnsanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliği içinde benim ilgimi çeken şey, onun bu yönüdür. Bu yönüyle insanı, isteyen, hisseden ve bir şeyler planlayıp amaçlayan yönüyle insanı, bilginin ve bilgi kavramlarının da (dış dünya, zaman, töz, ilk neden, vb.) açıklanmasında temele koymak; bilginin ve bilgi kavramlarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadığına yönelmek istiyorum. Buna göre, bu denemenin başvuracağı yöntemler şunlardır: Ben, çağdaş soyut bilimsel düşüncenin her bir öğesini, örneğin deneyi, dil ve tarih incelemelerinin gösterdiği gibi, insani varoluşun bütünlüğüne bağlıyorum. Gerçekten de bu bütünlük ancak dil ve tarih araştırması ile işaret edilebilir olan bir bütünlüktür. Buradan şu çıkar: Bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilgimizin en önemli yapıtaşları, öğeleri; kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içerisindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşılıklı etkileridir. İnsanın istek, duygu ve amaç koymaya dayalı gerçek yaşama süreci, işte ancak bu bütünlüğün çokçeşitliliği içerisinde kavranabilir. Bu kavrama da, salt a priori bir bilgi olanağına (salt aklın a priorilerine -ç.n-) başvurularak sağlanamaz; çünkü tersine, burada salt a priori bir bilgi olanağının kabulü değil, içinde bulunduğumuz konumlar toplamından çıkan bir gelişim tarihi söz konusudur. Öyle ki, bizi felsefeye yönelten tüm soruların yanıtını, bu tarihsel gelişme verebilir". Wilhelm Dilthey, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s. 18 ve 19. Dilthey'ın bu paragrafında açıkça görülen doğa bilimlerinin ve pozitivizmin deney merkezli epistemolojisini

Doğan Özlem, Dilthey'dan aktardığı haliyle tarihin insan eylemliliği ile ortaya çıkan nesnel bilgi imkânını şöyle ifade eder; "…tarih ise, objektif-zorunlu bir bağlam olarak doğa içinde, insan özgürlüğünün, tinselliğinin parladığı alandır…Özgürlüğün "göz kırptığı", "parladığı" bu alan ise, teorik akıl ile, salt akıl ile kavranamaz…bu alan, teorik bilmeye değil, tarihsel bilmeye açıktır".[235] Buradan da anlaşıldığı gibi bağlamı doğa içinde olan insanın yaşam dünyasının bilme açıklığı, yani tarih temellindeki nesnellik vurgusu, toplum bilimlerinin gelişiminde hem metafiziğin netameli yükünü hem de pozitivizmin doğa bilimlerinin üzerindeki kıskacını hafifletme çabası olduğu söylenebilir. Ayrıca Dilthey'ın söz konusu kaygıları toplum bilimlerinde ontolojik, epistemolojik ve metodolojik olarak farklı düşünüş biçimlerini cesaretlendirmiştir.[236] Bununla birlikte özellikle yirminci yüzyılda insan yaşamının nesnelliği görüşü tarih üzerinden dil alanına kaydığı söylenebilir. Zira birçok yerde tarihin dil yoluyla ifade edildiği kabul edilerek dilin nesnellik gücü ön plana çıkarılmıştır. Mesela H. G. Gadamer insanın dünyada-olmaklığının dilselliğinin, deneyimin tüm alanına eklemlenebileciğini ve tüm deneyimin, insanın dünya hakkındaki bilgisinin sürekli iletişimle gelişmesi ve devam edip gitmesinde gerçekleşeceğini ileri sürer[237] ve böylece dilsel alanı bir biçimde nesnel bir zemin olarak önermiş olur. Bununla birlikte bir nesnellik arayışı olarak tarih üzerinden dili vurgulayan bir diğer önemli düşünür Jürgen Habermas'ın **iletişimsel eylem kuramı**nın temel kaygısına değinmek yararlı olabilir. Habermas **Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine** adlı kitabının yeni baskısının önsözünde özellikle "iletişimsel eylem kuramı"nın oluşma aşamalarında **rasyonelliğin nesnelliği** olarak ifade edilebilecek aşamaları yeniden değerlendirip **eleştirel kuramı**n kendi içerisinde yaşadığı dönüşümü şöyle ifade eder:

> "Yine de uzun süredir, eleştirel bir toplum kuramı girişiminin, kendini ilk planda yöntembilgisel ve bilgikuramsal olarak kanıtlaması gerektiği kanaatindeyim. Zamanında "Sosyal Bilimlerin Mantığı"nın önsözünde belirttiğim "Sosyal bilimlerin dil kuramıyla temellendirilmesi" amacı, bu kanaati yansıtmaktadır. İletişimsel eylem kuramını yöntembilgisel bir perspektiften açıklama denememde çıkmaza girdiğimden

---

toplum bilimleri alanına tarihin nesnelliği içerisinde insan yaşamının hareketli karakterine bağladığıdır.

[235] Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2004, s.188.

[236] Habermas tarafından Dilthey'ın tin bilimlerinin anlam kuramını merkeze aldığı bölüm için bkz.: Jürgen Habermas, **Bilgi ve İnsalsal İlgiler**, Çev. Celal A. Kanat, İstanbul, Küyerel Yayınları, 1997, s. 175-199.

[237] Hans-Georg Gadamer, "Hemeneutik", **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, Çev. ve Der. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2003, s.30.

> bu yana, artık söz konusu amacı hedeflemiyorum…birbirini tamamlayıcı kavramlar olan iletişimsel eylem ve yaşama evreni kavramları, yöntembilgisel bakışla, anlamı anlama sorunsalına sokulamıyorlar. Bu arada ortaya koyduğum, iletişimsel eylem kuramı, bu yöntembilgisinin başka araçlarla sürdürülmesi değildir. Bu kuram, bilgi kuramının önceliğiyle bağlarını koparmıştır, anlamaya yönelik eylemin ilk varsayımlarını bilginin aşkınsal varsayımlarından bağımsız olarak ele alır. Bilgi kuramından iletişim kuramına bu dönüş, üstkuramsal bir bakışla ancak birer soru olarak gösterilebilen ve varsayımları içinde aydınlatılabilen sorulara: eleştirel bir toplum kuramının normatif olarak nasıl temellendirileceği sorusuna**, anlamanın nesnelliği** ve yaşama biçimlerinin ve dil oyunlarının çoğulculuğu içindeki birliğe ilişkin soruya, "tarihsel olarak yönlenmiş bir işlevselciliğin" olanaklılığına ve bunun ardından sistem kuramıyla eylem kuramı arasındaki paradigma rekabetinin nasıl aşılabileceğine ilişkin soruya, tözsel yanıtlar verme olanağını sağlamıştır".[238]

Habermas'ın modernitenin kazanımlarını, çelişkilerini, potansiyelini ve diyalektik gücünü, eleştirel felsefenin bilgi ve yöntem farklılıkları üzerine gelişen birikimini kullanarak rekonstürüksüyona (yapı-kurum) uğratmaya çabaladığı söylenebilir. Habermas on sekizinci yüzyıl Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilen **modernlik projesi**nde nesnel bilimi, evrensel ahlak ve yasayı, kendi iç mantığı içerinde sanatın özerkliğini geliştirme çabalarını bu alanların kendi bilişsel potansiyellerini ortaya koyma çabası olarak görür.[239] Ancak Condorcet ve onun gibi düşünenlerin sanat ve bilimlerin, doğal güçler üzerindeki denetimi artırmanın, dünyanın ve benliğin anlaşılmasının yanında, ahlaki ilerlemeyi, kurumların meşruluğunu ve insanların mutluğunu sağlayabileceğine dönük aşırı iyimser beklentileri önemseyerek, bu iyimserliğin yirminci yüzyılda darmadağın olmasının yarattığı durum üzerinde düşünmenin gerekliliğini vurgular.[240] Açıkçası bitmemiş bir proje olarak ifade ettiği böylesi bir modernliğin serencamını **rasyonelleşmenin** ya da **rasyonellik** kavramının ontolojik, epistemolojik ve metodolojik tahlilinin serencamıyla birlikte düşünmüştür.[241]

---

[238] Jürgen Habermas, **Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine"**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998, s. 12.

[239] Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", **Postmodernizm**, Der. Necmi Zekâ, 2. bs, İstanbul, Kıyı Yayınları, 1994, s.37-38.

[240] A. e.

[241] Habermas'ın çalışmaların genelinde "rasyonelleşme"nin tarihsel süreç içerisinde yaşadığı dönüşümleri eleştirel bir biçimde ontolojik, epistemolojik ve metodolojik alanlarda pozitivizm, yapısalcılık, pragmatizm, dil felsefesi, hermeneutik, psikanaliz, marksizm vb. gibi yaklaşımların teorik içeriklerini işe koşarak olumlu ve olumsuz etkileri üzerinden damıtarak ulaştığı ve "iletişimsel eylem kuramı" adını verdiği alternatif toplum tasarımı çok geniş entelektüel etkiye sahiptir. Özellikle örgütlü kapitalizmin ortaya çıkardığı ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda ortaya çıktığını gösterdiği "meşruiyet krizleri"ne karşı mücadele alanının (*iletişimsel etik*) nesnelliği kurma çabası sosyal bilimler açısından oldukça önemlidir.

Anthony Giddens, Habermas'ın rasyonellik kavramının, bilginin temellerinden ziyade kullanılma biçimiyle ilgilendiğini ifade eder.[242] Habermas rasyonelliğin çözümlenişine dair değerlendirmesinde: "Rasyonelliğin çözümlenişi her iki doğrultuda da önermesel bilgi ve nesnel dünya kavramları üzerine oturabilir… Rasyonelliğin taşıdığı telos bir kullanılışta araçsal kullanım iken, diğer kullanılışta iletişimsel anlaşmadır".[243] Burada bilginin araçsal kullanımı pozitivizmde, felsefe ve toplumsal kuramın birçok alanında katı, sınırlandırıcı, özellikle anlamın bastırılması temelinde hem teorik hem de pratik sonuçlar doğurmuştur. Bilginin iletişimsel anlaşmaya dayalı kullanımı ise aşkınsal bir yön kazanarak rasyonel davrananların da nesnel bir dünya varsayması gerektiği koşulunu görünür kılmaktadır. İşte anlamın açığa çıkabilmesi, görelilik çıkmazına düşmeden ve doğrulanabilirlik sorunlarını göz ardı etmeden ancak nesnel bir dünya zemininde gerçekleşebilir. Bu nedenle Habermas'da tarih ve tarih üzerinden dil alanı nesnelliğin kurulduğu bir temeli teşkil etmektedir. Yukarıda **dile dönüş** olarak nitelenen çalışmaların kendisinde ve bu çalışmalardan etkilenerek gerçekleşen birçok farklı disiplindeki çalışmalarda altı çizilmesi gereken hususlardan biri şu şekilde özetlenebilir. Bilme biçimlerinin çeşitliliği içerisinde kesinlik, doğrulanabilirlik ve nesnellik kaygısı hem ontolojik hem de epistemolojik olarak modern dönemin ayırt edici özelliğidir. Bu bakımdan dilin yapısal ve semantik karakteri, ayrıca diğer disiplinlerle olan ilişkisinin yöntemsel elverişliliği, insan ve toplumun analiz edilebilme kapasitesini nesnellik bağlamında doğurgan bir zemine taşıyabilmesidir. O halde Koselleck'e geri dönüldüğünde bir kavramı açıklamaya çalışırken ilk olarak ortaya koyduğu **ilişkisel karakterli** dil ve toplum ayrımının nedeni görelilik, doğrulanabilirlik, anlamın bastırılması sorunlarını en aza indirgemek ve ontolojik, epistemolojik, ideolojik ikili ayrışmaların kısırlığına düşmeyen bir yöntemi benimsemektir. Bu nedenle tarih ve tarih üzerinden **dilin nesnelliği** özellikle **kavramlar tarihi** çalışmalarının ve tabii ki Koselleck'in en önemli ayırt edici özelliğidir. Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri statik-tarih dışı bir kavramsal analizden, kavramsal değişim ve kavramsal geçmişlerin inşası üzerinde daha dinamik ve tarihsel olarak yönlendirilmiş bir alanı tesis etmenin kıymetidir. Sonuç olarak sosyal bilimlerde öteden beri izi sürülebilen nesnellik kaygısı kavramlara yaklaşım bakımından önemli bir temel teşkil etmektedir. Şimdi

[242] Anthony Giddens, "Jürgen Habermas", **Çağdaş Temel Kuramlar**, Der. Quentin Skinner, Çev. Ahmet Demirhan, 2. bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 169.
[243] Jürgen Habermas, **İletişimsel Eylem Kuramı: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme**, C.I, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2001, s. 35.

kavram ve gerçeklik ilişkisine daha yakından bakılarak açıklayıcılık kapasitesini artıracak bazı nitelikler üzerine eğilinebilir.

2.1.1 Kavram ve Gerçeklik İlişkisinin İzdüşümleri

Koselleck sosyal-tarihsel gerçeklik ile kavram-tarihsel ilişki üzerine şöyle bir gözlemde bulunur: "Ortak kavramlar olmadan toplum olmaz ve her şeyden önce siyasi eylem alanı olmaz. Tersine, kavramlarımız, belirli anahtar kavramlar etrafında örgütlenmiş dilsel topluluklar olarak ele alındığından çok daha karmaşık olan sosyo-politik sistemlerde kurulur. Bir 'toplum' ve onun 'kavramları', akademik tarihsel disiplinlerinin de karakteristiği olan bir gerilim ilişkisi içinde var olur".[244] Bu tanımlama kapsamında da görüleceği gibi hem siyasal eylem hem de siyasal düşünce alanında **ortak kavram** olarak adlandırılan bazı kavramların üzerinde olgusal ve dilsel gerçekliğin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik gerilimlerinin mahiyetini anlamak adına kavram ve gerçeklik ilişkisi elverişli bir yol açabilir. O halde bazı sorular eşliğinde bu ilişki irdelenebilir.

Kavram ve gerçekliğin temsiliyeti birebir uygunluk ya da diyalektik hareketlilik üzerinden mi okunmalıdır? Gerçekliliğin dil-öncesi, dilsel ve dil-dışı görünümleri arasında temel farklılıklar nelerdir? Gerçekliliğin temsiliyet düzeylerini açıklarken nasıl bir yöntemsel gereklilik söz konusudur? Eğer yöntemsel bir gereklilik söz konusuysa bunun ontolojik ve epistemolojik öncelikleri var mıdır? Kavram ve gerçeklik arasındaki ilişkinin yapısal niteliği özellikle siyasal düşünce alanına hangi prensipleri taşıyabilir? Bu tür soruları metin içerisinde geliştirilecek önermelerle zenginleştirmek mümkün olabilir. Bu durumda ilk olarak kavram ve gerçekliğin temsiliyet ilişkisinin önem ve niteliklerine bakılabilir.

Yukarıda bazı açılardan ele alınan nesnellik kaygısı üzerinden hareketle belki de sosyal bilimler alanında **dil**in yapısı ve işlevine dair çalışmalar bu kaygının giderilmesinde ve çeşitli açılardan sosyal bilimlerin gelişmesinde önemli katkı sağladığı söylenebilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde özellikle Ferdinand Saussure'un yapısal dilbilim analizinde geliştirdiği bazı teknik analitik kavramlar vardır. Zira kavram tarihi çalışmalarının geliştirilmesinde bir kalkış noktası olarak değerlendirilebilecek Saussure'un bir dilin **artzamanlı** ve **eşzamanlı** yönleri arasında yaptığı ayrım önemlidir. Genel olarak ifade edildiğinde Saussure bir dilin

[244] Reinhardt Koselleck, **Futures Past On The Semantics Of Historical Time**, New York, Columbia University Press, 2004, s.76.

zaman içinde değişebileceği ancak aynı zamanda bir noktada kesin bir **yapı**ya sahip olabileceğini öne sürer. Saussure'a kadar dilbilim başka bir deyişle dilbilim metodu nominalist dil felsefesinin etkisi altındadır. Platon'dan bu yana Batı geleneğinde hüküm sürmüş dil kavrayışı bir adlar dizini, bir dizelge olarak tasavvur edilmiştir. Yani **şeyler** ve **düşünceler**in dilden önce var olan kendinde şeyler olduğu, dilin ise bu şey ve düşüncelerin onu belirtmek için kullanılan adlar arasındaki bağ olduğu düşünülür. Sözcüklerin anlamı **bir şey**i temsil ettiği halde ortaya çıkar.[245] Klasik dilbilim çerçevesinde temsiliyet ilişkisi birebir uygunluk olarak gerçeklik ile dil arasında, başka bir deyişle şey ve düşüncelerden oluşan varlık alanının adlar vasıtasıyla temsili söz konusudur. Saussure klasik dilbiliminin bu temsiliyet ilişkisine göre dili yalnızca bir sözcük **dizelgesi** olarak ele aldığını ileri sürer ve bu görüşün dilin öz niteliği konusundaki her türlü araştırmayı olanaksız kıldığını savunur.[246] Saussure dizelgeci görüşü dili bir terimler dizelgesine indirgediğini ve burada yer alan her öğenin bir nesnenin[247] karşılığı olduğunu, bu durumda sözcüklerden önce hazır kavramların bulunması gerektiği varsayımının tutarsız olduğunu dile getirir.[248] Bakıldığında böylesi bir varsayımın bazı metafizik problemleri davet ettiği, dilin nesnelliğine ilişkin sorular doğurduğu ve dilin kendi öz niteliğini yok saydığı görülebilir. Öte yandan dili dizelge olarak gören görüşlerden göstergenin düzeneğini bireyde inceleyenler ile göstergenin toplumsal açıdan incelenmesini önceleyenler olduğu söylenebilir. Saussure gösterge düzeneğini yalıtılmış olarak salt birey ya da toplumdan hareketle ele alınmasını eleştirir. İlkin bireyde göstergenin düzeneğini inceleyen ruhbilimcinin bireysel gerçekleştirmeyi aşarak özü bakımından toplumsal olan göstergeye ulaşamayacağını ileri sürer. İkinci olarak göstergenin toplumsal açıdan inceleyenlerin şu ya da bu oranda istencin buyruğu altındaki öbür kurumlara bağlayan özellikleri ele almakla yetindikleri için eleştirir.[249] Saussure'un sosyal bilimlere özgün katkısı bu eleştirilerin üzerinde yükselen dil anlayışında yatmaktadır. Zira göstergenin temel özelliğini her zaman ve belli bir oranda, bireysel ve toplumsal istenç dışında olduğunu ve dilin bu sayede kendine has bir öz niteliğinin olduğunu göstermiştir. Dilin bu öz niteliği, kavramları belirten bir göstergeler dizgesi olmasıdır.

---

[245] Taylan Altuğ, **Dile Gelen Felsefe**, 2. bs, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 175.
[246] Ferdinand de Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri**, çev. Berke Vardar, İstanbul, Multilingual, 1998, s. 47.
[247] Saussure nesne sözcüğünü gösterim eyleminin konusu olabilecek tüm varlıklar; olgular, kavramlar, düşünce karşılığı olarak geniş ölçekte ifade eder.
[248] A. e., s. 108.
[249] A. e., s. 47.

Buradan hareketle Saussure'un dil incelemesinde sözcük ile sözcüğün anlamını oluşturan şey arasındaki bağıntı, göstergeyi ve gösterge dizgelerinin inceleyen semiyolojik bakış açısına bir geçiş olarak değerlendirilebilir.[250]

Yani anlamın merkezde olduğu bir ilişkisellik incelemesi; insanın her şeyi, anlam ileten dizgelerle düzenleme eğiliminin kabulüyle dilin de içinde bulunduğu gösteren gösterilen ilişkisinin yapısal karakterini çözümleyebilecek bir göstergebilimin yöntemsel taşlarını döşemeye yardımcı olacaktır. Saussure göstergelerin toplum içindeki yaşamını inceleyecek bir bilimin tasarlanabileceği ve bu sayede metafizik sorunlardan, toplum bilimlerine has görelilik tartışmalarından ve doğa bilimlerinin yöntemini sosyal bilimlere uygularken yaşanılan katı kalıpların yarattığı rijitlikten sıyrılabilme imkânını göstermeye çalışır. Saussure bunu şu şekilde özetler:

> "Biz ise, dil sorununu her şeyden önce bir gösterge sorunu olarak görüyoruz. Bütün açıklamalarımız anlamını işte bu önemli olgudan alıyor. Dilin öz niteliğini bulmak istiyorsak, önce onu aynı türden dizgelerle kurduğu ortaklık açısından ele almalıyız… Bu yoldan hem dil sorunu aydınlatılacak, hem de kutsal törenlerin, görenek ya da törenlerin, vb... gösterge olarak incelenmesiyle bu olguların yeni bir kimlikle ortaya çıktığı görülecektir. Böylece, söz konusu olguları göstergebilim içinde toplayarak bu bilimin yasalarıyla açıklama gereksinmesi duyulacaktır".[251]

Saussure'ün göstergebilim üzerinden ifade ettiği dizgeci görüşü dilsel gösterge gibi çeşitli insani gösterge dizgelerini çözümleme yeteneği kazandırmaktadır. Toplumsal ve kültürel fenomenlerin özsel varoluşu üzerine odaklanmaktan ziyade toplumsal, kültürel nesne ve olguları dilsel veya dilsel olmayan göstergelerin iç ve dış bağlantılar örgüsü içerisinde anlamı mümkün kılan dizgeyi çözümlemek açıklayıcılık düzeyini artırma özelliğine de sahip olabilir. Sonuçta böyle bir görüş "insan eylemleri ya da ürünleri anlam ilettiği sürece, gösterge işlevi gördükleri sürece temelde bu anlama olanak sağlayan bir uzlaşı ve ayrımlar dizgesi olması gerektiği varsayımına dayanır. Göstergelerin olduğu her yerde bir dizge vardır".[252] Dizgeci görüşün esasen derinleştirdiği dil dışı gösterme biçimlerini de bir **langue** (dil/diller) olarak ele alınabilmesini sağlamaktır. Bu sayede

[250] Taylan Altuğ, **Dile Gelen Felsefe**, s.176.
[251] Ferdinand de Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri**, s.48.
[252] Jonathan Culler, **Saussure**, Çev. Nihal Karabulut, İstanbul, Afa Yayıncılık, 1985, s. 95.

dizge içerisinde ilişkisel anlam alanları üzerinden yapılacak bilimsel bir çalışmanın metodolojik manevra imkânı mucibince sosyal antropolojide mit, efsane ve ritüel analizinden edebiyat kuramındaki biçim analizine aynı zamanda sembol, dil, söylem, moda analizinden, psikoloji ve sosyolojide birey-toplum teorilerine ve kavramlar tarihi çalışmalarına kadar yaygın bir etki alanı görülebilir[253].

Son olarak Saussure'e ilişkin yorumlardan özellikle Kojin Karatani'nin görüşünü paylaşmak önemlidir. Karatani, Saussure'ün dilbiliminin aşkın içebakıştan yola çıktığını, **langue**'ın tözsel ya da bir nesne olmayıp **konuşan özne**de bulunduğunu, **konuşan özne** için her nerede bir anlam varsa, orada anlamı ayıran **biçim** olduğunu ve **langue**'ın anlamlar karşılıklı olarak iletildiği sürece var olabileceğini, **langue**'ın eşzamanlı (ex post facto) bir sistem olarak olgudan sonra kurulduğunu ifade eder. Saussure ise biçimin farka dayalı, ilişkisel bir sistem oluşturduğunu ve bunun ayırt edici bir belirlenim olduğunun altını çizer. Mesela Karatani'ye göre Saussure'cü sistemde ve onun bıraktığı mirasta "sözcük", duyusal olan ile duyu-ötesi olan arasındaki "sentez"dir ve bu sentez olgudan sonra (ex post facto) kurulur ve buna anlam ifade eder.[254]

Karatani'nin Saussure okumasının önemli tarafı Saussre'un görüşlerini katı yapısalcılık içinde kapalı bir sistem olduğuna yönelik çeşitli okumaların yetersizliğini açıkça vurgulamış olmasındadır. Buradan hareketle kavramların analizi ve kavramların anlam odaklı kapladıkları yeri daha açık belirleyebilmek için dilin eşzamanlı ve artzamanlı yönlerinin ayrılması yöntemsel olarak anlamı yakalamada gereklidir. Bir dil ya da dil-dışı göstergelerin esasen bir kültür ürünü olduğu, ortak uzlaşımların sonucu olarak gerçek anlamlarının ele geçirilebileceğini belirtmek gerekebilir. Bir kavramı anlamak için toplumsal olanın gerçekliği nazarından gelişen bir yaşam akışı içerisinde birbirleriyle ilişkileri üzerinden anlamlarının açığa çıktığı kavramlar setini belirlemek güç olsa da önemlidir. Anlamsal ilişkilerin en azından

---

[253] Saussure'ün etkisi göstergebilim, yapısal dilbilim, yapısalcılık, post-yapısalcılık gibi alanlarda kendisini göstermekle birlikte antropoloji, sosyoloji, felsefe, siyaset bilimi gibi disiplinlere de görüş açısı sunmuştur. Saussure'ün ilşkiselliğin anlamı üzerine temellenen dizgeci görüşün bazı alanlardaki etkilerinin görülebileceği bazı düşünürler örnek verilirse; Claude sosyal antropolojide Levi-Strauss, Ronald Leach, edebiyat eleştirinde Mikhail Bahtin, Roman Jacobson, Rene Girard, göstergebilim alanında Roland Barthes, Paul Ricoeur, Umberto Eco, Kavram tarihi çalışmalarında özellikle Reinhart Koselleck gibi düşünürler sayılabilir.

[254] Kojin Karatani, **Transkritik: Kant ve Marx Üzerine**, Çev. Erkan Ünal, İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s. 107, 108.

kısmen bir sözcüğün anlamını oluşturduğu öne sürülürse, o zaman bir anlamsal organizasyon ve kategorizasyon ihtiyacı ortaya çıkar. Bu nedenle Saussure'un dizgeci görüşünde eşzamanlı, dizge içerisinde farklılıklardan hareketle ortaya çıkan yapının ele geçirilebilmesinin yanı sıra kavramların anlam odaklı analizinde bir diğer önemli unsur, tarihsel süreç içerisinde kavramların anlamlarındaki kaymaları ve değişiklikleri ortaya çıkaran artzamanlı bir bakış açısıdır. Nitekim kavramlar tarihi çalışmalarının katkılarından biri Saussure'ün eşzamanlı analizin yanına artzamanlı analizi dahil ederek derinlik kazandırmalıdır. Bu noktada kavram analizinin eşzamanlı ve artzamanlı karakterinin birlikte ele alınabileceği derinlikli odaklardan biri olan uzun bir tarih ve geniş bir kabule dayanan **semantik alan**[255] kavramının üzerinde durulabilir.

Semantik alan teorisi, kelimelerin anlamlarının, kısmen, belirli bir içerik alanını ifade eden ve söz konusu kelime(ler) ile yakınlık ve karşıtlık ilişkisi içinde bulunan diğer kelimelerle ilişkili olarak anlaşılması gerektiği yönünde bir anlam iddiasında bulunur. Ortak bir kavramsal alana uygulanabilen sözcüklerin, bir semantik alan içinde yakınlık ve karşıtlık ilişkileri (örneğin, eşanlamlılık, iki ad, uyumsuzluk, zıtlık, vb.) tarafından düzenlendiği fikri merkezi bir yaklaşım önerir.[256] Başka bir deyişle, semantik alan fikri, bir kavramı sözlüksel terimlerle değil, belirli bir zamanda bir kelime dağarcığının az çok birleşik bir parçasını oluşturan karakteristik eş anlamlılar, zıtlıklar, ilişkili terimler açısından tanımlama olasılığını ortaya çıkardı. Mesela bu bakış açısıyla "devlet" kavramı "güç", "iktidar", "şiddet", "otorite", "meşruiyet" veya diğer ilgili kavramlarla aynı semantik alan içerisinde incelenebilir. Bu durumda kavram ve gerçekliğin birbiriyle ilişkisini tarih içerisinden hareketle artzamanlı yapıların sürekliliği ile eşzamanlı yapıların ilişkisel bütünlüğünü gösterebilme imkânı doğabilir. Sonuçta sosyal bilimler alanında nesnellik kaygısının ortaya çıkardığı meşru sorulara yönelik geliştirilen ontolojik, epistemolojik ve metodolojik yaklaşımların açtığı alanlarda tarih ve dil üzerinden şekillenen bir bakış açısıyla kavram ve gerçeklik ilişkisinin siyasal olana dönük yansımalarını takip etme olanağı ortaya çıkabilir.

---

[255] Semantik alan kavramı dilbilim ve antropolojik dilbilim üzerine tanımlayıcı çalışmaların temeli olarak yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Semantik alan kavramına ilişkin kapsamlı bir derleme için bkz.: **Frames, Fields, And Contrast: New Essay in Semantic and Lexical Organization**, Ed. By., Adrienne Lehrer, Eva Feder Kittay, Rouledge, 1992.

[256] Adrienne Lehrer, Eva Feder Kittay, **Frames, Fields, And Contrast: New Essay in Semantic and Lexical Organization**, s. 3 ve 4.

Bu tez çalışmasının ana arteri olan din, devlet ve demokrasi kavramlarının siyasal düşüncedeki kuşatıcı ve yaratıcı etkisi ortaya koyabilmek, kavram ve gerçeklik ilişkisinin karakterinin sorgulanması sonucunda temellenebileceği fikrini pekiştirebilir. Koselleck, Heiner Schultz'un kavram ve gerçeklik arasındaki ilişkilerin değişimine ve sabitliğine dayalı geliştirdiği dört ayrı formu çalışmasında işler. Bir yanda kavram ve bir yanda belirli bir durumun varlığı olduğu varsayımından hareketle dört ilişki durumundan bahsedilir. Bunlar; hem durumun hem de kavramın uzun dönem sabit kalmaları, durumun ve kavramın aynı anda değişmesi, gerçekliğin tasarımı değişerek durumun değişmemesine rağmen kavramın değişmesi ve son olarak kavramların sabit kalmalarına rağmen gerçekliğin değişmesidir[257]. Bu idealleştirilmiş nitelemelerin en önemli katkısı kavram ve gerçeklik üzerine düşünürken alternatifli bir bakış açısına sahip olmaya yardımcı olmalarıdır. Çünkü din, devlet ve demokrasi gibi kavramların gerçeklikle ilişkisinde yukarıdaki dört durumu tarihsel deneyimde görülebileceği birçok örnek verilebilir. Öte yandan çeşitli mit, din ve ideolojilerin anlatılarında bu pozisyon değişimlerini göz önünde tutmadan bir değerlendirme yapmak bazı yanılgıları beraberinde getirebilir.

Siyasal düşünce bir gelenek ve süreklilik içerisinde oluşan kavramlarla gelişen birikimli bir alan olarak kabul edildiğinde belki de en fazla kavram ile gerçeklik arasındaki ilişki biçimlerinin değişimine duyarlı olan alan olabilir. Bunu yine Koselleck'in bir örneğiyle ele almakta fayda vardır. Koselleck Marksist tarih felsefesinin kavramlar dünyasına bakarak bu ilişki biçimlerinin değişimini örneklendirir. Daha iyi yorum geliştirebilmek için uzun bir alıntıya izin verilirse;

> "…Ortodoks Marksistler, geç 19. Yüzyılın ve erken 20. Yüzyılın şaşılası tarihsel değişimini, bir zamanlar Karl Marx ve Friedrich Engels tarafından geliştirilmiş olan görece sabit bir kavramlar kompleksiyle yorumlamaya çalıştılar. Hızla değişen bir gerçekliği, kendi değişmeyen tarih felsefelerine bütünüyle uydurma mecburiyetiyle davrandılar. Bu çabada başarılı olabilmek için, çok yaratıcı olmak zorundaydılar. Başlangıçta, kapitalizmin, gerçek tarihin başlangıcından önceki tarihin son aşaması olduğu öne sürmüşlerdi. Ancak reel-tarihsel olarak kapitalizmi emperyalizm takip etti. Bunun üzerine, o dönemin Marksistleri, emperyalizmin, kapitalizmin son ve en yüksek aşaması olarak görülmesi gerektiği argümanını ileri sürdüler. Fakat maalesef emperyalizmi faşizmin ve nasyonal- sosyalizmin yükselişi takip etti. Marksistler bu kez de kendilerini, bu tarihsel fenomenin gerçekten de kapitalizmin en yüksek ve son aşaması olduğunu, bunu sadece ve sadece kapitalizmin kesin yok oluşunun

[257] Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, Çev.: Atilla Dirim, 2. Bs, İstanbul, İletişim yayınları, 2013, s. 90.

izleyebileceğini öne sürmek zorunda hissettiler. Bunun çok hızlı değişen bir gerçeklik ile eğilmez katılıkta kurulmuş bir dünya tasarımı arasındaki çelişkinin çok sarih bir örneği olduğu bellidir. Bu özel kavramsal yapı dayanıklılığı kısmen de yerleşik Ortodoks Marksizmin ağırlığına, yoğun ideolojik tekliğine ve etkili bir sansüre borçludur"[258].

Koselleck'in Marksizm üzerine bu tespiti, özellikle siyasal düşüncede kavramın kendisine bir gerçeklik atfederek ve bu atfedilmiş gerçeklik üzerinden bütünlüklü bir açıklama gerçekleştirmenin zorluğunu göstermektedir. Bunun sebebi yine Koselleck'e başvurulacak olunursa **zaman katmanları** kavramlaştırmasından anlaşılabilir. Nitekim Koselleck'e göre modern **izm**'ler bilgi ve beklenti arasındaki belirli bir gerilim tarafından şekillenir[259]. Bilgi ve beklenti arasındaki gerilim esasen toplumsal ve siyasal olarak **hareket** kavramını beraberinde getirir. Bilgi var olan durumu anlamlandırmak; çelişki ve çatışmaların farkında olmayı sağlarken beklenti var olan durumu bu çelişki ve çatışmaları aşmak ve dönüştürmek için ister revizyonist isterse devrimsel olarak belirli bir hareketi sağlar. Mesela sosyalizm, komünizm vb. gibi anahtar kavramlar hem bilginin çeşitlendiği hem de umudun yeşertildiği kavramlarıdır. Bilginin çeşitlenmesi geçmişe dair olan yaşamın ontolojik-tarihsel kodlarının değerlendirilmesi olarak düşünülebilir. Beklenti ise epistemolojik-tarihsel düzlemde bir istikametin gerçekliğe olan tutunumudur.

Mesela eşitlik, özgürlük, adalet gibi kavramlar ontolojik-tarihsel ve epistemolojik-tarihsel düzlemin içerisinde gidişli-gelişli yeniden yorumlanma kapasitesine sahiptir. Görülmektedir ki kavramlar hem anlam hem hareket hem de umut olarak toplumsal gerçekliği zamansal olarak kat etmektedir. Yani "kavramların anlamlarının çeçmiş tecrübelerin, o anki gerçekliğin ve geleceğe dair beklentilerin farklı oranlarda karışımlarını"[260] içerebileceği söylenebilir. Koselleck zaman katmanlarını bir metafor kullanarak anlatmak ister; "Zaman katmanları, tıpkı jeolojik prototipleri gibi, hala var olan ve aynı zamanda etkili olan, farklı sürelere ve çeşitli kökenlere sahip çeşitli zamansal olaylara atıfta bulunur. En bilgilendirici tarihsel fenomenlerden biri olan eşzamanlı olmayanın eşzamanlılığı bile bu kavramda ele alınır. Aynı anda olan her şey, insan hayatındaki heterojen bağlantılardan hem

[258] **A.e.**
[259] **A.e.**, s. 92.
[260] **A.e.**, s. 93.

eşzamanlı hem de eşzamanlı olmayan bir şekilde ortaya çıkan her şey"[261]. Koselleck' yorumlayanların en çok atıfta bulundukları bu metafora bakıldığında bazı kriterleri açıklamak gerekir. Öncelikle zaman katmanları birbiri üzerine binen düz çizgisel bir sıralamayı kastetmez. Tam tersine bunlar jeolojik zamanı dikey olarak kesen katmanlardır. Nitekim **eşzamanlı olamayanın eşzamanlılığı"** ifadesi tüm görkemiyle dikkate alınmalıdır[262].

Biraz daha detaylandırılırsa ister ulusal ölçekte ister dünya genelinde insanlar modern zamanların yaşam biçimi olarak nitelendirilebilecek bir yaşamı yaşarlarken aynı zaman ve mekânda bazı insanlar geçmiş çağların yaşam ve ritmine benzer şekilde yaşamaktadır. Yani modernin içerisinde geleneksel, gelenekselin içerisinde modern yaşam biçimleri birlikte var olmaktadır. Bir analiz yaparken bu zaman katmanları göz ardı edildiğinde analizler katı ikiliklere maruz kalmaktadır. Sosyolojide açıklama kapasitesi yüksek ikili ideal tipler (Tönnies; cemaat-cemiyet toplumları, Durkheim; mekanik organik toplumlar, Pareto; mantıksal-mantıksal olmayan toplumlar vb.) yaşanmış zamanlar arasındaki farklılıkları geniş ölçekte belirtirken, kavramların analizinde anlam dünyasını kafese sokma riskini barındırmaktadır. İkilik olarak söz konusu ideal tipleştirmeleri önemsiz bulmak söz konusu değildir fakat bu ikiliklere takılıp kalındığında kavramların yaşam içerisindeki dinamikliğini fark etmek zorlaşmaktadır. Geçerken; sosyoloji literatüründe bahsedilen dinamikliği göz önüne alan yaklaşımlar düşünümsel/ilişkisel sosyoloji geleneği içerisinde de ele alınabilir[263].

---

[261] Koselleck'ten aktaran.: Frank R. Ankersmit, "Koselleck on "Histories" Versus "History"; Or, Historical Ontology Versus Historical Epistemology", **History and Theory 60**, no: 4, 2021, s. 43.

[262] Samuel N. Eisenstadt'ın "*çoklu modernite"* fikri Koselleck'in eşzamanlı olmayanın eşzamanlılığı fikrine uygun bir perspektif sunmaktadır bkz.: Samuel N. Eisenstadt, "Multiple Modernities", **Daedalus 129**, No. 1, 2000, s. 1-29.

[263] Sosyal bilimler alanındaki birçok ikiliğin ötesine geçme çabasındaki metodolojik arayışlarda hem ontolojik hem de epistemolojik olarak yeniden değerlendirmeler yapılır. Bu değerlendirmelerde ilişkisel sosyolojik perspektifin mevcut ikiliklerin aşılması çabaları içinde tözsel olmayan ilişkisel bakış açılarının geliştirilmesi, nesnesinin süreçsel, bağlamsal ve akışkan dinamiklerini göz önünde bulundurulması ve ilişkisel ya da dolayımlayıcı kavramsal inşaların oluşturulabilmesi kaygıları söz konusudur. Mesela Simmel "toplum" kavramı yerine "toplumlaşma" kavramını kullanarak ilişki ve süreç çerçevesinde "farklılaşma" ve "karşılıklı etki" düzeylerinin ela alınmasını tartışmalarının merkezine yerleştirmiştir bkz.: Werner Jung, **Georg Simmel: Yaşamı, Sosyolojisi Felsefesi**, Çev.: Doğan Özlem, Ankara, Ark Yayınevi, 1995, s. 43. Nitekim Simmel insanlığın dünyanın doğal düzeyiyle sorgusuz sualsiz bütünleşemeyeceğini, aksine ondan koparak kendini onun karşına yerleştireceğini ve ondan talepte bulunacağını ve onunla mücadele ederken hem onu ihlal edeceğini hem de onun

Şimdi bu dinamikliği yok saymamayı akılda tutarak kavramlara yaklaşırken dikkat edilmesi gereken bir başka noktayı da dillendirmek önemli gözükebilir. Koselleck, zaman katmanları yerine **tarihsel yapılar**dan[264] bahsederken **Anneles Okulu**nun bilinmesini sağladığı **yapı/olay** ayrımını dikkate alır. Yapılar tekrarlanabilir, sürpriz unsuru içerebilen ve nispeten uzun zaman dilimlerinde meydana gelen olaylardan oluşur. Koselleck, her ikisinin de -en az yapı kadar olayın da- zaman içinde belirli bir uzantıya sahip olması anlamında yapı ve olayın temel eşdeğerliğinde ısrar etmiştir: ikisi arasındaki fark sadece yapıların olaylardan çok daha uzun süreler içermesidir[265]. Başka bir deyişle, yapı ve olay iki zıt yönde kutuplaştırılabilen ortak bir paydaya sahiptir, böylece bir yanda olayları, diğer yanda yapıları verir. Koselleck için yapılar, belirli bir zamanda deneyimlenen olayların ardışıklığına indirgemeyecek olan karşılıklı bağlantılardır. Uzun süre etkisini göstermekle beraber ancak uzun vadede değişirler[266]. Başka bir deyişle, **eşzamanlılık** ve **artzamanlılık** terimlerini kullanırken, zaman içinde aynı kalan ve zaman içindeki artzamanlı yolculuğunda her bir eşzamanlı kesitin farklı özelliklerini alan tek bir şey ya da töz olduğunu varsayıldığı söylenebilir. Nitekim bu çerçevede Helge Jordheim'ın **Dönemlendirmeye Karşı: Koselleck'in Çoklu Zamansallıklar Teorisi** başlıklı makalesi, Koselleck'in zaman katmanları nosyonunun dönemselleştirmeye yer bırakmaması gerektiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Jordheim'ın argümanı, temel olarak, zamanın bir katmanı az çok ani ve dramatik bir şekilde sona erse ve onu tamamen yeni bir katman takip etse bile, diğer katmanların çoğunun bundan etkilenmeden devam edeceği olarak özetlenebilir[267].

Bu tez çalışmasının nesnellik kaygısı olarak tarih ve dil başlıklı yukarıdaki kısmının sağladığı durum, ilk önce bir kavramı analiz ederken ya da kavramlar

---

tarafından ihlal edileceğini belirtir. Bu türden bir ilişkisellik tarihin her döneminde vardır ve var olacaktır. İlişkisellik bağlamında değerlendirilebilecek bir başka bakış açısı Peter L. Berger ve Thomas Luckmann *"Gerçekliğin Sosyal İnşası"* adlı çalışmalarında geliştirdikleri modeldir. Nitekim öznel ve nesnel boyutları ile toplumsal gerçekliğin, içselleştirme, dışşallaştırma ve nesnelleştirme olarak belirledikleri üç temel diyalektik moment ilişkisellik açısından ilham vericidir bkz.: Peter L. Berger, Thomas Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**, Çev. Vefa saygın Öğütle, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2008. Ayrıca Norbert Elias karşılıklı etkileşim ve zamansallık kavramlaştırmaları ile Pierre Bourdieu'nun Habitus ve alan kavramsallaştırmaları ilişkisel sosyoloji için önemi örneklerdir.

[264] Reinhardt Koselleck, **Futures Past On The Semantics Of Historical Time**, s. 107.

[265] **A.e.**, s. 105-106.

[266] Frank R. Ankersmit, **a.g.e.**, s. 45.

[267] Helge Jordheim, "Againist Periodization: Koselleck's Theory Of Multiple Temporalities", **History and Theory**, no. 51, 2012, 151-171.

arasındaki ilişkileri anlamaya çalışırken nesnel olarak bir çerçevenin ortaya çıkmasının bağlamını oluşturmaktır. Çünkü ne din ne devlet ne de demokrasi kavramları açıklamayla tüketilecek bir niteliğe sahip değildir. Ayrıca bir siyasal düşünce içerisinde bu kavramların hareketinin peşinden gitmek çok çetin savrulmalara meydan verebilir. Bununla birlikte bu savrulmalar bilimsellikten uzak noktalara varabilen değerlendirmeleri de beraberinde getirebilir. O halde dil ve tarih içerisinden hareketle bazı imkânların ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim yukarıda tartışılan **artzamanlılık/eşzamanlılık**, **semantik alan** ve **zaman katmanları** kavramsallaştırmaları bu tez çalışmasının ileriki bölümlerinde bir esneklik alanına sığınmaya fırsat verebilir. Bu noktada aşağıda din, devlet ve demokrasinin Ludwig Wittgenstein'ın **aile benzerlikleri**[268] olarak ifade ettiği kavramsal akrabalık ilişkileri gibi bazı ortak kavramlardan yola çıkılarak bunların kesiştiği, koptuğu ya da yeniden bağlandığı noktalardaki özgün karakteristik yapıları üzerine bir düşünüm gerçekleştirilebilir. Din, devlet ve demokrasinin ortak paydaları; ilk olarak insan, toplum ve insan ve toplum arasındaki ilişkilerin yarattığı bir yaşam alanı olduğu söylenebilir. İkinci olarak ilkel kabilelerden küreselleşen dünya toplumlarına kadar değişik yapı, içerik ve biçimlerde, farklı işlev ve kabiliyetlerde kendilerine yer bulmaları olabilir. Üçüncüsü **ölüm/yaşam**, **kaos/düzen**, **şiddet/uzlaşma**, **zor/rıza**, **tahakküm/özgürlük**, **adalet/adaletsizlik**, **eşitlik/eşitsizlik** gibi alt kavramların kesişimlerinin karşıtlık ve uzlaşı zemininde olduğu söylenebilir. O halde bütün bu alt kavramların sınırlarında, insan ve toplumun ilişkili doğasında din, devlet ve demokrasi kavramlarının varlıklarını nasıl sürdürdüklerine odaklanılabilir. Bu çerçevede antropolojik ve sosyolojik bazı tartışmaların sınırlılığında bu ilişkinin vaad ettiklerinin neler olabileceğine dair kısıtlı da olsa bir yaklaşım benimsenebilir.

2.2. Sınırlılık ve Sonsuzluk Arasında Bir Ortak Payda Olarak Ölüm ve Dinsellik

Bilim ve bilgi edinme biçimleri medeniyetin bir sonucu olduğu kadar öncülü ve nedeni olabilir. Tarih öncesi ve tarih sonrası gibi ayrımları bir kenara bırakarak bilme biçimleri üzerine odaklanıldığında kabaca, yaygın olarak kullanıldığı biçimiyle bilim; gözlem yoluyla bilginin toplanması, farklılık, benzerlik ve tekrar şeklinde ortaya çıkan bilgilerin sınıflandırılması ve bu sınıflandırma yoluyla genel fikir ve ilkelerin detaylandırılması şeklinde ifade edilebilir. Eğer öyleyse bilimsel yolculuk ilkel insanın

[268] Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, Çev. Haluk Barışcan, 2. Bs, İstanbul, 2010, s. 51-53.

taşlardan yaptığı yolların üzerinde başlamış olabilir. Mesela insanın daha Taş Devri'nde bile hayvanları evcilleştir(ebil)diği ve kendisine faydalı kılmayı sağla(yabil)diği, toprağı işlemeyi öğren(enebil)diği bilinmektedir. Daha sonra metalleri işle(yebil)diği, bronz ve demirden aletler üretebilme bilgisini de elde ettiği söylenebilir. Bir balta, bronz bir bıçak, yontulmuş bir ok başı yapabilen ilkel insan bilimsel ilkeler ve bunların pratik uygulamaları konusundaki bilgisinde çok ileri gitmiştir[269]. O halde ilkel insan bilgiyi formüle etmemesi ve kavramlaştırmamasına rağmen bilimin bazı ilkelerini biliyor ve bunları pratik uygulama alanlarına aktarabiliyor olabilir. H. S Williams ilkel insanda var olduğu ve çıkarımsal nitelikte olan bazı bilimsel ilkeleri sıralarken bilim yapımızın temelini açacağı, tarihsel araştırmanın başladığı bilgi düzlemini göstereceği ve bu arada, belki de kendimizle uzak atamız arasındaki beklenmedik yakınlıkları açığa çıkaracağını ifade etmektedir[270].

Kaba hatlarıyla belirtildiğinde ilkel insanın bilimsel fikirleri gözlem ve gözlemin sonucunda pratik bilgi kullanımı ilişkisinde izlenebilir. Williams'ın önerme ve sıralamalarına sadık kalarak ilkel insan; öncelikle dünyanın düz ve sınırsız olduğunu kavramış olabilir. Yaşadığı coğrafi çevrenin, değişen iklim koşullarının ve göç ettikleri yerlerin sınırlarının ötesinde düz olan kara ve deniz yüzeylerinin ufkunu sınırsızlık hissiyle bütünleştirmiş olabilir. Güneşin ısı ve ışık verdiği, ay ve yıldızların ise sadece ışık verdiğini gözlemlemiş, güneş, ay ve yıldızların göklerde hareketlerini mevsimsel döngünün yaşam alanlarının pratiklerine yansıtmış oldukları düşünülebilir. Bununla birlikte göklerden yere dönüldüğünde gök ile yer arasında bir tutunum farkı olduğu, tüm desteklenmeyen bedenlerin dünyaya doğru düştüğü anlayışını geliştirmiş olabilir. Zira ilkel insanın havaya attığı bir okun belirli bir süre sonra toprağa düştüğüne şahit olmadığını söylemek oldukça güçtür[271]. Öte yandan fiziksel gerçeklik üzerinden diğer mekanik bilgilere bakıldığında katıların katılığı ve sıvıların hareketliliği, sıcaklık değişimlerinin katıları sıvıya dönüştürmesi veya tersi;

---

[269] Henry Smith Williams, **A History Of Science**, Cilt I, Kessinger Publishing, 2004, s.2.
[270] A.e, s.3.
[271] Prehistorik dönem kapsamında Amerika ve Avrupa kıtalarında gerçekleştirilen paleontolojik/paleoanropolojik çalışmalar çerçevesinde karşılaştırmalı olarak medeniyeti belirleyen kültür çağlarına ulaştıran aletler, mutfak eşyaları, silahlar gibi yaşamın sürdürülmesinde kullanılan aletler ve bu aletlerin yapıldığı araçlar ile bunların üretim yöntemlerinin kıyaslandığı ilginç bir çalışma; Bkz.: Thomas Wilson, "The History of the Beginnings of the Science of Pre-Historic Anthropology," **Science**, New Series, Volume 10, Issue: 253, Nov. 3, 1899, s. 634-648.

ısının bakırı hatta demiri eritmesi ile soğuğun suyu dondurması, iki çubuğun birbirine sürtünmesi sonucunda yangın çıkarabilecek kadar ısının ortaya çıkması v.b fiziksel değişimler ilkel insanın karşılaştığı deneyimleridir. Kuşları, balıkları, tüylü hayvanları kayalardan ayırarak canlı ve cansız varlıklar olarak temel biyolojik tasnifler yapmış olabilirler. Yedikleri meyve ve sebze gibi besin kaynaklarının deneyimlerine göre zehirli olup olmadıklarını, bazılarının tıbbi olarak hastalıkları iyileştirme durumuna bakarak ilkel terapötik bilgiye sahip olabilirler[272].

Deneyim ve gözlemin ilişkili kullanımı açısından değerlendirildiğinde bir bakıma deneyimin pratik kullanımla birleştiği ve insan yaşamının sürdürülmesinin birikimli ve aynı zamanda devreden bir ezber oluşturduğu kabul edilebilir. Bununla birlikte başka bir açıdan bilginin karmaşıklaşma sürecine bakıldığında çarpıcı bir olguyla, ölüm olgusuyla karşılaşılır. Yakından bakıldığında tarih öncesi dönemde ilkel insan, yaşamın devamlılığı bakımından var olmak adına çevresiyle sürekli çatışma halinde olduğu düşünülürse **ölüm** deneyiminin apansızlığı, şiddeti ve gerçekliği karşısında nasıl bir davranış geliştirmiş olabilir? Ölüm bir deneyimdir ve insanın doğal yaşamının bir parçasıdır. Ancak ölümün insanın doğallığı çerçevesinde **doğal ölüm** biçiminde algılanması bilimsel tümevarım yolculuğunun geç dönemlerine rastlar.

Williams, erken gelişimin tüm çağları boyunca, **doğal hastalık** ve **doğal ölüm** denilen şeyin somut bir düşman saldırısı anlamına geldiğini ifade eder[273]. Başka bir deyişle insan bedeninin yaşlanarak ölüme uzanışının zamana bağlı süreklilik arz eden gerçekliğini ilkel insan bir bilgi olarak kendisinde barındırmayabilir. Bunun tam aksine yaşamın çatışmalar içeren sertliğinin birdenbire, şiddetli ve kesikli deneyiminin karşısında her zaman teyakkuz halindedir.

---

[272] Tıp tarihi kapsamında Prehistorik döneme ilişkin hastalıklar, tedavi yöntem ve araçlarını genel bir biçimde değerlendirmek açısından; "…Prehistorik dönemde, birşey bozmadığı sürece bedenin sağlam ve sağlıklı olduğuna inanılırdı. Zehir, yara, yanık, düşme gibi tabii sebeplerin sağlığı etkileyeceği, bedeni yıkacağı, sakat bırakabileceği, hatta öldürebileceği; soğuk, sıcak, buhar banyosu, masaj, güneşte kalmak, ocak başında ısınmak, sancılı durumlarda bazı ilaçları içmek gibi tabii metotların faydalı olduğu bilinirdi. Mesela, günlük ağrılar ateşle; romatizma, deri bozuklukları, diş ağrısı gibi rahatsızlıklar buhar banyosu, masaj ve bitkilerle tedavi edilmeye çalışılırdı. Organizma üzerindeki fizyolojik etkileri ampirik yolla tespit edilen bazı bitkiler tedavide kullanılırdı. İlkel insanın ecza dolabında, şifalı bitkilerin yanısıra, ağrıları dindirmek ve küçük ameliyatları kolaylaştırmak için kullanılan afyon, coca, kenevir, kürar gibi uyutucular da bulunurdu". Bkz.: Ali Haydar Bayat, **Tıp Tarihi**, 3. Bs., İstanbul, Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2016, s.37.

[273] Williams, a.g.e., s.8.

Söz konusu bu teyakkuz halini düşünürken bir gösterge olarak **ölü gömme/ölüm törenleri** üzerinde kısaca durmak gerekir.

Bilinen en eski mezarlar **Neandertallere**[274] aittir. Prehistorik dönem insanından ilkel toplumlara ölüm, ölme biçimleri, mezarlar, ölüm törenleri, ölümden sonra varoluşa ilişkin inançlar, yas süreçleri, ölümün toplumsal düzen üzerindeki etkileri v.b gibi konularda arkeoloji ve antropolojiden sosyolojiye, siyaset biliminden psikoloji ve felsefeye kadar birçok alanda devasa bir külliyat mevcuttur[275]. Bunun

[274] Arkeolojik kayıtlara bakıldığında Neandertallerin ölülerini gömdükleri söylenebilir. Yaygın olarak bilinen haliyle Kuzey Irak'ın Zagros Dağlar'ında bulunan Şanidar mağarasında 1957 yılında Ralph Solecki tarafından yapılan arkeolojik kazılarda orta yaşlı bir Neandertal gömüsü bulunmuştur. Söz konusu mağarada taşlar üzerine yatırılan iskeletin üstü polen kalıntılarından anlaşıldığı üzere sağaltıcı etkileri bulunan çeşitli çiçeklerle örtüldüğü düşünülmektedir. Ayrıca genel hatlarıyla çeşitli dönemlerdeki ilk mezar örneklerini incelemek açısından; Bkz.: Sibel Özbudun, **Ayinden Törene: Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevi**, İstanbul, Anahtar Kitaplar, 1997, s. 38.

[275] İnsan ölümü her çağda ve her alanda gerçekliğin görünümü olarak ortaya çıkar. Böylece birçok çalışmada insan ve toplum üzerine geliştirilen düşüncelerin ve inanışların kurucu unsuru olarak kabul edilebilir. Ölüm ve onunla ilintili olguların analizi çerçevesinde genel bir literatür göz önüne alındığında sosyolojik açıdan; ölüm ritüellerinin toplumsal işleyişin sağlanmasında gördüğü işlevler açısından Emile Durkheim ölümü toplumsal düzenin bireysel ve ahlaki ihlali, çeşitli ölüm ritüellerini ise toplumsal uyuma olan bu tehdide yönelik insanları bir araya getirerek kolektif duyguları pekiştirme ve böylece ahlaksal bir cemaate aidiyeti yenilemek olarak değerlendirir. Bkz.: Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, Çev. Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005, s. 59-62, 73-77, 83-87 ve 461-485. Ayrıca modern toplumlarda bir ölüm biçimi olarak intiharın toplumsal düzen ve toplumsal anomi açısından değerlendirmesi için; Bkz.: Emile Durkheim, **İntihar: Bir Toplum İncelemesi**, İstanbul, Pozitif Yayınları, 2013. Ölüm ritüelleri kapsamında literatürde önemli bir yeri olan Robert Hertz Borneo'nun güneydoğusunda yaşayan Dayak'ların (Olo Ngaju halkı) "İkincil gömü" pratiklerinin hem ölen hem de geride kalanlar için bir geçiş ritüeline vesile olduğunu, bu uzatmalı ritüelin ölümün travmasıyla sarsılan toplumun dengesini yeniden kurabilmesini sağladığını ifade eder. Endonezya yerlileri için ölüm doğal ölüm şeklinde değil her zaman bir büyünün sonucudur. Ölümün bu kötücül sebebi toplumun uğradığı tehditi ve tehdite karşı yeniden bütünleşme gerekliliğini göstermektedir. İkinci gömü gerçekleştiğinde ölen atalar toplumuyla, kalanlar ise kendi toplumlarına yeniden dahil olacaktır. Sonuçta; "…bir toplumsal görüngü olarak ölüm, son tahlilde acılı ve ikili bir zihinsel dağılma ve sentez sürecinden oluşur. Ancak bu süreç tamamlandığındadır ki huzurunu yeniden tesis eden toplum, ölüme karşı zafer kazanmış olur." Robert Hertz, "A Contribution to the Study ofthe Collective Representation of Death", içinde: **Death, mourning, and burial: a cross-cultural reader**, der: Antonius C. G. M. Robben, Blackwell Publishing, 2004, s. 197 – 212. Geçiş ritüeli olarak cenaze törenleri üzerine başka bir açıdan değerlendirmede bulunan Van Gennep ritüel şemasında "ayrılma, eşik ve bütünleşme" evrelerini Durkheim'cı toplumsal düzenin yeniden tesisi şeklindeki değerlendirmeye indirgemez. Bu süreçleri büyüsel- dinsel kültür alanını dolduran zihniyet çerçevesine oturtur. Bkz.: Van Gennep, **The Rites of Passage**, İngilizceye Çev. Monika. B. Vizedom, Gabrielle. L. Caffe, The University of Chicago Press, 1960, s. 18. Ölüm ritüellerinin toplumsal yönünün yanında psikolojik yönde vurgulanan görüşler de vardır. Bronislaw Malinowski ölüm ritüelleri aracılığıyla insan psikolojisinde dinin işlevini açıklar. Malinowski'ye göre din, insanın varoluşsal kaygılarına yanıt arar, ölüm korkusunu yenmesini sağlayacak araçlar sunar ve ölümden sonra bir varoluş vadederek ruhsal bir bahşeder.

nedenlerinden biri insanın ölümle kurduğu ilişkinin hem nesnel hem de öznel bilincin gelişiminde yer aldığı öneme atfedilebilir. Edgar Morin Neandertal insanından **sapiens***'e* ölü gömmenin çok önemli bilişsel bir yenilik olduğunun altını çizer. Zira ölüme dair olan ölülerin fiziksel varlığı ile anlık bir olay olmanın ötesindeki ölüm fikri dolayımıyla Neandertal insanında, bütünüyle anlık edimde tüketilmeyen bir düşünceyi, yani bilince nakşolmuş zamanın varlığını görmek mümkündür. "Değişime dair bir bilinç ile kaçınılmazın ve zamanın bilincinin birbiriyle bağlanması, **sapiens**te bilinçli bilgi gibi yeni bir niteliğin ve daha üst bir karmaşıklık düzenin ortaya çıktığına işaret eder"[276]. Genel hatlarıyla bakıldığında ölüm ve ölüm ritüellerine ilişkin çalışmalardan çıkan sonuçlar değerlendirildiğinde mezarlar bir mitin mevcudiyet ve etkisini, cenaze merasimleri de büyünün varlık ve gücünü göstermektedir. Mezarlar ikili bir dünya algısının dikili taşı iken ölüm törenleri yok oluşun belirsizliğinin iç sıkıntısını dağıtan, ümit ve tesellinin bağlamını kuran etkinliklerdir. O halde büyü ve mit insan ölümünü içinde erittiği bir düzlemi göstermektedir. Morin ölüm bilincinin öznel ve nesnel anlamlarının öneminin altını şu şekilde çizer;

> "…demek ki her şey, *sapiens*'te ortaya çıkan ölüm bilincinin, ölümlülüğe aşina bir nesnel bilinç ile, ölümsüzlüğü ya da hiç değilse ölümden sonra hayatı ileri süren öznel bir bilincin etkileşiminden kaynaklandığına işaret etmektedir. (…) Halbuki derin ve temel olan şey sadece bu iki bilincin bir arada varoluşu değil, çift boyutlu bir bilinçte huzursuz bir birlik oluşturmasıdır. (…) Öznel görüş ile nesnel görüş arasında, ölümün yarılmaya vardırdığı bir çatlak vardır ve bu çatlağın mitler ve öte dünya ritüelleriyle doldurulması yoluyla nihayet ölümle barışılabilir. Öyleyse özne nesne ikiliği *sapiens* ile başlar; sonrasında bütün dinlerin, bütün felsefelerin bin türlü yolla aşmaya veya derinleştirmeye çalıştığı aşılmaz bir çatlak, kopmaz bir bağdır bu. (…) Böylece *sapiens*'te ölümün sahneye çıkışı hem bir hakikatin hem bir sanrının, mitin ve aydınlanmanın, kaygının ve emniyetin, nesnel bilinç ile yeni bir öznelliğin ve bilhassa da bunların muğlak ilişkilerinin sahneye çıkmasıdır. Bu, bireyselliğin yeni bir gelişimi ve antropolojik bir çatlağın açılmasıdır."[277]

Morin'in tespitleriyle birlikte değerlendirildiğinde insanın bilme biçimleri ve bilgiyi pratik kullanımının mahiyenin anlattığı bir şey vardır. İlkel ya da modern zamanlar fark etmeksizin tüm toplumların değişmez merkezi öğesi **insan doğa**sıdır. Ancak insan doğası derken ikili bir anlamın birlikte kullanıldığını ilk elden sezilebilir.

Bronislaw Malinowski, **Büyü, Bilim ve Din**, Çev. Saadet Özkal, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1990.

[276] Edgar Morin, **Yitik Paradigma: İnsan doğası**, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s. 84.

[277] A.e., s. 84-87.

Nitekim doğa denildiğinde ve başka bağlamlar göz önüne alındığında doğa; sıklıkla değişmeyen fiziksel/biyolojik bir biçimi imlerken insanlar yine doğaları gereği değişip dönüşebilir, toplum içinde birleşip ayrılabilir niteliklere sahiptir. Norbert Elias doğa meselesine şöyle bir soruyla katkı sağlar: "İnsanların hangi biyolojik karakteristikleri insan toplumlarının değişebilirlik ve bilhassa da gelişme yeteneği açısından ön koşuldur?"[278] Elias'a göre insan olmayan canlıların birlikte oluşturdukları toplumun yapısı onların biyolojik kurulumlarında bir değişim olduğu takdirde değişir. Bununla birlikte insan toplumları biyolojik kurulumlarında herhangi bir değişim olmadan, yani türsel bir değişim olmadan değişirler[279].

Burada çıkabilecek sonuçlardan biri türsel olarak insan belli bir aşamadan sonra hep aynı kapasite ve varoluşa sahiptir. Yani türsel olarak insan gelişmemiş-gelişmiş gibi hiyerarşik bir sınıflandırmaya tabi olamaz. Nitekim "insanlığın sosyal gelişimi, örneğin avcılık ve toplayıcılıktan tarım ve hayvancılığa ya da devletleşme öncesi kabile gruplarından devlet biçiminde örgütlenmiş toplumların oluşumuna kadar yeryüzünün çok farklı bölgelerinde, çok farklı zamanlarda ve bildiğimiz kadarıyla birbirlerinden tamamen bağımsız olarak ancak aynı istikamette gerçekleşen toplumsal dönüşümleri için de geçerlidir"[280]. Biyolojik olarak fiziksel doğa anlamında insan hep aynının sınırında yaşamını sürdürür. İster ilkel ister modern tüm insanlar yaşamla ölüm arasında aynı beden hapishanesinin şartlarını taşırlar. Ancak insanın değişim ve dönüşümünü mümkün kılacak esasen evrensel unsurlar vardır. Elias bu duruma ilişkin üç ortak özellikten bahseder. Bunlar; "1) İnsanın kendi biyolojik doğasından kaynaklanan davranış mekanizmalarından görece özgürleşmesi. 2) İnsani deneyim ve davranışın kendi doğal sınırlan içerisinde sonsuz dönüşebilirliği. 3) Biyolojik kurulumu dolayısıyla insanın ötekinden öğrenmeye, dolayısıyla ötekine mecbur oluşu"[281].

Elias'ın olağanüstü kapsayıcı üç ortak özellikleri yorumlanırsa; ilkin insanın biyolojik doğasının insan üzerinde kurduğu tahakkümden özgürleşme olanağı sürekli genişleyen bir yapıya sahiptir. Burada ölüm olgusu ve fikrine geri dönülerek bu

[278] Norbert Elias, **Sosyoloji Nedir?**, Çev. Oktay Değirmenci, İstanbul, Olvido Kitap, 2016, s. 156.
[279] **A.e.**, s.157.
[280] **A.e.**, s. 158.
[281] **A.e.**, s. 161.

yoruma bir derinlik katılabilir. Henry Bergson **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı** adlı eserinde ölüm fikri üzerinde hayvanlar ve insanlar arasında bir farklılığı dile getirir.

> "İnsan çevresinde yaşayan her şeyin sonunda öldüğünü saptayınca, kendisinin de öleceğinden emin oluyor. Doğa insanı zekâyla donatarak, onu iyi kötü bu kanıya doğru sürüklüyor. Ama bu kanı, doğanın devinimine ters düşüyor. Eğer yaşam atılımı diğer bütün canlıları ölüm tasavvurundan uzaklaştırıyorsa, ölüm düşüncesinin insanda yaşam devinimini yavaşlatması gerekir. Bu düşünce daha sonra insanlığı kendisinin üzerine çıkaracak ve ona eylem için daha büyük bir güç verecek bir felsefe içinde çerçevelenebilecektir. Ama öncelikle bu düşünce çökerticidir ve eğer öleceğinden emin olan insan öleceği tarihi bilseydi daha da çökertici olurdu. Olay istediği kadar gerçekleşecek olsa da, her an meydana gelmediği saptandığı için, sürekli tekrarlanan negatif deneyim kesinliğin sonuçlarını hafifleten az çok bilinçli bir kuşkuda yoğunlaşır. Yalnızca yaşamayı düşünmek için oluşan bir canlı varlıklar dünyasında düşünceyle ortaya çıkan ölüm gerçeği doğanın eğilimini bozmaktadır. Doğa, yolu üzerinde karşılaştığı engele çarpacaktır. Ama aynı anda ayağa kalkacaktır. Doğa ölümün kaçınılmazlığı fikrine karşı yaşamın ölümden sonra devamı imgesini koyacaktır; fikrin yerleştiği zekâ alanı içine doğa tarafından atılan bu imge olayları düzene sokar; fikrin bu şekilde imge tarafından etkisizleştirilmesi, doğanın kendisini kaymaktan kurtaran dengenin varlığını göstermektedir. Böylece, bize dinin kaynaklarını belirten imgelerin ve fikirlerin çok özel oyunuyla karşı karşıya geliyoruz. Bu açıdan ele alındığında, din, zekânın ölümün kaçınılmazlığı hakkındaki tasavvuruna karşı doğanın koruyucu bir tepkisidir"[282].

Elias'ın birinci önermesiyle Bergson'un yukarıdaki görüşleri birlikte düşünüldüğünde insanın değişmez doğasıyla değişir doğasının arasındaki gerilimde tahakkümden özgürleşme adına ilk atılım **din** fikrinin gelişmesi olduğu söylenebilir. O halde ilkel topluluklar göz önüne alındığında bir inanış sistemi olarak din bu özgürleşmeyi nasıl besler? Bu soruya Elias'ın üçüncü önermesiyle birlikte düşünerek yaklaşıldığında biyolojik kurulumu dolayısıyla insanın ötekinden öğrenmeye, dolayısıyla ötekine mecbur oluşu bir genişlemeyi beraberinde getirir. Burada öteki ile iletişim ve bağ kurma aracı olarak tıpkı toplumlar gibi değişip dönüşebilme yeteneğine sahip olan **dil** devreye girer. Nitekim dil sadece sözlü olarak değil hem yazılı hem de semboller sistemi olarak bir temsiliyet ilişkisini inşa eder. Bu durumda dile değişim ve dönüşümü içerisinde barındıran bir özgürleşme aracı olarak insanlığa bir alan açabilme kapasitesi yaratır. Dil ve düşünme biçimleri insanın her seferinde kendi gerçeklik yapılarını çevreler ve toplumsal olarak hareket alanları yaratır. Ölüm olgusu ve fikrine geri dönülürse; ölümden sonra yaşamın

[282] Henry Bergson, **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı**, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, 2. Bs, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013, s. 117.

devamı imgesi söz ve semboller aracılığıyla fiziksel ve biyolojik olanın sınırlarını aşarak insanların biraradalığının yaratıcı ilkelerini oluşturur.

Bergson uygar ve ilkel toplum arasında bir kıyasla uygar toplumun yasalara, kuramlara ve zamana meydan okumak için inşa edilmiş olsa bile yapılara dayandığını; ama ilkel toplumların yalnızca insanlarla inşa edildiklerinde onları oluşturan bireylerin sürekliliğine inanılmasının onların otoritesi sağlamaya yardımcı olduğunu belirtir[283]. Nitekim ölülerin varlıklarını sürdürmesi daha sonra atalara tapınma evresini beraberinde getirirken böylece ölüler tanrılara yaklaşmış olacaklardır. Nitekim Bergson'a göre en azından hazırlık halinde tanrıların olması, bir tapınma olması, ruhun içten olarak mitolojiye yönlenmesi gerekli kılar[284]. Ölüm fikri uygar toplumlarda belirli bir zamansallığın içerisine yerleştirilmiş, düzeneği olan hatta tıbbi olanakların gelişmesiyle sürekli unutulmak istenen bir durumdadır. Ancak ilkel toplumlarda ölümün insanın başına geliş şekli birçok olasılık barındırır. Doğal afetler, hastalıklar, çatışmalar vb. farklı birçok unsurdan kaynaklanan ölüm olayı insanın fiziksel varlığını sona erdirirken ruhani varlığını toplumun imgelerine katıverir ve bu imgeler **anlam**ın unsurlarıdır. Bununla birlikte ilkellerde ölüm olayı kesinlikle rastlantı olarak değerlendirilmez çünkü olan her şeyin arkasında bir **irade** söz konusudur. İlkel toplumlarda ölüm deneyimine ilişkin birçok gözlemden bahsedilebilir ancak burada bir örnek teşkil etmesi açışından Levy-Bruhl'a başvurulabilir. Bruhl ilkel insanlar arasında bir kaza sonucu ölüm gerçekleştiğinde bu durumun nasıl değerlendirildiğini şöyle açıklar:

> İlkel insanlar ciddi bir kazanın kurbanı olduklarında, olayı bizim gibi bir kaza olarak değil, mistik bir deneyim olarak yorumlamaktadırlar. Onlar için bizim kaza dediğimiz şeyin bir anlamı yoktur. Adamın biri yüksek bir ağaçtan düşüp öldüğünde; bir başkası zehirli bir yılan tarafından ısırıldığında ya da vahşi bir hayvan tarafından sakatlanıp, bir timsah tarafından bir organı kopartıldığında vb. olaylar şu şekilde yorumlanmaktadır: Eğer bu insanlar böyle olaylar yaşamaya (doomed) mahkum edilmemiş olsalardı, başlarına bu türden felaketler gelmezdi. Bu gibi durumlarda ilkel insanın aklına gelen tek soru: "Onu bu olayı yaşamaya kimin, neden mahkum etmiş olduğudur. Ne yapmış da böyle kötü bir ölümü hak etmiştir?" Genelde insanlar olaya bu şekilde yaklaşmaktadırlar. Aksi takdirde adamın ağırlığıyla daim tam o anda nasıl olup da kırıldığını, yılanın nasıl olup da tam adam oradan geçerken ortaya çıkmış olduğunu, timsahın neden başkasına değil de o kişiye saldırmış olduğunu (belki de

[283] **A.e.**, s. 118.
[284] **A.e.**

gerçek bir timsah değil, timsah görünümüne bürünmüş bir erkek büyücüydü) anlayabilmek mümkün değildir"[285].

Ölüm olayının rastlantı ya da kaza olarak algılanmasıyla bir iradeye dayalı olarak gerçekleştiğine dair algılanması arasındaki fark ne olabilir? Öncelikle Bruhl "kaza" sözcüğünün ne anlama geldiğini merak ederek bu kelimenin karşılığının söz konusu kabile dilinde ne olduğunu bir tercümana sorduğunda aldığı cevap ilginçtir. "Yerli dilindeki karşılığını sorduğumda bana tereddüt etmeden "*ngozi"* dedi. Oysa "*ngozi"* kaza anlamına gelmiyor…Ngozi, kötülük yapmak amacıyla gönderilen ruh ya da güç anlamına geliyor. Bu güç bir hayvan görünümüne sahip olabilir. Onun bir *ngozi* olduğu sergilediği tuhaf davranıştan anlaşılır"[286]. Bruhl'un aldığı cevabın verdiği ilham ilkel insanlar arasındaki ilişkilerde görünmeyen ama sonuçları olan bir **güç** ilişkilerinin varlığını akla getirmesidir. Doğanın bir ruhlar, sihirli güçler dünyası olarak algılandığı bir yerde bir ölüm olayı gerçekleşmişse olan bitenden kimin sorumlu olduğuna dair bir açıklama gerekiyorsa; Elias'a göre bu açıklama insanlar arası ihtilaflar ya da iktidar hırsına hizmet eden açıklamalardır[287]. Toparlanacak olursa ölüm deneyimi insanların fiziki sınırlılıklarını aşmak açısından ruhların ölümsüzlüğü yani insanın ölse de yaşamaya devam etmesi, dinsel bir düşünce ve deneyimin özgürleştirici bir yanını oluşturmaktadır, ancak görünmez güçlerin varlığı ve ölüm-yaşam düzeninin bir iradenin varlığı ile düzenlenmesi, güç ilişkilerinin kapasitesine göre şekillenmesi olanağıyla düşük seviyede de olsa tahakküm biçimlerini de üretme olasılığı yaratabilir. Özetle ölüm; dinsel deneyim ve düşüncenin özgürlük ve tahakküm potansiyelinin ortaya çıkmasına sebep olabilir. Mesela insan zihni hayvansal ihtiyaçlardan uzaklaştıkça yaşamının maddi yapılarını da şekillendirir. Mağaralardan, tapınaklara ve daha sonra kentlere kadar dinsel olanın merkeziliğinde anlam katmanları maddi inşaların açılımları yaratır. Lewis Mumford **Tarih Boyunca Kent** adlı çalışmasında kentin ilk tohumlarını insanların hac amacıyla gittikleri bir törensel toplanma yeri olarak atılmış olduğunu ileri sürerek; bu **yer**in "sahip olabileceği doğal avantajların yanında belli "ruhani" veya doğaüstü güçleri, hayatın alelade süreçlerine kıyasla daha büyük bir kozmik anlam

[285] Levy-Bruhl, **İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim Ve Simgeler**, Çev. Oğuz Adanır, 2. Bs, Ankara, 2016, s. 48-49.
[286] **A.e.**, s. 49.
[287] Norbert Elias, **Zaman Üzerine**, Çev. Veysel Atayman, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 220.

taşıyan, daha sürekli ve daha kudretli güçleri tek bir noktada topladığı için aile veya kabile gruplarının dönemsel olarak kendisine doğru çekildikleri bir yer"[288] olduğu belirtir. Ölüm ve dinsellik anlamı organize edebilir ancak Emmanuel Levinas'ın dediği gibi "anlam dünyaya bağlıdır hiç kuşkusuz, ama dünyanın anlamı derin bir şekilde başka insanlara aittir"[289].

Dinsel mekânda toplanma ya da Munford'un ifadeleriyle fiziksel olanın kuşatıcılığına karşı kozmik anlamın kudretinden bir direnç sağlama için bir araya gelme durumu Durkheim'ın sosyolojisinde de nirengi noktasını oluşturur. Durkheim içim yaşam belirli bir yoğunluk derecesine varırsa dinsel düşünceyi uyandırır. Çünkü bu yoğunluk fiziksel etkinlik koşullarını değiştiren bir kaynaşma durumunu belirler[290]. Nitekim ölüm deneyimi yaşam akışı içinde yoğunlaşmayı artıran bir deneyim olarak kabul edilebilir. Bu durumda ölüm yaşamın dinamiklerini, tutkuları ve heyecanları canlı tutarak insanlar arası ilişkileri hem fiziksel hem de ruhani olarak iki ayrı alanı birleştirir. Nitekim Durkheim kutsal dışı yaşamın doğduğu gerçek dünyanın üstüne, bir anlamda yalnız düşüncesinde var olan, ama birinci dünyasına göre daha büyük bir saygınlık duyduğu bir başka dünya yerleşiverir. Bu durumda ideal dünya çift nitelikli bir dünya haline gelir[291]. Munford'un tanımladığı kentlerdeki kutsal alanlar, Durkheim açısından bir toplumun bilincine varması ve gerekli yoğunluktaki duygu derecesini koruması için düzenli aralıklarla bir araya gelmesi ve toplanmasını sağlar. Bu bir araya gelişlerde gerçekleştirilen ayinler bireysel duyguların ortadan kalktığı ve insanların kutsal şeyler aracılığıyla ortaklaşa bir yaşam oluşturduğu zihinsel bir uyarıya yol açarak **dayanışma duygusu**nu oluşturur. Durkheim'a yönelik olarak dinin temeline hatta tanrı yerine toplumu koyduğuna ve dinsel olanın yalnızca toplumsal yaşamın kendi eylemine dayandığı eleştirileri vardır[292]. Bu eleştirilere daha fazla değinmekten ziyade önemli olan dinsel kavramların bireylerin eğilimlerinin bireşiminin sonucu olmasına rağmen bir kez ortaya çıktıklarında kendilerine özgü bir yaşamın öz yasalarını oluşturabilme durumunu Durkheim'den

---

[288] Lewis Mumford, **Tarih Boyunca Kent: Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği**, Çev. Gürol Koca, Tamer Tosun, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007, s.21.
[289] Emmanuel Levinas, **Ölüm ve Zaman**, Çev. Nami Başer, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 113.
[290] Emile Durkheim, **Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri**, Çev. Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005, s. 520.
[291] **A.e.**
[292] Durkheim eleştirisi ve farklı bakış açıları için bkz.: Edward Evans-Pritchard, **İlkellerde Din**, Çev.: Hüsen Portakal, Ankara, Öteki Yayınevi, 1998, s. 77-90.

öğrenmektir. Şimdi kutsal ile kutsal dışı ayrımının toplumun dinamiklerinde zaman zaman ortadan kaybolması ve kaybolduğu anlarda kendi yasalarını oluşturması ve bu meyanda toplumda dayanışma reflekslerini harekete geçirdiği oranda toplumu bir tahakküm altına alarak bir düzen tesis etme ihtimalini de akılda tutmak gereklidir. Sonuç olarak ölüm deneyimi üzerinde gösterilmeye çalışılan şey; ölüm gibi sert bir olgunun karşısında insan ve toplumların kendi yaşamlarını kurma çabası, ölüme rağmen gösterdiği özgürleşme isteğinden geldiğine ilişkin bir önermenin olasılığı düşünmektir.

Bu olasılık yukarıda çerçevesinin çizildiği şekliyle dinsel olanın düşünme biçimlerinin özgürlük anlamında bir derinleşme yarattığını söyleyebilmeye imkân tanır. Ancak özgürleşme adına düşüncenin içerisindeki dinsel katmanlar insanlar arası ilişkilerin dinamikliği sayesinde içe kapanan bir tahakkümü de beraberinde getirebilir. Öyleyse; tahakküm ve özgürlük gerilimi olarak nitelendirilebilecek bu insani ilişki biçimi dinsel olandan seküler olana doğru izlenebilecek tarihsel deneyimde farklılaşarak, büyüyerek ve dönüşerek varlığını sürdürüyor olabilir mi? Eğer sürdürüyor ise bunu hangi merkezi kavramlar üzerinden taşımaktadır? Bu soruların peşinden gidebilmek için insani etkinlik alanlarının hem yapısal hem evrensel özelliklerine ilişkin bir tartışma açılabilir.

Şimdi ölüm olgusunun insan ve toplum açısından nasıl içselleştirildiğine dair anlama çabasının ardından insan ve toplum ilişkilerinde artzamanlılık ve eşzamanlılık düzleminde taşınabilecek bazı ilişki biçimlerine yönelik bir değerlendirme yapılabilir. Burada dikkat edilmesi geren nokta özellikle insan ilişkilerine dair çıplak bir bakış açısının üzerine yoğunlaşılmasıdır. İnsanlara ait olan anlamın, kendisinde görüleceği tezahür alanları vardır denilebilir. Burada kabaca Hannah Arendt'in **Vita Activa** kavramında belirttiği üç temel insani etkinlik alanından beslenilebilir. Bunlardan ilki **emek;** insan bedeninin yaşam sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İkincisi doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir dünyasallık olarak **iş** ifade edilir. Son olarak şeylerin ve maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik olan **eylem**, yeryüzünde insanın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyadan oldukları gerçeğine karşılık gelir[293]. Emek, iş ve eylem esasen bir etkinlik olarak insanın doğa ve kendisiyle kurduğu ilişkileri sınırlarını

[293] Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 17-18.

belirleyen özelliklere haizdir. İlk bakışta emek, iş ve eylem daha modern hatta seküler kavramlar olarak bir çağrışım yapmaktadır. Oysaki "insanlık durumu" genel geçer olarak insana dairdir. Esasen Arendt'in kavramsallaştırmasının düşündürdüğü şey insana dair emek, iş ve eyleminin insanın anlamla buluşmasını ve bu anlamı her seferinde yeniden üretebilme imkânının araçları olarak kavranmasına dair bir öneri olabilir.

Koselleck'in belirttiği tarihin olanaklarının aşkın koşullarından geçmişte gerçekleşmiş gerçek olaylara nasıl gidilebileceği sorusu önemlidir. Bu soruya yönelirken Jörn Rüsen'in Koselleck üzerine yazdığı **The Horizon Of History Moved By Modernity: After And Beyond Koselleck** makalesinden yararlanılacaktır. Rüsen'e göre Koselleck, insan yaşamını, zamansallığını oluşturan antropolojik evrenseller olarak anlaşıldığı takdirde aşkın bir geçmiş görüşünden tarihsel bir geçmiş görüşüne doğru ilerlenebileceğini ifade eder. Tarihsel antropolojinin gösterdiği gibi insan yaşamı her zaman gerilimler, yan yana gelmeler veya çelişkilerle boğuşmuştur[294].

Arendt'in eylem kavramının özellikleri akılda tutularak bu eylemin ortaya çıkardığı çift taraflı karşıt gerilimler; yaşamın her safhasında yeniden üretilen ilişkileri kapsar. Rüsen Koselleck'ten yorumlayarak bu ilişkileri çevreleyen karşıtlıkları genel hatlarıyla ifade eder. Bu çerçevede Rüsen'in değerlendirmeleri dikkate alınarak karşıtlık üzerine bir çerçeve çizilebilir. Bunlar; toplumsal olarak üst ve alt konumlar denilebilecek kuşaklar arası ilişkileri tanımlayan **yaşlı ve genç** karşıtlığı, emir verme ve bu emri kabullenme durumuna ilişkin olarak ilişkilerdeki **güç ve güçsüzlük** karşıtlığı, toplumsal alanı tanımlarken ortaya çıkan **şiddet**in yarattığı **ölme gerekliliği** ve **öldürme olasılığı** karşıtlığı, sosyal, siyasi ve ekonomik hayatın kesişiminin yapılandırılmasında ortaya çıkan **efendi ve köle** karşıtlığı, yaratılan ekonomik değerin dağıtımının tanımlanmasında zuhur eden **zengin ve fakir** karşıtlığı, insan öznelliğinin şekillendirilmesinde ifade edilebilecek **bireysel olan** ile **kollektif olan** üzerindeki karşıtlık, siyasi faaliyetlerin tanımlanmasında görülebilen **dost ve düşman** karşıtlığı ve ahlaki boyutun tanımlanmasında kullanılabilecek **iyi**

[294] Jörn Rüsen, "The Horizon Of History Moved By Modernity: After And Beyond Koselleck", **History and Theory 60,** no.4, 2021, s. 78.

ve kötü karşıtlığı olarak sıralanırsa bunlar eylemin dinamikliğine karşı gelen ve artzamanlı olarak tarihselleştirilebilecek bir okuma imkânı ortaya çıkarır[295].

Yine Rüsen yukarıda bahsedilen yan yana gelişlerle ilgili olarak bazı eğilimlerin izini sürer: Toplumsal katmanlar olarak düşünülen üst ve alt konumlar arasındaki karşıtlık; ilkellerden modern döneme dair zamansal değişimleri akılda tutarak **adalet** fikrinin gelişiminin karakterine dayanak olabilir. Genç ve yaşlı arasındaki karşıtlık, deneyimi aktarım ve ortak yaşam alanlarının inşasında **eğitim** ve **kendini yetiştirme** kavramlarının gelişimine dair bir fikir verebilir. Güç ve güçsüzlük arasındaki karşıtlık, zorbalığın yanında **siyasi eşitliğin** gelişiminin kültürel karakterine sahiptir. Ölme zorunluluğu ile öldürme olasılığı arasındaki karşıtlık, hayatta kalmanın biyolojik reflekslerinden farklı olarak empatik anlamda **iyi** bir yaşam fikrinin gelişiminin kültürel karakterine sahiptir. Dost ve düşman karşıtlığı **savaş** olasılığının yanına uzlaşmayla başlatılan zamansal değişim, bir **barış** gelişiminin kültürel karakterine sahiptir. Efendi ile köle arasındaki karşıtlıkla uzlaşmaya varılarak başlatılan zamansal değişim, **toplumsal eşitlik** gelişiminin kültürel karakterine sahiptir. Zengin-fakir karşıtlığıyla uzlaşmayla başlatılan zamansal değişim, fırsat eşitsizliğin yol açtığı görece **kıtlığın** yanında kaynakların dağılımının **yeterlilik** gelişiminin kültürel karakterine sahiptir. Birey ve toplum arasındaki karşıtlık, birbirini besleyen **karşılıklı tanınma** yani bireysellik ve kolektivitenin uzlaşımı olanağını içinde taşıyabilir. İyi ve kötü arasındaki karşıtlıkla uzlaşmayla başlatılan zamansal değişim, **evrensel ahlakın** gelişiminin kültürel karakterine sahiptir.[296]

Yukarıda Rüsen'in yorumuyla Koselleck'in eylemin artzamanlılık ve eşzamanlılık niteliklerinin tarihsel izdüşümünde tarihsel antropolojinin imkânıyla birlikte düşünüldüğünde eylem alanında var olan kavramsal karşıtlıkların emildiği, dönüşüme uğradığı ve yeniden üretildiği merkezi kesişim alanları olduğu düşünülebilir. Tez çalışmasının göstermeye çalıştığı unsurlardan biri bu karşıtlıkların kesiştiği, dönüşüme uğradığı ve yeniden üretildiği alanların din, devlet ve demokrasinin çekim alanları olduğudur. İnsan ve topluma dair karşılıklı ilişkiler önce dininin içeriğinde kurumsallaştığı sonrasında ise devletle birlikte bu ilişkilerin niceliksel ve niteliksel değişime uğradığı daha sonrasında demokrasinin bu nitelikleri

[295] **A.e.**, s. 79.
[296] **A.e.**, s. 80.

taşıdığı ileri sürülebilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta ilişkilerin dolayımında din, devlet ve demokrasinin karşılıklı etkileşimiyle bazen bir araya geldiği, bazen karşı kutuplara geçtiği bazen de üçünün birlikte dönüşüme uğradığı durumlar söz konusu olabilir. Din, devlet ve demokrasi kavramları ortaya çıktıklarından beri hiçbir zaman kaybolmamış, aksine dünya ölçeğinde ontolojik olarak varlıklarını sürdürürken tarihsel görünümlerinde farklı içerik ve düzeylerde dengelenen bir perspektife sahip olmuşlardır. Bunun nedenlerini ortaya koymak adına ilk önce René Girard'ın **ikame edilebilirlik** kavramsallaştırmasından faydalanabilinir.

2.3. İnsan ve Toplum İlişkilerinde Dinsel Olanın "Düzen"leyici Gücü: René Girard'ın Kutsal İkame Edilebilirliği

Elias'ın ilişkisel sosyolojisi, tek taraflı bağımlılıkları reddeder, statik olarak tasavvur edilen bir asimetri onun işine pek yaramaz. Asla tek yanlı bağımlılıklar yoktur, aksine insanlar arası ilişkilerin özünü oluşturan güç dengeleri vardır. Güç dengeleri, insanların onlar olmaksızın var olamadıkları karşılıklı ilişkilerin bir göstergesidir. Triebel, Elias'ın görüşlerine dair bir yorumunda; "Köyler ve şehirler, üniversiteler ve fabrikalar, kastlar ve sınıflar, aileler ve meslek grupları, feodal toplumlar ve sanayi toplumları, komünist ve kapitalist devletler bunların tamamı bireylerin oluşturdukları ilişki ağlarıdırlar. İşte bu ilişki ağlarını inceleyen kişi de yine incelediği o ağların bir parçasıdır[297] demektedir. Yani bu ilişki ağları belirli bir zaviyeden güç dengesinin ekseninde devamlı ilişkisel ve dönüşümlü bir yapıya sahiptir. Bu bakış açısıyla Rene Girard **mimetik arzu/rekabet** ve **kurban/şiddet** kavramları değerlendirildiğinde ilginç sonuçlara ulaşılabilir.

Girard mimetik[298] arzu/rekabetin insan ilişkilerinin ve toplumun kurucu davranışı olduğunu ve bu rekabet biçiminin olasılıklarından birinin de çatışma ve kan dökülmesine kadar uzanabileceğini ifade eder. Nitekim insan arzularının model olarak aldığı başka bir kişinin arzusuna öykünülmesinden doğduğunu belirtir.

---

[297] Annette Triebel, "Norbert Elias ve Sosyolojisi Üzerine Ek Açıklama", **Sosyoloji Nedir?**, Çev. Oktay Değirmenci, İstanbul, Olvido Kitap, 2016, s. 282.

[298] Gerard'a göre Mimetik düzenek terimi çok bir geniş olgular dizisini içermektedir: Mimetik arzuyla başlayan, mimetik rekabetle süren, mimetik ya da kurbansal bunalımla şiddetini artıran ve sonunda da günah keçisi çözümüne ulaşan bütün bir süreci gösterir. Bu uzun yolu açıklamak için işin başından, başka deyişle mimetik arzudan yola çıkmamız gerekir bkz.: Rene Girard, **Kültürün Kökenleri**, Çev. Ayten Er, Mükremin Yaman, Ankara, Dost Kitabevi, 2010, s. 48.

Toplum insanlar arasındaki arzulayan özne ile arzulanan arasında bir hiyerarşi kuramazsa bu öykünme husumete dönüşme olasılığını barındırır. Girard bu ilişki durumunu **Şiddet ve Kutsal** adlı eserinde ilk olarak **Habil** ve **Kabil** dinsel anlatısından yaptığı yorumla açıklar. Habil ve Kabil [299]arasındaki rekabet sonunda birisinin diğerini öldürmesiyle sonuçlanmıştır. Bu ilk cinayet göstermektedir ki mimetik arzu ve rekabet insan ilişkilerini düzenlediği için sonunda toplum içerisinde şiddet var olacaktır. Şiddetin var oluşu hem birey hem de toplum için istikrarsızlaştırıcı ve kıyıcı bir durum yaratır. İşte bu anda dinsel bir eylem ilişkilerin anlamı başka bir boyuta çevirerek toplumsal istikrarı şiddet eğilimi tekrarlana kadar sağlama durumuna sahip olacaktır. Girard bu dinsel eylemi **kurban sunumu** olarak belirler. Nitekim Girard kurban sunumunun anlamına ilişkin açıkça bir önerme ortaya atar: "Toplum, kendi mensuplarını ya da ne pahasına olursa olsun korumak istediklerini vurabilecek olan bir şiddeti, göreli olarak o kadar da önemsenmeyecek, **feda edilebilir** bir kurbana yöneltmeye çalışıyor"[300] demektedir. Nitekim kurban sunumu, topluluk içindeki gerilim, kin, rekabet ve karşılıklı saldırı konusundaki her tür kararsız duyguyu tüm toplulukça kurbana aktarma işlemidir[301]. Bu sayede kurban edimi topluluğun kendi şiddeti karşısında yine toplumun kendi bütünlüğünü korumaktadır[302]. Girard'ın dediği gibi "kurban edimi, her yere yayılmış olan anlaşmazlık tohumlarını kurbanda toplayıp gidererek topluluk mensuplarına kısmi bir doygunluk sunmaktadır"[303]. Bununla birlikte Bataille'de kurban etme ritüelinin nihai hedefinin **iyilik** olduğunu söylemektedir[304]. Kurban ritüelleri çerçevesinde Girard'ın göstermek istediği insan ilişkilerinde ortaya çıkan yapısal şiddet eğilimi toplumun düzenini alt üst edecek kaotik durumu düzenleyen ve erteleyen bir işleve sahiptir.

---

[299] Gerard'a göre "içgüdüsel olarak, kardeşlik ilişkisini bir sevgi ilişkisi gibi düşünme eğiliminde oluyoruz ama, aklımıza gelebilen mitolojik, edebi ve tarihsel örnekler hep çatışma örnekleri: Habil ile Kabil, Yakub ile Esav, Eteokles ile Polyneikes, Romus ile Romulus, Aslan Yürekli Richard ile Topraksız john vb." bkz.: René Girard, **Şiddet ve Kutsal**, Çev Necmiye Alpay, İstanbul, Kanat Kitap, 2003, s. 85.

[300] **A.e.**, s. 5.

[301] **A.e.**, s. 10.

[302] Girard mimetik arzu ve rekabet sonucunda ortaya çıkan şiddet potansiyelini kurban edimi üzerinden kutsalın genel kabul görmüşlüğünün getirdiği meşruiyetle kurbanı "günah keçisine" dönüştürerek toplumsal şiddeti dağıtan ve ilişkileri çözüme kavuşturan döngüyü tarihsel anlatıların birçok örneğiyle destekler. Eski Ahit'teki Habil ve Kabil öyküsü, Antik Yunan'daki tragedyalara kadar bu sürecin izini sürer.

[303] **A.e.**

[304] Georges Bataille, **Edebiyet ve Kötülük**, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 59.

Toplum kurban ile bir günah keçisi ilan eder ve şiddetin gösterimini kurban üzerine kilitleyerek güç dengesini yeniden düzenler.

Girard şiddet ve kutsal kavramlarının işleyişinin aynı olduğunu düşünür. Şiddet topluluk içerisinde bir anda ve belki de sebepsiz yere ortaya çıkabilir ve hızlı bir şekilde yayılım gösterebilir. Bu hızlı değişimin kaosa sürükleyici yapısı sebebiyle bunu engelleyebilecek şey toplumun kabul edeceği kutsalın toplum adına kendini feda etmesidir. Girard'a göre "kurban adayı kutsal olduğu için öldürülmesi suçtur…ama öldürülmese de kutsal olmayacaktır"[305]. Bunun anlamı toplumda dağıtıcı, suç teşkil edecek şiddet kullanımı ancak kutsalla özdeşleştirilen kurban edimiyle ortadan kalkabilir olduğu olabilir. Anlaşıldığı gibi burada kurban toplum tarafından değerli ve saygın olan bir temsili oluşturmaktadır[306].

Girard Kurban sunumunun, salt çileci bir istencin başa çıkamadığı şiddet iştahına öyle bir çıkış yolu sağladığını, bu yol ne denli kısmi ve geçici olursa olsun sonsuzca yenilenebilen ve etkili olduğu yönündeki tanıklıkların sayısının da göz ardı edilemeyecek kadar çok olduğunu ve Kurbanın, şiddet tohumlarının gelişmesini önlediğini ifade ediyor"[307]. Girard'ın ifade ettiği sonsuz döngü topluluğun kurulumunun da temelini oluşturduğu söylenebilir. Girard için eğer sonsuz döngü krize girerse şiddet baskıcı bir hiyerarşinin aracı haline gelir ve böylece toplum

[305] Rene Girard, **Şiddet ve Kutsal**, s. 7.

[306] Kurban seçilimi oldukça önemli bir unsurdur. Mesela Girard Joseph de Maistre'nin bir gözlemini aktarır: "Kurban olarak seçilen hayvan her zaman yararı açısından en değerli, güdüleri ve alışkanlıkları açısından en tatlı, en masum, insanla en çok ilişki içinde olanıydı…Kurbanlık olarak seçilen hayvan türleri, deyi yerindeyse, nitelikçe en insani olanıydı" akt.: **A.e.**, s. 4. Bu gözlemin düşündürdüğü kurban seçiliminin kutsallığının merkezi bir durum olduğunun altının çizilmesidir. Bir örnek olması açısından E.E. Evans-Pritchard'ın Yukarı Nil havzasında yaşayan *"Nuer"*lere ilişkin incelemesine bakılabilir. Girard bu incelemelere dayanarak şöyle demektedir: "Nuer dilinin büyükbaş hayvanlarla ilgili terimleri, gerek iktisadi ve teknik açılardan, gerekse ayin, hatta şiir açısından son derece zengin. Bu terimler, sürü ile insan topluluğu arasındaki ilişkiler bakımından değerli ve incelikli saptamalarda bulunma olanağı sağlıyor. Hayvanların renkleri, boynuzlarının biçimi, yaşları, cinsiyetleri ve bazen beşinci kuşağa kadar ayırt edilip anımsanan soyları, her hayvanın kültürel açıdan ayırt edilmesine ve insan toplumunun gerçek bir ikizinin oluşturulmasına olanak veriyor. Her bireyin birkaç adından biri mutlaka aynı zamanda bir hayvanın adı oluyor ve o hayvanın sürü içindeki yeri, sahibinin topluluk içindeki yerine benziyor. Topluluk içindeki farklı kesimler arası anlaşmazlıkların konusu genellikle sürü oluyor; her tür ceza ve tazminat hayvan cinsinden ödeniyor. Çeyizler de sürülerden oluşuyor. Evans-Pritchard'a göre, Nuerleri anlamak için "ineklere bakmalı" şiarını benimsemek gerekir. İnsanlarla sürüleri arasında, yine Evans-Pritchard'm deyimiyle, bir tür ortakyaşam (sembiyoz) vardır. Bu ortaklık bize, topluluğun belirgin özelliği olarak, kırsal toplumlarla sürüleri arasındaki ilişkilerde farklı derecelerde bulunabilen yakınlığın karikatürsü denebilecek aşırılıktaki bir örneğini göstermektedir bkz.: **A.e.**

[307] **A.e.**, s. 30.

içerisindeki güç dengesini bozarak toplumdaki farklılıkları ortadan kaldırıp **aynılaşmayı** zorlayacaktır. Girard bu olası krizi **kurban bunalımı** olarak tanımlar ve bu bunalım şiddetin arındırıcı karakterini kirletir:

> "Kurban bunalımı yani kurban geleneğinin yitirilmesi, kirli şiddet ile arındırıcı şiddet arasındaki farkın yitirilmesidir. Bu fark yitirildiğinde artık arınma olanağı kalmamıştır; kirli, bulaşıcı, yani karşılıklı olan şiddet tüm topluluğa yayılır…Kurban bunalımının önceleri gizli olan şiddeti farklılıkları yok ediyorsa, bu yok ediş de dönüp şiddeti geliştiriyor. Kısacası, kurban geleneğine dokunduğunuz an, topluluğun dengesiyle uyumunun bağlı olduğu temel ilkeleri tehlikeye atmış oluyorsunuz"[308].

Girard'ın temas ettiği **kirli şiddet** ve **arındırıcı şiddet** ayrımı ve bunlar arasındaki farkın silinmesi toplum içerisinde aynılaşmayı, tek tipleşmeyi beraberinde getirerek şiddetin dağıtıcı potansiyelini de artıracaktır. Bu durumda şiddet tüm baskıcı kuvvetiyle güç dengesini bozarak kutsalı parçalar ve toplumdaki insanların aynı dili konuşup, aynı şekilde düşünmeye zorlayacağı bir hal oluşur. Girard bu sürecin sonundaki tek tipleşmeyi **kopya-ikiz** terimiyle açıklar ve kaotik bir girdabın içine girildiğini düşünür. Girard bu süreci şöyle açıklar:

> "Şiddet insanları reel olarak tektipleştiriyorsa, herkes çatışma halinde olduğu kişinin kopyasına ya da "ikizi" ne dönüşüyorsa, tüm çiftler birbirinin aynıysa o zaman aralarından herhangi biri herhangi bir anda diğer tüm kişilerin kopyasına, yani evrensel bir büyülenmenin ve nefretin nesnesine dönüşebilmektedir. Tek bir kurban olabilecek tüm kurbanların, herkesin dışarı atmak istediği tüm düşman kardeşlerin, başka bir deyişle topluluk mensubu olan istinasız herkesin yerini alabilir. Herkesin birbiri karşısında duyduğu kuşkunun tek bir kişiyi suçlu bulmakta birleşilmesine dönüşmesi için neredeyse hiçbir şey gerekmiyor"[309].

Nitekim Girard için "Kutsal, insanın egemen olma çabası ölçüsünde insanın kendisine egemen olan her şeydir"[310]. Kutsal bu gücü sayesinde her şeyin ikame edilebilirlik kapasitesine artırır. Böylece insan ve toplum ilişkilerinin içerisinde dışarıdan bir dengeleyici olarak giriverir. Ancak ilkel toplumlardan günümüze insan ve toplum ilişkileri dini kavramlarla doğrudan açıklanamayacak niteliktedir. Oysa ki

[308] **A.e.**, s. 72-73.
[309] **A.e.**, s. 116.
[310] **A.e.**, s. 42.

dinsel tavır var olan ilişkileri üzerinde gelişir. Dinsel inanç da bu ilişkilerin bireyde ve toplumda kurumsallaşması olarak görülebilir. Girard'ın **ikame kurban**ının anlattığı şeyleri akılda tutarak şiddetin ortaya çıkışı ontolojik temelde ele alındığında insanlığın bir yazgısı olarak tarihsel görünümü her zaman cari olarak kalacaktır. Ancak şiddetin kendisiyle kurulan ilişkide modern anlamda kurbana benzer bir yeri olan **yargı sistemi** burada kısa da olsa değinilmelidir. Bu konuda da Girard'ın yorumu takip edilebilir. Girard yargı sisteminin dinsel olan yordamlardan farklı bir özelliğini şiddetin tetikleyicisi olabilecek intikam isteği üzerinden ön plana çıkarır.

> "Yargı sistemi, sözcüğün dar anlamıyla dinsel olan yordamlar gibi intikamı önlemek, ılımlılaştırmak, bertaraf etmek ya da ikincil bir hedefe yöneltmek için çalışmak yerine, intikamı rasyonelleştiriyor, kendine göre kesip biçerek sınırlandırmayı başarıyor, tehlikesizce çekip çevirerek son derece etkili bir şiddet tedavi tekniği ve ancak ikincil olarak da önleme tekniği durumuna getiriyor. İntikamın böylece akla uygun kılınması işlemi hiç de topluluk içerisinde doğrudan ya da derin kökler salmış değil; tam tersine, yargı makamının egemen bağımsızlığı temeline dayanıyor. Bu bağımsızlık için yetki verilmiştir bir kere ve en azından ilke olarak, yargı kararlarını ne bir grup hiçe sayabilir, ne de topluluğun bütünü. Herhangi bir grubu temsil etmeyen, kendinden başka da hiçbir şey olmayan yargı yetkesi, herhangi bir kişiye ait değildir, dolayısıyla herkesin hizmetindedir, herkes de onun kararlarına boyun eğer. Yargı sistemi, intikam tekelini tek başına elinde tuttuğundan, şiddeti tam kalbinden vurmakta hiç ikircime düşmez. Bu tekel sayesinde sistem, olağan koşullarda, ilkel toplumlardaki aynı türden tavırlar gibi intikamı çığırından çıkarmak, yaymak ve çoğaltmak yerine boğmayı başarmaktadır"[311].

Girard'ın değerlendirmesinden çıkarılacak sonuçlardan biri yargı sistemiyle kurban ediminin işlevi aynı olmakla birlikte yargı sistemi daha etkili görünmektedir. Ancak yargı sistemindeki suç ve ceza kuralı öncelikle etkiyi doğrudan şiddeti eyleyene yönlendirir. Bu durumda insanlar arasındaki ilişkilerde şiddeti sürekli tekrarlamaması için güçlü bir **siyasal iktidarla** bağlantı içerisinde var olabiliyor olmasıdır. Bu durumda güçlü bir siyasal iktidarın yokluğunda dinsel olanın insan ve toplum ilişkilerine düzene yönlendiren niteliği kutsalla olan bağlantı üzerinden okundu, ancak güçlü bir siyasal iktidarın varlığında dinsel olanın nasıl bir yapıya büründüğüne ilişkin bir yaklaşım nasıl olabilir?

Bir sonraki kısımda bu sorunun peşine düşülmesinden önce Girard'ın kutsal ikame edilebilirlik ile günah keçisi kavramsallaştırmasının siyasal düşüncedeki bazı yansımalarına dair bir yorum getirme cesareti gösterilebilir. Öncelikle bu tez

[311] **A.e.**, s. 30.

çalışmasının birinci bölümünün çeşitli yerlerinde belirtilmeye çalışıldığı gibi modern siyasal düşünce yapılanırken geçmiş ile gelecek arasında yeni bir konumlanma sürecinde bazı tartışmalarda genel olarak dinin bir **günah keçisi** olarak değerlendirildiği söylenebilir. Nitekim modern olanın ayırt edici nitelikleri ekonomik gelişkinlik, pozitivizmin ve materyalizmin hem ontik hem de epistemik olarak çeşitli bilinç biçimlerini oluşturması ve bunun yanında seküler bir şekilde kurumsallaşmaya başlayan siyasal alan olduğu ifade edilebilir. Özellikle Avrupa'da Hıristiyan Kilisesinin siyasi iktidar gücünü kaybetmesi, bu gücün Krallıkların ve merkezi devletlerin yavaş yavaş kurumsallaştırması bağlamında onlara doğru yoğunlaşması durumundan genel anlamda bahsedilebilir. Fakat bu yeni durumun insan ve toplum ilişkilerinde yol açtığı yerinden oynama hali ekonomik çatışmaların ve bunun yansıması olarak insanlar arasındaki yaşamsal olanakların eşitsiz nitelikleri, tabakaların, sınıfların ve statülerin yeni kurulan hiyerarşisi bağlamında boşluklar oluşturduğu ifade edilebilir. Bu durumda eski düzenden yeni düzene doğru bir geçişin içerisinde yeni olanın çatışmalı, şiddet içerimli ve kıyıcı nitelikleri yeni olan modern ilişkilerin düzene evrilmesini sorunlu kıldığı ifade edilebilir. Eğer böyle olduğu varsayılırsa ve Durkheimcı anlamda dinin olgusallığının toplumun düzenine ilişkin bir unsur olduğu perspektifinden bakılırsa dinin Günah keçisi olarak görülmesi yeni olanın kurulumunda var olan şiddetin yayılımını emdiği söylenebilir mi? Nitekim Thomas Hobbes'un devlet teorisinin hem oluşma koşulları hem de içerikleri bu bağlamda değerlendirilebilir olduğu düşünülebilir mi?

Din, devlet ve demokrasinin kavramsal olarak aralarındaki ilişkinin ortak paydaları bakımından ele alındığında tarihsel farklılıkları paranteze alarak anlam alanı çerçevesinde değerlendirildiğinde bu günah keçisinin üzerindeki nitelikler acaba devlete de bulaştığı söylenebilir mi? Başka bir deyişle siyasal düşüncenin dinamik doğasına bakılarak özellikle hem on dokuzuncu yüzyılın yeni toplum arayışlarında hem de daha sonraki yüzyıllarda ulus-devlet sisteminin gücünün azaldığı ve küresel sermayenin tüm dünyadaki yayılımı göz önüne alındığında bu kez devletin günah keçisi olarak görülebileceği söylenebilir mi? Ya da sermayenin yayılımcı gücünden yoksun geçmişinde sömürgeleşmiş olan toplumların ya da sömürge olmamasına rağmen toplumsal bütünlüğünü ulus-devlet şeklin ancak sağlayabilen toplumlarda bazen demokrasi de günah keçisi olarak görülebilir mi? Bu genel soruların bağlamı akılda tutularak belirlenen çerçevenin yapısal unsurları anlamak adına aşağıdaki kısım olan din ve devletin anlamsal yakınlığına bakılabilir.

2.4. Din ve Devletin Anlamsal Yakınlığı: Anlam Borcu ve Mübadele İlişkileri

Yukarıda değinilen kutsal olanın ikame edebilirlik gücü şiddeti düzenlerken toplumsal düzenin de yumuşak bir şekilde yaşamasını sağlamaktadır denilebilir. Düzen, ortaya çıkan sorunların üzerinde kurulan ilişkiler heteronom biçimde kutsalın dışarıdan varlık olarak kendisini insan ve toplum ilişkilerine yerleştirmesi sonucunda oluşabilir. İnsani deneyimin kaynağında karşılaştıkları her neyse onunla kurdukları ilişkide insanla hep bir anlam arayışı içerisinde olabilir. Anlam ve aynı zamanda anlamlandırma eylemin kendisinin ana kaynağıdır. İnsan ve toplum ilişkileri de anlam üzerinden örgütlenir. Anlamın önemi "anlamsız bir yaşam olabilir mi?" sorusuna verilecek cevabın yetersizliğinden anlaşılabilir. İster spekülatif ister bilimsel açıdan bakıldığında insan ve topluma dair doğum, ölüm, şiddet, savaş, uzlaşma gibi birçok ilişkisel bağlamlarda anlam; herkesin etrafından toplandığı bir gerçeklik oluşturur. İlkel ve tek tanrılı dinlerin çoğunda anlamın kaynağı insanların dünyasının uzağına yerleşmiş olması ve insan ilişkilerin bağlamı içerisine yerleşmiş olması toplumsal olanın kendini gerçekleştirmesinde önemli rol oynar. Bu açıdan bakıldığına Marcel Gouchet'nin **anlam borcu** olarak adlandırdı kavramsallaştırma oldukça dikkat çekicidir. Gouchet; "insanların binlerce yıl boyunca tanrılar karşısında duydukları…toplumların neredeyse tüm zamanlar boyunca başkalarının faaliyetlerine, öte dünyanın buyruklarına, göze görünmez olan iradelere borçlu olduklarına inandığı şey"[312]e anlam borcu adını vermektedir. Gauchet'nin anlam borcu kavramsallaştırmasının amacı kendi deyişiyle; "devlet sorununun anahtarının din olgusunun derin köklerinde aranması gerektiğidir"[313].

Öncelikle belirtilmelidir ki siyasal antropoloji literatüründe devletin ne'liği ve nasıllığına dair ilişkin pek çok fikir geliştirilmiştir. Devlet üzerine çalışan antropologların hem yöntem hem de içerik açısından en sık atıfta bulundukları İngiliz sosyolog Philips Abrams, devlet kavramını bir tür nesnel varlıktan ziyade bir inanış olarak kabul eder. Abrams, devlet kavramının bu ad altında örgütlenen yapıyı anlamak için bir engel teşkil edeceğini ifade eder. Çünkü devlet adı altında sabitlenen ve meşruiyet kazanan şey aslında güç ilişkilerinin organize ettiği siyasi hakimiyet ve toplumsal üstünlük kurma biçimleridir. Abrams'ın ifadesiyle; "O halde

---

[312] Marcel Gouchet, **Yurttaşını Arayan Demokrasi**, Çev. Zeynep Savaşçın, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 209.
[313] **A.e.**

devlet, kelimenin tam anlamıyla bir gizleme zaferidir. Gerçek tarihi ve tabiiyet ilişkilerini meşrulaştırıcı bir yanılsamanın tarihsel maskesi ardına gizler: farkına varılması halinde devletin iddia edilen özerkliği ve entegrasyonuyla bağdaşmayacak bağlantıların ve çatışmaların varlığını inkâr etmeye çalışır. Ancak asıl resmi sır, devletin var olmadığının sırrıdır"[314]. Devletin toplumdan ayrı bir varlık olmadığına ilişkin değerlendirmesinde önemli bir öneri sunar. Devlet kavramını anlamak için yapılan girişimlerde odaklanılması gereken bir kurum olarak devlet değil, toplumda yaygın olarak kabul gören **devlet fikri** *(the state-idea)*dir[315]. Devlet fikri toplumsal bir gerçekliğe bağlıdır ve onu imler. Abrams'ın keskin ayrımının yanında devletin işlevi üzerinden ele alan çalışmalar da vardır. Mesela Pierre Bordieu devletlerin kuruluşları ve işleyişlerini bir süreç olarak nitelendirir. Devletler süreç içerisindeki eylemliliğiyle kendi meşruiyetlerini yeniden gerçekleştirme durumundadır. Bununla birlikte insan ve toplum ilişkilerinde doğum, ölüm, evlilik gibi toplumsal olayların kayıtlarını tutmanın yanında **yeniden üretim stratejileri**[316]yle doğum, ölüm ve evliliğin yaşamdaki pozisyonlarını etkileyebilir.

Devletin bir fikir ve işlev olarak yapılan tanımlamalar akılda tutularak Gauchet'nin din ve devlet arasındaki kökensel benzerliğe geri dönülecek olursa; toplumsal ilişkilerin doğasının bir yansıması olarak bu çalışmada da benimsenen ilişkiselliğin önemine derinlemesine dikkat çekilmiş olur. Bir önceki kısımda Girard toplumun kurban edimi üzerinden kutsalla girdiği ilişkide şiddeti yönlendiren ve kaba sağduyuyu yaratan özelliklerine dikkat çekmişti. İnsan ve toplum ilişkilerinin tahakküm yapılarını çözen ve farklılıkları muhafaza ederek toplumun gelişimini özgürleştiren bu durum kaynağını kutsalla kurduğu ilişkide bulmaktaydı. Gauchet ise toplumun kutsal karşısındaki kurucu borç ilişkisi üzerinden iki durumun ortaya çıkabileceğine vurgu yapar. Heteronom[317] olarak yani toplumların varlıklarını kendilerinden bağımsız başka şeylere dayandırması sonucu birinci olarak toplumdan ayrı bir iktidarın ortaya çıkmasını engelleyen bir durumun ortaya çıkmasına sebebiyet verirken; ikinci olarak bu heteronom ilişki iktidarın devlet formu

---

314 Philip Abrams, "Notes on the Difficulty of Studying the State", **Journal of Historical Sociology**, Vol. 1, No. 1, 1988, s. 77.
315 **A.e.**, s. 78-79.
316 Pierre Bourdieu, **Devlet Üzerine College de France Derleri (1989-1992)**, Çev. Aslı Sümer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 287.
317 Heteronomi durumu şöyle özetlenebilir: Kendimizi aşkın, insan olmayan bir "öteki" (hetero) tarafından yönetildiğimize inandığımız bir durumdur.

altında gelişmesini mümkün kılan nedenleri ortay çıkarır[318]. Gauchet din ve devlet ilişkisinin toplumsal sürekliliğin bir yansıması olduğunu şu cümlelerle açıklar:

> "Anlamın kaynağının genel olarak insanların dünyasının uzağına yerleştirilmesinde işleyen mekanizmayı yakından incelediğimizde, bu mekanizmanın hem nedenlerini hem de sonuçlarını sorguladığımızda, devletin tesis edilişinin, mutlak anlamda yepyeni bir toplumsal boyutun dönüşümüne tekabül ettiğine ikna oluruz. Devletin tesis edilişi şüphesiz her açıdan şok önemli bir dönüşümdür, fakat hiçbir şekilde kökten yenilik değildir. Devlet, zaten toplumun içinde yer alan ve bizzat toplumsal olgunun var olma koşulunu oluşturmak gibi bir statüye sahip olan bir ayrımın yeni yüzüdür"[319].

Burada önemli olan husus insan ve toplum ilişkilerinin dinamikliği içerisinde din ve devletin kendine bir yer bulmasının niteliklerini anlamaktadır. Eğer kutsal, toplumu oluşturan üyelerin kabulü ile kendini hissettirdiğinde esasen tüm topluluk üyeleri kutsal karşısında eşit bir pozisyonda durmaktadır. Bu eşitlik pozisyonu toplumun kurucu ilkelerini, örgütlenme tarzlarını ve anlamlarının kaynağını belirleyen önemli bir hususdur[320]. Kutsalın toplumsal işleyişinin örgütlülüğü olan din Gauchet'nin ifadesiyle; evrenin ve olaylar arasındaki bağlantının gizemli yollardan anlamlandırılmasından ibaret değildir. Durkheim'ın bakış açısına paralel bir biçimde din; "kendi başına gerçek bir toplumsal yapıya tekabül eder ve toplumsal düzenlenişin maddi bir öğesi olmasa da, onun çok somut bir parçasını oluşturur ve bu parça gerçek toplumsal işleyiş içinde stratejik bir rol oynar"[321]. Gauchet'den hareket edildiğinde din toplumun kendi dışındaki alana eklemlenerek toplumun kendi dışını siyasal olarak kurar. Gauchet'nin iddiası şudur: Toplumun örgütlenmesine öncel olan nedenler toplumun dışında yer alırlar ve insanlar ve onların toplum içinde

---

[318] Marcel Gauchet, **a.g.e.**, s. 210.
[319] **A.e.**
[320] Bu noktada kutsal olanın kabulüne dair Levi-Strauss Atalar kültüne ilişkin yaptığı değerlendirme bu kabulün bir seçim olabileceğine ilişkin bir gözlemi dile getirir: "…bilinçle ya da bilinçsizlikle benimsenmiş bir seçimi dile getiriyor, bu tutumun dizgesel niteliğine de bütün dünyada her tekniğin, her kuralın, her göreneğin hiç durmadan, tek bir gerekçeyle yinelenen şu doğrulama sözü tanıklık ediyor: bunu bize atalarımız öğrettiler. Yakın bir döneme değin bizim için de kimi alanlarda geçerli olduğu gibi, eskilik ve süreklilik yasallığın temelleridir. Ama, dünyanın başlangıcına uzandığına göre, bu eskilik saltık olarak konuluyor ortaya, bu süreklilik de ne yönelim, ne derece benimsiyor" bkz.: Claude Levi-Strauss, **Yaban Düşünce**, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994, s. 277.
[321] Marcel Gauchet, **a.g.e.**, s. 227.

örgütlenme tarzları arasındaki paylaşım için din yoluyla bir sınır oluşturulmuş olur[322]. Bu sınır mesela atalarla yaşayanların arasında bölünme de yaratır. Nitekim Gauchet de bu ayrılığın toplumsal olgunun kökensel siyasi yapılanmasına karşılık geldiğini açıkça ifade eder.

> "Toplum, kendi dışında bulunan bir alan sayesinde ve bu alandan itibaren kendi üzerine düşünmeye, kendine anlam atfetmeye ve kendi üzerinde eylemeye muktedirdir. Diğer bir deyişle, toplumdaki kurucu bölünmeden anlaşılması gereken, iktidara ait bir bakış açısının başlangıçta toplumdan ayrılmasıdır. Toplumu kendisinden başka olana mecbur bırakan dinsel belirlenim, bir iktidar merciinin toplumdan fiili olarak kopuşunu etkisiz kılmak için devreye girer, öyle ki söz konusu kopuş tüm anlamını yitirir. Dinsel söylem ise, bu belirlenimin aksine, insanların yaptıkları şeylerin kaynağını ve varlık nedenini barındıran bir iktidar alanı, görünür olana hükmeden görünmez güçlerin bir merkezi olduğunu doğrular. Ancak bu söylem, en azından ilkel toplumların örneğinde, söz konusu alanı insanlara nazaran öyle bir konuma yerleştirir ki, bu insanlar arasından hiç kimse kabul edilebilir bir şekilde bu konuma ulaşmayı düşünemez bile. İktidar mevcuttur fakat insanlar için değildir; iktidarın tarafına geçebilmek için insan olmayı bırakmak gerekir, mesela ölmek. Toplumun içinde siyasi bir ayrım mümkün değildir, kimse kendini diğer insanlar için bir öteki haline getirerek, insanlar ve Diğerleri, yani insanların yaşama biçimlerine dair her şeyi borçlu oldukları göze görünmez dünyadakiler arasına kurulmuş olan bölünmeye dayanarak, onları yöneten kişiye dönüşemez. İnsanlar, ortak nitelikleri olan mahrumiyetleri sayesinde, birleşmiş ve eşit halde bulunurlar. "Bunu bize öğreten atalarımızdır": Bu olumlu inancın ardında yer alan diğer bir inancı, olumsuz olanı farketmek gerekir: "Aramızdan hiç kimse şunu söyleyemez: Şimdi size şu şekilde davranmanız gerektiğini öğretiyorum""[323].

Gauchet'den yapılan alıntının son cümlesi bir olasılığı gündeme getirir. Eğer nasıl davranılacağını öğreten birileri çıkarsa kutsal olan ile toplumsal olan arasındaki bölünme nasıl şekillenir? Tabii burada dünyevi alanda bir iktidarın cisimleştiği ana denk gelen bir değişim burada vurgulanmaktadır. Gauchet'in çözümlemesine geri dönmek kaydıyla burada siyasal iktidarın dünyevi alanın merkezine yerleşen devletin ortaya çıkış biçimine değinmek gerekmektedir.

Devletin kökeni ve ortaya çıkış biçimine yönelik çok sayıda görüş vardır. Burada hepsini dile getirmekten farklı olarak bağlam içerisinde bazı görüşleri ön plana çıkarmak daha faydalı olabilir. Öncelikle bazı görüşler açısından devlet tarım devrimi sonucunda ortaya çıkmıştır. Hatta tarımsal gelişmenin kentlerin doğuşuna neden olduğu söylenmektedir. Bu yaklaşımlara karşı tam tersine tarım devriminin

[322] **A.e.**, s. 228.
[323] **A.e.** s. 228-229.

devletin doğuşunun bir sonucu olarak gören görüşler de mevcuttur[324]. Başka bir açıdan bakıldığında; devletin topluluğun içerisinden gelişerek ortaya çıkması ile dışarıdan bir etkiyle oluşması bakımından farklı yaklaşımlar söz konusudur. Skalnik ve Claessen'in **Erken Devlet** adlı derlemesinde devletin ortaya çıkışı ile ilgili birçok kuramı incelenmiş ve örneklendirilmiştir. Özetle ifade edilirse devletin ortaya çıkışı; topluluk içerisinde nüfusun büyümesi ve nüfus baskısı, savaş ya da savaş tehdidi, işgal, sınıf çatışması ve liderliğin kurumsallaşması gibi iç ve dış nedenler sayılmıştır[325]. Ancak bu tez çalışmasının gövdesini insan ve toplumlar arasındaki ilişkilerin dinamikliği oluşturduğundan iç ve dış nedenleri ayırmadan ele almak gerekebilir.

İnsan ve toplumlar arasındaki ilişkiler merkeze alındığında kutsalın işlevi ve mübadele ilişkileri üzerinden din ve devletin mahiyeti düşünüldüğünde ilk olarak kent ve kentlerin ilişkileri yönlendiren niteliklerine bakılabilir. Bu çerçevede Kojin Karatani toplulukların bir araya geldiği ve ticaretin gerçekleştiği bir yer olarak proto-kent[326] devletler olarak bahseder. Proto-kent devletlerde ticaretle birlikte tarım da ortaya çıkmış ve daha sonra hinterlantlarına doğru yayılmıştır. Nitekim proto-kent devletler arasında ticaret ve savaşlarla büyük ölçekli devletler kurulmuş ve son olarak çok sayıda kent-devletinin oluşturduğu bir dünya sistemiyle sulu tarım ortaya çıkmıştır[327]. Karatani'nin bu yaklaşımı benimsendiğinde devlet ekonomik alanın belirlediği bir üst-yapı olarak nitelendirilemez[328]. Bu oldukça önemli tespitteki derinlik; altyapı ve üst

---

[324] Jane Jacobs "*The Economy of Cities"* adlı kitabında ilkel tarih bağlamında komünal topluluğun kurulmasıyla birlikte tarımın başladığı ve bunun da kentlerin ve devletin gelişmesine yol açtığı, Adam Smith ve Karl Marx'ın da aynı düzeyde katıldığı bu yaklaşımı eleştirir. Ona göre tarımın kökenlerinin tarımsal köye değil, birçok topluluktan gelen malların ve enformasyonun biriktiği ve teknik becerilere sahip insanların toplandığı kente dayandığını bir durum söz konusudur Jacobs'tan akt.: Kojin Karatani, **Dünya Tarihinin Yapısı**, Çev. Ali Karatay, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, s. 109.

[325] Henri J. M. Claessen, Peter Skalnik, **Erken Devlet**, Çev. Alâeddin Şenel, Ankara, İmge Kitabevi, 1993, s. 3-43.

[326] Karatani proto-ken terimini Jacobs'tan devralmasına rağmen bu terimi proto-kent devletleri olarak geliştirir. Zira kent ortaya çıkar çıkmaz devlet de ortaya çıkmıştır. Karatani'ye göre tarımın kentle birlikte başlaması, aynı zamanda devletle birlikte başlaması demektir.

[327] Kojin Karatani, **a.g.e.**, s. 111.

[328] Karatani'nin bu tespiti oldukça önemli gözükmektedir. Karl Marx birçok yazısında devlet evriminin, sınıf mücadeleleri sonucunda ortaya çıktığı ilişkin görüşleri yer alır. Marx'ın ölümünden sonra basılan Frederick Engels'in "*Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni"* adlı çalışmasının önsözünde öncelikle Engels bu kitabı vasiyet olarak görür ve Lewis Henry Morgan'ın "*Eski Toplum"* adlı çalışmasından Marx'ın çıkardığı bolca özet ve eleştiri notları üzerinden bir çalışma oluşturur. Bu çalışmada ilk örgütlenme biçimi komünal örgütlenmedir. Bu aşamada kişisel mülkiyet biçimi olmadığı gibi kaynaklar eşit olarak paylaşılır. Teknolojik

yapı arasındaki ilişkinin mahiyetine ve özellikle Marksist devlet kuramına ilişkin farklı bir yaklaşımda yatmaktadır. Karatani altyapıda ekonomi alanı olarak üretim tarzının alınmasının analizlerde bazı sorunlar ortaya çıkardığını düşünür. Oysa ekonomi alanını sadece üretim tarzı ve üretim araçlarına sahiplik olarak ele almanın yanında bu alanı tüketim, dağıtım ve bölüşümü içeren geniş bir zeminden değerlendirmek gerekir. Çünkü sadece üretim tarzına dönük değerlendirmeler ilerlemeci bir tarihsel çizgiyi beraberinde getirmekle birlikte deterministik sonuçlara teşne olunmaktadır. Oysa ki Karatani'ye göre altyapı üretim tarzı değil de mübadele tarzı olarak kavranıldığında, ekonomi alanını bütüncül olarak analize dahil etmek mümkün olmaktadır. Karatani dünya tarihinin yapısı incelendiğinde birtakım dönüşümler geçirse de bugün hala varlıklarını sürdüren dört farklı mübadele tarzı olduğunu ifade eder. Kısaca bu dört mübadele tarzını açıklanırsa; birincisi Karatani'nin A tipi mübadele tarzı olarak ifade ettiği esasen Marcel Mauss'un **toplam yükümlülükler sistemi** adını verdiği karşılıklığa dayalı mübadele sistemidir[329]. Yani klanlar arasında

---

yeniliklerin ortaya çıkışı üretici olmayan bir sınıfın ortaya çıkmasına sebep oluşturacak **artı-değer** ortaya çıkmıştır. Artı değer sayesinde kişisel mülkiyet oluşmuş en sonunda kaynaklara erişimde bir farklılaşma orta çıkmış, bireysel zenginlik artmış, bu zenginliği elinde tutanların üretimlerini kendi aralarında paylaşmak isteyen yoksul ama aktif üretici kesimlere karşı kendi sınıf çıkarlarını koruyacak kalıcı bir merkezi güce dayalı yapı kurmaz zorunda kalarak devlet ortaya çıkmıştır. Engels önsözde tam olarak şöyle demektedir: "Materyalist anlayışa göre, tarihte, egemen etken, sonunda, maddi yaşamın üretimi ve yeniden-üretimidir. Ama bu üretim, ikili bir özlüğe sahiptir. Bir yandan, yaşam araçlarının, beslenmeye, giyinmeye, barınmaya yarayan nesnelerin, ve bunların gerektirdiği aletlerin üretimi; öbür yandan bizzat insanların üretimi, türün üremesi. Belirli bir tarihsel dönem ve belirli bir ülkedeki insanların içinde yaşadıkları toplumsal kurumlar, bu iki türlü üretim tarafından, bir yandan emeğin, öbür yandan da ailenin erişmiş bulunduğu gelişme aşaması tarafından belirlenir. Emeğin erişmiş bulunduğu gelişme aşaması ne kadar düşük, toplam emek ürünü ve bunun sonucu, toplumun sahip bulunduğu servet ne kadar az ise, kan bağının ağır basan etkisi, toplumsal düzen üzerinde o kadar çok belirleyici görünür. Ama kan bağına dayanan bu toplumsal yapı çerçevesinde, emek üretkenliği gitgide artar; ve onunla birlikte, özel mülkiyet ve değişim, servetler arasında eşitsizlik, başkasının emekgücünden yararlanabilme olanağı, sonuç olarak, sınıflar arasındaki karşıtlıkların temeli de gelişir; bütün bu yeni toplumsal öğeler, kuşaklar boyunca, eski toplumsal kuruluşu yeni koşullara uyarlamak için, bunların arasındaki bağdaşmazlık tam bir devrim sonucu verene kadar, var güçleriyle etkide bulunurlar. Kan bağı üzerine kurulmuş eski toplum, yeni yeni gelişmiş toplumsal sınıfların çatışması sonucu değişir; yerini, artık dayanaklarını kan bağı üzerine kurulmuş toplulukların değil, belirli bir ülkede yaşayan toplulukların oluşturduğu devlet içinde örgütlenen aile rejiminin tamamen mülkiyet rejimi tarafından belirlendiği günümüze kadar gelen yazılı tarihin bütün özünü biçimlendiren sınıflar çatışması ve sınıflar savaşımının bundan böyle içinde özgürce geliştiği yeni bir topluma bırakır" bkz.: Frederick Engels, **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, Çev. Kenan Somer, 9. Bs, Ankara, SOL Yayınları, 1990, s. 12.

[329] Marcel Mauss toplumsal yükümlülükler sistemini şöyle açıklar: "Bizden önceki ekonomilerde ve hukuk sistemlerinde, bireyler arasında yapılan bir pazarlık sırasında yaşanan mal, zenginlik ya da ürün mübadeleleriyle ilgili neredeyse hiçbir örnekle karşılaşmamaktayız. Her şeyden önce, karşılıklı olarak yükümlülük altına giren, değiş-tokuş

daha büyük katmanlı topluluklar ya da üst topluluklar oluşturmayı sağlayan hediye-karşı hediye ilkesine dayanan karşılıklılık sistemidir. Hediye, kutsalın görünümü olarak klanlar arasında karşılıklı olarak dolaşır ve bu mübadele ilişkisi bir toplulukta mal birikimini önleyerek eşitsizliğin ortaya çıkmasını engeller ve böylece ne toplumsal katmanlaşma ne de sınıf ortaya çıkacağından topluluk iktidarı eşitliğe doğru süreci yönlendirir. Nitekim klanların hediye-karşı hediye mübadelesi topluluk iktidarı üst yapısını yani büyük topluluğu üretir[330]. İkinci olarak B tipi mübadele tarzı da topluluklar arasında doğar ve bir topluluğun diğerini yağmalamasıyla başlar. Karatani bir topluluğun diğer topluluğu yağmalamasının mübadele ilişkisine dönüşmesini yağma sonunda yağmalayanın yağmalanana bir şeyler vermesiyle gerçekleştiği ifade eder. Nitekim hâkim topluluk hükmü altındaki topluluğu diğer saldırganlara karşı korur ve sulama sistemi gibi bayındırlık faaliyetlerini gerçekleştirir. Karatani tam da bu noktada bu mübadele ilişkisinin devletin prototipine yol açtığını ifade eder. Nitekim Karatani'ye göre "devlet, devlet dışı aktörleri şiddet kullanmaktan menetmek suretiyle, bileşeni olan halklarını korur. Başka bir ifadeyle devletin tesis edilmesi, yönetilenlere itaatleri karşılığında barış ve düzen bahşedilmesi bakımından bir tür mübadeledir. Buna B tipi mübadele diyoruz"[331]. Bir diğer mübadele tarzı C tipi mübadeledir zira bu mübadele karşılıklı rızaya dayanan **meta mübadelesi**dir. Karatani Marx'ın **Kapital**de diğer mübadele tarzlarının yanı sıra meta mübadele tarzını incelediği şekliyle şöyle açıklar:

> "C tipi mübadele tarzına, yani karşılıklı rızaya dayanan meta mübadelesine. Bu tip mübadele A tipindeki gibi karşılıklı armağanlaşmanın dünyevi yükümlülükleriyle kısıtlanmadığında ya da B tipindeki talanda olduğu gibi şiddet yoluyla uygulanmadığında ortaya çıkar. Kısacası, meta mübadelesi ancak taraflar birbirlerini

---

ya da anlaşma yapanlar bireyler değil topluluklardır; anlaşma sırasında hazır bulunanlar törel kişilerdir: Aynı ortamda yüz yüze gelen gruplar şeklinde, şefler aracılığıyla ya da her iki biçimde karşı karşıya gelen klanlar, kabileler ve ailelerdir. Dahası, değiş tokuş edilen şeyler sadece mal, zenginlik, gayrimenkul, taşınır mal ya da ekonomik olarak kullanılabilen eşyalardan ibaret değildir. Her şeyden önce karşılıklı nezaket gösterileri, şölenler, ayinler, askeri hizmetler, kadınlar, çocuklar, eğlenceler, bayramlar ve fuarlar söz konusudur, ki sadece pazar buradaki önemli noktalardan biridir ve zenginliklerin dolaşımı çok daha genel ve uzun vadeli bir anlaşmadaki bir ayrıntıdır sadece. Nihayetinde, bu yükümlülükler ve karşı yükümlülükler, aslında tamamen zorunlu olmalarına rağmen (en azından savaş zamanında), çoğunlukla isteğe bağlı bir şekilde armağanlarla ve hediyelerle yerine getirilir. Bütün bunlara toplam yükümlülükler sistemi adını vermeyi öneriyoruz" bkz.: Marcel Mauss, **Sosyoloji ve Antropoloji**, Çev. Özcan Doğan, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2005, s. 209-210.

[330] Kojin Karatani, **a.g.e.**, s. 32-34.

[331] **A.e.**, s. 33.

> özgür varlıklar olarak kabul ettiği takdirde kurulur. Dolayısıyla meta mübadelesi geliştiğinde, bireyleri armağan mübadelesi ilkesinden doğan birincil topluluk kısıtlamalarından kurtarmaya meyleder. Kentler, bireyler arasında özgürce kurulan bu tür bir birlik yoluyla şekillenir. İkincil bir topluluk olarak kent kendi üyeleri üzerinde kuşkusuz bir tür sınırlama işlevi de görür, fakat bu sınırlama doğası itibarıyla birincil topluluğun getirdiği sınırlamalardan farklıdır. Meta mübadelesinde can alıcı mesele, karşılıklı özgürlük öncülünün karşılıklı eşitlik anlamına gelmemesidir. Meta mübadelesi dendi mi, ürün veya hizmetler doğrudan doğruya mübadele ediliyormuş gibi görünebilir, fakat gerçekte para ile meta arasında bir mübadele meydana gelmektedir. Bu durumda para, meta ve bunları taşıyanlar farklı pozisyonlar işgal ederler. Marx'ın yazdığı gibi, para genel bir mübadele edilebilirlik gücüne sahiptir. Ona sahip olan kişi, şiddete dayalı bir zorlama olmaksızın, bir başkasının ürünleri veya emeğini elde edebilir. Bu nedenle para sahibi ile meta sahibi, başka bir ifadeyle borç verenle borç alan eşit pozisyonda değildir. Para sahibi, meta mübadelesi yoluyla daha fazla para biriktirmeye çalışır. Sermayenin paranın genişleyen yeniden üretimi (self-valorization) hareketi biçimindeki eylemidir bu. Sermaye birikimi, taraflardan birinin fiziksel olarak zorlanması yoluyla değil, karşılıklı rızaya dayanan mübadeleler aracılığıyla gerçekleşir. Bu da farklı değer sistemlerinde mübadeleler yoluyla gerçekleştirilen fazla (artı değer) sayesinde mümkün olur. Böyle mübadelelerin zenginler ile yoksullar arasında farklar yaratmadığı anlamına gelmez bu, kuşkusuz yaratırlar. Böylece C tipi mübadele tarzı (meta mübadelesi), B tipi mübadele tarzının ürettiği statü ilişkileriyle bağlantılı olmakla beraber doğası itibarıyla onlardan farklı sınıf ilişkilerini beraberinde getirir”[332].

Karatani’nin C tipi mübadele biçiminde para, metaların yerine geçen ve diğer bütün metaları satın alabilme kabiliyetine sahip tek meta olduğundan ortaya sermayenin iktidarı ortaya çıkar. Para sermaye birikimini mümkün kıldığından topluluklar içinde ve arasında eşitsizlik üretir. Karatani için meta mübadelesi altyapısı üzerinde sermaye iktidarı üst yapısı ortaya çıkar. Nitekim sermaye iktidarı da kendine has değer sistemleri üzerinden meta mübadele sistemini yeniden üretir. Son olarak D tipi mübadele tarzına da değinilmelidir. Karatani bu mübadele tarzının hali hazırda var olmadığını ve bu tarzın bir ideal olarak değerlendirilebileceğini vurgular. D tipi mübadele tarzı A tipi mübadele tarzının daha üst bir boyutta geri dönüşü olarak nitelendirilir. Aynı anda hem özgür hem de karşılıklı bir mübadele tarzıdır. Özgür ve karşılıklı mübadele tarzı sermaye birikimini ve katı eşitsizliği ortadan kaldıran dinsel bir niyetle aynı kökendedir. Nitekim evrensel dinlerde, sosyalist ve komünist hareketlerin ortak ideallerinde bir fikir olarak benimsenmiş bir mübadele tarzıdır. Devlet ve sermaye iktidarına karşı mübadele ilişkilerinin gerçekliğinde topluluğun iktidarının ahlaki ve rasyonel kuruluşunu temsil eder. Yani

[332] **A.e.**, s. 35-36.

“B ve C tipi mübadele tarzlarında bastırılan karşılıklık uğrağına; başka bir deyişle özgürlükten feragat etmeden eşitliği arzulayan farazi bir geri dönüştür[333].

Karatani’nin dünya tarihinin yapısını incelerken çeşitli somut örnekler üzerinde izah etmeye çalıştığı bu dört mübadele tarzı hem nesnel hem de fikri olarak, hem artzamanlı hem de eşzamanlı bütün insan ve toplum ilişkilerini kat etmektedir. Bununla birlikte din, devlet ve demokrasinin ilişkiselliğinde mübadele tarzlarının geçişliliği ve pozisyon almaları açısından bitmek bilmeyen bir çatışma ve uzlaşma durumları söz konusu olabilir. Bu ilişkiselliği detaylandırmak için hem kutsal hem de mübadele ilişkileri açısından protokentlerin özellikleri ve yol açtığı sonuçlara geri dönülebilir.

Girard’ın yukarıda açıklanan kutsalın ikame edilebilirliği, Gauchet’nin anlam borcu kavramsallaştırmalarını Karatani’nin mübadele tarzlarına yönelik değerlendirmeleriyle birlikte düşünerek din, devlet ve demokrasi arasındaki ilişkilere tahakküm ve özgürlük skalasında gidimli gelimli bir düzlemde bakmaya çalışılabilir. Öncelikle kutsalın bir heteronomi olarak dışarıdan oluşturduğu anlamın karşılıklılık ilişkisini sayesinde toplumsal iktidarı ortaya çıkardığı daha önce belirtilmişti. Zira bu durum birçok ritüel ve edimin (Girard’ın kurban ediminde olduğu gibi) açıklanmasını kolaylaştırmıştır. Karşılıklılık ilkesine dayalı devletin daha ortaya çıkmadığı toplumsal iktidarın nispeten eşitlik sağladığı topluluklarda bu mübadele biçimine baskı oluşturan durumlar meydana çıkabilir. Bu durum biraz daha açıldığında Max Weber Eski ve Orta Çağ kenti için klanın öneminden bahsederken kentin “iktisadi açıdan bir ticaret merkezi, siyasal ve ekonomik açıdan bir kale ve garnizon ve toplumsal açıdan yemine dayalı bir konfederasyon”[334] olduğunu ifade eder. Yemine dayalı ortaklaşa altında birleşilen bir “tanrıya” iman ile oluşmuş kentler bir anlamda kutsal merkezlerdi. Birçok klanın yeminle birlikteliği aynı tanrıya (tanrılara) tapınma yoluyla oluştuğu kabul edilirse topluluğun içerisinden birileri bağlı oldukları topluluğun ilahlarını aşan bir hizmet içine girdiğinde başka bir deyişle insanlar arasında birinin göze görünmez olanın anlamı ve temsilcisi haline gelirse işte klan topluluklarını aşan bir topluluk devleti ortaya çıkar. Tam da bu anda din ve devletin kökensel birliğini ifade etmek açısında Gauchet’ye dönülebilir. Nitekim Gauchet;

---

[333] **A.e.**

[334] Max Weber, “Batı Şehri”, **Şehir ve Cemiyet**, der. Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, s. 147.

> "Devlet, toplum ile onun varlık nedeni ve düzenleyici ilkelerinin merkezi arasındaki farkın yaşanış biçimini bütünüyle değiştirir. Bu farkı kendisi oluşturmaz. Yasayı ve bilgiyi tekelci bir biçimde temsil edenler ile yazgısı boyun eğmek olanlar arasında bir ayrımı toplumun içine yerleştirir. Fakat toplum ile, toplumu anladığı, onun bu haliyle var olmasına neden olduğu ve onu yönettiği düşünülen güçler arasındaki ayrımı devlet var etmez. Eğer bu ilk ayrım olmamış olsaydı, devletin ortaya çıkmasının bir anlamı olmayacaktı. Bu anlamda din, devletin tarihsel var olma koşulu olmuştur demeliyiz[335]".

İnsan ve toplumların anlam borcu ya da anlamın ötekinden oluşması din ve devletin oluşumunun ortak tarafıdır. Bu değerlendirme neden önemlidir? Toplumun siyasal bölünmesi dışsal olarak üretilen anlamın sonucunda ortaya çıkıyorsa eğer din ve devletin farkı nasıl izah edilebilir? Görüldüğü üzere ilk devletler dinin içinde kökleşmiş halde olmasına rağmen devlet kendini tanrısal bir gücün temsilcisi ve faili olarak ortaya koyduğunda toplumun düzenlenişini tümüyle anlamayı, gerekçelendirmeyi ve tanımlamayı sağlayacak bir dışşallık konumuna bizzat ulaşır[336].

Şimdi devlet kökensel olarak bu güce eriştiğinde din, yani devletin öncesindeki inanç birliği olarak din siyasal alanın kenarına itilir. O halde din ve devlet kökensel olarak dışsallık üzerinden anlamı topluma yönlendirir. Ama devlet bir kez ortaya çıktığında işlevsel olarak gücünü kaybedecektir. İlk devletlerden modern devletlere ve sekülerleşme sürecinin devletin gücü sayesinde oluşması göz önüne alınırsa siyasal olanın kıyısında devlete karşı bir gerçekliği üretme şansına sahip olacaktır. Peki siyasal bir iktidarın varlığında dinin içine yerleştiği konum nasıl değerlendirilebilir?

Sözün geldiği bu noktada dinin ve onun yarattığı spekülatif düşüncenin hangi unsurları vaad ettiğine yakınlaşmak için Karl Jaspers'ın **Eksen Çağı** olarak adlandırdığı dönemin niteliğine ilişkin değerlendirmelerine yaslanılacaktır. Jasper için Eksen Çağı insanlığın ruhani gelişiminde merkezi bir öneme sahiptir. Jaspers M.Ö. 800 ile 200 yılları arasında meydana gelen ruhani sürece Eksen Çağı adını vermektedir[337]. Jaspers bu döneme olağanüstü bir anlam yüklemiştir. Çin'de

[335] Marcel Gauchet, **a.g.e.**, s. 230.
[336] **A.e.**, s. 250.
[337] Karl Jaspers, **The Origin and Goal of History**, New York, Routledge, 2010, s. 1.

Konfüçyüs, Laotse ve Çin felsefesinin tüm okulları, Hindistan'da Upanişadlar ve Buda, İran'da Zerdüşt (dünyanın iyinin ve kötünün arasındaki mücadele olduğuna dair meydan okuyan bir görüş olarak), Filistin'de peygamberler, Antik Yunan'da Homeros ve Parmenides, Herakleitos ve Platon'un ortaya çıkışı birbirinden bağımsız olarak bu döneme rastlar. Jaspers'a göre bu çağda yeni olan şey, insanın bir bütün olarak varlığın, kendisinin ve sınırlarının bilincine varmasıdır. Jaspers için dünyanın dehşetini ve kendi güçsüzlüğünü deneyimlemesi, insana bazı radikal soruları sordurur ve ortaya çıkan boşluk ile yüz yüze gelerek kurtuluş ve kefaret için çabalamasını zorunlu kılar. Bu dönemde bilinç kendi bilincine vararak düşünme kendi nesnesi haline gelmiştir Jaspers'e göre. Bu sürecin bir sonucu olarak, şimdiye kadar bilinçsizce kabul edilen fikirler, gelenekler ve koşullar incelemeye tabi tutuldu, sorgulandı ve tasfiye edildi. Her şey girdabın içine sürüklendi. Geleneksel madde hala canlılık ve gerçekliğe sahip olduğu ölçüde, tezahürleri netleştirildi ve böylece dönüştürüldü. Jaspers olağanüstü bir tanımlamayla bu sürecin sonucunda yaşan değişimi şöyle özetler:

> "Huzuru ve kendinden eminliği ile Efsanevi Çağ sona ermişti. Yunan, Hint ve Çin filozofları, tıpkı peygamberlerin Tanrı hakkındaki fikirleri gibi, belirleyici içgörülerinde mitik değillerdi. Rasyonalite ve rasyonel olarak açıklığa kavuşturulmuş deneyim, mite karşı bir mücadele başlattı (logos'a karşı mitos); var olmayan şeytanlara karşı Tek Tanrı'nın aşkınlığı için daha ileri bir mücadele gelişti ve nihayet tanrıların gerçek dışı figürlerine karşı etik bir isyan gerçekleşti. Din etik hale getirilmiş ve böylece tanrının görkemi artmıştır. Öte yandan mit, kökeninde ifade ettiğinden çok farklı bir şeyi ifade eden bir dilin malzemesi haline geldi: kıssaya dönüştü. Mitlerin yeniden şekillendirildiği, yeni bir derinlikte anlaşıldığı bu geçiş sırasında, mitin bir bütün olarak yok edildiği anda, yeni bir tarzda mit yaratılıyordu. Eski mitik dünya yavaş yavaş unutulmaya yüz tuttu, ancak halk kitlelerinin devam eden inancı sayesinde bütünün arka planı olarak kaldı (ve daha sonra geniş alanlarda üstünlük sağlayabildi)"[338].

Jaspers'in dünya genelinde birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkan ve iç bakış ve uzlaşmaya dayalı bir spekülatif düşüncenin geleceğe bıraktığı mirası olumlarken esasen yapmaya çalıştığı şey, insani olanın kuşatıcılığını modern ikili kalıplara sokmadan yeniden düşünme isteğidir. Karen Armstrong eksen çağı için şöyle der:

[338] **A.e.**, s. 3.

> “Mesele neye inandığın değil, nasıl davrandığındı. Din seni kökten değiştiren şeyler yapmakla ilgiliydi. Eksen Çağı’ndan önce, dini arayışın merkezinde ritüeller ve hayvan kurban etme adetleri bulunuyordu. Kutsal dramalarda, bugünkü teatral deneyimlere benzer şekilde sizi bir başka varoluş seviyesine götüren bir ilahilik hissediyorsunuz. Eksen Çağı bilgeleri bunu değiştirdiler. Ritüeller yine önemliydi fakat ona yeni bir etik anlam kazandırdılar ve ruhani yaşamın merkezine ahlakı yerleştirdiler. “Tanrı”, “Nirvana”, “Brahman” veya “Yol” olarak adlandırdıklarıyla karşılaşmanızın tek yolu sevgiyle dolu bir yaşam sürmekti. Aslında, din sevgi idi. Bugün genelde dini bir yaşam tarzı benimsemeden önce kendimize “Tanrı” veya “Mutlak”ın var olduğunu ispatlamamın gerekiyor. Bu iyi bir bilimsel pratik: Önce bir prensip oluşturuyorsunuz ancak bundan sonra onu uygulayabiliyorsunuz. Eksen çağı bilgeleri ise bunun, atı arkaya arabayı ise öne koymak gibi olduğunu söyleyeceklerdir. Önce kendinizi etik yaşama adamalısınız, sonrasında metafizik inanış değil disiplinli ve sürekli iyilik, size aradığınız aşkınlığın ipuçlarını verecektir”[339].

Çalışmanın bu kısmında Jaspers ve Armstrong’un Eksen Çağı olarak ifade ettikleri dönemin genel karakteristiğine değinilmesinin iki nedeni vardır. Birincisi söz konusu dönem içerisinde dinsel olarak addedilen içe bakış ve ahlaki oluşum ilkelerinin günümüze kadar gelen anlatısının bu dönemde inşa edilmiş olması; etkilerinin bugün dahi psikolojik, sosyolojik ve siyasal olarak sürmesi hatta seküler bir toplum içerisinde kılık değiştirerek çeşitli aşkın hareketleri içerisine sızabilmiş olmasıdır.

Devlet öncesi toplumlarda kutsal, insan ve toplum ilişkilerinde **güç dengesi**ni sağlama kudretine sahipken devletin ortaya çıkmasıyla beraber yeni güç dengesini devletin içine yerleşen kutsallık bu dengeyi sağlama potansiyeli sahip olmuştur. İkinci olarak insan ve toplumların dünyevi ilişkilerinde kutsal olanın düşünsel seyrinin iki anlamlı yapısını ortaya koymaktır. Dinsel olarak merkezlenen inanışlar, felsefeler, düşünceler siyasal iktidarın şekillenmesinde meşruiyet zemini olarak kullanılabileceği gibi siyasal iktidarın ortaya çıkardığı şiddet, eşitsizlik ve adaletsizlik durumlarına karşı çıkışın, isyanın ve değişim umudunun sınırlarında durmasıdır. Tarihsel olarak insan ve toplum ilişkilerinde ortaya çıkan ikili gerilimlerinin sınırlarında varlıklarını hep sürdürmüşlerdir. Kutsal olanın ikili görünümü, anlamını dışsal olandan alırken hem bireysel hem de toplumsal olarak tahakküm ve özgürlük arasında varlığını sürdürüyor görünmektedir. Eksen Çağı’ından tek tanrılı evrensel

[339] Karen Armstrong, **Büyük Dönüşüm: Eksen Çağı ve Dinsel Geleneklerin Başlangıcı**, Çev. Barış Baysal, İstanbul, Pegasus Yayınları, 2019, s. 16-17.

dinlere kadar savaş, şiddet, yıkım ile kosmos, ahlak, düzen, refah sarkacında bir tarihsel seyir söz konusudur[340] ve bu durum kutsalın içine girdiği dinin dinamizmini gösterir.

2.4.1 Kutsalın Geçişkenliği Bağlamında Din ve Devlet: İktidarın Kutsal Dayanakları

İnsan ve toplum ilişkilerinin tarihsel deneyimde artzamanlı karakterinde ortaya çıkan ve kendisini karşıtlığı üzerinden tanımlayan çeşitli ilişkilerin görünümleri yukarıdaki kısımlarda tartışılmaya çalışılmıştı. Devletsiz toplumlarda kutsalın anlam yaratma değerinin pratik sonuçlarından biri birey ve toplumun var oluşunu sürdürme kaygısını sürdürülebilir kılmasıdır. Din ise bu sürekliliği yaşanabilir hale getirebilir. Din, anlamın içerisinde örgütlenen anlatı, simge ve sembollerle genişleyerek etkisini oluşturur. Clifford Geertz kutsal simgelerin bir halkın ethosu olarak yaşamlarının tonunu, karakterini ve niteliğini, onun ahlaksal ve estetik biçemini; bir dünya görüşü olarak da insanların olup bitenlerin gerçekliğine dair edindikleri izlenimi, düzen

[340] Din ile devlet arasındaki ilişkiler dinin siyasal iktidarın meşruiyetini sağlayan bu motivasyon ile zulme, eşitsizliğe karşı bir direnci de içinde barındır. Bir örnek olması açısından Nasıralı İsa, Roma İmparatoru Ceaser Augustus'un (MÖ 30-14) döneminde, Romalılar her başarılı imparatorluğu tanımlayan üç sav ortaya atmıştı; özel tanrılar tarafından kutsanmışlardı; düalist tasavvurlarına göre diğer bütün halklar eşit koşullarda davranılamayacak "barbar"lardı ve görevleri uygarlık ve barışın getirilerini bütün dünyaya yaymaktı. Ancak bunlar gerçekleştirilirken Roma'nın devasa ordusu ölüm makinesi gibi işlemekteydi. Herhangi bir direniş katliamla karşılığını alıyordu. Bunun yanında Romalılar hiçbir zaman dini seküler yaşamdan ayırmamıştı. Her insanın tanrısal olan bir öz ya da numeni vardı ve tanrılar sürekli insan biçimini alıyordu. Greko-romen kent temelde dinsel bir topluluktu. Her kentin kendi tanrısal koruyucuları vardı. kentlerde tanrıların şerefine düzenlenen dinsel şenliklere katılmak kent yaşamı için oldukça önemliydi. Roma siyasal iktidarı kentin içerisinde bütünleşen dini etkinliklerin içerisindeydi ve bazen başarılar tanrılar için kazanılıyordu. Görüldüğü üzere siyasal iktidar ve din ilişkisi bir meşruiyet ve motivasyonun mekanizmalarını üretiyordu; ancak bir yandan da dışarıya karşı zulüm de her yerde kendisini gösteriyordu. Ancak tam da bu durumun karşı tarafında Nasıralı İsa din ile siyaseti bünyesinde birleştirmiş ve tam tersinden ilkelerle bir çıkış gerçekleştiriyordu.
Tanrı'nın Krallığı öğretisi İsa'nın öğretisinin merkezindeydi. Emperyal yönetimin şiddet ve baskısına bir seçenek oluşturmak Tanrı'nın gücünün sonunda insan durumunu değiştireceğini anın gelmesini hızlandırabilirdi. İsa Romalıları ülkeden atmazdı ama adalet ve eşitliğe dayanan bir krallığın herkese açık olacağını duyurmuştu. Ev sahibine, bir eğlenceye sadece arkadaşlarını ve zengin komşuları davet etmemesi gerektiğini söyledi: "Hayır, bir ziyafete yoksulları, kötürümleri, sakatları ve körleri çağır". Sadece fakirler kutsanabilirdi çünkü imparatorluk hakimiyetinin sistemik şiddetinden bir şekilde faydalanan herkesin bu kötü duruma katkısı vardı. Bu anlatıda üzerine düşünülmesi gereken durum din ile siyasal olanın arasındaki ilişkinin iki farklı yüzünün izleri vardır. Bir yandan din baskı ve tahakkümü kendi ölçeğinde meşruiyete yönlendirirken diğer yandan var olan koşulların olumsuzluğunu aşmak ve ondan özgürleşmek için motivasyonu oluşturur bkz.: Karen Armstrong, **Kan Tarlaları: Din ve Şiddeti Tarihi**, Çev. İrem Sağlamer, İstanbul, Pegasus Yayınları, 2021, s. 159-175.

konusundaki fikirlerini sentezleme işlevi gördüğünü belirtir[341]. Kutsalın bu sentezleme işlevi metafizikle gerçek yaşamın bir uyumunu gerçekleştirerek iki yönlü bir yapıya sahip olur. Geertz kutsalın ve ona yönelik inancın sentezleme kapasitesini şöyle açıklar:

> "Dinsel inanç ve uygulamada, bir grubun ethosu dünya görüşünün betimlediği gerçek duruma ideal uyum sağlamış bir yaşam biçimini temsil ettiği gösterilerek entelektüel açıdan akılcıl hale getirilirken, dünya görüşünün duygusal açıdan ikna edici hale getirilmesi de onun böyle bir yaşam biçimini barındıracak biçimde iyi düzenlenmiş bir gerçek durumun imgesi olarak sunulmasıyla olur. Bu karşılamanın ve karşılıklı onaylamanın iki temel etkisi vardır. Bir yanda, ahlaksal ve estetik tercihleri, bunları belirli bir yapıya sahip bir dünyadaki kesin, kabul edilmiş yaşam koşulları olarak, gerçekliğin dönüştürülemez biçimini almış sağduyu olarak betimleyerek nesnelleştirir. Öte yanda, dünyanın kendisi hakkındaki bu görüşleri, derinden hissedilen ahlaksal ve estetik hisleri kendi gerçeklerinin deneyimsel kanıtı olarak kullanarak destekler. Dinsel simgeler belirli bir yaşam biçimi ile özgül (çoğu zaman da bariz) bir metafizik arasında temel bir uyumu formülleştirir ve bunu yaparak da her birini diğerinin ödünç alınmış otoritesiyle sürdürür"[342].

Kutsalın, kutsal simgenin ve dinsel inancın bu sentezi hem dünyevi hem de uhrevi olanın birbirine ödünç verdiği otoriteden kaynaklandığına dönük bu görüş oldukça önemli yorumları beraberinde getirir. Çünkü bu nitelik devlete ya da devlet fikrinin kendisine içkin bir şekilde de yorumlanabilir. Devletin bu sentezleme işlevinin bir ikamesi olabilme potansiyeline ilişkin yorumlama tez çalışmasının bir sonraki kısımda ele alınacaktır. Şimdi Geertz'in din tanımından hareketle kutsalın geçişkenliğine ilişkin değerlendirme yoluna çıkılabilir. Geertz dinin; bir simgeler dizisi olduğunu, insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süre kalıcı ruhsal durumlar ve güdülenimler oluşturacak bir şekilde hareket ettiğini ve bunu başarmak için genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formülleştirdiğini ifade eder. Ayrıca söz konusu kavrayışları bir gerçeklik havasına dönüştürerek bu ruhsal durum ve güdülenimlerin gerçekçi görünmesini sağlar[343]. Burada din kelimesi Eliade'nin ifade ettiği biçimiyle "bir tek Tanrıya, Tanrılara ve Ruhlara iman şeklinde değil de, anlam, hakikat ve

[341] Clifford Geertz, **Kültürlerin Yorumlanması**, Çev. Hakan Gür, Ankara, Dost Kiyabevi, 2010, s. 111.
[342] **A.e.**, s. 112.
[343] **A.e.**,

varlık fikirlerine bağlı olan kutsalın tecrübesine iman"[344] şeklinde düşünüldüğünde gerçek ve anlamlı bir dünya bilincinin kutsalla kurulan ilişkide oluştuğu ifade edilebilir. Aslında insan ve toplum arasındaki ilişkilerde kutsal; hem bir güç dengesi hem var olanı içselleştirme hem de onu düzene sokma vazifesi gördüğü söylenebilir.

İnsan ve toplumların fiziksel varlıklarının sınırlarının olması her zaman varlıklarının yok olma tehdidinin gerçekliğine dalalettir. Ancak bu tehdidi ebediyet arzusuyla birlikte düşünüldüğünde bu arzu insan ve toplumun ölümü demek olan kaosa karşı **düzen**i aramaya yönlendirir. Yukarıdaki kısımlarda bazı örnekleri verilen düzene eğilim devletsiz toplumlarda **toplumsal iktidarın** kutsallıkla birlikte **karşılıklı mübadele** ilişkilerinin uyumuyla gerçekleşmişti. Burada toplumun düzen arzusunun yanında düzene tabi kılmada kullanılan araçlar da önemliydi. Başka bir deyişle uyum, beka açısından zorunlu görünen düzenin kutsallaştırılması ile düzene sokmayı sağlayan iktidarın güç kullanımı ya da güç dengesi kutsalın geçişkenliğinin zemini olarak değerlendirilebilir. Ancak kentlerin kuruluşuyla beraber yeminli kabile konfederasyonların oluşumu topluluğun gelişmesi insan ve toplum ilişkilerin mübadelede tarzlarının değişmesine kutsalın toplumsal iktidarı koruma durumunun dağılmasına sebep olmuş olabilir. Ancak yaşam tehdidi var olduğu ve kaosa karşı düzen arzusu bu sefer kutsalı kendini temsil ettiğine inanılan kişi veya grupların aracılığı ile dünyevi olanın düzenlenmesine dönük bir geçişlilik sağlayabilir. Gouchet'nin bahsettiği heteronomik anlam borcu yeni şartların getirdiği toplumsal örgütlenmede kutsalın temsilcilerine doğru kayabilir.

Karatani Antik devletin kent-devletleri arasındaki çatışmalardan doğduğu belirtir[345]. Bu durum din açısından değerlendirildiğinde birçok klan ve kabilenin taptığı tanrıları aşan bir tanrı ortaya çıkarmıştır. Bu gelişme söz konusu klan ve kabileler toplulukları aşan bir devletin kurulmasına bir dalalet olabilir. Karatani'nin din ile devlet arasında kutsalın geçişkenliği olarak da düşünülebilen Sümer Devleti'ne yönelik değerlendirmeler fikir açıcı olabilir.

> "Sümer devleti, Dicle ve Fırat nehirleri boyunca uzanan çok sayıda kent-devlet arasındaki çatışmalardan doğdu. Bu çatışmalar zaten devam etmekte olan süreçleri

[344] Mİrcae Eliade, **Dinin Anlamı Ve Sosyal Fonksiyonu**, Çev. Mehmet Aydın, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. VII.
[345] Kojin Karatani, **a.g.e.**, s. 120.

> çarpıcı bir biçimde hızlandırdı. Bir kent-devlet zafer kazanınca, tanrıları da zafer kazanıyordu. Bir devlet giderek daha fazla güç kazanınca, tanrıları da aynı şekilde evrensel ve aşkın bir nitelik kazanıyordu. Bu savaşlardan zaferle çıkan kent-devletin monarkı diğerlerini yalnızca askeri güce dayanarak yönetmiyor, aynı zamanda halihazırdaki bütün tanrıları aşan bir tanrıya hizmet eden rahip haline geliyordu (Mısır öreğinde firavun bizzat ilah sayılıyordu). Monark kitlelerin gönüllü itaatini işte böyle elde ediyordu. Böylece, monarşik devletin kurulmasıyla beraber, çok sayıda klan ve kabileyi aşan yeni bir hayali cemaat yaratıldı. Buradaki can alıcı nokta, devletin doğuşuna yol açan şeyin topluluğun gelişmesi olmaması, bilakis yeni bir topluluğun ancak merkezi bir devletin kurulmasından sonra ortaya çıkmasıdır"[346].

Karatani yukarıdaki alıntıda devletin doğuşuna yol açan şeyin topluluğun kendi içerisinden gelişmesi olmadığı, yeni bir topluluğun ancak merkezi bir devletin kurulmasından sonra ortaya çıktığını iddia etmektedir. Burada iki farklı durumu göz önünde bulundurmak gerekebilir. Birincisi bu iddia kabul edildiğinde tarihsel materyalizmin ifade ettiği gibi devlet tam olarak maddi ekonomik ilişkilerin diyalektik bir aşaması olarak doğmamıştır. Eğer öyleyse devlet esasen bağımsız bir güç olarak gelişmiştir. İkincisi ise merkezi bir devletin kurulması yeni bir topluluğun ekonomik, hukuki yaşam alanını inşa etmesine ilişkin vurgudur. Gerçekten de merkezi devletin kuruluşuyla mevcut klan toplulukları arasında toplumsal iktidarın elverişliliği sayesinde eşitlikçi karşılıklı mübadele ilişkileri (potlaç) ile klanlar arsında intikam ilişkilerine dayalı rekabet biçimi (kan davası) de yeni bir hiyerarşik düzen içerisinde çözülmüştür. Merkezi devletin yönetici sınıfının da merkezileşmesiyle beraber mevcut klan topluluğu yeniden örgütlenerek bir tarım topluğu doğmuş denilebilir. Burada yine Sümer devletine referans yapılırsa devlet geniş çaplı sulu tarımı örgütlemiş ve topluluk üyelerine belirli ölçüde toprak vererek onların emeklerini seferber etmiştir. Tarım topluluğunda devlet belirli harç ve angaryaların dışında, özyönetim ve karşılıklı yardımlaşma sistemlerinin bulunduğu topluluğun iç işlerine karışmamıştır[347].

Kutsalın geçişkenliği din ve devlet arsındaki ilişki de önemli yer tutar. Şimdi toplumun kendinden başka olana yaptığı gönderme ve kutsalla kuruduğu ilişkiye **dinsellik** denilecek olursa devlet bu dinselliğin kendine sirayet etmesiyle birlikte ikili görünüme kavuşur. İlk devletler dinin içerisinde köklenmiş ve kutsalın dışarıdan dolayımladığı anlamı kendisine yansıtmıştır. Ancak dinin temsil ettiği kutsallık biçimi

[346] **A.e.**, s. 121
[347] **A.e.**, s. 122.

aynı zamanda devletin sınırlarını da belirlemektedir. Başka bir deyişle devlet iradesi dinin birikimli niteliği ile çatışma ihtimalini barındırır. Gauchet devlet iktidarı yazgısının, toplumun düzenlenişini tümüyle anlamayı, gerekçelendirmeyi ve tanımlamayı sağlayacak bir dışsallık konumuna bizzat ulaşmayı ve bu yazgının onun ezeli ve ebedi varlık nedeninin doğal bir sonucu olduğunu ifade eder[348]. Bu durumda devletin dinselliği kendi dışsal varlığını toplumun kurucu unsuru olarak ortaya çıkarması ile ifade edilirse bu durumda kutsalın geçişkenliği iki durum yaratacaktır. Birinci olarak devlet iktidarı kutsalı sahiplendiği ölçüde topluluk iç yaşamının yarattığı çatışmaların, sorunların düzenleyici olarak tahakküm yapıları kurabilirken; ikinci olarak topluluk dışı ya da başka topluluklarla ortaya çıkan çatışma ve sorunlarda topluluğun kaosa düşme korkusunun sığınağı ve kendi yaşamsal sınırları aşma bakımından bir dayanak oluşturur. Fakat bu durum topluluk içinden veya dışından oluşan denge değiştirici unsurların yaşandığı tarihsel anlarda kutsalın geçişkenliği sayesinde din ile devletin karşı karşıya gelmesine sebebiyet verir ki tahakküm ve özgürlük gerilimi ilişkisi burada doğmuş olur.

Devletin ortaya çıkması mübadele ilişkilerinde değişimi beraberinde getirmiştir. Eşitlikçi karşılıklı mübadele ilişkileri, yağmalama ve yeniden dağıtım olarak gerçekleşen mübadele ilişkilerine dönüşmüş olarak değerlendirilebilir. Ancak bu birinin yerine diğerinin geçişi olarak değerlendirildiğinde bazı yanılgılar ortaya çıkar. Çünkü bu iki mübadele biçimi topluluk içerisinde birlikte devam edegelir. Eşitlikçi karşılıklı mübadele ilişkisi dayanışmayı, uzlaşmayı ve durağan paylaşımı gerektirirken, yağma-yeniden dağıtım mübadele tarzı bunların yanı sıra zorlamayı ve sürekli genişlemeyi beraberinde getirir. Topluluk sürekli genişlemeyi sağlayan mübadele tarzları ile büyürken **düzen** ve **birliğin** sağlanması devletin kendi içerisinde kurumsallaşmasını beraberinde getirir. Geleneksel komünal topluluğun sınırları aşıldıkça uluslarüstü devletlerin kutsalları daha aşkın bir statüye kavuşur. Bu durumda geniş topraklara hükmeden devletler hukuksal, yönetimsel ve işlevsel olarak aşkın statüye uygun büyüklükte bir örgütlenme talep ederler. Bu örgütlenme biçimleri yağma ve yeniden dağıtım mübadele ilişkilerini sürdürebilecek niteliklere sahip olması gerekir. Kabaca değerlendirildiğinde merkezi devletin kurumsallaşmasında önemli iki organ olan daimi ordu ve bürokrasi bu mübadele ilişkilerini örgütleme yeteneğine sahipken esasen kutsal olandan ayrılarak dünyevi

[348] Marcel Gauchet, **a.g.e.**, s. 251.

iktidarın **istikrarının** ayaklarını oluşturur. Kutsal kendini temsil eden hükümdarların bedenlerinde cisimleşirken **aşkın** olan dinsellik, devletin kurumsallaşmasından kaynaklanan ordu ve bürokrasi gibi **içkin** örgütlenmelerden ayrılır. Böylece devlet hem kutsalı hem de kutsal dışını içerisinde barındıran bir güce dönüşür. Bu durumda devlet dinden doğan, dinle meşruiyet sağlayan ve nihayet dine karşı bir ilişki ağının içerisinde tarihsel görünümünü sergileme rüştüne erişir. Mesela hükümdarın bedeni kutsallığın geçişkenliğini içerisinde hapsolur. Tıpkı Girard'ın kurban ikamesine bezer şekilde kutsallıkla ilişkili rahip, hükümdar her neyse kurban edilebilir ama bu kez topluluk adına değil; devlet adına kurban edilme noktasındadır. Devlet kurumsallaştıkça kendi varlığını idame ettirirken dayanışmayı, düzeni ve istikrarı sürdüremediği durumlarda kutsal yer değiştirir ancak din bu olumsuz durumlara dönük isyan ve değişim sınırlarını zorlarken özgürlükçü bir niteliğe bürünür ama hemen sonra kurumsal devletin yeni maddi koşullara uyum sağladığı ölçüde yeni kutsallığı alanına yerleşerek tahakküm mekanizmalarının içine eklemlenebilir. Son olarak bu durumda Geertz'in ifade ettiği gibi simgeler dizisi bu kez yeniden değişir ve yeni anlamların kapısı aralanır.

Bu kısmı bitirirken genel bir değerlendirme yapılmasına izin verilirse; Gauchet'in anlam borcu ve Karatani'nin mübadeleleri kavramsallaştırması çerçevesinden öncelikle anlam alanı açısından devlet ve dinin ortak paydaları gösterilmeye çalışıldı. Toplumun anlam kurulumunu heteronom olarak dışarıdan din ve devletin ontik doğasından alması din ve devlete iki yönelim kazandırabilir. Bunlardan birincisi kutsalın içerisine sızdığı anlam alanlarının oluşması, insan ve toplumların kendi aralarındaki ilişkileri bu anlam alanın dolayımıyla yaşam pratikleri olarak deneyimlenmesine fırsat verebilmesi olarak ifade edilebilir. Ancak bu anlam maddi alanda yani Karatani'nin altyapı olarak gördüğü mübadele ilişkilerinin üstyapıya olanak sağlaması ile mümkün olduğu söylenebilir. İkincisi yine mübadele ilişkilerinin çerçevesi değiştiğinde mesela Karatani'nin ifade ettiği biçimiyle C tipi mübadele biçimi yani parasal mera mübadelesinin nicelik ve nitelik olarak genişlediği geç kapitalizmin işler olduğu bir durumda insan ilişkilerinin parasal bir dolayımla fetişleşerek derinleştiği anda din ve devletin anlam kaymasına uğradığı bir durumun varlığından söz edilebilir. Toplum anlamı parasal ilişkilerin kurduğu alanlara yerleştiğinde ise bu sefer din ve devlet varlığını bu anlama karşı devam ettirebildiği bu çerçevede değerlendirilebilir. Nitekim sermaye iktidarının mübadele sistemine dayalı otoritesine karşı diğer mübadele sistemlerinin kültürde karşılığı olan

dayanışmacı ve ahlaksal nitelikler bu kez din ve devletle birlikte toplumunda bir karşılık olarak ortaya çıkabilir. Ancak bunun için demokratik toplumun dolayımı ve demokrasinin olumlu anlamda etkilerinin görüleceği bir zeminin olması gerekebilir. Son olarak din ve devletin bu iki ilişki biçimini sağlayabilme potansiyeli yine de kendi özerk doğalarına bağlı olabilir. Önceki kısımlarda dini alanın ya da başka bir deyişle kutsalın özerk yapısının nitelik ve işlevlerine dair bir yönelim gerçekleştirilmeye çalışılmıştı. Bir sonraki kısımda ise devletin özerk gücünün kaynaklarına dair bir incelemeye yönelinebilir.

2.5. Devletin Özerk Konumlanması: İçeriden Dışarıya, Dışarıdan İçeriye

Devlete ilişkin geliştirilen teorik yaklaşımların devletin kuruluşundan işlevine, olumsallığından zaruri oluşuna değin çok çeşitli perspektif ve yönelimden bahsedilebileceği geniş literatürü vardır. Bu tez çalışmasının bu bölümüne kadar tartışılan konularının merkezinde insan ve toplumların ilişkiselliğinin artzamanlı ve eşzamanlı boyutu hep akılda tutulmuştur. Yaşam içerisindeki ilişkisellik aynı zamanda yansımalarını kavramlarda da gösterebilme fırsatı verdiğinden kavramlar arasındaki ilişkilere tutunarak söz konusu analiz devam edebilir. Nitekim kavramlar arasındaki ilişkisellik boyutu burada tahakküm ve özgürlük gerilimleri çekimi altında anlaşılmaya devam etme potansiyelini içerisinde barındırabilir. Bunun için yukarıdaki kısımlara dayanarak burada devletin konumlanmasındaki iki durumu ön plana çıkarma bazı analiz açısından bazı fırsatlar sunabilir.

Devlet kavramı literatüre bakıldığında genelde geleneksel devlet ve modern devlet olarak ikiye ayrılarak analiz edilir, tıpkı toplumu geleneksel ve modern olarak analiz etme girişimleri gibi. Bu ayrıma dayalı analiz birçok fırsatın yanında zorlukları da içerisinde barındırabilir. Bu yüzden bu kısımdaki analizde kutsalın geçişkenliğini açısından ilişki içerisinde olan din ve devlet kavramlarını devletin iki görünümü sayesinde modern döneme bırakacağı mirasın bazı unsurları göstermek niyetiyle bazı uğraklar üzerinden bir bağlantı kurulma çabası gösterilebilir.

David Held geleneksel devlet[349] biçimlerinden modern devlet biçimlerine bir tipleştirme yaparak beş ana devlet sistemi kümesinden bahseder. Bunlar: haraç alan

[349] Eisenstadt modern öncesi devlet biçimleri sıralamasında sırasıyla: Kent-devletler, feodal sistemler, patrimonyal imparatorluklar ve tarihsel bürokratik merkezi imparatorluklar olarak belirler bkz.: Samuel N. Eisenstadt, **The Political System of Empires**, Glencoe, Free Press, 1963, s. 10.

geleneksel imparatorluklar, bölünmüş otorite sistemleri (Feodalizm), zümre düzeni, mutlakiyetçi devletler ve modern ulus devletleridir[350]. Tarihsel olarak sıralanan bu devlet sistemlerinde toplumların üretim yapıları, mübadele ilişkileri, kültür ve yaşam dünyaları elbette faklı yapısal ve işlevsel unsurlara dayanmaktadır. Bu farklı sistemlerin içeriklerinin yanında devlet kavramı üzerinden bazı açılardan ontolojik açıdan benzerlikleri üzerinden bir bağlantı noktası çıkarılabilir.

İlk olarak ifade edilebilecek nokta devletin kendi üzerinden kurduğu ilişkiye bakıldığında iki tür ilişki biçiminden bahsedilebilir. Devletin kendisini oluşturan toplulukla ilişkisi ve devletin zaman farklılıkları dışarıda bırakılarak yine kendisi gibi olan diğer devletlerle ilişkisinden bahsedilebilir. Devletin kendisi ile topluluk arasındaki ilişkiye içsel yönelim, kendi gibi olan diğer devletlerle olan ilişkisine ise dışsal yönelim adı verilecek olursa; bu iki ayrımın yanı sıra üçüncü bir unsur önerilebilir. Bu üçüncü ilişki önerisi içerden dışarıya yönelim ve dışardan içeriye yönelim. Bu üçüncü öneri analizin açıklayıcılık kapasitesi artıran bir öneri olabilir ama önce ikili ayrım detaylandırılabilir.

Zamansal-tarihsel farklılıkları paranteze alarak devlet ile topluluk arasında kurulan/kurulabilen ilişkilere dair bir soru akla gelebilir: Bazı insanlar nasıl olup da başkalarını yönetme hakları elde eder? Bu soru meşruiyet anlamındaki klasik soruyu yansıtır. Geertz yöneten ve yönetilen ilişkisi çerçevesinde devlet ve onun devleti olarak kabul edenler arasındaki ilişkiyi şöyle tarif etmektedir:

> "Bir devletin yönetmekten öte işlev görebilmesi ve kendisini kendi halkına karşı koruyabilmesi için, o devletin eylemlerinin, devleti olduğunu ileri sürdüğü kişilerin, yani vatandaşlarının "ben"leri ile süreklilik sergilemesi gerekir -yükseltilmiş, artırılmış bir anlamda, onların eylemleri olmalıdır. Bu yalnızca bir anlaşma sorunu değildir. Nasıl ki bir insanın kendi eylemlerini gerçekleştirdiğini kabullenmesi için kendi eylemlerini onaylaması gerekmiyorsa, kendisini yönetim katının eylemleriyle çevrelenmiş görmesi için de bu eylemlerle aynı fikirde olması gerekmez. Bu bir dolaysızlık sorunudur, tanıdık ve anlaşılabilir bir "biz"den yola çıkarak devletin ne"yaptığını" tecrübe etme sorunudur"[351].

[350] David Held, "The Devolopment of The Modern State", **Formations of Modernity**, Ed. by. Stuart Hall, Cambridge, The Open University, 1992, s. 74-90.
[351] Geertz, **a.g.e.**, s. 348.

Geertz'in yukarıdaki yorumu meşruiyet çerçevesinde ele alındığında bir anlaşmadan öte bir **birlik** duygusunun zaman ve mekân olarak kendiliğinden örgütlenme olumsallığını akla getirir. Biraz daha genişletilirse devletin ne'yaptığını tecrübe etme sorunu öncelikle bir güven duygusunun tecrübesi olarak görülebilir. Harold J. Laski, devletle birlikte güvenlik geldiğini, güvenliğin ise insanların güvene altına almak istedikleri **doyumun** barışçıl bir biçimde sürdürülmesinin şartı olduğunu ifade eder[352]. Esasen "doyumun barışçıl bir biçimde sürdürülmesi" yöneten ve yönetilen arasında bir boşluk yaratabilir. Michael Mann geleneksel toplumların zaviyesinden bakarak bir tespitte bulunur: "…insanların girdikleri çeşitli sosyal ilişkilerin -üretim, ticaret ve fikirlerin, eşlerin, yapıtların ve benzerlerinin değişimi- iki sosyal-mekânsal etkileşim ağı ortaya çıkarmış olduklarını göstermektedirler. Biri nispeten küçüktü, devlet; diğeri ise nispeten daha genişti, din ve kültür"[353]. Mann'in alıntıda bahsettiği sosyal-mekânsal bağlam; insan ve toplumun çakışan ve kesişen ilişkilerin bir ağ gibi örüldüğü ama oldukça hassas olan **boşluğu** imleyebilir. Bu boşluk aynı zamanda toplumsal kurulumun yeri olduğundan kendi simgesel dizilerini ürettiği söylenebilir.

Bir önceki kısımda ifade edilmeye çalışılan kutsalın geçişkenliği ile mübedele tarzlarının geçişkenliği anlamın dinamik tarafını gösterebilir. İnsan, toplum ve devlet ilişkileri bağlamında söz konusu devletin içsel yönelimi bir takım aidiyet yapıları ürettiği söylenebilir. Öncelikle bir şeyin altı çizilmelidir; burada **devlet** hükümet, hükmeden anlamından farklı olarak **politik toplum**un bir biçimi olarak benimsenmektedir. Devlet öncesi topluluklarda kabileler **kan bağı** esasına dayalı bir aidiyet yapısına sahip olduğu kabul edilirse, bir politik toplum olarak devletlerin aidiyet yapılarının benzerlik gösterdiği ifade edilebilir. Sosyal-mekânsal bağlam içerisinde **soy bağının** yanı sıra teritoryal alan ya da **toprak** da aidiyet mekanizmalarının bir parçası olabilir. Jacqueline Stevens'ın ifade ettiği gibi: "Aidiyet için bir kriter olarak toprak sadece doğum başvurularının mekânını politik olarak kurulmuş aileden politik olarak kurulmuş toprak parçasına kaydırır. Yurttaşlık için bir toprak parçasında olma kriterinin etkisi bir aidiyet kriteri olarak doğumu fetiş

[352] Harold J. Laski, **Teori ve Pratikte Devlet**, Çev. Defne Topçu, Ankara, Fol Kitap, 2020, s. 17.
[353] Michael Mann, **İktidarın Tarihi: Başlangıcından 1760'a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları**, Çev. Esin Saraçoğlu, C.I, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2012, s. 98.

olmaktan çıkarmak değil, politik sınırları kutsallaştırmaktır[354]. Stevens'in ifadesinin düşündürdükleri bağlamında bir yorum yapılırsa; soy bağı ve toprak; aidiyet yapılarını kuran unsurlar olarak düşünüldüğünde sosyal-mekânsal bağlamda tarihsel görünümleri farklı olmak kaydıyla günümüze kadar süren bir sürekliliği çağrıştırır. Devlet aidiyet yapılarına hem dahil olma hem de onu yeniden yapılandırma potansiyeline sahip olabilir. Bir parantez açarak felsefi bir zeminde bu durumu ele almaya izin verilirse ve Stevens'ın izleğinden ilham alarak; ilk önce Platon'ın **Yasalar** kitabında aile toprağını devlete, yurttaş-oğula, yurttaş-babaya ait olarak tanımlayarak aileyi politikleştirir ve toprağı kutsallaştırır[355]. Aile, toprak ve devlet burada hem politikleşirken hem de kutsallaşır. Ancak burada yaşamın maddi akışında ortaya çıkan çelişkiler ortaya çıkabilir. Mesela doğumun fazla olduğu ailelerin toplum içinde mülkiyet edinme biçimleri ve paylaşım açısından ortaya çıkacak sorunlar hem politik olanı hem de kutsal olanı sınar. Tam burada devletin bürokratik ve hukuksal araçları aidiyet mekanizmasının sınırlarını belirleyebilir.

> "Her şeyden önce toprak ve barınaklar paylaştırılmalı, ama toprağı ortak işlememeli, çünkü böyle bir şeyin bizdeki doğuş, yetişme ve eğitim biçimini aştığını söylemiştik. Bu paylaşmada şu düşünce benimsenmeli: topraktan payını alan bu kentin ortak malı saymalı; toprağı yurdunun bir parçası olduğuna göre, buna bir annenin çocuklarına gösterdiğinden daha çok özen göstermeli; çünkü toprak, bir tanrıça olduğundan, ölümlülerin efendisidir; o yörenin tanrılarıyla daimonları için de böyle düşünmelidir. Bu düzenin hep böyle sürmesi için ayrıca şu da düşünülmeli: sayıca saptayıp bölüştürdüğümüz ocaklar ne kadarsa, bunların hep aynı kalması gerekiyor; ne bir fazla, ne bir eksik. Her kent bunu şu şekilde sağlama bağlayabilir: kura ile payını alan, evini çocukları içinde her zaman yalnızca birine, en çok sevdiğine bırakmalı: bu mirasçı aynı zamanda ailenin ve kentin tanrılarına, yaşayan ve ölmüş olan büyüklere saygı gösteren kişi olacaktır. Öteki çocukları birden çoksa, kızları belirlenecek olan yasaya göre evlendirmeli, erkekleri de çocuğu olmayan yurttaşlara tercihan anlaşarak vermeli, anlaşma olamıyorsa, ya da hepsinin kız ve erkek birçok çocuğu varsa, ya da tersine çocuk sayısı yetersiz ise, bütün bunlar için en yüksek ve en saygın yetkili olarak belirleyeceğimiz kişi, artan ya da az olan çocuk sayısı için ne yapmak gerektiğini inceledikten sonra, ev sayısının her zaman 5040 olarak kalmasına elden geldiğince çaba göstermelidir. Bunun birçok yolu vardır: doğumun fazla olduğu ailelerde doğum kontrolü uygulanır, tersi durumda da doğumların çoğalması için özen ve çaba gösterilir; ödül ve cezalarla, büyüklerin gençlere verdikleri öğütlerle dediğimiz şey gerçekleşebilir. Sonunda 5040 ev sayısının korunması hepten olanaksız olursa, karı kocanın birbirine karşı duyduğu sevgi yüzünden aşırı nüfus patlamasıyla karşılaşıp çıkmaza girersek, sık sık sözünü ettiğimiz şu eski çare kalır: uygun görülen sayıda, ardında dostlarını bırakan dost göçmenler göndermek. Ama tersine bir gün salgın ya da savaş yıkımı getiren bir

[354] Jacqueline Stevens, **Devletin Yeniden Üretimi**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 105.
[355] **A.e.**, s. 107.

> felaket dalgasına çatar da, kayıplar yüzünden belirlenen sayının çok altına inilse bile, kötü eğitim almış kimseleri isteyerek devlete kabul etmememiz gerekir; dendiği gibi tanrı bile yazgıyı zorlayamaz. O halde şimdi dile getirdiğimiz düşüncenin bizi şöyle teşvik ettiğini varsayalım: "Siz, içimizdeki en üstün insanlar, hem sayı açısından, hem de doğru düzgün işlerin etkisi açısından, benzerliği, eşitliği, özdeşliği ve uyumu doğal olarak değerlendirmekten geri kalmayın. Özellikle başlangıçta saptanan sayıyı tüm yaşam boyunca koruyun; sonra başlangıçta ölçüsünce aldığınız malın toplamını ve boyutlarını birbirinize satarak ve satın alarak bozmayın -çünkü dağılımı yapan kura, tanrı olduğu için, sizi desteklemez, yasa koyucu da desteklemez-, nitekim yasa, bunlar için kura çekmek isteyenle istemeyeni önceden belirledikten sonra, buna boyun eğmeyene buyurduğu ilk şey şu olur: toprak her şeyden önce bütün tanrılar için, sonra bunlara ilk, ikinci ve üçüncü sunularla dua edecek olan rahip ve rahibeler için kutsal olduğundan, kendisine düşen ev ya da toprağı satan ya da alan kişi buna uygun cezaya katlanır. Rahipler gelecek için yazılı kayıtları selvi levhaların üzerine yazıp tapınaklara koyacaklar; bunları gerçekleştirmek üzere, en dikkatli yetkililere bırakacaklardır ki, ne zaman bunlara aykırı bir sapma olsa, gözlerinden kaçmasın, yasanın ve tanrının yardımıyla boyun eğmeyeni cezalandırsınlar. Nitekim, uygun düzenlemeler eklendikten sonra, bu kurala uyan bütün kentler için bunun ne büyük bir nimet olduğunu, eski bir atasözüne göre, kötü olan değil, deneyimli ve töreleri sağlam olan biri anlayacaktır: çünkü bu düzende ticaret yoktur, bunun sonucunda hiç kimsenin özgür kişiye yakışmayan işlerle uğraşması gerekmez, hem de olanaksızdır, kaldı ki utanılacak bir meslek olan dişçiliği özgür ahlakı bozar ve böyle bir işten para kazanmak büsbütün yanlıştır.[356]"

Bu uzun alıntının verilmesinin nedeni devletin aile ve toprak aidiyetlerini hem politikleştirmesi hem de kutsallaştırmasını, ayrıca bütün bu kutsal olanın bir birlik duygusunu istikrarlı kılmada yetmeyeceği, ayrıca bu duyguyla devletin yönetimsellik olanakları ve işleyişlerinin hem bütünleştirici hem de çatışmalı doğasını gösterebilmek içindir. Bu doğa kadim dünyadan modern dünyaya tarihsel olarak her seferinde yeniden sınamalarla karşı karşıya kalmış olduğu ifade edilebilir. Devlet aidiyet mekanizmalarının içerisine kutsal ve politik olarak girebilir fakat bu ilişki sosyal-mekânsal bağlamda yer alan boşlukta gerçekleştiğinden yönetimsellikte yaşanılan bir krizde yine aynı yollarla karşıtına dönüşebilme olasılığı vardır[357].

---

[356] Platon, **Yasalar**, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, 3. Bs, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007, [739-743].

[357] Burada anlatılan ilişki biçimi sadece Platon'da değil farklı yorumlar eşliğinde Aristoteles, Augustinus ve Machiavelli'ni yazılarından çıkarılabilir. Nitekim Aristoteles, devlet aidiyetinin temeldeki bir **ethnos**'dan ziyade aidiyetin kuruluş esaslarına bağlı olduğundan bahseder. Başka bir örnek olarak Augustinus'un meşhur **Tanrı-Kent**inde aidiyet kriterlerinin inancın toplumu sürdürebilir olana yönlendirmesi bakımından devlet aidiyetine bakar. Stevens'ın Augustinus'tan yaptığı alıntıda devlet iktidarının aidiyet üzerinden kutsallığının olumsallığına vurgu yaptığı görülebilmektedir: "Adalet yok edin, o zaman krallıklar büyük bir suçlular çetesinden başka nedir ki? Suçlular çetesi küçük krallıklardan başka nedir ki? Akt.: Jacqueline Stevens, **a.g.e.**, s. 109.

Bir önceki paragrafta belirtilen karşıtına dönüşebilme olasılığına ilişkin bir değerlendirme yapıldığında şu tespitler ortaya atılabilir. Sosyal-mekânsal bağlamda devlet ile din ve kültür alanlarının arasındaki boşluk günümüzde özel ve kamusal alan ayrımını çağrıştırabilir. Ancak burada kastedilen bu ayrımdan daha çok kutsallığın geçişliliğinin politik yansımalarına bir fikir edinmek, ayrıca devletin içsel yöneliminin aidiyet mekanizmaları üzerinden oluşturulacak birliğin olumsallığını ifade edebilmektir. Birliğin olumsallığı nitelendirmesinin en önemli özelliği içerisinde dağılmanın potansiyel olarak var olmasıdır. Devlet dinsel mirasın ona verdiği kutsal alanlarda aidiyete katılarak veya onu üreterek (ailesel bağlar, ulusal bağlar, evrensel dinsel bağlar) meşruiyet zemini sağlayabilir. Ama unutulmamalıdır ki tarihin her döneminde Laski'nin muhteşem ifadeleriyle:

> "İnsanlar salt itaat etmiş olmak için otoriteye itaat etmezler; insanlar otoriteye, yaptıklarıyla inandıkları amaçları güvence altına aldığı için itaat ederler. Emirlerine, bu emirlerin beraberinde getirdiği düşündükleri sonuçlar için itaat ederler. İnsanlar bu emirleri hayatta aradıkları tatmin açısından değerlendirir ve zaman zaman da emirleri bu tatmini sağlamadığı gerekçesiyle reddederler. Demek ki itaat, insanlığın sıradan bir alışkanlığıdır; ancak itaatsizlik kararının güçlükle alındığı ve tutkuyla savunulduğu marjinal vakalar da sürekli nüksetmektedir"[358].

Politik toplumda devletler aidiyet mekanizmalarına dahil olabilirler. İnsan ve toplulukların aralarında kurdukları aidiyete bağlı ilişkilerde bir bütünleştirici olabilirler. Bu bakış açısı maddi yaşamın dinamik sürekliliğinde her seferinde krizlerle karşılaşmış olabilir. Devlet bu çerçeve de hem kutsallığı hem de yönetimselliğiyle işin içinde sayılabilir. Devletin bu içsel yöneliminin karşılaşacağı potansiyel krizler politik toplumun varlığını her seferinde yeniden belirleme kapasitesine sahip olabilir. Tarihsel bir bakışla ifade edilirse devletler yıkılmaya yazgılı bir niteliğe sahiptir denilebilir. Ama politik toplum her seferinde kendi aidiyet mekanizmalarını yeniden üretebilme kabiliyetine sahiptir denilebilir. Devlet bu yeniden üretim mekanizmaları çerçevesinde yönetimselliğin pratik sınırlarında yani içsel yöneliminde tahakküm politikaları izleyebilir. Bu tahakküm politikaları Foucault'nun biyo-politikasında evlilik, nüfus ve bedeni kontrol eden bir zaviyeden değerlendirilebileceği gibi, devletin çıplak zor ve şiddet marifetiyle de gerçekleştirebileceği söylenebilir. Her iki durumda

[358] Harold J. Laski, **a.g.e.**, s. 17.

da aidiyet mekanizmaları sürekli kriz tehdidi altında olduğu ifade edilebilir. Bunun yanı sıra politik toplumun var oluşsal amaçlarına uygun ve onların pratik yaşam alanlarını genişletici politikalar da devletin kendisinin hareket alanlarından biri olduğu söylenebilir.

Son olarak devletin içsel yönelimiyle bağlantılı bir şeyde daha bahsetmek gerekebilir. Quentin Skinner **Devletler ve Yurttaşların Özgürlüğü** adlı makalesinin bir yerinde anlam olarak özgürlüğü devletin olasılıkları içerisinde bir tartışmayla izlemiştir. Skinner, Green'den aktararak: "gerçek özgürlük der Green, amacına ulaşmış olan bütünleşmemiş insana dayanır". Bu nedenle, insanın özgürlüğünden söz etmek, "insanın kendisinin ideal halini gerçekleştirmiş bir durum"dan söz etmektir"[359] ifadesini bir yorum olarak devletin işlevine yönlendirir. Eğer bu özgürlük tasavvuruyla bakılacak olunursa devlet sadece "yasaları" çıkarabilmeye değil, aynı zamanda "…bizi en yüksek potansiyellerimizi gerçekleştirmekten alıkoyan engelleri[360] engellemeye de muktedir olduğu için, özgürlüğün garantörü olarak görülmeye"[361] başlanabileceğini ifade eder ve bu bakış açısını refah devleti[362] örneğiyle belirtir. Burada ilgi çekici olan devletin içsel yöneliminde bu ikili yapısını her zaman koruduğu düşüncesini canlı tutabilmesi olarak değerlendirilebilir.

Devletin dışsal yönelimi; Girard'ın mimetik arzu ve rekabetinin, devlet olarak kabul edilebilecek örgütlenmelere de yansıtılabileceğine ilişkin bir ihtimali göz önünde bulunduran bir niyet olarak okunabilir. Nitekim aidiyet mekanizmasının çeşitli şekillerinde ortaya çıkabilen politik toplumun yöneldiği kendinden farklı olarak karşı karşıya geldiği bir "öteki"; tarihsel deneyimde izi sürülebilir. Bu durum dış faiiler olarak nitelendirilirse onların eylemleri ve eylemlerinin ön görülebilir sonuçları devletin dışa yöneliminin kaynağını teşkil edebilir. Nitekim eylem ve eylemlerin öngörülebilir sonuçları politik topluma dışarıdan yönelen devamlı bir baskı unsuru oluşturabilme olasılığı barındırabilir. Devlet dışa yönelirken politik toplumun aidiyet mekanizmalarını birlik durumunun görünümleri olarak onları içeren bir pozisyona

---

[359] Quentin Skinner, "Devletler ve Yurttaşların Özgürlüğü", **Devletler ve Yurttaşlar**, Ed. Quentin Skinner, Bo Stråth, Çev. Gökhan Aksay, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 16-17.

[360] Bu engeller insanın hem psikolojik hem de biyolojik olarak düşünülebilir; hastalık, fiziksel engellik veya tutku, hırs, sahtelik vb. gibi.

[361] **A.e.**

[362] "…Sonuç, kamu fonlarının, hastalık bir *engel* olduğu için sağlık hizmeti, yoksulluk bir *engel* olduğu için emekli maaşı ve sosyal yardım, cehalet bir *engel* olduğu için parasız ve zorunlu eğitim sağlamak…" bkz: **A.e.**

yükselebilir. Devlet, birliği bireyin, toplumun ve kendisinin kurduğu ilişkisellik bağlamına yerleştirme kapasitesine olumsal olarak sahip olabilir. Politik topluma dışarıdan gelen bir baskı devletlerin güç dengeleri çerçevesinde (ona bağımlı bazen de bağımsız) savaş ve şiddet durumları üreterek politik topluma varoluşsal tehlike oluşturabilir. Bu söz konusu varoluşsal tehdit devletin güç temerküzünü, toplum içerisinde belirli bir müzakere olmadan eylemliliğe geçirebileceği bir olanak ortaya çıkarabilir.

Devleti tanımlamak oldukça çeşitli şekilde hem kurumsallığı hem işlevi üzerinde hem de felsefi açılardan değerlendirilebilen ayrıca tarihsel görünümlerindeki farlılıklardan ötürü oldukça zor ve belirsiz durumlar oluşturabilir. Burada esasen devletin dışsal yöneliminin biricikliği üzerinden bir bağlam üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır. Öncelikle teorik açıdan bakıldığında Theda Skocpol'un **Devletler ve Toplumsal Devrimler** adlı kitabının ilk kısımlarında Marx ve Weber'den faydalanarak yaptığı ikili bir ayrımdan bahsedilebilir. Skocpol ilk olarak devleti sosyal sınıfların bir yapısı üzerinden değerlendirirken ikinci olarak devletlerin birbirlerine göre konumlarının dışsal düzeni ve dünya içerisindeki genel konumlarını üzerinden bir yaklaşım gerçekleştirir. Skocpol bu iki ayrımı devletin **özerk ontolojisi** üzerinden ilişkili bir boyutta aşmaya çalışır. Devlet öncelikle kaynaklarını toplumdan alan ve bunu bir yürütme otoritesi üzerinde koordine etmeye çabalar. Nitekim bu koordinasyon idari, polisiye ve askeri ölçekteki örgütlenmelerle gerçekleştirilir. Skocpol bu idari ve zorlayıcı örgütlenmelerin devlet gücünün temelini oluşturduğunu ifade eder. Ancak burada en dikkat çekici ayrım bu **devlet gücü**nün[363] içe doğru hâkim sınıflara karşı veya destek konumunda bir iradi eğilimle

[363] Devlet gücüne dair ne kastedildiği Michael Mann'i takip ederek daha açık hale gelebilir. Bu çerçevede çeşitli tarihsel örnekleri de barındıran Mann'ın bir açıklaması ufuk açıcı olabilir: "…İlk anlam, devlet elitinin despotik gücü olarak adlandırabileceğimiz şeyle, elitin sivil toplum gruplarıyla rutin, kurumsallaşmış müzakere olmaksızın üstlenmeye yetkili olduğu eylemler yelpazesiyle ilgilidir. Bu tür güçlerdeki tarihsel farklılıklar o kadar büyük olmuştur ki, bunları tam olarak nasıl ölçebileceğimize dair gıdıklayıcı sorunu bir tarafa bırakabiliriz. Tarihteki pek çok devletin despotik yetkileri neredeyse sınırsız olmuştur. Çin İmparatoru, Cennetin Oğlu olarak tüm Çin'in 'sahibiydi' ve etki alanı içindeki herhangi bir birey ya da gruba dilediğini yapabilirdi. Sadece küçük bir tanrı olan Roma İmparatoru da, Senato tarafından sözde kontrol edilen sınırlı bir alan dışında prensipte sınırsız olan yetkilere sahipti. Erken modern Avrupa'nın bazı hükümdarları da (kendileri ilahi olmasalar da) ilahi kaynaklı, mutlak güçler iddia etmişlerdir. Çağdaş Sovyet devlet/parti elitinin üyeleri de, kitlelerin çıkarlarının 'emanetçileri' olarak, dikkate değer despotik (bazen kesinlikle anayasaya aykırı olsa da) güce sahiptir. Büyük despotik güç, tüm bu Kızıl Kraliçelerin 'kellesini uçurun' diye bağırma ve -kişinin el altında olması koşuluyla- daha fazla uzatmadan heveslerini tatmin ettirme becerilerinde en canlı şekilde 'ölçülebilir'. Despotik güç aynı zamanda literatürde genellikle

birlikte dışa doğru yabancı diğer devletlere karşı kurulan savaş ve barış şeklindeki ilişkilerin yönetme kapasitenin verdiği özerkliği göz önüne almak olabilir[364]. Burada öncelikle devletin özerk olabilme potansiyelini özellikle dışa yönelimle birlikte düşünmek yararlı olabilir. Bu çerçevede Michael Mann'in **The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results** adlı makalesinde yer alan bazı görüşlerden faydalanabilir. Mann makalesinde esas olarak şu doruyu sorar: Devletin özerk gücünün kökenleri nelerdir? Bu soruyu üç unsur bağlamında cevaplar. Bunlar; devletin gerekliliği, işlevlerinin çokluğu ve bölgeselleştirilmiş merkeziyetçiliğidir.

Bu çerçevede ilk önce devletin gerekliliği bağlamında; devletsiz toplumlara göre devletli toplumların daha üstün ayakta kalma becerisine sahip olduğunu belirtir. Nitekim Mann'e göre ayakta kalma becerisinin uygulama biçimi olumsal olsa da çoğu toplum bazı kuralların, özellikle de can ve mal güvenliğiyle ilgili olanların tekelci bir şekilde belirlenmesini gerektirmiş ve bu da devletin alanı olmuştur ve özerk devlet gücü de bu gereklilikten kaynaklanmaktadır[365].

'iktidarın özerkliği' ile kastedilen şeydir. Ancak, özellikle günümüz kapitalist demokrasilerinde insanların 'devletin gücünden' bahsettiği ikinci bir anlam daha vardır. Buna altyapısal güç, devletin sivil topluma fiilen nüfuz etme ve siyasi kararları lojistik olarak tüm bölgede uygulama kapasitesi diyebiliriz. Az önce bahsedilen tarihsel toplumlarda bu güç nispeten zayıftı; Kızıl Kraliçe'nin görüş alanından çıktığınızda size ulaşması zordu. Ancak tüm sanayi toplumlarında güçlü bir şekilde gelişmiştir. Bugün Batı'da insanlar devletin artan gücünden yakındıklarında, devlet seçkinlerinin despotik güçlerine mantıklı bir şekilde atıfta bulunuyor olamazlar, çünkü bunlar hala azalmaktadır. Ne de olsa, ileri kapitalist devletlerin birçoğunda genel oy hakkının tam olarak tesis edilmesinin üzerinden sadece 40 yıl geçti ve etnik azınlıklar ve kadınlar gibi grupların temel siyasi hakları hala artıyor. Ancak şikâyet, devletin altyapısal tecavüzlerine karşı daha adil bir şekilde yöneltilmektedir. Bu yetkiler artık muazzam boyutlara ulaşmıştır. Devlet, bizim ya da komşularımızın veya akrabalarımızın rızası olmadan gelirimizi ve servetimizi kaynağında değerlendirip vergilendirebiliyor (1850'den önce devletler bunu asla yapamazdı); hepimiz hakkında muazzam miktarda bilgiyi depoluyor ve anında geri çağırabiliyor; etki alanındaki hemen her yerde gün içinde iradesini uygulayabiliyor; genel ekonomi üzerindeki etkisi muazzam, hatta çoğumuzun geçimini doğrudan sağlıyor (devlet istihdamında, emekli maaşlarında, aile ödeneklerinde vb.) Devlet, gündelik hayata tarihteki tüm devletlerden daha fazla nüfuz etmektedir. Altyapısal gücü muazzam ölçüde artmıştır. Eğer bir Kızıl Kraliçe olsaydı, onun sözleri karşısında hepimizin titremesi gerekirdi; Alaska'dan Florida'ya, Shetlands'dan Cornwall'a kadar modern devletin altyapısal erişiminden saklanacak bir yer yok bkz.: Michael Mann, "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results", **Power in Modern Societies**, ed. by. Marvin E. Olsen, Martin N. Marger, Routledge, 2019, s. 423-424.

[364] Theda Skocpol, **States and Social Revolutions**, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, s. 29-31.

[365] Michael Mann, **a.g.e.**, s. 429.

İkinci olarak devletin işlevlerinin çokluğu bağlamında Mann dört unsuru ön plana çıkarır. Bunlardan birincisi iç düzenin korunmasıdır. Devletin yasalarına uyan herkesin yararına olan bu durum ayrıca devlete bağlı olanlar dışındaki sosyal ve ekonomik olarak güçlü grupların keyfi gasplarından diğer kesimleri korumaya yol açabilir. Ancak başka bir açıdan mülkiyet ilişkilerini düzenleyerek egemen bir ekonomik sınıf yapısına hizmet edebilir. İkinci yabancı düşmanlara karşı yönetilen askeri savunma ve saldırı işlevi burada sayılabilir. Savunma açısından toplumun bazı sınıfları ya da kolektif biçimde tamamının çıkarını korumanın yanında saldırı şeklinde bir eylem yine toplumun bir kısmı ya da tamamının çıkarını gerçekleştirme ve yönlendirme durumunu karşılayabilir. Ayrıca devletler sistemi içerisinde diplomasi ve savaş araçlarını çeşitli ittifak ya da hiziplerle kullanarak amacına yönelik oluşumları sağlayabilir. Üçüncü olarak altyapı ve iletişim kaynaklarını oluşturma ve seferber etme işlevi sayılabilir. Yollar, iletişim sistemleri, para sistemi vb. gibi genel çıkara yönelik bir merkezden planlanan ticari yapıları kurup yönlendirebilir. Son olarak da ekonomik yeniden dağıtım çerçevesinde kıt maddi kaynakları toplumun farklı kesimlerine yönelik olarak gerçekleştirmesi yine devletin işlevi olarak sayılabilir. Bunun yanında ekonomik yeniden dağıtımın uluslararası boyutu düşünüldüğünde devlet bazen tek taraflı bazen de diğer devletlerle ittifak halinde kendi sınırları ötesindeki ticari ilişkileri ve para değişimlerini düzenler. Bu çerçevede çok boyutlu ticari politikalar üretebilme potansiyeli yakalar[366]. Yukarıda sayılan devletin çoklu işlevselliğine dair söylenebilecek şeylerden biri bu sayılanları ister toplumun tamamı isterse toplumun içindeki bazı çıkar grupları için olsun oldukça gerekli bir durumu yansıtmasıdır.

Yukarıda sayılan unsurlar devletin bazı sınıflar veya sınıf grupları arasında denge kurmasını sağlayan unsurlar olarak sayılabilir. Ancak devletin diğer önemli niteliği sadece sınıflarla değil onlardan daha geniş olabilen gruplarla da ilişki içine girebilmesi ve dengeleme düzeyini çoklu boyutlara çıkarabilmesidir. Son olarak Mann'in devletin özerkliğinin üçüncü unsuru olan devletin bölgesel ve merkezi doğasına kısaca değinilebilir. Mann'ın ifade ettiği gibi devlet ekonomik, askeri ve ideolojik (din-kültür) güçten bağımsız ve kendine özgü güç aracına sahip değildir. Devletler tarafından kullanılan araçlar sadece bunların bir bileşimidir ve bunları tüm

[366] **A.e.**, s. 430.

toplumsal ilişiklerde kullanılan iktidar araçlarıdır[367]. Gerçekten de bu iktidar araçları esnek yapıları ve manevra kabiliyetleriyle birlikte gelişirler. Mann'ın ifade etmek istediği gibi devletin bölgesel merkeziliği bir toprak parçası üzerinde otorite sağlayan bir güce sahip oluşu ve bunun sonucunda merkezileşmesi bazen despotik ilişkiler ve bazen de esnek ilişkiler üretebilmesini sağlamaktadır. Mann'ın ifadesiyle "Devlet gerçekten de bir yerdir; hem merkezi bir yer hem de birleşik bir bölgesel erişim"[368] olarak bir yer. Burada şöyle bir yorun çıkarılabilir; devletin özerk gücü esasen yerine getirdiği işlevler sayesinde alternatifinin ortaya çıkamadığının göstergesi olabilir. Bu özerk güç dışa doğru yöneliminde toplumu oluşturan her unsuru harekete geçiren, yerinden eden, yeniden kuran ilişkilerin olumsallığının potansiyel alanını oluşturabilir.

Bu kısmın başında devletin içsel yöneliminin ve dışsal yöneliminin yanında içeriden dışarıya ve dışarıdan içeriye hareketlenme olarak ifade edilebilecek üçüncü bir öneri sunulabileceği ifade edilmişti. Ayrıca Mann'in tespit ettiği insanların girdikleri iki sosyal-mekânsal etkileşim ağı ortaya çıkarmış oldukları ve bunların devlet, din ve kültür alanları olduğu değerlendirilmesi paylaşılmış ve bu iki sosyal-mekânsal alan arasındaki boşluktan söz edilmişti. Tam da bu noktada söz konusu boşluk içeriden dışarıya, dışarıdan içeriye yönelimin etkisi altında tahakküm ve özgürlük ilişkilerini her seferinde yeniden kuran bir diyalektik süreç açısından değerlendirilebilir.

Bu durum biraz daha derinleştirilecek olunursa öncelikle içeriden dışarıya yönelime daha sonra da dışarıdan içeriye doğru yönelime bakılabilir. İlk olarak Karatani'nin eşitlikçi karşılıklı mübadelenin gerçekleştiği toplumlarda hem kutsal hem de karşılıklı mübadele tarzının varlığı topluluğun bir çatışma durumuna girmesi sonucu askeri liderlerin daimî zalimler haline gelmesini engelleyen bir yapı söz konusu idi[369]. İkinci mübadele tarzı olan yağma ve yeniden bölüşüme dayalı ilişki

---

[367] **A.e.**

[368] **A.e.**, s. 431.

[369] Clastres'nin ilkel kabileleri gözlemlediği çalışmasında bu durumu devlete karşı toplum olarak özetleyen bir değerlendirme söz konusudur. Bir örnek olması açısından Güney Amerika'daki *Cubeo* ve *Orinoco* kabilelerine dair gözleminde şu değerlendirmeleri yapar: "… Askeri bir sefere çıkıldığında, şef savaşçıların tümü üzerinde büyük, hatta mutlak bir egemenliğe sahiptir. Ama barış yapılır yapılmaz şef bütün gücünü yitirir. Zorlayıcı iktidar modeli ancak olağandışı durumlarda, topluluk bir dış tehdit karşısında bulunduğunda geçerlidir. Ama topluluk kendi başına kalınca, iktidar ve zorlama da birbirinden ayrılır bkz.:

biçimi dışa dönük fetihler yoluyla askerileşmiş bir ekonomi üretimi sağlandığı düşünülürse bu durumda ekonomik üretimin artırılmasını sağlayan düzenlemelerle birlikte devlet ve yönetenleri dışındaki topluluğun ya da bu topluluk içerisinde egemen grupların faydasına sağlayan durumlar ortaya çıkmış olabilir. Dolayısıyla ekonomik gelişim içeriden dışarıya doğru devletin özerk gücüyle beraber alan genişlemesine sebep olmuş olabilir. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta devletin merkeziliği sivil toplum olarak nitelendirilebilecek kesimler karşısında despotik bir güç birikmesine sebep olmasının yanı sıra bu kesimlerin ekonomik gelişimlerini sağlayacak işbirliğini oluşturacak mekanizmaları da geliştirir. Neticesinde bu merkezileşme genel toplumsal kaynakların artırılmasını sağlayabilir. Öte yandan ister Mezopotamya'daki despotik devletler isterse Antik Yunan'daki kent devletleri topluluğun tamamını kontrol edebilecek imkânlara sahip değildir. Bu çerçevede bir adım daha ileri gidilirse; ekonomik gücün yayılması sadece devletin merkezi gücünün gelişmesinden farklı olarak otoriter bir şekilde değil sivil toplumun esnek yayılımıyla birlikte şekillenir. Bu genişleme üretim ve ticaret ağlarıyla kurulan ilişkilerle esnekleşir. Bu esnekleşme devlet ve devlet dışı kesimlerle karşılıklı istek-yönlendirme ve baskı-zor biçiminde farklı tipte devlet ve toplum yapılanmalarına yol açtığı düşünülebilir. Devletin özerk gücü bazen emperyal devlet biçiminde tüm kesimlerin kaynaklarını genişletirken bazen de daha parçalı zayıf devlet örgütlenmesi sayesinde bu kaynakların genişlemesi söz konusu olabilir. Tarihsel sosyolojik görünümde aile yapılanmaları, plantasyonlar, tüccarlar, sınıflar ve şirketler vb. gibi ekonomik güç grupları hem kendi içerisindeki rekabetçi ve çatışmalı ilişkileri genişletirken hem de devletle birlikte dışa doğru bir hareket alanı sağlayabilirler. Devletler bu hareket alanını özerk güçlerinin aracı olarak savaş ve sömürü yoluyla yapabileceği gibi barış ve diplomasi ya da bürokratik yönetimsellik yoluyla da bunu gerçekleştirebilirler. Sonuçta devletler salt egemen sınıfların basit bir aracı olmayabilirler, devlet biçimleri ve türleri her zaman olumsallığa açık bir niteliğe sahip olabilir. Nitekim devletler yıkıldıkça tekrar kurulmaya bu yapısal nitelikleriyle yazgılı olabilir.

İçeriden dışarıya yönelimin ikinci unsuru ideolojik olarak yani din ve kültür aracılığıyla gerçekleşebilir. Bu tür ideolojik güçler genellikle devlet sınırlarını aşan

---

Pierre Clastres, **Devlete Karşı Toplum**, Çev. Mehmet Şerif, Nedim Demirtaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1991, s. 28.

manevi bir aşkınlığın dünyevi tezahürleri olarak değerlendirilebilir. Topluluk içerisinde aşkınlığın içkinleşmesi ekonomik ve siyasal boyutlarıyla beraber dağınık ve parçalı bir şekilde ortaya çıktığı gözlemlenebilir. Mesela din merkezinde düşünüldüğünde ilkel toplumlarda büyüden; devletli toplumlarda evrensel dinlere kadar aşkınla bağlantılı bir zemin üzerinden devlet örgütlenmesinden bağımsız, bazen ona eklemlenen bazen de karşısına geçen birçok örnekten bahsedilebilir. Bu ideolojik güçlerin dağınık ve esnek yapısı sayesinde sadece devletin ideolojik bir aygıtı ya da devlet ve egemen sınıfların meşrulaştırılmasında kullanılan bir araç olarak düşünmeyi sınayacak bir durumu ortaya çıkarır.

Din ve kültür alanıyla devlet alanın arasındaki boşluğun iki görünümünü anlamlandırmak için evrensel dinlerin bazı özellikleri burada zikredilebilir. Evrensel dinlerde tanrı niteliği bakımından düşünülürse kabile ya da devleti aşan evrensel ve aşkın bir varlık haline geldiği söylenebilir. Burada kutsallık aşkın bir tanrının yayılımıyla kendisine vücut bulduğu söylenebilir. Kutsallık bireyde veya devlette kendini gösterme esnekliğine ulaşabilir. Mesela Hıristiyanlık, Musevilik ve İslamiyet gibi evrensel dinlerde tanrının gücü mübadele tarzları bakımından ekonomik ve politik bakımdan yeniden örgütlenmeye müsait insan ve toplumlar arasında yeni ilişkiler kurabilme imkânı yarattığı söylenebilir. Karatani evrensel dinlere ilişkin yaptığı değerlendirmelerde bu imkânların birinden şöyle bahseder.

> "…evrensel dinler, bireyler arasında birlikler biçimindeki karşılıklı yardımlaşma topluluklarının yaratılmasını amaçlar. Bunun bir sonucu olarak evrensel din, devlet ya da kabile topluluğunu dağıtmayı ve bunları yeni tür bir topluluk olarak yeniden örgütlemeyi amaçlar"[370].

Karatani evrensel dinlerde tanrının aşkınlığının tek tek insanlara içkin olmasını ve bu durumun toplumsal ilişkileri yeniden düzenleyen niteliğini Hıristiyanlık, Musevilik ve İslamiyet gibi evrensel dinlere ilişkin pek çok örnekle açıklamaya girişir[371]. Bununla birlikte bu ideolojik unsurular bir yandan yeniden

[370] **Kojin Karatani, a.g.e.**, s. 210.

[371] Bu çerçevede birkaç örnek dipnotta gösterilebilir: "İsa, Museviliğin bir peygamberiydi. Ferisileri ve fakihleri kınayarak, ruhban sınıfını eleştiriye tabi tutarak kendisinden önceki peygamberlerin izinden gidiyordu. Fakat İsa'nın eleştirisi kendisinden öncekilerden daha sert ve esaslıydı, çünkü o Yahudi halkının giderek birey olarak, Roma İmparatorluğu'nun ve para

örgütlenmeye itici güç oluştururken bir yandan da devlet örgütlenmesine eklemlenme potansiyeline de sahiptir ve bu durumda dinsel bir devlet görünümüne bürünebilirler. Yukarıda ifade edilen ilişki biçimlerin dönüşümü sadece dinsel motiflerle değil seküler ideolojilerde de görülebilir; ulusçuluk, milliyetçilik, sosyalizm, komünizm, anarşizm gibi ideolojik unsurlar sosyal mekânsal alan içerisinde ekonomik ve politik değişimlere yönelerek devletle birlikte ve onun karşısında içeriden dışarıya yönelen bir dönüşüme sebep olabilir.

Yukarıdaki satırlarda anlatılmak istenen temel nokta devletin düzenleyici ve denetleyici araçlarının mutlak manada şiddet eğilimli despotik ve sınırlayıcı niteliklere sahip olduğunu ya da sadece bir sınıfın egemen çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla işlev gördüğüne ilişkin bakış açısının üzerine düşünmek olduğu söylenebilir. eğer bu alternatif bakış açısı üzerinden düşünülürse devleti tarihin her döneminde zorlayan ona karşı ve onunla birlikte değişime neden olan gevşek yapıların varlığı olumsal olarak devleti düşünmeye elverişli olabilir. İçerden dışarıya yönelim devlet ve toplum ilişkilerinde tahakküm ve özgürlük mekanizmalarını devamlı zorlayan bir unsur olarak değerlendirilebilir.

Son olarak dışarıdan içeriye doğru yönelimden ne kastedildiği kısaca belirtilebilir. Öncelikle proto-kent devletlerinden kent-devletlerine, imparatorluklardan ulus-devletlere yapısal ve niceliksel değişimler üzerinden düşünüldüğünde devletler arası ilişkilerin de dinamik gücü dikkate alınabilir. Genel anlamda devletler arası rekabet hem devletin hem de toplumun dinamizmini sürekli olarak ayakta tutar. Devletler arası savaşlardan ittifaklara ister ekonomik isterse politik gruplaşmalar ya da birleşmeler ve bu ilişkilerin içeriye doğru yansımaları yine devletin özerk gücünün imkânları olarak görülebilir. Devletin özerk gücü devletler arası etkileşimlerde yeniliklerin yönlendiricisi, birçok alanda ekonomik ve politik imkânların yaratıcısı

---

ekonomisinin etkisi altında geleneksel topluluktan kopan bireyler olarak yaşadığı bir dönemde aktifi. Bu koşullar altında İsa'nın önerdiği seçenek, devleti, geleneksel topluluğu ve para ekonomisini reddeden bir yaşam biçimiydi… Budizm ruhban sınıfı, dinsel reenkarnasyon gelenekleri ve içinden doğduğu ilgili doktrinleri yapıbozuma tabi tutan bir eleştiri olarak başladı. Böyle bir bağlamın söz konusu olmadığı bölgelerde ise Budizm esasen yapıbozuma uğratmak için yola çıktığı şeye görünüşe göre çok benzeyen bir doktrin üretti: Örneğin hem reenkarnasyonu hem de ondan kurtuluşu vaaz etti. Evrensel dinlerin evrenselliği, onları üreten bağlamlardan değil, bu bağlamları yapıbozuma uğratmalarından gelir...” bkz. **A.e.**, s. 212,220.

olabileceği ölçüde toplumun bir bütün olarak sınırlarını zorlaması ve özgürleşme eğilimlerinin yaygınlaşmasına aracılık edebilir. Ama bir başka yönden bakıldığında devletler arası ilişkilerin şiddetli ve birbirinin egemenlik alanlarını yok edici bir biçime dönüştüğünde bu durum dışarıdan içeriye tahakküm yapılarını kuran ve yeni bağımlılık ilişkilerini de oluşmasına sebebiyet verebilir.

Sonuçta devletin özerk gücünün yapısal karakteri tıpkı dinin yapısal karakteri gibi tahakküm ve özgürlük gerilimini beslemektedir. Fakat tam da bu noktada dinin ve devletin bu imkânlarını zorlayan onları yapısal olarak tehdit eden ve insanlığın daha önce hiç tecrübe etmediği bir dönem bir başka kurucu ilişki kavramını yani demokrasi kavramını işin içine sokabilir. Bu dönem sanayileşmenin yaygınlaşması ve para sistemi üzerinden dönen meta mübadele ilişkilerinin sadece bir topluluğu ve toplumu değil tüm insanların ontolojik karakterini de etkileyen bir niteliğe sahiptir. Paranın örgütleyici gücü ile meta mübadelesinin aşındırıcı niteliği din devletleri aşan sermaye iktidarının bir egemenlik alanı yaratması demokrasi kavramının imkânlarını araştırmayı gerekli kılabilir.

2.6. Hiyerarşi ve Eşitlik Geriliminde Demokrasinin Özerk Konumlanması

Tahakküm ve özgürlük gerilimin tartışma alanlarından biri de birey ile toplum ilişkisinin birbirini dışlayıcı pozisyonlarında gerçekleştiği söylenebilir. Dışlayıcı bu alan içerisinde demokrasi kavramı iki yanlı bir biçimde bu ilişkilerin içerisinde konumlanır. Birey ve toplum ilişkisi çerçevesinde tarihsel olarak bakıldığında ilk önce insan anlamını toplum üzerinden sağlarken bu anlam bütünü içerisinde toplumsal olanın bireyler arasındaki ilişkiyi yönlendirdiği söylenebilir. Nitekim toplum önceki bölümlerde ifade edildiği gibi anlamını dışarıdan Gauchet'nin ifadesiyle heteronom olarak din ve devlet üzerinden toplum içerisinde kurulan anlam olarak toplumsal düzenin oluşumunu sağlamıştır. Durkheim'ın toplumsal olanın önceliğini her seferinde ön plana çıkaran çalışmalarına bakıldığında toplumsal olarak yaratılmış kurumlar üzerinden bir düzen ilişkisinin kurulduğu söylenebilir. Bu düzen içerisinde anlamını kutsal olandan ya da tanrı veya devletten alan ilişki biçimleri **hiyerarşik** bir şekilde düzenlenmiş yaşamın, statü, sınıf ve tabaka şeklinde bir yaşam pratiği geliştirdiği de buna eklenebilir. Aynı zamanda düzenin hiyerarşik kurulumu; aileden toplumun geneline tüm ilişki biçimlerini kapsayan bir ahlak sistemini de beraberinde getirdiği söylenebilir. Başka bir deyişle hiyerarşik bağımlılık, toplum tarafından

istenmiş bir düzen ve bir bilinç olgusu olarak içindeki her parçanın bütünle örtüştüğü ve bütünün yasasının egemen olduğu bir durum olarak nitelendirilebilir.

Toplumun kurucu unsur olarak yukarıda ifade edilen niteliklere sahip olmasının analizi esasen onun karşıt konumunda bulunan ve modern topluma içkin olan bireyin topluma karşı özerk oluşu düşüncesinin zaviyesinden bakılarak tartışılabilir. Nitekim modern toplumun kurucu unsurlarından biri bireyin kendinde özerk olduğu hatta her biri kendi kendine yeten varlıklar olarak bireylerin bir araya gelmesi sonucu toplumun oluştuğuna ilişkin değerlendirmeler söz konusudur. Hatta bir adım ileriye gidildiğinde modern insanın bağımsız bireylerden oluşan özgür bir topluluğu imlediği ve toplumun bütünsel varlığının oluşturdu yoğun baskı ve kötülüğün birey üzerinde şiddet ve acıya dönüştüğü fikri oldukça yaygın biçimde görüldüğü söylenebilir. Birey ve toplum arasına bu zaviyeden gerçekleştirilen bakış esasen ontolojik bir ayrımın zımnen kabulü ölçüsünde derinleştirilebilir. Bu ontolojik farklılık esasen bireyin kendisinin ve fikrinin doğuşuyla birlikte toplumun anlamını nereye yerleştiğine dair bir değişimi de düşündürmektedir. Eğer bir tikellik olarak toplumun yeniden kuruluşu birey üzerinden temellendirilirse sadece ontolojik olarak farklılaşmış bir dünya değil, kendinden önceki yaşamın ürettiği tüm kurumlarında yeni bir varlık ve işlev alanına doğru yöneleceği söylenebilir. Bu durumda din ve devletin temel konumunda meydana gelen değişiklik toplumun kendi anlamını kurduğu unsurların altını boşaltabileceği gibi yeni bir anlamın bu alanı doldurmasının ontolojik öğeleri bu yaşamın sürekliliğini sağlayacak yeni bağlamlar oluşturduğu iddia edilebilir. Bu çerçevede din ve devletin ontolojik konumunu değiştiren ayrıca yeni bir yaşam biçiminin kurumlarını üreten şeyin kaplamı nasıl ifade edilebilir?

Tam bu noktada Louis Dumont'un kavramsallaştırmalarıyla; bireyin doğuşu ve bu doğuşu sağlayan ekonomik alanın özerkliği düşüncesi oldukça derin bir perspektif sağlayabilir. Bu tez çalışmasının merkezi tartışma konularından biri olan din, devlet ve demokrasinin ilişkiselliğinin imkân ve olanaklarının üzerine düşünülmesi çerçevesinde bireyin doğuşu, ekonomik alanın özerkleşmesi ve toplumun anlamının yeniden kurulduğu safhada demokrasi kavramının imkânları bu söz konusu ilişkilerin analizine katkı sağlayabilir. İlk elden söylenirse; tahakküm ve özgürlük gerilimi çerçevesinde din ve devlete yönelik yaklaşımların niteliği demokrasi içinde geçerli olabilir. Nitekim demokrasi de tahakküm ve özgürlük

yapılarının taşıyıcısı bir niteliğe sahip olabilir. Öncelikle bu iddianın temellendirilmesi için Dumont'un fikirleri ve yönteminin önemine geçilebilir.

Louis Dumont'un ele alınacak görüşlerine geçmeden önce çalışma yöntemine ilişkin birkaç değerlendirmeyi burada ifade etmek gerekli olabilir. Dumont için belirli toplumların ve kültürlerin sosyal antropolojik çalışmasını yalnızca kendi başına bir amaç olarak değil, insanlık durumunun sosyolojik anlayışının bir aracı olarak ele aldığı söylenebilir. Bu çerçeve Dumont'un çalışmaları yerel, bölgesel, ulusal ve bunların yanı sıra ulusötesi medeniyetlerin karşılaştırılabilirliği çerçevesindeki metodunu gerekli kılmıştı. Bununla birlikte bu karşılaştırmalı yöntem çeşitli zaman ve mekânda diyalektik temelde gerçekleştirilmiştir[372]. Bu karşılaştırmalı diyalektik girişimin merkezinde **On Putative Hierarch and Some Allergies to it** adlı makalesinde belirttiği düzeyler kavramının önemi büyüktür. Zira ona göre her gözlem ve çalışma düzeyi bir diğerine göre **atlama taşı**[373] vazifesi görmekteydi. Nitekim Dumont için kültürler arası düzey farkları kavramı karşılaştırma için hem bir zemin hem de eleştirel bir bakış açısını sunmaktadır.

Dumont'un fikri ve yöntemsel yolculuğu bir çıkış noktası çerçevesinde düşünüldüğünde T. D. Madan'ın ifadeleri oldukça kısa ne net şekilde bir fikir verebilir:

> "Avrupa'da kendi evinde başlayan Dumont, yalnızca kendi uygarlık birliği ve çeşitliliği içinde Avrupa'yı keşfetmek için eve dönmek üzere Hindistan'a bir keşif yolculuğuna çıktı. Geleneksel Hint toplumunun bütünlüğü ve hiyerarşisi, Dumont'un modern batı toplumunun bireyselliğini ve eşitliğini sorunsallaştırmasını sağladı. "Modern" dediğimiz bu eşsiz gelişme nasıl ve neden meydana geldi? 'Diye sordu. Ona göre bu, bir "değerler devrimi"nden başka bir şey değildi. Bütün geleneksel (modern öncesi) toplumlarda, "insanlar arasındaki ilişkiler", insanlarla nesneler arasındaki ilişkilerden daha çok değerlidir. Bu öncelik, insanlar arasındaki ilişkilerin insanlar ve nesneler arasındaki ilişkilere tabi olduğu modern toplum türünde tersine döner. Tersine çevirme, bir anlamda, toplumun tamamının altüst edilmesini ve onun yerine,

[372] Louid Dumont'un hem teorik hem de metodik yönelimini etkileyenin Fransız sosyolojisi geleneği olduğu söylenilebilir. Nitekim bu gelenek içerisinde karşılaştırmalı yaklaşım Durkheim'ın **The Elementary Forms of the Religious Life** adlı eserinde ve **Annales Okulu** çerçevesindeki çalışmalarda görülebilir. Bununla birlikte 1930'larda Marcel Mauss'un öğrencisi olarak onun; "kendi kültürümüz aracılığıyla bir başkasını anlayabileceğemiz bu bunun tersi şeklindeki öğretisini" benimsediği söylenebilir. Dumont'u etkileyen fikri ve yöntemsel uğrakları için bkz.: Triloki Nath Madan, "The Comparison of Civilizations: Louis Dumont on India and the West", **International Sociology**, Vol. 16/3, 2001, s. 475, 476.

[373] Louis Dumont, "On Putative Hierarch and Some Allergies to it", **Contributions to Indian Sociology**, vol. 5, 1971, s. 58-78.

bölümlere ayrılmış ve özelleşmiş faaliyet alanlarında faaliyet gösteren kendi yönelimli, seçim yapan, rasyonel bireyler, parçalarla yer değiştirmesini gerektiriyordu”[374].

Gerçekten de Madan’ın ifade ettiği gibi Dumont’un Geleneksel Hint toplumunun bütünlüğü ve hiyerarşisi üzerinden Modern Batı toplumunun bireyselliğini ve eşitliğin sorunsallaştırması düşünsel anlamda oldukça tetikleyici bir niteliğe sahip olmuş olabilir. Nitekim bu tez çalışmasının bu kısmı Dumont’un bireyin toplumdaki ampirik varlığı ve bireyciliğin normatif değerlerinin farklılığı bağlamında demokrasinin yeni olanın görünümlerinde ortaya çıkardığı iki farklı durumu belirginleştirerek din, devlet ve demokrasi bağlamını başka bir aşamaya yerleştirmek olabilir.

Öncelikle Dumont’un **Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğuş. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet** adlı makalesinin ana argümanları sorunsallaştırılabilir. İlk olarak modernliğin bireyi kavrayışına ilişkin eleştirel bir zemin kurar:

“Modernliğin bireyi kavrayışına ilişkin bu inceleme, Max Weber'in yüzyıl başında yapılmasını salık verdiği incelemeye oranla çok kısıtlıdır. Gerek köken gerekse amaç bakımından karşılaştırmaya dayalıdır. "Bireycilik", "atomculuk", "sekülarizm" gibi ifadeler, çoğu zaman modern toplumu geleneksel türde toplumlara kıyasla nitelemeye yarar. Özellikle de, kast toplumuyla modern batı toplumunu birbirinin karşıtı olarak sunmak genel geçer bir ortak eğilimdir. Bir yanda özgürlük ve eşitlik, diğerinde birbirine bağımlılık ve kademelenme ön plandadır. Bu bağlamda bazı kavramlar birbirinin karşısına yerleştirilir: Hareketliliğe karşı kalıcılık, meydana getirmeye karşı baştan verili olma”[375].

Dumont’un eleştirel zemini, klasik sosyolojik bakış açısından bakıldığında geleneksel ve modern toplumlar arasındaki farkın tipleştirilmelerine yönelik olmasıdır. Tönnies’in cemaat ve cemiyet ayrımı, Durkheim’in organik ve mekanik toplumu ve Pareto’nun mantıksal olmayan ve mantıksal olan toplum ayrımı bunlara örnek verilebilir. Dumont ise bireyin doğuşu üzerinden bu ayrımların özüne inen bir

[374] T. D Madan, **a.g.e.**, s. 481.
[375] Louis Dumont, “Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğuş. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet”, **Devlet Kuramı**, Çev. Hülya Tufan, Der. Cemal Bali Akal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 141.

yaklaşımı benimser. Öncelikle belirtmek gerekir ki Dumont temel olarak iki karşıtlık zemininden hareket eder. Nitekim bu zemin, toplum ve bireyi temsilen bütüncülük (holizm) -bireycilik ve ilişki biçimini temsilen hiyerarşi-eşitlik karşıtlığı olarak ifade edilebilir. İlk önce holizm ve bireycilik çerçevesinden düşünüldüğünde heteronom olarak anlamını ve kuruculuğunu din veya devletten alan toplumun holistik niteliği karşısında, anlamını bireyin kendisine içkin ve toplumsal olanın birey üzerindeki ontolojik önceliğini değiştiren bir durum söz konusudur. Bireyin doğuşuna temel olan bu durum; **iktisadi olanın özerkleşmesi** sonucunda ekonominin ayrı olarak ele alınmasını sağlayan toplumsal bir dönüşümün bağrından neşet eden ve aynı zamanda var olan değerler sisteminden kopuşu devrimselleştiren bir karşılığı imler. Başka bir deyişle üretim ve mübadele içerisinde kendine ait özel bir düzeni olan ve kendine ait kontrol mekanizması ile ilişkileri yönlendirebilen **piyasa** olgusunun tüm değerler sistemini paranteze alması bireyin doğuşunun ontolojik görümünü oluşturur. Piyasanın yaşamın merkezinde olduğu bir toplum açısında artık bireyi tesis eden şey bireyin özgül nitelikleri olacaktır. Bu anlamda mülkiyet, emek ve doğayı dönüştürebilme gücüne yaslanan ilişki biçimiyle birey, toplumun bütünü üzerinden bir anlamın içerisinde değil bizatihi ekonomik olanın özerkliğinden doğan bireyciliği üzerinden ele alınacaktır.

Dumont, iktisadi olanın özerkliğini birkaç aşamada yapılandırır. Öncelikle Quesnay'in fizyokrasisi temelinde üretim, gelir ve tüketim döngüsünün karşılıklı bağımlılığı çerçevesinde ekonominin kendiliğinden işleyen mekanizmasını niteliğini dile getirir. Bu kendiliğinden işleyen mekanizma devlet müdahalesinin esasen gereksiz olduğu bir mekanizma olmakla birlikte eğer devlet işin içinde olacaksa ancak vergi düzenlemesini çerçevesinde adil bir uygulama yaptığı takdirde işleyen bir mekanizmadır[376]. İkinci aşama Locke ile gelir; Locke siyasi temeli bir egemen üzerinden yukarıdan aşağıya değil, özel mülkiyeti güvence altına alınmış bireylerin olduğu alana yerleştirir. Bu çok açık bir şekilde bireyin özerkliği ile alakalı bir zemin oluşturacaktır ki Locke için her birey kendini öncelikle mülkiyet sahibi olmasının verdiği bağımsız bir güç üzerinden tanımlayacaktır. Bireyin mülkiyetle kurduğu ilişki doğayla kurduğu ilişkinin de değişimini vurgulamaktadır. Mülkiyet doğuştan gelen bir hak olarak bireyin kendi kendine yeterliliğini imler. Öte yandan Locke'da mülkiyetin

[376] Louis Dumont, **From Mandeville to Marx**, Chicago, The University of Chicago Press, 1977, s. 40-46.

temeli olan emeğin özerkliği ve zenginliklerin biriktirilmesi durumu yine bireyin özerkliğini cisimleştirmiştir[377]. Dumont'a göre bireyin özerkliğinin temeli olan iktisadi olanın özerkliği Adam Smith'le birlikte apayrı bir yere ulaşır. Nitekim Smith bir ahlak filozofu olarak bireyin kendi çıkarı için davranmasının toplumsal olarak herkes için en iyi durumu ortaya çıkaracağını ve **görünmez el**in toplumsal olanın düzenini sağlayacağını belirtir. Burada önemli olan bireyin kendi çıkarını maksimize etmeye yönelik eylemi bencil bir eylem olmaktan ziyade piyasa mekanizması çerçevesine çözüme kavuşan ahlaki bir eyleme dönüşmektedir. Zira herkes kendisi için en iyisini piyasa mekanizması çerçevesine uzlaşarak sağlayabilecektir[378]. Smith'in bu düşüncesi başka bir açıdan yorumlanacak olursa özellikle çeşitli dinlerin kanaatkâr ve diğerkâmcı ahlak anlayışının sınırlayıcı etkisi tersine çevrilerek birey üzerinden şekillenen bir ahlak anlayışı da ortaya çıkacaktır. Sonuç olarak Dumont'a göre "Locte'tan Smith'e ve Smith'ten Marx'a varana kadar, tüm bu düşünceler boyunca, hiyerarşik bağlılığa, istenmiş bir düzene ve devlete karşıt bir biçimde, mülkiyet, değer ya da emek söz konusu edilir"[379].

Marcel Gauchet, Dumont'un iktisadi olanın özerkliğine ilişkin bir değerlendirmesini burada alıntılamak yorumu genişletmek adına önemli olabilir.

> "Bizden önce gelen toplumların özelliği, bizzat örgütleniş biçimleri içinde, toplumsal olanın birey üzerindeki ontolojik önceliğini tanımış olmaları ve buna dayalı olarak da, ilişkiye sokulmuş tekil öğelerden çok, insanlar arasındaki *ilişkilere* değer vermiş olmalarıdır. Bu toplumların temel anlamda hiyerarşik bir görünüme sahip olmaları bu durumun bir sonucudur. Bu hiyerarşinin somut olarak ne şekilde tesis edilmiş olduğu önemli değildir, çünkü hiyerarşik olgu, her şeyden önce kolektif düzenin üstünlüğünü, varlıkların, onları bir araya toplayan bütünün altında yer aldıklarını, toplumsal olanın aşkınlığını dile getirmenin ya da belirtmenin bir yoludur. Eskiden var olan bu bağlılığı yıkmamıza ve toplumsal olanın üstünlüğünün her türlü biçiminden ideolojik olarak vazgeçmemize izin vermiş olan bizim toplumumuzdur ve bu toplumda gerçekleşen şey, insanlar arasındaki ilişkiye tercih edilen yeni bir ilişki biçiminin devreye girişidir: Şeylerle kurulan ilişki"[380].

Gauchet'nin Dumont'un fikirlerine ilişkin yorumunun çağrıştırdığı şey oldukça önemlidir. Nitekim Dumont'un iktisadi olanın özerk bir biçimde ortaya çıkışı bireyin

[377] **A.e.**, s. 47-60.
[378] **A.e.**, s. 82-100.
[379] Dumont'un Homo Aequalis kitabından akt.: Marcel Gouchet, **a.g.e.**, s. 94.
[380] **A.e.**, s. 83.

otonom olarak anlamını kendi yapıp etmelerinden kaynaklanan bir temele dayandığının altını çizmesidir. Bu açıdan bakıldığında bireyin özerkliğin iktisadi olanın özerk olarak ortaya çıkması **demokrasi**nin zemini oluşturduğu söylenebilir. Hem ekonomik hem de siyasal olarak bu özerk olma hali anlamını kendine içkin olarak belirleyen demokratik toplumun ve onun özgürleşme alanlarını genişletecek demokratik düşüncenin gelişiminin dayanağı olduğu söylenebilir. Ancak insanlar arasındaki ilişkileri şeylerle kurulan ilişkiye dönüşmesi bir anlamda bireyin özerkliğine yol verirken meta fetişizmin yabancılaştırıcı etkisinin tüm ilişkileri dolayımlayarak tahakküm yapılarının kurulmasına sebebiyet verebilir. Bu durumda bireyin özerkliği pratik olarak iktisadi olanın özerkliği ile genişlerken toplumun dengesinin bu genişlemeye eşlik etmesi gerekliliği başka bir açıdan gerekli görülebilir. İşte tam da bu noktada adalet, eşitlik ve özgürlük kavramları bu genişleyen alanın en önemli unsurları olduğu ifade edilebilir. Nitekim şeylerle kurulan ilişki bir bakıma Karatani'nin eşitlikçi karşılılığına dayanmayan para sistemi üzerinden kurulan meta mübadelesinin bir sonucu olarak eşitsizliğe ve adaletsizliğe yol açtığında demokratik gelişme kötürüm hale gelebilir. Eğer birey kendi özerkliği üzerinden adil bir toplumun inşasını gerçekleştiremezse o vakit şeylerle ilişkiyi düzenleyen iktisadi ilkenin anlam dünyasına otonom olarak değil heteronom olarak dahil olabilir. Başka bir deyişle toplum anlamını dinsel iktidarın veya devlet iktidarının üzerinden heteronom olarak kurduğu bir önceki düzeye benzer bir şekilde bu kez sermaye iktidarının doldurduğu bir alan hapsolabilir. Tam da burada demokrasinin etkinlik alanı önem kazanmaktadır. Demokrasi bireyin özerk alanının içkin kuruculuğunun bir görünümü olarak özgürlük yapılarını kurabilir ancak eğer bunu ekonomik anlamda eşitsizlik üzerinde yapmaya çalışırsa bu sefer tahakküm yapıları devreye girebilir. Bu durumu biraz daha derinlikli açıklamak için özellikle Alexis de Tocqueville'in demokrasiye yönelik erken değerlendirmelerine değinmek gerekebilir.

Tocqueville'e göre iki tür toplum vardı: sabit ve istikrarlı mülkler veya kastlar hiyerarşisine sahip aristokratik toplum ve bireylerin sınıflar arasında serbestçe hareket etmesine izin veren ve hatta bunu teşvik eden demokratik toplum[381]. Burada önemli olan iki tür toplumun kendine has özelliklerine değinmek yerine Tocqueville'in demokratik toplumların şekillenişindeki gerekliliklere değinmek olabilir. Demokratik

[381] Alexis De Tocqueville, **Democracy in America**, New York, Harper & Row, 1966, s. 544.

toplumların yapısı aristokratik toplumlardan kökten farklıdır. İnsan varlığının her alanına nüfuz eden eşitlik ilkesine dayanırlar. Tocqueville eşitlik kavramına kesin ya da tek bir anlam vermemiştir. Daha ziyade, aristokratik toplumun tam zıddı gibi görünen demokratik toplumun bir resmini oluşturmak için çeşitli yönleri ve biçimleri üzerinde durmuştur. Geleneklerde, ahlakta, dinde ve siyasette demokrasi aristokrasinin karşıtıdır ve aradaki fark her durumda eşitliğin varlığı ya da yokluğundan kaynaklanır. Tocqueville, koşulların eşitliğine, yani genel olarak maddi varoluş koşullarına büyük önem vermiştir. Onun demokratik toplum anlayışı, her şeyden önce zenginlik ya da yoksullukta aşırılıkların olmayacağı bir toplumdu. Tocqueville, aşırılıkların olmamasını ne zenginliğin ne de yoksulluğun aile içinde kümülatif olmamasına bağlamıştır. Eşitsizlikler küçük olmak zorundaydı, çünkü demokratik bir toplumda bir kuşakta yaşanan kayıpların bir sonraki kuşakta elde edilen kazanımlarla telafi edilmesini engelleyecek sabit bir düzen yoktu. Tabakalar arasındaki sınırlar çok değişken olduğu için, bu sınırların karakteri aristokratik bir toplumdakinden farklıydı. Aslında, Tocqueville'in şemasında bu tabakalar, bu anlamda bir mülkler hiyerarşisinden ziyade bir bireyler kompleksi olan demokratik bir toplumda artık bir karaktere sahiptir. Eşitlik sadece demokratik toplumdaki dış koşullarla ilgili bir mesele değil, bir yaşam biçimiydi. Yaşamın dış koşullarının hiçbir zaman tamamen eşitlenemeyeceğini kabul ediyordu. Ancak bu koşullardaki eşitsizlikler önemli ölçüde azaltılmıştı ve daha da azaltılacaktı; dahası, insanların tutumları kökten değişmiş olacağından geriye kalanların pek bir önemi olmayacaktı. Bir demokraside hala efendiler ve hizmetkarlar olsa da, ilişkileri giderek sözleşmeye dayalı hale geldikçe aralarında temel bir eşitlik olacaktır[382].

Tocqueville eşitlik biçimsel olarak tamamen sağlanamayacak olsa da eşitlik demokratik toplumlarda bir yaşam biçimi olduğunu ifade ederken insanlar arasındaki ilişkilerin sözleşmeye dayalı hale gelmesinin bireyin özerkliğinin bir neticesi olarak düşündüğü söylenebilir. Demokrasi kavramına yönelik birçok tartışma, teori ve kuram vardır. Bu tez çalışmasında Tocqueville'in kıymeti şu soruyu sorduruyor olması olabilir: O halde eşitsizliklerin kültürel ve daha da önemlisi ekonomik anlamda giderek şiddetlendiği ve yayıldığı bir toplumda demokratik yaşam, bir yaşam biçimi olarak demokratik toplum nerede konumlandırılabilir? Toplumda

[382] Andre Beteille, "Homo Hierarvhicus, Homo Equalis", **Modern Asian Studies**, vol. 13, no. 4, 1979, s. 536, 537.

ekonominin ayrı bir biçimde var olması sonucu kadim dünyadaki hiyerarşiler ve bir anlamda eşitsizlikler toplumda kırılmalara uğramış olabilir. Nitekim Claude Lefort, Marcel Gauchet, Cornelius Castoriadis ve Louis Dumont bu değişimi toplumun anlamını heteronom olarak değil otonom olarak kendisine içkin olarak bireyin özerkliği imkânından aldığını tartışırlar[383]. Ancak bireyin özerk oluşu demokratik toplumun imkânını sağlasa da garantisini oluşturmadığı söylenebilir. Şayet bu kez ekonominin özellikle meta mübadele sisteminin yarattığı eşitsizlikler demokratik toplumun içkin imkânlarını sınırlar. Bu durumda demokrasi önceki bölümlerde ifade edilmeye çalışılan din ve devletin ikili bir pozisyonuna düşebilir. Bunlardan birincisi demokrasinin bireyin özerkliğinin verdiği güçle özgürleşme yapılarını kurabileceği içkin bir eleştiri zemini sunması olabilir. İkincisi ise bireyin özerkliğini ya da başka bir ifadeyle bireyciliği bir normatif alana sıkıştırarak onun üzerinden bir söylem inşa edilmesi ile farklı bir tahakküm yapılarını kurabilme olasılığıdır. Bireyciliğin pratik niteliğinin kısa bir kısmı yukarıdaki paragraflarda verilmeye çalışıldı. Bireyciliğin normatif bir değer olarak niteliği ve bunu normatifliğin kendi içine kapanan bir yanılgıya dönüşme ihtimalini yine Dumont'un **Homo Hierarchicus** ve **Homo Equalis** kavramsallaştırması üzerinden kısa belirtilebilir.

Louis Dumont **Homo Hierarchicus**[384] adlı çalışmasında Hindistan'daki kast sistemini incelemiştir. Kast sisteminin analiz birimi olarak seçilmesinin nedeni Hindistan'ın uygarlık birliğinin ve farklılığının bir göstergesi olarak kabul edilmesi olabilir. Dumont kast sisteminin batılı toplumların sosyal sisteminden oldukça farklı olmasından ötürü anlaşılmasının zor olduğunu ifade ederken, daha önce kast sistemini çalışanların bu sistemi bir kurum olarak anlamaktan ziyade bir anormallik olarak çalıştıklarını ifade eder. Dumont kendinden öncekilerden farklı olarak hem niyeti hem de yöntemi gereği kast sistemini analiz etmenin Batı toplumlarına kendileri hakkında birçok şey öğretebileceğinin altını çiziyordu. Dumont, kast sistemine dair olumsuz yaklaşımlarının ortak noktasının eşitliğin bir ideal olarak sorgusuz sualsiz kabul edilmesinden kaynaklandığını düşünür[385]. Nitekim, Batı

[383] Belirli bir çerçeveden tartışmalara ilişkin bir değerlendirme için bkz.: Natalie Doyle, "Democracy As Socio-cultural Project of Individual and Collective Sovereignty: Claude Lefort, Marcel Gauchet and the French Debate on Modern Autonomy", **Thesis Eleven**, No. 75, 2003, s. 69-95.
[384] Louis Dumont, **Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications**, Oxford University Press, 1999.
[385] **A.e.**, s. 20.

toplumlarının bakış açısından hareketle; Hindistan'daki kast sisteminin holistik toplumu çağrıştırmasının bireyciliğin ötekisi olması ile kast sisteminin yarattığı düşünülen hiyerarşinin eşitlikçiliğin ötekisi olarak ele alınması bunun bir göstergesidir. Dumont söz konusu karşıtlıkları analiz ederken şöyle bir tespitte bulunur:

> "Öncelikle holizm/bireycilik karşıtlığı ile hiyerarşi/eşitlikçilik karşıtlığı arasındaki ilişkileri açıklığa kavuşturmak gerekir. Bütüncüllüğün hiyerarşiyi, bireyciliğin ise eşitliği gerektirmesi anlamında mantıksal bir ilişki söz konusudur, ancak aslında ne bütüncül toplumların hiyerarşiyi aynı derecede vurguladığı ne de bütün bireyci toplumların eşitliği aynı derecede vurguladığı hiçbir şekilde söz konusu değildir. Bir yandan, bireycilik sadece eşitliği değil aynı zamanda özgürlüğü de gerektirir; eşitlik ve özgürlük hiçbir şekilde her zaman birbirine yakın değildir ve bunların kombinasyonu bireyci tipteki bir toplumdan diğerine değişir"[386].

Dumont'un medeniyetler arası karşılaştırmalı yönteminin en önemli tarafı keskin ikili düşüncelere karşı bir alan açabilmesi olabilir. Nitekim bireycilik bir söylem olarak anlamı oluşturan unsur haline geldiğinde bir anlamda dinsel bir heteronomiye dönüşebilir. Çünkü yukarıda ifade edildiği gibi bireycilik eşitlik ve özgürlüğü gerektiren bir konumdadır. Eğer holistik yapıyı ve bunların eski toplumlardaki anlamını kuran din ve devletin tahakküm yapılarını eşitlik ve özgürlüğün karşısına konumlandırılırsa bireyin özerkliğinin temelinde olan toplumun eşitlik ve özgürlüğe ilişkin bir derinliğe sahip olması gerektiği söylenebilir[387]. Ancak bireyin özerkliğini bireyciliğin normatif yapısı üzerinden diğer toplumlara karşı yönlendirilirse bu kez eşitlik ve özgürlüğün gerekliliğindeki yetersizlikler gölgelenebilir. Tam da bu noktada demokrasinin bireyin anlamını kendi içkin imkânlarından alan ve eleştirel bakışı geliştirebilen ve tüm tahakküm yapılarını yapı bozuma uğratabilecek bir imkân

---

[386] Louis Dumont, "On Individualism and Equality", **Caste, Hierarchy, And Individualism**, Ed. by. R.S Khare, Oxford University Press, 2006, s. 226.

[387] İkili karşıtlığın görünümleri bakımından André Béteille'nin yorumuna bakılabilir: "Hiyerarşi ve eşitlik arasındaki karşıtlığın dramatik gücü, aynı uygarlığın gelişimindeki iki aşama yerine iki farklı uygarlık karşılaştırıldığında büyük ölçüde artar. Ortaçağ ve modern Avrupa arasındaki karşıtlık, Doğu ve Batı arasındaki karşıtlıkla dereceli olarak yer değiştirmeye başlamıştır. On dokuzuncu yüzyılın sonunda bu karşıtlık kendini çeşitli biçimlerde göstermeye başladı: değişmeyen Doğu'ya karşı sürekli değişen Batı; Batı materyalizmine karşı Doğu dindarlığı; despotik ya da hiyerarşik Doğu'ya karşı demokratik Batı. Zıtlığın biçimlerinin her zaman birbiriyle tutarlı olmaması, zıtlığın gücünü azaltmıyordu. Zıtlık o kadar yaygındı ki, uluslar arasındaki ilişkilerde bir amacı yerine getirdiği şüphesinden kaçmak zordur" bkz.: André Béteille, **a.g.e.**, s. 538.

barındırdığı söylenebilir. Anlamını dışsal olarak dinsel iktidar ve siyasal iktidardan alan holistik toplumun tahakküm yapıları, anlamını sermaye iktidarından alan demokratik bir toplumda da devam edeceği ileri sürülebilir. Bu anlamda demokrasinin özerk bireyin kendini gerçekleştirdiği bir toplumun kaynağı olarak güçlenmesi halinde özgürlük yapılarının işlerliğini ortaya çıkarma ihtimali var olabilir. Elbette demokrasi teorileri birçok farklı perspektiften değerlendirilebilir, ancak bura gösterilmek istenen özellikle sermaye iktidarının ve meta mübadelesinin anlam kurucu olduğu bir toplumda demokrasinin iki yönlü durumunu gösterme çabasıdır. Mesela liberal demokrasi özelinde yaklaşıldığında sahip olduğu birey ve bireysel çıkar kavrayışı, bireylerin ve çıkarların dayandığı demokratik pratikleri zayıflatır.

Benjamin Barber'ın ifadesiyle: "Liberal demokrasi siyaset için bir haklılaştırma sunmaktan çok, bireysel hakları haklılaştıran bir siyaset önermektedir. Kamusal adaleti güvence altına almaktan çok bireysel özgürlüğü arttırmakta, iyiler keşfetmekten çok çıkarları gözetmekte ve insanları verimli bir şekilde bir araya getirmekten çok onları güvenli bir şekilde ayrı tutmakla ilgilenmektedir. Sonuç olarak, bireye karşı saldırıya her şekilde direnebilmekte; fakat cemaate, adalete, yurttaşlığa ya da katılıma yönelik saldırılara karşı koymada çok daha az etkili olmaktadır. Bu zayıflık nihai olarak bireye ilişkin savunusunu da zayıflatır; çünkü bireyin özgürlüğü siyasi eylemliliğin bir ön koşulu değil, fakat daha ziyade onun ürünüdür"[388]. Barber'ın genel tespitleri çerçevesinde kamusal adalet, eşitlik ve özgürlük adına din, devlet ve demokrasi ilişkisinin eleştirel yorumlaması bir zemin sağlayabilir. Son olarak din, devlet ve demokrasi kavramları yukarıda ifade edildiği gibi bir semantik alan içerisinde ele alınabilir. Tahakküm ve özgürlük geriliminde insan ve toplum ilişkileri çerçevesinde varlığını geçmişten günümüze sürdüren bu kurumlar birbirlerini ikame edebildikleri gibi birbirlerinin de eleştirel zemin olabilir.

[388] Benjamin R. Barber, **Güçlü Demokrasi: Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset**, Çev. Mehmet Beşikçi, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 32,33.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN, DEVLET VE DEMOKRASİ İLİŞKİSİNE DAİR SOL DÜŞÜNCEDE KÖKENLER

Tez çalışmasının ilk bölümünde düşünce ve düşünüş arasındaki farklılıklar üzerinden bazı değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştı. Nitekim Pocock'un ifade ettiği gibi düşüncenin bir deneyim ya da gelenekten yapılan soyutlama anlamına geldiği, düşünüşün ise bu soyutlamaları üretme ve kullanma etkinliği olduğunu dile getirilmişti[389]. Bir deneyim ve gelenekten yapılan soyutlama olarak düşünce çeşitli üst başlıklar altında farklılaştırılarak sınıflandırılabilir. Sınıflandırmanın yapılması da aslında iradi olarak bazı öncülleri varsayarak gerçekleştirilebilir. Siyasal düşünce merkeze alındığında bir yandan belirlenmiş ideolojilerin bir yandan da bazı düşünürlerin kuşatıcı görüşleri çerçevesinde genişleyen ayrımlar görülebilmektedir. Bu siyasal düşünceler bazı durumlarda eylemle birleşerek çeşitli siyasal ya da bazen kültürel **hareket**lerin motivasyonu olarak etkili olduğu söylenebilir. Genel ayrımlar çerçevesinde sol ve sağ siyasal düşünce, devrimci ve muhafazakâr düşünce, liberal ya da anarşist düşünce vb. gibi sürekli ayrımlara gebe olacak birçok sınıflandırma gerçekleştirilebilir. Bu tür ayrımlar çeşitli şekilde siyasal bir harita çıkarmaya veya tarihsel olarak bir okuma tarzının geliştirilmesine vesile olabilir. Bir siyasal düşünce geleneğini bazı kavramların çekim alanında anlamlandırılmaya çalışıldığında düşünceyi dikey olarak kesen belli başlı hatlar ortaya çıkabilir. Bu çerçevede sol düşünce geleneği içerisinde din, devlet ve demokrasi kavramlarının izi sürüldüğünde bazı imkân ve anlam alanları ortaya çıkabilir.

Sol siyasal düşünce geleneği içerisinde uzun yıllara dayanan ve hala devam edegelen din eleştirisi, devlet eleştirisi ve demokrasi eleştirisinin etkili tartışmalara sebebiyet verdiği söylenebilir. Çünkü devrim, değişim ve dönüşüm isteğinin örgütlendiği bir düşünce sisteminde gelecek ve geçmiş arasındaki bağlantı sadece şimdinin değil şimdinin içerisindeki geçmiş ve gelecekle kurulan bir bağ ile mümkün olduğu söylenebilir. Bu üç eleştiri insanın kendisi dışında bir **fikir**, **kurum** ve **işlev** olarak var olan hem ontolojik hem de tarihsel olarak tanınabilen ile ilişkisinin hareket

[389] J. G. A. Pocock, **A.g.e.**, s. 185 ve 190.

alanlarının ifadesi olabilir. Sol siyasal düşüncenin belki de kendini bir bakıma farklılaştırdığı konum eleştirinin sürekli diyalektik bir biçimde genişlemesi olduğu söylenebilir. Bu durumda bir eleştiri geleneğini sürekli besleyen damarlar olmadır ki süreklilik sönümlenme riskiyle karşılaşmasın.

Başka bir açıdan bakıldığında eleştiri geleneğini besleyen damarların kaynakları da çok güçlü rezervleri barındırmaktadır. Bu rezervler genel manada insan, toplum ve bunların kendileri içerisinde ve birbirleriyle kurdukları ilişkiler olduğu düşünülürse bu rezervlerin tükenmezliği görülebilir. Siyasal düşünce içerisinde bu ilişkilerin kristalleşerek bir kavram mahiyetine bürünmesi hem düşünceyi disipline ettiğini hem de düşüncenin genişlemesini sağladığı ileri sürülebilir. Bu çerçevede siyasal düşüncede din, devlet ve demokrasi kavramlarıyla yukarıda bahsedilen ilişkilerin kristalleştiği söylenebilir. Bunun sebeplerinden biri dinin, devletin ve demokrasinin varlığı tarihsel olarak mahiyet ve görünümleri farklılaşsa da varlığını hep sürdüre gelmiş olmasıdır denilebilir. Bunların varlığını ve etkilerini göz ardı etmek anlam alanını daraltan bir sonuç doğurabilir. Bu çalışmanın ikinci bölümü eksik ve kusurlu olsa da din, devlet ve demokrasinin insan ve toplum yaşamında tahakküm ve özgürlük yapılarına etki edebilmesinin kökensel potansiyeli anlamaya çalışıldı. Bu çabanın nedeni özellikle hiçbir olguyu ve kavramı idealize etmeden, yaşamdaki çelişki ve çatışmaların yarattığı tahakküm yapılarını nesnel bir şekilde anlayabilmek ve ayrıca özgürlük yapılarının da potansiyeline ilişkin bir kavrayışa sahip olabilme unsurlarını değerlendirebilmekti. Sol siyasal düşünce geleneğinde modern dünyanın anlaşılmasına ve insanın kendi potansiyelini dışa vurmasına yönelik hem düşünce hem de eylem alanındaki etkisinin yerinin epey geniş ve derin olduğu söylenebilir. Nitekim düşünce ve eylemde bu mücadele alanının trajik hikayeleri edebileştiği kadar ebedileşebilir. Ancak tez çalışmasının bu kısmında tahakküm ve özgürlük yapılarının kurulduğu ve dönüşüme uğradığı iddia edilen din, devlet ve demokrasinin ilişkiselliği bağlamında sol siyasal düşüncede bazı uğraklara bakılarak bir konumlanma sağlanabilir. Şöyle ki sol siyasal düşünce geleneğinde din, devlet ve demokrasi bir anlamda uzlaşmaz uzlaşımlar olarak tartışmaları şekillendirdiği söylenebilir. Bu çerçevede sol siyasal düşünce geleneği içerisinde bazı uğrakları dikkate alarak tahakküm ve özgürlük geriliminde din, devlet ve demokrasi ilişkisinin imkân ve olanakları tartışılabilir. Zira, din, devlet ve demokrasi eleştirisi hep canlı tutulmalıdır.

Son olarak dikkat edilmesi gereken bir diğer durum aşağıda ele alınacak düşünürlerin fikirlerinin spekülatif ve bilimsel düşüncenin kesişimlerinde değerlendirilebilir olmasıdır. Yani içerisinde tarihsel anlamda nedensellik, mantık, öznellik ve nesnellik, sembol ve temsiliyet ve iradenin yüksek görünümü bu düşünsel seyirde akılda tutulabilir. Sol düşünce geleneğini oluşturan ve devasa bir külliyata sahip bir yapıda din, devlet ve demokrasi kavramlarına dair oldukça farklı ve geniş fikirler ve yorumlar söz konusudur. Burada amaçlanan ikinci bölümde ele alınmaya çalışılan kutsalın ikame edilebilirliği, anlam alanlarının geçişkenliği, devletin özerkliğinin bir sonucu olan içsel ve dışsal yönelimlerinin yarattığı esnek alan ve ekonominin özerk hale gelmesi sonucunda bireyin özerkliğe sahip olması ve özerk bireyin yeni bir toplum arzusu ve iradesinin hangi siyasal düşünüş hatlarıyla değerlendirilebileceğini anlamaya çalışmak olabilir. O yüzden bazı ortak paydalar göz önünde bulundurularak sonuç bölümündeki yoruma kavuşabilmek için bazı uğraklar üzerinde aşağıdaki kısma yönelinebilir.

3.1. Eşitlik ve Özgürlük Bağlamında: Cemaatçi Dayanışma, Yeni Toplum Arzusu, Kurucu Şiddet ve Benlik

Habermas, Hegel'in modernlik söylemini başlattığını ve modernliğin kendini eleştirerek kendine güvenmesi temasını ortaya çıkarttığını belirtir[390]. Ayrıca Alex Callinicos, Hegel felsefesinin modernliğin geçmişten kopuşunu akılcı biçimde açıklayacak entelektüel kaynakların kendi içinde olduğunu gösteren böylesine güçlü tek girişim olduğundan ve bunu yaparken, aynı zamanda, aynı akılcı meşrulaştırma standartlarına göre, modern devletin ilke olarak ticari toplumların karakteristik özelliği olan çatışmaları bir araya getiren bir politik topluluk yaratma yeteneğine sahip olduğunu da göstermeye çalıştığını ifade eder[391]. Hegel'e ilişkin böylesine bakış açıları kabul edildiğinde modern anlamda din, devlet ve demokrasi kavramlarının akılcı bir biçimde düşünsel alana nasıl sirayet ettiği bir çerçeve olarak teşvik edici bir durum yaratabilir. Nitekim Hegel'in adeta yaşamın her alanını kapsayan düşünceleri günümüze kadar sol düşünce içerisinde yeniden dönüp bakılabilen teorik bir zemini yansıttığı söylenebilir. Ancak burada Hegel'in özellikle din ve devlet üzerine modern projeksiyonun bazı unsurlarının altı çizilmelidir. Çünkü bu unsurların eleştirel bir zeminde bu kavramların sol düşüncenin içerisinde tortular

[390] Jürgen Habermas, **Philosophical Discourse**, s. 50.
[391] Alex Callinicos, **Toplum Kuramı: tarihsel Bir Bakış**, Çev. Yasemin Tezgiden, 6. Bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 94.

bıraktığı gözlenebilir. Hegel'in külliyatının korkutucu genişliğinde bu unsurları çekip çıkarmak adına öncelikle Jean Hyppolite'in Hegel üzerine değerlendirmelerindeki Hegelci devlete yönelik genel görüşü bir çıkış zemini oluşturabilir.

Hyppolite, Hegel'in 1821'de **Hukuk Felsefesi**nde geliştirdiği şekliyle Hegelci devlet felsefesine dair genel görüşünü şöyle dile getirir:

> "Hegel somut ve nesnel bir etik sistemde ya da Devlette üç öğeyi ayırt eder: Dolaysız formu içinde Devlet olan Aile; zorunluluğun ve gidimli aklın yarattığı Devlet olan, diğer bir deyişle, içerisinde yaşamın özel olduğu, Devletin ise henüz toplumdan ayrı olarak peşinden gidilen bireysel amaçların bir aracından başka bir şey olmadığı liberal iktisat kuramının Devleti olan Burjuva Toplumu; son olarak, doğrusunu söylemek gerekirse, politik yaşamın organik birliğini temsil eden Devlet. Hegel bu üç öğeyi öyle bir şekilde ifade eder ki, üçüncüsü olan Devlet, aynı zamanda onların gelişiminin ilkesini ve bu sürecin nihai sonucunu oluşturan idea olarak görünür. Burjuva toplum böylelikle yalnızca Devletin "Fenomen"idir. İdeayı önceliyor gibi görünür, ama gerçekte yalnızca, ideanın daima aşılması gereken kalıcı bir uğrağı olarak kalan görünüşün ötesinde kendisini bağımsız olarak koymadan önce, ideanın aldığı dolaylı görünüştür. İdea burjuva toplumda henüz bir edimsellik, kendi-için değildir. Özbilinçli bir birlik değil, bireylerin birbirleriyle etkileşiminde bir çeşit hile yoluyla gerçekleşen bilinçdışı bir birliktir. Hegel böylece liberalizme -burjuva toplumda- yerini verir, ama "Bütünün, Parçalarına öncel olduğu", parçaların sadece bütünün kendisini bütün olarak kayabilmesi için varolduğu kanaatindedir. Hakiki politik Devlet, bireylerin gündelik yaşamının üstünde boy gösteren bir Devlettir; onların birliğidir, temelidir; onlar sadece bu birlik içerisinde olmaları gereken şeylerdir, eşdeyişle, tıpkı bir organizmadaki birlik ilkesinin onlarda cisimleştiği ve kendisini onlar aracılığıyla sürdürdüğü organlara öncel olması gibi, tüm tikel arzuların üstünde yasada önceliğe sahip olan genel irade olarak onların bilincidir"[392].

Hegel mutlak idealizmi bağlamında yaşam içerisinde diyalektik bir biçimde değişen ve gelişen çatışmaları ve çelişkileri aşarak insanın kendinde mutlak özgürlüğüne kavuşacağı anı sisteminde imlediği söylenebilir. Devleti bir birlik olarak, bir düzen olarak ve bir özgürlük olarak aklın kurduğu, geçmişle olan bağlantının akılsal olarak yeniden formüle edildiği bir toplumda özerkliğin tecessümü olarak nitelediği söylenebilir. Hyppolite'in yukarıdaki genel değerlendirmesinde görüldüğü üzere aile, burjuva toplumu -buna sivil toplum denilebilir- organik birliği temsil eden devletin içeriğinde diyalektik olarak gelişen bir görünümün son hali olarak düşünülebilir. Ancak devletin; ailenin, korporasyonlar olarak sivil toplumun pratiğinde var olan çatışmalarını ve çelişkilerini çözen kendi içerisinde mutlak birliğe kavuşan

[392] Jean Hyppolite, **Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**, Çev. Doğan Barış Kılınç, 3. Bs, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 149,150.

bir aşamaya fiili yaşamda geçemediği ortadadır. Hyppolite Hegel'in sivil toplum ile politik yaşam arasındaki karşıtlığı, üstesinden gelmeyi arzuladığı bir düalizmin ifadesi olarak görür ve şöyle bir tespitte bulunur:

> "Burjuva veya sivil toplum ile politik yaşam arasındaki karşıtlığın Hegelcilikte uzun bir geçmişi bulunur. O, Hegel'in üstesinden gelmeyi arzuladığı bir dualizmin ifadesidir, ama tanıklık ettiği tarihsel olayların ışığında kabul etmek durumunda kaldığı bir zorunluluktur. Basitçe -varoluşunun tikelliğine gömülmüş- burjuva özel birey ile kendisinin ebedi yönünü kentinde keşfetmiş ve iradesini ortak iradeyle özdeşleştirmiş yurttaş arasındaki dualizmdir. İnsanın yaşamını bir yurttaş olarak sürdürdüğü yer -en azından Hegel ve çağdaşlarının üzerinde felsefe yaptıkları şekliyle- polisti. Yaşamı kent yaşamı ile uyum içindeydi, iradesi doğrudan bir genel iradeydi. Ama modem insan böyle dolaysız özdeşleşmeyi bilmez. Bu nedenle, Fransız Devrimi başarılı olamadı, çünkü ne burjuvayı ve özel bireyi bastırabildi ne de onları hakiki politik bir devlette tamamen özümseyebildi"[393].

Hyppolite'in konuyu çerçeveleyen bu özeti, ideal ve gerçeklik düzleminden düşünüldüğünde iki açıdan yorumlanabilir. Öncelikle bir birlik ve düzen ideali ki içerisinde birey ve toplumun çelişkilerinin çözüldüğü bir ideal. Nitekim bu ideal siyaset teorisinde Platon'dan başlatılan bir zeminden yeniden türetilebilir. İkincisi ise sivil toplum alanında yaşamın canlı çelişkilerinin varlığını sürdürmesi olarak gerçeklik. Nitekim genel olarak düşünüldüğünde Hegel birlik haline dönüşmüş politik yaşamda düzeni, dayanışmayı, sevgiyi ve özgürlüğün cisimleşmiş halini ifade ediyor olabilir. Ancak burjuva toplumunda olan eşitsizlikler, sınırlanmışlıklar ve şiddetin görünümleri çelişki ve çatışmaların çözülmediğini göstermekteydi. İşte bu olgusal durum Hegel sonrası düşüncenin gelişiminde bir miras niteliği taşır. Hegel'in modern toplumda aklın gücünü ön plana çıkarması ve diyalektik yönteminin olanakları toplumsal olarak var olan çelişki ve çatışmaların üzerine düşünmeye ve onu dönüştürme isteğinin ortaya çıkmasına vesile olur. Harris, Hegel'in ölümünden sonra öğrencileri arasında ortaya çıkan ve onun düşünsel mirasına dair iki yönlü tartışmaya dikkat çeker: "Bir tarafta William James'in insani ahlaki çabayı saçma gösterdiği için şiddetle karşı çıktığı "blok evren" idealizmi, diğer tarafta ise felsefi ortodoksluğun parti politikasının birincil kaygısı haline geldiği "sınıf mücadelesi"

[393] **A.e.**, s. 150.

materyalizmi[394]. Harris'in bu sınıflandırması birçok yerde basitleştirilerek ifade edilen "eski" Hegelciler, "sağ" Hegelciler ve "sol/genç" Hegelciler ayrımını destekler nitelikte bir ayrımdır. Nitekim aynı bakış açısıyla Habermas Hegel'den sonra gelen düşünsel hatta Neitzsche'yi de ekleyerek kökensel bir yönelimi boyutlandırır. Bir çerçeve sunması açısından Habermas'ın bu değerlendirmesine bakılabilir.

> "Hegelci Sol eleştiri, uygulamaya yöneldi ve devrim için harekete geçti, tarihsel olarak birikmiş akıl potansiyelini (beklemede olan potansiyeli serbest bırakma) geçirdiği bozulmaya, burjuva dünyasının tek taraflı akıl yürütme biçimine karşı harekete geçirmeyi hedefledi. Hegelci Sağ, devlet ve dinin tözünün, burjuva toplumunun rahatsızlığını, bu rahatsızlığı besleyen devrimsel bilincin öznelliği, statükonun akılsallığına yönelik nesnel görüşe boyun eğer eğmez gidereceği inancında Hegel'i takip etti... Son olarak Nietzsche, içinde hem devrimsel umudun hem de buna tepkinin yer aldığı bütün sahne piyesinin dramaturjisinin maskesini düşürmek istedi. Özneyi merkez alan akıl eleştirisi üzerindeki diyalektiğin baskısını kaldırdı ve amaçlı akılcılığa geçti; bir bütün olarak akla Genç Hegelcilerin yücelttiklerine yaptıkları şekilde davrandı: Akıl sakladığı güçten, güç istencinden başka bir şey değildir"[395].

Habermas'ın yaptığı bu değerlendirme din ve devlet kavramlarının sağ ya da sol düşüncede nasıl konumlandığının bir izleğine ilişkin fikir vermektedir. O halde bu ayrımın izinden biraz daha gidilebilir. Nitekim Tom Rockmore Hegelci okulun parçalanmasını iki sebebe dayandırır ve bunları teolojik ve politik sebepler olarak ifade eder. Rockmore "eski" Hegelcilerin teolojik olarak Hıristiyanlık dinini savunma kaygısı içerisinde olduğunu ve Hegel'den bu çerçevede beslendiğini ifade eder[396]. Oysa sol Hegelcilerden David F. Strauss, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Karl Marx, Auguste von Cieszkowski [397] Hegel'in düşüncesinde farklı bir yön bulur. Mesela Bruno Bauer, Hegelciliğin doğru neticesinin teizm ve panteizm değil, ateizm olduğunu savunur[398]. Bir başka örnekte Feuerbach, tanrı ile insan ilişkisini tersine çevirerek insanın tanrı fikrini yarattığını ve tanrının insanın varlığının kaynağı

---

[394] H. S. Harris, "Hegelianism of the 'Right' and 'Left'", **The Review of Metaphysics**, Vol. 11, No. 4, 1958, s. 603.
[395] Jürgen Habermas, **a.g.e**, s. 50. Ayrıca Habermas'ın alıntısının bu çevirisi şuradan birebir alınmıştır bkz.: Alex Callinicos, **a.g.e.**, s. 96.
[396] Tom Rockmore, **Hegel'den Önce Hegel'den Sonra**, Çev. Kağan Kahveci, İstanbul, Say Yayınları, 2019, s. 219, 220.
[397] Sol Hegelcilerin dine yaklaşımlarının çok çeşitli görüşlerine ilişkin bkz.: David McLellan, **The Young Hegelians And Karl Marx**, London, Macmillan, 1969, s. 20-26.
[398] Tom Rockmore. **a.g.e.**, s. 220.

olmadığını dile getirir. İkinci olarak eski ve sağ Hegelciler mevcut siyasal düzenin akliliğinden din ve devletin tözüne duydukları inanç sayesinde statükoya sarılırlarken sol Hegelciler politik olarak mevcut düzen kusurlarını dile getirirken daha iyi bir dünya adına mevcut düzeni eleştirirler. Başka bir deyişle Sağ Hegelciler aklın, rasyonalitenin; edimsel olanı, etkin olanı belirlerken, edimsel olanın aklı da şekillendirdiğine dair bir anlayışa sahip olmaları onların tarihsel gelişimin nihayetinde toplumu ve kurumlarını rasyonel bir yapıya kavuşturduğunu[399] düşünmelerini sağlamış olabilir. Bunun yanı sıra aralarında Marx'ın da bulunduğu Sol Hegelcilerin ise akli olanın henüz edimselliğe dönüşmediği, dönüşebilmesinin koşulu olarak toplumsal yapının dönüştürülmesi gerektiğini[400] düşündükleri söylenebilir. Aşağıda Sol Hegelcillerin tartışmaları çerçevesinde din ve devletin toplumsal değişim isteğinin neresinde konumlandığı ve bunun hangi tartışmaları beraberinde getirdiği tartışılabilir. Ancak burada bir parantez açmaya gerek vardır.

Fransız devrimi Avrupa siyasal düşüncesinde özgürlük, adalet ve eşitlik fikirlerinin gelişiminde etkili olmuştur. Ancak bu fikirlerin yarattığı arzuların maddi yaşamın işleyişinde nesnesine kavuşamadığı da ayrıca ifade edilebilir. Sanayileşme ve teknolojinin gelişmesi, üretim tekniğinin değişmesinin yarattığı toplumsal değişimi fark eden ve var olan toplumun olması gereken bir toplum olmadığını düşünen ve sol düşüncede erken sosyalist ve komünist olarak nitelendirilebilecek olan kişiler alternatif bir dünyayı aklı ve duygularıyla tasarlamaya çalışmışlardır. Özellikle İngiltere ve Fransa'da bu arzularının peşinden koşan ve özgürlük, eşitlik ve adalet fikirleriyle hesaplaşan bu kişiler, sosyalizm ve komünizmin gelişkin fikirlerinin öncülü olarak ifade edilebilirler. İngiltere'de devletten bağımsız tam bir eşitlik sisteminin arzusunu ortaya koyan William Godwin ve ardından Babeuf, Claude Henri, Charles Fourier, Robert Owen, Louis Blanc, Etienne Cabet, Pierre Proudhon, Banqui ve Wilhelm Weiting gibi isimler sosyalizmin ilk havarileri olarak düşünsel zeminde bir farklılık oluştururlar.

Yukarıda sıralanan düşünürler ve sıralanamayan diğerleri için eşitlikçi ve özgürlükçü fikirlerin o dönemin eşitsiz meta mübadelesine dayalı ekonomik yapısı ve özellikle emeğin geleneksel toplumdan farklı olarak sahip olduğu niteliklerinden

[399] Volkan Çıdam, "Eleştirel Teorinin (Sol-) Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı", **Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek**, Der. Kurtul Gülenç, Özgür Emrah Gürel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2021, s. 226.
[400] **A.e.**

kaynaklandığı söylenebilir. Ama bunun yanında bu tez çalışmasının ikinci bölümünde değerlendirilmeye çalışılan Dumont'un ekonomik olanın özerkliğinin verdiği bireyin kendi özerk gücünü ortaya çıkarmasının tarihsel ve düşünsel olarak gözlemlenebildiği bir durumun izlenimi olduğu söylenebilir. Ayrıca bu dönemde demokratik toplum arzusunun spekülatif ya da bilimsel düşünüş çerçevesinde nasıl şekillendiği de görülebilir. Ancak bir çerçeve oluşturması açısında Karl Polanyi'nin bu çerçevesi çizilen dönemin koşullarına dair bazı görüşlerine bakmak yerinde olacaktır.

Polanyi, **Büyük Dönüşüm** adlı kitabında bir yerde İngiltere'de yoksulluğun ortaya çıkışını on altıncı yüzyılın ilk yarısına dayandırarak; malikaneye ve herhangi bir feodal üste bağlı olmayan insanlardan bahseder ve bu insanların serseriliğin şiddetle cezalandırılması, dış ticaretin sürekli genişlemesi ve ulusal sanayinin ortak sonucu olarak yavaş yavaş bir özgür emekçiler sınıfına dönüşmelerini ifade eder[401]. Bu dönüşüm, uzun yıllar boyunca önce ilk sanayileşen devletlerden çevreye doğru yayılır. Polanyi yoksulların on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda söz konusu toplumların içerisine nasıl konumlandıklarını şöyle ifade eder:

> "…onyedinci yüzyılın sonunda yoksullar yalnızca kamu kaynakları üzerinde bir yük olarak görünüyorlardı. Öte yandan, toplum artık yarı-feodal değil, yarı-ticari bir toplumdu. Bu toplumun tipik bireyleri çalışmayı kendi içinde de değerli buluyorlardı, ne yoksulluğun bir sorun olmadığı yolundaki Ortaçağ görüşlerini benimseyebilir, ne de, toprak çevrilmelerinden yararlanan varlıklılar gibi, işsizlerin gücü-kuvveti yerinde asalaklardan başka bir şey olmadığını öne sürebilirlerdi. Bu noktadan itibaren, sefaletle ilgili düşünceler, eskinin teolojik sorunlarına çok benzer bir biçimde, felsefî görüşleri yansıtmaya başladılar. Yoksullarla ilgili görüşler giderek daha çok yaşamın bütünüyle ilgili görüşleri yansıtıyordu. Bu görüşlerin çeşitliliği ve karışık görünümü, aynı zamanda uygarlığımızın tarihi açısından taşıdıkları önem, buna bağlıydı"[402].

Bunun yanında işsizliğin özgür emeğin düzenlenmesindeki bozuklukların bir sonucu olarak görülmesine dayanan ve buna çözüm bulma için iş ve işçi örgütlenmesi üzerinden çeşitli fikirler ortaya çıkmaya başladı[403]. Emekçilerin varlığı

---

[401] Karl Polanyi, **Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri**, Çev. Ayşe Buğra, 9. Bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 159.

[402] **A.e.**

[403] Bir örnek olması açısından Polanyi'nin İngiltere'de Quaker'ların felsefesini John Bellers'in kişiliğinde şöyle ifade eder: "Şanlı Devrimden (1688) sonra, Quaker felsefesi John Bellers'in

sanayi üretiminin gerçekleşmesinin koşulu olarak düşünüldüğünde hem işçilerin emeklerini özgürce değişime sokabileceği hem de yaşam koşullarını iyileştirebileceği görüşleri ekseninde, işçilerin meslek dayanışma grupları veya korparasyonlar çerçevesinde örgütlenebileceğine dair fikirler yaygınlaşmaya başlamıştır[404]. Bu bakış açısı çerçevesinde daha sonra Owen'ın **Birlik Komünleri**, Proudhon'un **Değişim Bankaları**, Louis Blanc ve Lassalle'in **Ulusal İşlikleri**[405] gibi fikirleri ortaya çıkmış ve bu fikirler daha sonraki sosyalist düşüncede etkide bulunmuştur.

Nitekim bu çerçevede bazı düşünürleri öne çıkararak birtakım detaylara bakılabilir; erken sosyalist ve komünistlerin belki de en önemli özellikleri aklın sınırlarını zorlayarak geleceğin eşitlikçi ve özgürlükçü toplumunu düşlemeleridir. Yöntemleri, düşünceleri ve arzuları birbirinden farklı olsa da toplumun sefaleti üzerine sağ duyulu bir yönelim gerçekleştirmişlerdir. Marx ve Engels tarafından daha sonra ütopik sosyalistler olarak nitelendirilecek olan Saint- Simon, Fourier, Owen[406] ve diğerlerinin içerisinde din ve devlete dair bazı görüşleri sol düşünceye miras bıraktığı tartışma alanlarını tespit etmek açısında Saint-Simon'un fikirlerine bakılabilir.

---

kişiliğinde, geleceğin sosyal fikirlerinin eğilimini görebilen gerçek bir kâhin yarattı. Onun yoksulların islemeden elde ettikleri boş zamandan yararlanmaya yönelik "Sanayi Dayanışması Grupları" (Colleges of Industry) kurulması önerisi 1696'da "Acılar Toplantıları"nın (Meetings of Suffering) yerel havası içinde ortaya çıktı. Bu toplantılarda artık dinî yardım politikalarının bilimsel bir gerçeklik kazanmasını sağlamak üzere istatistikler kullanılıyordu. John Bellers'in önerisinin temelinde, Emek Değişiminin ilkeleri değil, emeğin değişiminin bütünüyle farklı ilkeleri yatıyordu. Emek Değişimi, bilinen bir fikirle, her işsize bir işveren bulma fikriyle ilgiliydi: Bellers'in önerisi ise, emekçilerin, ürünlerini kendileri salabildikleri durumda, işverene ihtiyaçları kalmayacağını ima edecek kadar ileri gidiyordu. Bellers'in dediği gibi, "Yoksulların emeği varlıklılar için bir altın madeni oluşturduğuna göre" bu zenginliği kendi çıkarları için kullanarak geçimlerini sağlamalarını, hatta ellerinde daha fazla bir şeyler kalmasını ne engelleyebilirdi?" bkz.: **A.e.**, s. 161.

[404] **A.e.** Polanyi Bellers'in kitabından bir alıntı ile dayanışma gruplarının insancıl tarafının nesal düşünüldüğünü gösterir: "Bellers'in kitabı, makinenin modern toplumda yarattığı o büyük çözülmelerin ilk ortaya çıkışından beri yoksulluk sorununun çözülmesiyle ilgili bütün önerileri içeriyordu. "Bu meslek dayanışmasını, parayı değil emeği bütün ihtiyaç maddeleri için değer ölçütü durumuna getirecek..." "Sistem", dışarıdan yardım almadan birbirleri için çalışacak bütün yararlı meslekleri içeren bir "dayanışma grubu" olarak düşünülmüştü. Emek-para, kendine yardım ve dayanışma ilkelerinin bir araya gelişi önemliydi" bkz.: **A.e.**, s. 162.

[405] **A.e.** Ayrıca Polanyi Stalin'in Beş Yıllık Planlama uygulamalarını da bu çerçevede değerlendirir.

[406] XIX. yüzyılın başından 1830'lu yılların başına uzanan dönem boyunca sosyalist düşüncenin gelişiminin dönemin toplumsal ve siyasal koşulları ile ilişkisi içinde değerlendirilmesi açısından bkz.: Ateş Uslu, "Sosyalist Düşüncenin Kaynakları: Büyük Britanya ve Fransa'da İşçi Hareketlerinin Başlangıcı ve Ütopya Düşüncesi (1800-1830), **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, c. 70, no. 1, 2015, s. 35-63.

Eric Hobsbawm'a göre "Saint-Simon'un doktrinleri yoksulluğa ve toplumsal eşitsizliğe saldırırken, Fransız Devrimi'nin özgürlük ve eşitlik ilkelerini bireyci oldukları ve rekabete ve ekonomik anarşiye yol açtıkları gerekçesiyle tamamen reddeder"[407]. Saint-Simon'un yoksulluğa ve eşitsizliğe saldırma ile bireyci rekabet, ekonomik anarşiye karşı bir alternatif sunma çabası fikirlerinin temelini teşkil ettiği söylenebilir. Saint-Simon düşünsel alanda filiz halinde olan devlet ve sivil toplum ikiliğinde devlet yönetiminden bağımsız ekonomik, politik ve kültürel kurumlardan oluşan yetkin bir sivil toplumun gerekliliğini düşünür. Saint-Simon için esasen bu durum sosyolojik aşamaların bir neticesine tekabül etmektedir. Alan Swingewood bu sosyolojik aşamaları şöyle özetler: "İnsanlık, doğası gereği, ilkin idari ya da askeri rejimlerde, daha sonra ise, pozitif bilimlerin ve sanayinin zaferiyle birlikte, yönelim ve endüstri rejiminde olmak üzere, toplum halinde yaşamaya yazgılıydı, diye yazıyordu. Sanayi toplumunun idari kurumları artık devlette değil, tam tersine, sivil toplum kumlularında odaklanacaktı"[408]. Devletin bu aşamalarda Hegel'in aksine bir fazlalık olarak görüldüğü ifade edilebilir. Çünkü Devletin üzerinde cisimleşen düzen, birlik ve idealleri Saint-Simon'da tam tersine devletten bağımsız sivil toplumun kendisinde potansiyel olarak vardır. Nitekim bu potansiyeli harekete geçiren sanayinin ve sanayi toplumun imkânlarıdır.

Saint-Simon'da toplumun uyum içerisinde işleyen ekonomik ve politik bir sistemin kurulmasına olanak sağlayan unsurlar, bilimsel ilkeler ve sanayi üretiminin bütünleştirici gücüdür. Bu tez çalışmasının ikinci bölümünde değinilen Lous Dumont'un ekonominin özerk olarak ortaya çıkması bireyin özerkliğinin egemenliğinde bir toplum düzeni vaad ettiğine dair değerlendirmesi Saint-Simon'da çok canlı bir şekilde görülebilir. Ancak Saint-Simon'un bireyin özerkliğini kendi çıkarını maksimize eden **Homo economicus**'un ontolojik doğasından kaynaklandığını düşünmediğinin altı çizilebilir. Zira Saint-Simon'da toplumsal birlik ve gelişim piyasanın kendiliğinden sağladığı görünmez bir dengenin kaderine bırakılamayacağı, bunun aksine sanayi toplumunun üyelerinin bir bütün halinde oluşturacağı **dayanışma** eylem ve kültürü sayesinde sağlanacağı görülür. Swingewood Saint-Simon'un son çalışması olan **Yeni Hıristiyanlık** adlı eserine

[407] Eric Hobsbawm, **How to Change the World: Reflections on Marx and Marxism**, New Halen & London, Yale University Press, 2011, s. 28.
[408] Alan Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 55.

dayanarak şu yorumu paylaşır: “Felsefi bireyciliğin egoizmine zıt olan dünyevi bir din şeklinde tanımladığı sanayi toplumu, çıkarları kitlelerin çıkarlarıyla aynı olan sanatçılar, bilimciler ve sanayinin önderlerinden oluşan bir ruhban sınıfı aracılığıyla etkili olan, güçlü bir ahlaki merkezi gerekli kılıyordu”[409]. Bu yorumdan hareketle devletin dışarıda bırakıldığı bir toplumun yazgısının ya da başka bir deyişle sanayi toplumun üyelerinin oluşturacağı birliğin kaderinin Saint -Simon’da nasıl şekilleneceğine bakılabilir.

Bu çerçevede Emile Durkheim’ın **enternasyonalizm** ve **din**in konumuna ilişkin değerlendirmelerden faydalanabilir. Durkheim, Saint-Simon’ın fikirlerinde endüstriyel olarak örgütlenmiş bir toplumun ne olacağını, hangi unsurlardan oluşması gerektiğini, onu neyin yönlendireceğini, işleyiş biçimlerini ve eylemlerinin alacağı yönlerin anlaşılabildiği ancak dar bir tikelciliğin (ulus) onun kurucu özellikleriyle bağdaşmadığını ve kendiliğinden uluslararası bir biçim alma eğiliminde olduğunu dile getirir[410]. Saint-Simon despotik rejimlerden toplumun çoğunluğu için daha iyi olan bir düzene geçmek aydınlanmış halklar arasında kurulacak olan büyük ahlaki birliğin sayesinde olmalıdır. Bu durumda ulusal bir ahlaki birlik sanayi toplumun vaad ettiği düzene yeterince cevap vermez. Fakat devletler sisteminin çatışmalı doğası ve artan iktisadi rekabet ulusları aşan bir dayanışma birliğine karşı direnç oluşturabilir. Durkheim, Saint-Simon’un Avrupa ulusları arasındaki dayanışmanın olanağını birçok şeyi açan sanayi toplumunun doğası ile Avrupa halklarının yapısal özellikleriyle ilişkilendirirken şöyle der:

> “Aslında bir halk, diğerleri onu örnek almaya hazır olmadıkça, ilk etapta bu kadar özünde barışçıl bir örgütlenmeyi benimseyemez. Ancak komşuları da aynı şekilde militarizmden vazgeçerse silahsızlanabilir. Ancak enternasyonalizme duyulan ihtiyacın daha derin bir nedeni vardır. O da, şu an itibariyle, çeşitli Avrupa ulusları arasında öyle bir dayanışma vardır ki, uygarlık yolunda ancak aynı hızda ilerleyebilirler. Gerçekte birbirlerine yabancı ve her biri ayrı bir hayat yaşayan heterojen kişilikler oluşturmazlar. Aralarında, kaderlerini karşılıklı olarak birbirine bağımlı hale getiren görünmez bağlar mevcuttur…Bu dayanışmanın nedeni, Avrupa toplumlarının kuruldukları zamandan beri benzer bir sosyal tipe ait olmalarıdır. Hepsi feodal rejime tabi olarak başlamış, aynı zamanda benzer bir dini uygulamış ve kendisi de tüm bireysel hükümetlerden bağımsız tek bir başa bağlı olan benzer bir ruhban sınıfına itaat etmişlerdir. Ancak komşu toplumlar bu derecede benzer olduklarında, birinde meydana gelen tüm önemli değişikliklerin diğerlerinde de

[409] **A.e.**, s. 58.
[410] Emile Durkheim, **Socialism and Saint Simon**, Ed. by. Alvin W. Gouldner, London, Routledge & Kegan Paul, 2009, s. 108.

> yansımaları olur. Bu halklardan birinde temel toplumsal yenilikler ortaya çıktığında, o zamana kadar hepsinin içinde bulunduğu ve yaşadığı bu tür ortak atmosfer, tam da bu nedenle kendini değiştirilmiş bulur. Bu nedenle, gruplarından birinin kendi tarzına göre yeniden örgütlenmesine, sanki bu yeniden örgütlenme yalnızca onu ilgilendiriyormuş ve kendi sınırlarının ötesinde bir etkiye sahip olmayacakmış gibi izin vermeleri imkânsızdır. Birbirlerini karşılıklı olarak kontrol ederler ve sonuç olarak tüm grubun hareketi dışında dönüştürülemezler. Aslında, Orta Çağ'dan bu yana Avrupa'da meydana gelen tüm büyük değişimler tüm Avrupa toplumları için ortak olmuştur. Ve tıpkı başlangıçta örgütlenmelerinin aynı olması gibi, düzensizlik de hepsi arasında aynı şekilde ilerlemiştir. Neredeyse aynı anda feodal rejim her yerde yıkılmaya başladı ve Hıristiyan dini ilk zamanlardaki birliğini kaybetti. Kutsal İttifak'ın oluşumu, bu kaçınılmaz dayanışmanın en son tezahürüdür. ”[411].

Bu alıntı göstermektedir ki Saint-Simon enternasyonalizmdeki dayanışma alanlarını bir yandan sanayi toplumun biricikliğine[412] bağlarken diğer yandan kültürel alanın özgünlüğüne yaslanarak anlamlandırmaya çalışır. Din burada devletten ayrılarak dayanışmanın kültürel kodlarını kuran niteliklerden biridir. Ancak burada devletin özerk gücü ve devletler sisteminin çatışmalı doğası ayrıca askeri ve ekonomik rekabet düzeyi bu dayanışmanın önüne engel oluşturur. Yine belirtilmelidir ki diğer bir engel, bireysel benlikçiliğin yanında ulusal benlikçilik de sanayi toplumun dayanışmacı gelişimine engel olmaktır. Saint Simon ulusal benlikçiliğin karşısına Hıristiyanlığın evrensel yapısını koyar. Durkheim'ın Saint Simon'dan aktarımıyla: "Hıristiyanlığın ahlaki fikirlerde yaptığı şey, vatanseverlik duygularını geniş insanlık sevgisine tabi kılmaktı. Elimizdeki en iyi duyarlı ahlak kuralı Hıristiyan ahlakıdır. Bu kurallarda aynı ailenin üyelerinin karşılıklı görevlerinden çok daha sık bahsedilir. Herkesin kendisini kardeş olarak görmesini öngörür, ancak hiçbir şekilde insanları vatanseverliğe teşvik etmez"[413]. Saint-Simon gibi o dönemde Wilhelm Weitling, eşitliğin, kardeşliğin ve dayanışmanın kuşatıcı bir örneği olarak ilkel Hristiyanlığı vurguluyordu. Hatta **Zavallı Bir Günahkarın İncili** adlı kitabında İsa'yı bir komünist olarak tasavvur etmişti[414]. Esasen sanayileşmenin etkisi, bireysel çıkar ve rekabetin

---

411 **A.e.**, s. 108-109.

412 Durkheim Saint Simon'dan yaptığı bir alıntı sanayinin biricikliği fikrine açıklayıcılık kazandırabilir: "Gerçekte, "sanayi birdir" ve her yerde aynı çıkarlara sahiptir. Hangi topluma ait olurlarsa olsunlar, sanayide pay sahibi olan herkes, üretimin genel çıkarları, çalışma güvenliği ve mübadele özgürlüğüne duydukları ihtiyaçla birleşmiştir. Bu nedenle tüm toprakların üreticileri özünde dosttur. Birleşmelerinin önünde hiçbir engel yoktur ve sanayinin sahip olabileceği ve olması gereken üstünlüğe ulaşması için çabalarının koalisyonu vazgeçilmez bir koşuldur akt.: Emile Durkheim, **a.g.e.**, s. 110.

413 Akt.: **A.e.**, s. 111.

414 Hakan Daloğlu, "Eskil Toplumların Primitif Komünizm Kavramının Ütopik Sosyalizme ve Alman Dışavurumculuğu'na Etkileri", **MSGSÜ Sosyal Bilimler**, Sayi. 9, 2014, s. 11.

bir yandan niceliksel gelişmeyi artırması diğer yandan kitlesel yoksullaşmanın artması dayanışmacı bir toplum yapısını düşünsel düzeyde olgunlaşmasını beraberinde getirdiği söylenebilir. Sonuç olarak dinin evrensel perspektifi ve dayanışma ahlakı parasal meta mübadele sistemin yarattığı toplumsal yarılmaya karşı enternasyonal ve dayanışmacı bir toplumun esin kaynağı olarak değerlendirilebilir. Bu genel bakış açısının sol düşünce içerisinde etkileri bir sonraki yüzyılda yeni görünümleriyle ortaya çıktığı söylenebilir.

Saint-Simon'dan farklı olarak ama sol düşünceyi özellikle de Fransız solunun birçok kuşağını etkileyen, fikir ve eylemleriyle devrimci kanadın teorik temellerini etkilediği ifade edilen[415] Louis Auguste Blanqui'nin fikirlerindeki ana temaya bir yer ayrılabilir. Blanqui'nin on dokuzuncu yüzyılın sol düşünce ve pratiğinde oldukça farklı bir pozisyonu temsil eder. Alan B. Spitzer, Blanqui'ye dair sosyalist düşünce tarihlerinde oldukça az ölçekte değerlendirmelerin olduğunu ve olanların da onu bazı genellemeler içerisinde kategorize ettiği belirtir. Spitzer bu durumu şöyle yorumlar: "Sosyalist düşünce tarihlerinde Blanqui'ye ayrılmış üç beş satır, onu genellikle, toplumsal teorilerini, erken doğmuş beyhude ayaklanmaların, mum ışığı altındaki komploların, yıllarca süren daimî bir mahpusluğun söz konusu olduğu kariyerinde tamamen dışavurmuş olan safça bir eylemci olarak karakterize eder. Sıkça, toplumsal ilerlemeyi sadece barikatlar ve bombalar çerçevesinde düşünmüş bir anarşist veya terörist olarak tarif edilir"[416]. Mesela David Thompson Blanqui'yi "devrimci geleneğin en somut biçimini temsil eder; parlamento karşıtı ve anarşisttir"[417] diyerek keskin bir alana yerleştirir. Ancak burada özellikle on dokuzuncu yüzyılın parasal mübadeleye dayalı ekonomik değişimin merkezinde eşitsizlik ve yoksullukla yaşanan dramatik mücadelenin düşünsel olarak çok farklı bir tarafını ön plana çıkardığı için ve din, devlet ve demokrasi kavramlarına geliştirdiği oldukça keskin yaklaşımların sol düşüncedeki izleri düşünülerek ele alındığı düşünülebilir.

Blanqui çağdaşları olan ve ütopik sosyalizm olarak adlandırılacak fikirlerin eleştirisine bakıldığında ilginç bazı unsurlar dikkat çeker. Blanqui din, Katolik Hıristiyanlık ve Katolik Kilisesi'ne dair görüşleri daha çok bölük pörçük notlar ve kısa

---

[415] Alan B. Spitzer, **L. Auguste Blanqui'nin Devrimci Teorileri**, Çev. Suphi Nejat Ağırnaslı, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2013, s. 180.
[416] **A.e.**, s. 23.
[417] David Thompson, **Democracy in France**, Londra, Oxford University Press, 1946, s. 25.

makalelerde[418] yer almasına rağmen belirgin bir görüşe sahiptir. Ütopik sosyalistlerin bazıları İlk Hıristiyanlık döneminin eşitlikçi ve dayanışmacı özelliklerini toplumsal birlik açısından bir dayanak olarak ele alırlarken aynı zamanda yaşadıkları dönemlerdeki **örgütlü din**e karşı aldıkları mesafeyi de buradan kurdukları anlamı çıkarılabilir. Öncelikle Spitzer'in belirttiği gibi Blanqui'nin ilk mektuplarında ve politik yazılarında Hıristiyanlığın ilk ilkeleri arasındaki **eşitlik** ilkesine gönderme yapmasına rağmen kendi toplumunun dini kurum ve değerlerine karşı tavizsiz bir duruşa dayanan materyalist ve ateist bir tutum geliştirmiştir[419]. Blanqui, Aydınlanma felsefesinin ilkelerini bir ayrım noktası olarak görür, özellikle Diderot ve d'Holbach'ın bilimsel gerçekliğine dayalı bir tasavvuru benimser:

> "On sekizinci yüzyılda Diderot ve d'Holbach tarafından başlatılan ve on dokuzuncu yüzyılda bilimin oybirliğiyle aldığı kararlarla onaylanan ve ilan edilen felsefe, gelecek için mümkün olan tek temeldir. Bu husus deneyimlerle kanıtlanmıştır. Bu felsefenin terk edilmesi, 1789'dan bu yana Devrim'in tüm başarısızlıklarının nedeni olmuştur. Bu felsefe ile Ortaçağ arasında bir seçim yapılmalıdır. Bu nedenle bayrağımız bu olacaktır"[420].

Blanqui'nin bu tutumu kritik bir öneme sahiptir çünkü geliştirdiği perspektifin keskinliği düşünüldüğünde bu ayrımı önemser. Yukarıda kendi çağında çeşitli görüşlerle ifade edilen ilk Hırisyanlık döneminin dayanışmacı özelliklerini kapsayan olumlu değerlendirmeleri dayanışmayı merkeze alarak bilimsel bir açıklama içerisinde olumlar. Ayrıca Blanqui Saint-Simon'un kilit bir öneme sahip olan **birlik** mefhumunu oldukça önemser. Ancak Saint-Simon'dan oldukça farklı bir zaviyeden bu mefhumu açıklar. Nitekim Blanqui birliği; "toplumsal ilerlemenin, insanlığın daha düşük bir toplumsal örgütlenme düzeyinden daha üst bir düzeye doğru düzensiz ama sabit gelişiminde tarihsel olarak gerçekleştiğinin kanıtı olarak"[421] ele almıştı. Spitzer, Blanqui'nin toplumsal ilerlemenin bir görünümü olarak birliğe ilişkin

---

[418] Burada Blanqui'nin bazıları a priori niteliğe sahip tam olarak sistematik olmayan ama düşüncelerini oldukça keskin ve samimi bir biçimde belirttiği pasajlarından derlenmiş bir kitap olan **The Blanqui Reader: Political Writing, 1830-1880** isimli kitaptan faydalanılmıştır.
[419] Alan B. Spitzer, **a.g.e.**, s. 34.
[420] Louis Auguste Blanqui, **The Blanqui Reader: Political Writingd 1830-1880**, Ed.by.Philippe Le Goff, Peter Hallward, London, Verso, 2018, s. 146.
[421] Alan B. Spitzer, **a.g.e.**, s. 54.

değerlendirmelerini Charles Darwin'in doğal seleksiyon görüşü ile karşılaştırarak verir:

> "İnsanlık, kolektif eyleme dönük atmış olduğu ilk devasa adımların ardından ancak bu "dayanışmanın" genişlemesi sayesinde ilerledi. Gerçekte "dayanışma" Darwinci anlamda insan seleksiyonun nedeni haline geldi. Bu dayanışma teorisi, doğal seleksiyonu zayıf olanın yok olması olarak kavrayan Sosyal Darwinciliğin antiteziydi ve Blanqui, Sosyal Darwinciliği hem bilimsel açıdan geçersiz hem de toplumsal açıdan zararlı olduğu için kıyasıya eleştiriyordu. Blanqui'ye göre, insan seleksiyonu "birliğe" dayanıyordu ve ancak zayıfların korunmasını destekleyen ve dolayısıyla insanlık için en büyük tehlikeyi yani kendi kendini yıkıma uğratmasını engelleyen bu dayanışma duyguları sayesinde işliyordu. İlerleme bireyciliğin giderek zayıflaması veya "birliğin artması" anlamında tanımlanabileceği için, Blanqui, birliğin en üst aşamasının komünizm olması gerektiği sonucuna vardı. Bu yüzden her ilerici adım - yani, toplumsal entegrasyonda her artış- bilfiil komünist bir yeniliktir. Bu, ilkel insanların, müteakip gelişmeler tarafından mahvedilen kolektivist bir cennette yaşadıklarına dair bilindik sosyalist hipotezin reddedilmesini içerir"[422].

Spitzer'in bu görüşlerine dayanarak ilk Hıristiyanlıktaki dayanışmacı özellikleri olumlayarak yeni bir toplumun benzer dayanışma davranışları göstermesini temel alan Ütopik sosyalistlerin görüşlerine karşı dayanışmanın reel anlamda dünyevi olanın işleyişinde aranması gerektiğinin altını çizilebilir. Bununla birlikte Blanqui, özellikle bu dinsel dayanışmacı ruhun Saint-Simon ve Fourier'in görüşlerinde onların yeni dinlerinin önermelerine bir somutluk kazandırdığını düşünerek onların görüşlerine şiddetle karşı çıkar. Blanqui, Saint-Simon, Fourier ve Comte'un fikirlerini entelektüelleştirilmiş din olarak ifade eder[423]. Blanqui, devrimcilerin hiçbir şekilde kendi bilgi ve zekalarına dayanarak yepyeni bir dünya

---

[422] **A.e.**, 55. Ayrıca "Blanqui, tarım-öncesi toplumun komünist olarak nitelendirilmesini çürütmeye yeltendi. İlkel halkların çoğu kolektivist değildi. Avlanmak için kullandıkları aletler de dâhil olmak üzere bireysel olarak hiçbir mülkiyete sahip değillerdi, bu yüzden ortak mülkiyete sahip olduklarından da söz edilemezdi. Üzerinde gezindikleri topraklara ne sahip olan ne de bunları işleyen kırsal halklara da komünist denemezdi" bkz.: **A.e.**, s. 56.

[423] "St. Simon, Fourier ve Comte'un imal ettiği yeni toplumsal dinler, olsa olsa, "entelektüel çiftcinsiyetlilerin, bizzat isimleri kendi içinde çelişkili olan garip ve ikiyaşayışlı Hıristiyan Sosyalistlerin soyuyla" birlikte tarihsel bir garabet olarak son bulurdu. "Hakikaten rahiplerden daha dindar" oldukları kadar özünde ruhbanlığı destekleyen iddialar öne sürerek anlamı muğlak cümlelerle halkın kafasını karıştıran tüm o "liberaller" de kınanmalıydı" bkz.: **A.e.**, s. 62.

icat edebileceklerini iddia etmeyeceğini ifade eder ve açık bir şekilde "din diye bir şey olmamalıdır; ilahiyat dini olduğu kadar insanlık dini de yoktur" der[424].

Blanqui, açıkçası geçmişle bağı kopartılmış bilimsel ve deneysel hakikatlerin pratik bilinciyle oluşan politik bir eylemselliği, görüşünün merkezine yerleştirir. Bu düşüncesinin arkasında Aydınlanma düşünürlerinin etkisi olduğu kadar **eşitlik** kavramına atfettiği merkezi önem de ayrıca ifade edilmelidir. Blanqui eşitliğin karşısına ayrıcalığı yerleştirir ve ayrıcalığı besleyen iki unsuru belirtir. Bunlar örgütlü din ve sermayedir. Blanqui ayrıcalıkların temeli olarak tanrı inancını ortaya koyar. Ona göre "tanrı, insan beyninin ölümcül bir sapması, bir yönetim aracı, ayrıcalıkların koruyucusu ve kalabalıkların gizemcisidir"[425]. İnsan aklının bir şeyi anlamayı bırakır bırakmaz tanrıya koşması ve spiritüalist bir zihinsel yönelim olarak kendi gerçekliğini kurması Blanqui için kabul edilemezdir. Zira ona göre "spiritüalizm sadece bir felsefesi hata değil, dinlerin babası olarak siyasi bir suçtur. Dinler dünyanın başına bela olmuştur ve onlar cehaletin sömürünün ve yoksulluğun yegâne kaynağıdır"[426].

İkinci olarak eşitsizliği yaratan unsuru sermaye olarak belirlerken anti-kapitalist bir duruş sergiler. Blanqui kapitalizmi tarif ederken mübadele sisteminin eşitsizliği nasıl doğurduğunu oldukça ilginç bir şekilde tarif eder. İlkel takas ekonomisinden para ekonomisine geçildikten sonra mübadele sistemindeki eşdeğerliliğin bozulmasını sermayenin faizi üzerinden yorumlar. Nitekim eşdeğerliliğin bozulmasını eksik tüketim olgusuna bağlar tüketim mal takası ile birebir şekilde gerçekleşirken para ekonomisi sayesinde birileri ilk önce tüketiminin bir kısmından vazgeçerek geriye kalanı bir değer deposu olarak muhafaza eder. Bu durumda zamanla üretimde bir boşluk oluşur ve fiyat mekanizması sayesinde var olan üretimin değeri artar. Bu durumda tefecilik başlar ve faiz eksik tüketimden kaynaklı bir şekilde eşitsiz birikimi hızlandırır[427] Ona göre "akla gelebilecek herhangi bir kapitalist sistemin nihai eşitsizliği ve gayri meşruluğunu güvence altına alan şey "tefecilikti" yani faiz almaktı"[428]. Blanqui ekonomik zenginliği yaratanın emek ve zekâ olduğunu ifade ederken ekonomi politikçilerin emek-değer teorisileriyle aynı çizgide kalır ancak sermayeyi tanımlarken onlardan ayrılır. Ekonomi politikçiler sermayeyi

[424] Louis Auguste Blanqui, **a.g.e.**, s. 184.
[425] **A.e.**, 148
[426] **A.e.**, s. 147.
[427] **A.e.**, s. 73
[428] Blanqui'den akt.: Spitzer, **a.g.e.**, s. 73, 74.

birikmiş emek olarak değerlendirirken Blanqui sermayeyi "çalınmış emek"[429] olarak nitelendirir. Bununla birlikte çalınmış emek ve tüm haksız el koyma mekanizması olan sermayenin faizi kategorisine "kâr payı, toprak rantı, ev kirası, senet iskontoları, rehin ücretleri gibi unsurları dahil eder[430]. Sermayenin ve özellikle faizin eşitsizliği yaratan temel unsur olarak ele alınmasının önemi oldukça reel bir şekilde piyasa mekanizmasının da işlerliğine dair bir eleştiriyi barındırır. Özetle Blanqui açısından örgütlü din ve sermaye eşitsizliği üreten kaynaklar olarak oldukça güçlü olduklarından eşitsizliğin ortadan kalkabilmesinin önünde aşılması güç bir engel teşkil ettiği söylenebilir. Bu aşılması çok güç olan engeller onu pratik ve şiddet yönelimli çözüm yollarına sürükleyeceği söylenebilir ancak ona değinmeden Blanqui'nin özgürlük anlayışına bakılabilir.

Blanqui'nin özgürlük ve dayanışmayı eşitlik parantezinden okuduğu ve liberal demokrasiye dayalı özgürlük anlayışını eşitliğin gölgesinde değerlendirdiği söylenebilir:

> "'Özgürlük'kelimesi, zulmü gizlemek için zalimler tarafından çalınmıştır. Bizden aldıkları ve anlamını çarpıtarak kötülüğün aracı haline getirdikleri tüm kelimeleri reddetmeliyiz…Özgürlük kelimesi Hıristiyanlar tarafından telaffuz edildiğinde Engizisyon özgürlüğü anlamına gelir. Aristokratlar tarafından dile getirildiğinde ise özgürlük, büyüklerin ve iyilerin özgürlüğü, sömürme özgürlüğü, köle sahibi olma özgürlüğü anlamına gelir. Bu kelimeyi sözlüğümüzden çıkaralım. Düşman tarafından dile getirildiği için onuru kırılmış ve rezil edilmiştir. Eşitlik, bu bizim parolamızdır. Her şeyi kapsar"[431].

Blanqui'nin yukarıdaki ifadesine bakıldığında özgürlük, dayanışma ve kardeşlik ancak eşitliğin üzerinden gerçekleştirilebilir. Nitekim ona göre "her bir bireyin güvenliği, sadece evrensel güç eşitliğinde yatar"[432]. Blanqui üzerinden buraya kadar ifade edilen değerlendirmelerin esasen geldiği nokta onun istediği ve hedeflediği eşitlikçi toplumun nasıl gerçekleşebileceği sorusudur. Blanqui bu konuda pratik şiddete yönelir. Bu eğilimin arkasında hem dinin hem de sermayenin esir aldığı aydınlanmamış kitlelerin ne kendiliğinden ne de entelektüel toplumsal

[429] **A.e.**, s. 75.
[430] **A.e.**
[431] Blanqui, **a.g.e.**, s. 163.
[432] Blanqui'den akt.: Spitzer, **a.g.e.**, s. 70.

kurgularla bir yere varamayacağını düşünmesidir ve Aydınlanma düşüncesinin etkisi kitlelere bakış açısı içerisinde hissedilmektedir. Blanqui ilerleme ve gelişimin ancak kitlelerin eğitilmesiyle olabileceğini her fırsatta söylemesinin yanında eğitimi değişim ve dönüşümün koşulu olarak anlar. Nitekim Spitzer bu durumu Blanqui'den yaptığı çeşitli alıntılarla şöyle ifade eder:

> "Pratikte tüm Ütopyacı şemalar, hükümet reformları ve sosyal iyileştirmeler, ilerlemenin nedeni ve "dünyayı yöneten güç" olan eğitim olmaksızın işe yaramazdı. Yoksullar ve mazlumlar, tam da cehaletleri yüzünden ezilmektedir ve kendi felaketlerine kendileri neden olmaktadır. "Cehalet, aynı anda şiddetin hem enstrümanı hem de kurbanıdır." Aydınlanma, bir yandan başarılı bir toplumsal devrimin öte yandan ise devrimin yaratacağı iyi toplumun ön koşuluydu. Eğitim, "tek devrimci araçtı"; Liberté, Égalité, Fraternité [Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik] idi, ve kitlelerin zihni esir kaldığı sürece esaslı bir toplumsal ayaklanma ve altüst oluşun şansı gerçekte çok azdı. Aydınlanmamış bir toplumda devrim başarılı bir biçimde tamamına erdirilse dahi, buradan, daimi olarak yeterli bir toplumsal örgütlenme çıkmazdı. En üst toplumsal biçim olan komünizm, aydınlanmanın nedeni değil sonucu olduğu için asla politik olarak kendiliğinden yürütülemezdi. İnsanlık hangi resmi ekonomik veya politik kurumları inşa ederse etsin, "evrensel aydınlanma sonucunda başkalarını aldatan tek bir insan kalmayana" kadar asla hakikaten kendisini özgürleştiremez"[433].

Spitzer'in Blanqui'den yaptığı alıntılarla şekillenmiş bu değerlendirmelere bakıldığında yoksulluğu ve eşitsizliğin sebebi olarak kitlelerin cehaleti olarak ön plana çıkarıldığı görülür. Bunun önemi iki şekilde ifade edilebilir; bunlardan birincisi Marksizm ile Blanquicilik arasındaki temel ayrımı açıklayabilmesidir, ikinci ise dinin, sermayenin ve devletin eğitim üzerindeki egemenliğinin kısa vadede kırılamayacağı ve değişimin zamana yayılma olasılığı olmadığından bu değişimin nasıl yapılması gerektiğinin temel kaygısını oluşturmasıdır.

Spitzer, teorik bir eşitlik düşüncesi ile politik eylemciliğin kaynaştırılmasını **Jakoben Komünizm** olarak nitelendirir ve 1792'den beri Fransız radikal siyaseti üzerindeki sürekli etkiyi özellikle vurgular[434]. Blanqui, toplumsal değişimin hedefi ve

---

[433] **A.e.**, s. 57.

[434] Spitzer Jakoben Komünizm olarak nitelendirdiği bu hattı şu şekilde ifade eder: "Bu acımasız şiddet ve insancıl coşkunluk geleneği, devrimci Babeuf ve öğrencilerine, Carbonarizm ve cumhuriyetçi hareketin erken dönemlerindeki bir unsur olmaya, devrimci sendikalizmin yandaşlarına kadar uzandı ve muhtemelen bugün Fransız Komünist partisinin kimi unsurları bunu hâlâ sürdürmektedir. Blanqui, bu geleneğin en karakteristik ve vefalı taraftarıydı bkz.: **A.e.**, s. 115.

koşulu olarak siyasal iktidarı şiddet yoluyla ele geçirmek olduğu söyler. Ancak bu keskin düşüncesinin pratik nedenleri vardır. Kapitalist toplumun, ayrıştırıcı ve sefalete iten doğasının yanında bu durumun bilincine varılmasını engelleyen birçok mekanizmayla birlikte işlediği düşünüldüğünde Blanqui; radikal bir aydınlanmanın olabilmesi için halihazırdaki karmaşık durumu çözebilecek aydınlanmış elit bir kesimin önderliğini gerekli görür. Bu elit grubunu devrimci bilinci yaymak adına güçlü bir örgütlenmeye sahip olması, gizlilik ve kontrollü genişleme ile faaliyetlerini yürütmeleri gerekiyordu. Devrim bilincini taşıyan elitler fikirlerini siyasi iktidarın sansüründen dolayı açıkça dillendiremeyeceğinden gizli ilişki ve politikalarla sosyalizm ve eşitlik fikirleri kitlelere ulaştırılmalıydı. Ayrıca Spitzer "Blanqui'nin zihninde, kitlelere devrimci bir ruh aşılamak ateizmin yayılmasıyla kopmaz bağlara sahip olduğu söyler[435]. Materyalist, ateist ve aydınlanmacı fikirlerin omurgasını oluşturduğu bu bağlamın siyasal eylemlilikle şiddeti birleştiren keskin bir birlikteliği Blanqui'de görülebilir. Bu çerçevede Blanqui sürekli ayaklanma ve şiddeti benimsediği söylenebilir. Katı politik gerçekçilik siyasal iktidarın ele geçirilmesinde düğümlenmiştir. Nitekim "devlet iktidarın devrimci güçler tarafından ele geçirilmesi için "güç ve zor, özgürlüğün tek güvencesiydi"[436] silah ve örgütlenme burjuvazinin silahsızlandırılması ve kitlelerin silahlanmasını güvence altına alacak tek araçtı ve bunlar, devrimin başarıyla gerçekleşmesi için vazgeçilmez olan önlemlerdi"[437].

Yukarıda Saint-Simon ve Blanqui'nin bazı fikirleri üzerinde yürütülen anlama çabasının hem nedeni hem de sonucu olarak bazı yorumlar geliştirilebilir. Öncelikle sanayi ve Fransız Devrimi'in toplumsal düzene ekonomik ve siyasal açıdan getirdiği değişim ve bunalımın düşünce alanına yansımalarını çok farklı başlıklar altında farklı perspektiflerden değerlendirildiği ve değerlendirilebileceği kaçınılmaz bir durum olduğu söylenebilir. Buradaki amaç sol düşünceye kaynaklık eden fikirlerin din, devlet ve demokrasi kavramlarının ilişkisini nasıl dolayımladığı anlama çabası olarak nitelendirilebilir. Bu çerçevede ilk olarak ön plana çıkarılabilecek cemaatçi dayanışma ruhu ile devrimci kurucu şiddet fikirleri olduğu ifade edilebiliir. Nitekim yeni bir toplumun yeni ekonomik ilişkilerinin çatışmalı ve belirsiz doğası, aynı zamanda eşitsizlik ve yoksulluğun giderek büyüyen ahvali bu değişimi hem ahlaki hem de siyasal olarak anlamaya çalışan düşünür ve eylemcilerin kritiklerini

[435] **A.e.**, s. 144.
[436] Blanqui'den akt.: **A.e.**, s. 172.
[437] **A.e.**

oluşturduğu söylenebilir. Dayanışma ruhu çerçevesinde Ütopik sosyalistlerin entelektüel fikirleri yeni toplum ideallerinin temelinde var olan bir yaşam biçimini sorunsallaştırmalarını içerdiği, aynı zamanda dini felsefi ve seküler kaynakların dayanışmacılık altında birleştirdikleri bir durum söz konusu olabilir. Nitekim dayanışmacılık tarihi ilerleyen dönemlerinde sol düşünce içerisinde tanımlanabilecek düşünürlerin bazılarında bir kerteriz olarak belirdiği ifade edilebilir. Bunun yanında yeni toplumun ideal ve hedeflerini gerçekleştirmenin geçmişten rasyonel, realist ve sekter bir kopuşla gerçekleşebileceği, aynı zamanda devrimin kurucu şiddet olarak zorunlu gerekliği; ayrıca kapitalist ekonomiyi devlet yoluyla ilga edilebileceği düşüncesi de yine sol düşünce ve pratiklerinde varlığını koruduğu söylenebilir. Son olarak devlet ve sivil toplum ayrımında sivil toplum alanında yaşanacak bu dönüşüm din ve devlet yapılarına karşı siyasal bir önceliği içerisinde barındırırken, demokratik olarak bir alanın içeriksel olarak inşasına bir yönelimi sorunsallaştırabilir. Ancak sol düşüncede tarihsel deneyim ve pratikler nedeniyle din, devlet ve demokrasinin ilişkilerinin farklılaşarak süreklilik sağladığı durum ayrıca dikkate alınmalıdır. Bu çerçevede bir başka tartışma açılabilir; nitekim bu tartışma birey ve toplum, bireysellik ve toplumculuk çerçevesinde gerçekleştirilebilir.

Bu tez çalışmasının ikinci bölümünde özellikle Louis Dumont'un görüşleri çerçevesinde ekonominin özerk olarak ortaya çıkışının bir içkinlik olarak bireyin özerkliğini oluşturduğu ifade edilmişti. Nitekim iktisadi olanın özerkliği birey ve toplum arasındaki ilişkilerin hem ontolojik hem de yaşamsal olarak farklılaşan boyutunda sol düşünce içerisinde de farklı bir konumlanma imkânı yarattığı söylenebilir. Marx ve Engels'i etkileyen ve onlar üzerinden sol düşünce içerisinde çeşitli şekillerde etkileri görülebilen ve anarşist olarak belirtilen Stirner, Proudhon ve Bakunin'in din, devlet demokrasi bağlamına yerleşebilecek görüşlerine bakılabilir. Bu çerçevede tikellik ve genellik, birey ve toplum arasında gerçekleşen farklı fikirler üzerinden bir değerlendirme imkânı ortaya çıkabilir.

Korporatist dayanışmacı toplum fikirleri ile kurucu şiddet fikirlerinin tarihsel deneyimlerinde teorik ve pratik farklılıklar ortaya çıkmış ve bu yeni fikirler sol düşüncede çok katmanlı bir biçimde konumlanmış olabilir. Bu bağlamda ilk önce belirtilmelidir ki yine bu çalışmanın ikinci bölümünde insan ve toplum arasındaki ilişkiselliği ifade ederken Elias'ın bireyselleşme süreçlerini toplumsal ve tarihsel olarak kavradığı görüşleri çerçevesi dikkate alındığı belirtilmelidir. Nitekim Elias'ın

birey alındığı belirtilmelidir. Nitekim Elias'ın birey kavramının ilişkisellik içerisinde olan insanlara tekil kipte göndermede bulunduğu, toplum kavramının da birbirine bağımlı insanlara çoğul kipte gönderme bulunduğu ifade edilebilir[438]. Ancak burada birey ve toplum arasında radikal bir bölünmeyi imleyen ve günümüzde iki farklı görünümü açıklayan bir düşünceye alan açılabilir. Marx ve Engels'in **Alman İdeolojisi**'nde tartıştığı Max Stirner'ın bireysellik (ben/ego) görüşleri oldukça din, devlet ve demokrasi açısından oldukça değişik bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Hegel'den sonra başta Kierkegaard olmak üzere Max Stirner, ve Feuerbach tekillik kavramını kendi tarzlarında ortaya koydular. Feuerbach bireyleri "türeyimsel öz"in varlıkları ya da "türsel varlık" olarak ele alır[439]. Stirner ise kabaca Hegel'deki devletin konumuna bireyi yerleştirir. Başka bir deyişle Stirner "Hegelcilikten yola çıkıp, mutlak olan her şeyi ve tüm kurumları reddeden ve yalnızca bireyin "kendisi"ne dayanan bir doktrinle Hegelciliği neredeyse tamamen tersine çevirdi"[440]. Stirner çalışmalarında Feuerbach'ın din eleştirisinin eleştirisi birey kavramını nerede konumlandırdığını açık bir şekilde gösterir. Stirner'a göre Feuerbach kendi özümüzü yanlış tanıdığımızı ve bu özü öbür dünyada aradığımızı, ama şimdi, Tanrı'nın insanların özünden başka bir şey olmadığı anlaşıldığında özümüzün bize alt olduğunu kabul etmeli ve onu öbür dünyadan bu dünyaya geri getirilmesini ister ve Feuerbach, tin olan Tanrı'ya bizim özümüz der[441]. Stirner Feuerbach'ın bu görüşüne istinaden şu soruları sorar: "Biz bu "bizim özümüz"ün, Bizim karşıtımız haline getirilmesine, Benimizin özlü ve özsüz olarak ikiye bölünmesine razı olabilir miyiz? Kendi içimizden kendimizi çıkarıp dışarı atmakla tekrar acı bir sefalete düşmüş olmayacak mıyız? Bir değişiklik olsun diye, bizim "Tanrısal olanı" kendi içimize yerleştirirsek, acaba ne kazanırız? İçimizde olan *Biz* miyiz?"[442] diye sıralar. Feuerbach insanın icadı olan dinin mutlak gerçeklik olarak algılanmasını yabancılaşmanın nedeni olarak açıklar. Ayrıca Tanrı'nın yüklemlerinin gerçekte bir **türsel varlık** olarak insanın yüklemleri olduğunu savunur. Hakikat, sevgi, erdem, irade ve iyilik gibi niteliklerin Tanrı'nın mülkiyetinde olmadığını aksine bunların bir tür

---

[438] Norbert Elias, **Sosyoloji Nedir?**, s. 102.
[439] Kojin Karatani, **Transkritik: Kant ve Marx Üzerine**, Çev. Erkal Ünal, İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s. 139.
[440] George Woodcock, **Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi**, Çev. Alev Türker, İstanbul, Kaos Yayınları, 2009, s. 100.
[441] Max Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, Çev. Selma Türkis Noyan, 2. Bs, İstanbul, Kaos Yayınları, 2016, s. 47.
[442] **A.e.**

olarak insanın (komünün özü) sahip olduğu nitelikler olduğunu ifade ederken bunların tekrar insana geri verilmesinin yabancılaşmayı sonlandıracağını ifade eder[443].

Stirner tam da Feoerbach'ın insanı türsel varlık olarak nitelendirilmesinin sorunun kökeni olduğunu savunur ve bu insanın Tanrı ya da Tin kılığındaki bir uyarlama olduğunu belirtir: "Ne var ki, bu tutumlarla dar dindar bakış açısını yitiririz, bu bakış açısına göre özne olan Tanrı'yı da yitiririz, ama buna karşılık dindar bir bakış açısının bir başka yönü olan *ahlaki* bakış açısını benimsemiş oluruz"[444]. Ve ilginç bir örnek verir: ""Tanrı sevgidir" demeyiz de "sevgi tanrısaldır" deriz. Üstelik "tanrısal" yüklemin yerine, aynı anlamı taşıyan "kutsal" sözcüğünü koyarsak, konu açısından bütün o Eski'ye ait nitelemeler gene geri dönmüş olur"[445]. Stirner'ın satır aralarından şu yorum çıkarılabilir? Özcü düşünce merkezine Tanrı'yı, kutsalı, toplumu ya da bireyi koyarak temelde bir şey değiştirmiş olmaz. Aksine bu Gouchet'nin anlam borcu kavramsallaştırmasına benzer biçimde dinsellik üreten bir perspektif oluşturur. Başka bir deyişle anlamını ister dinsel ister seküler bir **öz**den alan her tasarım dinselliğin derin kuyusunun yankılarını üretebilir. O halde Stirner bu görüşü çelişkiyi nasıl aşmaya çabalar?

Stirner özün karşısına **ego**yu koyar. Peter Marshall Stirner'ın benliğe ilişkin yaklaşımının çerçevesini belirleyerek yaptığı değerlendirmede Stirner "benliği, arzular, irade ve idrak olarak ayırır. Ancak egoyu parçalayacak olan, idrak ya da arzuları yöneten bir yeti olarak iradedir. Benlik, bencil bir iradeden hareketle eyleyen bir bütünlüktür. Ancak irade, arzu ve idrak arasında bir denge oluşturmaktan çok, nesneler, kişiler ve benlik üzerinde iktidar kurmaya çalışır"[446]. O halde Stiner bireyin egoizmi sayesinde ancak kendini gerçekleştirebileceğini hem kendi hem de yaşam üzerinde varlığını gerçekleştirebileceğini düşündüğü söylenebilir. Stirner için bireyin egoizmi insan ilişkilerinin gerçek niteliğini barındırırken insana dair olan hiçbir şeyin onun dışında bir olguya veya fikre devredilemeyeceği ya da bireyden hiçbir şeyin rol çalmaması gerektiği düşüncesine sahip olduğu ifade edilebilir. Bu çerçevede rekabet, şiddet, sevgi, bağışlama gibi bütün unsurlar bireyin egoizmi ile ancak hayat

[443] Ludwig Feuerbach, **Hıristiyanlığın Özü**, s. 35-42.
[444] **A.e.**, s. 66.
[445] **A.e.**
[446] Peter Marshall, **Anarşizmin Tarihi: İmkansızı İstemek**, Çev. Yavuz Alogan, Ankara, İmge Kitabevi, 2019, s. 326, 327.

bulur çerçevesine göre Stirner karşısına sadece devlet ve dini değil bir bütünlük olarak toplumu koyar. Stirner geçmişte yaşamış toplumları analiz ederken hepsinin ortak noktası olarak toplum, kamusal çıkar ya da genel insanlığın çıkarının gözetildiği bir bütünlüğü eleştirir. Bu bütünlüğü insanlık kavramı ile birleştirerek şöyle kritize eder:

> "Demek oluyor ki halk -insanlık ya da aile- bugüne kadar tarihsel rolünü oynamış görünüyor: bu topluluklarda hiçbir egoistçe çıkar ilişkisinin ortaya konmasına izin verilmezdi; sadece genel, kamusal, ulusal çıkarlar, ya da halkın, belli bir sınıfın, ailenin çıkarları, "genel insanlığın çıkarları" gözetilirdi. Peki, acaba tarihte yer alan halkların yok olmasına kim sebep olmuştur? Kim olabilir? Kendini tatmin etmek isteyen egoist kişi! Topluma egoistçe çıkar ilişkileri sızdığı zaman, o toplum "bozulur" ve giderek çözülür. Örneğin Roma toplumunda kişisel hakları aşırı gelişmesi, ya da Hıristiyanlık aleminde "akla dayanarak kendi kaderini belirleme", "öz bilincin oluşması" gibi düşünce akımlarının durdurulamayacak bir kuvvetle yayılması bu sonuca götüren etkendir. Hıristiyan halkı iki kurum meydana getirmiştir. Bunların ömrü, o halkın varoluşu ile doğru orantılıdır. Bu kurumlar, devlet ve Kilise'dir. Acaba bunlara birer "egoistler birliği" diyebilir miyiz? Bu kurumlar bizim egoist, kişisel kendimize ait çıkarlarımıza mı aracılık ediyor, yoksa halka ait, kamusal (yani Hıristiyan halkına ait) çıkarları, yani devletin ve Kilise'nin çıkarını mı güdüyor? Bu kurumların içinde Ben, kendim olabilir miyim? İstediği şekilde düşünebilir ve davranabilir miyim? Kendimi açıklaya bilir, içimdekileri yaşama geçirebilir, edimlerime yansıtabilir miyim?... O halde halimizden memnun olmamız mı gerekir? Asla!"[447]

Stirner toplum içerisinde anlamlandırılan bireyin eninde sonunda onun çıkarı üzerinden bir yaşam kuracağını ifade ederken aynı zamanda toplumun değerlerine karşı bir savaşım gerektiğinde bu savaş bireylerin kendi arasındaki savaştan farklı olarak "insanlığa, bir genelleştirmeye, bir "yüceliğe" bir hayalete"[448] karşı savaş olacağını ifade eder. Oysa ki birey egoist olarak yine kendi gibi egoistlerle mücadele ettiğinde hem eşitler arasında mücadele hem de eşitler arasında birlik potansiyelini içerisinde barındırır. Sonuçta her din, despotik ya da demokratik her devlet, bireysel iradenin yadsınmasıdır. Kolektif insanın yüceltilmesine dayanır[449]. Nitekim bu durum yorumlandığında; Stirner için dinsel veya seküler, iktisadi ya da siyasi her birlik kolektif insanı temel alacağından ve bu insanın kime veya neye karşı olursa olsun gösterdiği dayanışma hiçbir zaman bireysel bir yetkinliğe hizmet etmeyeceği ifade

[447] Max Stirner, **a.g.e.**, s. 262.
[448] **A.e.**
[449] George Woodcock, **a.g.e.**, s. 107.

edilebilir. Ayrıca yine toplumsal bir ideal için mesela yukarıda Blanqui'nin Jakoben Komünizminde belirtildiği gibi eşitlik uğruna girişilecek "devrimsel" mücadele de sonuçta bütünlüğün anlamsızlığına hapsolacaktır.

Karatani, Stirner'ın kendisinin bir egoist olduğunu ifade ettiğini ve ancak egoistlerin bir birlik kurabileceğini ifade ettiği belirtir[450]. Nitekim bu egoistler birliği bireyin kendini gerçekleştirmesi için sadece bir tekilliğin, herkesin kendi tarzında kendisi olmasına bağlı olduğunu işaret eder. Sonuçta Stirner'ın tüm toplumsal ilişkilere göre mutlaklığını kuran toplumsuzlaştırılmış ben'i Philippe Corcuff'un tespitiyle "bireysel tekillik ile "toplum"un ortak ölçüleri arasındaki gerilimi koruması"[451] açısından olumlu olarak görülebilir. Bununla birlikte insan ve toplum arasındaki kolektiviteye bağlı dayanışma olanaklarını küçümseyerek bireyi egoistçe davranmasının belki de beraberinde getireceği narsist dağılmanın da beslendiği bir kaynak olarak görülebilir. Böyle düşünüldüğünde iki açıdan da bir yandan Varoluşçulara öte yandan Post-modernlere dayanan bir tartışmanın zemini Stirner'da görülebilir.

Din, devlet ve demokrasi ilişkisi çerçevesinde yukarıdaki düşünsel izleğin problematiğini destekleyen ve dayanışma ve siyasal eylem, birey ve bütünlük arasında bölünmüş ya da başka bir ifadeyle bunların tam ortasına merkezleşmiş olduğu söylenebilen Pierre Joseph Proudhon'un birkaç görüşü burada zikredilebilir. Proudhon Stirner'dan farklı olarak bireyi kendini ifade edebileceği ve kendini gerçekleştirebileceği elverişli bir toplumun içerisinde konumlandırdığı söylenebilir. Proudhon açısından denilebilir ki birey ve toplumun ortasına **mülkiyet**i yerleştirir. Başka bir deyişle Ütopik sosyalistlerin nispeten ortaklığa dayalı dayanışmacı eşitlikçi toplum anlayışı ile bireysel mülkiyetin bireyi özgürleştiren ve gelişimini sağlayan Lockecu düşünce arasında konumlanır. Bu ikili durumu Woodcock Proudhon üzerinden şöyle ifade eder:

> "Mülkiyet aslında insanın kendisini, ilkel birlik biçimi olan komünizmin köleliğinden kurtarma arzusundan kaynaklanır. Ama öte yandan mülkiyet aşırı uca gider, mülkiyetten mahrum etme ve mülkiyeti artırma haklarıyla eşitliği ihlal eder ve

[450] Karatani, **a.g.e.**, s. 220.
[451] Philippe Corcuff, **Bireycilik Sorunu**, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Versus Kitap, 2009, s. 30.

ayrıcalıklı azınlığın iktidarı ele geçirmesine destek olur. Başka bir deyişle haksız otoriteye yol açar ve bu bizi meşru otorite sorusuna getirir"[452].

Proudhon'a yönelik bu değerlendirmenin esasen genel bir fikir verdiği söylenebilir. Nitekim mülkiyetin iki görünümü olarak; cemaatçi bir eşitlik üzerinden bireyin sınırlanmasının aşılması mülkiyetin açtığı alanla aşılabilir, ancak mülkiyetin şiddetli bir eşitsizliğe yol açtığında hem bireyi hem de toplumu tahakküm altına sokabilir. Bu durumda genel olarak değerlendirildiğinde bu iki durum nasıl bir yolla uzlaştırılır? Proudhon'un bu ikiliğe ilişkin geliştirdiği fikirlerin en ayırt edici tarafına odaklanıldığında, Marshall bunun özel mülkiyet ve kolektif sahiplik nosyonlarının bir sentezi olmasını ve her ikisinin de kötüye kullanımını önlemesini amaçladığını ifade eder[453]. Bu çerçevede ne ekonomik politikçilerin piyasa düzenini ne de devlet müdahalesine dayalı bir ekonomik sistemi benimser. Önerdiği iş ve eşitliği temel alan bir doğal ekonomi, mübadele ve kredi temelinde bir tür sosyalizmdi[454].

Burada önemli bir durum tespit edilebilir. Proudhon'un iş ve eşitliği temel alan mübadele ve kredi sistemine dönük görüşü ele alındığında bu çerçeveyi oluşturan bir yorum geliştirilebilir. Genel anlamda emek-değer teorisi klasik iktisatçıların da kabul ettiği bir ilkeden servetin kaynağı emektir ilkesinde hareket eder. Yani ekonomik değer emeğin bir ürünüdür. Bu durumda mülkiyet eğer özel bir birikim olarak ele geçirilirse servetin bir bölümü onu mülküne dahil edenlere doğru yöneleceğinden bir tür emek sömürüsü ortaya çıkmış olur. Burada piyasa değişim değeri ile kullanım değeri arasındaki farkı oluşturabilir. O halde değişim değeri bir mübadele sistemi içerisinde belirleneceğinden mülkiyetin kendisinden ziyade değişim koşullarına sahip olmak bir anlamda daha eşitlikçi bir ekonomik düzen yaratabilir. O halde Proudhon karşılıklığa dayalı mübadele sistemini üretici kooperatifleri ve faizsiz mübadele bankaları aracılığıyla gerçekleştirildiğinde yaratılan değerin yaratanlar tarafından ele geçirilebileceğini düşünmüş olabilir. Nitekim Karatani, Proudhon için özgür bir birlikteki mübadele sisteminin devletin ve kapitalist sistemin yerini alacağını ileri sürdüğünü belirtmektedir[455].

[452] George Woodcock, **a.g.e.**, s. 121.
[453] Peter Marshall, **a.g.e.**, s. 351.
[454] **A.e.**
[455] Kojin Karatani, **a.g.e.**, s. 224.

Proudhon'un mübadele sistemini kooperatifçi ve karşılıklı mübadeleye dayalı ekonomik sisteminin sol düşüncedeki etkilerine değinmeden önce devlete dair farklı bir görüşüne de bakılabilir. Öncelikle devletin kökenlerine dair düşüncelerinde Proudhon; devleti ataerkil aile içinde var olan ilk insanların düzen olarak adlandırdıkları hiyerarşik formdan türediğini ifade eder[456]. Dolayısıyla devlet biçimleri içerisindeki temsili demokratik hükümet biçimi de dahil olmak üzere güçlü veya zayıf hiyerarşik unsurlar her daim tahakküm ve otoriterlik eğilimleri gösterebileceği sonucu çıkarılabilir. Ancak Proudhon devletin insan ve toplum ilişkilerinin bir sürdürücü ya da nispeten düzene yönelen bir niteliği olduğunu düşünür. Zira Proudhon hiyerarşik güçleri dengelenmiş bir devlet sisteminin özgürlük ve otorite dengesini kurabileceğini iddia eder. Bu dengeyi toplumun her kesiminin aralarında gerçekleştireceği **sözleşme** kavramı üzerinden devlet sistemini **The Federal Principle** kitabında detaylandırır:

> "Siyasi sözleşmenin demokrasi düşüncesinin gerektirdiği gibi karşılıklı taahhüde ait ve değişken olabilmesi, makul sınırlar içinde kalabilmesi ve herkes için karlı ve elverişli olabilmesi için, birliğe giren yurttaşın; 1- devlete feda ettiği kadar devletten kazanacağı da olmalı, 2- sözleşmenin yapıldığı ve devletin güvence altına alması gereken özel amaca ulaşmak için terk etmesi gerekenler dışında tüm özgürlüğünü, egemenliğini ve inisiyatifini elinde tutmalıdır. Bu şekilde sınırlandırılan ve anlaşılan siyasi sözleşme, benim federasyon olarak adlandıracağım şeydir…Federal sözleşmenin özü ve karakteristiği olan ve okuyucunun fark etmesini en çok istediğim şey, bu sistemde sözleşen tarafların, ister aile reisi, ister kasaba, kanton, il ya da eyalet olsun, sadece iki taraflı ve değişmeli yükümlülükler üstlenmeleri değil, aynı zamanda anlaşmayı yaparken terk ettiklerinden daha fazla hakkı, daha fazla özgürlüğü, daha fazla yetkiyi ve daha fazla mülkiyeti kendilerine saklamalarıdır. Bu ilkelere göre federasyon sözleşmesi, genel anlamda, federe devletlere egemenliklerini, topraklarını, tebaalarının özgürlüğünü garanti etme; anlaşmazlıklarını çözme; tüm güvenlik ve karşılıklı refah konularını ortak araçlarla sağlama amacını taşır; dolayısıyla, içerdiği çıkarların büyüklüğüne rağmen, esasen sınırlıdır. Bunun uygulanmasından sorumlu olan otorite hiçbir zaman kurucu üyeleri ezip geçemez; yani federal yetkiler hiçbir zaman sayı ve önem bakımından yerel ya da taşra otoritelerinin yetkilerini aşamaz, tıpkı ikincisinin hiçbir zaman insan ve yurttaş hak ve ayrıcalıklarından daha ağır basamayacağı gibi… Özetle, federal sistem, demokratik imparatorlukları, anayasal monarşileri ve üniter cumhuriyetleri eşit ölçüde karakterize eden hiyerarşinin veya idari ve hükümet merkezileşmesinin tersidir. Temel ve esas yasası şudur: bir federasyonda, merkezi otoritenin yetkileri özelleşmiş ve sınırlanmıştır ve konfederasyon yeni devletlerin katılımıyla büyüdükçe sayıca, doğrudanlık ve yoğunluk olarak adlandırabileceğim şekilde azalır"[457].

[456] Peter Marshall, **a.g.e.**, s. 355.
[457] Pierre Joseph Proudhon, **The Pirinciple of Federation**, Toronto, University of Toronto Press, 1979, s. 38-41.

Proudhon'dan yapılan alıntıda görüldüğü gibi siyasi sözleşmeye dayalı federal bir sistemin hiyerarşinin ya da yönetim ve hükümetin tam tersi olarak ifade edilir. Sonuçta bu gereksinim özgürlük ve otorite arasındaki gerilimin dengelenmesinin siyasal anlamda bir yapısını çağrıştırdığı söylenebilir. Son olarak Proudhon kooperatif kurumların karşılıklı mübadelesine dayalı ekonomik dengelemeye, özgürlük ve otoriteyi dengeleyen federal devlet sistemini ekleyerek daha sonraki dönemlerdeki düşünsel alana oldukça etkili bir katkı sağlar. Mesela ekonomik anlamda özellikle geri kalmış ülkelerdeki kooperatifçiliğe dayalı kalkınma stratejilerine ilham verir.

Bu kısım genel olarak yorumlanırsa; yoksullaşmanın ve sefaletin keskin görünürlüğünde yeni toplum arzularının dayandığı bazı unsurlar dikkat çeker. Öncelikle Dumont'un önceki kısımlarda ifade edilen ekonomik olanın özerk olarak ortaya çıkışının bireyin de özerkleşmesinin önünü açtığı ifade edilmeye çalışılmıştı. Bu önemli argümanın sağladığı bakış açısı birey ve toplum ilişkilerinin dönüşmesinin bir unsuru olarak görülebilir. Bu sayede bireyin kendi çelişkilerinin üzerine düşünümü siyasal bir yönelimi şekillendirdiği söylenebilir. Fakat görüldüğü üzere spekülatif ve bilimsel düşüncenin birleştiği yerden geliştirilen bu fikirler **ütopik** olduğu için eleştirilmiştir. Oysaki parasal meta mübadele ilişkilerin yavaş yavaş kurumsallaştığı bu dönem özelinde geliştirilen hem aşkın hem de içkin fikirler düşünsel anlamda bir canlılığın göstergesi olabilir. Bu canlılık heteronom olarak ne dinden ne devletten almadığı aksine insanın **emek**, **iş** ve **eylem** niteliklerinin merkezinde otonom olarak bir anlam alanı yarattığı söylenebilir. Bu anlam alanı kendisini dinde cemaatçi dayanışmanın özgürlük olanakları, devlette hem varlığının sınırlanması hem de onun yerine geçilmesi bağlamında özgürlük olanakları, demokrasi de ise eşitliğin ve özgürlüğün kurumsallaşmasına dair birey ve toplumun içkin olanaklarını tarafından doldurulduğu söylenebilir. Aralarındaki bu geçişkenlik ilişki potansiyellerini açığa çıkaracağı gibi ileri dönük eleştiren bir zemini de inşa ettiği söylenebilir. Ancak burada genel bir programdan ve toplumların bütünün kuşatan sistemli bir kavrayıştan yeteri kadar söz edilebileceği bir soru haline gelebilir. Nitekim aşağıdaki kısımda Marx ve Engels'in düşünceleri temelinden bir bakış açısı değişimi olduğuna dair bir inceleme bu çalışmanın seyrine dahil edilebilir. Tam bu esnada Marx ve Engels kapitalist sistemin doğasına dönük düşünüşlerinde din ve devletten tutarlı bir şekilde bahsetmediği kabul edilirse bunun nedenine dair sorular sorulabilir.

3.2. Devlet ve Dinin Paranteze Alınması

Yukarıda belirli bir izlek üzerinden ifade edilmeye çalışılan ve din, devlet ve demokrasi ilişkisinin gidimli ilişkilerini sol düşüncede nasıl konumlandığına ilişkin bir çaba Marx ve Engels'in çalışmalarında yeni konumlanmaları anlamayı gerekli kılabilir. Yukarıda eşitlikçi mübadele ilişkileri, cemaatçi dayanışma olanağı, kurucu şiddet üzerinde değerlendirilen devrim fikri, yeni bir toplum oluşumunun entelektüel gayretleri, tahakküm ve özgürlük gerilimlerinin birey ve toplum içerisinde yarattığı olanaklar, eşitlik ve özgürlük fikirlerinin din ve devlet eleştirileri üzerinden ortaya çıkan anlam alanları gibi belirli ilişkiler üzerinden sol düşüncenin anlamsal alanları ifade edilmeye çalışıldı. Burada ifade edilmesi gereken bir nokta sosyalizm, komünizm, anarşizm gibi ideoloji alanlarına dair sınıflandırmanın ötesinde din, devlet ve demokrasi ilişkisinin sol düşüncedeki konumlanmasının ileride yorumlanacak olanaklarına anlam zeminini oluşturma çabası çerçevesinde değerlendirilmesidir.

Marx ve Engels yukarıda ifade edilen görüşlerden hem beslenerek hem de onları eleştirerek kendi düşüncelerini geliştirdikleri söylenebilir. Burada Marx ve Engels'in yukarıda bazılarının altı çizilen düşüncelerin dağınıklığa karşı bütünlüklü bir toplum analizi yapma gayretinde oldukları söylenebilir. Bu gerekliliğin yaşanan siyasal olayların yönlendiriciliğinde şekillendiği durumlar söz konusu olsa da bu olayların detayları bir kenara bırakarak düşünsel zeminde din, devlet ve demokrasi ilişkilerinin konumlanmasına bakılabilir.

Öncelikle ve özellikle sol Hegelcilerin genelinde görülen dine yönelik güçlü eleştirilerin nedeni sorgulanabilir. Victor M. Perez-Diaz'e göre din eleştirisi Hegel'in felsefesinin merkezine yapılan bir saldırı anlamına geliyordu. Perez- Diaz bu durumu şöyle açıklar:

> "…hem (Hıristiyan) dininin hem de (Hegelci) felsefenin temelleri aynı Mutlak Bilgi'nin paralel versiyonları anlamına geliyordu. Hegel için Hıristiyanlık kendi sisteminin bir metaforuydu. İnsan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi koparmak ve Tanrı'yı sorgulamak, insan ile Mutlak Özne arasındaki yeniden ilişkinin paralel bir şekilde aşınması ve son olarak da Mutlak'ın kendisinin sorgulanması anlamına geliyordu"[458].

[458] Victor M. Perez-Diaz, **State, Bureaucracy And Civil Society**, London, The Macmillan Press, 1978, s. 19. Perez-Diaz'ın görüşüne dayanarak şöyle söylenebilir; Strauss ve Bauer gibi sol Hegelciler Hıristiyanlığın kökenlerine dair araştırmalar yapmışlar ve Hegel felsefesindeki dine ait güçlü unsurları daha güçsüz bir konuma yerleştirmişlerdir. Ayrıca

Perez-Diaz'ın bu tespit düşünüldüğünde Hegel felsefesinin aşamaları çerçevesinde din (özellikle Hıristiyanlık) ve devletin aldığı konum idealist mutlağa yönelen bir niteliği barındırdığı söylenebilir. O yüzden özellikle din eleştirisi ve dinin gücünün düşürülmesi özellikle idealizm karşısında alınacak materyalist konumlanmanın Hegel'e rağmen sağlam bir dayanağı olduğu ifade edilebilir. Ancak bir yorum olarak dile getirilirse; Hegel felsefesini materyalist bir açıdan din üzerinden eleştirildiğinde bu durum Hegel'in düşüncelerini tersine çevirmek anlamına gelmeyebilir. Çünkü mutlak idealizmin bütünlüklü felsefesi ancak aynı bütünlüklü ve sistemli bir karşı çıkışı gerektirdiği söylenebilir. Marx ve Engels'in çalışmalarında kademe kademe Sol Hegelcilerden farklı bir hatta yerleştiği onlara yönelik eleştirilerinden anlaşılabilir. Burada söz konusu farklılaşmanın tespit edilebileceği yer Marx ve Engels'in din ve devlete yönelik kapsamlı bir analiz yapmadıklarını dikkate almakla sağlanabilir. Gerçekten özellikle Marx din ve devlete ikincil bir pozisyonla değerlendirdiği için çalışmalarında oldukça az verir. Çünkü Marx tarihsel materyalizm düşüncesi, sınıf mücadelesi, işçi sınıfı devrimi ama özellikle meta fetişizmi kavramlarıyla kapitalist sistemin kuşatıcı ve boğucu karakterini çözümler.

Marx Feuerbach'ın dinsel yabancılaşmayı insanların kendi öz temel niteliklerini, cemaatçi dayanışma ve sevgi bağlarının kendinden öte bir dünyaya yansıması olduğunu ancak Tanrı'da yabancılaşmış kendi özlerine yeniden sahip olmaya yetkin hale gelerek yeryüzü kardeşliğini fiili olarak yaşayacaklarını ima eder. Nitekim yine o dönem tartışmalarda bu yeryüzü kardeşliğinin insanların özgür ve eşit olacağı ideal bir yaşamın siyasal alanı kuran ve ona yayılan bir zeminin olduğu söylenebilir. Ancak Marx bu yansıtmanın gerçek nedenini insan bilincinin bir yanılgısı ya da bireysel tasavvurların bir sonucu olarak değerlendirmez. Nitekim döneminin tartışmaları çerçevesinde Eski Hegelcilerden Genç Hegelcilere benzer bir düşünsel zeminin eleştirisi **Alman İdeolojisi**nde yaparak yeni bir hat inşa eder:

> "Eski-Hegeleciler, her şeyi, Hegeleci bir mantık kategorisine indirgenir indirgenmez kavrıyorlardı. Genç-Hegelciler ise, her şeyi, ona dinsel tasavvurlar atfederek ya da teolojik olarak ilan ederek eleştirdiler. Genç-Hegelciler her mevcut dünyada dinin,

---

Feuerbach ve hatta Marx'ın Epikür üzerine yaptığı doktora tezi bu çerçevede değerlendirilebilir.

> kavramların ve tümel bir ilkenin egemen olduğuna inanmada eski-Hegelecilerle birleşiyordu. Yalnız, bir taraf gasp olarak gördüğü bu egemenliğe karşı çıkarken, diğer taraf onu meşru görüp göklere çıkarıyordu. Genç-Hegelciler tasavvurları, düşünceleri, kavramları, kısacası bağımsız bir varlık olarak atfettikleri bilincin bütün ürünlerini -tıpkı eski-Hegelcilerin bunları insan toplumunun gerçek bağları ilan etmeleri gibi- insanın gerçek prangaları olarak gördüklerinden, açık ki, sadece, bilincin bu illüzyonlarına karşı savaşmak zorundaydılar. Kafalarındaki kurguya göre; insanların ilişkileri, yaptıkları her şey, prangaları ve sınırları, kendi bilinçlerinin ürünü olduğundan, Genç-Hegelciler, bu kurguya uygun olarak, insanlardan, kendi mevcut bilinçlerinin yerine insani, eleştirel ya da bencil bir bilinç edinerek sınırlarından kurtulmalarını isteyen ahlaki bir postulat koydular… Yalnız, bu söylemlerin karşısına yine söylemler koymaktan öte bir şey yapmadıklarını ve bu dünyanın sadece söylemlerle mücadele etmekle, gerçekten mevcut olan dünyaya karşı kesinlikle mücadele etmiş olmadıklarını unutuyorlar”[459].

Yukarıdaki alıntıya ilişkin söylenebilecek şeylerden biri, Marx ve Engels’in **Alman İdeoloji**sinde düşünsel süreklilik açısından çağdaşlarıyla farklılaşma yaşadığını ifade etmek olabilir. Çünkü din ve siyaset alanında bir değişim ve dönüşüm öneren bunun üzerine projeksiyon gerçekleştirenlerin ayrışma ve çatışmalarının nedeni onlara göre toplumda hüküm süren bölünme, ayrışma ve çatışmadır. Yaşamın içerisinde maddi alanda var olan çatışmalar kendi çelişkileri içerisinde çözülmediğinde gerçek bir özgürleşme sağlanamayacaktır. Nitekim Etienne Balibar‘ın yorumuyla **Feuerbach Üzerine Tezler** Marx ve Engels için felsefeden kesin bir çıkışı gösterir: “…kurtuluş yabancılaşmayı terk ettirmeyi sahiplenen felsefede değildir. (Çünkü felsefe daima dinin ve siyasetin uzlaştırıcı fikirlerinin tercümesi veya yorumundan başka bir şey olmamıştır); kökü bireylerin ve onların toplumsal ilişkilerinin maddi varlığında bulunan koşulların devrimindedir kurtuluş” diyerek bir istikamet çizmektedir. Bu yorumla birlikte düşünüldüğünde Marx ve Engels’te din ve devletin durumu, değişimi, ortadan kaldırılmasına ilişkin çeşitli fikirlerin tali olarak kaldığı yeni bir zeminin ortaya çıktığı ifade edilebilir. Bu yeni zeminin sol düşüncede din üzerinden yarattığı etkileri belirtmeden önce Marx’ın dine ilişkin oldukça ünlü değerlendirmesi burada verilebilir. Marx **Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı** isimli yazısında şunları söylemektedir:

> “Din-dışı eleştirinin temeli şöyledir: insanı yapan din değil, dini yapan insandır. Gerçekte, din, henüz kendi düzeyine erişmemiş ya da daha önce kendini yitirmiş olan insanın öz- bilinci ve öz-duyumudur. Ama insan, dünyanın dışında herhangi bir

[459] Karl Marx, Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 29.

> yere çekilmiş soyut bir varlık değildir. İnsan, insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum, tersine çevrilmiş dünya-bilinci olan dini yaratırlar, çünkü onların kendileri tersine çevrilmiş bir dünyadır. Din bu dünyanın genel teorisi, onun ansiklopedik özeti, halkın düzeyine indirgenmiş mantığı, onun manevi *point d'honneut*'ü (onur sorunu), coşkunluğu, ahlaki bakımdan onaylanması, törensel bütünleyicisi, avuncu ve aklanmasının evrensel temelidir. Din, insani özün düşsel gerçekleşmesidir, çünkü insani öz asıl gerçekliğe sahip değildir. Dolayısıyla dine karşı savaşım vermek, tinsel kokusu din olan dünyaya karşı, dolaylı olarak, savaşım vermektir. Dinsel açlık, bir yandan gerçek açlığın dışavurumu, bir yandan da gerçek açlığa karşı protestodur. Yaratığı bunaltan içli bir ezgi olan din, tinin dışlandığı toplumsal koşulların tini, kalbi olmayan bir dünyanın ruhudur. O, halkların afyonudur. Dini, halkın bu aldatıcı mutluluğunu ortadan kaldırmak, halkın gerçek mutluluğunu istemektir. Onun durumu konusunda yanılsamalardan vazgeçmesini istemek, onun yanılsamaları gereksinen bir durumdan vazgeçmesini istemektir. Öyleyse, dinin eleştirisi, tohum olarak, halesi din olan bu gözyaşları vadisinin eleştirisidir"[460].

Marx'ın dine yönelik bu değerlendirmeleri Marx'ın fikirleri dünya ölçeğinde yayıldıkça dinin Durkheimcı anlamda toplumsal bir olgu, bütünleştirici bir unsur olarak kabul edildiği coğrafyalarda dindar ama ezilen insanların sosyalizmle kurdukları bağı güçlendirdiği söylenebilir. Örneğin Latin Amerika'da Katolik Hıristiyanlığın hâkim olduğu, 1960'lı yıllarda fakirlerin, işsizlerin, yoksulların olduğu mahallelerde Hıristiyanların bir isyanı olarak ortaya çıkan Kurtuluş Teolojisi hareketinin, Marx'ın praksis ve sınıf mücadelesi ilkeleriyle ilişki kurdukları söylenebilir. Kenneth Aman, kurtuluş teolojisinin teologlarının genel anlamda Marx'ı ve Marksizmi toplumun gerçekliğini ortaya koyan sosyal bir bilim olarak kabul ettiklerini ifade eder[461]. Nitekim Marx, "halesi din olan bu gözyaşı vadisinde" onlar için Leonardo Boff ve Clodovis Boff'un belirttikleri gibi bir rehberden çok arkadaş olarak görüldüğü söylenebilir[462].

Marx'ın dine yönelik yaklaşımıyla aynı nedenden ötürü tek ve tutarlı bir siyaset ve/ya da devlet teorisi geliştirmediği söylenebilir. Bu durumda Marx'ın devlete ilişkin görüşleri Hegel eleştirilerinden, ekonomik-politik teorisini de içeren toplum teorisinin gelişiminden ve Fransa'da Louis Napoleon'un diktatörlüğüne yönelik analizlerinden çıkarılabilir. Bununla birlikte Engels ve Lenin'in devlete dair analizleri Marx'ın görüşlerine ek olarak birçok tartışmada değerlendirilmiştir. Marx

---

[460] Karl Marx, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş", **Din Üzerine**, Çev. Kaya Güvenç, 5. Bs, Ankara, Sol Yayınları, 2013, s. 34,35.
[461] Kenneth Aman, "Marxism in Liberation Theology", **Cross Currents**, 34/4, 1984, s. 427-429.
[462] Leonardo Boff, Clodovis Boff, **Introducing Liberation Theology**, New York, Orbis Books, 1989, s. 28.

toplumun maddi koşullarını, toplumsal yapının ve insan bilincinin temele olarak gördüğünden devlet biçimleri de üretim ilişkileri neticesinde ortaya çıktığı söylenebilir. Marx **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı** adlı eserinin ön sözünde şöyle bir zemin hazırlar:

> "Araştırmalarım, devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerin de ne kendilerinden, ne de iddia edildiği gibi insan zihninin genel evriminden anlaşılamayacağı, tam tersine, bu ilişkilerin köklerinin, Hegel'in 18. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerinin örneğine uyarak "sivil toplum" adı altında topladığı maddi varlık koşullarında bulundukları, ve sivil toplumun anatomisinin de, ekonomi politiğin içinde aranması gerektiği sonucuna ulaştı…Varlıkların toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şe killerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır"[463].

Hegel'in felsefesinde çatışmaların çözüme kavuştuğu adil ve ahlaki uyumun sağlandığı ideal devletine karşı Marx devleti tarihsel bağlamda materyalist bir tarih anlayışının içine yerleştirildiği söylenebilir. Öte yandan Hegel'in devletin **ortak iyi**yi temsil eden toplumun içinde bütünleştiği bir unsur olarak gören bu yaklaşımını Marx kapitalist toplum analizi içerisinde devleti daha aşağı bir konuma çekerek bir araç olarak sıradanlaştırdığı ifade edilebilir. Tam bu esnada Hal Draper'in bir tespiti burada verilebilir. Draper Marx'ın 1840'lı yıllardaki çalışmalarının birinde Hegel'den etkilenerek devleti müşterek çıkarları temsil eden devleti sadece demokratik bir devlet olarak nitelendirdiğini belirtir[464]. Ancak Martin Carnoy'un belirttiği gibi zaman içerisinde Marx kapitalist toplumu, burjuvazinin egemen sınıf olduğu sınıflı bir toplum olarak kavramsallaştırdığında devletin kapitalist toplumdaki sınıf egemenliğinin

[463] Karl Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, s. 25.

[464] Hal Draper, **Karl Marx's Theory of Revolution: State and Bureaucracy**, vol.1, New York, Monthly Review Press, 1977, s. 170. Ayrıca Draper başka bir duruma dikkat çekmektedir. Draper Marx'ın gençlik dönemlerinde Hegel'in devlet bürokrasisinin, müşterek çıkarları temsil eden bir yapıya sahip olduğuna yönelik değerlendirmeleri karşısında devlet bürokrasisinin kendine ait çıkarları olduğunu bunu devletin çıkarlarıyla özdeşleştirdiğini söylemektedir. Bu açıklama Marx'ın erken dönemlerinde devletin özerk bir yapıya sahip olduğuna ilişkin bir yaklaşıma sahip olduğunu düşündür bkz.: **A.e.**, s. 81.

araçlarından birisi olarak gördüğünü söyler[465]. Fakat burada önemli bir soru dile getirilebilir. Devlet üretim ilişkilerinin sonucunda varlık bulduğu kabul edilirse kapitalist toplumda egemen sınıfın basit bir aracı durumunda değerlendirilmesi bir çelişki olarak görülebilir mi? Carnoy **Alman İdeolojisi**'ne dayanarak devletin bireyler ve topluluk arasındaki çelişkilere arabuluculuk etmek amacıyla evrimleştiği ve topluluğa da burjuvazi egemen olduğu için devletin arabuluculuğuna bu sefer burjuvazinin egemen olduğu görüşünü ifade eder[466]. Yani "devlet, egemen sınıfın, bir sınıf komplosundan dolayı *var olmayan* siyasal ifadesidir. Topluluğun hayatta kalması için gereken belirli toplumsal görevleri yerine getirmek amacıyla ihtiyaç duyulan, *toplumsal olarak gerekli* bir kurum, bir ***sınıf*** kurumu haline gelmektedir"[467].

Burada devletin hem Hegelci manada mutlak ideal olmadığı hem de topluma dışarıdan dayatılan bir güç olarak değerlendirilemeyeceği bir devlet anlayışının önemi biraz sonra değerlendirilecektir. Ancak argümanı güçlendirmek adına Engels'in **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni** adlı eserinden bir alıntıya yer verilebilir:

> "Öyleyse devlet, topluma dışardan dayatılmış bir güç değildir; Hegel'in ileri sürdüğü gibi, "ahlak fikrinin gerçekliği", "aklın imgesi ve gerçekliği" de değildir. Devlet, daha çok, toplumun, gelişmesinin belirli bir aşamasındaki bir üründür; bu, toplumun, önlemekte yetersiz bulunduğu uzlaşmaz karşıtlıklar biçiminde bölündüğünden, kendi kendisiyle çözülmez bir çelişki içine girdiğinin itirafıdır. Ama, karşıtların, karşıt iktisadi çıkarlara sahip sınıfların, kendilerini ve toplumu kısır bir savaşın içinde eritip bitirmemeleri için, görünüşte toplumun üstünde yer alan çatışmayı hafifletmesi, "düzen" sınırları içinde tutması gereken bir güç gereksinmesi kendini kabul ettirir; işte toplumdan doğan, ama onun üstünde yer alan ve gitgide ona yabancılaşan bu güç, devlettir"[468].

Toplum içerisinde birey veya sınıf olarak karşıtların şiddetli rekabetinde birbirlerini tüketmemesi için toplumun üstünde çatışmaları hafifletecek ve bir düzene yönlendirecek olan bir güç olarak devlet ele alındığında Engels ilkel topluluk

---

[465] Martin Corney, **Devlet ve Siyaset Teorisi**, Çev. Simten Coşar, Aykut Örküp, Mete Pamir, Mehmet Yetiş, 2. Bs, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015, s. 70.
[466] **A.e.**, s. 72.
[467] **A.e.**, 73.
[468] Friedrich Engels, **Ailenin Özel Mülkiyetin Ve Devletin Kökeni**, Çev. Kenan Somer, 9. Bs, Ankara,Sol Yayınları, 1990, s. 175.

ilişkilerinden kapitalist toplum ilişkilerine uzanan bir hatta bu durumu açıklar[469]. Bu durumda devlet her topluma içkin olan çatışmaları erteleyen ve bir düzene yönlendiren işleve sahip olduğu ifade edilebilir. Ancak bunun yanında Engels devletin askeri gücünü ve denetim mekanizmasının zaman içerisinde gelişerek güçlü bir baskı aracına dönüştüğünü de ifade eder:

> "Devlet, sınıf karşıtlıklarını frenleme gereksinmesinden doğduğuna, ama aynı zamanda, bu sınıfların çatışması 'ortasında doğduğuna göre, kural olarak en güçlü sınıfın, iktisadi bakımdan egemen olan, ve bunun sayesinde, siyasal bakımdan da egemen sınıf durumuna gelen ve böylece ezilen sınıfı boyunduruk altında tutmak ve sömürmek için yeni araçlar kazanan sınıfın devletidir. ·İşte bundan ötürüdür ki, antik devlet, her şeyden önce, köleleri boyunduruk altında tutmak için, köle sahiplerinin devletiydi: tıpkı feodal devletin, serf ve angaryacı köylüleri boyunduruk altında tutmak için soyluların organı, ve modern temsili devletin de ücretli emeğin sermayeye tarafından sömürülmesi aleti olması gibi"[470].

Yukarıdaki değerlendirmeler göz önüne alındığında Marx ve Engels'te bu tez çalışmasının ikinci bölümünde ele alınmaya çalışılan devletin iki görünümü yani toplumsal çatışmaların ortasında toplumun düzene yönelik eğilimini sürdürebilmesi ile tahakküm yapıları kuran baskı unsurlarının bir aracı olarak görülebileceğine ilişkin bir durumun varlığı ileri sürülebilir. Buradaki ikili duruma ilişkin Draper bir kanal açar. Draper'a göre "Marx, 1848-1849 devrimlerinin yenilgisini izleyen on yıl içinde, anayasal demokratik biçimlerin belirli sorunları üzerine en kapsamlı şekilde yazdı. Özellikle şu ilke ortaya çıktı: gerçekten demokratik bir anayasanın başlıca işaretlerinden biri, yürütme gücünün bağımsız kapsamını sınırlama ve kısıtlama derecesiydi"[471]. Draper Marx'ın yürütme gücünün bağımsız kapsamını sınırlama derecesi demokrasinin genişletilmesi şeklinde olacağını sürekli savunduğunu ifade eder. Eğer öyleyse devletin özerkliğinin ortaya çıkardığı potansiyel imkânı

[469] Engels bu tarihsel antropolojik değerlendirmesinde devleti sonunda yabancılaşmış bir güç olarak niteler: "Uygar devletin en bayağı polis memuru, *gentilice* toplumdaki bütün organizmaların birarada sahip olduklarından çok "otorite" sahibidir; ama en güçlü prens, en büyük devlet adamı, ya da uygarlığın en büyük askeri şefi; en küçük *gentilice* şefin mazhar olduğu içten gelme ve sözgötürmez saygıyı kıskanabilir. Bunun böyle oluşu, [bunlardan -ç.] birinin toplumun bağrında yaşarken, öbürünün, toplumun dışında ve üstünde [olan -ç.] bir şeyi temsil etme durumunda bulunmasındandır" bkz.: **A.e.**, s. 176,177. Engels devleti bu yabancılaşma süreci içerisinde değerlendirirken devletin gelişmişlik düzeyi faklı olan toplumlarda nasıl konumlanacağına dair bir derinlik kazandırdığı söylenebilir.
[470] **A.e.**, s. 177.
[471] Hal Draper, **a.g.e.**, s. 297.

demokrasinin iki yönlü olumsallığı ile karşılaştırarak Draper şöyle bir yorumda bulunur:

> "Marx ve Engels, burjuva demokrasisi altında ortaya çıkan demokratik kurumlar ve haklar kompleksinin her zaman iki tarafını görmüşlerdir. Bu iki taraf, bu çerçeve içinde mücadele eden iki sınıfa tekabül ediyordu. Bir taraf, demokratik biçimlerin sömürülen kitlelerin sistemi sarsmasını engellemenin ucuz ve çok yönlü bir aracı olarak kullanılması, egemen sınıfın ekonomik egemenliği gerçek iktidar merkezlerini güvence altına alırken devlete katılım yanılsamasının sağlanmasıydı. Bu, "demokratik dolandırıcılığın" bir tarafıydı. Diğer taraf ise demokratik biçimlere yeni bir toplumsal (sınıfsal) içerik kazandırma mücadelesiydi; her şeyden önce bu biçimleri aşağıdan halk denetiminin demokratik uç noktasına iterek, bu da demokratik biçimlerin uygulanmasını salt siyasi alanın dışına, tüm toplumun örgütlenmesine doğru genişletmeyi gerektiriyordu"[472].

Draper'in bu yorumuna bakarak demokrasinin de tıpkı devlet gibi iki yönlü karakterinin olduğunu ve bir yandan tahakkümün devamlılığını sağlamaya yönelik araçlara sahipken öte yandan özgürleşmenin yollarını döşeyen bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Eğer bu doğruysa devlet ile demokrasi ilişkisi birbirini tamamen yok eden değil birbiri ile ilişkisinin formuna göre ortaya çıkacak tahakküm ve özgürlük durumlarının olasılıklarını barındırdığı söylenebilir. Devletin özerk potansiyel yapısına ilişkin Marx'ın çalışmaların içerisinde öne çıkarılan bir diğer kitap **Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i** olduğu söylenebilir. Carnoy'un değerlendirmesi çerçevesinde Marx Fransa'daki Louis Bonaparte imparatorluğu (1852-1870) üzerine yaptığı incelemesinde bu durumu hiçbir sınıfın devlet aracılığıyla yönetmeye yeterli gücünün bulunmadığı bir tarihsel örnek olarak incelemiştir[473]. Marx bu tarihsel örneği incelerken devletin özerkliği görünür kılacak Fransa'daki siyasal ortamı belirli bir çerçevede anlatır. Bu anlatıya kısaca değinilecek olunursa; Marx Fransa'daki sözde burjuva özgürlüklerinin ve ilerleme organlarının burjuvazinin özsel çıkarına karşı geliştiğini ifade ediyordu. Mesela Marx Parlamenter rejimin yarattığı düşünceleri

[472] Draper yazısının devamında Marx'ın Lassalle'ci "özgür devlet" sloganı üzerine yapılan bir yorumunu paylaşır: "Özgür devlet - nedir bu? Mütevazı tebaanın dar zihniyetinden kurtulmuş olan işçilerin amacı hiçbir şekilde devleti özgürleştirmek değildir. Bismarckçı Alman İmparatorluğu'nda "devlet" neredeyse Rusya'daki kadar "özgürdür". Özgürlük, devleti toplumun üzerine bindirilmiş bir organdan tamamen ona tabi bir organa dönüştürmekten ibarettir ve bugün de devlet biçimleri, "devletin özgürlüğünü" kısıtladıkları ölçüde az ya da çok özgürdür" **A.e.**, s. 310.
[473] Martin Corney, **a.g.e.**, s. 78.

ifade etme ve tartışma ortamının burjuvaziyi huzursuz ettiğini gözlemler[474]. Ayrıca bu dönemde şehirli proletaryanın genişlediği ve güçlendiği söylenebilir. Bu huzursuzluğun neticesi olarak burjuvazinin kendi öz çıkarı adına burjuva parlamentosunun susturulmasını, kendi iktidarını koruması için siyasal iktidarının parçalanmasını kabul edeceği bir duruma sürüklediğini düşünür[475]. Bunun yanında Marx o dönemde Fransa'daki toplumun alt katmanında bulunan küçük tarla sahibi köylülerin sosyolojik ve iktisadi durumlarını inceler. Ona göre "küçük tarla sahibi köylüler, üyeleri aynı durumda yaşayan, ama kendi aralarında çok yönlü ilişkilere girmeyen devasa bir kitle oluşturur"[476]. Nitekim bu kitle kendi kendine yeten, tükettiklerinin büyük bölümünü kendileri üreten, geçim araçlarını değiş tokuş yaparak elde eden ailelerden oluşan bir kitleyi temsil ediyordu. Marx bu devasa kitlenin toplumla kurduğu ilişkilerin sınırlı olması, kendilerini ifade etme olanaklarının yetersiz olması siyasal kanalları işletememesine ve temsil problemine sebebiyet verdiğini düşünür:

> "Milyonlarca ailenin, onları yaşam biçimleri, çıkarları ve eğitimleri açısından diğer sınıflardan ayıran ve bu sınıflarla düşmanca karşı karşıya gelmelerine yol açan iktisadi varlık koşulları altında yaşaması ölçüsünde, bir sınıf oluştururlar. Küçük tarla sahibi köylüler arasında yalnızca yerel bağlantıların bulunması, çıkarlarının

[474] "Parlamenter rejimin gıdası tartışmayken, tartışmayı nasıl yasaklayabilir? Her bir çıkar, her bir toplumsal kurum burada genel düşüncelere dönüştürülür ve düşünceler olarak tartışılır; herhangi bir çıkar, belirli bir kurum, kendisini düşünce üstü tutmayı ve imanın bir şartı olarak kabul ettirmeyi nasıl başarabilir? Konuşmacıların kürsüdeki mücadelesi, basındaki mücadeleye yol açar; parlamentodaki tartışma kulübü, kaçınılmaz olarak, salonlardaki ve meyhanelerdeki tartışma kulüpleriyle tamamlanır; sürekli olarak kamuoyuna başvuran temsilciler, kamuoyuna, gerçek düşüncesini dilekçelerle söyleme hakkını verir. Parlamenter rejim her şeyi çoğunlukların kararına bırakır; parlamento dışındaki büyük çoğunlukların karar vermek istememesi nasıl mümkün olabilir? Devletin zirvesinde keman çalarsanız, aşağıdakilerin dans etmesinden başka ne beklenebilir?" bkz.: Karl Marx, **Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire**, s. 64,65.

[475] Marx parlamenter rejimin yarattığı tartışma ortamda gelişen çeşitli taleplerin burjuvazinin çıkarlarıyla örtüşmediği her durumda öz çıkarını korumak adına aldığı mevzilenmeyi şöyle açıklar: "Dolayısıyla, burjuvazi, geçmişte "liberal" diye övdüklerini şimdi "sosyalist" diye kötülerken, kendi öz çıkarının, kendi kendini yönetme tehlikesinden kurtulmayı emrettiğini; ülkede huzuru sağlamak için her şeyden önce kendi burjuva parlamentosunun susturulmasının, kendi toplumsal iktidarının eksiksiz bir şekilde korunması için kendi siyasal iktidarının parçalanmasının zorunlu olduğunu; tek tek burjuvaların, diğer sınıflan sömürmeye ve mülkiyetten, aileden, dinden ve düzenden sorunsuz bir şekilde yararlanmaya, yalnızca, diğer sınıflar gibi kendi sınıflarının da aynı siyasal hiçliğe mahkum edilmesi koşuluyla devam edebileceklerini; cüzdanını kurtarması için, tacın ondan alınmasının ve onu koruyacak olan kılıcın aynı zamanda Demokles'in kılıcı olarak kendi kafasının üzerine asılmasının zorunlu olduğunu itiraf ediyor" bkz.: **A.e.**, s. 65.

[476] **A.e.**, s. 118.

> aynılığının aralarında hiçbir birliktelik, hiçbir ulusal bağ, hiçbir siyasal örgütlenme yaratmaması ölçüsünde, bir sınıf oluşturmazlar. Dolayısıyla, sınıf çıkarlarını, ister bir parlamentoyla isterse bir kongreyle olsun, kendi adlarına öne çıkarma yeteneğine sahip değildirler. Kendilerini temsil edemezler; temsil edilmek zorundadırlar. Temsilcileri, aynı zamanda, onların efendisi, onların üzerindeki bir otorite, onları diğer sınıflardan koruyan ve onlara yukarıdan yağmur ve güneş ışığı gönderen sınırsız bir iktidar gücü olarak görünmek zorundadır. Dolayısıyla, küçük tarla sahibi köylülerin siyasal etkisi, nihai ifadesini, yürütme gücünün toplumu kendisine bağımlı kılmasında bulur. Tarihsel gelenek, Fransız köylülerinde, Napoleon adlı bir adamın onlara tüm görkemi yeniden getireceği yönündeki mucize inancını ortaya çıkardı"[477].

Yukarıda Marx'ın ifade ettiği koşular altında ekonomik olarak gelişmiş ama siyasal ortamın sınırlayıcı etkisini hissetmiş olan burjuvazi, şehirlerde gelişmiş ve genişlemiş proletarya arasındaki çatışmanın kararsız dengesinin yarattığı özgün tarihsel durumda Bonaparte köylülerin desteğini alarak seçilip parlamentoyu dağıttığında bir durum ortaya çıkmış oluyordu. Devlet gücü sınıflar arası denge kurucu olarak her iki sınıftan bağımsız bir özerk alan elde etmiş oluyordu.

Marx'ın bu eserinde gözlemlediği durum daha sonra birçok devlet teorisi kaynaklık eden bir belirlenimi içerisinde barındırdığı söylenebilir. Gerçekten de devletin bir sınıfın egemenliğinden ya da onun egemenlik aracı olmasında söz edilebilir. Ancak devlet yapısının kendisi potansiyel özerk olma halini barındırır. Bu durumun yarattığı olanaklar ileride emperyalizmin sömürdüğü toplumlarda, uluslararası sermaye iktidarının tahakküm yapılarına karşı devletin özerk alan oluşturma imkânlarına kaynaklık ettiği söylenebilir. O halde sol düşünce içerisinde devlete yönelik geliştiren düşünsel çabalarda yukarıda ifade edilen istisnai durum düşünüşe dayanak olacağı söylenebilir.

Lenin **Devlet ve Devrim** adlı eserinin ilk sayfalarında "Marksizmin çarpıtmalarının[478] bu görülmemiş yayılışı karşısında, görevimiz, her şeyden önce, Marx'ın devlet üzerindeki öğretisini *yeniden kurmaktır*" ifadesini kullanır. Bu yeniden kurmayı Marx ve Engels'in eserlerinden uzun alıntılar üzerinden yapmaya çalışır. Lenin Marx'ın devleti, bir sınıf egemenliği organı, bir sınıfın başka bir sınıf üzerindeki baskı organı ve sınıflar arası çatışmaları hafifleterek bu baskıyı yasallaştıran bir düzenin kurulmasını sağlayan bir organ olarak gördüğünü ifade eder. Lenin'in

[477] **A.e.**, s. 118.
[478] Lenin özellikle Kautsky'yi hedef alır.

stratejisi esasında kendi ülkesinde var olan devlet aygıtını fiziksel olarak ele geçirme üzerine kurulu denilebilir. Bu yüzden keskin bir şekilde şu değerlendirmeyi yapar:

> "Eğer devlet, sınıflar arasındaki çelişkilerin uzlaşmaz olduğu gerçeğinden doğduysa, eğer toplumun üzerinde ve "ona gitgide *yabancılaşan*" bir iktidar ise, ayrıca egemen sınıf tarafından yaratılmış bulunan ve içinde o "yabancı" niteliğin maddeleştiği devlet iktidarı aygıtı da ortadan kaldırılmaksızın, ezilen sınıfın kurtuluşu olanaksızdır"[479].

Lenin devleti kapitalist toplumlarda bütün demokratik kurumlarıyla birlikte burjuva sınıfı tarafından kontrol edilen bir zor olarak değerlendirmesi sonucunda proleterlerin bununla yüzleşerek burjuva devletine zorla karşılık vermesi gerektiğin altını çizer. Bu durumda proletaryanın zorla ele geçireceği siyasal iktidar proletaryanın kontrolünde sosyalizme geçişi de sağlamış olacaktır. Burada iki aşamalı bir durumdan bahsedilebilir. Nitekim Lenin'e göre sınıf savaşımı, siyasal iktidar ele geçirildiğinde bitecek bir durum değildir. Sınıf mücadelesinden komünizme geçiş bir süreç içinde olacağından geçici de olsa proletarya diktatörlüğünün kurulmasını gerekli kılar. Bununla birlikte Lenin proletarya demokrasisin de çerçevesini çizer. Nitekim demokrasi ikili bir şekilde ifade edilir ve proletarya demokrasi ve burjuva demokrasisi olarak ayrımlaşır:

> "Burjuva toplumun iliklerine de çürümüş, satılık parlamentarizmi yerine, Komün, düşünce özgürlüğü ve tartışmanın yutturmaca halinde yozlaşmadığı örgenlikleri koyar. Bu örgenliklerde, düşünce özgürlüğü ve tartışma, yutturmaca halinde yozlaşmaz: çünkü parlamenterler (bu örgütlere seçilenler) kendileri çalışmak, yasalarını kendileri uygulamak bu yasaların etkilerini kendileri denetlemek, bunlar üzerine, seçmenlerine karşı, doğrudan yanıt vermek zorundadırlar. Temsili örgenlikler kalır; ama, özel sistem olarak, yasama ve yürütme arasındaki işbölümü olarak, milletvekilleri için ayrıcalıklı durum olarak parlamentarizm artık yoktur. Bir demokrasi, hatta bir proletarya demokrasisini, temsili örgenlikler olmaksızın düşünemeyiz; ama, eğer bizim için burjuva toplumunun eleştirisi boş bir söz değilse, eğer bizim burjuvaziyi alaşağı etme isteğimiz, Menşevik ve Devrimci-Sosyalistlerde olduğu gibi…işçilerin oylarını avlamaya özgü "seçimlik" bir söz değil de ciddi ve içten bir istekse, demokrasiyi parlamentarizm olmaksızın düşünebiliriz ve düşünmek zorundayız"[480].

[479] **A.e.**, s. 16.
[480] **A.e.**, s. 51,52.

Lazarus on dokuzuncu yüzyılda siyasetin ayaklanmacı olduğunu, yirminci yüzyılda ise bunun partici olduğunu ve Lenin'in modern siyasetin temelini, onun varlık koşullarını bildirmek ve uygulamak için devrimci siyasetin gerekli olduğu gerçeğine oturttuğunu ifade eder[481]. Buradan hareketle Lenin için parti devrimci bilincin vücuda geldiği eski ile yeninin tam merkezinde duran yaşam kurucu bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Ancak devrimin kendisi sadece bir siyasal iktidarın el değiştirmesi değil yukarıdaki alıntıda da görülebileceği gibi bilinçle kurulacak müstesna bir yaşamın yaratıcılığının arzusu olduğu söylenebilir. Lenin'in devrimin bu yaşam kurucu unsurunu deneyimin canlılığında gördüğü söylenebilir. Sonuçta devletin özerkliği Lenin'de de görülebilir zira proletarya diktatörlüğünün sonucunda olacak değişim sınıfın gücü devletin özerk potansiyeliyle birleşerek bir yaşam oluşabilir.

Lenin parlamentarizmi aşarak işçi demokrasisiyle kurumlarda geniş kitle katılımına doğru yayılan ve buna fırsat veren devrimci bir devleti düşüncesinde bir yerlerde şekillendirdiği ifade edilebilir. Burada aslında iki unsur arasında bir çelişki durumundan bahsedilebilir. Nitekim toplumsal değişimin dinamiğinin işçilerden çıkması ile işçilere öncülük edecek bir Komünist Parti Merkez Komitesi tarafından gerçekleştirilmesi hem bir seçenek hem de bir çelişki olarak ortada durduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda Rosa Luxemburg söz konusu çelişki üzerine bir eleştiri getirir. Polonyalı'lı bir Marksist olan Rosa Luxemburg **Rus Devrimi** adlı kitabında Lenin, Troçki ve Kautsky'nin devirimi ve diktatörlüğü birbirine karşıt olarak gördükleri için eleştirir. Luxemburg Bolşevikler ve Kautsky'nin meseleyi diktatörlük ya da demokrasi olarak ele aldıklarını Kautsky'nin devrimin nesnel koşulları oluşmadığında sosyalist devrimin bir alternatifi olarak demokrasiyi gördüğünü, Lenin ve Troçki'nin ise demokrasi yerine diktatörlüğü on plana çıkardığını ancak bu diktatörlüğün burjuva modeli, yani bir avuç insanın diktatörlüğü olduğu görüşünü benimser[482]. Luxemburg bu iki görüşe de karşı çıkarak Kaustky'nin devrimin gerçekleşmesi için gerekli nesnel koşulların oluşmamasından ötürü demokrasiyi ön plana çıkarmasının devrimden vazgeçmek olduğunu, aksine sosyalist bir topluma geçişte proletarya diktatörlüğünün gerekli olduğunu ifade eder. Bununla birlikte proletarya diktatörlüğünün bir parti ya da kliğin değil bir **sınıf diktatörlüğü** olduğunun altını

[481] Sylvain Lazarus, "Lenin Ve Parti, 1902-Kasım 1917", **Yeniden Lenin: Bir Hakikat Siyasetine Doğru**, Çev. Cumhur Atay**,** Otonom Yayıncılık, 2011, s. 294, 297.
[482] Rosa Luxemburg, **Rus Devrimi**, Çev. Angül Örnek, Yazılama Yayınları, 2009, s. 59.

çizer. Luxemburg açısından sınıf diktatörlüğü ise "sınırsız bir demokrasi içinde halk kitlelerinin en aktif, en sınırsız biçimde katılımının sağlandığı bir diktatörlüktür"[483].

Burada devlet ve demokrasi açısından bir diğer çelişkinin altı çizilebilir. Luxemburg Torçki'nin Marksistlerin hiçbir zaman biçimsel demokrasi putuna tapınmadıklarını, sosyalist demokrasiyi inşa etmek için demokrasinin toplumsal özü ile biçimsel burjuva demokrasisinin şekli unsurlarını ayrıştıklarına ilişkin görüşlerini eleştirir. Başka bir deyişle biçimsel demokratik söylemdeki eşitlik ve özgürlük örtüsünün altında yatan gerçek toplumsal eşitsizlikleri ve özgürlük sorununu ele alabilmek için siyasal iktidarı ele alarak burjuva demokrasisin yerine sosyalist demokrasiyi inşa etme biçimdeki görüşlerine karşı çıkar:

> "Fakat sosyalist demokrasi, sosyalist ekonomik düzenin temelleri atıldıktan sonra vaat edilmiş topraklarda hayata geçirilen bir şey değildir ya da geçici olarak bir avuç sosyalist diktatörü sadakatle destekleyen saygıdeğer insanlara sunulan bir tür Noel hediyesi de değildir. Sosyalist demokrasi sınıf egemenliğinin yıkılması ve yerine sosyalizmin inşaasının başlamasıyla filiz verir. Sosyalist parti iktidarı ele geçirdiği anda başlar. Proletarya diktatörlüğüyle aynı şeydir. Evet, diktatörlük! Fakat bu diktatörlük bir demokrasi uygulamasıdır, demokrasinin ortadan kaldırılması değildir. Burjuva toplumunun köklü haklarına ve ekonomik ilişkilerine yönelik güçlü ve kararlı saldırılarla örülür. Bu saldırılar olmadan sosyalist dönüşüm gerçekleştirilemez. Ama bu diktatörlük sınıf adına hareket eden küçük bir yönetici azınlığın değil, sınıfın işi olmalıdır -yani kitlelerin aktif katılımıyla adım adım ilerlemelidir; kitlelerin doğrudan etkisine açık olmalı ve tam bir halk etkinliğinin denetimine tabi kılınmalıdır; halk kitlelerinin artan siyasal eğitiminden doğmalıdır[484].

Luxemburg yukarıdaki alıntıda da görülebileceği gibi sosyalist bir demokrasinin inşa edilebilmesi için kitlelerin aktif katılımıyla adım adım ilerlemesi, kitlelerin doğrudan etkisine açık olan ve tam bir halk etkinliğinin denetimine tabi kılınan ve halk kitlelerinin artan siyasal eğitiminin organize edildiği bir süreç ve alandan bahseder. Nitekim bu çerçevenin sağlanması için Luxemburg parti devletin toplumsal unsurlara doğrudan bir baskı uygulamasının ve yaşamın gittikçe darlaşan kalıplara sıkıştırılmamasının altını çizer. Luxemburg Sovyet Devleti'nin bazı uygulamalarının demokratik sosyalizm açısından karşıtlık oluşturduğunu düşünür ve pozitif anlamda yani alanlar teşkil edilmesinin koşulları üzerine düşünür:

---

[483] **A.e.**
[484] **A.e.**, s. 60.

> "Yeni Alanlar. Binlerce sorun. Sadece deneyim düzeltmeyi ve yeni yollar açmayı sağlayabilir. Sadece kendi halinde, coşkun hayat binlerce yeni biçim ve beklenmedik doğaçlamalar üretir, yeni yaratıcı güçler doğurur, tüm yanlış girişimleri düzeltir. Özgürlüklerin sınırlandığı ülkelerde hayat çok fakir, acı dolu, katı ve bereketsiz olur; çünkü demokrasinin ortadan kaldırılmasıyla tüm ruhsal zenginliklerin ve ilerlemenin yaşayan kaynaklan kesilmiştir… Bu sorun temelde siyasal niteliklidir; ancak, ekonomik ve toplumsal yaşantıda da uzantıları vardır. Tüm halk kitlesi toplumsal dönüşüm sürecinin içinde yer almalıdır. Aksi takdirde sosyalizm bir düzine entelektüel tarafından birkaç resmi makamdan buyrularak kurulabilirdi… Tüm bunlar ortadan kaldırıldığında, geriye ne kalır? Genel seçimlerle oluşturulacak temsili organlar yerine Lenin ve Troçki tüm ülkede siyasi hayatın tek gerçek temsilcisi olarak sovyetleri gösteriyorlar. Ancak bu koşullarda sovyetler gün geçtikçe daha felçli hale gelir. Genel seçimler, sınırsız yayın ve toplanma özgürlüğü ve ifade özgürlüğü için mücadele olmadan her kamu kurumunda hayat ölür, var olan sadece bürokrasinin aktif unsur olarak kaldığı hayatın bir görüntüsüdür. Kamu hayatı giderek uykuya dalar, tükenmez bir enerjiye ve sınırsız tecrübeye sahip birkaç düzine parti önderi yönlendirir ve yönetir. Onlar arasından ise sadece bir düzine kadar öne çıkan kişi önderlik eder. İşçi sınıfının seçkin bir kesimi zaman zaman önderlerin yaptıkları konuşmaları alkışlayacakları ve önerilen çözümleri oy birliği ile onaylayacaklar toplantılara çağrılırlar. Böyle bir diktatörlük açık ki proletarya diktatörlüğü değildir; bir avuç politikacının diktatörlüğüdür, burjuva anlamında diktatörlüktür, Jakobenlerin iktidarı anlamında diktatörlüktür"[485].

Luxemburg halk kitlesinin toplumsal dönüşüm sürecinin içerisinde yer almasını ifade özgürlüğünün içerisinde kitlelerin eğitimi ve içinde bulundukları durumu kavramak açısından oldukça önemli bir yere koyar. Bu bağlamda demokratik gelişim içerisinde önemli bir hat açarak dinin toplumsal yönünü işçi hareketine taşıma çabası içerisine girer. Bu çerçevede bir yakınlık olarak din ve demokratik gelişimi sol düşünce içerisinde bağdaştırmayı dener. Luxemburg'un **Din** ve **Sosyalizm** adlı makalesi oldukça etkili değerlendirmeleri içerir. Luxemburg bu makalede kendi deyişiyle sosyal demokratların insanın vicdan ve inancının kutsal ve dokunulmaz olduğunu, her insanın kendisini mutlu eden dinsel inanç ve kanaate

[485] **A.e.**, s. 55, 56. Luxemburg'un kurduğu bu hat sol düşüncede oldukça etkili ve tarihsel olayları yorumlama açısından da bir çerçeve olduğu söylenebilir. bir örnek vermek gerekirse; 1968 sonrasında Çekoslovakya'da bürokratik merkezi komünist yönetime karşı işçilerin kitlesel katımı görüşüne dayanan demokratik sosyalizmi oluşturma girişinden bahsedilebilir. Bu çerçevede Sovyet Devlet'i bu girişimi bastırmasaydı işçilerin aktif katılımına bağlı demokratik sosyalist bir devlet oluşturma girişimi pozitif sonuçlar üretebilirdi. Nitekim Çekoslovakya olayı sol düşüncede de bir kırılım yaratarak hem devlet hem de demokrasi ilişkilerinin olasılıklarını göstermesi açısından önemli olduğu söylenebilir.

sahip olmakta özgür olacağı ve hiç kimsenin insanların dini inançlarını araştırma, kovuşturma veya aşağılama hakkına sahip olmadığını ilk elden belirtir[486].

Luxemburg dinin toplumsal yönünü işçi hareketine taşımak isterken ilk önce dönemindeki ruhban sınıfının söylemleri ile ilk Hıristiyanların havarilerinin söylem ve eylemlerini karşılaştırarak eleştirel zemini oluşturur. Mevcut ruhban sınıfının işçi sınıfına ve sosyal demokratlara yönelik geliştirdikleri tutumu anlamsız bulur: "Sosyal demokratlar, işçileri köle çalıştıran zengin patronların ve sömürücülerin yoksul çalışan halk üzerindeki egemenliğini yıkmayı hedefliyor. Ne var ki, sosyal demokratları bu hedefe ulaşmada normal olarak en önce Hıristiyan kilisesinin hizmetkârlarının desteklemesi gerektiği düşünülür; çünkü rahiplerin hizmetçisi olduğu İsa'nın öğretisi, bir devenin iğne deliğinden geçmesinin bir zenginin cennetin krallığına girmesinden daha kolay olduğunu söyler!"[487]. Luxemburg sosyal demokratların tüm ülkelerde bütün insanların eşitliği, özgürlüğü ve kardeşliğine dayanan toplumsal bir düzen kurmayı hedeflediğinden Hıristiyanların "komşunu kendin gibi sev" biçimindeki düsturunun uygulamaya geçebilmesi için din adamlarının sosyal demokratlara destek vermeleri gerektiğini ifade eder.

Luxemburg ilk Hıristiyan havarilerini en ateşli komünistler olarak tarif eder[488]. Luxemburg ilk havarilerin yaşadığı dönemin sosyo-ekonomik koşullarını, Roma İmparatorluğu siyasal iktidarının yarattığı eşitliksiz ilişkileri ve büyük bir nicelikte olan yoksulların çaresizliğini tarihsel zeminde aktardıktan sonra Hıristiyanlığın ilk dönemindeki ortak mülkiyet, dayanışmacı ilişkiler ve eşitlikçi mübadele ilişkilerinin altını çizer. Luxemburg dinde var olan tarihi ve ilkesel bu ilişki biçimlerini çok kıymetli bulur. Ancak kendi yaşadığı toplumsal koşullarda Hıristiyanlığın önsel amaçlarından biri olan eşitlikçi ve özgürlükçü toplumsal düzenin olabilmesi için sadece eşitlikçi ve dayanışmacı mübadele ilişkilerinin yetmeyeceğini vurgular. Oysa Marksizmin bu amaca yönelik pozitif bir imkân alanı oluşturduğunu düşünerek bu alanın işçi sınıfının üretim araçlarına sahip olma durumu olduğunu vurgular. Eğer Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki ilkeleri ve eşitlikçi mübadele ilişkilerinin dayanakları ile Marksizmin üretim araçlarına sahip olma ilkesi birlikte ele alındığında dinin

[486] Rosa Luxemburg, "Din ve Sosyalizm", **Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak**, Der. Kazım Özdoğan, Derviş Aydın Akkoç, İstanbul, Birikim Yayınları, 2013, s. 139-140.
[487] **A.e.**, s. 141.
[488] **A.e.**, s. 143.

toplumsal yönü ile işçi hareketinin devrimci yönü birlikte toplumsal düzenin eşitlikçi ve özgürlükçü yapılarını kurmaya elverişli bir imkân yarattığını ifade eder.

Rosa Luxemburg din, devlet ve demokrasi ilişkisinin olanaklarını göstermek bakımından önemli bir kerteyi temsil ettiği söylenebilir. Bunun yanında din, devlet ve demokrasi ilişkilerinin yeniden konum değiştireceği bir perspektif ortaya koyar. Bu perspektif Luxemburg'un emperyalizm teorisidir. Sermaye birikimi ile emperyalizm perspektifini birleştiren görüşlerini özetler şekildeki bir paragraf aşağıda bir alıntı olarak verilebilir.

> "Emperyalizm, kapitalist-olmayan alanların henüz sahipsiz bulunanları için verdiği rekabetçi mücadele içindeki sermaye birikimi sürecinin siyasal ifadesidir. Coğrafi olarak bu ortam, hâlâ dünyanın geniş bölgelerini kapsamaktadır. Ancak, artı-ürünü için çıkış olanağı arayan, artı-değerini sermayeye dönüştürme olanakları için mücadele eden eski kapitalist ülkelerin mevcut sermaye birikiminin dev boyutları gözönüne alındığında; ayrıca, bugün çeşitli bölgelerin kapitalizm-öncesi uygarlıklardan kapitalizme dönüşme hızı gözönüne alındığında; diğer bir deyişle sermayenin üretici güçlerinin gelişmesinin şimdiden ulaşmış olduğu yüksek düzey gözönüne alındığında, sermayenin yayılması için halen açık olan alan önemsiz gözükmektedir. Sermayenin dünya sahnesindeki uluslararası etkinlikleri buna uygun olarak biçimleniyor. Kapitalist ülkelerin yüksek gelişme düzeyi ve kapitalist olmayan bölgeleri ele geçirmeye yönelik rekabetinin giderek keskinleşmesi ile emperyalizm, hem kapitalist-olmayan dünyaya karşı saldırganlığını, hem de daha enerjik biçimde, rakip kapitalist ülkeler arasında giderek ciddileşen çatışmalarda zorbalığını arttırır"[489].

Luxemburg'a göre emperyalizm, küresel ekonominin merkezi ülkelerde işçilerin sömürülmesi sonucu o ülkelerde yetersiz ekonomik talep yetersizliği nedeniyle elde olan üretim fazlasını başka bölgelerde piyasaya sürmeye iter. Ancak Luxemburg'a göre kapitalizm, krizlerini çözebilmek için sürekli kapitalist olmayan dış alanlara ihtiyaç duyar ve kapitalist ülkeler üretim fazlası metaları kapitalist olmayan ülkelere yönlendirir. Luxemburg burada ilginç bir tespitte bulunur. Ona göre kapitalist olmayan ülkelerin aşırı üretim krizlerine kapılmamaları ve diğerlerinin krizlerini azaltmak için kapitalist olmamaları gerekir. Bu nedenle, bu bölgelerin kapitalist olmayan bir evrede tutulmaları, gelişmelerinin engellenmesi küresel sistem için

[489] Rosa Luxemburg, **Sermaye Birikiminin Tarihsel Koşulları**, Çev. Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1964, s. 143, 144.

gerekli bir noktada durur. Bu bağlamda dünyanın çok büyük kısmındaki azgelişmişlik hali sermaye birikimi ve sermaye hareketleri için işlevsel olmaktadır[490].

Rosa Luxemburg'un emperyalizm ve sermaye birikimine ilişkin geliştirdiği yaklaşımların sol düşüncede etkisi oldukça büyük sonuçlar doğurduğu söylenebilir. Nitekim bu tez çalışmasının bağlamında sermayenin ve sermaye iktidarın tahakküm yapılarını oluşturduğu bir sürecin din ve devletin alanlarına yeni pozisyon alabilme, sermaye iktidarının kuşatıcı etkisinden bu alanlar arasında bazı uzlaşımların varlığı çerçevesinde özellikle az gelişmiş ülkelerin direnç noktaları oluşturacağına yönelik bir çıkarım yapılabilir. Ayrıca demokratik gelişimin, dinin ve ulus-devletlerin imkânlarını ne ölçüde artıracağına ilişkin yeni bir hat açtığı söylenebilir.

Son olarak bu kısmın yorumlanmasına izin verilirse; öncelikle Engels ve özellikle Marx'ın parasal mübadele sisteminin topluma hem aşkın hem de içkin bir biçimde sirayet ettiğini ve bunun önceki toplumlardan oldukça farklı bir gerçekliğe tekabül ettiğini felsefi ve ekonomik yaklaşımlarıyla ifade ettikleri söylenebilir. Parasal meta mübadele sistemi din ve devleti paranteze alan esasen bir boş gösterene dönüştüren bir niteliğe sahip olduğu kabul edilirse, toplum anlamını meta mübadelesine yönelik eleştirisinde yeniden konumlandırılabileceği ifade edilebilir. Bu eleştiri din ve devletin konumunu yeniden belirleyeceği gibi demokrasinin potansiyel olarak bu ilişki biçimlerine iki farklı görünümüyle nasıl dahil olduğuna yönelik yeni sorular doğurabilir. Ancak bir sonraki kısımda yukarıdaki bağlamı dikeylemesine kesen siyasal bir pratiğin mitik bir niteliğe bürünebileceği ve şiddetin siyasal olandan mitik olana yönelen bu uğrağında daha sonra sol düşünce ve pratikleri etkileyen ilginç bir örneğine bakılabilir. Bu çerçevede Georges Sorel'in düşünceleri ele alınabilir.

3.3. Yeniden Mit: Aşkınlığın ve İçkinliğin Sınırlarında Şiddetin Mitik Kurulumu

Aşkınlığın siyasal düşünce üzerinde hiç hafiflemeyen ve bir karşılaştırma kerterizi olarak kabul edilebilecek karakterinin Marksist düşünce çizgisi dahilinde en görünür olduğu düşünürlerden biri Georges Sorel olabilir. Hatta denilebilir ki hayal gücünden yoksun bir sosyalist praksisin hem semptomu hem de nedeni olan mekanik determinizme karşı güçlü bir tepki gösteren ilk Fransız Marksisttir. Marx'ın

[490] **A.e.** Ayrıca bkz.: Razmig Keucheyan, **Aklın Sol Yarısı: Yeni Eleştirel Düşünceler Atlası**, Çev. Selen Şahin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 147.

düşüncelerini detaylıca analiz ederek yaşamın canlılığında Marx'ın fikirlerinin devrimci bir geleceği inşa edebilme potansiyeli temel kaygılarından biridir. Açıkçası düşünceleri, siyasal olanın teori ve pratiğini William James'in pragmatik felsefesinin feyziyle gözlemleyen derin bir felsefi eleştirinin yol açıcılığını barındırdığı söylenebilir. Daha az soyut bir biçimde ifade edildiğinde Sorel, temelde **proleter bilinç** sorunuyla meşgul olur. Çünkü dönemin siyasal olaylarını da hesaba katarak işçi sınıfının/işçilerin ideolojik ve psikolojik olarak kendi yaşamlarını yeni insani davranış ve ahlaki ilkelerine göre yapılandırmaya hazır olmadıklarını ve hatta bu nedenle hiçbir siyasi örgütlenmenin proleter devrimle sonuçlanmayacağını düşündüğü söylenebilir.

Sorel'in işçilerin yaşamlarını yeni insani davranış ve ahlaki ilkelere nasıl sahip olacağına ilişkin oldukça özgün ve kışkırtıcı görüşlerine geçmeden önce teorik olarak karşısına aldığı bazı unsurları belirlemek gerekmektedir. Öncelikle Sorel, Marksizmin gerçek bilimsel temellerini, sosyo-tarihsel olgulara yönelişinin mantığı içinde keşfetmeye çalışmıştır. Bu çaba doğal olarak bugün sosyal bilim felsefesi olarak adlandırılan şeyin değerlendirilmesini içerir. Sorel, burjuva toplumu, onun ahlaki, entelektüel ve politik değerleri, Kartezyen rasyonalizm, pozitivizm, doğal hukuk felsefesi, liberal demokrasiyle sıkı ilişkide olan Aydınlanmacılar'ın uygarlığa ilişkin değerlerinin tümüne oldukça mesafelidir[491]. Bu mesafenin sebepleri esasen Marksizm'e yönelik düşüncelerini yapılandıran bir niteliğe sahiptir.

Marx'ın eserlerini derinlikli bir şekilde okuyan Sorel, Marx'ın takipçilerinin görüşleri üzerinden eleştirel ve yön değiştirici değerlendirmeler yapar. Öncelikle ve özellikle Marx'ın takipçilerinin bir kısmında görülen proleter devrimin ve nihai komünizmin kaçınılmaz olarak görüldüğü determinist bir tarih teorisine bir saplantı olarak bakar ve bu saplantıdan bir an önce kurtulmak gerektiğini dile getirir[492]. Sorel,

---

[491] Zeev Sternhell, Mario Sznajder, Maia Asheri, **Faşist İdeolojinin Doğuşu**, Çev. Şule Çiltaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 56.

[492] Georges Sorel tarihsel determinizmin Marx'ın eserlerinde çok açık olmadığını göstermek ister. Bununla birlikte özellikle 1867 yılında "*Kapital"* yayınlandığında Sorel'e göre yakın bir devrimi öngören "kıyametçi" Marx neredeyse yok olmuştu. Devrimci içgüdünün hâkim olduğu Marx'ın yerini daha ihtiyatlı bir Marx almıştı. Marx'ın kapitalizmin kaçınılmaz sonunu öngördüğü Kapital'in sondan bir önceki bölümü, diğer pek çok eski bölüm gibi Kapital'e eklenen ve Marx'ın sınıf mücadelesi şemasını çok canlı bir şekilde sunduğu için sunmaya değer bulduğu bir parçaydı bkz.: Georges Sorel, "Bernstein and Kautsky", **From Georges Sorel: Essays in Socialism and Philosophy**, Ed. by., John L Stanley, New York, Routledge, 1987, s. 164.

eleştirisini metodolojik olarak temellendirirken dikkatini ilginç bir tartışmaya yönlendirir. Tarihsel materyalizm çerçevesinde dünya tarihine bütüncül bir bakışla anlam getirme yöntemi, oldukça basitleştirilmiş ve kısıtlı bir sonuç doğurmuştur. Dünyanın bütüncül bir perspektiften anlaşılabileceği fikri tarihsel eğilimlerin çoğulcu ve parçalı karakterinden ötürü sorunludur. Sorel metodolojik olarak bu sorunla **diremption** adını verdiği bir yöntemle başa çıkmaya çalışır. Diremption, bir durumun, bir olgular dizisinin belli parçalarını, onları bütüne bağlayan iplerin tümünü göz önüne almaksızın incelemek ve onları yalıtarak etkinliklerinin niteliğini bir şekilde saptamak demekti[493].

Bütüncül yaklaşımların düzleştirici etkisi, yaşamın canlı gücünü görmeyi engelleyen bir soyutlamayı beraberinde getirdiğinden bütünden ayrılmış bir biçimde olgulara yönelmek "tarihin yarattığı şeyler üstüne, zekamızla kıyaslanamaz araçlarla edinilen simgesel bir bilgi"[494] elde etme imkânı verir. Eğer böylesi bir imkân olmadığında toplumsal canlılığın donukluğa mahkûm olacağı da ayrıca söylenebilir. Sorel, Marx'ın bütüncül anlayışının özellikle on yedinci yüzyılda çoğu sosyalist ve sosyal demokrat öğretide kalıcı olarak yer alan **ilerleme fikri**ne dayandığını düşünür. Sorel, ilerleme fikrinin geleneksel toplumdan modern topluma geçiş sürecinde geleneksel değerlerin yerine toplumun canlılığını, adaletli kuruluşunu sağlayacak ilkeler getiremeyen burjuvazi tarafından benimsenen aristokratik bir kavram olduğuna işaret eder. Hatta Sorel, ilerleme fikrinin iktidarı devralan egemen sınıfa hizmet ettiğini, kartezyanizmden esinlenen bu ilerleme fikri, deneyimin tüm yönlerini tutarlı bir tarihsel bütün içinde birleştirerek, yaşamın tüm yönlerini yalınlaştırdığını ve toplumda sahte bir birlik duygusu pekiştirdiğini söylemektedir[495]. Bu demektir ki ilerleme fikriyle birlikte değerlendirilen devrimci pratik son kertede toplumdaki gerçek değişimin sınırlı bir kısmına etki edebilir. O halde ilerleme fikrinin yarattığı anlamsal düzleştirme Sorel açısından neyin üstünü kapatır ve gizler? Sorel'in bu soruya özellikle yaşamın canlılığında ortaya çıkan etik bileşenlerin ve özgürlüğü inşa eden sorumluluk ahlakının görünmez kılındığı şeklinde bir cevap verdiği söylenebilir. Sorel etik ilkeler ve sorumluluk ahlakı açısından, hem

[493] H. Stuart Hughes, **Toplum Ve Bilinç**, Çev. Güzin Özkan, İstanbul, Metis Yayınları, 1985, s. 152.
[494] Sorel'den aktaran.: H. Stuart Hughes, **a.e.**
[495] Georges Sorel, "The Illusions of Progress", **From Georges Sorel: Essays in Socialism and Philosophy**, Ed. by., John L Stanley, New York, Routledge, 1987, s. 184.

Marksizm'de hem de çağdaş sosyalizmin incelenmesinde iki temel ilkeden bahseder ve geliştirdiği farklı bakış açısı için bir zemin hazırlar:

> "Çağdaş sosyalizmin incelenmesinde iki temel ilke göz önünde bulundurulmalıdır: sınıf mücadelesi ve proletaryanın tarihsel misyonu. Doğal hukuka başvuran düşmanlara karşı mücadele etmek zorunda kalan Marx'ın öğrencileri, çoğu zaman tüm etik düşüncelerle alay etmeyi ve mücadelenin yalnızca maddi yönünü vurgulamayı doğru bulmuşlardır. Hatta yasal kurumları, egemen sınıflar tarafından kendi sınıf çıkarları için düzenin korunmasını sağlamak amacıyla kullanılan Makyavelist araçlar olarak görecek kadar ileri gittiler. Sosyalist davanın ahlaki temelleri gölgede bırakılmış ve çatışmanın etik nitelikleriyle ilgilenmeksizin proletaryanın zaferinden söz edilmiştir[496].

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi sınıf mücadelesi ve proletaryanın tarihsel misyonu tam da sosyalizmin etik ilkelerinin içerisinden çıkarılacağı güçlü unsurlardır. Esasen Sorel ilk olarak sınıf kavramı üzerine düşünür ve sınıfın düşünsel kurgusu ile olguları arasında uyumlaşmayan bir durumu tespit eder ve hatta ona göre "Marksist sınıf kuramı bir soyutlama teşkil eder"[497]. Sorel toplumun sınıfsal olarak burjuva ve işçi sınıfı şeklinde ikiye ayrılmasının olgusal olarak gerçekçi olmadığını ve "sahip olmayanların sahip olanlara" itirazının da gerçekte olmadığını savunur[498]. Ancak sınıf perspektifindeki ikili ayırma soyutlaması, toplumsal çatışmaları kuramsal bir çerçeveye yerleştirerek ve bir sınıf mücadelesi alanını örgütlemeye alan yaratan ideolojik bir değer içerecektir. Sorel açısından bu tespitin önemi "bilim yapmak ile bilinç oluşturmak"ın[499] ayrı şeyler olduğunun altını çizmiş olmaktır. O halde sınıf mücadelesi bilimsel yöntemlerin açıklayıcılığından ziyade ancak **eylem**in canlılığı ve yaratıcı gücü sayesinde mesafe kat edecektir. Nitekim Sorel' e göre proleterler ancak mücadele ve eylem yoluyla hedeflerine ulaşabilirler ve sosyalist hareketin kendisi de eyleme yönelik bir öngörüdür. Sorel eylemin örgütlenebileceği, yaşamın

---

[496] Georges Sorel, "The Ethics of Socialism", **From Georges Sorel: Essays in Socialism and Philosophy**, Ed. by., John L Stanley, New York, Routledge, 1987, s. 98.
[497] G. Sorel, "Colajanni İçin Önsöz"den aktaran.: Zeev Sternhell, Mario Sznajder, Maia Asheri, **a.g.e.**, s. 78.
[498] **A.e.**, s.79. Nitekim Sorel orta sınıfların ortadan kalkmadığını ve orta sınıfların, merkezinde büyük bir hareketliliğin vuku bulduğu kural dışı bir bütünü oluşturduğunun altını çizer. Sosyolojik açıdan küçük burjuvaziyi de söz konusu sınıf kavramıyla açıklamak epey güç olduğunda sınıf perspektifinde toplumsal ikili ayrımın olgusal karakteri mevcut değildir.
[499] **A.e.**

canlılığında diyalektiğin hareketini var eden hamlesini toplumsal mitler teorisiyle anlatmaya çalışır.

Sorel'in praksis anlayışı hem atölye ve üretimde hem de gelecek olan toplumsal savaş için sürekli psikolojik hazırlık anlamına gelir. Bu psikolojik hazırlık mitlerin karakteristik yapısının kavranmasıyla ele geçirilebilir. Sorel'in toplumsal mit teorisi belirli çerçevede ele almak için öncelikle Paul Kahn'ın **Sorel'de Mit ve Toplumsal Gerçekçilik** adlı çalışmasında yazdığı mit tanımından hareket edilebilir: "Mit, işlevi fikirler arasındaki ilişkileri, bunların imgesi olmaya yönelen olgular arasındaki ilişkilere çevirmek olan bir semboldür; sembol, öyküsel ve dramatik biçime büründükçe ve bunun sonucu olarak bir eylem ve kişilik içerdikçe mit söz konusu olacaktır"[500]. Bu tanımdan hareketle mit, canlılık ve yaratım sürecinin yaşamla değişimin birlikteliğini vurgular. Sorel'e göre "büyük sosyal hareketlere katılanlar bir sonraki eylemlerini, amaçlarının zaferini güvence altına alan savaş görüntüleri altında sunarlar. Tarihçi açısından tanınmaları son derece önemli olan bu tür yapıları mit olarak adlandırmayı önerdim"[501] derken savaş metaforunu bir kahramanlık nosyonu olarak ele alır. Kahramanlık nosyonu yaratıcı bir deneyimin emek sürecine dayandığı sınıf mücadelesinin sembol olarak göstereni olacaktır. Bununla birlikte deneyimlerin yaratıcı gücü toplumun çeşitli alanlarına karşılık gelen sanatçılar, savaşçılar, mucitler ve üreticilerin ortak paydası olarak gösterilir. Savaş gibi endüstri de destanlara ihtiyaç duyar ki destanlar asker gibi proleterleri de özgünlük ve bireysellik içeren kahramanca eylemlere yönlendirmeye yardımcı olur.

Sorel için özgür bir üretici, kendisine sunulan her tür örneği vasat bulur ve kendisinden önceki her şeyi aşmak ister. Rutinden kaçınma, her üreticinin ilan ettiği amaçları gerçekleştirme peşinde kendini tüketen bir mucit olmasını sağlar[502]. Gerçek sanatçılar ve gerçek mucitler yeni şeyler yaratır ve daha üstün başarı biçimlerini öngörürler. Nitekim özgürlük savaşlarında da askerler kendilerine verilen görevi aşarak kahramanca başarıların nesnesi haline gelirler[503]. Sanat, savaş ve endüstri

---

[500] Paul Kahn, "Sorel'de Mit ve Toplumsal Gerçekçilik", s. 133, akt.: Zeev Sternhell, Mario Sznajder, Maia Asheri, **a.g.e.**, s. 81.
[501] Georges Sorel, **Şiddet Üzerine Düşünceler**, Çev. Anahid Hazaryan, 3. Bs, Ankara, Epos Yayınları, 2013, s. 51.
[502] **A.e.**, s. 249.
[503] Sorel bir askerin yaratıcı gücünü ifade etmek için bir değerlendirme yapar; "Savaşlar, kişinin piyon rolünü üstlendiği satranç oyunlarına indirgenmemişti; bu çarpışmalar,

doğrudan deneyimleri gerektirdiği için birbirine benzerler. Ne savaşta ne sanatta ne de endüstride yaratıcı eylemlerin önceden planlaması olamayacağı gibi faaliyet halindeki yaratıcı gücü ile yeni bir dönüşüm yaratabilme olanaklarına sahiptir. Bununla birlikte Sorel'e göre sanat, savaş ve endüstrideki yaratıcı süreçler "özellikle gizemler, gölgeler ve belirsiz nüanslar üzerinde yaşar"[504]. Bu gizem ve nüanslar özellikle sınıf savaşının mantıksal basitlik ve yüzeysel rasyonalizmin karşısında bir gerçeklik olarak görülür. Başka bir deyişle "burjuvaziye karşı mücadele, Marksizmin anti-rasyonalist bir revizyonunu gerektirir"[505].

Sorel'in toplumsal mit teorisi için mitin gizemli olması çok önemlidir. Sorel, "hiçbir bilgi ilerlemesinin, hiçbir rasyonel sonucun sosyalizmi saran gizemi ortadan kaldıramayacağını"[506] belirtir. Açıkça ifade edilebilir ki Sorel miti rasyonel Kartezyen düşüncenin karşısına koyarak yeni bir düşünce biçimi olan eylem ve duygulanımı esas alır. "Mit, düşünce ve eylem demektir, efsanelerin yaratıcısıdır, bireye tarihi yaşamaktansa bu efsaneyi yaşaması imkânını tanır, hiçbir şeyin yıkamayacağı bir imanla donatılmış olan berbat bir şimdinin ötesine geçmesini sağlar"[507]. Bu canlılık Sorel'de önceden zorunlu olarak belirlenmemiş gelecek tasavvurlarının deneyim içinde belirli bir yapıya sahip olabilme imkânı yaratır. Nitekim, "bir halkın, bir partinin veya bir sınıfın en güçlü eğilimlerinin bulunduğu mitler söz konusu olduğunda(…) hayatın tüm koşullarında içgüdülerin ısrarıyla kendilerini zihne sunan eğilimler, iradenin reformunun dayandığı yakın eylem umutlarına tam bir gerçeklik görünümü verir"[508]. Görüldüğü gibi şimdinin içerisinden geleceğe dair bir resme sahip olmak, gelecekteki zafer vizyonunun yarattığı kuşatıcı duygulanım, düşünce ve eylemin motor gücü olarak mit kendini gösterir. İlk Hıristiyanların kıyamet miti, reformasyon, Fransız devrimi ve elbette Marx'ın yıkıcı devriminin kendisi mitlere örnek gösterilir[509]. Tam bu esnada Sorel, Marksizmi ve işçi sınıfının mücadelesini safkan devrimci bir mit olarak gördüğü **genel grev miti** olarak adlandırdığı şimdinin yaşamının örgütlendiği bir canlılığa havale eder.

---

coşkularında, davranışlarının amaçlarını görebilen kişilerin gerçekleştirdiği kahramanlıkların birikimine dönüşüyordu." Bkz.: **A.e.**, s. 245.

[504] Georges Sorel, **From Georges Sorel: Essays in Socialism and Philosophy**, s. 211.

[505] Zeev Sternhell, Mario Sznajder, Maia Asheri, **a.g.e.**, s. 82.

[506] Georges Sorel, **a.g.e.**, s. 210.

[507] Zeev Sternhell, Mario Sznajder, Maia Asheri, **a.g.e.**, s. 83.

[508] Georges Sorel, **a.g.e.**, s. 209.

[509] Georges Sorel, **Şiddet Üzerine Düşünceler**, s. 129-130.

Sorel, yaşadığı dönemde devrimci sendikalizmin güçlendiği değerlendirmiştir. Devrimci sendikalizmin düşünceyi teorik ve dolaylı anlatımlardan farklı olarak yaşamın içerisinde kendi araçlarını üretebiliyordu. Sorel için "sendikalizm olaylara ışık tutan, onların doğasının gerektirdiği yerlere oturtan ve tehlikeye itilen tüm güçlerin değerini yadsımayan anlatım araçları kullanmaya çalışır"[510]. Bu araçları ifade ederken Marksizme özellikle Henri Bergson'un geliştirdiği **yaratıcı tekâmül** düşüncesini ekler ve bu durum daha sonraki birçok düşünürün etkileneceği bir patika oluşturur. Sorel genel grev mitinin yapısını şöyle açıklar:

> "…analiz yerine, sosyalizmin modern topluma karşı giriştiği savaşın değişik şekillerde ortaya çıkışına denk düşen duyguları *bütün halinde ve sezgiyle* uyandırabilecek görüntülerin bütününe çağrı yapmak gerekiyor. Sendikalistler bu sorunu, sosyalizmin bütününü genel grev felaketine odaklayarak mükemmel bir şekilde çözümlüyorlar; karşıtlıkların, *resmî bilginlerin* safsataları aracılığıyla uzlaştırılmasına geçit vermiyor; her şey, sosyalizmin tek bir yoruma sahip olabilecek şekilde tasarlanmış bulunuyor"[511]…Mitleri, şimdiki zaman üzerinde etki oluşturacak araçlar olarak değerlendirmek gerekir; bunlar somut olarak tarihin akışında uygulanmasıyla ilgili her tür tartışma anlamsızdır. *Önemli olan tek şey mitin tümüdür;* parçaları, sadece yapının içerdiği fikre verdikleri özgünlük bakımından incelenmeye değerler. Bu nedenle de, sosyal savaş sırasında ortaya çıkabilecek olaylar ve proletaryaya zafer sağlayabilecek ve sonuca götürücü kargaşalar hakkında akıl yürütmeye çalışmak yararsızdır; devrimciler, genel grevin fantezilerle süslü bir tablosunu oluşturmakla tamamen yanılıyor olsalar bile, şayet bu tablo, sosyalizmin tüm özlemlerini eksiksiz bir şekilde içeriyorsa ve devrimci düşüncelerin tümüne, diğer düşünce biçimlerinin veremeyeceği bir kesinlik ve sertlik katabiliyorsa, devrimin hazırlık sürecinde mükemmel bir güç unsuruna dönüşebilir…Sosyalizmi bütünüyle kapsayan *mit;* yani sosyalizmin modern topluma karşı giriştiği savaşın çeşitli şekillerde ortaya çıkışına denk düşen tüm duyguları içgüdüsel olarak çağrıştırabilecek görüntüler organizasyonu. Grevler, proletaryanın sahip olduğu en soylu, en derin ve en harekete geçirici duyguları ortay çıkardılar; genel grev bunları bir bütün halinde gruplaştırır ve birbirlerine yaklaştırarak da her birine azamî şiddetini verir; özel kargaşaların çok yakıcı anılarını çağrıştırarak, bilince sunulan kompozisyonun tüm ayrıntılarını yoğun bir canlılıkla boyar. Böylece, dilin çok net bir şekilde veremeyeceği sosyalizm sezgisini ediniriz: üstelik bunu ânında algılanan bir bütün içinde elde ederiz"[512].

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı gibi Sorel modern bir mit olarak genel grev mitine yönelik değerlendirmelerinde güçlü duygular uyandırırken akıldan kaçan imgeler bütünü sanki Romantiklerin modern mit inşasındaki **sembol**ün yeniden

[510] **A.e.**, s. 126.
[511] **A.e.**, s. 127.
[512] **A.e.**, 130-132.

canlandırılmış biçimidir. Bunun yanında Willam James'in pragmatizminin etkileriyle Bergson'ın sezginin gerçekliğine dönük düşüncelerin etkileri görülebilir[513]. Burada önemli olan bilimsel sosyalizmin yarattığı dünya görüşüne karşı mit üzerinden yaşamın canlılığını yeniden sağlayacak geçmişin toplumsal zaferleri içerisindeki duygu ve eylemin modern anlamda işçi sınıfı üzerinden yeni bir yaşamın yollarını açan yönünün vurgulanmasıdır.

Nitekim Sorel, mit ve ideolojiyi benzer bir şekilde kullanır. Bununla birlikte ideoloji, fikirler ve inançları **yanlış bilinç** olarak değerlendirmez aksine fikir ve inançlar, hareketin ve üretimin içerisinden çıkar. Sorel'e göre genel grev miti yapma ve yaratma niteliklerini korur ve Marx'la birlikte teori ve pratiği devrimci bir eylemde birleştirir. Burada Sorel'in mitle ideolojiyi benzer bir biçimde değerlendirirken sosyalizm ile din arasında bir bağ kurar. Dinin gizemli unsurlarının varlığı gibi sosyalizmin de gizemli unsurları bulunmaktadır. Dindeki mitsel ve gizemli unsurlar tarihten bugüne bir değerlendirme yapıldığında hiçbir zaman rasyonalize edilememiştir. Sorel'e göre bilimsel gelişmeler sağlandıkça tarihte dini coşkunun zorunlu olarak azalacağını öngörmemektedir;[514] aksine insan doğasının kalıcı bir yönüdür. Bunun yanında dinin mitsel coşkusu bilimsel olarak incelemeden her zaman kaçar, mesela Sorel'e göre **bilimsel olmayan spekülatif biçimlerine** girmeden Hıristiyanlığın kökenlerini verimli bir şekilde açıklamak mümkün değildir. Nitekim Sorel açısından bilim dine uygulandığında yanıltıcı bir yöntemdir ve teolojide bilimin erişemeyeceği bir gizem vardır. İşte bu gizem toplumsal olarak hem inanç hem direnç hem de canlılık yaratır. Marksizm açısından genel grev miti dindeki bu gizemi Marksizm'e ulaştırarak ve böylece sosyalist mücadelenin inancı, direnci ve canlılığı mitsel gizem sayesinde kendini geleceğe taşır.

---

[513] Henry Bergson bir yaşam filozofudur ya da hareket olarak tasvir ettiği yaşam gücünün "*élan vital"* filozofudur. Yaşamı sürekli büyüyen bir eylem olarak ifade eden Bergson eleştirel ve sol düşünceye derin etkiler bırakmıştır. Bu etkiler çalışmanın bir sonraki bölümünde incelenecektir.

[514] Karl Marx'ın mit ile bilim arasında tarihsel olarak şartladığı ayrımdan Sorel ciddi manada ayrılmaktadır. Marx "*Grundrisse"*de Yunan mitolojisi özelinden hareketle mitle bilim arasındaki ayrımdan ilginç bir şekilde bahseder: "Yunan hayal gücünün, dolayısıyla Yunan mitolojisinin kaynaklandığı doğa ve toplum anlayışı, yaşantısını Self-actor'larla, demiryollarıyla, lokomotiflerle, elektrikli telgraflarla yanyana sürdürülebilir mi?" bkz.: Karl Marx, **Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma**, Çev. Sevan Nişanyan, İstanbul, Birikim yayınları, 1979, s. 185.

Son olarak Sorel'in düşüncelerinin bu tez çalışmasının bağlamındaki önemine dair bir yorum geliştirilmesine izin verilirse; Sorel'in dinsel alana materyalizmin çizdiği sınırlardan bakmadığı aksine dinsel coşku ve dayanışmanın kapitalist sistemin esas öznelerinden bir olan işçilerin kendilerini dışarıya doğru yönlendirecek bir eylemin nüvesi olarak görülebileceğini düşündüğü ifade edilebilir. Bunun anlamı dinsel olanın bu tür özelliklerinin yabancılaşmadan öte canlılık sağladığına bir olasılık olduğu söylenebilir. Öte yandan **şiddeti**n, dayanışma ve kardeşlik ilişkilerinin canlılığın güçlenmesiyle birlikte bir güç haline gelebileceğini düşündüğü de belirtilebilir. Sorel, bu gücü devlete değil kapitalist sistemin kendisine yönlendirerek esasen devleti dışarıda bıraktığı ifade edilebilir. Bunun yanında bu canlılığın sayesinde devrimin dayanışmacı demokratik ilkelerinin kurulacağını da düşünür. Bununla birlikte Sorel'in genel grev miti, devletin tekelinde bulunmayan şiddetin ele geçirilmesi olarak düşünüldüğünde devlet bir anlamda boş gösterene dönüşebilir. Şimdi aşağıda Karl Mannheim'ın ütopyayı bilgi sosyolojisi içerisinde değerlendirdiği görüşlerine bakılabilir. Bunun nedeni Sorel ile farklılık gösteren düşünceleri ortaya çıkararak sol düşüncede yeniden konumlanan bir hattın açıklanmasına dair zemin hazırlamak olduğu söylenebilir.

3.3.1. Ütopyaya Geri Dönüş: Bilgi Sosyolojisi Olarak Ütopya

Sorel'in düşüncesinde mit ve ideoloji ne kadar olumlu bir yer teşkil ediyorsa, ütopya da o kadar olumsuz bir yere sahiptir. Ayrıca Sorel ütopyayı mitle karşıtlık içerisinde tanımlar. Ütopya en yalın tarifiyle mevcut toplumu karşılaştırabilecekleri bir model oluşturmaya çalışan teorisyenlerin eseri olarak insanların zihinlerini mevcut sistemi reforma yönelten bir etki oluşturur[515]. Ütopya toplumsal değişim rolünü acizce üstlenir çünkü düşünce ve eylem belirsizliği yaratması bir yana tıpkı Marx'ın din tanımının bir kısmında belirttiği gibi **afyon** vazifesi görür. Ancak hem liberal hem de sosyalist entelektüellerin bir kısmında ütopya güçlü bir ifade biçimidir. Şimdi burada Sorel'den farklı olarak ütopyaya olumlu nitelikler atfeden bir görüşe başvurmak gereklidir. Sorel'in ideoloji, ütopya ve mit kavramları başka bir perspektiften inceleyen etkili bir sosyal teori çalışması olan **İdeoloji ve Ütopya** kitabının yazarı Karl Mannheim'ın görüşlerine bakılabilir. Mannheim miti aslında boş gösteren olarak geçmişin belirsizliği çerçevesinde işlevsizleştirir, ancak ideoloji ve

[515] Georges Sorel, **Şiddet Üzerine Düşünceler**, s.62-63.

ütopyayı **bilgi sosyolojisinin** bir parçası olarak nitelendirmek ister. Öncelikle tarihsel ve sosyolojik açıdan neyin **gerçek** olarak belirleneceğini ontolojik düzeyde belirler. "İnsanoğlunun, öncelikli olarak tarih ve toplum içinde yaşayan bir varlık olması nedeniyle çevrelendiği "varoluş" asla "varoluşun ta kendisi" değildir, toplumsal varoluşun daima somut tarihsel bir şeklidir. "Varoluş", sosyologların bakış açısından harekete, "*somut olarak* varolan", yani: *Etki gösteren* ve bu anlamda *gerçekte* belirlenebilir yaşamsal bir düzendir"[516]. Yaşamsal düzen başta ekonomik maddi alan olmakla birlikte kültürel, psikolojik ve siyasal tüm unsurların insani bir aradalığa tekabül eden deneyim ve düşüncelerin tümünü kapsar. Mannheim etkili olan yaşamsal düzenle uyumluluk durumlarına göre tasarımları ikiye ayırır. Somut olarak var olup, gerçekte etkili olan yaşamsal düzenle uyum içerisinde bulunan tasarımları, varoluşla uygunluk içinde bulunan tasarımlar olarak adlandırırken, yaşamsal düzenle uyuşmayan "varoluş açısından aşkın" tasarımları da ideolojiler ve ütopyalar olarak sınıflandırır[517].

Mannheim'ın sınıflandırmasında; Sorel'le karşıtlık içerisinde ideolojilerde olumsuz ve statükoyu devam ettiren bir nitelik söz konusuyken ütopyalarda ise aşkınsal gerçekçiliğin devrimci niteliği vurgulanır. Mannheim, ideolojilerin yaşamsal düzenin değişimine dönük tasarımlarının zamanla kendi içine kapanan taassuplara sürüklendiğini düşünür[518]. Oysa ütopyalarda dinamizmi

---

[516] Karl Mannheim, **İdeoloji ve Ütopya**, Çev. Mehmet Okyayuz, Ankara, Epos yayınları, 2002, s. 218.

[517] **A.e.**, s. 219.

[518] Karl Mannheim *"ideoloji"* sözcüğünün etimolojisini çıkarırken şunları kaydeder: "Daha modem anlamlı ideoloji kavramı, Napolyon'un (Sezarist hırslarından dolayı kendisine karşı çıkan) filozoflar grubuna aşağılayıcı bir şekilde "ideologlar" diyerek hakaret etmesiyle meydana gelmiştir. Sözcük, böylece ilk kez, -aynı "doktriner" kelimesinde olduğu gibi- günümüze kadar koruduğu küçük düşürücü anlama sahip olmuştur. Ancak bu "hor görme"yi ilkesel anlamı doğrultusunda incelediğimizde, epistemolojiyle ilgili ve ontolojik bir alt değerlendirmenin söz konusu olduğunu görebiliyoruz. Zira burada, karşı tarafın düşünceleri kıymetten düşürülmektedir. Kıymetten düşürmenin yönünü ayrıntılı olarak belirlemek mümkündür: Bu, ontolojik ve epistemolojiyle ilişkili bir kıymetten düşürmedir, zira karşı tarafın düşüncelerinin *gerçek dışılığı* hedef alınmaktadır. Ancak, şu soruyla devam etmek mümkünür: Düşüncelerin hangi sebep karşısındaki gerçek dışılığı? Cevap, 'pratik, politikacının pratiği karşısında' olacaktır. İdeoloji kelimesinin kullanımı, bundan böyle, ideoloji olarak adlandırılan tüm düşüncelerin pratik karşısında başarısız kalıp, gerçekliğe ulaşmanın gerçek aracının eylemsellik olduğuna ve bu eylemselliğe kıyasla genel olarak düşüncenin ya da -belli koşullar söz konusu olduğunda- belli bir düşünce biçiminin yetersiz kalacağına ilişkin bir yan anlam taşımaktaydı. Çok açıktır ki, sözcüğün yeni anlamının belirleyiciliği konusunda bu sözcüğün yaratıcısının, yani politikacının etkin özgül deneyimini onaylayarak, gerçekliği algılamanın bir Organon'u olarak düşüncelere fazla önem vermeyen politikacının pratik irrasyonelliğinin savunuculuğunu yapmaktadır.

içerisinde barındıran diyalektik bir nitelik söz konusudur. Mannheim ütopya kavramını ifade ederken "tarihsel-toplumsal açıdan somut olarak belirlenmiş olarak sürekli değişen bir varoluştan hareket ederek, başta gerçekliğin dinamik niteliğini hesaba katmayı hedefleme"nin[519] gerekliliğini vurgular. Mannheim'da varoluş ile ütopya arasındaki diyalektik ilişki oldukça önemlidir. Nitekim bu diyalektik içerisindeki ütopya kavramı, her varoluşsal kademenin, negatif olanı, henüz gerçekleşmemiş olanı, her bir varoluşsal aşamanın gerginliğini yoğun bir şekilde içeren tüm düşüncelere ve ruha ilişkin içeriksel değerleri kendi içinden birdenbire meydana çıkartmaktan ibaret olan ilişki anlamını taşıdığını vurgular[520]. Mannheim varoluşun hareketliliğinde özellikle yaşamsal düzene ilişkin gerilimlerin sıkıştığı durumlarda bu **tinsel** unsurların aşkıncı bir harekete geçirici olduğunu düşünür. Nitekim "varoluş ütopyalar doğurur, ütopyalar ise, varoluşu bundan sonraki varoluş yönünde harekete geçirir"[521]. Mannheim'la birlikte ütopyalar; bilimsel olana aykırılığı ve hayalci, gerçek dışı olarak nitelendirilen yaygın kanıların aksine bilgi sosyolojisin patlayıcı bir unsuruna dönüştüğü ifade edilebilir. Bu patlayıcı unsur devrimci bir etkiye dönüşme potansiyelini diyalektik olarak içinde barındırır. Öte yandan ütopyaları tahlil etmek tıpkı mitleri tahlil etmeye benzer bir biçimde toplumun çelişkileri ve çatışmalarını cesurca belirlemek açısından nesnel bir fırsat da çıkarmaktadır. Zira Mannheim, ütopik olana ilişkin cesurca şunları dile getirir: "Ütopik

---

"İdeoloji" sözcüğü, on dokuzuncu yüzyıl boyunca bu anlamıyla başarılı olmuştur. Ancak bu; skolastik-tefekkürün deneyim ve düşünce biçiminin (dolayısıyla da bu biçimce yaşamış olunan ontiğin) politikacının dünyaya ilişkin duyguları tarafından yerinden edilmesi ve "ideoloji" sözcüğünde tini duyulan, 'gerçekte ne gerçektir' şeklindeki sorunun artık hiçbir zaman ortadan kalkmayaca-ğı anlamım taşımaktadır. Yanlış anlaşılmamalıdır, gerçekliğe ilişkin olan 'gerçekte ne gerçektir' sorusu, yeni değildir. Ancak bu sorunun artık; (çoğu zaman kendi kabuğuna çekilmiş okullu düşüncede değil) kamu düşüncesinde daha çok ideoloji kelimesi tarafından öngörülen şekliyle, yani politikacının deneyimler merkezinden hareketle sorulması, sanki bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Demek ki, modern düşünce tarihinin gereksinimlerinin gerisinde kalmamak için sosyolojik fikirler tarihinin merkezine yalnızca okul geleneği bağlamında yayılan düşünceyi değil, fakat daha çok insanların gerçek düşüncelerini de oturtmak gerekir. Yanlış bilinçle ilgili problem, başında, hakikatin ve gerçekliğin onayını Tanrı tarafından ya da pür tefekkür yoluyla idrak edilecek fikirler biçiminde kabul ettirmeye çabalarken; gerçekliğin günümüzdeki kriteri öncelikle politik pratikte yaşanan ontik olmuştur. Napolyon'dan Marksizme değin ideoloji kavramı tarihi, bu kavramın geçirdiği tüm içeriksel değişimlere karşın, bu özgül ontiğini her zaman muhafaza etmiştir. Bu örnekte, aynı zamanda, Napolyon'un sözlerinin daha o zamanlar nasıl bir "pragmatizm" içerdiğini, yani "pragmatizm"in belli yaşamsal alanlarda modem insanın âdeta doğal dünya görüşünün bir parçası olduğunu ve felsefenin bu durumlarda bu alanlardaki belirlenmişlikleri sadece sonuna kadar düşündüğünü görmekteyiz bkz.: **A.e.**, s. 98-99.

[519] **A.e.**, s. 222.

[520] **A.e.**, s. 222-223.

[521] **A.e.**

olanın somut olarak belirlenmesinin, daima belli bir varoluşsal aşamadan hareketle yapılması nedeniyle, günümüz ütopyaları geleceğin gerçeklerine dönüşebilirler"[522] ve Lamartine'den alıntıyla: "Ütopyalar, çoğu zaman, erken doğmuş hakikatlerden başka bir şey değildir"[523].

Sol düşüncede ütopya kavramı Erken sosyalist ve komünistlerden bugüne kadar hep bir besleyen olageldiği söylenebilir. Çünkü ütopik olan geleceğe kurulmak suretiyle çeşitli anlam alanları açabilir. Siyasal düşünce ise bu anlam alanlarının içerisinde çeşitli kavramsal eklentiler yaparak genişlik kazandırabilir. Mesela **devrim** hem bir bilimsel nesne olarak hem de ütopik nesne olarak kendisini hem spekülatif hem de bilimsel düşüncede konumlandırılabilir. Ütopik olan dinin anlamsal imkânlarından ya da duruma göre devletin anlamsal imkânlarından beslenebilir ya da demokrasinin imkânlarını kendine yönlendirebilir. Aşağıdaki kısımlarda bu imkân alanları hem sol düşüncenin kendisine hem de topluma içkin bir eleştiri zemininde ortaya çıkabilme durumlarını anlamaya çalışılabilir.

3.4. Hegemonyanın Ortaklaştıcılığından Şeyleşmenin Parçalığına

Yukarıdaki ilk kısımlardan itibaren sol düşüncede bir ilişkisellik olarak din, devlet ve demokrasi kavramlarının dolayımlandığı bazı uğraklara değinildi. Cemaatçi, dayanışmacı, eşitlikçi, yeni toplumcu düşüncelerle siyasal eylem alanında kurucu şiddet, bunun yanı sıra yeniden mitik olanın ve ütopyanın görünümlerini içerisinde barındıran bir izlek üzerinde din, devlet ve demokrasi kavramlarının sınırlarında gidimli gelimli birbirinden farklı görüşler çerçevesinde gelişen bir durumlar gösterilmeye çalışıldı. On dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla bireyin kendi özerkliği çerçevesinde arka planında eşitlikçi ve özgürlükçü bir dünyanın nasıl olabileceği kaygısının var olduğu söylenebilir. Bu arzunun teorik düzlemde vücut bulması çok geniş alana yayılan düşünsel alanda birçok tartışmanın taşlarını döşemektedir. Nitekim eşitlik ve özgürlük arzusu bazen dayanışmacı bir toplumun üzerinde kurulan dinsel esinli bir niyeti içerisinde barındırdığı söylenebilir. Bu esin dindarca, iman dolu bir niteliğe sahip olmaktan çok hızla ilerleyen kapitalist ekonominin korkutucu etkilerinin bir yansıması olarak kurtuluş arzusunun görünümlerinden biri olabilir. Birinci Dünya savaşının top yekûn ve yıkıcı etkilerini yaşamın her alanında görülmüştür. Avrupa'da ve dünyanın başka yerlerinde sol

[522] **A.e.**, s.26.
[523] **A.e.**

düşüncenin içerisine düştüğü kriz, eşitlik ve özgürlük ideallerinin, onlarca yıldır geliştirilen siyasal teorilerin ve partiler, sendikalar, dernekler gibi siyasal hareketlerinin boşluğa düştüğü bir durumu gösterdiği söylenebilir. Sovyet Devrimi'nin bir deneyim olarak ortaya çıkardığı parti-devlet otoriterliği ve ulus-devlet sistemi içerisinde bir bütünlük olarak toplumların kristalleşmesi, bununla birlikte kapitalist ekonominin insan ve toplum ilişkilerinde yarattığı aşındırıcı sonuçların yeni düşünüşlerin kapısını araladığı belirtilebilir. Bu çerçevede din, devlet ve demokrasi ilişkisinin mahiyeti de değiştiği iddia edilebilir. Bu çerçevede Marksizmin mirası ile yeni toplumsal gerçekliğin kavşağında daha farkı ölçeklerde yeni dayanışma imkânlarını arayan düşüncelerin ve yeni toplumsal eleştirilerin ortaya çıkmasının yarattığı değişimlere ayna tutan düşünürlere bakılabilir.

Marksizm ve işçi sınıfı hareketi tarihinde Lenin'den oldukça etkilenen Antonio Gramsci ve Georg Lukács[524] ideolojik alana dair birbirinden farklı ama özellikle sol düşünceyi güçlü bir şekilde etkileyen fikirlere sahip iki önemli düşünürdür. Hem pratik alandaki gelişmeler hem de teorik zeminin genişlemesi deneyimle şekillenen bir teorik düzlemi yaratmıştır. Öncelikle Gramsci'ye bakıldığında ideolojik alana dair daha spesifik önermeler görülebilir. Determinizm ve ekonomizmin ideolojiyi salt bir yansıma (görünüm) olarak negatif kavranışı yetersiz ve keyfi bulur. **Organik ideoloji** olarak ayrımlaştırdığı ideoloji; bir fikirler sistemi olarak "sanatta, hukukta, ekonomik faaliyette ve bireysel ve kolektif yaşamın tüm tezahürlerinde örtük olarak yer alan bir dünya anlayışıdır"[525]. Bu dünya anlayışı ya da başka bir deyişle dünya görüşü pratikte de tutum alma ve davranış geliştirmeye yönelik eğilimler sağlama kapasitesine sahiptir. Hatta Gramsci **Prison Note Boooks** adlı eserinde ideolojiyi din ile özdeşleştirmiştir. Zira İdeolojiyi din tarifi üzerinden bir dünya anlayışı ile buna karşılık gelebilecek davranış normu arasındaki inanç birliğinin seküler ifadesi olarak vurgular[526]. Gramsci, yönetim ve tahakküm biçimlerini **zor**a dayalı ve **hegemonik** olarak ikiye ayırır. Nitekim ideoloji kavramı bir sınıfın geniş kitlelerinin rızasını alma

[524] Antonio Gramsci ve Georg Lukács'ı "Leninist" düşünürler kategorisinde değerlendiren tartışmalarda en önemli argüman her iki düşünürün Rus Devrimi'nin başarısını, toplumsal devrimin gerçekleşmesinde işçilerden ve entelektüellerden oluşan bir siyasi partiye duyulan ihtiyacın kanıtı olarak gördükleri iddiasıdır. Karşılaştırmalar için bkz.: G. Stedman Jones, "The Marxism of the Early Lukács: An Evaluation", **New Left Review**, no. 70, 1971, s. 53-54 ve Richard McDonough, "Ideology as False Consciousness: Lukács, **Centre for Contemporary Cultural Studies On Ideology**, London, Hutchinson, 1978.

[525] Antonio Gramsci, **Selected from the "Prison Notebooks",** London, Lawrence & Wishart, 1971, s. 376.

[526] **A.e.**, s. 326.

yeteneğine dayalı hegemonya kavramıyla ilişkilenmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Gramsci hegemonyayı ve rızaya dayalı bütünleşmeyi ideoloji olarak değerlendirirken basit tepeden yönelen idealist bir biçimde ideolojik yapıdan bahsetmez. Tam tersine altyapı ile üstyapının ilişkiselliğine dayanarak hegemonya alanını kurar. Gramsci bu bütünsel ilişkiyi ***T*arihsel Blok** kavramıyla cisimleştirir. Gramsci'ye göre;

> "Bu hegemonya aygıtının kurulması; yeni bir ideolojik alan yarattığı, bilinçlerde ve bilgi yöntemlerinde bir dönüşüm meydana getirdiği ölçüde bir bilgi olgusu, bir felsefe olgusudur. Bunu Croce'nin diliyle şöyle söyleyebiliriz: yeni bir dünya görüşüne uygun bir ahlak getirildiği zaman, bu dünya görüşü de birlikte getirilmiş olur; yani tam bir felsefe reformu gerçekleştirilmiştir. Yapılar ve üstyapılar bir "tarihsel blok" oluşturur; yani üstyapıların karmaşık, çelişik, uyuşmaz bütünü, toplumsal üretim ilişkilerinin bütününü yansıtır. Bundan da şu sonucu çıkartırız: yalnız bütünleyici bir ideoloji sistemi, yapıdaki çelişmeyi akılcı bir biçimde yansıtır ve praxisin yıkılması için bir araya gelmiş olan nesnel koşulların varlığını gösterir. İdeoloji bakımından %100 bütünleşmiş bir toplumsal grup meydana gelmişse, bundan yıkılma için %100 ilk belirtilerin bulunduğu anlaşılır, yani "akılcılığın" gerçekliği olgularda ve güncel olarak belirmiştir. Düşünüş, yapı ile üstyapılar arasındaki zorunlu karşılıklı ilişkilere dayanır; (işte bu da gerçek diyalektik süreçtir)"[527].

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi tarihsel blok olarak altyapı ve üstyapı bütünlüğünün altı çizilmektedir. Bu bütünlük Hegemonyanın kuşatıcılığını sağlayacak bir yapıyı nitelendirir. Bu çerçevede sınıf bilinci ve proleter hegemonyanın ideolojik alanı egemen olmayan sınıflarla genişleyerek ilerlemelidir. Garmsci bu çerçevede ideolojiyi tüm kapsayıcılığıyla ele alırken bilgi ve eylem olanaklılığını merkeze alarak hiyerarşik kademelendirmeye tabi tutmuştur. Bunlardan birincisi bir sınıfın dünya anlayışını sistematik bir biçimde ifade etme olanağı sağlayan **felsefe**dir. Burada felsefe, praksis felsefesi olarak tarihsel materyalizmin teorik olarak toplumsal çelişkileri bilinçli biçimde yansıtan önermelerinin ışığında kendisini bilgi ve eylemlilik alanına yükselten bilinç olarak değerlendirilir[528]. İkinci olarak felsefe kadar sistematik olmasa da Marksist dünya görüşünü bilgi-eylem birlikteliği olarak geniş kitlere ulaştıran bir yaşam ideolojisi olarak **din** ele alınır. Düşüncelerin toplumsallaşması ve insanların kültürüne nüfuz

[527] Antonio Gramsci, **Felsefe Ve Politika Sorunları**, Çev. Adnan Cemgil, İstanbul, Payel Yayınları, 1975, s. 74.
[528] Antonio Gramsci, **Prison Notebooks**, s. 405.

edebilmesi açısından din, düşünce ile eylemliliği kendinde varsayar. Gramsci kitlelerde felsefi düşüncenin **inanç** olarak deneyimlendiğinden hareketle dinin meşruiyetini ideolojin bir unsuru olarak belirtir[529]. İdeolojinin kademelendirilmesindeki üçüncü unsur ***Senso commune*** (ortak duyu ya da başka bir çeviriyle sağduyu) terimi olarak ifade edilir. Bu terim Gramsci'nin parçalı eserlerinden kaynaklı olarak anlamı ve kelimenin mesela İngilizceye çevirisi anlamında meşakkatlidir. Genel olarak bakıldığında bu terim "Gramsci tarafından, herhangi bir verili dönemde dünyayı kavramanın ve anlamının "müşterek" hale gelmiş, eleştirel olmayan ve büyük ölçüde bilinçsiz yolunu anlatmak için kullanılır"[530]. Gramsci için sağduyu, felsefenin tutarlılığı ve dinin kanonikliğinden farklı olarak fikirlerin ve kanaatlerin parçalı bir toplamı olarak yeniden düzenlenerek egemen ideolojiye karşı sınıf dayanışmasına ve direnme gücüne katkı sağlama olanaklılığına sahiptir. Gramsci sağduyuyu metninde kısaca şöyle belirtir:

> "(Ortak duyu)…alışılamamış bir karmaşıklıktır; Taş Devrinden öğeler, daha ileri bir bilimsel ilkeler, yerel düzeyde tarihin tüm geçmiş evrelerinden önyargılar ve dünyada insan ırkının tümü için söz konusu olacak gelecekteki bir felsefesinden sezgiler içerir"[531].

---

[529] **A.e.**, s. 339.

[530] "*Senso comune*" teriminin bu tanımı *"Hapishane Defterlerinden Seçmeler"*in editör ve çevirmenleri olan Hoare ile Nowell-Smith'in vurgularına dayanır. İtalyanca bu terimin İngilizcede çoğunlukla *"common sense"* olarak adlandırılan ve pratik olan ancak rasyonel ve bilimsel olması gerekmeyen şeyleri anlatmak için de *"good sense"* deyişi kullanıldığı ileri sürülür. Hoare ve Nowell-Smith'de aktaran.: Peter D. Thomas, Gramsci Çağı: Felsefe Hegemonya Marksizm, Çev. İlker Akçay, Ekrem Ekici, Ankara, Dipnot Yayınları, 2013, s. 46. Bu açıklamaya istinaden "senso comune" terimin karşılığı "*ortak duyu"* olarak verilmekle birlikte "sağduyu" terimi de kullanılabilir.

[531] Gramsci'nin "*Prison Notebooks"*undan aktaran.: Stuart Hall, Bob Lubbley, Gregor McLennan, **Siyaset Ve İdeoloji: Gramsci**, Çev. Sadun Emrealp, Ankara, Birey Ve Toplum Yayınları, 1985, s. 15. Diğer yandan Gramsci'nin ("*common sense"/*sağduyu) terimini tarif ederken dikkat edilmesi geren noktaları belirlemek gerekmektedir. Bunlar sıralanırsa; her sosyal tabakanın kendi sağduyusu vardır, sağduyu (belirli bir sosyal tabakada) **en yaygın yaşam ve ahlak anlayışı** olarak tanımlanır, sağduyu "felsefenin folklorudur", sağduyu sürekli değişir, her zaman yeni felsefi ve bilimsel parçaları içerir ve toplumun evrimiyle birlikte gelişir. Sağduyu, bir sosyal tabakanın çoğunlukla pasif bir şekilde aldığı **dünya görüşüdür**. Bu pasif alımlama, aynı toplumun entelektüellerinin ve yönetici grubunun kendi dünya görüşlerini detaylandırdıkları aktif tarzla tezat oluşturur. Genel anlamda sağduyu, en temel düzeyde -hatta temel ortak payda olması anlamında- bir sosyal grup içindeki en yaygın ve çoğu zaman örtük ideolojidir. Dolayısıyla felsefe ile, yani çeşitli sosyal grupların üst kademelerine özgü ileri düzey ideoloji ile diyalektik bir ilişkisi vardır bkz.: Guido Liguori, "Common sense in Gramsci", **Perspectives on Gramsci: Politics, Culture and Social Theory**, Ed. by., Joseph Francese, London, Rotledge, 2009, s. 124.

İdeolojin bu katmanının Marksizm açısından bir önemi geçmişten gelen ve hem birey hem de toplumların hafızalarında alttan alta işleyen ve yaşamın akışında davranış kalıpları üreten, bir yanda deneyimi öte yanda arzuyu dolaşıma sokan dağınık unsurları dikkate almak oldukça önemlidir. Marksizm vulgar bir anlayışla bunları dışlayarak geniş kitlelerle ortak duyuya katılma imkânını dışarıda bırakır. Gramsci, her toplumun kendine has tarihi ve bu tarihin yerelliğinin ürettiği özgün koşullardaki değer ve hayalleri Marksizmin nitelikleriyle birleştirme olanağını bu kategorideki fikirleriyle göstermiş olur. Son olarak İdeolojik katmanın dördüncüsü ise **töre** olarak belirtilir. Buradaki katman sistematik olmayan, en tutarsız ve oldukça yerel bir düzeyi gösterir.

Gramsci 'de altyapı ve üstyapının bir bütünlük halinde birbirleriyle ilişkili yapısı her zaman korunur. Bu bütünlük Marksist teori ve pratiğinin açıklanmasında tutarlılık yaratan bir unsurdur. Altyapı ve üstyapı bütünlüğünün temelini oluşturan **hegemonya**, **sivil toplum**, **devlet¸ parti** ve **entelektüeller** kavramları birbirlerini tamamlayarak ideolojinin anlam unsurlarını oluşturur. Gramsci'nin analizinde devrimci partinin rolü doğal bilinci ideolojik sınıf bilincine dönüştürmektir. Bu çerçevede Lenin'in parti kavramını genişletir ve entelektüel tanımını dönüştürür. Gramsci Lenin'in kadro partisinden farklı olarak kitle temelli parti aracılığıyla Marksizm; kapitalizmin egemen güçlerine karşı sosyal ve kültürel gelişim yoluyla sosyalist bir toplumun temellerinin atılmasını öngörür. Nitekim bir ideoloji olarak Marksizm, insan sömürüsü ve sefaletin nedenleri için önerilen bir açıklama ve toplumsal değişim için bir strateji olarak görülmektedir. Gramsci'nin Marksist literatür açısından katkılarından biri sınıf bilincinin oluşmasında entelektüellerin rolünün güçlü bir biçimde vurgulanmasıdır. Öyle ki Gramsci için bilinç ideolojide, ancak entelektüellerin aracılığı ile kazanılır. İster egemen sınıf isterse proletarya için entelektüellerin rolü oldukça önemlidir. Bir sınıfın hegemonyasını gerçekleştirilebilmesi için sınıfın dünya görüşünü detaylandıracak, dönüştürecek ve bunları yayacak entelektüellere ihtiyaç vardır. Gramsci için entelektüellerle kitleler arasında birbirini besleyen belirli dünya tasavvurunu inşa ve yeniden inşa eden dinamik bir ilişki söz konusudur. Dikkat edilirse bu ilişki yukarıdan aşağıya dayatmacı bir niteliğe sahip değildir aksine; diyalektik olarak birbirini inşa edici bir niteliğe sahiptir. Öyle ki **organik entelektüel** sınıf tarafından yaratılır ve entelektüeller ile entelektüel olmayanlar arasında mutlak bir ayrım yapılamaz. Bu değerlendirmelerin önemi bütünlüklü ilişkinin yaşam biçimine ve belirli bir dünya

görüşüne açılan eşitlikçi insani ilişki biçiminin kıymetinin vurgulanmasıdır. Gramsci'den kendi sorduğu sorular eşliğinde bu ilişkiyi aşağıdaki bir alıntıyla vurgulanabilir.

> "<<Aydın>> kavramının <<en geniş>> sınırları nedir? Değişik ve apayrı bütün düşünce çabalarını belirliyen, bunları başka toplumsal takımlarınkinden kesinlikle ayıran tek bir ölçü bulunabilir mi? En yaygın yöntem yanlışlığı, bana kalırsa, bu ölçüyü düşünce çabalarının özünde aramaktır. Bence, bu ölçüyü, düşünce çabalarının bir araya geldiği karmaşık toplumsal ilişkilere bağlıyan tüm ilişkiler sisteminde aramak gerekir. Aslında, işçiyi, ya da proleteri belirliyen nitelik, özel olarak kol ve bedenle, ya da araçlarla gördüğü iş değil, belirli koşullar altında ve belirli toplumsal ilişkiler içinde yaptığı iştir… İşte, bundan ötürü denebilir ki, bütün insanlar aydın kişilerdir. Ama bütün insanlar toplumda aydının gördüğü işi göremezler. Aydın olanla aydın olmayan arasında bir ayrım yapıldığı zaman, aslında, yalnız aydınların kendi meslek dallarındaki toplumsal görevleri hesaba katılır ki, bu da, özel meslek çalışmalarında ağır basan yöntem göz önünde tutuluyor demektir. Ama, düşünce ve beyin çabası ile kol ve sinir çabası arasındaki orantı herkeste eşit değildir, onun için de, özel düşünce çabalarının çeşitli basamakları vardır. Düşüncenin karışmadığı hiç bir insan çabası yoktur ve *homo faber*'i *homo sapiens*'ten ayıramayız. Her insan, mesleği dışında herhangi bir düşünce çabası gösterir. Her zaman bir <<filozof>>, bir sanatçıdır o; belli bir beğenisi vardır, bir dünya görüşüne katılır, bilinçli bir ahlak görüşüne göre davranır. Öyleyse, belli bir dünya görüşünü destekleme, ya da bu görüşü değiştirme, yani yeni yeni düşünce biçimleri yaratma işinde bir payı vardır. Yeni bir aydın katı yaratma sorunu, demek oluyor ki, herkeste belli bir gelişim aşamasında var olan kafa çabasını, eleştirel yoldan geliştirmektir sadece. Bunu da, yeni bir denge kurmak amacıyla, bu çabanın kol ve sinir çabasıyla olan ilişkisini değiştirmekle, fizik ve toplumsal dünyayı durmadan yenileyen pratik, genel bir çaba olan kol ve sinir çabasını yepyeni ve tüm bir dünya görüşüne temel yapmakla gerçekleştirebiliriz ancak. Her yerde görülen geleneksel aydın tipini, edebiyatçı, filozof ve sanatçıda bulmaktayız. Onun için, kendilerini edebiyatçı, filozof, sanatçı sayan gazeteciler de birer <<gerçek>> aydın olduklarını sanırlar. Bugünkü dünyamızda, endüstriyel çabaya, hatta en ilkel ve değersizine bile sıkı sıkıya bağlı olan teknik eğitim, yeni aydın tipinin temelini atmak zorundadır"[532].

Altyapı ve üstyapı bütünlüğü bakımından sınıfın kendi organik entelektüelini yaratması bir praksis felsefesinin ilkeleriyle birleşir. Praksis felsefesi yoktan var ederek bir bilinç yaratamaz veya varsayılan yanlış bir bilincin yerine geçemez. Praksis felsefesi sınıfta var olan kolektif iradeyi, yenilenme ve güçlenme eğilimlerini yönlendirir. Zira praksis felsefesi, proleter ideoloji, bir dünya görüşü (oluş)umunun yanı sıra eylem yönelimlerini ve kitlelerin sosyalleşmelerini sağlama potansiyelini içerisinde taşır. Gramsci'nin altyapı ve üstyapı bütünlüğünü göstermesi, geçmiş ve

[532] Antonio Gramsci, **Aydınlar Ve Toplum**, Çev. V. Günyol, F. Edgü, B. Onaran, Çan Yayınları, s. 23-24.

geleceğin tüm unsurlarını ideoloji kategorisinde birleştirerek, kategorik olarak tarihsel unsurlarla toplumsal çelişkileri çözmeye odaklanan bir dünya görüşü eşliğinde yaşamı her seferinde yeniden inşa eden dinamik bir alanı ortaya koymuştur. Bu fikirler mit, din, ütopya gibi kavramların canlılığını yönlendiren ve eleştirel tekamüle hazırlayan güçlü fikirler olmuştur. Nitekim sol siyasal düşünceye etkisi, modern dünyanın algılanışında bilimsel olduğu kadar kültürel olarak, eylemsel olduğu kadar ahlaksal olarak yeniden konumlanma imkânı yaratması açısından değerlendirilebilir. Bu etki özellikle kitleler arasında kurulması istenen demokratik birlikteliğin içeriklerini taşıdığı söylenebilir. Modern dönemi ve gelişen kapitalist düzende gittikçe hızlanan ayrımlaşmaların kökenleri ve geleceğe etkilerini Hegel, Marx ve Lenin'in düşünceleriyle bir başka boyuta taşıyan bir diğer düşünür Georg Lukács'ın ideolojiye dönük değerlendirmelerine geçilebilir.

Georg Lukács'ın Lenin'in görüşlerini çalışmalarının kaygılarının merkezine aldığı söylenebilir[533]. Lenin'de olduğu gibi işçi sınıfı hareketinin taktik ve stratejilerine dair çeşitli görüşleri olmasına rağmen burada epistemolojik modeli üzerinden geliştirdiği fikirler üzerinden bir yaklaşım gerçekleştirilebilir. Öncelikle dile getirilmelidir ki Lukács geleneksel Marksizm'in yanlış bilinç ve yansıma ideoloji kavramlaştırmasından uzaklaşır. Lukács için yanlış bilinç maddi alanın karşısında mit, din ya da entelektüel faaliyet sonucu kendi mecrasında geliştirilen ideolojik olgular değil tam tersine kapitalist toplumun yaşam pratikleri içinde üretilen bir bilinç biçimidir. Lukács'ın **Tarih ve Sınıf Bilinci** adlı derlemesinin bütün parçaları göz önüne alındığında bu eser **Batı Marksizmi**nin kökenini teşkil eden ve sosyalizmi devrimcileştiren paradigma kurucu bir çalışma olarak görmek mümkün olabilir[534]. Gerçekten özellikle modern toplumun çelişkilerini kuvvetli bir zeminde tartışırken bu çelişkilerin çözümüne yönelik Marksizm'in düşünsel yapısına dirençli bir katkı

[533] Georg Lukács 1967'de *"Tarih ve Sınıf Bilinci"*ne yazdığı önsözde Lenin'in yaptığı işçi sınıfının kendiliğinden bilinci olan burjuva sendika ideolojisi ile entelektüeller tarafından geliştirilen proleter bilimsel ideoloji arasında yaptığı ayrımı, Lukáacs proletaryanın psikolojik sınıf bilinci ile empoze edilmiş sınıf bilinci arasındaki ayrımla sürdürülür. Nitekim Lukács, Lenin'in *"Ne Yapmalı"*da ifade ettiklerini benimsediğini sosyalist sınıf bilincinin, işçilere dışarıdan yani ekonomik mücadelenin dışından, işçilerle işverenler arasındaki ilişkiler dünyası dışından akıtılması gerektiğini dillendirir bkz.: György Lukács, **Tarih Ve Sınıf Bilinci**, Çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 18.

[534] Frédéric Vandenberghe, **Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi**, Çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016, s. 208.

sağlamıştır. Lukács'ın çalışmasının merkezinde **şeyleşme**[535] teorisi yatar. Yukarıdaki kısımlarda ifade edilen Marx'ın **mübadele ilişkileri** ve **meta fetişizmi** kavramı Lukács açısından kritik bir önemdedir. Metaların değişim değeri ve kullanım değeri arasındaki farklılık, değerin metaya dönüşmesi kapitalist toplumdaki insani etkileşimleri bir yandan tanımlamaya diğer yandan hükmetmeye dönüştüğü analizi söz konusudur. Toplumsal olarak insanların birbirleriyle ilişkilerini parçalı ve araçsal olarak düzenleyen mübadele ilişkileri sayesinde gerçekliğe dair epistemolojik nitelikler **şey** benzeri nesnel güçler altında gizemli bir hale dönüşür. Nitekim bu meta ilişkileri toplumun tüm alanlarına nüfuz ederek kapitalist toplumda herkesin gerçeklik algısını ve inşasını etkiler. Meta fetişizmin yarattığı bilinç parçalanması tüm sınıflarda etkisini göstermektedir. Yani bu fetiş tüm ilişkileri şeyleştirdiği için burjuvazi, işçi sınıfı ve hatta devletin bile yanlış bilincin görünümlerine sahip olduğu ifade edilir. Hatta bu fetiş estetikten doğayla kurulan ilişkilere kadar her yere yansır. Tam bu noktada şeyleşmenin tarihsel görünümünde Lukács'ın geleneksel ve modern toplum arasındaki farklılıklar üzerinden anlattığı form ve madde arasındaki ontolojik değişim hakkında değinilerine bir parantez açılabilir.

İlk kısımlarda bahsedilen analitik zihin ve mitopoeik zihin arasındaki ilişkilere benzer bir yorumu Lukács **yaşantı** ve **yaşam** arasında yaptığı ayrımla şeyleşmeyi ontololojik olarak yerleştirmeye çalışır. Lukács, **Soul and Form**da ontolojik ve epistemolojik düzeyde tarihsel olarak şeyleşmenin görünümlerini özellikle estetik analizle işler. Lukács için **yaşantı** bireyler düzleminde, somut ve duyusal ilişkilerinin **şeyler dünyası**nda varoluşunu ifade ederken, yaşam ise metafizik özlerin, evrensel ilkelerin ve değerlerin yaşamıdır[536]. Lukács için şeyler dünyası ve idealar dünyası gerçektir. Lukács bu iki dünyanın bütünlüğünü özsel ve empirik varoluşun birliği olarak kurgular. Nitekim anlam bu bütünlüğün içerisinde kendini gösterir. Geleneksel toplumlarda bir şekilde bu bütünlük kendisini yani "formun maddeden ayrılmadığı"[537] düzeni estetik, kültürel ve hatta siyasal olarak içerisinde barındırmaktaydı. Lukács'a göre modern toplumlarda yaşamla anlam arasındaki bütünlük parçalanmıştır. Şeyleşme yaşamın her alanına sızarak her şeyin yaratıcısından ve amacından koparak bağımsız bir yaşam formu ortaya çıkmıştır. Öyle görünüyor ki Weber'in

[535] Lukács'ın şeyleşme kavramının gelişiminde Marx'ın (yabancılaşma, sömürü ve şeyleşme), Georg Simmel'in (hayatın, kültürün ve toplumun stratejisi), ve Weber'in formel rasyonalleşme) düşünceleri etkili olmuştur bkz.: **A.e.**, s. 195.
[536] Georg Lukács, **Soul And Form**, Cambridge, The Mit Press, 1971, s.7.
[537] **A.e.**, s. 114.

rasyonellik teorisi, Tönnies'in cemaat cemiyet ayrımı geleneksel ve modern toplumların sosyolojik karşılaştırması bakımından Lukács'ın ayrımını çağrıştırmaktadır. Lakin burada en önemli unsur yaşamın nesneleşmesi kapitalizmin yarattığı piyasa mekanizmasının içerisinde şekillendiğinin gösterilmesidir.

Lukács mübadele ilişkileri ve meta fetişizminin kapitalist toplumda adeta bir sis perdesi gibi gerçek eşitsizliği ve yaşamın anlamını görünmez hale getirdiğini, bu sis perdesinin kapitalist düzende üretimin nesneleşmesini sağlayan **sermaye** olduğunu vurgular. Çalışmanın ileri bölümlerinde sermayenin kapitalist toplumdaki fonksiyonunun düşüncedeki ağırlığı vurgulanacaktır. Ancak burada altı çizilmesi geren kapitalist toplumda anlamın yitiminin özne-nesne birlikteliğin kopması sonucunda ortaya çıkan yanlış bilincin ideoloji alanındaki eleştirisini ve Marksizmin teorik gerçekliğinin bütünleşmeyi sağlama olanağını açıklamaktır. Lukács'ta Kapitalist toplumda birbirleriyle bağlantılı toplumsal pratikler bağlantısız gibi görünmekle birlikte siyasi ve ekonomik güç de kişisel olmayan, doğal, yani insani olmayan yasalar ve eşit mübadele ve fırsat tarafından yönlendirilmiş bir şey gibi görünür. Bu, piyasa ve meta ilişkilerinin sonuçları belirlediği, şey benzeri ve metaların birbirleriyle hiyerarşik olarak ilişkili göründüğü bir toplumdur. Bu şeyleşmiş toplumun parçalı doğası hem burjuvazi için hem de işçi sınıfı için yanlış bilinç üreten, sürekli gerilim ve krize gebe bir yapıya sahiptir. Ancak burjuvazi Lukács'a göre bu çelişki ve krizden kendi çıkarına olan sonuçlar sağladığı için bu parçalı yapıyı ideolojik olarak yayar. Ancak işçi sınıfı kapitalist toplumdaki yaşam içerisinde çelişkilerin ve krizlerin mantıksızlığını ve eşitsizliğin yarattığı durumları deneyimlemektedir. Bu deneyim tıpkı Hegel'in **efendi-köle** kavramlaştırmasında olduğu gibi kölenin kendini gerçekleştirme potansiyeli işçi sınıfının imkânı olarak ortaya çıkarır. İşçi sınıfına gücünü ve yanlış bilinci aşma yeteneği veren kapitalist toplumdaki bu konumudur. Bu konumun proletaryaya sağladığı imkân bütünlük bakış açısına erişebilme imkânıdır. Zira proletarya özne ile nesnenin bütünlüğü sağlayabilecek **aşkıncı** bir değişim yaratabilmenin epistemik tutarlılığına sahiptir. İşte bu tutarlılığı sınıf bilinci düzeyine yükseltme aşaması proletaryanın Marksizm'le ilişkisindeki olgu-üstü birlikteliği ile olacaktır. Marksizm, kapitalist toplumun toplumsal bütünlüğünün bir teorisi olarak, anlayışı ve toplumsal eylemi kapitalizmin temel çelişkilerine ve onun yeniden devrimci dönüşümüne yönlendiren ideolojidir. Nitekim Lukács Marksizm'in özne nesne bütünlüğüne yönlendiren teorik günü şöyle tarif eder.

> “Marksizm açısından son kertede hukuk, ekonomi, tarih vb. gibi bağımsız bilimler yoktur, tam tersine toplumun bütün olarak evrimine yönelik -diyalektik ve tarihsel- bütünsel bir tek bilim vardır. Kaldı ki "bütün" kategorisi sadece bilginin veya kavrayışın nesnesini değil, aynı zamanda öznesini de belirliyor. Burjuva bilimi toplumdaki fenomenlere -bilinçli ya da bilinçsiz, safdil ya da derinlemesine- hep bireyin açısından bakıyor. Birey'den yola çıkarak bütün'e varamayız, olsa olsa kısmi alanların görüntülerine, daha çok kopuk, her türlü bağlamdan yoksun "olgu"lara veya kısmi ya da özel bazı alanlardaki soyut yasalara ulaşırız. Bir nesnenin bütünü, ancak belirleyici öznenin kendisi bir bütün olduğu ve kendini bu yüzden düşünmek, nesneyi bir bütün olarak düşünmek zorunda kaldığı zaman belirlenebilir”[538].

Alıntıdaki bir cümle yinelenirse; “bir nesnenin bütünü, ancak belirleyici öznenin kendisi bir bütün olduğu ve kendini bu yüzden düşünmek, nesneyi bir bütün olarak düşünmek zorunda kaldığı zaman belirlenebilir”. İşte bu bütünlük Lukács’ı toplumda şeyleşmeyi çözebilecek proletaryaya Marksist teorisyenler tarafından **isnat edilmiş bilinç**in sınıfın tarihsel rolünün bilincine varmasını sağlayabilecek potansiyelidir. Son olarak Lukács’ın ideolojiyi kavramsallaştırması yanlış bilinç konusuna getirdiği yeni bir yaklaşımla özgünlük kazandığı söylenebilir. Burada sermayenin gücü; çelişkileri gizleyebilecek toplumun parçalı yapısının devamını sağlama potansiyeli iken parçalılığı bütünleştirebilecek proletaryanın özne ile nesneyi bir araya getirme tarihsel görevinin oluşabileceği inancıdır. Lukács’ın bu fikirlerinin etkileri Sol düşüncede birçok teorik ve pratik olasılıkların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Mesela birçok yazarın eleştirdiği gibi politik bir iradeyi tarihsel bir yazgıya dönüştüren[539] “kefaretçi tarih felsefesi”[540] bir yandan umut ilkesini inşa ederken bir yandan sermayenin parçalı gücüne ve şeyleşmenin anlam yıkıcılığına karşı etkisizliğinin karamsarlığını üretmektedir. Her ne olursa olsun Lukács’ın ideoloji yaklaşımı bilimsel düşünce ile spekülatif düşünce arasındaki kadim ilişkinin modern bir yorumunu çağrıştırdığından şeyleşmenin karşısına mit, din ve ütopyanın yaratıcı değerlerini Marksist analize dahil etme olasılığını yaratmıştır. Bu çerçevede din, devlet ve demokrasinin ilişkiselliği sol düşüncede yeni görünümüne doğru ilerlediği söylenebilir.

---

[538] György Lukács, **Tarih Ve Sınıf Bilinci**, s. 88-89.
[539] Bir örnek olarak bkz.: Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994, III. Bölüm.
[540] Frédéric Vandenberghe, **a.g.e.**, s. 209.

3.5. Bir Konum Değişimi: Özdeşlik ve Özdeşsizlik Bağlamında Toplumun İçkin Eleştirisi

Theodor Adorno ve Max Horkheimer'ın yukarıda ifade edilmeye çalışılan Mannheim'ın ideolojiyi bilgi sosyolojisinin bir unsuruna devşirmesine şiddetle karşı çıktığı söylenebilir. Horkheimer **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**da açıkça Mannheim'ın her düşünce şemasının, her felsefi ya da başka kültürel başarımın, ona kaynaklık eden bir özgül sosyal gruba ait olduğu ve o grubun varoluşuna sıkı sıkıya bağlı olduğu ve her düşünce yapılanmasının bir **ideoloji** olduğu görüşlerinin toplumsal olanı yeterince karşılamadığını düşünür. Yeterli değildir çünkü düşünceler herhangi bir sosyal grupla ilişkilendirildiğinde düşüncelerin bizzat sosyal grupların da açıklandığı tarihsel süreç içinde geliştiğini görmeyi engeller[541]. Öte yandan her düşüncenin varlığa bağlı olması ya da bu tasarımda düşünce, yöntem ve sonuçları bakımından özgül bir tabakaya ait olması düşünceyi görelileştireceğinden düşüncenin hem nesnel olarak sınanmasını hem de pratikteki uygulanabilirliğini sorgulamanın önünde engel oluşturur. Horkheimer'a göre düşüncenin ya da "felsefenin toplumsal işlevi, var olanın eleştirisinde yatar"[542]. Aynı şekilde Theodor Adorno'nun Mannheim eleştirisi de Horkheimer'ın görüşleriyle paralellik gösterir[543].

---

[541] Horkheimer bilgi sosyolojisinin metodolojik olarak yetersiz kalmasının yanı sıra epistemolojik olarak da yanılgı ortaya çıkardığını ileri sürer. Nitekim bir örnek vererek eleştirisini derinleştirir. Şöyle ki kartezyen felsefedeki mekanik ve matematiksel düşünme biçiminin mesela Descates'ın döneminde o dönemin üretim dizgesini inceleyerek yükselen burjuvazinin ticaret ve manüfaktür etkinliği içinde yeni doğmuş rekabet piyasasında gücünü sağlamlaştırmak için daha hassas hesaplanabilir bir düşünce biçiminin burjuvazinin varlığına bağlı bir değişim olarak nitelendirmek oldukça yanılgı içerir. Nitekim dünyaya matematiksel bir gözle bakmak, toplumun bütünü için karakteristik olduğundan, bu bakış tarzı burjuvazinin dışında da yayılmış olduğunu dile getirir bkz.: Max Horkheimer, **Geleneksel Ve Eleştirel Kuram**, Çev. Mustafa Tezel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 476.

[542] **A.e.**, s. 477.

[543] Adorno, Mannheim'ı ele alırken bilgi sosyolojisinin yetersizliği üzerinden "eleştirel teori"nin taşlarını döşer. Bu dipnota Adorno'nun bilgi sosyolojisi eleştirisinin önemi daha sonraki sayfalarda yeniden ele alınacağından uzun bir alıntıya yer verilebilir. "Diyalektik kavramlar, doğrulukları zedelenmeden resmi sosyolojinin kategorilerine 'tercüme edilemez'. Mannheim, nesnel olarak verilmiş olgulara güvenebileceğine inandığı ölçüde pozitivizmle flört eder, ancak bu olguları oldukça gevşek bir şekilde 'eklemlenmemiş' olarak tanımlar. Bu eklemlenmemiş olgular daha sonra sosyolojik düşünce makinesinden geçirilebilir ve böylece genel kavramlara yükseltilebilir. Ancak kavramları sıralamaya göre bu tür bir sınıflandırma, ancak hemen verili olduğu varsayılan olgular, ilk bakışta naif bir şekilde göründüğü kadar kolay bir şekilde somut bağlamlarından soyutlanabilseydi yeterli bir bilişsel süreç olurdu. Bununla birlikte, eğer sosyal gerçeklik, her teorik sıralama bakışından önce, bilimsel öznenin ve deneyiminin verilerinin dayandığı oldukça 'eklemlenmiş' bir yapıya sahipse, bu yeterli değildir. Analiz ilerledikçe, başlangıçtaki "olgular" tanımlayıcı, kendi içinde tutarlı veriler olmaktan çıkar ve sosyoloji bunları kendi ihtiyaçlarına göre sınıflandırma özgürlüğüne sahip olur. Toplumun teorik olarak kavranması ilerledikçe 'olguların' bu düzeltmeden geçmesi

Bu görüş Adorno ve Horkheimer'ın **Eleştirel teori**sinin merkezinde yer alır. Var olanın eleştirisi esasen hem bir muhasebeyi çağrıştırırken hem de diyalektik çıkışı vadeder.

1930'lardan günümüze **Franfurt Okulu** olarak bilinen oluşumun, genel anlamda Lukács tarafından çizilen çerçeve içerisinde çalışmış olduğu söylenebilir. Özellikle erken dönem yazılarında Horkheimer, Adorno, Marcuse ve Fromm belirli çerçevelerde şeyleşme sorununa ve yanlış bilinç üretim mekanizmalarına değinmişlerdir. Başka bir deyişle Lukács'ın **Tarih ve Sınıf Bilinci**nin mirası ile işçi sınıfı bilincinin oluşumu sorunu ve kapitalist toplumdaki gündelik yaşam faaliyetlerinin ürettiği şeyleşmiş algıya karşı teorinin gerekliliği konuları ele alınmıştır. Ancak 1919 Almanya'sı ile 1930'ların Almanya'sı toplumsal ve siyasal bağlamlar açısından aynı olmadığı söylenebilir. Alman devrimci işçi hareketindeki başarısızlık ve siyasal yenilgi, Marksist teorinin Alman proletaryasının gerçek pratiğini anlamadaki başarısızlık işçi sınıfının günlük yaşam deneyiminin ampirik bir şekilde anlaşılmasını gerektiriyordu. Mesela 1930'larda Eric Fromm, Marksist ve Freudyen[544] teorinin teorik ve metodolojik entegrasyonunun bir aşaması olarak özellikle işçi sınıfının inançlarını inceleme nesnesi olarak ele almıştır. Mesela özellikle **Faşizme** karşı işçi sınıfının devrimci muhalefetin yokluğu ile Marksist teorideki fiili başarısızlık Marksist teorinin içeriklerine dair psikolojik bir açıklamayı bir

---

gerektiği, naif deneyime göründüğü gibi, yeni öznel sıralama şemalarının tasarlanması gerektiği anlamına gelmez, çünkü verili olduğu varsayılan veriler, kavramsal olarak işlenecek salt malzemeden daha fazlasını, yani toplumsal bütün tarafından şekillendirildikleri ve böylece kendi içlerinde 'yapılandırıldıkları' anlamına gelir. İdealizm ancak soyutlama yoluyla kavramsallaştırma özgürlüğü feda edildiğinde aşılabilir. Varlığın bilinç üzerindeki önceliği tezi, kavramları pragmatik ve amaca uygun özelliklere sahip olmaları talebine uygun olarak oluşturmak ve doğrulamak yerine, kavramların oluşumunda ve hareketinde gerçekliğin dinamik eğilimlerini ifade etmek için metodolojik zorunluluğu içerir. Bilgi sosyolojisi bu zorunluluğa gözlerini kapatmıştır. Soyutlamaları, yalnızca farklılaştırma ve düzeltme yoluyla ilerleyen bir deneyimle uyum sağladıkları sürece keyfidir. Mannheim, olguların 'tarafsız' kaydının bir kurgu olduğu mantıksal sonucuna varmasına izin vermez. Sosyal bilimcinin deneyimi, ona düzenlenmesi gereken farklılaşmamış, kaotik bir malzeme vermez; aksine, deneyiminin malzemesi, felsefenin şimdiye kadar tasarladığından daha kesin bir şekilde bir 'sistem' olan toplumsal düzendir. Kavramlarının doğru ya da yanlış olduğuna karar veren şey ne genellikleri ne de öte yandan 'saf' gerçeğe yakınlıklarıdır; daha ziyade toplumun gerçek hareket yasalarını kavrama ve böylece inatçı gerçekleri şeffaf hale getirme yeterlilikleridir" bkz.: Theodor W. Adorno, **Prisms**, Cambridge, The MIT Press, 1997, s. 42-43.

[544] Freud'un özellikle içgüdüler teorisi Horkheimer ve Adorno'nun analizlerinde de etkili olmuştur. Özellikle Marx'ın doğa ve tarih arasındaki ilişkiye dair spekülatif iddiaları detaylandırmak için bu teoriden yararlandığı söylenebilir bkz.: Alex Honneth, "Critical Theory", **Social Theory Today**, Ed. by. A Giddens, J. Turner, Cambridge, Polity, 1987, s. 347-358.

arayış olarak gerektiriyordu. Alman işçi sınıfının toplumsal varlığı ile toplumsal bilinci arasında böylesi bir boşluğun ortaya çıkması Franfurterlerin eleştirel bakış açısının gelişimini tetiklediği açıkça söylenebilir. Biraz daha detaylandırıldığında Fromm, Hegel'in **Tinin Fenomenolojisi** ve Lukács'ın **Tarih ve Sınıf Bilinci** eserlerinden hareketle, **bilincin** daha rasyonel bir biçim tarafından kolayca aşılabilecek bir düşünce biçiminden daha fazlası olduğunu savunur. Nitekim Fromm'a göre tam anlamıyla bilinç, bilişsel olduğu kadar duygusal bir boyutu da olan bir yaşam biçimini, dünyadaki bir varlığı içerir. Bu nedenle, o kadar kolay gizemi çözülemez ya da aşılamaz. O halde, işçi sınıfı davranışının tam bir açıklaması, eylemin yalnızca yanlış algının değil, aynı zamanda yabancılaşmış varlığın da bir ürünü olabileceğini anlamak için bu bilinçdışı ve bazen **irrasyonel** dürtüleri ve duyguları hesaba katmalıdır[545]. Fromm'un ve genel olarak erken dönem Frankfurt yaklaşımının yapmaya çalıştığı şey, bir işçinin kapitalist toplum deneyiminin yalnızca ekonomik olarak tanımlanan çıkarlara ilişkin yanlış bir algı üretmekle kalmayıp, aynı zamanda bu deneyimin nasıl yanlış bir benlik duygusu ürettiğini açıklamak olduğu söylenebilir. Böyle bir açıklayıcı çerçeve, yalnızca yanlış bilinci ideolojiden ayırmayı değil, aynı zamanda Lukåcs için olduğu gibi epistemolojik bir sorun olarak yanlış bilinç ile çarpıtılmış bir deneyim ve varlık sorunu olarak yanlış bilinç arasında ayrım yapmayı da gerekli kılar. Horkheimer ve Adorno için toplumsal varlık ile toplumsal bilinç arasındaki **boşluk;** yaşadıkları toplumsal koşulların etkisi ve düşünsel yapılarının genişliği sayesinde oldukça görkemli bir eleştirel zemin inşa etmelerine neden olmuş olabilir. Şimdi bu çalışmanın ana eksenini güçlendirecek ve özellikle Adorno'nun bilimsel ve spekülatif düşüncenin ilişkisini içkin eleştiri aracılığıyla sol düşünce geleneğine yaptığı katkının görünürlüğü ortaya çıkarmak gerekebilir.

Adorno Fromm'un Psikanalitik-Marksist yaklaşımının kaygılarına paralel bir biçimde ama oldukça derinlikli felsefe eleştirisini ontoloji ve epistemoloji ilişkisinden başlatır. **Negatif Diyalektik** adlı eserinin önsözünde ilk olarak Negatif Diyalektik'e **anti-sistem** adının verilebileceğini söyler[546]. Sistem ve anti-sistem arasındaki ayrım

[545] Erich Fromm, "The Method and Function of an Analytic Social Psychology: Notes on Psychoanalysis ans Historical Materialism", **The Essential Frankfurt School Reader**, Ed. by. Andrew Arato, Eike Gebhardt, Basil Blackwell, 1978, s. 477-497. Ayrıca bkz.: Erich Fromm, **Freud Düşüncesinin Büyüklüğü Ve Sınırları**, Çev. Aydın Arıtan, İstanbul, Arıtan, 1981, s. 22-38.

[546] Theodor W. Adorno, **Negatif Diyalektik**, Çev. Şeyda Öztürk, İstanbul, Metis Yayınları, 2016, s.12.

Adorno'nun düşüncesinde temel bir çıkış noktasıdır. Brain O'Connor, Adorno'nun felsefi sistemleri; gerçekliği, gerçekliğin açık bir şekilde incelenmesinden önce geliştirilen kavramlara, yasalara ve ilişkilere uymaya zorlama girişimi olarak yorumladığını dile getirir[547]. Bu zorlama girişiminin kökeninde özellikle modern kuramda görülen bilgi ile gerçekliğin özdeş olduğu anlayışı bulunmaktadır. İster metodolojik ister epistemolojik olsun bilgi, deneyim gibi unsurların belirli bir gerçekliğe tam anlamıyla örtüştürülerek ifade edilmesi sürekli içine kapanan bir durum ortaya çıkarır**. Negatif Diyalelktik**te Adorno bu özdeşlik kaygısının karşısına **özdeşsizlik** (nonidentical) olarak nitelediği bir kavramla dikilir. Nitekim bu özdeşsizlik kavramı özellikle sistemlerin hesaba katmadıkları boşlukları ele alır. O'Connor'un özetiyle özdeşsizlik olan;

> "Özdeşsiz olan bizi aşmaz. O gizemli, aşkın bir ötekilik değildir. Adorno'nun iddiası şudur; özdeşsiz olan, bizim soruşturma sistemlerimizin -bunlar arasında felsefe, sosyoloji, psikoloji, empirik bilim vardır- birlikte çalıştığı genellemelerin menzili dışında kalır. Özdeşsiz, ayrıca, gündelik siyaseti etkileyen (sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk, din vb. hakkındaki toplumsal genellemelerden de etkilenmez"[548].

O'Connor'un Adorno'nun özdeşsizlik kavramına ilişkin değerlendirmesi genel olduğu kadar ön açıcıdır denilebilir. Nitekim özdeşsiz olanın hem sistemlerden hem de yaşam içerisindeki toplumsal genellemelerden etkilenmemesinin olanağı üzerine düşündürür. Öncelikle belirtmek gerekir ki özdeşlik toplumsal olarak şeyleşmeyi doğurur. Adorno ve Horkheimer, Lukács'ın meta fetişizmi eleştirisini takip ederler ancak özdeşlik düşüncesinin kapitalist ekonomik sistemin ürettiği şeyleşmenin tarihsel bağlamının ötesine geçerek onu genelleştirirler. Bununla birlikte Lukács'daki mübadele ilişkilerinin şeyleşmeyi ürettiği fikrini şeyleşmenin en önemli örneği olarak sunarlar. Mübadele ilişkilerinde metaların özdeş olduğu varsayılır sadece fiyatları bakımından farklılaşan ancak nitel olarak farksızlaşmış metalar ortaya çıkmaktadır. Nitekim tüm şeyler birbirine özdeş olduğunda bir şeyin kendine özdeşliği imkânsızlaşır. Başka bir açıdan bakıldığında bilimde de şeyler çoğulluğunu ve çok biçimli yaratıları indirger ve onları kendi tekliklerinden arındırmak ve sadece

[547] Brain O'Connor, **Adorno**, Çev. Soner Soysal, İstanbul, Alfa, 2022, s. 33.
[548] **A.e.**, s. 34.

eşitlenebilecekleri ölçüyü alıkoymak suretiyle birbirine benzer kılar[549]. Yukarıda ifade edilen meta fetişi ve bilimin metodolojik niteliği, özdeşlik olarak farklı olanı soğurarak onu eşitlenebilir bir aynılığa mahkûm ederken bir yaşam formu yaratır. Adorno ve Horkheimer özdeşlik üzerinden hareketle; bir kültürel alan içerisinde kendine has özellikleriyle cisimleşen eşdeğerlilik olarak tahakküm edici bir güce dönüşen Aydınlanma'nın eleştirisine girişirler. Adorno ve Horkheimer'ın eseri olan **Aydınlanmanın Diyalektiği**nden bir alıntı eleştirel teorinin kaslarını ortaya çıkaracaktır.

> "Biçimlerin çokluğu konum ve düzenlenişlere, tarih olguya, nesneler de maddeye indirgenir. Bacon'a göre en yüce ilkeler ile gözleme dayalı önermeler arasında, genelgeçerliğin basamakları yoluyla kurulan açık seçik mantıksal bir bağ olmalıdır… Biçimsel mantık büyük bir birleştirme okuluydu. Aydınlanmacılara dünyanın hesaplanabilirliğine ilişkin hazır bir şema sunuyordu. Platon'un son yazılarında görülen idealar ile sayıların söylenceleştirilerek eşitlenmesi her türden söylenceden arındırma özlemini dile getirir: Sayı Aydınlanmanın kanonu olmuştur. Aynı eşitlemeler burjuva adaleti ve meta değiş tokuşuna da hükmeder. "Eşit olmayanla eşit olan toplanırsa ortaya eşitsizlik çıkar kuralı, matematiğin olduğu kadar adaletin de temel ilkelerinden değil midir? Karşılıklı ve eşitleyici adaletle geometrik ve aritmetik oran arasında gerçek bir örtüşme yok mudur? Burjuva toplumu eşdeğerliliğin egemenliği altındadır. Eşdeğerlilik birbirinden farklı şeyleri soyut niceliklere indirgeyerek kıyaslanabilir hale getirir. Aydınlanma açısından sayılara, nihai olarak bir'e bağlanamayan her şey yanılsamadır. Modern pozitivizm de bu kurala uymayan her şeyi edebiyat diye bir kenara iter. Parmenides'ten Russell'a ortak parola birliktir. Tanrıların ve niteliklerin yok edilmesi konusunda ısrar edilir"[550].

Özdeşlik durumu Castoriadis'in deyişiyle yirmi beş yüzyıldan beri Yunan-Batı düşüncesinin içinden geliştiği temel bir tezdir[551]. Spekülatif düşünce ile bilimsel

---

[549] Frédéric Vandenberghe, **a.g.e.**, s. 256.

[550] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, **Aydınlanmanın Diyalektiği**, Çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2014, s. 24.

[551] Castoriadis anlamnın kümeleştirici ve aynılaştıcı boyutunun hem mitos hem de logos'ta bulunduğunu ve ontoloji ile epistemolojinin birliği içerisinde geliştiğini savunur: "Yirmi beş yüzyıldan beri, Yunan-Batı düşüncesi şu tez üzerinde oluşur, hazırlanır, genişler ve gelişir: Var olmak, belirli bir şey olarak (einai ti) var olmaktır; söylemek, belirli bir şeyi (ti legein) söylemektir; ve elbette, doğruyu söylemek, söylemeyi ve söyleneni, varlığın belirlenimleriyle belirlemektir ya da varlığı, söylemenin belirlenimleriyle belirlemektir ve sonuç olarak, her ikisinin de aynı olduğunu saptamaktır. Söylemenin bir boyutunun gereklerinin taşıdığı ve bu boyutun tahakkümüne ya da özerkliğine denk olan bu evrim, ne tesadüfiydi ne kaçınılmaz; Batı'nın düşünceyi Akıl olarak kurumlaştırmasıydı bkz.: Cornelius Castoriadis, **Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?**, c. II, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 97.

düşünce arasındaki ilişkinin keskin bir ayrıma tutulmasının anlamın yitimine yol açabileceği ve çeşitli dikotomiler yaratarak hiyerarşik bir toplum yorumunu ortaya çıkarabileceği bu tez çalışmasının yukarıdaki kısımlarında belirtilmeye çalışılmıştı. Adorno ve Horkheimer'ın yaşadığı dönemdeki yaşamsal deneyimlerinde kapitalizmin içine girdiği krize rağmen özellikle Marksizmin tarihsel materyalizmindeki vaadin gerçekleşmemesi, işçilerden köylülere toplumun her alanını kapsayan tahakküm biçimlerinin özgürlüğün yitimine sebebiyet verdiği bir maddi yaşam ve siyasal anlamda da yönetim biçiminin gelişmesi bir sıçrayışa gebe sıkıştırmayı yaptığı söylenebilir. Bu sıkıştırma; ekonomik alanda yaşamın içinde gerçekte var olan metaların şeyleşmiş hallerinin rasyonel mübadele ilişkilerinde devamlılığını sürdürmesi iken siyasal alanda da meşruiyetini rasyonel hesaplamalardan alan bir aklın yürütücülüğünde amaç-araç birleşmesinin tutarlılık ve sistematikliğin kutsal gerçekliğinde büyüyen ezici gövdesi olabilir. Sıkışan sadece beden değil aynı zamanda ruhtur. Adorno ve Horkheimer bu sıkışıklığı toplumun içinde yaşadığı çelişkinin parçalı olarak kavranamayacağı çünkü çelişki ve çatışmaların toplumsal bütünlüğün bağlamından koparılarak anlaşılamayacağını öne sürer. Bu sebeple ne geçmişi ne şimdiyi ne de geleceği ayırmadan bir eleştiri gerçekleştirirler.

Aydınlanmanın Diyalektiğinde Adorno ve Horkheimer bütüncül bir eleştiri çerçevesini oluşturmak için bir kavram çifti seçerler ki bunlar **Aydınlanma** ve **mit**tir. Nitekim Hendy'nin belirttiği gibi; **Aydınlanma** onları Kant ve Hegel'e daha yakın bir yere konumlandırır çünkü rasyonaliteye nihai bir inancı ya da en azından umudu ima eder. **Mit** ise Horkheimer ve Adorno'nun hem Nietzsche'nin nihilizmine hem de Nietzsche'nin öngördüğü ama göremediği yüzyıla dair deneyimlerinin ağırlığını taşır[552]. Adorno ve Horkheimer'ın, belki de analitik zihin ile mitopoeik zihnin klasik ayrımını terse çevirdiği ve analitik zihnin yanlış bilinç olarak dışarıda bıraktığı mitleri başka bir açıdan aslında bilimsel düşüncenin içine çektiği söylenebilir. Bu öyle bir içe çekiştir ki etkileri hala süren durumlar yarattığı gibi bambaşka bir düşünce geleneğini de inşa ettiği düşünülebilir. **Aydınlanmanın Diyalektiği**nde sarsıcı bir cümle vardır: "Mit zaten aydınlanmadır"[553]. Onlar için Homeros'un **Odysseia**sı mitos ile Aydınlanmanın diyalektiğinin izinin sürülebileceği bir anlatıdır. Detayına girmeksizin düşüncenin büyüsel aşamasından mitik aşamasına geçilir. Düşüncenin

[552] Andrew Von Hendy, **a.g.e.**, s. 294.
[553] Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, **a.g.e.**, s. 16.

büyüsel aşaması tıpkı Buber'in ifade ettiği gibi bir "Ben – Sen" ilişkisinin kurulduğu doğanın beklenmedik çoşkulu varlığının gizemli kapasitesinin varlığını içerir. Ancak Homeros'ta[554] insan biçimli tanrıların Olimpos'a çekilmeleri ve her birinin kategorik işlevleri açıkça animist evreni dolduran büyüsel demonlarının aksine rasyonelleştirilmiş mitik unsurlar ortaya çıkartır. Artık tanrılar kendileri ile işlevleri arasında özdeşleşmiş bir kategori yaratır. Bu kategori hiçbir gizemi ya da sürprizi olmayan rasyonel temsillerdir. Bu anlamda "mitoloji mevcut olanın özünü yani dünyanın döngüsünü, yazgıyı, dünya egemenliğini (tahakkümü) kendi biçimleri aracılığıyla hakikat olarak"[555] yansıtmaktadır. Adorno ve Horkheimer ikinci olarak "Aydınlanma mitolojiye geri döner"[556] diyerek Aydınlanmanın kendi içerisinden mit ürettiğini savunurlar. Aydınlanmanın ürettiği mitlerden biri **bilim**dir. Nitekim mitlerdeki özdeşlik durumuna benzer biçimde bilim dünyayı büyüden arındırma misyonu üstlenmiştir. Modern bilim gerçek ve hayal olarak kendini bir ayrıma konumlandırır. Mantıksal ve matematiksel formalizm sayesinde olanın ve tekrarlananın gözlemlenmesi yoluyla tutarlılığı gerçeklik zeminine indirgediğinden "düşünmenin fiili olanı yönlendirmesinden uzaklaşması" açıkça delilik, hayal ve öz yıkım olarak nitelendirilir. Belirtmek gerekir ki rasyonel, bilimsel olan burada elbette önemsiz ve değersiz değildir. Aksine eleştirel teori de akıl ve bilimin yarattığı olanaklardan kendini inşa eder. Nitekim bir mit olarak bilim özdeşlik ilkesine sıkı sıkıya bağlandığında ortaya çıkar. Esasen Horkheimer ve Adorno özne – nesne ve araç-amaç özdeşliğini **araçsal aklın** şeyleştici bir bütünlüğü kuran unsur olarak belirlemiştir. Horkheimer ve Adorno, araçsal aklın özdeşlik mantığının, tüm diğer tahakküm biçimlerinin kökensel tahakküm modelini içinde barındırdığını fark

[554] Adorno ve Horkheimer'ın Odysseia'yı yorumlayışı önemlidir. Bu anlamda Christopher Craig Brittain'in değerlendimesine burada bakılabilir. "Homeros'un destansı şiiri Odysseia'yı yorumlayan ilk ek bölümünde Adorno, Odysseus'un "irrayonel doğaya" ve mite karşı savaşının, rasyonel burjuva öznenin gelişiminin bir prototipi olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer. Odysseus karşılaştığı mitolojik figürleri, doğanın taklit edilmesiyle rasyonel kurnazlık ve hileyi birleştirerek yenilgiye uğratır. Bu başarının bir bedeli vardır: doğayla olan bağlantısının engellenmesi. Adorno'nun belirttiği gibi, "üzerinde kendiliğin kurulduğu, insanın kendisine egemenliği, hizmetinde bu egemenliğin sürdürüldüğü öznenin hiçleştirilişini pratik olrak daima kapsar. Kiklopları alt etmek için Odysseus adını "Hiç kimse" olarak değiştirir fakat isimsiz bir kişiyi taklit etmesi, kendi kimliğinin hakikatinin sahnelenmesidir. Bilgi, kontrol üzerinde temellenen bir şey haline geldiği için doğanın tadını çıkaramaz: İnsan, şeyleri "yönlendirebildiği kadarıyla" bilir" bkz.: Christopher Craig Brittain, **Adorno ve Teoloji**, Çev. Arda Bilgin, İstanul, Ayrıntı Yayınları, 2022, s. 40.

[555] **A.e.**, s. 48.

[556] **A.e.**, s. 8.

ederler[557]. Zira aklın önüne çıkan her şey hem metodolojik hem de fiilen şeyleştirilir. Bilim aklın içerisinde kendini güvende hissederek şeyleşmenin bir anlamda meşruiyetini sağlar. Bu anlamda özellikle sosyal bilimlerin analizinde **pozitivizm**i bir **öteki** olarak ilan ederler. Nitekim pozitivizm bu açıdan bakıldığında olguların toplumsal bir bütün içerisinden dolayımlandığını, toplumun yaşamının belirli merkezi inançlar tarafından belirlendiğini ve toplumun zorlayıcı bir bütünlük olarak kavranabileceğini dikkate almadığı söylenebilir. Bu yüzden toplumun nesnel olduğu varsayılan olgularına neden olan şeyi anlamayı başaramadıkları için toplumu yanlış sunar denilebilir. Tam da göründüğü haliyle topluma, bu görünüş altında yatan şeyi soruşturmayı reddederek pozitivizm; fiilen epistemolojik geçerlilik verdiği için **ideolojik** olduğu dile getirilebilir.

Görülmektedir ki Frankfurterler için araçsal akıl gizemli olan alanı gizeminden arındırmak için kendi gizemini üretmiştir. Analitik zihnin bilimsel görünümleri karşısına aldığı her olguyu şeyleştirmişse eğer bunun ideolojik parçası da pozitivizm olmuştur. Böyle bir bakış açısıyla özellikle Marksizme eleştirisini nedensellik kategorisi aracığıyla yapar. Marksizm'de nedensellik kategorisi daha çok altyapı-üstyapı ilişkisi üzerinden ifade edilir. Ancak altyapı ve üstyapı arasındaki nedensel ilişki aracılığıyla iş görmeye çalışan eleştiri hedefi ıskalar. Adorno nedensellik kategorisi ile hâkim bilimsel metodolojik görüşü eleştirirken özellikle Marksizm'in özgürleşme umudunun sönümlenmesine içerler:

> Nedenselliğin Aydınlanma yolunda etkili bir siyasi silah olarak kullanıldığı son öğreti, Marksist üstyapı—altyapı kuramıdır; üretim, dağıtım ve tahakküm aygıtları kadar ekonomik ve toplumsal ilişkilerin ve ideolojilerin de tamamen iç içe geçtiği, kanlı canlı insanların da ideolojinin bir parçası haline geldiği bir ortamda bu öğreti neredeyse masum kalmakta, ona artık ayak uyduramamaktadır. İdeolojinin bir gerekçe ya da tamamlayıcı bir unsur olarak varolanlara eklenmek yerine mevcut durumu kaçınılmazlığı nedeniyle temize çıkartan yanılsamanın bir parçası haline geldiği bir ortamda, üstyapıyla altyapı arasındaki nedensel ilişki aracılığıyla iş görmeye çalışan bir eleştiri hedefi ıskalamaktadır. Bütüncül toplumda her şey merkeze aynı yakınlıktadır; bu toplum, içyüzünü gören insanların nesli tükendiği ölçüde şeffaflığını kaybeder, onu temize çıkarma çabalan giderek uyduruklaşır. Eleştiri, altyapının kendi üstyapısına dönüştüğünü sanayi devlerinin yönetim binaları ve havalimanları üzerinden bile ispatlayabilir. Bunun için bu yapının nedensel koşullarından yola çıkarak bağımsız ve bir hakikat iddiası olmayan bir ideoloji türetmesine gerek yoktur artık; yapması gereken, bu kapsayıcı durumun ve etraflı tekil verilerin fizyonomisini elinde bulundurmak ve ekonomideki yapısal değişiklikleri analiz etmektir. Özgürlük

[557] Frédéric Vandenberghe, **a.g.e.**, s. 258.

imkânının yok olmasıyla koşut biçimde nedenselliğin geçerliliğinin kalmaması, rasyonel araçları elinde bulunduran toplumun, amaçları dolayısıyla örtük biçimde içinde barındırdığı irrasyonelliğe teslim olmasıdır"[558].

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi şeyleşmiş bir toplumun nedensellik kategorisi ister bilimsel isterse ideolojik olsun özgürlük imkânını ortadan kaldırmaktadır. Franfurterlerin sosyal şeyleşmeye dair görüşleri Lukács'ın görüşleriyle uyumludur ancak bir farkla; şeyleşmenin yarattığı çelişkilerle bundan en mustarip olan proletaryanın özne-nesne özdeşliğiyle bir bilince sahip olup özgürlüğün ve umudun kapısını aralama ihtimali yoktur. Çünkü şeyleşme her yerdedir ve hem rasyonel-bilimsel hem de rasyonel-ahlaki[559] olarak her yerdedir. Adorno ve Horkheimer araçsal aklın egemenliğinde şeyleşmenin toplumsal olanı belirlediği bir zeminde ancak **özdeşsizliğin** imkânı üzerine geliştirilecek bir eleştirel bakışın adeta "nefsi müdafaa"sını gerçekleştirmeyi dener. Özdeşlik olarak kabul edilen Aydınlanma'nın yarattığı mitleri bir öteki olarak belirler ve **ötekinin ötekisi** olarak özdeşsizliğin izi sürülmek istenir. Brittain'in vurguladığı gibi; "toplumun rasyonel kavramı (idealleri ve yönelimleri) ile insanın acı deneyimi arasındaki ve doğal çevreyi kontrol etme çabası ile güçsüzlük deneyimi arasındaki çelişkiler, Adorno'ya göre, toplumun irrasyonalitesinin ve bilimsel bilginin tamamlanmamışlığının kanıtıdır"[560]. Bu tamamlanmamışlık durumunda özdeşsizlikçi düşünmenin uygulama alanları ortaya çıkar[561]. Adorno'nun özdeşsizliğe ilişkin açtığı pencerenin detaylarına girmeden önce Rolandh Barthes'ın **Mythologies** adlı

---

[558] Theodor W. Adorno, **Negatif Diyalektik**, s. 244.

[559] Lukács tarihsel olarak kapitalizmin mübadele ilişkileri çerçevesinde görünür olan şeyleşmeye iç çekiş olarak geçmişte dönmeyi özlediği anlam dolu zamanlara öykünürken Adorno böyle bir ikiliği mite ilişkin düşünleri çerçevesinde yıkar. Çünkü mitik dönemden bu yana şeyleşme işlemeye devam etmiştir. Anlam yitimi aklın özdeşlik üretimiyle birlikte varlığını hep sürdürmüştür.

[560] Christopher Craig Brittain, **a.g.e.**, s. 43.

[561] Adorno ve Horkmheimer için mitin yapısal özelliklerini akılda tutmak kaydıyla özellikle Batı felsefesindeki tahakküm üreten "olumlu varlığı" başka türlü bir okuma yöntemi kullanarak Derrida; altüst etme çabası ile onlara yaklaşır. Derrida'nın "yapı-bozum" yöntemi negatif diyalektiğin ilkesiyle birlikte düşünülebilir. Derrida "özdeş olmayanı" metinselliğin mikro gerçekliğine uzanarak göstermek ister gibidir. Ayrıca Derrida özellikle mitlerdeki köken metaforların dolayımlanarak her seferinde kendini yeniden üretebilme kabiliyetini mitolojik bir ağ olarak nitelemektedir. Nitekim *"White Mythology: Metaphor in the text of Philosophy"* adlı makalesinde bu mitolojik ağı beyaz bir kağıda beyaz kalemle yazılanların izine benzetmektedir bkz.: Jacques Derrida, **Margins of Philosophy**, The Harvester Press, 1982, s. 207-237.

kitabında burjuva toplumunun miti ile sol düşüncedeki mitin eleştirisi çerçevesinde yaptığı değerlendirmelere bir parantez açılabilir.

Roland Barthes, Adorno ve Horkheimer gibi kendini sürekli burjuva toplumunun eleştirisine adamıştır. Mitoloji üzerine denemeleri ve mit teorisi, Adorno'nun **Negatif Diyalektiği**ne benzer içerimleri çağrıştırdığı söylenebilir. Barthes'ın mitolojiler üzerine yazdığı denemelerde özel olarak burjuvazinin mitik anlamına karşı solun devrimci yanının Sorel'in mit anlayışının tersine daha nesnel bir vurgusunu yapmaya çalıştığı ifade edilebilir. Barthes'a göre burjuva doğası gereği ", mitik anlamlandırmaların ayrıcalıklı alanı"dır[562] ve burjuvazi aynı zamanda "adlandırılmak istemeyen bir toplumsal sınıftır"[563]. Burjuvazinin kendini adlandırmakta kaçınması tesadüfi olmadığı gibi bu kaçış burjuva ideolojisinin kendisidir ve bu hamlesiyle doğayı tarihe değil, tarihi doğaya dönüştürdüğü süreci imler[564]. Bu kaçınma Barthes için burjuvazinin bir tür samimiyetsizliğidir ve burjuvazi için "mit depolitize edilmiş bir sözdür"[565]. Barthes burjuvazinin, burjuvazi olduğu gerçeğini gizlediği için mit ürettiğini bu da yaşamın her alanında tahakküm edici bir görünmez bir durumu ortaya çıkardığını belirtir. Barthes'ın çağdaş mitolojileri incelerken sol düşüncede mitin eleştirisini ilginç bir biçimde yapar. Bir kere mitik dilin zarını yırtacak mitsel olmayan tek bir dil vardır; o da "üretici insanın dilidir"[566]. İnsanın bu üretici dili devrim olanağının bir göstergesi olarak kabul edilir.

Barthes'a göre; insanın gerçekliği bir imge olarak muhafaza etmek yerine dönüştürmek için konuştuğu her yerde, dilini şeylerin yapımıyla ilişkilendirdiği her yerde, üstdil bir dil-nesneye gönderme yapar ve mit imkânsızlaşır. Devrimci dilin mitik olamamasının nedeni budur. Barthes'da Devrim, dünyanın politik yükünü açığa çıkarmayı amaçlayan katartik bir eylem olarak tanımlanır: Dünyayı yapar; ve dili, hepsi, işlevsel olarak bu yapıma dahil olur. Mit gibi başlangıçta politik ve nihayetinde doğal olan bir söylem değil, tamamen, yani başlangıçta ve nihayetinde politik olan bir söylem ürettiği içindir ki **Devrim**, miti dışlar. Nasıl ki burjuva adlandırması aynı

[562] Roland Barthes, **Mythologies**, Ed. by. Annette Lavers, New York, The Noonday Press, 1991, s. 137.
[563] **A.e.**, s. 138.
[564] **A.e.**, s. 141.
[565] **A.e.**, s. 143.
[566] **A.e.**, s. 146.

anda hem burjuva ideolojisini hem de mitin kendisini karakterize ediyorsa, devrimci adlandırması da devrimi ve mitin yokluğunu tanımlar. Burjuvazi, burjuvazi olduğu gerçeğini gizler ve böylece mit üretir; devrim kendisini açıkça devrim olarak ilan eder ve böylece miti ortadan kaldırır[567]. Barthes solda mitlerin durumuna ilişkin değerlendirmesinde şöyle demektedir;

> "Bana 'solda' mitlerin olup olmadığı soruldu. Elbette, tam da solun devrim olmadığı ölçüde. Sol mit, tam da devrimin kendisini 'Sol'a dönüştürdüğü anda, yani bir maske takmayı, adını gizlemeyi, masum bir metal dil üretmeyi ve kendisini 'Doğa' olarak çarpıtmayı kabul ettiği anda ortaya çıkar. Bu devrimci eski adlandırma taktiksel olabilir ya da olmayabilir, burası bunu tartışmanın yeri değil. Her halükârda, er ya da geç devrime aykırı bir süreç olarak deneyimlenir ve devrimci tarih kendi 'sapmalarını' her zaman az ya da çok mitle ilişkili olarak tanımlar"[568].

Barthes solun devrim olmadığı ölçüde ya da devrimin sola dönüştüğü bir anda toplum içerisindeki gerçeklik başka bir mitselliğin kurucusu olabileceğini ifade edilmektedir. Nitekim Stalin miti olarak adlandırdığı bir tespitten bahsedilebilir. Barthes tarihin yarattığı Stalin'e yapılan ritüel yakarışlarla, deha olarak yüceltilerek, irrasyonel ve ifade edilemez bir şey olarak kutsallaştırıldığında bir depolitizasyon olarak mitleştirildiğini ifade eder[569]. Ancak burada burjuva miti ile soldaki miti karşılaştırır. Yukarıda Barthes burjuvanın kendini gizleyebilmesi için mite ihtiyaç duyduğunu dile getirmişti. Barthes bu gerekliliğin sol düşüncede bir gereklilik olarak karşılığının olmadığını düşünür ve bu durumu şu şekilde açıklar:

> "Sol kanat miti gereksizdir. Öncelikle, burjuva mitlerinin tüm repertuarına başvurmadığı sürece, ele aldığı nesneler nadirdir -sadece birkaç siyasi kavram-. Sol mit, insan ilişkilerinin uçsuz bucaksız alanına, 'önemsiz' ideolojinin çok geniş yüzeyine asla ulaşamaz. Gündelik yaşam onun için erişilmezdir: burjuva toplumunda evlilik, yemek pişirme, ev, tiyatro, hukuk, ahlak vb. ile ilgili "sol" mitler yoktur. O halde, tesadüfi bir mittir, kullanımı burjuva mitinde olduğu gibi bir stratejinin parçası değildir, sadece bir taktiğin ya da en kötü ihtimalle bir sapmanın parçasıdır; eğer ortaya çıkarsa, bir gerekliliğe değil, bir kolaylığa uygun bir mit olarak ortaya çıkar. Son olarak ve hepsinden önemlisi, bu mit özünde yoksulluktan mustariptir. Nasıl çoğalacağını bilmez; sipariş üzerine ve zamansal olarak sınırlı bir beklenti için üretildiğinden, güçlükle icat edilir. Önemli bir yetiden, masallaştırma yetisinden

[567] **A.e.**, s. 147.
[568] **A.e.**
[569] **A.e.**

> yoksundur. Her ne yaparsa yapsın, onda katı ve gerçek bir şey, düzene göre yapılmış bir şeyin önerisi kalır. Açıkça ifade edildiği gibi, kısır kalır. Aslında, Stalin efsanesinden daha yetersiz ne olabilir? Burada hiçbir yaratıcılık yok, sadece beceriksiz bir kendine mal etme var: mitin göstereni (burjuva mitindeki sonsuz zenginliğini az önce gördüğümüz bu biçim) en ufak bir değişikliğe uğramıyor: bir sayıklamaya indirgeniyor. Bu kusur, eğer bu kelimeyle ifade edilecekse, 'Sol'un doğasından kaynaklanmaktadır: terimin kesinliği ne olursa olsun, Sol kendisini her zaman proleter ya da sömürgeleştirilmiş olsun ezilenlerle ilişkili olarak tanımlar. Şimdi ezilenin konuşması ancak yoksul, tekdüze, dolaysız olabilir: onun yoksulluğu dilinin ölçütüdür: onun yalnızca bir tane, her zaman aynı olan, eylemlerinin dili vardır; metalanguage bir lükstür, ona henüz erişemez. Ezilenlerin konuşması oduncununki gibi gerçektir; geçişli bir konuşma türüdür: yalan söyleyemez; yalan söylemek bir zenginliktir, yalan mülkiyeti, hakikatleri ve yedek formları varsayar. Bu temel kısırlık, nadir, yıpranmış mitler üretir: ya geçici ya da beceriksizce patavatsızdırlar; varlıklarıyla kendilerini mit olarak etiketlerler ve maskelerine işaret ederler. Ve bu maske pek de sahte bir physis'in maskesi değildir: çünkü bu tür bir physis de bir tür zenginliktir, ezilen onu ancak ödünç alabilir: şeylerin gerçek anlamını dışarı atamaz, onlara boş bir biçimin lüksünü veremez, sahte bir Doğa'nın masumiyetine açıktır. Sol mitin bir anlamda her zaman yapay bir mit, yeniden oluşturulmuş bir mit olduğu söylenebilir: beceriksizliği de buradan gelir”[570].

Barthes’ın soldaki mitlere dair değerlendirmesi Adorno’nun özdeşlik düşüncesine benzer bir yaklaşımla ifade edildiğinde şöyle yorumlanabilir. Eğer sol, toplumun içerisinde bulunduğu tüm eşitsizliklerin ve çatışmaların yerine kendini koyduğunda yani bir gerçeklik olarak sol düşüncenin kendisini mitleştirdiğinde ve buna uygun olarak çeşitli bürokratik ritüeller, kendini toplumdan ayıran kutsallaştırmalar ürettiğinde dahası kendini mit haline getirdiğinde dil biliminin kavramlarıyla ifade edildiğinde gösteren ile gösterileni kendisinde bütünleştirdiğinde Adorno’nun özdeşlik dediği bir anlamsızlığa sürüklenebileceğini ifade ettiği yorumlanabilir. Gerçekten de sol düşüncede tarihsel ve düşünsel olarak biricikleştirilmiş karakterler üzerinden bir okuma yapıldığı söylenebilir. Bu bir anlamda ikonlaştırma denilebilecek bir düzeye ulaştığında tişört ve şapkalar üzerindeki baskılara dönüşebilir. Barthes’a açılan parantez kapanırken şimdi Adorno’nun özdeşsizlik kavramının yarattığı imkânlara bakılabilir.

Özdeşsizlik, felsefi deneyime açıktır, zira bu deneyim toplumsal olguların çelişkilerini keşfetmeye ve yok sayılmış olanı yorumlayarak negatif bir diyalektiğe ulaşmak için gereklidir. Verilmiş olanın arkasındaki çelişkileri ortaya çıkarmak adına özdeşsizliçi **düşünmenin** olanağı bir metafizik kapasitede yatar. Metafizik kapasite tözcü ve evrensel çıkarımları olan geleneksel metafiziği temsil etmez. Metafizik

[570] **A.e.**, s. 147, 148.

kapasitenin gücü verili olanın arkasındaki gerilimleri ortaya çıkarabilecek ve mitlere karşı yeni bir anlam yaratabilecek yönteminden gelir. Başka bir deyişle ötekinin ötekisi olarak metafizik. Adorno'nun metafizik eleştirisi, Antik Yunan'dan ve özellikle Platon'un **Parmenides** diyoloğu ile Aristoteles'in **Metafizik**ini temel alarak Alman romantikleri ve rasyonalizm, idealizm düşünce geleneklerini kat ederek kendi Negatif Diyalektiğine kaynaklık edecek bir zemin hazırlar. Burada geleneksel metafiziğe yönelik görüşleri detaylı olarak tartışılmadan belli başlı unsurlar dikkate gelebilir. Öncelikle Adorno ilk dersinde bir gözleminden bahseder: "Bugün metafizik, Almanca konuşulmayan dünyanın neredeyse tamamında bir istismar terimi, boş spekülasyon, saçmalık ve kim bilir başka hangi entelektüel ahlaksızlıklarla eşanlamlı olarak kullanılmaktadır"[571]. Bu bakış açısı bir yandan nesnelliği, bilimsel olanı, kesinliği, görünür gerçekliği vurguluyor gibi görünmektedir ancak Adorno burada tersten bir soruyu deneyimin şiddetinden çıkarır. Tekrar edilecek olursa; toplumun rasyonel kavramı (idealleri ve yönelimleri) ile insanın acı deneyimi arasındaki ve doğal çevreyi kontrol etme çabası ile güçsüzlük deneyimi arasındaki çelişkiler rasyonelliği, kesinliği ve dahi bilimselliği kendi içinde sakatlar. Çünkü şeyleşmiş bir dünyada kesinlik ancak tahakkümün sınırlarını belirler. Adorno için bu durumun en acı ve dehşet deneyimi Nazi ölüm kamplarında cisimleşir. Bu kamplarda olumsallığın, ölümün, anlam kaybının tartışılmaz bir deneyimidir. Adorno ve deneyimi olgusal, pozitivist bir değerlendirmenin aksine oldukça iç sıkıntısıyla ama değişimin umuduyla yorumlar: "Auschwitz'den sonra şiir yazmak barbarlıktır"[572]. Bu tespit düşünce biçimine ilişkin eleştirel bir sorgulamayı şart kılmaktadır. Adorno şeyleşmiş bir ontoloji ve epistemoloji alanında eleştirel zeminin metafiziğin yönteminde olacağını düşünmektedir. Ancak Adorno bu yöntemin geleneksel metafiziğin aşkıncı, yani tarihsel-maddi dünyanın ötesine yönelen bir aşkınlık perspektifiyle değil, metafiziği materyalizmin içerisinde içkin bir yönelimle gerçekleşeceğini düşünür. ***Negatif Diyalektik***te tarih boyunca tinsel olanın özü metafiziğin Auschwitz çağında "varoluşun maddi sorularına" kaydığı dile getirilmektedir. Adorno açısından Auschwitz düşüncenin ihtiyaçla, insanları maddi istekleriyle olan ilişkisine geri çekilmiştir. O halde burada metafizik -metafizik düşünme- aşkınlığı tümelden tikele çevirerek; yani dolayımsız bir şekilde verili olanın ötesine geçme fikrini materyalist

[571] Theodor W. Adorno, **Metaphysics: Concepts and Problems**, Ed. by. Rolf Tiedmann, Cambridge, Polity Press, 2001, s.7.
[572] Theodor W. Adorno, **Prisms**, s. 34.

bir felsefe içerisinde yeniden elde etme olanağı ortaya çıkar. Felsefe tarihi içerisinde metafizik esasen tikel olandan giderek dışlanır. Öncellikle mantıkçı pozitivistler[573] metafiziği bir boş gösteren olarak kabul ederler. Mesela Ludwig Wittgenstein'ın ilk dönemindeki **Tractatus Logicıo-Philosophicus** adlı eserinin ilk önermesinde "dünya, olduğu gibi olan herşeydir"[574] diyerek spekülatif düşünceyi dışarıda bırakmaktadır. Bu düşünce biçimine Adorno bilinci yalnızca olanla ilgili olduğu nispetle karşı çıkar. Aksine Adorno metafiziğin olumlu özelliği olarak olgudan daha fazla olanı ya da yalnızca olgu olmayanı bilmeye çalışan ve yine de düşünülmesi gereken bilinç biçimidir. Bu bilinç biçiminin en önemli özelliği materyalist metafiziğin tikel olanın üzerine tahakküm kalıplarını yıkacak bir düşünümsellik geliştirebilmesidir. Bu Aydınlanmanın yarattığı mitleri kırmanın ve tahakküme karşı tikelin içerisindeki özgürlüğü açığa çıkarma niyetidir. O halde tikelin içerisindeki özgürlük ne olabilir. Adorno Kant'ın aksine, nesnelerin metafiziksel kimliği öznelerin bilişsel yetileri tarafından verilmiyor olabileceğini düşünür[575]. Kavram evrenselliği yaşamı tikelliğiyle deneyimlenir ve her deneyim kavramlarda iz bırakır. İşte bu iz özdeşliği yıkan özdeşsizliğin ortaya çıkışını sağlar ki bu da mitlerin, tahakkümün yeniden sorgulanmasına sebebiyet verir. Adorno'nun tikelin içindeki özdeşsizliğe ilişkin metafizik içkin eleştirisi daha sonra sol düşüncede tartışmaya açılan ve çeşitli düşünürlerin var olanı yeniden yorumlama arzularını kışkırtmıştır[576].

---

[573] Adorno mantıkçı pozitivistlerden özellikle Carnap ve Schlick atıfta bulunarak onları metafiziğe karşı bilimcilik geleneği içerisinde düşünür.

[574] Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logicıo-Philosophicus**, Çev. Oruç Aruoba, 7. Bs, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 15.

[575] Ruth Groff, **Ontology Revisited: Metaphysics in Social and Political Philosophy**, Routledge, 2013, s. 68.

[576] Sadece bir değini olarak burada bir yan yol açılabilir. Öncelikle Alain Badiou tikeli ve onun olanak ve yaratıcı potansiyelini **olay** kavramıyla bağdaştırarak açıklar ve felsefeden beklenenin ne olduğu sorusuna yanıt arar: "Dünyanın her an, kendi genel dolaşım ve iletişim yasasından başka, çeşit çeşit uğursuz tuhaflıklar, çeşit çeşit saçılmış canavarlıklar önermesine sebep olan bu tehlikeli kırılganlığı karşısında, nihayetinde kendisiyle ilgili çok çarpıcı bir tür körlük içinde şu ya da bu an, burada ya da orada veya son kertede her yerde şiddete, savaşa ya da baskıya yuvarlanması pekâlâ da mümkün olan bu dünya karşısında, bence felsefeden beklenen, olayın kendisini, yani dünyanın yapısını, yasalarının ilkesini yada sağlamlığının ilkesini değil de olayın, sürprizin, istemenin ve güvenilmezliğin hâlâ ussal olmaya devam eden bir şekillenme içinde nasıl tahayyül edilebilir olduğunu kabul buyurmaya ya da düşünmeye muktedir olmasıdır. İşte bu yüzden ve hem hermönetik, hem analitik, hem de postmodern olandan kopma pahasına, bu dünyanın sonsuz güvenilmezliği içinde, felsefeden beklenenin, hem bir tekillik felsefesi, hem bir hakikat felsefesi, hem ussal bir felsefe, hem de bir olay felsefesi olacak kararlı, kurucu bir felsefe için bahse tutuşmak olduğunu düşünüyorum. Öyleyse ondan beklenen, felsefe arzusunun barınağı ya da kılıfı olarak, tekilliğin, olayın ve hakikatin ussal düğüm noktası diye adlandırılabilecek bir şey teklif

3.6. Teoloji, Sanat ve Tarih Bağlamın İçkin Eleştirin Aşkın Umutları

Özne-nesne özdeşliğinin düşünsel tahakkümü ve şeyleşmenin her şeyi araçsallaştırması onları çözebilecek tarihsel bir öznenin (Hegel'de özne-nesne ve doğa-insanlık birliğinin gerçekleştirdiği **Geist** ya da bu birliğin Gramsci ve Lukács'da proletaryanın emek gücünde ve onun örgütsel eylem biçimi olarak)[577] yokluğunda toplum, anlamını kendinde gösteren bir bütünlüğe sahip değildir. Şeyleşmiş bilinç biçimleri araçsal aklın, doğanın kendilindenliğine ilişkin kontrolcü tahakküm unsurlarını epistemolojik olarak nesnellik ve metodolojik titizlik adına her seferinde yeniden ürettiği anlayışına karşı eleştirel bir zemin gereklidir. Frankfurterler için bilgi sürecinin estetik, sezgisel ve duyumsal boyutunun dışlanması özdeşliğin kapalı yapısının sürdürülmesine sebebiyet veriyordu[578]. Bu durumda düşüncenin şeyleşmesine, aklın rasyonelleşmesine ve toplumsal biçimin karmaşık ve çoğulcu yapısını dışlayan görüşlere eleştirel bir bakış, teori ve pratiğin yeni temeller yeniden kurulabileceğine dair bir imkân ortaya çıkabilir. Bunun için Vandenberghe'nin Adorno'ya atfen söylediği gibi; "Adorno, sistemdeki hataları aramaya ve sistemin tamamlanmışlık iddiasını yalanlayan tortuyu açığa çıkarmaya dayanan içkin bir yaklaşımı benimser. Adorno, özdeşolmayanın, yani sistemden sıyrılmış olanın altını çizerek, sistemi içeriden patlatmaya çalışır"[579]. Şimdi Horkheimer ve Adorno'nun eleştirel teorisindeki özdeşsizlik prensibini yakalamaya çalıştığı alanlara bakılabilir.

Horkheimer'dan başlamak gerekirse; Horkheimer araçsal aklın hesaplanabilir ve faydacı nitelikleri sayesinde maddi anlamda pratik ve teknolojik ilerleme şiddetli bir biçimde gerçekleşirken, bireysel ve kültürel olarak o derece gerileme yaşanmakta olduğunu düşünüyordu. Özgürlük ve özerklik kayıpları neticesinde bireyin, anlamın

---

etmesidir. Bu düğüm noktası, ussallığın yeni bir biçimini icat etmek zorundadır, zira herkesin bildiği gibi tekilliği ve olayı hakikate düğümlemek bu hâliyle klasik gelenekte bir paradokstur. İşte, eğer kendi arzusunu korumak ve tüm insanlığa yapıcı ve genel biçimde Saint-Just'ün "mutluluk Avrupa'da yeni bir fikirdir" diye beyan eden bu ünlü aforizmasını yeniden söylemek istiyorsa, çağdaş felsefe merkezine tam da bu paradoksu ele almayı koymak zorundadır" bkz.: Alain Badiou, **Gerçek Mutluluğun Metafiziği**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, MonoKL Yayınları, 2015, s. 40-41.

[577] Frankfurterler eleştirel teori çerçevesinde Marx'ın kapitalizm kuramının çerçevesini kabul ederler, ancak işçi sınıfının, sürekli **sisteme** eklemleme olasılığına bağlı olarak herhangi bir alternatif sunamayacağına dair bir durum söz konusudur.

[578] Horkheimer ve Adorno, Neitzsche'nin "*Trajedyanın Doğuşu" ve diğer bazı yazılarında Apolloncu* (rasyonel ve entelektüel) bilgi biçimleri ile *Dionysusçu* (duyumsal ve sezgisel) bilgi biçimlerinin hakikat ve bilgiye dair kavrayışların canlılığına şahitlik gösterir.

[579] Frédéric Vandenberghe, **a.g.e.**, s. 271.

ve tarihin kaybı durumu yaşandığını ifade etmekteydi. Bu durumda özdeşsizliğin cesaret verici kaçış alanlarına ulaşabilmek için modern dönemi topyekûn gücüyle elinde tutan özdeşlik düşüncesi ve pratiğinin ötekisine ulaşarak anlam dünyasını korumak gerekmektedir. Eleştiri artık değişimin fitilini ateşleyemiyorsa; o vakit dünyada halâ pozitif kalmış ne varsa onları korumaya çalışmak gerekmektedir[580]. Korunacak olan anlamın gerçekliğiyse eğer Horkheimer bunu hayat anlam bahşeden bir şey olarak **din**de görür. Horkheimer şöyle demektedir: "Kayıtsız şartsız bir anlamı Tanrı olmadan savunmak beyhudedir…Tanrı ölürse ebedi hakikat ölür"[581]. Horkheimer'a göre doğru ile yanlışın, iyi ile kötünün farkının göstergesi olarak adalet ve hakikatin güvencesi; Tanrı ve dinin içerisindeki anlam odaklarıdır. Dine ilişkin yaygın olarak ifade edilen; acıyı yücelten yanlış bilinç olarak gerçekliği gizleyen, başka bir deyişle gerçek çelişkilerin, acıların farkına varılmasını engelleyen bir bilinç biçimi olduğuna ilişkin yorumlara karşı Horkheimer tersten bir yorumlama imkânı sunar. Bunu bir alıntıyla göstermek elverişli olabilir.

> "Daha önceki zamanlarda ilahi bir yargıca inanç olarak ifade bulan statükoya yönelik üretken eleştiri türü, bugün daha rasyonel toplumsal yaşam biçimleri için mücadele şeklini almaktadır. Ancak Kant'tan sonra akıl, daha iyisini bilse bile, paramparça olmuş ama yine de yinelenen yanılsamalara düşmekten kaçınamadığı gibi, dini özlemden bilinçli toplumsal pratiğe geçişten bu yana, açığa çıkarılabilen ama tamamen kovulamayan bir yanılsama da var olmaya devam etmektedir. Bu mükemmel bir adalet imgesidir. Böyle bir adaletin tarih içinde bir gerçeklik haline gelmesi mümkün değildir. Çünkü daha iyi bir toplum gelişse ve mevcut düzensizliği ortadan kaldırsa bile, geçmiş çağların sefaleti telafi edilemeyecek ve doğadaki sıkıntılar sona ermeyecektir. Dolayısıyla burada bir yanılsamayla, muhtemelen ilkel mübadeleden doğan fikirlerin kendiliğinden büyümesiyle karşı karşıyayız. Herkesin kendi payına düşeni alması gerektiği ve herkesin mutluluk için aynı temel hakka sahip olduğu ilkesi, ekonomik olarak koşullandırılmış kuralların genellenmesi ve sonsuza doğru genişletilmesidir. Yine de mümkün olanın böylesine kavramsal olarak aşılması dürtüsü, gerçekliğe karşı bu iktidarsız isyan, tarih tarafından şekillendirildiği şekliyle insanın bir parçasıdır. İlerici insan tipini gericiden ayıran şey, fikrin reddi değil, onun gerçekleştirilmesine konulan sınırların anlaşılmasıdır… İnsanoğlu tarih içinde ilerlerken dini kaybeder, ancak bu kayıp geride iz bırakır. Dini inancın koruduğu ve canlı tuttuğu dürtü ve arzuların bir kısmı, engelleyici dini formdan ayrılır ve sosyal pratikte üretken güçler haline gelir. Bu süreçte paramparça olmuş yanılsamaların karakteristik ölçüsüzlüğü bile olumlu bir biçim kazanır ve gerçekten biçim değiştirir. Gerçekten özgür bir zihinde sonsuzluk kavramı, insan yaşamının sonluluğunun ve insanların değiştirilemez yalnızlığının bilincinde olarak korunur ve

[580] **A.e.**, s. 262.
[581] Horkheimer'dan aktaran.: Frédéric Vandenberghe, **a.g.e.**, s. 263.

toplumu düşüncesiz bir iyimserliğe kapılmaktan, kendi bilgisini yeni bir din haline getirmekten alıkoyar”[582].

Horkheimer’dan yapılan bu alıntı göstermektedir ki din; bu dünyadaki adaletsizliğin, yıkımın sonsuza kadar sürmeyeceğini dışa vuran ve aynı zamanda bu durumu bir umut olarak besleyen, bu umudu da insanların dayanışmalarına vesile kılan bir anlam dünyasına dikkat çeker. Dini bir cennet yoktur ancak yeryüzündeki cehennem de sonsuz değildir. Adalete susamışlık ancak kendini umudun anlamı korunarak giderilme olanağı vardır. Adorno açısından da anlam özdeşsiz olanın içerisinde kendini açığa çıkarır. Vandenberge, Adorno’da özdeşsiz olanın kıymetin ne olduğu şöyle özetler:

“Adorno felsefesinin cezp edici yanı, tehdit altındaki tüm tikelliklerle ve sistem tarafından yutulma tehlikesi altındaki herşeyle dayanışma içinde olduğunu beyan etmesidir. Özdeş-olmayanı, sisteme direnen fragmanı göklere çıkaran bu felsefe, geçici olandan ebedi olanı çıkarsamaya uğraşmaz; bilakis, bir anlık görünüp kaybolan uçucu ebediyi yakalamaya çalışır. Klasik metafiziğin arızi gördüğü şeyleri Adorno özsel addeder. Hüküm süren özdeşlik ilkesine biat etmeyi reddeden herşeyin, mübadele yasasından kaçmakta olan herşeyin, kavramlarca özümsenemeyen herşeyin, kısacası gölgelerde ve kayıtsızlık içinde yitirilmiş, varlık ile yokluk arasındaki o meçhul diyarda, bir anlığına bile olsa, bizlere Öteki'nden bahsetmek için çakılı kalmış herşeyin sözcüsü rolünü benimser. Adorno, tarihte birikmiş ıstırabın hafızası gibi davranarak ve şiddetin maruz bıraktığı acıyı dışa vurarak, başka türlü olabilecek ve henüz başlamamış şeyler adına, adaletsizliğin kurbanlarını hiç durmaksızın onurlandırır: Onun büyüklüğü buradadır”[583].

Bu alıntının hatırlattığı unsurlardan biri Adorno’nun yaşadığı toplumun geldiği aşamada ortada olan doğrudan rasyonalite anlayışı, teknik ve analitik düşünmenin ve doğa bilimlerinin artan tahakkümü ve özellikle mübadele ilişkileri ve tüketicilik tarafından cisimleşen aynılaştırıcılığı[584] yaşayan bir toplumda hakikat kaygısı ve adil

[582] Max Horkheimer, “Thoughts on Religion”, **Critical Theory: Selected Essays**, New York, The Continuum , 1972, s.130-131.
[583] Frédéric Vandenberghe, **a.g.e.**, s. 268.
[584] Aynılaştırıcılığın en önemli formu esasen paranın kendisinin tamamen formsuz olmasıdır. Marx’ta birçok yerde değinilen paranın formsuzluğun aynılaştırıcı etkisine ilişki değinilerden biri de Georg Simmel’in bu konudaki fikirleridir. Nitekim Simmel’den bir alıntı yapılırsa mübadele ilişkilerinin formsuz göstereni olan paranın Adorno’daki özdeşliğin tahakkümü üreten değerlendirmesine incelikli bir destek oluşturacaktır; “Paranın kendisi tamamen formsuzdur: kendi içinde hayatın içeriklerinin düzenli yükseliş ve düşüşüne ilişkin ufak bir ima içermez; her momente kendisini aynı tazelik ve etkinlikle sunar; uzun erimli etkileriyle, şeyleri

bir toplumun muhafazası için ötekinin ötekisi olarak bir imkân olarak hangi tekilliklerin negatif diyalektiğinin ön olana çıkacağıdır. Burada teoloji, din ve sanat; tahakküme karşı özgürleştirici imkânlar olarak ortaya çıkar. Dikkat edilmesi geren nokta Adorno'nun dinin normatifliği üzerinden bir ilahiyatçı gibi hakikate dair vaazlar vermediğidir. Adorno'nun teoloji ve dine yaptığı vurgu esasen Marx'ın **din eleştirisini** devam edip derinleştirmek olduğu söylenebilir. Ancak bunu ters teolojiyle yapar; yani nesne üzerinden özellikle dinsel olana bakarak dinin içsel eleştirisini inşa eder. Çünkü "Adorno dini nesnel hakikat kaygısıyla ilişkili olma diye anlar"[585]. Bu anlamda dinsel geleneklerin onları verili toplumsal koşulların ötesine iterek daha iyi bir dünyanın ve nesnel hakikatle bir bağlantının özlemiyle yakından ilgilidir[586]. Adorno'ya göre, modern düşünce, eğer eleştirel, özgürleştirici bir amaca sahip olacaksa, metafizikle güç birliğine gitmeli ve ilahiyatın mecazlarını kendi yörüngesine çekmelidir, yalnızca bir süs olarak değil, aklın henüz gerçekleşmemiş vaatleri olarak[587]. Son olarak Adorno'nun özdeşsilik düşüncesine dair bir yorum eklenmesine izin verilirse; ilk önce bir soru ile başlanabilir. Adorno bir dindar mıdır? Bu soruya Adorno'yu çalışan birçok araştırmacı hayır cevabını vermektedir. O halde Adorno'nun din ile ilişkisi kapitalist ve burjuva toplumunda yukarıda ifade dilen özdeşlik durumlarına onların karşılıklı yapılarını kıran bir aralık verdiği ölçüde kurulduğu söylenebilir. Bunun sadece din ile değil sanat gibi; yani içkinliğin içerisinden çıkacak bir aşkınla sağlanabilecek tüm imkânları kapsadığı ifade edilebilir. Nitekim bu düşüncedeki öz; kapitalist toplumun yarattığı çelişkileri yeni bir mit yaratarak değil var olan özdeşlikleri kıracak özdeşsizlik unsurlarının düşünülmesiyle olabileceğini ifade eder. Nitekim bu düşüncelerin açtığı kapı demokratik bir toplumun sadece devlet iktidarını ya da otoritesi kıracak eylemlilikten çok yine toplumun içerisinde bulunduğu kapanmanın açılmasını sağayacak mit kırıcı

---

aynı standart değere indirgeyerek, mesafe ve yakınlığın, yalpalama ve dengenin karşılıklı olarak birbirinin yerini almasıyla, bireyin faaliyetleri ve tecrübeleri için mevcut imkânlara aksi halde uzun vadeli değişimler dayatacak olan şeyi, sayısız dalgalanmayı düzler. Dolaşımdaki paraya "likit" para dememiz anlamlıdır: tıpkı bir sıvı gibi içsel sınırlardan yoksundur ve her sağlam ortamın sunduğu dışsal sınırları direnmeksizin kabul eder. Böylece para, hayat koşulları içindeki birey- üstü ritmi, kişisel enerji ve çıkarların daha özgür, daha bireysel ve daha nesnel doğrulanmasına izin veren uyum ve istikrara aktarmayı sağlayan en kesin ve tamamen tarafsız araçtır" bkz.: Georg Simmel, **Paranın Felsefesi**, Çev. Yavuz Alogan, Öykü Didem Aydın, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014, s. 500.

[585] Christopher Craig Brittain, **a.g.e.**, s. 205.

[586] **A.e.**, s. 206.

[587] David Kaufmann, "Adorno ve Tanrının Adı", **Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe**, Cogito, sayı: 36, 2003, s. 180.

bir özdeşsizliğe yönelim olduğu söylenebilir. Çalışmanın bu aşamasında özdeşsizliğe yönelim olarak okunabilecek ve bunu tarihin anlamı ve ezberi üzerine doğru yönelten ayrıca demokratik ve özgür bir toplumun **kefaret** borcunu anlatan Water Benjamin'in tarih üzerine geliştirdiği düşüncelerine bakılabilir.

Adorno'nun bir önceki paragrafta belirtilen modern düşüncenin metafizikle güç birliğine gitme önerisini bir başka zaviyeden değerlendiren düşünürlerden biri de Walter Benjamin olarak ifade edilebilir. Michael Löwy Walter Benjamin'i "ilerleme felsefesinin devrimci bir eleştirmeni, "ilerlemeciliğin" Marksist bir hasmı, geleceği hayal eden bir geçmiş nostaljiği, maddecilik taraftarı bir romantik"[588] olarak tanımlar. Benjamin, Adorno ve Horkheimer gibi Nazi zulmünü yaşamış ama içerisinde yaşama dair bir inancı diri tutma kavgasını ömrünün sonuna; ironik bir şekilde intiharına kadar sürdürmüş birisidir. Benjamin'in burada ele alınmak istenen düşüncesi onun tarih felsefesi üzerine yaptığı bazı değerlendirmeleri kapsamaktadır. Benjamin'in düşüncelerinin parçalı olarak yazdığı çalışmalarından birçok anlam ve yoruma gebe bir zengin derinliği içerisinde barındırdığı söylenebilir. Çalışmanın bu aşamasında Benjamin'in **Tarih Üzerine Tezler**indeki bazı bağlamlar üzerine değinilebilir.

Öncelikle Benjamin'nin tarih felsefesine dair düşüncelerini etkileyen üç ana damardan bahsedilebilir. Bunlar Alman Romantizmi, Yahudi mesiyanizmi ve Marksizm[589] olarak değerlendirilebilir. Benjamin'in tarih üzerine tezleri, üzerinde oldukça çalışılan yazılarından biridir. Benjamin'in Nazizmin zulmü altında ve Marksizmde bulunan işçi sınıfının devrimci niteliğinin gerçekliğe dönüşmediği bir durumda, yaşamın içerisinde hem kişisel hem de toplumsal bir çıkış noktası aramaya çalıştığı söylenebilir. Bu çerçevede yine Marksizmin siyasal motivasyonu ve imkânlarından vazgeçmeden düşüncesini geliştirdiğine dikkat edilebilir. Benjamin'in yaşadığı dönem göz önüne alındığında özgürleşim anlatısı mesiyanik ve Marksist kaynaklardan beslenerek geçmişe yönelik nostaljik bakışıyla şimdiki zamanın eleştirisinin devrimci bir yöntemle birleştirdiği söylenebilir.

---

[588] Michael Löwy, **Walter Benjamin: Yangın Alarmı**, Çev. U. Uraz Aydın, İstanbul, Versus Kitap, 2007, s.2.
[589] Esther Leslie, **Walter Benjamin: Konformizmi Alt Etmek**, Çev. Eda Çaça, İstanbul, Habitus Kitap, 2010.

Öncelikle Benjamin'in tarih kavramı üzerine düşünceleri tarih üzerine tezler olarak sıranmış maddeler üzerinden değerlendirilir. Burada bir akış içerisinde bazı tezler ön plana çıkarılabilir. Birinci tezde tarihsel maddeciliğin determinizmin eleştirisi vardır. Başka bir deyişle; üretici güçlerin gelişimiyle ekonomik ilerlemenin ortaya çıkması, bu ilerleme zorunlu olarak kapitalizmin krize girmesiyle sonuçlanması ve bunun sonucunda proletarya devrimi gerçekleşmesi ile tamamlanacak bir determinizmin eleştirisi olduğu söylenebilir. Benjamin tarihsel maddeciliğin böyle bir sonuca varabilmesi için teolojiden yardım almasını düşünür. Benjamin birinci tezde şöyle demektedir:

> "Satranç oynayan bir otomattan çok söz edilmiştir. Rakibinin her hamlesine en doğru cevabı vererek oyunu mutlaka kazanan bir otomat. Ağzında nargilesi, geleneksel Türk giysileri içinde bir kukla, geniş bir masanın üstündeki satranç tahtasının başında otururdu. Yanlardaki aynalar, nereden bakılırsa bakılsın masanın altını boşmuş gibi gösteriyordu. Aslında aşağıda satranç ustası kambur bir cüce vardı; iplerle kuklanın kollarını oynatıyordu. Bu aygıtın bir de felsefi karşılığı düşünülebilir: "Tarihsel maddecilik" adlı kukla daima kazanacaktır. Her oyuncuyla çekinmeden karşılaşabilir, yeter ki, bugün besbelli şekilsiz bir cüceye dönmüş, zaten gözden uzak durması gereken teolojiyi hizmetine alsın"[590].

Benjamin'in burada tarihsel maddeciliğin teolojiden yardım almasını ifade etmesi, Ortodoks Marksizm açısından bir tezat teşkil eder. Çünkü materyalist, ilerlemeci bir anlayışta teoloji gericiliğin ve geçmişin bir yükü ve temsilcisi olarak algılandığı söylenebilir. Löwy ise bu durumu "maddecilik ve teoloji arasında paradoksal birlik"[591] olarak adlandırır. Tarihsel maddeciliğin teolojiden yardım almasının çerçevesini belirlemeden önce Benjamin'in teolojinin anlamı yine tezler üzerinden anlaşılabilir. Ancak ilk elden söylendiğinde bunlar **hatırlama** ve **mesiyanik kefaret** olduğu söylenebilir[592]. Benjamin ikinci tezde şimdiki zaman ile geçmiş zaman arasında bir ilişkiden bahseder:

---

[590] Walter Behjamin, **Son Bakışta Aşk**, Çev. Haluk Barışcan, 6. Bs, İstanbul, Metis Yayınlar, 2012, s. 29.
[591] Michael Löwy, **a.g.e.**, s. 32.
[592] Mİchael G. Levine, **A Weak Messianic Power: Figures of a T,me to Come in Benjamin, Derrida, and Celan**, New York, Fordham University Press, 2014, s. 14-36. Ayrıca bkz.: Michael Löwy, **a.g.e.**, s. 34.

> "…Geçmiş, kendisini kurtuluşa yönelten gizli bir dizini de beraberinde taşır. Zaten bizden öncekilerin içinde yaşadıkları havadan hafif bir esintiyi biz de duyumsamaz mıyız? Kulak verdiğimiz sesler içerisinde, artık susmuş olanların yankısı da yok mudur? Kur yaptığımız kadınların hiçbir zaman tanıyamadıkları kız kardeşleri olmamış mıdır? Böyleyse eğer, o zaman geçmiş kuşaklarla bizimkisi arasında gizli bir anlaşma var demektir. O zaman demektir ki, bizler bu dünyada beklenmişiz. O zaman, bizden önceki her kuşağa olduğu gibi bize de zayıf bir Mesih gücü verilmiştir ve bu güç üzerinde geçmişin de hakkı vardır. Bu, bedeli ucuz ödenebilecek bir hak değildir. Tarihsel maddeci, bunu bilir."[593]

Benjamin bu tezinde tarihsel maddeciliğin ilerlemeci anlayışında geçmişe dair sadece materyalist diyalektiğin bir parçası olarak yani bir aşama olarak görülmesini şimdiki zamanın devrim düşüncesinin büyüklüğüne ve kuşatıcılığına ters düştüğünü söylemektedir. Çünkü Benjamin, sınıf mücadelesini ezenlerle ezilenler arasında bir mücadele olduğunu diğer tezlerinde dile getirirken bu tezde ezenlerle ezilenler arasındaki mücadelenin tarihi yatay olarak kesen bir bağ oluşturabileceğini düşünmüştür. Benjamin için geçmişte yaşanan mutluluk ve hak mücadeleleri sayesinde şimdinin mücadelesi, hem bir güç biriktirir hem de bir sorumluluk alır. O halde güç birikimi ve sorumluluğu bir bağlama oturtmak için Benjamin hangi manivelayı kullanır? Bu manivela **hatırlama** ve **kefaret** kavramlarıyla belirlendiği söylenebilir. Löwy buradaki kefaret kavramını bir zemine yerleştirerek bireyin mutluluğu kendi geçmişinin, olabilecek ve olmamış olanın tamamlanmasını içerdiğini ve bu mutluluğun geçmişe sırt çevirmenin ve onun yıkımının telafisini içeriği vurgular[594]. Nitekim kefaretin gerçekleşebilmesi için de geçmişte yaşanan acı ve ıstırabın sorumluluğunu alarak mağlup kuşakların uğruna mücadele ettikleri ve yenilgiye uğradıkları amaçların yerine getirilmesi olduğu söylenebilir[595]. Yukarıda ifade edilebildiği gibi Benjamin'in kurduğu bağ farklı bir tarih okumasının imkânlarını ortaya çıkarır. Bu farklı okumanın önemli yanlarından birisi geçmişe dair kıyasıya reddin, geçmiş deneyimlerin yanlış bilinç olarak adlandırılmasının yarattığı anlam boşluklarının üzerine yeniden düşünmeyi sağlamasıdır. Çünkü Benjamin dördüncü tezinde ezilenlerin geçmişi sahiplenmediği anda egemen sınıf tarih yaratımıyla tüm geçmişi ele geçirebileceğini bir tehlike olarak görür:

---

[593] Walter Benjamin, **Pasajlar**, s. 38.
[594] Michael Löwy, **a.g.e.**, s. 38.
[595] **A.e.**, 40-41.

> "…Tehlike, hem geleneğin varlığına, hem de o geleneğin seslendiklerine yöneliktir. İkisi için de aynı tehlike, yani kendini ege- men sınıfların bir aracı kılma tehlikesi vardır. Her çağda yapılması gereken, geleneği, onu alt etmek üzere olan konformizmin elin- den bir kez daha kurtarmak için çaba harcamaktır. Çünkü Mesih, yalnız kurtarıcı olarak gelmez; şeytanı alt eden sıfatını da taşır. Geçmişteki umut kıvılcımını körükleyerek tutuşturma yeteneği, yalnızca geçmişi özümsemiş tarihçide bulunabilir; düşman galip geldiğinde, ölüler bile kendilerini bu düşmandan kurtaramayacaklardır. Ve bu düşman daha zafer kazanmayı sürdürmektedir"[596].

Benjamin altıncı tezinde tarihin yorumlanmasına ilişkin bir değerlendirme yapar ve tarihin her daim gelip gelenle özdeşleştirildiğinden bahseder. Benjamin, "Gelgelelim belli bir dönemin iktidar sahipleri, daha önceki bütün galiplerin mirasçılarıdırlar. Bu durumda galip gelenle özdeşleşme, her zaman tüm iktidar sahiplerinin işine yaramaktadır"[597] demektedir. Tarih, zafer kazanmış iktidar sahiplerinin savaş ganimetinin taşındığı bir zafer alayı gibi der Benjamin, bu ganimeti geleceğe doğru ulaştıran olduğunu ifade eder. Nitekim bu ganimetin de kültür varlıkları olduğu belirtir. Benjamin bu tarih okumasının tersine çevrilebileceğini ve bunda tarihsel maddenin sorumluluğun olduğunu açıkça dile getirir: "Kültür alanında hiçbir belge yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi niteliğini taşımasın. Böyle bir belge nasıl barbarlıktan arınmış değilse, belgenin kuşaktan kuşağa geçişini sağlayan gelenek süreci de barbarlıktan uzak sayılamaz. Bundan ötürü tarihsel maddeci, sözü edilen gelenekten olabildiğince uzaklaşır. "Tarihin tüylerini tersine fırçalamayı", kendisi için görev sayar[598]. Burada daha sonra sol düşünce üzerine oldukça etkide bulunduğu bir değerlendirme olduğu söylenebilir. Nitekim Benjamin ezilenlerin bakış açılarını ilerlemeci ve gücün yansıması olarak görülen tarih anlayışından bir felaketler dizisi olan mağlubiyetler üzerinden okunması olabilir. Benjamin tarihsel ilerleme özgürleşmenin ve eşitliğin bir norm olarak kendinde kurulduğu varsayımlarını bu tarih okuması önerisi ile tersine çevirdiği söylenebilir. Yani egemenlerin zaferlerinin anlatıldığı düzenin, gücün ve gelişimin egemenlerin tarihsel konumları değişse bile bu tarih anlayışı içerisinde kendilerine alan yaratabileceğin ifade edildiği göz önüne alınabilir. Bu çerçevede ezilenlerin gözünden yaşanan acı ve mağlubiyetlerin kefaretini merkeze alan bir

[596] Walter Benjamin, **a.g.e.**, s. 47.
[597] **A.e.**, s. 41.
[598] **A.e.**

tarih okuması geleneği, dini ve tarihin içerisine gizlenmiş umut ve arzuları taşıyabileceği söylenebilir.

Benjamin'in birçok çalışmada çok sayıda alıntılanan ve Benjamin'in tarih tezlerinin bütününün anlamının merkezine olan dokuzuncu tezine değinilebilir. Bernd Witte'nin Benjamin üzerine yazdığı **Walter Benjamin** adlı biyografik romanında Benjamin'in koltuk altından ayırmadığı ve nereye giderse gitsin hep yanında tuttuğu bir resimden bahsedilir[599]. Bu resim Paul Klee'nin **Angelus Novus** (Tarih Meleği-1920) adlı resmidir. Benjamin dokuzuncu tezinde bu resim üzerinden tarih tezlerinin odak noktasını ifade eder.

> "Klee'nin *Angelus Novus* adlı bir resmi vardır. Bir melek betimlenmiştir bu resimde; meleğin görünüşü, sanki bakışlarını dikmiş olduğu bir şeyden uzaklaşmak ister gibidir. Gözleri, ağzı ve kanatları açılmıştır. Tarihin meleği de böyle gözükmelidir. Yüzünü geçmişe çevirmiştir. Bizim bir olaylar zinciri gördüğümüz noktada, o tek bir felaket görür, yıkıntıları birbiri üstüne yığıp, onun ayakları dibine fırlatan bir felaket. Melek, büyük bir olasılıkla orada kalmak, ölüleri diriltmek, parçalanmış olanı yeniden bir araya getirmek ister. Ama cennetten esen bir fırtına kanatlarına dolanmıştır ve bu fırtına öylesine güçlüdür ki, melek artık kanatlarını kapayamaz. Fırtına onu sürekli olarak sırtını dönmüş olduğu geleceğe doğru sürükler; önündeki yıkıntı yığını ise göğe doğru yükselmektedir. Bizim ilerleme diye adlandırdığımız, işte bu fırtınadır"[600].

Benjamin'in tarih meleği yüzünü geçmişe dönmüş ve bu geçmişi bir olay zinciri olarak değil bir yığın gibi birikmiş felaketler biçiminde görür. Yüzünü bir melek olarak geçmişe dönmesi onu yeniden ele geçirmek ve felaketin yıkıntıları arasından parçalanmış olanı yeniden birleştirmeye çalışır. Fakat burada Benjamin cennetten esen bir fırtınanın buna engel olduğunu söyler. Burada ilginç olan bu fırtınanın cennetten esemesinin ne anlama gelebileceğidir. Burada Karatani'nin A tipi mübadele biçimi dediği eşitlikçi karşılıklı mübadelesine ilişkin söyledikleri akla gelebilir. Öyle gözüküyor ki bu eşitlikçi değişim dini alanın da içinde kapsandığı bir yapıyı nitelendiriyor olabilir. Çünkü nostalji geçmişteki en güzel anların hatırlanması olabilir. Parasal meta mübadelesinin eşitsizlikçi yıkıcılığında ve ilerlemenin iktisadi ve teknolojik motivasyonun şiddetinde belki ekonomik bir teori değil ama dinsel alanın imkânlarından cesaretlenen bir devrimin neticesinde olabileceği yeni bir

[599] Bernd Witte, **Walter Benjamin**, Çev. Mustafa Tüzel, 3. Bs, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018.
[600] Walter Benjamin, **a.g.e.**, s. 42.

toplumun doğabileceği umudur. Löwy cennetin sınıfsız toplum olduğu ve Benjamin'in sınıfsız toplum kavramına gerçek mesiyanik çehresini kazandırmasını umut ettiğini ifade eder[601]. Nitekim Tarih meleğinin geçmişin yıkıntılarına ulaşmasını engelleyen ilerleme olarak ifade edilen rüzgârın bir devrimle durdurulabileceği ve sınıfsız toplumun bu şekilde kurulabileceği gibi bir sonuç çıkarılabilir.

Walter Benjamin burada teoloji ile Marksizm arasında ilişki kurarak düşüncesini geliştiren birçok düşünüre dair bir temsil niteliğinde ele alındığı söylenebilir. Biraz daha genişletilirse din ile Marksizm arasındaki ilişki üzerine eğilen farklı coğrafyalarda, faklı din ve inanışlarda bu ilişki üzerine eğilen birçok düşünürden bahsedilebilir. Din ile Marksizm arasındaki ilişki kurma isteğinin arkasında yatan genel anlam yaşamın değişimine ve dönüşümüne olan sürekli azalan inancın diri tutulması ve aynı zamanda bu değişim için mücadelede alanı genişleterek bir umut inşa etme ihtiyacıdır. Benjamin'in tarih anlayışı ezilenlerin kurdukları bir anlam dünyası üzerine düşünmeyi sağlarken dinsel olanı ayrıştırmadan demokratik bir cephenin gelişebilme olanağı üzerine tartışmaları canlı tuttuğu söylenebilir.

3.7. Kapitalist Toplumda Din, Devlet ve Demokrasinin Özerk Alanı: İmkanlar Üzerine

Yukarıdaki kısımlarda farklı tarihsel koşullarda şekillense de bu düşüncelerin bazı uğraklarının sol düşünce içerisinde günümüze taşınan kavramlar üzerinden bazı tartışma alanları ortaya çıkarması bağlamında ele alınmaya çalışıldığı söylenebilir. Bununla birlikte bir düşünce geleneğinin devasa birikimli külliyatının hepsini ele almanın imkânsızlığı içerisinde; din, devlet ve demokrasinin bir ilişkisellik olarak ele alınabileceğine dair bir zemin hazırlanabilme olasılığının bu tez çalışmasının sonuç bölümüne bir dayanak teşkil etmesi umulabilir. Tarih ve yaşam olanca hızıyla kendi koşullarını ve biçimlerini değiştirirken idealler ve inançların aslında sıvılaşmış bir şekilde yeraltında varlığını devam ettirdiği söylenebilir. Yukarıdaki tarihsel dönemlerin yansıması olan düşüncelerin bugüne bir anlam alanı oluşturduğu söylenebilir. Bu anlam alanının yorumlamaya fırsat verebilmesi için özellikle 1960'larda kapitalist toplumun yapısına yönelik değerlendirmeler ışığında din, devlet ve demokrasi ilişkiselliğin değişsen pozisyonlarına yönelik bir çerçevenin

[601] Michael Löwy, **a.g.e.**, s. 83.

oluşturulması gerekir. Bu çerçeve yine sınırlılık dahilinde bazı uğraklar üzerinden çıkarılmaya çalışıldığında bir hat oluşturabilmeye kısmi de olsa bir imkân sağlayabilir.

Öncelikle 1960 ve 1970'li yıllarda şekillenen ve günümüz siyasal düşüncesine etkide bulunan iki unsur burada ifade edilebilir. Bunlardan birincisi Marksist düşüncede modern devletin nasıl konumlandırılabileceğine ilişkin tartışmalardır. Bu çerçevede aşağıda Althusser ve Poulanzas'ın bazı görüşleri ön plana çıkarılabilir. İkincisi ise **68 hareketi** olarak ifade edilen toplumsal olgunun o zamana kadar benzeri görülmediği söylenebilen yani somut iktidar değişimi hedefine dayanmayan bir hareketin yarattığı etkilerdir.

Öncelikle birincisi üzerinden hareket edilirse yeniden canlanan kapitalist toplumda devletin konumlanmasına dair ilk olarak Althusser ele alınabilir. Althusser için ilk olarak dinsel alanı ideolojik olanın içerisinde değerlendirdiği söylenebilir. Marz Auge, Althusser'in kapitalist toplum ve oluşumlarında ideolojinin ayrıcalıklı rolünü kabul ettiğini ancak ideolojiyi sınıf ilişkileri içerisinde değil yapısal olarak her toplumsal oluşumun işlemesine bağlı olan genel bir ideoloji olarak bahsettiğini ifade eder[602]. Bu değerlendirme Althusser'in Marx'ın ifade ettiği altyapı ve üstyapı kavramsallaştırmasını yorumladığı yere tekabül ettiği söylenebilir. Althusser üstyapının altyapı tarafından belirlendiğine ilişkin indirgemeci yaklaşımlardan farklı olarak iki alanı bütünlüğün varlık koşulu olarak ifade eder[603]. Bob Jessop'a göre Althusser ekonomik belirlenimin indirmeciliğini ve bilinç, mantık ve özgür irade ile donatılmış bir bireye veya sınıfa dair öznelliği reddeder[604]. Althusser ekonomik, siyasal ve ideolojik yapılarının birbirinin belirleyicileri bir durumdan ziyade toplumsal bütünün içerisinde bunların bir arada var olduğunu ve her birinin diğeri üzerine mutlak anlamda belirleyici gücünün olmadığını ancak birbirleriyle olan ilişkilerinin karşılıklı etkilerine açık olduğunu ifade eder. Bu çerçevede Althusser toplumsal bütünün içerisinde bu şekilde var olan alanların kendi ilişkileri içerisinde temel unsurun ilişkilerin çelişkili doğasında kaynaklandığı düşünülebilir: Nitekim Althusser bir yerde çelişki kavramını şöyle açıklar: "Çelişki, içinde işlediği tüm toplumsal bedenin yapısının ayrılmaz parçasıdır, onun biçimsel varoluş koşullarının ve hatta

[602] Marz Auge, **Paganizmin Dehası**, Çev. Erkan Ataçay, Ankara, Dost Kitabevi, 2010, s.35.
[603] Louis Althusser, **Marx İçin**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002, s. 250.
[604] Bob Jessop, **Devlet Teorisi: Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak**, Çev. Ahmet Süreyya Özcan, 2. Bs, Ankara, Epos Yayınları, 2013, s. 73.

yönettiği mercilerin ayrılmaz parçasıdır, dolayısıyla, kendisi de, özünde, onlardan etkilenir, tek ve aynı hareket içinde hem belirleyici hem belirlenendir ve harekete geçirdiği oluşumun çeşitli düzeylerinde ve çeşitli mercilerinden belirlenir: Bu çelişkinin kendi ilkesi içinde üstbelirlendiğini söyleyebiliriz"[605] demektedir. Althusser'de çelişki ekonomik, siyasal ve ideolojik biçimlerin her birinde ortaya çıkabileceği gibi bunların birbirleriyle arasındaki ilişkilerde de ortaya çıkabileceği bir durumdan bahsedilebilir. Jessop bu ilişki alanlarının birey üzerine yol açtığı etkiyi de şöyle yorumlar: Althusser, "Kompleks yapılı bir bütün kavramının yerine ise, bütünün ekonomik, politik ve ideolojik kısımları üzerindeki nedensel önceliği koydu ve ayrıca, bireylerin esasen kendilerini üreten toplumsal ilişkilerin pasif *Traeger*'ları (taşıyıcı) *porteurs* (taşıyıcıları) ya da destekleri olarak işlev gördüğünü savundu"[606] diye belirtir. Bireylerin kendilerini üreten toplumsal ilişkilerinin taşıyıcısı olarak düşünüldüğünde bireylerin kendi iradelerine sahip bir özerk güç olarak değerlendirilmeleri zorlaşabilir. Carnoy bireylerin bir taşıyıcı olarak nasıl ifade edilebileceğini toplumsal alanlardan ya da düzeylerden olan ideoloji çerçevesinde şöyle açıklar: "Althusser ideolojinin bireyleri özneler olarak tanıdığını, onları ideolojinin "öznesi"ne (örneğin, Tanrı, sermaye, devlet) tabi kıldığını, her şeyin gerçekten de öyle olduğunu ve özneler ne olduklarının farkına varıp, ona göre hareket ettikleri takdirde her şeyin yolunda gideceğini garanti ettiğini ileri sürer"[607]. O halde Tanrının öznesi, sermayenin öznesi ya da devletin öznesi olmak ne anlama gelmektedir? Bir yorumla ifade edilecek olursa cevap bireyin ancak kendini bunların öznesi olduğunda ifade edebileceği hatta özgürlüğünün bu ilişki biçimlerinin açtığı alanlarda gerçekleşebileceği olabilir. Nitekim bireyin kendini bu ilişkiler çerçevesinde tanımladığı söylenebilir. Tam bu noktada devletin bir ideolojik aygıt olarak tesis edilmesine kısaca değinilebilir.

Kapitalist toplumda ve bu toplumun sürekliliğinde kendini oluşturan mekanizmaların yeniden üretimi meselesinin Althusser için önemli olduğu söylenebilir. İşçilerin üretim ilişkilerinde devamlılığı ve yeni üretim koşullarına hazırlanması, eğitilmesi, becerilerinin artırılması gibi unsurlar üretim sürecinin gelişimi ve devamlılığı açısından önemli olduğu söylenebilir. Kapitalist ekonominin gelişiminde önemli olan bu unsurların dinamik bir şekilde yeniden üretiminin nasıl

[605] Louis Althusser, **a.g.e.**, s. 124.
[606] Bob Jessop, **a.e.**
[607] Martin Carnoy, **a.g.e.**, s. 122.

gerçekleştiği Althusser için önemlidir. Althusser **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları** kitabında üretim sürecindeki yeniden üretimi hukuki-siyasal ve ideolojik üstyapı ile sağlandığını belirtir[608]. Tam da bu noktada devleti merkeze çekerek devleti şöyle tanımlar:

> "Devlet, Manifesto ve 18 Brumaire'den beri (Marx'ın Paris Komünü üzerine olan metinleri ve Lenin'in Devlet ve Devrim adlı çalışması başta olmak üzere sonraki tüm klasik metinlerde) açıkça baskı aracı olarak kabul edilir. Devlet, yönetici sınıfların (19. Yüzyılda burjuva ve büyük toprak sahipleri "sınıfı") artı-değerin zorla elde edilmesi sürecine (yani kapitalist sömürüye) boyun eğmesi için, işçi sınıfı üzerindeki egemenliklerini güven altına almalarını sağlayan bir baskı "makinesi"dir. Öyleyse, devlet her şeyden önce, Marksist klasiklerin devlet aygıtı adını verdikleri şeydir. Bu terim şunları kapsar: Hukuki pratiğin gerekleri uyarınca zorunluluğunu ve varlığını kabul ettiğimiz (dar anlamıyla) özelleşmiş aygıt, yani yalnızca polis ve uzmanlaşmış yardımcı birlikleri "olaylarla başa çıkamadıklarında" son kertede ek bir baskı gücü olarak doğrudan doğruya müdahale eden (proletarya bu dersi kanıyla öğrendi) ordu ve bu bütünün üzerinde, devlet başkanı, hükümet ve yönetim. Bu biçim de sunulduğunda, Marksist-Leninist devlet "kuramı" işin özüne dokunuyor ve işin özünün burada olduğunu bir an için bile reddetmek söz konusu olamaz. Devleti, burjuvazi ve müttefiklerinin proletaryaya karşı verdikleri sınıf mücadelesinde, "egemen sınıfların hizmetindeki" baskıcı müdahale ve yürütme gücü olarak tanımlayan devlet aygıtı, devletin ta kendisidir ve devletin temel "işlevini" tam anlamıyla tanımlamaktadır"[609].

Fakat Althusser bu geleneksel anlayışa bir eklenti yaparak devlete ilişkin perspektifi genişletir. Bu eklenti **Devletin İdeolojik Aygıtları** olarak belirtilir. Althusser'e göre devletin ideolojik aygıtları devletin baskı aygıtlarıyla aynı şey değildir[610]. Devletin baskı aygıtları hükümet, idare, Ordu, polis, mahkemeler, Hapisaneler vb. olarak sıralanır ve son kertede şiddete dayalı olarak işlerler[611]. Althusser'in devletin ideolojik aygıtları dediği şey dinsel, öğrenimsel (farklı, gerek özel gerekse devlet okullarının oluşturduğu sistem), aile, siyasal (değişik partileri de içeren sistem), sendikal, haberleşme (basın, radyo-televizyon vb.), kültürel (edebiyat, güzel sanatlar, spor vb.) kapsayan bir ideolojik aygıtlar çoğulludur[612]. Althusser için devletin baskıcı aygıtı tekilken, devletin ideolojik aygıtları çoğul bir yapıya sahiptir. İşte bu çoğulluğun tekil yapı karşısında görece özerkliği Althusser'in

[608] Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, Çev. Alp Tümertekin, 3. Bs, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008, s. 148.
[609] **A.e.**, s. 163.
[610] **A.e.**, s. 168.
[611] **A.e.**
[612] **A.e.**, 169.

analizinin kritik noktası olabilir. Burada Corney'in de ifade ettiği gibi devlet aygıtının kontrolü, iktidardaki sınıf açısından hem bakı aygıtının kullanılması hem de sınıf hegemonyasını devletin ideolojik aygıtları aracılığıyla sağladığın sürece faydalı olacaktır[613]. Bu durumda Althussser devlet iktidarının eğer ideolojik aygıtı hegemonik olarak kullanamadığında uzun süre varlığını sürdüremeyeceğini düşünür. Carnoy, Althusser'in bu düşüncesinin devlet iktidarına cepheden şiddet yoluyla ele geçirilerek ulaşılmasını değil, alt sınıflar arasında yönetici grupların ideolojik hegemonyasını yıkacak ve böylelikle bu grupların sönümlenmesini sağlayacak giderek yaygınlaşan bir karşı ideoloji geliştirme vasıtasıyla karşı koyabilme ihtimaline önem verdiğini belirtir[614].

Althusser'in Gramsci'nin hegemonyasına benzer bir mevziden devleti kapitalist toplum içerisinde yeniden konumlandırdığı söylenebilir. Burada etkileyici nokta devletin özerkliğinin yani kamusal ile özel alan arasında tahakküm ve özgürlük yapılarını içerisinde potansiyel olarak barındıran bir niteliğe sahip olduğunu düşündürmesi olarak değerlendirilebilir.

Devletin göreli özerkliğine ilişkin görüşleri oldukça etkili olan Nicos Poulantzas'ın değerlendirmelerine de kısaca değinilebilir. Poulantzas'ın bu tez çalışmasının kritik bir yerinde durduğu söylenebilir. Çünkü Poulantzas sayesinde devlet ve onun üzerinden sosyalizm ile demokrasi ilişkilerine yönelik güçlü patika bulunabilir.

Poulantzas'ın sosyalizm ve demokrasi üzerinde geliştirdiği fikirlere değinmeden önce devlete dair bazı temel ilkeler kısaca belirtilebilir. Poulantzas'ın Althusser'in yapısalcı görüşlerinden erken döneminde oldukça etkilendiği söylenebilir. Ancak burada geç dönem düşüncelerine yer verilebilir. Poulantzas'ın **Devlet, İktidar, Sosyalizm** adlı kitabının özelinde yapılacak değerlendirmelere geçmeden önce devlete dair görüşlerine genel bir bakış gerçekleştirilebilir. Poulantzas erken dönem yapısalcı devlet anlayışından sınıf mücadelesi tarafından biçimlendirilen devlet anlayışına geçtiği söylenebilir. Öncelikle Poulantzas devleti egemen bir sınıfın iktidarını düzenlediği bir araç olarak görmenin ötesinde bir anlama kavuşturur. Nitekim devletle toplumsal sınıflar arasındaki ilişkinin biçimi

[613] Martin Carnoy, **a.g.e.**, s. 128.
[614] **A.e.**

kapitalizmin gelişme aşamalarına göre şekillendiğini düşünür. Kapitalist üretim ilişkilerinde meydana gelen değişim ve gelişim çerçevesinde kapitalist devletin çeşitli aygıtları da farklılaşabilir. Bu çerçevede devletin görece özerkliği açısından düşünüldüğünde sınıf mücadelesinin devlet aygıtları içerisinde gerçekleşme olasılığından söz edilebilir. Corney'in belirttiği gibi "Poulantzas'a göre devlet, *Devlet*'in içindeki ve üretimindeki mücadelelerle şekillenir"[615].

Poulantzas'ın geç dönem devlete dair görüşleri çerçevesinde **Devlet, İktidar, Sosyalizm** adlı kitabında sosyalizmle demokrasi arasında kurduğu ilişkinin bazı noktalarına değinilebilir. Poulantzas bu kitabın son bölümünde devletin geçirdiği dönüşümler sorunu içinde sosyalizm ile demokrasi arasındaki ilişkiyi inceler[616]. Poulantzas bu ilişkide sorunu şöyle ortaya koyar:

> "Sosyalizm ve demokrasi, sosyalizme giden demokratik yol: Bu sorun bugün, bir bakıma korkuluk gibi, sakınılması gereken iki engelin örneği olarak iş gören iki tarihî örnekten kalkarak gündeme gelmektedir: Birçok Avrupa ülkesinde görüldüğü haliyle geleneksel sosyal demokrasinin sunduğu örnek ve "reel sosyalizm" diye adlandıran Doğu ülkelerindeki örnek. Bu iki tarihi örneği birbirinden ayıran onca şeye rağmen, kuramsal-siyasi akımlar olarak sosyal demokrasi ile Stalinciliği karşı karşıya getiren onca şeye rağmen, bunlar temel bir suç ortaklığı gösterirler: devletçilik ve halkçı kitlelerin inisiyatiflerine karşı derin bir kuşku, kısacası demokratik gerekirlikler karşısındaki güvensizlik. Ve bugün Fransa'da, işçi ve halkçı hareketin iki geleneğinden söz etmek pek geçerlidir: Lenin ve Ekim Devrimi'nden III. Enternasyonal 'e ve komünist harekete uzanan devletçi ve Jakoben gelenek ile özyönetimci ve tabandan doğrudan demokrasici gelenek. Demokratik sosyalizmi gerçekleştirmek için, birincisiyle ipleri kopartmak ve ikincisinde konumlanmak gerekecektir. Sorunu bu biçimde ortaya koymak biraz üstünkörü olmaktadır. Gerçekten de iki gelenek vardır, ama bunlar özdeşleştirildikleri akımlarla uyuşmamaktadırlar. Üstelik devletçilikten sakınmak için özyönetimci ya da tabandan doğrudan demokrasici akımın içinde konumlanmanın yeterli olduğunu sanmak temel bir hatadır"[617].

Poulantzas sorunu bu şekilde ortaya koyduğunda üzerine düşünülecek geniş bir alanın kapısının aralandığı söylenebilir. Öncelikle Poulantzas sosyalizme geçiş ve devletin ortadan kaldırılması sorununa Marx'ın bu sorun hakkındaki görüşlerinin muğlaklığını vurgulayarak doğrudan Lenin'e yönelir. Ona göre "Lenin'in çözümleme

---

[615] **A.e.**, s. 130.
[616] Nicos Poulantzas, **Devlet, İktidar, Sosyalizm**, Çev. Turhan Ilgaz, Ankara, Epos Yayınları, 2004, s. 279.
[617] **A.e.**

ve uygulamalarını kat eden temel bir çizgi vardır: Devlet bir *çifte iktidar* konumlanışı içindeki yüz yüze bir mücadeleyle blok halinde yok edilmek ve ikinci iktidar olan Sovyetler tarafından değiştirilmek, ikame edilmek zorundadır; bu ikinci iktidar gerçek anlamıyla bir devlet değildir çünkü esasen ortadan kalkma yolundaki bir devlet olacaktır[618]. Poulantzas Lenin'in ikili blok hallindeki çifte iktidar konumlanışında demokrasiye yönelik yaklaşımı olduğunu düşünür. Yukarıdaki kısımlarda ifade edilmeye çalışıldığı gibi Lenin demokrasiyi ikiye ayırarak burjuva demokrasisi ve proleter demokrasi olarak nitelendirmiştir. Poulantzas'ın belirttiği gibi Lenin özellikle temsili demokrasinin kurumlarını ve özgürlükleri bir burjuva ürünü olarak düşünerek bunların tümüyle ortadan kaldırılmasını, bunların yerine buyurgan ve değiştirilebilir yetkiyle donanmış, tabandan doğrudan demokrasiyle değiştirilmesini istemektedir[619]. Sorun böyle konulduğunda esasen temsili demokrasinin kurumları ve işleyişinin olumsuz olarak değerlendirildiği, tabandan doğrudan demokrasinin uygulanmasının da olumlu olarak altının çizildiği görülebilir. Tam da bu noktada Poulantzas temsili demokrasi ile tabandan doğruda demokrasi ayrımının, Lenin ve sonrasında görülebilen merkeziyetçi ve devletçi yapılanmanın sebebi olduğunu iddia eder. Daha sonra Stalin'le birlikte devrimci modelin çerçevesinde oluşan devletçilik bu tabandan doğrudan demokrasinin de küçümsenmesine sebebiyet vererek tümüyle araçsal devlet anlayışına geçilmiş olduğunu ifade eder[620].

Araçsal devlet anlayışıyla kastedilen ikili blok halinde algılandığında devlet var olan haliyle bir egemen sınıfın hizmetindeki sıradan, nesnel bir araç olarak kabul edilir. Devletin bu şekilde konumlandırılması Poulantzas için devletin oluşumundaki diyalektik ilişkilerin gözden kaybolması anlamına geldiği söylenebilir. Zira bu durumda Poulantzas'a göre "halk kitlelerinin mücadeleleri, burjuvaziye muhalefetleri içinde, bu devletin oluşumundaki etkenlerden (en başta da temsili demokrasinin kurumlarından) biri olamayacağı"[621] sonucu ortaya çıkar. Araçsal devlet anlayışının devletin oluşumundaki diyalektik süreci içermemesi burjuva devletini ikame ederek oluşturulacak devletin kendi karşıtına dönüşme olasılığı barındırdığı söylenebilir. Poulantzas'ın Sovyet devletini temel alarak tek parti tarafından yukarıdan denetim ve işgal altında olacak bu proletarya devleti burjuva devletinde halk kitlelerinin

618 **A.e.**, s. 280.
619 **A.e.**
620 **A.e.**, s. 281, 282.
621 **A.e.**

müdahale olabilirliklerine karşı duydukları güvensizliği bu kez tabandan halkçı kitlelere karşı da geliştirerek devleti güçlendirdiğini ifade ettiği görülebilir. Ayrıca bu söz konusu güvensizliğin sadece Sovyet Devlet'inde değil aynı zamanda sosyal demokrasinin devletçiliğinde görülebileceğinin altını çizer. Bu çerçevede Poulantzas içinden çıkılması gereken bir ikilemden bahseder:

> "Ya mevcut devlet o haliyle korunacak ve yalnızca ikincil değişimlere tabi tutulan temsili demokrasiyle yetinilecektir, ki bu sosyal demokrat devletçiliğe ve liberal diye adlandırılan parlamentarizme çıkar. Ya da yalnızca tabandan doğrudan demokrasiye ya da özyönetimsel harekete bağlanılacak ve bu da belli bir vadede kaçınılmaz bir biçimde devletçi bir dediğimdedikçiliğe ya da bir uzmanlar diktatörlüğüne götürecektir. Temsili demokrasinin kurumlarının ve özgürlüklerin (bunlar da halk kitlelerin gerçekleştirdikleri fetihlerdir) genişletilip derinleştirilmesini tabandan demokrasi formlarının yaygınlaştırılması ve özyönetimsel odakların yayılmasıyla eklemlemek suretiyle devletin radikal bir dönüşümü nasıl kavranır; sosyalizme doğru demokratik bir yolun ve demokratik sosyalizmin temel sorunu budur"[622].

Poulantzas'ın bu sorunu çifte iktidar, iki blok halindeki devlet kavrayışının gizlediğini düşündüğü sonucu çıkarılabilir. Bu çerçevede sosyalizme giden demokratik yolun bu devlet algılanışı üzerine geliştirilecek eleştiri üzerinden tartışabileceği Poulantzas'ın temel argümanıdır. Poulantzas devlet eleştirisini şöyle geliştirir:

> "İktidar devletin elinde tuttuğu ve koparılıp alınması gereken nicelenebilir türden bir töz değildir. Çeşitli toplumsal sınıflar arasındaki bir dizi ilişkiden ibaret olan iktidar, evvelemirde, sınıflar arasındaki bir güçler dengesi yoğunlaşması oluşturan devletin içinde toplanmıştır. Devlet, el konulacak bir nesne-araç olmadığı gibi, tahta atlarla içine nüfuz edilen bir kale, ya da zorla açılan bir kasa değildir: Siyası iktidarın icra edildiği merkezdir. Devlet iktidarını almak, kendileri de siyasi mücadelelerin stratejik alanı olan devlet aygıtlarının içindeki güçler dengesini değiştirecek bir kitle mücadelesinin verilmiş olması anlamına gelir. Oysa, çifte iktidar stratejisi için, güçler dengesindeki belirleyici değişim devletin içinde sahnelenmez, devlet ile ikinci iktidar, radikal bir biçimde devlet dışında konumlanmış olduğu varsayılan o karşı-devlet arasında, devlet ile devletin dışında oldukları varsayılan kitleler arasında cereyan eder. Sosyalizme giden demokratik bir yol içinde iktidarın ele geçirilmesinin bu uzun süreci, esas itibariyle, kitlelerin her zaman devlet kanalları içinde sahip oldukları dağınık direniş merkezlerini düzenli bir biçimde yaymayı, güçlendirmeyi, eşgüdüm altında tutmayı ve yönetmeyi gerektirir; kitleler bu direniş merkezlerinin durmadan

[622] **A.e.**, s. 285.

> yenilerini yaratıp geliştirirler, öyle ki bunlar devlet gibi stratejik bir alanda, gerçek iktidarın etkin merkezleri haline gelirler”[623].

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi devlet bir çifte iktidar kutupluluğundan çıkarılıp, devlet içerisindeki güçlerin diyalektik ilişkileri üzerinden demokratik sosyalizme giden uzun yolun açılabileceği merkeze alınmıştır. Devlet içerisindeki güç dengesi devletin hem baskı aygıtları hem de ideolojik aygıtlarını ayırmadan halk kitlelerinin mücadelesi sonucunda değişebileceği ortaya konulur. Halk hareketlerinin buradaki öneminin devletin karşısına konumlanmış bir hareket olarak algılanmaması olduğu söylenebilir. Bu halk hareketleri bizzat devletin alanındaki güç dengelerinin değişimine yönelebilen bir stratejinin, bir yönelişin sonucunda bir değişim mümkün olabilir. Burada Poulantzas’ın değindiği bir temel nokta oldukça önemlidir. Demokratik sosyalizme doğru yönelim çerçevesinde düşünüldüğünde devletin içerisindeki güç dengesinin değişimine ilişkin en büyük direnç bir hasım olarak burjuvazinin direncine yol açabilir. Bu durumda tekrar çifte iktidar stratejisine dönülmesinden ziyade bu dirende devlet aygıtları içerisinde uzun bir süreci alsa da dönüştürülmesi söz konusudur ve burjuvazinin mücadelesinin şiddeti her ne olursa olsun bu süreç sürdürülmelidir. Ancak Poulantzas burjuvazinin baskılarına rağmen devlet aygıtının dönüştürülebilmesi için bir zorunluluğu vurgular ve bu zorunluluk etkin bir biçimde geniş halk hareketine ve desteğine dayanmak olduğu söylenebilir. Poulantzas bu durumun gerekliliğini şöyle ifade eder:

> “Neyin ne olduğunu açıkça söyleyelim: her türlü şıkta ve çifte iktidarın "avangardcı" stratejisine karşın, bu yolun ve içerdiği kendine özgü amaçlarının gerçekleşmesi, devletçiliğe ve sosyal-demokrat açmaza düşmemeyi hedefleyen iki yöntemin eklemlenmesi, geniş halkçı ittifaklarda temellenen bir kitlesel hareketin belirleyici ve devamlı desteğini varsayar. Eğer bu yaygın ve etkin hareket (Gramsci, buna, edilgin devrimin karşısına koyarak etkin devrim diyordu) yoksa, eğer sol onu yaratmayı başaramazsa, bu deneyin sosyal demokratlaşmasını hiçbir şey engelleyemeyecektir: Farklı programlar, istedikleri kadar radikal olsunlar, bu sonucu fazla değiştirmez. Bu geniş halk hareketi, yeterli olmasa ve devletin radikal dönüşümlerine her zaman müttefik kılınmak zorunda olsa da, hasmın tepkisine karşı bir güvence oluşturur”[624].

[623] **A.e.**, 287.
[624] **A.e.**, s. 294.

Poulantzas halk hareketi ve desteğinin devletin demokratik dönüşümünde oldukça önemli olduğu ve solun bu geniş hareketi uyandırabilmesi için bunun araçlarını edinmesi ve yeni halk taleplerini yüklenmesi gerektiğini ayrıca vurgular[625]. Son olarak demokratik sosyalizme doğru bir yönelimin içerisinde sakınılmasını salık verdiği bazı noktalar da şunlardır: "dingin kalmak ve ileri liberal demokrasinin getirdiği koşullar ve sulta altında dümdüz ilerlemek"[626].

Poulantzas'ın sol düşüncede devlet kavramının konumlanmasına getirdiği perspektifin etkisini sürdürdüğü ve devlet ve demokrasi ilişkileri bakımından var olan toplumsal olgulara yönelik açıklayıcı bir bakış açısı sağladığı söylenebilir. Özellikle sosyal demokrasi ile tabandan doğrudan demokrasi veya öz-yönetimin çelişkilerine dikkat çekmesiyle güncel tartışmalarda bir argüman olarak canlılığını sürdürür.

Bununla birlikte halk hareketi ve desteğinin olduğu ölçüde devlet aygıtlarının dönüştürülmesinin siyasal ve toplumsal anlamda olumlu sonuçlar doğurduğu örneklerden de vardır.

Bu aşamada siyasal düşüncede farklı bağlam zemini oluşturacak toplumsal bir olguya yer verilebilir. Bir toplumsal olgu olarak **68 hareketi,** farklı coğrafyalarda ve farklı görünümlerde olsa da toplumsal ve siyasal ilişkilerin içerisine düştüğü krizlere karşı gelişen tepkiler içerisinde beklenmedik ve alışılmamış bir biçimde kendini gösterir. Alışılmamış olmasının sebebi, herhangi bir iktidar hedefine yönelmemiş, kurumsallaşmamış bir niteliğe sahip olması ise eğer, beklenmedik olması da daha önceki teorilerle açıklanmasının zor olmasıyla alakalı olabilir. Şükrü Argın, "68'in zaten 'tinsel bir devrim', daha doğrusu 'tinsel bir başkaldırı' olduğunu"[627] ifade eder. Bu tinsel başkaldırının, kendini içinde bulduğu **sistem**in dışına atmak ve kendi tinselliğinde kendi sıkışmışlığını aşmak isteyenlerin farklılıkların bir araya gelişi olduğu ifade edilebilir. Argın, 68'in, çok farklı kesim ve grupların toplumsal dertlerini dillendirebildikleri heterojen bir yapının oluşmasını sağladığını belirtir ve bu grupların ortak bir biçimde arzuladıkları şeyin özgürlük olduğunu ifade eder[628]. Sistem karşıtı bu heterojen yapının, öğrencilerden işçilere, kadınlardan eşcinsellere kadar çok geniş temsile dayalı bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. 68 hareketine dair oldukça

---

625 **A.e.**
626 **A.e.**, s. 297.
627 Şükrü Argın, **Nostalji ve Ütopya Arasında**, İstanbul, Birikim Yayınları, 2003, s. 190.
628 **A.e.**

farklı perspektiflerden birçok söz konusudur. Ancak burada ön plana çıkarılacak olan önceki dönemin kolektif özgürlük ve eşitlik arzularının, başka bir deyişle çeşitli tümelliklerin tikel bir özgürlük anlayışı içerisinde vücut bulmasının niteliği olabilir. Bu dönemin yaşam pratiği deneyimi siyasal olana bakışı etkilediği gibi sol siyasal düşünceye de belirli bir istikamet verdiği söylenebilir.

Son olarak tez çalışmasının bu kısmını bitirirken genel bir değerlendirmeye izin verilirse; 1970'ler, Dünya Enerji Krizi'nin yaşandığı ve başta sanayileşmiş ya da yarı sanayileşmiş devletlerin bu krizden çok güçlü bir şekilde etkilendiği ve bunun yanında Refah Devlet'inden geri çekilişin yaşandığı bir dönemi ifade eder. Devletlerin ekonomik anlamda iktisadi sürdürülebilirliği sağlayamaması, beraberinde Neoliberalizmin kurumsal yapılarının dünya ölçeğinde yaygınlaşmasına sebebiyet vermiştir. Neoliberalizm, monetarist politikaları parasal genişlemeyle birlikte bir finans piyasası yaratarak meta mübadele sistemini dönüştürmüştür. Sovyet Birliği'nin çöküşü ve Berlin Duvarı'nın yıkılışıyla kristalleşen dönüşüm, toplumun yaşam pratikleri ile düşünce biçimini de değiştirmiştir. Bu dönüşüm, dünya ekonomik sisteminde devletlerin parasal sistemde karşılıklı bağımlılığını artırarak küresel sermayeye alan açmıştır. Küresel sermaye bir sermaye iktidarı olarak hem bireylerin hem de devletlerin üzerinde kurduğu baskı ile ekonomik aklın soğuk akımının yukarıda belirtilen kolektif özgürleşmenin eşitlikçi yanını törpüleyerek sol düşüncenin tartışma alanlarını belirsizleştirerek bir yersiz-yurtsuzlaşmaya neden olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Çağımızın yaşam pratiklerinde giderek artan oranda derinleşen eşitsizlik yapılarını deneyimliyoruz. Yuvarlak dünyanın keskin köşelerinde insanların kendini gerçekleştirebileceği alanlar büzüşerek daralıyor. Dünyanın kuzey yarım küresinde yaşayan insanlar aşırı beslendiği için obezleşirken güney yarım küresindeki insancıklar yetersiz beslendiği için kemikleri derilerinden fırlıyor. Yaşadığı topraklarda savaşın, çatışmaların bitmek bilmez girdabından kurtulmak için bazen yürüyerek, bazen de deniz botlarının ölüm garantili kampanyasından aldığı biletlerle pusulasını Batı'ya çevirirken, öte yanda büyük sermayedarların, oligarkların porselen dişlerindeki ışıltılar güneşi kıskandıracak kadar parıldıyor. Toprağın üretim nesnesinden rant nesnesine dönüşmesi, doğayı metalaştırdığı gibi bir dilim ekmeği de bir günün emeğine eşitlerken, dillerinden özgürlük kelimesi düşmeyen insanların servetleri bir saniyeden daha kısa süre içerisinde artıyor. Kitle iletişim araçları yaygınlaştıkça insanların yüzlerindeki peçelerin kalınlığı şizofreniyi adeta sıradanlaştırırken yoksulluk, yoksunluk ve yalnızlık milyonlarca insanın yaşadığı caddelerde çırılçıplak dolaşıyor. Görünüm gerçekliğin yerine geçtikçe insanlar bu çelişkili, acılı ve çatışmalı deneyimleri bilerek yaşamaya devam etmeyi başarabiliyor. Bu yaşam deneyimlerinin eşitsizlik hallerinin örneklerini çoğaltmak mümkün. Ancak bu paragrafın yazılmasının nedeni insanların çoğunun bu halleri bilmesine rağmen herhangi bir sorumluluk almaktan kaçınmalarının altını çizmektir. Çünkü sorumluluğu almamak bireyin özgürlüğünden vazgeçmesi anlamına gelir. Öyleyse eşitlik ve özgürlük arasındaki bağ sanıldığının aksine çok kuvvetlidir.

Küresel neo-liberal düzen sadece mal piyasalarındaki eşitsiz mübadele ilişkilerini değil özellikle para ve finans piyasalarındaki servet geçişkenliğinin aşırı sıvılaşmasına neden olmaktadır. Bu durumda eşitsiz mübadele ilişkileriyle sadece emeği değil, aynı zamanda sermayenin geçişkenliği para-para ilişkisini kurarak yaşamın kendisini metalaştırmaktadır. Üretim içerisinde emeğin karşılığı olarak gelir elde etmenin yanında paradan para kazanmak döngüsü insan-insan dayanışmasını para-insan dayanışması haline dönüştürmektedir. Bütün bunların yanı sıra Amerikan sosyo-kültürel davranış kalıplarının diğer ülkelerde giderek etkisini artırmasıyla kolektif özgürlüklerden daha çok kişisel özgürlük taleplerinin yaygınlaşması özellikle solun bu neo-liberalleşme süreçlerinden kendini ayıramaması sonucunu

doğurmuştur. Bu sebeple sol düşünce geleneğinde farklı görünümlerde olsa da yüzyıllara haiz olan eşitlik anlayışı hangi dolayımla eklenecek olursa olsun hatırlatılmalıdır. Bununla birlikte özgürlük ve eşitlik bir alternatif ya da paradoks değildir, tam tersi özgürlüğün bir eşitlik, eşitliğin de bir özgürlük sorunu olarak akılda tutulması sol siyasetin gündeminden düşürmemesi gereken bir husustur.

Bu çerçevede özgürlüğün bir eşitlik, eşitliğin de bir özgürlük sorunu haline getirilmesinin yollarından biri, sol düşüncede din eleştirisi, devlet eleştirisi ve demokrasi eleştirisinin özgürce yapılmasının canlılığını sağlamaktır. Bu canlılık tez çalışmasının genelinde gösterilemeye çalışıldığı gibi sol düşünce geleneğinde vardır. Buradan hareketle bu tez çalışmasından çıkartılan sonuçlar şöyledir:

Birincisi, sol düşünce geleneği içerisinde mitler kurulur, mitler yıkılır; ütopyalar inşa edilir, ütopyalar imha edilir; ideolojiler yapılandırılır, ideolojiler bozulur; dünya görüşleri oluşur ama içine sığılmaz. Bu bağlamda var olan toplumsal ve siyasal düzeni değiştirmek ve dönüştürmek için analitik zihne olan ihtiyaç kadar mitopoeik zihne de ihtiyaç vardır. Bilimsel düşünce ile spekülatif düşüncenin keşişim düzlemi, nedensellik ve iradenin vücut bulduğu alanlardır. Bu alanlar mitin, ideolojinin, ütopyanın ve dünya görüşünün anlam dünyasını kurar. Siyasal düşünce nedensellik ve iradenin gerilimli ilişkilerinin olasılıklarından hem eleştirel bir zemin hem de adanmışlığın saflığını kurar. O halde sol düşünce, bilimsel olduğu kadar spekülatif, eleştirel olduğu kadar adanmış düşünce yapılarını kurarak kendisine bir alan açar. Düşüncenin bu niteliklerinden birinin diğerine göre katı bir biçimde seçilmesi durumunda yaşam pratiklerinden dışlanmış kuytulara sıkışır.

İkinci olarak bir dışsallığın yansıması olarak toplumların varlıklarını kendilerinden bağımsız başka şeylere dayandırması **dinsellik** dolayımını üretir. Bu durumda Gouchet'nin ifade ettiği gibi din, toplumun kendi dışındaki alana eklemlenerek toplumun kendi dışını siyasal olarak kurar ve toplumun örgütlenmesine öncel olan nedenler olarak toplumun dışında yer alırlar ve insanlar ve onların toplum içinde örgütlenme tarzları arasındaki paylaşım için din yoluyla bir sınır oluşturulmuş olur. Bu dinsellik dolayımı sadece din için değil, devlet ve demokrasi için de geçerlidir. Yani toplumlar kendi anlamını kendilerinden bağımsız olarak devlet üzerinden devraldıklarında dinsellik mekanizması işlemeye başlar. Eğer bu heteronom ilişki demokrasi üzerinden kurulursa; başka bir deyişle demokrasi bir dışsallık olarak toplumların anlam alanlarını oluşturmaya başladığında

yine dinsellik devreye girmiş olur. Bir toplumun ontolojik olarak varlığı demokrasinin olup olmadığına bağlandığında oluşan dinsellik, toplumun gerçek örgütlenmesinin ve yaşadığı çelişkilerin önüne geçer. Nitekim dinsellik dolayımı tözcü ilişkiler üreterek kendisine kutsallık alanları oluşturur. Bu kutsallık alanları da gerçekliği gizleme işlevi görür. Başka bir ifadeyle; modernleşmenin ortaya çıktığı dönemlerde toplumun içerisinde bulunduğu çatışma ve çelişkiler dinin **günah keçisi** olarak ilan edilmesiyle saydamlaşmaya başlar. Ya da devlet bir günah keçisine dönüştüğünde toplumun içinde bulunduğu gerçek ilişkilerin uzlaşmazlıkları görünmezleşir. Aynı şey demokrasi için de geçerlidir, zira bir günah keçisi olarak demokrasi, tahakküm yapılarını gizlemeye muktedir olur. Oysa ki din, devlet ve demokrasi toplumsal yaşamın gerçekliği üzerine ortaya çıkan yapılar olarak içselleştirilmelidir. Bu sayede uzlaşmaz uzlaşımlar olarak din, devlet ve demokrasi toplumun içkin eleştirisinin üzerinde gerçekçi bir anlama kavuşabilir.

Bu tez çalışmasından çıkarılabilen sonuçlardan üçüncüsü, dinin toplumsal yönünün sol düşünceye taşınabilme kapasitesidir. İlkel dönemden günümüze dinler, inançlar ve bağlılıklar hep var olagelmiştir. Görünümleri, işlevleri, yapıları değişse de günümüzde de var olmaya devam etmektedir. Din, tarihsel görünümü itibarıyla bir yandan tahakküm yapıları kurarken öte yandan eşitlik ve özgürleşme imkânı sunabilir. Din bir töz olarak toplumları ontolojik bir şekilde öncelerse, araçsallaşarak tahakküm yapıları üretebilir, toplumsal ve siyasi birçok çatışmada bölücü ve baskıcı rol oynayabilir, hiyerarşik ilişkileri ve erkek egemenliğinin meşrulaştırılması gibi durumlara hizmet edebilir. Öte yandan din, toplumsalın ilişkisel bir gerçekliği olarak görülürse; kökenleri itibarıyla dayanışmacı eşitlikçi ilişkileri barındırması, karşılıklı eşitlikçi mübadele biçimlerini potansiyel olarak içermesi ve adalet söylemi bakımından bir özgürleşme aracı olarak da ortaya çıkabilir. Bu çerçeveden bakıldığında Asya, Afrika ve Latin Amerika'dan Ortadoğu'ya, Budistlerden, Hıristiyan taban cemaatlerinden, siyahi teologlardan, İslami sosyalistlere ve feministlere kadar bu niteliklerden beslenen düşünce ve hareketler de bu bağlamda değerlendirilebilir. Burada bir parantez açılırsa; dinin yukarıda sayılan dayanışmacı ilişkilerin niteliği bağlamındaki modern görünümlerinden biri de milliyetçilik ve ulustur. Tez çalışmasının kapsamı dışında tutulan milliyetçilik, Benedict Anderson'un ifade ettiği gibi modern çağda bir zamanlar dine atfedilen işlevlerin bir kısmını üstlenir. Bu bağlamda milliyetçilik tıpkı din gibi ontolojik olarak insanlara bir süreklilik, devamlılık hissi verirken dayanışmacı ilişkilere de bir olanak yaratabilir.

Dördüncü olarak devletin ikili görünümünden bahsedilebilir. Devlet, egemen sınıfın bir aracı olarak eşitsiz ilişkilerin sürdürülebilmesini sağlayan şiddet tekelini elinde barındıran, kişisel hakların sınırlarını daraltan çeşitli tahakküm yapılarını kurabilir. Bununla birlikte, ancak devletin sahip olduğu ve başka hiçbir unsurun onun yerine geçemeyeceği niteliklere haiz özerk yapısı da dikkate alınmalıdır. Aynı zamanda devlet, mübadele ilişkileri içerisinde yeniden dağıtımcı mübadele biçiminin öznesidir; bireylerin tek başlarına çözemedikleri ekonomik ilişkileri düzenleme potansiyeline sahiptir. Ayrıca devlet kapitalist emperyalizme karşı geri kalmış birçok ülkede, toplumsal düzeni sağlamak ve özgürlüklerini korumak adına bir direnç noktasını oluşturur. Özellikle sermaye iktidarının ve emperyalist devletlerin yıkıcı hamlelerine karşı toplumların özgürleşme aracı olarak görülebilir. Tahakküm ve özgürlük geriliminde devlete yönelik eşitlikçi ve özgürlükçü demokratik talepler diyalektik bir ilişkinin çerçevesini belirleyebilir. Önemli olan bu taleplerin, toplumun gerçek çelişkilerinin sadece liberal özgürlükler bağlamında değil, eşitlikçi ve dayanışmacı nitelikleri barındırmasıdır.

Tez çalışmasının sonuçlarından beşincisi, demokrasinin dinsellik dolayımı ile inşa edilmesinin eleştirisidir. İktisadi olanın özerkleşmesi, bir yandan bireyin erkini özünden almasının olanaklarını yaratırken, öte yandan iktisadi ilişkilerin şeyleşmesi ve metalaşması dolayısıyla yeni hiyerarşik yapıların kurulmasına sebep olur. Batı liberal demokrasileri insan haklarının ve bireyselleşme olanaklarının imkânı olarak görülebilir. Ancak Batı demokrasileri bir dışsallık olarak biçimsel özgürlük anlayışlarını toplumun kurulumunda işlevselleştirdiklerinde, kendi toplumları içerisindeki ırkçılık, göçmen karşıtlığı, doğulu-batılı ve siyah-beyaz ayrımı, ayrıca Afrika ülkelerindeki sömürgeci ilişkileri, diğer toplumların kültürel değerlerine yönelik hegemonik bakışları gibi arazların görünmez kılınmasına neden olur. Bu yüzden demokrasi, yaşam pratikleri içerisinde eşitlikçi ve özgürlükçü ilişkilerin kurulumunu önceleyen, ahlaki ve sorumlu davranış biçimlerini geliştiren, toplumun dışından değil, tam tersine kendi iç çelişkilerinden türeyen bir süreç ve anlam olarak değerlendirilmelidir.

Altıncı olarak din, devlet ve demokrasi bir ilişkisellik olarak artzamanlı ve eşzamanlı katmanlara sahiptir. Bu katmanların birbirlerinin yerine geçebilen, karşıtlaşabilen ve eklemlenebilen nitelikleri dikkate alınması önemlidir. Bu bağlamda toplumun üretim ilişkileri ile mübadele ilişkileri, dini olanın eşitlikçi dayanışmacı

özellikleri ve devletin özerkliği, katmanlar arası ilişkilerin imkânını sağlar. Mesela kapitalizmin sermaye iktidarının eşitsizlik üreten ve özgürlük alanlarını kısıtlayan gücü karşısında dini olanın dayanışmacı pratikleri bir kaçış alanı oluşturabilir. Öte yandan devletlerin yeniden dağıtımcı mübadele biçimi ile emperyalizmin yok edici kuvvetine karşı geliştireceği direnç alanları yeniden üretilebilir. Başka bir açıdan demokrasinin gelişimi, demokratik alanların yaşamın içerisinde kökleşmesi, dinin ve devletin tahakküm yapılarını kırabilir, özgürlükçü ve eşitlikçi alanların genişlemesine sebep olabilir.

Son olarak yukarıda ifade edilmeye çalışılan sonuçlar bağlamında düşünüldüğünde sol düşünce geleneğinin geniş yapısı hem düşünce hem de eylem alanlarında bu değerlendirmeleri içerisinde barındırmaktadır. Bu yüzden sol düşüncede din eleştirisi, devlet eleştirisi ve demokrasi eleştirisi, eşitlik ve özgürlük mücadelelerinin tarihsel geçmişinden şimdiki zamana bir hatırlama, bir bellek tazeliği olarak sürekli canlı tutulabilir. Geçmişi küçümsemeden, her seferinde tekrar üretilen hiyerarşik yapıların tuzağına düşmeden, dinin, devletin ve demokrasi ilişkisinin imkânları yeni anlam dünyalarının oluşmasına yardımcı olabilir.

Tez çalışmasının sonuç bölümünü bitirmeden önce bu çalışmanın bazı eksikliklerinden bahsedilirse; din, devlet, demokrasi ve sol düşünce geleneğinin hem teorik açıdan hem de tarihsel bağlamı bakımından tüketilebilme sınırlarını aştığı söylenebilir. Bu yüzden sınırlılıklar çerçevesinde birçok düşünür dışarıda bırakıldığı gibi devlet ve demokrasi teorileri, biçimleri ve tarihsel içerikler izlek dışında kalmıştır. Bunun yanında din, devlet ve demokrasi ilişkisini dolayımlayan alt kavramlar sınırlandırılmış böylece bağlamla ilişkisi olan bazı kavramlar da dışarıda bırakılmıştır.

Bu tez çalışmasının kaynaklık edebileceği yeni sorular ve çalışma alanları düşünüldüğünde Türkiye'nin özgünlüğü dikkat çeker. Kültürün dini içeriklerinin köklü olduğu, devlet geleneğinin güçlü bir biçimde kurumlaştığı ve demokratik gelişimin canlı bir şekilde devam ettiği bir ülke olan Türkiye'de, sol düşünce ve pratiklerde din, devlet ve demokrasi ilişkilerinin özgün karakteri üzerinden yapılacak bir çalışma literatüre önemli bir katkı sağlayabilir.

KAYNAKÇA

Abrams, Philip: "Notes on the Difficulty of Studying the State", **Journal of Historical Sociology**, Vol. 1, No. 1, 1988.

Adorno, Theodor W.: **Prisms**, Cambridge, The MIT Press, 1997.

Adorno, Theodor W., Max Horkheimer.: **Aydınlanmanın Diyalektiği**, Çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2014.

_____ **Metaphysics: Concepts and Problems**, Ed. by. Rolf Tiedmann, Cambridge, Polity Press, 2001, s.7.

_____ **Negatif Diyalektik**, Çev. Şeyda Öztürk, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.

Alex, Callinicos: **Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış**, Çev. Yasemin Tezgiden, 6. Bs, İletişim Yayınları, 2013.

Althusser, Louis: **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, Çev. Alp Tümertekin, 3. Bs, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008.

_____ **İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach**, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2010.

_____ Louis, **Marx İçin**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002.

Altınörs, Atakan: **Dil Felsefesine Giriş**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2003.

Altuğ, Taylan**:** **Dile Gelen Felsefe**, 2. bs, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008.

Aman, Kenneth: "Marxism in Liberation Theology", **Cross Currents**, 34/4, 1984.

Anderson, Perry: **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, Çev. Bülent Aksoy, 2. Bs, İstanbul, Birikim Yayınları, 2007.

Ankersmit, Frank R.: "Koselleck on "Histories" Versus "History"; Or, Historical Ontology Versus Historical Epistemology", **History and Theory 60**, no: 4, 2021, s. 43.

Arendt, Hannah**:** **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.

Argın, Şükrü: **Nostalji ile Ütopya Arasında**, İstanbul, Birikim Yayınları, 2003.

Armstrong, Karen: **Büyük Dönüşüm: Eksen Çağı ve Dinsel Geleneklerin Başlangıcı**, Çev. Barış Baysal, İstanbul, Pegasus Yayınları, 2019.

_____ **Kan Tarlaları: Din ve Şiddeti Tarihi**, Çev. İrem Sağlamer, İstanbul, Pegasus Yayınları, 2021.

Auge, Marz**:** **Paganizmin Dehası**, Çev. Erkan Ataçay, Ankara, Dost Kitabevi, 2010.

Badiou, Alain**:** **Gerçek Mutluluğun Metafiziği**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, MonoKL Yayınları, 2015.

Balibar, Etienne**:** **Marx'ın Felsefesi**, Çev. Ömer Laçiner, İstanbul, Birikim Yayınları, 1996.

_____ **Marx'ın Felsefesi**, Çev. Ömer Laçiner, İstanbul, Birikim Yayınları, 1996, s. 46.

Barber, Benjamin R.: **Güçlü Demokrasi: Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset**, Çev. Mehmet Beşikçi, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.

Barthes, Roland: **Mythologies**, Ed. by. Annette Lavers, New York, The Noonday Press, 1991.

Bataille, Georges**:** **Edebiyet ve Kötülük**, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.

Bauman, Zygmunt: **Intimations of Postmodernity**, Routledge, 1992.

_____ **Yasa Koyucular ile Yorumcular**, Çev. Kemal Atakay, 2. bs, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.

Bayat, Ali Haydar: **Tıp Tarihi**, 3. Bs., İstanbul, Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2016.

Beiser, Frederick C.: **The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism**, Harvard University Press.

_____ **Hegel**, Çev. Seçim Bayazıt, İstanbul, Alfa, 2005.

Bejamin, Walter: **Son Bakışta Aşk**, Çev. Haluk Barışcan, 6. Bs, İstanbul, Metis Yayınlar, 2012.

_____ **Pasajlar**, Çev. Ahmet Cemal, 4. Bs, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Beiser, Frederick C., **The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism**, Harvard University Press.

_____ **Hegel**, Çev. Seçim Bayazıt, İstanbul, Alfa, 2005. **İncelemesi**, Çev. Vefa saygın Öğütle, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2008.

Berger, Peter, Thomas Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**, Çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2008.

Bergson, Henri: **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı**, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, 2. Bs, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013.

Berlinski, David**:** **The King Of Infinite Space**: Euclid And His Elements, New York, Basic Books, 2013.

Bernstein, Eduar: **Evrimsel Sosyalizm**, Çev. B. Alkım Cerit, Evren Bülaycı, İstanbul, Kavram Yayınları, 1991.

Beteille, Andre: "Homo Hierarvhicus, Homo Equalis", **Modern Asian Studies**, vol. 13, no. 4, 1979, s. 536, 537.

Blanqui, Louis Auguste: **The Blanqui Reader: Political Writingd 1830-1880**, Ed.by.Philippe Le Goff, Peter Hallward, London, Verso, 2018.

Bloomfield, Mourice**:** **The Religion of The Veda (From Rig-Veda To Upanishads)**, New York, The Knickerbocker Press, 1909.

Bobbio, Norberto: **Sağ ve Sol: Bir Politik Ayrımın Anlamı**, Çev. Zühal Yılmaz, Ankara, Dost Kitabevi, 1999.

Boff, Leonardo, Clodovis Boff: **Introducing Liberation Theology**, New York, Orbis Books, 1989.

Bottero, Wendy: **Stratification: Social Division and Inequality**, London, Routledge, 2005.

Bottomore, Tom: **Marxist Düşünce Sözlüğü**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993.

Bourdieu, Pierre**:** **Devlet Üzerine College de France Derleri (1989-1992)**, Çev. Aslı Sümer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

Bowie, Andrew**:** **Aesthetics and Subjectivity from Kant to Neitzsche**, Manchester University Press, 2003.

Brittain, Christopher Craig: **Adorno ve Teoloji**, Çev. Arda Bilgin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2022.

Buholf, N: **Wilhelm Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture**, vol.2 Boston, Martinus Nijhoff Philosophy Library, 1980.

Callinicos, Alex**:** **Toplum Kuramı: tarihsel Bir Bakış**, Çev. Yasemin Tezgiden, 6. Bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

Cassirer, Ernst: **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 181.

_____ **Dil Ve Mit**, Çev. Onur Kuzgun, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017.

_____ **Kant'ın Yaşamı Ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, 2. Bs, Ankara, İnkılâp Kitabevi, 1996.

_____ **Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme**, Çev. Milay Köktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2005.

Castoriadis, Cornelius: **Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?**, c. II, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 97.

Chase, Richard: **The Quest for Myth**, Louisiana State University Press, 1949.

Cherry, Kevin M.: **Plato, Aristotle, And The Purpose Of Politics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Claessen, Henri J. M., Peter Skalnik: **Erken Devlet**, Çev. Alâeddin Şenel, Ankara, İmge Kitabevi, 1993.

Clastres, Pierre**:** **Devlete Karşı Toplum**, Çev. Mehmet Şerif, Nedim Demirtaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1991.

Cohen, Anthony P.: **Toplumsalın Simgesel Kuruluşu**, Çev. Mehmet Küçük, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

Coles, Romand: "Liberty, Equality, Receptive Generosity: Neo-Nietzschean Reflections on the Ethics and Politics of Coalition", **The American Political Science Review**, Vol. 90, No. 2, Jun., 1996, s. 375-377.

Coomaraswamy,Ananda K., Rene Guénon, Surendranath Dasgupta **Doğu Bilgeliği**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

Corcuff, Philippe**:** **Bireycilik Sorunu**, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Versus Kitap, 2009.

Corney, Martin**:** **Devlet ve Siyaset Teorisi**, Çev. Simten Coşar, Aykut Örküp, Mete Pamir, Mehmet Yetiş, 2. Bs, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015.

Çıdam, Volkan: "Eleştirel Teorinin (Sol-) Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı", **Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek**, Der. Kurtul Gülenç, Özgür Emrah Gürel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2021.

Daloğlu, Hakan: "Eskil Toplumların Primitif Komünizm Kavramının Ütopik Sosyalizme ve Alman Dışavurumculuğu'na Etkileri", **MSGSÜ Sosyal Bilimler**, Sayı. 9, 2014, s. 11.

Dellaloğlu, Besim F.: **Romantik Muamma**, İstanbul, 2010.

Derrida, Jacques: **Margins of Philosophy**, The Harvester Press, 1982.

Dilthey, Wilhelm: **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.

_____ **Selected** Writings, ed. H. P. Rickman, New York, Cambridge University Press, 1976.

Doyle, Natalie: "Democracy As Socio-cultural Project of Individual and Collective Sovereignty: Claude Lefort, Marcel Gauchet and the French Debate on Modern Autonomy", **Thesis Eleven**, No. 75, 2003.

Draper, Hal**:** **Karl Marx's Theory of Revolution: State and Bureaucracy**, vol.1, New York, Monthly Review Press, 1977, s. 170.

Droit, Roger- Pol (Der): **Başka Diyarların Felsefeleri; Hint, Çin ve Tibet Düşünceleri**, Cilt I, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2014.

Dumont, Louis: "Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğuş. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet", **Devlet**

Kuramı, Çev. Hülya Tufan, Der. Cemal Bali Akal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2000.

_____ "On Individualism and Equality", **Caste, Hierarchy, And Individualism**, Ed. by. R.S Khare, Oxford University Press, 2006.

_____ "On Putative Hierarch and Some Allergies to it", **Contributions to Indian Sociology**, vol. 5, 1971, s. 58-78.

_____ **From Mandeville to Marx**, Chicago, The University of Chicago Press, 1977.

_____ **Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications**, Oxford University Press, 1999.

Durkheim, Emile: **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, Çev. Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005.

_____ **İntihar: Bir Toplum İncelemesi**, İstanbul, Pozitif Yayınları, 2013.

_____ **Socialism and Saint Simon**, Ed. by. Alvin W. Gouldner, London, Routledge & Kegan Paul, 2009.

_____ **Toplumbiliminin Yöntem Kuralları**, Çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınevi, 2013.

Eagleton, Terry: **İdeoloji**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996.

Eisenstadt, Shmuel N.: "Social Institutions", **International Encyclopedia of the Social Sciences**, Vol. 14, Ed. by., David L. Shills, New York, Macmillan and Free Press, 1968, s.410.

_____ "Multiple Modernities", **Daedalus 129**, No. 1, 2000, s. 1-29.

_____ **The Political System of Empires**, Glencoe, Free Press, 1963, s. 10.

Elbe, Ingo: "Marx, Marksizm ve Marksizmler Arasında: Marx'ın Teorisini Okuma Biçimleri", **Praksis**, Çev. Sezer Karagöz, Sayı. 48, s. 145.

Eley, Geoff: **Demokrasiyi Kurmak: Avrupa Solunun Tarihi 1850-2000**, Çev. Ahmet Yiğit Güney, İstanbul, Doruk Yayınları, 2008.

Eliade, Mircae: **Dinin Anlamı Ve Sosyal Fonksiyonu**, Çev. Mehmet Aydın, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. VII.

_____ **Mitlerin Özellikleri**, Çev. Sema Rifat, 2. Bs, İstanbul, Om Yayınevi, 2001.

Elias, Norbert: **Sosyoloji Nedir?**, Çev. Oktay Değirmenci, İstanbul, Olvido Kitap, 2016.

_____ **Zaman Üzerine**, Çev. Veysel Atayman, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.

Engels, Frederick: **The Peasant War in Germany**, London, Lawrence & Wishart, 1969.

_____ **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, Çev. Kenan Somer, 9. Bs, Ankara, SOL Yayınları, 1990.

_____ **Anti-Dühring**, Çev. Kenan Somer, 2. Bs, Ankara, Sol Yayınları, 1977.

Ermarth, Michael: **Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason**, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

Evans-Pritchard, Edward: **İlkellerde Din**, Çev. Hüseyin Portakal, Ankara, Öteki Yayınevi, 1998.

Evans, Peter B., **Bringing the State Back,** Cambridge University Press, Dietrich Rueschemeyer, (ed), Theda Skocpol1999 Cambridge, .

Feuerbach, Ludwig**:** **Hıristiyanlığın Özü**, Çev. Devrim Bulut, Ankara, Öteki Yayınevi, 2004.

_____ **Ludwig Feuerbach Ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu**, Çev. İsmail Yarkın, İstanbul, İnter Yayınları, 1999.

Foucault, Michael,: **Kelimeler ve Şeyler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. Bs, Ankara, İmge Kitabevi.

Frankfort, H. A: "Myth And Reality", **The Intellectual Adventure Of Ancient Man**, Ed. by. H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, William A. Irwin, Chicago, The University Of Chicago Press, 1946.

Freeden, Michael: "Ideology, Political Theory and Political Philosophy" **Handbook of Political Theory**, Ed. By. Gerald F. Gaus, Chandran Kukathas, London, Sage, 2004.

Freud, Sigmund: **Düşlerin Yorumu I**, Çev. Emre Kapkın, 2. Bs. İstanbul, Payel Yayınları, 1996.

Fromm, Erich: "The Method and Function of an Analytic Social Psychology: Notes on Psychoanalysis ans Historical Materialism", **The Essential Frankfurt School Reader**, Ed. by. Andrew Arato, Eike Gebhardt, Basil Blackwell, 1978.

_____ **Freud Düşüncesinin Büyüklüğü Ve Sınırları**, Çev. Aydın Arıtan, İstanbul, Arıtan, 1981.

Funk, Kenneth H.: "What is a Worldview", (Çevrimiçi)

Fürstenberg, Kai: "Evolutionary İnstitutionalism: New Perspectives", **Politics And The Life Science**, Vol. 35, No. 1, 2016, s. 48-60.

Gadamer, Hans-Georg: "Hemeneutik", **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, Çev. ve Der. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2003.

Gauchet, Marcel: **Yurttaşını Arayan Demokrasi**, Çev. Zeynep Savaşçın, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

Geertz, Clifford,: **Kültürlerin Yorumlanması**, Çev. Hakan Gür, Ankara, Dost Kiyabevi, 2010.

Giddens, Anthony: "Jurgen Habermas", **Çağdaş Temel Kuramlar**, Der. Quentin Skinner, Çev. Ahmet Demirhan, 2. bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

_____ **Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları**, Çev. Hüseyin Özel, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Gillespie, Michael Allen: **The Theological Origins of Modernity**, Chicago, The University of Chicago Press, 2008.

Girard, René: **Kültürün Kökenleri**, Çev. Ayten Er, Mükremin Yaman, Ankara, Dost Kitabevi, 2010.

_____ **Şiddet ve Kutsal**, Çev Necmiye Alpay, İstanbul, Kanat Kitap, 2003.

Goodin E., Robert: "Institutions and Their Design", **The Theory of Institutional Design**, Ed. by. Robert E. Goodin, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Goody, Jack: **Yaban Aklın Evcilleştirilmesi**, Çev. Koray Değirmenci, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2011.

Gökberk, Macit **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları,** İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Gramsci, Antonio: **Aydınlar Ve Toplum**, Çev. V. Günyol, F. Edgü, B. Onaran, Çan Yayınları.

_____ **Felsefe Ve Politika Sorunları**, Çev. Adnan Cemgil, İstanbul, Payel Yayınları, 1975.

_____ **Selected from the "Prison Notebooks",** London, Lawrence & Wishart, 1971.

Groff, Ruth**:** **Ontology Revisited: Metaphysics in Social and Political Philosophy**, Routledge, 2013.

Habermas, Jürgen "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", **Postmodernizm**, Der. Necmi Zekâ, 2. bs, İstanbul, Kıyı Yayınları, 1994.

_____ **Bilgi ve İnsalsal İlgiler**, Çev. Celal A. Kanat, İstanbul, Küyerel Yayınları, 1997, s. 175-199.

_____ **İletişimsel Eylem Kuramı: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme**, C.I, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2001.

_____ **Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine"**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998.

_____ **The Philosophical Discourse of Modernity**, Camdridge, Polity Press, 1998.

Haeckel, Ernst: **The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century**, 2. Ed, Muriwai Books, 2017.

Hall, Stuart, Bob Lubbley, Gregor McLennan **Siyaset Ve İdeoloji: Gramsci**, Çev. Sadun Emrealp, Ankara, Birey Ve Toplum Yayınları, 1985.

Hampsher-Monk, Iain, Karin Tilmans, Frank Van Vree, "A Comrarative Perspective on Conceptual Hisyory – An Introduction", **History of Concepts Comparative Perspectives**, Ed. by., Iain Hampsher-Monk, Karin Tilmans, Frank Van Vree, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1998.

Harris, H. S., "Hegelianism of the 'Right' and 'Left'", **The Review of Metaphysics**, Vol. 11, No. 4, 1958, s. 603.

Hegel, G.W.F: **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1991.

_____ **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1986.

Held, David: "The Devolopment of The Modern State", **Formations of Modernity**, Ed. by. Stuart Hall, Cambridge, The Open University, 1992.

Henderson, William O.: **The Life of Friedrich Engels**, Vol. 2, London, Cass, 1976.

Hendy, Andrew Von.: **The Modern Construction of Myth**, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

Hertz, Robert, "A Contribution to the Study ofthe Collective Representation of Death", içinde: **Death, mourning, and burial: a cross-cultural reader**, der: Antonius C. G. M. Robben, Blackwell Publishing, 2004.

Heywood, Andrew.: **Siyasetin Temel Kavramları**, Çev. Hayrettin Özler, 2. bs, Ankara, Adres Yayınları, 2015.

Hobsbawm, Eric J.: "The Fortunes of Marx's and Engels' Writings", **History of Marxism: Marxism in Marx's Day**, Vol. 1, Bloomington, Indiana University Press, 1982.

_____ **How to Change the World: Reflections on Marx and Marxism**, New Halen & London, Yale University Press, 2011.

Honneth, Alex, "Critical Theory", **Social Theory Today**, Ed. by. A Giddens, J. Turner, Cambridge, Polity, 1987.

Horkheimer, Max, "Thoughts on Religion", **Critical Theory: Selected Essays**, New York, The Continuum , 1972.

_____ **Geleneksel Ve Eleştirel Kuram**, Çev. Mustafa Tezel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.

http://web.engr.oregonstate.edu/~funkk/Personal/worldview.html, 21 March 2001.

Hughes, H. Stuart.: **Toplum Ve Bilinç**, Çev. Güzin Özkan, İstanbul, Metis Yayınları, 1985.

Jaspers, Karl.: **The Origin and Goal of History**, New York, Routledge, 2010.

Jean Hyppolite.: **Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**, Çev. Doğan Barış Kılınç, 3. Bs, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 149,150.

Jessop, Bob: **Devlet Teorisi: Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak**, Çev. Ahmet Süreyya Özcan, 2. Bs, Ankara, Epos Yayınları, 2013.

John J. Carvalho.: "Overview of The Structure of a Scientific Worldview", **Zygon**, c. 41, sayı: 1, March 2006.

Jonathan Culler.: **Saussure**, Çev. Nihal Karabulut, İstanbul, Afa Yayıncılık, 1985.

Jones, G. Stedman.: "The Marxism of the Early Lukács: An Evaluation", **New Left Review**, no. 70, 1971, s. 53-54.

Jones, Gareth Steadman.: "Engels and the End of Classical German Philosophy", **New Left Review**, no.79, 1973.

Jordheim, Helge.: "Againist Periodization: Koselleck's Theory Of Multiple Temporalities", **History and Theory**, no. 51, 2012.

Joseph, Campbell.: **The Hero with a Thousand Faces**, Princeton, Priceton University Press, 1973

Jung, Carl G.: **İnsan ve Sembolleri**, Çev. Ali Nahit Babaoğlu, 4. Bs, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2009.

Jung, Werner.: **Georg Simmel: Yaşamı, Sosyolojisi Felsefesi**, Çev.: Doğan Özlem, Ankara, Ark Yayınevi, 1995, s. 43.

Kant, Immanuel.: **Arı Usun Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1993.

Karakaya, M. Fatih.: "Bütünleşmiş Kültürün Toplumsal Dinamikleri: Sorokin'in Uygarlık(lar) Okuması", **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, 38(2).

Karatani, Kojin.: **Transkritik: Kant ve Marx Üzerine**, Çev. Erkal Ünal, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.

_____ **Dünya Tarihinin Yapısı**, Çev. Ali Karatay, İstanbul, Metis Yayınları, 2017.

Karl Marx, Friedrich Engels.:**Komünist Manifesto**, Çev. Nail Satılgan, İstanbul, Yordam Kitap, 2008.

Kaufmann, David.: "Adorno ve Tanrının Adı", **Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe**, Cogito, sayı: 36, 2003.

Kaufmann, Walter.: "Genç Hegel ve Din", **Hegel Üzerine Yorumlar I**, Çev. Aziz Yardımlı, 3. Bs, İstanbul, 2014.

Kirk, G.S.: **Myth: Its Meaning And Functions In Ancient And Other Cultures**, Berkeley And Los Angeles, University Of California Press, 1970.

Knight, Jack.: **Institutions And Social Conflict**, Cambridge University Press, 1992.

Kohli, Atul Joel, S. Migdal, Vivienne Shue (ed), **State Power and Scial Forces: Domination and Transformation In The Third World**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Koselleck, Reinhardt**.:** **Futures Past On The Semantics Of Historical Time**, New York, Columbia University Press, 2004.

_____ "Social History and Begriffsgeschichte", **History of Concepts Comparative Perspectives**, Ed. by. Iain Hampsher-Monk, Karin Tilmans, Frank Van Vree, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1998.

_____ **İlerleme**, Çev. Mustafa Özdemir, Ankara, Dost Kitabevi, 2007.

_____ **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, Çev.: Atilla Dirim, 2. Bs, İstanbul, İletişim yayınları, 2013, s. 90.

Lacoue-Labarthe, Philippe, Jean-Luc Nancy **The Theory of Literature in German Romanticism Intersections**, Albany, State University of New York Press, 1988.

Larrain, Jorge: **Marxism and Ideology**, London, The Macmillian Press, 1983.

_____ **The Concept of Ideology**, Athens, University of Georgia Press, 1979.

Laski, Harold J.: **Teori ve Pratikte Devlet**, Çev. Defne Topçu, Ankara, Fol Kitap, 2023.

Lazarus, Sylvain.: "Lenin Ve Parti, 1902-Kasım 1917", **Yeniden Lenin: Bir Hakikat Siyasetine Doğru**, Çev. Cumhur Atay**,** Otonom Yayıncılık, 2011.

Leclere, Ivor: "The Ontology of Descartes", **The Review of Metaphysics**, Vol. 34, No. 2, 1980, s. 297–323.

Lecours, André: "New Institutionalism: Issues and Questions", **New Institutionalism: Theory And Analysis**, Ed. by. André Lecours, Toronto, University of Toronto Press, 2005.

Lefebvre, Henri: **Marx'ın Sosyolojisi**, Çev. Selâhattin Hilâv, 3. Bs, İstanbul, Sorun Yayınları, 1996.

Lehrer, Adrienne, Eva Feder Kittay: **Frames, Fields, And Contrast: New Essay in Semantic and Lexical Organization**, s. 3 ve 4.

Lenin, V. İ: **Sosyalizm Ve Din**, Çev. Öner Ünalan, İstanbul, Doğa Basın Yayın, 2014.

_____ "Halkın Dostları Kimlerdir Ve Sosyal-Demokratlara Karşı Nasıl Mücadele Derler?", **Seçme Eserler**, Çev. Saliha N. Kaya, C. I, İstanbul, 1993.

_____ **Walter Benjamin: Konformizmi Alt Etmek**, Çev. Eda Çaça, İstanbul, Habitus Kitap, 2010.

Levi-Strauss, Claude**:** **Yaban Düşünce**, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994.

Levinas, Emmanuel: **Ölüm ve Zaman**, Çev. Nami Başer, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.

Levine, Michael G: **A Weak Messianic Power: Figures of a T,me to Come in Benjamin, Derrida, and Celan**, New York, Fordham University Press, 2014.

Levy-Bruhl: **İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim Ve Simgeler**, Çev. Oğuz Adanır, 2. Bs, Ankara, 2016.

Lévy, Lucien – Bruhl: **İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler**, 2. bs., Çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2016.

Lewellen, Ted C., **Siyasal Antropoloji**, Çev. A. Erkan Koca, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2011.

Liedman, Swen-Eric: **The Game of Contradictions: The Philosophy of Friedrich Engels and Nineteenth Century Science**, Boston, Brill, 2023.

Liguori, Guido: "Common sense in Gramsci", **Perspectives on Gramsci: Politics, Culture and Social Theory**, Ed. by., Joseph Francese, London, Rotledge, 2009.

Longino, Helen E.: "İnteraction: A Case For Ontological Pluralism", **İnterdisciplinary Science Reviews**, Vol. 45, No. 3, 2020, s. 435.

Löwy, Michael**:** **Walter Benjamin: Yangın Alarmı**, Çev. U. Uraz Aydın, İstanbul, Versus Kitap, 2007.

Lukacs, Georg: **Soul And Form**, Cambridge, The Mit Press, 1971.

_____ **Tarih Ve Sınıf Bilinci**, Çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Madan, Triloki Nath: "The Comparison of Civilizations: Louis Dumont on India and the West", **International Sociology**, Vol. 16/3, 2001, s. 475, 476.

Malinowski, Bronislaw**:** **Büyü, Bilim ve Din**, Çev. Saadet Özkal, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1990.

Mann, Michael: "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results", **Power in Modern Societies**, ed. by. Marvin E. Olsen, Martin N. Marger, Routledge, 2019.

_____ **İktidarın Tarihi: Başlangıcından 1760'a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları**, Çev. Esin Saraçoğlu, C.I, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2012.

Mannheim, Karl: **İdeoloji ve Ütopya**, Çev. Mehmet Okyayuz, Ankara, Epos yayınları, 2002.

March, James., G., Johan. P. Olsen R. 2006. "Elaborating the 'New Institutionalism'", **The Oxford Handbook Of Political Institutions**, Ed. by. A. W. Rhodes, Sarah A. Binder, Bert A. Rockman,

Marshall, Peter: **Anarşizmin Tarihi: İmkansızı İstemek**, Çev. Yavuz Alogan, Ankara, İmge Kitabevi, 2019.

Martin, Buber: **Ben Ve Sen**, Çev. İnci Palsay, İstanbul, Kopernik Kitap, 2017.

Marx, Karl: "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction", **The Marx-Engels Reader**, Ed. by., Robert C. Tucker, 2nd ed., New York, W. W. Norton & Company, 1978.

_____ "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş", **Din Üzerine**, Çev. Kaya Güvenç, 5. Bs, Ankara, Sol Yayınları, 2013.

_____ **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, Çev. Sevim Belli, 4. Bs, Ankara, 1979, s. 25.

Marx, Karl, Friedrich Engels: **Alman İdeolojisi**, Çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, 2. Bs, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2013.

_____ **Komünist Manifesto**, Çev. Nail Satılgan, Tektaş Ağaoğlu, Olcay Göçmen, Şükrü Alpagut, İstanbul, Yordam Kitap, 2008.

_____ **Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma**, Çev. Sevan Nişanyan, İstanbul, Birikim yayınları, 1979.

_____ **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2009.

_____ **Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi**, Çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, I. Cilt, İstanbul, Yordam Kitap, 2011.

_____ **Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i**, Çev. Erkin Özalp, İstanbul, Yazılama Yayınevi, 2009.

Mauss, Marcel: **Sosyoloji ve Antropoloji**, Çev. Özcan Doğan, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2005.

McAuley, James W: **An Introduction to Politics, State and Society**, London, Sage, 2003.

McDonough, Richard: "Ideology as False Consciousness: Lukács, **Centre for Contemporary Cultural Studies On Ideology**, London, Hutchinson, 1978.

McLellan, David**:** **The Young Hegelians And Karl Marx**, London, Macmillan, 1969.

Megill, Allan: **Aşırılığın Peygamberleri: Neitzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**, Çev. Tuncay Birkan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Meinecke, Friedrich: **Historism: The Rise of a New Historical Outlook**, London, Routledge & Kegan Paul, 1972.

Migdal, Joel S.: **State in Society: Studying How States And Societies Transfor And Constitude One Another**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Morin, Edgar**:** **Yitik Paradigma: İnsan doğası**, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

Mumford, Lewis**:** **Tarih Boyunca Kent: Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği**, Çev. Gürol Koca, Tamer Tosun, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007.

Naugle, David K: **Worldview: The History Of A Concept**, Michigan, William B. Eerdmans Publidhing Company, 2002.

Necati Fahri Taş: **Osmanlı Türkçesi Lûgatı**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2021.

Neiman, Susan: **Modern Düşüncede Kötülük**: **Alternatif Bir Felsefe Tarihi**, Çev. Ayhan Sargüney, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.

Nişanyan,Sevan, **Nişanyan Sözlük**, (Çevrimiçi) https://www.nisanyansozluk.com/kelime/araf, 2002-2023.

O'Connor, Brain: **Adorno**, Çev. Soner Soysal, İstanbul, Alfa, 2022.

Özbudun, Sibel: **Ayinden Törene: Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevi**, İstanbul, Anahtar Kitaplar, 1997

Özlem, Doğan**:** **Kavramlar ve Tarihleri**, İstanbul, Notos Kitap Yayınevi, 2016.

_____ **Tarih Felsefesi**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2004.

Perez-Diaz, Victor M., Macmillan Press, 1978. **State, Bureaucracy And Civil Society**, London, The

Platinga, Theodore**:** **Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey**, Toronto, University of Toronto Press, 1980, s. 122-148.

Platon: **Yasalar**, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, 3. Bs, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007.

Plekhanov, Georgi: "Socialism and the Political Struggle", **Selected Philosophical Works**, vol. I, 1974.

Pocock, J. G. A.: The History Of Political Thought: A Methodological Enquiry", **Philosophy, Poitics and Society (Second Series)**, Ed. by. Peter Laslett, W. G. Runciman, Oxford, Basil Blackwell, 1964.

Pocock, J. G. A.: "The History Of Political Thought: A Methodological Enquiry", **Philosophy, Poitics and Society (Second Series)**, Ed. by. Peter Laslett, W. G. Runciman, Oxford, Basil Blackwell, 1964.

_____ **Political Thought and History: Essay on Theory and Method**, Cabridge, Cambridge University Press, 2009.

Polanyi, Karl: **Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri**, Çev. Ayşe Buğra, 9. Bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Poulantzas, Nicos: **Devlet, İktidar, Sosyalizm**, Çev. Turhan Ilgaz, Ankara, Epos Yayınları, 2004.

Proudhon, Pierre Joseph: **The Pirinciple of Federation**, Toronto, University of Toronto Press, 1979.

Rafferty, Catherine: "Karl Kautsky – Between Darwin and Marx", **Australian Journal of Politics & History**, Vol. 36, no. 3, 1990, s. 377- 387.

Razmig Keucheyan: **Aklın Sol Yarısı: Yeni Eleştirel Düşünceler Atlası**, Çev. Selen Şahin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.

Richter, Melvin: "Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche Grundbegriffe", **History and Theory**, Feb., 1990, Vol. 29, No. 1 (Feb., 1990), s. 38-70.

Rockmore, Tom: **Hegel'den Önce Hegel'den Sonra**, Çev. Kağan Kahveci, İstanbul, Say Yayınları, 2019, s. 219, 220.

Rorty, Richard: "Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosopy", **The Linguistic Turn: Essay in Philosophical Method**, Ed. by. Richard Rorty, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992.

_____ **Felsefe ve Doğanın Aynası**, Çev. Funda Günsoy Kaya, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2006.

Rosa Luxemburg: **Rus Devrimi**, Çev. Angül Örnek, Yazılama Yayınları, 2009.

_____ "Din ve Sosyalizm", **Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak**, Der. Kazım Özdoğan, Derviş Aydın Akkoç, İstanbul, Birikim Yayınları, 2013.

_____ **Sermaye Birikiminin Tarihsel Koşulları**, Çev. Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1964.

Rousseau, Jean-Jacques: **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol,10. bs, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Rüsen, Jörn: "The Horizon Of History Moved By Modernity: After And Beyond Koselleck", **History and Theory 60,** no.4, 2021, s. 78.

Saussure, Ferdinand de, Multilingual, 1998. **Genel Dilbilim Dersleri**, çev. Berke Vardar, İstanbul,

Schelling, F.W.J.: **System Of Transcendental Idealism**, The University Press Of Virginia, 1978.

Simmel, Georg**:** **Paranın Felsefesi**, Çev. Yavuz Alogan, Öykü Didem Aydın, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014.

Skinner, Quentin: **Modern Siyasal Düşünceler**, çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2014.

_____ "Devletler ve Yurttaşların Özgürlüğü", **Devletler ve Yurttaşlar**, Ed. Quentin Skinner, Bo Stråth, Çev. Gökhan Aksay, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

Skocpol, Theda: **States and Social Revolutions**, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Smart, Ninian: **Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Belief**, Charles Scribner's Sons, New York, 1983.

Smith, Roger: "Political Jurisprudence, The 'New Institutionalism,' and the Future of Public Law, **The American Poitical Science Review**, Vol. 82, No. 1, 1988, s. 91.

Solonchak, T. – S. Pesina: "Concept and İts Structure", **Procedia- Social and Behavioral Sciences**, C.192, 2015.

Sorel, Georges: "Bernstein and Kautsky", **From Georges Sorel: Essays in Socialism and Philosophy**, Ed. by., John L Stanley, New York, Routledge, 1987.

_____ "The Ethics of Socialism", **From Georges Sorel: Essays in Socialism and Philosophy**, Ed. by., John L Stanley, New York, Routledge, 1987.

_____ "The Illusions of Progress", **From Georges Sorel: Essays in Socialism and Philosophy**, Ed. by., John L Stanley, New York, Routledge, 1987.

_____ **Şiddet Üzerine Düşünceler**, Çev. Anahid Hazaryan, 3. Bs, Ankara, Epos Yayınları, 2013.

Sorokin, Pitirim A.: **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, Çev. Mete Tunçay, 2. Bs, İstanbul, Göçebe Yayınları, 1997.

Spitzer, Alan B., **L. Auguste Blanqui'nin Devrimci Teorileri**, Çev. Suphi Nejat Ağırnaslı, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2013.

Sternhell, Zeev, Mario Sznajder, Maia Asheri, **Faşist İdeolojinin Doğuşu**, Çev. Şule Çiltaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 56.

Stevens, Jacqueline: **Devletin Yeniden Üretimi**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Stirner, Max: **Biricik ve Mülkiyeti**, Çev. Selma Türkis Noyan, 2. Bs, İstanbul, Kaos Yayınları, 2016.

Sturma, "Dieter: The Nature of Systematic Function of Schelling's Philosophy of Nature", **The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel**, Ed. by., Sally Sedwick, Cambridge, Canbridge University Press, 2000.

Swingewood, Alan: **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Thiele, Leslie Paul: **Thinking Politics: Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory**, 2. bs, New York, Seven Bridges Press, 2002.

Thompson, David: **Democracy in France**, Londra, Oxford University Press, 1946.

Timpanaro, Sebastiano: **Materyalizm: Engels, Saussure, Levi-Strauss**, Çev. Sibel Kibar, Ankara, Folkitap, 2020.

Tinder, Glenn: **Political Thinking: The Perennial Questions**, 4. bs, Boston, Little, Brown and Company, 1986.

Tocqueville , Alexis de, **Democracy in America**, New York, Harper & Row, 1966.

Touraine, Alain: **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994.

Triebel, Annette: "Norbert Elias ve Sosyolojisi Üzerine Ek Açıklama", **Sosyoloji Nedir?**, Çev. Oktay Değirmenci, İstanbul, Olvido Kitap, 2016.

Türk Düşünce Serüveni: Âraftakiler, **Doğu Batı Yayınları**, 3. Bs, Ankara, 2012.

Uslu, Ateş, "Sosyalist Düşüncenin Kaynakları: Büyük Britanya ve Fransa'da İşçi Hareketlerinin Başlangıcı ve Ütopya Düşüncesi (1800-1830), **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, c. 70, no. 1, 2015, s. 35-63.

_____ **Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş: Tarihyazımı, Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2017.

Uttal, William R.: **Dualism: The Orginal Sin of Cognitivism**, London, Lavrence Erlbaum Associates Publishers, 2004.

Van Gennep: **The Rites of Passage**, İngilizceye Çev. Monika. B. Vizedom, Gabrielle. L. Caffe, The University of Chicago Press, 1960.

Vandenberghe, Frédéric: **Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi**, Çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016.

Vico, Giambattista: **Yeni Bilim**, Çev. Sema Önal, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007.

Voltaire, François Maire: "Lizbon Felaketi Üzerine Şiir", Çev. Metin Topuz ve Ahmet Selim Tümkaya, **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, C. 9 (1), 2019.

_____ **Candide**, Çev. Özlem Pekcan, Ankara, Dorlion Yayınevi, 2019.

Weber, Max: "Batı Şehri", **Şehir ve Cemiyet**, der. Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.

Weir, Todd H.: "The Riddles of Monism", **Monism Science, Philosophy, Religion, and the History of a Worldview**, der.: Todd H. Weir, New York, Palgrave Macmillan, 2012.

White, Stephen K.: **Sustaining Affirmation: The Strengths Of Weak Ontology In Political Theory**, New Jersey, Princenton University Press, 2000.

Williams, Henry Smith: **A History Of Science**, Cilt I, Kessinger Publishing, 2004.

Williamson, George S.: "In The Arms of Gods: Schelling, Hegel and The Problem of Mythology", **The Impact Of Idealism The Legacy of Post-Kantian Thought**, Vol. IV, Ed. by. Nicholas Boyle, Liz Disley, Nicholas Adams, Cambridge University Press, 2013.

Wilson, Thomas: "The History of the Beginnings of the Science of Pre-Historic Anthropology," **Science**, New Series, Volume 10, Issue: 253, Nov. 3, 1899, s. 634-648.

Witte, Bernd**:** **Walter Benjamin**, Çev. Mustafa Tüzel, 3. Bs, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Wittgenstein, Ludwig: **Felsefi Soruşturmalar**, İkinci Basım, İstanbul, Metis Yayınları, 2010.

_____ **Felsefi Soruşturmalar**, Çev. Haluk Barışcan, 2. Bs, İstanbul, 2010.

_____ **Tractatus Logicıo-Philosophicus**, Çev. Oruç Aruoba, 7. Bs, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.

Wood, Ellen Meiksins: **Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, çev. Oya Köymen, 2. bs, İstanbul, Yordam Kitap, 2013.

Wood, Neal: **Reflections on Political Theory: A Voice of Reason from the Past**, London, Palgrave, 2002.

Woodcock, George**:** **Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi**, Çev. Alev Türker, İstanbul, Kaos Yayınları, 2009.

ÖZGEÇMİŞ

Antalya Aksu Anadolu Öğretmen Lisesi'nde orta öğretimini tamamladı. Uludağ Üniversitesi Uluslararası İlişkiler, Anadolu Üniversitesi Sosyoloji ve İstanbul Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde eğitim gördü. Özel eğitim kurumlarında kurucu olarak bulundu ve uzman öğretici olarak görev yaptı. Çeşitli dergi ve kitap derlemelerinde makaleleri bulunmaktadır.