



**YENİ SOCIUS
KAVRAMSALLAŞTIRMALARI**

Arif KALA

**Doktora Tezi
Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı
Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT
2017
Her Hakkı Saklıdır**

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ ANABİLİM DALI

Arif KALA

YENİ SOCIUS KAVRAMSALLAŞTIRMALARI

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT

ERZURUM - 2017



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

18.05.2017

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “**YENİ SOCIUS KAVRAMSALLAŞTIRMALARI**” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☒ Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Arif KALA



**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT danışmanlığında, Arif KALA tarafından hazırlanan bu çalışma 18/05/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Hüseyin TÜRK

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Nuray KARACA

İmza:

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Kutsi KAHVECİ

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 18/05/2017

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR DİZİNİ	VI
ÖNSÖZ.....	VII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMLAR VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. TEMEL KAVRAMLAR	6
1.1.1. Socius	6
1.1.2. Social-Societal (Sozial-Vergesellschaftung)	28
1.1.3. Oikos-Polis (Polity)	39
1.1.4. Sivil Toplum ve Socius	57
1.1.5. Sosyal Teori ve Socius	69
1.1.6. Metodoloji	97

İKİNCİ BÖLÜM

SOSYAL DÜŞÜNCEDE SOCIUS

2.1. ANTİKÇAĞ YUNAN FELSEFESİNDE SOCIUS	105
2.1.1. Herakleitos (M.Ö. 535-475)	110
2.1.2. Platon (M.Ö. 427-347)	121
2.1.3. Aristoteles (M.Ö. 384-322)	143
2.1.4. Değerlendirme	174
2.2. ORTAÇAĞ SKOLÂSTİK FELSEFESİNDE SOCIUS.....	178
2.2.1. Saint (Aziz) Augustine (354-430)	179
2.2.2. Thomas Aquinas (1225-1274).....	190
2.2.3. Değerlendirme	204
2.3. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE SOCIUS	206
2.3.1. İbn-i Haldun (1332-1406)	208
2.2.3. Değerlendirme	225

2.4. ERKEN MODERNİTE DÖNEMİNDE SİVİL TOPLUM VE SOCIUS	227
2.4.1. Spinoza ve Sivil Toplum (1632-1677)	227
2.4.2. Kant ve Sivil Toplum (1724-1804)	248
2.4.3. Hegel ve Sivil Toplum (1770-1831)	266
2.4.4. İskoç Aydınlanmacıları	287
2.4.4.1. Adam Smith (1723-1790)	290
2.4.4.2. David Ricardo (1772-1823)	300
2.4.4.3. David Hume (1711-1776)	310
2.4.5. Değerlendirme	325

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM SOSYOLOJİNİN GELİŞİMİ

3.1. ONDOKUZUNCU YÜZYILDA SOSYAL BİLİMLER VE SOSYOLOJİNİN KURULUŞU	330
3.1.1. Saint Simon (1760-1825) ve Aguste Comte (1798-1857)	331
3.1.2. Karl Marx (1818-1883)	341
3.1.3. Herbert Spencer (1820-1903)	346
3.1.4. Ferdinand Tönnies (1855-1936)	349
3.1.5. Georg Simmel (1858-1918)	356
3.1.6. Emile Durkheim (1858-1917)	363
3.1.7. Max Weber (1864-1920)	379
3.1.8. Heidegger'in (1889-1976) Mitsein (Birlikte Var-lık-oluş) ve Levinas'ın (1906-1995) Etik Toplum Anlayışları	398
3.1.9. Değerlendirme	412
3.2. YİRMİNCİ YÜZYILDA SİVİL TOPLUM VE SOCIUS KAVRAMSALLAŞTIRMALARI	421
3.2.1. Gustave Le Bon (1841-1931) - Kitleler Çağı	421
3.2.2. Karl Raimond Popper (1902-1994); Açık Toplum ve Düşmanları	428
3.2.3. Jürgen Habermas (1929-); Sistem ve Hayat Alanları	440
3.2.4. Guy Depord (1931- 1994); Gösteri Toplumu	450
3.2.5. Jean Baudrillard (1929- 2007); Tüketim Toplumu	456
3.2.6. Alain Touraine (1925-); Toplumsuz Sosyoloji	477

3.2.7. Ulrich Beck (1944-2015) ve Anthony Giddens (1938-); Risk Toplumu	492
3.2.8. Roland Robertson (1938-); Küresel Toplum.....	513
3.2.9. Manuel Castells (1942-); Ağ-Network-Sanal Toplum	520
3.2.10. Michael Hardt (1960-) ve Anthony Negri (1933-); İmparatorluk ve Çokluk Çağı.....	532
3.2.11. George Soros (1930); Açık Toplum.....	545
3.2.12. Değerlendirme	563
SONUÇ.....	570
KAYNAKÇA	580
ÖZGEÇMİŞ.....	590

ÖZET**DOKTORA TEZİ****YENİ SOCIUS KAVRAMSALLAŞTIRMALARI****Arif KALA****Tez Danışmanı: Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT****2017, 590 sayfa****Jüri : Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT****Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ****Prof. Dr. Hüseyin TÜRK****Doç. Dr. Nuray KARACA****Yrd. Doç. Dr. Kutsi KAHVECİ**

Bu çalışmanın amacı, sosyolojinin inceleme nesnesi olarak kabul edilen modern toplumun, ekonomik ve siyasal kurumsal ve bilimsel alanlarla iç içeliğini göstermek ve bu durumun socius'un norm üretici etik bağlamını göz ardı ettiğini, sosyologların ve filozofların 'toplum' kavramsallaştırmalarından hareketle tarihsel seyri içinde ortaya koymaktır. Socius'un içinden doğan diğer tüm insansal oluşumlar (yapıtlar) gibi ekonomi ve siyaset kurumlarının da birer socius formu olduğunu göstererek, sosyal olanı ve dolayısıyla sosyolojinin şimdiye kadar göz ardı edilen inceleme nesnesini, açıkça ortaya koymayı amaçlamaktadır. Sosyolojinin etimolojik kökeninden hareketle inşa edilen sosyoloji biliminin (socius-logos), modern toplumlarla sınırlandırılması, günümüzdeki kimi socius biçimlerini tarihin dışında göstermektedir. Aynı zamanda sosyolojinin post veya küresel gibi kavramsallaştırmalarla aşılma girişimleri modern toplumun sonunu savlaması dolayısıyla sosyolojinin kendisini yok edici niteliktedir. Sosyolojinin socius üzerine üretilen sözler olarak genişletilmesi geleneksel, modern, postmodern ve küresel toplumları hatta sivil ve siyasal toplumları da kapsayan bir birlik formu olarak gösterilmek suretiyle başarılı sayılabilecektir. Ayrıca socius formu, sosyolojinin hem inceleme nesnesinin kapsam ve derinliğini sergileyebilecek hem de bu alanları sosyal teoriye konu kılabilirdiği için antropolojik, siyasal ve ekonomik alanların dışında sosyal olana özgün olarak kavramsallaştırılabilecektir. Yine bunlarla beraber socius üzerine söylenen sözlerin-logosun, epistemolojik zenginliğinin gösterilmesi ile pozitivist yaklaşımların sosyolojiyi kısıtlayan doğası aşılabilecektir.

Çalışmanın ilk bölümünde socius ile ilgili kavramsal ve kuramsal çerçeve belirlenmiştir. Sonraki bölümlerde Antikçağ Yunan'dan başlayarak günümüz postmodern toplum kuramsallaştırmalarına kadar toplum üzerine fikir üretmiş düşünürlerin socius imgelerine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Socius, Toplum (Polis), Sivil Toplum (Oikos), Toplumsal, Toplumsallaşma, Sosyal, Sosyalleşme

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****NEW SOCIUS CONCEPTUALIZATIONS****Arif KALA****Supervisor: Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT****2017, 590 pages****Jury : Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT****Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ****Prof. Dr. Hüseyin TÜRK****Assoc. Dr. Nuray KARACA****Assist. Prof. Dr. Kutsi KAHVECİ**

The purpose of this study is to put forward that modern society, which is accepted as a object of investigation in sociology, is intertwined with economic, political, institutional and scientific areas and this situation ignores the ethical context of ‘socius’ in a chronological order through moving from the sociologists’ and philosophers’ conceptualizations of ‘society’. Presenting that economic and political institutions are forms of ‘socius’ as all the other formations related to human beings, which arise from the ‘socius’, the current study aims at putting forward the sociology’s so far ignored object of investigation. The fact that sociology (socius-logos), built based on its etymological origins, is limited with modern societies makes some of today’s ‘socius’ forms out of history. In addition, the efforts to go beyond sociology through post or global conceptualizations profess the modern society and therefore they are in the position of terminating the sociology itself. Expanding on sociology as the words produced on socius can be accepted as a success, presenting it as a union form including traditional, modern, postmodern and global societies, and even civil and political societies. Besides, socius form will be able to demonstrate the comprehensiveness and depth of the sociology’s object of investigation and as it makes these areas the object of social theory, it will be able conceptualize them being peculiar to what is social out of the anthropologic, political and economic areas. In addition, though presenting the epistemological richness of the words-logos produced about socius, it will be possible to go beyond the positivist approaches which limit the sociology.

In the first part of the current study, conceptual and theoretical framework about ‘socius’ has been determined. In the following parts, ‘socius’ images of philosophers who have produced ideas on society since Ancient Greece up to today’s postmodern society theorizations have been reached.

Key Words: Socius, Society (Polity), Civil Society (Oikos), Societal, Socialization, Social, Socialization.

KISALTMALAR DİZİNİ

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
BM	: Birleşmiş Milletler
Çev.	: Çeviren
DSF	: Dünya Sosyal Formu
Edt.	: Editör
GK	: Gulbenikan Komisyonu
GSMH	: Gayri Safi Milli Hâsıla
Haz.	: Hazırlayan
IMF	: Uluslararası Para Fonu
MC	: Milletler Cemiyeti
NAFTA	: Kuzey Amerika Serbest Ticaret Birliği
NATO	: Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü
STK	: Sivil Toplum Kuruluşu
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
ss.	: Sayfa aralığı
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
yy.	: Yüzyıl

ÖNSÖZ

Danışman hocam sayın Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT'ın birikimlerinden faydalanılarak belirlediğimiz bu tez çalışması başlangıçta bitirilemeyecek bir tez olarak gözümde büyümekteydi. Zamanla işin içine girdikçe farklı dönemlerin büyük düşünürlerinin fikir ürünleriyle tanıştıkça aynı zamanda Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT Hoca'nın danışmanlığıyla engeller yavaş yavaş aşılmaya başlandı ve nihayetine ulaştırıldı.

“Yeni Socius Kavramsallaştırmaları” olarak belirlen bu tez çalışması topluluk-toplum üzerine derin bir okuma yapılarak gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Hemen hemen bütün sosyologlarda, toplum üzerine doğrudan düşünceler üretilmişse de kimi filozof, teolog, siyaset ve ekonomi düşünürlerinde toplum fikri dolaylı yollardan ele alınmıştır. İnsan birliktelikleri üzerine üretilen sözlere ulaşılması, seçmeci bir biçimde ele alınarak toplum üzerine tarihsel ve güncel bir self-refleksiyon yapılmaya çalışılmıştır. Böylece neredeyse her sosyologda dahi farklı içeriklerle tanımlanan topluluk-toplum kavramları analitik olarak sunularak, ‘socius’ formu altında gösterilmeye çalışılmıştır.

Beni bu yolculuğa çıkaran değerli hocam Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT'a ve ‘socius’ kavramının fikir analığını yaparak sosyolojik tartışmaya kazandıran Prof. Dr. Nilgün ÇELEBİ'ye ne kadar teşekkür etsem az kalır. Tezdeki eksik ve hatalar tamamen şahsıma ait olmakla birlikte sosyolojik fikirler değerli hocalarıma aittirler. Geliştirebildiysem ne mutlu bana. Ardahan Üniversitesi sosyoloji bölümünde beraber çalıştığımız kıymetli hocalarım Prof. Dr. Hüseyin TÜRK ve Yrd. Doç. Dr. Abdullah MOHAMMEDİ'ye desteklerinde dolayı teşekkür ediyorum. Doç Dr. Nuray KARACA ve Yrd. Doç. Dr. Kutsi KAHVECİ'ye tez izleme sürecinde gösterdikleri ilgi ve alakaya canı gönülden teşekkür ediyorum. Aynı zamanda Erzurum'a her geldiğimde çayını ve muhabbetini eksik etmeyen Yrd. Doç. Dr. İsmail ÖZ'e ve son olarak değerli dostum Yrd. Doç. Dr. Özkan AYDARA'a teşekkürlerimi sunuyorum.

GİRİŞ

Sosyoloji genel olarak modern toplumları inceleyen bir bilim olarak kabul edilir. Sosyolojinin kendini modern toplumlarla sınırlaması, bir bütün olarak geçmiş insan birlikteliklerini, günümüz modernleşmemiş ya da farklı eğilimde olan insan birlikteliklerini ve gelecekte nasıl olacağı kestirilemeyen insan birlikteliği formlarının ihmal edilmesini de beraberinde getirir.

Sosyoloji, insanın sosyal bir varlık olması ve bundan dolayı insanların toplu halde yaşamaları gerçekliğinden hareketle, 19. yy. Avrupa'sındaki tarihsel, toplumsal, siyasal ve ekonomik dönüşümlerin birikimsel sonucu olarak kurulmuş bir bilim dalıdır. Bilimsel alandaki gelişmelerin sonucu aklı ve insanı merkeze alarak kendi toplumsal sorunlarına çözüm üretebilmek amacıyla kurulmuş olan sosyoloji bilimi, Avrupalı olmayan toplumlar tarafından da çağın gereği ve yine kendi toplumsal sorunlarına bilimsel çözümler üretebilmek için faydalı görüldüğünden kabul edilmiş ve tartışmalı olarak savunula gelmiştir.

Batı toplumlarının içinde bulunduğu, geleneksel-‘değer yönelimli’ yapılardan, modern-seküler yapısal ilişkilere ve geleneksel üretim biçimlerinden sanayi işletmelerine yönelimi, sosyoloji biliminin esasını teşkil eder. Bu dönemdeki kurumsal sorunlara cevaplar üretebilmek için kendini ispat etmiş doğa bilimlerinin metodolojilerini kendine nirengi noktası olarak seçen Avrupalı kurucu sosyologlardan Comte, Durkheim ve Spencer, toplumsal sorunlara, düzeni sağlama doğrultusunda kuramsal çözümler geliştirmişlerdir. Diğer kurucu sosyologlardan Marx, içinde bulunduğu kapitalist toplumun başat aktörü olan burjuvazinin çıkarlarını güden anlayıştan uzak tarihsel materyalist yöntemle toplumu, sınıf savaşımını ekseninde çelişki ve çatışmalarla açıklamaya girişir. Weber ise ekonominin kapitalist toplumlardaki önemini kültürel katmanlarda ve Avrupa'nın özgül rasyonel kipinde yorumlayarak anlamaya çalışır.

Avrupa'da sanayi alanındaki makine devrimi ile üretim, önceki yüzyıllara göre kıyaslanamayacak bir biçimde dönüşmüş, ekonomi kurumu ve ekonomik davranış toplumsal yapı ve ilişkilerin şekillenmesinde belirleyici bir işlev üstlenmiştir. Ayrıca Fransız Devrimi ile siyasal alanda modern ulus devletler, geleneksel siyasal örgütlenmelerin yerini hızla alarak, dünya tarihindeki en etkili ve örgütlü siyasal

kurumların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Sosyolojinin ekonomi ve siyaset çerçevesinde sosyal olanı, genel olarak doğa bilimlerine benzer pozitivist metodolojiyle açıklamaya çalışması; sosyolojiyi, tarih ve felsefeden kopararak, birlikte yaşama biçimlerini sürekli yeniden üreten ‘etik birlikteliklerin’ tarihsel birikimlerden uzaklaşmasına neden olmuştur. Bunun sonucu olarak Batı toplumlarında sosyolojik ilgi ve yönelimler, insani potansiyelin yaratıcı gücünü tek boyuta indirgeyerek, insanı ve ilişkilerini mistifikasyona tabi tutmuştur. Öyle ki sosyal olan yaratıcı bütünsellik, ‘homo ekonomikos’ (ekonomik insan) ya da ‘homo politikos’ (politik insan) altında nicelleştirilerek *socius*’u, üretimin ya da politikanın nesnesi kılmıştır.

Sosyologların, ekonomi ve politika merkezli modern toplumlara yönelik yaklaşımları, genel olarak pozitivist epistemoloji ile birlikte gelişmiştir. Modernite, milliyetçilik ve refah devleti anlayışıyla paralelleşmiş ve sosyoloji gibi tüm diğer sosyal bilimler de genel olarak bu kaygıyla hareket etmeye başlamıştır. Sosyolojik kuramlar sosyal olanı, geçmiş kazanımlarından ve bütünselliğinden soyutlayarak, ‘oikos’ ve ‘polis’ arasında modernitenin otoriteleri arasında paylaşmıştır. Hatta bununla da yetinilmemiş, tarih bir bütün olarak ekonomik ya da siyasal pratiklerle okunmaya ve sınıflandırılmaya çalışılmıştır. Tarihin, Ortaçağ’da dini kılıf giydirilerek okunmasına benzer bir süreç modern dönemle birlikte ekonomi kurumuna devredilmiş, ulus devletlerin başat aktör olduğu zaferleri üzerinden (yöneten/yönetilen) okunmasıyla sonuçlandırmıştır. Tezin hipotezi de buradan hareketle: “*oikos-polity ayırımında, son dönem toplum kuramlarının oikos-ekonomi-kapitalizm temelli bir içeriklendirme ile belirlenmekte*” olduğudur.

Nilgün Çelebi, sosyolojiyi insan birliktelikleri olarak tanımladığı “*socius üzerine söylenen söz*” biçiminde yorumlayarak; hem sosyolojinin ontolojisini hem de bu ontoloji üzerine üretilen epistemolojilerin sınırlarını ortaya koyar. Çelebi, özellikle Touraine’nin ‘toplumsuz sosyoloji’ anlayışından etkilenmiş ve ‘*socius*’ kavramından hareketle sosyolojiyi temellendirmeye çalışmıştır. Sosyolojinin konusunun ‘toplum’ değil ‘insan birliktelikleri (*socius*)’ olarak ele alınmasının sosyolojiye yeni imkânlar sağlayabileceğini düşünmüştür. Çelebi’ye göre sosyoloji, modern toplumları da kapsayan tüm insan birlikteliklerini, oikos ve polity’lerde dâhil olmak üzere ‘*socius*’ formu altında inceleyebilecek ve böylece sosyolojinin ontolojisi (ne’liği) daha da berraklaşabilecektir. Çelebi, Georg Simmel, von Wiese, Bryan S. Turner ve Georg

Stauth gibi düşünürlerin böyle bir kaygıdan hareketle geliştirdikleri kavramlarının hakkını eleştirel bir okumayla vererek, kendine özgün ‘socius’ kavramsallaştırmalarını inşa etmiştir. Çelebinin, geliştirdiği bir kavram olarak *socius* (*ortay, camia, sosyaliteler, sosyolojiler*)’un bir arada yaşayan, birbirlerine refakat eden, dayanışma içinde olan insan birliktelikleri üzerine söylenen sözün bilimi olması, sosyolojiyi dar kalıplarından kurtararak, sosyal olan etik insan birlikteliklerinin bağlamını ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Sosyolojinin ontolojik koordinatlarından hareket edilerek muğlak olan sosyolojinin ‘ne’ ile ilgilenmesi gerektiği yönündeki tespit, sosyal olan insan birlikteliklerini diğer kurumsal yapıların boyunduruğundan da kurtarabilecektir. Bu da sosyoloji biliminin temel kavramlarından biri olan ‘toplum’ üzerine self-refleksiyon’u gerektirmektedir. Tarihsel seyri içinde düşünürlerin, sosyal felsefede, metafizik, ahlak, siyaset ve hukuk felsefelerinde, teolojide ve ekonomi politikte ortaya koyduğu ‘toplum’ üzerine fikirleri derinlemesine gözden geçirilerek *socius*’un çok katmanlı ve çok boyutlu bağlamı gösterilebilecektir. Bu sayede insan birliktelikleri üzerine söylenen sözlere açılımlar kazandırılabilir. ‘Socius’ üzerine üretilen fikirlerin bilinmesi, sosyoloji biliminin modern toplumlarla sınırlandırılmasını aşması ve sosyolojinin ne’liğini (ontolojisini) ortaya koyması bakımından önemlidir.

Bu tezin amacı bazı toplumsal kurumların belli bir zaman ve mekân boyutundaki etkilerine bağlı olarak diğer toplumsal kurumlar üzerinde belirlemelere neden olduğu tarihsel uğrakların tespit edilmesi ve bu durumun, sosyal olan etik insani birliktelikler üzerinde yarattığı mistifikasyon ve belirsizliklerin gösterilebilmesidir. *Socius*’a tarihsel seyri içinde yoğunlaşılması ile modern ve postmodern toplum imgelerine eleştirel olarak yaklaşılabilecek ve toplum fikri üzerine çok boyutlu tarihsel karşılaştırmalar gerçekleştirilebilecektir. Modern sosyoloji biliminin farklı metodolojik yaklaşımları ve verilerinden hareketle geçmiş, günümüz ve geleceğe dair toplum düşünceleri takip edilerek *socius*’un, açar kavram olarak sosyolojiye ve sosyolojik hayal gücüne yapacağı katkılar her dönemin seyri içinde ele alınarak ortaya konulacaktır.

Çalışmanın birinci bölümünde *socius*, *social*, *sociteal*, *oikos* ve *polis* kavramları sivil toplum ve sosyal teori bağlamında açıklanacaktır. İkinci bölümde felsefenin Batı toplumlarındaki gelişme yeri olan Antikçağ Yunan’daki doğa filozofu Herakleitos, sonrasında Platon ve Aristoteles’in ‘socius’ ile ilgili düşünceleri, doğa felsefelerinden, sofistlerle olan tartışmalarından, ahlak, siyaset ve hukuk felsefelerinden hareketle ortaya

konulacaktır. Platon'un eros-logos ve sevgi-nefret diyalektiği ile Aristoteles'in oikos ve polis kavramsallaştırmalarının, *socius*'u oluşturan açar kavramlar olarak izlenilmesi gerektiği tartışılacaktır. Sosyal düşüncenin Antikçağ Yunan'daki siyasal olanın önceliğine bağlı olarak siyasetin içinde yorumlanması, '*socius*' ile ilgili düşüncelerin siyasetteki izleklerinin takip edilmesiyle mümkün hale gelebilecektir. İçinde yaşadıkları kent devletlerinin siyasal, etik ve sosyal gerçekliklerini sistemli felsefelerinde yorumlayan bu filozoflardan Platon'un, ütöpik toplumsal ve siyasal düşünceleri ve Aristoteles'in diğer kent devletleri ve devletlerin anayasalarını karşılaştırması ile ortaya koyduğu düşünceleri, '*socius*' ile ilgili fikirler için oldukça önemlidir. Genel olarak doğa filozofu olarak bilinmesine rağmen Herakleitos'un '*socius*' ile ilgili düşünceleri, yaşadığı kent devletinin içinde bulunduğu siyasal karmaşa ve çoğunluğu oluşturan halkın basiretsizliği gibi olgularla birlikte, kozmosun logos aracılığıyla kavranmasına paralel olarak işlediği gösterilecektir. Bu filozofların insan birliktelikleri ile ilgili ürettikleri sözlerin günümüz sosyal bilimlerinde tartışılan konulardan bazılarına öncülük ettiği tartışılacaktır.

Saint Augustine ve Thomas Aquinas'ın *socius* ile ilgili düşünceleri, Ortaçağ skolâstik felsefesinde ilahi ve olgusal olan yorumlamalar ile ortaya koydukları düşünceleri bağlamında anlaşılmaya çalışılacak ve böylece uzun bir dönem olan Ortaçağ'ın başlangıcı ve sonu bu iki düşünürün görüşleri doğrultusunda açıklanacaktır. Özellikle Aquinas'ın rasyonel bakış açısının modernliğin arketipini oluşturduğu tartışılacaktır. Aquinas'tan bir yüz yıl sonra yaşayan İbn-i Haldun'un Doğu Toplamları ile ilgili teorik ve pratik fikirlerinin, Avrupa modernliğinin temel izleklerini oluşturduğu görüşü, geliştirdiği sistematik felsefesinden hareketle, karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir.

Erken modernite dönemine geçişle birlikte, değişen sosyal algının izlekleri Spinoza'nın sevgi nefret diyalektiğinde, Kant'ın rasyonelliğinde ve Hegel'in törel (hukuksal) felsefesinde irdelenecek ve bu filozofların sivil toplum ile ilgili düşünceleriyle de karşılaştırılarak tartışılacaktır. Bunu takiben, Avrupa'daki ekonomik ve siyasi değişimlerin yaşandığı buhranlı devrede, sosyolojiyi ilk sistemli halde yorumlamaya başlayan İskoç Aydınlanmacılarından Adam Smith, David Ricardo ve David Hume'un toplum ve ekonomi ile ilgili fikirleri üzerinde durulacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde on dokuzuncu yüzyılda sosyolojinin kurucu babaları olarak kabul edilen Saint Simon, Aguste Comte, Karl Marx, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Emile Durkheim, Herbert Spencer ve Max Weber'in sosyolojileri ve sosyolojiye yaklaşımlarındaki ilgileri yani sosyolojinin 'ne' üzerine fikir ürettiği tartışılacaktır. Ayrıca bu bölümde Heidegger'in mitsein (birlikte var-lık-oluş) ve Levinas'ın etik toplum anlayışları farklı yaklaşımları göstermesi bakımından ele alınarak değerlendirilecektir. Ekonomik ve siyasal kiplerin haricinde toplumun etik görünümünün de sosyolojinin ilgi alanına dâhil olması tartışılacaktır.

Çalışmanın son bölümünde ise kimi modern ve postmodern düşünürlerin toplum ile ilgili çözümlemeleri ve öngörülerini ele alınacaktır. Yirminci yüzyılda sivil toplum ve 'socius' kavramsallaştırmaları ile ilgili olarak Gustave Le Bon'un Kitleler Çağı, Karl Raimond Popper'ın Açık Toplum ve Düşmanları, Jürgen Habermas'ın Sistem ve Hayat Alanları, Jean Baudrillard'ın Tüketim Toplumu, Guy Depord'un Gösteri Toplumu, Alain Touranie'in Toplumsuz Sosyolojisi, Ulrich Beck ve Anthony Giddens'in Risk Toplumu, Roland Robertson'un Küresel Toplumu, Manuel Castells'in Ağ-Network Toplumu, Michael Hardt ve Anthony Negri'nin İmparatorluk ve Çokluk kavramsallaştırmaları ve son olarak George Soros'un Açık Toplumu incelenecektir.

Genel bir kavram olarak *socius*, etik ilişkilerle oluşturulan 'sosyal'e; siyasal ilişkilerle oluşturulan 'toplum'a ve ekonomik ilişkilerle oluşturulan 'sivil toplum'a ait formasyonların üst biçimidir. Bu bağlamda tarihsel bir uğrak olan modern ulus devletlere ait toplumlar, sivil toplum ve etik ilişkilerden müteşekkil sosyo-kültürel sistemler, 'socius' formlarından yalnızca bir tanesini oluşturduğu varsayılmaktadır. Bu formun daha iyi anlaşılabilmesi için geçmiş ve gelecek 'socius' formlarına ait sosyolojik, sosyal antropolojik, felsefi ve tarihsel birikimlerden faydalanılarak disiplinler-arası bir yaklaşımı kapsayan karşılaştırmalı yöntem tercih edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMLAR VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. TEMEL KAVRAMLAR

Toplumu yapısal, kurumsal, grupsal ve ilişkisel olarak anlamak ve açıklamak için oluşturulan kavramların, soyutlanmış bir anlam çerçevesi kurması haricinde, hakikati birebir yansıttığı asla kabul veya iddia edilemez. Sosyal bilimsel ana kavramlardan biri olan ‘toplum’ kavramının bizatihi kendisi üzerinde tarihsel bir *self-refleksiyon* yapılması durumu bile bu gerçekliği ispat eder niteliktedir. Baudrillard’ın da belirlemiş olduğu üzere “*kuramsal kavramlar asla gerçek bir alternatif sunamazlar.*” Bundan dolayı kavramlar olsa olsa gerçekliğin kırılması olarak “*gerçeğe karşı bir meydan okuma*” olabilirler (Baudrillard, 2013: 77). Yine de toplum üzerine geliştirilen düşünsel soyutlamaların toplumsal gerçekliğin, belli bölümlerini yansıttığı ve toplumu belirli özellikleriyle, beklenmedik insan davranışları ve sonuçlarıyla birlikte inşa ettiği gerçeği de kabul edilmelidir. Toplumsal gerçeklik ve toplum üzerine üretilen düşünceler birbirlerini karşılıklı olarak geri dönüşlü bir biçimde (reflektive) besleyerek, sağlıklı ve yeni socius formlarına geçişi sağlayabilecek yeni kuramsal kavramsallaştırmaların da önünü açabilecektir. Bu bir totoloji olmadığı gibi döngüsel süreçlerden çıkışı sağlayacak tarihsel ilerlemenin de anahtarını sunmaktadır. Socius’un tarihsel gelişiminin ve formlarının değişimi ve bunlar üzerine oluşturulan düşüncelerin sunulması, sosyolojiyi modern toplumlarla sınırlandıran genel kanıdan ve içeriklerinden kurtarabilecek tartışmaları mümkün kılacaktır.

1.1.1. Socius

Sosyoloji, bağımsız bir bilim olarak 19. yy.’da Avrupa’da ortaya çıkmıştır. Sosyal düşünce tarihinde ‘toplum’ fikrinin ele alınıp incelenmesi süreklilik göstermediği gibi diğer düşünce biçimlerinden ayrı olarak sistemleştirilmesi, 19. yy. ile birlikte başlamıştır. Genel anlamda inceleme nesnesinin ‘toplum’ olduğu sosyoloji bilimi, Batı düşünce tarihinde Antikiteden itibaren siyasal felsefe, ahlak felsefesi, sosyal felsefe ve ideolojiler kapsamında metafizik ve normatif olarak işlenmiştir. “*Toplunun doğasına duyulan ilgi Batı düşüncesinin tüm tarihinde gözlenen bir eğilim olmakla birlikte*”

toplum, kavramsal bir nesne olarak doğrudan ele alınıp, genel bir çerçeve altında değerlendirilmemiştir (Marshall, 1999: 681). 19. yy. ile birlikte kurucu sosyologların, toplum üzerine pozitivist epistemoloji ağırlıklı olarak fikir üretmesiyle beraber sosyoloji bilimi görünür olmaya başlar. Buna rağmen “*sosyolojinin spekülatif felsefe ve tarih felsefesiyle bağlarını kopararak bilimsel bir temele oturtulabilecek son disiplin olduğu düşüncesi*” genel olarak kabul edilen bir düşünce olmakla birlikte tartışılmaya devam edilir (Giddens, 2005: 429). Bu dönemden sonra toplumla ilgilenen düşünürler, önceki dönemlerden farklı olarak yeni bir bilim geliştirme arzusunda olmuşlardır.

“Vico kendisini toplum hakkında bu ‘yeni bilim’in kurucusu olarak görür. Benzer iddialara sahip Montesquieu ve Condorcet öncekilerden oldukça farklı şeyler yaptığına inanır. Bu öncülerin katkılarını kabul eden, ancak onları sosyolojinin –sadece kendi çabasıyla bilimsel bir temele oturtulabilecek- tarih öncesi dönemine yerleştiren Comte oldukça benzer şeyler söyler. Ve olay şöyle gelişir: Marx Comte hakkında, Durkheim Marx hakkında ve sonraki kuşaktan Parsons Durkheim ve diğerleri hakkında büyük ölçüde benzer şeyler söyler”¹ (Giddens, 2005: 431).

17. ve 18. yy.’larda Akıl Çağındaki sözleşme fikri, toplumda iyi olanın temellendirilmesi için önemli bir referans kaynağı olarak görülürken 19. yy. ile birlikte toplumda iyi olanın şekillenmesi cemaat ve cemaat bağları düşüncesinden etkilenmeye başlar (Nisbet, 2013: 65, Robertson, 1999: 25, 30, 106-109, 180). Kurucu sosyologlar, bu yeni dönemde farklı kavramsallaştırmalarla, geleneksel toplumdan modern topluma geçişi, toplumsal bağlam ve kaygılarına göre şekillendirmeye koyulur. Nisbet, Marx hariç Comte’tan Weber’e kadar sosyoloji ile uğraşanların tamamının ‘*komünal-olan ile komünal-olmayan*’ ayrımına başvurdıklarını ama özellikle Tönnies’te, cemaat ve cemiyet karşıt kavramsallaştırmasıyla kesin bir çerçevenin çizildiğini vurgular (2013: 66).

¹ Goethe, bu benmerkezci yaklaşımların aksine kendi bilgi ve edinimlerinin neredeyse tamamına yakınının seleflerinden kalma olduğunu ifade ederek daha alçak gönüllü bir tutum sergiler. Aynı zamanda Hegel’in Spinoza için sarf ettiği “*filozof olmak isteyen bir kimse, ilk önce Spinozacı olmasını bilmelidir*” cümlesinin, Bozkurt tarafından Kant içinde geçerli olacağının belirtilmesi, (Bozkurt, 2010: 12-13) felsefenin kendi içinde bir bütünlük ve süreklilik ihtiva ettiğine işaret etmektedir. Bu durumda sosyologlardan farklı olarak filozofların, kendinden önce gelenlerin bilgi birikiminden yararlanırken önceki filozofların haklarını gözettiği ve filozofları daha fazla mütevazı kıldığı söylenebilir. Her ne kadar felsefi bilgi sosyolojik bilgi kadar birikimsel olmasa da felsefecilerin -en azından herkes tarafından kabullenilen filozofların- ben sevgisi olarak tarif edebileceğimiz egolarını aşmaları konusunda ve bilginin kümülatif olarak üretimi bağlamında sosyologlardan daha anlayışlı durduğu da söylenebilir. Popper’ında göstermiş olduğu gibi bilim döngüsel, “hiçbir kuram da sonul değildir” (2010b: 339). Demek ki mütevazı olmak ve bilimin hakkını verebilmek için kendinden önce gelenlerin bilgisini mutlaklaştırmak bir hata olacağı gibi onu başından yok sayıp, göreceli olan bilimsel bilginin ortaya koyduğu ‘doğrunun’ hakkını teslim etmemekte, bilimsel ilerlemenin ve bilimsel etiğin önünde entelektüel bir zaaf olarak tarihsel bir zeminde belirir.

Eski düzen, Aydınlanma filozoflarınca irrasyonel olarak görüldüğü için *“bütün geleneksel ve komünal kurum ve ilişki biçimlerine karşı iflah olmaz bir muhalefet ortaya”* çıktığı gibi (Nisbet, 2013: 65), geleneksel toplum imgelerini farklı düzlemlerde modernitenin yeni koşullarına uyarlayanlar da ortaya çıkar. Urry ve Keat, eskimiş gelenek ve değerlerin artık insanları etkilemez olduğu kargaşa ortamında St. Simon ve Comte’un pozitif bilimi kesin bilgi veren bir etkinlik olarak entelektüel, ahlaki ve sosyal yaşama yeni bir temel aradıklarını belirler (2001: 117). St. Simon ve Comte, Sanayi İnkılâbı ve Fransız Devrimi sonrasında Batı toplumlarının içinde bulunduğu karmaşaya ve sorunlara çözüm bulma amacıyla, doğa bilimlerinin elde ettiği başarılı gelişmeleri ve yöntemi sosyal bilimlere uygulamaya çalışır. Simon’un ‘sosyal fizyoloji’ olarak adlandırdığı yeni bilimindeki içerikleri geliştiren Comte, sosyolojinin dinsel inanç ve metafizik spekülasyondan kurtarılarak, pozitivist yöntemle incelenmesi gerekliliğini ortaya koyar (Adorno ve Horkheimer, 2011: 13). Comte, yeni kavramına ‘sociologie’ terimini uygun bulur. Fransızca bir terim olmakla birlikte etimolojik olarak sosyoloji sözcüğü Latince ‘socius’ (socio) ile Yunanca ‘ology’ (logos) sözcüklerinin birleştirilmesiyle oluşturulur (Marshall, 1999: 680).

‘Toplumun bilimi’ olarak sosyoloji, Latince ve Yunanca sözcüklerin karma bir bileşiminden oluştuğundan, *“sözcüğün yapay ve iradi yapısının disiplinin geç ortaya çıkmasına”* neden olduğu ifade edilmiştir (Adorno ve Horkheimer, 2011: 13). Marshall, sosyolojinin sözcük bileşiminin melez bir disiplin doğasına sahip olduğundan, *“onun hiçbir zaman sosyal bilim statüsü ya da bütünlüklü bir bilgi yapısına yönelemeyeceğini”* ileri sürenlerin olduğunu belirtir (1999: 680). Sosyolojinin kurucu babalarından Weber, her ne kadar kendi oluşturduğu kavramsal çerçeveden hareketle sosyoloji tanımlasa da sosyoloji teriminin oldukça belirsiz olduğunu kabul eder (1995: 10). Bunlarla bağlantılı olarak kökensel olarak sosyolojinin yöntembilimsel analizini yapan Urry ve Keat, pozitivistlerin sosyolojiyi, 19. yüzyıl başlarında St. Simon ve Comte ile başlatırlarken realistlerin, sosyolojinin konusunu pozitivist formülasyonlardan daha geniş alarak, *“sosyolojinin 18. yüzyıl İskoç aydınlanmacıları ve özellikle A. Ferguson ve John Millar’ın çalışmalarında yer aldığını”* ileri sürdüklerini belirtir (2001: 116).

Nisbet de sosyolojinin 19. yy. ile başlatılamayacağını söyler çünkü ona göre de sosyolojinin yükselişi muğlâk olan ‘toplum’ kavramının açık olarak kullanılmasının çok

öncesinde hâlihazırda felsefi gelenekte farklı kavramlar altında ilgiye mazhar olmuştur. Sonrasında Ernest Baker'in toplum ile ilgili düşüncelerini verir: “1500’den 1800’e kadarki sürede gelişen seküler doğal hukuk teorisi, toplum teorisinden başka bir şey değildir” (Nisbet, 2013: 66-67). Yine aynı şekilde Nisbet, Hegel’in, hukuk felsefesi adlı çalışmasının Alman sosyolojisinin gelişmesi açısından 19. yy.’daki çalışmalar arasındaki en önemli felsefi kaynak olarak gösterir. Hegel’in cemaatsel, geleneksel-muhafazakâr tonlu rasyonalitesinin, Fransız ve Alman Aydınlanmacılarında gözlemlenen “doğal haklar bireyciliği, doğrudan, aracısız egemenlik... eşitlikçilik ve sözleşme” düşüncelerine karşı bir düşünce geliştirir. Hegel’in devleti (toplumu), bireysel birlikliklerden müteşekkil yığınlardan ziyade cemaatlerin vd. topluluksal birlikliklerin toplamı anlamına gelen tarihselliğe ve kültürelliğe sahip “*communitas communitatum*” olarak gördüğünü belirtir.

Communitas communitatum; “aile meslek, mahalli cemaat, sosyal sınıf ve kiliseden müteşekkil iç içe geçmiş irtibat halkalarından oluşan, her biri, işlevsel önemi ölçüsünde özerk, her biri, bireyselliğin zorunlu kaynağı ve yeniden-pekiştiricisi olan ve hep birlikte gerçek devleti inşa eden eş-merkezli bir toplumdur” (Nisbet, 2013: 76).

Sosyolojinin genel olarak ele alıp incelediği temel nesnesi toplumdur. Bununla birlikte Rickman, sosyolojinin “*toplumun, toplumsal sistemlerin, toplumsal davranışın, toplumu oluşturan ve karşılıklı etkileşimde bulunan grupların, toplumsal yapıların ya da toplumsal kurumların incelenmesi olarak çeşitli biçimlerde tanımlandığını*” (Aktaran: Kızılçelik, 2009:7) söylerken sosyolojinin tanımının oturmamışlığına gönderme yapar. Kızılçelik de, klasik sosyal teorisyenlerin çalışmalarından kalkarak sosyolojinin ne’liği konusunda belirsizlikler olduğu tespitinde bulunur ve “*sosyolojinin toplumun mu, modern toplumun mu, devletin mi, halkın mı, evrenselin mi, yerelin mi, kurumların mı, örgütlerin mi, grupların mı, sosyal ilişkilerin mi, eylemin mi davranışın mı, ... bilimi olduğuna dair muğlaklıkların*” sosyal bilimlerde tartışılmaya devam edildiğini belirtir (2009: 7-8).

Sosyal bilimlerin siyaset, ahlak ve sosyal felsefelerden kendini kurtararak ayrı ayrı disiplinler halinde bağımsızlaşmasının sonucu her sosyal disiplin kendi ilgi alanı çerçevesinde bilgi üretmiştir. Sosyoloji de sosyal bilimlerin özü olarak tanımlanabilirse, insana ait bilgi üretiminin çekirdeği olarak yorumlayabileceğimiz ‘toplum’ kavramında gelecekteki daha farklı alt disiplinlere ayrılacak potansiyelleri öngörülerek

incelenmeye başlanmıştır. Sosyal bilimlerin her disiplini kendi aralarında kısmen ilişkili olmakla birlikte sosyoloji ve dolayısıyla ‘toplum’ birleştirici bir karakterdedir. Çünkü sosyoloji insan birlikteliği yani insanın sosyal olma durumunun tarihsel ve güncel, bilinçli ve/veya bilinçsiz olarak bir coğrafyada-mekânda² ortaya koyduğu, somut ve soyut üretiminin ve yeniden üretiminin biçimsel formlarının bütünüdür.

Her toplumun ve buna bağlı olarak sosyoloji biliminin; iletişim, ekonomi, eğitim, coğrafya, tarih, dil, siyaset, uluslararası ilişkiler, insan hakları, hukuk, işletme, suç bilimi, sanat, felsefe, teoloji, sosyo kültürel antropoloji, demografi, psikoloji, filoloji ve müzikoloji gibi alanlarla ilişkili olduğunu belirtmeye gerek bile yoktur. Yukarıda zikredilen her disiplin aynı zamanda sosyolojinin alt disiplini olarak kurumsal yapı arz etmektedir. İnsan etkileşimleriyle oluşan, sosyal, kültürel, sembolik, doğal ya da biyolojik ihtiyaçlara binaen örüntüleşmiş davranışlar yumağı olarak bu ‘kurum’lar, insani bilimler, kültürel bilimler ya da sosyal bilimler olarak adlandırılan ve 17. yy.’dan bu yana doğa bilimlerindeki başarıların ardından başta pozitivist yöntem, sonraları ise realist ve hermeneutik yöntemlerle incelenmeye başlanmıştır. Bunların haricinde kavram üretimi ve bilgi sosyolojisinin ürettiği yöntembilim ve teorik yaklaşımlar,

² Çağdaş sosyal bilimlerde de ihmal edilen coğrafya yeniden sosyal çözümlemenin ilgi alanına girmeye başlamaktadır. Sosyolojide Hagerstrand’ın geliştirdiği zaman-coğrafya yaklaşımının “birincil ilgi alanı bireylerin zaman-uzamdaki yerleri olsa da bu yaklaşım, beden ve eyleyenlerin devindikleri çevrenin fiziksel özelliklerinin etkinliğe getirdiği kısıtlamalara özel bir dikkat göstermektedir” (Aktaran: Giddens, 1999: 28). Biyolojik ve kültürel bir canlı olarak insanın sosyal gelişimi cansız olan fiziki bir çevrede mümkündür. Ancak bu sayede insanın sosyal gerçekliği olan canlı üstü - süper organik bir kültür oluşturulabilir ve insan canlı, cansız ve canlı üstü ontolojik alanların kesiştiği yerde yaşayan bir varlık türüdür. “Her ne kadar dünyanın en zeki, en yetenekli, sınırsız yaratma, geliştirme ve değiştirme gücüne sahip yarattığı olsa da, sonuçta o bir canlıdır ve de içinde yaşadığı dünyanın bir parçası sayılır” (Özbek, 2000: 9). Dolayısıyla insanın doğal çevresi, biyolojik yapısı ve kültürü birbirleriyle olan karşılıklı ilişkileri sonucunda yaşamı ve bilimi mümkün kılar. “İnsana canlı dünyanın bir parçası olarak bakmak doğal ve bilimsel olarak kaçınılmazdır, kuşkusuz insanı canlı dünyadan koparmak ne ölçüde yanlışsa, onun canlı dünyayı aşan özelliklerini görmezden gelmek de o denli eksik ve yanlıştır” (Türk, 2000: 41). İnsanın doğal çevrede birlikte yaşaması ve karşılıklı ilişkileri sonucunda farklı diller, farklı teknikler ve farklı kültürler oluşturmuştur. Bu kültürler farklı zamanlarda koşulların, ihtiyaçların, istek ve arzuların etkisiyle benzer içerikleri farklı biçimlerle-sembol ve kodlarla sürekli yeniden üretmişlerdir. Bu bağlamda toplumsal biçimlerde sosyal hayattaki bireylerin karşılıklı etkileşimleriyle zamanın, mekânın ve coğrafyanın imkânlarını, kendi istek, arzu ve ihtiyaçları çerçevesinde şekillendirerek farklı sembollerle oluşturmuşlardır. Bu biçimlendirme ya da üretim hayatı daha rahat kılan araçlar olabileceği gibi tinsel-soyut boyutu da içeren bütünsel bir süreçtir. “Biyolojimiz (bedenimiz), evrensel de olsa, toplumsal sistemin değişmesi, farklı “ruhları” yaratmakta; neyin normal, anormal (hasta) olduğunu ise toplumlar (kültürler) belirlemektedir. Öyleyse, insanoğlu ne sadece biyolojik bir varlıktır, ne de sosyal!.. Hem organik, hem de toplumsaldır. İnsan, biyo-sosyal bir varlıktır” (Güvenç, 1999: 37).

sosyal, kültürel ve tarihsel dünyamızı daha geniş perspektiften görmemizi, anlamamızı ve yorumlamamızı sağlamıştır.

Sosyal bilimlerde kavram kargaşasının metodolojik zeminde, bilgi sosyolojisinin ana konularından biri olmasına rağmen, neden kendi ana kavramı olan sosyolojinin, kendisi üzerine yeterince ve doğru bilgi üretmediği manidardır. Hâlbuki *“bir konuda tartışmaların açıklığa kavuşması için gereken ilk aşama konuyla ilgili kavramların yeterli ve doğru tanımlanmasıdır. Kavramlar netleştğinde, konuyla ilgili değerlendirme de doğru ve yeterli olabilir”* (Türk, 2000: 37). Bundan dolayıdır ki *“sosyoloji, günümüzde bilimsel bilgi üretimi sürecindeki yeni oluşumun öznesi değil fakat izleyicisi, hatta nesnesi konumunda kalmıştır”* (Çelebi, 1995: 521). Bunun nedeni ise teorik ve metodolojik yaklaşımlarda özellikle post yapısalcılıkta, dilbilim ve antropoloji önemli gelişmeler sağlarken (Çelebi, 2004: 30) küresel boyutta ise ekonomi ve siyaset biliminin rolünün artmasıdır (Çelebi, 2007: 54).

Sosyoloji, sosyal tümlüğün anlaşılmasına için uzmanlaşma altında başta felsefe olmak üzere sosyal bilimlerden düşünsel, teorik ve metodolojik bakımlardan kendisini koparmıştır (Kızılcılık, 2009: 9). Aynı şekilde Giddens, toplumsal kuramın öncelikle felsefi bir çaba olmamakla birlikte *“felsefi sorunlarla doğrudan ilişkilendirilemezlerse yönlerini”* bulamayacağını söylemektedir (Giddens, 1999: 19). *“Tekil kavram ve özel alanlarla ilişkili sunulan materyal ve değerlendirmelerin, kendi bünyelerinde bütün için ancak kısmi bir görüş oluşturabileceğini”* söyleyen Adorno ve Horkheimer’da sosyolojinin yapısındaki yarılmaya işaret ederek; kurumsal düşünceyle görgül çözümlemenin birbirine referans göstermekle birlikte hiçbir zaman ‘entegrasyon’ söylemiyle bir araya getirilememesini eleştirmektedir (2011: 10).

Aslında burada ilk sosyolog olan Simon’a geri dönüldüğünde sosyolojinin kuruluşundaki temel kaygının, sosyolojiye hükmettiği sonucunun çıktığı gözlemlenir. Geleneksel feodal baskıcı rejimlerden sıyrılarak sosyal gerçekliğin aktive edilmesinin önünde engel olarak duran aylakların (oisiflerin), ideolojik çarpıtmaları ve üretici sınıfın -ki bunun içinde sermaye de vardır- emeğine yabancılaştırılması, modern toplumu aydınlanmanın evrensel ideali olan özgürlükle değil fakat baskılamayla sonuçlandırır. Spinoza’dan devam edegelen demokratik, etik, hukuksal sosyal gerçeklik yine sosyal gerçekliğin üretim atölyesinden çıkan rejimlerce -ki sonuncusu Simoncu

kavramsallaştırmayla endüstriyel rejimdir- baskılanır. Üstelik bu baskılanma yine üretici sınıf olan sermaye, bilim adamı ve uzmanların ortak eseri olarak teolojik ve metafizik öğelerle değil modern pozitivist, ulusal, postmodern ve küresel enstrümanlarla bazen determine edilerek bazen de özgürlük yanılsamalarının kitle iletişim araçlarınca mitleştirilmesiyle pazarlanır.

Foucault'nun 'uyruklaştıran bilme' olarak eleştirdiği, sosyal bilimlerin mantığını ve bunun arkasındaki 'söylemsel oluşumları' yaratan iktidar mekanizmasını ele alırken vurguladığı üzere; 17. yy. sonu ve 18. yy.'ın hemen başında yerleşmeye başlayan modern biyoiktidarın strateji ve taktiklerinde uygulanan şey, yurttaşlaştırılan öznelerin bedenleri üzerinden yeni bir toplumsal yapının şekillendirilmesidir. Bu şekillendirmede bir gösterge olarak kullanılan bedenlerin uzamsal konumlandırılması ile inşa edilen modern yapıda bireyler ayrıştırılarak -sıraya, diziye ve gözetime sokularak düzenlenmeye başlanır. Burada amaçlanan ise biyoiktidarın *"katı ekonomi ve ussallaştırma teknikleri"* ile uyruklaştırılan bedenlerin terbiye edilmesi, iş için yararlı hale getirilmesi, yaşamlarını ikame edecek koşulların sağlanması ve bedene indirgenen yaşamların bakımlarının en az masrafla üstlenilerek, iş yaşamına hazırlanmasından ibarettir (Foucault, 2002: 247-248).

Foucault'nun soykütüksel ve arkeolojik teknikleri ve yerel eleştirelilik mekanizmalarıyla tarihsel içeriklerden faydalanması bir bütün olarak tarihin önemini ortaya koymaktadır. Foucault, bilmeyi denetim altına alan iktidarın ya da 'uyruklaştıran bilmenin', gerçek bir eleştirisinin ancak yerel eleştirelilik temelli; merkezileşmemiş, özerk bir kurumda gerçek analize konu olabileceğinden hareket ederek 'toplumu' savunur. Bu amaçla Foucault, suçluları ve delileri kapatan iktidarın mistifike ettiği sosyal bilimsel arka planın ancak yerel ve güncel bir eleştirisinin tarihsel içeriğiyle kazılarak gün yüzüne çıkarılacağını düşünür.

"... , yalnızca tarihsel içerikler, işlevsel düzenlemelerin ya da sistematik örgütlenmelerin tam da maskeleyi amaçladığı çatışmaların ve savaşımaların arasındaki farklılaşmayı bulmaya olanak tanıyabilir. Demek ki, "uyruklaştırılan bilmeler" işlevsel ve sistematik bütünler içerisinde bulunan ve maskelenen ve eleştirinin, kuşkusuz, derin bilgisinin olanaklarıyla yeniden ortaya çıkarttığı tarihsel bilme bloklarıdır" (Foucault, 2002; 23).

Modernitenin bilimi olan sosyoloji, araştırma nesnesi olarak çoğunlukla modern toplumları yerleştirmiştir (Giddens, 1999; 2000; 2005; 2011, Beck, 2005; Robertson,

1999: 67, Akpolat, 2008: 1). Sosyolojinin, geçmiş toplumları ve insan birlikteliklerini açıklamadaki yetersizliği (Çelebi, 2007), sosyal hayatın bütünlüğünü göz ardı etmesi sonucunu doğurmuş ve sosyal hayatın sadece belirli alanına odaklanmasına sebep olmuştur. 1945 yılına kadar yapılan sosyolojik çalışmalar, sivil-burjuva toplumuyla sınırlandırılmış ve araştırma nesnesi olarak seçtiği bu alanı diğer sosyal bilimlerin incelediği alanlardan kesin olarak ayırmıştır (Gulbenikan Komisyonu (GK), 2014: 40). 19. yy.'daki sosyal bilimsel kaygı, 20. yy.'ın ortalarına kadar sivil toplum pratiklerine uygun olarak *“ayırma, uzmanlaşma, tek anlamlılığa ve dünyanın hesaplanabilir olmasına çabalama”* şeklinde yürütülmüştür (Beck, 2005: 9). Ulusal kapitalist ekonomilerin modernliğin küreselleştiğinin yaşamsal olarak bütün toplumsal alanlarda deneyimlenmeye başlandığı 80'li yıllarla birlikte, sosyologların ortak kabul ettikleri yeni bir süreç başlayarak, *“teknik ya da örgütsel rasyonalitenin düzçizgisel yükselişine dair tasarımın”* çöktüğü üzerine genel bir uzlaş sağlanmıştır (Beck, 2005: 23, 44-53). Sivil toplumun kaygılarından hareketle inşa edilen modern toplum üzerine tartışmalar, 1950'lerde görünürlüğünü artırmış ve 80'li yıllarda yapısal değişimi sosyal bilim literatüründe yoğunlaştırmıştır. Gerek moderniteyi farklı bağlamlarıyla savunan teorisyenler gerekse, küreselleşmeyi ve postmoderniteyi savunan düşünürler, yeni toplumsal duruma uygun birbirlerinden farklı alternatifler geliştirerek tartışmayı sürdürmüşlerdir.

Kurucu sosyologların devam edegelen modern topluma yönelik kaygıları, bütünsel bir sosyoloji ortaya koyamadığı gibi ağırlıklı olarak toplumun belirli bir kesimi (sivil-burjuva toplumunu) ve kurumunu (ekonomiyi) temsil eden, siyasal ve bilimsel bir örüntüyle sonuçlanmıştır. Bu durumu klasik sosyologların sosyolojik çözümlemelerinde tarih, sosyal antropoloji, demografi, ekonomi, din vd. olguları ihmal etmelerinin bir sonucu olarak görmek yerine başat ve belirleyici indirgemeler yapılmasını talep eden pozitivist epistemoloji geleneğinin, somutlaştırma ve nedenselleştirmeyi isteyen doğasının bir sonucu olarak görmek gerekir. Bu durum sosyolojinin kurumsallaşmaya başladığı ilk dönemlerdeki *‘sosyal ve akademik ihtiyaçların’* bir sonucu olduğu çoğu zaman hesaba katılmamıştır (Nisbet, 2013: XXVII). Erken modernlik aşamasında işlevsel farklılaşma ve kurumsal uzmanlaşmanın bir sonucu olarak okunabilecek bu durumun günümüzde değişen koşul ve bağlamlarda yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Endüstri devrimi sonrası oluşan yoğun nüfuslu kentler, işlevlerin uzmanlaşması ve bunun sonucu olarak başta ekonomi olmak üzere tüm kurumların birimlere ayrılması, modern toplumların ‘karmaşa’yla nitelenmesine neden olmuştur. İlk sosyolog olarak kabul edilen Simon’un da sosyolojik (hürriyet ilmi) ilgisi temelde bu noktada gelişmiş ve endüstriyel toplumları karmaşık *‘tepetaklak bir dünya’* metaforuyla açıklamıştır. Simon’a göre endüstriyel toplumun gerçek yaratıcı gücüne kavuşabilmesi için *“sosyal gerçeğin asıl karakterini gizleyen yalanların ortaya çıkarılması”* gerekmektedir (Meriç, 2011: 129). Simon’dan ilgisi tamamen farklı olan Tönnies’de, modern toplumun çarpıklıklarını organik topluluğa duyduğu özlemle analize girer. Rasyonel iradeyle şekillenen modern toplumların işlevsel mekanizmalarının, geleneksel topluluk ilişkilerinde organik iradeye dayalı ilişkileri mistifike ederek insani ilişkileri sekteye uğrattığını gözlemler. Tönnies’e göre bireyi insan dışı kılan rasyonel irade, insanlar arası organik ilişkileri bastırmaya dayanır. Böylece sonradan eleştirel toplum teorisyenlerinin çalışmalarında geliştirilecek kültür eleştirileri için önemli bir izlek sunarak tartışmaları genişletir (Çelebi, 2007: 290, 292).

Eleştirel toplum teorisyenlerinden Adorno ve Horkheimer, ‘karmaşa’ halindeki modern toplumun *“bilimsel yönelimli şemalara aktarılmadan yol alabilmesini olanaksız kıldığını”* söyler. Bu karmaşanın bir sonucu olarak modern toplumda yaşayan bireylerin tecrübelerinin mistifikasyona tabi tutularak gizlenmesinin söz konusu olabileceğini belirler. *“Sosyoloji, herkesçe açıkça ve doğrudan bilinen ama o derecede bilimsel uğraşısında yabancı kaldığı, haklı olarak pek çok yönden modern toplumun görülemezliğiyle varlığını kazanan bir konuyla uğraşır”* (Adorno ve Horkheimer, 2011: 165). Metodolojik olarak sağduyu bilgisi ve bilimsel bilginin benzerliği temelinde ele alacak olursak bireylerin fenomenlerin tekil gözlemlerini yaptığı yaşam alanından farklı olarak yine fenomenlere dayalı bilimsel bilginin sistemik gözlemlerinin birbirleriyle bağ kurarak oluşturulduğu teorik bütünselliğin hayatı kapsayıcılığı sorunsallaşmaktadır.

“İşbölümlerine ayrılmış toplumlarda işlevlerin ayrılmasının aynı zamanda onu bilen öznelere has olduğu, bu anlamda çoğunlukla teknik-pratik görevlerle sınırlı kalıp bütüne bakış olanağının kaçırıldığı süreçlerde yatmakta; bu gerçeklik bilimsel takva içinde bütüne böyle bir bakıştan kaçınan ve tek bir şeye ulaşmanın mümkün olduğu sektörlerle kendini sınırlandıran bilimsel öğretilerde tekrar yansıma bulmaktadır” (Adorno ve Horkheimer, 2011: 165).

Giddens da modern eyleyenlerin gündelik yaşamda yaptıklarını (edimlerini) anlama yeteneğine sahip olduklarını ve gündelik yaşamın yeniden üretiminde (rutinleşme) pratik bilinç temelinde etkili olduğunu söylemektedir. Bununla beraber pratik bilinci “*yapanların toplum yaşamı bağlamlarında nasıl ‘yürünüp gidileceğini’ üstü kapalı olarak bildikleri, ne ki bunları açık bir biçimde, usavurmaya dayalı olarak dile getiremedikleri her şey*” olarak tanımlar (1999: 25-26). Bunun haricinde uzmanlaşma bilgisi gerektiren çoğu teknolojik aygıtlardan faydalanan sıradan insanın bu teknolojilerin bilgisine sahip olmadığını ortaya koyar.

Ekonomik kaygıdan hareket eden sivil-burjuva toplumu kuruluş aşamasında sınırsız büyümeyi hedeflediğinden, “*belirli işlerde hem uzmanlaşma ve sınırlandırılma hem de bu tür işlere bağlı olan sınıfın bağımlılığını ve isteğini*” (Callinicos, 2011: 82) arttıracığından yararlı görülmüştür. Tıpkı Platon’un ortaya koymuş olduğu gibi; aklın yol göstericiliği takip edilirse, zanaatkârın asli vazifesine uygun (doğasına en uygun) olan ve yeteneğini göstereceği tek işte çalışmasıyla üretim fazlalaşacak, nitelik açısından güzelleşecek ve daha kolay üretilebilecekti. Her zanaatkâr kendi görevinde, yani tek işte uzmanlaşmalı ve ürününü herkesin ortak kullanımına arz etmeliydi (Platon, 2008: 62-64). Platon’un Atina’da yaklaşık 2450 yıl önce akıl yürütme ve gözlemleriyle ortaya koyduğu bu ekonomsal çıkarım’ın oluştuğu sosyo-kültürel, demografik ve teknolojik koşullar artık neredeyse tamamen değişen modern koşullarda, yeni toplumsal bağlamlarda³ yeniden şekillenecektir. Burjuva toplumunun başat aktör olarak biçimlendireceği modern toplum, ekonomik kaygılardan hareketle bütünsel olan toplumsal yapıyı ve çoklu potansiyele sahip insanı, rasyonalitenin bireysel çıkarlarına⁴

³ Platon’un düşüncelerine koşut Kant’ta işbölümüyle, meslek ve sanatların karlı çıktıklarını belirtir. Çünkü işlerin ayrılıp bölünmesiyle, insanların tek başlarına her şeyi yapmayarak her birinin “*bir işi en yetkin ve en kolay şekilde yapabilmek için, yapılışı bakımından diğerlerinden gözle görülür bir biçimde farklı olan bir işi*” yaparak, mesleklerin barbarlık durumundan kurtulabilecekleri tespitini yapar (Kant, 2009: 3).

⁴ Son dönem çağdaş sosyoloji kuramları sosyobiyolojik ve biyolojik olarak beden’e ve bireyselliğe göndermelerde yoğunlaşarak insanı ekonomik kaygılardan hareket eden varlıklar olarak değerlendirmekte ve akılsal seçim kuramları, alışveriş kuramı ve oyun kuramı gibi yeni kuramsallaştırmalarla bireyin eylemini veya harekete geçiren şeyi, çıkar ve fayda ilişkilerine indirgemektedirler. Örneğin toplumsal psikolojide grupların çözümlemesi şu önermeye dayanır; “*insanların birbirleri ile alışveriş geçmelerinin, böylece sağlanacak olan ilişkiden diğer seçeneklere göre daha fazla fayda elde edebilecekleridir*” (Wallace ve Wolf, 2004: 347). Ya da zihin dilini anlamaya çalışan Ryle gibi kimi filozofların, psikolojik davranışçılıkla paralel olarak geliştirdikleri ve mantıksal davranışçılık olarak adlandırdıkları ekolde, “*davranış üzerine bir konuşma tarzı*” olarak okudukları zihnin işlevinin göstergesi “*davranış kalıpları üzerine ekonomik bir konuşma tarzı sağlaması*” şeklindedir (Horner ve Westacott, 2011: 85).

indirgemesiyle, zamanı için devrimci yapısına rağmen ileriki zamanlarda eksikliklerine bağlı olarak sosyal ve akademik alanlarda eleştirilere ve tepkilere maruz kalacaktır. Hatta Antikçağ Yunan ve sonrasında Hristiyan düşünce geleneğindeki ahlaki toplumsal tasavvurun küçümsediği ekonomi kurumunun 18. yy. sonrası yükselişine, modern Avrupa'daki filozoflardan da dikkat edilmesi gerekli bir durum olarak eleştirel yaklaşılması öğütlenir.

Modern dönemin ilk filozoflarından Kant ve Hegel, ağırlıklı olarak ekonomi ve refah kaygılarından hareketle oluşacak toplumsal bütünün sağlıklı bir yapı oluşturamayacağını öngörür. Kant, akıl sahibi varlıklar olarak insanların, “*ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğinden*” müteşekkil Amaçlar Krallığında yaşarlarken, ya bir fiyata ya da bir değere sahip olacaklarını, bununla birlikte “*fiatı olanın yerine, eşdeğer olarak başka bir şey de konulabilirken*” birbirleriyle amaçsal ilişki içinde olan akıl sahibi insanların “*her türlü fiatın üstünde..., dolayısıyla eşdeğeri olmayan*” değerlilik idesini koymaktadır (Kant, 2009: 52). İyi istem kavramını ve ödev ahlakını felsefesinde geliştiren Kant, kesin ve koşulsuz buyruğun ancak kendi başına amaç olan ahlaklılık buyruğu olabileceğini belirler. Yoksa beceri kurallarına dayalı teknik-sanat buyruklarının ya da zekâ öğütlerine dayalı pragmatik buyrukların, göreceli olan insan mutluluğunun gerçekleştirilmesi için -bir koşula bağlı olarak amaç için araca indirgenmesi- arzu edilecek bir durum meydana getiremez. İyi istemeye bağlı olarak insanlar ancak özgür davranabilmek için birbirlerine amaçtırlar yoksa insanlar araç değillerdir. Ekonomi işleri ve iş ilişkilerinin yasalaştırılmaması konularında Platon'un (2008: 135; 2007: 32, 258) düşüncelerini sürdüren Kant, modern dönemin pragmatik şekillenmesini yani modern devletlerin refah için yapacağı yaptırımların, zorunlu hukuksal yasalar içinde yer alamayacağını belirler. Aynı şekilde bu anlayışla yazılacak bir tarihin de pragmatik olacağını söyler. “*Bir tarih zeki olmayı, yani dünyaya kendi yararını daha iyi –ya da en azından, kendisinden önceki dünyanın sağladığı kadar- nasıl sağlayacağını öğrettiği zaman, bu tarih pragmatik bir şekilde yazılmıştır*” (2009: 32-33).

Hegel, modern toplumsal sistemlerin sivil toplum faaliyetleri sonucunda gelişimini çözümlerken sivil toplumun kendiliğinden istikrarlı bir toplumsal düzen yaratamayacağını söyler. Çünkü sınırlandırılmamış bir sistemde sınırsız büyüme güdüsüyle hareket edecek olan sivil toplumun “*daha çok zenginlik*” biriktirerek “*nüfus*

ve sanayisini büyütmek ile uğraşacağından... sivil toplumun büyük özgürlüklerinin, özellikle de tinsel yararlarının hissedilmesini ve bunlardan zevk alınmasını engelleyeceğini” belirtir (Aktaran: Callinicos, 2011: 82). Yine de modern zamanların ilerlemesiyle topluluk ve toplum, birey ve toplum, kamusal ve özel, özgürlük ve güvenlik gibi entelektüel tartışmalar yerini giderek ekonomi ve siyasetin bürokratik iş bölümlemesiyle kar güdüsünde niceleştirilerek, insani ve toplumsal olanı istatistikî verilerde harmanlayarak sonuçlandırır. Filozof ve sosyologların bütün kaygılarına rağmen burjuva toplumunun 20. yy.’da yükselen en büyük temsilcisi olarak A.B.D.’de yürütülen, özellikle de Parsons’un öncülük ettiği sosyolojik çalışmalar sonucunda, geçmiş sosyolojik kaygılar sistemleştirilerek-kurumsallaştırılarak aşılır. Hatta ‘meslekçilik ve yurtseverlik’ (ekonomi ve siyaset) bile özgün bileşimine kavuşturularak en azından Ortodoks burjuva geleneğince göreceli olarak çözümlenir (Robertson, 1999: 39). Buda farklı sosyoloji geleneklerince yeni sosyolojik sorunların tartışılması için ana temeli oluşturur.

Modern dönem, yabancılaşmanın (Hegel, Marx, Smith, Simmel, Simon, Heidegger, Depord, Baudrillard, Beck vd.) artarak yaygınlaşmasına neden olan aygıtları kurumsallaştırarak insani öznelere en basit düzeyde doğalarına uygun, insani istemlerini gerçekleştirmelerini engelleyen bir süreç olarak da sosyal bilimciler tarafından okunmaktadır. Ekonominin ve siyasetin kısıracındaki sıradan insani eylem ve özelemler, *“pazarın insan dışı gücü ve bürokrasinin insan dışı kararları tarafından yönetildiğinden,”* sosyal yaşamın kendisi bireysel iradeleri aşan yapılaşmış yanılsamalarla kendini gerçeklik olarak sunmuştur. Marx’ın çözümlemelerinin çok ötesine uzanan bu yanılsama ve çelişkilerden kurtulmanın tarihi, Marx’ın yorumcularının oluşturduğu kuramlarla, insanı hapseden yanılsamaları aşma çabaları biçimiyle sürdürülmüştür. Bu çabalarındaki ortak kaygı ise, *“devletin (deniz canavarı) ve aynı zamanda piyasanın Zenginlik Tanrısı’ndan (Mammon) kurtulmanın yollarını”* aramaktır (Collins ve Makowsky, 2014: 39-41).

Bu yollardan biri sistemsal olarak varlığını genişleten ekonomik ve siyasal aygıtın dışında toplumsala bir yaşam alanı açma girişimleridir. Husserl’in felsefeyi, pozitivist-bilimsel olanın tahakkümünden kurtarmak ve yeniden özerk bilgi üreticisi konumuna getirerek otoritesini kazandırmak amacıyla bilimin kendine göre evirdiği felsefenin ilhamına kaynaklık eden ‘gündelik ve alışılmış bilgiler’ üzerinden hem felsefeye hem de

yaşam dünyasına (Lebenswelt) kapı aralar. Sonraları Habermas ve Bourdieu'nun sistem karşısında yaşam dünyaları ve habitus kavramsallaştırmalarının temelini oluşturan bu izlek, insansal ve toplumsal olanın, sistemin aracına indirgenen nesnelci bilim anlayışı tarafından her şeyi teknikleştiren ve rasyonelleştiren karakterine karşı çıkılarak oluşturulur. Hem bireyin akılsal kimliğini temelinden yok ettiğini hem de dünyanın kin ve nefretle yoğrulmuş içeriklerinin karmaşasının yaygınlaşmasından başka bir sonuç doğurmadığını gören bu sosyologlar, gündelik yaşam deneyimlerine, sezgilere ve bilim öncesi kendiliğinden işleyen toplumsalın kural koyucu doğasına yaslanarak, Marx ve Weber'in toplum kuramsallaştırmalarından faydalanan modern dünyanın demir kafesinden bir çıkış yolu ararlar (Timur, 2012:101). Özellikle Habermas, analitik olarak ayırdığı iki farklı dünyanın yeniden birleştirilmesi gerekliliği üzerinden toplum kuramına büyük katkılar sağlar. Habermas'ın yeniden yapılandırmak istediği şey, toplumların modern dönemdeki sistemsel ayrışmalarına neden olan “*para (pazar ekonomisi) ve iktidar (devlet ve bürokrasi)*” gibi araçsal ve stratejik aklın düzenlediği ilişkiler üzerinden ayrışan sistem dünyası ile iletişimsel aklın düzenlediği yaşam dünyaları arasındaki iki farklı kavramsal stratejinin, ‘söylemsel etik toplum’ üzerinden yeniden birleştirilebilmesi düşüncesidir (Timur, 2012: 179). Kısacası, Habermas'ın toplum kuramında birleştirmek istediği şey modern dönemde pozitivist nesnelci bilimin uzmanlaşma ve verimlilik adına dışarıda bıraktığı iletişimsel etik toplum karakterini, felsefe ve tarih üzerinden sosyolojiye geri kazandırabilmektir.

Habermas'ın ‘söylem toplumunda’ yeniden birleştirmeyi arzu ettiği parçalanmış öğelere ulaşılabilmesini, ‘düşünümsel modernleşme’ ile bilinçli siyasal eylemselliklerle temellendiren Beck ise; modern sanayi toplumunun hiçbir zaman var olmadığını, modernliğin potansiyel düşünümsel kiplerini göstererek ve radikal modernlik imgelerinin farklı modern toplum tipolojilerinde içerilen öngörülerinden hareketle sosyolojiye kazandırmaya çalışır. Beck'e göre, yarı modern sanayi toplumlarındaki tasarımlar, içinde barındırdığı potansiyeller ile çelişkiler ve riskler üzerinden işlemektedir. Pazar toplumu kendi ilkelerine uymayan kar ilişkilerini, sevgiye dayalı-karşılık beklemeyen ailesel birlikler üzerinden sağlarken, evrensel hukuk normlarının hak, söylem ve uygulamaları da ulusal-siyasal onayla mümkün hale getirilebilmektedir. Kadınların statü ve rolleri, aynı zamanda eşitlik mücadeleleri ve ekolojik risklerde

toplama, modern toplum ve söylemlerinin aşılması için sosyolojik veri üretmeye yoğunlaşarak devam etmektedir (Beck, 2005: 92).

Sosyal bilimlerin ‘bugünü incelemedeki’ ısrarı, yasa oluşturma kaygısı ve ampirik gözlemi, bilimin kesin veri elde etmedeki en sağlam yöntemi olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu düşünce evrenselciliğe ve nomotetik yaklaşımlara ancak pozitivist metodoloji ve kantitatif verilerle ulaşılabilirliğini iddia eder. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak tarih ve özellikle sosyal tarih’in oluşum aşamalarına bütünsel açıdan bakış kaçırılır ve bundan dolayı eleştirilir. Sosyal tarihin her sosyo-kültürel sistemi, kendi tekliği içinde yani idiografik yaklaşımlarla, evrenselciliğe değil yerellik (parochial) temelli bir yorumlamayla ve kalitatif verilerle anlaşılabilirliğini iddia eden sosyal bilimcilerde mevcuttur (GK, 2014). Sosyal bilimlerdeki tarihsel sorun tam da burada nüksetmektedir: *“İdiografik tarih ile nomotetik sosyal bilim arasındaki uçurumu kapama çabası”* (GK, 2014: 43). Giddens da bu noktada tarih ve sosyoloji bilimlerinin metodolojik açıdan birbirlerinden ayrılamayacağını bildirir (Giddens, 2005: 129). Bu sorun Almanya’da *“daha çok tarihsel olarak oluşmuş özgül sosyal sistemlerin işleyiş kurallarını araştıran bir sosyal bilim”* olarak devlet bilimleri (staatswissenschaften) disiplini altında Max Weber’de; Fransa’da Durkheim başta olmak üzere Annales okuluna ve ABD’deki ‘yeni tarih’ ekollerince aşılmaya çalışılmıştır. Ancak bu yaklaşımlar, 20. yy. başlarında kurumsallaşamadan ana akım disiplinlerce eritilmiştir (GK, 2014: 25, 43). Weber, *“bilimsel düşüncenin, insanlık tarihinin bütüncül bir değerlendirmesini yapabileceğinden son derece kuşkulu”* olmakla birlikte kendi yazılarında böyle bir değerlendirmeye giriştiği de bilinmektedir (Callanicos, 2011: 20).

Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında kurumsallaşmış sosyal bilim geleneği, modernleşme teorisiyle Batı dışı toplumların gelişme sürecindeki tıkanıklıkları aşmayı kendine hedef edinmiş ve böylece 1945’ten sonra üniversitelerde kurumsal düzeyde disiplinler arası çalışmaların yaygınlaşmaya başladığı görülmüştür. Batı dışı toplumların modernleşmesine ve kalkınmasına duyulan ilginin sonucunda *“örgütlenme bakımından çeşitli sosyal bilimlerin ortak projeler etrafında bir araya gelmelerine ve kamu otoriteleri karşısında ortak tavır almalarına yol açtığı”* gözlenmiştir. Bunun sonucu olarak *“eskiyen yalnız bugünle ilgilenen nomotetik sosyal bilimcilerin, daha eksik olsalar da bugüne ait olmayan veriler kullanmalarına, tarihçilerin ise nomotetik sosyal bilimcilerin ortaya attığı bazı genellemelerin geçmişi anlamakta (yorumsamacı*

anlamda da olsa) kendilerine yardımcı olabileceğini düşünmelerine zemin” hazırlanmıştır (GK, 2014: 43). Böylece klasik tarihsel araştırmalarda eksik kalan ‘yapısal ve süreçsel’ olgular tarih disiplinine girerken; sosyal bilim teorilerine de ‘geçmiş dönemlere ilişkin veriler’, ‘sosyal hareketlilik’ ve ‘iktisadi büyüme’ konuları girmeye başlamıştır (GK, 2014: 44-45). Weber ve Marx gibi ‘tarihsel sosyolog’lardan farklı olarak ‘sosyal bilim tarihi’ ile ilgilenen sosyal bilimciler, ana akım sosyal bilimlerin metodolojik düzlemini eleştirmeden, *“daha geniş veri tabanları elde edip”* bilimsel genellemeler yapabilmek için nomotetik değerlere sahip çıkmıştır. Özellikle 1970’lerde sosyal bilim tarihi ile ilgili çalışmalar ve *“yapısalcı tarihçilerin”* ilgileri aynı yönde olmaya başlamıştır (GK, 2014: 46-47). Bundan sonraki sosyal bilim teorileri de bu bağlamda şekillenecek ve sosyal düşünce tarihinde toplum fikrinin gelişmesi de ancak böyle bir metodolojiyle, yani yapısalcı-nomotetik-kantitatif verilerle hermeneutik-idiografik-kaliatif verilerin eklenmesiyle sağlanmaya çalışılacaktır.

Aynı şekilde günümüz Batı toplum kuramcıları, artan bir şekilde toplumsal olayların çözümlemesinde, klasik sosyal teorisyenlerin (Durkhiem, Weber, Marx vd.) entelektüel yaklaşımları ve bunlar üzerine inşa edilmiş işlevselcilik ve çatışma kuramları gibi makrososyolojik kuramlarla; simgesel etkileşimcilik, fenomenoloji ve akılsal seçim kuramları gibi mikrososyolojik *“kuramsal yaklaşımların bir sentezi ile açıklamasını”* savunmaktadırlar (Wallace ve Wolf, 2004: 471-474).

Modern toplumların bilimi olarak 19. yy.’ın başlarında kurulmuş olan sosyoloji günümüzde bazı sorunsallarla karşı karşıyadır. Her şeyden önce ilerici bir tarih anlayışıyla modernitenin bilimi olma iddiasındaki sosyolojinin günümüz toplumlarını açıklamadaki sınırlılıkları, sosyolojinin önemini azaltan bir olgu olarak belirlemiştir (Giddens, 2011; Beck, 2005; Çelebi, 2007, 2009; Akpolat, 2008: 1). Yeni perspektiflerden yani postmodern paradigmayla farklı içeriklerle kavramsallaştırılmaya çalışılan günümüz toplumları, farklı teorilerle de açıklanmaya çalışılmaktadır. Bunun karşısında yer alan ve Habermasçı anlamıyla tamamlanmamış bir proje olarak modernitenin devam eden bir süreç olarak kavramsallaştırıldığı da bilinmektedir. Kaya, *“Batı’da modernliğin sonunu ya da ötesini savlayan yaklaşımların terk edildiği ve daha ziyade modernliğin yeniden yapılanmakta olduğuna ilişkin yaklaşımların ön plana çıktığı bir dönemin yaşanmakta”* olduğunu söylemektedir (<http://www.radikal.com.tr>). Artık toplumbilimsel ilgi geleneksellikten modernliğe dönüşümde değil; postmodern

tartışmalar üzerinden yeniden modern toplum kuramlarına yöneliktir. Ama bu defa tekil bir Avrupa merkezli modernlik anlayışından ziyade farklı modernlik imgelerinin, farklı tarihsel birikimlere sahip kültür ve medeniyetlerdeki aktörlerinin, ortaya koydukları farklı modernlik projeleri ile ‘çoklu modernlik’ kuramı altında ele alınmaktadır (Kaya, 2006: 9-27).

Modernliğin tamamlanmamış bir aydınlanma projesi olarak devam ediyor olduğu Habermasçı söylem ya da Ulrich Beck ve Giddens’in düşünümsel ve geç modernlik gibi kavramsallaştırmaları karşısında modernlikten farklı bir evre olarak postmodern dönemi kavramsallaştıran Baudrillard, Foucault, Heidegger vd. teorisyenler de mevcuttur. Modern ve postmodern toplumlar üzerine yapılan tartışmalar, socius kavramsallaştırması olarak yapılan bu tezin tartıştığı ana konulardan biri olmamakla birlikte tarihsel deneyimlerin sosyologlara sunduğu bir hakikat ve aynı zamanda sosyolojinin (metodoloji; sosyal yapı ve değişim) bilgi birikiminin sağladığı teorik çerçeve, toplumsal değişimin ve dönüşümün kaçınılmaz olduğu gerçeğini göstermiştir. Gerek yönetim biçimleri ve ekonomik-teknolojik yapıların gerekse diğer toplumsal kurumların ve bir bütün olarak toplumsal yapının dönüşüp değiştiği gerçekliği, sosyologlara gelecekte “*nasıl olacağı kestirilemeyen insan birlikteliklerinin modern toplum formundan*” (Çelebi, 2007: 3; Beck, 2005: 92) farklı olacağı öngörüsünü sağlamıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, modernlik-postmodernlik tartışmalarına girilmeden her iki dönemsal kavramsallaştırmalar kritik edilerek ele alınacaktır. Buna bağlı olarak, gelecek toplum formlarının habercisi olan postmodern toplum emarelerinin modern toplumun tekçi dar alanını aştığı kabul edilirken, modern toplumun kazanımları da bir bütün olarak dışlanmayacak, ötekileştirilmeyecektir. Socius kavramı modern postmodern teorik tartışmalarından bağımsız olarak; hatta geleneksel toplu-(m)-(luluk)-ları ve gelecekteki socius formlarını da içerdiğinden dolayı tarihsellik ve bütünsellik açısından sosyo-kültürel sistemleri anlamayı hedef edinmiştir. Bundan dolayı modern ve postmodern tezler eleştirel olarak içerik analizine tabi tutulacak ve insan birlikteliklerinden oluşan socius formlarının anlaşılmasına çalışılacaktır.

Tarihselliği ve kültürelliği bağlamında ele alınan insan birliktelikleri her devrin kendi koşullarında otantik ve otarşik özgün yapılarıyla kavramsallaştırmakla birlikte günümüz küreselleşen insan birlikteliklerini de kapsaması amacıyla socius’un bileşenlerinin (formlarının) yorumlanmasını gerektirmektedir. İnsanların hayatı

deneyimledikleri alanların, tarihsel olarak değiştiği gerçeği sosyal, siyasal ve üreten bireyin kültürel bağlamı ve dönüşümünü; kültür ve tarih sahibi insan birlikteliklerinin (socius'un) değişim dinamiklerini anlayarak, değişimin veçhelerini saptamayı gerektirir. İnsanoğlu tek başına yaşayan bir varlık olmadığı için birlikte, tarihsel-kültürel yaşama biçimleri geliştirir. İnsanlar koşulları farklı kültürler içinde sembolize ederken, koşullar yeni insan tipini, yeni insan tipi de yeni koşulları yaratır (Sunar, 1999: 14; Simmel, 2014: 24). Anti-pozitivist bilgi anlayışı, bir bakıma tekrar klasik geleneğe dönerek, teori/toplum ilişkisini sembolik bir oluşum süreci olarak ele almayı gerektirir (Sunar, 1999: 103).

Sosyolojinin konusunun 'socius' yani insan birliktelikleri olması gerekliliğini tartışan Çelebi *"kültüre ve tarihe sahip insan birlikteliğine ilişkin bir söz"* (2007: 1); olarak sosyolojinin tanımını yaparak, *"sosyolojinin daha kapsamlı ve derinlikli bir bilim olabileceği"* (2004: 26) tespitini yapar. Buradaki 'söz' kavramı (sosyo-loji) socius-logos'taki 'logos'u ifade eder. Bu bağlamda sosyoloji *"anlamaya, anlamlandırmaya, teklikleri ait oldukları bütün içinde kavramaya, temellendirmeye"* yönelir. Bunun dışında 'loji' olarak kullanılırsa bilimi (pozitif bilimi) temsil ederek açıklamaya yönelir ki pozitif bilgi olgular arası 'inter' ilişkiye yönelir ve sosyal değişimi açıklamada yetersiz olduğu tarihsel deneyimde ortaya çıkar (2004: 26).

Socius bir araya gelen, bir diğerine refakat edenlerden oluşan insan birlikteliklerini ifade eder. Logos ise 'söz' (bilgi demeti) anlamındadır. Kısacası sosyoloji; bir arada birbirlerine refakat eden ve dayanışma içinde yaşayan insan birliktelikleri üzerine söylenen söz demektir (Çelebi, 2007: 2). Latince kökenli olan socius, genel olarak toplum, anlamında kullanıldığı için sosyal bilimciler bu bilim dalına "toplum bilim" demektedir. Çelebi ise *"sosyolojinin, 'toplumun bilimi' olduğu ön kabulüyle 'toplumbilim' olarak"* okunamayacağını iddia eder. Bunun sebebini ise öncelikle 'toplum' sözcüğünün sosyoloji literatüründe 'modern toplum'a tekabül etmesini gösterir. Tarihi bir uğrak olan modern toplumların sosyolojinin biricik konusu olarak kabul edilmesinin sosyolojiyi ve sosyologu dar bir alana hapsedeceğini belirtir (2007: 2; 2009: 139). Sosyoloji, modern toplum formuna takılıp kalmakla, modern toplum öncesindeki ve sonrasındaki birlikteliklere sırtını dönerek, tarihin özel bir uğrağını tarihsizleştirmektedir.

Sosyolojinin konusunun modern toplumlara indirgenmesinin çeşitli sonuçları vardır:

- 1- Modern toplum formu öncesindeki insan birlikteliklerinin sosyolojinin dışına çıkarılması.
- 2- Geleneksel-modern dikotomisinin dışında kalan veya kendince bir modernlik yolu tutturan insan birlikteliklerinin sosyolojinin içindeki yerini tartışılır hale getirmesi.
- 3- Bizi günümüzün toplum formunda olmayan ya da geleceğin nasıl olacağı kestirilemeyen insan birlikteliklerinin de modern toplum formundan farklı olmadıklarını – olmayacaklarını varsaymaya yönelmesidir (Çelebi, 2007: 3).

Sosyoloji, ‘polity’ merkezli kapitalist toplumları açıklarken farklı tarihsel-kültürel insan birlikteliklerini açıklamada yetersiz kalmaktadır. Eğer sosyoloji modern toplumu, ‘socius’ formlarından yalnızca biri olarak bakış açısını genişletirse; modern toplum öncesi, modern toplumdan soyutladıkları ve modern toplum sonrası tüm insan birlikteliklerini yani sosyal antropoloji ve tarihin konusu olan ilksel insan birlikteliklerini, küreselleşen toplum ve postmodern toplum formlarını, ‘socius’ kavramsallaştırması altında daha bütünsel bir yaklaşımla gerçekleştirebilecektir (Çelebi, 2007; 2009). Biçimsel ve sembolik olan ‘socius’ birliktelikleri mutlak ve evrensellik iddiasında olmadığı gibi çoğul sosyolojilerin (Cangızbay, 1999) varlığını ve “çok katlı-çok yüzlü insan birlikteliklerini” de varsayar. “*Socius insanın simgelerinin, sözlerinin, yapıp etmelerinin dolaşıma girdiği, mübadele edildiği bir sinerjik bütünselliktir*” (Çelebi, 2009). Socius kavramı ile modern toplumlardaki ‘polity’ merkezli güç ilişkileri yeniden kavramsallaştırılarak, akli ve ahlaki emeğin müzakereye dayalı, şeffaf ve hesap verilebilir bir düzeyine çekilebilecektir. Modern toplumlardaki militarist, maddi-teknolojik, finansal güç merkezleri socius’un çok katlı çok yüzlü insan birlikteliklerine dağıtılarak kendini gerçekleştirebileceği alanlar yaratabilecektir. Polity’nin “*modern bir socius formu*” olarak okunması gerekliliğini belirten Çelebi, polity’nin “*socius’dan bağımsız bir entite olarak*” yorumlanmasının, “*polity’nin açık ya da kapalı şiddetin egzersiz alanı olarak görülmesinin, meşruiyetinin*” yolunun açmış olacağını saptar (2009: 140). Oysa şiddet ve tiranlık gibi olgular pozitif hakkın doğasına zorunlu olarak ait değildirler; bununla birlikte şiddetin pozitif hakkın bir ögesi olabilmesi (olması kadar olmaması da mümkün olan) kendisine bağlıdır (Hegel, 2006: 30).

“‘Socius’ sosyal birimlerin bir sosyal zaman ve sosyal mekân bileşkesi olan bu dünya uzamında hayatı birlikte deneyimlemeleri sırasında kurup

geliştirdikleri çok katlı bir sunum ortamı, etkileşim, ilişki ve dolaşım ağıdır. Socius katlarından bazıları diğerlerini kendilerine içlem kılabilcek kadar geniş kapsamlı olabilir. Ama bu, daha dar kapsamlıların daha geniş kapsamlıların bir alt sistemi oldukları anlamına gelmez. Gerek sosyal ortam ve ağlardaki sunumların gerek sosyal birimlerin arasında hiyerarşik bir düzen yoktur. Kapsamın dar ya da geniş olması sosyal birimler arası etkileşim ve ilişkinin boyutları ile ilgilidir” (Çelebi, 2007: 5).

Antropoloji ve modern ekonomi biliminin kuramsallaştırmaları genel olarak ‘sınırsız insan ihtiyaçlarının karşılanması’ varsayımından hareket ederek, çok boyutlu socius’un katmanlarını ve insani potansiyellerini fiziksel bir temele ve psikolojik bir yönlendirmeye indirger. Hâlbuki sosyal bilimler ve sosyolojinin ontolojik ve epistemolojik çalışmalarının göstermiş olduğu üzere toplumsalın kurulması, ihtiyaçların karşılanması için geliştirilen sistemlerden ziyade ihtiyaçlar sisteminin üretim sistemi ve dolayısıyla kültürel kodların içerildiği anlama binaen sosyolojik olarak inşa edildiğidir. İnsani veya toplumsal ihtiyaçların karşılanması temelinde kurumsallaşmış dahi olsa bu kurumların yapılaşarak insanı ve toplumsalı, sistemsel aygıtlarca araçsallaştırması ve insani özneleri ve ilişkilerini kendi ihtiyaçlarına dönüştürmesi, modern dönemdeki yabancılaşmanın ve birey ile sistem arasındaki ana gerilimin de temel kaynağını oluşturur. Burada sistemin anlam koduna göre şekillenen ya da toplumsallaşan bireyin yabancılaşması, socius’a yüklenen anlama göre farklılaşabilir. Doğal ihtiyaçların yapay ihtiyaçlarla yer değiştirmesi, özgür ve bilinçli insan varsayımı, üretimin teknokratik ve bürokratik örgütlenmesi, insan nesne arasındaki ilişkinin biçimi, üretim, tüketim ve deneyime toplumsalın ve siyasetin biçtiği roller, bütün olarak socius’u anlamlandırarak diğer kurumlara ve ilişkilerine açık ya da kapalı, şeffaf ya da gizleyici, özgürleştiren ya da yabancılaştıran bir karakter kazandırır.

Sosyolojinin, insani nitel ilişki ve etkileşimleri socius formları yerine siyasal ve ekonomik göstergelerin nicelleştirildiği formlara indirgeyerek açıklaması bizatihi sosyolojinin kendi varlığı ve geleceği açısından tehdit oluşturur. Arslan sosyolojinin, felsefi gelenekten soyutlanarak salt matematizasyon, teknolojizasyon ve istatizasyona indirgenerek ‘sosyal’ olan insani ilişkileri somuta, niceliğe dönüştürerek çok boyutlu insanı dar bir (rasyonel-ekonomik) çerçevede açıklanmasının eksikliklere yol açacağını belirtir. Sosyolojinin modern toplumları açıklamaya yönelik tavırlarındaki açar kavram olarak rasyonalitenin, modern insanı homo sapiens, homo faber, homo economicus, homo laborans vb. olarak görmesine neden olmuş bu da sosyolojinin alanını modern

batı toplumlarıyla (uygar/kentli/Avrupalı) sınırlayarak sekülerleşmesine yol açmıştır. Batı dışı toplumlar olan ilksel insanımsılar ise antropolojinin ilgi alanına dâhil olarak Batılı çıkar uğruna ideolojikleştirilmiş, ötekileştirilmiş ve antropoloji, ötekini inceleyen bilim hüviyetini kazanmıştır. Batı'nın oluşturduğu sosyal bilimlerdeki özellikle de sosyolojik ve antropolojik teorilerdeki geçmiş toplum tipolojileri, geçmişin mitik bir kurgusundan ibarettir. Çünkü insan sadece rasyonel-ekonomik boyutlarıyla değil etik boyutuyla da vardır:

“Nisbet'in sosyolojinin ve sosyal bilimlerin kurucu-kavramlarından biri olarak gördüğü “komünite/cemaat” (community; Gemeinschaft) kavramını kullanarak söylemek gerekirse, “ilkel komünal komünite” yoktur, “etik komünite” vardır; ilk toplum etik toplum, ilk komünite “etik komünite”dir. Çünkü insan ekonomik, sosyal, psikolojik, estetik, dinî bir varlık olmadan önce etik bir varlıktır; etik, insan olmanın koşuludur ve insanlar etik olmaksızın “insan” olamazlar ve toplu yaşayamazlar. İlk ilişkiler etik ilişkilerdir; etik, ilişkiyi var eden şeydir. Başka herşey ‘etikten’ sonra gelir. İnsan başlangıçta ne idiye şimdi de odur; insan etiktir. İnsan etiktir ifadesi insan aşkıdır anlamına gelebilir; insanda insanı “insan” yapan aşkın bir boyut vardır. Immanentizmler, insanın bu boyutunun reddi ürerine inşa edilmişlerdir; fakat bu boyutun reddi, nihai belirleme insanı insan yapan şeyin, dolayısıyla insanın reddidir” (Nisbet, 2013: XL-XLI).

Öteki ile ilişkiyi zamanın ve etiğin temeline yerleştiren Levinas, etiği ontolojinin öncesine koyar ve “*etik ilişki ontolojiye ya da varlık düşüncesine tabi olmak zorunda değildir*” der (Levinas, 2011: 121). Çoğul sosyolojiler içinde toplumsal birlikteliğin etik temelli bir yorumunu da Cangızbay gerçekleştirir. Socius’u kendisiyle bir şeyler paylaşılan, işbirliği yapılan kişi olarak *arkadaş, ekmekdaş, somundaş, ve emekdaş* anlamlarına geldiğini belirten Cangızbay için socius:

“Arasındaki ilişkiye özgünlüğünü veren akrabalık, hısımlık, ırkdaşlık, yurttaşlık, hemşehrilik gibi kişi açısından bir veri durumunda bulunan veya imandaşlık, dindaşlık, mezhepdaşlık, düşündaşlık, sevgi, dostluk gibi kişinin somut varoluşu karşısında aşkın (transcendent) konuma sahip unsurlar ya da mekân içinde basit yanyanalık değildir; ... Bunlardan en azından bir bölümünü içerir: ya bu özelliklerin yarattığı bir ortamda varlık kazanır ya da bu özelliklerin oluşmasına yol açar; ancak esas olarak ‘hayatın yeniden üretilmesi’, yani hayatın idame ettirilmesi yolundaki bilinçli ve ortak insan çabası çerçevesinde ortaya çıkar ve bu çabanın münferit tezahürlerinin somut gerekleri uyarınca biçimlenir; dolayısıyla da yukarıda saydığımız özelliklerin ne her hangi birine, ne de toplamına indirgenebilir” (2002: 32-33).

Çelebi’de, benzer bir ifadeyle sosyal birimlerin hangi formda veya ilişki düzeyinde olursa olsun eğer kültürelliği ve tarihselliği içinde taşıyor ve üyelerinin

sosyal olabilme yetilerini aktif hale geçirebiliyorsa, böyle bir durumda socius'un sinerjik bütünselliğinin görünür olacağını varsayar. Bütün sosyal kategoriler, süreçler, olgular ne zaman ki tarih, kültür ve sosyal olabilme kiplerini içerirse ancak o zaman socius olabilme özelliğini sergilemeye başlayabilir. Bu ister toplum, ister, yığın, ister grup ya da grup üstü ilişkilerde isterse bunların vücut bulduğu “ortam ve ağlarda” gerçekleşsin fark etmez, önemli olan tarih ve kültürel öğelerin bu kategori ve ortamlardaki varlığı üzerinden, üyelerinin sosyalliklerini aktif hale getirebilmeleridir (Çelebi, 2007: 38).

Çelebi, sosyolojinin ancak fenomenoloji, hermeneutik ve yapısalcılığın kombinasyonunu sağlayarak; kültür ve tarih sahibi insan birlikteliklerinin (socius'un) değişim dinamiklerinin anlaşılabilirliğini vurgular. Ve böylece *“derin zamanın, anlam zamanının ve varlığı anlamakla var olan insan ilişkisinin”* analiz edilerek insanın *“anlamı tarihselleştirirken, zaman içre (intra) çekerken, anlamı anlamaya çalışırken bir yandan da, ‘varlığı anlamadan oluşan varlık’ olma yolunda yürüme çabası içine”* girmiş olacağını belirtir (2004: 41-42). Bu süreçte anlama çabası içinde olan insan, sistemsal yapısal bir belirlenimin, pasif edilgen bir ögesi olmaktan çıkarak aktif hale dönüşüp insani potansiyelini keşfedebilecektir. Böylece insanı, yapıların zorunlu belirlenenini (bu hem doğal-biyolojik hem de kültürel, ideolojik, siyasal yapılar olabilir) olmaktan kurtararak, insanı geçmişten geleceğe bağlayan sosyal-tarihsel bir bütünsellik sağlanabilir.

Pozitivist epistemolojiye bağlı sosyoloji geleneğinin modern toplumlarla sınırlandırılmış çerçevesi, sosyoloji bilimini geçmiş insan birlikteliklerini modern toplumları meşrulaştırmak veya temellendirmek için araçsallaştırılmasıyla sonuçlandırır (Çelebi, 2007: 8). Bu da sosyal olabilme yetisiyle inşa edilen tarihsel ve kültürel birikimin sağlıklı bir okumasını engellediğinden; geçmişle hesaplama ya da geçmişten ders alma bir türlü gerçekleşmez. Klasik sosyologlardan Durkheim ve sonrasında Parsons ve Giddens tarafından sürdürülen yapısalcı işlevselci yaklaşımlar, modern toplumu düzenlemek kaygısıyla hareket ettiğinden tarihsel ve kültürel potansiyeller sistemsal aygıtlarca ötekileştirilir. Düz çizgisel bir okumayla, evrimin son halkası olarak görülen modern toplumlar, sistemsal özelliklere ve kategorilere indirgenerek nicelleştirilir. Diğer bir yaklaşım ise makro toplumsal kuram yerine sosyal hayatın ağlarında süreçsel etkileşimlerle oluşan *“mezzo ve mikro boyutlu”* formları yerleştirir.

Son dönem sosyoloji çalışmalarında etkili olan bu farklı iki yaklaşım ile amaçlanan pozitivist metodolojiye uygun ampirik bilgi üreterek sosyal sistemlerin, düzen içinde ilerletilebilmesini sağlayabilmektir (Çelebi, 2007: 62). Hâlbuki sosyal bilimlerde eleştirme ve anlamının birbirlerini destekleyerek çoğalttığını iddia eden kuramlarda, sosyal olabilme potansiyellerini geliştiren, düzen ve güvenlik karşısında, özgürleşmeye kapı aralayan yaklaşımlarda mevcuttur.

Çelebi, Frankfurt Okulu'nun eleştiri ve anlamının birlikte mümkün olabileceğini sosyologlara gösterdiklerini belirtir. Aynı zamanda sosyal hayatı yapı, meta teori ve ideolojilerce araçsallaştırılmadan, onlar tarafından manipüle edilmeden kavramsallaştırılabileceğini ortaya koyduklarını söyler. Çelebi, bu durumu “*sosyolojinin socius üzerine söylenen söz olduğu*” şeklinde okunmasını önerir (2007: 8, 182). Sosyolojinin inceleme nesnesi insan birliktelikleri üzerine üretilen ve geliştirilen sözler-logos olduğunda, sosyoloji sadece modern pozitivist Batı'nın belirli bir zaman dilimindeki sözünü-lojisini değil fakat bununla birlikte tüm zamanlardaki ve mekânlardaki insan birlikteliklerinin geliştirdikleri karşılıklı ilişkileri, yapıları, sistemleri, kurumları ve değişimi anlamayı ve geliştirmeyi de kendine hedef edinir (Çelebi, 2007; Heidegger, 2011: 120-132, 285; Levinas, 2011: 180). Eğer modern toplumlar, rasyonel insan temelli ekonomik ilişkilerle ürettiği kazanımlarını tüm tarih ve insanlığa giydirmeye çalışırsa, hem insanı tek boyuta indirgemesinden dolayı hem de içinde yaşadığı toplumu dondurmaya çalışması hatasına düşecek ve sosyal olan ve zenginliği yaratan insani ilişkilerin, gerçek kazanımına ve potansiyeline büyük zarar verebilecektir. Bu hem tarihin hem de toplumun inkârına kadar götüren yanlış bir yola sürüklenmeyi de beraberinde getirir.

Socius kavramsallaştırmasının önemi tam da burada belirmektedir. Sosyal bilimlerin birikimlerinden faydalanarak tarihsel açıdan sosyal aktörün içinde yaşadığı insan birlikteliğinin potansiyelini keşfetmesini ve ötekiyle birlikte kendini açımlayabilmesinin imkânlarını araştırmaktır. Socius, “*içinde insanların hayatı deneyimledikleri tarihselliği ve kültürelliği olan, çok katlı, çok yüzlü insan birlikteliği*” (Çelebi, 2009: 139) olarak tarihin her aşamasında farklı biçimlerde mevcuttur. Bu mevcudiyet sosyolojinin modern toplumları merkeze alarak, ilksel toplumları şiddete dayalı vahşi doğanın kopyası olarak gören, anlayıştan farklılaşarak “*emeğe dayalı bir ilişki*” ağı olarak (Çelebi, 2009: 140) okunmasını gerektirmektedir. Levi-Strauss'un,

ilkel denilen insanların doğayı kültüre dönüştürmede gösterdiği başarıyı, modern Batının bilimsel düşüncesiyle sonuçlar bakımından olmazsa bile temelde yatan bir özdeşliği göstermesi bakımından; -sınıflandırma, düşünme, sistemleştirme, mantık ulamlarına ve adlandırma biçimlerinin paralelliğine- dikkat çekmesi (1984: 17) iyi bir başlangıç oluşturabilir. Socius'un tarihe ve kültüre içkin olması, yani insan birlikteliklerinin yarattığı kültür ve zamanla iç içe olması gerçeği sosyoloji, felsefe, tarih ve sosyal antropolojinin bütünlüklü bir bakış açısıyla incelenmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Callinicos, *“Durkheim’in son dönem eserlerinin, antropolojinin gelişiminde ve bu sürecin modern Batı’nın bir ürünü olan toplum kuramı ile Asya, Afrika ve Amerika Kıtasındaki Avrupalı olmayan ‘öteki’ düşünceler arasındaki ilişki sorununu büyütmesinde büyük önemi”* olduğunu belirtir⁵ (2011: 24).

1.1.2. Social-Societal (Sozial-Vergesellschaftung)

Toplum (society); *“genel olarak ortak bir kültürü paylaşan, belli bir toprak parçasında yerleşik ve kendilerini birleşik ve özgün bir varlık olarak gören insanlardan oluşan bir grup”* (Marshall, 1999: 732) olarak tanımlanmaktadır. Türkçede topluma ait bir değeri ya da ögeyi vurgulamak için ‘toplumsal’ kelimesi yeterli olmaktadır. Dilbilimsel olarak ‘toplumsal’ sözcüğü ‘societal’ın karşılığıdır. Bununla birlikte Türk Dil Kurumu’na ait sözlükte ‘sosyal’ (social) ve ‘toplumsal’ (societal) aynı anlama sahip terimler olarak verilmiştir (<http://www.tdk.gov.tr>).

Çelebi, social kavramını ‘sosyal’, societal kavramını ise ‘toplumsal’ olarak kullanmaktadır (2004: 4-6; 2007: 95). Dolayısıyla toplumsallaşma societalization’ın ya da sociation’un, sosyalleşme ise socialization’un karşılığı olmaktadır. Çelebi, Türkiye’deki sosyologların social ve societal’ı ‘toplumsal’ olarak çevirmelerinin ya da ikisi arasındaki farkı yakalayamamalarının nedenini Türkiye’de toplumun bireyden daha önemli algılanmasıyla açıklamaktadır. Türkiyeli sosyologların, toplumu inşa eden bireyi veya aktörü vurgulayan kavramları ve teorileri kaçırdıklarını ya da tam tersinden

⁵ Durkheim sadece modern toplumları değil fakat aynı zamanda ilkel toplumları da karşılaştırmalı bir biçimde incelemiştir. Toplum türleri ve farklılaşan işbölümünün toplumsal dayanışma açısından önemi ve farklılıklarını ortaya koymak için ilkel toplumları inceleyen Durkheim, dinlerin kökenini ve işlevlerini araştırırken de Avustralya yerlilerin dini ritüellerinden hareket etmiştir. Yöntemsel olarak yapı ve fonksiyon ayrımı ile toplumu ele alan Durkheim bu özellikleriyle sosyal antropolojinde kurucusu sayılmaktadır (Güvenç, 1999: 36).

okuyarak “*bireyi sadece yapıya ilişkin enformasyon alınabilecek*” ajan biçiminde gördüklerini belirtir⁶ (Çelebi, 2004: 6).

Sosyalin kendi normları üzerinde karar verici olana kadar sosyolojinin, başka terimlerle dizayn edilmeye devam edileceğini belirten Touraine için toplum fikri yürürlükteki tanımlara göre anlamsız olmaya devam edecektir. Ne zamanki sosyalin kendisi karar kılıcı etik ilkelerini ve normlarını gelenek, din, ekonomi ve siyaset gibi alanların belirlemesinin dışında üretebilirse ancak o zaman toplum fikrinden bahsedilebilecektir. Şimdiki anlamıyla toplum, herhangi bir ülkenin (sınırları kesin olarak belirlenmiş ulus devletin) bölge veya eyaletlerinin oluşturduğu bütünselliğe gönderme yapabilir yoksa kolektif birliği sağlayan öğelerin bütünselliğinden söz edilemez görüşündedir. Böyle bir bütünselliğin olmama sebebinin ise o ulus devletteki ekonomik yaşam, aile yapısı vd. iç mekanizmaların birbirlerinden çok farklı ve çeşitli biçimlerden oluşması gerçekliğine dayandırır. Sonuç olarak Touraine’a göre toplum en basit anlamıyla devletin yönettiği teritoryal alanda gözlemlenebilen toplumsal olguların ve yığınların birleştirilmesinden ibarettir⁷ (Touraine, 1998: 119).

Giddens da, ‘toplum’ ve ‘toplumsal sistem’ kavramlarının kullanımı sırasında temkinli olunmasını önerir. Toplum’u, “*sınırlanmış bir dizgeyi ve genel olarak toplumsal birlikteliğe*” işaret eden çift anlamda ele alır. Bundan farklı olarak bölgeselleşme kavramıyla toplumsal birlikteliğin sınırlarının, sistemin belirsiz aşamalarının sonucunda kolayca tanımlanamayan sınırlar oluşturmaya gönderme yapar. Sınırları tam belli olmayan sistemik öğelerin mekânsal olarak toplum sınırlarını kesin olarak belirleyemeyeceğinden, bölgeselleşme kavramının kullanılmasını yeğlemektedir. “*İşlevselcilik ve doğacılık eğilim olarak, toplumların kesin sınırları olan*

⁶ Avrupa’daki modernleşme sürecinden farklı olarak Türkiye’de modernleşme, tabandan değil üst siyasal askeri bürokratik kadroların ulusalcılık söyleminden neşet ettiğinden ve Türk İslam düşüncesindeki ‘devleti ebed müddet’ düşüncesinden dolayı, vatandaşlık bilinci ve birey olgusu yeterince gelişmemiş ve halkın kolektif bilincinde toplum (devlet) bireyi öncelemiştir. Bundan dolayı toplum-birey, kamusal-özel ve devlet-sivil toplum ayrımı, modernleşmeye yönelmiş Türkiye’deki sosyal bilimcilerde Batıcı zihinlerden farklı kategorilere indirgenerek okunmuştur.

⁷ Toplum fikri Touraine için küreseldir ve içerisinde devleti, siyasi kurumları ekonomik organizasyonları, kültürel alışkanlıkları ve değerleri barındırır. Özellikle siyasal felsefenin olağanüstü işler yaptığı zamanlarda toplum dendiğinde akla her zaman ulus toplum ya da kimi zaman şehir devleti ve ya çok-uluslu- çok kültürlü bir imparatorluk içerisinde var olagelen alt bir ulus gelmektedir. Toplum kavramı, sosyal hayatın tüm yönlerini bir araya getirme eğilimi içermesinden dolayı kendine has gelenekleriyle ve yaşam tarzıyla toplumun ne kadar kolay bir biçimde siyasal bir varlık olarak gösterilebildiğini de açıklar. (Touraine, 1998: 122).

varlıklar, toplum dizgelerinin de yüksek içsel bütünleşme dereceleri taşıyan birlikler olarak” tartışmasız kabul eder (1999: 30). Giddens’a göre ‘çağcıl ulus devletler’ sınırları ve dereceleri bölgeselleşme tanımındaki sınırları belirlenmemiş sistemden ziyade kısmen ve bölgeselleşme kavramından daha çok belirlenmiş sistemlerden müteşekkildir. Dolayısıyla modern ulus devletin sınırları ve ‘toplumu’ kısmi bir bütünselliğe gönderme yapar. Bununla birlikte Giddens işlevselciliğin kesin sınırlı ve bütünlüğüne bir toplum kavramı yerine “*toplumlar diye fark edilebilir bir kesinlik gösteren toplum dizgelerinin sınırlarını aşan bölgeselleşmenin farklı yönlerine gönderme yaparak ‘toplumlar arası dizgeler’ ve ‘zaman-uzam uçları’ kavramlarını*” geliştirir (1999: 30). Giddens, ‘yapılaşma’ süreciyle aktör ve yapı arasındaki ilişkiyi sosyal yapının çözümlemesinde temel önemde görür. Ona göre yapının inşası aktörler arası eylemler ile gerçekleşmektedir (Bkz. Giddens başlığı).

Çelebi, Giddens’ın yapılaşma teorisinde özellikle ‘yapılaşma sürecinde’ sosyal olanın inşasını aktörler arası eylemlerle gerçekleştirirken, yapılaşma süreci sonrasında onu oluşturan aktörlerin etkisini ve bağını sürdüremeyip yapısal belirlenim kazanmasından dolayı eleştirir. Aksiyonel yaklaşımlar, socius için aktörlerin inşası ile oluşan sosyal ve kültürün anlaşılabilmesinin önünü açmış ve yapısal-holistik belirlenimlere göre bir ilerleme sağlamıştır. Fakat bununla birlikte “*insan eylemlerinin nasıl olup da anlam yapılarına ve kolektif yapılara yol açtığı açıklanmadan bırakıldığı*” için şeyleştirme ve mistifikasyona uğramaya açık halde bırakılmıştır (2007: 220).

Tönnies, Gemeinschaft (cemaat) ve Gesellschaft (cemiyet-toplum) adlı, gelenekten modernliğe geçişte sosyolojide bir kült haline gelen eserine sosyolojiyi tanımlayarak işe başlar. Tönnies’e göre “*sosyoloji insana dair, fakat onun fiziki veya ruhi tabiatından ziyade toplumsal doğasına ilişkin bir çalışma alanıdır*” (2005: 185). Bununla birlikte toplumsal Tönnies için, insan birlikteliklerini bir arada tutan bağ (soziale Wesenheiten) olarak nesneleştirilir. İnsanların ortak varoluşunu sağlayan ve onu bir arada tutan insani düşüncelerin ürünü olarak socius’un, ‘cemaat, devlet ve kilise gibi’ kurumsallaşmış formlarında, tamamlanmış öğelerinde somutlaştırıldığını söyler. Sosyolojinin çalışma alanı, “*insanları birbirine yaklaştıran, bir arada tutan ve birlikte hareket etmeye sevk eden hisler ve saiklerdir*” (2005: 185).

Alman kültür dünyasından etkilenerek, socius üzerine klasik hale gelmiş kavramlar geliştiren Tönnies, pür sosyolojik bir çözümlemeyle devlet ve toplumu psikolojik bir temelden hareketle ayırır. Geleneksel topluluklar ve modern toplumlar üzerine geliştirilen toplum tipolojilerini farklı iradi-istençlerin görünümü olarak sunan Tönnies'e göre insanlar, *"ya bir cemaat oluştururlar ki bu organik istenç üzerine temellenir, ya da refkeltif istence dayalı toplum kurarlar"* (Freund, 2006: 231-232). Tönnies'te, sosyal olan ve toplum tipolojileri, aktör ve eylemleri bağlamında açıkladığı için organik veya rasyonel irade ile eyleme yönelen aktörün oluşturacağı socius'un içerikleri farklı tasarlanır (Çelebi, 2007: 174).

İnsan birlikteliklerini bir araya getiren ve birlikte eyleme yönelten bağların psikolojik karakterli çözümlemesi Tönnies'te, farklı istençlerin şekillendirdiği socius formlarını kavramsallaştırmasıyla sonuçlanır. İnsan düşüncesinin farklı istençlerden hareketle somutlaştırdığı sosyolojik kurumlar, farklı socius formlarında görünür olur. Tönnies, bireylerin sosyal eylemlerini belirleyen psikolojik eğilimler olan doğal ve ussal irade ile kurumsallaşan ilişki örüntülerini birbirine zıt iki socius formuyla kavramsallaştırır: Gemeinschaft (cemaat) ve Gesellschaft (cemiyet-toplum).

"Doğal istemin baskın olduğu her türlü birliği cemaat (Gemeinschaft), ussal istem tarafından şekillendirilen ve esas itibariyle onun tarafından yönlendirilenleri de cemiyet (Gesellschaft) olarak adlandırıyorum. Bu itibarla söz konusu kavramlar, birlikte olmanın esas ve eğilimlerinin kalıp niteliklerini ifade etmektedirler. Dolayısıyla her iki isim de kullanıldıkları çerçevede, toplumsal antiteleri veya grupları tanımlayıcı olarak çağrışım veya yan anlamlarından sıyrılmaktadır; gerek cemaatin gerekse cemiyetin esası, gösterileceği üzere, her türlü birliğin içerisinde iç içe geçmiş olarak bulunur" (Tönnies, 2005: 203).

Tönnies'in, gemeinschaft ve gesellschaft formları, geleneksel feodal toplum ve kurumlarından, modern toplum ve kurumlarına geçiş yapan toplumların sosyologları tarafından ortaya konulan düşüncelerin, sistematik hale getirilmesi için yapılan kategoriler olarak, sosyoloji tarihinde sürekli gündeme getirilen dikotomileri meydana getirir. Weber, Ferdinand Tönnies'in, Topluluk ve Toplum'unu eleştirel olarak değerlendirerek 'toplum' kavramını inşa eder (Weber, 1995: 10). Yaptığı socius kavramsallaştırmasının Tönnies'in terimlerini anımsattığını bununla birlikte farklı içerikleri olduğunu belirtir. Weber'de, topluluk oluşumu-topluluklaşma (Vergemeinschaftung), Tönnies'in topluluk-cemaat (Gemeinschaft) terimini; toplumlaşma (Vergesellschaftung) ise toplum-cemiyet (Gesellschaft) terimini

karşılamaktadır (Weber, 1995: 73). Tönnies'ten ayrıldığı en önemli nokta ise topluluk ve toplum arasında dikotomik bir ilişkiden (Tönnies, 2005: 185-218) ziyade topluluklaşma ve toplumlaşma arasındaki sosyal ilişkilerde geçişkenliğin mümkün olması ve 'süreklilik' esas olmak koşuluyla birbirlerinin yerlerini alabilmeleridir. Weber, sosyal etkinliğe göre oluşturduğu socius biçimlerinin içinde cereyan eden sosyal ilişkilerin, büyük bir oranda ikili bir yapı arz ederek hem topluluklaşma hem de toplumlaşma özelliği gösterebileceğini söyler. Weber'e göre amaçsal bakımdan ussal olan sosyal aktörlerin eylemleri duygusal değerler doğurabileceği gibi duygusal veya değersel yönelimli bir topluluk da amaçsal bakımdan ussal toplumsal ilişkilere yönelebilir. Özellikle de en küçük socius birimi olana ailede aktörlerin yönelimlerinin, topluluk ve toplum arasında çok değişik ölçüde farklılaşabileceğini belirtir (1995: 74). Tönnies'ten farklı olarak Weber'in terimleri sürekliliği ve değişimi esas aldığından; sevgi, duygu ve gelenek üzerine inşa edilen topluluklaşma biçimleri çıkar ve uzlaşmaya dayanan, değersel ya da amaçsal ussallığın ağır bastığı toplumlaşma biçimlerine dönüşebilmektedir. Aynı şekilde tam terside söz konusu olabilmekte ve ussal değersel ilişkiler duygusal ilişkilere yönelebilmektedir.

Weber'de socius kavramsallaştırması, sosyal ilişkideki sosyal etkinliğin yönelimine göre sınıflandırılmaktadır. Sosyal etkinliğin yönü ussal ağırlıklı olduğu zaman 'toplumlaşma', duygu yönü ağır bastığında ise 'topluluklaşma'dan bahsedilir. Sosyal ilişkideki toplumsal etkinliğin yönü, ister somut tekil gözlemlenebilir olaylarda, ister soyut ideal tipler aracılığıyla isterse de ortalama bir durumda *"katılanların aynı topluluğa (cemaat) üye olma (Zusammengehörigkeit) yolundaki öznel (geleneksel ya da duygusal) duygusu üzerine dayalı ise ve dayalı olduğu ölçüde"* topluluklaşma (Vergemeinschaftung) meydana gelir. Bundan farklı olarak sosyal ilişkideki *"toplumsal etkinliğin yönü, (değer ya da amaç bakımından ussal) olarak güdülen çıkarlar arasındaki bir uzlaşma (Ausgleich) ya da yine bu biçimde güdülen çıkarlar arasındaki bir eşgüdüm (Verbindung) üzerine dayalı ise ve dayalı olduğu ölçüde"* toplumlaşma (Vergesellschaftung) meydana gelmektedir (Weber, 1995: 72). Weber'e göre, ussallık ve uzlaşmaya dayalı değişim ve alışverişin sağlandığı pazar ticareti, amaç ve araçların müşterek olduğu dernekler ve yine zihniyet açısından kesişen ussal birliktelikler (gesinnungsverein) toplumlaşmanın biçimleridir. Topluluklaşma ya da topluluk oluşumu ise sevgi, duygu ve gelenek üzerine inşa edilen birlikteliklerdir. Bu

birliktelikler dini, ailevi, dostane ya da ulusal bir topluluk biçiminde gözlemlenebilir (Weber, 1995: 73).

Topluluk oluşumu/cemaat çatışmanın katı karşıtı olsa dahi, ayıklanmanın meydana geldiği bir rekabet ortamı da içinde barındırır. Çünkü Weber'e göre çatışma toplumsal etkinliklerin hangi formunda olursa olsun kaçınılmazdır. Dolayısıyla en az çatışmanın yaşandığı socius formu olan cemaatlerde de bu unsur kaçınılmaz olacaktır. Topluluk oluşumunda/cemaatte ihmal edilmemesi gereken önemli diğer bir husus; ortak duyguların, davranışların karşılıklı olarak yönlendirilmesi zorunluluğudur. Aynı ırk, aynı dil, aynı davranış ve durumlar insanların topluluk oluşturması için yeterli kriterler değildir. Aksine bu durum, içine kapalı bir yapının doğmasına sebep olabilecektir (Weber, 1995: 76).

Socius formları, Weber tarafından geleneksel ya da duygusal 'topluluklaşma' biçimi ile değersel ya da amaçsal ussal 'toplumlaşma' biçimlerinden farklı olarak toplumsal (sosyal) ilişkilerin açık ya da kapalı olmasına göre de sınıflandırılmaktadır. Weber'e göre geleneksel, duygusal, değersel ya da amaçsal bakımdan ussal toplumsal ilişkilerde aktörlerinin sosyal etkinliklerini yönlendirdikleri anlam çerçeveleri, her hangi bir aktörün öznel istemi doğrultusunda ya da yürürlükteki kurallarca, toplumsal etkinliğe katılımını engellemiyorsa dışa açık toplumsal (sosyal) ilişkilere dayalı bir socius'un varlığından söz edilir. Bunun tersi bir toplumsal ilişkide *"öznel anlam içeriği ya da yürürlükteki kuraları katılımı engelliyor, sınırlandırıyor ya da koşullara bağlıyorsa"* da dışa kapalı olacaktır (1995: 77). Genel olarak geleneğe dayalı aile ilişkilerinin, duygu yoğunluklu kişisel ilişkilerin, değersel ussallığa dayalı katı kuralların uygulandığı dinsel ilişkilerin ve amaçsal ussallığa dayalı 'tekelci veya çokerkçi' ekonomik ilişkilerin görüldüğü socius türlerinde; üyelerinin tamamına ya da belli bir kısmına ayrıcalıklar tanınması bakımından toplumsal etkinlikler kapalı toplumsal ilişkilerle gerçekleştirilebilir. Bununla birlikte amaçsal ussallığa yani çıkarların eşgüdümleştirilmesi ile gerçekleştirilecek uzlaşmaya dayalı, pazardaki yarışmacı ekonomik-ticari ilişkiler, büyük bir çoğunlukla açık toplumsal ilişkilerin gözlemlenebildiği yerler olarak tarif edilir. Topluluklaşma ve toplum arasındaki süreklilik ve değişim olgusu açık ve kapalı toplumsal ilişkilerde de görülebileceğinden toplumsal ilişkilerde yön değiştirmeler yaşanabilecektir. Ayrıca 'düzenleme' ve 'kapalılık' gibi kavramların göreceli olmalarından dolayı toplumsal ilişkilerin

sınıflandırılmasının da bazı güçlüklerle karşılaşacağını belirtir. Bunun sonucu olarak Weber, her hangi bir socius formunda açık ya da kapalı toplumsal ilişkilerden hangisinin bulunduğunu tespit edebilmek için somut araştırmalara dayanılmasını salık vermektedir (1995: 79-80). Nitekim Weber için serbest pazar ve yarışmacı ekonomiye dayalı kapitalizm, çağdaş yaşamın “*kaderini en derinden belirleyen güç*” (2011: 10) olarak, Avrupa toplumsal ilişkilerindeki “*yalnızca çıkarlara dayalı insan etkinliğinde karşılıklı etkileşmenin en önemli örneğini oluşturmaktadır*” (1995: 76).

Parsons, Weber’in topluluklaşma ve toplumlaşma terimlerini Tönnies’in topluluk ve toplum terimlerinden uyarladığını belirtir. Aralarındaki temel farkın ise Tönnies’te karşıtlık temelli oluşturulan bu iki socius formu yerine Weber’de ‘süreklilik’ ve akışkanlığın ikame edilmesini görür. Bunun dışında Weber’in Tönnies’in terimlerini sadece “*bir toplumsal ilişki içindeki etkinlik bağlamında*” açıkladığını ve Tönnies’in terimlerini sıfat⁸ haline getirerek kullandığını belirler. Topluluk yerine topluluklaşma, toplum yerine de toplumlaşma terimlerinin kullanılmasının Alman dilinde karşılığı olmakla birlikte İngiliz dilinde muğlâk halde kaldığını söylemektedir. Parsons’a göre İngilizcede topluluk ve toplumun karşılığı Community ve Society-association olarak çevrilebilmekle beraber bunların sıfat biçimlerinin doyurucu bir karşılığı olmadığından topluluklaşma terimi Communal (topluluksal) olarak, toplumlaşma terimi ise Associative (derneksel) olarak çevrilebilmektedir (Weber, 1995: 72-73). Yani Tönnies’in topluluk terimi Almancada Gemeinschaft isim-terimiyle ifade edilirken Weber’de topluluklaşma sıfat-terimi olan Vergemeinschaftung ile yer değiştirmiş ve bu da İngilizceye çevrilirken topluluksal anlamına gelen Communal sıfat-terimiyle karşılanmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde Tönnies’te toplum terimine karşılık gelen Gessellschaft isim-terimi de Weber’de toplumlaşma sıfat-terimi olan Vergesellschaftung’a dönüşmüş ve İngilizceye çevrilirken de ‘derneksel’ anlamına gelen Associative sıfat-terimiyle karşılanmaya çalışılmıştır. Türkçe’de ise Gemeinschaft terimi topluluk veya cemaat ile karşılanmakta; Gessellschaft terimi ise toplum veya cemiyet ile karşılanmaktadır. Weber’in sıfat biçimine getirdiği Vergemeinschaftung

⁸ Doğan, ‘societe’ ile karşılanan toplum kavramının ilk olarak 12. yy.’da Fransa’da ortaya konulduğunu, sonrasında İngilizlerin toplum kavramını Fransızlardan alarak ‘society’ ile karşıladıklarını belirtir. Bununla birlikte toplum kelimesinin sıfat hali olan social (toplumsal)’ın günlük yaşamda insanlar tarafından kullanılmasının 400 yıllık aradan sonra ancak 16.yy’da gerçekleştiğini ve böylece toplumsaldan bahsedildiğini söyler (2009: v). Sunar, ise ‘toplum’ sözcüğünün ilk defa Roma Hukunda kullanılmış olan ‘societas’ sözcüğünden tüetildiğini belirtir (1999: 68).

terimi ise cemaatleşme ile karşılanırken, Vergesellschaftung terimi yerine de toplumlaşma terimi kullanılmaktadır.

Parsons'un küçümseyerek yorumladığı Weberyan terimlerin, sadece toplumsal ilişki bağlamındaki etkinlikler ve sıfat biçimleri olarak Tönnies'ten doğrudan etkilendiği eleştirisi, Parsons'a ait olan yapısal işlevsel toplum teorisi bakımından uygun olmakla beraber bir bütün olarak haksız durmaktadır. Gerçekte, sosyal aktörün toplumsal ve topluluksal olana, anlam çerçevesi doğrultusunda ve toplumsal etkinliğe katılımına izin verilen açık bir toplumsal ilişkide, eyleyicinin sosyal olanı (yapıyı) inşa ettiğini göstermesi bakımından sosyal teori açısından oldukça önemli bir aşamadır. Buna ek olarak Tönnies'in isim terimlerinin Weber tarafından sıfat biçimleriyle kullanılması sosyal bilimlerdeki değişim ve sürekliliği açıklaması bakımından da işlem olarak küçük ama anlam olarak oldukça önemli bir operasyon olduğu söylenebilir. Zaten Weber'in Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı'nda göstermeye çalıştığı ve terimlerine farklı bir içerik vererek yorumlamaya ve anlamaya çalıştığı yerde burasıdır. Modern Alman toplumunun, ekonomisinin, politığının ve hukukunun ideal kavramlar aracılığıyla açıklanabilmesi. Socius kavramasallaştırmasındaki bu ince operasyonda Alman toplumunun kültürel ve tarihsel sürekliliğinde bireyin toplumsal ilişkileriyle oluşturduğu etkinlikleri aracılığıyla toplumsal olanı inşa etmesini göstermesi bakımından önemlidir.

Marx ise toplumsala, özel mülkiyet altında emeğin zorunlu çalıştırılmasının yarattığı yabancılaşma sürecinden modern bireyi, sonraki toplumsal aşamalarda özgürleştirerek ulaştırır. Toplumsal, kapitalizmde yok edildiğinden, sömürüldüğünden ve baskılandığından ancak sonraki toplumsal aşamalarda konu edinilir. Kapitalizmin kendi içsel çelişkileriyle yok olacağı (Marx, 2009) günün şafağında kurulacak sosyalist ve komünist toplumlarda insan, geçmiş tüm insansal ve toplumsal birikimleriyle beraber bütünsel ve bilinçli bir biçimde ortak mülkiyetini sağlayacak ve insansal doğasına uygun olarak bireysel potansiyelini yine diğer bireylerle beraber özgürce gerçekleştirebilecektir (2011: 171-173).

“Kapitalist rejimde insanlar üzerine çöken tüm yabancılaşma biçimlerini, bu rejimde insanal etkinliğin yabancılaşmış emek biçimi alması olgusundan türeten Marx bu rejimin insanı, özellikle işçiyi, kendi etkinlik ürününden ayırdığını, böylece kendi özgür ve evrensel etkinlik niteliğini yitiren emeği bozduğunu, insanın doğa ile ilişkilerini, aynı zamanda insanın varlığının da

kendisini değiştirdiğini ve toplumsal ilişkilerin şeyleşmesi ve tđm insanlar arasında kurduğu karşıtlık aracıyla insanal ortaklığı (topluluğu) yıktığını gđsterir” (Marx, 2011: 274).

Özel mđlkiyetin olumlu kaldırılması ile oluşacak gerçek toplumsallık ancak dđřünsel ve ekonomik (alt ve üst yapı) yabancılaşmadan bir bđtđn olarak kurtularak mđmkđnlđk kazanabilir. Ancak bu sayede insan sevgisiyle (hđmanizmle) eyleme yđnelmiř karşılıklı insanların, insansal doğal potansiyellerindeki socius’u gerçek anlamıyla ortaya çıkarabilecekleri bđtđnsel bir sosyal teori ortaya konulabilir (Marx, 2011: 172-173). Sosyalleşmenin farklı toplumsal aşamalarda oluşturduğu algıları yabancılaşmanın yansımaları olarak yorumlayan Marx, toplumsal varlık olarak insanın, insancıl yetilerinin özgürleşebilmesinin ancak ortak mđlkiyet ve özgür emeğin üzerine kurulacak bir toplumda mđmkđn gđrđr. Marx’a gđre toplumsal insan ile toplumsal olmayan insanın duyuları birbirlerinden tamamen farklı olacağından, insanın toplumsal duyarlılık geliştirebilmesi ve özgürleşebilmesi ancak yabancılaşmayı üreten özel mđlkiyete dayalı kapitalist toplumlardan geçerek mđmkđnlđk kazanabilecektir. Dolayısıyla Marx, sosyallikle ilgili kuramsal ilgisini yabancılaşmanın kaynağı olarak gđrdüđu kapitalist toplum eleştirisini geçerek sosyalist toplumlarda gđsterir.

“Simmel’e gđre, toplum örintđleřmiř etkileşim ağlarından yani sociaton’lardan oluşur” (Çelebi, 2007: 55). Simmel’de sociaton (vergesellschaftung) societalization anlamında yani toplumsallaşma-toplumlaşma olarak kullanılmaktadır. Toplumlaşma kavramının en sık kullanılan anlamı Georg Simmel’e aittir. Yanlış anlaşılmaların önüne geçebilmek için ‘toplum’ kavramı yerine toplumlaşma (vergesellschaftung) kavramını kullanmayı önerir. Toplumu sosyal etkileşimlerde gđrđr ve bunu toplumlaşma olarak adlandırır. Simmel sosyal olmayı toplumlaşmanın bir oyun biçimi olarak ve bunu içeriği belirlenmiş bir mđkemellikle gerçeğe uygun davranışların sunulması olarak tanımlamaktadır (<https://de.wikipedia.org/wiki/>).

Simmel, “*pratik etkinlik normlarının insan toplumlaşması (sociation) için var*” olabileceğini belirtir. Her toplumun kendine ait normları vardır ve bu normlar ‘insanüstü bir zihinle kavrandığından’ ve uzun erimli olmasından dolayı mutlakmış gibi gđrđlmekle birlikte tarihsel gerçekte hiçbir hukuk normu değiştirilemez değildir. Sadece zamanında geçerli olan hukuk normu kendisinden önceki –dışsal ya da ideal güçlerce ilga edilmiş eski bir hukuk normunun devamı olmasından dolayı meşruiyetini

sağlayabilir (Simmel, 2014; 73-74). Simmel, hukuk normunda olduğu gibi dünyaya ilişkin bilimizde de karşılıklı olma halini, bilgiyi var eden neden olarak görür.

Simmel, kendine has kanunlarıyla sosyolojik analizin merkezine, fiziksel bireylerin görünür eylemlerinden bağımsız olarak görünmez olan ‘sembol ve etkileşimleri’ yerleştirir (Collins ve Makowsky, 2014: 142). Simmel’e göre günlük yaşamdaki etkileşimler, toplumsal kurumların mikro örneğidir. Bundan dolayı kristalleşmiş toplumsal kurum ve ilişkilere yani soyut olarak varolan toplumun özüne ancak geçici ve kısa süreli olarak gerçekleşen günlük etkileşimlerin biçimsel (formel) içeriğinin analiziyle ulaşılabilecektir. Simmel, İskoç Aydınlanmacılarının ekonomiye uyarladığı ‘görünmez el’ kavramını ‘toplum’a, farklı bir yaklaşımla uyarlayarak toplumu görünmez bir form olarak kavramsallaştırır (Collins ve Makowsky, 2014: 143).

Bu görünmezliğin kökleri Alman felsefi geleneğinden Kant, Hegel, Dilthey ve Wundt’dan devam edegelen bir anlayışa tekabül eder. Tarih ve sosyolojinin kesiştiği bu noktada “*tinin biçim verici üretkenliği*” belirterek, insani düşüncelerin kendini ve dünyayı anlama kaygısı modern dönemde Simmel tarafından sosyal olgular üzerinden gerçekleştirilir (Akpolat, 2015: 6). Simmel’in socius kavramsallaştırması da bu anlayıştan beslenir ve temel kavramlarından biri olan sosyalleşmeyi bu çizgide yorumlar. Ona göre birey toplum arasındaki ilişki Kant’ta olduğu gibi yaşamın kendisini oluşturan trajedik bir mücadele alanı olarak tasvir edilir. Birey aynı anda iki farklı boyutu kapsar: sosyallik ve anti sosyallik. Bireyler bir yandan kültürel ürünler olan dilin, geleneklerin, ideallerin, kurum ve sistemlerin sembolik dünyasında algılarını şekillendirerek bunları yeni nesillere aktarır. Diğer taraftan yaşayan gerçek bireyler olarak kültürel sembol ve etkileşimlerin sınırlamaları ve belirlemelerine alternatif olarak kendilerine dışarıdan dayatılan sosyo-kültürel yabancılaştırıcı sürece karşılık vererek diyalektik bir ilişkiyle, sürekli yeniden üretir ve üretilir (Collins ve Makowsky, 2014: 143). Birey hem içinde olduğu kültürün değerleriyle yaşamakta hem de bu değerlere yenilerini ekleme ya da değiştirme ikili özelliğiyle eşzamanlı olarak diğer insanlar ve sembollerle etkileşim içinde varlığını devam ettirebilmektedir. Bu süreç bireyselliği ve sosyalliği ve aynı zamanda ikisi arasındaki mücadeleyle birlikte var etmekte, yaşamı ve socius üzerine geliştirilen sözü mümkün kılmaktadır.

Çelebi bu durumu socius'u kavramsallaştırırken ortaya koyduğu üç ön kabulle temellendirir. Ve bu ön kabuller insan birlikteliklerin varlığını, bilgisini ve sosyal olma durumlarını açılar. Öncelikle bilimsel olabilmesi için ilk önermesinde hem maddi hem de sosyal olarak bu dünyanın var olduğu gerçeğini ortaya koyar. Sonrasında bu dünyaya ilişkin epistemenin ancak maddi ve sosyal dünyanın ontosu üzerine geliştirilebileceğini gösterir. *“Zira, bu dünya biz olsak da olmasak da var ise fakat söz ancak bizimle var ise o zaman onto da epistemeyi önceleyecek demektir.”* En sonunda da insanın, logosu yani sözü ve socius'u kurmasını sağlayan şeyi yani *“insanın sosyal olabilen”* özelliğini gösterir (Çelebi, 2007: 4). Burada Çelebi insanın sosyal olma durumunun hem sözü-bilimi var ederken hem de birlikte yaşamı mümkün kıldığını belirtmektedir.

Sosyal düşünce tarihinde toplum fikrini kendine konu olarak seçen bu tezde de bu ayrım (social-societal) önemlidir. Zira sosyalin doğası, birliktelik biçimlerinden bir tanesi olan ‘toplum’ formunu tarihsel olarak belirlemektedir. Günümüzde sosyoloji bilimi modern topluma tekabül eden ulus yapısını kendine ilgi alanı olarak seçmiştir. Ve yaygın olarak sosyoloji toplumbilim olarak bilinmektedir. Hâlbuki Çelebi'nin socius kavramsallaştırmasında gösterdiği gibi insanların bir araya gelişi ve toplanışı sadece ‘toplum’ (society) formunda gerçekleşmemektedir. Ayrıca *“gruplar, yığınlar, birlikler, topluluklar vb. çeşitli toplulaşma formları ortaya çıkabilir”* dolayısıyla *“sosyoloji bir araya gelişin, toplulaşmanın bilimi anlamına gelmektedir”* (Çelebi, 2004: 193). Toplulaşma aynı zamanda yöntembilgisel bireycilikte Blau tarafından yapısal belirlenime alternatif olarak kullanılmaktadır. Blau, *“toplumsal görüngülere ilişkin tüm önermelerin bir anlam kaybı olmadan, bireylerin niteliklerinin betimlemelerine indirgenebileceklerini”* belirterek yapıya yer vermeden *“yalnızca bireylerin özelliklerini toplulaştırmaktadır”* (Aktaran: Giddens, 1999: 281-282).

Toplumsallaşma (vergesellschaftung) olarak adlandırılan sosyalleşme (sozialisation) süreci içerisinde birey, sosyal grubun bir üyesi olur ve böylece grup içerisinde varolan sosyal norm ve değerleri kendine eklemler ve bunlarla belli sosyal pozisyonlara bağlı rol beklentilerini edinir (Heinritz, 2007: 605). Toplumsallaşmadan farklı olarak sosyalleşmede birey, sosyal normları öğrenme sürecinde pasif edilgen ve sadece öğrenen pozisyonunda değildir. Daha da önemlisi sosyal olan insanın, içinde sosyalleştiği ortamı yeniden üretmesini sağlayan ve kendi potansiyelini açığa çıkarabileceği bir alanda yaratıcı-aktif olarak, sosyal ortamdaki diğer kişilerle birlikte

karşılıklı etkileşimlerle, yeni normları belirleyecek diyaloglara girebilmesi ve sözünü söyleyebilmesidir. Toplumsallaşma kavramında dile getirilenler ise insanların bir arada olmaları gibi fiziksel bir etkileşimle bireylerin toplumsallaştırılmaları ve sadece içinde yaşadıkları tarihsel toplumun dilini, kültürünü, dinini, aile ilişkilerini ve diğer kurumsal yapıyı öğrenmeleri ve iyi bir yurttaş-tebaa olmaları anlaşılmaktadır. Bauman'ın *sözde 'toplumsallaştırma'* olarak adlandırdığı bu süreç, *“sonunda bireyleri kendi toplumlarının kurallarına göre yapmaları gereken şeyi isteyerek yapmaya ikna etmekten”* başka bir şey değildir (Bauman, 2001: 260).

Aslında sosyolojideki sosyal yapı ve değişim gibi ya da gelenek-rutinleşme-muhafazakârlık ve ilerleme gibi olguları veya tarihsel zaman algılamalarını daha iyi kavramsallaştırabilmek için Simmel'deki gibi toplum kavramına alternatif olarak geliştirilen toplumlaşmadan hareket etmektense, sosyalleşme kavramından hareket etmek daha tutarlı görülmektedir. Sosyal norm üretici yapısından ortaya çıkan toplum ve kurumlarının, toplumsallaşarak üyesini sisteme içre çekerken etkisizleştirilmesi, sosyalleşme kavramıyla aşılabılır. Sosyalleşme kavramı, tarihsel olarak sosyal kurduğu ve kuracağı sosyal formları daha iyi anlamamızı sağlayabileceği gibi sosyal değişimi de mümkün kılmaktadır. Toplum, yapısallığa gönderme yaparken sosyal, bireysel ve kolektif aksiyom üzerinden sürekli bir oluşuma gönderme yapmaktadır. Sosyal eylem üzerinden örüntüleşen yapıya uygun davranma toplumsallaşma ile sağlanabilirken bu sürecin baskın bir hale evrilmesiyle beraber, sosyal üretim gizil gücü olan sosyalleşmeyi sekteye uğratabilir. Socius, ise bu sosyal formların genel kavramsallaştırılması olacaktır.

1.1.3. Oikos-Polis (Polity)

Toplumsal doğal ihtiyaçlarla açıklayan kuramsal çabalar (Marx, Reisman, Galbraith, Chombart de Lauwe) olduğu gibi yapay sembolik temelde açıklayan kuramsal girişimler de (Durkheim, Simmel, Tönnies, Weber, Parsons) mevcuttur. Her şeyden önce ihtiyaçların karşılanması ve sağladığı haz ve tatmin boyutuyla antropolojik olarak ele alınan oikos'un (ekonominin), sosyolojik analize konu edilebilmesi için ekonomik olana verilen anlamın belirlenmesi gerekir. Bu da ancak ekonomik ilişkilerin belirlendiği toplumsal kural ve kodların ve bunların temelinde yer alan sembolik dilsel yapının sosyoekonomik, sosyokültürel ve sosyopsikolojik yapıların derin anlamlarının

ve ilişkilerinin tespit edilmesiyle mümkündür. Sosyolojiyi, ekonomik ve antropolojik ihtiyaçlar söylemi ve psikolojik güdü, isteklendirme ve yönlendirme gibi söylemlerden farklılaştıran öge değerler sistemine gönderme yapılarak ihtiyaçların, toplumsal bütünlüğe ve işleyişine yapılan vurgu olmaktadır (Baudrillard, 2012: 72-74). İhtiyaçların değerler sistemindeki işleyişinin toplumsallaşma ve uyum sürecinde öğrenilen tüketim alışkanlıklarına göre bireyi şekillendirmesi; kültürlerin özgüllükleri, toplumsal ihtiyaca uygun ekonomik davranışı tarihsel katmanlarda farklılaştırarak oluşturur. Hegel'in tinin açılımını, kültürel katmanlarda göstererek açıklaması ekonomik olanın sosyolojinin içinde gösterilmesiyle sağlanabilir.

Doğal ortamlarında yaşayan hayvanların içgüdüleri aracılığıyla ihtiyaçlarını gidermeleri, sınırlı bir biçimde ve doğal olanın ötesine geçemeyecek bağlamda mümkünlük kazanır. Bununla birlikte çok küçük bir çevrede yaşayan hayvanlar içinde çok çeşitli iklimlerde yaşayabilen hayvanlar içinde bu bağlam geçerlidir. İnsanı diğer farklı iklimlerde yaşayabilen hayvanlardan ayıran özellik ise insanların içinde yaşadığı çevrenin onları her zaman kısıtlayamamasıdır. Hegel en basitinden hava'nın bile solunabilecek ısıya uygun hale getirilmesiyle kullanılabileceğini belirtmesi bu durumu örnekler. Yiyecek ve barınma ihtiyacını doğal çevreden doğrudan temin eden hayvanlara göre insanlar daha ihtiyatlı ve temkinli olmak durumundadır. İnsanlar yaşadığı çevre içerisinde rahat olamazlar. Çünkü içgüdüsel olarak sınırlanmamış olan insan, akıl ve anlama kabiliyetiyle doğrudan olmayan doğal ihtiyaçlarını dönüştürebilir ya da gereksinimlerini artırabilir. Zorunlu doğal ihtiyaçların doyumunda insan barınma, giysi veya besini doğada olduğu gibi değil ancak onu uygun duruma getirerek kullanır ya da tüketir. Ussal ve tinsel varlık olarak insan, gereksinimlerini artırabilir ve bunu da kimi isteklerini engellemesiyle ya da ötelemesiyle sağlar. İnsan gereksinimlerini akılsal olarak artırırken aynı zamanda bunlara yararlılık, değer, beğeni ve yargı gibi ölçütlerde ekler. Bu ekleme sonucunda gereksinimlerin kendileri de etkilenir ve nesne, bilişsel kılınır. Nesnenin kavrama uygun hale getirilmesi ve her yeni kavramda gelişen bilişsel yapıyla birlikte nesnenin doğal gerçekliği de değişmektedir. Bu değişim süreci sonucunda *“en sonunda doyurulması gereken şey bundan böyle gereksinim değil ama görüş olur ve somut olanı tikelliklerine ayırıştırmak”* eğitim ile mümkünlük kazanır (Hegel, 2006: 230).

Hegel tinin yolculuğunda başlangıçta bile doğal olmayan bilinci, kendi üretiminde nesneleştirerek doğal yabancılaşmasını aşarak özgürleştirir. Bundan dolayı antropolojik ve ekonomik doğal ihtiyaçlar söylemini, bilincini dönüştürerek ve emeğiyle aşarak 19. yy. toplumsal dönüşümlerine ulaştırır. Tin, geçmişte ortaya koyduğu dünyayla bozuşarak ve daha iyi bir dünya inşa etmek için önceki aşamayı yapı sökümüne uğratar. Kültür bilimleri olarak sosyolojiyi de bunun üzerine kurar. Sosyolojinin amacı tinin modern görünümelerini anlaşılır kılmaktır (Akpola, 2015: 6). Yoksa antropolojik ve ekonomik indirgemecilik yaparak ya da siyasete içre çekerek modern toplumu, tini özgürleştirememesine rağmen savunmaz. Tinin özgürlüğünü sonlu olan devletin bile üstünde olan felsefe, bilim ve sanatta açmılayarak ilerletilir.

Antropolojik savın iddiası aynı zamanda şimdiki ekonomi biliminin yaslandığı tanım itibariyle, sınırsız insansal ihtiyaçların, doğada kıt olarak mevcut olan kaynaklarla⁹ tatmin edilmesidir. Bu anlamıyla oikos (ekonomi, ekoloji), modernliğin itici gücü olarak burjuvazinin çıkar ve amaçlarına hizmet etmek için tarihsel ve toplumsal olan bireyi homo economicusa indirgeyerek sınırlar. Böylece çok boyutlu socius'un tarihsel ve kültürel katmanlarını manipüle eder. Hâlbuki oikos'u ilk tanımlayan Antikçağ Yunan'a geri dönüş yapıldığında oikos'un, o zaman ki siyasal yapıya (toplumsala) katılabilmenin bir ilk basamağını oluşturduğu, geniş bir yaşama gönderme yaptığı görülebilecektir. Yaşamın, sadece ihtiyaçların karşılanması olmadığı gibi –hatta tam tersinden olumsuzlanan bir durum olarak-, toplumsal yaşama ve ideal olana ulaşmada ekonomik olan, mecburi ama yetersiz bir özel alana kapatılarak sınırlandırılır. Böylece ahlaki, politik, felsefi ve sanatsal olana, kamusal alanda kapı aralanarak socius'a (toplumsal olana) geçiş sağlanır. O halde, oikosun tarihsel düzlemde farklı kültürel kodlarda nasıl bir pozisyonda olduğunun tespiti socius'un imkânlarını ve

⁹ “Bir zamanlar Kıtık içinde yaşayan bir insan varmış. Sayısız maceradan ve Ekonomi Bilimi içinde uzun bir yolculuktan sonra, Bolluk Toplumu'yla karşılaşmış. Evlenmişler ve pek çok ihtiyaçları olmuş.” Homoeconomicus'un hikâyesini A.N.Whitehead'dan yaptığı alıntıyla anlatan Baudrillard, tüketimin homoeconomicus üzerinden kuramsallaştırılmasının her şeyden önce bizlere, insanların neyin peşinden koştuklarını bilmemizi sağlayacağını belirtir. Erken modernlik döneminde homoeconomicus tasavvuru doğal ihtiyaçların oluşturduğu İnsan Doğası söyleminin İnsan Hakları ile mutlu bir şekilde birleştirerek ve ayrıca rasyonellik kipi ekleyerek, antropolojinin ilkel insanını modernliğin Altın Çağına ulaştırmıştır. Burada insan doğası ve hakkı olarak vazgeçilmez söylemsel iki ilke mevcuttur. Birincisi, mutlak bir şekilde mutluluğu arayan insan; ikincisi ise, bunun sağlanabilmesi için amacından asla taviz vermeden kendisine en fazla mutluluğu sağlayacak nesnelere yönelmesidir. Baudrillard, en ilkelinden en modernine kadar homoeconomicus'un hikâyesinin hep bu söylemsel laymotifin tekrarında görür. “Kendisini, tatmin 'sağlayan' nesnelere doğru yönelten ihtiyaçlara 'doğuştan sahip' İnsan. Yine de insan asla tatmin olmadığından (ayrıca bu onun yüzüne de vurulur) aynı hikâye yillanmış masalların tarihe karışmış açıklığıyla yeniden başlar” (Baudrillard, 2012: 71-72).

tarihsel tecrübelerini göstermesi bakımından önem kazanır. Batının tarihsel düzlemde oluşturduğu medeniyetsel perspektifler ve insansal kazanımların, insan yaşamına verdiği anlam üzerinden ekonomik, politik ve toplumsal yaşamın kodları anlaşılabilir.

Hayat kelimesi eski Yunancada iki anlama karşılık kullanılır. Birincisi ‘zoe’ kelimesinin karşılığı olarak; *“bütün canlı varlıkların (hayvanların, insanların ya da Tanrıların) ortak özelliği olan yalın yaşama/canlılık olgusu”* anlamında; İkinci anlamda ‘bios’ kelimesinin karşılığı, *“birey ya da grubun bir özelliği olan yaşam(a) biçimine (hayat tarzına)”* gönderme yapar (Agamben, 2013: 9). Zoe’nin çoğulu olmadığı için sadece, yukarıdaki anlamıyla temel bir hayat alanına gönderme yapar ve sınırlandırılır. *“Klasik dünyada yalın doğal hayat polis’ten kesin bir biçimde dışlanıyor ve –sadece üreme hayatı olarak- oikos’un alanına, ‘ev’e hapsediliyordu”* (Aktaran: Agamben, 2013: 10). Bununla birlikte bios alanı hem Platon’da hem de Aristoteles’te çoğul anlamıyla, *“felsefecinin düşünce hayatını (bios theoretikos), haz hayatı (bios apolaustikos) ile siyasal hayattan (bios politikos) ayıran”* farklı biçimlerde kullanılır. *“Her iki düşünür de yalın doğal hayatı değil; çerçevesi belli bir yaşamı, belli bir hayat tarzını ele almaktaydı”* (Aristoteles, 1999: 11-19, 39, 221-223; Agamben, 2013: 10).

Aristoteles’in ‘politikon zoon’ kavramı bu anlamda bir çelişki gibi duruyorsa da durum analiz edilince hiç de öyle olmadığı görülecektir. Atina vatandaşları için ‘zoe politike’ (siyasal doğal hayat) anlamsız olmakla birlikte Aristoteles ‘zoe’nin (doğal hayat) Antikçağ Yunan’daki hakkını teslim eder.¹⁰ Ancak bununla birlikte *“Aristoteles, Politikanın başında, her ikisi de üreme ve hayatın idamesiyle ilgilenen oikonomos (bir yerleşim bölgesinin reisi) ile despotes’i (aile reisi) siyasetçiden ayrı tutmaya çok özen gösterir”* (Agamben, 2013: 10). Aristoteles’in *“mükemmel toplum”* kavramsallaştırması

¹⁰ Aristoteles politika adlı eserinde klasik dünyanın, zoe (doğal yalın hayat)’ın *“kendi içinde iyi bir şey olabileceği düşüncesini”* bildiklerini gösterir: *“Bu (iyi bir hayat), bütün insanların hem tek tek hem de ortak olarak güttükleri en yüksek hedeftir. Ancak yalın yaşama gerçeğinin kendisinde (kata to zen auto monon) herhalde bir iyilik var ki insanlar bir araya geliyor ve siyasal topluluklarını yalın yaşama düşüncesi üzerinde idame ettiriyorlar. Eğer hayat tarzı (kata ton bion) konusunda önemli hiçbir sıkıntı yoksa o zaman elbette ki insanların çoğu birçok acıya göğüs gerecek, sanki asude (euemeria, güzel gün) ve doğal bir güzelliymiş gibi hayata (zoe) sarılacaktır. (1278b, 23-31)”* (Aktaran: Agamben, 2013: 10). Ayrıca ‘politikon zoon’un kullanımı bios’un canlı varlığa tekabül etmemesinden dolayı *“zoon cinsini belirleyen özgül”* bir fark olarak değerlendirilir. Agamben Aristoteles’te, *“insanların siyaseti öteki canlı varlıklarından ayrılıyor ve bu siyasetin, dile bağlı bir siyasallık (policita) eki sayesinde, sadece haz ve acıdan değil aynı zamanda da iyi ve kötünden ve adaletli ve adaletsizden oluşan bir topluluk üzerine oturduğunu”* belirler (Agamben, 2013: 11).

da ‘zoe’ ve ‘bios’¹¹ ayrımı üzerine inşa edilmiştir: “*Hayat sahibi olarak doğmak fakat öзде iyi hayat hedefiyle yaşamak*” (Aktaran: Agamben, 2013: 11, 16, 20).

Çelebi, Hannah Arendt’in *İnsanlık Durumu* adlı eserinde socius kavramını “*oikosa ait olanla sınırlamasını*” eleştirir. Aynı şekilde ulus-devleti “*yönetimsel bir socius formu*” olarak kavramsallaştırır. Dolayısıyla “*socius ulus-devlet veya polity veya politik toplum ile*” özdeşleştirilmez. Çelebi’ye göre “*socius, oikos’u da polis’i de içeren bir kavramdır. Bir başka ifadeyle, oikos ve polis farklı socius örnekleri ve formlarıdır*” (2009: 139). Arent sözleşme üzerine gelişen modern cumhuriyetçiliğin yükselişiyle beraber toplum ve devlet arasındaki farklılaşmanın kurumsallaştırıldığını belirler. Ona göre sözleşmecilerin (Locke, Hobbes, Rousseau) ortaya koyduğu düşünce geleneğinde toplum ve devlet farklılaştırılarak bir yandan ‘toplum’un diğer taraftan ‘meşru hükümet’in kökenleri kavramsallaştırılmıştır (Cohen ve Arato, 2013: 175). Arent bu nokta da Lockecu sözleşmeden ziyade İskoç Aydınlanmacılarından özellikle Hume’nin uyuşma fikrine paralel, sınırlı bir sözleşme fikri ortaya koyar. Arent, “*karşılıklık, ortaklık ve eşitliğe dayanan*” gönüllü uyuşmanın “*yerel, bölgesel ve federal seviyede siyasi oluşumların meydana getirilmesi ve böylece iktidarın çoğalması çerçevesinde yorumlar.*” Arent’in burada görmediği şey ise böyle kısıtlı bir sözleşmenin içeriğinden çıkarılan ilkelerin, özel ve siyasal alan arasında gönüllüğe dayalı örgütsel ara bölgelerin varlığını gösterememesidir (Cohen ve Arato, 2013: 175).

Aynı şekilde Touraine de bizim socius olarak kavramsallaştırdığımız toplum’un, günümüzde kendi kurallarını belirleyen bir yapıya kavuşmadıkça sosyolojinin özgünlüğünden bahsedilemeyeceğini düşünür. Sadece politik ve ekonomik olanın belirlenmesinden değil aynı zamanda dinsel ve geleneksel kurumsal formlarında

¹¹ Agamben batı siyasetinin temelinde yer alan, metafizik bir çıkmaz olarak yorumladığı zoe-bios (oikos polis) ayrımının netleştirilememesini eleştirir. Bu nedenle Agamben, Aristoteles’in “*yalın hayatın ‘güzel gün’ü (euemeria) ile siyasal bios’un ‘büyük sıkıntısını’ karşılaştırmasını güzel bir formülü*” olarak görür. Bu karşılaştırmanın yapılmamasından dolayı Aristoteles’ten bu yana geliştirilmeye çalışılan geçici ve etkisiz çözümlerin, günümüzde Batı siyasetinin “*kendisini gittikçe daha fazla bir biyosiyaset biçimine sokan bu metafizik görevi yerine getirirken de zoe ile bios ve ses ile dil arasında, kopukluk ve çatlaklıkları iyileştirecek olan bir bağlantıyı inşa*” edemediğini belirtir. Ve şunları sorar: “*Zoe’nin ‘doğal güzelliği’ni ‘siyasallaştırmak’ nasıl mümkün olabilir?... Acaba Zoe’nin gerçekten siyasallaştırılması gerekiyor mu; ya da siyaset, zaten zoe’nin en önemli merkezinde bulunmuyor mu?*” Agamben bu sorulara şöyle bir çözüm önermektedir: “*tamamen yeni bir siyaset –yani, artık çıplak hayatın exceptio’su (içlenerek dışlanması) üzerine bina edilmeyen bir siyaset- hayat buluncaya dek, bütün teori ve pratiklerin eli kolu bağlı kalacak; hayatın ‘güzel gün’ünün vatandaşlığa kabul edilebilmesi, ya kan ve ölüm aracılığıyla ya da gösteri toplumunun kendisini mahkûm ettiği mükemmel anlamsızlık içinde gerçekleştirecektir*” (2013: 20).

sosyolojiyi belirlemesine karşıdır. Klasik sosyoloji ve ekonomi kuramcılarının fayda veya ulus temelinde toplumu açıklaması fikrini kabul edilemez bulur. Bunun nedeni Touraine göre, hâlihazırda küreselleşmiş insani birlikteliklerin bireysel ve kolektif eylemlerinin etik temelli içeriklerinin ve kurallarının belirleyicisi olması gereken sosyalin, kendisini tanımlayan siyasal kurumların, ekonomik organizasyonların, kültürel değer ve alışkanlıkların içinde yer alması ve tarihsel tecrübenin de göstermiş olduğu üzere sosyal olanı dolaylı veya doğrudan baskılayarak mistifike etmeleridir. Toplumun özellikle politik olarak tanımlanmasının tarihsel arka planını deşifre eden siyaset felsefecilerinin göstermiş olduğu üzere toplum eşittir; şehir devleti, devlet, çok kültürlü imparatorluk ya da son biçimiyle ulus devlet akla gelmektedir. Bunun nedeni de Touraine göre, sosyal olan hayatın çok boyutlu katmanlarının siyaseten bir araya getirilmesi eğilimi ve bunun sonucunda sosyal olan kural koyucu socius'un içgüdüsel enerjisinin tüketilmesidir (Touraine, 1998: 119-125). Akal'ın siyasal düşünceler tarihini eleştirel olarak ele aldığı ve polity'in mutlak bir güç alanı olarak, sosyal ve hukuki (etik) olanı kapsadığı genel yaklaşımlarından kurtulabilmenin yolunu yeni bir yaklaşımla aşmaya çalışır. Böylece polity'in socius'un kapsamasına alınabilmesi için etkili bir kuramsal giriş niteliği sunar.

Devlet kavramını siyasetle sınırlamayan Akal, devleti “*kurumsallaşmış siyasal iktidar tipi*” olarak tanımlar. Böylece siyasal iktidar üst kavramı altında “*kurumsallaşmamış siyasi iktidar tiplerinin*” de mevcudiyetine geçiş yapılabilir. Devlet, siyasal bir iktidar tipi olarak 15-16. yüzyıllarda oluşmaya başlamıştır. Siyasi iktidar kavramından hareketle oluşturulacak bir devlet kuramı farklı sosyal tiplerin açıklamasını sağlayabilecektir (Akal, 2005: 14). Siyasal iktidar sadece yöneticinin uyguladığı keyfi güç kullanımı olarak değil aynı zamanda sosyal ilişkilerce belirlenmiş siyasi oyuncuları belirleyen yönetilenlerle birlikte oluştuğundan sistem (*hükmeden olarak gücü kullanan yerine, değişken, karşılıklı, stratejik, belirsiz, hareketli iktidar ilişkilerinden örülmüş bir sistem*) önemli hale gelmektedir (Akal, 2005: 23).

Siyasal iktidarın yöneten ve yönetilen arasındaki ‘ilişkisel’ tanımı her ne kadar işlev ve sistem üzerine inşa ediliyorsa da Akal, klasik anlamdaki ‘baskı ve onay’ mekanizmasını siyasal iktidar kavramsallaştırmasında yetersiz bulur. Yönetenlerin ancak hukuki bir düzlemde yasalara gönderme yaparak yönetilenlerin onayını (rızasını) almasıyla siyasal iktidar meşrulaşabilir. Siyasal iktidarın meşruluğu salt kaba güç olarak

değil de yönetsel baskının çerçevesi belirlenmiş, sınırlanmış ve belli ölçülerde yönetilenlerce onaylanmış olmasına bağlıdır. Böylece Akal, *“onaylanmamış baskıyı, meşrulanmamış güç kullanımını siyasal iktidar alanının dışına itmektedir”* (Akal, 2005: 14). O zaman siyasal iktidar da yöneten yönetilen ekseninin dışında yasa ve uygulama bağlamında anlam kazanabilecektir. Bu doğrultuda geleneksel ya da modern, bölünmemiş ya da farklılaşmış toplum tipolojileri anlamsızlaşacaktır çünkü her toplum en ilkelinden en modernine kadar ancak belirlenmiş kurallarca var olabilir. Akal, *“devleti tarihi gelişmenin doruğu sayan yaklaşım”*larca sosyal tiplerin, devlet merkezli olarak geriden başlayarak kademelendirmelerini eleştirir. Bölünmemiş toplumları hukuk, siyaset ve tarihin dışına atan, *“zorunlu olarak devletli topluma giden bir yolda, sapkın birer örnek olarak, siyasi iktidarsız toplum diye”* kategorize etmelerini yanlış bulur (Akal, 2005: 14). Akal, siyasal düşünceler tarihinin yöneten/yönetilen ayrımı üzerine dayalı ve devletin siyaset ile özdeş olduğu gelenekselleşmiş yaklaşımların iddia ettiği *“kronolojik bir dizge içinde tarihin pek erken dönemlerinden bugüne kadar mantıklı bir çizgi izleyerek geldiğini savunan”* düşüncelerin tahakkümünden kurtulması gerektiğini düşünür. Bu sayede yasa/uygulama arasındaki yeni bir ilişki biçimi olarak siyasetin, sosyal ve hukuki bağlamını tartışmaya açar (Akal, 2005: 21-22).

Bütün toplumlarda sosyal olarak üretilen uygulamanın yasalara bağlanması olgusu polity'in kapalı güç ilişkilerine bağlı bir siyasal iktidarı olarak değil polity'in socius formu olduğu hakikatini görmemizi sağlar. Ayrıca Akal'ın belirlediği gibi sosyalin gerçekleştirdiği yasa-uygulama biçimli geliştirilen 'siyasi iktidar ilişkisi' bir devlet kuramını da mümkün kılar (2005: 16). Böylece sosyal düşünce tarihinde vücut bulan toplum, kendi oluşturduğu devlet aygıtının sınırlandırmasıyla *“sosyalliğe yaklaşmayı engelleyen”* konumundan çıkarılabilir:

“Devlet, ortak bir sosyal mantıktan, dolayısıyla da hukuki ve siyasi olandan yola çıkılarak tanınabilir. Kesintilere rağmen, her toplum için geçerli bir ortak model düşünülebilirse, “Yasa/uygulama arasındaki meşruiyet ilişkisi olarak siyasi iktidar nedir?” ya da “sosyallik, hukukilik, siyasilik nedir?” sorusu sorulabilecektir. O zaman, farklı toplum tiplerinin, bu ortak model çerçevesinde, insanlığın temel bir sorununu, farklı çözümlerle karşıladıkları görülebilir. Çözümler ötesinde, ortak ihtiyacın düşünülmesi sağlanabilirse, hem çeşitli siyasi iktidar tiplerinin, hem de onlardan biri olan devletin kavranması için yeni bir kapı aralanabilir... Toplum tipleri arasındaki farklılıklara rağmen, Yasa/uygulama ilişkisi olarak her toplumu kapsayan “evrenselleştirilmiş siyasi iktidar” tanımı, hukukun ve siyasetin kaynağını sosyallikte bulur” (Akal, 2005: 17).

Buradan kasıt yasa/uygulama ilişkisinin dünyevi bağlamda insan ya da toplum tarafından yaratıldığıdır. Ortaçağ'da yasayı yaratan kutsal kitap düşüncesi Tanrı tarafından gerçekleştirildiğinden, siyaset geçici dünyevi işler bağlamıyla önemsizleştirilerek “*siyaseti ikincil bir uğraş*” kategorisi olarak değerlendirilmiştir. “*Bunlar tabii hukuk zihniyetinin hâkim olduğu toplumlardır. Sosyallikten önce var olan Tanrısal ya da tabii bir Yasa tarafından belirlendiklerine inanırlar. Kendilerini yasalarının yaratıcısı olarak düşünemezler.*” Hâlbuki modern düşüncede yasa/uygulama ilişkisi dünyevileşerek meşruiyetin kaynağı akılsal ve pozitivist yaklaşımlarla, insan ve toplumda aranmaya başlanmıştır. Modern toplum, “*egemenliğin kayıtsız şartsız sahibi olan*” ulusun “*dünyevi yasa yaratıcı*” olarak düşünüldüğü toplum” türüdür (Akal, 2005: 18-19). Egemenlik ve sözleşme kuramlarıyla her ulus aşkın olanın yerine dünyevi ve kendi ulusal koşulları sonucunda özerkleşmiş yasalarını belirlemiştir. Ortaçağ'daki değişmez yasa/uygulama ilişkisi pragmatik bir sürekli değişimle yer değiştirmiştir.

Çelebi oikos ve polis'i ortak noktaları olan ve ‘*sürekliliğin iki ucu olarak görür.*’ Böylece oikos ile polis-polity arasında bağ kurarak, her ikisini de socius formu altında kavramsallaştırır. Çelebi, “*ortaklaşa yaşayışın ‘sürdürülebilirliğini’ aşıkâr bir kurumsallaşmaya dönüştüren socius formuna polity veya politik toplum*” der (2009: 140). Sürdürülebilirlikten kast edilen ise devam-ede-gelen toplumsal yaşamın bilinçli müdahale ile şekillenmesidir. Devlet burada, polity'in “*en tepedeki ve kapsamlı idari örgütlenmesidir*” (2009: 140). Oikos, geleneksel socius formu olarak “*socius'un mikro ölçekli halinin tarihsel izdüşümüdür. Polis ise socius'un makro ölçekli halinin izdüşümüdür*” (2009:140). Bu bağlamda Çelebi, polis'i modern socius formu olarak kavramsallaştırır.

Agamben ise, klasik devlet ve egemenlik tanımlarının -“*Egemen, istisna durumunu belirleyen kişidir*” (Aktaran: Agamben, 2013: 21)- gizlediği anlamı arar. Modern devlet teorileriyle, egemenlik alanı (bios) ile hayat alanı (zeo) arasındaki ayrım iç içe geçmiştir. Bu iki alan arasındaki sınırların yok edilmesi belirsizliğe neden olmaktadır. Dolayısıyla siyasal düzenin kimler ve hangi biçimlerle sürdürüldüğü şeklindeki klasik devlet ve egemenlik kavramlarıyla değil de “*siyasal düzenin kendi eşliğini*” sorgulamaya açar. Çünkü der Agamben “*bütün toplumsal hayatın ana ufkunu Devlet biçimi belirlemeyi sürdürdükçe ve bu Devlet biçimini idame ettiren siyasal,*

dinsel, hukuksal ve ekonomik öğretilerde güçlü olduğu sürece, bu ‘en uç alan’ asla tam olarak gün ışığına çıkmayacaktır” (Agamben, 2013: 21). Bu bulanık alanın gösterilebilmesi açısından Agamben’in Arendt’in totaliter devletlerle ilgili görüşlerindeki eleştiriye bakılabilir. Arendt, “*bütün totaliter devletlerin en büyük hedefi sadece açıkça kabul ettikleri uzun vadeli küresel hâkimiyet özlemi değil, aynı zamanda asla kabul etmedikleri ve doğrudan uyguladıkları mutlak tahakküm çabasıdır*” der (Aktaran: Agamben, 2013: 144). Agamben ise Arendt’in tasvir ettiği yukarıdaki açıklamanın, tam tersi bir süreçle işlediğini öne sürer. “*Mutlak tahakkümü hem meşru hem de gerekli kılan şey, tam da siyasetin radikal bir biçimde çıplak hayat alanına (yani bir kampa) dönüşmesidir.*” Arendt’in bu bağlamı yakalayamamasının nedeni “biyosiyasal perspektifinin” yetersizliği ya da olmamasından kaynaklanır (Agamben, 2013: 144). Buradan hareketle Agamben “*kitlesel demokrasi ile totaliter devletlerarasındaki*” ilişkinin tarihsel bir süreklilikle inşa edildiğini söyler.¹² Her siyasal hareket kendi olumsuzlamasını da içinde taşır:

“Bireylerin, merkezi iktidarlara karşı verdikleri mücadelelerde kazandıkları alanlar, özgürlükler ve haklar, aynı zamanda da, daima, bireylerin hayatını üstü örtülü ama gittikçe daha da kuvvetli bir biçimde devlet düzeninin nesnelerinden biri yapıyor, dolayısıyla tam da insanların kaçıp kurtulmak istedikleri egemen iktidar için yeni ve daha korkunç bir zemin yaratıyordu” (Agamben, 2013: 146).

Çelebi, Aristoteles’in zoon-politikon kavramından hareket eden Arendt’in “*eski Yunancadaki oikos’u Latincedeki socius’un karşılığı olarak*” kullanmasını eleştirir.

¹² Agamben, Arendt ve Foucault haricinde totaliter devletlerin ‘hayatın siyasallaştırılması’ üzerine inşa edildiğini ve bunun demokrasi ile olan ‘ilginç yakınlığını’ ilk gösteren kişinin Karl Löwith olduğunu belirler: “Üçüncü sınıfın özgürleşmesinden, burjuva demokrasisinin tesisinden ve bunun kitlesel endüstri demokrasisine dönüşmesinden bu yana, siyasal farklılıkların ortadan kaldırılması ve bunlar hakkında bir kararda bulunulmaması süreci, bunun tam tersine dönüşmesi noktasına geldi: Her şeyin, hatta hayatın görünüşte nötr olan alanlarının bile tamamen siyasallaştırılması [totale Politisierung] noktasına. Nitekim Marxist Rusya’da, “her türlü mutlak monarşiden daha yoğun biçimde devlet-yönelimli” bir işçi-devlet; faşist İtalya’da, sadece ulusal çalışma hayatını değil, aynı zamanda hayatın “çalışma-sonrası” [Dopolavoro] bölümlerini ve bütün manevi hayatı normatif bir düzenlemeye tabi tutan bir korporatif/şirketleşmiş devlet; Nasyonal Sosyalist Almanya’da ise ırk yasaları ve benzeri [düzenlemeler]le o zamana dek özel olan hayatı bile siyasallaştıran tam bir entegre devlet ortaya çıktı. (Der okkasionelle Dezionismus, s. 33) ” (Aktaran: Agamben, 2013: 145). “Çıplak hayatın yeniden tedavüle sokulması, burjuva demokrasisinde özelin kamusal üzerindeki ve bireysel özgürlüklerin de kolektif yükümlülükler üzerindeki önceliğine yol açarken, totaliter devletlerde belirleyici siyasal kriter ve egemen kararların örnek alanı haline geldi. Nitekim yirminci yüzyılın parlamenter demokrasilerinin ne kadar çabuk totaliter devletlere dönüşebildiğini ve bu yüzyıldaki totaliter devletlerin de yine ne kadar çabuk biçimde ve neredeyse hiçbir kesinti yaşamadan parlamenter demokrasilere dönüşebildiğini anlayabilmemizi mümkün kılan tek şey, biyolojik hayatın ve gereksinimlerinin siyasal alanın belirleyici olgusu haline gelmesidir”(Agamben, 2013: 146).

Hatta Seneca ve Aquinalı Thomas'ın Aristoteles'in zoon-poltikon kavramını 'animale socialis' anlamında kullanmalarını yanlış bulan Arendt'in kendisinin hatalı olduğunu belirtir (2009: 139-140). Bu hataya bağlı olarak Arendt'in çıkarımları, kamusal ve özel alanın çöktüğü, Cumhuriyetçi ideallerin tekrar diriltilemeyeceği bunun yerine otoriter ve totaliter karakterli yeni rejimlerin kitle toplumu üzerine inşa edileceği teziyle sonuçlanır (Cohen ve Areto, 2013: 175, 184).

Arendt'te Yunan siteleri, bireylerin eylem ve söz yoluyla potansiyelini gerçekleştirebilecek özgürlük alanları sağlaması nedeniyle nostaljik bir yüceltmeye tabi tutulur. Modern dönemle birlikte geri döndürülemez ve öngörülemez bir biçimde modern insanın eylem ve söz üzerinde hâkimiyetini yitirerek, kendi üzerinde denetimini kaybetmesi ve zorunlu bir alana tabi tutularak hayatın akışı içinde sürüklendiğini belirler. Kısaca Arendt için “*eylemin yerini yapıt (homo faber; üreten insan), onun yerini de çalışma, yani Animal laborans'ın (çalışan hayvanlar) üretimin ve tüketimin gereksinimlerine tabi olması durumu alır*” (Touraine, 2005: 180). Bu durumun aydınlanma felsefesinin ‘özgürleşmek için bilmek’ gerektiği fikri yerine Nazi toplama kamplarında yazılan ‘çalışmak özgürleştire’ nasıl çevrildiği önemli bir izlek oluşturur.

Touraine'ın Arendt ile taşıdığı ortak perspektif “*deneyimin, toplumsal açıdan tanımlanmış ve özgürlüğe herhangi bir temel oluşturamayacak gereksinimler alanına indirgenmesidir*” (Touraine, 2005: 180). Bundan dolayı da ikisi birden antropolojik açıklamaların yerine sosyolojik olanı yerleştirmeye çalışır. Bu noktada ahlak ve siyaset konularına dokunmayan Marx'ın ortaya koyduğu ekonomi anlayışında, toplumun “*daha az ağlara ve pazarlara indirgenmesi*” önemli ama yetersiz görülür. Touraine için önemli olan ve aynı zamanda Arendt'in de göstermiş olduğu şey; insanın hem bir birey olarak dünyaya yönelmesi hem de özne olmasından dolayı içinde yaşadığı toplumun kodlarından hareketle kendine yönelmesini birleştirebilme potansiyelidir (Touraine, 2005: 180). Çünkü insan toplumsal bir varlık olarak kendini anlamayı sağlayabileceği gibi aynı zamanda evrensel bir dünya vatandaşı olarak öteki olanlara açılabilir. Böylece çoklu potansiyele sahip birey-özne, hayatı bütünsel biçimde yorumlayarak kendini mümkün kılacak yeterliliğe kavuşabilir.

Agamben, halk kavramının modern Avrupa dillerinin hepsinde çelişkili olarak ‘yöneten ve yönetilen halk’ ayrımını içerdiğini belirler. Halk, “*ikili bir harekete ve iki*

*uç arasındaki karmaşık bir ilişkiye işaret eden kutupsal bir kavramdır.” Halk, “hem belirleyici/kurucu siyasal özneye hem de de jure (hukuken) olmasa bile de facto (filen) siyaseten dışlanan sınıfa işaret” (Agamben, 2013: 210-211) eder. Roma’da halk kavramındaki bu bölünme hukuki bir çerçeveye sınırları açıkça belirlenmiş “*populus* (üst-sınıflar) ile *plebs* (alt-sınıflar)” arasında kurumsallaşmış yapıda gözlemlenir. Ortaçağ’da ise bu bölünme “*popolo minuto* (zanaatkâr ve esnaf sınıfı) ile *popolo grasso* (ticaret ve burjuvazi sınıfı)” arasındaki ayırmda mevcuttur. ‘Halk’ kavramının bu bölünmesi Fransız devrimi ile birlikte ortadan kalkmaya başlayan bir çizgiye girmiştir. Çünkü Fransız devrimi ile birlikte halk kavramı maruz görülemez bir varlık olarak görülmeye başlanır. Halk kavramındaki bölünmeye işaret eden ve kendisi modern zamanlarda da sadece ekonomik ya da sosyal değil aynı zamanda siyasal kavramlar olan “sefalet ve dışlanma” kategorilerinin varlığı hoş görülemez ve ortadan kaldırılması gereken özellikler olarak düşünülür (2013: 212).*

“Bu anlamda çağımız, halk arasındaki bölünmeyi aşmayı ve dışlanan halkı tamamen yok etmeyi hedefleyen amansız ve sistemli bir çabadan başka bir şey değildir. Bu çaba, farklı kip ve ufuklarda birbirlerinden ayrı düşen Sağ ile Solu, kapitalist ülkeler ile sosyalist ülkeleri, tek vücut ve bölünmemiş bir halk yaratma projesinde –ki bu proje, son tahlilde nafîle olan ama bütün sanayileşmiş ülkelerde kısmen gerçekleştirilen bir projedir- bir araya getiriyor. Gelişme saplantısı hiçbir zaman zamanımızdaki kadar etkin olmadı; çünkü bu, bölünmemiş bir halk yaratma doğrultusundaki biyosiyasal projeye çakışıyor” (Agamben, 2013: 212).

Modern iktidar geleneksel iktidar tiplerinden farklı olarak hayatın her alanına ve toplumun tamamına yayılmak arzusundadır. Bu yayılma Eski Yunan’da dışlanan zoe alanını da kapsamaktadır. Agamben gerek Arendt’in gerek Foucault’nun biyolojinin siyasallaşması anlamındaki biyosiyasetin imkânlarını araştırdıklarını belirler. Arendt, “*homo laborans*’ı (emekçi insan) –ve bunun yanında da çıplak biyolojik hayatı-modernliğin siyaset sahnesinin merkezine” artarak oturması sürecinde “doğal hayatın siyasal eylem üzerindeki” önceliğinin “modern toplumlardaki siyaset alanının dönüşümü ve çöküşünün” nedeni olarak çözümler (Agamben, 2013: 12). Foucault da siyasetin biyosiyasete dönüşümünü modern zamanlarla başlayan bir süreç olarak görür. Oikos’un polis alanına girmesi yani siyasallaştırılması, modernliğin belirleyici ögesi olarak değerlendirilir. Foucault 18. yy.’da artan siyasal ve ekonomik sorunları aşma kaygısı taşıyan iktidarın, nüfusu istatistiksel olarak dengeleme kaygısından hareket ettiğini ve salgın hastalıkların ya da artan nüfusun toplumsal demografide yarattığı dengesizliği

doğum kontrol teknikleri veya başka tasarımlarla kontrol edilebilir nesnelere dönüştürdüğünü belirler. Burada iktidarın bedenleri bilme nesnelere (nüfusbilime) indirgemesi ve denetlemesindeki amaç ise biyoiktidarın çalışma ekonomisinin güçlendirebilmesi, üretime kanalize edilebilecek yeterli sayıda işçinin varlığının korunabilmesi, çalışma sürelerinin denetim altına alınabilmesi ve tedavi maliyetlerinin asgari düzeye çekilebilmesidir (Foucault, 2002: 249). Bu amaç doğrultusunda modern zamanlardaki biyoiktidarın temel karakteristiği ise; “*doğal hayatın Devlet iktidarının mekanizma ve hesaplarına dâhil edilmeye başlanması*”, “*yalın bir canlı bir beden olarak bireyin ve türün, toplumun siyasal stratejilerine dâhil edilmesidir*” (Agamben, 2013: 211). Kısaca modern egemen iktidar uyguladığı biyosiyaset aracılığıyla geleneksel iktidar kiplerinden farklı olarak “*öznelerin ta bedenlerine ve hayat tarzlarına nüfuz*” etmektedir (Agamben, 2013: 13). İktidarın, yaşayan canlı varlıklar olarak insanların yaşam alanlarını iktidara içre çekmesi “*biyolojik olanın devletleştirilmesi*” sonucunu beraberinde getirerek klasik iktidar mekanizmalarından da ayrıştırır¹³ (Foucault, 2002: 245-246). Foucault, yükselen biyosiyaset ile “*toprak-temelli Devletten*” “*nüfus Devletine*” geçen egemen iktidarın, “*insanların yönetim*”ine ilgi duymasına ve “*ulusun sağlığı ve biyolojik hayat*” üzerinde tasarruf yapma yetkisine kavuştuğunu belirler. “*Bunun sonucunda ortaya çıkan şey, en sofistike siyasal teknikler kullanarak başarılan, insanın hayvanlaştırılmasıdır. Bütün tarih boyunca ilk defa olarak sosyal bilimlerin önündeki imkânlar orta yere seriliyor ve aynı anda hem hayatı korumak hem de bir soykırıma yetki vermek mümkün oluyordu*” (Aktaran: Agamben, 2013: 12). Ancak bu modern teknikler (biyo-iktidarın disiplinci denetimi) ile modern egemen iktidar kendine ‘*uysal bedenler*’ yaratabilecek ve kapitalizmi mümkün kılacaktır. Klasik iktidardan farklı olarak modern biyoiktidar yurttaşlarının yaşam ve

¹³ Foucault’nun arkeolojik tekniklerle başladığı sosyal bilimsel araştırmaları sonucunda elde ettiği bulguları, hem kendi spesifik bilgisini oluşturan süreçler ile birlikte reflexif bir okumaya tabi tutarak hemde sosyal bilimsel bilginin kendi oluşum sürecindeki söylemsel içeriklerle bir araya getirerek, bilginin iktidar ile ilişkisini görmesine ve bu ilişkiyi merkeze alarak soykütüksenel analize geçmesine neden olur. İktidar bilgi ilişkisini, söylemsel oluşumlar ile meydana gelen sosyal bilimlerin analizi ile konu edinen Foucault soykütüksenel teknikle iktidarın oluşturduğu söylemsel oluşumları “*söylemsel olmayan maddi pratikler ve kurumlarla ilişkileriyle*” bağlantı olarak iktidarın etkilerini inceler. Foucault’nın çalışmalarını özgülleştiren bu aşamada iktidarın teknolojiye dayalı strateji ve taktiklerini döngüsel olarak sosyal bilimlere yansıtan mantığını deşifre ederek sosyal bilimlerin, iktidarın hedefi doğrultusunda mistifike ettiği toplumsal gerçekliği ortaya çıkarır. Sonuç olarak 17. ve 18. yy.’da başlayan ve günümüzde işlemeye devam eden modern iktidar teknolojileri toplumsal bedenlere, nüfusa ve toplumsal yaşamlara uygulanan disiplinci biyoiktidarın, incelen teknolojilerle yayılmasının soykütüksenel analizlerle işlenmesinin tarihi olarak okunur (Varer, 2010: 6).

ölüm düzenlemesini yeniden düzenleyerek hükümdarın tebaasına uyguladığı “öldürme ya da hayatta bırakma hakkını” dönüştürerek, özneleştirdiği yurttaşlarına “‘yaşa ‘t’ ma ve ölüme ‘bırakma’” hakkını uygulamaktadır (Foucault, 2002: 246-247).

Agamben, Arendt ve Foucault’yu kısmi yetersizliklerinden dolayı eleştirir¹⁴ ve ekler: “zoe’nin polis’in alanına girmesi –yani çıplak hayatın siyasallaştırılması- modernliğin belirleyici olgusunu oluşturuyor ve klasik düşüncenin siyasal-felsefi kategorilerinin radikal bir dönüşümüne işaret ediyor” (Agamben, 2013: 13). Günümüzde siyasetin değerinin azalmasının önüne ancak biyos kavramına eklenen zoe’nin modern zamanlardaki köklerini analiz ederek yani modernlikle hesaplaşarak ulaşılabilir. Bu da biyosiyaset alanında değer yitiren siyaset kategorilerinin yeni bir biyosiyaset ufkuyla şimdiye kadar yitirilen siyasal değer ve içeriklerin kaderi hakkında yeni bir bakışla mümkün olabilecektir. “İçinde yaşadığımız yüzyılın, tarihsel aklın önüne koyduğu ve hala karşımızda çözülmeyi bekleyen ‘muammalar’ın çözülebileceği tek alan bunların doğduğu alanın kendisidir (yani biyosiyaset alanıdır)” (Agamben, 2013: 13). Foucault’yu takip ederek, zoe ile bios “arasında var olan ve görünüşte” farklı kip ve kategorilerdeki modern ideolojilerin arkasındaki yönlendirici/belirleyici “ilişkiyi sorgulayan bir düşünümle” siyasal düşünce, “pratik uğraşlarında” hak ettiği yere döndürülebilir (Agamben, 2013: 13).

Modern-ulus-devletin merkezinde, modern öncesi dönemlerdeki devlet-iktidar aygıtlarında gizil olan oikos-polis ayrımının aşikâr hale getirilmesinin yer alması ve dolayısıyla “biyolojik”, “çıplak”, “doğal” hayatın iktidara içre çekilmesi ve siyasallaştırması Foucault’cu biyosiyaset analizini önemli kılmaktadır. Foucault, “Batı’daki modern devletin, öznel bireyselleşme tekniklerini, daha önce hiç görülmemiş bir derecede, nesnel bütünleşme prosedürleriyle birleştirildiğini iddia” ederken aynı zamanda bunun sonucu oluşan bir “siyasal ikilemi” de gündeme getirmektedir. Lakin Agamben Foucault’nun bu ikilemi bir üst teoride birleştirmeyip, bulanık halde bırakmasını eleştirir (Agamben, 2013: 14-15). Agamben Aristoteles’ten beri süregelen

¹⁴ Agamben Foucault’nun, “Cinselliğin Tarihi”ni yazarken Arendt’in, 20 yıl önce yayımladığı “İnsanlığın Durumuna” gönderme yapmadan ‘biyosiyaset’ kavramını geliştirme çalışmalarını “çeşitli zorluk ve dirençlerle karşılaşmasının” nedeni olarak görür. “Arendt, İnsanlığın Durumu’ndaki araştırmaları ile daha önce totaliter iktidara ilişkin yaptığı keskin analizleri (ki bu analizlerde biyosiyasal bir perspektifin esamisi okunmuyordu) arasında hiçbir bağlantı kuramazken, Foucault da yine aynı çarpıcılıktaki bir tutumla, modern biyosiyasetin örnek mekânları, yani toplama kampları ve yirminci yüzyılın büyük totaliter devletlerinin yapısı üzerinde hiç durmaz ” (Agamben, 2013: 12, 143-144).

polis'teki iyi hayat telos'unun “anlamı, tarzları ve olası dışavurumlarını” değil de; “tam tersine Batı siyasetinin kendisini oluşturmak için neden öncelikle çıplak hayatı dışladığını (ki bu dışlama aynı zamanda bir içlemedir) yani neden en başında ev hayatı ile şehir hayatını birbirinden ayırdığını” sorunsallaştırır (Agamben, 2013: 15-16). Modernlikle beraber siyaset ile hayat arasındaki ilişkiyi inceler. Aristoteles'e göre hayat ile iyi hayat arasındaki farkı Foucault'nun “öteki canlılara ek olarak siyasal varoluş kapasitesi de bulunan bir hayvan” olarak tanımlamasındaki ek kapasite kavramını genişletir. “Hayat sahibi olarak doğan fakat özde iyi hayat hedefiyle yaşayan” ibaresinden “sadece varlığın (ousa) doğumu (ginomene) içermesi olarak değil; aynı zamanda zoe'nin polisten içlenerek dışlanması (exceptio)” şeklinde de okunabileceğini belirtir:

“Siyaset, hayatın kendi kendini iyi hayata dönüştürmesinin gerektiği ve siyasallaştırılması gereken şeyin daima zaten çıplak hayat olduğu yerdir. Batı siyasetinde çıplak hayatın kendine has bir ayrıcalığı vardır ve bu ayrıcalık, dışlanmasıyla insanların yaşadığı kenti doğuran bir şeyin ayrıcalığıdır” (Agamben, 2013: 16).

Aristoteles toplumu insanın öteki canlılardan ayırt edici özelliklerinden hareketle kurmaktadır. İnsan diğer canlılar gibi oikos alanında doğar ama bunu polis'e (iyi hayata) dönüştürecek olan diğer türlerden farklı olarak sahip olduğu *dil'idir* (homo lingua). Ancak insan dili sayesinde iyi ve kötünün, adaletli ve adaletsiz olanı bilebilir ve bu biliş “öteki canlı varlıklarda olmayan bir insani özelliktir.” Bu kapasitesi sayesinde “yerleşim ve kent ortaya çıkar” (Aktaran: Agamben, 2013: 16). Buradan hareketle Agamben Batı tarihini metafizik bir geleneğin devamı olan bu düşünceyle açıklar:

“Canlı varlık hangi biçimde dile sahiptir” sorusu tam anlamıyla “çıplak hayat hangi biçimde polis'te yer alır” sorusuna tekabül ediyor. Canlı varlığın logos'a sahip olması, logos'ta kendi sesini bastırması ve korumasıyla olur; tam da polis'te yer almasının, kendi çıplak hayatının polis'te, bir istisna olarak, dışlanmasıyla olduğu gibi. Dolayısıyla siyaset, canlı varlık ile logos arasındaki ilişkinin gerçekleştiği eşik mekânı işgal ettiği sürece, Batı metafiziğinin gerçekten temel yapısı olarak karşımıza çıkıyor. Çıplak hayatın “siyasallaştırılması”yla –bu eşsiz metafizik görevle- yapılan şey, yaşayan insanın insanlığına karar vermektir. Bu görevi yerine getirirken modernliğin yaptığı iş, metafizik geleneğin özcü yapısına olan sadakatini ilan etmekten başka bir şey değildir. Batı siyasetinin temel ikiliği dost-düşman ikiliği değil; çıplak hayat-siyasal varoluş, zoe-bios, dışlama-içleme ikilikleridir. Siyasetin var olmasının nedeni, insanın, bir yandan dili aracılığıyla kendisini kendi çıplak hayatından ayırıp bunları karşıt hale getirirken öte yandan da, bu çıplak hayatıyla içerici bir dışlama ilişkisi içinde yaşayan canlı varlık olmasıdır” (Agamben, 2013: 17).

Modern demokrasi bu bağlamda “*mutluluğu için varını yoğunu harcadığı zoe’yi, tarihte eşi benzeri görülmemiş felaketlere sürüklemektedir.*” Agamben, kutsal insan olarak adlandırdığı çıplak hayatı (zoe’yi) modernliğin “*kurban edilemeyen fakat öldürülebilen*” bir metaforuna benzetir. Çıplak hayatın, siyasetin nesnesi-öznesi (içselleştirerek dışsallaştırma) olarak görülmesiyle oluşan modern demokrasinin çelişkisi “*insanların özgürlük ve mutluluklarının, insanların bağımlılıklarının ve boyun eğmelerinin sergilendiği mekânda –“çıplak hayat”ta-”*aranmasıdır. Zaten modern demokrasinin bu çıkmazıyladır ki demokratik toplumlardaki çelişkiler, çıkmazlar ve totaliter eğilimler¹⁵ oluşmaktadır. Bu totaliter ve “*çıplak hayatın belirlenmesini siyasetin ana ilkesi haline dönüştüren*” Nazizm ve faşizm gibi eğilimler, sorun çözülmedikçe tekrarlanma gösterebilecektir. Bu sorunun kaynağı da yinelemek gerekirse modern demokrasinin kuruluşundan itibaren, çıplak hayatın siyasetini kurmaya çalışmasıdır (2013: 18-19). Kısaca “*çıplak hayat siyasetin içinde hala istisna olarak, yani sadece dışlanarak içlenen bir şey olarak var olmaya devam ediyor*” (Agamben, 2013: 20).

Touraine, modernliğin ilk kurulma aşamasında bile toplumsal bütünleşme için üretilen reçetelerin yetersizlikle sonuçlandığını belirtir. Bunun nedeninin de “*usun evrenselciliği bir bütünleşme ilkesi olduğu kadar aynı zamanda da bir egemenlik ve dışlama ilkesi*” üzerine kurulmasını gösterir. Usu adına ve us için yönetimlerini uygulayan üst sınıflar ile arzu, tutku, inanç ve gelenekleriyle yaşayan alt sınıflar arasında bir bölünme söz konusudur (2005: 207; 1998: 120). Agamben’in kavramsallaştırmasıyla bu modernliğin içselleştirerek dışlama postulatına gönderme yapar.

İnsanlar üzerindeki tahakküm egemenler tarafından doğal ya da toplumsal hayat arasındaki farklılaşma üzerine kurulmaz egemenin asıl aracı çıplak veya kutsal hayatın dönüştürülmesi sürecidir. Modern dönemlerle birlikte vatandaş hakları, özgür irade veya toplumsal sözleşme aracılığıyla vatandaşın siyasal alanda temsil edildiği düşüncesi

¹⁵ Agamben burada demokrasi ve totalitarizm arasındaki benzerlikleri ele alırken dikkatli olunmasını ve bunlar arasındaki “*içkin bir dayanışma*” fikrinin Leo Strauuss’da ki gibi kesin bir çizgiyle –ki Strauss “liberalizm ile komünizmin nihai hedefleri arasında gizli bir çakışma olduğunu” iddia eder- değil de, farklılıkların göz önünde bulundurulmasını tavsiye eder. Bununla birlikte demokrasi ve totalitarizm arasındaki içkin bir dayanışma fikrinin “*tarihsel-felsefi bir düzeyde güçlü bir biçimde izlenmesi*” gerektiğini belirtir. “*Çünkü bu bin yılın sonunda ortaya çıkan yeni gerçeklikler ve şimdiye dek görülmemiş çakışmalar bağlamında bize pusula hizmeti verebilecek tek şey bu düşüncedir. Yine, büyük ölçüde henüz doğmamış olan yeni siyasetin yolunu açabilecek tek şey de bu düşüncedir*” (2013: 20).

Agamben için modern alışkınlıkların bir yanılsaması anlamıyla ancak aldatmacadır. Agamben Hobbes'te doğal durumun, yasa öncesi herkesin herkesle savaşım içinde olduğu bir halden ziyade “*şehri kuran ve şehrin ortasında bulunan bir istisna ve eşik*” olarak değerlendirir. Böyle bir durumda ise insanlar potansiyel olarak birbirleri için sürekli bir tehdit unsuru olabileceklerdir. Özellikle ‘*devlet düzeninin çözülme*’ anlarında egemenler insanları kurtlaştırabilecekleri gibi farklı bağlamlarda kurt başlı insanları tekrardan çıkarları doğrultusunda insanlaştırabileceklerdir. Bu süreci Hobbes'in Leviathan'ında da gösterir. Egemen iktidarının kaynağını “*herkese her şeyi yapma... hakkını muhafazasında alır*” yoksa yönetilenlerin doğal haklarından kendi istemleriyle vazgeçmelerinden almaz:

“Hükümdara (her toplumda uygulanan Cezalandırma hakkını) Tebaa vermez. Ancak Tebaa, kedi haklarından feragat etmekle, Hükümdarın kendisinin de uygun görmesiyle, herkesin korunması için Hükümdarı güçlendirmiş olur: Yani, bu (hak) hükümdara verilmez, Hükümdara ve yalnızca Hükümdara bırakılır: yalın Doğa ve herkesi komşusuna karşı koruyan sınırlar durumunda olduğu gibi, (doğal Hukukun koyduğu sınırlar dışında) mutlak olarak” (Aktaran: Agamben, 2013: 131).

Homo economicus ve zoon politikon modernliğin sağladığı araçlarla socius'u denetimi altına alıp, bir arada varlıklarını ve bağlarını karşılıklı olarak kuran modern bireylerin gerek özel gerek kamusal alanlardaki potansiyellerinin önünde en büyük engel olarak durmakta ve onları yabancılaştırmaktadır. Birey ile toplum arasındaki gerilim ve mücadeleler siyaset ve ekonominin de başat ve karakterleri belirleyen devasa teknolojik etkileriyle, küresel dünyada patolojik-aykırı sonuçlar doğurmakta ve anti-sosyal kodları seri şekilde üretmekte ve yaygınlaştırmaktadır. Her ne kadar teknolojik ve ekonomik bir ilerlemeden bahsedilse bile bunun sosyal bağları ve bireysel algılamayı genişletici bir etkisi küresel boyutta gözlenememektedir. Her şey oyunun yasaklarına uygun bir kişilik elde etmeye yönelik uygun-konformist ekonomik statü ve politik güç kazanma yarışına indirgenerek, dünyanın bütünsel algısı ve birlikte yaşama dinamikleri imkânsız bir hülya olarak resmedilmeye başlanmıştır. Bu noktada Agamben'in gerçekçi ve korkutucu analizini Touraine'ın umut var eden ötekiyle beraber açışladığı özne teorisiyle yorumlamak ve Akal'ın politik olanı sosyale içre çekme fikrini birlikte ele alarak küresel ekonomik insanına karşı önemli bir cephe açılabilir.

Ekonomik insanın, politik insanla birleşmelerinin tarihsel arka planında Antikçağ'ın büyük düşünürü Arstoteles'e kadar uzanan bir feed back söz konusudur.

Her ne kadar bu bağlantı çoğu zaman çarpıtma, mistifikasyon ve güçlünün törpüsünde entelektüel bir kırılmaya uğramışsa da galebe çalmayı başarabilmiştir. Her şeyden önce Aristoteles tarafından, Platon'un Devlet Adamı'ndaki düşüncesinden yola çıkılarak türetilmiş bir 'zoon politikon' kavramı ilk olarak 'sosyal ve siyasal bir varlığa' göndermede bulunularak oluşturulmuştur. Fakat bu güçlü tarih yazıcılarınca sadece siyasal olana ve varlıklar içinde insandan daha alt bir basamakta yer alan hayvana indirgenerek 'siyasal hayvan' olarak okunmasıyla sonuçlanmıştır. Antikçağ'da kent devletine karşılık olarak kullanılan polis'ten türetilerek oluşturulan politikon (siyasal) kavramıyla Aristoteles'in göndermede bulunduğu şey, kent devletindeki hukuki, siyasal ve sosyal olaylar karşısında, oikosta yani ev ekonomisinde kendini ispat etmiş erkek egemen yurttaşlarca yapılan aktivitelerdir. Bu sınırlamaya karşı Aristoteles'in 'zoon Politikon' kavramı; birlikte yaşama (socius), kural ve yasaların birlikte oluşturulması potansiyeline gönderme yapar (bkz. Aristoteles bölümü).

Ortaçağ'ın uzun ve egemen dini politik suskunluğunun ardından yükselen burjuva-tüccar sınıfının öncülüğünde Antikçağ'daki damara rasyonel bir geri dönüş yapılarak kendine meşruiyet temeli arar. Ekonominin politik güç elde etme arzusundaki hedef kapitalist ulus devlet anlayışıyla kimi zaman naif çoğu zaman yıkıcı etkisiyle modern yeniçağı örmeye başlar. Modern ekonominin kurucuları olarak İskoç Aydınlanmacılarından Adam Smith ve David Ricardo ekonomik insan üzerinden toplumu yeniden okur. Bu okuma insanın bireysel rasyonel çıkarlarının peşinden gidilmesiyle toplumsal genel çıkarın korunacağı biçiminde inşa edilir. Türköne (2012: 256-257), Smith ve Ricardo'da örtük olarak bulunan ekonomik insan terimini açığa çıkaran kişinin 19. yy.'da John Stuart Mill olduğunu belirtir. Mill, politik ekonomisiyle homo economicus kavramını formüle ederek geliştirmiştir. 20. yy.'da Lionel Robbins ise 'rasyonel tercih teorisi' ile homo economicusu *"şahsi çıkar hırsının dışında, tamamiyle bilgiye dayalı rasyonellikle hareket eden birey olarak daha özel bir anlama büründürmüştür."*

Hâlbuki insanoğlu homo economicus ya da homo politicus kiplerinden önce sosyal bir varlık olarak tanımlanabilmelidir. Bilgi, dil, kültür gibi tüm insan kazanımlarının hepsinde olduğu gibi ekonomi ve politikanın yaratıcısı da socius'un bütünsel sinerjisidir. Touraine'nin belirttiği gibi politika ve ekonominin toplumun içinde yer alması bu kurumları topluma incelememelidir. İnsanların bireysel çıkarının

değil kamunun menfaatinin peşinden giderek, insanının insana dost olduğu bir etik sosyallik kipi de vardır. Eskilerin özgürlük anlayışının gösterdiği üzere insanın sosyal ve evcil bir varlık olduğu yani Aristoteles'in zoon politikonun gerçekçi bir çözümlemesi ile socius yeniden kurumsal belirleyici ve norm koyucu karakterine geçmiş birikimleriyle beraber geri çağrılabilir. Üstelik bu anlayış Touraine göre, *homo politicus*'a atfettiği önem kadar *homo economicus*'a da önem atfeden Locke'da teorileşen ve 1689 İnsan Hakları Beyannamesiyle somutlaşan İngiliz (İskoç) aydın geleneğinin uyarlamış olduğu faydacı görüşten daha fazla radikal ve talepkardır. Socius bakış açısıyla ele alınacak bir sosyoloji, faydacı ekonomi politik'in mistifike ettiği günümüz sosyal sorunlarına temel çözümler üreterek sosyal bilimlere yeni bir nefes kazandırabilecektir. Bu farklı iki bakış açısının arasındaki en önemli fark ise insana bütünsel kimliğinin yani sosyal etik eyleme, kişisel veya kolektif düzlemde katılabilmesini sağlayan dayanışma ve birlikteliğe verdiği önemde görülür.

“Machiavelli'den Hobbes ve Montesquieu'ya oradan Rousseau'ya ve son olarak Tocqueville dayanan liberal politik felsefe ile John Stuart Mill'in eserlerinde liberal geleneğe katılmadan evvel James Mill ve Bentham ile zirvesine ulaşan faydacı felsefe tasavvuru arasındaki fark sosyal yükümlülüklerin yerine getirilmesiyle ifade edilen ahlaki duygularla güdülenmiş sosyal bir varlık olarak insanın toplum merkezci tasvirinde yatmaktadır” (Touraine, 1998: 119-120).

Sosyolojinin ontosunu belirleyerek sosyoloji modern bir bilim kılan gelişimler ışığında modern zihni (bireysel ve kolektif bilinç) analiz eden geleneğe bakıldığında 19. yy.'ın bir dönüşümler çağı olarak, insansal ve toplumsal olanı doğadan, Tanrıdan ve hükümlerliklerden kurtararak kendi üzerine düşünceler ürettiği bir dönem olarak belirir. Kendinin farkında olan modern insanın, sosyal olay ve olgular üzerinden kendine geri dönmesi, geçmiş yapı bozumuna uğratarak geçmiş insan yapıntılarıyla mücadele etmesiyle mümkünlük kazanmıştır. Hegelci anlamıyla tinin olgunlaşması için geldiği bu aşamada emeği ile dönüşerek, edimsellikten yoksun olan bu yeni sürece sosyal fenomenleri okuyarak çareler üretebilecektir. Kültür bilimleri ve anlamacı sosyolojinin bu perspektifini pozitivist sosyolojiye uygulayan Durkheim, kolektif bilinç kavramıyla sosyal fenomenlerin bilimsel karakterini sağlayan içerikle Hegel'in açtığı yoldan ilerletir. Böylece sosyolojiyi sosyal fenomenlerin gözlenmesi üzerinden bağımsız bir bilim dalı haline getirerek kurumsallaştırır (Akpolat, 2015: 6). Kendinden bilincin kendi içine dönüşerek, kendi kendisinin nesnesi olma sürecindeki olgunlaşması ya da

yetkinleşmesi (Hegel, 1986: 33-34), Marx'ta (2009) sınıf bilincine dönüştürülerek sadece toplumun bir kesiminde olgunlaştırılır. Bununla birlikte bu düşünce Durkheim'de (1994, 2006) daha da genellenerek toplumun, olgusal nesnel biçimde, modern dönem öncesi kendiliğindenliği, kolektif bilinç üzerinden kendi içinde bir anlam nesnesine dönüştürülerek, bilimsel yetkinliğine kavuşturulur. Böylece Yunan'dan başlayan gelenek bilimsel formasyonuna oturtularak, 'toplum' üzerine selfrefleksiyon (düşünümSELLİK) tam anlamıyla mümkünLük kazanır. Ama yine de sosyolojinin ontosu yani socius, siyaset ve ekonomi başta olmak üzere kültür, beden, güç, ideoloji ve küresel olgular gibi alanlardan bağımsızlığını ortaya koyacak ve özgürleşmesini sağlayacak yeni ve özgün teorilerle modern bireye kazanımlar sağlayabilmede yetersiz kaldığından eleştirilerden kurtulamaz.

Bunun kökenleri sosyolojiyi bağımsız bir bilim haline getiren Durkheim'da ortaya konulmuştur. Durkheim kolektif bilinç temelinde sosyal olguları çözümlerken toplumu devletle özdeşleştiren bir çizgiyi sürdürmüştür. Bundan dolayı Devletin düzenleyici işlevlerini yalnızca toplumsal yaşamı yönlendiren ve politik nitelikte olan şeylerle sınırlandırır. Bununla birlikte *“ekonomik işlevler gibi özel işlevler”* devletin düzenleyici niteliğine aykırı olduğundan Durkheim tarafından dışarıda bırakılarak (Durkheim, 2006: 263-264) sadece sivil topluma geniş bir alan sağlanır. Bu geleneğin modern sosyologlarca ekonomi ve siyaset ağırlıklı geliştirilmesi özellikle Parsons'ta meslek ve vatandaşlığın birleştirilmesiyle nihayetine erdirilerek sistemsel ve alt sistemsel analitik ögelere indirgenir. Socius'un özgürleşmesi sosyologların büyük çoğunluğunca yeterince savunulamaması ve geliştirilememesi aynı zamanda ve sadece sivil topluma alan açmasıyla bürokratik kapitalist örgütlenmenin dünya geneline yayılmasıyla sonuçlanır. Son yüzyıllık yaşanan deneyimsel süreçte büyük teknik gelişmeler sağlanmakla birlikte, yaşamsal kamusal alanının daraltılması ile genel anlamda ulusal, bölgesel ve küresel yıkımlar gözlemlenmiştir. Bu da Rousseau'yu bilim ve sanatlardaki gelişmenin ahlaksal ilerleme açısından bir faydasının olmadığı tespitini haklı çıkarmaktadır.

1.1.4. Sivil Toplum ve Socius

Sivil toplum kavramı sosyal bilimler alanındaki en fazla tartışılan kavramlardan biridir. Sosyal bilim tarihinde yer alan kuramcıların felsefe, sosyoloji, siyaset ve ekonomi alanlarında kendi kuramsal çalışmalarına uygun olarak geliştirdikleri sivil

toplum kavramına yükledikleri anlam çerçevesi birbirlerinden farklı hatta zıt özellikleri barındırarak geliştirilmiştir.

Sivil toplum, ilk olarak Antikçağ Yunan’da politike koinonia (siyasal topluluk) anlamında Aristo tarafından kullanılmış ve sonrasında “*Latinceye ‘societas civilis’ olarak çevirilmiştir*” (Cohen ve Areto, 2013: 77-78). Antik Yunan’da siyasal topluluk, sınırlı bir toplumsal kesimi kapsayan ve bu özelliği dolayısıyla yabancıları köleleri, kadınları ve sıradan işçileri vatandaşlıktan dışlayarak kurumsallaştığından (Cohen ve Areto, 2013: 561), aristokrat sınıf ve filozofları tarafından topluma konu dahi edilmezler. Sadece, siyasal ve sosyal –aynı zamanda evcil bir varlık olarak mülk sahibi erkeklerin içinde yaşadığı kent devletinde politike koinonia’na üye olarak iyi yaşama yönelenlerden oluşur. Bunlar üzerinde siyasal ve hukuksal tartışmalar yürüttükleri ve aynı zamanda savaş karalarını tartışan toplumdaki aristokrat sınıfla sınırlandırılır. Politike koinonia, politikon zoon’un iyi yaşamı sağlaması için Aristokrat sınıfın düşünce hayatını (bios politikos), haz hayatını (bios apolaustikos) ve siyasal hayatını (bios politikos) kapsayarak, zoe’nin zorunlu doğal yaşam alanlarından (oikos) ve aktörlerinden (despotes, kadın, köle ve işçilerden) dışlanarak mükemmel toplum idealiyle inşa edilir.

Cohen ve Areto, Antikçağ Yunan’da Politike koinonia’un, ‘polis’ ile resmi olarak sınırlanmış bir çerçeve içinde işlerlik kazanırken bu dönemin çelişkilerini de gündeme getirir. Muhtemelen der Cohen ve Areto, zorunlu yaşamın sağlandığı oikos, polisten kesin bir biçimde ayrılarak değil sadece dolaylı yollardan oikos, polis alanında temsil edilerek varlık kazanabilmiştir (2013, 78). Avrupa toplumlarındaki sivil toplum kavramsallaştırmasına uygun hele getirmeye çalıştıkları Politike koinonia kavramını normatif bir çıkarımdan hareket ederek, devlet ve toplum arasında ayrım yapabilmek için mantıklı bir yoldan Politike koinonia ile ilişkilendirirler.

“Mantiken, birçok koinonia’dan (muhtemelen, oikos’u, ama daha genelde mesleki topluluklardan, arkadaş gruplarına vb. kadar tüm insan birliktelikleri de içeren) sadece birisiydi; dışındaki doğal ilişkiler haricindeki her şeyi kapsayan toplumsal sistem biçiminde daha derinlemesine anlamlandırılıyordu” (Cohen ve Areto, 2013: 78).

Cohen ve Areto, normatif bir temelde hareket ettiklerinden dolayı Yunandaki, oikos ve polis arasındaki ayrımı -modern toplumsal sistem tarafından kapsanan,

ekonomi ve politik olanın birleştirilebileceği sonucuna ulaşmak hedeflendiğinden- farklı oikos birliklerini polis dolayımıyla, politike koinonia'na bağlayarak toplumsal sistemde yansıtmak ister. Ama Aristoteles'in bizatihi ifade ettiği üzere oikos zorunlu olmakla beraber insanlar güzel günleri (bios'u) hedeflediğinden mükemmel topluma ancak politik zoon aracılığıyla ulaşılabilir ve bu politik alanda toplumun kendisidir. Aristoteles'te amaç dil (söz) kipinden hareketle siyaseten mükemmel topluma (bios'a) ulaşmaktır. Yoksa ne para kazanma, ne servet, ne de ev yönetimi kendiliğinden bir amaç olmadığı gibi hatta küçümsenerek dışlanan doğal zorunlu alanları oluşturur (Aristoteles, 1999: 11-19,193-195, 197; 2011; 7, 9-12, 17-19, 28; 2012; Balibar, 2004; 98; Agamben, 2013; 9-11, 16, 20). Sonradan toplumsal ve insansal tarihsel tecrübelerle ortaya çıkan yeni socius formlarındaki çelişkilerin çözümü geçmişi, modern toplumun izlekleri okunarak değil; böyle bir amaç doğrultusunda bağlamsal içeriğine hâkim olma şartıyla geçmişin hakkını vererek ve gerçekliği ortaya koyarak mümkün olabilir. Tabi ki böyle bir amaç seçilecek olursa.

Cohen ve Areto'ya göre, otoriter ve totaliter baskıcı, askeri ve komünist rejimlere karşı geliştirilen demokrasi ve haklar mücadelesi bağlamında sivil toplum kavramı tanımlanabilirken liberal toplumlardaki anlamı muğlâk kalmaktadır. Batı toplumlarında sivil toplum kavramının erken modernite dönemine ait bir form olarak fonksiyonel olmakla birlikte çağdaş dönemde liberal demokrasilerin, haksal ve hukuksal hiçbir işlev bozukluğu bırakmadığı varsayımından hareketle işlevsizleştiği iddia edilmiştir (2013: vii). Mümkün dünyaların en iyisi söylemi liberal demokrasilerde kurumsallaşarak, hak ve demokrasiyi sağlamada sistemin geçmişte farklı amaçlarla kullandığı sivil toplum söylemini gereksiz kıldığı söylenmiştir. Bununla birlikte Batı toplumsal tarihinde sivil toplum kavramı sadece erken modernite dönemi için aşılmış bir form olarak görülmediği gibi 20. yy. boyunca Arent, Schmitt, Habermas, Foucault, Luhman vd. düşünürler tarafından yeniden inşa edilerek, Batı toplumlarının demokrasi sorunlarına çareler aranmaya devam edilmiştir (Cohen ve Areto, 2013). Cohen ve Areto'da modernitenin erken dönemlerinde ve güncel toplumsal yaşamda sivil toplum kavramının tarihsel ve güncel seyrini normatif ve eleştirel olarak incelerken, demokrasinin gelişebilmesi için önemli bir alan olarak yorumlamaya devam ederler. Onlara göre de karmaşık toplum özelliği gösteren liberal demokratik toplumların özgürlük mücadelesinde, siyasal ve ekonomik kurumların ve örgütlerin tehlikeye attığı

demokrasilerin gelişebilmesi ve eleştirel olarak yeniden inşa edilebilmeleri için sivil toplum önemli bir alan olarak görülür (2013: vii-viii). Bununla birlikte sivil toplumu ekonomik toplum olarak yorumlamaktan kaçınırlar.

Sivil toplum kavramını burjuva toplumundan ayrı olarak kavramsallaştıran Cohen ve Areto'ya göre, sivil toplumun burjuva toplumuyla (bürgerliche Gesellschaft) özdeşleştirilmesinin nedeni, özellikle Almancada ve Doğu Avrupa dillerinde farklı kavramların oluşturulamamasından dolayı kısmen terminolojik bir sorundan doğduğu şeklindedir. Bununla birlikte esas sorun devletçi diktatörlüklerin ekonomi ve toplumsal hayata dayattığı baskılamalara karşı aynı safta mücadele eden iki farklı alan olarak piyasa ekonomisi ve sivil toplum arasında ayrımın sosyal bilimlerden yeterli düzeyde yapılamamasından kaynaklanmıştır (Cohen ve Areto, 2013: viii). Üstelik kapitalist piyasa ekonomisinin tarihsel gelişiminin de göstermiş olduğu üzere kapitalist ögeler, artan bir oranda baskıcı devlet geleneğinden ve hatta yine özerk devletin yönetsel işleyişine bir tehdit olabilecek kadar yayıldığından, sivil toplumun esasını teşkil eden toplumsala, dayanışma ve adalet gibi içeriklerine, siyasal ögelerden daha fazla tehdit oluşturduğu gözlenmiştir. Tüm bunlardan dolayı Cohen ve Areto, sivil toplumun gerek günümüzdeki otoriter rejimlere karşı etkili meşru muhalefetin gerçekleştirilebilmesi gerekse liberal demokrasilerde eleştirel yenilenmenin kaynağını oluşturabilmesi için 'burjuva toplumundan' ayrı bir içerikle kavramsallaştırmayı stratejik bir yöntem olarak benimseyerek, eleştirel bir toplum kuramının merkezine sivil toplumu yerleştirirler. Sivil toplumu, ekonomi ve devletten ayırırken de toplumsal hayat ile tümüyle özdeşleştirmeden Castoriadis'in geliştirdiği kavramlardan hareket ederek üç parçalı bir model¹⁶ üzerinden yeniden kurarlar. Cohen ve Areto'ya göre Sivil Toplum:

“Ekonomi ve devlet arasında toplumsal ilişkinin olduğu; her şeyden öte yakın alandan (özellikle aile), birlikler alanından (bilhassa gönüllük esasına dayalı örgütler) toplumsal hareketlerden ve kamusal iletişim formlarından oluşan bir alan”dır (2013: viii).

¹⁶ Siyasi ve ekonomik toplumun dışındaki diğer toplumsal hayat içindeki örgütlenmelerin sivil toplum özelliği gösterebilmeleri ancak, “*bilinçli bir şekilde birlik oluşturma, öz-örgütlenme ve örgütlü iletişim ilişkilerini*” uygulamaları dâhilinde mümkündür (Cohen ve Areto, 2013: ix). “*Modern sivil toplum öz-oluşum ve öz-hareketlenme biçimleri yoluyla yaratılmıştır. Yasalar (bilhassa toplumsal ayrışmayı sağlamlaştıran özne hakları) yoluyla kurumsallaşmış ve yenelleştirilmiştir. Öz-yaratıcı ve kurumsallaşmış boyutların ayrı ayrı varolmaları mümkünse de uzun vadede sivil toplumun yeniden üretimi için hem bağımsız eylem hem de kurumsallaşma gereklidir*” (Cohen ve Areto, 2013: vii-ix, 541).

Sivil toplum külliyatının yoğun ve karmaşık olması, farklı sivil toplum söylemlerini gündeme getirmiş ve buda birbirlerinden çok farklı kavramsallaştırmalara yol açmıştır. Cohen ve Areto'da sivil toplum kavramını sınırlandırırken sivil toplumu, ekonomik süreçlerden ve politik yönetimlerden ayırmaya dikkat ederek ve aynı zamanda toplumsal hayatın ve toplumsal olguların tümü için genellenmesinden de kaçınırlar. Cohen ve Areto'nun sivil toplum kavramı, yönetsel devlet işleyişinden farklı bir alan olarak görülen ama yine de devlet yasamasına bağlı olan ve yargı tarafından korunan özel alanları da hukukun kurumsallaştırmadığı ve siyaseten bağımsız olarak gelişen toplumsal hareketlerin devlet üstünde oluşturduğu baskı formlarını da kapsamaktadır (2013: 541). Ekonomik süreçlerde ise ekonomik toplumun üretim ve dağıtım örgütleri olarak şirket, kooperatif ve kar ortaklıkları gibi alanlardan farklı olarak sivil toplumu kavramsallaştırırlar. Sivil toplum örgütlenmeleri sendikal faaliyetler, toplu sözleşmeler ve yönetime katılma gibi girişimlerle ekonomik toplum üzerinde etki ederek yasal haklarını kurumsallaştırabilmektedir. Siyasi toplumu oluşturan partiler, siyasi örgütler ve parlamento gibi topluluklardan da farklı bir alan olarak görülen sivil toplum, politik toplumdan farklı olarak iktidarı hedeflemez. İktidarı hedeflemediği ve sadece demokratik birliklerin kamusal alandaki kültürel tartışmalara katılması dolayısıyla ve bu sayede oluşturduğu nüfuzu ile politik toplumu kısmi ve göreceli olarak etkileyebilir (Cohen ve Areto, 2013: ix).

Gerek politik toplum gerekse ekonomik toplum Cohen ve Areto'ya göre genellikle sivil toplumdan doğmaktadır. Ekonomik toplumun kurumsallaşması mülkiyet haklarının sivil toplum tarafından güvenceye alınması ile gerçekleşirken, siyasi toplumun elde ettiği siyasi haklar da yine aynı şekilde sivil toplum aracılığıyla kurumsallaşmaktadır. *“Sivil toplumun örgütlenme ve iletişim biçimlerinin bazılarını paylaşan”* ve aynı zamanda *“sivil toplumu güvence altına alan hakların”*, farklı siyasi ve ekonomik amaçlar doğrultusunda genişlemesiyle elde ettikleri haklar, siyasi ve mülkiyet haklarını kurumsallaştırmıştır. Buradaki en önemli farkı, ekonomik ve siyasi toplum aktörlerinin iktidar ve üretim sürecine aktif katılımlarıyla elde ettikleri kazanımlarını, içinden doğdukları sivil toplumun ucu açık iletişim ve ‘normatif bütünleşme’ kipleri tarafından, erklerine vereceği zararı hesaplayarak stratejik ve araçsal kurumsal yapısı tarafından dışlaması oluşturur (Cohen ve Areto, 2013: ix). Sivil toplum, ekonomik ve siyasi toplumdan farklı olarak aynı zamanda genellikle bunları

üreten bir alan olarak üç farklı yapıyı bir bütün olarak gösterdikleri zaman toplumsal hayatın içinden çıkabilir. Öncelikle bilinçli bir birlik olmaları sonrasında bu birliğin kendine ait bir örgütlenmesinin bulunabilmesi ve ‘örgütlü iletişim ilişkilerinin’ mevcudiyetini gerektir. Ancak bu üç özelliğin görülmesi ile toplumsal yaşamdan ve olgulardan sivil toplum karakteristiği gözlemlenebilir.

“Esasen sivil toplum yalnızca normlardan, rollerden faaliyetlerden, ilişkilerden, yeterliliklerden ve bağımlılık biçimlerinden oluşan sosyolojik evrenin bir boyutunu veya bu dünyayı bilinçli birlik inşası ve birliksel yaşam açısından gören özel bir bakış açısını temsil eder. Bu sınırlamayı kavramın kapsamı içerisinde izah etmenin bir yolu onu sosyokültürel yaşam alanından –ki bu sivil toplumu da içeren daha geniş bir ‘toplumsal’ kategorisidir- ayırmaktır. Buna göre sivil toplum yaşam alanının toplumsallaşma, birlik oluşturma ve örgütlü iletişim biçimleri yapılarına bunların kurumsallaşma derecelerine işaret eder” (Cohen ve Aretto, 2013: x).

Cohen ve Aretto’nun bir hata olarak tespit ettiği, sivil toplumun ekonomik toplumdan kimi özellik ve amaçlarının kesişmesine rağmen ayrılamaması ve sivil toplumu merkeze alarak toplum kuramının inşa edilmesi gerekliliğini tartışması analitik olarak bu tezdeki iddialarla örtüşmektedir. Bununla beraber sosyolojik çalışmaların ve tarihsel deneyimin fazlasıyla gösterdiği üzere sivil toplum ekonomik toplumla (bürgerliche Gesellschaft) özdeş olarak ele alınmıştır. Bundan dolayı kavramsallaştırmaları muğlak kalmakta ya da küresel kapitalizmde dışlanılan topluluklar, sivil toplum adı altında sisteme entegre edilme amacı göstermektedir. Cohen ve Aretto’nun sivil toplum kavramsallaştırması, ekonomik ve siyasal toplumu sivil toplumdan inşası, Socius’un genel karakteristiğine daha uygun bir içerik oluşturduğu söylenebilir. Kendilerinin de sürekli bir biçimde yinelediği ekonomik ve siyasalın dışında toplumsal yaşam ve olguların tamamını kapsamaması da socius kavramsallaştırmasını daha tutarlı kılmaktadır. Dolayısıyla yeni socius kavramsallaştırmaları olarak yazılan bu tezde genel bir sosyolojik kavram olarak *socius*, etik ilişkilerle oluşturulan ‘sosyal’e; siyasal ilişkilerle oluşturulan ‘toplum’a ve ekonomik ilişkilerle oluşturulan ‘sivil toplum’a ait formasyonların üst biçimi olarak ele alınacaktır. Bu bağlamda tarihsel bir uğrak olan modern ulus devletlere ait toplumlar, sivil toplum (bürgerliche Gesellschaft) ve etik ilişkilerden müteşekkil sosyo-kültürel sistemler, socius formlarından yalnızca bir tanesini oluşturduğu varsayılmaktadır. Bunun nedeni toplumsal yaşam ve olguların diğer kurum ve ilişkilerde daha kapsayıcı

sonuçlar doğuracağı ve kavramsal olarak daha net anlamlar ortaya koyacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Aslında Cohen ve Areto'da sivil toplum ve burjuva toplumunu ayrı socius kategorileri olarak ele alırken, Yunan'daki çelişkili uygulamalarda henüz kavramsallaştırılmamış topluluk (gemeinschaft) ve toplum (gesellschaft) ayrımının 'kendinden' uygulanmasıyla göstermeye çalışılır. Birbirlerinden çok farklı Koinonia'ların (toplulukların) birleştirilmesiyle, bütün toplum meydana getirilmektedir.

"Koinonia, genel olarak, dayanışma, mahremiyet ya da etkileşim yoğunluğu düzeylerine bakmaksızın tüm birliktelik biçimlerini ifade ediyordu. Politike koinonia durumunda bu, etkileşim, birliktelik ve grup hayatının çoğulluğunu, yani bizim 'toplum' kavramımızı andıran bir oluşumu, varsayan bir kavrama izin verdi" (Cohen ve Areto, 2013: 78).

Antikçağ Yunan'da toplum düşüncesi üzerine fikirler ilk kez gerçekleştirilirken toplumsal yaşamdan tecrübe ettikleri birikimleri onları iyi yaşama götürecek polis devletlerini kurmasıyla sonuçlandırmıştır. Dolayısıyla modern dönemde kullanılan 'toplum' kavramı Yunan'da polis ile eş değerde kullanıldığı ifade edilebilir. Her ne kadar modern ulus devletlerde toplum, siyasal bir birlik (vatandaş) olarak görülmeye devam ettirilmişse de gelenekten modernliğe geçiş sürecinde modern toplumsal bütünlüğü oluşturan sistemler, sivil toplum (bürgerliche Gesellschaft) ve diğer toplumsal kesimlerle (işçi, köylü, zanaatkârlar, cemaatler, kadınlar, vd. topluluklarla) beraber inşa edilmiştir.

Antikçağ Yunan'da dışlanan oikos ve despoties modern dönemde sınırları genişletilerek politik topluma içre çekilmiştir. Hatta zamanla politik toplumu bile tehdit edecek küresel-postmodern evresine ulaşmıştır. Bununla birlikte modern toplum, socius türlerinden biri olarak ele alındığında ekonomik ve politik olan, toplumsal yaşama ve olgularına içre çekilerek, akli ve ahlaki sağlıklı bir yapıya kavuşabilir. Birliği ve hayatı farklı biçimlerde üreten kesimler, Yunan'da Ortaçağ'da, erken ve geç modernite dönemlerinde farklı söylemlerle dışlanmakla birlikte yeniden toplumsal yaşamda kendileri olarak kabul edilip hem emek-iş hem de kültürel-iletişimsel boyutlarıyla eklemlenerek bütünsellik elde edilebilir. Bu sayede tarihsel olarak belirlenen 'kendinden olan' birlik bilinci 'kendisi için' olan bir aşamaya evirebilir. Yani Cohen ve Areto, sivil toplum ve ekonomi toplumunu ayırmak yerine tarihsel olarak özdeşleşmiş bu iki

kavrama alternatif bir kavramsallaştırmayla yaklaşırsa, modern socius biçimi olarak politik olana ekonomik olana ve gerçekten sivil (etik olan sosyal yaşama) daha iyi bir çerçeve kazandırabilir. Bu sayede etik sosyal birlikteliklerin, siyasal ve ekonomik yoğunluklu kapitalist ulus devletlere ve küresel içeriklerine daha etkili bir muhalefet yapabilmesine ve liberal vd. demokrasi biçimlerini geliştirebilmelerine imkân sağlayabilir. Buradan hareketle sivil toplum'un modern dönemdeki tarihsel evrimine bakıldığında daha net kavramsallaştırmalar ortaya çıkabilecektir.

Sivil toplum, sanayi toplumunun kuruluş döneminde yükselmekte olan burjuvazinin siyasal yapıyla giriştiği maddi temelli bağımsızlaşma sürecinde 'ekonomik toplum' olarak görünürlik kazanır. Burjuvazinin elde ettiği kazanımlar ve toplumu dönüştürmede gösterdiği çabalar ile birlikte önceleri ulusal sınırlarda sonrasında küresel ağlarda belirleyici ve başat konuma yükselmesiyle ekonomik toplum sivil toplum olma özelliğini kaybeder. Bundan sonra sivil toplum olarak adlandırılan alanda sınıf çatışması yer alır. Fakat buda belli bir süre sonra, yapısal çatışmaların modern sanayi toplumlarınca kurumsallaştırılması sonucunda yok edilir (Touraine, 2005: 394).

Modern dönemdeki her sosyologun toplum kavramında olduğu gibi sivil toplum kavramsallaştırmasında da kimi içerikleri uyuşsa da ortak bir uzlaşa sağlanamadığı kesindir. Yukarıdaki sivil toplum tarihini belirten Touraine de kendi toplumsal kuramına (aksiyonel) uygun olarak bir sivil toplum çerçevesi çizer. Touraine'e göre günümüzdeki sivil toplum alanında yükselen şey, *"Özne olarak tanınmak isteyen eyleyenlerdir."* Günümüzde eyleyen olarak tanınma mücadelesi veren Özneler, içinde yer aldıkları yeni toplumsal hareketlerle, bir yandan iktisadi ussallaşmanın belirlediği küresel ağlardaki baskı ve zorlamalara karşı, diğer taraftan ise yerel boyutta kültürlerin belirlediği toplulukçu kimliklerin dayattığı düzen anlayışlarına karşı, özgürlük ve adalet ilkelerden hareketle savunmacı bir tutum benimsemektedir. Amaçları siyasal iktidarı ele geçirmek ya da belli bir toplum modelinin ve buna bağlı bir insan tipinin gelecekteki iktidarı için koşullar yaratmak olmadığından siyasal bir karakter arz etmediği gibi etik bir düzlemde, farklılığı ve dayanışmayı sağlayabilmek için demokrasiyi güçlendirmek ve günlük yaşamda özne olarak tanınma mücadelesinde tartışma alanlarını genişletebilmektir (Touraine, 2005: 394).

Touraine'nin sivil toplumla ilgili kavramsallaştırması Cohen ve Areto'nun kavramsallaştırmasıyla, ilk aşamasından itibaren ekonomik toplumdan farklı olduğu iddiası dışında, büyük oranda benzerlik gösterdiği görülür. Bu düşünürlerin haricinde Marx ve Marxist geleneği sürdürenler için sivil toplum daha da farklı bir hal alır. Aşağıda Gramsci'nin Markist toplum kuramsallaştırmasında ki sivil toplum yorumu ve Texier ve Bobbio'nun yorum ve eleştirileri izlendiğinde sivil toplum kavramsallaştırmasının karmaşıklığı daha net ortaya çıkmaktadır.

Texier, Gramsci'nin altyapı ve üstyapıların birliğinden hareketle oluşturduğu tarihsel blok kavramsallaştırmasının sivil toplumun anlaşılması için gerekli olduğunu ve Gramsci'nin *“gerçek (edimsel) gerçeklik içinde sivil toplum ile devletin”* özdeş olduğunu belirtir (Bobbio ve Texier, 1982: 72). Bu nedenle metodolojik olarak ayrılan sivil toplum ve devlet ikilisinin organik olarak gerçekte ayrılamayacağını, eğer ayrılırsa teorik bir yanılgıya sebep olacağını belirtir. Çünkü *“bütünlüğü içinde ele alınan devlet, ekonomi dünyasıyla organik ilişki içinde bulunduğu”*, sivil toplum ve devletin edimsel gerçeklikte ayrılamaması gerekmektedir (Bobbio ve Texier, 1982: 74). Texier, tarihsel maddeci yaklaşım ve sınıf çatışması perspektiften hareketle çözümlemeye çalıştığı Gramsici sivil toplum ve tarihsel blok kavramsallaştırmaları ile Bobbio'nun Gramsci yorumunu eleştirir. Bobbio tinsel, entelektüel-kültürel üst yapılar alanında sivil toplum'un birincil ve olumlu niteliğini vurgular. *“Üstyapı içerisinde, ideolojik uğrağın kurumsal uğrağa göre ayrıcalık kazanmasını”* ve aynı zamanda altyapıdan ziyade üstyapıların birincil ve koşullandıran karakteristiğini sunar (Bobbio ve Texier, 1982). Texier, ise bu yorumun Gramsci'yi devriklemesine yani tersine çevirerek okuyarak *“Gramsci'yi bir sol Hegelcilik yandaşı, tarihsel hareketin devindirici gücü olarak ‘sivil toplumun’ başoyuncuları olan aydınları gören ‘ideolojik’ bir tarih anlayışı teorisyenine”* dönüştürdüğünü söyleyerek eleştirir (Bobbio ve Texier, 1982: 72). Çünkü *“altyapı Gramsci için ‘birincildir’, ‘koşullandırandır’ ve bu bakımdan Marxistir” ... “Ama bu hiçbir zaman, üstyapıların her uğrakta etkin olmadıkları, ya da hatta bir ‘toplumsal devrim’ dönemine girildiği zaman, yani üretim ilişkileri usa aykırı bir duruma geldikleri zaman, insanların üstyapısal etkinliğinin altyapıya göre ‘belirleyici’ olmadığı anlamına gelmez”* (Bobbio ve Texier, 1982: 66). Oysa Bobbio, Hapishane Defterlerin'de Gramsci'nin alt sınıfların iktidarı sistematik şekilde ele geçirmesi ve dönüştürmesinin öncelikle *“sivil toplumda gerçekleşmesi gereken dönüşümlere bağlı*

olarak” düşünülmesi gerekliliğini tespit etmektedir (Bobbio ve Texier, 1982: 71). Sonuç olarak Texier, Gramsci’nin Marxist geleneği devam ettirerek yapılar arası etkileşimciliği savunurken Bobbio, Gramsci’nin hem altyapıya oranla üstyapılara belirleyici rol atfederek hem de üstyapılardan sivil topluma (ideoloji) politik toplumdan (kurum ve güç) daha fazla önem verdiği söylenebilir. Bobbio’da temel dönüştürücü üstyapısal bir uğrak olan sivil toplum iken Texier’de altyapı ve üstyapıların birliğinden hareketle oluşturulan tarihsel blok’tur. Ayrıca üstyapıdaki uğraklar olan politik ve sivil toplumda devleti bütünleyen olgulardır ve bir bütün olarak ele alınmalıdır. Yani devlet yalnız politik toplum anlamındaki zorlama aygıtını değil ayrıca sivil toplum anlamındaki hegomanya aygıtından müteşekkil örgütlü üstyapısal bir bütündür.

Sivil toplum, politik toplum ve sosyal olan etik birlikteliklerin karmaşık doğası ve bunların dönüşümünü anlamada bir formül olarak, felsefenin fikirler tarihinde ortaya koyduğu, nesnel ve canlı olan toplumsal nesneler üzerindeki yöntemini uygulamak bir fikir sunabilir. Felsefi yönetime göre çözümsüz ve tartışmalı ilerleyen yaratılışçı (Mutlak) ve Husulcü (muvakkat) düşüncelerin farklı yaklaşımları Platondan beri devam eden bir tartışma olarak sürmektedir. Ama tarihsel gerçeklikte deneyimlenen şey nesnenin, ilerleme ve evrimi ile “alçalan değil yükselen bir yöntemin” ortaya konulmuş olmasıdır. Bu yöntemin aksiyomu ise;

“Her zaman ve zorunlu olarak kendisinden gelişmenin ortaya çıktığı şey (der Entwincklungsgrund), gelişmiş şeyden daha aşağıdadır; birincisi, diğerinin gelişmesi için malzeme, araç, koşul sağladığı sürece, kendisini ikincisinin üzerine çıkarır ve kendisini ona tabi kılar” (Lovejoy, 2002: 380).

Bu aksiyomu tarihsel seyri içinde socius, oikos ve polis’e uyguladığımızda sosyal bilimlerdeki gerilimleri ve değişimi çok iyi açıklayabildiği görülebilir. Tarihsel deneyimin gösterdiği şey socius’un her zaman ve zorunlu olarak kendisinden gelişmenin ortaya çıktığı yerdir. Bu tarihsel ve kültürel üretimin doğal ve sosyal atölyesinde ürettikleri ile oluşan kurumsal yapılar farklı dönemlerde, üretimin yerinden yani socius’tan, daha üst seviyelerde gelişmiş yapılar ortaya serimleyebildiğinden, socius, gelişmiş olan yeni durumdan daha aşağıda görülür. Socius teolojik, metafizik, ekonomik, teknik ya da siyasal yapısal süreçleri üreten ve sonrada bunlar tarafından aşağıda bırakılan bir karakter sunar. Socius bu üst kurumların gelişebilmesi için

malzeme araç ve koşulları sağladığı sürece kendisini bu kurumların üzerine çıkarır ve kendisini bu kurumlara tabi (uyruk) kılar.

Sosyal değişim ise felsefenin her ne kadar totolojik olduğu iddia edilse de, ikinci aksiyomunu bu yapısal duruma uyarlayarak gerçekleştirir. “*Bütün kanıt, özdeş önermelerde yalnızca bir ilerlemedir, bir hakikatten diğerine hiçbir ilerleme yoktur, ancak aynı hakikatten aynısına ilerleme vardır*” (Lovejoy, 2002: 380). Socius’un ürettiği kurumların gelişmişlik seviyesi tarihsel bir aşamada socius’u manüpile ve reddedici bir çelişkiler yumağına dönmesiyle birlikte devrinde geçerli olan (mitsel, dinsel, felsefî, ekonomik, teknik ya da politik) yapısal durumu farklı bir kurumsal öncülü başat kılarak, evrimsel ya da devrimsel bir değişimle socius’un yeni bir formuna dönüştürür. Burada hakikat ve üretici mekân socius olduğundan socius kendi yarattığı ve kendini daha mükemmel bir yaşama tabi kıldığı yine belli bir aşamasında kendi parçalarından hoşnutsuz kaldığı için yeni ve daha mükemmel bir socius formuna ulaşabilmek için kendi hakikatine ilerler. Bu ister tinin açılımı, ister doğal evrimcilik ya da romantik evrimcilik, ister sınıf çatışması ya da köle isyanları, isterse de öznenin veya kadının yeni toplumsal hareketleri olsun fark etmeyecektir. Burada önemli olan socius’un, kendi ürettiği ve zamanından daha iyi bir yaşam için kendini tabi kıldığı yapıdan kurtulma ve özgürleşme biçimine, diğer bir deyişle sosyal norm üretici etik birlikteliğine yönelmesidir. Sivil toplum tarafından (baştaki anlamıyla yani bürgelische Gesellschaft) kurumsallaştırılan modern toplum imgesi, teolojik bir söylemin rasyonalize edilmiş hali olan mümkün dünyaların en iyisi, söylemine yaslanarak sekülerleştirilmiş ve kendi sınıfsal konumuna bağlı olarak kapitalist ekonomiye dayalı liberal demokrasi anlayışını farklı toplumsal kesim ve bilim anlayışlarına rağmen etkin kılarak küreselleştirmiştir.

Reinhold Niebuhr’un sosyal bilimlerde insanın konumu üzerine yaptığı bir tespit socius üzerine geliştirilen yaklaşımların tek taraflılığın eleştirisini göstermesi bakımından önemlidir. Niebuhr’a göre ne natüralistler (doğacılar) ne de rasyonalistler (akılcılar) geniş manada girift olan insan’ı ve ilişkilerini bütünüyle ortaya koymada eksik kalmışlar ve aynı zamanda insanın ikili yönünün anlaşılmasında ‘eşit oranda’ iki yönün sistemleştirilmesi ve tek taraflı çelişki ve eksikliklerin giderilmesi için gerekli ortak ilgiyi geliştirememiştir. Farklı felsefî yaklaşımlar bu farklı yönlerden daha anlaşılabilir olanı yani insanın doğada yaşayan bir tür olarak “*doğanın değişken*

şartlarına tabi” bir canlı olduğunu söylerken diğer taraftan anlaşılması daha zor olan yönünün “insanoğlunun doğanın, yaşamın, kendisinin, aklın, mantığın ve dünyanın ötesinde, bir ruh olduğu gerçeğidir” (Niebuhr, 2010: xxxvii).

Niebuhr, natüralistlerin insanın doğa dışı (ruhsal) bir yönünün olduğunu kabul edip yine de onu doğaya yakın tutmaya çalıştığını söyler. Buna örnek olarak da insanın doğal ortamında diğer canlılardan farklı olarak alet yapmasını (homo faber) gösterir. Aynı şekilde rasyonalistlerin de Aristoteles’in ortaya koyduğu düşünen hayvan kipinden hareketle aklın “*genel kavramlar oluşturma kabiliyetine*” göndeme yapmasına rağmen dünya dışı (ruhsal) yönünü de barındırdığını söyler. Niebuhr burada aklın, “*insanoğlunun akli kapasitesinin kendi dışına çıkabilme, kendini aşabilme, kendini kendisinin nesnesi yapabilme gibi daha ileri bir kabiliyeti de içerdiğini ya da ratio veya nous veya reason olarak tanımlanan veya filozofların insanoğlunun eşsizliğini tarif edebilmek için kullandıkları..., kavramın... ruhsal bir özelliğe sahip olduğunu pek de kavrayamadıklarını*” belirtir. Dolayısıyla rasyonalist ve natüralist felsefi yaklaşımların tüm zihinsel güçlerini tek bir yöne yoğunlaştırmalarından dolayı çok yönlü insan yapısının dışsal doğal gerçekliğini kavrayamamalarına neden olduğunu söyler. Bu felsefi yaklaşımların gerek insanın eşsizliğinin gerekse “*parçası olduğu doğayla ilişkilerinin hakkını vermesi zor*” bir uğraşı olarak durmaktadır. Rasyonalistler erken bir çıkarımla vaktinden önce ve yetersiz bir biçimde doğa dışı ruhsal yapıya ulaşmaya çalışmış, natüralistler ise insanoğlunun “*eşsizliğini muğlâklaştırmışlardır*” (Niebuhr, 2010: xxxviii).

Bu tezde kabul edilen ve gösterilmeye çalışılan izlek ise insanoğlunun sosyal etkileşim ve ilişkilerinin içinde gerçekleştiği socius formlarının epistemolojinin de dilinde, ekonomi ve siyaset gibi tüm diğer kurumsal insani yapıntıların da temeli olduğudur. Ayrıca değişime yazgılı socius’un tarihsel katmanlarda kültürel karakteristiklerinin ya da alışkanlıklarının diğer kültür, form ve doğayla girdiği karşılıklı ilişkilerinde; sosyal olan ilişkinin dolayısıyla belirleyici olan (ideolojik, dinsel, mitsel, ekonomik, siyasi, askeri vb.) ilişkisinin yapısal belirlenimine bağlı olarak, hem devrimsel (ilerlemeci) hem de evrimsel (muhafazakâr) değişimleri getirdiğidir. İnsan kendinden önce oluşan bir birliğin ve bu birliğin yaşadığı uzaysal bir mekânın içine doğarak kendi, toplumu ve evreni üzerine sözler üretebilir (Çelebi, 2007: 4). İnsan, hem organik, hem inorganik hem de süper organik bir varlık sahasının orta

yerinde yaşayan, az çok sınırları bellirlenmiş bir coğrafya içerisinde sosyal olan etkileşimleri dolayısıyla oluşturduğu kültürüyle, diğer kültür ve dünyayla girdiği ilişkilerle diyalektik olarak kendini ve kendinin dışındaki her şeyi, maddi ve manevi sürekli yeniden üreten bir canlıdır. Bu canlının varoluşunu ve diğer tüm diğer her şeyini (yapıntılarını) mümkün kılan şey ise socius'tur. Bu bağlamıyla sosyolojinin incelediği modern toplumlar socius formlarından sadece bir tanesidir. Modern toplum son on yıllarda gerek modernleşme tartışmaları içinde gerekse postmodern ve küresel toplum kuramları tarafından aşıldığı iddiaları, bilimsel alanlarda tartışılmaya devam etmektedir.

1.1.5. Sosyal Teori ve Socius

Sosyal teorinin güç (Nietzsche), ekonomi (Marx), cinsellik (Freud) üzerine şekillenmesiyle modern toplum, açık ya da kapalı şiddet'in uygulanabildiği bir alan olarak okunmuş ve dolayısıyla socius'un temel oluşturucusu olan müzakerenin (dil-söz) göz ardı edilmesi sonucunu doğurmuştur. Modern toplumun polity-polis formu olarak ulus devlet, oikos-ekonomi-kapitalizm üzerine inşa edilerek gücü emekten soyutlayıp cinsellik ve beden üzerinden biyosiyaset uygulamalarıyla, akla ve ahlakiliğe sahip tarihi ve kültürü yaratan socius'un üzerine ölü toprağı serpmiştir.

Modern toplumun bilimi olan sosyoloji oluşturduğu sosyal teorilerle her şeyden önce endüstrileşen ve siyasallaşan toplum için pozitivist epistemolojiye dayalı kavramsallaştırmalar ve pratik çözümlerle toplumun içinde bulunduğu sıkıntılara çare üretme amacıyla kurulmuştur. Rasyonelleşme ve kapitalizm yoğun olarak toplumsal örgütlenmenin yeni alanlarını sunarken, bazı kaygılardan hareketle Avrupa Tarihi içinde modernliğin kaynaklarına inilerek, hem modernlik için tarihsel temeller keşfedildi hem de modern toplumun siyasal biçimi olan ulus yapılanması için tarihsel ve kültürel öğeler pozitivist epistemolojiye uygun olarak seçildi¹⁷. Antikçağ Yunan ve sonrası Helen-

¹⁷ "Sosyal bilimler bir bütün olarak gelenekten kopuşun getirdiği boşluğu doldursa da aslında modern toplumun inşasında sosyal bilimlerin her biri farklı alanlarda işlevselleştirilmiştir. 18. yüzyılda ulus devletlerin şekillenmesi netleşirken Tarih biliminin, ulus inşasındaki tarihsel köken ihtiyacını giderecek şekilde kullanıldığı görülür. Aynı şekilde 19. Yüzyılda iktisadi düşünce, liberal söyleme uygun olarak iktisadi davranışı sosyal kurumlar çerçevesinde değil, bireyci psikolojinin bir yansıması olarak ele alıyor ve bağımsız bir disiplin olarak şekillenmesinin önünü açıyordu. Yine 19. yüzyılda, sanayi devriminin sonucu olarak ortaya çıkan dönüşümü anlama ve daha önce hiç tecrübe edilmemiş örgütlenmelerin ortaya koyduğu kaosu gidermek üzere sosyolojinin doğuşu gündeme geldi. Özellikle, kendi kendini yöneten ve üreten geleneksellikten yoksun kalmış kentli işçi sınıflarının, efendisiz ayak takımı grubunun (Bauman, 1996: 92), yol açtığı düzensizliklerin üstesinden gelme ve sosyal reformlara yol gösterecek

Roma uygarlıkları ve Hristiyan Ortaçağ içindeki rasyonalitenin ve pozitif bilimin kökleri alınarak, tarihsel ve kültürel temellerin dışında genetik ve biyolojik teorilere kaynaklık edecek etnosantrik düşünce ve Avrupa'nın her çağdaki üstünlüğü ve bunlardan hareketle modern toplumun biricikliği ve özgüllüğü ortaya konuldu.

Batı'nın askeri ve teknolojik üstünlüğünün maddi anlamda kürede gelişmesinin ilk sürecinde yukarıda belirtilen durumlar sosyal bilimlerde aşırı vurgulanarak Batı dışı diğer toplum ve medeniyetlerin Batı'nın seviyesine hiçbir zaman ulaşamayacağı tezleri işlendi. Sonrasında yaygınlaşmaya başlayan küresel kapitalizmle birlikte modernleşme tezleriyle Batı gelişme modeli oluşturularak ve ancak bu modelin reçeteleri layıkıyla uygulandığında Batı dışı toplumların da modernleşebilecekleri işlendi. Günümüz sosyal teorileri ise tam da Batı toplumlarının postmodern bir evreye girdiği emarelerinin işlendiği bir süreçte, Batı dışı toplumlarının çoklu modernlik perspektifinden kendi tarihsel ve kültürel kökenlerinden hareketle kendilerine özgü modernlik oluşturabileceği teorileri yoğunlaşmaktadır (Kaya, Eisenstadt, Johann Arnason).

Callinicos'a göre toplum kuramının üç özelliği vardır:

- 1- Toplum kuramı, politik kurumlardan ayrı olarak düşünülen toplumla ilgilidir;
- 2- Toplum kuramı, değişik toplum türlerini birbirinden ayırır ve bunlarla ilgili genellemeler yapmaya çalışır;
- 3- Toplum kuramı, özellikle modernliği –yani son birkaç yüzyılda modern Batı'da ortaya çıkan ve bir bütün olarak dünyayı egemenliği altına almaya başlayan toplum biçimini- çözümlemekle ilgilenir (2011: 31).

Socius kavramsallaştırması toplum kuramının bu üç özelliğini kritik ederek oluşturulmaya çalışılacaktır. Çelebi, sosyolojinin kuruluşunun bizatihi kendisinin “*socius'un polity tarafından tanımlanmasına ilk karşı çıkış*” olarak değerlendirir (2009: 143; Meriç, 2011). Bununla birlikte sosyolojinin günümüze kadar “*socius'un çok katlılığını dile getirmede*”, “*socius'u toplum ile eşleştirmesinden*” ve “*toplumu da ulus-*

bilimsel altyapıyı oluşturma işlevi sosyolojiye yüklendi. Aynı dönemde yine liberal söylem çerçevesinde devlet ve piyasa mekanizmasının farklı işlemesi gerektiği varsayımıyla hukuk biliminden koparılan siyaset bilimi ortaya çıktı. Nihai olarak, aynı yüzyılda özellikle sömürge hareketleri sonucunda Avrupa-dışı socius biçimlerinin, kültürlerin araştırılması güdüsü de bir diğer sosyal bilim olan antropolojiyi doğurmuştu (Özlem, 2000: 54,26,27). Gelenekten kopuşu ifade eden modernlik, sosyal bilimler aracılığıyla kendi söylemini ve iktidar mekanizmalarını kuruyordu” (Bayram, 2009: 2-3). Antropologlar ilksel toplumları inceleyip onları yakından tanırlarken, sömürgeci devletlerde antropologların elde ettikleri etnografik bilgileri kullanarak sömürecekleri toplumları daha yakından tanıma fırsatı elde etmişlerdir. Antropoloji bu açıdan sömürgecilerin emelleri için kimi zaman araçsallaştırılmış ve belli ekonomik ve siyasal hedefler için finanse edilebilmiştir.

devletin sivil okuması olarak görmesinden” dolayı yetersiz görür (2009: 143). Öncelikle belirtilmesi gereken toplum kuramlarının politik kurumlardan ayrı olarak düşünülen toplumla yani sivil-etik toplumla ilgili olması konusu tarihsel süreçte süreklilik gösterememiştir. Callinicos Tocqueville, Marx ve Weber’den hareketle *“toplum kuramının kaçınılmaz olarak politik bir düşünce biçimi olduğunu”* söyler (2011: 22). Horowitz, *“sosyolojinin daha eskilerde bütünüyle politik hiçbir bakış açısıyla bağlantılı olmamışken, 1960’lardan itibaren giderek artan ölçüde böyle bir bağ kurduğunu söylemektedir”* (Giddens, 2011: 12). Ancak sosyoloji biliminin kurulmasının bizzat kendisi, burjuva çıkarlarını ve üstünlüğünü korumak amaçlı olarak kapitalizmin ürettiği içsel çelişkilerin üstünü örtmek için ortaya çıktığı düşüncesi, özellikle Marxist ekollerce ifade edilmektedir. Örneğin Bottomore sosyolojinin *“bilimsel olduğu kadar ideolojik bir karaktere sahip”* olduğunu belirtir (Aktaran: Doğan, 2009: 35). Yani sosyolojinin kurumsallaşmasının, politik olarak araçsallaşmasının temelinde Endüstri (ekonomi) ve Fransız Devrimleri (siyasi) sonrasında yaşanan krizler ve bunlara ekonomik statüsü yüksek sınıfların menfaatine uygun cevaplar arama kaygısı olduğudur. Ya da Arslan’ın belirttiği gibi sosyal bilimler özellikle de antropoloji bilimi *“1970’li yıllara kadar sömürgeciliğin ve Batılı emperyalizmin ‘keşif kolu’ olarak var olmuştur”* (Nisbet, 2013: XXIV). Sosyolojik ilgi ve kullanılan bakış açısı sosyologların toplumsal mevkilerine bağlı olarak farklı toplumsal deneyimlerinin sonucunda oluşur. Ne de olsa *“sosyolojik kuramlar da, kuramcılarda toplumsal manzaranın parçasıdır”* (Wallace ve Wolf, 2004: 471).

Politik kurumun üst örgütsel çatısı, *“en tepedeki ve kapsamlı idari örgütlenmesi”* olarak devlet (Çelebi, 2009: 140) klasik sosyoloji teorilerinde çoğu zaman merkezi konumdadır. Bu teorisyenlerin analitik ve normatif toplum çözümlemeleri içinde yaşadığı toplumun sorunlarından müteşekkildir. Bu sorunlar *“genellikle politik ve etik konularla ilgilidir.”* Bundan dolayı *“toplum kuramları ve politik ideolojiler arasındaki ilişkinin incelenmesi kaçınılmazdır”* (Callinicos, 2011: 23). Teorik bir basitleştirmenin sonucunda geleneksel sosyal bilimcilerin, *“homojen ve eşdeğer bir mekân içinde genellikle birbirine paralel süreçlerle işleyen özerk bir sistem”* olarak devlet-merkezci tanımlarının, *“karmaşık tarihsel sistemlerin ele”* alınmasında ve sosyo-kültürel sistemlerin açıklanmasında yetersiz kaldığıdır. Günümüzde hala *“ekonomik, kültürel ve sosyal süreçler üzerinde çok derin etkileri olan bir kurum”* olarak devletin, *“sosyal*

eylemen ne en doğal, ne de hatta en önemli sınırını oluşturduğunu varsaymak gerekmeden” devlet mekanizmasının gerçek işleyişini anlamak gerekmektedir. Devlet merkezci bakış açısından sosyal bilimlerinin kurtulması ile ancak dünyaya daha farklı ve gerçekçi bir bakış yakalanabilir (GK, 2014: 80-81, Akal, 2005). Bu noktada Agamben klasik devlet ve egemenlik tanımlarının eksik bıraktığı “devlet biçiminin ilkel yapısının sınırlarının yepyeni bir bakış açısıyla sorgulanması” gerektiğini belirtir. Çünkü Aristoteles’in ortaya koyduğu çıplak hayatın (zoe-oikos) modern siyaset kuramlarında sınırları tam belirlenmemiş bir bios-polis alanında “sadece dışlanarak içlenen bir şey olarak var etmeye devam” etmesi durumu sorunsaldır. Batı siyaseti, “kendisini gittikçe daha fazla bir biyosiyaset biçimine sokan bu metafizik görevi yerine getirirken, zoe ile bios ve ses ile dil arasında, kopukluk ve çatlaklıkları iyileştirecek olan bir bağlantıyı inşa etmeyi başaramamıştır” (Agamben, 2013: 20).

Ana akım sosyoloji kuramları pozitivism, yapısalcılık, işlevselcilik, nesnelcilik gibi izlekleri takip ederek nomotetik genel yasalara ulaşmayı bilimim ereği olarak görmüş ve bunun üzerine inşa edilmişlerdir (Giddens, 1999). Bu teorilere konu olan ve incelenen tema ise modern ulus devletler ve farklı toplumsal bağlarla birleştirilmiş üyelerinden müteşekkil olduğudur. Yapısal ve nomotetik çıkarımlar bu toplumlarla sınırlandırılmıştır. Geleneksel toplumlar ve yaşamlarını devam ettiren modernleşmemiş toplumlar ise antropolojinin ilgi alanı içinde araştırılmıştır. Klasik sosyal teorinin ortaya koyduğu geleneksel toplum-modern toplum dikotomisi aynı zamanda bu iki toplum (kimi kuramcılar daha farklı biçimlerde toplum tiplerini kavramsallaştırarak) arasındaki değişimin açıklanmasını da gerektirdiğinden toplumsal değişim kuramları geliştirilmiştir. Giddens ana akım sosyal teoride genel olarak sosyal değişimin, tümel yasalardan oluştuğu varsayımından hareket edilerek geliştirildiğini ve evrimci anlayışların en baskın biçimde bu düşünceye eşlik ettiğini belirtir (1999: 293). Giddens, ‘evrim’ kavramının 17. yy. sonlarından itibaren “*ayırt edilebilir aşamalardan geçen düzenli bir değişme anlamında*” kullanılmaya başlandığını ve bunun en sık kullanıcılarından Comte ve sonrasında Parsons’da dâhil kendisini izleyen toplum düşünürleri tarafından özellikle ‘*süreklilik içinde düzen*’, toplum türlerinin ‘*farklılaşmaları*’ ve ‘*bütünleşmeleri*’ temelinde yer bulduğunu belirtir (1999: 295).

Sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden farklı olduğu konusu ve inceleme nesnelerinin farklılığından dolayı yöntemlerinin aynı olamayacağı düşüncesi

aydınlanma filozoflarından beri tartışılmaktadır. Bunun sosyal değişim kuramlarındaki bir yansıması da biyolojik evrim ve toplumsal evrim üzerinden işlemektedir. Giddens doğa bilimlerinde geçerli olan biyolojik evrimin koşut bir biçimde toplumsal evrime çevrilmesini gereksiz bir çaba olarak yorumlar (1999: 115). Sonrasında toplumsal değişim kuramlarını çözümleyerek “*toplum yaşamının kuruluşunun özünde yer alan gücün yapısını yeniden kurmanın gerekli olduğunu*” belirtir (1999: 291). Bunlara ek olarak Giddens, toplumsal yeniden üretim sürecini ve koşullarını analiz ederken ‘*gelenek ve rutinleşmenin*’ toplumsal hayattaki önemine ağırlık verir. Sosyal değişim alanında ilerleme kaydedebilmek için gelenek ve rutinleşme gibi toplumsal hayatın içinde bulunan öğeleri tutuculara bırakmak yerine bilimsel “*kavramsal düzeyde anlamaya çalışır.*” Sosyal ve tarihsel bir gerçeklik olarak, kurumların, değişim hızının düzeyi fark etmeksizin, her toplum tipinin belli bir zaman aralığında kaçınılmaz bir biçimde çökeceğini belirtir (2005: 129). Callinicos, Giddens’in evrim karşıtı bir tutumda olduğunu buna mukabil “*tarihsel sonuçların olumsuzluğuna*” kuramsal incelemelerinde yer verdiğini söyler (2011: 392).

Giddens “*Gehlen’in insanların ‘alışılmadık duruşlarının –ayakta ve dünyaya doğru ‘dışa dönük’ olan duruş- biyolojik evrimin bir sonucu olduğuna kuşku yoktur*” (1999: 115) der. Bununla birlikte biyolojik evrime koşut bir toplumsal değişim açıklamasının ise geçersiz olacağını belirtir. Ancak “*‘evrim’in, ‘gelişme’ ya da ‘değişme’ ile eşanlamlı olarak, gevşekçe kullanılacak bir terimden (ki böyle bir kullanıma karşı çıkmak olanaklı değildir) daha fazla bir şey olması*” anlamıyla evrimci kuramın, toplum bilimlerinde aşağıdaki çekinceler dikkate alınarak geliştirilebileceğine kanaat getirir (1999: 297). En başta biyolojik evrimde ‘erekselliğe’ yer olmadan açıklanan evrim sürecine karşılık, toplumsal evrimcilerde ‘ereksellik’ kavramına evrimsel süreçte yer verilmesini eleştirir. Bununla birlikte “*Comte ve Spencer’dan bu yana evrimci düşünürlerin*” toplumsal evrimle ilgili “*giderek artan karmaşıklık, farklılaşma*” gibi temalarının “*ilerlemeye göndermede bulunmak için kullanılabileceğini*” belirtir (1999: 298-299). Son olarak “*değişme mekanizmasını, belirli toplumsal örgütlenme türleri ya da özelliklerinin diğerlerinin yerini almalarıyla ilişkilendiren bir değişim aşamaları dizisi belirlenmesi*” gerekliliğini ortaya koyar (1999: 299).

Çökelme (sedimentation) ve yeniden etkinleşme (reactivation) kavramları Husserl'in geleneği analiz ederken kullandığı açar kavramlardır. Ayrıca Husserl zaman kavramını protention (ileriye yönelik) ile retention (geriye yönelik) arasındaki karşılıklıla açıklar. Zamanı yaşayan bilincin gerilmesiyle ileriye yönelik bir geleceğe atılırken aynı zamanda *“hemen bir geçmiş oluşturup yaşadığı anı kaydederek zamanı oluşturur”* (Levinas, 2006: 14). Buradaki zaman kavramsallaştırmasında ekonomik-politik ya da teknolojik kurumların oluşturduğu anlam ile sosyal ilişkilerle kendini ve zamanı yaratan socius için zaman kavramı farklılaştırılmalıdır. Çünkü socius için önemli olan zamanın etik karakteridir. Meşruiyetini sağlayan herhangi bir politik yapı görece socius'tan dolayımınmakla birlikte, hem zamanı hem de farklı politik biçimleri yaratan sosyal olan insanların karşılıklı etkileşimleridir. *“... şimdiki zamanın geleceğe adımı tek bir öznenin değil, özneler arası ilişkinin sonucudur. Zamanın koşulu insanlar arası ilişkidir ya da tarihtir”* (Levinas, 2006: 148).

Farklı zaman ve mekânlarda kültürü ortaya koyan socius, kendini anlamayı hedef aldığından çökelme ve yeniden etkinleşmenin (ve tabii ki yeniden etkinleşme sürecinde geleneğe yeni anlam ve farklı boyutlar eklenerek) hangi socius formunda olursa olsun biriktirdiği ve insanın dünya yolculuğunda birlikte geliştirdiği anlam dünyasını ortaya koyar. Polity'in sürekliliği sağlamak amacıyla geliştirdiği stratejiler çökelme zamanında anlamsız hale geldiğinde socius kendi içinde ürettiği yeni anlam stratejileriyle geleneksel anlamı yenileyerek aktif hale getirir. Polity'e meşruiyetini sağlayan anlamın kaybolması socius'un geleneksel anlam birikimini de eşzamanlı anlamsız hale getiremez. Toplumsal değişimde önemli olan polity ve teknolojik-ekonomik araçlarının çökmesi ve bunların daha inceltilmiş olarak yeniden üretilmesi değildir. Daha da önemlisi socius'un bir önceki biçemi sembolik düzeyde yeniden anlamlandırabilmesidir. O zamanda tarih sınıf savaşlarının ya da statü elde etmenin tarihi olmayıp; socius'larla polity ve oikosların alan mücadeleleri ve tarihsel süreklilik içinde birbirlerini içleyip dışlayarak oluşturdukları bir sahne haline gelir. Socius burada emeği, aklılığı ve ahlakılığı temsil eder. Örgütlenmesi polity kadar sistematik olmadığından socius formunu farklı tarihlerde polity yönetim çıkarları doğrultusunda tanımlar ve şekillendirmeye çalışır. Ekonomik ve biyolojik üretim sürecinde socius'u çeşitli zamanlarda ve genellikle sınırlandırabilir. Ama socius son kertede özellikle ilk etkinleşmenin ve yeniden etkinleşmenin kurucusu ve yeniden kurucusudur. Ancak bu

sayededir ki tarihte farklı aile tipleri, üretim araç ve ilişkileri, eşyalar ve yönetim biçimleri ortaya konulabilmiştir. Zamanı geldiğinde hepsi çökelmış ve socius tarafından farklı biçim ve anlamlarla yeniden oluşturulmuşlardır ve her mücadelede ağır yaralar alsa da galebe çalan socius olmuştur. Devletsiz toplum, toplumsuz toplum fikri tartışılabilir ama insan birlikteliklerinden muaf bir yapı-kurum-sistem-kültür-üretim düşünülemez. Sınırsız ve vazgeçilemez olan ekonomik ve politik hırs, güç ve cinsellik değil insanların birlikteliklerinin sinerjisinde (görevdeşlik) yaratılan hayatın kendisidir ve insan yarattığı bu hayatı sürekli anlamaya ve geliştirme çalışır.

Sosyal değişimin iki boyutu olarak muhafazakâr düşünce ve gelişmeci-ilerlemeci düşünce farklı zihinsel-geleneksel tecrübelerin öznelerde ve özneler arasındaki ilişkilerin farklı zaman ve mekânlarda oluşturdukları toplulaşmanın ifade biçimleridir. İnsanlar arası ilişkilerin kurumsallaştırdığı biçimleriyle sosyal bilim literatüründe yoğun bir külliyat oluşturan bu düşünceler ve yaşam biçimleri socius'un farklı katmanlarında çeşitli bağlamlara göre farklı zamanlarda ön plana çıkabilmektedir. Farklı socius formları veya farklı statüdeki özneler içinde bulundukları bağlama göre farklı zamanlarda muhafaza etmeyi veya değişmeyi arzu edebilir. Yaşam süreci içinde, hal ve koşullarından memnun olan bir birlikteliğin farklı sebeplerden dolayı var olanı korumaya yönelmesi ve böyle bir yapıda üyesinin bulunduğu bağlama göre aynıya yönelerek, yöndeşmeyi savunması görülebilir. Bununla birlikte insan birliktelikleri, hoşnutsuzluğun olduğu bağlam ve zamanlarda yeniliği ve değişimi arzu edecek ve üyeleri, yoğunlukları farklı olan tutumları ile farklılaşmaya yönelebilecektir. Her iki türde de yaşamın üretimi ve yeniden üretimi için tarihsel materyal fazlasıyla mevcuttur. Aynı socius içindeki farklı düşünceyi savunan entelektüeller, socius'un bağlamına göre kullanılmak üzere tarihsel materyalleri üretmesinden dolayı, farklı zamanlarda her iki düşünce biçimi de farklı eğilimlerle yükselebilir veya alçalabilir ki tarih bunun örneklerini her socius formu için fazlasıyla sunmaktadır.

Batı toplumlarındaki sosyal düşünce tarihindeki değişime bakıldığında bu daha net görülebilir. Bizatihi toplum düşüncesinin kendisi üzerine düşüncenin evrimi ele alındığında, toplumun oluşumu veya açıklanmasını Antikçağ filozofları doğal olana ve siyasete bağlarken, Hıristiyanlık düşüncesini benimsedikten sonra kutsal kitaplara ve ilahi düzleme yerleştirmeye çalışılmış, aydınlanma ile birlikte akıl merkezli açıklanmaya başlanmıştır. Ve günümüzde bu süreç Pozitivist epistemenin öncülüğünde

tartışmalı olarak devam etmektedir. Bu genel çizginin gösterdiğinden farklı olarak her dönemde toplumun değişimi ile ilgili farklı gelenekler kendini göstermiştir. Özellikle Aydınlanma döneminden sonraki modern Avrupa toplumları ve entelektüelleri bu dönem içinde farklı ülkelerde yükselme ve alçalma eğilimleri göstererek toplum içinde varlıklarını ana akım düşünceye rağmen geliştirmeyi sürdürme gelmişlerdir. Muhafazakâr düşünürler, kimi dönemlerde akıl merkezli ilerlemeci düşünürlerin toplumsal değişimi savunan yaklaşımlarına yönelik eleştirilerini yükseltmiş ve bu yeni durumun topluluk-cemaat üzerinde yarattığı hoşnutsuz uygulamaları eleştirilerine konu edinmiştir (Nisbet, 2013; Delanty, 2015).

Gelenek ve rutinleşme, toplumsal hayattaki yeniden üretim koşullarını belirlemesi sebebiyle Giddens tarafından da önemli bulunur ayrıca toplumsal veya kurumsal istikrar ve değişmeyi analiz ederken de faydalanır. *“Kurumların uzun-dönemli sosyal gelişme süreçleri içinde çökmesi, değişme hızı hangi düzeyde olursa olsun, her toplum tipinin kaçınılmaz bir özelliğidir”* (Giddens, 2005: 129). Geleneksel normlar önemlidir, zira Simmel’deki gibi bilginin karşılıklı ilişki ve etkileşimlerin sonucu yeni normların üretilmesinin önkoşuludur. Sosyal düşünce tarihinde toplum fikrinin gelişme sürecinde ve günümüz sosyal bilimlerinde hala önemle üzerinde durulan konulardan biri varolan insan birlikteliklerden müteşekkil sosyal yapının korunması veya düzen içinde ilerlemesini sağlamaktır. Bu sorunsala farklı tarihsel zamanlarda farklı sosyal formasyonlar değişik cevaplar sunmuş ama hiçbirinin akıbeti diğerinden farklı olamamıştır. O sebepten ötürü en son sistematik felsefeyi geliştiren Hegel de sosyal formasyonların siyasal üst birimi olan devlete önem vermekle birlikte devlet ve toplumların sonlu karakterini tecrübe ettiğinden dolayı *geist*’ı sonsuz olan sanat, din ve felsefe’de açılar. Çünkü bu alanlar insanlık tarihinin başlangıcından geleceğe uzanan sürekli bir gelişmeyle devam eden bir süreçtir. Aynı şekilde Gadamer içinde ‘dil ve gelenek’ hermeneutik felsefede insan iradesiyle özgün bir kuruluşun ifadesidir. Gelenek sadece öteki insanların yaşamının tecrübesi değil bununla birlikte karşılıklı olarak dil aracılığıyla, ben ve ötekinin inşa ettiği anlamdır. *“Bu anlamda gelenek diyalogun ortaklığıdır ve biz ancak geleceğe aidizdir”* (Aktaran: Ulukütük, 2012: 159) Gelenek hem geçmişin hem şimdinin kaynaştığı bir alan olarak sadece öznellik edimi olmayan, anlama’nın çerçevesini sağlar. Bu alan *“geçmişle geleceği, metinle*

okuyucuyu, hayatla tarihi, öznellikte nesnelliği, anlamla yorumu bir ufuk içinde dilin evi olan geleneğin içinde kaynaştırmaktadır” (Ulukütük, 2012: 162).

“Benim gerçeğimi ötekinin gerçeği ortaya koyarken, diğerini de benim gerçeğim var eder. İşte gelenekte, bu diyalektiği ortaya koyarak hermeneutik alanda diğerinin tecrübesine Gadamer, tarihsel bilinçlik (historical Consciousness) adını verir. Tarihsel bilinçlilikte oluşan gelenek içinde olmak ise bilginin veya bilimin özgürlüğünü sınırlamaz; fakat mümkün kılacak imkânları oluşturur”(Ulukütük, 2012: 159).

Dil ve geleneğin önemini vurgulayan Gadamer için hakikat, geçmişin ve geleceğin içinde yaşanan ana, Heideggerci anlamda Daisen’e tarihselliğini de katarak yani ‘*öznenin içinde yer aldığı gelenekselliğe*’ gönderme de bulunarak ifade edilir. Bu hakikat anlayışı “*Dilthey’le başlayan tarihten, toplumdan ve gelenekten bağımsız a prioriilerden söz edilemeyeceği anlayışının metodik ve epistemolojik bir takım eksikliklerden kurtarılarak geliştirilmiş ve olgunlaştırılmış halidir” (Ulukütük, 2012: 162).*

Çelebi, sosyal olanın öznelar arası ilişkilerden müteşekkil olduğunu ve bunun kişi veya kolektif kişilik formunda (sosyal birimler) olması durumunun sosyal olma durumuna etki etmeyeceğini söylemektedir. Sosyal birimler, sosyal ağlarda sunumlarını simgelerle, konuşmayla veya eylemleriyle işleyişini sürdürerek sosyal olanı inşa eder. Burada yapısal veya öz’cü bir socius formundan değil sadece sürekli sosyal birimlerin sosyal ağlardaki sunumlarıyla varolan sosyalliklerini yeniden ürettikleri ‘süreçsel eyleşmelere’ gönderme yapılır (2007: 220-221). Sosyal olan, sosyalliğini tarihsel ve kültürel olarak birlikte dönüştürdüğü, özün-yapının-kültürün sürekli üretim yeridir. Oluşan yapıdan ya da varsayılan özden sosyal birimler dışlanırsa, sosyal olan kendini yeniden üretemeyeceğinden, sosyal olan tarihin kendisini bizatihi sekteye uğratır.

İnsan sosyal olandır derken her dönem ve mekân için geçerlidir. Sosyal olanı gerçekleştiren de insan ve ilişkileridir. Kişiler arası etkileşim sözü gerektirir. Ama sözü gerçekçi kılan şey sözün sahibi bedenlerin söz doğrultusunda karşılıklı olarak eylemesidir. İster temel ihtiyaçlar için, ister ahlaki düzen için, ister Tanrısal ilkeler için isterse de aklın bizatihi kendisi için ürettiği söz ancak ve ancak eylemesiyle gerçekleşebilir. İnsanın sosyal olabilmesinden kaynaklanan söz aynı zamanda sosyal olanı da üretir. Bunun için Çelebi’nin de belirtmiş olduğu üzere varolan bir dış dünya, bu dünya üstünde yaşayan insan ve bu insanın sosyal olabilmesinden kaynaklanan sözü

vardır. Lakin sosyalin hangi bağlamsal biçiminde üretilmiş olursa olsun sözü sağlayan ya da gerçekleştiren şey bedenler arası eylemelerdir. Eyleme dönüşemeyen söz, yeni semboller üretemeyeceği için sosyal olabilme döngüsünü geçersiz kılabilir. Sosyal olarak üretilen sözün sosyal olanı yeniden üretebilmesi, sembollerin sardığı sözün kişisel veya kolektif eylemle dönüşmesiyle, sosyal olana döngüsellik kazandırabilir. Yoksa sözün anlamının, zamanın ve mekânın etkisi kaybolur ya da günümüz ‘tarihin sonu’ gibi tarihsel olmayan bir düşünceye sebebiyet verebilir¹⁸.

Söz sahibi insanın eylemesi yeni sözlerin önünü açar. Yaratıcılığı ve yeniliği ki bu sayede sosyal dönüşüm ve değişimi mümkün kılar. Akıl sahibi sosyal insan, duyu aracılığıyla gördüğü dünyayı aklıyla işleyip yine sosyal ve doğal dünyada eyleyip hem kendilik bilincini idrak edip kendinin farkında olarak kendini, hem de sosyal ve doğal dünyayı değiştirir. Bu eylemler ile kendini, toplumu ve doğayı daha iyiye götürebileceği gibi varolan kazanımlarını da yitirebilir. İnsan yetkin olarak tarihsel potansiyelini açığa çıkardıkça kendilik, toplum ve doğa bilinci de dönüşmektedir.

Baudrillard, ‘toplumsal’ kavramının herkes tarafından kabul edilebilecek açık bir tanımının olmadığını belirtir. Toplumsal kavramı üzerine fikir birliği olmadığı gibi istenildiği takdirde tam tersi anlamlara da evrilebilecek bir yapıdadır. Bundan dolayı Baudrillard’a göre bir süreç olarak toplumsallaşmaya verilecek anlam batı toplumlarının geleceğini belirleyecek bir olgu olarak durmaktadır. Toplumsallaştırıcı kurumların ürettiği toplumsal yapı, postmodern dönemde aynı zamanda toplumsalı yok edici ikili özelliği içinde barındırmaktadır. Postmodern dönemde tüketim alışkanlıkları teknolojinin ve iletişim araçlarının ürettiği modellerle simüle edilmesi sonucunda zaten soyut olan toplumsal içerikleri daha da soyut hale getirerek, toplumsala ait olan ne varsa anlamsızlaşır. Kitlelere dönüşen toplumsallık siyaseti, ekonomiyi ve diğer tüm kurumları kara delik gibi yok eder. Bunun sonucu olarak toplumsal kurumlar hep birlikte çökmeye başlar bu da Baudrillard’a göre toplumsalın sonu anlamına gelmektedir (Baudrillard, 2013: 55).

¹⁸ Alman sosyologu Ulrich Beck, batılı modern tasarımların teknolojik örgütlenmelerle hapsettiği bireysel eylemin, düşünsel modernleşmeyle yeniden aktif hale getirilerek, çağdaş kapitalist toplumların kendilerini mutlakmış gibi sundukları ‘tarihin sonu’ lakırtılarından özgürleşebileceği yeni modern demokratik siyasal kurumsallaşmalara gidilmesini istemektedir. Ancak modernliğin yapısal bir yeniden kurumsallaştırılmasına giderken aşırı bireysel eylemi yücelten teorik çarpıtmalara karşı dikkatli olunmasını da tavsiye etmektedir (Beck, 2005: 31).

Herakleitos, Platon, Aristoteles ve bazı sofistler insanın zorunlu toplumsal doğası hakkında bilgi vermeden çok daha önceleri insanlar, tam da bu kavramsallaştırmanın oluşmasını sağlayacak toplumsal deneyimlerini her coğrafyada ve tüm zamanlarda sergilemişlerdir. Çünkü *“bilgi teorisinin objesinden önce işleyen bir yaşam vardır”* (Çelebi, 2004: 38). Simmel *“sosyolojinin doğuşundan önce de varolan, devlet, ticaret birlikleri ya da aile gibi, bireyler arasındaki karşılıklı ilişkilerin rekabete mi, dayanışmaya mı, düşmanlığa mı dayanacağını belirleyen kurumsal özellik taşıyan toplumsal biçimler”* in olduğunu belirtir (Aktaran: Bottomore ve Nisbet, 2006: 239). Hatta bu toplumsal biçimlerin, daha da eskilere uzandığı sosyal ilişkilerin ilk oluşumlarını ve kurumsallaşmasını sağlayan aşamalardan geçtiği de antropologlar tarafından dile getirilmektedir.¹⁹ Bu toplumsal biçimler, Tarım Devrimi ve yazının bulunduğu tarih sonrasında hızlanan tarihsel bilinç ile insanın doğayı, toplumu ve kendisi üzerinde oluşturduğu bilgileri daha sistematik bir temelde incelemesini sağlamıştır.

Hemen hemen her tarihsel topluluk kendine ait bir mitosla dünyadaki varlığını anlamlandırmak için metafizik yorumlarla efsaneler üretmiştir. Arslan'ın belirttiği gibi: *“her başlangıç mitolojiktir; mitolojik olmak durumundadır ve buradan hareketle... . Toplumların başlangıç mitleri, kuruluş mitleri olmaksızın var olamayacaklarını söyleyebiliriz”* (Nisbet, 2013: XL). İnsanlığın mitolojik ve efsanevi olarak dünyayı anlamlandırma kaygıları başta Mısır, Mezopotamya ve özellikle Antikçağ Yunan'da bilimin temellerinin atılmasına büyük katkılar sağlamıştır. Efsane ve mitin sunduğu tasarımın çelişkileri yeni arayışlara yönelimin en büyük nedenidir, tıpkı Rönesans dönemi ve sonrasındaki bilimsel ilerlemenin nedeni olarak evrensel Ortaçağ Kilisesi'nin tasarımlarındaki açmazların ve çelişkilerin, geleneksel tasım yöntemleriyle aşılamayacak yeni bilgilerin birikmesiyle, yeni düşünce ve yöntemlerin gelişmesini sağlaması gibi. Hegel'in *Tarih Felsefesinde* göstermiş olduğu üzere politik sistemler ve bilinç yapıları kendi iç gerilimleriyle zayıflatılmaktadır. Dünyayı tam olarak anlamayı kendine hedef olarak seçen birinin *“çelişkinin olumlu ve üretken rolünü kavraması”*

¹⁹ Biyolojik evrim ile uğraşan paleoantropoloji insan atasını en az 25 milyon yıll geriye götürürken, insanın tam olarak ne zaman ve nerede başladığını henüz belirleyememiştir. Bununla birlikte sosyal antropoloji insanı diğer canlılardan farklı olarak kültür boyutu ile ele alıp, insanı insan yapan özellikleriyle değerlendirmesi ve anlaşılması ancak *“tarih (yazı) öncesini okuyan arkeologlara, yorumlayan etnologlara, psikolog ve sosyologlara; kısaca, yeni türde insanbilimcilerle”* mümkün olabileceği tartışılmaktadır (Güvenç, 1999: 33-34).

gerekmektedir. “İşte bu yüzden çelişki tarihin itici ilkesidir” der (Callinicos, 2011: 85). Değişim ister gelişme ister ilerleme ister ahlaki dejenerasyon olarak okunsun ki bu da değişen sistemin anlam dünyasının yorumu olacaktır; önemli olan sistemin içindeki açmazların sosyal aktörler tarafından hoşnutsuzlukla karşılanarak çağına uygun yeni bir sosyo-kültürel sisteme geçişin izleklerini oluşturabilmesidir. Sistem bir kez yeniden oluşturulunca sosyal aktörlerin dünya vizyonu çeşitli farklılıklarına rağmen üst bir kategoride birleştirilebilecek yapısal-ortak özellikler sergilemeye başlayacaktır.

Geleneksel-kadim topluluklarda değişim arzu edilir bir durum değildir. Levi-Straus, ilksel toplulukların bilinçsiz kurulu düzeni içinde, savaş ve salgın gibi olaylara karşı çok duyarlı olduklarını belirtir. Oluşturdukları totemik sistemlerle, eşzamanlı bir topluluksal yeniden üretim sürecini devam ettirirken, değişimi veya olayları düzenlenen ritüellerle etkisizleştirir. Bu bağlamda mitler, mitik tarihin kurgusunu devreye sokarak istemeyen veya arzulanmayan topluluksal değişimi iptal eder (Aktaran: Çelebi, 2004: 39-40). Ayrıca yerleşik gruplar doğa üzerinde henüz etkili bir denetim sağlayamadığından, mikrobi, bulaşıcı-öldürücü hastalığı topluma getirdiği için yabancıyı-ötekini, olumsuzlamışlardır. Bunun sonraki dönemlere yansıması ise oluşmuş kültürel yapıların başka düşüncelerle bozulmaması veya kirlenmemesi için ötekinin istenmeyen yapı-bozucu etkisinden dolayı kötülenmesi ve iftiralara maruz kalmasıdır.

Dolayısıyla doğa bilimlerinin zamanı için geçerli olan bilimsel yöntemlerinin bilimcilik adı altında birebir sosyal bilim alanlarına uygulamak olguyu sadece basitleştirmek ve çarpıtmak olacaktır. Doğa bilimleri kanunlarını gözlem ve deneylerle biriktirerek, genel geçer evrensel formüllere ulaşarak sağlar. Bununla birlikte sosyal bilimler, yasalarını belirli bir zaman ve mekânda yaşayan insan birlikteliklerine ait her hangi bir olguyu sosyalin gerçekliğine uygun olarak inşa eder. Doğa bilimindeki yasa insan faktörü işin içine girmeden önce de evrende işleyişini sürdürür ve bilim adamı bu işleyişin kurallarını keşfeder. Ama sosyal bilimci kendinden önceki insan faktörünün bilinçli veya bilinçsiz yaratmış olduğu sosyal gerçekliği anlamaya çalışır. İnsanın sosyal gerçekliği tarafından üretilen toplumsal yasalar, sosyal bilimcinin kendisinin de aktif şekilde yeniden ürettiği karşılıklı olarak sosyalin de kendisini sürekli dönüştürdüğü bir evrende çalışır. Bu demek değildir ki doğa bilimcinin yasaları sabittir. İnsan zihni bilgi birikimini ve deney araçlarını arttırdıkça ve kendi zihinsel inceliğini derinleştirdikçe daha gerçekçi formülasyonlar geliştirebilmekte ve insandan önce kurulmuş bir evrenin

keşfini içinde bulunduğu sosyal dünyanın kozmos anlayışıyla yeniden inşa etmektedir. Aynı zamanda evrenin, fiziğin ve matematiğin keşfettiği yeni bilgiler de toplum üzerine geri dönüp onu yeniden şekillendirmektedir. Ama toplumu, bilimsel keşiflerden başka değiştiren çok sayıda başka faktörler de fazlasıyla mevcuttur. Bu faktörlerde kültürün içinde yaşadığı zaman, mekân, tarih, din, mit vd. anlayışlardan-semboleştirmelerinden dolayı farklı sosyal gerçeklikler üretmektedir. Sosyal bilimlerin evrenselciliği de doğa bilimlerindeki paralel olarak değil kendinin ürettiği toplum-kültür adacıklarının benzerlik ve farklılıklarında ve bunlar arasındaki birleşme ve çözülme ilişkilerini tarihsel konsepti içinde incelenebilir.

Bilginin üretildiği alan yapısal değişime uğradığında, doğaya ve topluma bakış da değişmektedir. Metafizik kurgu, rasyonalist ya da deney ve gözlem sonucu elde edinilen bilgi aynı konunun farklı yönlerini görebilmemizi sağlamıştır. Doğru bilginin, nesnenin doğasına ilişkin en uygun olan olduğu inancı -ki bu en iyi ifade edenlerden biri olan Spinoza da: *“Doğru bir fikir kendi nesnesine uygun olmalıdır; başka deyişle, akılda nesnel olarak bulunan bir şeyin doğada da mevcut olması zorunludur ki, bu tartışma götürmez”* biçiminde özetler (Spinoza, 2011: 113). Hegel de aynı biçimde felsefede gerçekliği *“kavramın olgusalığa karşılık düşmesi”* olarak görür (Hegel, 2006: 57). Nesnenin yapısına dair bilginin gelişmesiyle bu durum bilimi daha üst bir aşamaya taşımakta ve insanlık için üretimin aracı haline gelmesiyle kendini otorite olarak kabul ettirebilmektedir. Ta ki daha iyi ve yararlı yeni bir bilimsel anlayışın-paradigmanın ortaya konulmasına dek bu işlem devam eder (Khun, 2006).

Çelebi, modern bilgi anlayışının Thales ile başlayan bir önkabulden hareket ettiğini belirtir. Buda *“bilgiyi üreten suje ile bilginin objesinin ayrı varlıklar olarak kavramsallaştırılmasıdır”* (2004: 29). Nitekim Aristoteles de insanların *“doğrulukla bağlantılı olarak kendine özgü bir görüş taşıdığını”* söylemektedir (Aristoteles, 1999: 27) Bundan dolayı da bilim yapabilmenin önkoşulu suje ve obje arasındaki ayrılıktır. Sadece pozitivist değil aynı zamanda realist, rasyonalist ve empirist bilim anlayışlarında da bu ayrıma sadık kalınarak nesnelliğin mümkün olacağına inanılır (Çelebi, 2004: 29-30). Hatta bilginin kaynağı olarak ‘insan zihni’ni gören epistemolojik yaklaşımlar dahi bir dış gerçekliği kabul ederler. Nesnenin doğrudan bir zihinsel temsili yerine, dışsal gerçeklik sujeye ancak kırılaarak ulaşır. Bu kırılmış temsiller; zihnindeki kategoriler, bilgi stoku, tipleştirmeler, söylem, episteme, paradigma, kültür, gelenek, bilim, ideoloji,

üretim tarzı ya da teori gibi tecrübeleriler ile sujenin algısını ve kavramsallaştırmalarını belirler (Çelebi, 2004: 29).

“Kavramlar dıştaki şey’lerin, tek tek olayların nesne ve/veya süreçlerin algılanmasına dayanmakla birlikte, bireyin özümseme ve uyarlama mekanizmalarından (bu iki kavram da Piaget’ye aittir) geçmiş olan ve bireyin yaşantıları, tecrübeleri, bilgi birikimiyle iç içe geçerek yeniden yapılaşmış, işleme/dönüşme sürecinden geçmiş ve artık ve kendine özgü bir gerçekliğe kavuşmuş olan soyutlamalardır” (Çelebi, 2004: 95). Bundan dolayı, “aynı bir metnin sembollerini din incelemecisi kutsallık temelinde, psiko-analizci bastırılmış tutkuların türevi olarak görebilir” (Çelebi, 2004: 39).

Kant ile değişim emareleri gösterme işareti veren bu ayrım²⁰, Dilthey’le devam etmiş fakat Weber’in, Dilthey’in “*bilimsel bilgi üretimi sürecinde bir dönüşüm yaratma fırsatını*” pozitive etmesinden dolayı başarılı olamamıştır (Çelebi, 2004: 30). Aynı şekilde Husserl tarafından geliştirilen fenomenolojik sosyal felsefe de, G.H. Mead ve A. Schutz tarafından akademiye taşınmış etnometodoloji, simgesel etkileşimcilik ve fenomenolojik yaklaşımlar biçiminde sosyolojiye eklenmişlerdir. Fakat bunların kaderi de, ana akım bilgi üretme süreci olan obje-suje ayrımına dayanan anlayış tarafından pozitive edilmek olmuştur. Günümüzde bu tikanıklığın aşılması, yapısalcılığın açıklamada eksik bıraktığı alanların hermeneutik yaklaşımlarla giderilmesi yönünde atılmaktadır (Çelebi, 2004: 30-31).

²⁰ Platon’un idealar (Gözle görülenlere karşılık, tin ile fark edilen) dünyasına benzer bir metafizik alan, Kant’ın noumena (salt düşünülen şey, objektif olarak gerçek olmayan, nesnesi olmayan) kavramı altında sistemleştirilir (Strathern, 1998: 27). Kant kendinden önceki yüzyıl içerisinde İngiliz ampiristlerinden özellikle Hume’un bilginin kaynağını deney-ime indirgemesi ve metafizik alanı şüpheli hale getirmesine cevap olarak metafiziğin itibarını iade etmek için savunmaktadır. Kant ampiristler gibi bilginin doğuştan olmadığı fikrini benimser ve hatta Salt Aklın Eleştirisinin ilk cümlesinde bilgiyi deney-im ile başlatması, (Kant, 2008: 51) deney-im’in hakkını teslim etmesi bakımından önemlidir. Ama sonrasında deney-im’in mümkünliğini aklın ilkelerine ve kategorilerine bağlayarak “*tüm deneyimlerimizin bilgiyi esas alması gerektiğini*” (Strathern, 1998: 26) söylemesiyle apriori bilgiyi deney-ime önceler. Deney-im’in olabilmesi zaman, mekân, töz, nitelik, nicelik, nedensellik, vd. kategorilere bağımlıdır. Öznel olan bu kategorilerle kişi dünya görüşünü şekillendirmektedir. Fenomen alanındaki algıların oluşabilmesini sağlayan bu kategoriler aynı zamanda ve belirleyici olarak hakiki gerçeklik alanı olan Noumena sayesinde mümkün olabilmektedir. “*Görüngüleri yaratan ve taşıyan gerçek*”lik, akıl ile algıyı mümkün kılmaktadır (Strathern, 1998: 26-27). Dolayısıyla Kant için bilginin gerçek kaynağı akıldır. Apriori bilgidir tüm deneyimden bağımsız saf bilgileri kastederek ve araştırır. Kant için tümevarım yoluyla elde edilen empirik bilgi asla gerçek ve kesin bilgilere ulaşamaz çünkü “*Empirik (görgül) genel geçerlik... bir çok durumda işleyen bir gerçekliğin ancak keyfi olarak tüm durumlarda işleyen bir geçerliliğe genişletilişidir*” (Strathern, 1998: 48). “*Bütün bilgilerimizin deney ile başlaması, bilginin bütün unsurlarının hepten deneyden çıkmış olduğunu göstermez; çünkü deney bilginin kendisi de pekâlâ, duyu izlenimlerinden edindiklerimizle bu izlenimlerin uyardıkları bilgi yetiminin kendisinden katmış olduklarının bir karışımı olabilir; bu katılan kısım da biz (anlama yetiminin kattığı) o ilk maddeden (duyu izlenimlerinin verdiklerinden) uzun bir alıştırma, dikkatimizi onun üstüne çekmeden ve bu ayırmayı yapabilecek becerikliliği (bilgiyi çözümlemeyi) bize kazandırmadan önce ayırt edemeyiz*” (Bozkurt, 2010: 93).

Yöntemsel açıdan çağdaş sosyologlardan Peter Berger, Randall Collins, Anthony Giddens, Dorothy Smith vd. birçok sosyologun artan bir ilgiyle sosyolojik çözümlemede “*makro yapısal, mikro etkileşimci ve yorumlayıcı düzeyleri kapsayacak*” farklı kuramsal yaklaşımları eklektik bir tarzda biçimlendirerek yeni kuramsal sentezlerle sosyal olanı anlayabilmeyi hedeflemektedir (Wallace ve Wolf, 2004: 474-475). Sosyal bilimlerde şimdiye kadar yeterli bir biçimde çözümlenemeyen değişim (diakroni) olgusunun anlaşılabilmesi için Ricoeur, yapısalcılığa ek olarak hermeneutik anlamdan söz eder. Bununla birlikte Ricoeur, yapısalcılık ile hermeneutikin birbirlerini destekleyerek sosyale ait bilgi üretmeleri sürecinin “*basit bir eklektizm olarak*” oturmamış, tecrübe edilmemiş bir kavramlaştırmayla değil, tam tersine sosyal bilimciyi “*olgun bir kavramaya ulaştıracağını belirtir*” (Çelebi, 2004: 40). Çünkü yorumcu yorumladığı ile özdeşleşerek- iç içe geçerek metin ile arasındaki mesafeyi yıkar ve metni kendi tecrübesiyle yeniden yorumlayarak değiştirir. Ricoeur’e göre:

“Bizim için önemli olan, linguistik senkroni-diakroni ilişkisinin, bu ilişki modelinin, sembollere uygun olan historisitenin anlaşılmasına ne denli yardımcı olabileceğidir. Amacım, yapısalcılığa bir şey eklemek değil, ya da onu eleştirmek, ya da senkroni-diakroni arası zıtlık yaratmak değil. Önemli olan diakroninin senkroniye zıtlığını değil üstünlüğünü göstermektir. Hermeneutikte sorgulanan, bu alt üst olur. Hermeneutikte diakroni sadece senkroniye ilişkisi temelinde anlamlıdır, ama senkroni diakroniden dolayı anlamlı değildir” (Aktaran: Çelebi, 2004: 40-41).

Bu noktada yapısalcılık ve birey sorunu ile karşılaşmaktadır. Sosyal teoride, İskoç aydınlanmacılarından günümüze tartışa gelen ve Swingewood’un belirttiği gibi “*insan fail ile yapı arasındaki*” karmaşık ilişkinin anlaşılabilmesi uğraşısı, İskoç Aydınlanmacılarını sosyoloji tarihi açısından önemli kılan öge olmaktadır (1998: 44). Touraine göre sosyal düşünce tarihinde, Durkheim sistem-yapı’nın bayraktarlığını yaparken aktörün öncülüğünü de Weber üstlenmiştir (1999: 125). Bu soruna farklı bir açıdan bakan Ricoeur kolektif veya kişisel hafıza temelindeki çözümlemesinde gittikçe yoğunlaşan öznelcilik sorununun tekbenciliğe ve hatta benbilimselliğe evrilmesini eleştirir. Hafıza ve bilinç sorunlarının tekbenciliğe indirgenmesiyle ortaya çıkan psikolojizm sosyal bilimlerde kolektif olana atfın önünde engeldir ve yanılmalı bir durum ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Ricoeur’e göre bütün insani bilimler doğuşlarından itibaren antitezli (birey-polis) bir durumda zuhur etmişlerdir. Bundan dolayı gerek metodolojik bireycilik, gerek Durkheim ve sonrasında Maurice Halbwachs’ın, doğa

bilimlerine benzer nesnelci bir tarzda ele aldıkları toplumsal olguların, epistemolojik ve metodolojik bütüncülük çerçevesindeki yorumlarının (*XX. yüzyıl dönemindeki sosyolojiye göre kolektif bilinç ontolojik konumu sorgulanmamış gerçekliklerden biridir*) bireyi dışlamasını eksiklik olarak okumasına sebep olur (Ricoeur, 2012: 113). Yapısalcılığa ek olarak hermeneutiğin son dönem toplum kuramsallaştırmalarına eklenmesi pozitivistizmin eleştirildiği yapısal sorunlara, özne/birey ve anlam-eylem yönelimli çareler üreterek sonuçlandırmıştır. Giddens'in yapısallaşma teorisinin, sosyal bilimlerdeki-teorideki bu sorunsalı aşma çabalarındaki en sistematik örneklerden birini sunduğu söylenebilir (Giddens, 1999; 2000; 2005; 2011).

Günümüz modern bilimlerin bize sağladığı imkânlarla bizler dünya ve tarih hakkında en azından şimdiki bilimsel paradigmalardan hareketle geçmişte yaşamış insanlarla mukayese edilemeyecek bir bilgi birikimine sahibiz (GK). Bu bizlerin sonra yaşamasından ziyade bilginin birikmiş (kümülatif) doğasının bir sonucudur. İnsanların yüzyıllarca yaptığı gözlem ve deneyimler teknolojiyi daha da inceltmiş ve hayatları en azından maddi olarak daha rahat kılmıştır. Bu maddi rahat kılış da insan birlikteliklerinin sosyal ve doğal dünyayı yorumlamalarıyla paralel giden bir süreçtir.

Sosyal birliktelikler, birlikte yaşama tarzlarını ve doğayla baş etme yöntemlerini ortaya koyarken, her toplumsal birliğin merkezi bir kurumu olmuş ya da diğer kurumlardan daha fazla birlikteliği bir arada tutan kurumsal önceliği olan örüntüleşmiş-yaratılmış sistemler ortaya koymuşlardır. Kurumsal bir tarihsel sosyoloji kuramı olmaması bir eksiklik olarak görülmektedir. Günümüzde bazı kuramların içinde bulunduğumuz kapitalist merkezli sosyo-kültürel sistemlerden hareketle tarihi bir bütün halinde, ekonomi merkezli olarak açıklama girişimleri yetersizlikle sonuçlanmıştır. Ekonomi elbette günümüz insan birliktelikleri için önemli bir kurumdur (hatta her sosyal organizasyonda bulunan diğer kurumlar gibi sosyo-kültürel sistemin ana kurumlarından bir tanesidir) ama bu ekonominin her dönem sosyal organizasyonun oluşumunu belirleyen bir kurum olduğu anlamına gelmemelidir. Burada tartışılmak istenen olgu insan birlikteliklerini oluşturan temel bir kurum aramaktan ziyade, Batı tarihi esas alınarak sosyal organizasyonu bir arada tutan öncelikli kurum veya sistemlerin çağın yapısına (hukuki-siyasal-sosyal) ve doğayla mücadelede gelineen düzeye bağlı olarak değiştiğidir. Tarihsel olarak değişen sadece sosyal birlikteliğin

temel kurumu değildir. Zaman ayrıca her kurumu ve farklı yapıları da tarihsel anlamda çeşitlendirmekte, çökeltmekte ve dönüştürmektedir.

İnsan sosyal bir varlıktır ve bu sosyallığını de bizatihi sosyal olan kendi iç dinamiklerinden elde etmiştir. İnsanların birlikte yaşayarak, birbirine refakat ettiği ve dayanışarak ortaya çıkardığı kültürü, insanlığın birlikte ortaya koyduğu ortak eseridir (Çelebi, 2007: 2). Farklı zaman ve doğal koşulların sunduğu ortamlarda bu insan birliktelikleri farklı kültürler ortaya çıkarmıştır. Gerek birlikte yaşamının sosyal-siyasi-hukuki kurallarını gerekse tabiatla baş etme stratejilerini mit-din-astronomi-teknik gibi unsurlarını kendilerine özgü renklerle açıklamaya-anlamaya çalışmalarının sonucunda dilini ve kültürünü dünya tarihinin sayfalarına yazdırmışlardır. Bu eserin oluşumunun merkezinde Aristoteles'in belirtmiş olduğu gibi insanın 'sosyal bir varlık'²¹ olması yer almaktadır. Sosyal olan insan geçekliği her dönem farklılaşarak sürekli yeni sosyal birliktelikler yaratmıştır.

Dili ve düşünceleri ile kendinin bilincinde olan insan ancak insan birliktelikleri içinde var olabilir. Dilsel sistemlerin oluşması gibi sosyo-kültürel sistemlerin oluşması da insanın ötekisiyle oluşturduğu insan birliktelikleriyle girdiği etkileşimin sonucunda birbirini tamamlar. Tarihi yazan ya da sosyal organizasyonları geliştirenlerin insan değil insan birlikteliğinin ortak yaratısı olduğu gerçeği insanın, özgünlüğünü ve bireysel yaratıcılığını göz ardı etmez ama bunların ardındaki sosyal ilişkilerin hakkını teslim eder. Aristo gibi bir zihnin günümüz toplumsal ilişkileri içine yerleştirebilseydik nasıl bir felsefe üreteceğini bilemezsek bile bildiğimiz Aristo felsefesini yeniden üretmeyeceği de kesindir. Kaldı ki günümüzdeki modern bilimlerin oluşmasının ardında tüm insanlığın ortak birikimi söz konusudur.

²¹ Aristoteles doğal toplumculuk fikrini dile getiren kişidir. Bu bağlamda ifade ettiği tümce "*insan doğası itibariyle şehir devleti için yaşayan bir varlıktır*" şeklindeyken Balibar (2004: 98), skolâstiklerin bunu "*toplumsal hayvan*" olarak çevirdiklerini belirtir. Sinclair'in de belirtmiş olduğu gibi Aristoteles'te doğa bir sonuçtur: "*Her hangi bir şeyin son durumudur*" (Aristoteles, 2011: 9). En iyi ve en kapsamlı olan devlet ile insan dil aracılığıyla kendini gerçekleştirebilir. Yoksa zorunluluk alanındaki oikos'ta zoe (diğer canlı varlıklardan biri olarak üreme ve geçinme ihtiyaçlarını karşılayan) bir canlı olmakla beraber; bu zorunlu aşamanın taşıyacağı şehir devlet ile iyi hayatın bios'u doğal olan aşamaya ulaşır. Agamben tam da burada haklı olarak devlet içindeki faaliyeti gerçekleştirenlerin neden "bios politikus" değil de "zoon politikon" şeklinde çevrildiğini ortaya koyar (Agamben, 2013). Aristoteles'in "*mükemmel toplum*" kavramsallaştırması da zaten 'zoe' ve 'bios' ayrımı üzerine inşa edilmiştir: "*Hayat sahibi olarak doğmak fakat özde iyi hayat hedefiyle yaşamak*" (Agamben, 2013: 11, 16, 20). Aristoteles'te "*insan yalnızca siyasal, toplumsal bir varlık değildir, aynı zamanda evcil bir varlıktır.*" Bundan dolayı da insanlar arasında belli bir ilişki, ortaklık, adalet ve "hak söz konusudur" (Aristoteles, 1999: 197).

Aristoteles’le birlikte sistematik hale gelen bilimin bugünkü verilerinden hareketle, Aristoteles’in bilmediği uzak atalarıyla yani ilk insansal birliktelikler ile ilgili geriye doğru bir değerlendirme çalışması yapılabilir. Tıpkı Aristoteles’in zamanında zooloji, botanik, etik, siyasal çalışmalarında ilksel bilimleri bütünlük çerçevesinde değerlendirmesi gibi bizlerde günümüz modern bilimlerinden, sosyal antropoloji, paleoantropoloji, arkeoloji, filoloji, felsefe ve sosyoloji gibi sosyal bilimlerin bulgularından hareketle ‘sosyal olan insanın’ geçmişine ilişkin bütünlüklü bir bakış yakalayabiliriz. İnsanın sosyal bir varlık olması gerçeği günümüz sosyal bilimlerinin oluşmasını sağladığı gibi insanın dünyadaki yolculuğunun başlangıcının ipuçlarını da içinde barındırdığı söylenebilir. Bu biçimiyle sosyal olan insani hakikatin tarihi seyrine bakılabilir.

Sosyal bilimlerin temel kavramları olarak ‘toplum ve kültür’ zaman içre olarak oluşmuş yapılardır. Tarihin bilinmeyen dönemlerinde insanların doğayla içice ve dolaysız yaşaması diğer canlı türlerinden ayırt edici özellikleri sayesinde mümkün olabilmıştır. Bu özellikler günümüz sosyal bilimlerinin kendi özel alanlarına göre inceledikleri kurumlardır. Aynı zamanda indirgemeye de neden olan farklı kurumların çeşitli perspektiflerin ve kuramların inceleme nesnesi olarak bu özellikler, insanı insan yapan öğelerdir.

“İndirgeme, karmaşık bir ilişkiyi, olay ve bağlamı yalına, yerine göre teke ya da tek nedene indirme, bir şeyi başka bir şeyin konumuna getirme işlemidir... Bir açıdan indirgemecilik, bilimsel düşüncünün tarihsel bir sorunudur. Bunun genel bir nedeni, insan düşüncesinin tek nedencilik eğilimidir. Bu tek nedencilik eğilimi, dinsel, ideolojik düşüncenin yanı sıra, bilimsel düşünüşte de vardır... Nerede tek nedencilik, indirgemecilik varsa, orada bir ideolojinin varlığından kuşkulananmak gereklidir” (Türk, 2000: 37-38).

İnsanlık tarihindeki hiçbir dönem son iki yüzyıl içinde elde edilen bilgiler kadar kapsamlı ve etkili olmamıştır. Tabii ki bu hızlı değişimlerin tarihsel alt yapıları ve hazırlık koşullarının bir sonucu olduğu aşıkârsa da aynı şekilde insanlığın dünyada ki varlığının ve yürüyüşünün her basamağının bir sonraki dönemde en azından maddi olarak insanı daha rahat kıldığı da belirtilmelidir (GK). Giddens, binlerce yıldan beri insanın kendini anlama çabasının çoğunlukla dinsel terimlerden oluşan düşünme biçimlerine dayandığını belirtir (2000: 7). Modern öncesi dönem olan feodal sistemin; üretim ve düşünce yapısı ‘din kurumunun’ belirleyiciliği altında olan bir dönemi kapsamaktadır. Bununla beraber Avrupa tarihinde feodalizm öncesi Antikçağ Yunan

döneminde, belirleyici ya da en etkili kurum siyaset-polis ve etik'tir. Biraz daha gerilere gittiğimizde ise ilksel toplumlarda büyük rol oynayan kurum aile ve akrabalıktır (Engels, 2010: 34). Blau, *“küçük sözlü kültürlerde akrabalığın, ayrışma ve bütünleşmenin temel düzenleştirici eksenini olduğunu belirtmektedir.”* Parsons, Avustralya'daki yerli toplumlarını bilinen en ilksel toplumlar arasına koyarak *“dünyanın büyüme öyküsünü”* sunarken, gelişme ölçeğinin en altında yer alan bu toplumların *“farklılaşmadan yoksun olmaları, ekonominin düşük gelişme düzeyi ve akrabalığın öncelikli olmaları açılarından”* sınıflandırmaktadır (Aktaran: Giddens, 1999: 275, 349). Günümüzde ise ekonomi, küre üzerinde etkisini güçlendirerek devam ettirmektedir. O halde gelecekte de farklı kurum veya kurumların daha merkezi bir yer alabileceği bu bilgilerden hareketle öngörülebilir. Zaten günümüz Batı Dünyası farklı toplum tipolojilerini hâlihazırda kavramsallaştırmış ve kavramsallaştırmaya devam etmektedir.

İnsanı insan yapan farklı öğeleri her zaman toplumsal yaşamın içinde bulunmadığı gibi gününde etkili olan kurumun geçmişi sınıflandırırken, kendi zamansal oluşumunu tüm tarihe giydirmeye çalışması da sonuç vermemektedir. Bu tüm tarihi dinsel yorumlamak olabileceği gibi siyasal, ekonomik, demografik, biyolojik veya mitolojik yorumlamak anlamına gelse de sonuç değişmeyecektir. Günümüz insanlığını bir bütün olarak ne kadim toplumların mitolojileri, ne dinlerin yorumu ne de tek başına sosyal bilimsel sonuçlar tatmin etmektedir. Belki de bunun sebebi yaşanan gerçeklikle imgelerin uyuşmaması gösterilebilir. O halde socius'un oluşumu için iki farklı düzlemden tarihe geri dönmek faydalı olabilir. O zaman sorulacak soru da şu olacaktır. İlk insan birlikleri imgelerle mi kurumsallaşmıştır yoksa doğayla girdiği yaşam mücadelesinin bir sonucu mudur?

Aslında bu ayrım bütünlüklü bir bakış yakalamayı amaçlayan bir çalışma için gereksiz bir sorudur. Biyolojik bir varlık olarak insan birlikteliklerinin dünyasal doğal koşullar altında fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamadan var olamayacağı nasıl bir hakikatse, (ki bu cümledeki bilgi üzerine yapılacak bir üst-düşünce sembolik-dilsel bir anlamı öngörür) kendini diğer canlı türlerinden ayıran insani kapasitelerinin sonucu olarak inşa ettiği sosyo-kültürel yapılar olmadan da insan varlığından söz edilemez. Dolayısıyla doğayla girdiği ilişkide doğayı insana algılatan görsel ve beyinsel sistemi gelişkin bir varlık olarak insanın, olayı anlamasını sağlayan sembolik inşası söz

konusudur. Ve bu sembolik inşa socius'un tarihidir. Socius var olmasaydı doğa yine orda olacaktı ama her çağda socius dünyayı yeniden yapısal bir yorumlamaya tabi tuttuğu için farklı sosyo-kültürel dünyalara bağlı olarak yeni anlam dünyaları ve yorumlanan ve değiştirilen bir dünya karşımızda durmaktadır. Kısaca *“olay sistemin ögesi olduğu için ancak sistemin içinde anlam taşır. Yeni bir olayın oluşması sistemden bağımsız olarak değil, sistemin içinde gerçekleşir”* (Sunar, 1999: 53). Bu sistem de doğal bir sistem olmayıp sosyo-kültürel bir sistemdir. Orada olan, orada olanın sembolik inşasının sonucunda orada olabilir. Bu bir kuş olabileceği gibi matematiksel bir formül ya da Dyonsis de olabilir. Socius doğal atölyede hayatını daha rahat kılabilmek için tekniği evirebileceği gibi sosyo-kültürel atölyede dili ve anlamı zenginleştirerek kendini gerçekleştirebilir. Ama Sunar'ın da belirttiği gibi doğal olan da ancak sembolik toplumsal yapı içerisinde bir yere oturtulabilir: *“Yorumsamacı açıdan sembolik dünya, öznenin gerçek dünyasını mı temsil eder, yoksa düşünsel dünyasını mı sorusu anlamsızdır. Sembolik sistem, gerçekte, her iki dünyanın da ön koşuludur”* (1999: 56).

Sunar, toplumsal yaşamın kendisinin sembolik olarak kurulduğunu üretimin ihtiyaçların, tutkular ve çıkarların; yani pratik etkinliklerin, sembolik değer sistemine bağımlı olduğunu vurgular (1999: 14). Doğal ve sembolik toplum modelleri olarak analiz ettiği kültürel, siyasal, ideolojik, dinsel ve düşünsel yapıların yani sembolik toplumun, toplumu, ekonomiyi yani pratik etkinliği belirleyen doğal toplum modeline göre sosyal bilimler için daha geçerli bir model olduğu sonucuna varır:

“Bilgi ile gerçek, dil ile dünya arasındaki ilişki edilgen (passive) değil, etkindir (active). Bu bağlam içinde nesne “orada”, sembolik sistemin dışında olmasına rağmen, belirsiz olduğu için, dil, (sembol) tarafından “yoğrulmadığı” sürece hiçbir anlam taşımaz. İnsan elbette doğadan kopuk olarak yaşamaz, fakat aradaki ilişki temel kopukluğun “sonradan” dolaylı bir şekilde sembolik düzenlemeyle giderilmesine dayanır. Aynı tür ilişki, toplumsal düzeyde kurulan koşut karşıtlıklar için de geçerlidir. Kesinlikle, toplumsal yaşam doğal çevre içinde gelişir; ancak, bu çevrenin anlamı ve etkisi, sembolik bir düzenlemenin sonunda belirir. Diğer yandan, yine toplumsal yaşam doğal zorunluluklara uymayı ve karşı koymayı gerektirir; ama yine burada da uyumun ve karşı koymanın biçimleri doğrudan zorlukların bir işlevi değil sembolik düzenlemelerin özgül bir etkisidir. Kısaca, bilgi kadar toplum, toplum kadar doğa, teori kadar pratik sembolik bir kuruluşun izlerini taşır” (Sunar, 1999: 16).

Sunar'ın doğal toplum modelinde, pratik etkinlikler olarak ele aldığı doğal zorunlulukların gerektirdiği insan çabası üç çeşit doğal nedene dayandırılır. Bunlar: 1-

Fiziksel Doğa (doğal koşullara uymak gerektiği); 2- İnsan doğası (*insan doğasından kaynaklanan doğal istek ve tutkuların (itkilerin) tatmin edilmesi*); 3- Doğal ihtiyaçlar'ın karşılanması (Sunar, 1999: 12-55). Pratik etkinlikler olarak yukarıda verilen doğal zorunlulukların temellendirildiği ve günümüzde öznel ve nesnel boyutlarda etkili olan praxis ve fayda teorileridir. Socius olarak kavramsallaştırılan tarihsel-kültürel birliktelikleri açıklama ve anlamada insanın doğası-özü, biyolojik ihtiyaçlar, doğal gereksinimler ve pragmatizm (faydacılık) gibi yaklaşımlar yetersizdir. Çünkü toplumsal kurumlar kadar fayda ve ihtiyaçlarda sembolik bir bağlam içinde çözümlenebilir (Sunar, 1999).

Sunar, sembolik toplum modelinin oluşum veya kuruluş (formation, constitution) teorisine dayandığını belirtir ve toplumsal varlığı olmuş bitmiş tamamlanmış olarak değil, oluşturulan olarak tanımlar ve burada önemli olanın biçim (form) olduğunu söyleyerek “*doğanın ancak sembolik bir sistem içinde “yoğrulduğu” zaman*” gerçekleşeceğini, yani anlam kazanarak etkili olacağını belirtir (1999: 55). Böylece sosyoloji, gerçek nesnesine yönelerek antropolojik, biyolojik veya ekonomik söylemlerden kendi özgünlüğünü ortaya koyarak farklılaştırılabilir.

İnsanın ‘değer’ yaratan ve değerlerle ilgili kavramlara sahip olması gerçeğinden hareketle Simmel’de psikolojik bir ‘değer belirlemenin’ tabii ki doğal dünyada mevcut olacağını söyler. Ama bununla birlikte bu dünyadan bağımsız olarak ‘değer’ kavramının kendisinin, bilincimizde oluşturulan ve dünyayı bütünsel algılayan zihnimizde, doğanın basit bir temsili olarak değil daha çok (*nesnel bilgi bile değerlemeden kaynaklanabilir*) gerçekliğin zihinsel inşası olarak belli bir noktadan görülen “*değerler dünyasında yaşadığımız*” gerçeğidir. Doğa ve bilinç ya da doğal ve sembolik toplum arasındaki ilişkiye ise “*mekanik bir nedensel sistem olarak doğa için değer kavramlarının anlamı yokken, değerleri bilincimizin bir parçası haline getiren psişik tecrübeler de doğal dünyaya aittir*” şeklinde özetler (Simmel, 2014: 24). Ayrıca ve daha önemlisi Simmel, insanların zihinsel olarak ürettikleri kavramları, psişik ve ilişkisel bir varlık olmasıyla birlikte değerlendirir. İlişkiler sosyolojisini kuramsallaştıran Simmel için insan ve sosyal olgu, ancak farklı güdüler, insani etkileşimler ve bu etkileşimlerin içinde şekillendiği biçimler (formlar) dolayısıyla gözlemlenebilir. Bu da Simmel’in değerler dünyasını oluşturan insan zihnini ve etkileşimlerini tamamen sosyal olan formlar

içerisinde, karşılıklı olarak birbirleriyle etkileşen varlıklar olarak insani ilişkilerin, sosyolojisini kurmaya götürmesiyle sonuçlandırır (Akpolat, 2015: 24).

En son rasyonel sistematik felsefeyi geliştiren Hegel'in düşünceleri de bu bağlamda önemlidir. Bilginin istihraç edildiği alan olarak aklı gören Hegel'e göre; bilimin yegâne görevi nesnel bilincin özbilince doğru diyalektik oluşum süreci içerisindeki dönüşümü esnasında, çoğul ve bölünmüş olan Tin'in (teleolojik aklın) kavramlarına ulaşabilmesidir. Bu da özne nesne ayrımında değil ancak öznenin ussal kavramsallaştırmasında görülebilir. *“Birşeyi ussal olarak irdelemek nesne üzerine dışarıdan bir ussallık getirmek ve onu bu yolla geliştirip işlemek demek değildir; tersine nesne kendi için ussaldır; burada özgürlüğün içindeki Tin, özbilinçli Usun en yüksek doruğu kendine edimsellik verir ve kendini varolan dünya olarak üretir”* (Hegel, 2006: 65). Tin diyalektik oluşum sürecinde yeni bir basamağa geçtikçe dış dünyanın kendisinde olduğu gibi öznenin-ahlakın-törelliğin-devletin-sanatın-dinin ve felsefenin bilinci/bilgisi de dönüşmektedir.

Hegel'in rasyonel felsefesini idealizmden kopararak diyalektiği var olan dünya gerçekliğinde geliştiren Marx için de söyleyebiliriz. Marx, Hegel'in diyalektik yöntemini tarihsel materyalist bir yaklaşımla “soyuttan somuta” yönelen bir biçimde Kapital'in birinci cildinin başlangıç bölümlerinde sergilemiştir. Tarihsel düşünürlerin, düşünmeye oradan itibaren başladıkları tarihsel bağlamı, o bağlam içerisinde geçerli olan kavramsal düzeneği sorgulama yöntemi olarak pratik yaşama dönmeleri, bu soyutlanmış kavramsal düzeneği pratik yaşamla karşılaştırmadan doğan dönüşümleri ve yenilikleri dikkate alarak değiştirmesi yönündeki Hegelci yöntemsel gerekliliği Marx da dikkate almıştır. Hegel, Tinin tarihsel açılımını epistemolojik problem alanı içerisinde ve yine tüm deneyimin bilinçte gerçekleştiği bir bağlamda düşünürken Marx, insan ve doğa arasında, praksis (bilinçli üretken etkinlik) aracılığıyla *“insanın doğallaşması ve doğanın insanlaşması”* dediği ve somut tarihsel gelişimin de kaynağı olan bir karşılıklı dönüşüm bağlamında yorumlamıştır. Hegel bilincin gelişimini tamamen idealist yönde çözümlerken ve tarihsel dönüşümü bilincin dönüşümüne bağlarken Marx, Hegelci diyalektik yöntemi, insanların tarihi ancak kendilerinin belirlemediği tarihsel koşullarda ve bağlamlarda “yaptıklarını” ve insanların bilincini, tarihsel toplumsal koşulların mümkün kıldığını söyleyerek dönüştürür (Marx, 2009). Böylece her hangi bir bilgi türü tarihsel toplumsal koşulların etkisi dikkate alınmadan mümkün olamayacağı gibi bilgi

ile bilginin pratik koşulları arasındaki metafizik ayrım da aşılmış olur. Çünkü Marxçı anlamda praksis sonucu değişen insan, toplum ve doğa gerçekliği soyut ve somut diyalektiğini tarihsel bağlamlara göre gerçekleştirmeyi ve düşünmeyi zorunlu kılar. Aslında bu konu, Marx sonrası Marxist ekollerin (Post-Marxist, Kültürel Marxist) aşmaya çalıştığı ana izleklerden biri olan üst yapı ya da kültür ilişkilerinin diyalektik ilerleyişini göstermesi bakımından önemli bir tartışma alanıdır. Bu tartışma yine sosyal bilimlerin ve epistemolojisinin tarihsel ve güncel olarak aşılmamış en önemli sorunudur.

“Toplum ve devlet, aynı zamanda hem imgesel hem de rasyonel olan ve içinde insanların tekilliklerinin vurgulandığı tek bir ilişki oluşturur” (Balibar, 2004: 111), diyen Balibar, Spinoza’nın felsefe ve siyaset ya da teori ve pratik konularını birlikte ele alarak Ethica’da politik antropoloji üzerine kurulu bir toplumculuk düşüncesi geliştirmesini kritik eder. Önceki felsefelerden farklı olarak Spinoza’nın geliştirdiği “insan doğası modeli”nin antropolojik bir yaklaşımla felsefeye siyaseti eklemlediğini belirler (2004: 97). Balibar’a göre “doğa”, “insan doğası” ve “toplumculuk” ile ilgili felsefi sorular tarihin hiçbir döneminde birbirlerinden ayrı olarak değerlendirilmemiştir. Balibar her hangi bir “felsefi sistemde doğa kavramının” kuruluşunun, “insan bireyselliğinin ve topluluğunun belirlenimlerini, belli bir mesafeden önceden hazırlama şeklinde geliştiğini” savunur. Bu noktada tarihsel olarak gelişmiş iki toplumculuk fikri mevcuttur. Bunlardan birincisi örgütlenişi ve işlevi açısından doğal toplumlardır ki bunların “anlamı tarih boyunca önemli ölçüde değişebilir ve birbirlerinden çok farklı siyasi amaçlara hizmet edebilir.” Balibar, doğal toplumculuk savını dile getirenlerin toplum ya da insan tanımlarını bunlara örnek olarak gösterir. Mesela Aristoteles’in insanı, “doğası itibariyle şehir devleti için yaşayan bir varlık” olarak görmesini; Bousset’de toplumun “büyük bir aile olarak” düşünülmesini; “gerçekte insan özü toplumsal ilişkilerin bir bütünüdür” diyen Marx’ın fikirlerini bu bağlamda örnekler (Balibar, 2004: 98). İkinci toplum fikri ise kurumsallaşmış bir toplumculuk fikri üzerine inşa edilir. Doğal toplumculuktan en belirgin farkı “doğanın kendiliğinden hareketine karşıt olarak değilse de sonradan kurulduğunu savunmasıdır.” Bunlar da doğal toplum fikrinde olduğu gibi anlamı zaman içinde değişebilir ve farklı siyasi amaçlara hizmet edebilir. Burada Balibar, Spinoza’nın belirttiği çizgiden hareket ederek “toplumların ve devletlerin kurumlaşmasının ‘doğanın düzenini’” bozan bir olgu olarak çözümler. O halde doğanın düzeni nedir diye sorar Balibar. Çünkü düzenin “kozmetik bir

uyum olarak” ya da “*nedensel bir süreç olarak*” tanımlanmasının ya da bu tanımlara “*karşı geliştirilebilecek antitezlere (şiddet, hile, ya da başka bir tüzel ya da tinsel düzen...) bağlı*” olarak doğanın düzeni’ni bozup bozmayacağı anlaşılabilecektir. Balibar, Antikçağ’dan modern çağa kadar etkili olan kurumsallaşmış toplumculuk fikrinin geçerliliğini, Rousseau’dan (merhamet aracılığıyla insanların “*kendisi gibi olana karşı ‘toplumsal bir duygu’ yarattığını*”), Kant’tan (her ne kadar tutkular engel olsada “*toplumun bir insan topluluğuna doğru ahlaki gidişatını*”) ve Hobbes’den (insan doğasının “*egoist*” ve “*anti-sosyal*” olması dolayısıyla “*herkesin birbirine karşı savaş halinde olduğu*” bir toplum anlayışının kurgulandığını) yaptığı alıntılarla örnekler (2004: 98-99).

Balibar’a göre gerçeklikten ya da düşünceden kaynaklanmalarına göre doğal toplumculuk fikri ile kurumlaşmış toplumculuk fikri arasındaki antropolojik yaklaşım farklılıklarına rağmen *ortak* bir yön vardır. Ki bu *ortak* yönde Balibar bize socius’u tarif etmektedir:

Belki de der Balibar, “toplumculuğun, her zaman insanların karşılıklı ihtiyaçlarını ya da ‘arkadaşlıklarını’ (Yunanlıların philia’sı, Hristiyanların ve klasiklerin barışı ya da uyumu) vurguladığı ve insanları ‘birleştirmesi’ gereken bir bağ olduğu ve toplumun da, insanların bu bağın gerçekleşmesini tecrübe ettikleri düzeni temsil ettiği varsayımdır” (Balibar, 2004: 99).

Toplum en ilk biçiminden en karmaşık biçimine dek hangi düzeyde olursa olsun “*ben ile öteki arasındaki ilişkilerin varlığını gerektirir*” (2009: 173) diyen Bourse, ötekinin çokluğunda bireyin zorunlu olarak öteki ile çaresizce bir’liğini yani toplumu oluşturduğunu söyler. Ötekinin varlığı, birlikte yaşamı veya toplumu gerçekleştirmekle birlikte uyumsuzluk veya anlaşmazlık gibi geniş çatlaklıkların da nedenidir. Bu yarılmalara bağlı olarak öteki ile etkileşim sosyo-politik kimliksel konumları da belirler. Düşünceler, sözcükler ve dolayısıyla iletişimi mümkün hale getirmesi işlevleri neticesiyle öteki dili, kültürü ve toplumu oluşturur (Bourse, 2009: 174). Hegel’in Tinin Felsefesinde geliştirdiği düşünceye referans göstererek, ötekinin varlığının bir olgu olmanın ötesinde kişisel varlığı ve gelişimi sağlaması açısından bir zorunluluk olarak gösterir. Ötekinin varlığının zorunlu olduğunu ilk gösterimi açısından Hegel’de, kendini var olarak kabul ettirebilmenin koşulu “*ötekine kendinin var olduğunu göstermek, hatta kanıtlamaktır.*” Bu bağlamda Bourse için öznelararasılık ve kültürlerarasılık ben ve

ötekinin iletişimi sonucunda *inşa edilen* bir süreç olarak anlaşılır (Bourse, 2009: 174). Bu inşa sürecinde toplumsal ve politik alanlar öncelikle etik karakterde görülür.

Bourse “*her politik faaliyete, söze ya da edime, çoğu zaman da muğlak ve tartışmalı biçimde, ötekiyle ilişki üzerine etik mülahazaların eşlik ve rehberlik ettiğini*” söyler. Ötekiyle yani “ben ve ötekiyle” meydana gelen öznelerarasılık ve birlikte yaşam süreci ile birlikte bu olguların doğası ve değeri gündeme gelir. Bu etkileşim ve ilişki sonucunda politik ve toplumsal alanlarda kanaat ve ideoloji ile hareket edecek kişilerin politik edimleri olgusallaşır. Özneler arasında birbirlerinden farklı, uyumsuz ve çelişkili durumların kendini göstermesi ile de özellikle baskıcı ve despot rejimlerde ötekini kısmen reddetme biçiminde değil de çok daha radikal stratejilerle ötekini yasaklayarak toplumsal alandan dışlar. Zaten meşru politik rejimlerin uyguladığı politikalarda da ötekilik sorunu genellikle mevcuttur fakat politikacılar politikanın ötekiyle ilişki üzerinde kurulu olduğunu bilmelerine rağmen bu sorun pek dillendirilmez veya örtük olarak öteki varsayılsa bile ortaya serilmez. Bu durumda toplumsal bağ meydana getiren ötekiyle ilişki sorunsalı gündeme gelir (2009: 174).

Bourse, burada bazı varsayımlardan hareket ederek ötekiyle etkileşimin toplumsal bağ nasıl kurduğunu anlamaya çalışır. Bu noktada toplumun, “*politik ve ahlaki alanın doğal olmadığını*” tam tersine insanlar tarafından bilinçli bir biçimde düşünülerek yani insanların iradi edimleri sonucu kurulmuş olabileceğini varsayar. İnsanı bağımsız bir varlık olmaktan çıkarıp toplumsal bir varlık yapan dönüşümü hangi ihtiyaca binaen gerçekleşmektedir? İnsanı toplumsal bağa yönelten ötekiyle etkileşime ve iletişim stratejilerini geliştirmeye iten nedenler nelerdir? Sonuç olarak bir toplum içindeki diğer kültür öğeleri arasında ya da kültürlerarasılık dediği olgunun çözümsüz bıraktığı bir sorunu dillendirir: “*Kültürlerarasılık, birleştiren bir bölünme varsayar*” (2009: 175-76). Bu durumu Kant’tan alıntılacağı bir düşünce üzerine kurar.

“Benim burada antoganizmadan anladığım, insanların sosyal olmayan sosyalliğidir; yani topluma katılma eğilimi duyarken, aynı zamanda da bu eğilim karşısında genel bir tiksinti hissederek ve bu durum toplum üzerinde sürekli bir parçalanma tehdidi oluşturur (LaPhilosophie de l’Histoire, s. 64)” (Aktaran: Bourse, 2009: 172).

Toplum, Bourse’un ele aldığı biçimiyle karmaşık bir olgudur. Ama her şeyden önce toplum bilinç ile mümkündür. Bilinç aracılığıyla diğer canlı türlerinin oluşturduğu

birliklerden insan birlikteliklerini ayırt edebiliriz. Ancak bilince ulaşmış bir şekilde toplumdan bahsedilebilir aksi takdirde oluşan insan birliği insanlardan oluşan bir yığın ya da çokluk olacaktır. Topluluğa ait homojenliğe ancak *“herkese göre uzlaşmış, bilinçli ve düşünülmüş bir özlem ve çıkarlar topluluğu”* ile ulaşılabilir. Olgusal olarak gerçek olmakla birlikte yönelimsel grup özelliğine sahip olamayan bu gruplar ya da yığınlardan teşekkül eden çoklukta katılımcıları tarafından *‘bütün olarak düşünülmendiği’* için *‘birlik içeren bir topluluk’* olarak değerlendirilemez (Bourse, 2009: 177). Balibar’daki doğal toplumculuk fikri Bourse’de topluluk fikrine, kurumsallaşmış toplumculuk fikri ise toplum fikrine paralel bir biçimde analiz edildiği görülür.

Toplumun oluşumundaki bilinç farkındalığına göre oluşan bu ayırmadan farklı olarak topluluk ve toplum arasında da fark vardır. Topluluk, *“temel bir yaşama istencini ifade eden doğal ve kendiliğinden”* bir sürecin sonunda oluşur. Kalıtıma bağlı olarak aynı kökenden, benzer özlem ve taklitlerle *“aynı nitelikteki duyguların birleştirdiği (dağınık bir toplumsallıkla nitelenen) bir grubun ortak yaşamıdır.”* Böyle bir grupta (toplulukta), ‘temel yaşama istenciyle’ bir araya gelmiş insan birlikteliklerinde, ne grup üyelerinin ne de yöneticilerin ortak hedef doğrultusunda soyut olarak tasarlamadığı kendiliğinden ilişkiler söz konusudur. Tüm grup oluşumları gibi bunlarda da bilince bağlı bir irade ile hedefe yönelme vardır. Ama bu hedefler soyut olmadığı gibi *“tam tersine, gündelik yaşamdan, somut ve çoklu gerçekliğinden kaynaklanır.”* Hedeflere bağlı olarak bu tür topluluklarda sadece hedefin içeriği bakımından farklılaşma yaşanmaz fakat bununla birlikte topluluğun türüne göre *“biçimi ve doğası bakımından da farklılaşır”* (Bourse, 2009: 177-78).

“Temel yaşama istencinden” ve *“yaşamın kendiliğindenliğine”* referansla oluşmuş topluluklardan farklı olarak bilincin soyut içeriğiyle tasarlanmış, düşünülmüş hedefleri gerçekleştirmeye yönelmiş insan birlikteliği olarak toplumlar, topluluklardan farklı bir insan birlikteliğini oluşturur (Bourse, 2009: 177-78). Topluluğun doğal ve kendiliğindenliğine karşılık toplum *“iradi ve bilinçli”* bir biçimde yapay olarak inşa edilmiş bir yapıdır. Toplumdaki hedefler tasarlanmış bir amacı gerçekleştirmeye yönelik olarak soyut bir karakter arz eder ve bu bağlamda *“basitçe yaşama isteğinden daha yüksek hedeflere cevap verir.”* Ahlak, politika ve ideal olanın düşünülmesi ve kavranması toplumda mümkündür. Dağınık bir topluluktansa manevi düşünceler ile kurulan toplumun üyeleri arasındaki fiili ve uzun erimli bir dayanışma –ki bu

dayanışma fes edilebilir- olması sebebiyle toplum, topluluktan daha fazla nitelikler arz etmektedir (Bourse, 2009: 178).

Topluluktan toplum aşamasına geçişin belirlenmesinin oldukça güç olduğunu belirten Bourse için geçiş uzun süreli ve kendini tekrar eden olumuz deneyimler sonucunda *“varlığını sürdürmekten başka amacı olmayan ‘fiili topluluğun’ yerine, emelleri çok daha yüksek olan ‘inşa edilmiş bir toplum’”*un almış olabileceğini söyler. Toplumsal dayanışma topluluktaki gibi basit bir yaşama dürtüsünden değil ruhsal ve etik düşüncelerle inşa edilir. Bütün toplumsal biçimler kendilerinin belirlediği hedef doğrultusunda toplumsal dayanışma ve örgütlenmelerini gerçekleştirir. *“Bu durumda, dayanışma, genellikle grubun yapılanmasına çıkış noktası olarak hizmet eden semboller ve toplumsal modeller içinde somutlaşır. Bundan böyle, yaşam topluluğundan politik topluma dek toplumların örgütlenmesi, somut yanıyla, toplumun özünü ortaya çıkarır”* (Bourse, 2009: 178-79). Böylece olgusal topluluktan yönelimsel topluma geçilir.

İnsanların toplumu oluşturabilmeleri ‘hukuksal ve politik terimlerle değil’ her şeyden önce etik davranış temelinde anlaşmalarıyla mümkün olabilecektir. İnsanlar arasındaki ilişkilerin, anlaşmaların, ticari faaliyetlerin veya en basitinden herhangi bir hizmet yükümlülüğünün uygulanabilmesi ancak insanlar tarafından ‘etik kaygıyla onaylamalarıyla’ mümkün olabilecektir. Gerek Rousseau’daki sözleşmede, sözleşme yapan kişinin aslında ‘kendisiyle sözleşme yaptığını’; gerek Habermas’ın başarı ve nüfuzu amaçlayan ‘stratejik davranıştan’ ziyade ‘iletişimsel davranışın’ özgüllüğünden hareket ederek insanlar arasında gerçek bir anlamanın ve uzlaşmanın mümkün olduğundan bahsetmesini örnek göstererek toplumun etik temelde olduğunu tanıtlar (Bourse, 2009: 176). Habermas ancak *“birbirlerini karşılıklı olarak anlamayı dert edinen bireyler arasında ciddi sohbet (sahicilik/sahici-olmama), bilimsel projeler (doğru/yanlış) ya da politik kararlar (haklı/haksız) söz konusu olduğunda”*, anlamanın ve uzlaşının olabileceğini söyler (Aktaran: Bourse, 2009: 176). Antropolojik olan insani ihtiyaçların sağlanması için oluşmuş Boursecu anlamdaki olgusal topluluklardan, iletişim ve dil kipleriyle sosyolojik olan yönelimsel topluma geçilir.

İhtiyaçların, insani doğal eğilimlerin giderilmesi ve mutluluğun sağlanması anlamıyla antropolojik bir açıklamaya konu olan toplum kavramı tüketim üzerinden, Baudrillard’da da sosyolojik yapısal bir analize konu edinilir (Baudrillard, 2012: 47).

Tüketim üzerinden ekonomik olan ihtiyaçların tatmin edilip, insani doğal eğilimi olan mutluluğa yönlendirilmesi toplumsalın antropolojik perspektifine gönderme yaparken Baudrillard, Levi-Strauss'un ilksel insan birlikteliklerindeki tüketim ve ekonomi ilişkilerindeki araştırmaların sonucuna yaslanarak²² ve farklı toplumsal kurumlara genelleştirerek toplumsala, ihtiyaçlardan bağımsız sembolik ve dolayısıyla sosyolojik olandan ulaşır.

Nasıl ki akrabalık ilişkileri doğal olan soy, sop ve kan ilişkilerine değil de sembolik 'keyfi sınıflandırma' biçimine dayanıyorsa aynı şekilde tüketim de sade antropolojik doğal ihtiyaçların tatmin edilmesi ve bunun sağladığı hazlara indirgenmemelidir. Tüketim ya da oikos'a, socius karakterini sağlayan şey, insansal ilişkilerin doğayla baş etme stratejilerinde geliştirdikleri anlamların, sembollerin, kodların, nesne ve göstergelerin doğadan koparken oluşturdukları kurumlar ve sistemleri olmaktadır. Akrabalık gibi tüketime toplumsallık kazandıran öge tam da doğal ihtiyaçların karşılanması değil de, doğadan koparken, insanların ilişkilerine-iletişimlerine yüklediği sembol ve kodların farklılıklarına dayandırılır (Baudrillard, 2012: 84). Aynı şekilde yemek yeme de fizyolojik bir ihtiyaç olarak tüm insanların tecrübe ettiği bir olay olmakla birlikte yemeğin niteliği, yeme biçimi, sofrada vb. adetleri, toplumların kültürel kodlarına bağlı olarak oluştuğundan sosyolojinin inceleme alanına dâhil olurlar. Burada da yine amaç yiyeceğin dolaşımının güvence altına alınmasına yönelik geliştirilen toplum-luluk-sal stratejiler yer alır.

Akrabalık ilişkileri ve evlilik kurallarının doğadan kopma sürecindeki toplum-luluk-sal ilişkilere yüklenen anlam ve kodlardan oluşması kana dayalı, soy sop ilişkilerinin yerine sosyolojik bir dinamik olan ve toplumu-topluluğu bir arada tutan bağların tesisi için 'kadınların dolaşımının güvence altına alınmasını' yerleştirir. Dilin işlevine benzer olarak evlilik kuralları da toplumsal ilişkileri sistemli bir bütünde

²² Her ne kadar Bourse, Levi-Strauss'eden farklı olarak olgusal toplulukları amaçsız doğal ihtiyaçların tatminine yönelmiş antropolojik birimler olarak ele alıyor olsa da Baudrillard, Levi-Strauss'enin çalışmalarındaki sembolik sistemlerin sağladığı ilksel topluluklardaki toplumsal bağları kendi tüketim toplumu kavramsallaştırmasında önemli bir öge olarak kullanmaktadır. Boursecu etik ilişkilerden müteşekkil toplumların yaslandığı uzlaş ve anlaşmanın iletişim boyutu Strauss'ede ve doğal olarak Baudrillard'da daha da genelleştirilerek hem ilksel hem de modern toplumlarda sistemsel (araba, aile, evlilik, dil, iletişim, tüketim kuralları gibi) bir bütünde analiz edilir. Sonuç olarak Strauss ilksel topluluklarında sembol ve kodlardan oluştuğundan belli bir amacı, sistemi, sınıflandırma ve anlam sistemleri üzerinden kurumsallaştığını söylemesiyle Bourse'den farklılaşır. Ki Baudrillard bu düşüncüyü postmodern tüketim toplumuna genelleştirerek toplumsalın imkân ve olanaklarına konu edinir (Bkz. Tez, Baudrillard bölümü).

istikrarın sağlayıcısı pozisyonuna oturtulur. Buradan hareketle Baudrillard bu tespiti tüketim toplumu analizine uygular.

“Bir biyo-işlevsel ve biyo-ekonomik mallar ve ürünler sisteminin (ihtiyaç ve hayatta kalmanın biyolojik düzeyi) yerine sosyolojik bir göstergeler sistemi (tüketime özgü olan düzey) geçer. Ve nesneler ve malların kurala bağlanmış dolaşımının temel işlevi kadınlar ya da sözcükler için söz konusu olanın aynısıdır: Belli bir iletişim türünü güvence altına almak” (Baudrillard, 2012: 84).

Touraine özgür bir toplumun ancak, *“herkesin kendi değer ve tasarılarına uygun biçimde davranmaya hakkı olduğunu kabul etmesi”* ile geçerli olan bir dayanışma ve *“ötekini, çeşitliliği, çoğulluğu, kısacası herkesin araçsallıkla kimliği, usla ekini kendine göre bağdaştırmaya”* yönelmiş bir iletişim istenciyle mümkün olacağını belirtir. Bu sayede modern toplumların bölünmüş yapısından sıyrılarak günümüz Batı toplumlarının sorunlarının aşılabileceğini belirler. Böyle bir özgür toplumda ancak modernleşmenin ilk aşamalarından miras kalmış olan akıl ile duygusallık-doğa arasındaki ayrımın yıkılabilmesiyle sağlanabilecektir (Touraine, 2005: 192). Öznelerin dayanışmaları ve iletişim istençleriyle gerçekleştirebilecekleri bir ilişki ağı ile özgür toplumu mümkün kılabilir. Buda herkesin herkese karşı olduğu bir yapıda değil ötekinin varlığı ve düşüncelerine saygı ile belirlenmiş bir yapı içerisinde öznelerin, akıl ve duygunun kendi üzerine düşünümünü kendi iradeleriyle bağdaştırarak, araçsal olan aklın tahakkümünden sıyrılmasıyla mümkün olabilmektedir.

Aksi takdirde geç modernlik döneminde siyasal temsil gücünü yitiren ve kitle iletişim araçlarının tahakkümü altında özgürleştirici potansiyeline yabancılaşan tüketime kanalize edilmiş enerjisiz, tepkisiz, ‘sessiz yığınlardan’ oluşan bir kitleden söz edilebilecektir. Kitleden bahsetmek ise sosyoloji bilimini iptal eden bir durumu gündeme taşıyarak toplumsalı iptal edebilecektir. Çünkü,

“Sosyoloji toplumsalın ve aşamalarının yaygınlaşmasını betimlemekten başka bir şey yapamaz. Çünkü yalnızca olumlu ve kesinleşmiş bir toplumsallık varsayımı aracılığıyla yaşayabilmektedir. Toplumsalın emilip dağılmasını ve içten dinamitlenmesini anlayamamaktadır. Çünkü toplumsalın ölümü gibi bir varsayım kendi ölümü anlamına gelmektedir” (Baudrillard, 2013: 13).

1.1.6. Metodoloji

Sosyal bilimlerde yöntem sorunu Antikçağ Yunan’dan beri devam eden bir süreçtir. Modern bilimlerin kurulmasıyla özellikle doğa bilimlerindeki gelişmelerden

etkilenen sosyal bilimcilerin büyük bir çoğunluğu, yöntemsel olarak ancak pozitivist paradigmadan hareket ederek doğru ve gerçek bilginin üretilebileceği sonucuna ulaşmışlardır. Hâlbuki günümüzde sosyal bilimlerin araştırılmasında 1800'lü yıllarda Comte tarafından kurulan '*pozitivist*' metodolojinin haricinde, 1900'lerden itibaren Weber ve Dilthey tarafından '*yorumlayıcı*', 1930'larda Frankfurt Okulu tarafından '*eleştirel*', 1980'li yıllardan sonra '*feminist ve postmodern*' yaklaşımlar, yoğun bir şekilde sosyal bilimlerde bilgi üretimine katılmıştır (Neuman, 2014a: 117-152). Felsefi varsayımlardan hareketle toplumsal gerçekliğin doğası hakkında bilgi üretmeye çalışan bu yaklaşımlarla araştırma yapan sosyal bilimcilerin çoğunun, görünürde bir yaklaşıma bağlı kalmakla birlikte diğer yaklaşımların öğelerini birleştirdiği de görülmektedir (Neuman, 2014a: 156). Bu çalışmada pozitivist sosyal bilimin ürettiği toplumsal gerçeklikle ilgili toplumsal fikirleri yorumlayıcı ve eleştirel sosyal bilimlerden yararlanarak socius kavramı merkezinde yeni bir anlayışla geliştirilmeye çalışılacaktır. Gelecek toplum tipleriyle ilgili geliştirilen varsayımlardaki 'toplum fikirleriyle' ilgili olarak da postmodern yaklaşım eleştirel olarak değerlendirilecektir.

Modern çağcıl batılı toplumun pozitivist epistemeye indirgenen bilimsel anlayışından farklı olarak, bu toplumu da içine alan socius kavramı güncel ve görüngüsel olduğu kadar tarihsel ve felsefi, bütünsel anlama kaygısından hareket etmektedir. İnsan hayatının evrensel zamanda kısa olması gibi toplumsal biçimler de göreceli olarak geçici ve kısadır. Bununla birlikte güncel ve dönemsel zamanlar, ilişki ve kurumların oluşması için yeterli bir anı da içinde barındırmaktadır. Ve her yeni oluşum-düşünce-norm Simmell'in göstermiş olduğu gibi 'karşılıklık' temelinde oluşur. Dolayısıyla "*şimdiki zaman, çok daha eski deneylerin farklı derecelerdeki uzantısından*" başka bir şey değildir (Braudel, 1996). Şimdiki zamandaki anlamı geliştirecek her öğe sosyal düşünce açısından değerlidir. Geçmiş ve günümüzdeki sosyal öğelerin socius kavramı altında birleştirilme ve ilişkilendirilmesi düşünceyi derinleştireceğinden anlamlı bir çaba olarak değerlendirilebilir. Bu çaba da günümüz sosyal bilimlerindeki açılımlarla disiplinler arası ilişkilerin olumlanmasıyla gerçekleştirilebilir (GK, 2014). Disiplinler arası çalışma sentetik yorumlamayı ve birleştirmeyi de mümkün kılmaktadır.

Sosyal bilimlerdeki birikimler ve son dönem gelişmelere paralel olarak disiplinler arası ilişkilerin önemi artmıştır (GK, 2014). Hatta Robertson, küreselleşme merkezli

toplum kuramını geliştirirken, itiraf ettiği üzere, çalışmasının sosyolojik mi yoksa kültürelci veya farklı herhangi bir disiplinin (siyaset, uluslararası ilişkiler vd.) içinde mi olduğu konusunda kararsız kalmıştır. Bu durumu günümüz sosyal bilimlerinde artarak karmaşılaşan ve “*yarışmacı bir ‘disiplinlerarasılık’ iklimi içerisinde*” önemsiz bir ayrıntı şeklinde yorumlayarak kendi küresel toplumuna ulaşır (Robertson, 1999: 23). Bu tezde incelenen filozof, ekonomist ve sosyologlar farklı tarihsel dönemlerde yaşamış olmalarına rağmen, ekseriyetle disiplinlerarası etkileşimden hareket ettikleri gözlemlenmiştir. Socius kavramının da bu bağlamda sosyoloji merkezde olmak koşuluyla disiplinler arası ilişkilerle kavramsallaştırılması, daha geniş bir bakış açısı sağlayacağından önemli görülmektedir. Bu doğrultuda geçmiş ve günümüz toplu-(m)-(luluk)-larını (insan birlikteliklerini) açıklama ve anlama pratiklerinde ‘socius’un açar bir kavram olarak yeniden yorumlanmasıyla, sosyal hayatın geçmiş ve günümüz birikimlerini bütünsel olarak anlamaya ışık tutacağı düşünülmektedir. İlk olarak modern toplumun, socius’un sadece bir formu olarak (Çelebi, 2009: 139) kavramsallaştırılması, geçmişte yaşayan ve gelecekte oluşabilecek diğer socius formlarının da sosyolojiye eklenmesi ile sosyolojinin alanını genişleteceği ve anlam dünyasını zenginleştireceği söylenebilir.

Yukarda ki açıklamaların ana akım sosyoloji geleneklerince hoş karşılanmayacağı hatta bilimden aforoz edilme tehlikesini de içinde barındırdığı söylenebilir. Berman (2016) günümüz sorun ve çelişkilerinin daha iyi kavranabilmesi için ilk modernistlere geri dönülerek onların bakış açısından faydalanılması gerektiğini belirtir. Giddens’da yapılaşma teorisini yazarken birbirinden farklı olan düşünce geleneklerini seçmeci (senkretik) bir biçimde ele alırken kurulu düşünce geleneklerince yöntemsel olarak eleştirilebileceğini belirtir. Kurulu düşünce geleneklerinin, düşüncede tembelliğe yol açarak varolan bilimsel rahatlıklarına karşılık akademik üretimde etkisizleştiğini vurgular. “*Eğer düşünceler önemli ve aydınlatıcı iseler, bunların kökenlerinden çok daha önemli olan şey, ortaya çıkmalarına yardımcı olan geleneklerden çok daha farklı olabilecek çerçeveler içerisinde bile olsa, kullanışlılıklarını ortaya çıkaracak biçimde güçlendirmektir*” (1999: 24). Giddens farklı alternatiflerin geliştirilebilmesi olasılığından hareketle modernitenin ve sosyolojinin kurucu babalarına göndermede bulunarak çağcıl sosyolojinin imkânlarını geliştirir.

“Modern sosyolojinin temel görevlerinden birinin kurucuları uğraştıran bazı sorunlara dönmek olduğunu öne sürmek tamamen geri bir adımı önermek değildir: paradoksal olarak, onların temel düzeyde ilgilendikleri problemleri yeniden ele alırken, nihayetinde günümüzü bu problemlerin geliştirildiği fikirlerin ağır baskısından kurtarmayı umut edebiliriz” (Giddens, 2009).

Her ne kadar Giddens sosyolojiyi çağcıl toplumlarla sınırlamış olsa da socius, tüm toplum-topluluk biçimlerini anlamayı kendine hedef aldığından, tarihsel boyutu klasik kurucularla sınırlandırmamaktadır. Dolayısıyla onların düşüncesini de şekillendiren geçmiş dönemdeki felsefi sorunlardan hareket etmiş oldukları olgusundan hareketle bütünsel bir sosyal düşünce tarihindeki toplum fikrini konu edinir. Lovejoy’un belirttiği üzere bütün sosyal bilimler Platon’a yapılan bir göndermeden ibarettir (Lovejoy, 2002). Bu çalışmada, sadece sosyolojiyi oluşturan felsefi sorunsallardan hareket edilmemekte aynı zamanda antropoloji, dilbilim ve tarih çalışmalarını da kapsayan disiplinler arası bir yaklaşımla temel araştırma’ olma iddiasını taşımaktadır. Çelebi sosyolojinin Giddens ve diğer sosyal bilimciler tarafından modern toplumla sınırlandırılmasını eleştirir. Çünkü:

“Sosyolojinin konusunu socius olarak görmek insanın içinde yer aldığı tüm ilişki ağlarını, tüm anlam dünyalarını, bilgi stoklarını ve/veya Popper’in sözünü ettiği Dünya 3’ü sosyolojiye dâhil etmektir. Klanlardan/aşiretlerden feodal yönetimlere/beyliklere, site devletlerinden etnik kavimlere, dinsel cemaatlerden özgür kentlere modern toplum öncesi ve sonrası tüm insan birlikteliklerini sosyolojinin konusu içine alabilmek demektir. Sosyolojiyi dünün dünyasında olduğu kadar küresel dünya çağında da yaşayabilen, modern toplumla birlikte tarih sahnesinden silinmeyecek olan bir söz alanı olarak muhafaza edebilmek demektir. Sosyolojiyi, tarih, sosyal antropoloji, siyaset bilimi veya uluslararası ilişkiler incelemeleriyle aynı bütünün içine almak demektir” (Çelebi, 2009: 139).

Neuman, “toplumsal gerçekliğin temel doğasını anlamaya çalışanların” akademik araştırma ya da saf araştırma olarak da adlandırılan *temel araştırma* ile ilgilendiklerini belirtir. Temel araştırma düşünümsel bilgi temelinde öz bilinçli, değere yönelik yeni bilgilerin içerimlerini ve kullanımlarını yaratmalarından dolayı ahlaki ve değersel etkilere yer vermesi gerekliliğini ortaya koyar. *Temel araştırma bilgiyi besleyerek büyümesini sağlamak için gereklidir.*” (2014a: 36-38, 48-49):

“Temel araştırma, toplumsal dünya hakkındaki esas bilgileri geliştirir. Toplumsal dünyanın nasıl işlediğini, olayların gerçekleşmesine nelerin sebep olduğunu, neden toplumsal ilişkilerin belli bir biçimde olduğunu ve neden toplumun değiştiğini açıklayan kuramları reddetme ya da destekleme üzerine

odaklanır. Temel araştırma, yeni bilimsel bilgilerin ve dünya hakkındaki düşünme biçimlerinin çoğunun kaynağıdır” (2014a: 37).

Tarihsel boyutta toplum fikrinin gelişimini inceleyen bu çalışmada ele alınan filozof ve sosyologların tüm düşünce sistemleri değil sadece “insan birliktelikleri” üzerine düşünceleri (sözleri-logos) incelenecektir. Sosyal düşünce tarihinde toplum fikrinin incelenmesinin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla düşünürlerin yöntemleri hakkında bilgi verilecektir. Mümkün olduğunca düşünürlerin ana kitaplarına ulaşarak birinci elden kaynak kullanılmaya çalışılacaktır. Bu açıdan çalışmada literatür taraması önemli bir ilk aşama olacaktır. *“Soru hakkındaki birikmiş bilgilerin gözden geçirilmesi, sosyal bilimde hangi yaklaşımı benimsiyor olunursa olunsun, araştırma sürecinde zorunlu bir ilk adımdır”* (Neuman, 2014a: 164).

Bu çalışmada, sosyal düşünce tarihinde toplum fikrinin izlekleri takip edildiğinden, ilk insan birliktelikleri üzerine sosyal antropoloji, tarih ve özellikle medeniyetler tarihi konusundaki söylemlerden, mitolojik ve dinsel yorumlardan, etik, siyaset ve toplum felsefecilerinin düşüncelerinden, ekonomi politiktikçilerin varsayımlarından ve sosyoloji biliminin gelişim aşamasındaki ve günümüzdeki sosyal teorilerinden faydalanılarak genel bir literatür taraması yapılmıştır. ‘Toplum fikriyle’ ilgili düşünürlerin ana kaynakları ve bunlar üzerine yapılan çalışmalardan “seçici, kapsamlı, eleştirel ve güncel” (Neuman, 2014a: 182) konular seçilmiştir. Kaynaklar içerik analiziyle incelenmiştir (Neuman, 2014b: 466-467). Nilgün Çelebi’nin geliştirmiş olduğu yeni bir kavram olarak socius’un imkânlarını, tarihsel formlar üzerinden ele alıp modern toplumdaki açılımlarını araştırırken, ‘toplum’ fikriyle ilgili çalışmalarda ortaya konulmuş farklı düşüncelerden yararlanılarak yeni bir anlayış geliştirilmeye çalışılmıştır. Popper’ın (2010b: 338) bilimin sadece ‘olgular topluluğundan’ ibaret olmadığını bununla birlikte araştırmacının ilgi ve görüş açısına göre toplanan bir koleksiyon olarak betimlenmesi bu araştırma içinde uygun bir çerçeve sunar. Çelebi’nin Socius kavramı temelinde tarihte toplum fikrinin ele alınması *“sonsuz sayıdaki olguların ve bu olguların sonsuz türlü görünümünün arasında az çok önceden tasarlanmış olan bir kuramla ilgili bulguların”* ve görünümünün seçiminden ibarettir. Ayrıca her araştırmacının geniş olan sosyal hayatın sınırlı bir yönünü ele alıp incelemesi sosyolojik bir süreklilik göstermekle birlikte aynı konu farklı araştırmacılarca *“yeni bir değerler seti içine yerleştirilerek”* (Çelebi, 2007: 174)

sosyolojik ufkun genişletilmesi ve sosyolojik bilginin tartışmaya açık olarak ilerletilebilmesini mümkün kılacağı söylenebilir. Sosyolojik araştırmalarda önceki tarihsel dönemlerin birikimlerinin hakkının teslim edilmesi sosyoloji bilimine bütünsellik sağlayabileceği düşünüldüğünden toplum ile ilgili kuramların tamamından ziyade konuyu ele alış ve tarihsel kültürel zemindeki kurgusal veya olgusal çıkarımların günümüz socius formunu anlamada sağlayacağı katkıların önemini idrak edip hakkını teslim etmekle sağlanabilecektir. Bu da araştırmanın bilimsel sınırlılığını çizmektedir.

Bu çalışma her şeyden önce bilginin sosyal temelleri olduğu varsayımından hareketle bilginin kümülatif karakterinin temelinde socius'u görmektedir. Socius formlarının zaman ve mekândaki oluşumları çeşitli türde değişkenlerin farklı etkileri sonucunda inşa edildiğinden çoğulculuğu ve bu çoğulculuğun da evrensel yapıları oluşturduğu düşünülmektedir. Buradaki evrensellik her socius'un kendi nesnelliğinden-otantikliğinden müteşekkil olmasından kaynaklanmaktadır. Gulbenikan'ın sosyal bilimlerin yeniden yapılandırılmasında önemli görülen düşüncelerden bir tanesi de '*çoğulcu evrenselcilik*' kavramıdır. Sosyal gerçekliğin ve diğer evrensel doğruların ancak iktidarla ilişkili olarak değiştikleridir. Bilimsel doğruların bu iktidar bağımlı tarihsel değişimleri evrenselciliği yok saymayacağı gibi çoğulcu evrenselcilikleri destekler. Çünkü belirli dönemlerde hâkim olan evrenselci kabuller (sosyal gerçek, bilim) belirli bir dönemde entelektüel alanı ve tartışmaları belirlemekle birlikte tarihsel gerçeklik sosyal gerçekliğin karmaşık ve belirsiz yapısının farklı düşünce geleneklerince farklı yorumlarını mümkün kılmış ve bunlar yan yana bulunabilmiştir. Bundan dolayı belli bir dönem ve toplum için geçerli olan evrenselcilik anlayışı ancak farklı zaman ve toplumlardaki evrenselciliklerle ilişkilendirilebilirse sosyal bilimler için evrenselcilik düşüncesine yer verilebilir (GK, 2014: 58-59).

Sosyalin kendisinin ürettiği bilginin sosyal bilimin nesnesi olması durumu, sosyale ait bu bilginin nesnelliğine hâlel getirmeyeceği gibi ontolojik koordinatlardan hareket etmesinden dolayı socius'un evrensel yapısını ve nesnelliğini de sağlamaktadır.

“Bilginin sosyal temelleri olduğunu kabul etmek, nesnellik kavramıyla hiç de çelişki içinde değildir.. geçmişteki uygulamalara yönelik eleştirileri değerlendirerek ve hakikaten daha çoğulcu ve evrensel yapılar kurarak yapılacak bir yeniden yapılandırmanın, sosyal bilimlerin nesnelliğini artırabileceği” düşünülmektedir. (GK, 2014: 87)

“Bilginin sosyal olarak kurulmuş olduğu gerçeği, daha geçerli bilgiye ulaşmanın da sosyal olarak mümkün olduğu anlamına gelmektedir” (GK, 2014: 87). Goethe, *“benden önce gelenlerle, çağdaşlarıma neler borçlu olduğumu söyleyebilseydim, kendime pek fazla bir şey kalmazdı”* demesi bilginin tarihsel ve sosyal hakkının teslimi olarak buna iyi bir örnek olarak durmaktadır (Aktaran: Bozkurt: 2010: 12). Aynı şekilde Bronowski, insanın yetenek örgüsünün gelişmesinin bir sonucu olarak bilim, sanat ve teknikteki her döneme ait özgün gelişmelerin, insanın yetilerinin giderek zenginleştirdiğini söylemektedir. Ayrıca günümüz bilgi seviyesine ulaşmada, geçmişteki her kültürün, bilgi birikimine katkı sağladığını belirterek; bilimin ilerlemesine *“simyacılardan ilk deneylerinin de... Maya astronomlarının aritmetiğinin de, Elhamra'nın geometrisinin de, ... İnka'nın taş işçiliğinin de”* katkısının olduğunu ekler (1987: 6).

Bunlarla birlikte geleneksel socius formlarından farklı olarak kültürelci ve yerelci paradigmalardan daha farklı socius formları küresel boyutta farklı biçimlerde oluştuğundan postmodern teorilerde eleştirel olarak değerlendirilecektir. Geçmiş ve gelecek socius formları üzerine geliştirilen düşüncelerin günümüz socius formlarını aydınlatacağı ve farklı etkilerden özgürleştireceği düşünülmektedir. Özellikle çağcıl batılı toplumların 18. yy. sonrasında ekonomi kurumunun etkisiyle şekillendiği ve diğer kurum ve bireylerin bu kaygı ve güdüyle şekillenmesinin çeşitli olumsuz özellikler içerdiği tartışılacaktır.

Çağcıl modern Batı Toplumlari, ister devlet eliyle isterse de özel müteşebbis aracılığıyla gerçekleştirilsin, ekonomik ilişkilerin yoğun olduğu toplum tiplerindendir. Aydınlanma felsefeleri ve özellikle sözleşmecî teorilerden etkilenen modern Batılı toplumlar, felsefî düşünce geleneklerinin etkilerini bütünsel boyutuyla almak yerine sanayi devrimi sonrasında özellikle 18. yy. sonrasından itibaren ekonomik ilişkilerin yoğun olarak gözlemlendiği kapitalist toplumlardır. Tezin hipotezi de buradan hareketle: *“oikos-polity ayırımında, son dönem toplum kuramlarının oikos-ekonomi-kapitalizm temelli bir içeriklendirme ile belirlenmekte”* olduğudur.

Tıpkı teolojik idea gibi bilimsel teorik akıl da günümüzde sadece toplumsal gerçeklik olan kapitalizmin rasyonelitesini yeniden üretebildiği sürece fonksiyonel olarak geçerliliğini devam ettirebilmektedir. *“Sosyal bilimler, özellikle kültürün*

evrensel bir içerik etrafında rasyonelleştirilmesinin aracı olarak işlevselleştirilmiştir” (Bayram, 2009: 4). Bir nevi teorik akıl günümüzde teolojik-metafizik ideanın kaderine mahkûm edilmeye çalışılarak insanın potansiyelini ortaya çıkarma noktasında elimine edilmeye çalışılmaktadır. Habermas, pozitivizme dayalı olarak üretilen teknokratik bilginin, iktidarı elinde bulunduranların diğer insanları kontrol altına almak ve denetlemek için araçsallaştırılmasını eleştirmekte ve aydınlanmanın modern toplumda inşa edilemeyen yönlerini sorunsallaştırarak özgürleştirici bir alternatif sunmaktadır (Neuman, 2014: 151, 162).



İKİNCİ BÖLÜM

SOSYAL DÜŞÜNCEDE SOCIUS

2.1. ANTİKÇAĞ YUNAN FELSEFESİNDE SOCIUS

Yazının işlevsel biçimde kullanılmaya başlandığı Mezopotamya ve Mısır medeniyetlerinden sonra felsefenin ilk sistematik gelişimi eski Yunan'da görülmektedir. Popper, Yunan felsefesinin, ilksel insanlardan farklı olarak içinde yaşadığı kültürel dünyadaki gelenek ve görenekleri, verili bir gerçeklik olarak görmeyip, eleştiri özgürlüğü sayesinde incelenmenin Sokrates ile başladığını söyler (Sunar, 1999: 125). Evrenin akıl temelli açıklanmaya çalışılması, bilimlerin sınıflandırılması, insanın doğası, erdemin siyasete katkısı, devlet biçimleri, doğa- toplum (politik), teori-pratik, özel-kamusal, oikos-polis ayrımı ve aralarındaki ilişki gibi konularda Yunan filozoflarının geliştirdiği bilgi anlayışları, bu dönemin önemini ortaya koymaktadır. Filozofların, birbirlerinden farklı yaklaşımlarla aynı konulara yönelmeleri çok zengin bir külliyat meydana getirmiştir. Aynı konulardaki farklı yaklaşımlarla ortaya çıkan antitezler²³ de bilimin gelişmesinin tarihsel itici motorunu oluşturmuştur. Ricoeur'un, *"dilbilimden, psikolojiye, sosyolojiden tarihe, insan bilimlerinin doğuşuyla birlikte antitezli bir durumun"* (birey-polis, sevgi-nefret) ortaya çıktığını (Ricoeur, 2012: 113) söylerken atfettiği yer tam olarak burası yani doğa filozofları, sofistler ve Sokrates, Platon ve Aristoteles'in oluşturduğu felsefi tartışmalardan oluşan Yunan Felsefe geleneğidir.

Popper, felsefenin doğuşunu Yunan kabileci-kapalı toplulukların büyüye dayalı inançlarının çöküşüyle açıklar. Varolan mistik topluluksal kurumlar, socius'u bir arada tutacak tılsımını yitirdiğinden dolayı yeni bir arayışın ve ihtiyacın sonucu olarak felsefe, tarihte görünürlük kazanmaya başlamıştır. Felsefe, Popper'a göre; *"yitirilmiş büyü imanın yerine akılcı bir iman koyma girişimidir; bir teoriye ya da bir mithosa geçiş"*

²³ Örneğin der Ricoeur; *"önce Yunanlıların sonra da Romalıların akıllarına takılan birey ve polis sorusu. Bu sorunun işgal ettiği yer zamanla siyaset felsefesi ve burada ele aldığımız ikiye bölünen hafıza diyalektiği arasında paylaşılacaktır"* demektedir (2012: 115). Diyalektik yöntem ilkçağdan başlayarak sosyal bilimlerde 'toplum' üzerine fikir üreten çoğu düşünürde -Herakleitos, Platon, Aristoteles, Agustinus, Aquinas, İbn-i Haldun, Spinoza, Kant, Hegel, Marx, Smith, Simon, Tönnies, Simmel, Habermas, Touraine, Robertson, vd.- izlenebilir. Bunların haricinde Durkheim ve Baudrillard gibi kimi düşünürler diyalektik yöntemi eleştirmekle birlikte, çalışmalarının farklı alanlarında dolaylı yoldan uyguladıkları da söylenebilir.

gelenegini, yeni bir gelenek –teorileri ve mithosları sına, onları eleştirili olarak tartışma geleneği- kurarak değiştirmektedir.” Hatta birlik duygusunun yeniden tesisi için gelişen ve felsefeyle birlikte ortaya çıkan mistik Orphik dinde, buhran döneminde ‘yitirilmiş birlik duygusunun yerine’ felsefeyle birlikte, farklı bir alternatif olarak dinsel bir reçete sunulur (Popper, 2010a: 240). Orphik dinin, her ne kadar geniş ölçüde nostaljik bir idealle, kabile topluluklarından esinlenmiş olsa bile “*ortak bir yaşayış ve ortaklaşa görevleri olan*” okullar, tarikatlar ve mezhepler gibi somut gruplar kurarak toplumsal kurumsallaşmayı başlattıklarını belirtir. Orphik tarikatların girişimi buhranlı geçiş aşamasında, toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilmek amacıyla, geleneksel ve kaderci, çürümüş yöntemler yerine eleştirel ve akılcı tartışma geleneğini başlatarak toplumsal reformlar yapmaya yöneltmiştir. Bu anlamıyla Popper, Orphik cemaatleri toplumsal devrimin hem temsilcileri hem de karşıt-devrimci aktörleri olarak görür. Popper, Orphik öğretiden hareket eden Pythagoras ve Anaksimandros gibi filozofların akılcı eleştirel geleneğin bilinçsiz başlatıcıları olarak değerlendirir. Bu filozoflar, Popperci açık toplum idealinde “*insana, eşitlikçi adalet ve insan aklına inanç*” konularını biçimlendirmeye başlamakla birlikte henüz tam olarak bu konuları formüleştirememişlerdir. Çünkü Popper’a göre bu filozoflar toplumsal devrime karşı gösterdikleri tepkiyi tam olarak kavrayamamışlardır. Bununla birlikte açık toplumun ilk bilinçli düşmanı olarak gördüğü Herakleitos ile birlikte “*toplumsal devrimin ve sınıf çatışmasının bilincine*” varılmıştır (Popper, 2010: 246-47).

Yunanlılarda toplum, politik kurum türlerinden biri olarak ele alındığından; Aristoteles ve Platon başta olmak üzere klasik Antikçağ dönemi filozofları yaptıkları politik analizlerle değişmez insan doğası ile devlet biçimleri arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışmışlardır. Toplumla ilgili bir kavram geliştirilmediği için sınırlı sayıdaki devlet biçimleri olan monarşi, aristokrasi, demokrasi ve bunların yozlaşmasıyla oluşabilecek tiranlık, oligarşi ve grup yönetimleri ile değişmez insan doğası arasındaki ilişki (Callinicos, 2011: 31-32, 35) sofistler ile Sokrates-Platon-Aristoteles gibi filozoflarca farklı önkabullerden hareketle geliştirilmeye çalışılmıştır.

Kadim Yunan’da, toplumun ve doğanın aynı kurallar etrafında işlediği düşüncesi hâkimdir. Popper “*bir yandan hukuk kanunları ve normları ve öte yandan doğa kanunları ve düzenlilikleri arasında bir ayırım yapamamak, kabileci tabuculuğunun bir özelliğidir*” demektedir (Popper, 2010a: 20). Sadece M.Ö. 6. yüzyıla kadar etkili olan

mitolojik dönemde değil aynı zamanda insan aklına dayalı felsefeye geçişte de ‘doğa ve toplum’ Tanrıların iradesine bağlı olmaktan kurtulmuş, bununla birlikte, bir bütün olarak görülmeye devam edilmiştir. Toplumun ve doğanın, insan aklına dayalı olarak aynı kural ve yasalarla açıklanabileceği düşüncesi, toplumsal düşüncenin doğal yasalarla açıklanmasına sebep olmuş ve toplumun, doğal biçimde algılanmasına yol açmıştır. Sokrates’in “*doğal düzeni değil insan için en iyi olan düzeni*” soruşturması doğa-toplum ayrışmasının ilk örneğidir (Sunar, 1999: 58). Bu aynı zamanda Levi-Straus’un “*düzene koyan ama kendi üzerine düşünmeyen*” ilksel düşünceden (Aktaran: Çelebi, 2004: 33) farklılaşmayı da ortaya koyar. Her ne kadar Sunar, “*kişisel düzeyde Sokrat, siyasal düzeyde ise Platon*” haricinde Yunanlıların doğa ve toplum olaylarını açıklamada her hangi bir ayrıma gitmediğini belirtse de sofistlerin ortaya koyduğu felsefelerinde “*toplumu doğadan ve doğaüstü güçlerden bağımsız olarak anlamaya çalıştıklarını*” ve bunu yaparken de farklı bir düzlemde toplumu doğa’dan farklı olmakla birlikte ‘*insan doğası*’ kavramıyla açıklamaya çalıştıklarını belirtir (1999: 58-59).

Ricoeur, Platon ve Aristoteles’in birey ve kent devletleri arasındaki pratik ilişkilere yönelik farklı çözümlemelerine karşılık, yapıcı bir tarzda bu pratik ilişkileri ele aldıklarını belirtir. Hem Platon hem de Aristoteles, aristokratik erdeme dayalı siyasallık kipiyle, toplumsal değişim ve reform gibi talepleri sınırlandırılmış bir alanı (polisi) kapsamına rağmen birleştirir. Ricoeur, “*her durumda bireyler (“her biri(miz)”) – Yunanca tis- “insan”, en azından kent-devlet yönetimine katılanlar olarak tanımlanan özgür insanlar) özel ilişkiler düzeyinde alışverişlerini eşitlikçi ve karşılıklı hale getiren, dostluk gibi bir erdeme sahiptir*” diyerek Aristoteles ve Platon’un etik toplumu inşa ettiklerini belirtir (Ricoeur, 2012: 113).

Hem Platon hem de sofistler toplumsal yaşamı oluşturan şeyin ne ilahi ne de doğal olmadıkları konusunda anlaşırlar. Sunar’a göre sofistlerle Platon arasındaki en önemli fark toplumsal yaşamın neye dayandığı ile ilgilidir. Sofistler, doğa filozoflarının dünyanın akıl yoluyla açıklanabileceği ama denetlenemeyeceği fikrini topluma uygulayarak, toplumunda tıpkı “*doğa gibi anlaşılabilmesini fakat değiştirilemeyeceğini kabul*” ederler. Yani toplumsal yaşamın temeli olarak *değişmez insan doğasının evrensel nitelikleri olan* pratik-eros-deneyimi yerleştirmişlerdir. Platon ise toplumun

değiştirilebileceği fikrini paylaşır ve toplumsal yaşamın temeli olarak bilgiyi-teoriyi-logosu koyar:

“Toplumu temellendiren eros değil logostur... logos dar anlamda yalnızca söz (kelam) anlamına geldiği halde, eski Yunan felsefesinde ‘bir araya getiren’, oluşturan, biçimlendiren akıl (reason) veya neden (reason) anlamında kullanılmaktadır... dinsel bağlamda insanları bir araya getiren (religio) nedenin kutsal olmasına karşı Platon’da bu neden teoriktir” (Sunar, 1999: 60-62).

Platon, kadim mitoslarda aktarılanlara dayanarak, Tanrıların insanları yönetme işini zamanla insanlara bıraktıklarını belirtir. Tabiat ile iç içe yaşayan insanlara Tanrıların doğadan sağladığı yiyecek, giyecek ve barınmanın bilgisini “*eğitimle birlikte, insanlara*” devrettiklerini söyler. Prometheus ‘ateş’in, Athene ‘sanatların’ diğer Tanrılar da ‘tohumların ve bitkilerin’ bilgisini insanlara vermiş ve böylelikle toplumsal hayat gelişmeye başlamıştır. Tanrıların yönetimindeki değişmeden sürekli yeniden üretilen doğal hayat insanların yönetimiyle birlikte değişmeye başlar. Böylece Tanrıların himayesinden kurtulan insanlar doğal yaşamdan farklı bir hayatta kaderlerinin kendi düzenleyecekleri ve ‘kendi kendinin hâkimi’ olarak yeni bir hayat zinciri ortaya koyarlar. Bu hayat da, evrensel varlıkta varolan değişime bağlı olarak sürekli bir değişimi gerektirdiğinden socius farklı yaşam biçimleri ile varlıklarını devam ettirir (Platon, 2001: 38-39).

Doğa filozoflarından farklı olarak sofistler yönetsel açıdan değiştirilemez dışsal doğal süreç yerine, değiştirilemez insan doğasını yerleştirmekle insana ait içsel, toplumdan topluma değişmeyen evrensel mutlak güdüler ve güdülenmeleri yerleştirir. Her ne kadar “*toplumda yasalar egemen gibi*” görünse de toplumun asıl belirleyicisi, “*insan doğasının değişmez gerçekleri olan hırs, tutku*” ve çıkarlardan oluşan eros’tur (Sunar, 1999: 64). Thales, Herakleitos ve Demokraitos gibi doğa filozofları dışsal doğanın ‘arkhesi’ yani ilk maddesi ile ilgili farklı görüşler bildirmelerine rağmen sofistler insanın içsel doğası hakkında hem fikir oldukları söylenebilir. Çünkü sofistlere göre hangi toplumsal rejim altında yaşarsa yaşasın insanın özünde ‘iktidar ve çıkar hırsı’ bulunmaktadır. Dolayısıyla sofistler ve Sokrates, Platon ve Aristoteles geleneği arasındaki temel fark insanı harekete geçiren ve toplumsal siyasal yapıyı düzenleyen logos ile çıkar merkezli eros arasındaki çatışmayla özetlenebilir.

Depord'un toplumdaki 'efendilerin demokrasisi' olarak özetlediği bu dönemin tipik özelliği; Yunan demokrasisinin ayrılmış site devletlerinin, evrensel tarih bilincine sahip olmakla beraber, henüz kendi toplumsal bilincine sahip olamamalarıdır. Yunan'daki siyasal toplumun kurumsallaştırdığı 'efendilerin demokrasi' anlayışı, despotik olmadığı gibi kamusal alandaki iktidar ile ilgili mekanizmalar üzerinden yapılan açık tartışmalarından ötürü demokratiktir. Bunun haricinde bu demokrasi kültürü toplumsal yaşamı ve üretici toplumsal kesimleri dışlamak üzerinden oluşturulduğundan sadece çalışmayanların uyguladığı bir alanla sınırlandırılır. Toplumsal yaşamın bu harcanması ve farklı site devletleri arasındaki -ortak takvimin olmaması gibi- ayrılıklar, Yunan medeniyetinin bir bütün olarak dış istilalar karşısında ortak bir duygu geliştirememelerine neden olur. Bunun bir sonucu olarak siyasal, toplumsal ve idari ayrışmalar üzerinden gerçekleştirilemeyen ortak bilinç birleşememelerinin ve tarihsel zamandan dışlanmalarının temel sebebini oluşturur (Depord, 2012: 111). Kısacası tarihsel aklı oluşturan iktidar yapısının tipik bir özelliği olan Yunan siyasal geleneğinin dışladığı toplumsal kesimler dolayısıyla sağlanamayan birlik, Yunan medeniyetini saldırılarda tam olarak birleştiremediğinden, bilincinde oldukları tarihsel zaman tarafından dışlanmışlardır. Bu da Yunan'lılarda siyasetin altında yer alan toplumsal bilinç gücünün, henüz idrak edilmediği genel sonucuna ulaştırır.

Eski Yunanlılarda siyasal yapılanma küçük şehir devletleri şeklinde oluşmuştur. Siyasete yön verenler kent devletlerinde kendilerini ispat etmiş, belli bir mülkiyet sahipliği olan erkek yurttaşlardır. Bu gruplar dışında kalan kişiler vatandaş olarak kabul edilmediği için siyasetin dışında tutulmaktaydılar. Agora'da vatandaşlar siyasal tartışmalara katılabilmekte ya da mahkemede dönüşümlü şekilde üye olarak yer alabilmekteydiler. Eski Yunan siyasal düşüncesinde günümüzdeki anlamda bir eşitlik ya da demokrasinin olmadığı, sadece sınırlı anlamda bir demokrasinin varlığından söz edilebilir. Burada siyasetin sosyal olanı öncelediği görülmektedir. Siyasete katılım makbul kişi ya da vatandaş olabilmek için zorunlu bir önkoşuldur. Bu bağlamda kadınlar, çocuklar, köleler, göçmenler, işçiler mülkiyeti yetersiz olanlar, silah sahibi olmayanlar ve tüccarlar siyasal toplumun dışında tutulmaktaydılar. Yunan siyasal felsefesinde logos esas alınmaktaydı ve her şeyin logosa göre düzenlenmesi arzu edilmekteydi. Eski Yunan düşünürlerinde bu düşünce biçimi farklı kavramsallaştırmalar

ve öncelikler ekseninin de ele alınmaktaydı. Örneğin Platon'da Logos, Aristoteles'te Polis, Herakleitos'ta ise kozmoz arzu edilen siyasal yapının üst şekillendiricileri olabilmekteydi. Gündelik sosyal ilişkilerde siyasete katılmayan grupların düzenlediği gündelik ilişkiler ise Platon'da eros, Aristoteles'te oikos ve Herakleitos'ta kaos temelli olduğu görülmektedir (Platon, 2001; 2007; 2008, Aristoteles, 1999; 2011; 2012, Herakleitos, 2009). Aşağıdaki bölümlerde 'socius' kavramının Herakleitos, Platon, Aristoteles'te nasıl kavramsallaştırıldığı gösterilmeye çalışılacaktır.

2.1.1. Herakleitos (M.Ö. 535-475)

Yunan felsefesinin doğuşuyla mitolojik olarak açıklanmaya çalışılan evren, doğa ve toplum, akılsal düzeyde temsil edilmeye başlanmıştır. Dinin ve mitolojinin kahraman ve Tanrılarının yerine logos ya da akıl yerleşmeye başlamış felsefeye yeni bir renk katılmıştır. Herakleitos 'bütünün kendisi olan kozmoz'un Tanrılar veya insanlar tarafından oluşturulmadığını söylerken kozmoz, "*daima belli ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen ezeli ve ebedi ateş*" olarak tanımlar (Herakleitos, 2009: 89). "*Heraklit, doğanın Tanrılardan önce var olduğunu söylerken evreni Tanrılarının yaratmış olamayacaklarını da belirtmiş olur*" (Sunar, 1999: 58). "*Herakleitos'ta kozmoz'un dışında bulunan 'aşkın' bir varlıktan söz etmek mümkün değildir... Tanrı... bilge olan kozmoz'un bütünlüğüdür; bilgelik ise bu birlik ve bütünlüğü kavramaktır*" (2009: 253). Ancak derinleşebilen insanların logos aracılığıyla kavrayabileceği kozmoz sıradan insanların anlayışını aştığından, evreni ve değişimi sani'larına dayanarak açıklayan çoğunluğu ve inançlarını hor görür. Her ne kadar kendinden sonra yaşamış olsa da Herakleitos, Parmenides'in sistemleştireceği durağan felsefeye akışkanlık ve değişim getirerek, fizikte kinetiğin insani bilimlerde de toplumsal değişimin, sosyal dinamiğin ve diyalektiğin fikrini mayalamıştır (Herakleitos, 2009: 41, 45, 53, 129, 133, 193, 215, 217).

Herakleitos, Sokrates öncesi dönemin önemli doğa filozoflarından bir tanesidir. Herakleitos'a ait olduğu bilinen [Doğa Üstüne (peri Physeös) Musalar, Yaşam Kuralı İçin Şaşmaz Dümen, Ahlak Kılavuzu ve Politika Üstüne gibi değişik adlarla da anılan (2009: 20)] Fragmanlar'da Herakleitos, kalabalıkların anlayamadığı ve sadece anlayış

gücü yüksek kişilerin kavrayabileceği ‘herşeyin kendisinden çıktığı’ logos’un²⁴ peşindedir (2009: 29). Herakleitos’a göre evrenin ilk maddesi yani arkhesi ateştir. Her şey bu ateşin dönüşümünden meydana gelir ve yok olur. Her ne kadar bazı fragmanların Herakleitos’a ait olduğu kuşkulu olsa bile, Herakleitos’un “yaşamı ve akli ateşle özdeşleştirdiğini...; ya da evrende tek değişmez, değişimin kendisi olduğunu..., her şeyin karşıtıyla varolduğunu..., ölümün yaşamla iç içe olduğunu..., insanların evrensel bir solukla soluklandığını” Herakleitos üzerine yazan herkes kabul eder. Ayrıca kimi fragmanlarda Herakleitos’un din, siyaset ve toplum ile ilgili görüşleri de dolaylı yollardan çıkarılabilir (2009: 9-11). Bundan dolayı Herakleitos’un kitabı doğrudan doğruya bir doğa incelemesi kategorisi altında sınıflandırılmaz. Hatta Diodotos’a göre Herakleitos gerçekte “kozmoz’un şekliyle, ortaya çıkışıyla, doğa olgularıyla ve geometriyle” değil “insanın kozmoz’daki yeri ve anlamıyla, ahlaki ve dinsel konularla ilgilenmiştir” (2009: 20).

Herakleitos’ta ‘herşeyin olup bittiği’ logos- ki burada kozmoz anlamıyla kullanılmaktadır, insanların çoğunluğu tarafından duyulsa bilse anlaşılmayacak bir şey olarak görülür. Çoğunluk günlük işlerinde logos’tan habersiz farkında olmadan yaşar (2009: 29, 63). Çakmak, Herakleitos’un logos’un bilgisine ulaştığını ve sözcüklerini seçerken kozmoz’un her zaman içinde mevcut olan bu sözcüklerin dizilişiyle, felsefesini kozmozdan aldığı payla şekillendirdiğini ama bununla birlikte sıradan insanların büyük bir çoğunluğunun gündelik ilgilerinin etkisi altında kaldıkları için Herakleitos’un konuşmalarına yabancı kaldıklarını belirtir. Çakmak’a göre Herakleitos’ta dil, “nesnelerin gerçek yapısını ortaya koyabilecek” imkâna sahiptir. Ama çoğunluğu oluşturan sıradan insanlar gerçeği öğrenmede ve ‘varlığın çağrısını’ duymada anlayışsız, sağır ve isteksizdirler. Âdeta bir uyku haliyle bilinçsizce “dar ilgiler içinde bir midye gibi yaşamaktadırlar” (2009: 30-31). “İnsanların çoğu başlarına gelenler hakkında düşünmezler ve öğrendiklerini kavrayamazlar, yalnızca kendi kanılarına inanırlar” der Herakleitos (2009: 63). Bundan dolayı insanların çoğunluğu logos’u aktif hale

²⁴ Aynı zamanda akıllı ve anlayışlı olmayı da içeren konuşmak (anlatmak, söylemek) eylemi kozmozun hakikatine uygun olarak varlığın bilgisini logos aracılığıyla çıkarmak ve anlamaktır (Herakleitos, 2009: 67). Çakmak, “*Legō (legein) (söylemek, anlatmak, konuşmak) fiilinden türetilen*” logos terimini Herakleitos’un üç farklı anlamda kullandığını belirtir. Birinci temel anlamı fiilin kökenine bağlı olarak “*söyleme, anlatma ve söylem*”; ikinci olarak kozmoz’daki “*yasa, kural, ilke, ölçü ve miktar*” ve son olarak “*saygınlık ve ün*” anlamlarında kullanılır (2009: 29). Burada bizim kullandığımız anlamıyla logos akla (2009: 107), kozmoz ise evrensel-doğal yasa, ilke ve kurallara gönderme yapmaktadır.

getiremediklerinden kosmoz'un bilgisinden habersiz, yaşamlarını devam ettirmektedirler. Bir insan olarak Herakleitos, kozmozun düzenini ve ilkelerini logos aracılığıyla anlayıp ifade edebiliyorsa normal bir insanın da, potansiyel olarak kozmozı idrak edebileceği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır (2009: 173, 269). Zaten Herakleitos *"düşünce herkese ortaktır"* der (2009: 263). Önemli olan günlük tecrübelerden ziyade logos'un sesine kulak vererek kozmoz'un bilgisine ulaşacak yüksek bir ruhsal gelişmişliktir. İnsanlar ve toplum, bu anlamda Herakleitos için doğalarına uygun ve hak ettiği biçimde yaşasalarda (2009: 103) logos'tan pay alarak kendilerini dönüştürebilecek potansiyele sahip görülür.

Herakleitos *"insanın karakteri kaderidir"* derken söylemek istediği insanın logostan alacağı payın kendi yaşam tarzına bağlı olacağıdır (2009: 275). Çakmağa göre, Antikçağ Yunan'da geleneksel olarak kabul edilegelen kaderci bir yaklaşımla *"her insanın doğuşuyla birlikte sahip olduğu koruyucu varlık olan daimond'un"*; Herakleitos'ta insanın iradesine bağlanarak logosla ilişkisine ve dolayısıyla yaşam tarzına bağlı olarak değişebileceği üzerine inşa edilir. *"Yapı, oturulan yer, alışkanlık ve yaşama tarzı"* anlamına gelen ethos (karakter) ve bunun logostan alacağı pay ile insan kendi kaderinin yapıcısı olmaktadır (2009: 275). Tıpkı İslam filozofu İbn-i Haldun'un söylemiş olduğu gibi, insan alışkanlıklarının yani kazandıklarının ve tecrübelerinin çocuğudur.

Herakleitos'a göre doğru-erdemli bir yaşamın kriteri ölçülü olmaktır: *"Bilgelik doğaya kulak vererek hakikati söylemek ve doğru olanı yapmaktır"* (2009: 261). Çakmak, Ksenophanes ile birlikte gelişen felsefeyle, ün peşinde diğer insanlardan üstün olma arayışında, kahramanlık ve yiğitliğe dayalı bir yaşamı arzulayan kişilerin, *'ustalık beceriklilik'* (arete) ile ilgilenirken; Herakleitos'un, doğaya ve *"insan olmanın gereklerine uygun bir yaşam sürdürebilmek"*; yani ölçülü ve temkinli yaşayabilmek için bilgece düşünmek gerekliliğini ortaya koyduğunu belirtir. Ayrıca Herakleitos, Yunan toplumunda o sıralarda ayyuka çıkan *'yalanın ustalık sayıldığı'* bir zamanda, *"toplumda hakikati söylemenin ve hakikate uygun işler yapmanın bilgece bir tavır olduğunu belirterek"* (2009: 261), toplumsal yaşamın etik kurallarını da belirtmiş olur. *"Akla uygun konuşmak isteyenler, yasasına bağlı bir kentten daha güçlü bir şekilde her şeyde ortak olana sıkıca sarılmalıdır. Çünkü bütün insan yasaları Tanrısal olandan beslenir. Bu Tanrısal yasa her şeyi dilediğince yönetir ve her şeye fazlasıyla yeter"* der

Herakleitos (2009: 265). Çakmak bu fragmanda Herakleitos'un doğal ve pozitif hukuk arasında yapılan ilk '*ayrım ve ilişkiyi*' gerçekleştirdiğini söyler. Burada Herakleitos:

“... konuşmak (legein), anlayış (noos) ve ortak olan (ksynos) arasında bir bağlantı kurar. Onun açısından bir sözün hakikati dile getirebilmesi ancak ortak olanla ilişki kuran anlayış veya akılla mümkündür. İnsanlar akla uygun konuşamadıklarında ne dinlemeyi ne de konuşmayı bilirler. Akla uygun konuşmak isteyenler ortak olana, logos'a (her şeydeki ölçü ve orana) sıkıca sarılmalıdır. Bu ortak olan, bütün insan yaşantılarının temeli olan ve her şeyin ölçüsü ve sınırını belirleyen Tanrısal yasadır” (2009: 265).

Herakleitos'ta socius, kozmoz'un sınırlarını belirlediği çerçevede hareket ederek akla (logosa) uygun toplumsal yasalar yaparak ve bunu her şeyleriyle sonuna kadar savunarak gerçekleştirebilir. Ortak yaşam, insanların anlayış ve akıllarıyla kozmoz'a yani Tanrısal yasaya uygun davranışlarıyla gerçekleşir. Böylece birbirleriyle konuşmalarında ve birbirlerine karşı davranışlarında oluşturacakları toplumsal yasalarla, kent yaşamının ethos'unu (karakterini), işlerliğini devam ettirebilecek ve toplumsal yaşamı etik çerçevede yeniden üretebileceklerdir. Şan ve ün için, ticaret ve ekonomik kazanç için değil her şeyde ortak olan logos için mücadele edilerek ölümsüzlük elde edilebilecektir. Zenginlik, Herakleitos'a göre alçaklığın göstergesidir.

Herakleitos'un yaşadığı dönemde Perslerin istilasını sonucunda Efes'te siyasal ve toplumsal karmaşa yaşanmaktadır. Ticaretle zenginleşmiş Efeslilere beddua ederek “*hiç eksik olmasın zenginliğiniz Ephesoslular. Olmasın ki, alçaklığınız belli olsun*” der (2009: 289). Herakleitos, “*dönemindeki işgalci Pers güçleriyle işbirliği yaparak zenginleşen tüccar sınıfına ve Yunan geleneksel demokrasi anlayışına sert bir şekilde muhalefet etmiş, böylelikle egemen sınıfın politik oyunlarına alet olmak istememiştir*” (2009: 15). Bundan dolayı pek çok iftiraya maruz kalan Herakleitos, bir strateji olarak sadece ehil insanlar tarafından anlaşılmayı ve böylece yanlış yorum ve iftiraların önüne geçmeyi amaçlamıştır. Herakleitos'un karanlık, bulmacacı ve üslubunun anlaşılmasız olarak bilinmesinin sebebi de genel olarak bundan kaynaklanır (2009: 21-22).

Aristokrat kökenli olup olmadığı tartışmalı olmakla birlikte aristokrasiyi savunan Herakleitos, “*doğuştan kazanılan soyluluktan çok bilgelik aracılığıyla elde edilen soyluluğa inanır*” (2009: 16). Geleneksel dinsel inanç ve adetleri eleştiren Herakleitos “*çoğunluğu anlayışsız ve değersiz olarak*” görmektedir. Çoğunluk-kalabalık bilgece bir yaşama ulaşamayacağı için küçümsenir. Hatta kimi fragmanlarda çoğunluk hayvanlara

benzetilir.²⁵ Ama Çakmak, bunun Herakleitos'un insanları sevmediği şeklinde yorumlanması yerine sadece Herakleitos'un hayvan gibi yaşayan insanları eleştirdiği şeklindeki yorumuyla sağlıklı hale gelebilir (2009: 15). Bu bağlamda Herakleitos'un din eleştirisi, dinin kendine değil yanlış dini öğretilere ve kutsallığın uygulama biçimlerinedir. Herakleitos, Dionyoscu ve Orfik geleneksel inanışların ayinlerini ve törenlerini logos ile bağdaştırmaz ve çoğunluğun, inandıkları ve tapındıkları Tanrısal olanı dahi bilemediklerinden dolayı eleştirir. Herakleitos için logos'un arınması ancak *"bedensel hazlardan uzak durmak ve bilgece bir yaşam sürmekle olanaklıdır"* yoksa çamura bulanmış kirli bir ruh kan ile temizlenemez (2009: 39, 57, 59, 83).

"Logos her şeye ortak olmasına karşın, çoğunluk sanki kendilerine özel düşünceleri varmış gibi yaşamaktadır" der Herakleitos (2009: 33). Akıl, evrensel ve doğal düzeni anlamada kozmoz'dan -ki biz buna hakikat ya da kapsayıcı teori diyebiliriz, alacağı pay ile dinsel, ahlaki, siyasal ve toplumsal düzeni bilebilir. Bununla birlikte sonrasında sofistlerin de savunacağı şeyi Herakleitos, ikinci fragmanına yerleştirerek eleştirir; çoğunluk, kendilerine ait özel düşünceleri varmış yanılsamasıyla yaşamlarını sürdürmektedirler. Çakmak'ın yorumuyla çoğunluk, nesnel olan hakikate -ki bu her şeyi belirleyen logos'tur; uygun davranmak ve düşünmek yerine *"dar ilgileri, özel fikirleriyle olayları yorumlar."* Çakmak *"her insanda bulunan düşünme yetisi"* anlamındaki 'phronesis' teriminin sonrasında "pratik düşünme" ve *"bilimsel düşünce"*²⁶ anlamına evrilerek kullanılageldiğini belirtir (2009: 33).

²⁵ *"Mutluluk bedensel hazlardan kaynaklanmış olsaydı, öküzler yemek için burçak bulduklarında, onlara mutlu varlıklar derdik"* (37), *"Eşekler samanı altına tercih eder"* (47), *"Domuzlar temiz su yerine pis sudan hoşlanır"* (55), *"... Çoğunluk ise bir sığır sürüsü gibi tıknır"* (87). Burada Herakleitos'un çoğunluğu hayvana benzetmesi insanda potansiyel olarak bulunan Tanrısal ve bilgeliğin yetilerinin çoğunluk tarafından ölümlü bedensel arzu ve isteklere yönelmeleri sonucunda logos'tan vazgeçerek bedensel yaşamı tercih etmelerine bir gönderme olarak okunabilir (2009: 69, 87). Çakmak'ın da belirttiği gibi sadece Tanrısal yaşamdan vazgeçen insanlar için benzetme yapılır yoksa ruhunu ve bilgeliğini koruyan insanlar için değil.

²⁶ İronik olarak Herakleitos ve sonrasında Sokrates, Platon ve Aristoteles'in geliştirecekleri logos kavramı Sofistlerin güncel yaşam pratikleri ve deneyi önceleyen yaklaşımlarınca sürekli değersizleştirilecek ve son olarak postmodern teorilerce akla-kurama değil, gündelik yüz yüze ilişkilerin bilimsel olduğu savunulacaktır. Hume ve Kant'ın Aydınlanma döneminde tartışacakları deneysel ve akılsal olan arasındaki mücadelede, Yunan döneminden kalan bu köklere dayanmaktadır. Herakleitos için gündelik tecrübelerden ders çıkarabilmek ve içsel olan şeyi kavrayabilmek için kozmoz (evreni, yasaları, ilkeleri) logos (akıl) ile anlamak gerekmektedir. Yoksa *"insanların çoğu kendi kanılarıyla (doksa) hareket ettiğinden, gördüklerini tanıyacak, aslımı kavrayacak bilgiye (ginöskousin) sahip değildir"* (2009: 63). En bilge olduğu düşünülen kişilerin sınırsız tutunduğu sanıları dahi tarih ve adalet önünde hesap verecektir (2009: 85). Hegel'in minervanın baykuşunun ancak gece uçabileceği metaforuna benzer bir metafor (bkz. 30. dipnot) Herakleitos'un 26. fragmanında görülür: *"Geceleyin gözün ışığı söndüğünde, insan bir kandil yakar kendine;..."* (2009: 81). Gündelik duyumsal tecrübelerin ve yaşananlar üzerine akılsal bir dönüş,

Buradaki sorun “her şeye ortak, her şeyde bulunan bir şey olarak” logos’un sıradan insanın günlük ilgi ve pratiklerinin göreceli algılarından farklı olarak Herakleitos’un kendi aklının da pay aldığı kozmoz’un, evrensel bilgisinin mutlak gerçekliğidir. Popper’ın da haklı olarak eleştirdiği yer tam olarak burasıdır. Mutlak olarak bilinen kozmozun (ya da kabul edilmiş tarihsiciliğin) bilgisi nasıl olup da demokratik çoğunluğun gözlemlerine değilde aristokratik fikir üreticilerinin ve sonrasında totaliter eğilimlere evrilen süreçlerle bilinip dönüştürüldüğüdür.²⁷

Popper genel olarak tarihsicilerin ve özel olarak da “anti-demokratik ideolojiyi ve ilk tarihsici değişim ve kader felsefesini geliştiren” Herakleitos’un sosyal ve doğal değişime verdiği öneme rağmen neden “değişmez ve sarsılmaz bir kader yasası’na inançla tamamlanmış olarak değişim üstünde ısrar” ettiğini sorunsallaştırır. Bundan dolayı da Herakleitos’u “açık toplumun ilk bilinçli düşmanı” olarak ilan eder (Popper, 2010a: 18, 247).

“... her şeyi alevlere, yanma gibi süreçlere indirgeyince, Herakleitos bu süreçlerde bir yasa, bir ölçü, bir akıl, bir hikmet sezmektedir; ve kozmozun bir yapı olarak yıktıktan ve bir çöp yığını olduğunu, ilan ettikten sonra, onu dünya süreci içinde, olayların kaçınılmaz bir düzeni olarak geri getirmektedir” (Popper, 2010a: 19).

Popper, Herakleitos’un sosyal dinamiğin üzerinde önemle durmasına rağmen son kertede değişimi yöneten “itici bir kuvvet teorisine” bağlamasını eleştirmektedir (2010a: 21). Herakleitos’un yaşadığı dönemdeki toplumsal ve siyasal buhran koşullarını

Hegselci anlamıyla tarihsel edimsellikten sonra değil de daha kısa bir yaşam formatında ya da günün değerlendirilmesinde ve hayatın sistemleştirilmesinde görülür. Bu düşünce daha sonra Sokrates ile devam eder. Sokrates, daimond olarak adlandırdığı vicdanın, her gece yatmadan önce o günün muhasebesini yapmasını salık verir ve bunu ahlaklı bir yaşamın olmazsa olmazı olarak görür. Günlük tecrübeler ve yaşanalar ancak akıl ile yorumlanınca felsefe ve bilim mümkün olabilmektedir.

“İnsan baştan aradığı şeyin ne olduğunu bilmeli ve aradığı şeye ulaşabileceğine inanmalıdır” der Herakleitos. Ona göre yüksek ruhlu bir insan inançlı ve umutlu bir biçimde hakikatin zorlu yollarında ilerleyebilir (2009: 65). Kısacası Herakleitos için verilerin bulgulara dönüştürülebilmesi teori ile (akıl-gözüyle) mümkündür. Akıl yürütme biçimi ise bundan dolayı tündengelimdir. “Görünmeyen uyum görünenden daha iyi”dir derken de, nesneler dünyasında gözlemlenebilen düzenli yapıların alt katmanında ya da derinliklerinde logos ile anlaşılabilir. “karşıt olan şeylerin birliği ve bütünlüğünün” görünmeyen uyumu yani kozmoz vardır. Hakikati görünüşün altında gizlenmiş ‘birlik ve bütünlük’ olarak düşündüğünden Herakleitos’un realist epistemolojik yaklaşımdan hareket ettiği görülmektedir (2009: 139).

²⁷ Her halde Herakleitos’un cevabı 107. Fragmandakine benzer bir şey olabilirdi. Herakleitos “ruhları barbar olanların gözleri ile kulakları kötü tanıklardır” der. Çakmağın yorumuyla; “kötü tanıklık duyuların kendisinden değil, duyuların bildirdiklerini anlayamayan ve yorumlamayan ruhtan kaynaklanmaktadır” (2009: 251). Tabi ki bu cevabın Popper’ı tatmin etmesi mümkün değildir. Haklı olarak Popper’a göre akış teorisinde anlam ve yorum kozmozvari bir tek tipliğe sahip olamaz. Çünkü bu bilinemezdir.

gözlemleyerek ve bu durumdan esinlenerek yazdığından, çatışma ve savaşları değişimin itici gücü olarak görmesi anlaşılabilir. Popper, “*Herakleitos’un felsefesinin –toplumsal yaşayışın eski kabile biçimlerinin çözülmesine karşı tipik bir tepki olarak görünen- bir sürüklenme duygusuna anlatım verdiğini*” söyler (2010a: 23). Kısacası Popper, Herakleitos’un toplumsal ve siyasal değişimi anlama kaygısından hareket ettiğini belirtir.

Bu anlamda değişimi belirleyen adalet, adaleti belirleyen savaş ve savaşı belirleyen liyakat ise liyakatin kendi ölçüsünün de akış halinde olması gerekmez midir? Bu noktada Herakleitos’un liyakati, mutlak kozmozun statik mutlaklığına yerleştirmek için ‘görecelilik’ ve ‘karşıtların özdeşliği öğretisine’ yaslandığını belirten Popper Herakleitos’un değişim kuramına bağlı olarak değişen bir şeyin “*bir niteliğini bırakıp karşıt nitelik*” kazanacağını söyler. Ne de olsa Herakleitos’ta, her şey sonuçta bir birliktir. Birbirlerine karşıt olan öğelerin birbirlerine dönüştüğü bir döngüdür. “*Tanrılar için, her şey güzel, iyi ve adildir; ama insanlar bazı adil bazı gayrı adil şeyler edinmişlerdir... iyi ve kötü özdeştir*” (Popper, 2010a: 22). Herakleitos’un sosyal felsefesi Popper’a göre ‘evrensel akış teorisidir.’ Bu öğretilerde önemli bir boyutu oluşturan ‘karşıtların birliği teorisi’, Herakleitos’un felsefesinde yeterince kapsayıcı olmamasından dolayı, Popper tarafından ikna edici bulunmaz. Çünkü bilgeliğin, “*savaştan karşıt şeylerin altındaki birliğin kavranması*” şeklindeki görüşü, yeterince somut ve anlaşılabilir değildir (2010a: 270). Hâlbuki Herakleitos’un değişim ve akışkanlığı, değişmeden kalan birliğe yani kozmoza bağlı gerçekleşmektedir. Ezeli ve ebedi mevcut olan kozmos “*ateşin belli ölçülere göre yanması ve sönmesinden*” dolayı içinde bulunan her şey sürekli bir değişim halindeyken “*kozmik düzenin kendisi değişmeden kalmaktadır*” (Herakleitos, 2009: 89). Ayrıca Çakmak’ın da belirttiği gibi, Herakleitos’ta savaş sadece ateşin dönüşümlerini içeren, oluşu meydana getiren kozmik bir savaş değil fakat bununla birlikte antropolojik bir savaştır. Antropolojik savaştan kastı bireylerin tutku ve arzularına karşı mücadele ederek ya ruhunu arındırıp özgür, anlayışlı bir bilge olarak ölümsüzlüğü keşfedecekleri; ya da “*hazların ve bedenın tutsağı*” bir köle olarak sıradan bir yaşam sürdürüp ölecekleridir (Herakleitos, 2009: 137). Yani Herakleitos’un sosyali inşası sevgi ve nefret arasındaki duyguların mücadeleleri ile kozmoz’un hakikatine erdirecek bir birlik anlayışına dayanmaktadır. Toplum dâhil her şey değişir ama değişmeden kalan şey değişimin ilkeleridir yani

kozmoz'un mutlak hakikati ki bu da logos aracılığıyla bilineceğinden bedensel ilgileriyle hareket edecek ya da zenginlik, şan ve ün gibi şeyleri amaçlayan çoğunluğun anlayamayacağı en önemli değerdir.

Herakleitos'un toplum felsefesi, diyalektik yöntem ve toplumsal değişim kavramıyla daha iyi anlaşılabilir. *"Karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar"* (2009: 45). *"Her şey çatışma sonucunda meydana gelir"* (2009: 133). *"Savaşın her şeyde ortak; adaletin çatışma olduğu ve her şeyin olması gerektiği şekilde çatışma sonucu meydana geldiği bilinmelidir"* (2009: 193) der Herakleitos. Görünürde uzlaşmaz olan karşıtlar bir araya gelip, birbirleriyle çatışarak uyumu meydana getirebilir. Karşıtlar arasındaki çatışma ile de toplumu bir arada tutan en önemli kurum olan hukuk meydana gelir. Herakleitos, dönemindeki kabile ve şehir devletlerinin mücadelelerini, ticaretle farklı kültür ve toplulukların ilişkilerini ve son olarak Pers İmparatorluğu'nun istilasını gibi olayları gözlemlemiştir. Herakleitos'un bu gözlemleri farklı topluluk, kabile, kültür ve medeniyetler arasındaki ilişkilerin bir bütün olarak toplumsal hayatın ve birlikteliğin artarak geliştiğini sunan araçlar sağlamış, onun kozmozdaki uyumu logos tarafından anlamasını kolaylaştırmıştır.

Çakmak, Herakleitos'un yukarıdaki fragmanlarının, karşıtlık düşüncesinin özünü yansıttığını belirtir. Herakleitos'un uyum (harmonia) sözcüğünü, Parmenides ve Platon'un kullandığı *"birbiriyle uyumlu parçaları bir araya getirme ve bağlama"* anlamıyla değil *"uzlaşmaz olanların birliği anlamında kullanır"* (Herakleitos, 2009: 45). Parmenides'in uyum düşüncesinden farklı olarak Herakleitos karşıt öğelerin *"birbirinden ayrı ve kopuk olarak"* bulunmayacağını bunların hakikatte yani kozmozda görünmeyen bir uyumla bir ve bütün olduğunu düşünür. Hatta bu uyumun nesneler arasında görülen uyumdan daha iyi olduğunu belirtir (2009: 139). Uyum ancak uzlaşmaz olan farklı birlikler arasında olabilir. Harmoniyle yani uyumla farklılıklar ya da karşıt olanlar 'bir araya gelir' ve birbirine 'bağlanır' (2009: 45). Böylece Herakleitos'un karşıtlar öğretisi şekillenir.

Bir araya geliş ve birbirine bağlanış aynı zamanda 'syllapsis' kavramıyla da ifade edilir. *"Syllapsis, farklı ve karşıt sesleri (ünlü ve ünsüz) bir araya getirerek birlik ve bağlam oluşturma anlamına gelir."* Çakmak, Herakleitos felsefesinde birlik ve bağlanış biçimi olan üç ayrı sınıflama olduğunu söyler. Bunlar; *"bütün olan ve olmayanın"*; *"bir*

arada bulunan ve ayrı duranın” ve “ayrı söylenen ile birlikte söylenenin” birliktelikleridir. Çakmak, üç farklı birliktelik biçimini Herakleitos’un şu fragmanına dayandırır: *“Bağlanışlar; bütünler ve bütün olmayanlar, bir arada duran ve ayrı duran, birlikte söylenen ve ayrı söylenen. Her şey bir, bir’den her şey”* (Herakleitos, 2009: 49). Bu üç birliktelik biçimlerinin ortak yönü ya da karşıtlar öğretisinin özü bu birlik ve bağlanışların, uyum sağlayabilmesinde kendini gösterir. Uyum ise *“ancak birbirini çeken ve iten öğeler arasında mümkündür”* (2009: 49). Bu hayatın her alanında geçerli olan formüldür. İnsanların bütün arzularını tatmin etmesi doğru olmamakla birlikte, bilgece bir yaşam sürebilmek için kötünün ve arzu edilemeyenin ayırtına varıp iyiye ve güzele yönelmek gerekmektedir. Kötü olmadan iyi, arzu edilmeyen şeyler olmadan arzu edilen bilinemez. Dolayısıyla *“yaşamı karşıtların birlikteliğinde görmek ve yorumlamak gerekmektedir”* (2009: 257).

Herakleitos tarafından oluşturulan, her şeyin karşıtıyla bilinebileceği karşıtlar öğretisi, adalet için de geçerlidir. Dolayısıyla insanlar adaleti ancak adaletsiz ve haksız olan şeylerle anlayabilirler (2009: 75). Haksızlık ve buna verilen ceza toplumun hukukunu da kurumsallaştıracığından, logosa uygun hareket ederek haksızlığı gidermek gerekmektedir. Herakleitos *“her sürüngen kırbaçlanarak otlağa güdülür”* (2009: 51); derken kastettiği, insanlardan yasaya (nomosa) uymayanları zorla doğru yola sokmak gerektiğidir. Çakmak, Herakleitos’un burada kelimelerle ustaca oynayarak insanların adalet ile olan ilişkisini betimlediğini belirtir. İnsanlar diğer varlıklardan farklı olarak doğasına uygun davranmadıklarında adaletten sapabilirler. Kozmoz’da bütün varlıklar yasa ve kurallarca belirlenmiş olduğundan ve sadece insanlar bu kuraldan farklı eylemler gerçekleştirebileceğinden nomosa aykırı davrananlar *“kırbaçlanarak doğru yola (Dike=Adaletin yoluna) sokulur”* (2009: 51). O zaman yapılması gereken işlenen suçun cezalandırılması yoluyla adaletin ve toplumsal düzenin yeniden sağlanmasıdır. Toplumsal nomos insanları doğal sınırlarında davranmaya itecek ve kozmoza uygun adil bir birliktelik ile varlığını devam ettirebilecektir. Nomosun yeniden üretilmesiyle kozmoza uygun ortak yaşam mümkünlük kazanabilecek ve toplumsal dönüşüm olumlu şekilde gelişebilecektir. Herakleitos nomosu, Bir’in (kozmozun) kararına uyulması yani herkesin payına razı olması ve belirlenen ölçü ve sınırlara uygun davranması olarak tanımlar (2009: 95). Bundan dolayı halkın yasaları canı pahasına korumasını ister. Birliği sağlayan yasa korunamazsa toplum da dağılır. Herkesin belirlenmiş doğal

sınırları içinde kalmasını aksi halde bireylerin densizleşerek yapıyı bozacağını belirtir (2009: 116-17). O zaman kırbaç devreye sokularak azgın bireyi kozmozun planına yeniden sokmak gerekir. Nefreti sevgiye, evrensel uyuma dönüştürmek ve bunu da kozmozun belirlediği adalet ve erdeme uygun etik bir toplulukta gerçekleştirmek gerekmektedir. Herakleitos'un burada insanların tamamını değil kozmozun bilgisine ulaşabilecek azınlığı yani aristokrat sınıfı kastettiği unutulmamalıdır. Herakleitos'ta tıpkı diğer Antikçağ Yunan filozofları olan Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi niceliğe yani insanların çoğunluğuna değil akıl sahibi bilge ve erdemli insansal niteliklere değer vermektedir.

Herakleitos'ta hakikatin simgesi olan altın'a ulaşabilmek; derinleşmek ve ön yargılardan kurtulmak gibi meşakkatli bir uğraşı gerektirir. *"Bu da sıradan insan için çok zor bir uğraştır"* (2009: 73). Sadece halkın-yığınların sağduyusu değil Homeros, Hesiodos gibi halk ozanlarının geleneksel bilgileri de hakikate ulaşmada engel olarak görülür (2009: 245). Tecrübesi çok olan ya da çok şey bilen bilge olamaz bu istenilen ama yetersiz bir şeydir (2009: 141). Bilge olabilmek için noos (anlayış ve feraset) sahibi olarak *"kozmoz'taki planı, düşünceyi, bir başka deyişle hakikati bilmek gerekmektedir"* (2009: 110-11). Bundan dolayı Herakleitos *"bir kişi iyi ise bin kişidir"* demektedir. Çakmak burada Herakleitos'un *"bilge olanın yığınlardan çok daha değerli olduğunu"* belirtmek için kullandığını söyler (2009: 127, 245). Sıradan insanın günlük ilgilerinden, önyargılarından, dini taassuptan, bedensel haz ve tutkularından, soyunun devamı için çocuklar yapmaktan çok daha önemli olan Tanrısal olana, hakikate, kozmoza ya da altına ulaşabilecek ruhundaki paya yönelmeli ve bunun karşında bulunan her şeye savaş açmalıdır.

Şan için savaşta ölmekle değil; derinleşerek, egonun-nefsin tutkularının yok edilmesi ile bu zorlu yolda erdeme ulaşılabilir ve böylece *"bilgece bir yaşam sürdürebilir."* *"Ares'in katlettiklerini hem Tanrılar hem insanlar onurlandırır"* derken kastettiği de budur. Çakmak, Herakleitos'un *"bu fragman bağlamında tutkularına ve hazlarına karşı savaşan ve onları aklın denetimine sokan insanları anlatmak için kullandığını"* belirtir (2009: 77). Böylece kozmoz'un gereğini aklıyla araştıran ve yakalayan büyük ruhlu bir insan en büyük payı almış olacağından, bilgelik payına uygun yaşamı her daim koruyarak ve onu temiz tutarak; *"en büyük payla, ezeli ve ölümsüz bir yaşamla ödüllendirilecektir"* (2009: 79). Tercihini bilgili bir yaşamdan

yana yapan “*en iyiler (aristoi), bilgelik yolunda inançla ilerleyenler ve ruhlarına gereken özeni gösteren bilgelerdir.*” Yoksa Akhilleus gibi yanlış tercih yaparak ölümsüz bir ün elde edebilmek için savaş meydanında cesurca ölmüş fakat bununla birlikte ebedi yaşama ulaşamamış çoğunluğun sıradan yaşamı ve arzusu, bilgelik yerine ünü tercih ederek yanlış yola meyletmiş olacaktır (2009: 87).

Herakleitos her ne kadar bir doğa filozofu olsa da onun, gerek yöntemsel açıdan gerekse toplumsal değişim ve toplumun dayandığı ilkeler konusunda, Sokrates ve Platon’a yol gösterici olduğu da teslim edilmelidir. Çünkü Herakleitos diyalektik düşünceyle evrenin değişimini açıklamaya çalışmış, bu değişimde değişimi sembolize etmesi açısından, ateşi ‘arkhe’ olarak seçmiş ve tüm bu dönüşümleri sonuçta kozmoza bağlayarak bir nevi logosun kaosa yön verdiğini dile getirmiştir. Pisagor’cular gibi optimist bir döngüden ziyade nötr bir doğal döngüyle var olanı okumasıyla farklılaşır. Sofistlerdeki içsel doğanın değiştirilemezliğinden ziyade Sokrates ve Platon’un akılsal-erdemli, ideal-sembolik tasarımlarına ışık tuttuğu görülmektedir. Ayrıca logosu anlama yetisi bakımından aristokratik özelliği ile yine Platon’un disiplinli bir teorik yaşam gerektiren azınlığa (yönetici sınıf) seslenme noktasında da uyumludur. Sofistler ise insanın bencil özünün herkesçe bilinebileceğini ki bunu da gündelik yaşam ilişkilerinden sıradan insanın rahatlıkla deneyimleyebileceğini dile getirmesiyle Herakleitos’tan ayrılır. Çünkü Herakleitos’ta son söz logosundur ve duyu yanıltıcıdır. Hayat kozmozun kurallarıyla her daim akmaya devam eder.

Herakleitos kabul edilen algıya göre aristokrattır ve aristokrasiyi savunmuştur. Herakleitos yığınlardan hoşlanmaz ve onların kavrayış sahibi olmadığını söyler. Eleştirdiği toplumsal kesimlerce iftiralara maruz bırakılmamak için bilerek ağır ve belirsiz bir dille yazmış ve böylece logostan pay almamış sıradan insanların çarpıtmalarına maruz kalmak istememiştir. Herakleitos’a göre logos’u tanımak ve bilmek kişinin görevidir. Kişi logosu bilerek ve tanıyarak kendisini evrene bağlamış olur (Gökberk, 2011: 24-25). Sonuç olarak Herakleitos’a göre hem kişisel yaşam hem de socius, logosa göre dizayn edilmelidir. Aklın düzenleyeceği toplumsal hukuk kurallarının kozmoza uygun olarak yapılanmasıyla, etik ve adil bir toplum mümkün olabilecektir. Kısaca formüllersek; Evrensel Yasa (kozmoz) = Akıl (Logos) + Etik (Ethos) + Adalet (Nous) = Socius.

2.1.2. Platon (M.Ö. 427-347)

Platon'a göre gerçekliğe ve gerçekte varolan şeylerin bilgisine bizi ulaştıracak epistemolojik temel '*doğa ile özdeş*' olan akıldan kaynaklanmalıdır. Akıl, insanın bir şeyi anlaması veya bir şeyin belirtilmesi için dil ve söz aracılığıyla ortaya konulmasını talep eder. Aklen bunu takip edemeyecek kişiler için de her hangi bir canlı varlığın sanat eseri ile belirtilmesi daha uygun olabilecektir. Platon için toplumsal yasalar dâhil her şey akıl tarafından yönetilmelidir. Eğer akıl insanları mutlak bilgiye ulaştıramıyorsa burada aklın zayıflığı veya yetersizliği sonucu çıkmaz ancak duyumların yanılsamalı olduğu sonucu çıkabilir (Platon, 2001: 43, 2007: 33, 34, 371, 389). Akıl yürütme yöntemine bağlı olarak geliştirilecek kavramlar, deneyimin ve imgelerin yanılsamalarından bizleri kurtararak gerçekliğe veya kavranabilecek varlıkların bilgisine ulaştırabilir. Yoksa deneye bağlı olgular dünyası -ki bu Platon'un kavramsallaştırmasında gölgeler dünyasına tekabül eder- bizleri sadece görünenle tanıştıracak ve sınırlandıracaktır. Dolayısıyla zihinden bağımsız mevcut olan mutlak gerçekliğe bize ulaştıracak olan şey ancak akıl tarafından üretilen soyut kavramlar aracılığıyla 'apriori' olarak ulaşılabilecek ideallerdir. Bu idealar tikel, gözlemlenen ve deneyimlenen ampirik algılamalardan veya imgelemelerden farklı olarak akıl aracılığıyla kavranabilen kendinden şeylerdir. İyi ve güzel gibi tikel dünyada algılanan veya imgelemelenen şeylerin gerçekte ancak 'idealar dünyasında' mutlak olarak var olmasından dolayı kavramsal bir zihinsel süreç ile kendinde iyi veya güzele ulaşılabilir (Adjukiewicz, 1994: 89). İyi ve güzel gibi devlet'te tikel ve görünenle değil ancak ideal olanla kavranabilir.

Platon'da devlet [toplum], bütünleşmiş bir organizmaya benzetilir (Platon, 2008: 183). Bu devletin koruyucusu 'daimonlara' en yakın soya benzediğinden insan kral tarafından sağlanır. Kral egemenliğini doğaya özdeş aklın en üstün ve en iyi temsilcisi olması dolayısıyla elde eder. Nasıl ki doğal olarak anne-babalar çocuklarını, yaşlılar gençleri yönetiyorsa soyluların da "*soylu olmayanları yönetmesi gerekir.*" Devletin koruyucusu olan kral aynı zamanda yasalarla devletin birliğini yurttaşların özgürlüğünü ve ölçülü olmalarını sağlamayı amaçlar. Kral yurttaşları arasında özgürlüğü ve baskıyı, orta yolu takip ederek en iyi şekilde gerçekleştirecek doğaya sahip olduğundan yasaya bağlı cezaları uygulama ve bunları duruma göre yurttaşları için ve yine yurttaşlarına

rağmen değiştirmek yeti ve gücüne sahiptir (2007: 36, 172). Platon'a göre sosyal örgütlenme iki biçimde mümkündür. Bunlar eros ve logos temellidir. Eros aile temelli olup, logos akıl temellidir. Platon'a göre siyaset akıl temelli olmalıdır. Nitekim Platon'da iyi yönetimi, filozof-kral logosu temsil eder. Bir değerli metal olarak altın ile sembolize edilir. Logosun altında ise yürek ve cesaret ile öne çıkan koruyucu sınıf yer alır ve onlarda gümüş ile sembolize edilir. En altta ise mide ve iştah ile öne çıkan üretici sınıf vardır ve onlarda bakır ile sembolize edilir. Bahsedilen bu üç sınıf Platon'a göre toplumun belkemiğini oluşturur. Bu sınıflar arasındaki sosyal iş bölümü aracılığıyla toplum düzenlenir. Bu düzenleme şekli esas olarak hiyerarşik bir kast sistemini andırmaktadır. Platon'da *“aynı olmayan doğaların aynı uğraşları paylaşmamaları”* düşüncesi hâkimdir (2008: 171). Platon, Devlet adlı yapıtında bir yandan içinde yaşadığı kent devletini betimler ve ideal devlette olması gerekenleri kurgularken, öte yandan içinde yaşadığı toplumsal yaşamı kritik ederek, geleceğe ait adil devletini de inşa eder.

Platon'da en büyük erdem ya da sahip olduğumuz en önemli değerler sırasıyla; Tanrılar, daimonlar ve kahramanlar, ruh ve beden'dir (2007:186-188). Ruh Tanrısal olana en yakın şey olduğundan insanın değer vermesi gereken kendisine ait en önemli şeydir. Ruh iyi ve üst duruma geçerse Tanrısala yaklaşır ve efendi olur ama aşağı ve kötü olursa o zaman da ona kölelik yakışacaktır. Dolayısıyla insanlar ruhlarına değer vermelidir. Ama yinede insanların çoğu ruha değer verir gibi gözükmekle beraber üstün iyiye ulaşmaya çalışmamaktadır. Ruha değer verip onu onurlandırmak arzu edilmelidir. Yoksa onurlandırılmayı hak etmeyen kötülüğü yalan sözler söyleyerek, şatafatlı hediyeler sunarak ve kötülüğe boyun eğerek ruhumuzu iyiye ve Tanrısal olana yönlendiremeyiz. Akıl önemlidir ama aklın kibrine, kendini beğenmişliğine, onun her istediğini yapmaya izin vermek tehlikelidir. Kısaca aklın terbiye edilmeden yapacağı her davranış ruhunu onurlandırmayacağı gibi onu kötü olan köleliğe yaklaştıracaktır. Yaptığı hatalardan ders almayıp hatalarının sebebini sürekli öteki insanlara yükleyen kişiler ruhlarına zarar verecek ve onu değersizleştirecektir. Aynı şekilde hazlarının peşinden gidenlerde, hayata karşı direnmeyip kendini hayatın akışına teslim edenlerde, yaptığı her şeyin iyi olduğunu ve en iyi yaşamı sağladığını düşünenlerde, bedensel güzelliğin peşinden giderek erdemden uzaklaşanlarda ya da haksız kazanç elde etmeye çalışanlarda birkaç altın parçasına erdemini sattıkları için ruhlarını

değersizleştirmektedir. Kısacası Platon yasa koyucunun ortaya koyduğu kuralları takip edemeyerek kötülükten kaçınmayan herkesin iyi ve güzelden uzaklaşarak kötü insanlara dönüşeceklerini söyler. Böylece en büyük cezaya çarptırılarak köleliği hak eden kötü bir ruh haline gelirler. Bunun için Platon yasa koyucunun kurallarını ve bunları hayatına uygulayan iyi insanları izlemek gerektiğini ve kötü alışkanlıklarını düzeltmelerini salık verir (2007: 187-189).

Platon dördüncü sıradaki değer olan bedeni ve erdemlerini, Sparta Devleti'ndeki cesaret ve yiğitlik gibi erdemlere ağırlık verilerek savaşçı özelliklerini geliştirirken diğer yüksek değerlerin ihmal edilmesini eleştirirken ortaya koymaktadır (2007: 32). Platon, yasa koyucunun sağlayacağı kurallarla bedenin aldatıcı özelliklerini düzenlemesini ister. Yasa koyucu orta yola uygun olarak ortaya koyacağı yasalarla bedenin; ne çok güçlü, hızlı, güzel, sağlıklı olmasının getirisi olan kendini beğenmişlik ve küstahlık gibi olumsuz değerleri ne de çok zayıf, uyuşuk, çirkin ve hastalıklı olmasının getirisi olan aşağılık ve kölece bir ruhun oluşmasını engelleyerek, dengeyi gözetir. Yasa koyucu akla uygun olarak bedene ait orta yolu sağlayarak, toplumsal yaşamın bütününde insanlar arasında ölçülülüğü ve güvenilirliği garantileyecektir. Aynı şekilde zenginlik ve fakirlik arasında da orta yol bulunmasını isteyen Platon, *“para ve mal sahibi olmada aynı değer ölçüsüne bağlıdır”* demektedir. Ona göre *“bunların aşırısı kentlerde ve kişilerde düşmanlık ve ayaklanmaya yol açar, eksikliği de hemen her zaman köleliğe götürür”* (2007: 188-189).

Herakleitos, Sokrates ve Platon'u sofistlerden ayıran şey toplumsal değişimin mümkünlüğüdür. Platon bu değişim arzusunu ideal olan devlet ve devlet adamının özelliklerini etik kaygıyı merkeze alarak gerçekleştirmeye çalışır. Toplum felsefesini sistemli hale getirerek, farklı konular hakkındaki düşüncelerini her eserinde zenginleştirerek farklı bir biçimde ortaya koyar. En son eseri olan Nomos'ta da ideal devletindeki ideal devlet adamının, ideal toplumsal yasalarını, dönemindeki kent devletlerindeki yasa ve törelerle karşılaştırarak, akla dayalı olarak inşa eder. Yasa koyucunun *“akıl aracılığı ile toplumun gereksinimlerine uygun bir kurallar bütünü”* getirebileceğini savunur. Mademki her şey akıldan (mutlak bilgiye ulaşma aracı) çıkmıştır o halde toplum için yasaların çıkarılması dâhil her şeyi akıl tarafından *“yönetmelidir”* çünkü adaletin kaynağı mutlak bilgidir ve her şey gibi onu da akıl

yaratmıştır²⁸. Eğer belirli bir mekânda, belli bir zamanda akıl bulunamıyorsa ancak o zaman ikinci bir yöntem olan genel olandan hareketle özele tek tek bakarak sonuç çıkarmaya çalışan “*yasa ile düzeni seçmek gerekir.*” İdeal devleti hedefleyen akıl sahibi kral filozofun yönetimi ve yasaları dışındaki diğer devlet sistem ve yönetim biçimlerini belirlemek ‘topluluğun sorumlusunun’ görev ve tercihidir (Platon, 2007: 20-34, 202, 371). Toplum, Platon’da insansal gereksinimlerin akıl temelli karşılandığı etik birliktelik olarak resmedilir.

“Dost ve arkadaşlıklara gelince, insan onların kendisine yaptığı iyilikleri onların düşündüğünden daha büyük ve değerli bulursa, öte yandan kendi yaptığı iyilikleri dost ve arkadaşlarının düşündüğünden daha az önemserse, günlük yaşam ilişkilerinde candan dostlar ve arkadaşlar kazanacaktır. Devlet ve yurttaşlar konusunda, Olympiadlarda, savaş ve barış zamanındaki bütün yarışmalarda birinci olmak yerine, ülkesindeki yasalara hizmet etmekle ve yaşamı boyunca bütün insanlar içinde yasalara en iyi hizmet etmiş olmakla ün kazanan kişi en iyi yurttaşdır”(Platon, 2007: 189-190).

“... Kent için yurttaşların birbirini tanımasından daha iyi bir şey yoktur. Nitekim kişilerin karakteri birbirlerine aydınlık değil, karanlık olduğu zaman, insan ne hak ettiği saygıyı görür, ne hak ettiği göreve gelir, ne de doğru adaleti bulur; bütün kentlerde tek tek her insan bunu aramalı: ne kendisi karşısındakine iki yüzlü görünmeli, tersine her zaman açık ve dürüst olduğu anlaşılmalı, ne de böyle iki yüzlü biri varsa, kendisini aldatılabilmeli” (Platon, 2007: 201).

Platon’un düşüncesindeki toplum fikrine ahlak, hukuk ve siyaset felsefesinden dolaylı olarak ulaşılabilir. Platon’un toplum ile ilgili görüşleri Devlet, Devlet Adamı (Politikos) ve son eseri olan Yasalar (Nomoi) adlı kitap ve diyaloglarında bulunur (Platon, 2007: 15-16). Platon Devlet (2008) adlı eserinde adaletin doğasını araştırır. İnsandaki adalet kavramına tümdengelim yöntemini kullanarak ulaşır. Öncelikle adalet kavramının en fazla gözlemlendiği bütünden yani devletten başlayarak bireysel adaletin

²⁸ “Platon’a göre “akıl” (nous) ile “yasa” (nomos) sözcükleri etimolojik olarak ilişkilidir. Bir benzetmede insanları, ipleri tutkunun elinde kuklalar olarak düşünür; ama asıl ip yasada somutlaşan aklın altın ipidir ve insan her zaman aklın ipine göre hareket etmelidir” (Platon, 2007: 36). Bundan dolayı yasanın arkasında “aklın gücü vardır” ve bu güç aklı temsil eden kralın yönetiminde eğitimle ya da gerekirse cezai yöntemlere başvurularak terbiye edilir. Platon’un Politikos’da (Devlet Adamı) yöneticiyi yasalardan üstün görmekle beraber (Platon, 2001: 69-71), Nomoi’de (Yasalar) yöneticiler “yasaların hizmetkârları” olarak tanımlanır (2007: 173). Yukardaki nous ve nomos ilişkisi Platon’un düşüncesindeki önceliklerine göre değişmekle beraber hemen aynı anlama geldiklerinden dolayı önemli bir değişiklik olmadığı söylenebilir. Yasaların adil uygulanıp uygulanmaması “bir kentin kurtuluşunun ya da yıkılışının” ana sebebidir bundan dolayı doğaya özdeş aklın temsilcisi olan kralın doğaya uygun aklın kurallarını topluma uygulaması esastır. Ve önemli olanda doğanın aklının kurallarıdır yani doğal yasalardır. Yasa yöneticinin üstünde bir yerde bulunduğundan doğaya daha yakındır (2007: 173). Bundan dolayı Platon’un düşünceleri evrilerek gelişimini tamamlar. “Politikos’ta yasalar yönetim biçimlerini destekleyen, onların değerlerini belirleyen öğeler”ken “Nomoi’da yasalar doğrudan yetkeyi oluşturan öğelere” dönüşür (2007: 32).

ruhsal ve bedensel anlamlarını keşfeder. Platon, Weberyen ideal tiplerin arketipini²⁹ gözlemleyeceğimiz bir yöntemle, adaletli ve adaletsiz insan tiplerini gerçek hayatta tüm özellikleriyle bulunmasa bile, adaletin doğasının anlaşılabilmesi için, ideal tip aracılığıyla kavramsallaştırmaktadır. İdeal tipin tarihsel ilk örnekleri olarak ya da kolektif bilinçaltına yerleşmiş ilk düşünce örneklerini Platon'da '*adaletli ve adaletsiz insan tiplerinde*' gözlemlemek mümkündür:

“Öyle bir varsayımda bulunmalıyız ki adaletsiz adam, tam tamına adaletsiz; adil adam da tam tamına adil olmalı. Her ikisinde de kendi davranış tarzlarında eksiksiz olduklarını varsaymalıyız... Tam tamına adaletsiz adamı oluşturduğumuzda, onun yanında bir de adil adam resmi çizmeliyiz... Onu adalet hariç her şeyden çınlıplak soymalıyız ve kurguladığımız tamı tamına adaletsiz adamın tam zıddı haline getirmeliyiz” (2008: 52-53).

Platon, Sokrates'çi diyaloglar ile gençlerle birlikte adım adım ilerleyip, adaletin doğasından başlayarak, ussal bir ideal devlette bulunması gerekenlere silsile yoluyla ulaşır. Öncelikle toplumun kuruluş aşamasına yönelik kurgusal ve rasyonel çıkarımlarda bulunur. Burada vurgulanan toplum düşüncesinin 'kent devleti' olduğu unutulmamalıdır. Kentin kurulma sebebi ise; insansal "*ihtiyaçlardır.*" İnsanlar birçok şeye ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaçlarını karşılamak içinde ikinci bir insana ihtiyaç duyar. Çok sayıdaki ihtiyaç sonucunda insanlar diğer işleri yapan ötekilerle birlikte bir yerde ikamet etmeye başlar. İnsanların bir arada yaşaması sonucunda da kent veya devletler ortaya çıkar. İhtiyaçlar ise önem sırasına göre yiyecek, barınma ve giyecek şeklinde sıralanır. Bu temel ihtiyaçların sağlanabilmesi için ise bir çiftçi, bir inşaatçı, bir ayakkabıcı ve bir erzak toptancısına gereksinim duyulacağından, kentte en az dört ya da beş kişiyi kapsamalıdır. Yapılacak iş ise kişinin doğasına en uygun olan ve yeteneğini göstereceği zanaattır. Çünkü akla en uygun olan, kişinin asli vazifesine uygun olarak tek işte çalışmasıdır. Ancak aklın bu yol göstericiliği takip edilirse üretim fazlalaşır, nitelik açısından güzelleşir ve daha kolay üretilir. Her zanaatkâr kendi görevinde yani tek işte uzmanlaşmalı ve ürününü herkesin ortak kullanımına arz etmelidir (Platon, 2008: 62-

²⁹ Arketip: Yunanca kökenli bir kelime olan archetypus; ilk, başlangıç anlamında olan arche ve baskı, basım anlamında olan typos kelimelerinin birleşmesinden türetilmiştir. Sözlük anlamı itibarıyla; bir baskının veya el yazmasının ulaşılabilen en eski örneği formu, biçimidir (Wahrig: 2002). Platon'daki arketip sadece Devlet adlı eserinde adalet ve adaletsizi soyutlamak için kullanılmaz daha ziyade genel bir yöntem olarak da kullanılır. İdeal adaletin de, ideal eşitliğin de ve sonuç olarak ideal devletin de gerçek ilk kaynağı "*bir başka yaşamda edinilmiş bir bilginin hatırlanmasından*" başka bir şey değildir. Örneğin idea, konusunu Phaidon adlı diyalogunda ele alırken: "*biz eşit nesneler gördüğümüzde kendi başına eşitliği düşünürüz; bu kendi başına eşitlikte (aut oto ison) bu eşit nesnelerin hiçbirinde yoktur*" demektedir (2007: 24).

64). Devletin kuruluşunun bu prototipi, sosyalin oluşmasının ilk arketipini de içinde barındırmaktadır. Her ne kadar sosyalin bu oluşumu Platon tarafından ihtiyaçlara bağlanabilse de bu ihtiyaçların logos aracılığıyla inşa edildiği görülmektedir. Buraya kadar ki sosyalin oluşumu ideal devletten³⁰ ziyade geçmişe yönelik kurgusal bir çıkarımdan kaynaklanmaktadır.

Şimdiye kadar ihtiyaçlar doğrultusunda şekillenen sosyal yapı küçük bir köy'e benzetilir ve bundan sonra eğer logos'un düzenleyeceği büyük bir yapıya ulaşılabaksa daha fazlasının gerekliliğini ortaya koyar. Buna neden olarak da zanaatkârın tek bir işle uğraşabilmesinin ön gerekliliklerini yani çiftçi, ayakkabıcı, toptancı ve inşaatçı gibi meslekle uğraşanların üretim araçlarının üretilmesini sağlayacak yeni insanlara olan gereksinimdir. Aklın ortaya koyduğu *'tek bir meslekle uğraşmanın en yüksek verimliliği sağlayacağı'* ilkesinin tam olarak gerçekleşmesini sağlayacak olanda budur. Bundan dolayı Platon küçük köyü hatırı sayılır ölçüde büyütecek yeni marangoz ve demirci gibi ustaları ekler. Ayrıca çobanların veya hayvan güdücülerini de ekleyerek bunların beslediği hayvanlardan ve hayvansal ürünlerden, farklı zanaatların tarla sürmek için, taşıma için ya da derileri ve yünleri için kullanabileceğini belirterek insan sayısındaki artışla birlikte artık küçük bir köyden kente doğru ilerletmektedir. Bunlara tüccarları da eklediğinde nüfustaki artış çarpan etkisi göstermekte ve hızlı bir artışı gerektirmektedir. Çünkü yerelde olmayanın temin edilebilmesi ancak diğer kentlerdeki talep edilen malın karşılığının verilmesiyle mümkün olacağından yerel üretimde artışa gidilmesi gerektiğini ve bu üretiminde ancak üretimi sağlayacak zanaatkârların sayısının artmasıyla mümkün olabileceğini belirtir. Ayrıca ithalat ve ihracatla uğraşan tüccarların

³⁰ Hegel, dönemi için olgunun zorunluluğu sonucu gelişen felsefenin-bilimin, kendini ilkeler bağlamında öznel duygu, amaçlar ve görüşlerden oluşan tikel kanılardan kurtararak *"tüzenin ilkelerinin ve ödevlerinin"* hakkını teslim eden ve günlük yaşamda *"şimdide bulunanın ve edimsel olanın anlaşılmasını"* sağlamasından dolayı kendini *"kendi içinde dokuyan"* tek yanlı uslamlamaya sahip felsefi gelenekten ayrılmasını-kopuşunu felsefe için bir şans olarak görür. Bu noktada her ne kadar giderek *"boş bir ideala"* yönelse de Platon'un gerçekte ideal devletinde bu ayrışmadan hareket ettiğini belirtir. Hegel, Platon'un ideal devletinin *"özel olarak Yunan törelliğinin"* (politik bilincinin) *doğasının bir ayrımsanışından başka bir şey"* olmadığını söyler. Hegel, Platon'un yaşadığı dönemde hali hazırda törelliğin kendini hissettirdiği devrimci özlemin ve törelliğin varolan yapı üstündeki yıkıcı etkisini – büyük bir öngörü ve üstün bir kavrayışla- araştırdığını belirtir. Ancak Platon'un, içinde yaşadığı dönemdeki bozulmaya cevap araması sonucu oluşturduğu felsefi sisteminde, törelliğin ilkelerini *"tikel bir dışsal biçimde"*, yukarıdan ve *"öte-yanın kurulmasında"* aramasını da eleştirir (Hegel, 2006: 22). Kısacası Hegel, Platon'un skolâstiklerin yapmaya çalıştığı gibi ilkesizliklerin ya da öznel yargıların ilkeselleştirilme çabalarına karşılık oluşturduğu politik bilinci anlamlı bulur. Bunla birlikte bu politik bilincin (törelliğin) dışsal bir öte dünyada aranması veya yansıtılmasını hata olarak değerlendirir. Çünkü Platon yasalar için ussal temel ararken gerçeklikten kopmaktadır.

deniz yolunu kullanması durumunda kaptanlara ve denizcilikte usta tayfalara da ihtiyaç duyacaktır. Sonrasında devletin kuruluşunun ve insanların bir araya gelmesinin ana nedenlerden biri olarak ihtiyaçların değiştirilmesini gerektiren agora (pazar yeri)'da ürünleri ya ürünle ya da parayla değiş tokuş edeceklerdir. Bunun sonucu olarak agorada zanaatkârın ürettiğini satacak bedence en zayıf ve başka da bir işe yaramayan dükkân sahiplerine de görev verir. Son olarak pazarda beden gücü isteyen ve bedelini gündelik şekilde alan hizmetkârlar yani işçiler yer alır (2008: 64-66). Örneğin Pazar işleriyle ilgilenen agoranomların işlevi, *“çarşıdakilerin herhangi bir zarar vermemesi için tapınakların gözetiminden başka, ikinci olarak da insanlar arasındaki ilişkilerde ölçülülükle zorbalığı gözleyerek cezalandırılması gerekeni cezalandırmaktır”* (2007: 338).

Buraya kadar anlatılan devlet, küçük kent devleti olarak kendi kendine yeten, zorunlu ihtiyaçlar tarafından sınırları konulmuş, sıradan sağlıklı bir toplumsal yapıyı temsil eder. Platon için doğru devlet de zaten budur. Bu küçük kentteki ilişkiler insanların birbirlerine duydukları ihtiyacı giderdiği sürece adılanedir. Bu kentteki insanların yaşam biçimi de sade ve sıradandır. Ürettikleri oranda tükettiklerinden nüfus sabittir. Artık ürün olmadığından toplum dengededir. Gelirin üstünde nüfus artışı olmayacağından ne fakirlik ne de savaş söz konusudur. Lakin bu yaşam biçiminin tatmin etmediği insanlar daha konforlu bir devleti arzulayacağından ihtiyaçlar genişleyecek ve toplumsalın yeni alışkanlıkları olacaktır. Artık yiyecek, giyecek, ayakkabı ve evler yetmeyecek; resim, nakış, altın fildişi vb. yeni ihtiyaçlar çıkacaktır. Daha yoğun ve sık ilişkilerin olacağı karmaşık devlette ‘adalet ve adaletsizliğin’ daha fazla gözlemleneceğinden hareketle Platon ideal devletini oluşturur (2008: 68).

Sonrasında kompleks ideal devletinde dini, siyaseti yani yönetici sınıfını ve hukuku da eklemesiyle soyut ihtiyaçları adalet, ölçülülük, cesaret ve bilgelik kavramları merkezinde açıkladığı görülür. Konforlu devlete bağlı olarak artacak olan lüks üretimi sağlamak amacıyla Platon, toplumda görev alacak yeni kişilere ihtiyaç duyulacağını belirtir. Avcılar, domuz ve sığır çobanları, taklitçiler (şairler, şarkıcılar, aktörler, dansçılar), müteahhitler, özel öğretmenler, eşya ve özellikle süs eşyası imalatçıları, güzellik uzmanları, dadılar, berberler, aşçılar, sağlıksız beslenme sonucunda eskisinden daha fazla talep edilecek doktorlar. Sosyal yapının içindeki mesleki farklılıklara bağlı olarak uzmanlaşma artacağından farklı toplumsal kesimlerinin artan taleplerini karşılamak

üzere üretim fazlalaştırılır. Üretimin artması sonucu ortaya çıkacak artık ürün yeni sorunlara ve ihtiyaçlara sebep olacaktır. Sınırsız zenginlik isteğinin arzulanması, yeni toprak arayışı ya da başka bir kent devletinin üretilen zenginliğe ve konfora göz dikmesi sonucu yeni bir sınıf olarak devletin koruyuculara (savaşçılara) olan ihtiyacı ortaya çıkacaktır (2008: 68-71).

Tüm diğer mesleklerde olduğu gibi askerlikte de bir uzmanlaşma gerekmektedir. Koruyucular savaşçı doğasına uygun cesur, coşkun ruhlu, bilge, çevik ve kuvvetli kişilerden seçilmelidir. Ayakkabıcının ev yapamayacağı gibi sıradan vatandaşta savaşçı olamaz. Çünkü savaşçı, savaş sanatını gerektiren disiplinli bir eğitimle (beden için jimnastikle ve ruh için müzikle) potansiyellerini geliştirebilir. Küçük yaşta ve hurafelerden uzak eğitimecek olan koruyucu, adaleti içinde sürekli taşıyacaktır ve adaletsizliğe meyilemeyecektir. Çünkü der Platon, *“evrensel olarak doğru ki, doğaca sanatça veya her ikisince en iyi durumda olan şey, farklı bir şey tarafından başkalaştırılmaya en az meydan verir”* (2008: 79). Bu karakterine uygun olarak koruyucular birbirlerine ve vatandaşlarına karşı yumuşak huylu; düşmanlarına karşı da sert olacaklardır. Toplumun vazifelerini gözeten ve yasaları uygulayanlar koruyucu yapılmalıdır. Yöneticilik yapacaklar ise doğuştan sahip olmaları gereken doğa’larını, filozof ruhlarını (bilgi sevgisi, doğru sözlülük, ölçülülük, cesaret, zenginlik düşkünü ve bağınaz olmaması, adil, yumuşak ve sosyal olması gibi nitelikleri) gençliğinden itibaren geliştireceklerdir (2008: 214). Koruyucular sınıfının en bilge, en iyi ve en adillerini felsefe öğrenimine ve siyasi liderliğe layık görür. İçinde yaşadığı toplumdaki kötü yönetimin sona ermesi ya da ideal devletin teoride kalmaması için ya filozoflar kral olmalı ya da şimdiki yönetici ve kralların felsefeyi öğrenerek, siyasi güç ve felsefi aklı birleştirmesi gerekmektedir (2008: 199). Platon yöneticilerin eğitimi konusuna uzun uzadıya değinir. Toplumsal koşulların ve geleneklerin alışkanlıkları nasıl belirlediğini ya da iyi huylu birinin genç yaşta sofistler tarafından nasıl dönüştürülebileceği hakkında konuşur. İçinde yaşadığı toplumdaki felsefe eğitimini eleştirir. Felsefe eğitimine çocukluk ve gençlik çağından itibaren başlanmasını ve yaşlarına uygun bir eğitim ve kültürel etkinliklerle meşgul olarak hem bedenlerini geliştirmelerini hem de ilgilerini düşünce üzerine çevirmelerini ister (Platon, 2008: 230).

Son olarak ideal devletine Platon, Delfili Apollo’ya ait dini ritüelleri yerleştirir. Yasaların ilki olarak dini ayinleri en önemli ve en iyi olarak değerlendirir. Dini kurallar

hakkında insanların bilgileri olmadığından akla uygun hareket ederek devletin kuruluşunda atalarının Tanrı'sını yerleştirir. Öte dünya için yapılacak hizmetler atalarının kadim bilgeliğinde ve yorumlarında bulunmalıdır. Burada Platon etnosantrik bir biçimde atalarının dini yorumunu sadece kendi kent devletine ya da diğer Yunan kent devletlerine genellemekle kalmaz, tüm insanlık için en iyi dini yorum olarak sunar (2008:137).

Platon, ideal devletinde adalete ve eğitime başta yönetici ve koruyucu sınıf olmak üzere büyük önem verir. Ayrıca üretici sınıfa ölçülülüğü uygun görmekle birlikte, kentin adil olabilmesi için var olan üç doğal sınıfın her birinin sadece kendi işlerini uygun biçimde yerine getirmesini ister. *“Böylece devlet ölçülü, cesur ve bilge isimlerini hak”* (Platon, 2008: 149) edecek ve kenti adil kılacaktır. Bununla birlikte Platon sınıflar arası geçişi bazı koşullarda onar; *“eğer koruyuculardan soyu bozulmuş bir çocuk doğmuşsa diğer sınıflara gönderilmeli ve benzer biçimde diğerlerinden üstün bir çocuk doğmuşsa, o da koruyucular arasına kabul edilmelidir”* (2008: 132).

Ekonomik işlerin yasalaştırılmasını uygun bulmayan Platon, onurlu ve iyi vatandaşlara kanunların dikte edilmesinin uygun olamayacağını çünkü kanunların çoğunu kendi kendilerine keşfedeceğini düşünür. Eğer agorada ki pazar ilişkilerinde, işçilerle yapılan sözleşmelerde, ödemelerde, vergilerde vd. iş konularında ve suç teşkil eden olaylar ve yargılamalarda kanunlaşmaya gidilirse ufak tefek yasaları oluşturmanın ve yasaları en iyisine ulaştırabilme kaygısıyla ömürlerini boşa harcayacaklarını düşünür. Hukuk kurallarına uyma yeteneği gelişen adil vatandaşlarda, ne güncel saygı ilişkilerinin ne de iş ilişkilerinin yasalaştırılması gereksizdir (2008: 135; 2007: 32, 258).

Platon'un ideal devletindeki önemli ve kendi zamanına göre oldukça devrimci bir özelliği de, koruyucular sınıfına kadınları da eklemesidir. Çünkü reel olarak kent devletlerindeki sosyal sınıflar arasında kadın, 'oikosa' ait olduğundan kamusal hayatta görünürlüğü yoktur. Yunan kent devletlerinde köleler gibi kadınlarında her hangi bir sosyal statüsü yoktur (Cohen ve Areto, 2013: 561). Platon, ideal devlette her ne kadar erkeklerden zayıf olsalarda kadınların doğasında da devleti koruma güdüsünün olduğunu söyler. Döneminin toplumsal alışkanlıklarına tuhaf görünmesine rağmen: İdeal devletteki kadının statüsünün doğaya uygun olduğunu bununla beraber, içinde yaşadığı kent devletinde yürürlükte olan kuralların doğaya aykırı görüldüğünü tespit

eder (Platon, 2008: 174). Bundan dolayı ideal devlette ki resmi görevlerde kadınların erkeklerle ortak olması gerektiğini belirtir (Platon, 2008: 180). İdeal devletin sosyal sınıflarından biri olan koruyuculardan beklenen, kadın ve çocukların erkekler için ortak olması, hiç bir özel mülkiyete sahip olmadan bir arada yaşamalarıdır (Platon, 2008: 176-177).

Platon'un ideal devletindeki sosyal yapı sıkı bir birlik, beraberlik ve malların ortaklığı üzerine kuruludur. Platon'a göre yasa koyucu ideal devletin birliğini amaçlarken yurttaşların özgürlüğünü ve devletin güvenliğini belirli bir ölçüye³¹ göre gözetleyerek orta yolu sağlayacaktır (2007: 36). *“Dostların malları aslında ortaktır”* ilkesine göre düzenlenecek gelecekteki ideal birinci sınıf kent-devletinde yurttaşlar için tartışılmasız en iyi yasalar yürürlükte olacaktır. Böyle bir kentte yurttaşlar arasında kadınlar ve çocuklar da dâhil olmak üzere bütün mallar ortak olacağından *“özel mülkiyet denen şey her yerde insan yaşamından her yolla silinecek; doğal olarak kişisel olan şeyler bile bir biçimde elden geldiğince ortak kılınmaya çalışılacaktır.”* Sonuç olarak *“herkes aynı şeyler karşısında sevinip üzüntü duyarak bunları elden geldiğince bir ağızdan övecek ve yerecektir”* (2007: 202). Ama böyle bir devlete ulaşıncaya kadar yurttaşlar topluluğundaki ekonomik yaşamdaki mülkiyet ilişkilerinin ve diğer kuralların *“sürekli denetlenmesi ve sınırlandırılması ile gerçekleştirilen bir ortaklık yönetimi önerilmektedir”* (2007: 33).

Toplum sözleşmesi teorilerine özellikle sofistlerde rastlamak mümkündür. Platon'un gerek Georias adlı diyalogunda Kallikles'in ağzından gerekse, Devlet adlı yapıtında Thrasymakhos'un ağzından çıkanlar hep aynı şeyi anlatır: *“adaletin güçten doğduğunu”* veya *“adaletin en güçlüünün çıkarından başka bir şey olmadığını.”* Sofistlerden Antiphon'a göre, *“en doğal davranış insanın yasalara uyar gibi görünmesi, fakat gücünü ve çıkarlarını kollamasıdır”* (Sunar, 1999: 64). *“Adalet başkasının iyiliği, güçlüünün menfaatidir; adaletsizlik ise kişinin kendisi için faydalı ve kazançlıdır ama astı için zararlıdır”* şeklindeki görüşler ve çeşitli varsayımlar

³¹ Platon, ideal kent devletinde *“toprağı işleyecek ve savunacak olan yurttaş sayısını 5040”* olarak belirler. Burada her ailede ancak kölelerinin efendisi, çocuklarının babası ve karısının kocası olan erkek kişinin yurttaşlık vasfını sağlayacağı için 5040 aile olarak da ifade edilebileceği belirtilmelidir. Neden 5040 olması gerektiğini de Platon kısaca şöyle ifade eder: *“toprak ve barınaklar, bir kişiye bir kura payı düşecek biçimde eşit parçalara ayrılacak”* olursa 2'den 10'a kadar bölünebildiği için ve aynı zamanda 5040 sayısının 59 böleni olduğu için savaş ve barış zamanlarındaki *“bütün işler için, antlaşma ve ortaklıklarda, vergi ve ödemelerde”* en ideal sayı olmasından kaynaklanmaktadır (2007: 200).

eklenerek kişiye kazanç ve ün sağlayan düşüncelerin halk arasında yaygın şekilde bulunması gibi. Hâlbuki Platon’a göre adalet ve adaletsizlik kavramları ‘kendi içindedir.’ Yani adalet kendiliğinden iyi adaletsizlik ise kendiliğinden kötüdür. Adalet bu bağlamda tıpkı “*görme, işitme, zekâ, sağlık gibi –varsayımsal olarak değil, kendi özleri itibariyle kazançlı olan tüm diğer iyi şeyler gibi- hem neticeleri için hem de kendi varlığı için istenen “en iyiler” sınıfına aittir*” (2008: 60). Bundan dolayı Platon, adaletin güçlülerin çıkarı için olmadığını söylerken aynı zamanda bu tanımın karşısında yer alan adaletin zayıfların kollanması için uylaşım ile oluşturulduğu düşüncesini de kabul etmemektedir (2007: 38). Platon’da adil ve adaletsiz kavramları son çözümlemesinde kesin olarak tanımlanmıştır. Ona göre;

“İster haksızlığa yol açsın ister açmasın, öfkenin, korkunun, hazzın, acının, kıskançlıkların ve tutkunun ruhtaki egemenliğine ‘adaletsizlik’..., bir devletin ya da birtakım bireylerin en iyiyi hedefledikleri yerde, ‘en iyi’ diye düşünülen şey eğer ruhlara egemen olup her insana çeki düzen veriyorsa, bir yerde zararlı olsa bile –çoğunluk da böyle bir zararın istenmeden yapılmış bir adaletsizlik olduğunu düşünmelidir-, bu şekilde yapılan her hareketin ve insanda bu ilkeye boyun eğen ögenin ‘adil’ olduğunu ve insan yaşamı için en iyi şey olduğunu söylemeliyiz” (2007: 356).

Platon için adalet, dış işlerle ilgili bir şey olmayıp, kişinin içinde kendisini ve kendisine ait işlerle ilgilidir. Toplumsal hayatta insanın kendi doğasına uygun olan işi yapması adalet, diğer işlerle uğraşmaya çabalaması adaletsizlik ise bunun özü insanın, ruhunda olanı bilmesi, layıkıyla kullanması ve ruhindaki ilkelerin birbirlerinin işine karışmamasıdır. Toplumsal hayatta eyleme geçecek olan kişi kendine hâkim olmalı ve güzel düzene kendi içinde erişmiş olarak yani “*kendisini bir bütün, kendine hâkim ve birlik içinde bir insan kılarak işe*” koyulmalıdır. “*Tüm bunları yaparken de ruhun bu duruma ulaşması için çalışmayı ‘adil ve onurlu eylem’ ve böyle bir davranışı yöneten bilgiyi ‘bilgelik’ bu ruhsal durumu yıkmaya kalkışan her şeyi ‘adaletsiz eylem’ ve bunu yöneten fikri de ‘kaba cehalet’ diye*” adlandırmaktadır (2008: 160-161). Platon, devletin kuruluşu öncesinde ‘insanın adaletsiz doğası’ üzerine geliştirilen sözleşme kuramlarına, diyalogunda adaleti anlamaya çalışan iyi bir genç, iyi bir dinleyici ve iyi bir araştırmacı olan Aristo’nun oğlu Glaucon’un ağzıyla göndermede bulunur.

“Derler ki adaletsizlik yapmak iyi ama adaletsizliğe uğramak kötüdür fakat haksızlığa uğramaktaki kötülük miktarı haksızlık yapmaktaki iyilik miktarından fazladır. Böylece insanlar haksızlık yaptıkça, haksızlığa uğradıkça ve her ikisini de tattıkça şöyle bir karara vardılar: “Ne adaletsizlik yapalım ne de

adaletsizliğe uğrayalım diye kendi aramızda bir sözleşme yapalım. İşte bu, yasamanın ve insanlar arasındaki anlaşmaların başlangıcıdır” (2008: 50).

İnsanlar birbirleriyle işbirliği yapmak durumunda kaldıklarında kendi aralarında anlaşma yaparlar. Bu da insanlar için iyi bir şeydir ve insanları mutlu edeceğinden diğer insanların düşüncelerini önemsemezler (Platon, 2001: 15).

Platon devlet adamının (politikos) özelliklerini Genç Sokrates ve Yabancı arasında geçen diyalogunda ele alır. Bunu yaparken de en küçük parçalarına kadar yöneticinin vasfını ayırarak Sokrates’çi diyalektik yöntemi takip eder. Platon “*diyalektik metodun, kişilere aldırmadığını, büyüğü küçüğün üstüne koyamadığını, her zaman kendi yolu ile en doğru sonuçlara*” ulaştıracağını düşündüğü için en iyi araştırma yöntemi olduğunu söyler. Sofistlerin dil oyunları, (Aristoteles’in ortaya koyacağı üzere doğru önermelerden yanlış sonuçlar çıkabilmektedir) yanlış doğru konuma taşımalarının engellenmesi de bu yöntemle sağlanabilecektir (Platon, 2001: 26-27). Mutlak doğrunun ispatı için doğru ölçünün gerekli olduğunu belirten Platon, bütün sanatlar ve bilim için ilkesel bir ölçütten hareket edilmesini gerekli görür. Ölçü sanatını da -ki buna araştırma tekniği denilebilir- nicel ve nitel olarak ikiye böler: “*Bir yana sayının, uzunluğun, enliliğin, derinliğin, kalınlıkların kendi karşıtlarıyla ölçüldüğü sanatları, öte yana doğru ölçüye, uygun olanı, yerinde olanı, gerekli olana, en ileriyle en gerinin tam ortasında bulunan doğru ölçüye göre olan sanatları koyar*” (Platon, 2001: 56). Platon’da ayrıca idealist bir realizm de görülür. Ona göre bazen açık olarak bilinen olgular veya olaylar gerçeğin girift ve zor bağlamlarına yerleştirildiğinde ruhumuz onları tanımaktan ve anlamaktan aciz bir biçimde şaşırıp yanılabilir (Platon, 2001: 45). Bu tabii ki bilinmeyen olguların ne kadar zor katmanlarda olduğunun da dolaylı bir itirafıdır. Ama ideal bir yapıdan hareket eden Platon tümevarımsal akıl yürütmeye gölgeler dünyasının sahte olgularının bile ruhu aciz düşürebilecek girift yapısını teslim eder.

Devlet adamı her şeyden önce bilgisine göre ötekilerden ayrılır. İster kral isterse de küçük bir devlete benzettiği ailede aile reisi olsun, teorik olarak krallık bilgisine sahip olan tüm yurttaşlar yönetici sınıfında bulunur. Platon burada “*büyük bir aileyi küçük bir devlete benzettiğinden*” yönetici sınıfın “*krallık, siyaset veya ev idaresi bilgisini*” teorik olmalarından kaynaklı olarak aynı kategoriye yerleştirir. Devlet adamı zanaatkârlardan farklı olarak pratik bilgiye değil teorik bilgiye yani yöneticilik bilgisine

sahiptir (2001: 10-13). Bu teorik bilgide iki kısımdan oluşmaktadır: ‘hüküm veren’ ve ‘idare eden.’

Devlet adamı teorik olarak sahip olduğu yöneticilik bilgisini ‘hüküm veren’ ve ‘idare eden’ kısımdan sonuncusuna yerleştirir. Çünkü kral yöneticiye yakışır biçimde tebaasını idare eder. Sade bir seyirci gibi hüküm vermez. Buyruklarını tebaasına ileten haberciden farklı olarak, kudret sahibi gerçek bir buyurucu olduğundan, emirleri kendiliğinden-kendisi verir. Emirleri verirken de yönetici canlı ve cansız *“hep bir şey meydana getirebilmek için emir”* vermektedir. Ama burada da önemli olan canlılara verilen emirler olacaktır. Çünkü yöneticiliğe benzer teorik bilgi gerektiren mimarlık bilgisinden farklı olarak krallık bilgisi, cansız şeyleri meydana getirmek için değil çok daha yüce bir iş olarak yani insanlara emrederek bir şeyler meydana getirmektedir. Canlıları meydana getirmek ve yetiştirmek için yönetici, tek bir ata bakan seyis ya da tek bir öküzü olan rençper *“gibi bir tek canlının yetiştirilmesiyle uğraşmaz”*; *“daha ziyade, at ve öküz sürüleri yetiştirenlere”* benzetilir. Bu benzerliğe rağmen yönetici, çobanlık sanatıyla sürü hayvanlarını değil iki ayağı üzerinde yürüyen, birlikte yaşayan siyasal bir varlık olan insanları yönetme sanatını, yani siyaset sanatını idare edeceğinden kudretini de göstermiş olur (Platon, 2001: 15-23).

Devlet adamının görevi insanlara bakmak onları yönetmektir ve bu görev *“bütün çobanlar içinde yalnız”* ona aittir. Tanrısal bir özellik taşıyan devlet adamı her ne kadar diğer insanlar (tebaalar) gibi büyütülüp terbiye edildiğinden benzer bir karakter üzerinde olsa da, *“insan toplumuna bakmak ve genel olarak insanların üzerine hâkimiyet kurmak bahsinde krallık bilgisinin önüne hiçbir bilgi geçemez, daha büyük bir hak iddia edemez”* (Platon, 2001: 39-41). Gerçek devlet adamı yönetici olmaya layık olan ve onu hak eden kişidir. Tüccar, çiftçi, hekim, eğitmen vd. meslekleri icra eden insanlar diğer sınıftaki insanları beslese ya da yetiştirse bile devlet adamı yani kral olamazlar. Kaldı ki hükümet şekillerine göre Tanrı-çoban, tebaasını besleyen ve onları zorla idare eden sürü çobanına benzer tiranlar değil; iki ayaklı varlık olan insanların ‘gönüllü iradesine’ dayalı siyaset sanatıyla onları idare eden, onlara bakan gerçek bir devlet adamı olan hükümdarlardır (2001: 42-43).

Devlet işlerinde yardımcı ve yetiştirici sanatlar bulunur. Yardımcı sanatlar krallık sanatına gerekli malzemeyi sağlayan şehrin bütün alet yapan sanatkârları olmakla

birlikte krallık işlerinden kesinlikle pay almazlar. Tıpkı her hangi bir sanatta ona alet sağlayan bütün diğer sanatların sadece yardımcı sanat olması gibi şehirdeki tüm sanatlar da kralın yönetim işleri için krala alet sağlayan sanatlardır (Platon, 2001: 60-61). Bunun haricinde özce aletlerden farklı olan ve devlette bulunan diğer bazı şeylerde aletin ürettiği ya da yetiştirdiği şeyi korumak için yapılmıştır. Bunlar da vazo, taşıt, sığınak, eğlence, yiyecek ve beklenme olarak kategorize ettiği ve sırasıyla dülgere, çömlekçi, demirci, mimar, dokumacı, sanatçı, sanatlar topluluğu, çiftçi, avcı, beden terbiyecisi, hekimlik, aşçılık gibi mesleki sınıflarının oluşturduğu krallığın yardımcı sanatlarıdır. Bunun haricinde para, mühür ve damga gibi önemi az olan şeyleri ekleme gereği bile duymaz. Böylece tüm şehirde olan bütün malları, köleler ve hizmet edenler ile evcil hayvanlar haricinde sınıflamış olur. Hizmet edenler, en basitinden gündelikçiler ve tüccarlardan oluşur. Sonrasında resmi ve dini işlerde çalışan memurlar bulunur. Kölelerin krallık sanatından zaten pay almadıkları için bir değeri yoktur (Platon, 2001: 60-64).

Krallık ilmine en yakın olduğu için ayrılması en güç sınıf askerlik, hukuk ve edebiyat ilimleriyle uğraşanlardır. Bunların krallığa benzer altın sembolüne en yakın olmalarından kaynaklı olarak Platon bu sınıfın ayırt edilmesini altının ayıklanmasına benzetir. Devlet ilminden farklı olarak bu ilimler kralın emirlerini astlarına uygulayan kişilerdir. Hâkimler, askerler ve güzel söz söyleyenler asla krallık iktidarına ortak olamaz, bunlar en iyi haliyle krallığın verdiği görevi yerine getiren ‘krallığın kölesi’ olabilirler. Bunlar *“ne birbirlerine, ne de kendi kendilerine emrederler.”* Kısacası *“krallık ilminin kendisi iş görmez, o teorik bir ilimdir, fakat iş görmek gücünde olan ilimlere emreder; zira şehir-devletlerde büyük işlere başlamak, onları yürütmek için elverişli ve elverişsiz fırsatları o bilir; buyruklarını yerine getirmek de ötekilerine düşer”* (Platon, 2001: 88-92). Bundan dolayı krallık ilmine sahip olan devlet adamının dışındaki hiçbir sınıf, meslek veya kişi yönetici kral olamaz.

Yöneticinin bilgisi pratik değil teoriktir. Teorik olan bu bilgi hüküm veren değil idare edendir. İdare edende emirleri veren kudret olacağından kudretine yakışır biçimde bir şeyi meydana getirmek için bir arada yaşayan insanlara (canlılara) emir vermesi beklenir. Yurttaşların da gönüllü bir biçimde kralın yönetiminden razı olmaları gerekir. Farklı ruhlara sahip tebaa da verilen emirlere uygun iş ve davranışlar sergileyerek farklı

erdemsel yönelimlere sahip diğer insanlarla birlikte kralın belirlediği amacı gerçekleştirebilir.

Platon'da ideal devlet, erdem temelli, sevgi nefret diyalektiği üzerine kurulur (Platon, 2001: 94). Dokumacıya benzetilen gerçek yönetici kralın, sevgi nefret erdemsel diyalektiğiyle tebaasını *“ilkin, akrabalıklara göre, ruhlarının ölümsüz kısmını Tanrısal iple toplayacağını”* sonra da bu Tanrısal parçadan *“hayvanlık kısmını insansal iplerle toplayacağını”* belirler. Böylece ideal erdemsel insanlar topluluğu Tanrılara yakın bir soy olan daimon'lara benzetilerek yönetici tarafından inşa edilecektir (Platon, 2001: 100).

İnsanlarda bulunan erdemler farklılık arz ettiğinden ya da bazı erdemler diğer erdemlerden kişisel bağlamda daha görünür olmasından kaynaklı ayrışmalar vardır. Bu ayrışmaların sofistlerin siyasal malzemelerine indirgenmemesi ya da *“halkın kanaatleri üzerine dayanan tartışmacılarca”* yanlış yere kanalize edilmemesi için gerçek devlet adamınca yönetilmesi gerekmektedir (Platon, 2001: 93). Bir dokumacı gibi devlet adamı farklı erdemsel yönelimlere sahip tebaasını ahenk ile dokumalıdır.

Platon *“erdemın bir bölümünün herhangi bir bakımdan, erdemın başka bir türünden farklı olduğu”* önermesini erdemın birer bölümü olan bilgelik ve cesaret arasındaki çelişkiyi ortaya koyarak göstermeye çalışır. Burada göstermek istediğı iki iyi erdemın farklı kişilerdeki temsillerinin birbirilerine düşmanlığa sebep olabileceğidir. Dostlukların bozulması ve kardeş kavgaları tam da bunun sosyolojik, siyasal ve tarihsel örneklerini bolca sunmaktadır (Platon, 2001: 93-94). Platon'un aradığı şey erdemli ve güzel olmakla birlikte birbirine karşıt olan şeylerdir. Bir şeyler yapılırken ya enerjik bir itilimle ya da yavaşça yapılabilir. Enerjik bir kişi düşünsel ve bedensel aktivitelerini coşkulu, çevik, güçlü, canlı ve çabuk bir biçimde yaparken eylemlerini veya düşüncelerini yavaş gerçekleştiren kişi sakin, kararlı ve alçak gönüllü bir biçimde konuşmalarında sade ve ağır, davranışlarında ahenkli ve akıllı bir ölçüye göre yaşayabilir (Platon, 2001: 94-96). Her iki erdemsel yönelimin uçlara yönelmesi ise doğal olarak eleştirilebilir. Çünkü enerjik olan abartırsa şiddetli ve taşkınlıklara, olması gereken uygun yavaşlığın abartılması ise gevşeklğe sebep olacağından bu durumlar karşılıklı eleştiri ve çatışmalara yol açabilecektir. Platon, *“ölçü ve enerji vasıfları hemen daima, bize talihin iki düşman taraf halinde yarattığı, gördükleri işlerde biri diğerine*

karışmayacak olan karakterler halinde görünürler; onlara sahip ruhlar arasında da biraz dikkat edince çarpışmayı görürüz” demektedir (2001: 96). İnsanların doğalarından kaynaklı olarak *“bu iki cins ruh arasında devamlı ve derin düşmanlık ve kavga bulunmaktadır.”* Kısacası Platon, erdemlerin büyük bir kısmının doğası gereği *“yaratılıştan birbirine karşıt olduklarını, bulundukları ruhlarda da aynı karşıtlıkları doğurduklarını”* söylemektedir (2001: 98).

Farklı erdemlere sahip farklı karakterler arasındaki kişisel düzeydeki bu basit çarpışma socius’un diğer katmalarında aile, köy birlikteliklerinin ve özellikle *“şehir-devletlerin başına gelen en korkunç hastalıklara”* neden olarak, çok ciddi sonuçlara neden olabilmektedir. Bireysel düzeyde insanlar arasındaki cesaret ve bilgi gibi erdemsel eğilimler bireylerin ilgilerini farklılaştıracağından insanlar, *“kendi tabiatlarını buldukları eğilimi över, ötekini yererler, yabancı hissederler, böylece de sayısız sebepler yüzünden sonsuz kinlere düşerler”* (Platon, 2001: 96-97). İş, topluluğun hayatını yönetmeye gelince işler daha da ciddi bir hal alır. *“Ölçülü yaratılışlı”* kişilerden oluşan bir toplulukta, amaç huzur içinde yaşamak olacağından hem kendi aralarında hem de öteki topluluklardan ayrılarak sükûneti ararlar. Ayrıca sosyalleşme süreciyle de bu karakter erdemlerini çocukların eğitimi yoluyla yeni nesillere aktararak genelleştirirler. Ama *“istediklerine uygun yaşamaya alıştıkları zaman, gerçekten yersiz bir barış aşkıyla, farkına varmadan, bütün savaş güçlerini kaybeder”* ve sonuçta hiç hissetmeden özgürlüklerini yitirerek istilacı bir topluluğun denetimi altına girerler. Diğer uçtaki topluluk ise enerjik yapılı kişilerden oluştuğundan sürekli hırslarıyla hareket ederek yeni savaşlar peşinden koşturacaklardır. Böylece çok fazla diğer toplulukların kinlerini kazanacaklarından düşmanlarını artıracak ve sonuçta o da yok olmaya yüz tutacaktır (Platon, 2001: 97). Platon’un buradaki birinci örneği Atina ikincisi ise Sparta Şehir Devleti’nin tarihsel mücadeleleri ve buralarda yaşayan yurttaşların karakterlerinin analizi üzerine yaptığı söylenebilir. Sonuç olarak ona göre olması gereken mutlak ideal devletteki ilim sahibi kralın bu farklı ruhları mutlak bir amaç doğrultusunda emirler vererek bir dokumacının belli bir kıyafeti farklı renklerle uyum içinde bir araya getirmesi gibi işlemektir. Sevgi ve nefret arasındaki diyalektik sinerjiyi, yöneticinin kontrolünde sağlıklı ve erdemli bir topluluğa dönüştürme kudreti doğaca en yüce ruha sahip olan kralın payıdır. Başka hiçbir ruh ve meslek ya da uğraşı

bu ruhtan pay almadığından mutlak itaatle kralın kölesi veya sürüsü olmaya doğaca programlanmış görevlerini yerine getirmekle sorumludurlar.

Platon'da erdemler arasındaki farklılıklardan kaynaklı insan birlikteliklerini düzenleme makamı en yüksek ruhsal kısımdan pay almış ve altınla sembolize edilen akli temsil eden kralındır. Kralın görevi *“ruhlarda, güzel, iyi doğru ile karşıtları hakkında gerçekten doğru ve sağlam kanaatlerin”* belirmesi için tebaasını en iyi bir amaçla yönetmektir. Böylece enerjik bir ruh, kralın adil yönetiminde kendini gerçekleştirerek, *“kendisini doğruluk fikrine daha istekli”* açacaktır. Yine aynı şekilde yavaş ruhlu olan diğerleri de kent yaşamında daha ölçülü ve akıllı olacaklardır. Böylece hakikati kavrayan farklı erdemsel eğilimlere sahip tebaadan enerjik olanlar vahşilik ve bedensel arzularından, ölçülü olanlarda tembellik ve miskinlikten uzaklaşıp kralın erdemsel birliğinde hep birlikte doğalarına uygun bir verimlilikle yaşayacaklardır (Platon, 2001: 100-101). Tebaası arasındaki sosyal bağları sağlayan kral burada sadece *“asil bir karakterde doğan, tabiata uygun bir terbiye alan kimseler”* için kanunlarını³² uygulayabilir. Yani birbirine benzemeyen ve hatta karşıt olan erdemsel eğilimlere sahip insanları Tanrısal bir bağla *“erdemın bölümlerini birbirine bağlayarak”* gerçekleştirir. Yoksa doğalarında kötülük bulunan insanları ya da kötülerle iyileri birleştirecek bir bağ için uğraşmaz (Platon, 2001: 101).

Platon, Herakleitos'tan farklı olarak birliği, birbirine benzemeyen farklı parçaların uyumunda değil birbirine benzeyen iyi ve faydalı parçaların uyumunda görmektedir. Platon'un sevgi-nefret diyalektiğinde birleştirilen iyi ve kötü değil farklı erdemsel eğilimler olduğu unutulmamalıdır. Bundan dolayı doğal olan siyasetinde emir veren kralın *“bir devlet kurmak için kötülerle iyileri rastgele bir yığın halinde toplamayı asla istemeyecektir, fakat şüphesiz ilkin tebaasını siyasette denemekle işe başlayacak, sonra deneme bitince de onları bu işte yetkin ve usta terbiyecilerin eline verecektir”* demektedir (Platon, 2001: 98). Emirleriyle amacını gerçekleştirmeye yönelmiş kralın tebaası sadece bu amaçları gerçekleştirebilecektir. Kendilerine kral tarafından verilmiş işleri en uygun şekilde yerine getirenlerden oluşan devlette ise kral, (Antikçağ Yunan'da

³² Platon'un düşünceleri hayat tecrübesine göre farklılaşmış olduğu gibi kanunlarla ilgili düşünceleri de Syrakusai'ya yaptığı yolculuk sonrasında değişmiştir. Dolayısıyla Syrakusai öncesinde yazdığı Politikos (Devlet Adamın)'da *“yasalar yönetim biçimini destek”*lerken, Syrakusai sonrasında yazdığı *“Nomoi'da yasalar doğrudan yetkeyi oluşturan öğeler”* olarak işlenmiş ve sadece devlet biçimlerinin değerlerini belirleyen ölçüt olma vasfından farklı olarak yönetimin yasalara bağlı olmasını savunmuştur (Platon, 2007: 32).

uygulandığı üzere) “kendilerine enerji, ölçü ve başka erdemli eğilimleri vermek imkânı olmayan, tersine kötü bir tabiatın taşkınlığı ile Tanrısızlık, ölçüsüzlük ve haksızlığa sürüklenen karakterler varsa, onları da, ölüm yahut sürgün ve kanundışı eden cezalarla” görevden uzaklaştıracaktır (Platon, 2001: 99). İyi bir eğitimle “güzel erdemlere alıştırılan” bir kişi, ölçülü olacak ve kralın amacını gerçekleştirebilecek yetkinliğe ulaşabilecektir. Fakat bunların haricinde kötü ruhlu olan miskin ve cahillerin de doğalarına uygun bir görevle köleliğe layık olduğu sonucuna varılır (Platon, 2001: 99, 2007: 258).

Tanrısız bağı teorik ilmine sahip kralın, insanlar arasında sağlayacağı sosyal bağların gerçekleştirilmesi ise daha kolay bir meşguliyet olmaktadır. Sevgi-nefret diyalektiğini sosyal olana uygulayan Platon burada olması gereken sosyal ilişkileri belirler. Kral, görevi gereği ölçülü ve enerjili karakterlere sahip tebaası arasındaki ayrılıkları engelleyerek bunları iyi ve kötü üzerine aynı bakış açısı sağlayarak ortak bir bağ sağlamaktadır. Yönetimi altındaki kişileri “fikir, şeref, şan ortaklığı ile birarada” tutmaktadır. Hâlbuki sıradan insanların uyguladığı evlilik pratikleri ile gözlemlenen bunun tam tersi olmakta ve çocuklar aynı erdemsel eğilime sahip kişiler ya da sınıflar arasında hiç de uygun olmayan koşullarda doğarak sosyal bağı sağlıklı tesisini engellemektedir. Örneğin der Platon, “para ve mevki peşinde koşanlar” ya da “ırk düşüncesiyle hareket edenler” davranışlarında akli takip etmediklerinden pragmatik ve konformist bir yaşama yönelerek sadece bu amaca yönelmiş kendi benzeri insanlarla bağlanıp diğerlerinden nefret ederek yaşamaktadırlar. Hâlbuki yapılması gereken farklı erdemsel eğilimlere sahip ruhların kendi grupları içinde değil dış bir grupta yapacağı evlilik ilişkileri olacaktır. Çünkü eğer ölçülü karakterler kendi arasında, enerjili karakterler de kendi aralarında evlilikler yaparsa, belli bir süre sonra toplumsal denge yitirilip toplum dağılabilecektir. Eşlerini aynı karaktere sahip çevreden seçip sonrasında çocuklarını da aynı karaktere sahip birine verilmesiyle oluşacak sosyal bağ sağlıklı olacaktır. “Birçok nesiller ölçülü karakterle karışmamış olarak kalan enerji, başlangıçta gücünün bütün parlaklığını verdikten sonra, sonunda gerçekten çılgın delilikler halinde, tabii, soysuzlaşacaktır.” Diğer taraftan “fazla ölçülü ve çekingen bir ruh, enerjik cüretle birleşecek yerde, nesiller boyunca olduğu gibi ürerse, ancak aşırı yumuşak olacak” ve birincisi gibi yozlaşmış olacaktır (Platon, 2001: 101-103). İşte

kralın görevi de tam da burada başlar ve farklı iyi ruhları senkronize ederek işlevsel bir bütünlükle tebaasını ahenkle yönetir.

“Krallık ilmi, her ikisi insanlık olan enerji ve ölçü karakterlerini ele alarak, her iki hayatı anlaşma ve dostlukla bir arada topladığı ve birleştirdiği, böylece kumaşların en güzelini, mükemmelini meydana getirdiği, her şehirde köle efendi, bütün halkı bu kumaşın içinde dürdüğü, ikisini birden mekiğinde dokuduğu şehir, durup dinlenmeden, hak ettiği bütün saadeti sağlayarak onun emir ve idaresi altında bulundurduğu zaman, devlet sanatının dokuduğu kumaşın, hiç aksamadan, sona erdiğini söyleyebiliriz” (2001: 103-104).

Krallık ilmi gereğince kral yönetici, sadece sosyal bağı sağlaması açısından farklı erdemsal eğilimlere sahip tebaasını Tanrısal bağla birleştirmekle kalmaz ayrıca siyasal ve devlet işleri içinde bu iki erdemsal parçaların birlikteliğine dayalı görev paylaşımı yaparak yönetim işlerini sosyal örgütlenmeyle bütünsel bir yapıya kavuşturur. Şehir devletlerinde hem kişisel işlerin hem de devlet işlerinin yolunda gidebilmesi için farklı iki ruhun birleşmesi şarttır. Öncelikle her hangi bir devlet görevlendirmesinde tek bir kişiye ihtiyaç olduğunda kral, bu makama *“her iki karakterde olan birini seçerek”* *“birçok baş gerektiği zaman da her iki yaratılışa eşit pay vererek”* ortakça çalışmalarını sağlar. Çünkü bu iki karakter birbirlerini tamamlayarak etkili işler gerçekleştirebileceklerdir. Ölçülü karakterin eksik bırakacağı atılganlık, *“hırçnlık, keskinlik, çeviklik ve kararlılık”* gibi durumlar, enerjik insanlar tarafından giderilecek; doğruluk, incelik ve ince düşünce gibi durumlar ise ölçülü ruhlarla desteklenecektir (Platon, 2001: 103). Farklı iyi ruhların ortak çalışmasından siyasal ve sosyal bütünlük çıkarmak işi de devlet sanatının baş aktörü krallık ilmine sahip kralca yönetilecektir.

Platon’un yönetim şekillerinde bilinen iktidar tipleri: İlme dayalı idare edilen monarşi, *“ufak bir topluluğa”* dayanan oligarşi ve *“büyük kalabalığın beyliği”* olarak adlandırılan demokrasiden oluşur. Monarşi tek kişinin yönetimi olarak zora dayalı tiranlık ve özgürlüğe dayalı krallık olarak iki farklı biçimde görülebilir. Aynı şekilde birkaç kişiden oluşan ufak bir zümrenin iyi yönetimi aristokrasi, kötü yönetimi ise oligarşiyi meydana getirir. Çoğunluğun yönetimi ise ister iyi ister kötü yönetilsin demokrasi adını alır (Platon, 2001: 67-68). Böylece Platon’da yönetim-hükümet şekillerinin beş sınıfta toplandığı görülür. Bu sınıflamada ideal mutlak devleti ve demokrasinin kötü uygulamasının olmadığı belirtilmelidir.

Platon'da yönetim şekillerinin ayrılmasında önemli olan nicelik (ne bir, birkaç, birçok; ne özgürlük ve baskı ne de zenginlik fakirlik) değil nitelikler yani eleştirel ve idareci olan *“ilimlerin en gücü”* ve *“elde edilen en büyük ilim”* olan teorik ilime sahip olan insan yani filozof kraldır. Bu ilme ulaşmak zor bir iş olduğu için kalabalıklara dayalı yönetim biçimi olan demokrasi en başından dışlanır. On bin kişilik bir şehir devletinde değil elli veya yüz kişilik ilim bilen kişiler bir tek kral bile zor bulunur. Bundan dolayı bir şehir için uygun olacak en iyi yönetim bir tek kralın ya da birkaç aristokratın yönetimi altında olmaktır. Yönetimin ilmine sahip olan bu kişilerin idare edeceği biricik doğru hükümete, yönetici-ler-in *“kanunlara göre veya kanunsuz, tebaalarının gönlüyle veya zorla idare etmeleri, fakir veya zengin olmaları, bütün bunlar doğru kuralın takdirinde hesaba katılmaz”* (Platon, 2001: 69-71). Önemli olan devletin *“ilim ve doğrulukla”* yönetilmesi ve korunmasıdır. Bundan dolayı diğer yönetim biçimleri bu idealin basit birer kopyaları olacağından sadece iyi taklit edenlere iyi, kötü taklit edenlere de kötü demektir (Platon, 2001: 71, 77). Aynı şekilde yasalarda, gerçek tam bilgili devlet adamının kendiliğinden ilham alarak yazdığı adalet anlayışının kötü taklitleriyle ikame edilmeye çalışılacaktır (Platon, 2001: 82-83). Özellikle de gerçek krallık sanatından hiçbir şekilde pay almayan ‘zenginler topluluğu’ ve ‘halk kalabalıkları’ yapacağı kötü yönetsel ve hukuksal taklitlerde en azından atalarının kurumsallaştırdığı adetlere bağlı kalarak kötü yönetimlerini devam ettirebileceklerdir (Platon, 2001: 83).

Dolayısıyla Platon için en iyi devlet elbette en olgun ve eksiksiz ideal olandır ama bununla birlikte realite düzlemindeki en iyi devlet yasalara bağlı tek bir kralın yönetimindeki devlettir. Eğer yasalara bağlı değilse tiranlık olur ve bu yönetim *“hayatı en zor, en çekilmez kılan olur.”* Orta da olan azınlığın yönetiminde yasalara bağlı olanı aristokrasi, olmayana da oligarşiyi oluşturur. Demokraside ise güçler çoğunluk tarafından paylaşıldığı için öteki yönetimlere oranla yönetim gücü ya da uygulayacağı iyilik ve kötülük sınırlıdır. Bundan dolayı demokrasiyle yönetilen devletler *“kanunlara bağlı oldukları zaman, en kötüsü... ama kanunları çiğnerlerse o zaman da en iyisi odur; böylece ötekilerin hepsi kanunsuz, düzensiz olduğu zaman, demokratlıkta yaşamak iyidir; ama hepsi iyi düzenli ise yaşamak için en son seçilecek yer demokratlıktır”* (Platon, 2001: 87). Kısacası Platon, içinde yaşanan devletin niceliğine ve adaletle olan ilişkilerine bağlı olarak iyi ve kötü yönetim anlayışının farklılaştığını söylemektedir.

“Platon yasalara, yönetim biçimlerine, meclislere güvenir, ama devletin koruyucusu yine de hep ‘insan’dır.’” Ayrıca demokrasiyi yönetim çeşitleri arasında kötünün iyisi olması dolayısıyla olumladığı da söylenebilir. Sonuç olarak yönetim biçimleri arasında yasaya bağlı olduğu sürece *“en iyisi monarşi, en kötüsü demokrasidir; yasadan bağımsız yönetimler içinde ise, en iyisi demokrasi, en kötüsü tiranlıktır”* (Platon, 2007: 32).

Platon tiranlık, oligarşi, aristokrasi ve demokrasi gibi yönetim biçimlerinin kaynağını insanların krala *“karşı duyduğu sevgisizlikte”* görür. İnsanlar kralın, yönetimi altındaki mutlak iyi devlette mutlu yaşamı sağlayacağına inanmamaktadır. Böyle bir kralın olamayacağını adil, erdemli ve ilme dayalı bir biçimde tüm tebaasına eşit davranamayacağını düşünmektedirler. Bundan dolayı da insanlar bir araya gelerek *“en doğru devletin izlerinden giderek kanunlar yazmak”* zorunda kalmışlardır. İdealin taklitleri olan bu yönetimler *“ilimle değil de yazılmış yazı ile adet üzerine kurulduğundan”* kötülük kaçınılmaz olacaktır. Platon’un siyasal-toplumsal değişime bakışı da bu bağlamda şekillenir. Ona göre devlet sanatını yani ideal mutlak ilme dayalı krallık yönetimini taklit etmek isteyen eksik yönetim ve yasalar *“yaratılıştaki bulunan dayanma gücünü”* sağlayamadıklarından yıkılmaya mahkûmdurlar (Platon, 2001: 84-85). Bunların aktörleri de taklitçi ve geveze sofistler ve bunların partililik anlayışlarının insanlara sattıkları ham hayallerden oluşur (Platon, 2001: 88).

İdeal olan, *“kuvveti kanunlara değil, bilgili bir krala vermektir”* (Platon, 2001: 72). Platon bu düşüncesiyle yasaların güçlenmesini değil kralın güçlenmesini istemektedir. Her ne kadar yasalar krala bağlı olsa ve onun tarafından yapılsa da önemli olan kralın güçlü olmasıdır. Çünkü mutlak olana mutlak olmayan kanunlar çerçeve çizemez. *“İnsanlarla onların işleri arasındaki ayrılık, sonra insana ait hiçbir şeyin hiçbir zaman olduğu yerde durmaması, hiçbir sanata, hiçbir konu üzerinde, her zaman ve her hal için doğru, mutlak bir kural koymak imkânı vermiyor”* der Platon (2001: 72).

Kanunlar mutlak olmamakla birlikte *“hallerin çokluğu ile kişilerin çokluğuna kurallar koymak”* da gerekmektedir (Platon, 2001: 74). Ama bu kurallar ilim sahibi kral tarafından şartlar ve zamana göre değiştirilebilir olmalıdır. Çünkü en iyinin bilgisine sahip olan kral zamansal ve toplumsal değişime bağlı olarak yeniden tebaası için en iyisini uygulayabilecek donanımdadır. Yazılı ve yazısız kanunlar mutlak olan yasa

koyucu kralın elinde olduğundan neyin adil neyin adil olmayacağına en iyi o karar verebilir.

Yasalar, “*daha doğru, daha faydalı, daha güzel bir şekilde hareket etmek için yazılı veya gelenekten gelen*” zorunlu kurallardır (2001: 76). Platon’da yasaların zorunlu olması insanların, kendilerinde yeterli olmayan doğalarından kaynaklanan adaletsizliklerine ve bilgisizliklerine bağlanmaktadır (2007: 170). Yönetim erkide, insanın yeterli olmayan bu yapısından pay aldığına göre adaletsizliğe sürüklenebilecektir. Dolayısıyla yasalar, toplumsal yaşamın birlikteliği ve sürekliliği için zorunlu olmaktadır. Eski zamanlardaki efsanelere dayanarak ilk zamanlarında insanları yönetmek amacıyla Tanrıların insanları sevdiği için insanlardan daha üstün soy olan “*daimonları yönetici ve kral olarak getirdiğini*” ve böylece insanlara adil yaşamı uyguladıklarını söyler. Daimonların yönetiminde insanları sıkmadan ve aynı zamanda kendilerini sıkıntıya sokmadan “*barışa, ar duygusuna, iyi yasalara, eksiksiz bir adalete kavuşturup, insan soyunu huzurlu ve mutlu*” kıldıklarını ama sonrasında insanların yönetime geçmesiyle “*işlerini kendi başına yönetmeye yeterli*” olmayan yapılarından kaynaklı olarak adaletsizliğin zuhur ettiğini belirtir (2007: 170). Yasaların zorunluluğunu insanların yeterli olmayan doğalarındaki adaletsizliğine ve kendilerini bilmezliğine dayandıran Platon, şimdiki yönetimlerin de her ne kadar ‘*insanlara felaket*’ ve ‘*acılar*’ sunsalar bile daimonların adaletini, yönetimini, aklını ve krallığını örnek almasını salık verir. Ancak bu sayede insanların eksik yönetimi tamamlanabilecektir. Platon, “*toplumsal ve kişisel yaşamımızda buna uyarak, aklın bu paylaşımına ‘yasa’ adını verip evlerimizi ve kentlerimizi yönetmemiz*” gerektiğini söyler. Bu sayede yetersiz insan yapısı haz ve tutkulardan kaynaklı eksiklikleri, yasalar tarafından kontrol altına alınabilecek ve kentin ve bireyin³³ yaşamı yönetilebilir olacaktır (2007: 171). Platon’un ideal devlet, yasa ve biçimlerinin kaynağı da gelenekten gelen bu fikirlere dayanmaktadır. Dolayısıyla Platon, yasaların yazılı ve gelenekten gelmesini

³³ “Platon yasama alanında yazılı ve yazılı olmayan yasa arasındaki geleneksel ayrımı izlemiştir. İÖ 500 yılına kadar Yunan dünyasında bir aile hukuku olan *themis* geçerliydi; bunu da elinde tutan aile reisiydi. *Themis*’ten bir adım ileri gidersek aileler arası hukuk olan *dike* ile karşılaşırız. Aileler topluluğunun oluşturduğu polis kurumunda ise *dike* yerini *nomos*’a bırakır. *Nomos* herkes için geçerli, ortak yasa demektir; laik bir kuraldır, Tanrısal kökenli değildir, yazılı yasalardır; her yurttaş bunu okuyup öğrenmelidir. *Nomos* terimi yerleştikten sonra, *dike* devlet yasası olmaktan çıkar ve “evrene ait bir güç, adalet” anlamını taşımaya başlar. *Themis* çok eski zamanlara aittir ve Tanrısal bir kaynağa bağlı olmalıdır, ama sonradan bu Tanrısal kaynağından kopmuştur, çünkü daha VI. yüzyılda dinin eleştiri konusu olmaya başladığını görüyoruz” (Platon, 2007: 34).

tamamlayıcı ve akla uygun bulmaktadır. Etnosantrik bir biçimde tüm kent devletlerine ve Yunan olmayan kavimlere eski Atina dinini uygun bulmasının sebebi de budur.

2.1.3. Aristoteles (M.Ö. 384-322)

Aristoteles birçok farklı bilim alanında ve çeşitli konularda eserler yazmıştır. Bununla birlikte bu bölümde Aristoteles'in bu çalışmaları toplum, siyaset, ekonomi, ahlak ve yasalarla ilgili düşüncelerine öncelik verilerek sınırlandırılacaktır. Bir sosyal bilimci olarak Aristoteles'in asıl araştırdığı konu, toplumu bir arada tutan yasaların niteliğidir. Yasaların oluşturulması ve farklı devletlerdeki anayasaların karşılaştırılması öncesinde de ahlakı tartışır. Burada Aristoteles'in ahlak anlayışı, devlet ve yasalar ile ilgili olarak toplumsal ve hukuksal etik anlayışıyla bağlantılı biçimde verilecektir.

İyi bir gözlemci olan Aristoteles verilerini sadece içinde yaşadığı şehir devletinin olgularıyla sınırlamaz. Diğer şehir devletleri ve krallıkların yönetsel ve toplumsal gerçeklikleri ve oluşturdukları anayasalarını tarihsel boyutta karşılaştırmalı olarak inceler. Bunlara ek olarak ideal devlet biçim ve önkabullerini de eleştirel boyutuyla ele alır. Aristoteles tüm araştırmalarında analitik yöntemi kullandığı gibi *'en iyi yönetimi amaçlamış'* devleti ve kurucu öğelerini araştırırken de bunları en küçük bölünemeyen parçalarına kadar ayırıştırıp, farklılıklarını ve varsa bunlar hakkında geçerli ilkeleri ortaya koymaya dayanır. Bunu yaparken de organizmacı-biyolojik yaklaşımdan (epistemolojiden) hareket eder (Aristoteles, 2011:7). Doğa bilimlerinin sosyal bilimlere zorunlu nedensel bağlantılar sağlaması bakımından yaralı olduğunu teslim ederken bu iki bilim alanının farklılığını da ortaya koyar. Amacı nesneleri bilmek olan doğa bilimlerinden farklı olduğunu belirttiği *"yapmaya yaratmaya ilişkin bilimlerin amacı"* bilmek olduğu kadar olmak'tırda. Bir şeyi bilmek elbette güzel ve arzulanan bir şeydir ama önemli olan insanın, olumlu erdemleri adaleti vd. şeyleri gerçekleştirmesidir. Sokrates'in yapmış olduğu gibi erdemin, ne olduğunu bilmekle değil *"nasıl oluştuğu, nelere bağlı olduğu"* yani erdemli olmayı hayatında yaratıcı bir etkinlik düzeyine getirip, insanın kendini gerçekleştirmesi ile sağlanabilir. Dolayısıyla bir siyaset bilimci için de amaç yasayı bilmek ile değil, iyi yasa koymak ve adaletin nelere bağlı olarak oluştuğunu bilerek adil olmayı hayata uygulamak ile mümkünlik kazanır (Aristoteles, 1999: 25-27, 2012: 211). Aristoteles bilimlerin hepsinin *"iyi bir şey arzuladığı ve eksik olanı aradığı halde, onun bilgisini (iyinin bilgisini) bir yana bıraktıklarını"* söyleyerek

siyaset biliminin önemini belirler (2012: 16). Siyaset bu anlamıyla, “*yurttaşları nitelikli ve iyi insan kılmaya, insanların iyi eylemlerde bulunmasına çaba gösteren*” kapsayıcı bilimdir (2012: 22). Nasıl her etkinlik ve eylem bir isteği gerçekleştirmek için bir amaca yöneliyorsa bütün bunları belirleyen en önemli ve en kapsayıcı olan siyaset biliminin amacı da “*insan için iyi olanı*” yaratmasıdır. Burada kişi için ‘iyi olan’ siyaseten önemli olmakla birlikte asıl önemli olan budunun-kavmin-kentin (toplumun) korunması için iyi olanın, yani güzel ve adil olanın amaçlanmasıdır (2012: 9-10). Aristoteles’in socius algısı, bu bağlamda siyasetin kapsayıcılığı ve merceği altında kavramsallaştırılır.

Aristoteles devleti topluluklardan meydana gelen “*birlik ya da ortaklık biçimi*” olarak tanımlar. Ve en iyi ve kapsayıcı olan devlete ulaşmayı sorunsallaştırır.³⁴ Amaç olarak da gerek farklı şehir devletlerinde uygulanan yazılı gerçek anayasaları gerek ideal devlet anayasalarını tatmin edici bulmadığından en iyi ve faydalı devlet türünün hangisi olduğunun soruşturulmasına dayanır (2011: 31). Aile ve köy topluluklarının parçalarını oluşturduğu bütünsel ve kapsayıcı olan devlette, insanlar arasındaki ilişkiler ve erdemsel nitelikler doğal farklılıklar üzerine kurulur. Aristoteles’te bütün parçadan önce gelir ilkesine bağlı olarak ideal ve gerçek devletlerin anayasalarının karşılaştırılmasıyla kendi siyasal devletinin ve parçalarının birliksel ve kişisel erdem anlayışlarını inşa eder. Bu inşa süreci dil bağlamı akla ve doğaya uygun bir son durum olarak temellendirilir. Aristoteles’in ele aldığı topluluklar, en kapsayıcı olan devlet’le doğal haline ulaşır:

“Kendi gözlemlerimiz, bize, her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk [Birlik ya da Ortaklık]olduğunu söyler. ‘İyi’ diyorum, çünkü gerçekten, bütün insanlar eylemlerinde iyi sandıkları şeyi elde etmeye çalışırlar. Öyleyse, bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da, en yüksek iyi’yi amaç edinecektir. Bu, bizim devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz” (Aristoteles, 2011:7).

Socius ve dilin merkezi önemini ilk dile getirenlerden biri Aristoteles’tir. Her ne kadar Aristoteles’te socius, siyasete içre çekilmiş olsa da burada anılmaya değerdir. Aristoteles “*devletin doğada varolan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan siyasal*

³⁴ Aristoteles mutluluk gibi bilginin de göreceli olduğunu bilir. Farklı yaşam biçimlerini farklı mutluluk seçimlerine bağladığı gibi öne sürdüğü iddiaları temellendirmek ve kanıtlamak için de insanların “*doğrulukla bağlantılı olarak kendine özgü*” görüşlerine ulaşabilmek için adım adım ilerleyip, ‘görünenleri tanık ve örnek olarak kullanarak’ fikirlerine herkes tarafından olmazsa bile ‘belli bir tarzda herkesin katılmasını’ ister (1999: 27).

bir hayvan [varlık] olduğunu” söylerken doğadan kastettiği, bir şeyin son durumudur. İnsanoğlu doğasına uygun ‘iyi bir yaşama’ ancak aile ve köy gibi toplulukların zorunlu gereksinimlerinden geçerek devlet topluluğunda ulaşabilir. Soyun üremesi ve zorunlu yaşamın ikamesi için aile doğal ilk topluluğu oluştururken, potansiyel olan gelecekte iyi yaşamı sağlayacak devlete ulaşma hedefini gözetir. Aristotelesçi anlamıyla sonradan oluşacak en iyi ve en kapsayıcı devlet eski topluluklar gibi doğal bir son durumu teşkil edecektir. İnsan böyle doğal bir devlet içinde doğal olan siyasal-toplumsal-evcil (etik) bir varlık biçimiyle doğadaki diğer bütün varlıklardan (Tanrı ve hayvanlardan) ayrılır. Doğanın insanı siyasal bir varlığa evirmesindeki temel göstergesi ise insanların diğer bazı hayvanlar gibi sesler çıkarması değil; doğanın insanlara “dili ve anlamlı konuşma yetisini vermesidir.” Aristoteles’e göre “dil, yararlı ve zararlı olanı, doğru ve yanlış bildirmeye yarar... insanla öteki hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnız insanların iyi ile kötü’yü doğru ile yanlış’ı, haklı ile haksız’ı sezebilmeleridir... bir aile ya da şehri meydana getiren şey de, bu konularda ortak bir görüşü paylaşmalarıdır” (Aristoteles, 2011: 9-10). Aristoteles’te insan sadece siyasal bir varlık ya da toplumsal bir varlık değil aynı zamanda evcil bir varlıktır. Ev yaşamında kaynağını alan adalet, dostluk ve hak gibi mefhumlar doğal olan devletin de temellerini oluşturur. Ama devletin oluşabilmesi için ya da insanın siyasal bir varlığa tam olarak evirilebilmesi için insanın toplumsal ve evcil bir varlık olması şarttır. İnsanın evcilliği, “arada sırada gelişigüzel bir erkek ya da dişiyle çiftleşen sonra da kendi ininde yalnız yaşayan öteki hayvanlarınkı gibi bir evcillik değildir. İnsan doğal olarak aynı soydan gelenlerle bir arada olan bir varlıktır” (Aristoteles, 1999: 197).

Farklı devlet biçimlerini ve anayasalarını karşılaştırmalı bir yöntemle değerlendirmiş olan Aristoteles, en iyi ve kapsayıcı topluluk (birlik ya da ortaklık) biçimi olarak devleti görür. Bundan başka diğer topluluk türleri; efendi ile köle arasında üretim ilişkilerine dayalı birlikler ve aile reisiyle ev halkı arasında üreme ve diğer ilişkilere dayalı aile birlikleri ve köyler mevcuttur. Devlet dâhil bütün topluluk türlerinin hepsinin ortak özelliği “*en iyi sandıkları şeyler*” doğrultusunda eyleme geçmeleridir. Bunun haricinde sınıfladığı çeşitli socius türlerindeki ilişkiler tamamen farklı özellikler sergiler. İlişkilerin aynı olmamasında nicelik önemli bir değişken olarak

görülmez.³⁵ Bununla birlikte topluluk türleri arasındaki farklılıklar ‘nitelikten’ kaynaklanmaktadır. Bütün topluluk biçimlerinin öğeleri ile arasındaki ilişkiler farklılık arz eder. Hatta aynı birliğin farklı biçimleri arasında da nitelik farklılıkları mevcuttur. Ama hiçbir socius türünde ilişkiler, birliklerin büyüklüğü veya küçüklüğü tarafından belirlenmez. Aristoteles, Platon’dan farklı olarak büyük bir ailenin küçük bir şehir devletiyle aynı olamayacağını düşünür (2011: 7).

Aristoteles’te “*bütün parçadan önceden gelmelidir*” ilkesine bağlı olarak devlet, bireyi ve aileyi önceleyen doğal bir durumdur. Birey devletsiz, yetersiz bir varlık olarak yorumlanır. Devlete katılmayan bir varlık, “*ya bir hayvan ya da bir Tanrı olabilir*” ama bu asla bir insan olamaz. İnsanlar doğası gereği devlete yönelmişlerdir. İnsanlarda bulunan ‘doğal içgüdü’ onları yararları doğrultusunda devletin ortaklığına sürükler. Bundan dolayı da Aristoteles devleti kuran ilk adamı ‘övmeye değer’ biri olarak görür. Devlet insanı erdemli kılar ve erdemde devletin ‘orta direği’ olan adaleti ayakta tutar. Erdemli insan gelişmişlik düzeyine ulaşarak hayvanların en iyisi katına yükselir. Ama ne zaman ki insan, ‘yasa ve kurallardan ayrılırsa’ o zaman da hayvanların en kötüsü olur. Nasıl ki devletin direği adalet ise “*siyasal topluluğun temeli de hak’tır ve hak neyin adaletli olduğuna karar vermenin ayrıacıdır.*” Hakkı ancak anlayışlı ve erdemli olanlar bilebilir. Yoksa erdemsiz obur ve cinsel tutkularının peşinden sürüklenen vahşi insanların adaleti bilmeleri söz konusu olamaz (2011: 10). Aristoteles bilme ve duyumsal hazlardan arınmış, saf yeme içme ve cinsel hazlar peşinden koşan bu tarz bir yaşamı seçen insanları köle ruhlu ya da hayvan olarak niteler (1999: 21). Aristoteles “*ölçülü bir şekilde, sağlam karakterli yaşamak çoğunluk için, özellikle gençler için pek hoş değildir*” demektedir (2012: 212). Bundan dolayı çoğunluğu yani halkı, iyi yaşamın bilgisine ulaşamayacağı için felsefi ve siyasi yaşama en uzak kişiler olarak görmesine neden olur. Böylece halk, Aristoteles için Agambenci çözümlemeye konu olarak, toplumdam dışlanarak içselleştirilen bir özelliğe bürünür. Zorunlu yaşamın üretimini sürekli yeniden sağlayarak, yaratılan iyi hayattan dışlanılır. Teori alanında sadece erdeme dayalı eylem olabilir yoksa üretim ve üremeden kaynaklı pratiklerden

³⁵ Sinclair’in belirtmiş olduğu gibi Aristoteles’in devlet ve toplum kavramsallaştırması Platon’un Devlet kuramında dile getirmiş olduğu devlet ve toplum düşüncelerine bir eleştiri olarak okunması gerektiğidir. Aristoteles’in insanların en iyi sandıkları şey doğrultusunda harekete geçtikleri varsayımı kendi araştırmaları içinde geçerlidir. Bundan dolayı çözümlemelerinde olgusal verilere dayandığı gibi mantıksal çıkarım ve normatif alanında araştırmalarında iç içe geçtiği görülür (Aristoteles, 2011: 7-10).

hoşlanılmaz. Antikçağ Yunan dönemindeki felsefi aklın göstermiş olduğu gelenek bunu gayet iyi göstermektedir. Araç ve aletler sanatın icra edilmesi için gerekli parçaları sunmakla birlikte bütün sanatlarda önemli olan amaçtır. Sanat eseri bir kez ortaya konuldu mu gerisi güzelliği bozan bir teferruata indirgenerek uzaklaştırılır. Her hangi bir sanatın sağlayacağı *“doğru ölçünün altında veya üstünde kalan şey, var olmayan bir şey değildir, ama can sıkıcı bir şeydir. Sanatlar onu, meydana getirdikleri eserlerden uzaklaştırmak isterler. Böylece ölçüyü koruyarak, eserlerini iyi ve güzele kırlarlar”* (Platon, 2001: 55). Hele sanatların en önemlisi ve en kapsayıcısı olarak görülen siyaset ve erdemli bir yaşam en önemli amaç olduğunda bu daha da belirgin olur. Bu alanda ‘iyi yaşam’ın mütemmim cüzlerinden ekonomi ve üreme gibi haz ve üretim dünyası dışlanır. Zorunlu hayatın üreticileri olan köleler, kadınlar, tüccarlar, çiftçiler ve zanaatkarlar can sıkıcı görüldüğünden ya da estetiği bozacakları endişesiyle, kendi kendine yeterli ‘iyi yaşam’a gerekli eylemin sağlandığı Aristokratik demokrasiden, yurttaşlıktan ve bilumum kamusal (askerlik, yargıçlık, yöneticilik gibi) görev ve alanlardan uzak tutulur. Bu da Antikçağ Yunan kent devletlerinin düşünsel, siyasal ve toplumsal yapısını verir.

Yunanlılarda toplum’un, politik kurum türlerinden biri olarak ele alınması geleneği Aristoteles tarafından da sürdürülür. Toplumla ilgili bir kavram üretilmediğinden devlet yönetimleri analiz edilirken değişmez insan doğası ile devlet biçimleri arasındaki ilişki ortaya konularak toplum dolaylı yoldan incelenir. Aristoteles’te de insanın doğası ve devlet biçimleri politik analizlerle anlaşılmaya çalışılır (Callinicos, 2011: 31-32). Aristoteles, yurttaşların (polites) düzenli yaşamını (kosmiotes) ya da siyasal düzeni (politeia), siyaset adamı (politikos) tarafından akıl ve konuşma anlamında kullandığı logos aracılığıyla çözümlerken insan birlikteliklerinden oluşan aile, köy ve şehir devleti topluluklarını da politeia (toplum) anlamında kullanmaktadır (Aristoteles, 2012). Aristoteles’te *“insan sadece siyasal, toplumsal bir varlık değildir, aynı zamanda evcil bir varlıktır”* (Aristoteles, 1999: 197). Bundan dolayı toplum fikri Aristoteles’te politik analiz altında, etik ve doğal insan algısı üzerinden modellenerek doğal bir toplumculuk şeklinde görülür. Aristoteles’te socius

her ne kadar siyasete içre çekilmiş olsa da ‘doğal’dır.³⁶ En kapsayıcı ve en iyi olan ‘devlet’, öncesinde doğal olan diğer sociuslardan dolayımınarak ya da onların yetkinleşmesiyle ortaya çıkar. Devlet birlikteliği ile süreç tamamlanarak yeterli son evreye ulaşılmış olur. Yani doğal olan devlet’in oluşumu kendinden önceki aile ve köy aşamalarında “*yaşamın kendisini sağlamak için başlatılan*” süreç yeterli aşamada devlet birlikteliğine evrilmiş ve böylece “*iyi yaşamı sağlayabilecek bir duruma gelmiştir*” (Aristoteles, 2011: 9). Böylece zoe, bios’a evirilerek Aristoteles’in doğal toplumculuk fikri ortaya çıkmış olur (bkz. 12. ve 33. dipnot).

“Bundan dolayı, içinden çıktığı daha eski topluluklar nasıl doğalsa, şehir-devleti de öylece yetkinlikle doğal bir topluluk biçimidir. Bu birlik, ötekilerin amacıdır ve bunun doğasının kendisi bir amaçtır; çünkü, biz herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası deriz –insan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar. Bundan başka, amaç ve son (sonul neden) ancak en iyi olandır; kendi kendine yeterlik ise, hem amaç hem yetkinliktir” (Aristoteles, 2011: 9).

Yukarıdaki sözler, Aristoteles’in sosyal bilimlere, kendi tanımıyla “*yapmaya yaratmaya ilişkin bilimlere*” bakışını ve yöntemini çok iyi özetler. Aristoteles iyi yaşamı hedefler ama bunun için yasalara uyan, hakkı bilen erdemli insanların varlığı gerekir. Bu da ancak devlet ile mümkün olur. Yoksa üreme yeri olan oikos ya da üretimi mümkün kılan efendi ile köle arasındaki despotik ilişkilerin kapsamı ancak yaşamın kendisini yeniden üreten ekonomik ve biyolojik faaliyetler olacaktır. Aile ve köy aşamasını geçen topluluk türleri kapsamı en geniş olan devlet’e evrilerek doğal dönüşümün sonuna ulaşır. Devlet iyi yaşamı sağlamanın doğal mekânıdır. Arı ve karınca gibi bazı hayvanların da topluluk oluşturarak işbirliği gibi önemli bir faaliyeti yerine getirmelerine benzer biçimde insanlarda da işbirliği, sosyal ve ekonomik boyutu sağlaması açısından önemlidir. Fakat bununla birlikte devletin doğrudan amacını oluşturamaz. Devlet “*insanın doğadan siyasal bir hayvan[varlık]*” olmasından kaynaklı bir sonuçtur. İnsanı diğer varlıklardan ayrı kılan ve erdemli olmasını yasa ve kurallar yaparak ona uymasını sağlayan şey doğanın insana vermiş olduğu “*dili ve anlamlı konuşma yetisidir*” (Aristoteles, 2011: 9). Sofistlere gönderme yaparak dilin yanlış kullanımına da ayrıca değinir. Felsefeci iyi yaşamı önce duyumlarına dayanarak sonra

³⁶ Sinclair’in de belirttiği gibi Aristoteles’te ‘doğa’ kavramı herhangi bir şeyin ilk durumunu değil son durumunu ifade eder. Aristoteles’in doğa derken “*bu sona yönelen büyüme sürecini*” kastettiğini vurgular (2011: 9).

da temellendirilerek söylenenleri dikkatlice ele alıp değerlendirerek araştırmasını yapmalıdır. Yoksa kimilerinin felsefecinin işi olarak gördüğü hakikati araştırmak ve *“gerekeni söylemek değil, yalnızca konuşmayı temellendirerek yürütmek”* olarak görmelerine neden olacaktır. Bu da konuşmanın içeriksiz kanıtlarla konu dışına çıkılmasına sebebiyet verecektir. Çünkü Aristoteles’e göre *“yanlış öncüllerden doğru sonuç çıkabilmektedir”* (1999: 29).

Bu anlamıyla Aristoteles’te önemli olan şey sadece konuşmayı sağlaması bakımından değil anlamayı ve hakikati sorgulamaya yarayan bilinçli bir dil’in kendisi yani logos olduğu görülür. Her ne kadar araştırmalarında ‘yaşamın kendisini sağlayan’ dinamikleri ve toplulukları konu edinse de ulaşmak istediği ya da asıl soruşturduğu şey ‘iyi yaşam’ın kendisidir. İyi yaşamın sağlandığı Devlet, Devlet’i ayakta tutan adalet ve adaleti anlayıp uygulayabilen erdemli bir insanlar topluluğudur. Zaten Aristoteles’in siyaseti *“erdemde üstün olan yönetecek ve efendi [egemen] olacaktır”* ilkesine dayanır (2011: 15). Erdemli olan yönetici de en azından en küçük topluluk biçimi olan ailesiyle bir arada yaşamaktadır. Kendinde amaç olan mutluluk ve iyi yaşamı kendince yeterli seviyeye taşımış erdemli yönetici, Tanrısal ya da tek yaşayan hayvanlar gibi yalnız yaşayan bir varlığa tekabül etmez. Kendisi amaç olan iyiyi ve mutluluğu en azından ailesiyle birlikte yaşar. Aristoteles’e göre *“insana mutlu diyebilmek için hem erdemin tamı hem de yaşamın tamı gereklidir”* (2012: 22). Bundan dolayı Aristoteles’te kendine yeterli olarak düşünülen iyi amacına ulaşarak yaşamak, *“kişinin tek başına olması, yalnız bir yaşam sürmesi”* biçimiyle gerçekleşmez. Ancak *“ana-babası, çocukları, karısı, dostları ve yurttaşlarıyla birlikte olmasıyla”* gerçekleşebilir. Çünkü Aristoteles göre *“insan doğal yapısı gereği toplumsaldır.”* Ama buradaki toplumsal Aristoteles tarafından hemen sınırlandırılır. Çünkü anne baba ve torunların ötesine ve dostların dostlarına dek genişletilecek bir toplum algısı, sonsuza dek uzayabileceğinden belirsizliğe neden olabilecektir (2012: 17). Bu tanım sosyolojiye ait ilk tanım olarak görülebilir.

Aristoteles’e göre *“insan sadece siyasal, toplumsal bir varlık”* da *“değildir, aynı zamanda evcil bir varlıktır”* (1999: 197). Doğal olarak soydaşlarıyla bir arada yaşayan insanlar bazen de soy ortaklığından yaşam ortaklığına geçebilirler. Siyasal olarak insanların ortaklığını sağlayan adalet, sosyal olarak ortaklığı sağlayan şey karşılıklı dostluk bağı ve evcil olarak etik ilişkinin sağlayacağı şey de hakka dayalı yaşam

ortaklığıdır. En küçük topluluk birimi olan “*ev yaşamı bir tür dostluk*” türü olarak devletten önce de soy ortaklığına dayalı ilişkilerini henüz doğal son durumuna ulaşmamış, belirli bir adalet ve hak üzerine oluşturmuştur (1999: 197).

Aile ve köy toplulukları, insanın siyasal-toplumsal-evcil bir varlık olmasından kaynaklı doğal bir sonuç olan Devlet’e varmanın doğal ara basamaklarını oluşturur. Dil kipiyle insan zorunlu yaşamdan iyi hayata geçer ve en etkin doğal haline kavuşur. Siyasal bir varlık olarak insanı diğer varlıklardan ayıran özelliği ise dil’idir:

“... dil, yararlı ve zararlı olanı, doğru ve yanlış bildirmeye yarar. Çünkü insanla öteki hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnız insanların iyi ile kötü’yü, doğru ile yanlış’ı, haklı ile haksız’ı sezebilmeleridir. İşte bir aile ya da şehri meydana getiren şey de, bu konularda ortak bir görüşü paylaşmaktır” (Aristoteles, 2011: 10).

Bu anlamıyla Aristoteles’te ‘yalın-doğal hayat (zoe)’ devlet aşamasına geçişte aşılması gereken ve zorunlu hayatın her gün yeniden üretildiği aile birlikteliklerini kavramsallaştırmak için kullanılır. Antikçağ Yunan topluluklarında, insanın siyasal bir varlık olarak ilk belirmesi; aile reisinin kadın, çocuklar ve köleleri arasındaki ilişkiler ile oluşan zorunlu hayatın (üreme ve üretim’in) üretildiği oikos’ta gözlemlenir. Kendi başına bir amaç olan en iyi ve kapsayıcı olan Yunan şehir devletleri yani Polis’lerde doğal hayat (zoe), oikos’un alanına hapsedildiğinden, yaşamın kendisi için gerekli ama iyi yaşamın (bios) kendisi açısından dışlanması gerekli bir duruma dönüşür.³⁷ Agamben hem Aristoteles’in hem de Platon’un “*yalın doğal hayatı değil; çerçevesi belli bir yaşamı, belli bir hayat tarzını ele*” aldıklarını belirtir. Aristoteles’in Politika kitabından

³⁷ Hem zoe hem de bios, ‘hayat’ anlamına gelmektedir. Bununla birlikte zoe bütün canlı (Tanrı, insan ve hayvan gibi) varlıkların “*yalın yaşama/canlılık*” özelliklerini belirtirken; bios sadece insanların veya grubun “*yaşama biçimine (hayat tarzına)*” (Agamben, 2013: 9) işaret eder. Aristoteles yaşamlarını kendilerinin yönlendirdiği insanlar için üç tür yaşama biçimi (bios) olduğunu söyler. Birincisi aklı başındalığı tercih ederek ‘hakikate yönelik araştırmayı hedef tutan’ felsefi yaşamı; ikincisi, karakter ya da etik erdemi tercih ederek ‘güzel eylemleri’ hedefleyen siyasetçi yaşamı ve son olarak haz’ı tercih edeceklerin ‘bedensel hazları’ hedefleyerek haz’a düşkün yaşamıdır (Aristoteles, 1999: 19, 39). Bundan dolayı Aristoteles’teki ‘Politikon zoon’ kavramının kimi yazarlarca politik hayvan olarak çevrilmesi doğru gözükmemekte sadece bir tercih meselesi olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda Agamben’in de göstermiş olduğu gibi ‘zoe’ Tanrı, insan ve hayvan gibi bütün varlıkları kapsayan bir yalın-yaşama biçimine gönderme yapar. Yani ‘politik hayvan’ olarak düşünülmesi mümkün olabilmekle birlikte ‘politik insan’ veya ‘politik Tanrı’ şeklinde de istenirse çevrilebilir ama bize göre en doğru çeviri ‘politik varlık’ ya da ‘siyasal yaşam’ olarak durmaktadır. Ayrıca yine Agamben’in belirttiği gibi zoe’nin çoğulu Yunancada olmadığı için sadece “temel bir hayat alanına gönderme yapar ve sınırlandırılır” (2013: 10). ‘Politikon zoon’un kullanımı bios’un canlı varlığa tekabül etmemesinden dolayı “*zoon cinsini belirleyen özgül*” bir fark olarak değerlendirilir (2013: 11). Bundan dolayı da ‘politikon bios’ değil de ‘politikon zoon’ kullanılır ama yukarıda değinildiği gibi bunun Türkçe ifadesi politik varlık veya siyasal yaşamdır.

hareketle Yunan polislerinde yaşayanların bu ayrımı bildiklerini, bununla birlikte Aristoteles'in, doğal hayatın hakkını teslim ederek devlet aşamasında tamamlanacak olan iyi yaşama geçişte doğal olan aile birlikteliklerinin zorunlu doğal bir oluşum aşaması olduğunu, ortaya koyduğunu belirtir. İyi yaşam bireysel ve toplu olarak arzulan en yüksek hedef olmakla birlikte 'yalın yaşama' doğal sürecinin üzerine inşa edilir. Bir kez devlet oluşumu tamamlanınca da bu alandan kesinlikle uzak tutulur. Aile aşamasında ilk topluluk biçimleri bu zorunlu yaşamın gereklilikleri üzerine kurulur. Doğal bir sonuç olan devlet aşamasında ise oikos bağından koparak *"dile bağlı bir siyasallık (policita) eki sayesinde, sadece haz ve acıdan değil aynı zamanda da iyi ve kötünden ve adaletli ve adaletsizden oluşan bir topluluk üzerine"* inşa edilir (Agamben, 2013: 10-1; Platon, 2007: 34).

"Bu (iyi bir hayat), bütün insanların hem tek tek hem de ortak olarak güttükleri en yüksek hedeftir. Ancak yalın yaşama gerçeğinin kendisinde (kata to zen auto monon) herhalde bir iyilik var ki insanlar bir araya geliyor ve siyasal topluluklarını yalın yaşama düşüncesi üzerinde idame ettiriyorlar. Eğer hayat tarzı (kata ton bion) konusunda önemli hiçbir sıkıntı yoksa o zaman elbette ki insanların çoğu birçok acıya göğüs gerecek, sanki asude (euemeria, güzel gün) ve doğal bir güzelliymiş gibi hayata (zoe) sarılacaktır. (1278b, 23-31)" (Aktaran: Agamben, 2013: 10).

"İyi olacak insanı güzelce yetiştirmek, alıştırmak gerekiyorsa; sonra da onun erdemli uğraşlarla yaşaması, isteyerek ya da istemeden kötü şeyler yapmaması gerekiyorsa; bu, bir usa, gücü olan doğru bir düzene uygun yaşayanlar için söz konusu olabilir" (2012: 213). Bu da kamusal doğru bir denetimle gerçekleştirilebilir. İnsanlar eğer kamusal ortak denetim yasaları oluşturamazlarsa herkes kendi *"çocukları ve dostlarına erdeme yönelmeleri için yardım etmesi"* gerekeceğinden toplumsal birlik sağlanamaz. Hâlbuki yasa koyucunun kamusal alanı düzenleyen ortak ve doğru denetimi, erdemli yasalar üzerine kurulursa, toplum da bir arada erdem üzerine yaşayabilir (2012: 213-214).

Aristoteles, doğal olan devlet topluluğuna ulaşabilmek için toplulukların yine doğal olan kimi aşamalardan geçmesini gerekli görmektedir. Ev yaşamı önemlidir zira soy ortaklığından yaşam ortaklığına geçişi sağlar. Ayrıca *"dostluğun, siyasal yönetimin, adaletin başlangıcı"* ve kaynağını oluşturur (1999: 199). İlk başlangıç, hayvan ve bitkilerde de gözlemlenebilen insani bir içgüdü olan *"kendi benzerlerini çoğaltma isteğiyle"* üremeyi gerçekleştirmelerine dayanır. Bunun için de erkekle kadının çift

olarak birleşmesi gerekmektedir. Bu ailenin oluşabilmesi için gerekli ama yetersiz ilk koşuldur. Aile ile başlayan bu süreçte soyun devamının her daim yeniden üretilmesi için kadın ve erkek birlikteliği kadar önemli olan diğer bir husus kölenin varlığıdır. ‘Güvenliklerinin korunmasını’ isteyen yöneten efendi ile yönetilen kölenin ortak bir çıkara yönelerek bir araya gelmeleridir. Bu zeki olmasından dolayı gerekli şeyleri öngörebilme kabiliyetine doğaca sahip efendi ile bunları yapabilecek beden gücüne doğaca sahip köle’nin hayatta kalabilmek için zorunlu doğal birlikteliğidir. Nasıl ki üreme için çiftlerden birinin olmaması durumunda, öteki etkisiz kalırsa efendi ve köle’den her hangi biri olmaması durumunda da, öteki yaşamını güvence altına alamaz. Bundan dolayı üreme ve güvenlik Aristoteles tarafından ailenin oluşabilmesi için doğal bir gereklilik olarak görülür. Doğal ihtiyaçları karşılamak üzere oluştuğundan bu ilk birlikteliğe yani aile’ye kimi Yunan filozofları “*ekmek ortakları*” ya da “*ahırdaşlar*” demeyi uygun görmüşlerdir (Aristoteles, 2011: 8).

Aristoteles’te aile, köy ve şehir topluluklarının oluşumunda nicelik farkının önemli olmaması durumu, insanların sınıflaması için de geçerlidir. Önemli olan niteliktir yani insanların erdemlilikleridir. Ya da erdemleri arasındaki farktır. Yoksa bütün insanlar insan olmalarından kaynaklı akıl yetilerine sahiptir. Ama her insan doğaca belirlenmiş yeteneğine en uygun işlevi yerine getirmesi gerektiğinden erdem ve akıllı kullanma yetilerine göre yani doğanın onlardan beklediği niteliklerine göre ayrılır. Özgür insanı, köleden, kadından ve çocuklardan ayıran şey doğanın hepsine farklı biçimde sunduğu erdemleridir. Ev yönetiminde bu anlamıyla önemli olan şey insanların “*servetlerini oluşturan malların niteliklerinden*” ziyade kendi nitelikleri yani ahlaki erdemleridir. İnsanların niteliği maddi mülkiyete konu olan şeylerin niteliğine ağır bastığı gibi “*özgür insanlarında kölelerden daha çok ağır bastığı açıktır.*” Özgür insan akıl yürütme yetisine sahip olarak doğanın kendisine biçtiği en uygun işleve sahip manevi erdeme (düşünce erdemine) sahipken; köle, doğasına uygun olan karakter erdeme yani efendisine kölelik yapma erdemine uygun olarak hizmet etme işlevine sahiptir (Aristoteles, 2011: 27). Aristoteles’in erdem sınıflamasına bağlı olarak düşünce erdemleri ve karakter erdemleri ruhtaki akıldan alınan paya göre şekillenir. Düşünce erdemleri “*akıl taşımasından ötürü ruhun buyuran yanına özgü erdemlerdir.*” “*Karakter erdemleri ise akıldan pay almayan yanla ilgili, doğal olarak akıl taşıyan yanın peşinden giden yana özgü erdemlerdir.*” Buna göre karakter erdemleri “*buyurucu*

akıl yanına göre aklın peşinden gidebilen yanın bir niteliğidir” (Aristoteles, 1999: 51, 53). “Karakter erdemi hazlarla ve acılarla ilgili” olduğundan düşünce erdemlerini takip etmelidir (Aristoteles, 2012: 32). Dolayısıyla kölenin erdemi efendisine hizmet etmek ve onun peşinden gitmektir. Çocuğun erdemi de babasının sözünü dinlemektir.

Mutlu ve iyi yaşamı amaçlayan ve en kapsayıcı olan siyasetin görevi de ruhu bilmekle mükelleftir. Ruh ‘akıldan yoksun’ ve ‘akıl sahibi’ olan iki yana sahiptir. Akıldan yoksun olan kısmı beslenme ve büyüme gibi bitkiler, hayvanlar ve ceninlerde de vardır. Hâlbuki insansal erdem ruhun erdemi olduğundan bedensel olan bu erdemlerden farklıdır. Akıldan pay almayan kısım kendine egemen olamayacağı için akılla çatışır ve ters yöne sürüklenir. Bununla birlikte akıldan kısmi olarak pay alın kişi en azından akla boyun eğerek onun sözünü dinler. Böylece arzuları ve iştahları akılla uygunluk göstererek kendine egemen olabilir. Babanın oğluna öğüt vermesi, eleştirmesi ve teşvik etmesi ile oğlunun akla uyum sağlamasına ikna etmesi çocuğu akla bağlı kılar. Akıldan kısmi olarak pay alan bu kısım, ilk önce babasından akıl alan ve böylece kendine egemen olmayı alışkanlık haline getirebilecek ve sonrasında karakter erdemlerini etkinleştirerek ölçülü olmayı huy edinebilecektir. Akıl, eğitim yoluyla zamanla ve tecrübeyle tam olarak etkinleşecektir. Asıl akıl sahipleri olan babalar ise düşünce erdemlerine sahip olarak akla uygun bilgece bir yaşamda doğru karar ve yargılamaya yön vererek iyi ve mutlu bir yaşamı amaçlayacaklardır (2012: 27-29). İnsana özgü olan, bitkiler gibi sadece beslenmek ve yaşamak ya da hayvanlarda da bulunan duyulara sahip olmak değildir. Mutluluğu ve iyi yaşamı amaçlayan insanın işi ‘ruhun akla uygun etkinliğine’ yönelmiş akıl sahibi insanın iyiye ve güzele dayalı tam kapasiteli ‘eylem yaşamıdır.’ Düşünce erdemine sahip olmak bunu amaçlarken karakter erdeminde, ruhtan alınan kısmi akıl’a uygun olarak, akla boyun eğmek gerekmektedir. Aristoteles’e göre herkes kendine özgü erdemleri en iyi şekilde yerine getirmelidir (2012: 17-18).

Düşünce erdemleri, ruhun etkinliğine yönelmiş aklın, tüm olanaklarını aktif hale getireceği, en iyiyi ve en güzeli hedeflemiş eylemleriyle sağlarken. Haz ve acıdan kaçınmak için ortayı arayan ve akli takip eden karakter erdemleri, yapacağı tercihlerle aşırılık ve eksiklerinden ölçülü olarak kurtulabilecektir. Tercihlere ilişkin olarak *“insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan”* bir huy olarak

erdem, “*nicel değil nitel*” bir özellik taşımaktadır. Bundan dolayı bir şeyin ortasına değil orta olana yönelir, orta olanı arar ve tercih eder. Aşırılığın ve eksikliğin sebep olacağı kötülüklerden kaçış sağ akla uygun olan orta yolu hedefleyen erdemle mümkündür. Orta olanın tercih edilmesi de akli gerektirir (Aristoteles, 2012: 37-39). Yoksa akılları baliğ olmamış gençler ve tutkularının peşinden gittiklerinden karakterce gençlere benzeyenler, kendilerine egemen olamayacaklarından siyaset bilgisine ihtiyaçları da yoktur. Hâlbuki erdemi amaçlayan siyaset, akli gerektirmektedir. Ancak “*akla uygun istek duyanlar ve eylemde bulunanlar*” erdemli olabilir (Aristoteles, 2012: 11). Bu anlamda akıl ve erdem birdir yani akıllı insan erdemli insandır. Kendine egemen olamayan insanların da siyaseti yönetenlerin düzenleyiciliğine uygun davranmaları doğaca en iyisi olacaktır. Ama burada akıldan kısmi pay alan gençlerin ve kölelerin karakter erdemleri farklı olduğu gibi amaçları da farklılık arz eder. Gençler düşünce erdemine evrilebilirken köleler için bu durum söz konusu olamaz.

Özgür insan yani efendi öz-denetimi, benlik-saygısı, cesaret, adalet vb. erdemlerle diğerlerinden ayrılır ve doğasına uygun olan yönetme sanatını gerçekleştirir. Yöneten efendiyi kölesinden ayıran nitelikte burada belirir. Yukarıdaki erdemlere sahip olmayan köleyi, erdemleri farklı nitelikte bir insan yaptığından doğasına uygun olan sanatı yaparak yani boyun eğerek, söz dinleyerek, ödevlerini yaparak ve sıkı çalışarak efendisine bağlı olmayı gerektirir. Yöneten ve yönetilen ancak ve ancak erdemlerine bağlı kalarak doğaya uygun iyi bir ilişkiyi gerçekleştirebileceklerdir. Dolayısıyla insanlar arasındaki fark, nitelik farkı yani erdemlerindeki farklılıklarından kaynaklanır (Aristoteles, 2011: 27-28). Hem akıl hem de arzu doğal olandır ve doğuş ile birlikte içimizde taşıdığımız ruhsal parçalardır (Aristoteles, 1999: 83).

Madem insanlar arasındaki fark ahlak erdemine bağlı olarak doğadan aldıkları paya dayanıyorsa, doğa bunu nasıl bir adalet üzerine paylaştırır? Aristoteles’in bu soruya cevabı; erdemin kaynağı ruhta mevcut olan akıldan (logos) alınan paya dayandığı şeklindedir. Doğal egemen, ruhta bulunan yönetici kısımdan yani akıllı olan bölümden payını alır. Doğal uyruk ise ruhtaki yönetilen, yani akıllı olmayan bölümden aldığı paya dayanır (Aristoteles, 2011: 28, 1999: 41, 49). Ruhta, akıldan payını alanlar, doğal yapılarına uygun olarak düşünce erdemlerini etkinleştirebilir. Düşünce erdemi eğitim ile oluşur ve deneyim ile zamanla gelişir. Karakter erdemi ise alışkanlıkla

(ethos'tan) kazanılır. Bundan dolayı da doğada hazır olarak bulunmaz. Hatta bunlar *“ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıklarla da onları tam olarak geliştirebiliriz.”* (Tıpkı duyulan ya da görülen şeylerden dolayı duyuların oluşmaması gibi) İnsan sadece doğal yapısında bulunan olanakları etkinleştirebilir (2012: 29-30). Aristoteles'e göre insanlar arasındaki ahlaki erdemler arasındaki farkın kaynağı burasıdır. Ahlaki erdemlerden bütün insanlar payını alır ama doğalarına ve ruhta bulunan ve akıldan aldıkları dağılıma göre ayrılırlar. Bunun sonucu olarak Aristoteles'te, *“özgür kişinin köle, erkeğin dişi, adamın oğul üstündeki yönetimi (egemenliği) hep doğaldır..., ruhun düşünme yetisi kölede hiç yoktur, kadında vardır ama işlemez, çocukta daha gelişmemiştir... Yönetende ahlak erdemi tam olarak bulunmalıdır; çünkü onun ödevi başyapıcı olmaktır ve akıl başyapıcıdır”* (Aristoteles, 2011: 28). Bu önkabuller üzerinden Aristoteles toplumsal, ekonomik ve siyasal ilişkileri felsefesinde sistemli hale getirdiği söylenebilir.

“... Dostluk eşitliktir diye boşuna söylenmiyorsa, adaletin belli bir eşitlik olması gibi, dostluk da belli bir eşitlikte demektir. Bütün yönetim biçimleri adalet türlerini oluşturlar. Çünkü hepsi birer ortaklık, ilişkisi; her ortaklık da adalet aracılığıyla kurulur. Dolayısıyla nice dostluk türü varsa o nicelikte de adalet ve ortaklık, ilişki türü var, çünkü bütün bunlar birbirlerine kapı komşusu ve aralarındaki ayırım çok az. Ruh ile beden, elçisi ile aleti, efendi ile kölesi arasındaki ilişki aynı biçimde olduğu için bunlar arasında ortaklık olmaz. Çünkü bunlar iki ayrı varlık değil; biri 'bir', öteki o 'bir'e ait. Her ikisi için ayrı ayrı iyi de yok; her ikisi için iyi olan şey, 'bir'in amacı ne ise o. Çünkü beden ruhla birlikte doğal olarak oluşmuş bir alet; köle efendinin ayrılmaz bir parçası, bir organı gibi; eliçisinin aleti ise cansız bir köle gibi.

Öteki ortaklıklar ya phratr'lar [kardeşlik] veya orgeon'lar [cinsellik] gibi devletteki ortaklıkların bölümleridir ya da ticari ortaklıklardır. Ama bütün yönetim biçimleri ev yönetimi içinde bulunur: hem doğru yönetimler hem de bunların bozulmuş biçimleri (yönetim biçimlerinde de uyum aynı). Babanın yönetimi krallık, erkek ile kadın arasındaki aristokrasi, kardeşlerinin politeia; bunların bozuk biçimleri ise tiranlık, oligarşi, demokrasi. Adalet biçimleri de bu sayıda” (Aristoteles, 1999: 193-195).

Aristoteles, Eudemos'a Etik adlı yapıtında iyi yaşamın ne olduğunu ve nasıl elde edileceğini araştırırken, yaşamlarını kendilerinin belirlediği insanları ele alır; yoksa çoğunluğu oluşturan halkı incelemeyiz. Çünkü iyi yaşam bios alanında egemen erkekler için geçerlidir, zorunlu yaşam'ı sağlamaya çalışanlar yani köleler, işçiler, zanaatkarlar ve çiftçileri kapsamaz. Araştırmasını sınırlarken çocukların, hastaların, zihinsel engellilerin ve çoğunluğun iyi yaşamı oluşturacak kavrayışlarının yani mutlulukla ilgili sanılarını temellendiremediklerini ve duyularının etkisiyle hareket ettiklerini belirterek

araştırmanın dışında bırakır. Aristoteles’e göre iyi yaşamın sağlanabilmesi için mutluluğun tanımlanması gerekmektedir. Ama insanların tercihleri ve hedefleri farklı farklı olduğundan mutluluğun göreceli olduğunu söyler. Aristoteles’e göre mutlu, kutlu ve güzel bir yaşam için üç farklı yaşam tercihi vardır: akli başındalık, karakter (etik) erdemi ve haz. Aristoteles öncelikle, güzel bir yaşam isteniyorsa bir hedefin belirlenmesini gerekli görür. Eğer kişi yaşamını kendi tercihlerine göre yönlendirebiliyorsa ilk olarak kendine ‘*mevki, ün, zenginlik ya da eğitim*’ gibi bir hedef koyarak eylemlerini bu amaca göre şekillendirmelidir. Mutlu bir yaşam isteniyorsa ya karakter (etik) erdemi tercih edip erdeme dayalı güzel eylemlerle siyaset yaşamına; ya akli başındalığı tercih edip hakikati araştırmaya yönelik felsefeci yaşamına ya da hazzıya bağlı bir yaşamı tercih edip haz düşkünü bir yaşama yönelmelidir. Mutluluk ve güzel yaşam sadece bu yaşam biçimleri için tartışılabilir yoksa “*zorunlu şeyler için çaba gösterilen yaşam biçimleri*” için değildir. Zorunlu yaşam tarzları derken; “*salt ün için çalışılan mesleklerin*” oluşturduğu kaba bir yaşam, “*oturarak icra edilen zanaatlar ile ücretli el zanaatlarından*” oluşan bayağı bir yaşam ve “*perakende alım satım işleriyle*” uğraşan para kazanmaya yönelik tüccarca bir yaşam kastedilir (Aristoteles, 1999: 11-19). Aristoteles için zenginlik kendiliğinden amaç değildir; en iyisi kendisi amaç olan şeydir yani mutlu ve kutlu iyi bir yaşam için insanların eylemlerini yüksek olan ve kendinden iyi, bütün sanatları kapsayıcı nitelikte olan bir amaca göre seçmeleridir. Amaca göre üç farklı iyi yaşamdan birinin tercihine bağlı olarak ya siyaset ya felsefe (akli başındalık) ya da ev yönetimi belirlenir (1999: 39).

Aileyi efendi-köle, koca-karı ve baba-çocuklar gibi en küçük birimlerine kadar ayırıştırıp aile ekonomisini-yönetimini (oikonomia), bunlar arasındaki ilişkilerle açıklamaya çalışan Aristoteles, bunlara ek olarak dördüncü ve olmazsa olmaz bir bağımsız değişken olarak da ‘para işlerini’ ekler. Sinclair, Aristoteles’in köle ve para işlerini hem aile ekonomisi hem de şehir ekonomisi kuramını oluşturmada “*yurttaşlar için yüksek bir yaşam düzeyinin sağlanması*” açısından önemli olduğunu belirtir (Aristoteles, 2011: 11).

Öncelikle ve önemli olan ailenin ilk üç parçası arasındaki ilişkilerdir. Köleyle olan efendinin despotik ilişkisi, özgür erkeğin oikostaki yönetim ilişkileri ve evlilik ilişkisi ile babanın “*kadın ve çocuklar üstündeki yönetimi*.” Erkek doğaca yetenekli olduğu için kölesi, dışısı ve çocukları üzerinde yönetme hakkı vardır. Kadın erkeğe doğaca en yakın

olduğundan erkeğin kadını yönetmesi eşit özgür insanların yönetim biçimi olan siyasal yönetime benzetilir ama buradaki en önemli fark yöneten ve yönetilenin değişimi üzerine kurulu bir siyasal yönetim değil erkek ile kadın arasında bulunan ve sürekli olan doğal “*üstünlük-aşağılık ilişkisine*” dayandırılır. Çocukların yönetimini ise krallık egemenliğinin ilk belirlenimi olan kralın tebaasına duyduğu sevgi ve en yaşlı kişisi olması sebebiyle krallık yönetimine benzetilir (Aristoteles, 2011: 26). Efendinin köle üzerindeki yönetimi ise büsbütün farklı bir yönetimdir hele siyasal yönetim hiç değildir. Çünkü “*özgür kişilerin yönetilmesi doğadan, kölelerin yönetilmesinden ayırdır; bir ev halkının yönetimi monarkhia’dır..., her evin bir tek yöneticisi vardır; bir devletin yönetimi ise, özgür ve eşit insanlar üstünde bir yönetimdir*” (Aristoteles, 2011: 16). Efendi ile köle arasındaki despotik ilişki üretimin sağlanması ve aile reisinin mülkiyet ve dağıtım ile ilgili yönetimini oluşturması bakımından işlevsel bir alet gibidir.

Aristoteles’te kölelik ve mülkiyet birbirleriyle ilişkili kavramlardır. Kölelik zora ve anlaşılmaya dayanmayan zorunlu ve faydalı doğal bir durumdur. Kuramsal ve gözlemsel olguların göstermiş olduğu gibi ister geçici ister sürekli olsun bütün insan birlikteliklerinde yöneten-yönetilen ayrımı mevcuttur. Bundan dolayı doğuştan kimi insanlar yönetmeye (zihin) kimileri ise yönetilmeye (beden) uygun yaratılmıştır. Nasıl ki bir insanda doğal olarak zihin bedeni yönetiyor ise bir toplulukta da bu böyle olmalıdır (2011: 11-13). Mülkiyet ise efendinin araçlarının köle dâhil toplamıdır. “*Mülk ailenin, mülk edinme de aile ekonomisinin bir parçasıdır; çünkü belli bir düzeyde servet olmadan ne yaşamın kendisi ne de iyi yaşam olabilir*” der Aristoteles. Mülk edinebilmek içinde kendi kendine işleyen araçlar (makinalar veya robotlar) olmadığı için doğanın sunduğu araçlardan faydalanmak gerekmektedir. Bu bir alet olabileceği gibi köle de olabilir. Zaten Aristoteles’e göre bir köle, “*birçok araçlar değerinde bir araçtır.*” Bir sanat icra edebilmek için de o işe uygun canlı ve cansız araçların kullanımı zorunludur. Bundan dolayı mülkiyet sahibinin yaşamını mümkün kılan iş araçları ve köleleri yani efendinin toplam malvarlığı mülkiyetinin kapsamını oluşturur. Kendi başına iyi ve yararlı olan mülkiyettir yoksa başka bir şey üreten ve mülkiyete konu olan araçlar ancak ve ancak üretimin araçları olabilir. Araçlar ile üretim gerçekleşebilirken mülkiyet ile iyi yaşam için ‘eylem’ mümkünlik kazanır. Dolayısıyla köle, efendisinin özgür biçimde eylemi gerçekleştirebilmesi için efendinin mülkiyetindeki diğer araçlardan sadece birini oluşturur (Aristoteles, 2011: 12). Efendinin, geçimini ve iyi

yaşamını sağlaması ve eylemde bulunabilmesi için “*aşağı halklardan köle yağmalamak*” da Aristoteles tarafından doğal görülür. Doğadan sağlanan kaynaklar sınırlı olduğu için doğaya uygun haklı savaş ile de mülkiyet kazanılabilir. Köle ruhlu yaratılmış olanlar efendilerinin egemenliğine direnirlerse doğal olan meşru savaş devreye girebilir (2011: 19). “*Köleler, zorunlu kol işleri için yeterince güçlü, özgür kişiler ise bu çeşit işlere yaramayacak biçimde, dimdik, ama bir devlet yurttaşının yaşamı için, savaşla barış arasında bölünen bir yaşam için pek uygun olarak yaratılmıştır*” (2011: 12).

Bütün bu doğal sebeplerden dolayı erdemli olan yöneticilerin köleler üzerindeki egemenliği, karşılıklı güveni sağlaması bakımından faydalı görülür. Kimilerinin köleliği ‘zor kullanılmaya’ ya da ‘uyluşıma’ dayandırarak açıklaması Aristoteles tarafından doğaya aykırı davranılacağı gerekçesiyle uygun görülmez. Ama Aristotelesçi doğal toplumculuk üzerine kurulan köle- efendi zorunlu ve doğal birlikteliğinde, efendinin doğaya uygun olarak iyi olan erdemli davranışı “*karşılıklı bir sevgi duygusu*” üzerinde ve her iki tarafın faydası için sürdürmesi beklenir. Eğer efendi doğaya aykırı davranırsa “*ki doğaca belirlenmiş olmakla birlikte iyi’den her zaman iyi doğmaya bilmektedir-* her iki tarafın çıkarına aykırı kötü bir eylem gerçekleştirilecek ve doğaya uygun ilişki, tıpkı zor kullanma ya da uyluşıma dayalı kölelik anlayışları gibi kaybolacaktır. Hâlbuki köle efendi ilişkisi doğaya uygun karşılıklı sevgi temelli olmalıdır: “*çünkü parça ile bütünün, ruhla bedenin çıkarları özdeştir; köle ise bir anlamda efendisinin bir parçasıdır, onun bedeninin canlı, ama ayrı bir parçası gibidir*” (Aristoteles, 2011: 16). En küçük topluluk olan ev yaşamında erkek kadın ile yararlılık ilişkisini gözetmesi açısından, babayla oğul arasında doğal yöneten-yönetilen ilişkisi açısından, kardeşlerde kendi aralarında eşit olduklarından ailede dostluk, adalet ve hak ilişkisi mevcuttur. Fakat efendinin köle ile olan ilişkisi tıpkı “el sanatı-alet” ya da “beden-ruh ilişkisi” gibi olduğundan dostluk ve adalet burada zuhur etmez (1999: 199).

Yurttaş olabilmek için mülkiyet sahibi, mülkiyet sahibi olabilmek içinde ev yönetiminde köle’nin varlığı gereklidir. Ayrıca “*mülkiyetin bir parçası*” olan köleden başka geçimin sağlanması para işleriyle de sağlanabilir. Öncelikle araştırmasının hemen başında Aristoteles şunu söyler: “*ev yönetiminin para-kazanmayla aynı şey olmadığı besbellidir.*” Ama bununla birlikte “*para kazanmak ev yönetimin bir parçasıdır*” (Aristoteles, 2011: 17-19). Farklı sanatlarda amaca ulaşmak için sınırlı araçlar söz

konusuyken para kazanma sanatında mülkiyetini veya servetini arttırma tek amaç olduğunda doğal olmayan bir sınırsızlık belirir. Bu da sınırlı bir amaca yönelmiş ev yönetme sanatı için uygun değildir. Dolayısıyla Aristoteles’e göre para kazanmak ev yönetiminin amacı değil sadece amacını gerçekleştirebilmesi için bir aracını oluşturabilir (Aristoteles, 2011: 22).

Sinclair, Aristoteles’te “*para kazanmanın ev yönetimiyle aynı şey olmadığını, çünkü bir şeyi kullananın o şeyi üretenden ayrımlanması gerektiğini... zorunlu gereksinimleri sağlamakla ilgisi olduğunu ve genel ticari etkinliğe dönüşmediği sürece, ev yönetmesinin bir parçası sayılabileceğini*” belirtir (Aristoteles, 2011: 22-23). Ayrıca eski Yunancada ev anlamına gelen oikos’tan türeyen ve ev ekonomisi anlamında kullanılan ‘oikonomia’ kavramının Aristoteles tarafından sadece ev yönetimi ile sınırlanmadığını bununla birlikte devletin yönetimini de içine alacak biçimde daha geniş perspektiften çözümlediğini iddia eder (Aristoteles, 2011: 10).

Aristoteles’e göre, insanların beslenmelerini sağlayabilecekleri pek çok doğal yaşam biçimi mevcuttur. Göçebelik, avcılık ve çiftçilik gibi bazen de bunların karışımıyla bu tür topluluklarda yaşayan insanlar gereksinimlerini doğanın sağladığı koşullar altında giderir ve kendi yaşamlarını sürdürürler (2011: 18). Yine kaynakların sınırlı olmasından dolayı gerek ev yönetimi gerek devlet yönetimi, ya kaynakların yanında yaşamalı ya da mülkiyet edinme yöntemiyle geçimini sağlamalıdır. Bundan dolayı aile veya devletin geçimlerini sağlayabilmek doğal ödeviyle mülkiyet edinerek iyi yaşamı mümkün kılınabilir. “*Servet bir ailenin ya da bir devletin yönetiminde kullanılacak bir araçlar toplamını*” oluşturması bakımından faydalıdır yoksa kendiliğinden ailenin veya devletin amacını oluşturmaz (Aristoteles, 2011: 19). Doğal ve uygun para kazanma biçimleri; çiftçilik, hayvancılık, arıcılık, balıkçılık ve kümes hayvancılığı; doğal olmayan para kazanma biçimleri; deniz, kara ticareti ve pazarda malların satışı gibi ticaret biçimleri, faizcilik ve ücretli işçi³⁸ olarak çalışmak bulunur.

³⁸ Aristoteles ister vasıflı ister vasıfsız olsun ücret karşılığı çalışan tüm işçileri geçim sağlamanın doğal olmayan kategorisine yerleştirir. Ona göre “*talihe en az dayanan işler en çok ustalık gerektirir; işçilerin bedenlerini en çok yıpratıcılar en kötü işlerdir. En çok vücutla yapılmayı gerektirenler en köle olanları, iyiliği en az gerektirenleri de en aşağılıktır*” (Aristoteles, 2011: 24-25). Bununla birlikte köle işçi’lerin sahip olduğu ahlaki erdemler özgür işçiler içinde gereklidir. Her iki işçi türünde asgari düzeyde çalışmalarını yerine getirebilmeleri için düzenli bir yaşam, sıkı çalışma ve beceriklilik gibi erdemlere sahip olmaları beklenir. Aralarındaki fark ise yapılan işe göre değil yaşam biçimlerine göre belirir: “*köle efendisinin yaşamına katılır, işçi ise işverininden uzakta yaşar ve kendisi kölelikten ne kadar pay alıyorsa, yaptığı iş için gereken erdemden de aynı ölçüde pay alır; çünkü aşağılık işlerde çalışan bir işçi,*

Son olarak da doğal olan ve olmayan para kazanma biçimlerinin arasında “*hem doğadan hem de değiş tokuştan öğeler*” içeren kereste ve madencilik sanatları bulunur. Bunlar doğada bulunmakla birlikte her yerde bulunmayan faydalı şeylerdir. Üçü birden (birincisi doğal, ikincisi doğal olmayan ve üçüncüsü bu ikisi arasında olduğundan yarı doğal) geçim sağlamanın yollarını oluşturmaktadır (2011: 24-25).

Doğal olan toplulukların geçimlerini sağlamak bakımından yararlı olan araçsal servet veya mülk edinme, bu anlamda Aristoteles tarafından olumlu karşılanırken bir amaç olarak para kazanmanın ticaret ve alışveriş ile gerçekleştirilmeye başlanması doğal bulunmaz. Ticaret faaliyeti ile doğal olan servet edinme biçimi sınırsız para kazanmak için bir amaç olduğunda doğal olan kaynakların sınırlılığı ve her sanata uygun araçların kullanımlarının sınırlılığı ilkelerine aykırı olarak doğal olmayan bir mülkiyet edinme türüne geçilir. Birbirlerine benzer olmakla birlikte aralarındaki fark birinin doğal ötekini ise doğal olmamasıdır. Gereksinimlerin doğada belli yerlerde olmasından dolayı belli eşyalara olan talebin karşılanması amacıyla takas (değiş tokuş) zorunlu doğal bir durumdur. Para kazanmayı amaçlamayan bu doğal takas yöntemi “*doğanın kendi kendine yeterlik dengesini yenden kurma amacının dışına çıkmaz*” (Aristoteles, 2011: 20). Alıp verme sadece para ya da takas için geçerli doğal bir durum değildir. Geniş anlamıyla “*insanlar birbirlerine bir şeyler alıp verme sayesinde bir arada bulunuyorlar*” der Aristoteles (2012: 100).

Topluluğun ilk biçimi olan ailede her şey ortak paylaşımına açık olduğundan eşya değiş tokuşu henüz yoktur. Değiş tokuşun başlamasına neden olan şey farklı ailelerin karşılıklı olarak eşyaya olan gereksinimleridir. Burada amaç her ne kadar para kazanmak değil gereksinimlerin karşılanması olsa da bu ilk değiş tokuş faaliyetleri ile birlikte para-kazanma sürecide başlamış olur. Aristoteles eşyanın kullanımına bağlı olarak eşyanın ya doğal olan kullanım değerine yani gereksinimin doğrudan yapılış amacına göre kullanılması ya da değiş tokuş gibi farklı amaçlar için kullanılabileceğini söyler. Ama değiş tokuş gereksinimleri karşılamak için yapıldığında doğal olabilirken para kazanmak için yapıldığında doğal değil tecrübesel bir boyut kazanır (2011: 20). Paranın ortaya çıkma sebebi değiş tokuşun eşitlenmesi, haksızlığın giderilerek adaletin sağlanabilmesi için ortamın bulunmasındandır. Değiş tokuşa konu olan şeylerin

sınırlı bir anlamda, bir kölelik durumundadır. Sonra şu fark da vardır ki, köle doğadan köle iken, aynı şey bir ayakkabıcı ya da başka zanaatçı için söylenemez” (Aristoteles, 2011: 28-29).

karşılaştırılabilir olması için “her şeyi ölçen”, dengeleyen yapay (uylaşımli) bir aracı ile insanların ihtiyaçlarının giderilmesi için yaratılmıştır. Bundan dolayı istendiği takdirde insanlar tarafından değersizleştirilerek ölçüm görevinden lağvedilebilir (2012: 100-101).

“... biz serveti ve para kazanmayı ayrı ayrı tanımlamaya çalışıyoruz; böyle yapmakta da haklıyız, çünkü bunlar ayrı şeylerdir: bir yanda, doğaya uygun olarak, ev yönetimine giren ve üretken olan gerçek servet vardır; öte yandan da, doğada yeri olmayan para kazanma (sanatı). Basılı paranın hem alışverişte izlenen amaç, hem de alışverişin aracı olduğu bu para kazanma türünde, elde edilecek zenginliklerin sınırı yoktur” (Aristoteles, 2011: 21).

Sinclair’in belirttiği gibi Aristoteles bu durumu “*araçlarla amaçların karıştırılması, ya da... araçlarla yapılan iş arasında bir karışıklık*” olarak görmektedir (2011: 21). Serveti (mülkiyeti) paradan ayıran şey ilkinin doğal duruma uygun olmasından kaynaklanır. Yapay olan paranın değeri her an değiştirilebileceğinden elinde yüklü miktarda para bulunduran birisi en basit gereksinimlerini sağlayamayacak duruma gelebilir. Aristoteles burada Midas’ın açgözlülüğü sonucu ettiği duanın kabulüne bağlı olarak elinin değdiği her şeyin altına dönüşmesini gösterir. Aristoteles aile ekonomisinin bir parçası olarak serveti olumlar çünkü servet olmadan ne yaşam (zoe) ne de iyi yaşamın (bios) kendisinin olmayacağını söyler. Dolayısıyla doğal olan ‘üretken servet’ edinme ile ev yönetimine reel olarak bir şeyler girerken doğal olmayan ticarete dayalı para kazanma sanatında, gerçek anlamda üretken olmayan ve doğada sınırlı bulunan kaynaklara rağmen, sanal bir sınırsız zenginlik hülyası üretmesinden dolayı eleştirilen yanlış bir eylem biçimi olarak görülür (Aristoteles, 2011: 21). Özellikle paradan para kazanma biçimi olan faiz’den doğaya en aykırı servet edinme yöntemi olması dolayısıyla kınanmasının ötesinde nefret edilir. Çünkü takas için bir araç olarak üretilen para bu durumda herhangi bir eşyayı ya da ürünü değil bizatihi “*kendisinden çıkan bir kazancı*” temsil etmektedir. Doğal olmayan ticarete bile insanlar arası alışverişte bir ürünün değeri olabilen para, faizcilikle birlikte yapayın yapayı durumuna gelerek paradan para doğurduğundan nefret konusu olur (Aristoteles, 2011: 23-24).

Zenginleşme isteğinin sebebini Aristoteles iyi düzenlenmemiş yasalara ve kadınlara bağlamaktadır. Nasıl ki aileler koca ve kadından oluşuyorsa bir şehirde ‘*aşağı yukarı iki eşit parçadan*’ yani erkekler ve kadınlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla bir şehrin iyi düzenlenmesi amaçlanıyorsa şehrin yarısını oluşturan kadınlara yönelik olarak da yasa yapıcı tarafından kurallar konulması gerekmektedir. Sparta şehir devletinde

olduğu gibi yasalar sadece erkeklere göre düzenliğinde “*kadınlar sınırsız yaşar, her türlü başboşluğu sürer ve her lüksü tadarlar*” demektir. Sonuç olarak böyle düzenlenen yasalara bağlı bir yaşam sonucunda “*zengin olmaya büyük önem veriliğini*” tespit eder. Kadınların doğal olan konumlarının yasalarca belirlenmemesi durumunda Sparta’da olduğu gibi yanlış bir duruma yol açacak ve “*para düşkünlüğüne*” sebep olacaktır. Kadınların denetimsiz olduğu böylesi topluluklarda, savaşlarda olması gereken cüretlilik erdemi günlük işlerde zenginleşme biçiminde zuhur edecektir. Hatta savaş zamanlarında da kadınlar faydalı olmaktan çok “*düşmandan fazla karışıklığa*” neden olacaktırlar³⁹ (2011: 54-55).

Araçlarla amaçlar karışınca, doğaya uygun biçimde ev yönetiminin geçimi sağlamak görevinin araçsal bir parçasını oluşturan para kazanma işi, kendisi bir amaca yönelir ve doğaya uygun olmayan sınırsız bir para kazanma sanatına dönüşür. Ev yönetimi için mülkiyet sahibi olunabileceği gibi para kazanma amacıyla da mülkiyet sahibi olanlar var olduğundan, bu ikisini ayırmada karışıklık yaşanabilir. Ama aradaki en önemli fark doğal olmayan zenginlik ve para kazanma hırsıyla elde edilen mülkiyetin sürekli artırılması amacıyla sınırsız birikim elde etme sanatının iyi yaşamı hedeflememesidir. Bu kategoride mülk sahibi olanlar, yaşamı sınırsız olarak tecrübe etme arzularının peşinden giderek kendilerine yararlı olanları ‘sınırsız olarak isteyeceklerdir.’ İyi yaşamı başta isteyen diğer bazıları da bedensel arzularıyla ‘zevкли aşırılığı yaratan şeyi’ bulabilmek amacıyla para kazanmaya eğer bu da aradığını sağlayamıyorsa başka yollarla tüm yetilerini bu uğurda harcayarak doğaya aykırı davranmaya yönelecektir. “*Bu kimseler bütün nitelikleri para kazanma niteliklerine çevirerek*” doğal olan amacı yapay araçlara indirgerler (Aristoteles, 2011: 22). Sinclair Aristoteles’te, “*devlet harcamalarımızı ve cinsel ilişkilerimizi denetlerse, bu alanların herhangi birinde ahlak erdemi gösterme olanağı yoktur*” demektir (Aristoteles, 2011: 38).

³⁹ Aristoteles Politika’da Platon, Phaleas ve Hippodamos gibi kuramcılarının ideal tasarımlarının haricinde geçmiş ve yürürlükte olan Yunan Şehir devletlerinin (Lakedaimonia, Girit, Kartaca, Sparta vd.) anayasalarını karşılaştırır. Kendi siyasal yönetim anlayışına en yakın olanının da anayasal ilkeler arasında dengiyi esas alan Lakedaimonialılarınkidir (2011: 53). Aristoteles’in anayasaları karşılaştırmalı olarak incelerken ele aldığı Yunan olmayan tek devlet Kartaca’dır. Sinclair Heitland’tan yaptığı bir aktarmayla; Aristoteles’in “*Kartaca siyasetinde temel gücün, başka her şeyde önce para olduğunu*” bildiğini söyler. Paraya dayalı Kartaca siyasetinin Aristoteles’in aristokratik “*üstünlük ve yetenek ölçütlerinden ciddi bir sapma meydana getirmekle*” birlikte Aristoteles tarafından sadece “*işlemeye devam etmesinden*” dolayı kabul edilebilir görüldüğünü belirtir (Aristoteles, 2011: 62).

Sonuç olarak Aristoteles için gerçekte arzulanan durum gerek ev gerek siyasal ekonomiyle uğraşan kişinin para kazanarak servetini artırması kesinlikle değildir. Nasıl siyaset bilimi malzemesi olan insanı hazır bulur ve onu kullanırsa; aynı şekilde evi yöneten kişide serveti ve parayı en başta hazır olarak elinde bulundurmalıdır. Ev yöneticisi sadece doğadan hazır olarak bulunan malzemeyi dağıtma görevini yerine getirerek bir sonucu gerçekleştirebilir. Siyaset bilimi insanı üretmeyeceği gibi ev yöneticisi de doğal olan malzemeyi üretmez sadece onu yönetir. Kısacası ekonomi işlerini oluşturan para ve mülkiyet konuları ev yöneticisinin ana görevi olan yönetme işi kapsamına giremez. Nasıl sağlık için hekim gerekirse üretim içinde yardımcı bir sanat gerekir. Ama burada da ideal olana yönelerek en iyi servet edinme yönteminin *“işin başında doğaca sağlanmış olanını”* görür yani doğaya yönelir. Zaten doğa tüm canlıları beslemekle görevlidir. Bundan dolayı doğaya en uygun olan çiftçilik ve hayvancılık ile kazanılan para biçimi en ideal olan olarak gözüktür. Bundan başka faizcilik ve değiş tokuşa dayanan ticari faaliyetler doğaya uygun olmayan sınırsız para kazanma biçimini oluşturduğundan Aristoteles tarafından kınanır ve doğal olmayan bir geçim sağlama yöntemi olarak görülür (2011: 23).

Erkek, kadın ve köleden oluşan aile birlikleri üreme ve güvenlik gibi günlük ihtiyaçların karşılanması ve soyun devamını amaçlayarak devam eder. Sonrasında *“günlük gereksinimlerin ötesinde bir amacın karşılanması için birçok evler birleşince köy meydana gelir.”* Köy ailenin üremeye bağlı bölünmesiyle çocuk ve torunların yeni aileler kurması gibi doğal bir çoğalmanın sonucunda oluşur. Kan ilişkilerine dayalı olarak oluşan ataerkil köylerin yönetimi ise krallıktır. Nasıl ki aileyi baba yani ‘en yaşlı üyesi, adeta bir kral gibi yönetiyor’ ise ailelerin birleşmesinden oluşan köyü de kral yönetmektedir. Aristoteles böyle bir köye kimilerinin *“bir süttten emzirilenler”* olarak adlandırıldığını söyler (2011: 8).

Yaşamın kendini sağlamak için erkek, kadın ve köleden oluşan ailelerle başlayan süreç gündelik gereksinimlerin ötesine geçen farklı bir amaca yönelmiş ve böylece ailelerin birliğinden oluşan köyler meydana gelmiştir. Çeşitli köylerin bir yönetim altında birleşmesiyle de ‘iyi yaşamın’ sağlanabilmesi için kendi kendine yeterli olan Yunan şehir devletleri kurulmuştur. Böylece doğal süreç toplulukların en yetkini olan ve iyi yaşamı mümkün kılan devletin kurulmasıyla tamamlanmış olur (Aristoteles,

2011: 9). Adalet, dostluk ve hak gibi kavramlar soy ortaklığına dayalı ev ve köy birliklerinden yaşam ortaklığına evrilir ve devlette doğal halini kazanır (1999: 197).

Devlet bütünü oluşturan ana yapı olarak görüldüğünden, devletin bir parçasını oluşturan aile toplulukları arasındaki ilişkilere dayalı erdemde bütünü oluşturan devletin erdemine göre incelenir. Gerçek ve ideal devletlerin farklı anayasalarının erdem anlayışları farklı aile erdemlerini programlar (Aristoteles, 2011: 29). İyi olan devletin amacı da iyi olan aile biçimini meydana çıkararak doğal olan bütün ve parça arasındaki siyasal ilişkinin zuhuru dayandır.

Aristoteles normatif devletini inşa ederken Platon'un ideal devletindeki kimi tespitleri eleştirerek işe koyulur. Öncelikle kadın, çocuk ve mülkiyet konularında yurttaşların ortaklığı durumunu inceler. Aristoteles yurttaşların elbette birbirleriyle bir şeyler paylaşması gerektiğini teslim eder. Hatta hiçbir şey paylaşmayan bir topluluğun bile en azından ortaklaşa yaşadığı araziye paylaştıklarını belirtir. Bir ortaklık türü olarak devlet topluluklarının, azami bir şeyler paylaşması doğal bir durumdur. Bununla birlikte her şeyin ortak kullanımı Platoncu dayanışma ve birliği⁴⁰ ortaya koyamayacaktır. Çünkü *“sahiplerinin sayısı çoğaldıkça mülkiyete saygı azalacaktır.”* Her biri, ötekinin ortak mala bakacağını düşünmesi sonucunda mülkiyet ihmal edilecektir. İnsanlar ortaklaşa mallardan ziyade kendilerine ait olanlara özen gösterirler. Kamu mallarını ise ancak kendilerine bir şey sağlayacağını düşündükleri durumlarda gözetirler. Hele kadın ve çocukların ortak olması işleri daha fazla sulandırarak doğal olmayan bir durum yaratacaktır. Aristoteles farklı niteliklere sahip insan ve topluluk türlerine dayalı doğal bir dayanışma türünü savunmaktadır. Bundan dolayı Plâtoncu ortaklaşmacılığın, ideal birlik devletinde tek tip insan modeli ortaya koymasından dolayı dayanışma türünü azaltacağını düşünür. Ortaklaşmacılığın toplumsal düzenin bir ögesi yapılmaya çalışılması ikna edici görünmediği gibi ideal olan Plâtoncu devlette bunun devletin amacı için bir araca indirgenmesi girişimleri de, işleyebilme ve gerçekleştirilebilme

⁴⁰ Platon kent devletinin *“dostların malı aslında ortaktır”* ilkesi uyarınca düzenlenmesini ister. Yurttaşlar arsında ortaklık tesis edilirse *“birinci sınıf devlet, yönetim biçimi ve en iyi yasalar ortaya çıkmış”* olacaktır. Çağında halen böyle bir devlet yoksa da gelecekte yurttaşlar arasında malların ortaklığına dayalı bir devletin kurulacağını öngörür. Kadın ve çocuklar dâhil bütün malların ortak olacağı böyle bir devlette; *“özel mülkiyet denen şey her yerde insan yaşamından her yolla silinecek; doğal olarak kişisel olan şeyler bile bir biçimde elden geldiğince ortak kılınmaya çalışılacak, sözgelişi gözler, kulaklar ve eller sanki ortak olarak görüp, iştirip eyliyorlarmış duygusunu verecektir; böylece herkes aynı şeyler karşısında sevinip üzüntü duyarak bunları elden geldiğince bir ağızdan övecek ve yerecektir; olabildiğince birlikli bir kent oluşturan yasalar için, hiç kimse erdem üstünlüğü açısından daha doğru ve daha iyi bir tanım getiremeyecektir”* (Platon, 2007: 202).

kabiliyetini ortaya koyamamıştır. Eğer ortaklaşmacılıkta amaç devletin birliği ise o zamanda bu görüş yanlış olacaktır. Çünkü Aristoteles’e göre *“hepsi birbirinin aynı olan insanlardan bir devlet yapılamayacağıdır.”* Doğal olan ve *“bir şehri ayakta tutan, ayrı ayrı parçaları arasındaki yetkin dengedir.”* Devletin üyeleri arasındaki nitelik farkı yani çeşitlerin çokluğu doğal bir özelliktir ve *“gitgide daha çok birlik olan devlet, devlet olmaktan çıkacaktır”* (Aristoteles, 2011: 31-35).

“Bir devlette sayıların (çeşitlerin) çokluğu doğaldır; çokluktan birliğe doğru gittikçe devletliği azalır ve git gide aileleşir, aileden de bireye döner. Böyle diyorum, çünkü aile apaçık, devletten daha çok birliktir; birey de aileden. Dolayısıyla, böyle bir birlik sağlama olanağı olsa bile, ondan kaçınmalıdır; bu yol devleti yıkar. Çünkü devlet yalnızca insanlardan oluşmaz, ayrı ayrı türde insanlardan meydana gelir; hepsi birbirinin aynı olan insanlarla bir devlet yapamazsınız” (Aristoteles, 2011: 32).

En iyi ve kapsamlı olan siyasal devlette birlik ve dayanışma, nitelik farklılıkları üzerine kurulur. Eşit ve özgür yurttaşlar arasında siyasal yönetimde sırayla yöneticilik yapmaları gerekir. Çünkü yöneticilik görevinin dışında bütün yurttaşlar eşittir ve siyasal yönetimde *“eşitler sırayla ötekilere boyun eğerler.”* Bu yönetim işi de eşitler arasındaki doğal bir haktan kaynaklanır. Ama her yönetici yönetme işlevini farklı biçimlerde uygulayabilir. Birbirine benzemeyen bu uygulamalar kendi içinde farklılaşmayı çıkarır. Hâlbuki Plâtoncu ideal devlet ve muadillerinin anladığı biçimde saf bir doğal birlik söz konusu olamaz. Çünkü istenen bu doğal birlik toplumlar için faydalı olmaktan ziyade toplumların çökmesine neden olacaktır. Gerçek doğal bir birliktelik ancak toplum için iyi olanı amaçlarsa yani toplumun korunmasını ve yaşamasını sürekli yeniden üretirse doğru olacaktır. Devletin amacının Platon’un anladığı gibi mutlak bir birlik olmadığı Aristoteles tarafından doğaya uygun olmaması dolayısıyla eleştirilir. Kendi kendine yeterli olma durumu bireyde daha az iken ailede biraz daha artar ve sonrasında *“insanların kurdukları topluluğun kendi kendine yeterli olduğu ana erişilince, o zaman bir şehir ya da devleti meydana”* getirerek tam olgunluğuna kavuşur. Dolayısıyla doğal olan bireysel düzeyde bir birlik anlayışı ile değil çoğulcu bir yapıda farklı nitelikteki insanlar arasında, kendi kendine yeterlilik tercih edilmelidir (Aristoteles, 2011: 33). *“İnsanı insan yapan neden ‘insanın kendisi’nde ve ‘insan’da bir ve aynı ise, insan olduklarına göre aralarında hiç fark olmayacaktır; bu böyle ise, ‘iyinin kendisi’ ile ‘iyi’ arasında –iyi olduklarına göre- bir fark olmayacaktır”* demektedir (2012: 14). Farklı iyi tanımlarının göstermiş olduğu üzere ortak bir ‘iyi’ algısı-kavramı söz konusu olamaz.

Çünkü insanların iyilik tanımları nitelik, nicelik kriterleri, yararlılık ilkeleri, yaşadığı çevre ve zamana göre değişiklik göstermektedir (2012: 14).

Aristoteles, birlik ve dayanışmanın Plâtoncu ortaklaşmacılığa göre yapılamayacağını böylece ortaya koyar. İçinde yaşadığı şehir devletindeki güncel bir bağlamla da olaya örnek getirir. Eğer insanlar aile ve akrabalık ilişkilerini bilmezlerse adam öldürme gibi bir suçta öldüren ile ölenin ilişkisel yakınlığı tespit edilemeyeceğinden içinde bulunduğu toplumun yasaları ve dolayısıyla kutsallığına aykırı düşen böyle bir durumda en azından dinsel kefareti dahi ödeyemeyeceklerini misal verir (2011: 35).

Eğer ortaklaşmacılık yapılacaksa da bunu Platon'un yaptığı gibi yönetici ve koruyucu sınıflar için değil de en azından tarımcı sınıfa uygulayabilirdi demektedir. Aristoteles, bunun daha faydalı olacağını iğneleyici bir biçimde gösterir. Kadın ve çocukların tarım sınıfında ortak olması durumunda 'dostluk bağlarının daha zayıf' olacağı için yönetilenlerin örgütlenmesi dostluk bağıyla güçlenemeyecek ve böylece yönetici sınıfa karşı ayaklanma çıkaramayacaklardır. Bunun sonucunda da yönetenlere sürekli boyun eğeceklerdir. Plâtoncu mutlak birliği amaçlayan bir devlette, dostluk bağlarını yönetici ve koruyucu sınıflarda ortaklaşmacılıktan kaynaklı toplumsal düzeni zayıflatacağı için kabul edilemez bir durum olarak görmekle birlikte dostluk bağının, devletin yurttaşlarını bir arada tutan önemli bir öge olarak hakkını teslim etmesine engel teşkil etmez (2011: 35).

Gerçek dostların birbirlerine haksızlık yapamayacağı gerçeğinden hareketle yurttaşlar arasında, haksızlığın önlenmesi için dostluk bağının siyasetçi tarafından oluşturulması gerekmektedir. Bu dost olma durumuna bağlı olarak yurttaşlar arasında adil bir durum tesis edilmiş olacağından adalet ve dostluk kavramlarının birbirlerine çok yakın olduğunu söyler. "*Siyasetin asıl işi dostluğu sağlamaktır*" der Aristoteles (1999: 145). Gerçek dostluk arzu ve yarara değil erdeme dayanır. Erdeme dayalı iyilerin dost olması ise karşılıklı tercihe dayanır. Karşılıklı dostluk ile sevgi bağı meydana geleceğinden haksızlık da söz konusu olamaz (1999: 157). Aristoteles için dostluk bağı yurttaşları bir arada tutacağı için değerlidir (1999: 149). Bundan dolayı erdeme dayalı iyilerin karşılıklı dostluğu ile oluşacak adil bir siyasal yapı, erdemli insanlar topluluğunu da oluşturmuş olacaktır.

İyi yasalar ve iyi bir toplumsal düzen için dostluk bağı ile tesis edilmiş bir devlet elbette istenilir bir durumdur. Bu anlamıyla dostluk duygusu “*iç kavgaları önleyici bir güvence*” olarak görülür. Ama dostluk bağıyla gerçekleşecek duygusal birlik durumunda Plâtoncu anlamıyla bu birliğin oluşması için ötekinin yok olması arzu edilir bir durum olarak görülemez. Aşırı derecede birlik oluşturma ile hareket edecek yasalarda sevgi, “*iki yerine bir*” olmayı isteyecek yoğun bir kaynaşmayı arzulayacağından, dostluk bağında yer alan ötekini yok edecektir. Demek ki Aristoteles’te toplumu bir arada tutacak olan dostlar arasındaki sevgi, asimilasyonu değil farklı niteliklerini koruyarak entegrasyonla sağlanabilecektir. Hele kadın ve çocukların ortak olacağı bir yapıda sevgi sözcüğü tamamen anlamını yitirecektir. Böyle bir yapıda baba ve anne sevgisi, kardeş sevgisi çok az derecede hissedilebilecek ya da hiç hissedilmeyecektir. Kimse “*bu benimdir*” ya da “*ben bunu seviyorum*” diyemeyecektir (Aristoteles, 2011: 36). Plâtoncu ortak mülkiyete dayalı düzenin insanlar arasında ‘olağanüstü bir sevgi sıcaklığı’ yarattığı yanılsamasından dolayı kimilerince özellikle de sözleşmelere uymayanlar arasındaki çatışmalara, yalancı tanıklıklara ve zenginlere yaltaklanma gibi egemen kötülöklere yol açmayacağı için çekici görölebilecektir. Ama Aristoteles’e göre egemen kötölüklerin olmasının sebebi ortak mülkiyetin olmamasından kaynaklanmaz. Bu “*insan kişiliğindeki kusurlardan kaynaklanır*” (2011: 38).

Birlik duygusunun aşırıya yönelmesiyle doğal olan devlet amacından çıkacaktır. Bu sadece aşırı sevgiden kaynaklanması bakımından değil ayrıca ortak mülkiyet içinde geçerlidir. Orta olanı tercih eden Aristoteles, mülkiyet konusunda da özel mülkiyet ağırlıklı bir orta düşüncenin uygun olacağını düşünür. Sinclair, Aristoteles’in “*kârların adaletli dağıtılması koşuluyla, üretim araçlarının özel mülkiyet altında olmasını savunduğunu*” belirtir (Aristoteles, 2011: 36). Bu doğru olmakla birlikte Aristoteles’in amacı zamana yayılmış bir ortak mülkiyete doğru bir gidiştir. Plâtoncu ortak mülkiyeti, birliğe yönelik aşırı vurgusundan ve kadın ve çocukların ortak olmasından dolayı açık olarak eleştirir. İçinde yaşadığı şehir devletindeki uygulamalar açısından ise ortak mülkiyetin bazı zorluklarından dolayı henüz uygulanamayacağından, “*sağlam yasalara dayandırılırsa şimdiki özel mülkiyet düzeninin*” ahlak bakımından daha yararlı olacağı sonucuna varır. Bu durumda gerek özel gerek ortaklaşa mülkiyete dayalı düzenlerin iyi yanlarını birleştireceğini düşünür. Bu aşamada Aristoteles’in sonucu “*mülkiyet bir*

noktaya kadar ortaklaşa tutulmalıdır, ama genel ilke özel sahiplik olmalıdır” şeklindedir. Gerek sorumluluk üstlenilmesi gerek üretimin artırılabilmesi için özel mülkiyet şarttır. Bu faydalarına rağmen yaşadığı dönem için “*mülkiyetin özel ellerde kalması daha iyi*” olacağını uygun görmekle birlikte Aristoteles gelecekte “*mülkiyetin ortaklaşa kullanılmasını bir hak haline getirilmesini*” amaçlar. Kendi ideal devletinde yani en iyi devletin kuruluşunda mülkiyetin düzenlenme biçimi, günündeki yasalara dayanması koşuluyla uygulanan özel mülkiyet esaslı karma biçimin iyi olması gibi gelecekte de ilkesel olarak özel sahipliğe dayanan mülkiyetin bir noktaya kadar ortaklaşa kullanılması biçimindedir⁴¹ (Aristoteles, 2011: 37-38). Platon’un ideal devletindeki mülkiyet ortaklığını eleştirdiği gibi yaşadığı dönemde Sparta’daki mülkiyet eşitsizliğini de çeşitli sebeplerden dolayı (toprağın sadece küçük bir azınlığın elinde olmasını ve kimilerinin çok sayıda malı-mülkü varken diğerlerinin çok az olmasını) eleştirir (2011: 55). Yine de erkek yurttaşların sayısının yasa koyucu tarafından korunmasının mülkiyet eşitliğinin sağlanmasından çok daha önemli olduğunu düşünür (2011: 56).

Gerçekte ne özel mülkiyet ne de ortak mülkiyet kendi başına en iyi düzeni vermektedir. Ancak ilkece özel mülkiyete dayalı ve belli bir noktaya kadar mülkiyetin ortaklaşa kullanımı en iyi devletin kurulması için Aristocu mülkiyet anlayışını verir. Belirleyici olacak olan da insani niteliklere bağlı erdemlerdir. Egemen kötülüklerin sebebi ortak mülkiyetin olmamasından kaynaklanmaz, “*insan kişiliğindeki kusurlardan kaynak alır*” der Aristoteles (2011: 38). Özel ve ortaklaşa mülkiyet olumlu ve olumsuz özellikleri ile değerlendirilir. Her ne kadar yaşadığı dönemde tecrübe ve kuramın da göstermiş olduğu gibi Aristoteles tercihini özel mülkiyetten yana yapsa da bunu devam ettirmez: “*mülkiyetin özel ellerde kalması daha iyidir*” der ve sonrasında “*fakat biz onun ortaklaşa kullanılmasını bir hak haline getirmeliyiz*” diye tamamlar. Özel mülkiyetin ortaklaşa kullanılmasına dönüşümünü ya da bu yönde eğitilmesini

⁴¹ Özel mülkiyet ve ortak mülkiyet arasında başlatılan bu teorik tartışmaların 19. yy.’da modernizmin somutlaştırdığı kapitalist ve komünist devlet sistemleri arasında, küresel etkileri olan bir Soğuk Savaş dönemi yakın tarihin tanıklık ettiği bir gerçeklik olarak yeniden ve somut bağlamıyla gündeme gelmiştir. Modernleşme tezinin ve kapitalist ilişkilerin önde gelen teorik savunucusu olan Amerikalı sosyolog Parsons’un tıpkı Aristoteles gibi orta yolcu bir fikirle soğuk savaşın bitirilebileceğine inanması her ne kadar diğer kapitalist aydınlarca bir naiflik olarak düşünülse de düşünce tarihinde önemli bir izlek olarak yerleştirilebilir. Parsons komünist devletlerin demokratikleşerek ve uluslararası ilişkilere yoğunlaştırılarak ve daha önemlisi “*kominizmin ortaklaşacılığı ile kapitalizmin bireyciliğinin yöndeştirilebileceğine*” inanarak soğuk savaşın bitirilebileceğini düşünür (Robertson, 1999: 38).

(yatkinlığın kazandırılmasını) sağlayacak olan da yasa koyucu olacaktır. Aristoteles ortaklaşa kullanılacak mülkiyetin uygulamadaki zorluğuna zayıf bir üslupla dikkat çeker ve insan doğasına aykırılığının bir örneğini vermekle yetinir ve bu konu üzerinde fazla durmaz. Sahip olma duygusu insana büyük bir haz verir. İnsanın bencil doğaya yatkinlığı onu açgözlü yapacağından aşırısı kötülenir ama yine de her insanın az da olsa biraz parası olmalıdır. Çünkü geniş gönüllü, eli açık, yardımsever olmak isteyen biri ancak kendine ait özel bir birikimle bu erdemlerini gerçekleştirebilir. Başkasına ya da ortak mülkiyete ait bir malla ya da parayla böyle bir ahlaki erdemi gerçekleştirmesi mümkün gözükmemektedir. Özellikle de Plâtoncu ortak mülkiyete atfen özel mülkiyeti tüm kötülüklerin sebebi sayılarak aşırı birlik adına yukarıdaki yararları göz ardı etmesinden dolayı insani nitelik ve erdemlerinden bazılarını yok ettiğini savunur. Kadınların ortak olmasının, özdenetim yoluyla kendi cinsel tutkusunu dizginleme erdemini ortadan kaldıracağı gibi ortak mülkiyette kendi parasından cömertlik yapabilecek erdemi de kaldırmaktadır (2011: 38). Yine de ortak mülkiyetin bir avantajı olarak özel mülkiyete oranla daha az çatışma ve kavgalara sebep olacağını da ekler (2011: 39). Hâlbuki Aristoteles için önemli olan niteliktir, erdemdir ve hedefi de en iyi ve kapsamlı bir devlettir ve bu devlet doğaya en uygun olandır. Dolayısıyla mülkiyet biçimi de buna uygun olmalıdır. Orta yolcu olarak bilinen Aristoteles yine burada orta olandan giderek “*mülkiyet bir noktaya kadar ortaklaşa tutulmalıdır, ama genel ilke özel sahiplik olmalıdır*”(2011: 37) diyerek ikisinin uygun birleşimine dayalı bir toplumsal düzeni istediği görülür. Tabi burada kadın ve çocukların ortak olmayacağı açıktır.

Aristoteles’in aşırılıklar ve eksiklikler arasında orta olanı sürekli tümevarım yoluyla araması felsefesinin önemli bir parçasını oluşturur. Gerek sürekli olan eylemlerde gerekse bölünebilir nesnelerde, aklın buyruğunun talep ettiği orta olanı (altın oran) en iyi huy olarak görür (1999: 55). Erdemleri meydana getirecek olanda orta olanın huy edinilerek sürekli eylemlerle pekiştirilmesi ve böylece kötü alışkanlıklardan uzak durulmasıdır (1999: 105). Siyasal yönetim (politiea) de bu bağlamda eşitliğe göre olan dostlukla sağlanabilir. Yurttaşların yarar ilkesiyle sağladıkları dostluk “*toplumsal ve siyasal dostluğu*” oluşturur. Burada yönetim değişimle belirlenir ve yönetici “*eşit iyiyi ve eşit görevi sağlamayı*” amaçlar. Siyasal yönetimdeki ilişki, doğal ya da krallık yönetimlerinden farklı olarak bireyseldir. İnsanlar ya eşitliğe dayalı siyasal dostluğa yönelip, yarara dayalı yasalara ve sözleşmeyle bir arada ilişkilerini sürdürecekler ya da

birbirlerine güvenerek etik temelli bir dostluk geliştireceklerdir (1999: 201-203). Aristoteles anlaşılmaya dayalı siyasal dostluktansa tercihe dayanan etik dostluğu adaleti daha iyi sağladığı için toplumun biraradalığı için uygun görür. Ama bunun yanı sıra birlikte yaşamayı sağlaması için bunların aynı anda kurulamayacağını bildiğinden aralarındaki çatışmayı da görür. Daha güzel olan etik dostluğun karşısında yarara dayanan zorunlu dostluk ilişkisi vardır ve bunlar birbirlerinden farklı şeylerdir (1999: 203-205). Eğer insanlar *“birlikte yaşamayı tercih”* ediyorsa aralarında kendilerine ait iyi şeyleri paylaşmaları ve aşka benzer bir biçimde birlikte yaşamayı arzu etmeleri gerekmektedir. Bireyselliklerin, dost ile kendi içinde girdiği diyalektik ilişki sonucunda oluşan birlikte yaşam zor bir kavşağa uğrar. Burada Aristoteles *“başka bir Herakles, başka bir ben olmak istiyor”* atasözüne başvurarak böyle bir kavşakta her bir ben’in ayrı ayrı kişiler olmasından dolayı *“her şeyin bir olması güçtür”* demektedir. Dostların birbirlerine benzeme arzuları ve kendilerini ötekinde tanıma durumu güzel olmakla birlikte dostluğun sürdürülmesi zor bir iştir (1999: 219-223).

“En mutlu ve en iyi insan” en fazla birlikte yaşamayı isteyen kişidir. Dolayısıyla en iyiyi içinde bulunduran insan, ötekilerle birlikte eylem ve etkinlikleriyle bir amaca yönelerek ortaklık kuracaklardır. Tabii ki Aristoteles burada haz yaşamı için zorunlu ilişkilerin karşılanacağı belli bir amacın ortaklığından değil; birlikte düşünce üretmek (theoria) ve bayramların birlikte yaşanacağı dostluğa dayalı bir birliktelik istemektedir. Aristoteles’e göre *“olanaklıysa olabildiğince çok insanla aynı anda birlikte yaşamak ve birlikte duyumsamak son derece tercih edilesi bir şey”*dir (1999: 221-223).

“İnsanların çoğunda hoş şeyler çatışma halindedir, çünkü bunlar doğal yapıları gereği hoş değildirler, oysa güzeli sevenler için doğal yapıları gereği hoş olan şeyler hoştur. Erdeme uygun eylemler böyle eylemlerdir, hem erdemi sevenler için hem de kendileri hoşturlar” (2012: 20). Sonuç olarak dostluk paylaşmayı sağlar paylaşma da haksızlığı ortadan kaldıracağına göre adaleti sağlar böylece birlikte yaşamının etiği inşa edilmiş olur. Etik topluluğun ortaklığı da düşünsel amacın gerçekleştirilmesini ve insanın ötekiyle birlikte kendi tanımasını sağlar. Aristoteles için doğal olan da zaten budur.

Aristoteles siyasal yönetim derken kastettiği aristokratik demokrasidir (politeia). Bu siyasal model, belirli koşullara göre uygulanabilir olup olmamasından ziyade her yer ve zamanda işleyebilecek anayasayı gerektirmektedir. Bütün şehir devletlerine uygulanabilecek politeia’yı arayan siyaset kuramcıları uygulamada başarısız

kaldıklarından en iyi olan anayasa ulaşılması zor bir iştir. Bundan dolayı siyasetçi, gerçekçi bir yaklaşımla hem “*mutlak en iyiyi*” hem de halka uygun olacak “*koşullara göre en iyiyi*” bilmek durumundadır. Eğer mutlak en iyiye ulaşılacak isteniyorsa varolan anayasaların düzeltilmesiyle işe başlanabilir. Bunun için gerekli olanda “*halkın kabul edeceği, sonra da sahip oldukları şeylerden hareketle işletebileceklerine inanacağı bir hükümet sistemidir.*” Anayasaların sınıflandırılmasıyla hangi yasaların hangi anayasalara uygun olacağı da kavranabilir. Aristoteles en iyi anayasanın idesinden hareketle anayasaların yasalara göre değil yasaların anayasalara göre yapılmasını uygun görmektedir (Aristoteles, 2011: 109-110).

Aristoteles’te anayasaların sınıflamasına bağlı olarak ilk önce üç doğru anayasa olan krallık, aristokrasi ve siyasal yönetim’i belirler. Sonrada bunların bozulmasıyla ortaya çıkacak olan anayasaları sınıflar: büyük bir üstünlüğe sahip kralın en yetkin yönetimi olan krallıktan sapma en kötü olan tiranlığa dönüşür; Aristokrasi’den sapmayla oligarşi; siyasal yönetimden ise demokrasi meydana gelir. Öncelikle belirtilmesi gereken Aristoteles için en iyi-ideal devlet en iyi tek kişinin yönettiği krallık ya da en iyilerin egemen olacağı aristokrasidir. En iyi ve ideal olan anayasa, krallık ve aristokrasinin araştırılmasıyla ortaya çıkacaktır. Çünkü krallık ve aristokrasi anayasalarının ortak amacı “*varlıkla bezenmiş (kendisine varlıklılık bahşedilmiş) erdeme dayanan bir yaşama*” yönelmişlerdir. Buna rağmen bu ideal olan yönetimlerin anayasaların dışında siyasal yönetim (politeia [anayasa]) “*genel kullanım için (harcıâlem olarak) en iyi olandır.*” Bunun nedeni de siyasal yönetimin yurttaşlar tarafından daha fazla temsili mümkün kılmasından dolayı tercih edilmesidir. Bununla birlikte siyasal yönetimde “*yurttaşlık, erdemli, yeterince zekâsı ve malı mülkü olan kimselerle sınırlanarak, aristokratik ilkeleri de*” gözettiğinden Aristoteles tarafından krallık ve aristokrasiden sonraki en iyi üçüncü anayasa olarak görülür. Aristoteles için tiranlık, oligarşi ve demokrasi hepsi kötü ve yanlış olmakla birlikte daha az kötü olanı demokrasidir. Bundan dolayı da “*en az karşı çıkılması gerekenidir*” (Aristoteles, 2011: 111). Çünkü en iyi anayasalardan sonuncusu olan siyasal yönetimin deforme olmuş halidir. En iyi anayasadan en kötüsüne gidiş kısaca şöyle gösterilebilir: Krallık>aristokrasi>siyasal yönetim (politeia)> demokrasi>oligarşi>tiranlık. Dolayısıyla ‘ortada’ iyi yurttaşların yönetimi politeia ile kötülerin çoğunlukçu yönetimi demokrasi yer alır. Ama ideal olan krallık ve aristokrasidir. Eğer bu da yoksa aristokratik

demokrasi tercih edilebilir. Zaten şehir devletlerinde gözlemlenen ve çoğunluğun seçimi de bu yöndedir.

Aristoteles'te devlet, rastgele bir araya gelmiş yığınlar topluluğu değil, *“kendi kendine yeterli bir yaşamı amaçlayan bir insan topluluğudur.”* Bir devletin kendi kendine yeterli olması ise yeterliliğini sağlayan parçaları ve bunları karşılayacak eylemleri gerektirmektedir. Bu parçalar, bölünmüş hiyerarşik sınıf yapısını da ortaya koymaktadır. Devlet, yiyecek ihtiyacı için tarım işçilerinden, el sanatları için usta zanaatçılardan, iç ve dış tehditler için savaşçılardan, savaşın finansmanı ve iç ihtiyaçların karşılanması için servet sahibi zenginlerden, dinsel ihtiyaçlar için rahiplerden ve son olarak -ki Aristoteles için en önemlisi olan- haklıyı haksızdan ayırabilecek adil karar alma sistemini yürütecek yargıçlar sınıfından oluşur (2011: 209-210). Bu sınıflar kendi kendine yeterli bir yaşamı amaçlayan bütün topluluklarda bulunmakla birlikte farklı anayasalar altında toplumsal işbölümü ve toplumsal düzenlemelerdeki farklılıklara göre ayrılabilirler.

Farklı sınıfların yönetime katılması durumuna gelince Aristoteles farklı anayasaların bu soruna farklı cevaplar vermesinden dolayı ayrıldıklarını söyler. Demokrasilerde herkesin her şeyi paylaştığını oligarşilerde ise hiçbir şeyin paylaştırılmadığını örnekler. Aristoteles'in en iyi devletin de ise erdemli insanlardan oluşan ve *“şehri en çok mutlu edecek anayasaya”* hedeflenmiş olduğundan adil insanlarda sadece yöneticilik faaliyetinin bulunmasını ister yoksa böyle bir devlette yurttaşların, çiftçinin *“beden işçisinin ya da tüccarın yaşamını sürmemesi gerekir. Öyle bir yaşam soylu değildir ve erdemli olmaya elverişsizdir”* (2011: 210). Aristoteles olmasını istediği devletinde; çiftçiler, zanaatçılar ve ücretli işçiler devletin temel gerekliliklerinin sağlanması için bulunması gereken sınıfları oluşturur. Ama devletin gerçek parçalarını yurttaşlardan oluşan sınıfın kamusal alandaki askeri ve sivil görevleri-etkinlikleri ve eylemleri belirler. Aynı anda farklı mesleklerin icrası, erdemli yöneticinin yeteneklerini geliştirmesi ve yurttaş etkinlikleri için gerekli rahatlığı ve zamanı sağlayamamasına sebep olacağından yöneticilik vasfında olan erdemli kişiler sadece asli vazifeleri olan yöneticilik ile uğraşmalıdır. Bununla birlikte yurttaşların kamusal görevleri askeri olarak savunma siyaseti ve sivil olarak yargıçlık olarak ikiye ayrılır. Bu görevleri icra eden yurttaşlar ister sürekli isterse de ‘zaman içinde sırayla’ yurttaşlık görevlerini erdemlerine bağlı olarak yerine getirebilirler. Erdeme uygunluktan

kastı buradaki yurttaşların doğaya uygun davranarak genç ve güçlüyken askerlik; yaşlanınca da anlayış ve tecrübeye uygun olanın yargıcılık olacağıdır. Sonrasında bu mesleklerden emekli olan yaşlı ve yorgun yurttaşlar için uygun olacak meslek ise rahipliktir. İşçi (ücretli işçi ve köleler), çiftçi ve tüccar gibi barbar aşağı sınıflar ‘ortaya erdem koyamadıkları’ için devlette payları bulunmaz. Bundan dolayı bu aşağı sınıflar rahipliğe uygun da değildirler çünkü *“Tanrılara ancak yurttaşların tapması doğru ve uygun”* olacaktır. Yurttaşların refah ve bolluk içinde yaşamaları için mülkiyette yurttaşlar sınıfının elinde bulundurulmalıdır (2011: 210-211). Böylece Aristoteles ideal devletindeki toplumsal sınıfları, statüleri ve rolleri ortaya koymuş olmaktadır.

Sinclair, Aristoteles’in varolan anayasaları karşılaştırırken kullandığı ölçütlerin Aristoteles’e ait genel yaklaşımlardan ikisini ortaya koyduğunu söyler. Bunlardan ilki *“en iyi ya da ideal anayasa, belirli bir yer ve zamana en iyi uyacak türden pekâlâ farklı olabilir; ikincisi, bir yurttaş, yurttaşlığa layık niteliklerini geliştirecekse, aşağılık sayılan işlerde çalışmaması”* gerektiği şeklindedir. Eğer yurttaşlar kendilerini geliştirmek için farklı bir yaşam sürdüreceklerse pis işleri yapması içinde alt sınıfa gereksinim duyacaktır. İşte bu alt sınıf Aristoteles için yasalarla baskı altında tutulması gereken *“devletin başına bir bela kaynağı”* olarak görülmekte ve bu konu hakkında Aristoteles’in yeterince durmadığını belirtmektedir (Aristoteles, 2011: 53).

Yunan toplulukları erkeğin, kadının ve kölenin doğa’ya uygun birleşmelerine uygun aile örgütlenmelerinden dolayı bu ayrımı bilmeyen toplulukları yönetmeye de ehil görülür. Evi yöneten erkeğin farklı işlevlere sahip işlerde uzmanlaşmış kadın ve köleden doğaca daha zeki olması; erkeğin kadından doğaca daha zeki olması gerçeğine karşın kölenin kadın ile özdeşleştirilmemesi durumunu, *“Yunanlı-olmayan (barbar) topluluklar”* anlayamadıkları için Yunan toplulukları tarafından yönetilmelidir sonucuna götürür. Bundan dolayı Sinclair, Aristoteles’in *“ırkların ve kişilerin doğadan üstünlüklerine ve aşağılıklarına inandığını”* söyler (2011: 8). Ayrıca Aristoteles’in uygar Yunan topluluğunun *“yüksek bir yaşam düzeyini sağlayabilmesi”* ve *“kültür kalıtımını sürdürebilmesi için”* aile örgütlenmesini doğaca uygun gerçekleştiremeyen diğer barbar toplulukları *“sömürmesi ve onları tüm insan haklarından yoksun bırakması gerektiğini”* ve bunu tek çıkar yol olarak gördüğünü belirtir (2011: 11). Hâlbuki Platon için Yunan ve çevre halklarının böyle ayrılması doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü Platon, Yunan halklarını (şehir devletlerini) Helenler kategorisine yerleştirip, Helen

olmayan, dilleri ve yaşamları tamamen birbirinden farklı olan, tüm diğer insan birlikteliklerinin ‘barbar’ kategorisine yerleştirilmesinin yanlış bir akıl yürütmeye bağlı ayrımlar olacağına inanır (Platon, 2001: 19). Bu bağlamlarıyla Aristoteles ve Platon arasında bir karşılaştırma yapılacak olursa; Platon içte cumhuriyeti ve tek tipçiliği savunurken dışarı karşı demokrasi ve çok kültürlüğü, Aristoteles ise tam tersi bir yaklaşımla içte yurttaşlar arasında farklılığa dayalı aristokratik demokrasiyi dışarıda ise cumhuriyetçi bir sömürüyü tercih etmektedir.

Aristoteles’te toplum hanelerden ve ailelerden oluşmaktadır. Toplumda tarım, ticaret ve sanatları icra eden farklı gruplar vardır. Bunlar arasında belli bir işbirliği vardır. Aristoteles’te siyaset, toplumun varlığı açısından en değerli etkinliktir. Ve insanlar ancak siyasete katılarak tam insan olabilirler. Bunu Aristoteles ‘insan siyasal bir varlıktır’ sözüyle ifade etmiştir. Aristoteles’te Platon da olduğu gibi hiyerarşik sınıflar yoktur. Demokrasinin sınırları daha geniş tanımlanmıştır. İdeal rejim şekli olarak Platon’da krallık esas alınırken Aristoteles’te karma bir rejim öngörülmüştür. Aristoteles farklı toplumlar için farklı rejim şekillerinin uygun olacağını söylemiştir. Bazı toplumlarda uygun bir kişi varsa krallığın uygun bir rejim olabileceğini, böyle bir kişinin olmadığı durumlarda ise soylular ve halkında yönetime katılacağı bir karma rejimi tavsiye etmiştir (Aristoteles, 1999; 2011; 2012, Platon, 2001; 2007; 2008).

2.1.4. Değerlendirme

Antikçağ Yunan ile başlatılan felsefi gelenekte, akıl merkezli insan, evren ve toplumun kavranabilme çabaları görünürlük kazanmıştır. Yunanlılardan önce böyle bir gelenek farklı medeniyetlerde yazının bulunmasıyla beraber gerçekleşmeye başladıysa da genel kanı Yunan felsefesiyle beraber sistematik felsefenin geliştiğidir. Toplum fikrinin oluşması ve toplumun oluşumu üzerine ahlaki ve siyasi içeriklerden hareketle geliştirilen düşünceler her ne kadar çoğunlukla normatif ve ideal olsa bile yine de dönemlerinin toplumsal yaşam ve anlayışını göstermesi bakımından oldukça değerlidir. Şehir devletleri öncesinde büyüye dayalı mitik unsurlarla socius’u bir arada tutan bağı geliştiren kabileci topluluklar, felsefenin gelişmesiyle beraber logos temelli bir arayışa yönelerek yeni socius formlarına yönelmiştir.

Platon, eğitimle birlikte zamanla Tanrıların, doğanın ve insanların yönetim bilgilerini insanlara devrettiklerini söylerken, doğayla iç içe yaşayan socius formlarının gelişmeye başladığı ana göndermede bulunur. Birlikte yaşama sanatını geliştiren, sosyal ve siyasal varlıklar olarak insanlar, Tanrıların himayesinden ve mitolojik kurgulardan kurtularak doğal yaşamdan bağıni koparmış ve böylece kendi hayatlarının ve kaderlerinin belirleyicisi olmaya başlamışlardır. Aklın-logos'un düzenlediği evrensel, toplumsal ve insansal olanın değişime yönelik yazgısıyla da, socius formları ve bütünleştirici öğeleri sürekli gelişerek, daha üst socius formlarına evirilerek gelişimini devam ettirmiştir. Bu noktada sosyal yaşamın tıpkı doğal yaşam gibi değişmeyeceğini savunan sofistlerden farklılaşarak socius'u bir arada tutan bağın, çıkar ve arzularla belirlendiği iddialarını geçersiz kılacak felsefi tartışmalarla, politik yönü ağırlıklı socius formlarını teorik ve pratik olarak bazen ideal bazen de kurgusal olarak inşaaya girişirler. Herakleitos, Sokrates, Platon ve Aristoteles'i sofistlerden ayıran şey toplumsal değişimin mümkünlüğüdür.

Toplum üzerine ilk düşünömsellik Antikçağ Yunan'da doğa filozoflarında ve daha sistematik olarak da Sokrates, Platon ve Aristoteles felsefelerinde görünürlük kazanır. İçinde yaşadıkları socius formunun kendiliğinden doğal bir oluşum olarak kabul edilmeyip gelenek ve görenekler üzerinden akla dayalı eleştiriler gerçekleştirilmeye başlandığı polis devletlerinde, socius üzerine ilk değerlendirmeler yapılır. Bununla birlikte bu ilk girişimlerin yapıldığı bağlamdaki temel sayıtlılar, socius'un tam olarak gerçekleştirilmesi için yeterli koşulları sağlamaz. Bunun nedeni Yunanlılarda, bir önceki kabileci topluluklardan devam ede gelen bir düşünce olan toplumun ve doğanın bütünsel bir bağlamda Tanrılar tarafından belirlendiği görüşüdür. Yine bu düşünceyle beraber toplumun politik kurum türlerinden biri olarak ele alınması, toplumun sınırlı sayıdaki devlet biçimleri altında değerlendirilmesi, üretimi sağlayan toplumsal kesimlerin (kadın, işçi, tüccar, köle) ve sosyal yaşamın politik sistemden dışlanması bunun en temel sebeplerini oluşturur.

Her ne kadar doğa filozoflarıyla birlikte akıl merkezli eleştirel düşünceler geliştirilerek Tanrıların belirlenimi aşılmışsa da 'toplum ve doğa'nın aynı kural ve yasalar etrafında işlediği genel düşüncesi değişmeden kalmıştır. Bundan dolayı Yunan felsefe geleneğinde toplumsal düşünce, doğa yasalarıyla açıklanmaya çalışılmış ve toplumun doğal biçimde algılanmasına neden olmuştur. Sofistlerde bu geleneğe bağlı

kalmış ancak doğal düzen yerine değiştirilemez insan doğası kavramından hareketle iktidar, hırs, tutku ve çıkar gibi evrensel nitelikleri olan pratik-eros-deneyimini yerleştirmişlerdir. Bu genel anlayışa ilk tepki Sokrates tarafından geliştirilir. Sokrates, doğal düzen yerine insanlar için en iyi olan düzeni sorunsallaştırılarak toplum ve doğa ayrıştırılmasını başlatır. Sokrates'in kişisel düzeydeki bu ayrımı, Platon tarafından siyasal olguların açıklanması için genişletilir. Platon, toplumun doğadan farklı bir entite olduğu ve toplumsal yaşamın daha iyiye değiştirilebileceğini bilgiyi-teoriyi-logosu toplumun temeli olarak yerleştirerek yorumlar. Aristoteles ise bu düşüncüyü olgunlaştırarak toplumsal ve siyasal yaşam için en iyi yaşamı (bios'u) bütünsel bir biçimde sistemleştirir.

Aristoteles devleti topluluklardan meydana gelen birlik ya da ortaklık biçimi olarak tanımlar. En iyi ve kapsayıcı olan doğal devlete ulaşmayı sorunsallaştırır. Aile ve köy topluluklarının parçalarını oluşturduğu bütünsel ve kapsayıcı olan devlet, insanlar arasındaki ilişkiler ve erdemsel niteliklerin doğal farklılıkları üzerine inşa edilir. Aristoteles'te doğa durumu, toplumsallaşmanın en yetkin hale geldiği son durum olarak kavramsallaştırılır. Aristoteles'te bütün parçadan önce gelir ilkesine bağlı olarak ideal ve gerçek devletlerin anayasalarının karşılaştırılmasıyla kendi siyasal devletinin ve parçalarının birliksel ve kişisel erdem anlayışlarını inşa eder. Bu inşa süreci dil bağlamı aklı-logos ve doğaya uygun bir son durum olarak temellendirilir. Aristoteles'in ele aldığı topluluklar, en kapsayıcı olan devlet'le doğal haline ulaşır.

Aristoteles'te 'yalın-doğal hayat (zoe)' devlet aşamasına geçişte aşılması gereken ve zorunlu hayatın her gün yeniden üretildiği aile birlikteliklerini kavramsallaştırmak için kullanılır. Aristoteles'e göre insan zoon politikondur. Siyasal hayvan olarak eksik çevrilmesine rağmen Aristoteles'te zoon politikon, insanın siyasal bir varlık olduğu kadar toplumsal ve evcil bir varlık olmasına gönderme yapılırken kullanılır. Bundan dolayı insanlar arasında belirli türde ilişki, ortaklık, adalet ve 'hak' söz konusu olabilir. Antikçağ Yunan topluluklarında, insanın siyasal bir varlık olarak ilk belirmesi; aile reisinin kadın, çocuklar ve köleleri arasındaki ilişkiler ile oluşan zorunlu hayatın (üreme ve metanın) üretildiği oikos'ta gözlemlenir. Kendi başına doğal bir amaç olarak en iyi ve kapsayıcı Yunan şehir devletleri yani Polis'lerde doğal hayat (zoe), oikos'un alanına hapsedildiğinden, yaşamın kendisi için gerekli ama iyi yaşamın (bios) kendisi açısından dışlanması gerekli doğal bir duruma dönüşür. İyi yaşam, bireysel ve toplu olarak

arzulanan en yüksek hedef olmakla birlikte ‘yalın yaşama’ doğal sürecinin üzerine inşa edilir. Bir kez devlet oluşumu tamamlanınca da bu alandan kesinlikle uzak tutulur. Aile aşamasında ilk topluluk biçimleri zorunlu yaşamın gereklilikleri üzerine kurulurken; doğal bir sonuç olan devlet aşamasında oikos bağından koparak dile bağlı bir siyasallık (policita) eki sayesinde, sadece haz ve acıdan değil aynı zamanda iyi ve kötünden, adaletli ve adaletsizden oluşan bir topluluk üzerine inşa edilir. Bu da Aristoteles’e göre kamusal doğru bir denetimle gerçekleştirilebilir. İnsanlar eğer kamusal ortak denetim yasaları oluşturmazlarsa herkes kendi çocukları ve dostlarına erdeme yönelmeleri için yardım etmesi gerekeceğinden toplumsal birlik sağlanamaz. Hâlbuki yasa koyucunun kamusal alanı düzenleyen ortak ve doğru denetimi, erdemli yasalar üzerine kurulursa, toplum da bir arada erdem üzerine yaşayabilir. Yoksa üretimin sağlanması, mülkiyet ve dağıtım ilişkileri kesinlikle yöneticinin asli görevi olmayacaktır. Bu ancak despotik ilişkilerin görüldüğü efendinin köleye uyguladığı yönetimde işlevsel olabilir.

Aristoteles’in siyaseti erdemde üstün olan yönetecek ve efendi [egemen] olacaktır ilkesine dayanır. Erdemli olan yönetici de en azından en küçük topluluk biçimi olan ailesiyle bir arada yaşamaktadır. Kendinde amaç olan mutluluk ve iyi yaşamı kendince yeterli seviyeye taşımış erdemli yönetici, Tanrısal ya da tek başına yaşayan hayvanlar gibi yalnız bir varlığa tekabül etmez. Kendisi amaç olan iyiyi ve mutluluğu en azından ailesiyle birlikte yaşar. Aristoteles’e göre insana mutlu diyebilmek için hem erdemin tamı hem de yaşamın tamı gereklidir. Bundan dolayı Aristoteles’te kendine yeterli olarak düşünülen iyi amacına ulaşarak yaşamak, kişinin tek başına olması, yalnız bir yaşam sürmesi biçimiyle gerçekleşmez. Ancak ana-babası, çocukları, eşi, dostları ve yurttaşlarıyla birlikte olmasıyla gerçekleşebilir. Ama buradaki toplumsal Aristoteles tarafından hemen sınırlandırılır. Çünkü anne baba ve torunların ötesine ve dostların dostlarına dek genişletilecek bir toplum algısı, sonsuza dek uzayabileceğinden belirsizliğe neden olabilecektir. Bu tanım sosyolojiye ait ilk tanım olarak gösterilebilir.

Sosyolojinin kurumsallaştırıldığı 19. yy.’da toplumların oluşumuna temel sağlayan Antikçağ düşünürlerinin topluma yönelik tartışmaları önemli izlekler sunmuştur. Birey ve toplum arasındaki gerilimlere sundukları stratejilerle farklılaşan Herakleitos ve Platon’un düşünceleri sosyolojide ilk olarak Simmel ve Durkheim arasındaki farklılaşmada belirir. Sevgi nefret diyalektiğindeki birey toplum arasındaki gerilim, Herakleitos ve Aristoteles tarafından birbirine zıt öğelerin üst bir biçimde

birleştirilmesiyle savunulurken, Platon sadece birbirlerinden farklılaşan erdemsel benzerliklerin bütünleşebileceğini savunur. Simmel, Aristotelseçi-Herakleitosçu izleği kendi ‘karşılıklılık’ yöntemine de uygun olarak farklı bireysel kişilikleri sociation ağlarında birleştirir. Durkheim ise modern toplumların normal vatandaş olarak belirlediği makul bireyden beklentilerinin meslek ve eğitim ahlakında içerilen benzer öğeleriyle toplumsal üst formda birleştirilebileceğini düşünerek Plâtoncu izleği devam ettirir. Platon’un idealler dünyası Durkheim’in seküler kolektif bilincinde modernize edilerek somutlaştırılır. Modernitenin gölgeler dünyasına tekabül etmeyen erdemsel farklılıkları ise patolojik bir anti-toplumsal olgu olarak toplumdan dışlanır. Böylece modern toplum, Platon’un aristokrat sınıfın erdemlerine uygun olan birleştirilmesini kendi koşul ve bağlamında yeniden oluşturarak biçimlendirir. Aristoteles’in ancak despotik alanda işlevsel olarak gördüğü efendinin köleye uyguladığı üretim, mülkiyet ve dağıtım ilişkileri, modern dönemde burjuva demokrasisine genelleştirilerek uyruklaştırılan farklı toplumsal kesimlere siyaseten uygulanır. Aristoteles’in, iyi yaşamın sağlanması için ‘araç’ olarak gördüğü despotik ilişkiler, modern dönemde iyi yaşamın kendisi olarak ‘amaca’ dönüştürülür. Aristokratçı erdemsel yaşam, burjuva demokrasi yaşamına evrilerek, modern toplumsal katmanlarda insansal ve toplumsal olan, Weberci siyasal ve ekonomik rasyonel bürokratik örgütlülüğün temsil edildiği demir kafesine gönderilir. Tönnies’in özlemle andığı organik irade, mekanik ilişkilere hapsedilir. Her ne kadar Weber için burada bireye açar bir kavramsal çerçeve sunulacak çıkış yolu gösterilse de gerçekte bu gönderim, modernliğin etimolojisine de uygun olarak (şimdi-(lik)-de) müebbede dönüşür.

2.2. ORTAÇAĞ SKOLÂSTİK FELSEFESİNDE SOCIUS

Ortaçağ skolâstik felsefe Tanrısal vahiye dayalı dinsel bir felsefedir. Antikçağ çok Tanrıculığından farklı olarak sadece aristokrat ve aydınlar gibi üst zümrelerin değil fakat aynı zamanda geniş kitleleri yığınları oluşturan yoksul ve düşkünlerin oluşturduğu, evrensel tek Tanrılı bir dindir. Ortaçağ felsefesindeki ana sorun aklın din ile olan ilişkisidir. Bu ilişkide dışlanan veya yetersiz görülen aklın din karşısındaki zafiyetidir. Aziz Augustine, Orta Çağ’da egemen olan Plâtoncu düşünceden hareket ederek *“ruhun geçici şeylere ait bilgisinden, Eflatuncu formların tefekkürüne doğru psikolojik yükselişi”* kavramsallaştırır. Thomas Aquinas ise 13. yüzyılda, orta sınıf eğitilmiş

insanlarınca iyi bilinen Aristoteles felsefesinin önemini idrak ettiğinden, bu sınıfın güveninin yitirilmemesi için Hristiyanlık öğretisinin, Aristoteles felsefesiyle uzlaştırılması ve sentezlenmesi için çalışır (Alatlı, 2010: 231, 235). Ortaçağ başlangıcında socius, tamamen dine ve dinsel siyasete içre çekilirken, Ortaçağ sonlarına doğru dünyevi insan birliktelikleri, toplumsal ilişkiler ve yasaları onanmaya başlanır.

Hem Aristoteles felsefesini içeren Antikçağ Yunan felsefesi hem de Hristiyanlık dinine dayalı toplumsal felsefe, teoriya'ya dayalı Apolloncu ölçülülük, akılcılık ve düzeni merkeze alarak yorumlanır. Hazcılığı, kendinden geçmeyi, yaratıcı çalışmayı, yeni düşünceleri ve cesareti temsil eden Diyonyosçu biçim, Antik dönemde denetlenebilir ve dengeli haliyle mevcutken, Hristiyanlık tarafından bu biçim tamamen kontrol altına alınmaya kadar, sistematik bir biçimde bastırılır ve mitolojik yön tasfiye edilir (Collins ve Makowsky, 2014: 64). Bununla birlikte adaletsizlik ve ahlaksızlığın Tanrısal bir tözden değilde insan yaratılışının eksikliklerine bağlı olarak nefsin yanlış yönlendiğiyle insan tarafından oluşturulması varsayımları, sonraki dönemlerde diğer kurumsal ve toplumsal yapıntıların da insan tarafından oluşturulduğu düşüncelerinin önünü açar.

2.2.1. Saint (Aziz) Augustine (354-430)

Augustine, edebiyat ve hitabet öğrencisi olarak çıktığı hayat yolculuğunda çeşitli uğraklardan geçtikten sonra Tanrı'nın mutlak varlığını keşfeder. Tanrı'yı yani mutlak hakikati bulduğu andan sonra geriye dönerek Tanrı'nın huzurunda günah çıkarır bir tarzda yaşamını, toplumsal ve kişisel ilişkilerini, ahlakı, felsefi gelenekleri, eğitim sistemini, geleneksel törel yasaları ayrıntılarıyla sorgular ve Tanrı'ya ulaşmadan önce bunların ne kadar anlamsız ve boş olduklarını, okurlarına itiraf eder (Augustine, 2010).

Augustine'nin yöntemi içebakış ve sezgiseldir. Çünkü soruşturmalarında Tanrı'yı hafızasından başka hiçbir yerde bulamadığını söylemektedir. Ancak Tanrı'yı hafızasında hatırladığında ve bu esnada (şimdide) aldığı kutsal hazlarda (vecd ile) Tanrısal Hakikati yaşayabilmektedir (2010: 324-325). Bundan dolayı Ricoeur, Augustine'nin içebakış geleneğinin en güçlü ilk temsilcisi⁴² olarak görür. Geçmişe ait

⁴² Ricoeur, Augustine'nin hafıza fenomenolojisinin, çektiği acılar sonucunda içsel arayışa yönelerek oluştuğunu tespit eder. Öyle bir an gelir ki, yaşam deneyimi "azap verici bir içsel arayışla" karşı karşıya kalır. İtirafında Augustine'nin yaptığı da böyle bir anda geçmişe doğru çıktığı yolculuğun edebi ve

olan hafızanın izlenimlerini, Augustine'nin geriye doğru kendi yaşam deneyimine yönelmesi ve böylece anılarında kendini '*nesnel hedef*' edinmesiyle, yaşamının tamamına '*bütünsel bir katılım*' sağladığını belirtir. İçebakış yöntemiyle Augustine'nin hafızasında yer alan tecrübelerin hatırlanmasıyla, onu zaten içinde yer aldığı Tanrısal yaşamla dolu şimdiki anı keşfetmesine götürür. Böylece Augustine Tanrı'yı, hafızasındaki geçmiş deneyimlerinde yani "*hafızanın geniş saraylarında*" arar. Bununla birlikte Augustine, kendi üzerine uyguladığı içebakış yönteminde henüz "*kimlik, kendilik ile hafıza arasındaki denklemi bilmemektedir*" der Ricoeur. Bundan dolayı Augustine'de bilinçli bir öznenen değil ancak "*kendini anımsayan içsel*" bir insandan söz edilebileceğini belirtir. Geçmiş olan yaşam tecrübesi üzerinden hafıza aracılığıyla kendi üzerine geri dönmesi, Augustine'nin '*yaşadığı şimdi*'den çocukluk hatta bebekliğin son evrelerine yani "*en uzak olaylarına kesintisiz olarak geri gitmesine*" izin vermektedir (Ricoeur, 2012: 113-117).

Bebekliğinden başlayarak yaptığı özeleştirilerle nefsin açlığını ve isteklerinin tatminini sağlamak amacıyla kendi içindeki isteklerle, bu istekleri yerine getirebilecek kendi dışındaki başka insanlara yönelik işaret geliştirme ve sonrasında dil öğrenmeyle hayata başlar. Tanrı'nın bir inayeti olarak insanlara verdiği yetiler aracılığıyla "*insana başkalarının yaşantılarını gözlemleyerek kendisi için çıkarımlar yapmasını*" ister (Augustine, 2010: 32-33). İnsanın idrak etme yetisi Tanrı'nın insanlara verdiği ve onları hayvanlardan üstün kılması için verilmiş kutlu bir değerdir. Bu idrak yetisi sayesinde insanoğlu, hayvanlarda da ortak olan duyu organlarının ya da 'bedenin duyuları' ile sınırlanmaz. İdrak yetisi ile insanoğlu Yaratıcı Tanrıyı, varlığının içinde ve hatta daha da derinliklerinde ya da varlığından daha üst varlıklarda keşfedebilir. Augustine, Tanrı tarafından Tanrı'nın suretinde yaratılmış insana varlığını veren şeyin, insanın şimdiki

pişmanlık yüklü bir hafıza fenomenolojisine sebep olduğudur. "*Öncelikle edebi bir tür olan itiraf, terimin gündelik kullanımında sonradan öne çıkan 'pişmanlık' anlamına ve özellikle ben'in öteden beri öznenin kelimadan önce gelen yaratıcı kelama boyun eğmesi olgusuna bir başka olgu ekler: Açmazın acısı içinde, bir hamlede hafıza ile kendi nezdinde mevcudiyeti birleştiren dönüşlü bir an*" (Ricoeur, 2012: 116). Bu dönüşlü anın yaşandığı yer, hafızanın (cogito) derinliklerini barındıran akıldır. Bir şeyleri hatırlayarak üzüntü veya sevinci yeniden hissedebiliriz ve hatta daha fazlasını yaparak "*kavramlarla ilgili olarak zihne sadece şeylerin imgeleri değil, akılla kavranabilir şeyler de gelir*" (2012: 117). Bunlar Ricoeur'a göre kendiliğin birbirine benzemediği evreler olarak: "*geçmişin şimdi'si yani hafıza, geleceğin şimdi'si yani beklenti ve şimdinin şimdi'si yani dikkattir.*" Augustine, mutlu yaşam arayışında yani Tanrı'yı arayışında hafıza'nın dahi aşılarak ulaşabilmesi ise karanlıkla sonuçlanır çünkü burası bir muamma olarak boşlukta kalmaktadır (2012: 119). O halde Tanrı'nın insanlar tarafından unutulmaması için Tanrısal yasa en başından belirlidir yani "*gelecekte şimdi yoluyla geçmiş içine*" ilerleyen bir zamansal geçiş vardır. Bu kozmolojik zaman kolektif dünya hafızasındaki kamusal zamandan başka, idrak edebilen kişisel ruha ait hafızada hissedilebilir (2012: 120).

zamanında, içinde olan şey, olduğunu idrak eder (2010: 88-89, 364, 370-394). Dünyevi olan her şey parçalı, değişken ve ölümlüdür, sürekli akar ve onların yerine arkalarından yenileri gelir ama Tanrı “*hiçbir yere akıp gitmez*” çünkü o yaratan ve yöneten tek bir bütündür (2010: 118, 394). Tanrı’ya ulaşan Augustine’in bu bağlamda en önemli çıkarımlarından biri sonlu insan doğasının değişken yapısına karşılık zamanı yaratan Tanrı’nın sonsuzluğu ve değişmezliğidir. İnsanların dününü ve yarınını Tanrı’nın, bugünde sürekli yeniden yarattığını söyleyerek kaderci bir yaklaşımla yaşam süresini ve yaşam biçimlerini Tanrı’nın bugününe bağlamaktadır. Nefsin istekleri ve diğer insanlarla iletişim ile başlayan bu süreçte Augustine, bebeğin bedenlen masum olmakla birlikte ruhen masum olmadığını söyler (2010: 33-35, 56). Masumluluk ve namusluluk ancak Tanrı’nın inayetiyle mümkündür. Hristiyanlık inancında insanın doğuştan kötü olduğu ‘ilk günah’ öğretisi yer almaktadır.

“İnsanın doğal olarak kötü olduğu biçimindeki Hristiyan öğretisi onun iyi olarak kabul eden öteki öğretilerden yüksekte durur. Felsefi yorumlanışına göre, bu öğreti şöyle anlaşılmalıdır. Tin olarak insan kendini doğal dürtüler yoluyla belirlenmeye bırakmama konumundaki özgür bir yaratıktır. Buna göre, dolaysız ve eğitimsiz durumunda olduğu biçimiyle insan öyle bir durumdadır ki, orada olmaması ve kendini oradan kurtarması gerekir. Onsuz Hristiyanlığın özgürlük dini olamayacağı ilk günah öğretisinin anlamı budur” (Hegel, 2006: 55).

Augustine, ebeveynlerinin yönlendirmesiyle daha iyi bir hayat kazanmak için edebiyat ve hitabet öğrenimini alırken ve farklı felsefe biçimleriyle tanışırken aradığı hayatın, yaşadığı hayat olmadığını anlar. Gençliğindeki yoğun şehvetin ve para kazanma arzusunun hakikatin bilgisine ve sevgisine ulaştırmayacağını anlayarak ilk önce pagan Çiçero’nun ve sonrasında manici Faust’un ve astrologların aurasına belli bir süre kapılsa da, bu durumdan orta yaşlarda sıyrılır. Bu noktada Çiçero’nun hakkını teslim ederek bilgelik sevgisi olan felsefenin sorgulaması ve hakikati arama sevdasının içindeki ışığı yaktığını da görür. Çiçero’ya göre önemli olan hiçbir felsefi okula bağlı olmadan hakikatin bilgisinin aranmasıdır. Oysaki manicilik sadece kuru safsataların, altın işlemeli tabaklarda sunulması ve belagatin zengin yaldızlarında karşındakileri ikna etmeye amaçlayarak tıpkı astrologların düzenbazlıklarında olduğu gibi insanların kandırılmasına yönelmiş dünyevi, boş bir uğraşıdır (2010: 80-94, 104). Aristoteles’in on kategorisini okuduktan sonra ise bu kitabın sadece hayat yolunda Tanrı’ya ulaşırken ayaklarına takılan bir taş olarak niteler. Tanrı’nın, Aristotelesçi kategoriler (*töz, nitelik, nicelik, görelilik, durum, zaman, neredelik, sahip olma, etki ve edilgi*) aracılığıyla bir

bedenmiş gibi düşünülmesinin tıpkı özgür sanat kitaplarında olduğu gibi Tanrısal ışığa yöneltmediği gerekçesiyle, yararsız bir çaba olduğunu erken yaşta idrak eder ve uzaklaşır (2010: 128). Bununla birlikte Augustine, “*Plâtoncu kitaplar sayesinde kendi benliğimin derinlerine dönmem gerektiğini anladım ve senin kılavuzluğunda bunu başarabildim, çünkü sen benim yardımcılığımı üstlendin*” demektedir (2010: 208). Plâtonculuğun cisimsiz hakikate, sade bilgiyle ulaşılabileceğine inanmaz. Bilginin haricinde aynı zamanda kibirden arınmadan, tevazu göstermeden iyi bir ahlak üzerine kurulmadan Tanrı’ya ulaşamayacağı için ve aynı zamanda “*hem maddi hem de ruhani olan Mesih İsa’nın Tanrı ve insan arasında şefaatçi olmasını*” göremediği için Plâtonculuğu eleştirir ve ondan uzaklaşır (2010: 220-222). Sonrasında Kutsal Kitaplarda Tanrı’ya ve hakikatine ulaşır. Çünkü sonuçta anlar ki akıl sağlığı yerinde olan hiç kimse Tanrısal yasa ve bütünde kusur olmadığını idrak edecektir (2010: 204-212). İnsanı Tanrı’dan uzaklaştıran şey kendisinde de tecrübe ettiği üzere bedensel arzuların peşinden parçalı olan hazzlarda yaşamı (mutluluğu) aramasından ve bunlara bağlı dünyevi kaygılardan kaynaklanmaktadır. Bunlara aşmak için yaptığı düşünsel sorgulama sonrasında Aristoteles’in “*teori ve pratik düşünme gücü*” ve Platon’un idealar dünyasına benzer bir ‘nous’ kavramsallaştırmasıyla ‘gelip geçici olmayan töz’e, insana sunulan en büyük Tanrısal yetenek olan saf akla (nousa) ulaşır. Böylece “*değişime yazgılı zihninin üstünde asla değişmeyen ve kendine özgü sonsuzluğu içinde bir hakikat olduğunu keşfeder.*” Ama bunun devamı için dikkat ve emek üzerine dayanan odaklanma ve zaaflardan feragat şarttır. Yoksa Tanrı’nın “*yarattığı varlıklar aracılığıyla*” ulaşılabilinen bu ışığın (Tanrısal Sözü) sürekli yüreklerde yanması söz konusu değildir (2010: 214-215, 366-367, 394). Ancak Tanrı lütf edip güç verirse, insanoğlu nefesine hâkim olabilecek ve böylece Tanrı’yla dolan nefis “*parça parça dağılan varlığını*” “*bir araya toplayarak*”, Tanrı’nın sevgisinde, birliğine yeniden kavuşabilecektir (2010: 328, 394).

Chadwick, Augustine’in tıpkı Platon’da olduğu gibi, kendini koruma içgüdüsünün bütün varolan şeylerde görülmesini “*Tanrısal varlığın ve birliğin gizeminin*” yansımada bulur. Augustine göre bir çocuğun bile kendini koruma gücüne sahip olmasının nedeni, Tanrı’nın “*sırlarla dolu birliğinden*” çıkıp varolan tekil bedeninde bulunmasının idrak edilmesidir. Bundan dolayı geldiği yeri bilen anlama yetisi dünyevi haz, şehvet, şöhret, ün, zenginlik vd. sahte şeyler için değil de bu

kaynağa göre yönelirse huzuru ve gerçek hazzı keşfedecektir (2010: 56-57, 364). Bununla birlikte Augustine, yanılısamlarla dolu dünyevi yaşamın Tanrı tarafından yaratılmış olması dolayısıyla uyum içinde güzellikler barındırdığını da teslim eder. Ona göre, “*en alt seviyedeki bu iyiliklerdeki*” çekicilikler Tanrısal yasadan insanları uzaklaştırmadığı günaha yönlendirmediği sürece değerlidir. Tanrıdan uzaklaşma ya da “*en yüce ve en kutlu değerlerden*” yani Tanrısal yasadan sapma, en alt seviyedeki güzel ve çekici şeyler olarak dünyevi değerlerin arzulanmasının veya elde mevcut olanın kaybedilmesinin vereceği korkudan kaynaklanır. Yoksa dünyevi dostluk gibi “*bütün kalpleri tek bir kalp haline getiren*”, dostluk bağı bile insanlar arasında günaha sebep olabilecek potansiyele sahiptir. Dünyevi dostlukta insanlar ne kadar kaynaşmış olursa olsun gerçek dostluk, Tanrı’nın ruh sahibi yüreklere ekeceği sevgi aracılığıyla bu yürekleri birleştirmede gerçekleşmez⁴³. Dolayısıyla önemli olan Tanrı’nın vereceği gerçek iyilik ve sevinç olan Tanrısal Birliğe, yani geldiği güzelliğe yönelmektir. Bu sayede en alt seviyedeki dünyevi iyilikler insanları sınırlamayacak ve onları daha mükemmel Tanrısal olana yönelterek, “*daha iyi ve daha üst seviyedeki iyiliklere*” kavuşturabilecektir. Tabi bunun olması için Tanrı’nın inayeti ve ona yönelmiş dürüst bir kalp, Tanrı’nın sırlarını açan kavramlar olarak en üst değerler olarak durmaktadır (2010: 67, 108, 363).

Tanrısal yasayı idrak eden Augustine, içsel adaletin kaynağını Tanrı’da keşfettiğinde dünyevi gelenek, görenek ve törelere göre hüküm verilmesini doğru bulmaz. Ona göre ancak “*yeryüzündeki bütün coğrafyalarda, bütün çağlarda, bütün zamanlara uygun bir ahlak anlayışı geliştirmiş olan, kendisi ise her yerde ve her zaman*

⁴³ Augustine henüz Tanrı’ya ulaşmadan önce, dünyevi bir dostunu kaybettikten sonra onun tesellisini başka dost sohbetlerinde arayarak teselli olmaya çalışırken, dünyevi dostlukların ne kadar kaynaşmış olursa olsun Tanrı’nın sevgisine dayanarak aşkı, dostluğu ve hatta düşmanını sevmeyi ve affetmeyi öğrenememiş bir dostluğun, gerçek sevgi olamayacağını idrak eder. Augustine göre dünyevi dostluk en alt seviyedeki iyilikler kategorisinde yer alan bir değer olarak; en fazla “*oturup sohbet etmek..., karşılıklı yardımlaşmak, birlikte kitap okumaktan zevk almak, birlikte gülmek eğlenmek, birlikte ciddileşmek, nefret uyandırmamaya dikkat ederek sanki kendi kendinizle konuşuyormuşçasına ara sıra tartışmak, nadir de olsa yaşanan fikir ayrılıklarında orta yolu bulabilmek...*” vd. dünyevi işlerin dünyevi dostluk bağıyla eksikte olsa sağlanması içindir. “*Dost insanın diğer yarısıdır*” diyen sözdeki derin anlama paralel olarak dostluk dünyevi dahi olsa “*her bir ruhu birbirine lehimleyip tek bir ruh kıl*”ması ve kaynaşmayı sağlaması bakımından değerlidir. Hâlbuki gerçek dostluk yani en üst ve iyi olan Tanrı’nın sevgisini kazanmaktır: “*Seni sevene, sende dostunu sevene, hatta senin uğruna düşmanını bile sevene ne mutlu*” der Augustine “*çünkü bir tek bu kişi, değer verdiği hiçbir şeyi kaybetmez, çünkü bütün sevdikleri senden, yani hiçbir zaman kaybetmeyeceği senden dolayı azizdir*” (2010: 113-115). Alt seviyedeki nesnelerden tat alınacaksa ya da dostluk bağı oluşturulacaksa bunları Tanrı’dan dolayı ve Tanrı’nın yaratıkları olarak şükranla anmasını ve sevmesini salık verir (2010: 118).

hep aynı kalan, ülkeden ülkeye, çağdan çağa değişmeyen” Tanrı’nın yasasıdır (2010: 89). ‘Dünya mahkemesindeki’ yargıçlar törelliğe göre oluşturulan yasalarla ve “ahlak ölçütlerine göre” hüküm vererek Tanrı’nın yasasına karşı oluşturdukları hukuk gelenekleriyle, doğruya yanlış yanlışa da doğruyu yakıştırmışlardır. Hâlbuki Tanrı’nın yasasının -ki bu yasa aynı zamanda “iyi ahlaklı ve kutlu insanların itaat ettiği adalettir”; “belirlediği ilkeleriyle bütün çağları ve bütün coğrafyaları kucaklayan... ; kendi içinde hiçbir tutarsızlık olmadığı halde geçip giden çağlara göre bütün ilkelerini aynı anda uygulamayan” fakat “bunları hakkaniyetle paylaştırıp uygulamaya koyan” yani zamana göre ilkelerini yayan ama kendisi hiç değişmeyen Tanrı’nın yasasıdır. Bu yasayı anlayabilme yetisi, insanların dünyada geçirdiği kısa yaşamlarından dolayı ve aynı zamanda “kendilerinden önceki hiç tanımadıkları yüzyıllar ve başka uluslar ile bilip tanıdıkları yüzyıllar ve uluslararasıdaki sebep sonuç ilişkisini” kuramamalarından dolayı zor anlaşılabilir (2010: 90-91).

Tanrısalsal yasa, doğaya aykırı günahları her yerde ve her zamanda sapık cinsel ilişkilere yol açıp insanları doğalarından sapmaya yönlendirerek kirleteceğinden ve böylece Tanrısalsal Birlikten uzaklaştıracağından dolayı kesinlikle yasaklanmıştır. Augustine, eğer bu günahı tüm toplum işliyorsal Tanrısalsal adalet işleyerek bu toplumun tamamını cezalandıracaktır demektedir (2010: 92). Bedensel hazların peşinden gidilmemesi gerektiğini tam tersine bedenini, Tanrı’yı idrak etmiş bir ruhun yönlendirmesiyle hareket etmesini isteyen Augustine, aksi takdirde parçası oldukları bütünden ruhların uzaklaşmasına ve bedenleri gerçek hazdan ve mutluluğun kaynağı olan bütünden habersiz kılarak cezayı hak edeceklerine inanır (2010: 117, 328).

Parçanın ait olduğu bütünüyle uyumlu olması gerektiğini belirten Augustine, Tanrı’nın yasasına yani doğaya uygun töreler ve yasalarla oluşmuş gelenek ve göreneklerin sağladığı huzuru, keyfi sebeplerden dolayı hiç kimsenin bozmaya kalkışmaması gerektiğini söyler. Aksi durumda ait olduğu toplumsal bütünün dokusuna uygun davranmadığı için kusurlu bir parça olarak cezalandırılmalıdır. Aynı şekilde Tanrısalsal yasa bir toplumun törelerinden farklı bir şey uygulanmasını isterse, böyle bir toplumun o yasayı daha önce hiç uygulamasa ve hatta töreye aykırı olsa bile yapması gerektiğini belirtir. Nasıl ki bir kralın buyruğu her ne olursa olsun, halkı tarafından tatbiki ve kesin olarak itaati toplumsal birliğin teminatı ise aynı şekilde kralında bağlı olduğu “evrendeki bütün varlıkların yöneticisi olan” Tanrısalsal Birliğin buyruklarına itaat

zorunludur. Çünkü der Augustine *“insan toplumundaki iktidar anlayışına göre, alttaki iktidar üstteki iktidara boyun eğmek zorundaydı, Tanrı’ya herkes boyun eğmelidir”* (2010: 92-93). Her şey gibi dünyevi iktidarın da, parçası olduğu bütün olan Tanrısal yasaya itaati, parçanın bütün ile uyumlu olması ilkesine göre zorunludur.

Doğa yasaları gibi uyulması gereken diğer yasa da, her ne sebeple olursa olsun, ister sözle ister davranışla yapılsın, karşısındaki kişiye intikam duygusuyla yönelmiş *‘zarar verici davranışlardan’* oluşur. Korkudan, düşmanlıktan, hırsdan, kibirden, mala olan düşkünlükten, rekabetten, zalimlikten, küçümsemeden vd. kötü olan ahlaksız davranışlardan hareket eden kişiler, ya iktidar hırsından, ya açgözlülüğten ya da şehvetten kaynaklı tutkularıyla öteki insanlara zarar veren şeyler yaparlar. Bunlar hem diğer insanlara karşı hem de Tanrı’ya karşı görevlerini ihlal edip, Tanrısal yasaya aykırı davranışlar içine girerek ahlaksız bir yaşama yönelirler (2010: 93). Hâlbuki insanlar gönüllerini ve isteklerini Tanrı’nın *“yarattıklarının bütününe değil de sadece bencilce bir kısmına kaptırmasalar,”* Tanrısal yasaya uygun olarak yaşayacak ve böylece hem toplumsal kurallara uygun olarak birlikte hiziyleşmeden hem de doğalarına uygun olarak kirlenmeden ve Tanrı’yı terk edip günahkâr olmadan yaşamlarını sürdürebileceklerdir. Yoksa hiç kimse, istese de Tanrı’ya kötülük yapamayacağından sadece kendilerine zulmederek Tanrısal cezayı hak edeceklerdir (2010: 94). Bu bağlamda adaletsizlik Augustine için Tanrı’nın yarattığı bir töz değil; insanlardan bazılarının ‘bozuk iradesinin’ sonucu olarak, Tanrısal yaşama *“yüz çevirip daha aşağı varlıklara yönelen, içsel yaşamını reddeden ve dışsal şeylerle böbürlenlen”* kişilerin yanlış yönelimlerinin bir sonucudur (2010: 214).

Tanrı’yı inkâr etmeden ve toplumsal yaşama (socius’a) karşı gelmeden yapılan ahlaksız davranışlar ise hafif günahlar olarak hem kişinin gelişmesi ve Tanrı’ya ulaşabilmesi hem de dünyevi bazı şeylerin gerçekleşebilmesi adına Tanrı tarafından affedilebilirdir. Çünkü insanın davranışlarının beklenmedik sonuçlarını belirleyen Tanrısal yasa devrededir. ‘Koşulların hesaplanması’ ve niyetler konusunda insanların davranışlarının arkasındaki güdüler ancak Tanrı’nın buyruğuna uygun olarak işleyebilir. Bundan dolayı bu buyruklar insanlar veya toplumlar tarafından daha önce yapılmamış hatta varolan toplumsal kurallara aykırı gözükse bile uygulanması gerekmektedir. Sonuç olarak Augustine için adil bir toplum ancak Tanrı’ya *“itaat eden bir toplum”* olabilir (2010: 94-95).

Augustine, insanın yarattığı törelere bağlı inşa edilmiş olan gelenekselleşmiş eğitim sisteminin, insanları hakikate yani Tanrı'ya ulaştıramayacağını bilir ve bundan dolayı eleştirir (2010: 48). Eğitim konusunda hayatın genelinde tüm diğer kurum ve aktivitelerde olmasını istediği *“bir insan bir işi gönülden yapmıyorsa, iyi bir şey yapsa bile iyi bir şey yapmamaktadır”* ilkesine dayandırarak; çocukluk ve ergenlik dönemlerinde ders çalışmaya zorlanmasını her ne kadar faydalı olsa bile eleştirmektedir. Nefret ettiği döneminin eğitim sisteminin amacının zenginlik ve onur olduğundan ahlakı, şehvetin denetim altına alınması gibi amaçlarla bilginin kullanılmasını öğretmediğini ve bu eğitim süresince yapılan zorlamaların ancak Tanrı'nın bu yanlış bilgileri *“hayırlara vesile kılarak”* kendisini doğru davranışa ve hedefe yöneltmesinde görür (2010: 43-44). Bunlara bağlı olarak dil öğreniminin de zorunlulukla değil de *‘özgür bir merak’* ile olmasını ister. Bu özgür merakın Tanrı'nın yasaları ile dünyevi kurum ve kişilerin zorlamaları altındaki görünümü, gerçekte ruhun Tanrı'ya ulaşması için Tanrı tarafından düzenlenerek *‘ölümcül zevklerden uzaklaştırılması’* açısından kullanılmaktadır (2010: 47). Bu ölümcül zevkler dünyevi alışkanlıkların yarattığı zorbalıklardır ve insanlar ona tutsak olurlar. İnsanlar bedensel yasaların yönlendirilmesinden kurtularak onları Hakikate davet eden zihnin yasalarına kulak verirse ve ancak Tanrı bunu isterse ve insanlara lütuf ederse kurtulabilir. Yoksa insan tek başına gönüllü bir şekilde alıştığı bedensel hazların tutsaklığından kurtulmayı ölümlü bedenleriyle asla sağlayamazlar (2010: 238).

Eğitimdeki rekabetin de eğitimin yöntemi gibi yanlış olacağını savunan Augustine *“ezberimin aynı yaşta ve aynı sınıfta olduğum diğer çocukların ezberlerinden daha çok alışkanmasının bana ne gibi bir yararı olacaktı, ey benim hakiki yaşamım, Tanrım?”* diyerek rekabeti eleştirmektedir (2010: 51-52). Derslerinde hep birinci olmayı istemesinin nedenini toplumunda benimsenmiş olan geleneklerinde insanoğluna biçilen rolde görür. Ona göre bu amaca yönelmek boş, anlamsız, gelip geçici ve yarasız olan lanetlenesi bir hevesten başka bir şey değildir (2010: 80). Hatta çocukluk döneminde oynadıkları oyunlarda, her ne kadar diğer çocukların kendisine aynısını yapmasını istemese de, kazanmak için anlamsız bir hırsla sahtekârlık yapmasını da, özellikle bu hataların ileriki yaşlara da aktarılacağı için tehlikeli ve günah olarak görmesine neden olur (2010: 55). İnsanların edebiyat ve dil öğrenme kurallarına uyma titizliğini Tanrısal yasalar konusunda gösterememeleri, onları Tanrısal manadan uzaklaştırarak

ruhlarındaki ışığı, şehvetin karanlığına gömmelerine neden olmaktadır. İyi bir edebiyatçı ve aynı zamanda iyi bir hatip olan Augustine'nin eğitim sisteminden örnek vermesi hayat tecrübesi ve yaşadığı dönemdeki statü ve saygınlığın elde edilmesindeki önemli bir kurum olmasından kaynaklanır. Çağında beklenen yaşam etkili bir belagat ile diğer insanların övgülerini kazanmak ve hoşlarına gitmek üzerine arzulanan “*şerefli bir yaşamdır*” (2010: 55). Ama yine de Augustine, etkili bir hitabetin oluşturacağı amacın Tanrısal yasalardan insanları uzaklaştıracağını ve insanların birbirlerinden nefret duymalarına neden olacağını belirler (2010: 53).

Hitabetin beklentilerinin sahte nefretler yaratarak insanın kendi içindeki kötülüğe değil de karşı tarafa yönelmesi “*yaratılışımıza özgü*” olmayan yapay bir gelenek oluşturur. Hâlbuki yaratılışa özgü ahlak kurallı olarak vicdanlara yazılmış olan şey “*kendimize yapılmasını istemediğimiz bir şeyi karşımızdakine de yapmamamızdır.*”

“Bir insan belagatiyle şöhret kazanma peşine düşünce, etrafını çeviren bir sürü insanla birlikte ölümlü bir yargıcın önünde durup kudurmuş öfkesiyle düşmanına verip veriştirirken ölümlülerin önünde dili sürçüp de yanlış bir şey söylemesin diye azami dikkat gösterirken, yüreğindeki öfkenin sövüp saydığı insanı ölüm cezasına çarptacağını ve böylece onu diğer insanlardan sonsuzca uzaklaştırabileceğini hiç düşünmüyor bile” (2010: 54).

Augustine, oluşturdukları çocuk çetesiyle işlediği günahtan Tanrı'ya tövbe ederken, dünyevi insan birlikteliklerinin, her ne amaçla kurulmuş olursa olsun anlamsız olduğunu, grup üyeleriyle “*birlikte olmaktan hoşlanmanın*” da boş bir yanılsama olduğunu söyler. Çeteyle birlikte hareket ederken onu günaha yönelten şey sade çalma tutkusu değildir. Augustine'nin zevkine “*hitap eden şey günahkârlar çetesiyle birlikte işlemiş olduğu*” suçun kendisidir (2010: 72-73). Eğer tek başına olsa böyle bir suçu işlemeyeceğini bununla beraber onu harekete getiren şeyin grupla birlikte olmaktan hoşlanmasını itiraf eden Augustine bu dönemde çalmanın, başkalarını aldatmanın ve bu hileler üzerinden arkadaşlarıyla hep birlikte gülmelerinin verdiği zevkin acısını yaşar. Bundan dolayı düşmanca arkadaşlıklardan uzak durarak baştan çıkarılmalara, başkasına verilebilecek zarardan duyulacak hırslara vd. olumsuzluklara karşı dikkatli olunmasını salık verir (2010: 73-74). Bu şekilde Augustine insan birlikteliklerinin bireyin davranışı üzerindeki belirlenimlerini ortaya koyması bakımından sosyal psikolojik bir yaklaşım geliştirmiş olur.

İnsanlar mutlu olmaya yönelmiş olmakla ve acı çekmekten haz almamakla birlikte acınacak hale düşen *“başkalarına acımdan hoşlanan”* bir yapıdadırlar. Acımak Augustine göre eğer ölçülü olursa anlamlıdır ve şefkate dayalı dostluk pınarından kirli amaçlarla değil de insanın ahlaken olgunlaşmasına anlam katıyorsa değerli olabilir yoksa kötü arkadaşlıkların sonucu onlar gibi kötü olmakla sonuçlanabilir (2010: 77). Augustine kötülüğün, iyiliğin kaynağı olan Tanrı’dan değil insanların iyiden mahrum kalması sonucunda beliren bir insani hal olarak tanımlar. Gerçekte, *“kötülük yoktur..., sadece hiçbir iyi kalmayınca kadar iyilikten mahrum kalma” durumu söz konusudur* (2010: 89). Kötülük, tam da yalan dünyada olmayan bir şey olarak olumlunun olumsuzlanmasıyla belirir.

Saint Augustine aşkın bir içerikle, çürümüş Roma İmparatorluğu’na karşı farklı toplumları, kültürleri ve dilleri ilahi kent tasavvuru ile Katoliklik çatısı altında birleştirir. Augustine göre, *“ilahi kent bir araya gelmiş, işbirliği yapan ve iletişime giren yabancılardan oluşmuş bir evrensel kenttir”* (Hardt ve Negri, 2003:221). Saint Augustine göre ideal toplum Tanrı’nın buyruklarına göre yaşayan bir topluluktur. Ona göre din ile siyaset arasında bir ayırım yapılabilmesi mümkün değildir. Bütün toplum ve devlet düzeni tamamen dine göre şekil almalıdır. Kilesinin merkezinde yer aldığı organik bir toplum tasavvuru yer almaktadır. Dolayısıyla socius’u, din kurumunun altında kavramsallaştırarak sosyal olan insani bütünlüğü, parçalı alt seviyedeki iyilikler olarak görmekte ve bunu Tanrısal bütünlüğe ulaşmada bir yanılsama olarak değerlendirmektedir.

Saint Augustine Hristiyanlıkla siyaset arasında doğrudan bir bağ kurmaya girişmiştir. O yeryüzü devleti ile Tanrı devleti arasında bir ayırım yapmıştır. Nefsin ve arzularının peşinden gidenler yeryüzü devletinin, Tanrı’nın buyruklarına uyanlar ise gökyüzü devletini oluştururlar. O Roma Devletini kibar ve ihtirasın bir somutlaşması olarak görmüş ve eleştirmiştir. Tanrı devleti olarak kiliseyi doğrudan işaret etmemekle birlikte, pek çok kişi Tanrı devletinden kiliseyi kast ettiğini düşünmüştür. Augustine ilahi kenti şöyle tarif eder: *“Bu İlahi Kent yeryüzündeki kutsal yolculuktur; o bütün insanları çağırır ve böylece bütün dilleri konuşan yabancılardan bir toplum oluşturur”* (Aktaran: Hardt ve Negri, 2003:221). Bundan dolayı Tanrı’nın Kenti, ulaşılması zor bir yerdir.

“Ormanlık bir dağın zirvesinden huzur ülkesine şöyle bir bakmak, oraya varacak yolu bulamamak, başlarına yılan ya da ejderhayı komutan seçmiş kaçak eşkıyaların saldırmak için pusuda bekledikleri sarp geçitlerde boşa zaman harcamak başka şey, Göklerin Kralı’nın hâkimiyetinde, emniyet altına alınmış Kente götüreceği yolu tutmak başka şeydir” (Augustine, 2010: 223).

Mutlu yaşam bu bağlamda ulaşılması zor ve kesinlikle dünyevi hiçbir mutluluk ile ikame edilemeyecek bir tasavvurdur. Gerçek sevinç yine sevincin kaynağı ve en alt ve en üst düzeydeki parçalı olan iyiliklerin bütünüdür yaratan ve bu bütünün kendisi olan Tanrı’nın sevgisine mazhar olmak ve bu bilinçle Tanrı’yı sevmekle mümkündür. Bundan dolayı gölgelere, sahte sevinç ve mutluluklara yönelmiş insanlar ya da Tanrı’yı bir şey üzerine arayanlar yanılsamalarından kurtulamayacak ve sahte yaşamlarını sürdürmeye devam edeceklerdir (2010: 322). Hâlbuki herkes mutlu bir yaşam üzerine olduğunu düşünür ve buna yönelir. Ama gerçekte “*mutlu yaşam hakikate dayalı bir sevinç*” olup Tanrı’da temellendiğinden, ruh ve beden isteklerini senkronize edemeyen ya da “*iradeleri yapamayacakları şeyi yapacak kadar güçlü olmadığından onlara istediklerini yapacak gücü hissettiremediğinden*” sahte mutluluklarını gerçek sanarak yaşamaya devam ettirir (2010: 323). Bu tarz yaşayan insanlar aldatılmak istemeseler de aldatmayı kendilerinde hak olarak görürler. Aldatılmayı istemedikleri için hakikati dolaylı olarak benimsemiş bu tarz bir yaşam felsefesinde hakikat idesi düşüncelerinde sönük olarak varolmasından dolayı Tanrısal Hakikate ulaşamayıp, sahte dünyevi acınası mutlulukları içinde yaşamlarını devam ettirir. Bundan dolayı insanoğlu, Augustine’nin Tanrı’ya ulaşmadan önceki yaşantısında itiraf ettiği üzere kendisi de dâhil olmak üzere Hakikat anlayışına karşı nefret duyar (2010: 323).

Augustine, insanlardaki sevgi-nefret diyalektiğini, dünyevi yanılsamalı istek ve sevgilerin gerçek hakikate ulaşmaya karşı duyulan nefrete götürmesinde görür. Hiç kimse aldatılmak istemediği ve mutlu olmak istediği halde neden dünyevi yaşamlarının tutku ve tutsaklıklarından kurtulamamaktadırlar? Augustine bunun sebebini şöyle özetler: “*İnsanlarda hakikat sevgisi öyle bir hal alıyor ki, bambaşka bir şeyi seviyorlar ve sevdikleri bu şeyin hakikat olmasını istiyorlar, çünkü aldatılmak istemediklerinden, yanılsamalarını da kabullenmek istemiyorlar. İşte bu yüzden hakikat yerine sevdikleri şey uğruna hakikatten nefret ediyorlar*” (2010: 324). Alt seviyedeki dostluk da dâhil bütün istek, ilişki, bağ ve sevgilere duyulan sahte hakikilik insanları üst iyiliklere götürecektir Tanrısal sevgiden mahrum bırakmaktadır. Hâlbuki dünyevi ilişkiler parça bütün

ilkesinden hareketle gerçek bütünlük olan Tanrısal Birliğin basit düzeydeki parçalarını oluşturur. Bundan dolayı ruhun bedensel haz ve tutkularının peşinden koşması sonucu Tanrısal Hakikate gözlerini kapaması onu mutlu ve kutlu bir yaşamdan uzaklaştırmaktadır. Sonuçta Tanrı'nın dediği olacak ve hakikat insanlara kendini gösterecek ve böylece görmek istemedikleri içine kapandıkları yanılsamalı mutluluk kaynağının gerçek olmadığını göreceklerdir demektedir (2010: 324, 328). Böylece Augustine'nin, socius'u Tanrı'nın adaletine ve yasalarına bağlayarak nous'u, Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak siyasette değil de dine içre çektiği görülür. Bundan dolayı Augustine için bedenler arası dünyevi ilişki değil ruhun kaynağına yönelerek bütüne yönelme kaygısı hâkimdir. Bunun haricinde etik ve adaletin dünyevi alt iyiliklere ulaşılması asgari düzeyde şehvetin yönlendirmesindeki bedenin yerine akıl sahibi ruhun yönetimine girerek dünyevi haz ve kazançlardan uzaklaşması; usul bakımından olmasa da esas bakımından Aristo ve özellikle de Platon'un düşünceleriyle örtüşür.

2.2.2. Thomas Aquinas (1225-1274)

Thomas Aquinas, on üçüncü yüzyıl Avrupa'sında özellikle eğitimli üst sınıflarca iyi bilinen Aristoteles felsefesini Hristiyan teolojiyle uzlaştırma (aklın dinle uyumlu olduğu) kaygısıyla hareket ederek, bu sınıfın Hristiyanlıkla bağlarını geliştirmeye çalışır (Alatlı, 2010: 208, 245, 355-356). Augustine'den farklı olarak sadece inanç konusunu incelemez fakat bununla birlikte ve özellikle imanı daha sağlam temele oturtabilmek ve akla öncelik tanıyanları Hristiyanlık öğretisine çekebilmek için akıl ve inancı birlikte değerlendirir. Akılla da kavranabilecek Hristiyanlık öğretileri, aklın sınırlı yapısından dolayı tüm inanç konularına vakıf olamasa da kimi konularında önemlidir (Şenel, 2014: 280). 'Akla' dayalı kavramanın sınırlılıkları da ancak filozofların ilgilerinde mevcut olduğundan; inancın mutlaklığı, yüceliği ve kutluluğu filozofların akıl konusunda yetersiz kaldıkları düşüncelerden hareketle gösterilebilir. Bu hedefle yola çıkan Aquinas, felsefi bir soruşturma yaparak 'varlık ve öz'ün ontolojik koordinatlarını bulmaya ve tanımlamaya çalışır. Aristoteles'in Gökyüzü ve Yeryüzü adlı kitabının birinci bölümünde Aristoteles tarafından eksik bırakılan öz ve varlık kavramsallaştırmalarını, "*özün değişik nesnelerde nasıl bulunduğunu ve durumunun mantıksal kavramlar, yani cins, tür ve fark karşısında nasıl olduğunu*" araştırmaya dayanır. Bunu yaparken de İbn-i Sina'nın Şifa adlı ansiklopedisinin son bölümü olan

‘Metafizik’te, dile getirdiği varolan ve öz’ün “*akıl tarafından kavranan şeyler olduğu*” önermesi üzerine tartışır. Aquinas, İbn-i Sina’nın belirttiği bu konuyu Aristoteles’in bilmemesinden kaynaklanan ‘varlık ve öz’ ile ilgili kavramsal boşlukların ve hataların giderilmesi için uğraşır. Bu kavramları yeniden tanımlayarak, özün ‘değişik nesnelerde’ bulunduğu hallerin, mantıksal genel kavramlar olan ‘cins, tür ve fark’ ile ilişkisini belirtmeye çalışır (Aquinas, 2007: 7-9).

Aquinas’ın takip ettiği yöntem, yalın olan ‘öz’ün (Tanrı’nın) bilgisine ulaşabilmek için bileşik olanın analitiğinin yapılmasına dayanır. Önce ‘öz’ olduğundan daha sonra oluşmuş varlıklardan geriye doğru gidilerek; özü anlamak için var olandan hareket edilmesi gerektiği üzerine yöntemini oluşturur. Bu yöntemle öz’e daha kolay ulaşılabilceğini düşünür (Aquinas, 2007: 9). İlk önce Öz’ün Aristoteles’te, İbn-i Sina’da ve İbn-i Rüşd’de nasıl kullanıldığını inceleyerek ve bu öz tanımlarından hareketle ulaştığı “*birleşik tözlerin özlerinden*” analitik yöntemle geriye doğru giderek yalın olan bilinemeze ulaşmaya çalışır (Aquinas, 2007: 19).

Aquinas, Aristoteles’in on kategoriyle (Töz, Nicelik, Nitelik, Görelik, Mekân, Zaman, Durum, Sahiplik, Etkinlik ve Edilgenlik) ya da ‘ifadelerin’-‘söz’ün kendiliğinden varolanı tanımladığı şeklinde açıkladığını belirtir. Fakat ‘ifadelerin’-‘söz’ün kendiliğinden hakikati tanımlaması, bir şeyin olduğunu ispat edemez der Aquinas; çünkü bir ifadeyle (sözle) sadece bir şeyin ‘olumlanması’ durumunda o şeyin var olabileceği iddiasını taşıyabilir. Hâlbuki o şeyin ‘yadsınması’ durumunda var olamayabilecektir. Dolayısıyla ‘olumlama’ Aquinas’a göre yadsımanın karşıtı olarak sadece var olanın eksikliklerini gösterebilmesi bakımından önemlidir. Aynı şekilde on kategoriyle tanımlanamayan ‘körlük’ gibi kimi şeyler de var olamayabilecektir. Bu sebeplerden dolayı Aquinas, varlıkların Aristotelesçi bu iki tanımına karşıt olarak var olanın, ne sadece on kategoriyle somut olarak tanımlandığı gerçeklikle ne de sadece ifade edilmesinden dolayı var olma durumlarını kabul edilemez bulur (Aquinas, 2007: 11).

Aristoteles’in yorumlayıcısı olan İbn-i Rüşd, on kategoriyle bir şeyin öz’ünün tanımlanabileceğini belirtir. Yoksa bir şeyin ifade edilmiş olması o şeyin özünün var olduğu anlamını taşımaz. Dolayısıyla öz’ün tanımı, on kategori içinde ele alınarak farklı kiplerde, özü temsil eden var olanlarından hareketle, hangi cins ve türler altında

doğasına-özüne uygun ise o alanlardaki ortak olan yönlerde aranmalıdır. Bundan dolayı bütünsel ve kapsayıcı olan öz'e, ancak farklı cins ve türler altındaki varlıklarda yani özün doğasını yansıtan parçalı-tikel alanlardaki ortak tanımlarla ulaşılabilir (Aquinas, 2007: 13).

Aristoteles tarafından öz, aynı zamanda her hangi bir nesnenin, cins ve türlere dâhil olması bakımından tanımlanabilmesinden dolayı 'nelik' anlamında da kullanılmaktadır. Bu nelik, bir varlığa karşılık geldiğinden öz, bir biçim ya da maddeyi içeren 'varlık' anlamına gelmektedir. Ama Aquinas'ta Aristotelesçi öz-nelik anlamında kullanılan 'varlığın', sadece biçim boyutu (*bir şeyin ne-olmak'a sahip olmasını sağlayan şey*) vurgulandığından madde boyutu eksik kalmıştır (Aquinas, 2007: 15). Bundan dolayı Aquinas Aristoteles'in öz, kavramsallaştırmasının aynı zamanda biçim ile de karşılanabileceğini belirtir. Aquinas öz'ün, biçim anlamıyla İbn-i Sina tarafından da kullanıldığını söylemektedir. Ayrıca Aristoteles ve sonrasında diğer bazı kişilerce öz kavramı doğa ile de karşılanabilmiştir. Hâlbuki Aquinas'a göre öz, doğa olarak görülürse sadece "*nesnenin kendine özgü faaliyetlerle*" tanımlanır. Bundan dolayı öz, ne doğa, ne de tarif-nelik ile açıklanabilir. Ona göre, "*öze, bir varolan onun (özün) vasıtasıyla ve onun içinde varlık'a sahip olduğu sürece öz denilir*" (Aquinas, 2007: 15-17). Burada Aquinas, 'özün' kendiliğinden var olana varlık kazandırdığını düşünmemektedir. Ona göre, "*özün aracılığıyla var olanın Tanrı tarafından varlık elde ettiği*" biçimiyle kullanılmaktadır (Aquinas, 2007: 17).

Aquinas'a göre öz'ler asıl olarak tözlerde bulunur. Bununla birlikte tözlerden dolayımılarak oluşan (*kendi başına bir varlığı olmayan, dayanacak bir töze muhtaç olan ve dayandığı tözü değiştirmeksizin değişebilen*) özgüllüklerin içinde de "*belirli tarzda ve belirli bakımda*" bulunur (Aquinas, 2007: 19). Özlerin içinde bulunduğu tözler ise yalın ve bileşik olarak yetkin varlıklarda mevcuttur. Aquinas'a göre yalın olan tözler bulundukları varlıkta "*daha gerçek ve daha yetkin şekildedir.*" En gerçek ve yetkin olan yalın tözler ise "*özleri gizli olduğu için*" bilinmesi en zor olan ve bileşik tözlerin de nedeni olan Tanrısal varlıktır. Bundan dolayı incelenmesi gereken şey "*birleşik tözlerin özleridir*" (Aquinas, 2007: 19). Aquinas böylece Tanrı'nın özünü-varlığını, en yalın töz olarak yerleştirir. Diğer tüm tözlerin yaratıcısı olarak bu yalın en yetkin ve saf tözü akıl tarafından bilinemez en üst kategoride konumlandırır. Akla dayalı felsefi sorgulamasını Aristoteles'in kategorilerinden hareketle eksik bıraktığı

yerleri İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd'ün akıl merkezli eleştirileriyle yorumlayarak, hem fenomenleri hem de akıl gözüyle görülebilen numenleri sentetik apriori olarak adlandırabileceğimiz bir yaklaşımla Tanrı'da görür. Aquinas'ın akla dayalı kategoriler ve mantık çerçeveleri kullanması ve diğerlerini eleştirel olarak ele alması akla verdiği önemi gösterir. Ama onun akli araçsal olarak kullandığı ve son kertede akli inanca bağladığı unutulmamalıdır. En yetkin ve saf olanın diğer şeylerin nedeni olması düşüncesi Hristiyanlık felsefesinin özünü de teşkil etmektedir. Aynı zamanda bu düşünce Antikçağ'daki bazı filozoflarca da ifade edilmiştir (Aquinas, 2007: 19).

İnsan akli, Tanrısal olanı iki farklı biçimde algılar. Bunlardan bazıları Tanrısal birlik ve teslis gibi insan aklının sınırlılıkları nedeniyle anlaşılamayan öğeler içerir. Bunun dışındaki veya yine bunlar hakkında insan akli, kimi filozofların akıl yürütmelerinde göstermiş olduğu üzere doğal yollardan ulaşılabilir:

“Bazı ilahi gerçeklerin insan aklının yeteneklerini aştığı çok açıktır. Filozof'un öğretilerine göre bir şeyin kanıtı o şeyin özü olduğundan; bir nesne hakkında akılla elde edilebilecek tüm bilgilere ilişkin prensip o şeyin özünü anlamak ise bir şey hakkındaki bilgimiz onun özünü anlamamızla orantılıdır. Bu nedenle insan zekâsı belirli bir şeyi, örneğin bir taşı veya üçgeni anlıyorsa o şey hakkındaki hiçbir gerçek insan aklının yeteneklerini aşamaz. Ama Tanrı söz konusu olduğunda bu olmaz çünkü insan zekâsı doğal güçleriyle O'nun özünü anlama gücüne sahip değildir. Mevcut yaşam kipinde, aklımızın elde ettiği bilgilerin kaynağı duyular olduğuna göre; duyumsanamayan şeyler, duyumsamalar ile toplanabilen bilgi haricinde, insan akli tarafından anlaşılamaz. Duyumsamalarımız Tanrı'nın ne olduğu konusunda aklımıza yol gösteremez çünkü bazı sebeplerin gücü, etkisine eşit değildir. Ancak aklımız, Tanrı'yı olduğu gibi anlamak ve ilk prensibe uygun bu gibi diğer gerçekler için gereken ilahi bilgiye duyumsamalar ile ulaşmaya çalışır. Bu yüzden bazı ilahi gerçekler insan akli tarafından anlaşılabılırken bazıları insan aklının gücünü aşar” (Aktaran: Alatl, 2010: 235-236).

Aquinas'a göre Tanrı tarafından yaratılan insan, özgür iradeye sahiptir. Ancak bu özgür iradesiyle Tanrı'nın öğüt ve yasaklarına uygun bir yaşamı tercih edebilir. Bilgi sahibi olmayan tüm varlıklar doğal seyrinde hareket eder tıpkı hayvanların içgüdüleriyle hareket etmesi gibi. Ama insanlar özgür iradeye bağlı olarak akıllarıyla hüküm verip bir şeyi anlama yetileriyle ölçüp öyle davranırlar. Her hangi bir şeyden uzak durması ya da herhangi bir şeyi araması özgür iradenin vereceği hükme bağlı olarak insanların farklı eğilimlere yönelmesine neden olur. Aquinas'a göre akıl elbette Tanrıyı aramalı ve ona uygun bir hayat sürdürmelidir. Ama akıl bazen filozof ve mantıkçıların kıyaslarında gösterdiği gibi diyalektik olarak zıt yolları izleyebilir. Bundan dolayı akıl sahibi özgür

iradeli insanlar, Mutlak olan ilk hareket ettirici⁴⁴ Tanrı'nın hükmünün belirlediği farklı yollara girebilir. Aksi durumda Aquinas, Tanrısal ödüller ve cezaların anlamsız olacağını belirtir (Alatlı, 2010: 243).

Aquinas, Tanrısal hüküm ve idarenin iyilik üzerine yaratmış olmakla birlikte, tüm evrensel varlığın sebebi olarak bozulmaya açık olanın, kötülük ve diğer tüm alt seviyedeki varlıkların, tekil olguların ve değişken olan insan ilişkilerinin de Tanrısal hüküm altında işlediğini savunur. 'Değişim', hükmeden Tanrı'nın hükmedilen şeyler üzerindeki etkisinin sonucu olarak meydana gelmektedir. Tanrı yarattığı çeşitli şeyleri farklı biçimlerde hareket ettirdiğinden, Tanrı'nın hükmü gereğince ve onunla orantılı olarak eylemini gerçekleştirebilir. İnsanlar akıl sahibi varlıklar olduğu için diğer varlıklardan farklı şekillerde idare edilir. Bazı şeyler doğaları gereği kendiliğinden hareket ederken diğer bazı şeyler yine Tanrı'nın hükmüyle bireysel hareket edebilmelerini sağlayan donanımlarına bağlı olarak eylemsel harekete yönelirler. Tanrı, insansal şahsi eylemleri ödül ve ceza ya da emir ve yasaklarla iyiliğe meylederek kötülükten sakınılmasını sağlamaktadır. Bilgi sahibi olmayan bozulabilen maddi âlemdeki değişimler de yine aynı şekilde Tanrı'nın hükmü altında farklı yöntemlerle idare edilen şeylerdir (Alatlı, 2010: 241-242).

Aquinas'a göre insanın doğası teolojik olarak iki zıt yönü barındıran ve her iki durumda da Tanrı'nın yardımına muhtaç olan doğruluk ve çürümüşlük üzerine hareket eder. Âdem ve Hava'nın cennetten kovulmadan önceki durumu insanoğluna doğruluğu, günah işledikleri andan sonra cennetten kovulmaları da çürümüşlüğü miras bırakır (Alatlı, 2010: 243). Bundan dolayı insanlar etkin potansiyellerini ancak doğruluk üzerine davranacakları erdemli istek ve uygulamalarla gerçekleştirebilir. Bu sayede Tanrı'nın verdiği iyilik ve doğruluğun, insanoğlunun doğasına verdiği sınırlar

⁴⁴ Aquinas'a göre ilk hareket ettirici ve kendisi hareket ettirilemeyen bir düşünce, Tanrısal varlığın ispatı olduğu gibi nedensellik zincirinin de başlangıcı olarak en saf tözü meydana getirmektedir. Yoksa Aristoteles gibi ilk hareket ettiriciyi akıl ile kavrayabilmek için '47 ya da 55' tanrıya ulaşmak kaygısı tek Tanrı inancını kanıtlamaz. Eğer bir şey hareket ettirildiyse onun hareketine sebep olan başka bir şey olacaktır. Bu sebep sonuç ilişkisi ya sonsuz bir döngüyle devam ettirilmeli ya da Tanrı gibi bir ideyle sonuca bağlanmalıdır. Aquinas'a göre mantıklı olan kendisi hareket ettirilemeyen bir hareket ettirici olarak, tek ve yetkin salt bir ruh olan Tanrı'nın varsayılması gerekmektedir. Çünkü ilk sebep ya da hareket ettirici olmaksızın ara sebeplerin hepsi anlamsız kalmaktadır. Ayrıca kozmosda idare edilen zıt ve çelişen şeylerin bir amaç doğrultusunda çoğunlukla bir düzen meydana çıkarmış olması da tesadüflerle açıklanamayacak kadar Tanrı düşüncesini desteklemektedir. Aquinas'ın varlık hiyerarşisinde tek Tanrı'dan sonra ruhsal varlıklar olan Melekler ve sonrasında ruhu bedene bağlanmış insanlar yer alır (Alatlı, 2010: 238, Şenel, 2014: 280).

çerçevesinde uygun bir yaşam sürdürülebilir. Bununla birlikte insanoğlu özgür iradesinin yanlış seçimlerine bağlı olarak doğruluktan ve iyilikten uzaklaşa da bilir. Bu durumda çürümüşlükle ifade edilen diğer bir insan doğası ve yaşam biçimi görünür. Bu doğa altında yaşayan insanlar etkin kapasitelerini gerçekleştiremeyeceklerinden yapmayı istedikleri şeylerin büyük birçoğunu yerine getirecek kabiliyetten uzaktırlar. Ama yine de insanlar Tanrı'nın bir inayeti olarak tamamen kirlenmediklerinden, eksik de olsalar iyi şeyler gerçekleştirebilir. Aquinas bu durumdakiler için yaşamlarını idame ettirecekleri ev yapımı, bağ dikimi, tarla işleri, yeme, içme ve arkadaş edinme gibi 'doğal olan miktarda iyi' işleri, yapabileceklerini belirtir. İyilik üzerine yaşayan doğalar iyiliklerini arttıracak eylemlerle hayatı güzelleştirmeye yönelirken çürümüş doğaya sahip insanlar, iyi eylemi isteyecek ve uygulayacak kapasiteye gelebilmek yani iyileşebilmek ve sevap kazanabilmek için uğraşacaklardır (Alatlı, 2010: 243-244).

Aquinas'a göre insan ve dolayısıyla akıl, sabit bir varlık değil değişime yazgılı bir varlıktır. Bundan dolayı insanların davranışları ve amaçları onları farklı bir konuma yükseltebilir ya da alçaltabilir. İnsanı eyleme getiren şey her şeyden önce geçmiş tecrübeleri ve birikimidir. Bundan dolayı insanoğlu kendiliğinden yeni bir şeylere niyetlenmez. Tanrı'nın insanlara lütufu sayesinde insanlar şimdiki zaafarla dolu yaşamlarından daha üst bir aşamaya geçebilecek potansiyellere sahiptir. İnsanoğlu eğer bu Tanrısal lütufa ulaşmak istiyorsa bu yola talip olmalı ve bu amaçla davet edildiği üst aşamaya kişisel gayret ve çabalarıyla yönelmelidir. Aquinas'a göre bu noktada Hristiyan teolojisi, Eski Ahit'in insanlara vaat ettiği geçici şeylere oranla ve insanın ufkunu aşan birçok özelliğiyle bu amaca daha uygun ve ehil bir din olarak görülür. Tıpkı daha önceki kimi filozofların insanı duyumsanabilir zevklerin ötesinde, düşünme ve eyleme dayalı erdemli bir yaşama davet ederek duyuların ötesindeki daha büyük iyiliklere ulaşabilmelerinin yolunu açması gibi Hristiyanlık dini de insanoğluna, Tanrı'yı bir inanç nesnesi olarak sunarak daha gerçekçi bir anlam boyutu kazandırmıştır. Çünkü sınırlanmış doğal akla sahip bir varlık olarak insanoğlu, Tanrı'yı anlama ve kendini gerçekleştirme potansiyelini aktif hale getirmek istiyorsa; Tanrı idesinin her türlü düşünceden daha üstün olduğunu bilmesine ve düşünmesine bağlanmıştır. Bu sayede insanlar her şeyin zekâyla ve duyularla anlaşılacağı küstahlığından vazgeçerek alçakgönüllü olarak gerçek Tanrısal bilgiye yönelebilecektir (Alatlı, 2010: 236-237, Şenel, 2014: 280-281).

İnsanlar her şeyin ölçüsünün kendileri ve zekâları olmadıklarını anladıkları, idrak ettikleri zaman Tanrı'sal olan sevgiye de en gerçekçi biçimiyle yönelebileceklerdir. Nasıl ki her şeyi yaratan Tanrı hem kendisini hem de yarattıkları şeyleri seviyorsa Tanrısal hakikate talip olan insanda hem kendini hem de diğer insanları bu ilkedен hareketle sevmelidir. Tanrı'nın sevdiklerinin iyiliğini istemesi idesinde olduğu üzere insanlarda birbirlerinin iyiliğini istemeli ve öyle yaşamalıdır. Birbirlerinden mallarını saklamamalı diğer insanlara sevgisi üzerine paylaşmalı ve sunmalıdır. Aksi takdirde kendisinin sevdiği şeyi diğer insanların iyiliği için gizleyen biri, kendisini mutlu eden ve fayda sağlayan şeyi diğer insanların iyiliği için istemediğinden, sevgisinde istikrarı değil tesadüfî ilişkileri hâkim kılacaktır (Alatlı, 2010: 239). Bu da Tanrısal sevgiyle ve erdemli bir yaşamla bağdaşmayacak istikrarsız bir toplumsal yapıyı meydana getirir.

Tanrı evreni, maddelerin ayrımı ve çoğulluğu üzerine ve bu yarattıkları şeyler üzerinden iyiliğinin temsil edilmesi için var ettiğinden, Tanrısal düzen şeyleri düzenlemiş ve onları farklılaştırmıştır. Tanrı'nın iyiliği çeşitli varlıklar üzerinde dağıtıldığından, farklı varlıklar birbirlerinin iyiliklerinden beslenebilir ve Tanrısal bütüne ulaşabilir. Nasıl ki madde biçim için ise parçada bütün için vardır. Varlıklarda bölünmüş ve dağıtılmış olan sevgi en basit ve saf haliyle Tanrı'da bulunur. Bundan dolayı çeşitli biçimde yaratılmış varlıklar, Tanrısal iyiliği farklı derecelerde taşıyarak ilahi düzeni ve mükemmelliği hep beraber inşa ederek, Tanrı'nın görkemini ispatlar. İnsanoğlu da Tanrının iradesine bağlı olarak bu amaca bağlıdır. Bütünü olduğu Tanrısal düzenin bir parçası olarak, işlevi doğru şekilde hareket ederek, bütünün mükemmeliyeti için çabalamaktır. Bundan dolayı insanın da içinde olduğu tüm maddi şeylerin amacı ilahi iyiliktir. İnsanı diğer yaratıklardan farklılaştıran ve onu üstün tutan şey ise akıl sahibi varlıklar olması dolayısıyla Tanrı'yı bilerek ve O'nu severek ulaşabilme potansiyeliyle yaratılmış olmalarıdır (Alatlı, 2010: 240-241).

İnsanlar, Tanrısal sonsuz yaşama kavuşmayı ister. Ancak insan doğasının sınırlarına bağlı olarak ve aynı zamanda mantığın da göstermiş olduğu gibi; bir insanın amacı ve o amaca yönelik eylemi, amacın kendisiyle orantılı olmak zorundadır. Buradan hareketle Aquinas, insanların tıpkı doğada olduğu üzere etkinliklerinin sınırlarını aşacak bir kapasitelerinin olmadığı sonucuna varır. Sonrasında sonsuz yaşamı arzulayan insanoğlunun bu isteğinin, insanı aşan bir kapasite taşıdığı için ancak Tanrı'nın merhametiyle gerçekleşebileceğini belirtir. İnsanlar özgür iradeleriyle

doğruluğa ve iyiliğe dayalı erdemli bir hayat seçmiş olsa dahi onu sonsuz Tanrısal hayata götürecek olan şey Tanrı'nın inayetidir. Tanrının merhameti olmaksızın insanlar sadece gündelik geçimlerini devam ettirebilecek iyiliklerini sürdürebilecektir (Alatlı, 2010: 244, Şenel, 2014: 280). Tanrı insanların verdiği emeği ödüllendireceğini vaat ederken gerçekleştireceği adalet; çalışma ve yorulmasına karşılık olarak insanı, ihsanına bağlı olarak Tanrının ödüllendirileceğidir. Ama bu ödüllendirme Tanrısal erdem ve ödüllendirmeye dayalı göreceli bir Tanrısal hak anlayışına dayalı olacaktır. Tanrı'nın insana bahsettiği erdem ve iyiliğin Tanrı'dan kaynaklı olması sebebiyle isteğini ve eylemini sonsuz yaşamı arzulayan insanoğluna merhameti sayesinde ödeyeceğidir. Yoksa hiçbir eylem ve istek en yüksek soylu erdemler amacıyla yapılmış olursa olsun Tanrı'nın faydasına yönelik olamaz. Ona yönelerek yapılan ibadet benzeri eylemlerle insanoğlu sadece kendisini çoğaltabilir ve bu eylemleriyle Tanrı'nın iyiliğini ilan eder ve O'nun görkemini artırmış olur (Alatlı, 2010: 244-245). Böylece Aquinas tarafından, sınırları belirlenmiş insanoğlunun doğal hak ve ödevlerine uygun olarak dünyasal eylemleriyle erdem üzerine davranarak ve yine Tanrı'nın bu ödevler üzerinden vereceği göreceli adaletle bağlı kalarak; Tanrısal sonsuz yaşama ve eğer yine Tanrı isterse geçebilecek bir öğretiyi meydana getirilmiş olur.

Aquinas'ın ekonomi görüşleri çağın gereklerine uygun olarak kilisenin görüşleriyle uzlaştırma çabalarının sonucunda oluşur. Mülkiyet Aquinas'a göre insanların dünyevi amacını gerçekleştirebilmesi için olmazsa olmazlardandır. Zorunlu olan mülkiyet hakkı ile kişi kendi ve ailesinin yaşamını devam ettirebilecek bununla birlikte ahlaki bir erdem olan yakınlığı sevmek, cömertlik, ötekine yardım etme gibi eylemleri de sağlayabilecektir. Dolayısıyla mülkiyete sahip olan kişi sadece kendi bireysel hakkına uygun olarak değil fakat bununla birlikte genel toplumsal çıkar ve adaletin sağlanabilmesi için de bu mülkiyetten toplumun yaralanmasını sağlamalıdır. Fiyatların, faizlerin ve ücretlerin adil olması gerektiğinden hareket eden Aquinas bunların adil olarak sağlanabilmesi için tüccarların iyi niyetli olması gerektiğini düşünür. Ayrıca İlkçağdaki el emeğini küçük gören Yunan filozoflarının görüşlerini eleştirerek el emeğini ve çalışmaya değer yüklemiştir (Alatlı, 2010: 269-272). Aquinas, iş bölümünü Tanrısal iyi yaşama götüren ahlaki bir toplulukta olması gereken bir nitelik olarak görür. Herkes ana amaca bağlı olarak kendisine teslim edilen işi, en iyi ve mükemmel şekilde yerine getirmekle sorumludur. Kral görevini en uygun biçimde

yürüterek halkına gerekli alt yapıyı sağlamak ve erdemli bir yaşam üzerinden sonsuz yaşama hazırlamakla sorumludur. Aynı şekilde *“silah üreticisi kılıcı savaşıma uygun biçimlendirmelidir, inşaatçı bir ev yaparken bu evi yaşamaya uygun tasarlamalıdır”* (Alatlı, 2010: 258).

Ticarete konu olan alışverişlerin ahlaka dayalı olarak işlenmesini isteyen Aquinas günü için kabul edilen dünyevi yasaların ticari aldatmaya onay vermesini eleştirir. Tüccarın malını en yüksek fiyattan, değerinden fazla satma isteğine karşılık alıcı değerinden düşük fiyat ile ticarete konu olan nesneye sahip olmak istemesi aldatıcıdır (Alatlı, 2010: 269). Bundan dolayı ilahi adaletle konu olan ticaretin, ticarete konu olan tarafların birbirlerinin karşılıklı yararına olacak şekilde adil bir eşitliğe dayanmasını salık verir. Bu ticaretteki küçük fiyat farklılıklarının ilahi adaletle aykırı olamayacağını da ekler (Alatlı, 2010: 270). İncil’den hareketle *“insanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın”* ilkesini ticarete uyarlayarak, hiç kimsenin değerinden daha yüksek bir fiyatla ticarete konu olan bir nesneye sahip olamayacağını belirler. Bunun aksine hareket edenlerin hile yaparak günah işleyeceğini düşünür (Alatlı, 2010: 269).

Kandırma ve sahtekârlığın olmadığı böyle bir ticarete alışveriş, alıcı ve satıcıların ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla, ortak fayda gözetilerek ve tarafların eşitliği benimsenerek sözleşme üzerine kurulmuş olacaktır. Ahlaki ilkelere dayalı olarak ticaretin yapılabileceğini belirten Aquinas, Aristoteles’in bakış açısını eleştirir. Aristoteles’e göre ticaret zorunlu ve doğal olan hayatı ikame etmek için gerekli ev ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla uşak ve memurlarca yapılan para karşılığında mal ya da mal karşılığında mal ile alınan ekonomik bir süreçtir. Aristoteles’te ikinci bir ticari kavramsallaştırma da zorunlu ihtiyaçların haricinde tüccarlar tarafından kar sağlamak amacıyla *“parayla paranın, malla paranın değiş tokuşundan”* oluşur. Böyle bir ticaret Aristoteles tarafından ilk ticaret biçimine göre övülmeye layık bulunmaz hatta suçlanılır. Çünkü doğal ihtiyaçları karşılamamanın dışında yapılacak ticaret sınırsız para kazanma hırsına kapa aralayacaktır. Bundan dolayı Aristoteles (2011: 19-25; 2012: 100-101) ticaretin sadece *“erdemli veya gerekli bir amaç için yapılmasını”* uygun görür (Alatlı, 2010: 270). Hâlbuki Aquinas’a göre;

“Ticaretin amacı olan kazanç, doğası gereği erdemli veya gerekli görünmese de, günahkâr veya erdemlere zıt bir anlam ifade etmez. Kazancın

gerekli hatta erdemli bir amaç için yönlendirilmesini ve böylece ticaretin yasal olmasını engelleyen hiçbir şey yoktur. Bu yüzden bir insan evini geçindirmek ya da ihtiyaç sahiplerine yardım etmek için ortalama bir gelir kazanmak amacıyla ticarete niyetlenebilir ya da bir kişi kamunun faydası için ticaret yapabilir ve bir amaç olarak değil çalışmasının karşılığı olarak gelir elde edebilir” (Aktaran: Alatl, 2010: 271).

Aquinas, faiz konusunda ise sivil yasaların onay verdiği duruma, dini ayetlerden de örnek gösterilebilmesine rağmen; adil olanın mevcut olmayan bir şeyin satılması anlamıyla faizin, eşitler arasında iyi olmayacağı şeklindedir. Sadece Yahudilerin dışarı borç verip faizini almaları içeri kardeşleri arasında bunun uygun olmayacağı düşüncesi, Hristiyanlığın yaygın olduğu alanlardaki insanlar arasındaki komşuluğa, kardeşliğe ve dolayısıyla eşitliğe zarar vereceği için uygun görülmez. Bununla birlikte borç veren zararını gözeterek anlaşma yapabilir, borç alan aldığı paradan elde edeceği karı borç verenle paylaşabilir demektir (Atl, 2010: 271-272).

Aquinas akli ve dini uzlaştırırken aynı zamanda Yunan Erdemleri ile Hristiyan Erdemlerini de uzlaştırır. Aquinas’ın ahlak felsefesi “*yiğitlik, ölçülülük, bilgelik, adalet*” gibi eski yaşam biçimlerindeki ahlaki değerlere ek olarak “*alçakgönüllülükle inanmak, yakını sevmek ve Tanrı Devletinin geleceğini, inayeti ummak*” gibi Hristiyan ahlaki öğeleri ile birlikte geliştirir (Gökberk, 2011: 153). Yine devlet öğretisinde Aristoteles geleneğini devam ettirerek insanın toplumsal bir varlık (zoon politikon) olduğu varsayımına dayanır. Aquinas’a göre “*insan doğası gereği kalabalıklarla yaşayan sosyal bir hayvandır*” (Atl, 2010: 256). Doğal zorunlulukların sonucu ve yine aynı zamanda Tanrının da istediği bir kurum olarak devlete itaat şarttır (Gökberk, 2011: 153-154). Aristoteles’te siyaset bilimi en kapsayıcı bilim olarak görülürken (Aristoteles, 2012: 16, 22), Aquinas’ta en kapsayıcı ve üstün olan bilim ilahiyattır (Atl, 2010: 208-209, 256). Bununla birlikte Aristoteles’te siyaset yurttaşları erdemli kılması dolayısıyla ele alınırken, Aquinas’ta devlet, ilahi olana ulaşmada bir araca indirgenir. Biçimsel olarak aynı olan ilahi ve dünyevi yönetim birbirlerine benzetmekle beraber kapsayıcı ve üstün olanı ilahi olandır.

Aquinas, toplumu yöneten iktidar sahipleri ve yönetim anlayışlarını Aristoteles felsefesinden hareketle sınıflar. Aquinas’a göre yönetici, her şeyden önce yasalara bağlı olarak ortak yararı ve güvenliği sağlaması yönünden niteliksel boyutlarıyla kavramsallaştırılır. Sosyal ve siyasal bir varlık olarak insanoğlu doğal zorunluluklarını

sağlayabilmek amacıyla devlet kurumunu oluşturmuştur. İnsan tek başına yaşayan bir varlık olmadığı için birlikte yaşama yönelmiştir. Birada yaşayan insanlar da iyi bir yönetim altında denetime tabi tutularak, farklı çıkarları yönetilerek, toplumsal birlik ve bütünlük sağlanır. Bireysel iyiliklerin yerine toplumsal iyilikleri ikame eden ve bireysel çıkarları genel çıkar ile yer değiştiren yönetici erk, aynı zamanda ve daha önemli olarak toplumun gideceği hedefi belirleyen ilkeleri de saptayacağından gereklidir. Bundan dolayı iktidar toplumsal ve siyasal yaşam için zorunludur. İktidarın görevi, insansal zorunlu ihtiyaçlar olan ortak iyiliği ve kamusal düzeni gerçekleştirerek insanların kişisel güvenliklerini ve ihtiyaçlarını temin edecek yasaları sağlaması ve insanlar arasında mutluluğu hâkim kılmasıdır. İktidarın meşruiyeti de, ortak yararı gerçekleştirecek yasalara uyması ve uygulaması ölçüsündedir. İktidara itaat edilmesini sağlayan şey toplumsal ortak yararı sağlayan yasaların, güç aracılığıyla uygulamasından kaynaklanmaktadır (Alatlı, 2010: 256, Şenel, 2014: 281-283). Aquinas’a göre, insanların ölümlü bir varlık olması ve sonrasında Tanrıya kavuşmaları dolayısıyla erdemli bir toplumsal yaşam şarttır. Bu yaşamın amacı da sonsuz yaşama, Tanrıya ulaşmaktır. Yoksa böyle bir yaşam, Aristoteles’in doğal son durumuna tekabül etmediğinden; siyaset en kapsayıcı bilim, erdemli bir yaşamda en iyi son olamaz. Erdemli yaşayan birey ve topluluklarının “*nihai amacı erdemli yaşam sürerek Tanrı’nın hükmüne girmektir*” (Alatlı, 2010: 256-257, Şenel, 2014: 280).

“İnsanın amacı için oluşturulan bu hüküm, bir bütün olarak toplumun amacı için de oluşturulmalıdır. Bu yüzden insanın nihai amacı kendi içinde mevcut olan bir iyilik ise yönetilecek kalabalıkların amacı da bu kalabalık için böylesi iyilikleri elde etmek ve korumak olmalıdır. Bir bireyin veya kalabalıkların nihai amacı maddi bir amaç, yani gövdenin hayatı ve sağlığı olsaydı, yönetmek bir doktorun görevi olurdu. Nihai amaç bereketli bir zenginlik olsaydı, toplumun yönetiminde son sözü iktisat bilgisi söylerdi. Kalabalıkların istediği, gerçeğe ilişkin iyi ve doğru bilgi olsaydı kralın bir öğretmen olması gerekirdi. Ama bir araya gelen bu insanların amacı erdemli yaşamaktır. Çünkü iyi yaşamak için bir araya gelerek bir grup oluşturan insanlar, bir insanın tek başına yapamayacağı bir şeyi yapar ve iyi yaşam, erdemli yaşam demektir. Bu yüzden insanların bir araya gelme amacı erdemli bir hayattır. Bunun delili, sadece iyi yaşamak için birbirlerine karşılıklı olarak yardım edenlerin, birleşmiş bir topluluğun gerçek bir parçasını oluşturabilmesidir. Eğer insanlar sadece yaşamak için bir araya gelseydi, hayvanlar ve köleler de bir sivil topluluk oluşturmuş olurdu. Veya insanlar sadece zenginleşmek için bir araya gelseydi, birbiriyle ticaret yapan herkes tek bir şehre ait olurdu. Ancak görüyoruz ki ancak iyi yaşamak için aynı kanun ve aynı yönetimle yönetilenler bir topluluk oluşturuyor” (Alatlı, 2010: 257).

Aquinas'ta birlikte yaşamın amacı ne ekonomi, ne sağlık, ne güvenlik, ne de bilgidir. Bunların yeterli kadar sağlanabildiği erdemsel bir topluluk üzerinden Tanrı'nın hükmüne girebilmektir. Bunun içinde erdemsel topluluğun ortak bir kanun ve yönetim biçimi altında sağlayacağı birliktelik şarttır. Aquinas'a göre iktidarı elinde bulunduranların yönetim şekilleri farklı meşruiyet kanallarıyla sınıflandırılır. İktidarın nasıl elde edildiği ve nasıl kullanıldığı ölçüt olarak alınarak ortak iyilik ve adaleti sağlayan yönetim biçimlerini meşru; zora dayalı veya yetkilerini kötüye kullanan yönetim biçimlerini ise meşru olmayan kategorilerine ayırır. İkinci sınıfta yer alan yönetim biçimlerine ve iktidar sahiplerine boyun eğilmesinin zorunlu olamayacağını ama birinci sınıfta yer alanlara itaat etmenin zorunlu olacağı sonucuna varır. Aquinas'ta yönetimde meşruiyeti sağlayan ölçü varlık zincirindeki hiyerarşilerine uygun olarak Tanrı'ya amaçlamalarıdır. *“Kralın ruhban sınıfı tarafından yürütülen ilahi yönetime tabi olması gibi, tüm insani görevler de krala tabi olmalı ve onun tarafından yönetilmelidir”* (Alatlı, 2010: 258).

“Bir bireyin iyi bir yaşam sürmesi için iki şey gereklidir. Bunlardan ilki ve en önemlisi, erdemli yaşamaktır (çünkü erdem insanın iyi yaşamasını sağlar); tali ve yardımcı konumda olan ikincisi ise, erdemli bir hayat sürmek için gerekli maddi şeylerin yeterliliğidir. İnsanın birliği doğa tarafından sağlanır; barış olarak adlandırdığımız, topluluğun birliği ise hükümdarın çabalarıyla sağlanır. Bu yüzden bir topluluğun erdemli yaşaması için üç şey gereklidir. İlki bu topluluğun barış içinde birleşmesidir. İkincisi barış bağıyla bağlı bu topluluğun iyi şeyler yapacak biçimde yönlendirilmesidir. Bir insanın topluluğun diğer üyeleriyle birleşmeden iyi bir şey yapamayacağı kabul edilirse, barış içinde birleşmemiş bir insan topluluğu kendi içinde savaştığından erdemli bir eylemde bulunamaz. Üçüncüsü ise düzgün bir yaşam sürebilmek için gerekli şeylerin kralın çabalarıyla tedarikidir” (Alatlı, 2010: 258-259).

Yönetim biçimlerini Aristoteles'i devam ederek sınıflayan Aquinas, ortak yararı ve adaleti en iyi sağlayan yönetim biçimlerini sırayla monarşi, aristokrasi ve politeia (cumhuriyet) olarak sıralar. Bunların adalet ve ortak yarardan saparak kişisel çıkarlara yönelmesi ile de tirani, oligarşi ve demokrasi biçimleri gelişir. Tek kişinin en iyi yönetimi olan monarşi evrensel birlik düşüncesine en uygun olduğundan Aquinas tarafından en iyisi olarak kabul edilir. Dolayısıyla böyle bir yönetim biçiminden sapılması durumunda zorba bir yönetim biçimi olan tirani kendini gösterir. Monarşi gibi aristokrasi ve cumhuriyetinde bozulabilme yazgısı taşıması gerçeğinden hareketle Aquinas en iyi yönetimin Karma Yönetim olacağı sonucuna varır. Böylece toplumdaki tüm insanlar yönetime bir biçimde katılabilecek ve ortak yararı ve adaleti

sağlayabilecekleridir. Yönetim erkininin başında bulunan bir monark ve yanında yer alacak aristokratik ileri gelen bir grupla oluşturulacak iktidar mekanizması karma yönetim biçimi olarak en iyi yönetimi gerçekleştirebilecektir (Şenel, 2014: 282-284). Böyle bir yönetim biçiminde ölümsüz yasalar ile Tanrı'nın egemenliği ve evrensel yasalarının hâkim olacağı Tanrısal akıl en güzel biçimiyle ortak adalet ve yararı gerçekleştirebilecektir. Tanrısal ölümsüz yasalara bilinçli olarak katılımın sağlanması ile de doğal yasalar oluşturulabilecektir. Adil yasaları ve ortak yararı sağlayacak yasaları oluşturanlar, kendileri de bu yasalara tabi oldukları sürece yetki sınırlarını aşmayacak ve birlik sağlanmış olacaktır. Bu birliği sağlayan en önemli ilke de iyiliklerin yapılması ve kötülüklerden kaçınılması olacaktır. Eğer insanların kendi oluşturacakları pozitif yasalar birlik, barış ve erdemleri güçlendirmek için değil de kişisel çıkarlara yönelirse normatif olarak pozitif yasaların kurması gereken ortak iyilik ve adaletin sağladığı disiplin ve düzen bozulacaktır. Bu durumda iktidar meşruiyetini de yetirecek ve kendisine itaat edilmesi önündeki doğal yasalar hükümsüz olabilecektir. Ki doğal yasalar, Thomas için 'toplumsallık eğilimin' oluşturulduğu, Tanrısal sonsuz-ölümsüz yasaların alt bir parçası olarak; insanlara akla dayalı iyi bir yaşamın sağlandığı yasaları oluşturur (Alatlı, 2010: 257-258, Şenel, 2014: 281).

Delueze, doğal hak teorisinin ilk olarak Platon, Aristoteles ve stoacıların doğal hukuk öğretileriyle başladığını ve bunu derleyip sistematik hale getiren Çiçero'yla Hristiyan doğal hukuk mefhumuna eklemlendiğini belirtir. Hristiyan filozof ve hukukçular ve özellikle de Saint Thomas tarafından doğal hak teorisi, Hristiyanlık öğretisi içinde massedilerek '*klasik doğal hak şeceresi*' meydana gelmiştir. Delueze tarafından doğal hak teorisi, tarihsel olarak Antikçağ geleneklerinin mirasını Hristiyanlık öğretisiyle bağ kurduran köprü olarak okunur (2000: 101).

Delueze, Antikçağ'daki doğal hak anlayışını meydana getiren şeyin 'öze uygun'luk olduğunu ve dört önerme üzerine kurulduğunu söyler. Bunlar sırasıyla bir şeyin özüyle tanımlanması anlamıyla bir şeyin 'özüne uyması'dır (insanın doğal hakkı ya da özü, akıl sahibi olarak görülecekse o zaman 'aklı başında olmak' böyle bir konsepte insan doğasının yasası olacaktır). İkincisi ise fikrin duygudan önce gelmesi gibi doğa durumunun, toplum öncesine değil de bir toplumun o anki iyi kavramına uygun olan öze tekabül etmesidir (doğa akıl olursa, akla uygun davranarak doğa durumuna uygun hale gelinebilir). Üçüncü önerme ise, toplumsal durumun doğa

durumunu öncelemesine paralel olarak insan birlikteliklerinin öze uygun ‘işlevsel ödevler’inin (officia’ların) gerçekleştirilmesinden sonra toplumsal-siyasal hakların gelmesidir. Ancak ödevi gerçekleştirirken öze en uygun olan en mükemmel ve mümkün toplumsal koşullarda davranılarak siyasal haklar gündeme gelebilir. Son önerme ise ilk üç önermenin yani özün ne olduğunu, “*en iyi toplumun ne olduğunu, yani özünü gerçekleştirmenin en mümkün olduğu toplumun ne olduğunu, işlevsel ödevlerimizin, officia’mızın, yani özünü hangi şartlarda gerçekleştirebileceğimizi bize söyleyecek*” ve bunun bilgisine hâkim, yeterliliğini ispat etmiş bilge kişinin varlığıdır (2000: 101-102). Bilge kişi, siyasal meşruiyetini doğa durumunun ontolojik ve epistemolojik bilgisine sahip olmasından ve ödevlere uygun davranmanın toplumsal koşullarına hâkim olmasından ve en mümkün iyi toplumda ödevlerin öze uygunluğunu göz önüne alarak insanların davranışlarını pratik olarak belirlemesinden almaktadır.

Antikçağ’daki bu doğal hak öğretisi Hristiyanlık ile birlikte küçük bir operasyona tabi tutularak insanın doğal özü, akıl sahibi varlık olmaktan çıkarılarak doğanın yasası teolojiye kanalize edilir. Yukarıdaki dört önerme Hristiyan filozof ve hukukçularınca “*doğal Tanrı-bilimi adını verdiği şeyin içine katılır.*” Şöyle bir farkla ki bilge kişinin yerini kilise-din adamı alır. Özlere uygunluğun bilgisine sahip olan kilise, insanların nasıl yaşaması gerektiğine karar verecek, iyi bir toplumun nasıl olacağını ve böyle bir toplumda insani ödevlerin gerçekleştirileceği koşulları ve sonrasında elde edecekleri hakların bilgisine sahip olduğundan, Hristiyanlık inancını kabul eden insanların rehberliğini ve liderliğini üstlenecektir (2000: 103). Her iki doğal hak öğretisi ya da Delueze’nin ifadesiyle ‘*klasik doğal hak şeceresi*’ bilge kişilerin (filozof-din adamı) farklılıklarına rağmen “*öze uygun gelen ahlaki eylem*” anlamıyla ortak kökene dayandıklarını vurgular (2000: 104).

“Klasik doğal hakkın önermelerinde Çiçero’da, Aziz Thomas’da dünyaya dair ahlaki bir bakışın hukuksal gelişimini görürsünüz, ötekindeyse çıkış noktasını Hobbes’la bulan kavrayış tarzında etiğin hukuksal bir kavranışının geliştirilmesiyle karşı karşıyasınız: Varlıklar, kudretleri bakımından tanımlanırlar” (2000: 108).

Hobbes’a kadar klasik doğal hak şeceresi yürürlükteyken bundan sonra öze uygunluk değil özü tanımlayanın egemenliği gündeme gelir. “*Çünkü o ana dek doğal hak dendiğinde anlaşılan şey öze uygun olan, yani özün adına izin verilebilir olan eylemlerin toplamı*” olurken Hobbes ile birlikte “*şeyin yapabileceği her şey*” doğal hak

olarak görülmeye başlar. Bu andan sonra insanın yapabileceği ‘gücünün yettiği’ her şeye izin verilir (2000: 104). Doğa durumunda yine ödevler değil insanın doğal hakkı önce gelir (2000: 106). Bundan başka doğa durumu toplumsal durumdan önceye yerleştirilerek, toplumsal hukuk ve ahlakın öncesine ait güçlünün güçsüzü ezmesi üzerine kurulu bir doğal durumun var olduğu düşüncesi işlenir. Bu doğal hak metaforu toplumsal içgüdünün kaynağı olarak okunur. Toplumsal durumda insan, toplumsal yasaların sınırlamasıyla gücü kontrol altındayken doğa durumunda sınırsız gücün belirlediği çerçeve işler. Doğa durumunu siyasetinin kaynağı olarak gören bir toplumda insan toplumsal doğmayacağı için, siyaseten doğa durumuna uygun olarak toplumsala yönlendirilmeli ve yönetilmelidir (2000: 105). *“Eğer hakkım kudretimse, eğer haklar ödevlerden önceyseler, eğer ödevler insanların toplumsal olmaları için hakları sınırlandırmaya yönelik işlemler iseler parantez halinde yığınla soru ortaya çıkacaktır”* (Delueze, 2000: 106). Yönetme durumunun ise tüm insanlarda hak olarak belireceğinden, akli başında ya da deli biri arasında olması doğa durumu için bir fark yaratmayacaktır. Özü ve toplumun ne olduğunu tanımlayan ve insanların haklarının hangi toplumsal koşullarda mevcut olabileceğini ve buna bağlı olarak haklarını elde edeceklerini kim tanımlarsa yani kudret sahibi güçlü kimse yönetici de o olacaktır. Kudretli olan haklı olacağı için klasik doğa durumundan farklı olarak özü bilen bilge ya da din adamının yeterliliği söz konusu olamayacaktır. Spinoza’nın bir sözüne atıfla Delueze kudret sahibi yöneticinin meşruiyet soruna gönderme yapar: *“hiç kimse benim için yeterliliğe sahip değildir.”* Ayrıca Delueze böyle bir doğa durumunda insanların toplumsallaşmaları için bir neden kalmadığını da belirtir (2000: 106-107). Böylece bilginin yeterliliği üzerine kurulu bir toplumdan, ‘uylaşma yetkisine’ dayalı bir toplum düşüncesine –sosyal sözleşmeye geçilir (2000: 108, 125).

2.2.3. Değerlendirme

Batı toplumlarındaki toplum imgesi, Hristiyanlığın, Roma İmparatorluğunun resmi dini olarak kabul edilmesiyle birlikte, Antikçağ Yunan kabile toplumlarındaki Tanrıların belirlenimi yerine tek Tanrılı bir inanca dayandırılır. Yunan felsefe geleneğinde Tanrıların belirlenimi doğa ve özellikle insan doğası metaforuyla akıl-logos merkezli aşılırken; Ortaçağda Aristoteles felsefesindeki ilk hareket ettiricinin geriye

doğru takip ettiği 50'ye yakın nedensellik kipinin yerine çok daha rasyonel olduğuna inanılan tek, yaratıcı ve etkin neden olan Tanrı yerleştirilerek aşılır.

Aziz Augustine akıllı, Tanrı tarafından yaratılmış insanın dünyevi yanılsamalı hayattan kurtulabilmesinin bir aracı olarak yerleştirir. İnsanların içebakış yöntemiyle deneyimlerinden ders çıkararak Tanrıya yönelmesini ister. Ama yine de Hristiyan kaderciliğine bağladığı akıl, Tanrının inayeti olmadan insanı kurtuluşa götüremez. Bu özelliğiyle Yeryüzü Devletindeki felsefeye, dünyevi geleneklere, törelere, toplumsal yasalara, etiğe ve akla mesafeli durup evrensel olan Tanrısal yasanın buyruklarına uygun, idealleştirilmiş etik bütünsel bir yaşamı savunur. Augustine için adil bir toplum ancak Tanrı'ya itaat eden bir toplum olabilir. Doğa yasaları gibi toplumsal ahlaki normlarda, Tanrısal yasaya uygun söz ve davranışların uygulanmasıyla gerçekleştirilebilir. Bundan dolayı Tanrıyı amaçlamayan bütün dünyevi toplumsal birliktelikler her ne amaçla kurulmuş olursa olsun anlamsız ve gereksiz görülerek dışlanır.

Tanrı Devletinin yeryüzündeki temsilcisi organik ilişkilerle tesis edilmiş kilise olduğundan siyasetin de ruhban sınıfına tabi olması gerektiği sonucunu çıkarır. Bundan dolayı Augustine'de dini düşünceyle dünyevi siyaset bütünsel, etik Tanrısal yaşamın tesisi için iç içe geçirilir. Augustine, socius'u din kurumunun altında kavramsallaştırarak sosyal olan insani bütünlüğü, parçalı alt seviyedeki iyilikler olarak görmekte ve bunu Tanrısal bütünlüğe ulaşmada bir yanılsama olarak değerlendirmektedir. Aynı şekilde Yunan Filozoflarına koşut ekonomi ve ticareti, socius gibi dinsel tasavvurundan dışlamakta ve küçümsemektedir. Her ne kadar socius'un kimi durumlarına, Tanrısal sevgiye ve Tanrısal yasalara uygun olarak Tanrı Devletine götürecek imkânlar barındırması dolayısıyla kapı aralasa da genel olarak dünyevi toplumsal birlikteliklere karşı olumsuz bir yapı sergilediği görülür. Hristiyan teolojisinde dünyevi birlikleri onama, Thomas Aquinas ile birlikte yeniden Avrupa'da canlanmaya başlar. Bunun sebebi Aquinas'ın, Aristoteles felsefesini, altın çağını yaşayan İslam yorumcularından hareketle keşfetmesine dayanır.

Aziz Augustine'nin 4. yy'da dünyayı ve toplumsal birliktelikleri olumsuzlayan öncü rolü 13. yy ile birlikte Thomas Aquinas tarafından reforme edilir. Değişen toplumsal bağlamlardaki artan hoşnutsuzluklar dine uygun hale getirilerek aşılmaya

girişilir. Felsefi bilgiye yönelik ilgilerin toplumsal kesimlerde yaygınlaşmasıyla artan din karşıtı söylem ve yaşamları, dine içre çekmek amacıyla felsefe ve teolojiyi, aklı ve vahiyi, Yunan erdemleri ve Hristiyan erdemlerini, siyaseti ve yeni gelişen ekonomik davranış modellerini dine ve zamana uygun içerikleriyle uzlaştırmaya çalışır. Bu bağlamıyla Aquinas, Yunan felsefi geleneğini Aydınlanma dönemine taşıyan en önemli düşünür olma özelliğiyle tarihsel bir figür olur. Ortaçağın başlangıcında felsefenin ve aklın dışlanması Aquinas'ın Yunan felsefi bilgilerini ve yeni eleştirel yorumlarını İslam felsefesinde aramasıyla sonuçlandırır. İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd'dün bilgilerinden hareketle Aristoteles'in çalışmalarında eksik kalan yerleri yeniden değerlendirir.

Aristoteles'te olduğu gibi Aquinas'ta da toplum kavramı doğrudan kullanılmaz. Toplum kavramı ilahi etiğin ve özellikle siyasetin altında değerlendirilir. Devlet öğretisinde Aristoteles geleneğini devam ettirerek insanın toplumsal bir varlık (zoon politikon) olduğu varsayımına dayanan Aquinas'a göre, *“insan doğası gereği kalabalıklarla yaşayan sosyal bir hayvandır.”* Doğal zorunlulukların sonucu ve yine aynı zamanda Tanrının da istediği bir kurum olarak devlete itaat şarttır. Aristoteles'te siyaset bilimi en kapsayıcı bilim olarak görülürken, Aquinas'ta en kapsayıcı ve üstün olan bilim ilahiyattır. Bununla birlikte Aristoteles'te siyaset yurttaşları erdemli kılması dolayısıyla ele alınırken, Aquinas'ta devlet, ilahi olana ulaşmada bir araca indirgenir. Aquinas'a göre, biçimsel olarak aynı olan ilahi ve dünyevi yönetim birbirlerine benzemekle beraber kapsayıcı ve üstün olan ilahi olandır.

2.3. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE SOCIUS

Yunan filozofları, toplum ve politikayla ilgili değişimleri doğaya benzer bir süreçle döngüsel olarak ele almış ve bunun sonucu olarak değişmez insan doğası ile siyasal yaşam arasında bağlantılar kurarak açıklamaya yönelmişlerdir. Klasik Antikçağ düşüncesini devam ettiren Hristiyan felsefesi ve arkasından erken dönem İslam felsefesi de döngüsel tarih düşüncesinden etkilenmiş ve bu paradigmayı dinsel tasavvur altında toplumsal ve politik olayları anlamak için kullanmaya devam etmiştir. İbn-i Haldun, döngüsel tarih anlayışına uygun olarak ve yine İslami dinsel söylem içerisinde kalarak tarihsel toplumsal değişimleri, Arap toplumunda yer alan hadari (kentsel) ve bedevi (göçebe) toplumların yapısal dönüşümüyle açıklamayı sürdürür (Callinicos, 2011: 31-33, 35). Yunan felsefecilerinin siyaset ve etikle ilgi analizlerinde dolaylı

olarak ele alıp inceldikleri socius kavramsallaştırmaları sınırlı sayıda ve belirlenmiş olan devlet biçimleri ile değişmez insan doğası anlayışıyla şekillendirilir. İbn-i Haldun'da ise gelenek ve yaşamı kazanma biçimlerindeki farklılıklara bağlı olarak göçebe-kentli toplumsal yaşam, döngüsel biçimde fakat bu defa politikanın değil de Hristiyan ortaçağda olduğu üzere, dinsel kurum ve değerlerinin kapsadığı organik bir yapıda tasvir edilmeye başlanır.

İbn-i Haldun, hem İslami normlara uygun olarak toplumsal örgütlenmenin işlev ve yapısını İslami dinsel söylemlere bağlamış; hem de akli, yine bu geleneğin içindeki kaderci anlayışa bağlı kalarak sınırlarını ortaya koymuştur. Bununla birlikte İbn-i Haldun'un sosyolojinin kurucusu olarak görülmesi, toplumsal ve ekonomik olanın önemini sistematik olarak geliştirmesi ve bunlar arasındaki ilişkiyi göstermesinden kaynaklanır. Yunan filozoflarından farklı olarak İbn-i Haldun, değişmez insan doğasından hareketle insanı doğal eğilimlere veya belirlenmiş bir şekle indirgemez. Sosyolojik olana kapı aralayarak toplumsal yapı ve ilişkilerini açıklamaya girişir. İbn-i Haldun'a göre *“insan alışık olduğu gelenek ve şeylerin ürünüdür”* ve yine bu gelenekleri oluşturan ve toplumların farklı şekillerde yaşamalarını sağlayan şey *“yaşamlarını farklı biçimlerde kazanmalarıdır”* (Callinicos, 2011: 32-33, İbn-i Haldun, 2007: 73, 323, 336, 349, 390-392). İbn-i Haldun'un beşeri bilimler alanındaki zengin mirası, hem gelenek ve değerleri hem de geçim ve ekonomiyi içerdiğinden sosyal bilimciler tarafından farklı yorumlanmasına neden olur. Hâlbuki İbn-i Haldun'da, ahiret yaşamını da içeren dünyevi yaşam, sırasıyla ilahiyat, siyaset, tarih felsefesi, tarih, medeniyet, toplum, coğrafya, ekonomi ve antropoloji üzerinden incelenir. Bu farklı alanları birbirleriyle neden-sonuç ilişkisi içinde bağlantılandırarak, organizmacı ontoloji ve pozitivist- realist epistemolojiyle uyumlu bir biçimde ve değişim dinamiği üzerinden bütünsel olarak analiz ettiği görülür. İbn-i Haldun'da, 'toplum kavramı' açık olarak tanımlanmamakla birlikte Mukaddime adlı eserinde 'umran' kavramsallaştırması altında sıklıkla kullanılmaktadır. Medeniyet anlamına gelen 'umran' kavramı toplumu, kültürü, mekânı, ekonomiyi, siyaseti ve ilimi kapsayan dinamik, canlı, imar edici, huzur ve zenginlik sağlayan geniş anlamıyla kullanılır.

2.3.1. İbn-i Haldun (1332-1406)

İbn-i Haldun, kendisinden beş yüzyıl sonra ortaya çıkacak sosyoloji biliminin birçok konusu üzerine fikir üretmiş önemli bir İslam filozofudur. Bundan dolayı birçok sosyologa öncülük ettiği kabul edilir. Toplum veya medeniyet bilimi olarak incelediği İlmü'l Ümran'ı, Mukaddime (Giriş, önzöz, prolegomena) adlı eserinde Hegel'in Tin'in açılımına benzer bir sıralamayla “*vahşilik, ehlileşme, asabiyet (kavim hali ve şuuru), hâkimiyet, devlet, iktisat, ilim ve sanat, işbölümü*” olarak inceler (Hülagü, 1999: 62). Şirazi, İbn-i Haldun'un sosyolojinin temellerini attığını söylerken; Uludağ'da, Mukaddime'nin tercümesine yazdığı girişte, Haldun'un bütün sosyal kurumları, neden-sonuç ilişkilerini göz önünde bulundurarak statik ve dinamik açıdan incelemiş olduğunu belirtir. Ayrıca Gumpłowicz, Colosio, Ward ve Schmitt gibi batılı sosyal bilimcilerin İbn-i Haldun'u, sosyolojinin kurucusu olarak saydıklarını ve hatta eğer Batılı bilim insanlarının bu keşfi daha erken yapmış olsalardı, sosyolojinin bugün daha ileri bir düzeye erişmiş olacağını savunur (Hülagü, 1999: 62).

İbn-i Haldun hem doğu'da hem batı'da farklı alanlardaki bilim insanlarınca sosyolojinin (kent, tarih, ekonomi ve siyaset sosyolojisinin) öncüsü olarak kabul görmekte aynı zamanda kültür tarihçisi, tarih felsefecisi, ekonomist ve siyaset bilimci olarak da bilinmektedir. “*Toplumların temel ekonomik ilişkilere göre geliştiğini ortaya koyan İbni Haldun, politik ekonominin kurucusu olarak kabul edilir ve ekonomist olarak da kabul görür*” (Kızılçelik, 1994: 39). Bunlarla birlikte İbn-i Haldun Mukaddime adlı eserinde yeni bilim olarak “İlmü'l Ümran” yani toplum bilimini geliştirerek, ekonomi ve diğer toplumsal kurumları İlmü'l Ümran altında bütünsel olarak değerlendirdiği görülür. İnsanların, sosyal hayatı sağlamaları için gerekli olan asli ve tali konuları sorunsallaştıran İbn-i Haldun, “*yeryüzünde cemiyetler halinde yaşayan insanların sosyal hali ve bunların bölük bölük olarak toplanmaları sonucunda meydana gelen medeniyet ve sosyal halleri olup, birçok konular bunun dallarını teşkil eder*” demektedir (Kızılçelik, 1994: 50).

İlmü'l Ümran için geliştirdiği yöntemi ise sosyal hayatın gözlemlenmesine dayanır. Sosyal yaşamın doğası ve içinde bulunduğu durumunun tespit edilmesi gözlemciye sosyal hayatın asli unsurlarını veya sonradan katılan öğelerini göstermesini sağlar. Böyle bir yöntem üzerinden hareket eden gözlemci, hurafelerden ve

safsatalardan oluşan tarihsel yanlış bilgiyi ayırt edebilecek ölçüyü de sağlamış olur. Bununla birlikte İlmü'l Ümran, İbn-i Haldun tarafından tarihi anlamak için bir araç olarak değerlendirilir. İnsanların oluşturduğu sosyal yaşam ve sosyal yaşamı sağlayan bağların bilinmesi ile pratik bir sanat olan tarih öğrenimi gerçekleştirilmiş olup, bunun nihai amacı da yönetim sanatına sağlıklı bir biçimde yetkinliğini sağlayan erki tamamlaması olarak görülür. Hem siyaset adamının yetkinleşmesi hem de sağlıklı politikalar üretebilmesi için tarih yazımının İlmü'l Ümrana dayanması gerekmektedir (Kızılçelik, 1994: 49- 50). Toplumlara ekonomik ilişkilerine ve dayanışma türlerine göre sınıflandırarak açıklayan İbn-i Haldun'da göre İlmü'l Ümran yani medeniyet ve toplum biliminin amacı devlet yöneticisine, gerçekçi ve yararlı tarihsel bilgiler sunması bakımından önemlidir. Bundan dolayı İbn-i Haldun'daki bilimsel çözümlemelerde, ekonomik ya da pür sosyolojik bazı alanların açıkça belirtilmiş olmasına rağmen bunların son amacını siyaset ve siyaset adamına bağlamasından dolayı siyasete içre çektiği görülür. Siyaset ise tıpkı Aquinas'ta olduğu üzere Tanrısal mutlak yaşama götürecek bir yoldur.

İbn-i Haldun'un görüşlerini genel olarak iki başlık adı altında incelemek mümkündür. Birincisi insanlık tarihi, umran, sosyal olaylar, toplum-iklim-insan-fiziki çevre ilişkisi, uygarlığın menşei, nüfus meselesi, şehir ve şehirleşme konularının incelenmesi, ikincisi ise toplumsal teşkilatlar ve değerler gibi konulardır. İbn-i Haldun din, aile ve ahlak gibi toplumun değerleri üzerine fikirler ortaya koymuştur. Ancak İbn-i Haldun, eskiden beri devam eden hayali teorileri bir yana bırakarak insan aklının beşeri olayların yorumlanmasındaki ilişkinin kullanılmasını bilmiştir. Dolayısıyla toplumsal ve tarihi olayları belli esaslar çerçevesinde izah edebilmiştir (İbn-i Haldun, 2007: 84). İbn-i Haldun, felsefi spekülasyon ve aklın yetersizliğini Mukaddime'de teslim ederken Vahdete dayalı inancın açılımını, gözleme dayalı toplum bilimlerinde ve insanın tecrübelerinde, farklı konu ve bağlamlarda sürekli örnek göstererek açıklar. Bundan dolayı İbn-i Haldun'un yöntemi Vahdetçi realizm ve bunun doğa ve toplumlardaki alt seviyesindeki karşılığı ise gözleme dayalı bilimsel realizm ve pozitivizmdir. Olay ve olgulara sürekli gerçekçi perspektiften yaklaşarak duygu, istek ve toplumsal ahlak seviyelerini tarafsız bir gözlemci edasıyla ele alır (İbn-i Haldun, 2007).

İbn-i Haldun toplumla ilgili görüşlerinin temellerini kurmak için iki kanundan bahsetmektedir. Ona göre tabii kanunların yanında toplumsal kanunlar da mevcuttur.

Toplumlar, toplumsal kanunlar sayesinde istikrara kavuşur ve toplumda cereyan eden olaylar bu kanunlar sayesinde düzenlenir. Ona göre evrendeki kanunlar aynı zamanda toplumsal hayatta ta varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla maddi âlemde ve canlılar dünyasında mevcut olan determinizmin varlığını toplumsal hayatta görmek mümkün olmaktadır (İbn-i Haldun, 2007: 85). İbn-i Haldun, tabi kanunları ve toplumsal kanunları, birlik içindeki evrendeki yaratıcı tek Tanrı'nın kudreti olarak okur. Beşeriyet, biyo-kültürel evrimle doğaya bağlanmakta; doğa da nedensellik kipleriyle, evrimsel geri dönüş yaparak toplumsal olayların nedenlerini meydana getirmektedir. *“İbn-i Haldun'daki tekâmül fikri son derece umumidir, cansız maddelerden ve unsurlardan başlar, insana kadar yükselir, beşeri değerler ve müesseseler olarak devam eder”* (İbn-i Haldun, 2007: 90).

İbn-i Haldun bedevi veya iptidai bir toplum'dan, hadari (hazari) veya medeni bir topluma geçme sürecini ilerleme olarak ifade etmektedir. Ona göre tekâmül ve ilerleme *“cansız maddelerden ve unsurlardan başlar, insana kadar yükselir, beşeri değerler ve müesseseler olarak devam eder.”* Ona göre *“insanlık tekâmül vasıtasıyla tabiata bağlanır”* (İbn-i Haldun, 2007: 90). İbn-i Haldun'a göre maddi tabiat ile toplumsal tabiat diyalektik bir nizam içinde birleşince *“mutlak birlik anlayışı da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır”* (İbn-i Haldun, 2007: 90).

İbn-i Haldun'a göre hem evren hem de toplum sürekli bir değişimin döngüsünde yer aldığından statik değil dinamik bir yapı arz eder. Toplumdaki değişimler *“çağlarla, dönemlerle, toplumsal yapılarla, değer ve davranışlarla”* ilintilidir. Toplumlar bu süreci yaşarken yeni özellikler ve nitelikler de kazanmaktadır. Dolayısıyla her toplum kendi yapısı içinde oluşum, gelişim ve yıkılış süreçlerini yaşar (Kızılcılık, 1994: 51). Ona göre *“toplumsal olayların nedenini yine toplumun kendinde aramak gerekir. Toplumlar da insanlar gibi doğar, gelişir ve ölür”* (Kızılcılık, 1994: 48).

İbn-i Haldun'a göre evrende her şey değişim ve dönüşüm içindedir. Durağan veya statik bir yapıdan bahsetmek mümkün değildir. Âlemler ve üzerinde bulunan her şey, *“olma ve bozulma halindedir.”* Madenler, bitkiler ve insanların da içinde yer aldığı hayvanlar sınıfı ve insanların halleri, toplumları, birlikleri, devletleri, ilimleri, sanatları, hasepleri (şerefleri) ve diğer bütün şeyler doğmakta, gelişmekte, gerilemekte ve ölmektedir (İbn-i Haldun, 2007: 345-346). Ancak değişmeden kalan tek şey Tanrı'dır.

Toplumsal yapının kapsadığı her şey, değişim ve dönüşüm içinde olmak zorundadır. Zira evrende her şey geriye gitmediği gibi yerinde de sabit değildir. Tam tersi her şey ileriye doğru akmaktadır. Bu değişimin özünde ahlaki bir değer aramak yanlış olur. Zira evrenin tekâmül manası budur. Bu bağlamda “*varlıkların sonu zeval değil kemaldır.*” Kemale ulaşma her varlığın doğuştan olan isteğidir (İbn-i Haldun, 2007: 89). Dolayısıyla toplumsal olaylar “*zamanla ve gün geçtikçe..., bir halden diğer bir hale intikal ederek*” değişir. Farklı zamanlarda farklı sosyal müesseseler duraksamakta ya da gerilemekle birlikte, sosyal hayatın bir bütün olarak ilerlediği, İbn-i Haldun tarafından kabul görülür. Özellikle bilim ve sanat alanındaki ilerleme bu bağlamda değerlendirilir. Ama bu ilerlemenin insanlara faydalı mı yoksa zararlı mı olacağı bilinemez demektir. Çünkü İbn-i Haldun ilerlemeyi iyi ve kötü yönleriyle birlikte değerlendirilmesinin daha uygun olacağını düşünür.

Bir ailede olduğu gibi kabilelerin, emirlerin, meliklerin ve hükümdarların ve yine şehir ailelerinin ömrü dört nesil olarak tarif edilir. Bunların çökmesi ve yok olması ile yine o nesepten gelen kişilerce veya ailelerce yenileri kurulur. Arap kabilelerinin şeref kavramına olan hassasiyetini bilen İbn-i Haldun değişimi şerefın kazanılması ve kaybedilmesiyle ilgili olarak şöyle özetler:

“İnsanlar içinde hiçbirinin şerefı, Âdem’den kendisine kadar olan cedler zinciri içinde kesintisiz bir şekilde sürüp gelmiş değildir. İlahi bir lütuf olmak ve kendisinde mevcut olan sırrı korumak üzere Nebi (s.a.)’ye tahsis edilen asalet ve şeref biricik istisnadır. Nitekim şöyle denilmiştir: Her şerefın ve asaletin ilk hali, harici olmakta (asaletli ve şerefli olmama vaziyetine çıkmakta) dır. Yani (geriye ve eskiye doğru gidilince) riyasetten ve şereften çıkılmakta, aşağı, düşük ve hasebin olmaması haline geçilmektedir. Bunun manası şudur: Her şerefın ve hasebin yok olma hali, var olma halinden öncedir. Hadis olan her şeyin hali budur” (İbn-i Haldun, 2007: 346-347).

İbn-i Haldun tarih felsefesinde sosyal hadiseleri açıklarken kimi zaman asabiyet kimi zaman ise ekonomik esaslara dayandığı görülür. Bu bağlamda İbn-i Haldun ne maddeci ne de idealist düşünürler arasında yer alır. Yine de bu düşünürlerin ileride yapacakları sınıflamaları önceden bilimsel realizme uygun olarak resmettiğinden kimilerince farklı ekollerin öncüsü olarak değerlendirilmiştir. İbn-i Haldun’un bilimsel kaygısı, Tanrı’nın mükemmel yarattığı dünyadaki doğal ve toplumsal kuralları, tarafsız ve bilimsel esaslara dayalı olarak bir âlime yakışır biçimde anlamak ve açıklamaktan ibarettir. İbn-i Haldun’a göre Allah’ın yeryüzündeki en üstün varlık olarak yarattığı

insanın tekâmül sonucu geliştirdiği ve diğer canlılardan ayrılarak ortaya koyduğu akıl ve düşüncesinin somutlaştırdığı ilim ve sanatı insanın şerefli bir mahlûkat olduğunun kanıtıdır (Hülagü, 1999; 76-77).

İbn-i Haldun'un toplumla ilgili görüşlerine bakıldığında organizmacı bir görüşü benimsediği söylenebilir. Ona göre *“insan cemiyetlerinin, canlı organlarla aynı oluş ve işleyiş nizamına tabidir.”* Zira toplumsal yaşayış, canlıların sahip oldukları uzuvlara benzetilmektedir. Dolayısıyla işleyiş bakımından da benzerlikler olabilmektedir (İbn-i Haldun, 2007: 91). Ona göre toplum, her maddi şey de olduğu gibi fani bir karakter üzerinedir. Her değişim aksini istemekte her yükseliş düşüşü getirmektedir.

Durkheim'de olduğu gibi İbn-i Haldun'da da fonksiyonalist yaklaşımı görmek mümkündür. Zira Durkheim düşüncesinde “sosyal bağlılık” fikrinin benzeri İbn-i Haldun'da asabiyet kavramı altında görülmektedir. İki sosyolog da farklı çağlarda aynı sonuca vararak yardımlaşma ve işbirliğinin, sosyal yaşamın temeli olduğu sonucuna varır. Hem Durkheim hem de İbn-i Haldun, *“insan ihtiyaçlarının çeşitliliği ve çokluğu nedeniyle bu ihtiyaçların giderilmesinin işbirliği ile mümkün olabileceğini”* söyler. Ayrıca diğer taraftan İbn-i Haldun, *“insan ancak kendisine geçinme ve kazanç yollarını gösteren fikir ve düşüncesiyle, kendi cinsinden olan diğer fertlerle bir araya toplanarak geçinme vasıtaları gibi hususlarda birbiriyle yardımlaşmasıyla, bu yardımlaşmanın bir sonucu olarak cemiyetler halinde yaşamasıyla diğer hayvanlardan ayrılır”* (Kızılçelik, 1994: 57) demektedir. Dolayısıyla ona göre fert-toplum arasında zorunlu bir ilişki mevcuttur.

İbn-i Haldun, Durkheim ve diğer fonksiyonalist görüşü savunan toplum bilimcilerde olduğu gibi toplumda uyumu sağlayan değerler, normlar ve dinden bahsetmektedir. İbn-i Haldun, asabiyet kavramını tanımlarken asabiyetin güçlü olduğu gruplarda insanları bir arada tutan şeyin normlar olduğu sonucuna ulaşır. Dolayısıyla İbn-i Haldun'a göre asabiyet toplumda uyumu sağlayan fonksiyonel unsurdur (Kızılçelik, 1994: 57). Toplumlar, asabiyet sayesinde kültürel değerlerini korur ve toplumların farklılıklarını ortaya koyar.

İbn-i Haldun toplumla ilgili görüşlerinin temellerini ortaya koyarken asabiyet, bedevilik-hadarilik ve umran kavramları etrafında oluşturmaya çalışmaktadır. İbn-i Haldun çalışmalarında asabiyet kavramına sıkça rastlanır. Ancak asabiyet kavramını

kullanırken “*asabiyetin meydana getirdiği tesir, yerine getirdiği görev, ortaya çıkışı ve görünüşü, ulaştığı hedef dikkate alınarak*” kullanıldığı görülmektedir (Kızılçelik, 1994: 61). Asabiyet, asebe (‘asebe) kelimesinden türetilmiş ve çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Aseb, bir kabilenin ileri gelenlerine veya hayırlı kişilerine denmektedir. 10 ile 40 kişilik bir topluluk için de kullanılmaktadır. Baba tarafından olan akrabalar için de bu kelime kullanılır. Ancak asebe kelimesinden türetilen taassup ve ta’sib kelimelerinin kullanışı Araplara arasında daha önemli olmuştur. Taassup, kavim ve akrabaya veya mazlum birinin yardımında bulunmak, ta’sib ise birini reis yapmak anlamlarında kullanılmıştır. Bunun içindir ki Araplarda kendi kabilelerine mensup olanları haklı veya haksız olsun koşulsuz yardım etmektedir (İbn-i Haldun, 2007: 94).

Arap kabileleri arasındaki bitmeyen savaşlar hep kabilecilik hissi veya taassubu sayesinde meydana gelmiştir. Dolayısıyla asabiyet “*bir kabile fertlerinin birleşmesini, yardımlaşmasını, dayanışmasını birbirlerini ve kabilelerini müdafaa etmelerini ve öbür kabilelere birlikte tecavüz ve taarruzda bulunmalarını temin eden bir histir. Bir kabile ve fertleri, asabiyet hissi sayesinde can ve mal emniyetine kavuşur. Bu hissın sevkiyle savaşır, öldürür veya öldürülür.*” Bu bağlamda asabiyet toplumların canlı tutulmasına vesile olacak bir kaynak mekanizmasıdır (İbn-i Haldun, 2007: 94). Ancak Kuran’da böyle bir asabiyet anlayışı mevcut değildir. İbn-i Haldun’un, “*İslam dini asabiyetin zararından çok faydasını görmüştür*” tezini savunmaktadır. Ancak Emeviler döneminde cahiliye Arap toplumunda var olan asabiyet anlayışı tekrar İslam toplumlarına empoze edilmeye başlanmıştır (İbn-i Haldun, 2007: 95).

İbn-i Haldun’un kast ettiği asabiyet kavramı çeşitli manalarda anlamlandırılmıştır. Rosenthal grup hissi, De Slane zümre ruhu, Vincent Monteli kabile ruhu, Von Kremer cemaat hissi, Zeki Velidi Togan ideolojik, kavmi ve milli birlik hissi ve diğer Müslüman araştırmacılar ise asabiyet kavramının aynısını veya cinsiyet manalarında kullanılmıştır (İbn-i Haldun, 2007: 95). Sonuç itibarıyla “*asabiyet, kolektif his ve şuurdan doğan müşterek hareket etme anlayışıdır*” (İbn-i Haldun, 2007: 96).

İbn-i Haldun’un İlmü’l Ümrani, asabiyet bağı çerçevesinde farklı sosyo ekonomik süreçlerin belirlediği Bedevi ve Hadari toplum türlerinin incelenmesiyle somut hale gelir. Bedevi, kır, sahra ve çölde yaşayanlara, hadari ise belde veya şehirde yaşayanlara denilmektedir. Bedevi ve Hadari’liğin bu temel anlamlarına rağmen İbn-i Haldun sosyal

felsefesinde bu kavramları kullanarak farklı toplumsal ilişki ve biçimleri bağlantılandırır. “*İbn-i Haldun, tarih, umran, asabiyet*” ve mülkle ilgili görüşlerini dile getirirken ‘*bedevilik-hadarilik*’ esasına dayandırmaktadır (İbn-i Haldun, 2007: 103). Ki İbn-i Haldun’a göre ileri seviyede bir umran’ın gelişimi hadari toplumların işleyişine bağlı olacaktır.

İbn-i Haldun’un toplum anlayışını ortaya koyabilmek için Umran terimi üzerinde durulması gerekir. Umran kelime itibarıyla uygarlık, toplum ve kültür veya abad olmak, imar ve tamir gibi manalara karşılık gelmektedir (Kızılçelik, 1994: 49). Bu kelimenin zıddı ise harap, harabe ve viran anlamlarında kullanılmıştır. Umranın terim manası ise İbn-i Haldun aşağıdaki gibi tanımlamaktadır;

“Bir yerde şehir veya kasaba kurulur, burası canlı, hareketli ve kesif içtimai, iktisadi, idari, siyasi ve ilmi faaliyetlere sahne olursa, bu durum umranın kurulması, ilerlemesi ve artması şeklinde ifade edilmekte, aksine bu tür faaliyetler geriler ve zamanla ortadan kalkarsa, bu durum da umranın azalması” olarak ifade edilmektedir (İbn-i Haldun, 2007: 113).

İbn-i Haldun “*umran kelimesini, uygarlık, toplumsal yaşam, toplumsal ilerleme ve toplumsal kalkınma anlamında*” (Kızılçelik, 1994: 50) kullanırken; Toynbee de civilization (uygarlık) yerine hep society’yi (toplum) kavramını kullanmaktadır (Braudel, 1996: 39). Aynı şekilde Levi-Strauss’da toplum ve uygarlık kavramlarının “*farklı nesnelere değil de benimsenen bakış açısına göre terimlerin biri veya diğeriyle eksiksiz tasvir edilebilen aynı nesneye ilişkin tamamlayıcı iki perspektife tekabül*” ettiğini belirtir (Aktaran: Braudel, 1996: 40). İbn-i Haldun’a göre umran uygarlık, toplumsal yaşam, toplumsal ilerleme ve toplumsal kalkınma olarak kullanmıştır. Buna göre umran, İbn-i Haldun’a göre “*insanların yeryüzünün insan yaşayabilecek yerlerinde cemiyetler halinde bir araya toplanarak dünyayı imar etmeleridir*” (Kızılçelik, 1994: 49). Yani kısaca insanların birliğinden müteşekkil socius türlerinin birbirleriyle olan dayanışmalarının farklı zaman ve mekânlardaki sosyo ekonomik örgütlenmeleri ve bu organizmacı örgütlerin tekâmülünden de medeniyet ve İlmü’l Ümran bilimi meydana gelmektedir.

İbn-i Haldun anlayışında umran iki türde anlam bulmuştur. Ona göre toplumsal hayat ve medeniyetle ilgili tüm faaliyetler umran olarak ifade edilmiştir. İkincisi ise ilimle ilgili araştırmalar ve incelemeler de umran adını vermiştir. Ona göre umran

“kendine has kanunlara göre kurulur ve işler.” Umranı meydana gerektiren sebepler ve nedenler ortadan kalkmaya başlayınca umran da yavaş yavaş gerilemeye başlar (İbn-i Haldun, 2007: 113).

İbn-i Haldun’a göre toplumların gelişim sürecine ekonomik nedenler çok önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla İbn-i Haldun’u materyalist kuramcılar arasına yerleştirenler de mevcuttur. Bu bağlamda Marx’ın ekonomik faktörlerin önemi ile ilgili görüşü İbn-i Haldun’da görmek mümkündür (Kızılçelik, 1994: 56, İbn-i Haldun, 2007: 90). Sadece Marx’ı değil klasik ekonomi politiği kuramsallaştıran Adam Smith ve David Ricardo gibi isimleri, yaptığı ekonomik analizlerle yüzlerce yıl öncesinden müjdelemiştir (Callinicos, 2011: 32). Hülagü, İbn-i Haldun’un *“toplanma, emek, iş, üretim, tüketim, kazanç, servet, zenginlik, refah, ihtiyaç, sınıf, uzmanlık, gelişme, ilerleme arasında determinist bağlar kurarak, toplum ve medeniyet ağını pek güzel izah ettiğini”* tespit etmiştir (Hülagü, 1999: 77).

“Bilmek gerekir ki, toplumların, (nesillerin) ahvalinde görülen farklılık, sadece onların geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir. Çünkü insanların toplu olarak yaşamaları, sırf geçimlerini sağlamak maksadıyla yardımlaşmak içindir. Geçimlerini sağlamak içinde hâci ve kemali ihtiyaçlardan evvel zaruri ve basit olan şeylerden başlarlar” (İbn-i Haldun, 2007: 323).

Ekonomi, İbn-i Haldun’a göre toplumların farklılaşmasında önemli bir değişken olarak görülür. Toplumların geçinme biçimleri ve üretimlerine bağlı olarak gelişen mesleki yapılanmaları, toplumların bir diğerinden farklılıklarını göstermesi bakımından önemli bir olgu olarak incelenir. Bu bağlamda ilksel toplumla medeni toplum arasındaki geçiş veya fark ekonomik sebeplerdir. Ancak bu İbn-i Haldun’un İlmü’l Ümran’ı geliştirirken tüm nazariyesini ekonomik olarak ortaya koyduğunu göstermez (Hülagü, 1999: 76-77). Tanrısal bir vahdet ve Onun mükemmel bir biçimde yarattığı evren ve toplumların gelişim seyrini neden-sonuç bağlamıyla incelerken yaptığı da önemli bir müessese olan ekonominin umrana etkisini göstererek; Tanrı tarafından belirlenmekte olan toplumsal kanunları anlamak ve O’nun ilmiyle kuşanmaktır.

Ekonomik açıdan toplumları birbirleriyle karşılaştırmalı olarak değerlendiren İbn-i Haldun, toplumların farklı olmalarının nedenini; *“emek, iş, sermaye çalışma ve bunlar dolayısıyla bayındırlık ve üretim”* açısından ekonomik seviyelerindeki farklılığa dayandırmaktadır. Her toplumdaki sınıf ve zümreler üretimleri oranında bir diğer

toplumdaki sınıf ve zümreden farklı hayat seviyesinde yaşamlarını devam ettirmektedirler. Zengin olan Fas ile daha alt ekonomik seviyede olan Tilmisan'ı karşılaştırdığında buradaki kadıların, yoksulların ve bir bütün olarak tüm toplumsal sınıfların yaşam kalitelerinin ne kadar farklı olduğunu gösterir. Üretimi fazla olan bir toplumda refahın ve bolluğun hayat standartlarını arttırdığını gözlemleriyle destekler. Zengin bir ülkedeki halkın yoksulları bile dilenme nesneleri üzerinden farklılaşmaktadır ve bunların durumu fakir bir ülkeye oranla çok daha iyi seviyededir. Bunu bir sonucu olarak yoksul bölgelerden zengin bölgelere göç olgusunu refah seviyesi yüksek olan Mısır ve Kahire'ye artan nüfus hareketliliğiyle örnekler (Hülagü, 1999: 78-79).

Geçim biçimlerine göre toplumlar zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için bir arada yaşayan kavimlerle başlar. Yaşam alanlarının zorluğuna bağlı olarak çöllerde, sahrada ya da kırlarda çiftçilik veya hayvancılıkla geçimlerini sağlayan bu kavimlere İbn-i Haldun Bedevi demektedir. Bedevilerin genel özellikleri zorunlu yaşamın ihtiyaçlarının karşılanması için bir araya gelmeleri ve geçimlerini sağlamalarıdır. Temel gıda, giysi ve barınakların temini için geliştirdikleri toplumsal yaşamları, geçimlerini sağlamak amacıyla geliştirdikleri sınırlı bir yardımlaşmayla mümkündür. Daha fazlasını talep etmeyen bedevi toplumlar yardımlaşmanın sınırlı olmasından dolayı zorunlu yaşamın ötesinde elde edilebilecek olan şeylere güçleri yetmeyecek ve bundan dolayı yaşam biçimlerini doğal zorunluluklarla sürdürmeye devam edeceklerdir (İbn-i Haldun, 2007: 323-324).

Toplu halde yaşamanın (sociusun) kaynağını, geçimlerin sağlanması için insanların yardımlaşmasında gören İbn-i Haldun, ilerleme düşüncesine bağlı olarak 'haci ve kemali' olarak adlandırdığı ve zorunlu geçim ilişkilerini aşan yeni bir toplumsal aşamaya geçilebilmesinin ön koşulu olarak bu basit ve zorunlu temel ihtiyaçların karşılanmasıyla başlatılır. Farklı geçim yollarıyla durumlarını ilerleten kavimler, zorunlu ihtiyaçların üzerinde zenginlikler üreterek refah seviyelerini geliştirirler. Böylece göçebe yaşamdan yerleşik hayata geçerek rahat bir yaşam elde ederler. Bu noktada yardımlaşmanın da sınırları genişler. Temel ihtiyaçların çok üstünde üretim sağlanarak şehir ve kasabaların imarı başlatılır. İmar faaliyeti ve yardımlaşmanın artmasıyla beraber zenginlik ve refah da daha fazla artar. Daha gösterişli kıyafetler, yiyecekler, kap kacaklar, yüksek binalar ve konaklar daha sanatkâr yoğunlukta ve güzellikte ortaya çıkarılır. Güzelliğin ve çeşitliliğin işbölümü ve uzmanlaşma sayesinde

gelişmesi farklı yaratıcılık ve icatları meydana getirerek medeni bir toplum olan hadariliği oluşturur (İbn-i Haldun, 2007: 323-324).

Çiftçilik ve hayvancılıkla geçimlerini sağlayan göçer bedevilere göre yardımlaşmanın büyümesi sonucunda yerleşik şehir yaşamına kavuşan hadariler genel olarak ya sanatla ya da ticaretle uğraşırlar. Yardımlaşmanın artması sonucu emeğin değeri hadarilerde çok fazla olmasından dolayı bedevilere oranla refah ve zenginlikleri gibi nüfusları da artmaktadır. Geçim ekonomisinden varlık ekonomisine geçişle beraber varlık arttıkça geçim kolaylaşmakta ve zenginlik de artmaktadır. İbn-i Haldun bu farklı iki tip toplum türünü yani ilksel ve medeni yaşam biçimlerini doğal ve zorunlu olarak görür (İbn-i Haldun, 2007: 323). İnsanlar zorunlu olan göçer aşamayı yaşadından sonra hadariliğe geçer ya da bedevi yaşamlarını sürdürmeye devam edebilir. Ama zorunlu olan ilk aşama yaşanmadan hadariliğe geçiş olamaz. Yardımlaşmanın boyutu arttıkça toplumların üretimi ve imarı da artmakta böylece medeniyet kendiliğinden yükselen bir olgu olarak analiz edilmektedir.

İbn-i Haldun, *“toplumdaki ekonomik faaliyetin esasında amaç olmayıp, işbirliği ve dayanışmayı sağlayan bir araç olduğunu”* ifade etmektedir. Toplumdaki işbirliği ve dayanışma duygusu gelişmezse bireyler arasında *“kaba çıkar çatışmaları”* duygusu gelişir ki bu da “yapıcı” ve “geliştirici” rekabete izin vermez (Şimşek, 2008: 40). Bütün bunlara rağmen İbn-i Haldun, topluluklar halinde yaşayan insanların birlikte geliştirdikleri yaşam standartlarının belirleyicisi olarak üretimi yerleştirdiği Mukaddime’de ayrıntılarıyla yer almaktadır. *“İnsanların toplumlar halinde yaşayarak imar ettikleri yerlerde hayat seviyesinin yüksekliği ve alçaklığı, nimet ve servetin azlığı ve çokluğu, ülkelerin bayındırlığına, başka deyimle üretimin azlığına ve çokluğuna tabidir”* (Hülagü, 1999: 79). İbn-i Haldun da, ‘asabiyet’ kadar ‘üretim’de, birlikte yaşayan insanların niteliklerini ortaya koymada ve onları diğer topluluklardan ayıran nicel ve nitel veriler olarak önemli birer değişken biçimiyle sunulmaktadır.

Hadarilik, yardımlaşmanın boyutunun artmasına bağlı olarak ekonomik gelişme ve yerleşik hayatı sağlıyor olsa bile bedevi bir yaşam sürdüren topluluğa göre ahlaki konularda alt seviyede bulunur. İnsan her ne kadar fıtratı üzerine yaratılmış olsa da ilk çocukluk aşamasından itibaren iyilik ya da kötülük üzerine aldığı eğitim onun nefsini belirleyerek iyiliğe ya da kötülüğe eğilimini belirler. Nefsinde hayır işleme melekesi

yerleşen kişi şerden uzaklaşacağı gibi tersi olarak nefsinde kötülük yerleşen kişi de iyilik ve hayırdan uzaklaşacaktır. Bedevilerde geçim ekonomisinin sınırlı olması bunları kötü mizaç noktasında fazla üretimin sağlandığı hadarilere oranla kötülüğe daha az meyilli yapmaktadır. Bedeviler ilk doğal fitrata daha yakın olmaları dolayısıyla *“birçok kötü ve çirkin alışkanlıklar sebebiyle neftse oluşan ve onun tabiatı haline gelen fena melekelerden daha uzak bulunurlar”* (İbn-i Haldun, 2007: 327). Hadariler ise *“çeşit çeşit zevklerle, refahın getirdiği adetlerle (menfaatlarına) yönelmekle, dünyevi arzuları üzerinde ısrarla durmakla sık sık karşılaştıkları için, birçok kötü ve çirkin huy ile nefislerini”* kirletmişlerdir. Bundan dolayı kötülükten kaçınma ve hayra yakın olma durumu bedevilerde daha fazla bulunur. Olası kötülük durumunda ise bedevi hadariye oranla daha erken nefsinin temizleyip doğal haline yeniden gelebilir. Hayırdan iyice uzaklaşma durumunda ise kötülüğün yaygınlaştığı hadarilerde umran durumu bozulmaya ve sonrasında yok olmaya başlar (İbn-i Haldun, 2007: 327). İbn-i Haldun şerrin kaynağını, ihtiyaç fazlası olan şeylerin artması sonucu arzularında beraberinde çeşitlenerek ihtirası ortaya çıkarmasına bağlamaktadır. Bedevilerde ihtiyaçlar zorunlu geçimle sınırlandırıldığından ihtiras da hadariliğe oranla en az seviyede olacağından ahlaki olarak daha iyi seviyede olacaktır (İbn-i Haldun, 2007: 329).

Hadarilerde refah ve bolluğun sunduğu alışkanlıklar, aynı zamanda onları konformist bir yaşama yöneltmiş ve nesiller boyunca bu alışkanlıkların pekişmesiyle gaflet içine düşerek cesaret erdemlerinden uzaklaştırmıştır. Bedeviler ise korunaklı surların ve yapıların arkasında değil de toplumdan uzak tek başına kırsal alanlarda güvenliğini sürekli sağlamak durumunda kaldığı için ihtiyatlı bir yaşamı seçmiştir. Bu yaşam alışkanlığı sayesinde ki bedeviler hadarilere göre daha metanetli ve cesur kişiler olarak karakterize edilir (İbn-i Haldun, 2007: 329-330). Bununla birlikte bedeviler umran konusunda eksik oldukları için hadirelere üretimleri konusunda muhtaçtırlar. Kırsal kesimde yaşayan bedeviler yaşama tarzlarının eksikliklerini hadarilerin umranından temin etmek durumunda kalırlar. Çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak için şehir yaşamına, zanaatkârlara ve üretimine bağlı olan bedeviler şehirlilere *“mahkûm ve mağlup olurlar”* (İbn-i Haldun, 2007: 368-369).

Kanunlara gelindiğinde ise İbn-i Haldun, hadarilerin kanunların zorluğu ve baskısı altındaki bir yaşama biçimine alıştıklarından metanetlerinin bozulacağını ve dirençlerinin azalacağını söyler. Kanunlar iyi bir hükümdarın altında adil ve zorbalıktan

uzak olsa bile korkudan olmasa bile emniyetin sağladığı imkânlar dâhilinde gaflete dayalı bir güven içinde metanetlerinin ve cesaretlerinin yok olmasına neden olacağını belirtir. İster adil ister baskıcı hükümdar ve kanunlar olsun neticede hadariler kendi bireysel savunmalarını üstlenen bedeviler kadar metanetli olmadıklarından mukavemet kabiliyetlerini yitirirler. Özellikle korku ve baskıya dayalı kanunları uygulayan bir hükümdarın tebaası bu durumdadır ve bunların karakterleri zulme uğradıklarından nefse yerleşen tembellik ve bezginlikle nitelendirilir (İbn-i Haldun, 2007: 330-331). Eğitimle genç yaşta öğretilse bile korku ve boyun eğmeyi içselleştiren birinin kendine güveni azalır ve metanet gücünü kaybeder. Özellikle hadarilikte “*sınâî, ilmi ve dini konularda*” eğitilmiş, alıştırılmış ve terbiye edilmiş kişilerin kanunların otoritesine boyun eğdirilerek, metanetlerinin büyük oranda azalacağını söyler. Şeri kanunların zorla değil gönülden kişinin istemesiyle sağlanabilmesi durumunda zorbalığa galip geleceğini belirtir. Eğitim yoluyla nakli ve dâhili olarak değil de bedevilikten gelen erdemli alışkanlıkların yani metanet, cesaret ve mukavemet kabiliyetlerinin, içten ve samimi bir şekilde öğrenilerek şeri kanunların uygulayabileceğini söyler (İbn-i Haldun, 2007: 332).

Hükümdarın veya şehirde vali ve hâkimin zulüm yapan biri olması durumu haricinde, halkın birbirlerinin canları ve mallarına tecavüzünü engelleyenler idareciler kanunlar ve devlettir. Şehir dışından gelen saldırıları da kale duvarları veya surlar ve yine bunları düzenleyen komutanlar ve yöneticiler sağlamaktadır. Kırsal kesimde yaşayan badiyedeki aşiretler ise gelenekselleşmiş törelerine bağlı olarak birbirlerinin haklarına tecavüz etme durumlarında, yaşlılar ve ileri gelenler hemen devreye girer ve aşiret ferdinin ruhuna yani nefislerine işleyen alışkanlıkları sayesinde bu geleneksel otoritenin sözüne uyarak tecavüzden vazgeçirilir. Farklı kabilelerin saldırıları durumunda ise kabilenin hak ve hukukuna tecavüzü önlemek için törelerin buyurduğu alışkanlıkları nefislerine yerleştirmiş genç ve yetişkin savaşçılar derhal savunma pozisyonuna geçerler. Asabiyeden ve tek soydan (nesepten) gelen aşiret bağı ne kadar sağlam olursa savaşçıların birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışması da o ölçüde sağlam olur ve savaş alanında fedakârlık ve cesaretle o ölçüde başarılı olurlar. Düşman kabile bu aşiret birliğinin sağlamlığını ve dayanışmasını ne kadar bilirse o kadar korkakça eylemlerde bulunur. Sonuç olarak İbn-i Haldun insanın tabiatı gereği bir şeyi elde etmek için savaşması gerekliliğinin doğal olduğunu ve savaşta başarılı olabilmek içinde asabiyetin bulunması gerektiğini bir şart olarak sunar. Bundan dolayı da “*badiyede*

ikamet etmek, asabiyet sahibi kabilelerden başkası için mümkün olmaz” der (İbn-i Haldun, 2007: 333-334).

İbn-i Haldun burada kendinden yüzlerce yıl sonra özerk bir bilim olacak Antropolojinin toplum tanımı ve inceleme nesnesine gönderme yaptığı görülür. Antropolojik tanıma göre; *“belli bir yerleşme (toprak), akrabalık sistemi ve siyasal birlik içinde örgütlenmiş grupların ve bu gruplar arasındaki karşılıklı ilişkilerin incelenmesi sosyal-yapısal fenomenlerin özünü oluşturur”* (Aktaran: Güvenç, 1999: 88). İbn-i Haldun’da çöllerde yaşayan aşiretlerin neseb bağı üzerinden oluşturduğu dayanışmaları ve siyasal örgütlenmeleriyle zorunlu yaşamlarını sağlamalarını diğer aşiretler ve şehir topluluklarıyla ilişkileri ile beraber değerlendirir.

Asabiyyetin soy birliğinden meydana gelen bir olgu olduğunu söyleyen İbn-i Haldun, Kuran’dan aile ve akrabalara olan yardımlaşma ve dayanışma için yazılmış ayet ve surelerden örnek gösterir. Doğal olan akrabalık bağı sayesinde aynı nesepten ya da asabeden olan kişiler birbirlerinin yardımına tereddütsüz koşarlar. Akrabalarından birinin zulme ya da tecavüze uğradığını gören diğer bir üye canı pahasına akrabasının canını ve onurunu doğal olarak da aşiretin onurunu kurtarmaya çalışır. Kan bağı ne kadar çok biliniyorsa o ölçüde fedakârlık ve cesaret artar. Aynı şekilde çöllerdeki zorlu topraklarda yaşayan aşiretler ne ölçüde zorluk ve sıkıntılı bir geçimle hayatlarını idame ettiriyorsa o ölçüde asabiyet bağları kökleşir. Kadersel alışkanlıkları bunların ruhunu ve dayanışmasını güçlendirir. Soy ve şecerelelere önem veren vahşi Arap aşiretleri en belirgin ve akrabalığa dayalı kan ilişkilerinin korunmasına en fazla değer veren kabileler olarak diğer toplumlardan daha titizdir. Bununla birlikte farklı durumlarda farklı neseplere geçiş ve neseplerin karışması da tarihsel tecrübenin göstermiş olduğu üzere mümkündür (İbn-i Haldun, 2007: 334-338).

Liderlikte bu bağlamda en güçlü ve en cesur olan asabenin kendini ispatına dayanır. Bundan dolayı liderlik farklı nesepten olan birinin ya da karizmatik özelliğini sergilememiş birinin hakkı olamaz. Asabiyet sahibi olamayanlar sadece asabiyet sahibi olanların sahip olduğu aile şerefine taklidi olarak sahip olabilirler. Hakikat ve asalet sahibi asabiyet sahipleri diğer neseplerden kendilerine hizmet etmek için aldıkları ya da köle edindikleri kişileri kendi otoritelerine bağlayarak onları şerefendirir. Farklı bir nesebe geçen asabiyet sahibi şerefli bir insanda kaç nesil geçirmiş olursa olsun, geçmiş

olduğu yeni nesebin onuru altında şereflendirilir (İbn-i Haldun, 2007: 338-345). Bedeviler çeşitli ihtiyaçlarını karşılayabilmek için şehirlerde hükümdarın hâkimiyetine ya da yönetimdeki reislere boyun eğerek çalışır veya onun adına savaşabilir. Böylece çeşitli zaruri ihtiyaç veya malları temin eden bedeviler şehir yaşamına alıştırılarak diğer kavimlerin boyun eğmesinde araçsallaştırılır. Bundan dolayı da İbn-i Haldun Bedevilerin “*zaruri olarak şehir halkına mahkûm ve mağlup olacaklarını*” söyler (İbn-i Haldun, 2007: 368-369). Bedevilerde sanat ve ziraat ile ilgili uzmanlaşma ve üretim olmadığı için zorunlu olarak hadarilerdeki zanaatkârlara, araçlarına ve üretimlerine muhtaç olacaklardır. Bu da onları şehir halkına bağlı yaşama zorunlu olarak tabii kılacaktır.

Bu nokta da uzmanlık ümrünün yükselebilmesi için İbn-i Haldun tarafından önemli görülür. Uzmanlık, bir işte yoğunlaşma olarak tarif edildiğinden her ustanın bir işte kabiliyetli olabileceğini ama bununla birlikte çok ender de olsa ayna anda iki işi yapabilenlerinde olabileceğini ekler. Bir işte uzman olan ustanın o mesleğe ait ilmi melekeleri nefsinde ve zihninde yerleşecektir. Mesleki meleke yerleştikten sonra başka bir mesleğe geçilebilmesinin zor olduğunu ama bununla birlikte meleke nefse işlemediği sürece yeni bir sanata yönelebileceğini düşünür. İlim sahasında uzmanlaşanların ise ancak kendi alanlarında başarılı olabileceklerini başka bir ilmi alana girseler bile burada eksik kalacaklarını ve kusurlu olacaklarını söyler. Toplumun gelişebilmesi için bireylerin kabiliyetlerinin önemli olduğunu ama daha da önemli olanın sosyal ve tarihsel dinamiklerin değişime katkısı olduğunu toplum sınıflamasında gösterir. İbn-i Haldun’un “*sosyoloji piramidinde basit cemiyetten, kompleks cemiyete, devlete, İslami devlete*” doğru bir sıralama vardır (Hülagü, 1999: 68-69).

İbn-i Haldun, ilerlemeyi toplum sınıflamasına göre bedevilikten hadariliğe geçiş olarak görmektedir. Bu geçiş üretim ve işbölümünün artmasına bağlanır. Bireysel üretim işbirliği yapıldıkça çoğalır, ürün fazlaştıkça toplum kompleks hale gelerek yeni ürünlere talebi yaratır ve böylece toplum büyür. Sermaye ve üretim araçları-aletleri emeğin ve işin değerini belirler. Bunun sonucunda araçları kullanacak uzman emeğe talep artar ve bu da üretimi ve zanaatı geliştirir. Sermayenin karı arttıkça toplumsal refah ve bolluk da artar bu da yeni talepleri ortaya çıkarır. Bu taleplerde üretimin ve zanaatın ilerlemesini teşvik eder. Tüketim arttıkça fiyatlar da yükselmektedir fakat artan refah ve bolluğa bağlı olarak halkın alım gücü daha da artacağından toplum ikinci

katmanda tekrardan büyüyecektir. Bu döngü her defasında artarak devam ederek üretimi ve talebi ve bir bütün olarak medeniyeti yükseltecek ekonomik bir deternizmin sonucudur. “İbn-i Haldun’a göre büyüme, ekonomik mekanizma içinde kendi kendini doğurur” (Hülagü, 1999: 78).

İbn-i Haldun her hangi bir şeyin değerinin -ki buna istisnaları olmakla birlikte servette dâhildir, emek ile ortaya çıktığını belirtir. Böylece İbn-i Haldun emek-değer kuramıyla ilgili ilk analizlerden birini gerçekleştirmiş olur. Gizil halde değer içinde bulunan emek haricinde değeri belirleyen diğer faktör ise arz ve talep ilişkisidir (Hülagü, 1999: 82). Arz talep dengesine bağlı olarak fiyatların ve emeğin derecesini toplumun, işgücü veya mala olan talep ve isteklerinin belirleyeceğini söyler. Aşırı bolluk ve fiyatların düşük olması üretimi düşüreceğinden olumsuz değerlendirilir. Buna mukabil fiyatların çok yüksek olması durumunda da yine talep azalacağından uygun görülmez. Hülagü’nün de belirttiği üzere İbn-i Haldun’da ılımlı bir enflasyon ekonomik açıdan bir gereklilik olarak okunur. Üretime bağlı olarak ortaya çıkan artık ürün ile ilgili olarak da fikir beyan eden İbn-i Haldun’a göre “sosyal hayatta kişiler birbirinin yardımına muhtaçtır. O topluma mensup olanlardan bir kitlenin birbirine yardım etmek suretiyle ürettiği maddeler, o kitlenin kendi ihtiyacı derecesinden kat kat fazla olur” (Aktaran: Hülagü, 1999: 80).

Artık ürünün dolaylı bir sonucu olan sömürüyü ise kazanç sahiplerinin mevki ve makamları aracılığıyla toplumsal statülerinin yüksek olmasına ve bu itibar ile sahip oldukları şeref ve rütbelerine bağlamaktadır. Yüksek statülü kişiler güç ve nüfusları oranında bireysel çıkar, servet ve diğer tüm ihtiyaçlarını ücretsiz olarak çalıştırdıkları asatlarının emek ve işgüçleriyle sağladıklarından kısa sürede zengin olur ya da servetlerine servet katarlar. Böylece üst sınıfın zorunlu yaşamı temin edildiği gibi lüks içindeki “bolluğun alışkanlıkları” da alt sınıflarca karşılanmış olur (Hülagü, 1999: 81). Kendi emekleri ve işgüçleriyle para ve mal kazanan tüccarlar ve zanaat sahibi çiftçilerden oluşan üretken sınıf genel olarak yoksulluk çekseler de zengin olabilme kapasitesine bağlı olarak kazanç sağlayabilmektedirler. Bu sınıfta yer alanlar kibirli ve gururlu oldukları için makam, mevki, rütbe ve dolayısıyla itibar sahibi olabilmek adına yukarı sınıftakilerin ayrıcalığını kazanabilmek ve yükselebilmek için onlar gibi “yukarıdakilere yaltaklanma, alçaklık gösterme” gibi gayri ahlaki durumlara girmezler. Hülagü’nün de tespit etmiş olduğu üzere İbn-i Haldun’daki sömürü ilişkilerinin analizi

sermaye ile ilgili olarak görülse de sınıf analizindeki ayrım, ahlaki tutum ve davranışlarla belirmektedir (Hülagü, 1999: 81). Bundan dolayı devlet başkanları ve yöneticilerinin ticaret gibi herhangi diğer işlerle uğraşmasını halkın hakkına yapılan bir gasp ve devlet yönetiminde zafiyete neden olacağından uygun görülemez (Hülagü, 1999: 82).

İbn-i Haldun'a göre aynı zamanda coğrafi çevre de ekonomik faaliyetleri ve dolayısıyla umranı etkilemektedir (Şimşek, 2008: 58). Bundan dolayı Montesquieu'e gibi coğrafyacı görüşün ortaya koyduğu, sosyal kurumların coğrafyayla olan ilişkisini göstermeye çalışan düşünürleri önelediği görülür. İklim şartları ve havanın durumu insan ahlakı, karakteri ve ruh yapısını belirlerken bunlarda insansal davranışları etkileyen faktörler olarak analiz edilir. İbn-i Haldun'a göre insan *“iklim şartlarına bağlı olarak toprağın mahsulüdür”* (İbn-i Haldun, 2007: 267).

Sıcak iklimlerde ya da deniz kenarında yaşayanlarda, iklimsel koşullar ahlaka etki ederek nefislerini gevşetir ve hayvani ruhun yayılmasıyla keyiflerine düşkün yaşarlar; neşelenir ve mutlu olurlar. Bunun tersi iklimlerde yaşayanlar ise hüznü ve üzüntülü bir doğaya sahip olarak hayvani ruhtaki arzulara tutukluluk oluşturacak ve düşüncede yoğunluk yaşayabileceklerdir (İbn-i Haldun, 2007: 266-267). Umranın kurulabilmesi için uygun bir kara parçasının olması gerektiğini, yaşadığı dönemdeki coğrafi bilgiden hareketle, yerküredeki suların çekilmesine bağlı olarak ortaya çıkan kara kütlelerinin büyük çoğunlukla çöl ve umranın kurulmasına imkân vermeyen kurak ve çorak bölgelerden oluştuğunu bilir. Yerkürenin küre biçiminde bir düzlem olduğunu ve kuzey kesiminde daha fazla kara parçası olduğunu ekler. Soğuk yerlerinde umran için elverişsiz koşullar oluşturduğunu ama bununla birlikte insanı fesada uğratanın sıcak iklim olduğunu belirtir. Soğuk yerde yaşayanlar düşünceli ve tedbirli olduğundan büyük medeniyetlerin kurucusu olmaktadır. Hâlbuki birinci ve ikinci iklim bölgesinde yaşayan Sudan'lılar vd. ahaliler, sıcak iklime bağlı olarak hiçbir insan emeğinin içerilmediği çiğ et yiyerek ya da çıplak gezerek hayvani bir yaşam sürdürmektedirler (İbn-i Haldun, 2007: 268). *“İbn-i Haldun, dünyayı 7 iklim bölgesine ayırarak, coğrafi amillerin, insan ırkı, kavimler, onların işleri, ahlakları, kurulan medeniyetler üzerindeki tesirini uzun uzun anlatır”* (Hülagü, 1999: 65, İbn-i Haldun, 2007: 217-268).

Birlikte yaşayan insanlar iklim şartlarına bağlı olarak toprağın mahsulü olmakla beraber aynı zamanda toplumlarda alışkanlıkları ile elde edindikleri kazanımların mahsulüdür. İbn-i Haldun, toplumu oluşturan ve bir arada tutan adet, örf, gelenek ve göreneklerin kökenini doğal toplumsal nedenler yerine ikinci doğa olarak adlandırılan ‘alışkanlıklar’ ile açıklamaktadır. İbn-i Haldun’a göre ‘alışkanlıklar’ tıpkı toplumsal kurumların oluşmasına benzer bir şekilde tekrarlanan uzun süreli davranışların yüzyıllara yayılmasıyla şekillenerek insan tabiatına yerleşen süreci ve bu süreçteki yapıyı karakterize etmektedir. İkinci doğa olarak inşa edilen toplumsal yapı insani alışkanlıkların nesiller boyunca tekrarıyla toplumun davranış normlarını meydana getirmektedir. Hatta bu özelliğiyle insanın toplumsal yaşamının niteliğini soya ve kan ilişkilerine dayalı akrabalık aktarımına değil toplumsal tarihsel tecrübenin tekrarına dayalı alışkanlıklarla açıkladığı görülür⁴⁵. İbn-i Haldun’a göre insanlar gibi toplumlarda alışkanlıkları sonucunda elde ettikleri kazanımların ürünü ya da mahsulü olarak değerlendirilir (Hülagü, 1999: 67).

“Yalnızca hayvanlar yasalarını içgüdü olarak buldukları, ama yalnızca insanlar onları alışkanlık olarak taşıyan varlıklar olduğu için, giderek alışkanlık hakları bile düşünceler olma ve bilinme kısıpını kapsarlar.” ... “Alışkanlık olma biçimi yoluyla yaşamın içerisine geçmiş olma üstünlüğünü taşıması gerektiği düşüncesi bir aldanmacadır, çünkü bir ulusun geçerli yasaları yazılmış ve derlenmiş olmakla o ulusun alışkanlıkları olmaya son vermezler” (Hegel, 2006: 243).

İbn-i Haldun’un alışkanlıklar üzerinden toplumsal yapıyı temellendirme girişiminin 18. yy.’da Hegel tarafından yinelenmesi, İbn-i Haldun’un ufkunu ve zekâsının bir yansıması olarak okunabilir. Yine 19. yy.’da Bergson’un sosyal hayatı alışkanlıklarla açıklaması ve sonrasında alışkanlıkları ikinci doğa olarak görmesi de bunun kanıtıdır. Ülken’in, ‘alışkanlık’ ve ‘sosyallik’ arasındaki formülasyonu, İbn-i Haldun’un sonraki Batılı düşünürleri neden etkilemiş olduğunu göstermesi bakımından önemlidir: “*Adetler insan tabiatını değiştirirler. Bir şeye alışınca adet olur. Adet de tabiat olmaya kadar gider. İnsan, karakterini sosyal faaliyette kazanır*” (Hülagü, 1999: 67).

⁴⁵ Örneğin der İbn-i Haldun, Araplar diğer milletlerden daha fazla bedevi oldukları için zorlu çöl ve sahra yaşam alanlarına bağlı olarak, kıt ve dar bir geçim biçimini alışkanlık haline getirmişlerdir. Bundan dolayı diğer milletlere oranla en az mülk siyaseti Araplarda bulunur. İslamiyet ve öncesi dönemlerde Ad, Semüd, Amalika, Himyer ve Tubbalanın kurduğu dine bağlı devletlerde mülk sahibi olan Araplar bedevi yaşamlarının alışkanlıklarının sonucu olarak dini unutup, mülk siyasetinin ne olduğunu bilemez bir hale gelip bedevi yaşamlarına geri dönmüşlerdir (İbn-i Haldun, 2007: 366-368).

Arapçada *socius*'un karşılığı olan 'ülfet' kavramı İbn-i Haldun tarafından kullanılmamış olsa da kelime anlamı olarak İbn-i Haldun'un kullandığı içerikle temellendirilir. Ülfet (*socius*), alışma; tanışma, görüşme; dostluk ve ahablık anlamında kullanılır (<http://www.tdk.gov.tr/>). İbn-i Haldun'da maddi koşulların yani toprağın mahsulü olan insan ve *socius* türleri aynı zamanda uzun yıllar sonucunda kurumsallaşan birlikteliklerin 'alışkanlıkları' ile yani ikinci doğa kavramıyla da şekillenmektedir. Hatta daha da önemlisi doğa değil ikinci doğadır. Bunu da medeniyetlerin sıralamasında, ekonomiyi ele alışında, sosyal bağlılıklarla ilgili düşüncelerinde ve son olarak Vahdetçi realizmine bağlı olarak bilimi, sanatı ve İslam Dinini ele alışında görmekteyiz. "*Lutfu ve ihsanı ile doğruya muvaffak kılan Allah'tır*" (İbn-i Haldun, 2007: 197, 209, 267, 274, 297-298, 319-320, 333, 344, 348, 352, 358, 362, 363, ...).

2.2.3. Değerlendirme

Thomas Aquinas'tan bir asır sonra felsefesini geliştiren İbn-i Haldun dönemi için oldukça ilerici bir sosyal bilim külliyesi ortaya koyar. İslam felsefesinin tüm zenginliğini ve ilme verdiği değeri, Mukaddime adlı eserinde somutlaştırır. İbn-i Haldun gerçek anlamıyla sosyolojinin ismini ortaya koymamak ve 'toplum' (ülfet) kavramını doğrudan kullanmamakla beraber sosyolojinin temel içeriklerini sistematik olarak geliştiren ilk düşünür olarak kabul edilir. 'Medeniyet ve toplum' anlamına gelen İlmü'l Umran ile hem sosyal bilimlerin yöntemini hem de toplumsal yaşamın kurumsal içerik ve etkileşimlerini nedensel olarak, statik ve dinamik bağlamlarıyla örnekleyerek açıklar.

Arapçada *socius*'un karşılığı olan 'ülfet' kavramı İbn-i Haldun tarafından kullanılmamış olmakla birlikte, kelime anlamı olarak İbn-i Haldun'un kullandığı içerikle temellendirildiği görülür. Ülfet (*socius*), alışma; tanışma, görüşme; dostluk ve ahablık anlamında kullanılır. Bu kavrama uygun içerik insansal birlikleri bir arada tutan 'Asabiyet duygusuyla' yansıtılır. İbn-i Haldun, 'Asabiyet' kavramıyla toplumu değil toplumsal bağı konu edinir. İbn-i Haldun'da maddi koşulların yani iklim şartlarına bağlı olarak toprağın mahsulü olan insan ve *socius* türleri aynı zamanda uzun yıllar sonucunda kurumsallaşan birlikteliklerin 'alışkanlıkları' ile yani ikinci doğa kavramıyla da şekillenmektedir. Hatta daha da önemlisi doğa değil ikinci doğadır. İbn-i Haldun, toplumu oluşturan ve bir arada tutan adet, örf, gelenek ve göreneklerin kökenini doğal

toplumsal nedenler yerine ikinci doğa olarak adlandırılan ‘alışkanlıklar’la açıklamaktadır. İbn-i Haldun’a göre ‘alışkanlıklar’ tıpkı toplumsal kurumların oluşmasına benzer bir şekilde tekrarlanan uzun süreli davranışların yüzyıllara yayılmasıyla şekillenerek insan tabiatına yerleşen süreci ve bu süreçteki yapıyı karakterize etmektedir. İkinci doğa olarak inşa edilen toplumsal yapı, insani alışkanlıkların nesiller boyunca tekrarıyla toplumun davranış normlarını meydana getirmektedir.

İbn-i Haldun toplumla ilgili görüşlerinin temellerini kurmak için iki kanundan bahsetmektedir. Ona göre tabii kanunların yanında toplumsal kanunlar da mevcuttur. Toplumlar, toplumsal kanunlar sayesinde istikrara kavuşur ve toplumda cereyan eden olaylar bu kanunlar sayesinde düzenlenir. Ona göre evrendeki kanunlar aynı zamanda toplumsal hayatta varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla maddi âlemde ve canlılar dünyasında mevcut olan determinizmin varlığını toplumsal hayatta görmek mümkün olmaktadır. İbn-i Haldun, tabii kanunları ve toplumsal kanunları, birlik içindeki evrendeki yaratıcı tek Tanrı’nın kudreti olarak okur. Beşeriyet, biyo-kültürel evrimle doğaya bağlanmakta; doğa da nedensellik kipleriyle, evrimsel geri dönüş yaparak toplumsal olayların nedenlerini meydana getirmektedir. Doğadaki cansız maddelerden başlayan evrim süreci insan ve insansal yapıntılara doğru gelişen bir bütünü içermektedir.

İbn-i Haldun, Mukaddime adlı eserinde yeni bilim olarak tanımladığı “İlmü’l Ümran” yani toplum bilimini geliştirerek, ekonomi ve diğer toplumsal kurumları İlmü’l Ümran altında bütünsel olarak değerlendirir. İnsanların, sosyal hayatı sağlamaları için gerekli olan asli ve tali konuları sorunsallaştıran İbn-i Haldun, topluluklar halinde yeryüzünde yaşayan insanların sosyal hallerini ve bu toplulukların farklı biçimlerde birleşmelerinden oluşan medeniyetsel bağlamalarını ana konu olarak belirler. Bunun haricinde insanların sosyalliği üzerine kurulan veya sosyalliklerini sağlayan diğer pek çok konuyu yeni bilimin alt dalları olarak yerleştirir. Bu alt dallar, nedensellikleri ve kurumsal değişimlere etkileri bağlamıyla sırasıyla doğa kanunları ve zorunlu ihtiyaçları sağlayan iklim, coğrafya, antropoloji ve ekonomiyle başlatılıp; toplum kanunlarıyla asabiyet, alışkanlıklar ve Hadari toplumlardan ilerletilerek medeniyet, tarih (felsefesi) ve siyaset üzerinden yetkinleştirilerek teolojiye ulaştırılır.

Toplumlari ekonomik ilişkilerine ve dayanışma türlerine göre sınıflandırarak açıklayan İbn-i Haldun'da göre İlmü'l Ümran yani medeniyet ve toplum biliminin amacı devlet yöneticisine, gerçekçi ve yararlı tarihsel bilgiler sunması bakımından önemlidir. Bundan dolayı İbn-i Haldun'un bilimsel çözümlemeleri, ekonomik ya da sosyolojik bazı alanların açıklanmasına dayanırken bunların son amacı siyasete ve siyasetçiye bağlanır. Siyaset ise tıpkı Aquinas'ta olduğu üzere Tanrısal mutlak yaşama götürecek bir yol olarak görülür. Bu döneme kadar olan socius imgelerinin ortak özelliği, klasik doğal hak öğretisine bağlı olması ve siyaset ya da son dönemlerinde teoloji ağırlıklı rasyonaliteye bağlı olarak değerlendirilmesidir. Asabiyet duygularıyla gelişen Ülfet (socius), medeniyete geçişi sağladığı gibi medeniyetsel bağlam socius'u farklı nedenselliklere bağlı olarak çökeltmektedir. Bu da toplum döngüsel tarihin anahtarını sunmaktadır.

2.4. ERKEN MODERNİTE DÖNEMİNDE SİVİL TOPLUM VE SOCIUS

2.4.1. Spinoza ve Sivil Toplum (1632-1677)

Spinoza Tanrı'yı, zihni, aklı, bedeni ve duyguları incelerken kullandığı yöntem geometrik yöntemdir. Bu yöntemle Spinoza insanın eylem ve isteklerinden söz ederken geometrinin araç ve yaklaşımlarından (çizgilerden, yüzeylerden ve cisimlerden) faydalanır; mantıksal çıkarımlarla Tanrı'yı, aklı, iradeyi, ahlakı, duyguları, özgürlüğü, erdemi ve mutluluğu temellendirme uğraşısındadır (Spinoza, 2011: 315-317). Spinoza insan doğası modelinden hareket eder ve düşüncelerini buradan istihraç ederek geliştirir. İnsanlar doğarken hazır olarak akla ve aklın kurallarına göre davranmak üzere belirlenmediği için erdemli bir yaşamı öğreninceye kadar iştahları üzerine yaşarlar. Bundan dolayı insanın doğal *“hakkı sağlıklı akılla değil, arzu ve güçle belirlenir”* (2010: 231). İnsanlar, insan doğasında mevcut olan, tüm insanlarda ortak olarak doğuştan getirdikleri ve zihinlerinde doğuştan varolan kapasiteleriyle *“insanları gerçekten mutlu kılan ve gerçek hayatı öğreten Tanrısal yasayı”* kavrayabilir (Spinoza, 2010: 106). Zihnimiz Spinoza için *“yalnızca, Tanrısal tabiatı nesnel olarak kendinde bulundurduğu ve onunda parçası olduğu için, tabiatı dile getiren ve hayatta nasıl davranacağımızı öğreten bazı nosyonları oluşturma gücüne sahiptir”* (2010: 54).

Spinoza için doğal dünyada, meydana gelişler ve biçim değiştirmeler gibi, olup biten her şey, her yerde ve her zaman aynı olan yasa ve kuralarca gerçekleşmektedir. Bundan dolayı da doğada kusurlu olabilecek bir şey söz konusu olamaz. Aynı yöntem duyguları ve ahlakı anlamaya yönelen bir zihin içinde geçerlidir. *“Doğa yasaları insanın da bir parçası olduğu doğanın genel düzenine ilişkindir”* (2011: 647). Nasıl ki doğal dünyada olan olayların bir nedenler zinciri varsa ve bunlar doğal zorunluluğun bir sonucuysa *“kendi kendine meydana geldiği düşünülen nefret, öfke, kıskançlık gibi duygular da, bütün diğer tekil şeyler gibi, aslında doğanın zorunluluğundan ve kudretinden kaynaklanmaktadır”* (2011: 315). Spinoza, bu duyguların da doğal dünyadaki bilgiler gibi bilinmeye değer olduğunu belirtir. Bu duyguların bilinebilmesi, ancak kendi nedenleriyle ve nedensellik zinciri içinde bir ve aynı olan evrensel yasa ve kuralların yöntemsel bilgisinin uygulanmasıyla mümkündür (Spinoza, 2011: 315). Kısaca Spinoza, insanların duygularına ve duyguların özelliklerine diğer doğal şeylere baktığı biçimde yaklaşır (2011: 649).

“Tabiatın hakkı ve düzeninden, yalnızca, her bireye ilişkin tabiat kurallarını anlıyorum. Bunlar aracılığıyla, her varlığın tabiatı gereği belli bir biçimde varolmak ve davranmak üzere belirlendiğini düşünürüz... Mutlak olarak düşünüldüğünde tabiatın, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Bir başka deyişle, tabiatın hakkı onun gücünün uzandığı yere kadar uzanır. Çünkü tabiatın gücü her şey üzerinde üstün bir hakkı olan Tanrı'nın gücüdür. Ama tüm tabiatın evrensel gücü, bir arada ele alındıklarında tüm bireylerin oluşturduğu güçten başka bir şey değildir. Bunun sonucunda, her bireyin, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır” (2010: 230-231).

Spinoza'da bilginin üretildiği zemin olan akıl, ancak Tanrısal töz idesiyle anlamlıdır ya da mümkündür. Çünkü *“Tanrı biricik özgür nedendir”* (Spinoza, 2011: 83). Tanrısal tözün özü, Tanrı'nın sıfatlarıyla ifade edilebilir. Aynı zamanda bu Tanrısal sıfatlar töze ait olduklarından kendilerinde var olan tözü yansıtırlar (Spinoza, 2011: 91). Tanrısal sıfatların, hallerin veya tavırların *‘kesin ve belirli şekillerde’* tezahürleri sonucunda ise tikel şeyler meydana gelir (Spinoza, 2011: 103). Bu kesinlik ve belirlenmişliğin sonucu olarak doğada hiç bir şey tesadüfî veya olası değildir. Tam tersine, doğada var olan her şey *“Tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belli bir şekilde var olmaya ve bir eyleme belirlenmiştir”* (Spinoza, 2011: 109, 113). Hatta Tanrı'nın, *“sonsuz doğasından bütün olası varlıkların zorunlu olarak”* çıkaracağı durumunu, *“tıpkı üçgenin iç açılarının toplamının iki dik”* açının toplamına eşit olması sonucu gibi ezelden beri hep aynı çıkmasıyla temellendirir (Spinoza, 2011: 85).

Dolayısıyla iki kısımda ele aldığı doğa kavramından biri olan Yaratan Doğa ile kendi kendisiyle kavranan, özgür neden olan Tanrı'yı kasteder. Yaratılan Doğa ile de *“Tanrı'nın doğasında ya da Tanrı'nın herhangi bir sıfatından zorunlu olarak çıkan her şey, yani Tanrı'da olan ve Tanrı olmaksızın var olmayacak ve tasavvur edilmeyecek her şeyi”* kasteder (Spinoza, 2011: 109). Spinoza, burada Thomas Aquinas'ın varlık ve öz'ünde ifade ettiği, Tanrısal olan en saf ve temel tözden dolayımplanarak oluşan birleşik tözlerin, yani Tanrı olmadığı sürece oluşamayacak ya da bir anlama sahip olamayacak biçimsel tözlere göndermede bulunur.

Spinoza'da akıl her ne kadar farklı ve mükemmel biçimiyle töze ait olsa da akıl *“tıpkı bütün öteki düşünme tarzları”* (sevgi, arzu, irade vd.) gibi Yaratıcı Doğayla değil Yaratılan Doğayla ilişkilendirilir (Spinoza, 2011: 115). Spinoza, tam olarak kavranamayacak olan kuvve halindeki tözsel bir akıldan bahsetmektense tikel 'fail bir akıl' ile ilgilenir. Çünkü *“akıl bizim en kolay kavrayacağımız şey... aklın kusursuz bilgisiyle ilişkilendirmediğimiz hiçbir şeyi anlayamayız”* der Spinoza (2011: 115). Ancak buradaki akıl tıpkı Tanrı'nın zorunlu doğasında olduğu gibi olası değil, belirlenmiş ve özgür olmayan bir akıl'dır. Tanrı her şeyi bildiğinden tüm insani eylemleri de salt kendi kararıyla yönlendirmektedir (2010: 76). Gerek sonsuz ve sınırsız olarak belirlenmiş ve Tanrısal doğadan çıkan zorunluluk gerekse Yaratılan doğa'daki fail aklın zorunluluğu ve belirlenmişliği sonsuz sayıda ve şekilde varolan varlıkların akıl tarafından kavranamaması sonucunu doğurmaz. Tam tersine varlığın bilgisi ancak aklın ufkuyla mümkündür, varlık zorunlu ve belirlenmiş olduğundan olasılık -tıpkı üçgenin iç açılarının toplamının hiçbir zaman ve mekânda değişmeyeceği gibi- söz konusu değildir.

Aristoteles felsefesindeki ilk hareket ettirici için geriye doğru nedensellik kurmayan Spinoza Thomas Aquinas gibi tek Tanrı düşüncesinin en mantıklı ilk neden olacağını düşünür. İnsan zihni nedensel olarak başka bir şey tarafından ve o da başka bir dış nedenden tarafından belirlenebilir ve bu böylece sonsuza kadar devam ettirilebilir. Tekil bir şey olarak zihin Tanrı'nın kudreti sayesinde ve *“Tanrı'nın doğasının ezeli-ebedi zorunluluğundan kaynaklanır”* (Spinoza, 2011: 281). Hem bütünde hem parçada tüm fikirler Tanrı'nın özünün yansımaları olduğundan mükemmeldir. Dolayısıyla insan zihni Tanrı'nın özüne ilişkin bilgiye sahiptir. Çünkü insan hem kendisini hem bedenini hem de dışındaki nesnelerin varolduğuna dair fikirlere sahiptir (2011: 281-283). Fikir

ayrılıklarının sebebi ise şeylerin yanlış adlandırılmasından veya “*insanın zihnindeki doğru bir şekilde aktaramamasından veya başkasının zihnini saçma sapan okumasından*” kaynaklanmaktadır (2011: 283-285). İnsan zihni kesin ve belirlenmiş olduğu için mutlak ya da özgür irade söz konusu değildir. İnsan zihni belirlenmiş olduğu içinde sadece belirlenmiş alanda bir nedene bağlı olarak seçim yapabilir. Ve nedenler zincirine bağlı olarak bu nedenler sonsuzdur (2011: 285). Bir neden tarafından bir şey istemeye yönelmek veya eylemek mutlak değil belirlenmiştir tıpkı anlama yetisinde, arzulama ya da sevmeye eylemlerinde olduğu gibi aklın, fikir ile iradenin seçim ile olan ilişkisi belirlenmiş bir çerçevedeki zorunluluğun sonucudur (2011: 287). O zaman fail olan bir akıl’ın önünde mutlak anlamda bir isteme ya da istememe yetisi değil; tekil sadece olumlama ya da olumsuzlama söz konusu olabilecektir (2011: 289). Özgür irade konusunda Balibar’ın Spinoza yorumu konuyu netleştirir. Özgür irade Spinoza’da “*sadece bir kurgu gibi görünmekle*” beraber her şeyi bilen Tanrı’nın doğayla özdeş görülmesi sonucu olarak; “*doğanın değişmez yasaları*” şeklinde anlaşılabilir (Balibar, 2004: 27).

Buraya kadar Spinoza, Tanrısal Yaratıcı Doğadan çıkan insan zihninin ve anlama yetisinin sınırlılığını geometrik yöntemle göstermeye çalışır. Sonrasında bu çerçeveden hareketle gelenekselleşmiş yanılmanın nedeni olarak gördüğü irade ve aklın farklı görülmesi boyutunu eleştirir: “*İrade ve akıl bireysel isteklerimizden kaynaklanan ya da fikirlerimizden başka bir şey değildir. Bireysel istek ve fikirlerse bir ve aynıdır; o halde irade ve akıl bir ve aynıdır*” (2011: 291). Spinoza iradenin ve dolayısıyla aklın tümel bir varlık olarak, -bütün tikel isteklerde ortak fikir- “*bütün bireysel istekleri açıklamamızı sağlayan*” bir fikir şeklinde okur (2011: 301). Spinoza buradaki önermesiyle yani irade ve aklın bir ve aynı şey olduğunu söyleyerek, gelenekselleşmiş önyargıları (iradenin sınırsız ve özgür olduğu ve sınırlı olan akli kapsadığı) ya da yanlış bilgileri, kesinlikten uzak bilgiler kategorisine yerleştirir. Kendisinin geliştirdiği yöntemle salt şüpheyi de içinde barındıran bir kesinlikle bilgiye ulaşır -ki o bilgi zaten zihinde sınırlandırılmış olarak mevcuttur-. Bunu da ancak zihinsel kavramlar ile hayali imgelerin farklı olduğunun ayırdına vararak yani fikirleri, imgeleri ve kelimeleri⁴⁶ birbirine

⁴⁶ Wittgenstein’in sözü olan “Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarıdır” fikrine Spinoza’nın katılmadığı aşikârdır. Spinoza geliştirdiği yönteminde düşüncenin doğası -ki bunu belirleyen Tanrısal tözün sıfatlarından biri olan- yer kaplama kavramını gerektirmediğinden, ne bir şeyin imgesinden ne de

karıştırmadan hem felsefeyi hem yaşanılan hayatı akıllıca idare edilebileceğimizi belirler (Spinoza, 2011: 291-293).

Spinoza gelenekselleşmiş dinsel önyargıları insan doğasına aykırı bularak eleştirir. Yaşadığı dönemdeki dindarları eski ve gerçek dinin sadece ibadet boyutunu uygulayan budalalar olarak görür. Çağının dini anlayışını insanları doğruyu yanlıştan ayıramayan, anlama yeteneğini yok eden önyargılarla hareket ettiği için Tanrısal ışıktan sapmış ve böylece Tanrı'yı ölçülü biçimde yüceltmek ve diğer insanlara karşı sevgiyle muamele yapmak yerine kindarlıkla hareket etmelerini doğurmasından dolayı eleştirir (2010: 47). Kutsal kitaba dayanarak aklın özgür bırakıldığını, teolojinin herkese felsefe yapma özgürlüğünü tanıdığını, vahiy bilgisinden farklı olarak doğa bilgisiyle ortak yanları olmamasından dolayı din ve felsefenin birbirlerine aykırı düşmeden ve birbirlerine hizmet etmeden yan yana var olacağını belirler (2010: 49, 230). Tanrısal bilgiyle doğal bilgi arasındaki “tek fark, *Tanrısal bilginin tabii bilginin sınırları ötesine uzanması ve kendi içinde ele alındığında, insan tabiatının yasalarına dayanmamasıdır*” (2010: 54). Bu noktada Spinoza teologları kendi çıkarları doğrultusunda dini kavramlar üzerinden “*rasyonel olarak spekülasyon*” yapmalarını eleştirdiği gibi felsefecileri de “*felsefeyi din karşıtı bir söylem üzerinden kurmaya*” çalışmalarından dolayı eleştirir (Balibar, 2004: 23). Ayrıca her insanın karakteri farklı olacağından insanların dini ve diğer alanları kendi yorum gücüne göre değerlendirilmesinin uygun olacağını ortaya koyar. Tanrısal yasa bu yorumlama özgürlüğünü insanın doğasında barındırır. Sadece yorumlama değil aynı zamanda yaşam da bu bağlamda değerlendirilir. İnsanlar doğaları gereği bu haktan vazgeçmek istemezler. İnsanlar doğal hakka uygun olarak ister siyasi bütünün uyrukları olarak yönetenlerle anlaşarak açık bir biçimde isterse de üstü kapalı olarak bu hakkı muhafaza eder. Yeter ki insana istediğini düşünme ve ifade etme özgürlüğü tanınsın. Bu durumda gerek insanlar doğal haklarını en iyi şekilde muhafaza edip kendilerini geliştirirlerken aynı zamanda siyasi bütünün güvenliğini de tesis etmiş olacaklardır (2010: 50-51). Modernitenin en büyük sorunsallarından biri olan özgürlük ve güvenlik dengesi Spinoza da böylece en başından sağlanmış olunur.

Aynı zamanda dolaylı yoldan toplumsal ve toplum ayrımını da yapan Spinoza yukarıdaki öğretinin faydalarını bu alanlarda da gösterir. Ona göre bu öğreti tarafgir ya

kelimelerden oluşmaz çünkü “*kelimelerin ve imgelerin özü sadece cisimsel hareketlerden ibarettir ve bunlar hiçbir şekilde düşünce kavramını içermezler*” (Spinoza, 2011: 295).

da batıl bir inançla değil de aklın sesini kullanarak, *“hiç kimseden nefret etmemeyi, hiç kimseyi küçümsememeyi, hiç kimseyle alay etmemeyi, hiç kimseye kızmamayı ve hiç kimseyi kıskanmamayı öğreterek”* toplumsal yaşama hazırlar. Böylece insanlar elindekiyle yetinebilecek ve komşularıyla iyi geçinebilecektir (2011: 309).

Ortaya koyduğu öğretinin topluma faydası ise; *“yurttaşların nasıl yönetileceğini ve yönlendirileceğini öğretir ki, köle haline gelmesinler, tersine kendi hayırlarına olacak her tür işi serbestçe yapabilsinler”* (2011: 309). Yani insanların, özgür idare yanılmasından vazgeçip -akıl ve iradenin bir ve aynı olmasına paralel zihinsel karar, istek ve bedeninin takındığı belirlenim (tavır) de bir ve aynıdır- zihinsel kararların *“zihinde doğarken, fiilen varolan şeylerin fikirlerinin bağlı olduğu zorunluluğa bağlı”* (2011: 331-335) olduğunu öğrenmeleriyle serbestçe kendileri için iyi olana yönelebilirler.

Spinoza için toplum, insanlara birçok fayda sağlaması açısından tamamen zorunlu ve önemlidir. Sadece toplumun, birlikte yaşayan insanları düşmanlarına karşı daha güvenli kılmasından dolayı değil ayrıca farklı yeteneklerle donanmış insanların birbirlerine yardımcı olmalarından dolayı birçok zahmetten kurtulmuş olacakları ve zamanı en verimli şekilde kullanacakları içinde yararlıdır. Kavrama dereceleri farklı olan insanlar arasındaki yardımlaşma sayesinde yaşamlarını güvenle sürdürebilecek ve böylece zamanı en iyi biçimde kullanıp becerilerini geliştirebilecekleridir (Spinoza, 2010: 110). Toplumun sağladığı yardımlaşmayla⁴⁷ insanlar gerekli güce ve zamana ulaşacaklarından zorunludur:

“Toplumdan soyutlanarak ele alınan hiç kimse, tek tek her insanın en çok ihtiyaç duyacağı şeylere ulaşamayacaktır. Her insan, hayatta kalabilmek için, toprağı sürmek, ekmek, biçmek, öğütme, pişirmek, dokumak, dikmek ve vazgeçilmeyecek başka birçok şeyi tek başına yapmak zorunda kalsaydı, bunun için gerekli güce ve zamana asla sahip olamazdı diyorum. İnsan tabiatının mükemmelleşmesi ve sonsuz mutluluğu açısından son derece gerekli olan sanatlara ve bilimlere değinmiyorum bile... Gerçekten de görüyoruz ki, barbarca, iyi yönetime sahip olmadan yaşayanlar, sefil, nerdeyse hayvani bir hayat sürerken, kıt kanaat sahip olabildikleri acınası, kaba saba kaynakları bile, hangi

⁴⁷ Gerek toplumsal yardımlaşma gerek toplumsal işbölümü gerekse dini törenlerin toplumsal fonksiyonları gibi konularda Durkheim'i önceleyen Spinoza, yöntem olarak da pozitivizme karşı olmamakla birlikte pozitivizmin evrensel hakikatin bir parçasını göstermesi bakımından önemli görür. Ki bu noktada akıl kadar deneyimden de sürekli örnekler verir. Ama son kertede Aklın veya zihnin Tanrısal hakikate ulaşmada -ki sıradan avamın deneyimlerle yol almalarına rağmen akıllı insanların aksiyom ve akıl yürütmelerle düşünce gücüne ulaşacağı- matematik ve mantığın yöntemlerine başvurur.

biçimde olursa olsun, yalnızca yardımlaşmayla ulaşabiliyorlar” (Spinoza, 2010:110).

İnsanların doğal olarak uyum içinde birlikte yaşayabilmelerinin ön gerekliliği akli kılavuz olarak seçmeleriyle mümkündür. Eğer aklın kılavuzluğu tercih edilip etkin bir yaşam sürülmezse edilgin olarak duygularıyla hareket edecekler ve insanlar birbirlerinden farklılaşacaklardır (2011: 589). Spinoza burada A kişinin sahip olup da B kişinin sahip olmadığı ve sevdiği bir şeyin B kişisinde yarattığı edilgin olan keder duygusuyla A’dan nefret etmesini ve dolayısıyla A kişinin de B’den nefret etmesini doğuracağını söyler. Sonuçta her iki kişi de zıtlacak ve birbirlerinin kötülüğünü isteyeceklerinden hem eziyet çekeceklerini hem de birbirleriyle uyuşmadıkları için aykırı davranacaklarını belirtir (2011: 587). Hâlbuki insanlar aklın kılavuzluğunu tercih etmiş olsa ve bu şekilde yaşamış olsalar, insanın doğasına uygun olan iyi şeyleri yapıp, zorunlu olarak birbirleriyle anlaşabileceklerdir. Çünkü edilgin olan duyguların hışmıyla hareket edip farklılaşmaktansa her insanın doğasına uygun olarak, *“tek tek her insanın doğasına iyi olan şeyleri”* yapıp, aklın öncülüğüyle *“zorunlu olarak daima anlaşılır”* (2011: 589). Sonuç olarak Spinoza’ya göre insana en yararlı şey, akli kılavuz olarak seçen başka bir insandır. Çünkü bu kişi *“kendi doğasına en fazla uyumlu olandır.”* Dolayısıyla aklın kılavuzluğunu seçmiş insanlardan oluşan toplumsal yaşamda insanlar kendi doğalarına göre etki edeceklerinden, doğal bir uyumla birbirleriyle zorunlu olarak anlaşacaklardır. Öyleyse der Spinoza *“tekil şeyler içinde bir insana insandan başka yararı dokunacak başka bir şey yoktur”* (2011: 591). Ya da en öz ifadesiyle bir deyişi örnekler *“insan insana Tanrı’dır”* (2011: 593). Spinoza da akıl, insanın diğer insanlarla birleşmesini sağlayan öğedir (2011: 601).

“Yine de aklın kılavuzluğunda yaşayan insana öyle nadir rastlıyoruz ki. İnsanlar birbirlerine haset ederek, sıkıntı vererek yaşamayı tercih ediyor. Buna rağmen kendi başına yaşayan insan da pek yok gibi, hatta çoğunluk insanın sosyal canlı olarak tanımlanmasını benimsemiş durumda ve gerçek şu ki, ortak bir toplumda yaşamak insanlara kardan çok zarar getiriyor.... Yine de yaşam insana karşılıklı yardımlaşmayla birbirlerinin gereksinimlerini daha kolay karşılayacaklarını, güçlerini birleştirdikleri takdirde dört bir yandan gelen saldırılara daha kolay göğüs gerebileceklerini öğretebilecektir...” (2011: 593).

Bir insana en iyi dost erdemi arayan, diğer bir insan ise *“erdem arayanların en üstün iyisi herkes için ortaktır ve bu iyi de herkes eşit şekilde sevinç tadabilir”* (2011: 593). Bütün insanlar potansiyel olarak bu erdeme ulaşacak donanımda yaratılmışlardır.

Aklın kılavuzluğunda hareket etmek erdemli hareket etmektir ve bu hareketin amacı da nihai olan ‘*anlama çabasından*’ kaynaklanır (2011: 595). Anlama çabası sonucuyla hareket eden erdemli bireylerin en üstün duyguları da ‘*kendilerinden memnun olma*’ durumudur ve bu da duygusal olarak en üstün amaçtır (2011: 637). Sonuç olarak “*erdemlin peşinden koşan her insan kendisi için istediği iyiyi diğer insanlar için de isteyecektir ve Tanrı’ya ilişkin bilgisi arttıkça bu isteği de artacaktır*” (2011: 595-597). Tanrı bilgisi arttıkça daha yoğun bir biçimde diğer insanların kendisinin sahip olduğu ya da istediği iyiye kavuşmasını isteyecektir. İnsanlar sevdikleri iyi şeylerin idrakine varınca bu sevginin paylaşılmasını arzulayacaklardır. İyinin salgıladığı hazdan herkes ortak yararlandığına göre bunu en fazla anlayan kişi de daha fazla çaba harcayarak bu iyiyi artırmaya çalışacaktır (2011: 599). Hakiki erdemlin karşısında yer alan ve zayıflık olarak adlandırdığı durum ise “*insanın kendi dışındaki şeylere kapılıp gitmesine ses çıkarmaması*” ve “*kendi kendine aldığı ve kendi doğasının talep ettiği kararlara göre davranmak yerine, dış dünyanın genel düzeninin talep ettiği davranışlarda bulunmak zorunda*” kalmasıdır (2011: 601).

Günlük yaşamda insanları tedirgin eden duygular bedenin bir kısmına yöneliktir. Bu duygular aşırı halde yoğunlaştıkça, zihin başka hiçbir şey düşünmeden sadece belli bir nesneye saplanır. Yani zihin o nesneye bağlı kalarak onun etkisiyle yaşamaya başlar. Böylece beden parçalı ya da bütünsel olarak etkin hareket edemez hale gelir ve zihnin doğaya uygun erdemlere ulaşmasını engeller. Sadece şehvet, arzu ve tahrik değil aynı zamanda her ne kadar toplumda saplantı veya hastalık olarak görülme de zararlı olan ve eleştiriyi hak eden delilik türü olarak para kazanma hırsı, şan ve şöhrette bu kategoride görülür. “*Kardan, paradan başka bir şey düşünmeyen açgözlü bir adam, şan ve şöhretten başka bir şey düşünmeyen hırslı bir adam*” da saplantılı olarak değerlendirilir (2011: 619-621).

Aklı kılavuz olarak seçen biri aynı zamanda diğer insanların da mutlu olmasını arzu eder. Çünkü sevinç Spinoza için kendiliğinden iyidir. Sevgi ve sevinç bedeni besleyen ve bedenin etkime düzeyini artıran kaynaktır. Tam tersine keder ise bedeni kısıtlayan ve bedenin etkime düzeyini azaltan bir duygu olduğundan tercih edilmemesi gereken bir durum yaratır (2011: 615). Bu bağlamda toplumsal uyumu meydana getiren ve kendiliğinden iyi olan sevinç ve sevgi duyguları “*insanların ortak bir toplum*

haline” gelmesini sağlayan yararlı şeylerdir. Hâlbuki devlete nifak sokmak uyumu bozacağından kötü bir duygu olarak değerlendirilir (2011: 613).

“Bir kimse kendi sınıfından ya da kendi ulusundan farklı bir kişiye karşı sevinç ya da keder duymuşsa ve bu sevinç ya da kedere söz konusu sınıfın ya da ulusun tümel adı altında o kişinin fikri de neden olarak girmişse, sadece o kişiyi sevmekle ya da ondan nefret etmekle kalmayacak, aynı zamanda o kişinin ait olduğu sınıfın ya da ulusun tümünü sevecek ya da ondan nefret edecektir” (Spinoza, 2011: 425).

Spinoza’ya göre bir çok farklı duygu olmakla (imrenme-acıma, değer verme-küçümseme, kayırma-kızgınlık, memnuniyet-pişmanlık, güven-çaresizlik, sevinç-keder, neşe-acı, iyilik-kötülük, sempati-antipati, umut-korku, dostluk-düşmanlık) birlikte bunlar kapsamı en geniş duygular olan, sevgi, nefret ve arzu kategorilerince içerilir. Sevgiyi arzu eden zihnin, düşünme kudreti artacağı gibi bedensel etki gücü de artar (2011: 347). Zihin bedeni dışlayamayacağı gibi onu olumlar (2011: 345). Tekil bir şey olarak beden kendi varlığını sürdürmeye çabalar ki o beden *“Tanrı’nın sıfatlarının kesin ve belirli bir şekilde ifade edilmesine neden olan tavırlardır.”* O halde Tanrı’nın kudretini ifade eden tüm diğer tikel şeyler gibi insan bedenide doğası gereği kendi kendisini korur ve varlığını devam ettirmeyi arzular ve bunun bilincinde olur (2011: 339-343). Bedenin kendi kendinin varlığını sürdürme çabası (ereği ya da iştahı) ancak dış nedenlerin etkileri işe karışmasıyla değişebilir yani yok edilebilir (2011: 337, 531). Bunun haricinde zihin sürekli olumlu düşünerek etkinlik gücünü ve bedensel varoluşunu sürekli kılma arzusundadır ki bu onun doğasında vardır. Doğanın sonsuz kudretinin yani Tanrı’nın bir parçası olarak insan, doğanın özünün bir parçasıdır. Dolayısıyla insan ancak doğanın ortak düzenine etkin gücüyle, ayak uydurarak ve kendisini doğal düzene uydurarak varlığını devam ettirebilir (2011: 531-535). Ayrıca zihin için en iyi olan bilginin Tanrı bilgisi olduğuna göre en üstün zihinsel erdem de Tanrı’yı bilmektir (2011: 575). Zihin bu Tanrısal bilgiyi anladıkça etkinleşebilecektir. Buradan hareketle erdem ve güç Spinoza da aynı anlamda kullanılır: yani erdem *“insanın salt kendi doğasının yasalarından kaynaklanan şeyleri yapma gücüne sahip olan özü ya da doğasıdır”* (2011: 525; 2010: 63). Özleri aynı olan insanları farklı yönlerle çeken şey karşıt duygulara sahip olmalarıdır (2011: 523).

Bu nokta da sevgi-nefret diyalektiği Spinoza için sosyal’in formülünü ortaya çıkarır. Sadece sosyali değil aynı zamanda din ve devletin temellerini de buradan çıkarır

(2011: 599-609). Spinoza için sevgi ya da etik değerler; Tanrısal anlamı çaba ve emekle yakalayıp, bedeninin etkin hale geçirilmesini ve böylece bedeninin dış nedenlerin edilgen baskısından çıkarak aklın kılavuzluğunda ve yine aklın doğasına uygun olarak yakaladığı iyiyi, yani yaşamdan faydalanmayı ve zevk almayı, sadece kendisi için değil aynı zamanda diğer insanlar içinde istemesidir. Bunun sonucunda ortaklaşa sevgiyi arzulayan insan birlikteliklerinin mutlu ve kutlu bir yaşam sürmesidir. Ki etik Spinoza için sosyal yapının mütemmim cüzüdür. Mutluluğun paylaşılmasının yaratacağı insan birliktelikleri Tanrısal bilgiye yönelen zihnin dış nedenlerin etkisine ve diğer geleneksel ve dinsel dogmaların etkilerinden sıyrılarak ulaşılmasıyla mümkündür. Anlamayı kendine hedef almış bir zihnin vazifesi de iyiyi hem kendi bedeninin hem de kendisi gibi diğer bedenlerin mutlu bir birlikteliği ve yaşama arzusuyla kendilerinden memnun olma durumlarıdır. Nefretten kaynaklanan her ne varsa bunun karşısına aklın kılavuzluğunda yaşayan insan sevgisini ve insanın yüce gönüllüğünü çıkarır. *“Nefret karşılıklı olduğunda büyür; ama sevgiyle yok edilebilir, öyle ki sonunda nefret sevgiye dönüşür”* (2011: 625-627). Aksi durumda kendiliğinden asla iyi olmayan nefret duygusuyla hareket eden biri diğer insanları öldürmeyi seçebilir (2011: 621). Ayrıca üstün gücü elinde bulunduranlar siyasi bütünün (otorite ve yönetim) hakkı uyarınca *“insanların büyük bir bölümünü istediği şeye inandırabilmek, onlara istediği şeyi sevdirebilmek, onları istediği şeyden nefret ettirebilmek vs.”* imkân ve araçlarına sahip olduklarından insanların duygularını belirleyebilirler. Bu belirlenim sayesinde özellikle otoriteye gönülden itaat edenler var olan siyasete paralel bir biçimde inanabilir, sevebilir, nefret edebilir, horgörebilir ya da herhangi başka bir duyguya sahip olabilirler (2010: 245).

Salt kendi duyguları ve dürtüleriyle harekete eden bir kişinin iyi anlayışı diğer insanların nefretini kazanır. Çünkü bu kişinin iyi anlayışına göre diğer insanların kendi sevdiği şeye, kendi düşünme biçimine göre yaşamasını ve sevmesini isteyeceğinden özellikle kendisi gibi olmayan ya da farklı iyi anlayışıyla hareket eden diğerlerinin de ondan kendileri gibi düşünüp yaşamasını isteyecektir. Salt duyguların yarattığı iyi'deki bu anlaşmazlık bu duyguların oluşturacağı sevgiyi de tutarsız kılacaktır. Dolayısıyla ancak aklın kılavuzluğuyla hareket ederek *“içimizde doğan iyiyi gerçekleştirme arzusunun”* gerçek ve tutarlı bir iyiye ulaşılabiliriz ki Spinoza bunu dindarlık olarak kavramsallaştırır (2011: 599). Bu da duygularıyla hareket eden insanların kaotik korku

dolu hazin düşmanlıkları yerine aklın yol göstericiliğiyle başkalarına nezaket ve yüce gönüllükle davranan ve bu iyyin bilgisini onlarla paylaşmayı arzu eden tutarlı bir birlikteliği (socius'u) yerleştirir. Böylece diğier insanlarla dostluk bağı kurma arzusuna sahip, övülmeye layık onurlu bireylerin, dostluğun oluşmasını engelleyen -ki Spinoza bunları alçak olarak kavramsallaştırır- kişilerle kıyaslanarak hakiki erdem ile zayıflık arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarır. Dolayısıyla devletin temellerini de dolaylı olarak göstermiş olur (2011: 599-601). Spinoza insanların kurduğu devleti iki biçimde ele alır; doğal devlet ve medeni devlet:

“Her insan üstün doğal bir hakla varolur, dolayısıyla her insan üstün doğal hakla kendi doğasının zorunluluğundan kaynaklanan şeyleri yapar. Bu yüzden her insan en yüce doğal hakka göre neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar verir, kendi yaradılışına göre kendi çıkarına en uygun olana bakar, kendi intikamını alır, sevdiğini korumaya, nefret ettiğini yok etme çalışır” (2011: 603).

Yukarıda anlatılan bu doğal durum ancak insanların aklı kılavuz olarak seçmeleriyle ve dolayısıyla diğier doğal durumda yaşayan insanlara zarar vermeden yaşama hakkından yararlanarak mümkün olabilir. Lakin insanlar çoğu zaman kendi duygularıyla hareket ettiklerinden dolayı farklı yollara yönelebilmektedirler. Bu da insanların zıtlaşmasına ve çatışma durumuna yönelmelerine neden olabilmektedir. Hâlbuki insanlar “*birbirlerinin yardımına muhtaç*” varlıklardır. Bu durumda bireylerin toplumsal barış ve dayanışma için doğal haklarından vazgeçerek toplumsal bir uzlaş ve ortaklık üzerine birbirlerine güvenmelerini gerekli kılar. Bu da ancak bireylerin kendi doğal özelliklerinin yönlendirilmesinin üzerinde daha güçlü bir erk tarafından sağlanabilir. Her birey meydana getireceği zarardan en çok kendinin etkileneceğini bilmesiyle doğal olandan vazgeçer. Böylece insanlar “*kendilerinden daha güçlü ve kendilerine aykırı bir duygu tarafından bastırılarak*” topluma ulaşılır (2011: 603-605). Son tahlilde toplum bu kural üzerine kurulabilir, doğal olarak her birey için iktidarı ele geçirme kendi doğrularını kabul ettirme fırsat eşitliğiyle meydana gelir. Yani toplum birlikte yaşamak için farklı çıkarları, oluşturacakları yasalar ve kurallarca denetim altına alır. Ve toplum “*bu yasaları duyguları denetim altına alamayan akılla değil de tehditle uygulama yetkisi elde edecektir... Kendi yasalarıyla ve kendi kendini koruma gücüyle kurulmuş toplum*” ile de devlete ulaşılır (2011: 605-607). Bundan farklı olarak Spinoza yasaların her ulusun karakterine uygun olarak farklılaşmasının doğal bir gereklilik

olduğunu belirtir (2010: 108). Uluslar “*toplum olarak; onlara göre yaşadıkları ve yönetildikleri yasalara*” göre birbirinden ayrılır (2010: 85).

“Tabiat insanları, arzuları gerçek aklın yolundan hiç sapmayacak biçimde oluştursaydı, toplumun yasalara hiç ihtiyacı olmazdı. Gerçekten yararlı olan şeyi gönülden ve özgürce yapmaları için, insanlara gerçek ahlaki derslerin verilmesi kesinlikle yeterli olurdu. Ama işin aslında, insan tabiatının pek farklı bir yapısı var. Elbette herkes kendisine yararlı olanı arar, ama bunu sağlıklı aklın buyruğuyla değil, yalnızca sınırsız arzusıyla yapar. İnsanlar, çoğu zaman duygularına kapılıp sürüklenerek (ne geleceği ne de başka şeyi hesaba katarak), bir şeyleri arzu eder ve onları yararlı bulurlar. Bu yüzden, hiçbir toplum, bir siyasi bütün ve bir güç, dolayısıyla da insanların sınırsız arzusunu ve engel tanımayan coşkusunu dizginleyen ve durduran yasalar olmadan varlığını sürdüremez.”(Spinoza, 2010: 110-111).

Medeni devlette oluşturulan yasalar, bununla birlikte ölçülü ve demokratik olarak oluşturulursa anlamlı olacaktır. Çünkü Spinoza insan doğasının mutlak baskı altında yaşayamayacağını bilir. İnsanların doğal durumdaki sınırsız arzu ve isteklerine ket vuracak yasalar medeni toplumu oluşturur ancak insan doğasının kaldıramayacağı bir baskı insanlarda korku ve nefreti doğurur. Oluşturulan medeni devlette insanlar üst bir iyilik ya da daha büyük bir kötülükten kaçınmak amacıyla devrettikleri haklarının yönetici erk tarafından kendilerine karşı kullanılmasına rıza göstermeyecektir. Çünkü Spinoza insan doğasının bir özelliği olarak “*insanlar için eşitlerine hizmet etmek ve onlar tarafından yönetilmekten daha ağır bir şeyin*” olamayacağını bilir. Hele ki bu eşitlik üzerine kurulmuş bir toplumda elde edilen kazanım ve özgürlüklerin yöneticilerin olası baskılarına rağmen ellerinden bırakmak istemeyeceklerini vurgular (Spinoza, 2010: 111).

O halde Spinoza için medeni bir devlette olması gereken özellikler nelerdir? Her şeyden önce medeni devlet eşit olan insanlar üzerine kurulmalıdır. Toplumu oluşturan insanlar eşit olduklarından kimsenin kimseye hizmet etmeden, herkesin kendisine hizmet edeceği siyasi bütünü, toplum hep birlikte gerçekleştirmelidir. Siyasi bütünü ortaklaşa elinde tutan socius, bu sayede yasalar üzerinde tasarruf sahibi olacağından yasalar insanların istedikleri iyilik temelinde kurulacak ve böylece insanlar yasaya rıza gösterecektir. Böyle bir socius türünde, yani siyasi bütünün tüm topluma ait olması ve yasaların bu bütünün ortak rızasıyla gerçekleştirilmesi, baskı ve baskının yarattığı korkuya bağlı olarak itaati değil, gönüllülüğe dayalı rızayla meşruiyetini sağlayacaktır. Eşit olan insanların kendilerine kendi rızalarıyla hizmet etmesi özgürlüğü koruyacağı

gibi böyle bir toplumda yasaların niceliği de önemli bir anlam taşımaz. Yasaların çoğalması ya da azalması özgürlüğe etki etmez (Spinoza, 2010: 111).

İnsan doğasının yasalarından kaynaklanan özellikler bütün zamanlarda ve bütün insanlığa ait ortak içsel değerleridir. Bu değerlerde “şeyleri ilk nedenleriyle tanımak; tutkuları dizginlemek, yani erdemi bir alışkanlık haline getirmek; son olarak da sağlıklı bir bedenle güvenlik içinde yaşamaktır.” İnsan doğasında⁴⁸ potansiyel olarak bulunan bu değerler insani gücün içsel yasalarında mevcuttur ve hiçbir ulusa özel değildir. Bunun haricinde insanların güvenlik kaygıları sonucunda diğer insan ve doğal olay veya canlıların saldırı veya muhalefetinden korunmaları ise dışsal şeylerdir. Ve bu dışsal nedenlerde insani ihtiyattan (içsel yakın ve etkili nedenlerden ziyade) çok, kader ile belirlendiğinden genel olarak bilinemezdir. Bununla birlikte güvenli bir yaşam ve korkularla başa çıkma yolu olarak insanların dikkatli bir yönetim oluşturmaları gereklidir. Aklın kılavuzluğu ve geçmişin deneyimlerden hareket eden Spinoza burada belirli yasalarca oluşturulan socius’a ulaşır; “dünyanın belli bir bölgesine yerleşmek, herkesin gücünü, tek bir beden içindeymişçesine bir araya toplamak. Toplumun bedeni...” Toplumsal düzeyde Spinoza’nın arzuladığı yapı ise uyanık mizaçlı ihtiyatlı insanların oluşturup yöneteceği bir toplumdur. Çünkü bu sayede kaderin getirecekleriyle baş edebilecek güvenilir ve istikrarlı bir toplum kurulabilir. Bunun haricinde uyanık ve ihtiyatlı olmayan kaba insanlarca kurulmuş bir toplum kendiliğinden kaderin dış etkisiyle uzun süre varolabilir. Ve böyle bir toplumda Tanrısal yönetime ve Tanrı’ya hayranlık duyarak onu yüceltir. Ama bu toplumun insanları edilgindirler. Yani Tanrı’yı insan doğasından hareketle zihin “aracılığıyla değil de dışsal ve bilinmeyen nedenler aracılığıyla” yüceltir (2010: 84-85). Böyle bir toplumdaki dini yasalarda insanlardan itaati bekler. Kutsal kitapların içeriğindeki “anlatıların bilgisi ve onlara inanç, mizaçları yüzünden açık seçik bir algılayıştan aciz olan yığınlar için son derece gereklidir” (2010: 115). En önemlisi de Spinoza tarafından, halkın çoğunluğunun eşit karar vermesi olarak demokrasiyi aklın salık vermesinden dolayı eşit yurttaşlık tercih edilendir. Aklın kılavuzluğunda yaşayan bu

⁴⁸ Spinoza’nın insan doğası üzerine geliştirdiği felsefi-siyasi sistemde akıl önemli olmakla birlikte yeterli değildir. Çünkü Spinoza, insan doğasında aklın haricinde arzu-tutku, hayal gücü (imgelem) ve cehalet gibi kavramları da çalışmalarında sürekli kullanır. Spinoza felsefesinde insanlar, “kedi doğal yasalarının tümüyle farkına vardıkları ölçüde uyum içinde ve aklın rehberliğinde yaşarlar” bunun sayesinde de insanlar “eşit derecede doğal başka yasalarında farkına varırlar” (Balibar, 2004: 105).

yurttaşlar hem yönetim için en güvenilir müttefik olacak hem de yurttaşlar eşitleriyle birlikte düşünme ve ifade özgürlüğüyle kendilerini geliştirebileceklerdir.

İnsanın doğal hakkı uyarınca insanlar genel olarak aklın kurallarından ziyade arzu ve güçle belirlendiğinden, erdemli bir yaşamı alışkanlık haline getirinceye dek varlıklarını korumak ve devam ettirebilmek için iştah ve arzularının belirlediği şekilde davranmaya yönlendirilmişlerdir. Doğal halde ister akıl ile ister arzularıyla hareket etmiş olsun insan kendisi için yararlı olanı ister. Yaşamını devam ettirebilmek için bu isteklerini *“kaba kuvvete veya hileye başvurarak, yalvarıp yakararak ya da kendisine en kolay gelen başka bir yoldan ele geçirebilir.”* Bu isteklerini engellemeye çalışanları da düşman olarak görebilir. (2010: 231-232). Çünkü doğa sadece *“insan aklının yasalarıyla sınırlı değildir.”* Bunun haricinde insanın da parçası olduğu tüm doğayı *“sınırsız sayıda başka yasalar yönetmektedir.”* Ve insanlar bu genel düzen içinde belirlenmiş olarak birbirlerinde farklı olarak davranabilirler. Farklı davranışların anlaşılmasında veya garipsenmesinin nedeni *“her zaman şeyler hakkında yalnızca kısmi bir bilgimiz olması ve tabiatın tamamının düzeniyle iç bağlantılarının büyük bölümünden habersiz olmamızdır.”* Öyleyse evrensel doğanın kısmi bir parçası olarak aklın doğru dediği şeyi evrensel doğa düzenini ve yasalarını bağlamayacağı gibi sadece aklın kendi doğasının bir sonucu olduğu gözükecektir (2011: 232).

Kuşku duyulmaz bir gerçeklik olarak aklın yasaları ve buyruklarına göre düzenlenmiş bir yaşam en faydalı yaşamdır. Aklın kılavuzluğundaki yaşam ise düşmanlığı ve korkuyu var eden kin, öfke ve hilelerden uzak durmakla mümkündür. Oysa aklın kılavuzluğundaki bir yaşam insanlara ortaklaşa bir yaşamı, yardımlaşmayı, akıllarını geliştirmeyi sağlar. Böylece insanlar nefretin yarattığı korku dolu bir sefalleten kaçınmaya çalışarak; her şeyi aklın kılavuzluğunda yönlendirerek, iştahı ve arzuları birlikte yaşama veya başkasına zararlı görüldüğü noktada dizginlenmesini, insanların karşılıklı olarak saygılı olmasını ve herkesin, herkesi kendisi gibi görmesi ve hakkını savunması üzerine kesin bir söz verdiler. Bu sözleşmeyi de daha bir iyilik elde etmek veya daha büyük bir kötülükten kaçınmak için yaptılar der Spinoza (2010: 232-233).

“İnsanlar, güvenlik içinde ve elden geldiğince iyi yaşamak için, birlikte hareket etmek zorunda kaldılar. Bunu yapabilmek içinde her birinin tabii olarak her şey üzerindeki hakkının topluca kullanılmasını ve bu hakkın, artık her insanın

gücü ve iştahınca değil, topluca herkesin gücü ve iradesince belirlenmesini sağladılar” (2010: 232).

İnsanlar doğal haklarından ‘yararlı’ olduklarını gördükleri sivil haklar için vazgeçtiklerinden dolayı ‘yarlılığı’ yitirilen bir antlaşmanın hükmü de geçersiz olur. Her insan aynı zamanda doğal hak üzere var olacağına göre hilekâr davranabileceği gibi *“daha büyük bir iyilik ummadıkça ya da daha büyük bir kötülükten çekinmedikçe, antlaşmalara uymak zorunda değildir”* (2010: 234). İnsanlar doğal hak uyarınca vazgeçtikleri güçlerini gönüllü ya da zorla bir başkasına devrettiği için *“hakkından bir şeyleri de zorunlu olarak ona bırakmış olur.”* Ama bu insanların her zaman ve koşulda böyle davranacakları anlamına gelmez. Eğer ölüm korkusu gibi bir gücü elinde bulundurarak korku aracılığıyla insanları kendine bağlayan biri, herkes üstünde üstün bir hakkı devam ettirmek isterse ancak gücü varsa veya gücünü sürdürürse mümkün olur yoksa ondan daha güçlü birinin onun buyruklarına uyması gerekmeyecektir. Dolayısıyla sivil hakta önemli olan, *“doğal hakla çelişmeden”* büyük bir kötülükten kaçınmak için ya da büyük bir iyilik umarak insanların *“tüm gücünü topluma devretmesidir”* (2010: 234).

“Öyleyse, tabii hakla çelişmeden, bir toplum oluşturabilmenin ve her türlü antlaşmayı kusursuz bir bağlılıkla her zaman koruyabilmenin yolu, her insanın tüm gücünü topluma devretmesidir. Böylece yalnızca toplum her şey üzerinde tabiatın üstün hakkına sahip olacaktır. Bir başka deyişle, ister özgürce ister ölüm cezası korkusuyla, her insanın itaat etmek zorunda olduğu üstün gücü elinde tutacaktır. Bu tür bir toplumun hakkına demokrasi denir. Öyleyse demokrasi şöyle tanımlanır: Gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip, evrensel insan birliği... ” (2010: 234-235).

Doğal ve medeni devlet ayrımını var eden ana öge iyi-kötü, haklı-haksız, günah-sevap gibi hayali kavramlardır. Çünkü bunlar Spinoza için *“zihnin doğasını açıklayan öznitelikler değildir”* (2011: 607). Doğal devlette iyi ve kötü fikri üzerine ortak bir kabul yokken, medeni devlette iyinin ve kötünün ne olduğuna dair uzlaşısı vardır. Bu uzlaşının sağladığı yasaları uygulayan devlete, yurttaşları boyun eğmek ve itaat etmek zorundadır. Ancak bu sayede yasaların belirlediği cezalardan kurtulup, ayrıcalıklardan faydalanabilir. Aksi takdirde medeni devletin yurttaşları itaatsiz davranacaklarından günah kavramını şekillendirecek ve bu günahın bedeli olarak devletin oluşturmuş olduğu yasalarca bedelini ödeyeceklerdir. Oysa doğal devlette uzlaşısı olmadığından dolayı esas olan bireyin çıkarıdır. Birey kendi yasasına göre başına buyruk hareket eder.

Kendinden başka itaat edecek bir şey olmadığı için bu insanlar için günah kavramı da bulunmaz. Ayrıca doğal devlette “*her şey herkese ait*” olduğundan herhangi bir şeye sahip olmak için diğer insanların rızasına da ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla doğal devlette haklı ya da haksız da söz konusu olamaz (2011: 607). Öyleyse Spinoza için hem doğal devlette yaşayan insanların duygularıyla hareket etmeleri hem de medeni devletlerin yurttaşlar üzerindeki baskı ve tehdit unsuru hoş görülemez.

“Makul ölçüde lezzetli yiyeceklerle, içeceklerle, dahası hoş kokularla, yemişli bitkilerin güzelliğiyle, sık giysilerle, musikiyle, sportif oyunlarla, tiyatrolarla ve insanın komşusuna zarar vermeden yararlanabileceği nice benzer etkinliklerle kendilerine gelmeleri ve canlanmalarıdır. Çünkü insan bedeni farklı doğallara sahip pek çok kısımdan oluşur ve bunlar sürekli ve yeni türde besine ihtiyaç gösterir ki, tüm beden bünyesinin gerektirdiği her şeyi eşit bir güçle yapabilsin, dolayısıyla zihin de bir kerede pek çok şeyi alabilme yetkinliğine erişsin. İşte benim ilkelerime ve yaşantı tarzıma en uygun düşen yaşam şekli bu” (2011: 623-625).

Spinoza’nın önemle vurguladığı ve akıldan hiç çıkarılmamasını salık verdiği şey; “*sürekli bir değişime tabi olarak yaşadığımızdır*” (2011: 789). Spinoza’da değişimin ölçeği zihnin etkinleşmesi ya da edilgenleşmesidir. O halde yaşamda önemli olan ne kendisinin ne de Tanrı’nın bilincinde olmayan, dış nedenlere ve duyguların edilgin yapısına maruz kalan ve sadece bazı şeyleri yapmaya muktedir bir çocuk gibi davranmak yerine, her şeyin tamamen bilincinde olan, “*bedeni birçok etkinlikte bulunmaya yatkın olan bir insanın zihin*” seviyesine getirebilmenin ve bu sayede mutlu ve kutlu bir yaşamın mümkün olduğunun sağlanabilmesi olacaktır (2011: 789). Spinoza, böyle bir yaşamın da ancak emekle ve uzun uğraşlarla elde edilebileceğini ekler. Her ne kadar içinde yaşadığı dönem için bunun zorluğundan bahsetse de (çünkü insanların çoğu aklın kılavuzluğunda yaşamadığı için “*avam değişken ve kararsızdır*” (2011: 649, 2010: 245)) böyle bir yaşamın mümkün olduğunu belirtir; çünkü Spinoza’ya göre “*mükemmel şeyler nadirdir ve bir o kadar da zor bulunur*” (2011: 799).

Spinoza’ya göre devlet ya da toplum, kişisel hak ve bencilliklerin güvence altına alınabilmesi için sözleşme aracılığıyla kurulmuş natüralist-mekanist bir yapıdır. Devlet aracılığıyla sözleşmeye katılan kişilerin varlığı ve ilerlemesi güven altında olacaktır. Zaten Spinoza için toplumsal ahlak kurallarının oluşmasının veya olmasının sebebi kişilerin kendini korumayı istemesidir. Yoksa ahlak kurallarıyla ilgili normatif savlar ya da idealist görüşler üretmek gibi bir kaygı taşımamaktadır. Yoğunlaştığı nokta ahlakın

ve topluluk hayatının olgularını kavramak üzerinedir. Bu nedenle iyini ve kötünün ne olduğu üzerine tartışmaz.⁴⁹ Sonuç olarak Spinoza mekanik zorunluluktan doğan yapma bir kurum olarak devletin kökeni doğal gerçeklikte arar (Gökberk, 2011: 268-269). Devletle ve bilimle bir işi olmayan fakat bir gönül işi olan din özgürlüğünün de devlet tarafından korunmasını ve bireylerin manevi gelişimini sağlamakla devleti sorumlu tutar.

Spinoza'nın sözleşme üzerine düşünceleri *“üstün gücü kullananların her şey üzerindeki hakkı ve her insanın tabii hakkının onlara devri üstünedir.”* Deneyimlerin bunu iyi kötü gösterdiğini ve sözleşme düşüncesinin uygulamada daha iyi bir biçimde yönlendirilerek geliştirilebileceğini savunur. Bununla birlikte sözleşme düşüncesi Spinoza tarafından çoğunlukla teorik olarak değerlendirilir: *“Gerçekten de hiç kimse, gücünü dolayısıyla da hakkını, onu insan olmaktan çıkaracak ölçüde bir başkasına devredemez. Her istediğini yapabilecek bir üstün güçte asla varolmayacaktır”* (2010: 243).

Devletin veya toplumun kurulma amacı bireylerin kendini koruması ve haklarını geliştirmesi olunca Hobbes'ten farklı olarak mutlakıyetçi bir yönetim altındaki bireylerin tüm hak ve güçlerini mutlak bir erke devretmesiyle değil tam tersine demokratik yönetim altında bireylerin hak ve güçlerinin alanlarını dengeleyen bir yönetim arzu etmektedir. Bireysel hak ve özgürlüklerin devlet eliyle sağlanmasının sonucu olarak birey devlet yönetimi altında köleliği ya da hayvani bir yaşama zorlanmamalıdır. İnsanların birbirinin kurdu olduğu sürekli savaşımın yerine ikame ettiği -insan insana Tanrı'dır- barışçıl toplum ya da devlette esas olan bireylerin hem bedenlen hem ruhen gelişebilmelerinin koşullarını sağlamasıdır (Gökberk, 2011: 269). Aklın kılavuzluğunda ve insan doğasına uygun olarak oluşturulan bir demokraside baskı veya saçma buyruklara yer olamaz *“çünkü sözkonusu olan büyük bir birlikse, onun çoğunluğunun tek ve aynı saçmalık üzerinde hemfikir olması hemen hemen*

⁴⁹ Spinoza'da eksik ve tam ya da iyi ve kötü gibi kavramlar, düşünme biçimleri ya da insanların şeyleri birbirleriyle kıyaslamaları sonucu ürettikleri kategorilerdir (Spinoza, 2011: 517-519). Özleri aynı olan, zorunlu olarak varolan şeylerin doğaları gereği eşit olduğunu söyleyen Spinoza için iyi, bir araç olarak insanı yetkinliğe tamlığa (mükemmelliğe) yani kendisinin oluşturduğu **insan doğası modeline** yaklaşılmasını sağlayan, yani insanlara yararlı olan her şeydir. Özleri gereği eşit olan insanlar, yetkinliğe ancak etkinlik gücünü artırarak, varolan doğal zorunluluğun bilgisine, zihninde de varolan düşüncesini kavrayarak ve o yönde eyleme geçip tamamlamasıyla mümkündür (2011: 521). Sonuç olarak Spinoza için iyi, varlığın korunmasına yönelik olarak insanların etki gücünü beslemesi ve arttırmasıdır; *“İyi ya da kötü hakkındaki bilgimiz bilincinde olduğumuz sevinç ya da keder duygusundan başka bir şey değildir”* (2011: 539).

imkânsızdır.” Ayrıca demokrasinin temeli ve amacı “iştahın saçmalıklarından kaçınmak ve insanları elden geldiğince aklın sınırları içinde tutmaktır; uzlaşa ve barış içinde yaşasınlar diye... sözkonusu temel yerinden oynatılırsa, tüm yapı kolayca çöker” (2010: 235-236).

Devleti oluşturan sivil toplum bu gerçeklikten hareket ederek gelişimini sağlayan devletin meşruluğunu onamaktadır. Devletin içinde varolmakla kişi bireysel haklarından vazgeçmediği gibi buradaki temel amaç bireysel *“hakların güvence altına alınması ve gelişiminin sağlanabilmesidir”* (Gökberk, 2011: 269). Bununla birlikte sözleşme düşüncesi Spinoza’da bireysel olarak daha üst bir iyiye ulaşmak veya daha büyük bir kötülükten kaçınmak için yapıldığından mutlak değildir. İnsan doğası modelince eğer insanlar, hileye başvurmuyorsa *“kimse her şey üzerindeki hakkından vazgeçme sözü vermeyecektir”* ve *“yararlı değilse, hiçbir antlaşmanın hükmü olamaz.”* Bundan dolayı hiç kimsede *“antlaşma yapılan kişiden sonsuza kadar sözüne bağlı kalmasını”* isteyemez (2010: 233-234).

Devlete gücünü veren şey üstün yasalara uygun olarak özgürlüğün sağlanmasıdır. Sağlıklı akıl tarafından oluşturulan yasalarla yönetilen bir devlet özgürdür. Bu devlette demokratik siyasi bütün aracılığıyla insan doğasına en uygun olan özgürlük tesis edilir. Çünkü insanlar eşitlik gibi doğal haklarını *“gelecekte her türlü tartışmanın dışında kalacak biçimde başkasına devretmez. Tam tersine her insan onu, kendisinin de bir parçasını oluşturduğu tüm toplumun çoğunluğuna devreder”* (2010: 236). Böyle bir devlette yaşayanlarda, emri verenlerin kendi yararına göre hareket eden köleler değil sözleşmeye uygun olarak yasanın tüm eşit topluma uygulandığı ve tüm toplumun esenliğini hedeflediğinden yasalara itaat eden yurttaşlar (uyruklar) olarak adlandırılırlar (2010: 236).

Doğal halde hak ihlali olamayacağı için bu sadece medeni devlette görülebilir. Spinoza için üstün gücü kullananların hak ihlali yapması düşünölemeyeceğinden *“yalnızca, yasanın birbirine zarar vermeme yükümlülüğüyle bağladığı özel kişiler arasında bir hak ihlali söz konusu olabilir”* (2010: 237). Adaletsizlik ya da eşitsizlik burada söz konusu olabilir (birine ait bir şeyin elinden alınması gibi). Yönetici ya da görevliler bu bağlamda anlaşmazlıkları sonlandırmak için herkesi eşit sayarak, taraflar

arasında ayrım gözetmeden “*zengini kıskanmadan ve yoksulu hor görmeden her insanın hakkını aynı biçimde savunmak zorundadırlar*” (2010: 237).

Sonuç olarak Spinoza’nın etik toplumdan hareketle geliştirdiği medeni devleti demokratik bir yönetimi esas alır. Doğal durumda varolan eşitlik ilkesinin bir üst güce devredilmesiyle oluşan toplum ve medeni devlet ancak insanların daha üst bir iyiye ulaşmak ya da daha kötü bir durumdan kaçınmak için sözleşmeyle oluşturdukları bir yapıdır. Eşitlik ve adaleti gözetmek şartıyla kurulmuş yapı bu özellikleri koruyamadığında meşruiyetini de kaybederek anlaşmanın fesih edilmesini gündeme taşır. Yasalar eşit uyrukların ortak yararını ve birbirlerine karşı güvenliğini sağladığından medeni toplumun uyrukları da üstün siyasal bütünün yöneticilerine veya yasalarına itaat edeceklerdir. Bu durum kölelik olarak değil özgürlük içinde birlikte yaşamı sağlaması bakımından ve insanların ortak mutluluk, anlayış ve sevgilerini geliştirmesi bakımından önemli bulunur. Her ne kadar çağı için yetersiz bulsa da gelecekte geliştirilmesi gerektiği düşüncesini paylaşır. Demokratik siyasal bütünün teorik düzlemden pratik düzeye çekilebilmesi sürecini, insanların tecrübelerinden hareketle geliştirilebileceğini söylemesi bakımından iyimser bir bakış geliştirir. Tüm bunlardan dolayı Spinoza’da önemli olan özgür düşünce ve bu düşüncenin özgür bir biçimde ifade edilmesini sağlayan medeni demokratik devlettir.

Balibar aktif bir felsefe yaparak en başından beri Spinoza’nın metafizik öğelerinin praxisi hedeflediğini ve aynı zamanda “*insan doğasının eyleme geçtiği ve özgürlüğü sağlamak için çabaladığı deneyim alanını*” inşa etmesinden dolayı Spinoza’nın siyasetini felsefe olarak görür. Ayrıca bu sebepten dolayı Spinoza’nın kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak metafiziği ya da ontolojiyi önceleyip siyaset ya da etiği “*felsefenin ‘ikincil’ uygulamaları olarak*” görmediğini, tam tersine bunu eleştirerek yeni bir anlayış ortaya koyduğunu söyler. Bu anlayışta ne metafizik ne de siyaset önceldir. Temelde Etika’da yer alan merkezi öge ‘toplumculuk’ dur. Bu kavramdan hareketle hak ve devlet tanımları kurulur (Balibar, 2004). Bunu yaparken de klasik gelenekten farklı olarak Spinoza’nın doğal toplum ve kurumsallaşmış toplum kategorilerini yer değiştirerek çözümlediğini savunur.

Bireysellik ve toplumculuk birbirleriyle karşılaştırılmaz çünkü Spinoza’da insanlar, “*doğada bulunan sonsuz sayıdaki diğer bireyler gibi doğal bireyler ve sınırlı*

güce sahip 'tekil şeyler'” olarak hareket etmektedir (Balibar, 2004: 106). Genel bir doğa anlayışının parçasını oluşturan insan doğası, hem akıllı hemde arzuları barındırmaktadır. İnsan doğasının parçaları olarak akıl ve arzu insana içredir ve dışarıdan aktarılamaz. Tarihsel deneyim ve akıl yürütmenin de göstermiş olduğu üzere insan doğasına ait bireysel-tekil ve içsel olan bu özellikler sayesinde toplumun olgusal gerçekliğine ulaşılır. Toplum, bireysel anlamda kendi varlığını koruyan ve sürdüren aynı zamanda kendisi gibi aynı doğanın özelliklerini paylaşan ötekilerle daha güçlü bir birey oluşturabilmek amacıyla “kendi doğalarına karşı olan dış nedenlerin” etkilerini en aza indirmek için zorunludur. Bütün doğal tekil şeyler gibi “insanlarında, kendilerini korumaya eğilimli oldukları ölçüde, aralarında ‘uyum sağlamak’tan gelen doğrudan doğruya bir çıkarları vardır” (Balibar, 2004: 106). Ancak burada ötekilik sorunu gündeme gelmektedir. Dış nedenlere karşı koymak için bir araya gelen insanlar da kendi aralarında diğerleri için öteki konumunda olacaklarından, insanlar diğeri için bir dış neden haline bürünmektedir.

İnsan doğasındaki duygular, akıl ile aynı fonksiyonu yerine getirme çabasıdadır yani insanların varlıklarını devam ettirebilmelerini sağlar. Her ne kadar akıl gibi olmazsa da duygular toplumculuğu farklı bir biçimde üretir. Akıl kılavuzluğundaki toplumsal bir uyumu sağlamasa da duygular toplumculuğun antitezi değildir (Balibar, 2004: 107). Balibar Spinoza’da nefret kavramının sadece toplumsal ya da ilişkisel bir tutku olarak değil aynı zamanda çelişkili olarak “toplumsal bağın, toplumculuğun bir biçimi olarak okur” (Balibar, 2004: 108). Bunu da Spinoza’nın sitenin temelleri üzerine geliştirdiği savlarla göstermeye çalışır.

Spinoza’nın insan doğası kavramından hareket eden Balibar için “insanlar ‘aynı doğa’ya sahip oldukları ölçüde ‘benzer’ değildirler! Ancak bu duruma gelirler.” Burada Balibar’ın kullandığı açar kavram Spinoza’nın kullandığı ‘duygulanımsal taklit’ sürecidir. İster dini bağlamda ‘komşu’, isterse de siyasi anlamda ‘vatandaş’ olarak adlandırılınsın öteki, doğal bir varoluşa sahip değildir. Benzerimiz kendiliğinden doğal olarak var olmaz. Ancak ‘duygulanımsal taklit’ süreciyle kişi “imgesel bir özdeşleştirme” ile ötekini oluşturur. Böylece karşılıklı olarak tanınma ve duygusal olarak oluşacak istikrarsız bir ‘çokluğun’ inşasında imgesel özdeşleştirme süreci söz konusudur. Fakat burada “duygulanımsal bir nesne olarak öteki imgesinin” bir dış neden olarak görülmesinden dolayı oluşacak özdeşleşme süreci aynı zamanda “hem

çekici hem itici, hem güven telkin edici hem de tehdit edici” olacaktır. Bu süreç aynı zaman da *“sevgi ve nefreti ‘sosyalleştiren’ karşıt davranış biçimlerinin kökeninde de”* bulunur (Balibar, 2004: 109). Balibar örnek olarak merhamet ve benzeri bir duygu olarak insancılık ve bunların karşısında bulunan ihtiras duygusunu gösterir. Her iki uçta bulunan duygular temelinde hareket eden bireyler de farklı ama kendi içinde *“ortak bir sevgi nesnesi olarak bir iyi imgesi inşa”* etmiş olacaktır (Balibar, 2004: 110).

“Tanımı gereği ortak yarar olarak iynin rasyonel bilgisi ikircikli değildir ve bu haliyle kendi karşısına dönüşemez (ya da bir Sevinç nedeni olarak bir Üzüntü nedenine dönüşemez). Buna karşın insanların, diğerlerinin “onların tabiatına uygun olarak yaşaması” ya da “başkalarının tabiatına göre yaşamak” yönünde gösterdikleri çaba, zorunlu olarak sevgi ve nefret arasında gidip gelir. Demek ki toplumculuk [sociabilité], her ikisi de gerçek etkiler yaratan gerçek bir tutarlılığın ve imgesel bir ikircikliğin birliğidir. Ya da zıtların birliği... (rasyonel kimlik ve duygusal çeşitlilik ve de aynı zamanda bireylerin indirgenemez tekilliği ve insan davranışlarının “benzerliği”). Bu birlik bizim toplum dediğimiz şeyden başka bir şey değildir. Bu andan itibaren klasik “toplumsal bağ” kavramı ile doğa ve kurum alternatifleri yetersiz kalır... Böyle bir birliğin etkin bir şekilde var olabilmesi için, bireylerin duygularını kutuplaştıran, bir kerede ortak iyi ve kötülere, adaletliyi ve adaletsizi, insanların bireysel güçlerini birleştirerek kendilerini koruyabilecekleri biçimi tanımlayan ve böylece sevgi ve nefret hareketlerini yöneten bir iktidarın (potestas) oluşması gerekir. Tek kelime ile toplumun aynı zamanda bir devlet (burada civitas) olması gerekir ve bu iki kavram tek bir gerçekliğe tekabül eder. İnsanların “başlangıçta” toplumsal olduğu söylenemez, ancak onlar her zaman için zaten toplumsallaşmışlardır. Devletin “doğaya karşı” olduğu söylenemez, ancak onun aklın katıksız bir yapısı ya da doğanın genel düzenin insanlar üzerine yansımaları şeklinde temsil edilmesi de mümkün değildir. Toplum ve devlet, aynı zamanda hem imgesel hem de rasyonel olan ve içinde insanların tekilliklerinin vurgulandığı tek bir ilişki oluşturur” (Balibar, 2004: 110-111).

Yukarıdaki açıklamalarda da görüleceği üzere Balibar, Spinoza’da özgürlüğün ancak toplumda mümkün olabileceği ve toplumunda itaate dayalı bir devlet ile eşanlımlı olmasını kendi içinde çelişkili bir durum olarak görülebileceğini söyler. Ancak Balibar burada Spinoza’nın tıpkı doğa ve kurum tartışmasındaki yer değiştirmeye benzer bir durumu özgürlük ve kölelik kavramlarını da uygulayarak farklı bir zemine taşıdığını belirtmektedir. Aristoteles’ten Descartes’e kadar klasik tartışmalarda kabul edilen ruhun beden üzerindeki üstünlüğü fikri yerine Spinoza’nın bu fikri geleneksel önyargılar kategorisinde değerlendirerek, ruh ve bedeni eşleştirdiğini ve birbirlerine tesiri noktasında ruhun bedene üstün olmadığını belirtir. Spinoza’da *“ne beden ruhun düşünmesini sağlayabilir, ne de ruh bedenin hareket etmesini, durmasını ya da başka olmasını”* sağlayabilir (Balibar, 2004: 112). Geleneksel ruh beden ayrımı

ve ruhun beden üzerindeki etkisi ve yönlendirici statüsü yerine Balibar, Spinoza'nın bütün hiyerarşik ilişkileri ruh ve bedeni birleştirmesi ile oluşan antropolojik savın, aynı zamanda *“toplumculuk ve devlet çözümlemesiyle”* örtüştüğünü gösterir (Balibar, 2004: 113). Ayrıca Balibar Spinoza'nın etik temelden hareket ettiğini söyler. Çünkü Spinoza, insanların birbirlerine yönelik sevgilerini ve dostluklarını karşılıklı yardımlaşmanın yararına bağlar (Balibar, 2004: 116).

2.4.2. Kant ve Sivil Toplum (1724-1804)

Felsefe için sağlam bir temel arayan Kant, *“Hume'un empirizmini, Leibniz'in rasyonalizmini, Rousseau'nun romantik tepkisini ve Newton'un bilim yöntemini”* geliştirerek, duyumculuk ve usçuluğu sentezleyen sistemli bir felsefe oluşturur. Çok çeşitli alanlarda düşünce üreten Kant, bilim, toplum, hukuk, kültür ve insan felsefeleri ve etik üzerine zengin düşünceler geliştirmiştir. Özgürlük ve ahlak gibi soyut fikirleri kapsamlı bir biçimde araştıran Kant, metafiziği zamanında rüşünü ispat etmiş olan bilimsel yöntemin ilkelerinde arar (Bozkurt, 2010: 7). Kant, *“insanı bilgi, eylem ve davranış bütünlüğüyle bir sistem olarak ele alıp bütünleştirmeye çalışır”* (Bozkurt, 2010). Kant için felsefe *“yüce iyinin yerleştirilmesi gereken... kavrama doğru, onu elde etmek için gereken davranışa doğru yol göstericidir”* (Goldmann, 1983: 218).

Kant metafiziğini kurarken matematiğin kesin bilgilerinden hareket eder. Felsefeden genel olarak metafiziği anlayan Kant, felsefesine matematik bir kesinlik kazandırmaya çalışan Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi düşünürlerin matematik yöntemlerinde geliştirilen anlayışları, daha da derinleştirerek ulaşmaya çalışır (Bozkurt, 2010: 41). *“Bir bilimde ne kadar matematik varsa, o bilim o ölçüde gerçek bir bilimdir”* der Kant (Bozkurt, 2010: 48). Kant, matematiğe dayalı bilimden hareket ederek oluşturduğu metafizik aşkın düşünceden bilim ve ahlak teorileri geliştirmiş ve bu öğretiler de doğa, töre, ahlak metafiziği, tarih felsefesi ve rasyonel dini işlemiştir (Bozkurt, 2010: 53). Kant'ın metafizik sistemleştirmesinin anlaşılmasını zorlaştıran da yukarıda gösterildiği gibi çok farklı alan ve yöntemleri akılsal temelde eleştirmesi ve bunları yeniden kendi felsefesinde bütünleştirme girişimidir.

Strathern, Hume'un felsefesinin tekbencilığe indirgenmiş bir basitleştirme olduğunu söyler. *“Deneyim her zaman benim deneyimimdir ve bundan dolayı da benim*

ötemde hiçbir şey var değildir”⁵⁰ (Strathern, 1998: 6). Deneyciliğin felsefenin alanını sınırladığı bir dönemde Kant “*eleştiriden, mümkün deney alanının sınırlanmasını ve bu alanın dışına düşen problemlerin de ayrı tutulmasını anlar*” (Bozkurt, 2010: 45). Kant bütün bilgilerin deney ile başladığını (Kant, 2008: 51) ortaya koyarken, bilginin tek kaynağını deneye-deneyime dayandıran İngiliz ve İskoç empiristlerinden Locke, Berkley ve Hume’un çalışmalarının “*o zamana dek felsefe olarak adlandırdıkları şeyi sistematik olarak tahrip*” (Strathern, 1998: 3) ettiğini görmüş ve onları eleştirerek akla dayalı metafiziğinin sistemli inşasına⁵¹ başlamıştır. Kant’ta eleştiri bu bağlamda önemlidir zira akla dayalı felsefenin inşası ve aklın sınırlarını gösterebilmesi için şarttır.

Kant’ın yaşadığı dönemdeki Avrupa’nın ve Prusya’nın düşünsel, sosyolojik, siyasal ve ekonomik koşulları Kant’a kimi noktalarda olumlu kimi noktalarda da olumsuz etkiler sunmaktadır. Her şeyden önce Kant’ın felsefesini oluşturan 18. yy. Avrupa’sı, ülkeler arasında eşitsiz bir durum yarattığından, farklı geleneklerin tarihselliğinden hareketle özgün düşünceler ve sistemler geliştirmesine imkân tanımaktadır. İngiltere’nin erken bir dönemde burjuvazisi siyasal yönetimi ele geçirip, ekonomik sistemi ile demokrasisini kurumsallaştırmaya başlamış, Fransa’da burjuva devrimi mutlak yönetime karşı düşünsel ve toplumsal eleştirinin olgunlaştırdığı bir aşamaya geçmişti. Bununla birlikte Almanya ekonomik olarak bu iki ülkeden çok geri bir durumda bulunduğundan, sosyal ve siyasal bir buhranın içinde bulunmaktadır.

⁵⁰ Aslında burada Strathern’in kendisi basitleştirme yaparak Hume’nin düşüncelerini tekbencilikle itham etmektedir. Çünkü Hume bencilliğin ve diğerkâmlığın (fedakârlığın) dengelendiği tutkular üzerinden ve diğer insanların bakış açılarını oluşturan doğalcı ahlak duygusuyla topluma ulaşır. Bunu yaparken de insan zihni ve deneyimleriyle ayrıca aile ve özel mülkiyetin korunması ve kollanması üzerinden gerçekleştirir. Yine Hume, akılsal olanın kimi durumlarda davranışa etki edeceğini ve kurgusal felsefenin önermelerinin gündelik yaşamda gözlemlenebilmesi oranında toplumsal ilgisiyle konu edilebileceğini de eklemektedir (Bkz. David Hume Bölümü).

⁵¹ Kant, tarihte metafiziğin doğduğu andan itibaren hiç bir şeyin metafiziğe, Locke ve Leibniz’in denemelerinden özellikle Hume’un saldırılarından daha fazla kaderine etki eden başka bir şeyin olmadığını söyler. Kant, Hume’un metafizik bilgi türüne hiçbir anlayış katmamakla birlikte metafizik ve ahlak bilimlerini matematik ve doğa bilimlerinden çok daha üstün tutmasını ve Hume’un keskin görüşlü olmasıyla hakkını teslim eder. Kant, özellikle de “neden ve etkinin bağlantılılığı” kavramından hareketle aklın apriori olarak bir şeyin öyle olabileceğini düşünebilmesinin önünde başka bir ‘nedene’ daha zorunlu olarak gitmesi gerekliliğini göstermesiyle, akılsal apriori bağlantılara bağlı bir düşünmenin imkânsızlığını ispatlayan Hume’un, ‘neden’ kavramından hareketle deneyden bağımsız apriori bir akılsal bilginin olup olmayacağı üzerine geliştirdiği şüphesinin, metafizik felsefeye kafa yoran derin düşünürler için bir kıvılcım olarak açılması gerektiğini düşünür. Hume, ‘neden kavramının’ kökenin araştırılması ve “*kullanılışının koşulları ve içinde geçerli olabildiği alan soru*”nun çözülebilmesini ister (Kant, 2000: 5-7). Ve Kant şunu itiraf eder; “*beni yıllar önce dogmatik uykulamamdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarıma kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermeme sağlayan, DAVID HUME’un bu hatırlatması olmuştur. Onun çıkardığı sonuçlara kulak vermekten çok uzaktım; ama HUME kendi sorununun tümünü değil, bir parçasını gördüğü için, bu sonuçlar beni harekete geçirdi; çünkü; bu parça, bütünü gözönünde bulundurmadan hiçbir bilgi vermez*” (Kant, 2000: 8).

Ancak Alman burjuvazisi bu anormal durumu diğer ülkelerin aleyhine çevirebilmek amacıyla felsefesini “*daha aydınlık ve daha derin*” bir temelle gerçekleştirmek için mücadelesine devam etmektedir. Almanya demokrasisi henüz kurumsallaşmadığı için farklı sınıflar arasında kavgalar yaşanmamakta ve dolayısıyla eleştirel düşünce varlığını koruyabilmektedir. Ayrıca burjuva toplumsal düzeni henüz kurulmadığından böyle bir düzene ilişkin ‘aşırı iyimserliğe’ de kapılmamaktadır: “*Fransızların iyimser usculuğuna karşılık Almanya’da daha aydınlık bir görüş ortaya konuyordu, bu da Avrupa’da doğmakta olan bireyci ve burjuva toplum düzeninin gerçek yetersizliklerini açığa çıkaran bir görüştü*” (Goldmann, 1983: 114). Almanya diğer ülkelerden daha yetkin ekonomik, siyasal ve toplumsal bir düzene geçmek için felsefi düşünceler ve tasarımlar geliştirir. Büyük bir umut ve çalışmayla içinde bulunduğu olumsuz durumu aşmaya çalışır. Goldmann, Kant felsefesinin önemini bu bağlama yerleştirir. Almanya’nın yaşanan sefilliğinden kurtulup yetkin bir düzene-tasarlanan ölküye geçmesi ya da ‘kuramla eylem birliği’ne nasıl ulaşılabileceğini göstermesi bakımından Kant’ın bağdaştırıcı-sistematik felsefesi önemlidir (Goldmann, 1983: 115).

Kant insanın kaderini duyumsal olanın ötesinde, mutlaka yönelmesinde görür. Bunu da kuram ve eylem birliğini sağlayacağını düşündüğü Universitas (bütünsellik) kavramından hareketle sağlamaya çalışır. Kant için “*bütünsellik insanın dışında değildir, ama insandadır ve verilmiş ve varolan bir şey değildir ama insana insan olma değerini veren yüce amaçtır*” (Goldmann, 1983: 109-10). Bu yüce amaç ya da insanın kaderi, kuramsal olarak kendinden şey ya da numenlere yönelen insanın aynı zamanda uygulama boyutuyla yüce iyi’ye veya Tanrısalaya yönelmiş olacağı bir yaşamdır. Kant, bireyci toplumun duyumlar aracılığıyla deney-im’e bağlı kalmasından dolayı, burjuva toplumu içinde yaşayan insanın duyumsal olanın sınırlamasına maruz kalacağından, ‘mutlaka’ yönelimlerini engelleyeceğini görür ve bu nokta da burjuva-bireyci toplumu eleştirir. Teorik ve pratik düzlemleriyle eleştirilen burjuva toplumunun felsefi temellerini ortaya koyarken de Kant, duyumsal olanın hakkını teslim eder. Çünkü insanın mutlaka yönelimi duyumsal verilerle iç içedir ve ancak bu verilerle insan ‘mutlaka’ yönelebilecektir. Bundan dolayı Kant insanın, “*duyuların eğilimlerine karşın, yapabileceğinin en çoğunu yapması*” gerektiğini ve bunu yaparken de “*kuramsal düzeyde en aydınlık deneysel bilgiyi ve uygulama düzeyinde de kategorik buyurucu’ya en uygun yaşamı yaratmasını*” salık verir (Goldmann, 1983: 115).

Şimdiye kadar Kant'ın yöntemi ve bilgi kuramı üzerine geliştirdiği düşünceler verildi. Kant'ın yöntemsel yönelimiyle ele aldığı toplum ve insan'ın, us ve bütünsellikten bağımsız bir düşünce üzerine geliştirilemeyeceği malumdur. Goldmann, insanı ussal bir varlık olarak gören aynı zamanda usunda 'evrenselliği ve topluluğu' içermesinden dolayı Kant için insan'ın ussal ve *"bir ölçüde 'toplumsal' bir varlık"* olarak görüldüğünü vurgular. Kant için insan, topluluk ilişkileri içinde tek tek her bireyin ya da monadların özerk toplamı olarak ele alınmaz *"tersine, basit varoluşuyla en büyük bütünün, bir topluluk'un, giderek bir evren'in parçasıdır"* (Goldmann, 1983: 233). Us'un içerdiği topluluk ve evrenin bütünleştirici özelliklerine rağmen bu alanlar yetkin değildir çünkü topluluk içerisinde birbirleriyle ilişki halinde olan insanların eylemlerinde *"güçlü içgüdüler ve bencil çıkarlar"* baskın bir biçimde mevcuttur. Us veya çıkar ile farklı yönler ve amaçlara göre hareket edecek insanlarda topluluk ve evren'i yetkin olmamaya itecek ve böylece topluluk parçalanmaya sürüklenecektir. Dolayısıyla Kant'da insan, ustan hareket ettiği sürece toplumsal-evrensel, çıkarlardan hareket ettiği sürece toplum dışı bir varlık olma özelliği kazanır. Çelişkili olarak Kant'ta *"İnsan 'toplumsal-toplumdışı' bir varlıktır"* (Goldmann, 1983: 233).

İnsan eğer biyolojik ve antropolojik ilkelerle sözde doğasına uygun olan bencil eylemlerle davranırsa topluluğu parçalayıcı karakter kazanacaktır ama buna alternatif olarak birleştirici ve yetkin bir topluma ulaşabilmek amacıyla eyleyen insanlar ruhsal ve ussal olandan hareket ederlerse özgürlüklerini gerçekleştirebileceklerdir. Goldmann birinci durumda eyleyen insanı dışerk'e bağlı olarak kendinin belirlemediği, kural ve kanunlar üzerine inisiyatif geliştiremeyen, kendisi için yaşayan ve dolayısıyla topluluğa karşıt davranan toplumdışı bir varlık olan insana gönderme yapar. İkinci durumda ise us'tan hareket eden insanların, özgürlüğe belirlenmiş ve yetkin bir topluma yönelmiş özerkliğinden bahseder (Goldmann, 1983: 233-234). *"Ussal varlık olarak insanın gerçek yazgısı, eylemleriyle ve tüm güçleriyle, yetkin bir topluluğun yeryüzünde bir Tanrı ilkesinin, yüce iyinin, sonsuz barışın vb. gerçekleşmesine yönelmektir. İnsan bunu ancak anlık ona bu topluluğun gerçekleşmesine inanmayı yasaklamıyorsa yapabilir"* (Goldmann, 1983: 234). İnsanları henüz yetkin olmamakla birlikte belirli bir topluluğa yönelten şey herkeste ortak olarak mevcut olan *"evrensel apriori özellikli biçimler"* ve hem biçimsel hem de özsel olan estetik yargılardır. İnsanları topluluktan ayıran ve topluluğu parçalayan şey ise *"duyumlar, eğilimler ve bencil çıkarlar"* gibi her bireyde

ortak olmayan ve böylece bireylerin algılamasını farklılaştırabilen ‘duyulur maddedir’(Goldmann, 1983: 234). Kant Spinoza’ya benzer bir biçimde, içinde yaşadığı toplumda henüz yetkin olmayan (akla dayalı felsefenin geçerli olacağı bir toplum henüz söz konusu değildir) bir durumu tasvir eder. Ama Spinoza’nın gelecekte yana umutlu bakış açısı Kant’ta pek görülmez. Spinoza akla dayalı felsefesinde mutlu ve kutlu bir yaşamın ancak emekle ve uzun uğraşlarla elde edilebileceğini belirlerken içinde yaşadığı dönem için bunun zorluğundan bahsetse de böyle bir yaşamın mümkün olduğunu belirtir; çünkü Spinoza’ya göre “*mükemmel şeyler nadirdir ve bir o kadar da zor bulunur*” (Spinoza, 2011: 799). Hâlbuki Kant için “insanın varoluşu trajiktir” (Goldmann, 1983: 235).

“Bugünkü insanın bilgileri de eylemleri de sınırlıdır, bunlar biçimlerinde <toplumsal> ve içeriklerinde <toplumdışı> şeylerdir. İnsanın bilgisi deneyde olguların bütünsel olmayan bir belirleniminden başka bir şey değildir, eylemi de bencil ve topluma karşıt bir uygulamadır, bu eylem için evrensel olan şey ancak bir ödevdir, bir kategorik buyurucudur, bir etkin gerçeklik değildir” (Goldmann, 1983: 234).

Ancak insanlar herkeste ortak olarak var olan evrensel apriorilerden hareket edip üst bir topluluğu gerçekleştirebilir. Böyle bir toplulukta niteliksel anlamda üstün bilgi ve eylem mümkün olabilmektedir. Kant metafiziğinin temellendirdiği ahlak -ki buna etik toplum denilebilir- kendinden şeylerin idesinin bilgisi tarafından belirlenen bir toplumda gerçek özgürlük sağlanabilecektir. Böyle bir toplumda yaşayan insanlarda biçim ve içerik ortak olacağından hem düşüncede ve eylemde hem de kuram ve uygulamada insanları evrensel olarak birleştirecektir. Bununla birlikte Kant için böyle duyular üstü fikirlere dayalı yetkin bir toplum, bu dünyada insan istem ve eylemleriyle hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecektir (Goldmann, 1983: 234). Kant’ın pesimist özelliği de burada kendini gösterir çünkü ona göre insan, varoluşundan getirdiği trajik özelliğinin sonucu olarak bir yandan aşkın apriori ruhsal değerlere yönelirken öbür yandan da bunlara hiçbir zaman ulaşmayı düşünmemesi gerektiğini görür (Goldmann, 1983: 235). Bu noktada Goldmann, Kant’ı genel felsefe tarihi açısından değerlendirerek Kant’ın özgünlüğünü ve yeni bir kavrayışı nasıl geliştirdiğini gösterir.

Goldmann’a göre Spinoza’cılık haricindeki diğer bütün felsefeler birey topluluk ilişkisi bağlamında iki kategoride toplanabilir. Bunlardan ilki bireyden hareket eden Antikçağ Yunan filozofları ve Ortaçağ’ın son döneminden günümüze yaşayan

düşünürlerin büyük bir çoğunluğunun savunduğu, bireyin “*özerk ve bağımsız bir varlık*” olduğu tasavvurudur. Birey mutlak’a, bireysel insani değerleriyle ulaşabilir görülmektedir. Bu düşüncede olanlar için, özerk bireylerin karşılıklı eyleme ve ilişkileriyle oluşacak insan birliklerinden müteşekkil toplumsal yapı ancak ikincil düzeyde bir gerçekliğe tekabül eder. Bireyi çıkış noktası olarak ele alan bu gelenekteki filozofların metodolojileri, uscu ya da deneyci bilgi kuramından ya da Stoa’cı ve Epikuros’cu ahlakı temel alır. İkinci kategoride yer alan Hıristiyan Ortaçağ düşünürleri ise bireyi eksik bir varlık olarak daha büyük bir bütüne yerleştiren ve eksik bir varlık olarak insanların meydana getirmiş olduğu topluluğu da Tanrısal teolojik bir temellendirmeye öte dünyanın (Tanrı Krallığının) eksik bir imgesi şeklinde sunan filozoflardan oluşur. Eksik olan insanlar arasındaki ilişkilerle oluşan ve ideal bir öte dünyanın eksik bir temsili olarak algılanan, insan birliktelikleri, aşkın bir teolojik bilgi ve sezgi üzerine temellenir. Hâlbuki Kant’ta topluluk fikri sınırlı insan tasavvuruna bağlı aşkın Tanrısalılıkta veya sezgide değil ya da Antikçağ’daki veya rasyonalist düşünürlerin içkin uscu anlayışında değil de bu fikirlerin bağdaşması üzerine inşa edilir. Yeni bir felsefe geliştiren Kant için, düşünülür dünya, “*bütünlüğü insan çabası olarak, insanın gerçek yöneliminin nesnesi ve eylemin ürünü olarak*” görülür. Böylece Kant “*topluluk fikri üzerine, insan kişiliği üzerine, yani tarih felsefesi üzerine temellenmiş bir felsefe olasılığını*” mümkün kılar (Goldmann, 1983: 235). Sonuç olarak Kant için üst bir topluluk düşüncesi insan eylemini ve bilgiyi mümkün kılması bakımından insanların ulaşamaları da, onlara “*gerçek ruhsal değerler olarak*” her zaman yönelmeleri gerektiğini salık verir (Goldmann, 1983: 235). Ayrıca yetkin bir topluluğun gerçekleştirilebilmesi anlama-bilme yetisi olan anlık’ın buna inanması ve yasal çerçevede yasaklanmayan bir umutla gerçekleştirilebilir (Goldmann, 1983: 234). Bireyci ilgilerden farklı olarak topluluk düşüncesi eylem ve bilgiyi mümkün kıldığından ve bu yetkin topluluk fikri en azından şimdilik ulaşılabilir olmaktan uzak olduğundan insanın kaderini trajik olarak nitelemesine yol açar.

“Benim burada antoganizmadan anladığım, insanların sosyal olmayan sosyalliğidir; yani topluma katılma eğilimi duyarken, aynı zamanda da bu eğilim karşısında genel bir tiksinti hissederek ve bu durum toplum üzerinde sürekli bir parçalanma tehdidi oluşturur (LaPhilosophie de l’Histoire, s. 64)” (Aktaran: Bourse, 2009: 172).

Kant, saf akıldan hareket edilecek olunursa entelektüel zihinsel bir çabayla ahlak metafiziğine konu olan toplumsala ulaşılabilirliğini, bunun yerine deneysel duyular aracılığıyla psikolojik veya antropolojik öğelerle pratik akıl ve tecrübelerden hareket edilirse bireysel eğilim, çıkar ve arzulara yönelerek toplum dışı bir özelliğe kavuşacağını söyler. Saf aklın istediği toplumsala ulaşabilmenin önermesi "*dünyada hiçbir şey başkalarının hakkından daha kutsal değildir*" biçimindeyken deneysel olan pratik tecrübeninki, bireysel duyuların tatmini sağlayacak nedenlere bağlı olarak üretilecek toplumu parçalayan pratik akıl yürütmelerdir. Birincisinde insan insana amaçken ikincisinde diğerlerini kendine araç kılan bencil faydacı insanlar birlikteliği belirir (Kant, 2003: 7, 2009).

Balibar Kant'ı bu noktada kurumsallaşmış toplumculuk kategorisine yerleştirir. Doğal toplumculuk fikrini savunanların aksine insanlar tarafından doğanın sonradan kurulduğunu kabul eden kurumsallaşmış toplumculuk fikri, insan birlikteliklerinin oluşturduğu yapıların doğanın düzenini bozduğu üzerine şekillenir. Özellikle de Spinoza bu noktada doğanın düzenini belirleyen şeyi sorgulaması bakımından önemlidir. Çünkü Spinoza doğanın düzenini farklı kavramsallaştıran farklı tarihsel toplulukların ya da devletlerin algılamalarına bağlı olarak, değişen doğa anlayışının belirlenebileceğini söyler. Doğanın düzeni doğal bir yasa üzerine mi, şiddet üzerine mi, hile üzerine mi, ya da herhangi bir tüzel ya da tinsel düzen fikri üzerine mi kurulmuştur; sorusuna farklı tarihsel topluluklar ve düşünürleri farklı cevaplar üretmişlerdir. Örneğin Hobbes insanların bencil bir doğaya sahip olduklarından antisosyal olacaklarını söyler. Ama Rousseau merhamet duygusuna bağlı olarak toplum hayatına eğilimli bir doğa anlayışını savunur.⁵² Rousseau'nun düşüncelerinden etkilenen Kant ise her ne kadar tutkular engel olsa da "*toplumun bir insan topluluğuna doğru bir ahlaki gidişatını*" kavramsallaştırır (Balibar, 2004: 98-99). Bu dikotomi ya da diyalektik Kant'ın Spinoza gibi iyimser olmasını engeller. Ayrıca Spinoza'daki sevgi nefret dikotomisindeki nefret sevgiye dönüşebilme ihtimaliyle mevcuttur.

Kant insanın bu trajik boyutunu yani insanın *hem toplumsal hem de toplum dışı* olma boyutlarını (ya da hem biyolojik- antropolojik hem de felsefi- akılsal boyutlarını)

⁵² 18. yüzyıl aydınlanmacısı olan Rousseau, toplum (societe) kavramına çalışmalarında merkezi bir önem vererek; toplumsal ilişkiler üzerine fikirler geliştiren ilk kişilerden biri olarak kabul görür (Callinicos, 2011: 32).

akla inanç ve “*insan topluluğunun geleceği için henüz yetersiz bir umut olan tarih*” ile aşmaya çalışır (Goldmann, 1983: 235). Bu umut Goldmann tarafından Kant felsefesinde geliştirilmeyi bekleyen bir başlangıç olarak okunur. İnsan yaşamındaki trajinin aşılma ihtimali ve deneysel insanın yüce iyiye ulaşabilmesinin yöntemini geliştirebilen Fichte’nin “*bireyci etkinliğinde*” ve Schelling’in “*gerici felsefesinde*” değil, Alman burjuvazisinin de kendinden bir şeyler bulduğu Hegel’in ilerlemeci ve devrimci aynı zamanda Prusya’yla ilgili gerici övgüyü sentezleyen felsefesinde bulunur. Hegel’in Kant izleğini takip ederek trajik boyutun aşılmasını sağlayan en önemli özelliği “*felsefeyle deneysel insanbilim arasındaki ayrımı*” aşmasında ve bundan dolayı felsefi sisteminde tarih felsefesiyle başlayan Hegel’in tarih ve sosyolojiye sisteminde yer vermesinden kaynaklanır (Goldmann, 1983: 236). Hegel’in idealist ülkücü karakterinden daha üstün bir Kant aşılması ya da felsefe ve deneysel sosyoloji birleştirmesi maddeci olan Marx’ta ve Lukacs’ın düşünce sistemlerinde hak ettiği yeri bulur (Goldmann, 1983: 235-38).

Kant’ın felsefesinden etkilenen yeni Kantçılar’da insan kurgusu; akıl sahibi varlık olan insanın, seçim yapabileceği Kantçı öncüllerden hareketle temellendirdikleri “*seçim yapan insanın özgür olduğudur.*” Çelebi, bu öncülden hareket eden yeni Kantçılar’ın Rönesans düşüncesindeki ‘human’ kurgusunu anımsattıklarını söyler (Çelebi, 2007: 143).

“Bugün Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde yurtlarının ulusal kurtuluşu için ve genel olarak insanın özgürlüğü ve hakları için savaşanlar yalnızca kendi ulusal geleneklerinin de Fransız Devrimi geleneklerinin değil, Alman insancılığının amaçları ve umutlarının da mirasçısıdır, Fransa’nın ve başka birçok Avrupa ülkesinin savaşçıları yalnızca gerçek bir <avrupa ortaklığı> için, bir düşünce, özgürlük ve Avrupa insancılığı ortaklığı için savaşıyorlar, bu ortaklığın gerçekleşmesi felsefenin temel sorunu ve en acil sorunudur...” (Goldmann, 1983: 239).

Kant, “*ahlak alanında her türlü dış yasayı reddettiği halde, yadsıdıklarından daha da sert bir iç yasaya boyun eğer*” (Bozkurt, 2010: 18). Hatta bunu mezar taşına kazınan, Pratik Aklın Eleştirisi’nden alıntılanan bir cümlede görmek de mümkündür; “*Üstümdeki bu yıldızlı gökyüzü Ve içimdeki ahlak yasası*” (Bozkurt, 2010: 21, Strathern, 1998: 41).

Kant, ‘Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi’ adlı etik eserinde erdemli yaşamın mümkünliğini araştırmaktadır. Öncelikle göstermek istediği şey bilim olarak etiğin

dayandığı ilkeleri ve bu ilkelerden hareketle zorunlu olarak çıkacak alt bilimlerin tespiti.⁵³ Bu noktada Antikçağ Yunan'daki felsefi bilimlerin '*Fizik, Etik ve Mantık*' bölümleri şeklinde incelenmelerinden hareket eder. Bu alanların geliştirilebilmesi için bu üç alanının dayandığı ilkeleri göstermeye çalışır. Böylece daha sağlam bir biçimde bu alanların ayırıştırılmalarını daha bütüncül şekilde gösterebilecek ve aynı zamanda bu alanlardan zorunlu olarak çıkacak alt bölümlenmeler belirlenebilecektir (Kant, 2009: 2).

Modern zamanların ruhuna uygun olarak bilimin uzmanlaşması ve bölümlere ayrılarak daha yetkin bir duruma gelmesini isteyen Kant, saf ve pratik akıldan ve bu ikisi arasındaki farktan hareketle ahlak felsefesini temellendirmeye girişir. Bütün felsefi dallar akla dayalıdır. Felsefeye dayalı akıl bilgisi ya aklın biçimsel yöntemine bağlı olarak düşüncenin genel kurallarıyla ve herhangi bir nesneye bağlanmaksızın bütünü üzerine düşünce geliştirip anlama yeteneğinden hareket eden Mantık'tan ya da her hangi bir doğal ya da insana ait bir nesneyi konu olarak ele alan ve "*bu nesnelerin bağlı olduğu yasalarla ilgili olan içerikli Felsefeden*" hareket eden Fizik ve Etik'ten müteşekkildir (Kant, 2009: 2). Mantık, nesnelerde ayırma gitmediği için deneysel bir uğraş gerektirmez bununla birlikte Fizik ve Etik ihtiyaç duyduğu anlarda deneysel olana başvurabilir. Fizik doğanın yasalarını Etik ise "*doğaca uyarılan insan istemesinin yasalarını*" deneysel olarak araştırabilir. Kant içerikli felsefe olan Fiziği, doğanın öğretilerini ve yasalarını araştıran bilim olarak sınıflarken Etiği, özgürlüğün yasalarını araştıran ahlak öğretisi şeklinde görür (Kant, 2009: 2). Doğa yasalarının kesinliğine rağmen insan istemesine dayalı özgürlük yasaları her zaman geçerli olamayacağından Etik Felsefesinin, özgürlük yasalarının gerçekleşmemesi, "*olmaması koşullarını da göz önünde*" bulundurmasını gerektirmektedir. Fizik ve Etiğin deneysel kısımları olmakla birlikte bunlar aynı zamanda saf felsefeye dayalı akılsal kısımlardan da oluşmaktadır.

⁵³ Kant'ın bilgi felsefesine göre her yeni bilim sentetik apriori yöntemle mümkündür. "Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena (Önsöz)" adlı eserinde Kant, metafizik safsatalardan uzak, insanın anlama yetisinden ve sınırlarından hareketle metafiziğin ve mantığın, biçimsel ve saf akla dayalı yöntemiyle aklın ulaşabileceği potansiyeli araştırır. Bilim olarak metafiziğin ahlaka yönelik sistemsel çabalarını ve gelecekte çıkabilecek yeni disiplinleri selamlar.

"*Pratik Aklın Eleştirisiyle birlikte Kant'ın Etik ile ilgili iki ana yapıtından biri olan ve 'Eleştiri'den önce yayımlanan 'Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'nde Kant, günlük yaşamda eylemde bulunurken, kendimizle ilişkimizde temelini bulan ahlaklılığın olanağının koşullarını serimliyor. Kant'a göre ahlaklılık, başkalarıyla ilişkilerimizde istediklerimizin her türlü kişisel çıkardan bağımsız olmasında bulunur. Ancak kendimizi ve başkalarını böyle çıkarlar için araç olarak değil, amaç olarak görerek eylemde bulunduğumuzda ahlaklı oluruz*" (Kant, 2000 (sonsöz)).

Bu akılsal kısım ise biçimsel saf Mantığın bir alt bölümü olan metafizikten kaynaklanır. Çünkü metafizik, *“anlama yetisinin belirli nesneleriyle”* uğraşır. Bundan dolayı doğa ve insansal belirli nesne veya istemlerle uğraşan Fizik ve Etik’in akılsal kısmını oluşturan şey metafiziğin ortaya çıkardığı ide’dir. Bu nokta Kant, deneysel olan Etik’i Pratik Antropoloji, akılsal olan Etik’i de Ahlak olarak tanımlar (Kant, 2009: 3). Ahlak metafiziğini Ahlak felsefesinin temeli olarak değerlendiren Kant için ahlak felsefesi ahlak yasasını konu edinirken ‘niyeti’ (ahlak yasasının uğruna yapılanı) göz ardı ettiğinden, yasaya uygun olmakla birlikte aykırı eylemlere sebebiyet verebileceğini belirtir (Kant, 2009: 5). Ve bu noktada amacının *“ahlaksal dünya bilgeliğini”* araştırmak olmasından dolayı şu soruya cevap arar: *“Sırf deneysel olabilecek ve Antropolojiye ait olan herşeyden tamamen arındırılmış saf bir Ahlak Felsefesi”* mümkün müdür? (Kant, 2009: 4).

“...yükümlülük nedeni... İnsanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, apriori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır ve temelini sırf deneyin ilkelerinde bulan başka her buyurtu, hatta bir bakıma genel olan bir buyurtu, en küçük bir noktası –belki de yalnızca bir hareket nedeni bakımından- deneysel temellere dayanıyorsa, gerçi pratik kural adını alabilir, ama hiçbir zaman ona bir ahlak yasası denemez” (Kant, 2009: 4).

Kant saf akılla temellendirilmiş bir ahlak metafiziğinin görevini mümkün olan *“saf istemenin idesini ve ilkelerini”* araştırmak olarak belirlediğinde *“insan istemesinin eylem ve koşullarını araştıran”* psikolojiden, pratik dünya bilgeliğini araştıran ahlak felsefesinden ve insan doğasını araştıran ve ‘insana ilişkin bilgi’yle ilgilenen antropolojiden farklı bir alana geçer (Kant, 2009: 4-6). Ahlak metafiziği en üstün normu araması açısından -ve böylece bozulmaların önüne geçebilmek- doğru yargılara ulaşabilmek için olmazsa olmaz bir gerekliliktir (Kant, 2009: 5). Hiçbir şarta bağlı kalmaksızın iyyinin düşünülebilmesi ancak ahlak metafiziğinin en üstün normu olan ‘guter Wille’ (iyi niyet, iyi isteme) ile mümkündür (Kant, 2009: 8). Bu isteme, *“hiçbir deneysel hareket nedeni olmaksızın, tamamen a priori ilkelerce belirlenen ve saf isteme adını alabilecek bir istemeyi”* kapsar (Kant, 2009: 5). İyi bir istem ahlak metafiziğinin idesidir ve saf iyi olanda burada temellenir. Ahlak felsefesinin olmazsa olmazı da burasıdır.

Etik felsefenin bu anlamda pratik olarak, fiziğe konu olan nesneler kadar düzenli olmayan özgürlüğün ya da insana ait istemenin yasalarını, koşullarını da göz önünde

bulundurarak, ahlaki öğretileri araştırmakta ve aynı zamanda mantıki boyutuyla saf aklın ‘anlama yetisi’ ve ‘düşünmenin genel kurallarıyla’ da biçimsel mantıktan hareket ederek ahlak metafiziğini ‘iyi isteme’ ile temellendirmeye çalıştığı görülmektedir.

İsteme, tek başına ele alındığında kendiliğinden iyi ve faydalı olan değildir. Çünkü insani düşünce ya da mizaca ait yetenek ve olumlu özellikler, karakteri iyi olmayan biri tarafından kötü ve zararlı biçimde kullanılabilir. Bundan dolayı kişilerin sahip olduğu olumlu vasıflar, “*iyi bir istemenin ilkeleri olmaması*” durumunda kötü sonuçlar doğurabilir. İyi isteme sahip olmayan kötü niyetli bir kişinin sahip olacağı soğukkanlılık gibi bir özellik onu hem daha tehlikeli hem de diğer insanların gözünde soğukkanlı olmayan kötü niyetli birine göre daha fazla “*nefret edilecek biri kılar.*” Ya da talihi sonucu avantajlı olan birileri iyi bir isteme sahip değilse, talihinin getirdiği kazanımlar sebebiyle haddini bilmez hale gelebilir (Kant, 2009: 8-9).

Değerli olan, saf ‘iyiyi isteme’dir. Diğer her şey, iyi istemden sonra değerlidir. Yararlı olan kimi özelliklerin kendiliğinden “*iç, koşulsuz değeri yoktur.*” İyi olan kimi meziyetler bu bağlamda kişiliğin parçalarını oluştursalar bile iyi istemden sonra gelmedikleri sürece eksiklik göstereceklerdir. Sadece ‘yararlı’ olan ve kısmi iyiyi taşıyan meziyetler değil ayrıca ‘verimsizlik’te iyi istemeye bir şey ekleyemez ya da ondan bir şey çıkaramaz. Bununla birlikte yararlı olan şeyler, iyiyi istemeyi yeterince bilmeyenlere öğretici olabileceği gibi, iyi istemenin günlük ilişkilerde uygulamasını pekiştirmesi açısından faydalıdır (Kant, 2009: 9).

“İyi isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmağa uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir; ona, kendi başına ele alındığında, onun herhangi bir eğilimin, hatta isterseniz bütün eğilimlerin topunun birden, lehine gerçekleştirebileceği her şeyden, karşılaştırılamayacak kadar daha yüksek değer verilmelidir” (Kant, 2009: 9).

İyi isteme içgüdüsel değil ancak akılla mümkündür. Akıl tarafından etkilenen, belirlenen iyi isteme, “*her hangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak*” için vardır (Kant, 2009: 11). Zaten amaca uygun davranmak doğanın gereğidir. Bu amaçta varlığın refahı ve korunması ile gerçekleşecek mutluluğun, amaç edilmesi akıl tarafından kabul edilemez. Ve bu doğa, içgüdüsel olarak insanın mutlu olmasını sağlayacak donanımda hazır olarak var etmemiştir. Dolayısıyla aklın amaç olarak belirlediği şey ‘iyi istemenin’

kendisi olmaktadır. Akıl bu amaç doğrultusunda geliştirilerek kendinden memnun olma durumuna kavuşur (Kant, 2009: 10-12). İnsansal refah ve güvenlik koşullarını amaç edinen antropolojik yaklaşımlardan ziyade felsefenin, akılsal temelinde amaç olarak görülecek iyi istemenin kendisini, amaca yönelik davranma noktasında doğaya daha uygun görmektedir. Güvenlik ve refahın sağlanmasının getireceği mutluluk akıl için yetersizdir ve amaç olarak kabul edilmez. Amaç kendinden iyi olan ‘iyi istemenin’ akıl tarafından belirlenmesidir. Bununla birlikte Kant, mutluluğun “*en azından dolaylı olarak*” kişi tarafından güvenceye alınmasını salık verir. Çünkü mutlu olmama durumu kimi olumsuz koşullarda bulunan bazı kişileri doğru yoldan şaşırtıp, kandırabilecek ve böylece ödevi çiğnemelerine sebebiyet verebilecektir (Kant, 2009: 14).

Kendi başına amaç olan ‘iyi isteme’ “*kavramını bazı özne kısıtlamalar ve engellerle birlikte*” içeren ‘ödev’ kavramı, İyi isteme’yi daha iyi anlamamızı sağlaması ve “*iyi isteme kavramını geliştirebilmek için*” Kant tarafından önemli görülür (Kant, 2009: 12). Ödev kavramı, Kant için ‘ödevde uygun’ ve ‘ödevden dolayı’ olmalarına göre farklılıklar gösterir. Bir ödev, dolayısıyla eylem hem ödevde uygun hem de ödevden dolayı yapılırsa doğru olur. Yalan söylememek, iyilik yapmak, yaşamını sürdürmek gibi eylemler ödevde uygun eylemler olmakla birlikte ödevden dolayı yapılmıyor da kişisel çıkar veya bencil bir amaca dayalı eğilimden kaynaklanıyorsa herhangi bir değere sahip olamazlar. Ödevde uygun olmakla birlikte hiçbir kişisel eğilim duyulmadan yapılan eylemler de Kant tarafından incelenmeye değer görülmez. Ayrıca olumlu anlamda (duygudaşığa eğilimli ruhlar gibi) eğilimi olan birinin eylemleri eğer ödevden dolayı yapılmamışsa “*ahlaksal içerikten yoksun*” olacaktır. Bunun haricinde ödevde aykırı olduğu için ödevle çatışan eylemler zaten kendiliğinden kötüdür (Kant, 2009: 12-13).

Kant ödev kavramının bu ilk belirlenişiyle ahlaka ilişkin sıradan akıl bilgisinin pratik kullanılışını göstererek ahlak felsefesine geçişin izleklerini oluşturur. Ahlaklılık kavramını araştıran Kant, burada deney-im’e başvurmaksızın ve “*saf ödevden dolayı eylemde bulunma niyetiyle yapılan*” bir örneğin verilemeyeceğini bilmesine rağmen yinede ödevin buyurduğu şeyin ödevde uygun olmakla beraber eyleme ahlaksal biçimini kazandıran asıl şeyin ödevde uygunluğu olduğunu belirtir. Tarihsel olarak ahlaklılığın araştırılmasını mümkün kılan şeyin davranışın ödevden dolayı yapılıyor olması çizgisini filozoflar göz ardı ederek eyleme ahlaksal değeri veren niyeti bensevgisine indirgediklerinden dolayı Kant tarafından eleştirilir. Sadece bu filozofları değil ayrıca

ahlaklılık kavramının idesini kendi öğretilerinin temeli olarak gören lakin bununla birlikte bu öğretiyi takip edemeyecek kadar zayıf olduklarından ve “*aklı, kendisine yasa koymak için kullanacağı yerde sırf eğilimlerin çıkarlarını... korumak için kullanan insanın doğal yapısının kolayca bozulmasından ve içtensizliğine*” bağlayan filozofları da eleştirir (Kant, 2009: 22). Kant için ahlaksal değeri belirleyen şey eylemlerin görünmeyen arka planını oluşturan ‘iç ilkelendir’ yoksa gözlemlenebilen eylemler kendiliğinden ahlaklılığı oluşturmaz (Kant, 2009: 23). Çoğu kişi eylemden sonra kendi eyleminin nedenini yüksek ilkelere bağlar ama Kant için önemli olan şey yapılan eylemin ödevden dolayı başlatılmasıdır. Bu da deneyin değil apriori akıl yürütmeyele anlaşılabilir bir durumu ortaya çıkarır.

Kant’ın ‘maksim’ olarak adlandırdığı öznel istem ilkesinin, nesnel ahlaksal içeriğe kavuşabilmesinin şartı, ödevde uygun eylemleri yapan kişinin bireysel amaçlarının dışına çıkması ve sahip olduğu olumlu eğilimlerin aynı zamanda ödevden dolayı yapmasıyla gerçekleşir. Bir eylemin maksiminin ahlaksal içeriğe kavuşması ya da ahlaksal değere ulaşabilmesi ödevden dolayı gerçekleştirilmesine bağlıdır. Eğer bir insan yaşamını, bütün kötü kaderinin olumsuz sonuçlarına rağmen yaşamını ödevden dolayı sürdürüyorsa ya da insansever bir kişinin diğer insanlara yardım etme isteği, içindeki duygudaşlık eğiliminden değil de kendisini içinde bulduğu tüm olumsuzluklara rağmen yine de ödevden dolayı eylemesini seçiyorsa maksimi, ahlaksal içeriğe kavuşur (Kant, 2009: 13). Dürüst bir mizaca sahip olmakla birlikte duygudaşlık bağı eksik olan birinin dost canlısı olamaması onun eylemlerini ödevden dolayı yapmamasına engel değildir. Çünkü böyle bir kişi eğilimi olmasa bile kendi içindeki kaynaklardan hareketle ahlaksal olarak iyi olanı tercih edebilir: “*Karakterin ahlaksal olarak ve eşsiz bir şekilde yüksek olan değeri..., eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı iyilik yapmasında ortaya çıkar*” der Kant (2009: 13-14).

Kant için en üstün iyi olan Tanrı kavramının kaynağı; “*aklın ahlaksal yetkinlik konusunda kurduğu ve özgür bir isteme kavramına ayrılmazcasına bağladığı*” ididir (Kant, 2009: 25). Eğilimden değil de ödevden dolayı eyleyen birisi, en azından dolaylı bir biçimde mutluluğunu korumak için de olsa – ki Kant buna “*mutluluğunu koruma yasası*” der- ahlaksal bir değer kazanır. Hristiyanlıktaki komşunuzu hatta düşmanınızı sevin buyruğuyla davranan bir kişinin, ödevden hareket etmesinden dolayı eğilim duymasa ve hatta karşısındakinden nefret etmesi durumunda dahi iyilik yapmasını,

ilkesel olarak tutkuların ya da duyguların bir sonucu olarak duygudaşıklıkta değil ‘pratik sevgi’ olarak ‘eylemin ilkelerinde’ bulur. Eylemin ilkelerinden hareket ederek ahlaksal değer kazanmanın tamamlanması eyleme karar verdikten ‘istemenin ilkeleriyle’ mümkündür. İlkesel kurallarla eyleyen birisi bu eylemin sonucunda ulaşılabilecek amaçlar için değil de eyleme götüren öznel istemde -ki ilkelerden hareket ederse ahlaksal bir değer kazanacaktır. Yani kendiliğinden bir amacın veya isteme bağlı bir amacın ahlaksal değerinden söz edilemez. Ancak ödevden dolayı yapılacak bir eyleme karar verdikten öznel ilkelerin isteminde (amacı ne olursa olsun) ahlaksal olan görünür. Bu nokta Kant ‘isteme’yi belirleyen eylemin, ödevden dolayı yapılmasıyla, içerikli felsefenin aposteriori ilkelerinin değil ancak biçimsel felsefenin apriori ilkelerinin belirleyeceğini söyler (Kant, 2009: 15). Eylemin ve istemenin ilkeleri, maksimi ahlaksal olana bağlarken bunu incelemenin de biçimsel apriori yöntemle ahlak metafiziğine konu olarak belirlediği görülmektedir.

Kant, eylem ve isteme ait ilkelere bağlı önermelerden hareketle üçüncü bir önerme geliştirir ki burada ahlak metafiziğinin temelini akılsal olan bir ilkeyle değil de duygusal olan saygıda görür. Kant, “*ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur*” der (Kant, 2009: 15). Ama Kant için saygı, ben sevgisini ve dolayısıyla kişinin kaygı ve eğilimlerini aşan ve akıl tarafından belirlenen, nesnesi yalnızca yasa olan ve ‘kendi kendine yaşanan’ bir duygudur. Bundan dolayı da yasaya saf saygı, kişisel çıkarlara aykırı olsa bile yasaya uyma, öznel istemin ilkesine uygundur. Yasaya saygı, kendi istemimizin bir sonucu olarak boyun eğeceğimiz, “*kendi kendimize, üstelik kendi başına zorunlu imişcesine kabul ettirdiğimiz yasalara*” saygı duyma anlamında istemenin bilincini oluşturmaktadır (Kant, 2009: 16-17).

Kant için önemli olan şey ve aynı zamanda istemenin öznel ilkesini nesnel ilke olan pratik yasaya dönüştüren süreç en sıradan insanda bile mevcut olan ‘genel olan yasaya uygunluktur’. İnsanlar bu noktada kendilerinde varolan ve pratik yargılamalarında bile sürekli göz önünde bulundurdıkları genel yasaya uygunluk istemiyle davranırlar. Çünkü Kant, “*maksimimin, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım*” önermesiyle, istemeyi kişisel dürtü ve eğilimlerden soyutlayarak genel bir yasaya bağlar ve böylece toplumsal yaşamı mümkün kılar (Kant, 2009: 17). Bu durumda sıradan insanın öznel istemesi, genel bir yasa olması durumunda aynı istemeyi başkaları ona yönelteceğinden

maksimini ona göre belirleyecektir. Kendisini zarar göreceği bir eylemi ya da istemeyi tüm herkes için genel bir yasa olarak görmek istemeyecektir. Bununla birlikte böyle yasalar olsa bile sıradan insanın yasaya saygı çerçevesinde aklın bu kurallara uyması gerektiğini belirler (Kant, 2009: 19). Kant burada kısaca kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma der çünkü kendin için yapacağın bir şey genel bir yasa olarak kabul edilirse sende aynı yasaya ve davranışa maruz kalacaksındır. Bu durumu, tutmayacağını bildiği halde verilen bir söz üzerine örnekler:

“Doğru olmayan bir sözle kendimi güç durumdan sıyırma maksimim (benim ve başkaları için) genel bir yasa olacak olsa, memnun olur muyum? Ve kendime “başka türlü sıyrılamayacağı güç bir durumda bulunurken, herkes doğru olmayan bir söz verebilir” der miyim? Böylece çok geçmeden farkına varırım ki, yalanı gerçi” isteyebilirim, ama yalan söyleme konusunda genel bir yasa hiç isteyemem; böyle bir yasaya göre söz verme diye birşey olmaz, çünkü bu söylediğime inanmayan, ya da fazla acele bir şekilde inansalar bile bana yaptığının aynısını yapacak olan başkalarına, gelecekteki eylemlerim bakımından istememi ileri sürmem boşuna olurdu; dolayısıyla maksimim genel bir yasa yapılır yapılmaz, kendini yok etmek zorunda olurdu” (Kant, 2009: 18-19).

Sıradan insanın ahlak bilgisinin temeli olan pratik yasaya saf saygı, sıradan insanın ödev anlayışını oluşturur. Sıradan akıl bilgisinde ahlakı oluşturan ilke, diğer şeylerden ayrılmış olarak bulunmaz ve bununla birlikte günlük yaşamdaki sıradan insanlar arası gerçekleştirilen eylemlerde ve yargılamalarda ölçüt olarak ele alınır. Kant sıradan insan aklının pratik yargılama gücünün gerçek hayatta teorik yargılama gücünden daha üstün olduğu yanılmasının gösterilebileceğini belirtir. Tabi ki der Kant, her insan yaptığı şeyin bilgisine sahip olması gerekir ama burada Sokrates’i ve yöntemini eleştirerek, dürüst bir yaşamın, erdemin ve bilgeliğin bilgisinin, en sıradan aklın bile bilebileceği düşüncesini, bilim ve felsefe eğitimini gereksizleştirdiği için olumsuzlar. Çünkü sıradan akıl günlük yaşamdaki deney-implere ve duyumlara başvurmadan işlerse ancak kör bir karanlığa düşer. En iyi ihtimalle “*sıradan anlama yetisi bütün duyusal güdülerini pratik yasaların dışında bıraktığında*” pratik yargılama gücü kendi ayrıcalıkçığını kısmi olarak hak edebilir. Bu durumda sıradan akıl, bir konu hakkında tek ilkeden –ki bu ilke diğer şeylerden ayrılmamış haldedir- hareket edeceği için bir filozoftan daha kesin bilgilere ulaştığını zannedebilir. Ama tabii ki bu bir yanılgı olacağından sıradan anlama yetisi gerçek bir felsefi araştırma için sadece felsefi sistemin kavramlarının daha net anlaşılabilmesi için yararlanılabilir (Kant, 2009: 19-

20). Aynı şekilde ‘sıradan pratik akıl’ da kendini geliştirdiğinde bilincinde olmadan diyalektik açığa çıkar. Bu diyalektik sayesinde ki akıl, *“teorik kullanılışında olduğu gibi felsefeden yardım aramaya zorlar.”* Dolayısıyla akıl, teorik olduğu kadar pratik konularda bile eleştiriye tabi tutulmadığı sürece huzura erişemez (Kant, 2009: 21). Ahlakın sıradan akıl bilgisinden felsefi olana geçişi sağlayan şey ise tam da burada kendini gösterir:

“Böylece sıradan insan aklı, kurgulamasının herhangi bir gereksinimden dolayı değil, bizzat pratik nedenlerden dolayı, kendi çemberinin dışına çıkmağa ve ilkesinin kaynağı konusunda ve gereksinim ile eğilime dayanan maksimlere karşı bu ilkeyi doğru belirlemek üzere, bilgi ve açık talimat almak için bir pratik felsefenin alanına adım atmağa itilir; öyle ki iki taraflı istemlerin onda yarattığı şaşkınlıktan kurtulabilsin ve kolayca düştüğü ikircilikten dolayı bütün halis ahlaksal ilkelerini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya gelmesin” (Kant, 2009: 21).

Ahlaklılık değerleri olan iç ilkeleri apriori olarak araştıran Kant, sıradan insan aklının ben sevgisinden veya akılsal hayalgücünün uydurmalarından ayırarak ve iyinin gerçekliğini kendisine amaç edinen yargıgücünü yılların verdiği tecrübe ile deneyle daha dikkatli hale getirerek araştırır. Özellikle ahlaklılığı ‘ben sevgisinin’ kabul edilebilir bir devamı olan ‘insan sevgisinin’ tuzağı olarak gördüğü ahlaklılık anlayışının son kertede ‘ben sevgisine’ dayanmasını ve eylemlerin amaçlarının temelinde ‘benliğin’ bulunmasını göstererek buna dikkat edilmesini öğütler. Çünkü Kant için ödevin gerçek buyruğu ben sevgisine dayalı eylemler değil *“sık sık kendini yadsıma isteminde bulunan ödevin sıkı buyruğudur”* (Kant, 2009: 23). Ahlaklılığın iç ilkeleri yani ideler deneysel alanda gözlemlenemediği için şimdiye kadar hiç yapılmamış olan iyi isteme dayalı eylemlerde normatif olarak mümkündür. Bu da bir inanç işi olarak ödev yasasına duyulan saygının varlığına dayanır:

“Böyle saf kaynaklardan çıkan eylemler hiç olmamışsa bile, burada söz konusu olan, şunun ya da bunun olup olmaması değildir. Söz konusu olan, aklın kendi başına ve bütün görünüşlerinden bağımsız olarak olması gerekeni buyurması; dolayısıyla her şeyi deney üzerinde temellendiren kişinin, yapılabilirliğinden çok şüphe edeceği, dünyada bugüne dek daha örneği verilmemiş eylemlerin akıl tarafından buyurulması; ve söz gelişi, bugüne dek hiçbir has dost olmamış olsa bile, dostlukta içtenliğin her insandan aynı derecede eksiksiz istenebilmesidir. Çünkü bu ödev, ödev olarak, her deneyden önce, istemeyi a priori nedenlerle belirleyen akıl idesinde bulunur” (Kant, 2009: 23-24).

Kant, en yüksek ahlak ilkesini deneyden bağımsız akıl idesinde araştırırken ahlak metafiziğini geliştirir. Aklın ilkelerini iyice araştırıp sağlam bir ahlak öğretisini

metafizik üzerine kuran Kant, bu metafizik ahlak öğretisini pratik alanda yaygınlaştırılması işini ve kavramsallaştırılmasını ikincil önemde görür. Kavramlar her şeyden önce apriori akılsal ilkelere dayanmalı ve sonrasında ilkeler sistemli bir biçimde ifade edilebilmelidir. Bütün insanların ahlak öğretisini kolay anlayabilmesi kaygısıyla basitleştirilmesi tercih edilmemesi gerekir çünkü Kant için önemli olan saf teorik aklın eleştirisi metafiziği temellendirirken, saf bir pratik aklın eleştirisi de ahlak metafiziğinin temelini oluşturur. Ama uygulamada ayrılan akıl son kertede aynı akıldır. Kant'ta Saf ve pratik akıl 'bir ve aynı'dır. Metafizikteki saf akıl ahlak metafiziğinde ki pratik akıldan farklı olarak zorunlu değildir çünkü Kant için:

“İnsan akli ahlak alanında, en sıradan anlama yetisi sözkonusu olduğunda bile, kolayca daha büyük doğruluğa ve ayrıntılılığa ulaştırılabilir, oysa teorik ama saf kullanılıştaki tamamen dialektiktir; diğer yandansa, bir saf pratik aklın eleştirisinde... pratik aklın saf akılla birliğinin ortak bir ilkede aynı zamanda ortaya konabilmesini bekliyorum; çünkü eninde sonunda, sırf uygulamada ayrılması gereken, ancak bir ve aynı akıl olabilir” (Kant, 2009: 6).

Kant metafizik ile temellendirmeye çalıştığı ahlak olgusunu, toplumsal yaşamın oluşturucusu olan akıl sahibi bir varlık olan insanın akla dayalı olarak ürettiği sentetik apriori önermelerle geliştirir. Deneysel, biyolojik ve antropolojik olan gereksinimler eğilimler vd. şeyleri toplumsal yaşamın pratik süregiden halleri olarak gördüğünden insan doğasının hırs, bencillik, şiddet ve hile üzerine değil akla dayalı metafizik ahlakın, ya da özgürlüğün yasasının felsefi araştırmasında görür. Kant için toplum akla dayalı bütünsel bir olgudur. Akıl sahibi insanlar da bütünün oluşturucuları olarak bireysel ilgilerden değil aklın ilkeleriyle hareket ederek ahlsal birliğine ulaşabilir.

Aklı son sınırlarına kadar kritik ederek araştıran Kant için akıl, “*saf bir anlama yetisi dünyası idesiyle*” sınırlanan çizgide sona erer ve bilgimizin ulaşacağı en uç nokta da burasıdır. Akıl tarafından bilinebilecek bu ide aynı zamanda akıl için yararlı olan bir bilgidir. İnsanlar ancak kişisel olarak özgürlük istemelerini bu idenin, doğa yasasıymış gibi kabul edilmesiyle ahlak yasasına ilgi duyabilirler. Bu noktaya gelmeden önce Kant akıl sahibi varlıkların aynı zamanda görüngüler dünyasının ögesi olduğu gerçeğini de teslim eder (Kant, 2009: 82). Akıl hem teorik hem pratik olarak bir mutlak zorunluluğa ya da temel bir nedene bağlı olarak bilgiyi mümkün kılmaktadır. İdeye bağlı olarak teorik akıl, nasıl doğayla ilgili “*en üst nedenin mutlak zorunluluğuna*” dayalı olarak kullanılıyorsa; pratik akılda eylem yasalarının mutlak zorunluluğuna bağlı olarak

özgürlük amacıyla kullanılır. Böyle bir temel olmadıkça akıl her iki düzeyde de zorunlu olanı göremeyeceğinden akıl sınırlıdır. Kant teorik olarak ‘kesin buyruğun’ olması gerekliliğini temellendirirken ahlaklılığın en üstün ilkesini de belirlemiş olur ama bununla birlikte bu sonuç *“koşulsuz bir pratik yasayı, mutlak zorunluluğu bakımından kavranılır kılmaz.”* Bunu da teorik aklın ulaştığı sonucun kusuru olarak değil aklın sınırlılığına bağlar. Sonuç olarak Kant şöyle der; *“biz... ahlak buyruğunun pratik koşulsuz zorunluluğunu kavrayamıyoruz, ama yine de bunun kavranamazlığını kavriyoruz”* (Kant, 2009: 82-83).

Kant var olan düzene ve alışılmış pratiğe uyar ve yasalara bağlıdır (Bozkurt, 2010: 18). Kant liberal bir siyasi düşündürdür. Sivil topluma yaklaşımı da liberal bir bakış açısını yansıtır. Bu bakış açısına göre birey esastır ve sivil toplumu da özgür bireyler oluşturur. Bireylerin temel hak ve özgürlükleri hukuk devleti ilkeleri çerçevesinde garantiye alınmalıdır. Devletin olası baskıcı uygulamalarına karşı özgür bir sivil toplum temel bir güvence oluşturacaktır. Öyle ki gelişmiş bir sivil toplumun mevcut olduğu devletlerde, devletin baskıcı bir aygıt dönüşmesi söz konusu olamayacaktır. Devlet ile sivil toplum arasındaki sınır net bir şekilde çizilecektir. Böylece özgür sivil toplum, özgür toplumun esasını oluşturacaktır. Denilebilir ki, sivil toplumun varlığı Kant için ahlaki bir zorunluluktur, zira sivil toplumun bir ‘tampon’ olarak mevcut olmadığı durumlarda, devlet kolaylıkla baskıcı bir aygıt dönüşebilecektir. Bu bağlamda, sivil toplum düşüncesi, Kant’a göre liberal siyasal ahlakın önde gelen prensiplerinden biri durumundadır. Kant’a göre, sivil toplum devletten bağımsız, özerk bir yapı olmalıdır. Kant’daki devlet ve sivil toplum ayrımı, liberalizmin devlet-sivil toplum ayrımına paralel bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Kant’a göre, iyi düzenlenmiş bir sivil toplum, barış ve huzurun teminatıdır. Sosyal sözleşme çerçevesinde birbirlerinin haklarına riayet eden vatandaşlar topluluğu, barış içinde yaşayan bir toplum olacaktır. Daha üst düzlemde ise, farklı toplumlar (devletler) birbirlerinin haklarını göz önünde bulundurlarsa uluslararası camia da barış içinde yaşayabilecek ve böylece dünyada daimi barış hâkim olmuş olacaktır.

Kant’ın kategorik buyrukları aklın rehberliğinde eyleme yönelen bireylerin öz çıkar ve arzuları paranteze almasını gerektirir. Rasyonel birim olarak özneler diğer özneler gibi aynı özerklik ve rasyonellik koşullarında olacağı varsayıldığından akla dayalı ahlaki buyruklar şöyle ifade edilir: *“Bütün insanları araç olarak değil, amaç*

olarak gör; her zaman evrensel yasa çıkarır gibi hareket et; sana nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına öyle davran”(Soros, 2004: 126). Soros’un, Kant üzerinden aydınlanmayı eleştirisi gerçeklikte böylesi rasyonel bir birimin, soyutlamanın sonucu olmasından dolayı toplumsal ahlaki bir temele sahip olamamasındandır. Gerçekte tarihsel ve kültürel birimler olan öznel davranışlarını salt aklın varsayımları ile değil derinliklerinde kültürün, dilin, ahlakın ve inancın önemli bir rol oynadığı arzularının ve çıkarlarının yönlendirdiği birimlerdir. Bundan dolayı Aydınlanma filozofları için modern dünyanın şimdiki zamana tekabül eden son evresindeki ekonomik çıkar ilişkilerine bağlı olarak davranışlarını biçimlendiren aktörlerin reel varlığı düşünülemezdir. Hatta toplumsal sözleşmeyi aklın ilkelerine bağlayan aydınlanma filozoflarının aksine günümüz katı piyasa savunucularının sözleşmenin bozulmasını bir fiyata bağlayan reel ekonomik işlemsel hesapları tam da onların referans çerçevelerinden dışladıkları akılda kesinlikle yeri olmayan şeylerdir (2004: 126).

2.4.3. Hegel ve Sivil Toplum (1770-1831)

Hegel, gerek klasik mantığın sınıflandırma ve tasım yöntemlerinin yetersizliğini gerekse de dini dogmaların aynı şeyleri sürekli ve ateşli bir biçimde yeniden üretmesini eleştirerek bilimsel yöntemini geliştirir (Hegel, 2006: 10-11). Bilme istemine bağlı olarak Tin’in, gerçekliği tarihsel süreçte kavramak istediğinden hareket eden Hegel için özgür düşünce verili olanla yetinemez. İster devlete ait bir yetki ister toplumsal anlaşmayla oluşturulmuş bir olgu isterse de bireysel olarak tecrübe edilmiş ve onaylanmış bir yaşam biçimi olsun, özgür düşünce son kertede *“kendi kaynaklarından ilerler ve böylelikle kendini en iç varlığında gerçeklik ile birleşmiş bilme istemine”* yönelir. Dolayısıyla kendi içinde tutarlı birey, toplum ve devlet düşüncesi evrensel olanla karşılaştığında *“sonsuz türlülükteki görüşler”* karşısında rüştünü kanıtlama ve konumlamada zor duruma düşer. Bu durumun yaratacağı şaşkınlıkla -ne kadar Tanrısal ve yüksek düzeyde olursa olsun- yaşamını, toplumsal birlikteliklerini ve devlet biçimlerini sürdürmek isteyenlerin ancak yanılsama içinde öznel ve tikel bir uydurma *“evrensel olarak tanınan ve geçerli olandan uzaklaşacağıdır”* (Hegel, 2006: 12). Bununla birlikte iç yaşamdan çıkarak kendini İdeanın gelişimine ve bireysel öznelliğinin üzerinden gerçekliğe ve yasaya saygı gösteren dindarı ayrıca *“bilimi*

düşüncenin ve kavramın açınımı yerine dolaysız algı ve başına buyruk imgelem üzerine dayandıran sığığını”⁵⁴ aşan filozofu selamlar (Hegel, 2006: 16-18).

Felsefenin bu durumda üzerine aldığı vazife, devletin içinde Tinin özgürlünü sağlayabilmek amacıyla kamusal ilişkilerin belirleyicisi olan devletle ilişkilerinde mücadeleye girmektir. Bundan dolayı Hegel, Devlet üzerine yeni bir kuram geliştirme görevini üstlenir. Bu noktada gelecek olan eleştirinin de farkındadır. Çünkü insanların büyük çoğunluğu *“bilgi ve istençlerini”* bilinçli bir biçimde devletin edimselliğinde yaşayarak doyuma ulaştıkları için tinin özgürleşme sürecindeki derin düşüncüyü kavrayamamaktadır. Bundan dolayı çoğunluğun bilimsel olmayan bilgileriyle, felsefeyi ve felsefeciyi kimi zaman küçümserken, kimi zamanda *“eğlenceli ya da tehlikeli olan boş bir oyun olarak göreceklərini”* belirtir (Hegel, 2006: 13-14). Üstelik felsefenin Antikçağ Yunan’da *“özel bir sanat olarak”* varolmasına karşılık Hegel kendi çağındaki felsefenin devlet hizmeti için bir araca indirgenmesini de eleştirir (2006: 19). Hegel’e göre konformist bir felsefeye dönüşen eğitim politikaları, temel bilgideki gelişimi bozmuştur. Tıpkı sofistler de olduğu üzere hakkı, sadece *“özel amaçlar ve görüşler üzerine ve özel duygu ve tikel kanı”* ile sınırlayan ilkeleri, temel felsefi araştırmayı bozan ilkesizlikler olarak görür. Devletin, evrensel ilkeleri veya şeylerin tözsel kaynağını bozmasına karşı çıkmamasını felsefeyi kendiliğinden önemsiz kılmayacağını düşünür. Bunun sonucu olarak felsefenin araştırma ilkeleri olan olguların, tözün, evrenselliğin, etik yaşamın, ekonomi ve politik istence bağlı ahlakın, ödevin, *“sevginin ve özel kişiler arasındaki hakkın”* araştırılmasının felsefenin konusu olmaktan çıkarıldığını belirler. Ayrıca pozitif bilimlerin gelenek, felsefe ve dolayısıyla us eleştirilerini de köklerini inkâr etmesinden dolayı nankörlükle değerlendirmesine neden olur (Hegel, 2006: 19-21). Sonuç olarak Hegel’in Tüze Felsefesini yazmaya iten ana

⁵⁴ *“Böyle sığığın gösteriş için kullanıldığı diluzluğu (retorik) türünde kendini sergileyen kötü duyuncun (ahlakın) tikel biçimine burada dikkati çekebiliriz; ve her şeyden önce, en düşüncesiz [geistlosest] olduğu yerde her şeyden çok düşünceden [Geist] söz eder, en ölü ve en sıkıcı yolda konuştuğu yerde yaşam ve dirlik verme sözleri, ve boş kibrin en kaba bencilliğini ortaya serdiği yerde halk sözcüğü dilinden düşmez. Ama alında taşıdığı kendine özgü damgası yasa nefretidir. Hak ve törellik ve hakkın ve törel olanın edimsel dünyası düşünceler yoluyla anlaşılırlar, düşünceler yoluyla kendilerine ussallık biçimi, eş deyişle evrensellik ve belirlilik verirler; bu, e.d. yasa, keyfiliği kendinde saklı tutan o duygunun, hakkı özel kaniya yerleştiren duyuncun bütünüyle uygun olarak kendine düşman göreceği şeydir. Hakkın bir ödev olarak ve yasa olarak biçimi onun tarafından ölü, soğuk bir harf olarak ve bir zincir olarak duyumsanır; çünkü onda kendi kendisini tanımaz ve bu yüzden kendini onda özgür olarak bilmez, çünkü yasa olgunun usudur ve us duyguya kendini kendi tikelliğinde ısıtma izni vermez. Yasa bu nedenle bu kitabın (Tüze Felsefesi) Özellikle “halk” dedikleri şeyin yalancı kardeşlerini ve dostlarını ayırt eden paroladır” (Hegel, 2006: 18).*

motivasyonun birbirinden farklı olan düşünce kategorilerini öznel kanılar aracılığıyla aynı düzeye indiren bütün düşünce biçimlerini nerede olursa olsun (felsefede, devlette, dinde, pozitif bilimde) karşısına alarak akıl (us)’dan hareket eden bir mantıkla törel (hukuksal) olan yasaları araştırma-savunma gayretidir (Hegel, 2006: 21). Yani insan birlikteliklerinin meydana gelmesinde, insanların birbirlerine ve oluşturdukları birliğe karşı olan ödevlerini, sorumluluklarını çizen norm ve sınırların (törelliğin) oluşumunu bütüncül bir biçimde çağının gereklerine uygun olarak araştırmasıdır. Törellik insan davranışlarına yön veren ahlaki boyutun yönlendirmesiyle oluşan bir topluluk yaşamı içerisinde, *“insanların birbirlerine ve topluma karşı ödevlerini belirleyen kural ve ölçüler bütünüdür”* (TDK).

Felsefe tarihinin rasyonalist açıdan en son büyük sistemini kuran Hegel için felsefe *“objelerin düşünce ile görülmesidir.”* Felsefi düşünce ise *“kavramlar sistemini yapıcı ve yaratıcı olarak geliştirmedir”* (Gökberk, 2011:387). Hegel, hem özne hem de töz olarak kavramanın gerekli olduğunu vurgular (Hegel, 1986: 31). Bu, Tin’i mutlak olarak anlamak demektir. Bu en yüksek ‘Kavramdır’. Tinsel olan *“kendinde ve kendi içindir.”* Tin aynı zamanda kendi kendisinin nesnesi de olmalıdır (Hegel, 1986: 33-34). Çünkü felsefe Hegel için, *“kendi üzerine geri dönen bir şeydir”*⁵⁵ (Hegel, 2006: 28). Hegel’de kavram başta soyuttur ve *“kendindedir”* bu kavram oluş süreciyle açılanarak, gelişiminin herhangi bir basamağında *“kendi içinde”* olgusallaşır ya da edimselleşir (Hegel, 2006: 70). Bundan dolayı Hegel bilimsel yöntemi, *“Kavramın kendisini kendi içinde açındırması ve yalnızca onun belirlenimlerinin için bir gelişimi ve üretimi”* sürecindeki oluşumu olarak ele almaktadır (Hegel, 2006: 64).

Hegel’de Tinin yolculuk süreci başta soyuttur. Bununla beraber kendini dünyada farklı tikelliklerde bulan Tin, doğal nesneler ve özne kipliklerinde, bölünmüş ve çoğul halde somutlaşarak görünür olur. Bundan dolayı idealist bir filozof olan Hegel aynı zamanda var olan doğal nesnelerin hakkını da teslim eder. Doğa nesnelerinin (dağlar, ırmaklar, güneş, ay vd.) varlığı sadece bilinç tarafından *“var olmanın yetkesini değil,*

⁵⁵ Minerva’nın Baykuşu metaforuyla anlatılan *“kendi üzerine geri dönen bir şey”* olarak felsefi düşüncenin ancak edimsellikten sonra olgular üzerine yükselebileceğidir. Hegel bu durumu Tüze Felsefesi’nin önsözünde kısaca şöyle anlatır: *“...Felsefe sahneye her zaman çok geç çıkar. Dünyanın düşüncesi olarak, felsefe ilkin edimsellik oluşum sürecini tamamladığı ve işini bitirdiği zaman kendini gösterir. Kavramın öğrettiği şey, zorunlu olarak da Tarihin de gösterdiği aynı şey, ilkin edimsellik olgunlaşınca İdeal olanın Reel olanın karşısında görüldüğü, ve İdeal olanın kendi için bu aynı dünyayı tözünde ayırmadığı, entelektüel bir alanın şeklinde kurduğudur...; Minerva’nın Baykuşu uçuşuna ilkin alacakaranlığın çöküşüyle başlar”* (Hegel, 2006: 26).

ama ayrıca tikel bir doğada olmanın yetkesini de taşırlar ki, bilinç bunu geçerli sayar, onlarla ilişkilerinde, onlarla işlerinde ve onları kullanımında kendini ona uyarlar.” Bununla birlikte Hegel, doğa bilimlerine kıyasla toplumsal etik yaşamın ortaya koyduğu kültürü amaç, ülkü ve içerik boyutlarıyla doğa nesnelerinden üst bir dereceye oturtur. *“Törel yasaların yetkesi sonsuz ölçüde daha yüksektir”* der Hegel çünkü *“doğanın şeyleri ussallığı ancak bütünüyle dışsal ve tekilleşmiş bir yolda sergiler ve onu olumsuzluk şekli altında gizler”* (Hegel, 2006: 192).

Hegel’e göre felsefe; *“ussal olanın araştırılmasıdır.”* Sistemli bir biçimde *“tikel nitelikleri evrenselin altına almasıdır”* (Hegel, 2006: 22, 30). Felsefi düşüncenin amacı kaplamı en geniş, en son kavram olan ve her şeyi içinde barındıran, belli bir ereğe doğru gelişerek kendini açan ‘evren’ (varlık) kavramının altındaki kavram zincirlerinin oluşturucuları olan en alt objelerin, yöntemli (diyalektik) düşünülmesiyle türetilerek, varlığın özünün bir bütün olarak mantıki açıdan (anlak) kavranmasıdır. Mantıki açıdan kavranacak olan da kendi kendinin bilincine varmak isteyen, ideal objelerin dünyasında bulunan Geist’in (düşünce, ide, akıl, söz ya da tin) açılımıdır. Bu açılım ilk önce zorunlulukların olduğu doğada vücut bularak geist kendine, özüne yabancılaşmıştır. Bunun sebebi de kendi kendine yeten Geist’in özdeşliğini yitirerek nesneler dünyasında bölünmesi ve çoğullaşmasıdır. İdeal dünyadan doğal dünyaya geçen Geist uzayda belli bir yer kaplaması dolayısıyla şaşkınlık içindedir çünkü doğal dünya sürekli bir oluşum ve değişimin mekânıdır. Sonrasında diyalektik olarak özgürlüğüne kavuşmak isteyen Geist kültür dünyasını ortaya koyarak kendini yeniden bulur. Böylece Geist, başlangıçta kendinde gizil halde bulunan yetilerine olanaklarına maddi formda yeniden kavuşmuş olur. İnsanın yaratmadığı bu gizil güçler akıl yoluyla keşfedilmiş olur. *“ ‘Tin’ insanın dünyasına, kültürün dünyasına ulaşmıştır. Önce tek insanda uyanan ‘tin’ (Geist), insan topluluklarında bilincini derinleştirerek kendini bulur”* (Gökberk, 2011: 390). Bu ilerleme ve kendini buluş aşamaları sırayla bilinç ve özbilinçle başlar. Sonrasında tinin kendisi için varlığa dönüşme aşamaları olarak ötekiyle verdiği mücadele (efendi köle diyalektiği) sonucunda oluşturduğu toplumsal bağlamlardan, (hukuksal, kültürel ve ahlaksal alanlardan) geçerek dinsel, sanatsal ve en son tinin kendinde ve kendi içinde varlığa yani kendisine dönüşeceği ‘bilimle’ son bulur. Bilginin hedefi, bilginin daha öteye geçme gereksinimi duymadığı *“kavramın nesneye, nesnenin kavrama karşılık düştüğü yerdedir”* (Hegel, 1986: 68).

Yardımlı'ya göre Hegel için akıl, hem doğada hem de tarihte işler. Buna göre nedensellik zinciri, içinde doğal yasaların işleyişinin geçerli olduğu doğada vardır. Tarih ise amacı özgürlük olan rasyonel bir süreçtir. Saf insan aklı olarak Mantıksal İdea, bu süreç içerisinde kendini açımlayarak *“somut bilinç şekilleri olarak zamansal görüngülerinin zincirini kurmaktadır. Tüm tarihsel olgusalılık böylece bu mantığın ya da ussallığın edimselleşmesidir, yasal, törel ahlaksal ilkeler, kurumlar, vb. olarak, genelde insan eylemi olarak, yeryüzünün somutluğu içinde belirişidir”* (Hegel, 1986: 17). Hegel'in fenomenolojisi, bilincin hakikate gidişini, bilincin dolaysız kesinlik halinden başlayarak mutlak bilgiye kadar geçirdiği dönüşümleri betimleyerek ilerler.

İlk haliyle bilgi ya da 'dolaysız Tin', 'duyusal Bilinçtir' (Hegel, 1986: 35). Tin kendisini bilinçte geliştirir ve gelişim uğraklarını bilinçte sergiler. Böylece bilincin deneyimi dikkate alınır. Bilinç deneyimde olanı bilir ve kavrar ve bu deneyimde olan tinsel tözdür. Hegel, Tin'in kendinden başkası (doğa) olarak kendine yabancılaştığını ve bilinç deneyiminde söylendiği üzere bilincin tinsel nesnesi olarak, son durumda Tin'in kendisine nesne olarak koyulduğunu ve bu başkalığı da ortadan kaldırma hareketi olduğunu vurgular (Hegel, 1986: 40). Bilinç kendisini dolaysız olarak kendinde bilemez. Kendisini bir dolayım aracılığıyla, bu durumda dış dünyanın nesnelerinin 'dolaysız kesinlik' olarak algılanması aşamasıyla kendisini bir başkaya yansıtarak; kendini yabancılaştırarak tekrar bilince (kendi içine) yansıdığı anda ancak kendini bilme devimi başlayabilir ve 'bilinç deneyimi' kavramı bunu anlatmaktadır. Sonrasında bilinç ötekiyle (diğeriyle) karşılaşır.

Özbilincin başka bir özbilinç ile bu karşılaşması onun kendisini hem başka bir öz olarak görmesini ve hem de böylece 'başkasını' (diğer özbilinci de) ortadan kaldırması ile sonuçlanacaktır. Çünkü 'başkası' onun için bir öz, bir özbilinç değildir artık, 'başkasında' kendisini görmektedir. Hegel bu dikotominin ortadan kaldırılması için, Özbilincin, 'başkasını' yani diğer özbilinci ortadan kaldırarak kendinden emin olmasını söyler. Ancak diğer yandan böyle yaparak kendisini de ortadan kaldıracağı –çünkü başkası kendisidir- bir durumun ortaya çıkacağını belirtir (1986: 125).

Özbilinçler, karşılıklı olarak yaptığı eylemleriyle, *“birbirlerini tanıyarak kendilerini tanımaktadırlar”* (1986: 126). Ancak onlardan biri 'tanıyan' ve diğeri 'tanınan' olacaktır ve Hegel'e göre *“iki özbilincin ilişkisi, kendilerini ve birbirlerini bir*

ölüm kalım kavgası yoluyla” karşıdakine tanıtmaya mücadelesi verecektir. Bundan kaçınamazlar çünkü bu özbilinçler kendi kesinliklerini hem kendilerine hem de karşıdakine kanıtlamalıdır. Bu ise yaşamın tehlikeye atılıp özgürlüğün kazanılmasıyla sağlanabilir. Böylece kendini saf bir ‘kendi için varlık’ olarak görebilir. “Yaşamını hiç tehlikeye sokmamış birey hiç kuşkusuz kişi⁵⁶ olarak tanınabilir; ama bağımsız bir özbilinç olarak tanınmışlığın gerçekliğine erişemez” (1986: 127).

Diyalektik hareketin son bulması yani ‘tanınma’ olayının gerçekleşmesi (tanınma mücadelesi) ölüm olayı ile son bulmaz. Tersine bir tarafın duyusal dışvarlığından yani yaşamından vazgeçememesinden dolayı özgürlüğü için (daha tinsel bir şey için) yaşamını ortaya koyar. Bağımlılığın son biçimine doğrudan meydan okuyarak özgürlüğüne ulaşmaya çalışan özbilince boyun eğip onu tanıması ile sonlanır. Böylece birisi bağımsız-özgür diğeri bağımlı (biri efendi diğeri köle) iki özbilinç ortaya çıkar (Hegel, 1986: 128).

Efendi, köle ile kölenin çalışmasının ürünü olan şey dolayısıyla ilişkidir. Bu şey, kölenin köle olarak kalmasını ve efendinin onun üzerindeki gücünü temsil etmektedir. Kölenin ‘şey’ üzerinde sadece çalıştığını ancak onu tamamen ortadan kaldırmadığını ve efendinin ise bu ‘şey’ ile bir ‘yararlılık’ ilişkisi içinde olduğu belirtilebilir. Böylece bu durumda, ‘isteğin’ tek başına aşamadığı nesnenin bağımsızlığı, köle ve onun çalışması dolayısıyla efendi için gerçekleşmiştir (çünkü efendi nesnenin bağımlı yanından -çalışma ile emek ürünü haline getirilmiş nesneden-faydalanmaktadır) ve nesnenin bağımsız yanını ise köleye bırakmıştır.

Ancak Efendinin konumunda özbilinç, özgür olmayan (köle) bir özbilinç tarafından tanındığından efendinin özbilincinin kesinliği geçicidir ve gerçek varlığına kavuşmamıştır. *“Karşına çıkan bağımsız bir bilinç değil, ama tersine bağımlı bir bilinçtir; bu yüzden kendi-için-olmaktan kendi gerçekliği olarak pekin değildir; tersine, gerçekliği aslında özsel olmayan bilinç ve bunun özsel olmayan eylemidir” (Hegel,*

⁵⁶ Hegel felsefesinde hukuksal anlamda “nesne kişidir; ahlaksal duruş noktasında özne, ailede aile üyesi; genel olarak yurttaş toplumunda yurttaş (bourgeois olarak)... gereksinimlerin duruş noktasında ise... insan denilen şey vardır.” Hegel’de varolan somut insan, gereksinimlerini gidermesi noktasında tasarımın somut nesnesini oluşturur. Hayvanlarda gereksinimlerini farklı bir biçimde kısıtlı da olsa doyuma ulaştırır ama bununla birlikte insan, doğal belirlenimine rağmen gereksinimlerini ve onları elde etme yöntemlerini çoğaltır. Bunları tekil kısımlara dağıtıp ayrımlaştırması ile gereksinimler, “değişik yollarda tikelleşerek... daha soyut gereksinimler”e dönüşür. Böylece insan doğal gereksinim alanını aşıp evrenselliğini ispat eder (Hegel, 2006: 230).

1986: 130). Köle bilinci ise bağımsız bilincin geleceği olacaktır. O, olumsuzlayıcı eylemdir. Efendi ile girdiği tanınma mücadelesinde ölüm korkusunu tüm varoluşunda hissettiğinden onda “*kendi-için-varlık*” öz olarak örtük şekilde bulunur: Köle, çalışmasıyla dışvarlığa bağlılığını tüm yönleriyle ortadan kaldırmakta ve onu kendi üzerinden atarak bağımsızlaşmaktadır (Hegel, 1986: 131). Emek aracılığıyla nesnenin olumsuzlanması onun biçimi ve kalıcı bir şey olur. Çünkü emek, oluşturu ve biçimlendiricidir. Bu “*biçimlendirici etkinlik*” saf “*kendi-için-varlıktır*,”⁵⁷ böylece kendi öz bağımsızlığını da görmeye başlamaktadır.

Buradan hareketle Tinin özgürleşme sürecinde edimselleşmeye çalışan Evrensel Tin’in kişilik, ahlak, törellik ve devlet basamaklarından geçmesi esnasındaki oluşumlarını diyalektik olarak birbirleriyle kesişmeleri sonucunda çarpışmalarıyla, İdeal olan İstenç Kavramını açıklar. Duyusal istençle oluşan Pozitif Yasalardansa Doğal ya da Felsefi Yasaları savunur. Eğer der Hegel “*yüreğin duygusu, eğilim ve özenç pozitif tüze ve yasalar ile karşıtlık içine koyulursa, böylece bir yetkeyi tanıyacak olan şey en azından felsefe olamaz*” (Hegel, 2006: 30).

Hegel Pozitif Yasayı-Hakkı, Doğal-Felsefi Yasadan-Haktan ayrı inceler. Bununla birlikte bu iki hak alanını birbirlerine tamamen karşıt ve aykırı olarak ayrıştırılmasının yanlış olacağını da ekler (Hegel, 2006: 31). Hegel’e göre felsefenin bir bölümü olan Tüze (Hukuk) biliminin konusu veya içeriği insanda doğal olarak mevcut olan hak, mülkiyet, ahlak, cinsel-sevgi ve toplumculuk dürtülerinin araştırılmasıdır (Hegel, 2006: 55). Hak, Devlette genel olarak pozitifdir. Bu hakka bağlı yasal otoritenin bilgisi pozitif hukuk biliminin ilkesir. Bu hak iki farklı biçimde içeriklerine göre pozitifleşebilir:

“Bir halkın tikel ulusal karakteri, tarihsel gelişim evresi ve doğal zorunluluk alanına düşen bütün bir ilişkiler karmaşası yoluyla” ya da “yasal bir Hak dizgesinin evrensel kavramın nesne ve durumların dışarıdan verili tikel nitelikleri üzerine uygulanmasını kapsamak zorunda olması nedeniyle” (Hegel, 2006: 30).

O halde evrensel tinin açılım basamaklarından olan öznel ve mutlak tin’in arasında yer alan nesnel tinin içinde toplumculuk fikrinin -en azından bir veri olarak

⁵⁷ “İnsanın kendine ve kendi için özgür olduğu yanına sarılmak köleliği kınamaktır. Ama birinin köle olması onun kendi istenciyle ilgili bir sorundur, tıpkı bir ulusa boyun eğdirmenin de onun istencinde yatması gibi. Bu yüzden haksızlık yalnızca köle yapanların ya da boyunduruk altına alanların değil, ama kölelerin ve boyun eğenlerin kendilerinin payına da düşer. Kölelik insanların doğa durumundan gerçek törel koşula geçişlerinde yer alır. Burada haksızlık geçerlidir ve eşit ölçüde zorunlu olarak yerini alır” (Hegel, 2006: 91).

kabul eden Hegel’de- ahlak, törellik ve devlet ara basamaklarında bulunduğu görülür. Her ne kadar Hegel bunların Kavramsal düzeyde, kendinde ve kendi içinde tinin olgusallaşması olarak okusa da en azından pozitif hukukun görgül yorum ve eleştirilerinden toplumculuk fikri kendini gösterir. Çünkü Hegel’de doğal-felsefi yasadaki farklı olarak pozitif yasalar, insanlar tarafından koyulan ve türetilen şeylerdir. Yasalar mutlak olmadığı için çeşitlidirler çünkü kültür dünyaları çoğuldur. Yasaların belirlediği olgular sadece varolduğu için geçerli değildir tersine çeşitli istençlere bağlı olarak herkesin yasayı kendi ölçütüne göre şekillendirmek istediği, herkesin geçerli kılmak istediği başına buyruk bir Haktır. Ayrıca pozitif yasalar Hakkı düşüncede kavramaya çalışmaktansa Hakkı İstenç ve pratikte kanunlaştırır. Dolayısıyla Hak Kavramı pozitif yasadaki olgular üzerine bir hak olarak şekillenir (Hegel, 2006: 13-15). Hegelci pozitif yasanın eleştirisi bize 18. yy. özelde Almanya’da genelde Avrupa’daki toplum-toplumculuk düşüncesinin izleklerini sunmaktadır. Tıpkı Platon’un ideal devletin şekillenmesinde eleştirilen gölgeler dünyasının, gerçekte Platon’un yaşadığı toplumsal ve siyasal yaşamın Platoncu perspektiften görüntüsünün sunması gibi Hegel’de, gerçek olanın yalnızca idea ya da Kavram olduğu tezinin ara basamaklarında ahlaklılığın, törelliğin ve devletin olgusal boyutunu eleştirel olarak sunması ile Almanya’daki toplumculuk fikrini göstermektedir.

Geist her ne kadar tek tek her bir insanda uyanmaya başlasada bunun diyalektik uzantısı, insandaki eksik kavramsallaştırılması yapılan Geist’in, kültür dünyasında insanların (socius) ortaklaşa oluşturacakları, Geist’in özüne uygun bir dünyanın gerçekleştirilmesi olacaktır. Yani Geist bilinç ve özgürlüğüne devlet, toplum, sanat, din felsefe gibi bireyüstü oluşumlarla ulaşabilir. Ama bunlardan önemli olanlar toplumlar ve devletler gibi gelip geçici, sonlu olanlar değil Geist’in tam birliğine ve tam bilincine ulaşabileceği sanat, din ve felsefe gibi sonsuz gelişme gösterebilecekleri bireyüstü oluşumlardır. Buradan hareketle felsefenin amacının gerçekleşebilmesi için bireyüstü bir kurum olarak devlet üzerine Hegel’in düşünceleri verilebilir. Tin bireysellikten (subjektif tin) sıyrılıp geliştikçe “objektif tine” yönelir. Tin’in gelişmesiyle bireysel istenç genel istenç ile uzlaşır. Böylece bireyüstü oluşumlar olan yasalara (hukuka) bağlanan birey, kendini ne kadar bu yasalara içten bağlarsa o kadar çok erdemli ve ahlaklı olur. Çünkü bireyin hayatının anlam kazanabilmesi yasalara bağlanmasıyla

mümkündür ve ahlakiliğin ölçütü de budur (Gökberk, 2011: 391). Bireysel istencin genel istençle uyumlu hale gelmesiyle objektif ahlak (objektive Sittlichkeit) oluşur.

“*Kendinde ve kendi için özgür olan istencin ideası*” çeşitli uğraklardan geçerek olgunlaşır (Hegel, 2006: 66). Bu aşamalar sırasıyla ‘*soyut ve biçimsel*’ hak alanı olan kişilik düzeyinde başlar. Başlangıçta kişiliğin olanağı olan özne’nin kendini nesne (ben) olarak görmesi sonucunda kendi üzerine soyut düşünebilmesiyle kendini “*özgür ‘Ben’ olarak nesne ve erek alması ve böylece Kişi olmasıdır.*” Bu ilk aşamada Hegel şöyle bir çıkarımda bulunur: “*Bir Kişi ol ve başkalarına Kişiler olarak saygı duyu*” (Hegel, 2006: 71-72). Sonrasında öznel bireysellik olarak belirlenenen öznel istencin hakkı olan ahlak düzeyine varır. Kişilik ve ahlak alanının birliği ve gerçekliği üzerine – ya da dolaysız istenç ve dışsal dünyadaki öteki öznelerle olgusallaşan- törellik (Sittlichkeit)⁵⁸ alanına ulaşılır. Törelliği meydana getiren Törel Töz, “*kendinde ve kendi için evrensel varoluşu içindeki ideadır.*” Bu Törel Tözde kendi içinde çeşitli uğraklardan geçerek olgusallaşır. Sırasıyla Doğal Tin olarak aile, “*bölünmüşlüğü ve görüngüsü içinde Yurttaş Toplumu*” ve son olarak Hakkı en yüksek olan ve Dünya Tarihinde açılan, Tin’in evrensel Dünya-Tin’ini edimselleştiren ve ortaya seren ve onun tarafından kapsanan (alt güdümlü olan) Devlet’tir (Hegel, 2006: 67).

Dışsal olan şeylerin kendinde ereği ve özgür iradesi olmadığı için kendinde ve kendi için olan insanların her şey üzerinde hakkı vardır. Bu hak sayesinde ki “*tüm şeyler insanın mülkiyeti olabilirler*” (Hegel, 2006: 78-79). İnsanlar iradeleriyle kendine dışsal olan şeyleri yok edebilir veya onları kendinin kılacak biçimde dönüştürebilirler. İnsanlar ruhlarını koyarak dışsal şeylere amaç yükleyebilir. Çünkü Hegel’e göre hayvan dâhil dışsal olan her şey salt görelidir oysa irade “*sonsuz olandır, başka her şeye karşı saltık olandır.*” Böylece dışsal şeylerin bağımsız olmadıkları tam tersine varlıklarının gerçekliğine ancak insanın özgür iradeleriyle onlar üzerindeki değiştirme, dönüştürme veya ortadan kaldırma kipleriyle gerçekleşeceğini belirtir. Hegel, Şeylerin gerçekliğini sadece insanlarda var olan özgür iradenin edimsel idealizminde görür. Özgür irade

⁵⁸ Almancada kökenbilimsel olarak aynı anlama gelen Sittlichkeit ve Moralität kavramları Ahlak kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte Hegel’de Törellik olarak çevrilen Sittlichkeit kavramı, Ahlak (Moralität) kavramından ‘*özel olarak ayrı anlamlarda*’ kullanılır (Hegel, 2006: 68). Ahlak kişinin amaç, sorumluluk, niyet, istek, iyilik ve vicdan gibi duygularının alanını kapsarken; törellik aileyi, yurttaş toplumunu ve devleti meydana getiren toplumsal etik değer ve normlara göndermede bulunur.

haricinde doğal bir gerçeklik olamayacağını realizm eleştirisinde ortaya koyar. Dışsal şeylerin mutlak olduğunu söyleyen realistlerin şeylerin sonlu bir biçimde ve kendiliğinden varolduklarını söylemesini ağır bir şekilde eleştirir. Çünkü der Hegel, *“hayvanlar bile bu realist felsefeyi kabul etmez... şeyi yiyip yutar ve böylelikle onun saltık olarak bağımsız olmadığını tanıtırlar”* (Hegel, 2006: 78-79).

Böylece mülkiyet edinme hakkı kişi olarak insanın şeyleri denetim altına alarak sahiplenmesi olmaktadır. Bu sahiplenmenin kendisi mutlak anlamda mülkiyet belirlenimidir. *“Özgürlük bakış açısından, özgürlüğün ilk belirli-varlığı olarak Mülkiyetin kendi için özsel erek olmasıdır”* (Hegel, 2006: 79). Bunun haricinde tikel olarak bir şeyi ister doğal gereksinim, ister dürtü isterse de istek kipiyle sahiplenme durumunda olsun tikel çıkara bağlı olarak mülkiyet, gereksinim tarafından araçsallaştırılarak gerçek konumundan uzaklaştırılabilir. Bu noktada Hegel mülkiyetin irade tarafından kendisi için istenmesine bağlı olarak nesneleşmesinden hareketle *“Mülkiyetin Özel Mülkiyet karakterini kazanacağını”* belirler.⁵⁹ Eğer tekil olarak sahip olunabilecek bir ortak mülkiyetin paylaşımı söz konusu olursa, mülkiyetin ortaklık belirlenimindeki *“kendinde çözülebilir”* olması niteliğinin, tekilin payının saptanması sorununu gündeme getireceğini belirtir (Hegel, 2006: 80). Burada da Platon’un ideal devletinin ilke olarak ortak mülkiyete dayandırılmasını eleştirir. Çünkü der Hegel *“Malların ortaklığı ve özel mülkiyet ilkesinin yasaklanması zemininde, dinsel ya da dostça ve giderek zoraki bir insan kardeşliği düşüncesi kendini tinin özgürlüğünün ve hakkın doğasını yanlış saptayan ve onları belirli kıpırlarında göremeyen bir anlayışa kolayca sunabilir”* (Hegel, 2006: 80). Yine burada Epikürüs’ün ahlaksal ve dinsel duruşuna bağlı olarak, kendi döneminde dostları arasında tartışılan; şeylerin ortaklığı üzerine kurulacak yeni bir birliktelik düşüncesinin karşısında durmasını ve onlara ortak mülkiyete dayalı bir birlikteliğin güvensizliğe neden olacağını ve güvensizlik ortamında insanların dost olamayacaklarını söylemesini alıntılar (Hegel, 2006: 80).

Kişilik, evrensel istenç özgürlüğü, törellik ve din gibi özbilincin evrensel oluşturucuları olan tözsel belirlenimler devredilemez bir karakter arz ederken, ‘dışsal’

⁵⁹ *“Mülkiyette istencim kişiseldir, ama kişi tikel bir ‘Bu’dur; böylece mülkiyet bu istencin kişisel bir şeyi olur. İstencime belirli varlığı mülkiyet yoluyla verdiğim için, mülkiyet ‘Bu’ olma, ‘benim’ olma belirlenimini de taşımaktadır. Özel mülkiyetin zorunluluğu konusundaki önemli öğretisi budur. Devlet kuraldışı uygulamalarda bulunabilse de, gene de bunu ancak devlet yapabilir: ama sık sık, özellikle günümüzde, özel mülkiyet devlet tarafından yeniden getirilmiştir”* (Hegel, 2006: 81).

bir karakter arz eden mülkiyetten iradenin çekilmesi koşuluyla, kişiye ait bir şeyden vazgeçilebileceği gibi bu şey başka bir iradenin sahiplenmesine de aktarılabilir ya da devredilebilir (Hegel, 2006: 98-99). Bu nokta da emek sürecini ele alan Hegel; tikel olarak bedensel veya tinsel becerilerin tekil ürünlerinin ‘belirli bir zaman’ için kullanımı şartıyla bir başkasına devredilebileceğini çünkü böyle bir kısıtlamaya bağlı olarak tekil ürünlerin ‘dışsal’ bir ilişki kazanarak özbilincin bütünlüğü ve evrenselliğine zarar vermeyeceğini belirtir. Bununla birlikte kişi eğer emek sürecinin tamamından ve ‘üretimin bütünlüğünden’ vazgeçerse kişiliğini “bir başkasının mülkiyeti” haline getirecektir. Burada birinci duruma modern hizmetçileri ya da gündelikçileri örnek gösterirken ikincil duruma etkinliğinin tamamını efendisine devreden Atinalı kölenin durumunu gösterir (Hegel, 2006: 101).

Dışsal bir şey olarak mülkiyetin devredilebilir olması ve aynı zamanda devredilen şeyin bir başkasının iradesine konu olması ‘sözleşme’ fikrini gündeme getirir. Efendi köle diyalektiğine paralel bir süreçle tarafların birbirlerini hem kişi hem de mülk sahipleri olarak tanınmasını gerekli kılar. İnsanların “*armağanlar verme, değiş tokuşta bulunma*” ve ticaret ile uğraşmaları gibi sözleşme ilişkileri aynı zamanda nesnel tinin bir ilişkisi olduğu için aklın zorunlu yol göstericiliğine bağlıdır. Bu da sözleşmede ‘tanınma’ ögesinin kendiliğinden akıl dolayımıyla kabul edilmesi anlamına gelmektedir. İnsanları sözleşme yapmaya götüren şeyler çoğunlukla “*gereksinim, iyilikseverlik, yarar vb. olmalarına karşın, kendinde bu etmen ustur, başka bir deyişle, özgür kişiliğin olgusal (e.d. salt istençte bulunan) belirli-varlığının İdeasıdır*” (Hegel, 2006: 106-107). Hegel’in diyalektik yöntemi bu aşamada da kendini gösterir ve tarihin itici dinamiği olarak çelişki belirir. Öznel istencin, usun çıkarına uygun olarak sözleşmede mülkiyete sahip olabilmesi ancak mülke sahip olarak tanınan ‘özdeş bir istence’ sahip başkalarının mülk üyesi olmaya son vermelerinden kaynaklanır.

“Belirli-varlık ya da dışsallık yanı bundan böyle salt bir Şey olmayan, tersine birinin (ve dolayısıyla bir başkasının) istenç kıpısını kendi içinde kapsayan Mülkiyet Sözleşme yoluyla ortaya çıkar – bir süreç olarak ki, onda benim kendim için varolan ve bir başka istenci dışlayan bir mülk-iyesi olmamın ve öyle kalmamın ancak başkası ile özdeş bir istençte mülki-iyesi olmaya son vermem ölçüsünde olanaklı olması biçimindeki çelişki kendini sergiler ve dolaylı kılar” (Hegel, 2006: 107).

O halde sözleşme Hegel için doğrudan bağımsız davranan kişilerin isteklerinden doğar ve sözleşmeye konu olan ‘tekil dışsal’ bir nesnenin devredilmesiyle sonuçlanır.

Mülkiyet gibi devredilebilir şeyler ancak kişilerin yalın isteklerine bağlı olarak sözleşmeye konu olabilirler. Burada Kant'ı, ağır bir biçimde eleştirerek törel olan evlilik ilişkisini sözleşme kavramı altında değerlendirmesini utanç verici ve kaba olarak değerlendirir (Hegel, 2006: 108). Bununla birlikte evliliği doğal olarak sadece beden ve cinsel ilişkiye indirgeyen düşünceyi de ya da olması kadar olmaması da mümkün olan bir duygu olan sevgiyle, evliliği açıklamaya çalışanların düşüncelerini de yetersiz ve eksik bulur. Çünkü evlilik Hegel'e göre bütünsel anlamıyla sevgiye indirgenen *"kararsız, geçici ve salt öznel yanın"* kaybolacağı hukuksal *'törel sevgidir'* (Hegel, 2006: 202). Ayrıca evlilik kan bağı olmayan tekeşliliğe dayanarak topluluk içinde kurumsallaşmalıdır. Bu bir *"topluluğun törelliğine dayanak olan"* mutlak ilkelerden biridir tıpkı *"Devletlerin Tanrılar ya da kahramanlar tarafından kuruluşundaki kıpılardan biri olması"* gibi (Hegel, 2006: 209).

Hegel, evliliği sözleşme ilişkisinde görmediği gibi devletin doğasının sözleşme ilişkisiyle kurulmasını da yanlış bulur. *"Devlet ister herkesin herkesle bir sözleşmesi ..., isterse bu herkesin tekerk ve hükümet ile sözleşmesi olarak"* görülsün sonuçta mülkiyet ilişkilerine benzer bir sözleşmeye konu olarak ele alınması durumunda, devletin hukukunda ve edimselliğinde karışıklıklar yaratacaktır (Hegel, 2006: 109). Hegel, devletin sözleşme ile kurulduğu düşüncesini yüzeysel bulur ve bu fikre yol açan şeyin farklı iradelerin 'birliğini düşünmekten' kaynaklandığını belirtir. Devleti kurmak kişilerin isteklerine bağlı olmadığı gibi *"devlette olmak herkes için saltık olarak zorunludur."* İnsan akılsal olarak devlette yaşamaya belirlenmiştir. Eğer henüz devlet yoksa akıl devletin kurulması için istemde bulunur. İnsanlar devlete içre olarak varoldukları için yani doğal olarak onun yurttaşları oldukları için ayrıca istekleri (özençleri) yoluyla devlete katılma ya da ayrılma idesi barındırmazlar. Ancak Devletin kendisi kişilere *"Devlete katılmaya ya da ondan ayrılmaya izin verebilir"* (Hegel, 2006: 109). Hatta 'yüksek bir kendilik' olarak Devlet, *"bireylerin yaşam ve mülkiyetlerinin korunması ve güvenliğini"* koşulsuz bir biçimde tözünde bulundurmadağı için bireylerin yaşamları ve mülkiyetleri üzerinde hakkı olan Devletin gerektiğinde bunlar üzerinden özveride bulunmalarını da isteyebilir (Hegel, 2006: 129-130). Aslında Hegel burada tamamen modern (anayasal monarşi) devleti kast etmektedir. Çünkü içinde doğal olarak yurttaş yaşamının gerçekleştiği bağlam burasıdır. Ayrıca kendisin de belirlediği üzere Ortaçağ'daki devletten farklı olarak yakın zamandaki devletlerdeki, en büyük

ilerlemenin “devletin kendinde ve kendi içinde erek olarak kalması ve herkesin onunla ilişki içinde orta çağda olduğu gibi kendi özel bağına [sözleşmesine] göre davranamamasıdır” (Hegel, 2006: 109-110).

Özbilinçlerin soyut haklarının bir üst basamağı olan ahlak alanı vicdan ile aşılır. Öznellik aşamasında törel nesnel ilkeleri bilmesine rağmen onlardan uzak durarak farklı istemleri, kararları dillendirebilir. Bu aşamada bir yasaya uyabilir ama öznel istekler bunun daha ötesini yapmaya da karar verebilir. Çünkü “üstün olan Şey değildir; tersine üstün olan ve yasaya ve Şey üzerinde egemen olan benim kendimdir” (Hegel, 2006: 185) Bu durumda şeyler ve yasalar üzerinde özne istediği biçimde oynayabilir ve mutlak kendi hazzını yaşayabilir. Ama Hegel’in diyalektiğinde bir aşamada yitirilen şey “bizde en yüksek olan değildir ve en iyi olanın yitişinde değil ama tersine gerçek olanın utkusunda yükseleceğimizdir” (Hegel, 2006: 184). Dolayısıyla kendine yeten öznel ahlaki alan evrensel kötü bir pozisyonda olacağından burada söz konusu olan şey ‘öznel bir boşluk’ bir yanılsama olacaktır. Tam da bu noktada törelliğe geçiş ve topluluk fikri belirir. Öznel boşluk alanında kişi kendini bu boşluğun bilincine mutlak anlamda sahip olması hakkını, devam ettirebilmesine rağmen kendini bu alanda sınırlamaz. Çünkü der Hegel:

“Bu saltık kendinden-hoşnutluğun niçin yalnızlık içinde kendinde bir tapınma olarak kalmadığını, ama tersine duyuncululuk[vicdanlılık] ve iyi niyetler üzerine verilen karşılıklı inancı [güvenceyi] ve bu karşılıklı arılık için duyulan sevinci, ama her şeyden önce bu kendini bilmenin ve anlatmanın eşsizliğinden ve bu kollama ve bakmanın eşsizliğinden türetilen tazelenmeyi bağı ve tözü olarak alan bir tür topluluk gibi bir şey oluşturabildiğidir” (Hegel, 2006: 185).

‘Soyut iyi’ ve ‘Vicdan’ alanındaki öznelliğin iki kıpısının, nesnel anlamına kavuşabilmesi için ya da Hegel’de ahlak alanından törelliğe geçiş için; tin, gerekirse tam bağımlılık ve köle olma ihtimaline rağmen daha yüksek bir basamak olan törellikte, mutlak hiçliğinden ve olumsuzluğundan kurtulmak ister. Öznellikten yoksun hukuksal olan ile tamamen öznelliği içeren ahlaksal olan ancak törel olana dayanmaları ile edimselleşebilir. Çünkü öznel ve nesnel iynin birliği olan törellikte, iradenin öznel biçimini aşan kavrama uygun olan ‘özgürlüğü’ içerik alır ve ‘uzlaşmayı’ mümkün kılar (Hegel, 2006: 189). Özgürlük İdeası olan Törellikte nesnel olan ya da ‘yaşayan iyi’, özbilincin bilgisi, iradesi ve eylemesi ile edimselleşir. Bu anlamıyla Törellik basamağı Hegel açısından “varolan dünyaya ve özbilincin doğasına gelişmiş Özgürlük

Kavramıdır” (Hegel, 2006: 191). *“Bireylerin yaşamını yöneten törel güçlerdir”* (Hegel, 2006: 192).

Törel ve törellik kavramları burada etik yaşam, ya da nesnel ahlak olarak çevirilsede geniş anlamıyla etik toplum veya ‘toplumsallaşma’ anlamıyla daha uygun durmaktadır. Çünkü törel öge Hegel için öznellik yoluyla somutlaşan ancak öznel keyfiliği aşan yasa ve düzenlemeleri kapsar. Ve yasaların başlangıcını kimsenin bilemeyeceğini söyleyen Antigone’dan alıntı yapar: yasalar *“ilksiz-sonsuzdurlar”* (Aktaran: Hegel, 2006: 191). *“Bireyin olması ya da olmaması bireylerin yaşamlarını yöneten biricik kalıcı güç olarak nesnel törellik için birdir. Törellik buna göre uluslar tarafından ilksiz-sonsuz Türe olarak, kendilerinde ve kendileri için varolan Tanrılar olarak tasarlanmıştır ki, onlar karşısında bireylerin boş işleri salt bir tahterevalli oyunu gibi kalır”*(Hegel, 2006: 192).

Doğa nesnelere oranla törel yasalar (doğa bilimlerine göre sosyal bilimler) daha sağlam bir mutlak yetkeye ve güce sahiptir. Her ne kadar bilinç doğa nesnelerinin kullanımında ve onlarla ilişkilerinde kendini doğa nesnelere uyarlasa da yetkesi daha yüksek olan törel yasalar bilinç üzerinde sonsuz derecede daha fazladır. Bunun nedeni doğal gereksinim halini aşan bilincin soyut amaçlar yaratarak özgürlük İdesine ulaşabilmesidir. Doğada bulunan Şeyler ussallığı *“ancak bütünüyle dışsal ve tekilleşmiş bir yolda sergiler ve onu olumsuzluk şekli altında gizler.”* Hâlbuki *“özne için törel töz, onun yasaları ve güçleri bir yandan birer nesne olarak onunla kendinde kalıcılığın en yüksek anlamında var olma ilişkisi içindedirler”* (Hegel, 2006: 192). Bundan dolayı törel yasalar ya da etik toplumsal yaşama ait yasalar:

“Özne için yabancı birşey değildirler, tersine öznenin tını onlar için kendi özü için olduğu gibi tanıklık eder –bir öz ki özne onda kendi öz-duygusunu bulur ve onda kendisinden ayrı olmayan ögesinde olduğu gibi yaşar- bir ilişki ki, giderek inançtan ve güvenden de daha dolaysız bir anlamda özdeşlik gibidir” (Hegel, 2006: 193).

Bu noktada görülen ‘ödevler’, ahlaksal alanda görülen keyfi *“özneelliğin hiçbirşeyi belirlemeyen boş ilkesinde kapsanan”* ödevler öğretisinden farklı olarak törelliğin yasalar ve güçlerinin, bireylerin iradeleri tarafından bağlayıcı, zorunlu ve nesnel olan ödevleridir. Törel sistemin kendi içinde aile-yurttaş toplumu ve devlet şeklindeki gelişimini oluşturan da ödevlerin zorunluluğundan veya bireylerin yasa ve

güçlerle olan ilişkilerinde bağlayıcı olan ödevlerinde ‘durup kalmamalarında’ ve törelliğin şu ilkesinde bulunur: “Öyleyse bu belirlenim insanlar için bir ödevdir.” Dolayısıyla törelliğin her basamağı nasıl ki bir ödeve bağlıysa, aşılmasında yine bir ödeve bağlıdır; bu durum törel sistemin son basamağına varılincaya, yani devlette çelişkilerin son bulmasına kadar süregider. Bu son aşamada “içkin ve tutarlı bir ödevler öğretisi özgürlük İdeasi yoluyla zorunlu kılınan ve dolayısıyla bütün erimleri içinde, Devlet içinde edimsel olan ilişkilerin gelişiminden başka birşey” değildir (2006: 193-194).

Ancak bireyin yasalara bağlanma istenci tartışmalıdır. Çünkü bireyin “kötüyü seçmesini engelleyebilecek hiç bir şey yoktur.” Hegel bu nokta da Kantçı anlamda öz-bilinciyle doğru ve iyiyi seçme yani, özel iradeye bağlı bir ahlakın ‘soyut hak’ temelinde oluşturulacak bir devlette, ‘özel bireysel öznenin özgürlüğünü ifade’ etmede yetersiz olacağını ve evrensele temel sağlayamayacağı sonucuna varır (Callinicos, 2011: 80). Bunu aşmak için tikelle evrenselle, öznel nesnel, akla dayalı olarak uzlaştırmaya girişir. Bunun içinde bireysel öznellik kamusal yaşamına katılma sürecini aile, sivil toplum ve devletten oluşan üç uğrakta, Etik Yaşam (Sittlichkeit) ile temellendirir.⁶⁰ Çünkü bireysel öznenin, doğal durumdaki gibi soyut ilkelere bağlı, olarak değil ancak “gelenek-göreneklerde yatan somut ve tarihsel olarak özel bir toplumsal bağlamda” (Callinicos, 2011: 81) yaşayabileceğini savunur. Hegel’in Etik Yaşam modeli eski Yunan kent devletlerinden devşirilir:

“Burada yurttaşlar toplumsal varlıklarını bir dizi soyut, zamansız ahlak ilkesinden değil, bireylere kimlik kazandıran rolleri belirleyen, onlardan beklenen görevleri ortaya koyan ve hem devletin hem de yurttaşların refahının dayanağı olan erdemleri geliştiren belirli kurumlara katılarak alırlar” (Callinicos, 2011: 80).

Burada da diyalektik düşünceyle hareket eden Hegel, Etik Yaşamın (objektif ahlakın) oluşumundaki evreleri sıralayarak aile, sivil toplum (burjuvazi) üzerinden genel istencin doruğuna ulaştığı devlete varır. İlk olarak aile kurumunda doğal bir durumda olan bireysel istencin yoğun halde bulunduğunu belirler. Bununla birlikte genel istencin

⁶⁰ Hegel için “Tin bireysel bir şey değil, bireyselin ve evrenselin birliğidir” (Hegel, 2006: 200). Ahlaksal basamakta özgürlük kavramı ontolojik bir bağlama kavuşmakla birlikte henüz kendi içinde bir kavrama dönüşmeyen özneliğin ancak törel basamakta yeterli varoluşunu gerçekleştirerek özgürleşebileceğidir. “Bireylerin öznel olarak özgürlüğe belirlenme hakları törel edimselliğe ait olmalarında yerine getirilir, çünkü özgürlüklerinin pekinliği böyle nesnelikte gerçekliğini taşır ve bireyler törel alanda kendi özlerine, iç evrenselliklerine edimsel olarak” sahiptirler (Hegel, 2006: 198).

nüvelerinin ilk yaşandığı yer olması bakımından aile kurumunu objektif ahlakın (Gökberk, 2011: 391) başladığı yer olarak görür.⁶¹ Ailede çeşitli aşamalardan geçerek çözülür. Evlilikle başlayan aile, ilkin doğrudan törel ilişki olarak doğal bir biçimde soyun devam ettirilmesiyle başlar. Sonrasında evlilik, “*özbilinçte doğal eşeyin[cinsiyetin] salt içsel ya da kendinde varolan... varoluşu içinde salt dışsal olan birliği tinsel bir birliğe, özbilinçli sevgiye dönüşür*” (Hegel, 2006: 202). Evlilik tamamlandıktan sonra ailenin mülkiyet ve eşyaları olan dışsal nesneleri üzerindeki kaygılarıyla devam eder ve son olarak çocukların yetiştirilmesiyle aileler bölünüp dağılır (Hegel, 2006: 201). Sonrasında “*Aile kendini Yurttaş toplumuna biçimlendirir*” (Hegel, 2006: 278).

Doğal bir temeli olan aile kurumu modern toplumda özgür seçimin sonucu oluşmakla birlikte insan hayatıyla sınırlı olmasından dolayı toplumsal yaşamın temelini oluşturamaz. Ancak aileler sonucunda “*kendine yeten insanların çokluğu Etik Yaşamın ikinci durağını oluşturur*” (Callinicos, 2011: 81). Ailelerin çoğullaşarak dağılması ‘bağımsız somut kişilerin’ birbirlerine karşı dışsal davranmasıyla sonuçlanır. Burada bir törellik dağıldığı gibi başka bir törelliğin görüngüsünü de biçimlendirir. Ailelerin genişlemesi aynı zamanda “*varoluştaki bir yandan onun böylelikle ortak bir doğal kökeni olan bir Halka, bir Ulusa dingin genişlemesidir.*” Ayrıca bu genişleme farklı aileler arasındaki dağınıklığın, “*ya bir efendinin gücü yoluyla ya da bağlayıcı gereksinimler ve bunların doyumlarının karşılıklı etkileşimi tarafından oluşturulan ve özgür istenç temelinde kurulan birleşme yoluyla bir araya toplanmasıyla*” sonuçlanır (Hegel, 2006: 220-21).

Hegel törelliğe geçişin bu ikinci aşamasında ilk önce tarihi kritik eder. Çünkü Hegel’e göre “*Yurttaş Toplumunun yaratılışı İdeanın tüm belirlenimlerine ilk kez haklarını veren modern dünyaya aittir*” (2006: 222). Ailelerin çoğullaşması ve farklı

⁶¹ Bireyselin ve evrenselin birliği olan Tin, kendi kendini nesneleştirirken özgürlüğe ve hakka devinimini gerçekleştirir. Bu bağlamda törel aşama da Tin:

“*A. Dolaysız ya da doğal törel Tindir;- Aile. Bu tözsellik kendi birliğinin yitişinde, bölünmeye ve göreliliğin duruş noktasına geçer ve böylece*

B. Yurttaş Toplumdur- bağımsız bireyler olarak üyelerin bu bağımsızlıklarından ötürü biçimsel olan evrensellikteki bir birlikleri ki, gereksinimleri yoluyla, kişi ve mülkiyet güvenliğinin aracı olarak tüze dizgesi yoluyla ve tikel ve ortak çıkarları için bir dışsal düzen yoluyla ortaya çıkar ki, bu dışsal Devlet

C. Tözsel evrenselin ve ona adanmış kamusal yaşamın ereğinde ve edimselleşmesinde, Devletin anayasasında geriye getirilir ve birlik içine alınır” (Hegel, 2006: 200). Şunu da belirtmekte fayda vardır ki Hegel’de Devlet, törelliğin son basamağında bulunsada Yurttaş toplumunun oluşumundan önce de Devlet’i varsayar (Hegel, 2006: 222).

tikel birlikleri oluşturması her dönemde gözlemlenebilir. Ama modern döneme kadar devletlerde eksik olan şey tikelliğın evrensel birleştirilememesidir. Yurttaş toplumunda tikellik ve evrensellik henüz birbirlerinin ötekisi olmakla birlikte birbirlerine ‘bağımlı ve koşulludurlar.’ Tikel ve evrensel olan diyalektik bir biçimde birbirleri aracılığıyla ‘birbirleri için vardır’ ve sonuğa ‘birbirlerine dönüşür.’ Yurttaş toplumunda, doğıal zorunluluğın ve sınırsız isteklerinin peşinde bütün gereksinimlerinin tatminiyle uğraşan ‘somut Kişi’ var olmakla birlikte bu somut kişinin tikelliğının karşısında onunla özdeş olan başka özsel tikelliklerde vardır. Bunlar birbirlerine “*öyle bir bağıntı içindedir ki, her biri geçerliğini ve doyumunu başkaları yoluyla bulur*” ve yine aynı biçimde bu tikellikler doyumlarını başkalarıyla beraber evrensellik biçimiyle doğrudan bağlantılı olarak gerçekleştirir. Somut kişi amaçlarını tikel boyutuyla gerçekleştirirken aynı zamanda evrenseli de geliştirmiş olur ve bu evrensellikte dönüşlü bir biçimde somut kişinin amacını geliştirerek zenginleştirir. Zaten bu sayededir ki İdea, tikelliğı her yönüyle geliştirip yayarken evrenselliğı de kendi hakkını teslim eder. Bunun sonucunda da törellik sistemi çözölür (Hegel, 2006: 222-223).

Törelliğın çözölme boyutunu tarihte farklı biçimlerde izlemek mümkündür. Bu törel bozulma eski devletlerin, ‘tikelliğın bağımsız gelişimine’ ayak uyduramamalarından veya tinin özgürlük açılımına uygun cevaplar verememesinden kaynaklanmıştır. Geçmişteki devletlerin ‘kökensel doğaal sezgi’ üzerine kurulmuş ataerkil, dinsel ya da daha tinsel olmakla beraber basit törellik temellinde yükseldiklerinden, “*özbilincin kendi içinde sonsuz yansımaya dayanamayarak,*” önce duygu boyutunda sonrada gerçeklik boyutunda tarih sayfasından yok olma durumunu yaşadıklarını belirtir (Hegel, 2006: 224). Bu noktada ‘tözsel Törelliğı’ İdeal Devletinde ‘Güzelliğı ve Gerçekliğı’ içinde yakalaması boyutuyla Platon’un önemini teslim eder. Ama bununla beraber Platon’un içinde yaşadığı Yunan toplumunda, tikelliğın genişleme sürecine ve özbilincin yansımalarına uygun karşılık sunamamasını ve bunun sonucunda hâlihazırda başlayan törel bozulmayı engelleyememesini eleştirir. Bunun nedeni der Hegel, Platon’un ‘bağımsız tikel’ genişlemenin karşısına “*salt tözsel Devletini çıkarması*” ayrıca tikelliğı “*özel mülkiyetteki ve ailedeki başlangıçlarına dek ve sonra öznal özenç [istek] ve toplumsal konumların seğıimi vb. olarak daha öte gelişimin dek bütünüyale dışlamak zorun kalmasını*” gösterir. Bunun sonucunda da Platon’un ideal devleti tikelliğın dönüşümünü açıklayamadığından gerçeklikten

uzaklaşarak salt ‘soyut düşünce’ boyutunda kalır (Hegel, 2006: 224-25). Ancak Antikçağ Yunan’dan sonra gelen Hristiyanlık ve Roma İmparatorluğunda “*bireyselliğin bağımsız ve kendi içinde sonsuz kişilik ilkesiyle*” soyut evrensellik arasındaki bağ kurulmaya başlanır. “*Hristiyan dininde içsel ve Roma dünyasında dışsal ve dolayısıyla soyut evrensellik ile bağlı olan bu öznel özgürlük ilkesine [Platon’da ve Yunan düşüncesinde] edimsel tinin o salt tözsel biçimine hakkı verilmez*⁶²” (Hegel, 2006: 225).

Özel istencin genel istence bağlandığı ilk aşama olan aileden daha ileri bir bağlanma derecesi toplumda belirir. Burada toplumdan kastedilen özelde sivil toplum-burjuva toplum olarak kavramsallaştırılan ve kendi özel çıkar, ekonomik ilgiler ve benciliklerinden hareket eden toplumdur. Fakat bununla birlikte özel istencin genel istençle uyumlaştığı objektif ahlaka eksik de olsa yanaştığı bir durum söz konusudur. Bireyin topluma bağlanmasının nedeni kendi çıkar ve ilgilerinin peşinden koşan bireyin özel istencinin maksimum kar sağlayabilmesi için “*ancak öteki bireylerin yardımıyla, onlarla dayanışarak sağlayabileceğini*” görmesidir (Gökberk, 2011: 391). Böylece aileninkinden fazla olmakla birlikte devletle kıyaslandığında eksik olan genel istence bağlanarak objektif ahlakın oluşumunu toplumda sağlamış olur. Ama burada törel özdeşlikten henüz bahsedilemez. Çünkü bu alan “*özgürlük olarak değil ama tikelin evrensellik biçimine yükselme, kalıcılığını bu biçimde arama ve taşıma zorunluluğu olarak vardır*” (Hegel, 2006: 225). Kendi çıkarları doğrultusunda eyleyen veya ana motivasyon kaynağı olarak kendi özel çıkarlarıyla güdümlenen bireyler, özel kişiler olarak Devletin Yurttaşlarıdır. Bununla birlikte bireysel amaçlar evrensel olanla doğrudan ilişkili olduğundan, evrensel olan bireyler için araçsal olarak görülür. Bundan dolayı “*bireyler ereklerine ancak kendileri bilgi, istenç ve eylemlerini evrensel kipte belirledikleri ve kendilerini bu bağlantılar zincirinin bir halkası yaptıkları sürece*

⁶² “*Tikellik kendi için başıboş ve ölçüsüz olandır ve bu başıboşluğun biçimlerinin kendileri ölçüsüzdür. İnsan hayvanların içgüdüleri gibi kapalı bir daire olmayan isteklerini tasarım ve düşünceleri yoluyla genişletir ve onları kötü sonsuzluğa götürür. Ama öte yandan yoksunluk ve gereksinim de yine ölçüsüz şeylerdir ve bu durumun karışıklığı ancak onun üzerinde güç olan Devlet tarafından uyum içerisine getirilebilir. Platonik Devlet tikelliği dışlamayı istediği zaman, bunun duruma herhangi bir yardımı olmadı, çünkü böyle yardım İdeanın tikelliği özgür bırakma konusundaki sonsuz hakkı ile çelişecektir. Öznelliğin hakkı başlıca Hristiyan dininde doğar, tıpkı kendi-için-varlığın sonsuzluğu gibi ve bu bağlamda bütünlük aynı zamanda tikelliği törel birlik ile uyum içine koyacak gücü kapsamalıdır*” (Hegel, 2006: 225).

erişebilirler” (Hegel, 2006: 226). Tikelin evrensele bağlantılanması da ancak eğitim ile mümkün görülür.

Yurttaş toplumunun kendi içinde oluşumu ve nesnelleşmesi üç aşamada gerçekleşir. Birinci aşamada birey, gerek kendi emeği gerekse *“tüm geri kalanların emeği yoluyla”* hem kendisinin doğrudan olmayan gereksiniminin doyumunu hem de diğerlerinin *“gereksinimlerinin doyumu yoluyla doyumunu”* sağlamaya çalıştığı *Gereksinimler Sistemindedir*. Burada birey, öznel gereksinimlerinin doyumuna ancak kendisi gibi diğerlerinin gereksinim ve iradelerinin dışsal ürünleri ve mülkiyetleri aracılığıyla ulaşır. Burada birey etkinlikleri ve emeği ile diğerleriyle ilişki içindedir. Birey her ne kadar emek ve etkinlikleri aracılığıyla öznel gereksinimlerini tatmin etmeye çalışsa da *“başkalarının gereksinimleri ve özgür”* iradeleriyle ilişki içinde olacağından, tikelliğin doyumu ussal olarak evrenselliğe kapı aralar. Bu noktada tikellik evrensellekle, öznellik nesnellikle ve birey başkalarıyla uzlaşımı gerekli kılar. Gereksinimler sisteminde ki bireyler arasındaki sözleşmeye dayalı mülkiyet ilişkileri ve sonrasında ussal uzlaşısı, modern zamanlarda kurulan politik ekonominin de başlangıcını oluşturur. Hegel bu başlangıç noktasına bağlı olarak politik ekonomiyi *“kitlelerin ilişki ve devinimlerini nitel ve nicel belirlilik ve karışıklıkları içinde açımlayan bilim”* olarak tanımlar (Hegel, 2006: 228-29). Bütün gereksinimlerin doyumu zorunlu olmayan durumlara bağlıdır. Üretim araçları, iklim, öznel irade ve istekler farklı tikellikleri üretmekle birlikte politik ekonomi tekil olanın isteğine bırakılmış ya da kuralsızmış gibi görünen bu alanlarda yasalar bulmakla belirlenmiştir (Hegel, 2006: 229).

Yurttaş toplumunun oluşumunun ikinci aşamasında gereksinimler sisteminde bilme ve istemeye bağlı bir tikellik ile soyut evrensellik içinde bulunan mülkiyet hakkı ve özgürlüğü soyut hak durumundan edimselliğine ancak adaletin uygulanması ile *‘mülkiyetin korunması’* yoluyla ulaşabilir ya da geçerli hale gelerek olgusallaşabilir (Hegel, 2006: 241). Uygulanabilir bir Adalet ile garanti altına alınacak mülkiyet hakkı sayesinde evrenselin içinde soyut olarak bulunan özgürlük *‘kendi içinde’* edimselleşerek somutlaşacaktır.

Başlangıçtaki soyut hakkın kişilikte mevcudiyetine karşın gereksinimler ve emek aracılığıyla bilinç, bilinme ve özgürlüğünü ortaya serilmeme sürecinde evrenselliğinden hareket edecek ve böylece kendi içinde belirli bir varlığa dönüşerek geçerlilik ve

nesnellik kazanacaktır. Bu aşamada önemli olan ise tikelin soyut hak temelindeki sonsuz kişisellikteki ilişkilerden daha fazla olarak ‘*eğitim*’ aracılığıyla evrensele kapı aralamasıdır (Hegel, 2006: 242).

Yurttaş toplumunun son aşamasında ise gereksinimler sistemi ve adalet uygulaması dışında kalan, olması muhtemel şeylere karşı önlem ve “*ortak bir şey olarak tikel çıkarların Polis ve Lonca yoluyla kollanmasıdır*” (Hegel, 2006: 228).

Devlet, Hegel için “*törel tindir,*” “*törel İdeanın edimselliğidir.*” Tözsel irade boyutuyla kendi üzerine düşünen Tin kendini bilir ve bu bilinçliliğini gerçekleştirmek için özbilinç ve soyut hakla başlayan edimselliğini son basamağına kadar yani devlete ulaşınca kadar bu amacını genişletmek ister. Törel tin olarak devlet, törede doğrudan; “*bireyin özbilinç, bilgi ve etkinliğinde ise dolaylı varoluşunu bulur.*” Aynı şekilde özbilinçte devlette “*etkinliğinin özü, ereği ve ürünü olarak tözsel özgürlüğünü*” bulur (Hegel, 2006: 279). Bu noktada birey devlet ilişkisi yurttaş toplumunda olduğu bağlamdan farklı özellikler gösterir. Artık devlet yurttaş toplumunda olduğu gibi bireyin, kişisel özgürlük ve mülkiyet hakkının korunması amacıyla hareket edemez. Bireylerin birleşmesini keyfi çıkar ortaklığı temelinde değil de kendiliğinden bir amaç olarak görülmesi ve bireylerin ‘evrensel bir yaşama’ belirlenmesidir. “*Eğer Devlet Yurttaş toplumu ile karıştırılırsa ve belirlenimi mülkiyetin ve kişisel özgürlüğün güvenliği ve korunması olarak koyulursa, o zaman genel olarak bireylerin çıkarları birleşmelerinin son ereği olur ve bundan Devletin üyesi olmanın keyfi bir şey olduğu sonucu çıkar*” (Hegel, 2006: 279).

Hegel’de sivil toplumun kapsamı ekonomik ilişkilerden müteşekkil ‘*kamu düzenlemesi biçimlerini*’ oluşturan ihtiyaçlar sisteminden, ‘*kamu refahını ve iç istikrarı güvenceye almakla ilgili tüm devlet etkinliklerini*’ oluşturan yasal sistemden (polis) ve “*belirli sosyo-ekonomik grupların kendi iç işlerini yönetmelerini sağlayan ortaçağdaki loncaların güncellenmiş biçimleri*” olarak korporasyonlardan oluşur (Callinicos, 2011: 82).

“Hegel’in kuramsal yaklaşımındaki biçimiyle, sivil toplum alanı gereksinimler sistemini, piyasa ekonomisini, toplumsal sınıfları, korporasyonları, polisi (polizei), hukuk ve idareyi kapsamaktaydı. Bu alan, aileden ve devletten farklı olarak, insanlar arasındaki doğrudan siyasal nitelikli olmayan, bireysel çıkara dayalı ilişkilerin biçimlendiği karmaşık bir yapılanmaya sahipti. Dolayısıyla, doğal hukuk kuramcılarının öngördüğünün tersine, “doğa

durumu”nun bir türevi olmaktan çok, tarihsel süreçler tarafından somut olarak biçimlendirilmiş toplumsal ilişkiler örüntüsüydu” (Yetiş, 2011: 3).

Hegel, Etik Yaşamın ikinci durağı olarak sivil toplum kavramını, İngiliz ekonomi politikçilerden hareketle oluşturur. Ancak klasik ekonomi politikçilerinden temel farklılığı *“kendi kendini düzenleyen piyasa kavramını”* yeterli bulmamasıdır. *“Toplumsal aklın en yüksek biçimi olarak”* devlet *“sivil toplumun öz çıkarı peşinden koşan bireyleri, kendilerine özgürlüklerini gerçekleştirme şansı veren toplumsal kurumlar aracılığıyla politik bir toplulukta birleştirmesidir”* (Callinicos, 2011: 81-83). Devlet, duygusal ilişkilere dayanan aile ile *‘dışsal ve araçsal’* ilişkilere dayanan sivil toplumu uzlaştırır. Hegel, Etik Yaşamın vazgeçilmezi olarak devleti, ilk iki uğrağın *‘içsel olarak sınırlı ve kusurlu’* yapısını akılsal temelde uzlaştırmaya girişmekte ve *“modernliğin çelişkilerini uyumlu bir biçimde uzlaştıracak bir devlet biçimini kavramlaştırmaya”* çalışmaktadır (Callinicos, 2011: 84-85).

Genel istencin oluşumun son durağı olan devlette istençlerin harmonisi tamamlanmıştır. Devlette bireysel istenç ve genel istenç eksiksiz bir biçimde uyum sağlayarak gerçekliğe kavuşur. Kendiliğinden akla uygun olan bir varlık olarak devlet, *“tek tek istençlerin bir toplamı değil, akıllı, canlı bir ‘tüm’dür (Totalitaet)”* (Gökberk, 2011: 392). Feodal dönemdeki doğuştan gelen ayrıcalıklardan farklı olarak özellikle Fransız Devrimi sonrasında bireysel özgürlüklerin yükselişe geçmesiyle, özerk bireylerin toplumsal alanda merkezi konuma yükseldiği gözlenmekteydi. *“Hegel’e göre, aile ve sivil toplum açısından bir “dış zorunluluk” olması dolayısıyla, devletin, yasalar ve çıkar ilişkileri üzerinde belirleyiciliği olan bir güce dönüşmesi kaçınılmazdı”* (Yetiş, 2011: 41). Hâlbuki uluslararası teoriye geliştiren Goriotas’a göre yasa, devleti sınırlamalıydı. Burada Hegel’in, Machevelliye daha fazla yanaştığı görülmektedir.

Hegel’in tarih felsefesinde egemen olan devletler sürekli bir özgürlük ide’sine doğru ilerlemenin aracıdır. Bu ideayı sezmiş veya kavramış olan yöneticiler tarihi misyonunu tamamladıktan sonra özgürlüğü ilerletecek yeni devletlere yol açar. *“Böylece, Doğunun eski ulusları, Yunan, Roma, Hristiyan-Cermen imparatorluğu birbirinin ardından tarih sahnesinden çekilmişler, tarihin meşalesini hep birbirine aktarmışlarıdır”* (Gökberk, 2011: 392). Devletlerin ve toplumların sonlu olmalarından dolayı mutlak tin kendini sanat, din ve felsefede gerçekleştirir. Sonlu olan devlet ve toplumdan farklı olarak kendi bilinç ve özgürlüğüne bir bütün olarak kavuşmayı

bekleyen mutlak tin ancak sonsuz olan sanat, din ve felsefe gibi alanlarda insanlık tarihinin başlangıcından geleceğe uzanan sürekli bir gelişmeyle devam eden bir süreçtir.

Hegel’de sivil toplum ve siyasal devlet iki farklı alandır. Hegel, *“kendi döneminde artık belirgin bir biçimde ortaya çıkmakta olan ekonomik-toplumsal çelişkilerin ayırdında”* olmakla birlikte bu iki alanın aşılmasıyla ilgili her hangi bir siyasal bakış açısı geliştirmemiştir (Yetiş, 2011: 35-36). Callanicos, klasik iktisatçıların oluşturduğu ve Hegel tarafından geliştirilen ‘sivil toplum’ kavramsallaşmasının Marx’tan itibaren kapitalizm olarak incelenmeye başlandığını belirtir. *“’Hegel’in ‘sivil toplum’ içine aldığı hayatın maddi şartları’na odaklanmaya karar veren ve ‘bu sivil toplumun anatomisinin yine de ekonomi politikte aranması gerektiğini’ savunarak ekonomi politiğin toplum kuramı üzerindeki önemine dikkat çeken kişi Marx’tır”* (Callanicos, 2011: 22).

2.4.4. İskoç Aydınlanmacıları

Reformasyonun etkilerinin görülmeye başlandığı 18. yüzyılla beraber milli kültürler, dini kabuklarını yıkarak seküler-laik yapılara dönüşümü sürecinde toplumsal alanda, yoğun siyasal mücadeleler şekliyle görünür olmuştur. Kıta Avrupa’sından farklı olarak geleneksel Ortaçağ’dan kopuş devrimsel bir keskinlik yerine evrimsel zamana yayılış biçimiyle, İngiltere’de kendini gerçekleştirmiştir. Bu süreçte İskoç Aydınlanmacıları, ‘moral felsefe’ adıyla ilk önceleri iyi bir Hıristiyan bireyin, günahlar karşısında nasıl tutum takınması konusunda çeşitli teolojik öğretilerden oluşan yeni bir alan ile faaliyete başlamıştır. Ama bu düşünce zamanla, *“iyi bir toplumun nasıl organize edileceği”* biçimine evrilerek seküler hale dönüşerek iktisat bilimini ortaya koymuştur (Collins ve Makowsky, 2014: 75). Bu köklü yapısal değişim koşullarında, eski feodal dinsel yapıların girişimci, yaratıcı bireylerce farklı sosyo ekonomik yapıya evrilmesi iki önemli sorunu da beraberinde getirir. Bunlardan ilki girişimciliğin önündeki eski yapısal unsurların temizlenmesi ikincisi ise bireysel davranış biçimleriyle çıkarları ve mutluluğu peşinden giden girişimciler ile toplumsal düzenin nasıl mümkün olabileceği ve artan refahın toplumun geneline nasıl yaygınlaştırılabileceğidir (Smith, 2006: 11).

Sosyal düşünce tarihinde toplum fikrinin gelişmesi ve çözümlenmesinde önemli katkıları olan İskoç Aydınlanması, 18. yy. sonları ile 19. yy. başlarında Edinburgh'un toplumsal ve kültürel ortamında gelişmiş ve sonraki siyasi ve sosyal tartışmalara önemli katkılar sağlamış bir felsefi akımdır. Toplumla ilişkili bilimsel çalışmalarını, *“toplumsal sözleşme teorisinin tamamen zıttı olan yönlerde sürdüren”* (Swingewood, 1998: 34) bu akım, sosyolojik sorunlarla ilgilenmiş ve dolayısıyla toplum düşüncesinin gelişmesinde önemli katkılar sağlamıştır. *“İskoçların toplum teorisine katkılarının özünde, bazı sosyoloji tarihçilerinin iddia ettiği gibi, insanlığın toplumsal boyutlarını vurgulamaları ve özgül maddi güçlerin toplumsal etkilerini analiz etmeleri değil, insan fail ile yapı arasındaki”* karmaşık ilişkinin bulunduğu Swingewood tarafından belirtilir (1998: 44).

İskoç Aydınlanmasını Kıta Avrupa'sından ayıran temel dinamik epistemoloji ve moral felsefelerine ait önkabullerinin farklılığından ileri gelmektedir. İskoç Aydınlanması bilginin deneyden (ampirist) elde edileceği görüşünü yoğun olarak paylaşıırken, Kıta Avrupa'sı genel olarak bilginin istihraç edileceği alan olarak aklı (rasyonalist dünya görüşünü) yerleştirir. Farklı önkabuller üzerine kurulan sosyal ve siyasal teorilerde bundan dolayı doğal olarak farklılaşmaktadır (Duman, 2006: 119). İskoç Aydınlanmacıları insan doğasının ancak deney ve gözlem yöntemiyle anlaşılabilirliğini savunurlar. Bununla birlikte deneyci kökenine rağmen akılcı yönü de mevcuttur. Fakat bu akılcılık Kıta Avrupa'sından *“kendiliğinden ve planlanmamış olan üzerindeki vurgusuna karşılık, mücerret aklın gücüne daha büyük bir güven duymasıyla ve beşerî ilişkilerde dizayn ve kasıt üzerindeki vurgulamasıyla ayrılmaktadır”* (Davies, 2005: 5).

Öncelikle aklın evrensel (ulus ötesi) yorumlarına karşılık akıl, daha dar ve yoğun olarak yerel karakter arz etmektedir. İskoç filozoflar, sosyal ve beşeri ilişkiler için her yerde ve her zaman geçerli olabilecek tek akıl ve tek en iyi yol olabileceği fikrini eleştirmişlerdir. Bunun sonucu olarak, *“mevcut kurumlarda, yavaş ve planlanmamış gelişme vetiresini sürdürecektir, daha sınırlı ve parçalı reformları savunmaya meyletmişlerdir”* (Davies, 2005: 8). Bu noktada ilerleme düşüncesi Kıta Avrupa'sında olduğu gibi ereksel ve evrimsel bir çizgide sürekli ileriye giden bir süreç olarak yorumlanmamıştır. Smithçi anlamıyla ilerlemenin ereksel olamayacağının ya da Smith ve Ferguson'un ortak gözlemlerine göre toplumların çoğunun ilerleme ya da gelişmeden ziyade bir safhada donup kaldıkları üzerinedir. Az sayıda gelişmenin gözlemlendiği tarihi,

ekonomik ve sosyal alanlar ise niyetlenilmemiş bir tesadüfün sonucu olarak görülmektedir (Davies, 2005: 7-8).

Buradan hareketle Kıta Avrupa'sında akla duyulun müthiş inancın yerine İskoç Aydınlanmasında *'beşerî müesseselerin ve sosyal yapıların çoğunun insan davranışının niyetlenmemiş sonuç'*unda olduğu düşüncesi hâkimdir. *"Ferguson'un sözleriyle- "bunların, insan davranışının sonucu olması fakat insan dizaynının sonucu olmaması"- yolundaki ferasetti. Smith'in "görünmez el" olarak piyasa izahı bu ilkenin uygulamalarından yalnızca biriydi. Hume'un İngiliz anayasasının on yedinci yüzyılda tesadüfî ve niyetlenmemiş (amaçlanmamış) doğuşuyla ilgili izahı da aynı derecede meşhurdu"* (Davies, 2005: 7). İskoç Aydınlanmacıları arasında, Hobbesçu bireysel bencil tutku ve hırslardan korunma amaçlı oluşturulan ve toplum sözleşmesi fikrinden türetilen 'toplum' düşüncesi yerine, sui generis bir 'toplum' fikri mevcuttur. Toplumun kaynağı olarak insanların, bencilliklerinin denetim altına alındığı toplum sözleşmesinden ziyade toplumun kendiliğinden apaçık olarak, böyle bir geri götürme ve kanıtı ihtiyaç duymadan, *"doğal olarak toplumsal olduklarını, yeteneklerinin toplumsal bağlam dışında anlamsız kaldığını ve toplumların insanların doğal halini yansıttığını"* (Marshall, 1999: 349) aksiyomatik olarak kabul ederler. İnsan birlikteliklerinin, socius'u kendiliğinden oluşturduğuna yani insan topluluklarının 'toplum'u meydana getirdiğine inanırlar. İskoç Aydınlanmacıların geleneğini başlattığı ve sonrasında İngilizce konuşan ülkelerde hâkim olan bu düşünceye göre toplum, *"bir pazar etrafında organize olmuş"* ve biyolojik evrimle türün sürekliliğinin sağlandığı bir dünyadır (Collins ve Makowsky, 2014: 74). İskoç Aydınlanmacıları *"toplumu, ampirik olarak, doğal yani 'kuramsal tarihi' olan özgün bir yapı şeklinde tanımlıyorlardı"* (Swingewood, 1998: 34). Hayek, *"İskoç Aydınlanmasının insan toplumunu idrak edişimizde ve sosyal kurumların hiç kimsenin bütün olarak bilmediği dağınık ve zımnî bilgiyi kullanım biçimiyle ilgili kavrayışımızda"* önemli bir gelişme sağladığını vurgular (Davies, 2005: 9).

Kıta Avrupa'sındaki bireyselci düşüncenin yerine İskoç Aydınlanmasında, toplumsal düşünce vardır. *"Fransız Aydınlanması'nın atomistik bireyciliği, Montesquieu'nun sosyolojik kavrayışlarının, özellikle bütünsel, sistematik bir bütün olarak toplum görüşünün derinleşmesinde"* (Swingewood, 1998: 33,44) bir engel olarak duruyordu. Kıta Avrupa'sında görülen ve metodolojik bireycilik olarak adlandırılan,

kendi kendine yeten otonom birey'in, toplumun temeli olarak yerleştirilmesinden farklı olarak İskoç Aydınlanması İnsani potansiyellerin ancak toplumsal bağlamla işlerlik kazanabileceği üzerine gelişir. İnsan yeteneklerinin geliştirebileceği alan olarak görülen toplumsal bağlam sivil toplum kavramının İskoç filozoflarınca geliştirilmesini de sağlamıştır.

2.4.4.1. Adam Smith (1723-1790)

Smith'in kurduğu ekonomi politiğin önemi, serbest piyasa sistemi olarak da günümüzde küresel düzeyde hâkim olan kapitalist piyasa ekonomisinin ilk sistemli ve bütünsel incelemesini başlatan kişi olması ve *“kapitalizmin dürtüleri ile piyasa ekonomisi arasındaki ilişkilerin niteliğini çok iyi anlamış olmasında, insan davranışlarını bilgece kavramasında yatmaktadır”* (Smith, 2006: 9). Döneminde etkili olan merkantilist politikaların yükselen bireysel girişimi ve üretimi sınırlayıcı etkilerinden dolayı eleştiren Smith, Newton'un fizik alanındaki keşifleri olan doğal mekanik dünyada her şeyin kendi yerinde ve doğal düzende hareket etmesi ilkelerini ekonomiye uygulayarak sistemini oluşturur. Smith'e göre doğal düzenin kendiliğindenliğinin ekonomideki karşılığı olan 'görünmez el' ile bilimsel ve teknolojik üretimi verimli bir biçimde geliştiren girişimci çağdaş sınıfın, serbest piyasadaki Lockçu doğal hakları (yaşam güvenliği, bireysel özgürlük ve özel mülkiyet hakkı) aktif hale gelebilecektir. Burada devlet doğal hakları korumayla sınırlandığından pazarın arz talep dengesi her hangi bir müdahaleden bağımsız olarak, kendi çıkarını maksimize etmeye çalışan bireylerin özgürleşmiş emek, üretim ve dağıtım mekanizmalarıyla arz talep dengesini sağlayarak, toplumsal düzeni ve refahı en iyi biçimiyle var edebilecektir (Smith, 2006: 10-12).

Smith, bireysel çıkar ve toplumsal olan arasındaki ilişkileri bireysel çıkara bağlamış olmakla beraber ahlak felsefesinde toplumsal olan bireylerin bencilliklerinin toplumu oluşturan diğer bireylere karşı duydukları *“sevgi, anlayış, sempati ile dengelendiğini”* düşünür. Ayrıca bireylerin zenginlik arayışlarının, *“diğerlerinden kendisi için beklediği onay ile sınırlandırıldığına”* inanmaktadır (Smith, 2006: 12). Smith her ne kadar bu düşüncesini doğa kanunları olarak gördüğü ve 'görünmez el' ile analiz ettiği ekonomi politikasına uyarlamasa da ahlak felsefesinde orta yolu tutar. Ne

Ortaçağ'ın bireysel çıkar ve mutluluğu ret eden ahlakını ne de bireyselliğin ve refahın arttığı bir çağda 'insansal kötülüklerin' zenginleşebilmenin tek kaynağı olduğu düşüncelerini kabul edilemez bulur. Ona göre, ahlaki varlıklar olarak insanlar davranışlarını kendi çıkarları ve mutluluğunu maksimize etmek için yönlendirirlerken aynı zamanda *“diğerlerinin sempatisini ve onayını istediği için, diğerlerinin mutluluğuna önem vermek zorundadır”* (Smith, 2006: 13). Platon ve Spinoza'da işlenen sevgi nefret diyalektiği Smith'in ahlak felsefesinde de görülür. Birey ve toplum arasındaki diyalektik ilişki, ahlakın kaynağı ve toplumsal düzenin refahı ile bireysel mutluluk ve çıkar arasındaki gerilimlerle analiz edilir. Bundan dolayı İskoç Aydınlanmasını önemli isimleri olan David Hume, Adam Ferguson, Willam Robertson ve John Millar gibi Adam Smith'de *“sosyolojik düşüncenin önemli bir kaynağını oluşturan toplumsal felsefe içinde, farklı bir on sekizinci yüzyıl İskoç Okulu'nun”* (Marshall, 1999: 349) aydınlarından birisi ve toplum kuramcısı olarak değerlendirilir.

Adam Ferguson ile geliştirilen İskoç organizmacılığı, toplumu bireysel fizyoloji ile ilişkilendirerek -analojik olarak açıklar. Toplumu, organizmayla açıklayan bu eğretilenme ile toplum, karşılıklı olarak birbirleriyle bağlantılı işbölümlerine göre uzmanlaşmış parçalardan oluşur. Her parça özerk olarak diğer parçayla kendiliğinden gerçekleştirdiği alışveriş ile her hangi bir düzenlemeyi gerektirmeden işlevini yerine getirdiğinden siyasal bir düzenlemeye ihtiyaç duymaz. Bundan dolayı toplum da, kendi kendine işleyen bir pazar etrafında organize olacak ve her hangi bir devlet müdahalesine gerek duymadan sürekli olarak kendi (biyolojik) ihtiyaçlarına göre kendini evrimsel bir biçimde yeniden üretebilecektir. Adam Smith, organizmacı biyolojik evrimsel düşünceyle oluşturulan bu yaklaşımı geliştirmiştir. Faydaya dayalı değiş tokuş ilişkilerinin arz talep dengesini kendiliğinden oluşturan piyasada, harici kurallara gereksinimi olmadığına dayanan ekonomi politikasını ve bunun siyaseten karşılığı olan liberalizmi oluşturmuştur (Collins ve Makowsky, 2014: 75).

Smith, her ne kadar Ahlak felsefesi ve iktisat üzerine yoğunluklu eserler ortaya koymuşsa da en önemli eseri olarak bilinen Ulusların Zenginliği'nde *“toplumsal eylem üzerine sığ bir iktisadi bakış açısından ziyade bütüncül bir toplum felsefesi”* (Marshall, 1999: 669) ortaya koyar. Smith, Ferguson ve Millar gibi İskoç Aydınlanmacıları sosyolojik düşüncenin ve teorileştirmenin ilk örneklerini geliştirirlerken *“mülkiyetin toplumsal rolü, yönetim biçimleri, işbölümünün gelişmesi, sanayi emeğinin*

yabancılaşması ve dilin gelişimini analiz eden, kritik önemdeki sosyolojik sorun ve problemleri gündeme getirmişlerdir” (Swingewood, 1998: 34). Marshall, Smith’in işbölümü açıklamasında *“sanayinin ilerlemesinde ve ulusların zenginleşmesinde emek sürecinin gittikçe artan biçimde uzmanlaşan rollere bölünmesiyle gerçekleştiğini göstermeyi hedeflediğini”* belirtir. Bunu yaparken işbölümünün olumsuz etkileri üzerinde duran Smith’in insanların emeğine yabancılaşmaması ve işbölümünde gizil halde bulunan atomizasyonun tehlikelerine de gönderme yapar. Sanayileşen devletlerin *“toplumsal ilişkilerin organizasyonuna etkin ve geniş biçimde katıldığı bir durum tasavvur”* (Marshall, 1999: 669) ettiğini belirtir. “Laissez-faire” iktisadını savunan klasik iktisatçılardan bir olarak Smith, *“bireylerin piyasada kendi kişisel çıkarlarının peşinden koşturmalarına rağmen, piyasanın ‘görünmez el’inin ortak yararın gerçekleşmesine yol açacağını”* (Marshall, 1999: 452) düşünür.

Kıta Avrupa’sından farklı olarak ‘toplumsala’ duyulan ilgi burada kendini belli etmektedir. Akıl tarafından planlanmamış ve düzenlenmemiş kendiliğinden oluşan beşeri sosyal yapı ve kurumların çoğunun insan davranışının niyetlenilmemiş sonucu olmasına bağlı olarak gerçekleşecek yabancılaşmaya veya artacak olan atomizasyona karşı sosyal ilişkileri düzenleyecek bir devlet mekanizmasıyla çözüm aranmaktadır. Böylesi bir durumda farklı bir problem kendini göstermektedir: İskoç aydınlamacılarına göre *“özgün bir inceleme nesnesi olan toplum, birey ile hükümet arasındaki sözleşmeye dayalı bir ilişkiye sığdırılmaz”* (Swingewood, 1998: 34). Dolayısıyla devlet serbest piyasada aktörlerin özgürce eyleyebilmelerini ve kimi özel girişimcinin kar sağlayamayacağı için yapmayacağı ekonomik alt yapısal unsurların yapımı haricinde düzenin veya sistemin korunmasını sağlamakla sınırlandırılır. Devlet ile birey arasındaki bir sözleşme yerine devletin bireylerin doğal haklarını sağladığı bir pozitif doğal çerçeve içinde evrimsel organik ve kendi kendine işleyen bir sistem öngörülür.

Adam Smith’in bakış açısından, toplumda herkes bir tüccar olarak görülür. Toplumda, her durumda soyut mantık egemendir. Bu koşullarda, soyutlamanın üstün şekillerinin –bilim, teknoloji ve makineler- ayrıcalıklı olması gerektiği anlaşılır bir haldir (Freund, 2006: 234). Devletin üst çıkarı, genel çıkar ya da ortak iyi, özel çıkarların toplamına eşit olması düşüncesi aynı zamanda Adam Smith’ten Bentham’a uzanan erkinci ekonomi görüşünü destekler. Çünkü özel çıkar ve genel çıkarın görünmez el aracılığıyla birbirlerine bağdaştırılması aynı zamanda ortak iyi ya da genel

çıkarın özel çıkarların bütününi temsil etmesi düşüncesine dayanır. Bunun politikadaki yansıması ise bireylerin makul kararlarının ‘makul toplum’la sonuçlanmasıdır. Böyle bir ussal genelleştirmenin keyfi ve yanlış olduğunu savunan Touraine, bu düşüncenin tıpkı Antikçağ Yunan’da olduğu gibi demokrasiyi sınırlı bir alana hapsederek iyi olan kimi vatandaşların-öznelere sistemden dışlanmasıyla sonuçlanacağını öngörür ve böyle bir aşkınlığın ancak ideolojik bir dayatmayla uygulanabileceğine kanaat getirir (Touraine, 2005: 266; 1998, 119-120). *“Modern devletin politik aşkınlığı bir ekonomik aşkınlık olarak tanımlanır. Smith’in değer teorisi modern egemen devlet kuramının ruhu ve tözüdür”* (Hardt ve Negri, 2003: 109).

Smith, milletlerin zenginliğinin ölçüsü olarak emeği yerleştirir. Bir topluluk (avcı) ya da (tarımsal-ticari) toplumun bir yıl içerisinde tükettiği *“gerekli ve elverişli maddeleri ona sağlayan ana kaynak”* o toplumun yıllık emeğidir. Gerekli ve elverişli mallar ise ya doğrudan emeğin sonucu üretilir ya da başka bir milletten, bu emek üretimi malın karşılığında satın alınan şeylerden oluşur. Bir milletin zenginliğini (mal donatımını) belirleyen şey ise yıllık emek sonucunda üretilen ya da üretim karşılığı satın alınan malların onu tüketen toplam nüfuza oranı ve bölüşümü ile belirlenir. Bir milletin yıllık üretim ve tüketim sonucu beliren mal miktarı oranını belirleyen ölçü ise ya emeğin kalitesi yani *“ustalık, el yatkınlığı ve kavrayışı”*, ya da üretici emek sonucu yararlı bir şeyler üretenlerin sayısının çalışmayanlara oranı belirlemektedir (Smith, 2006: 20).

Smith için en önemli belirleyici birincisi yani emeğin el yatkınlığı, ustalığı ve kavrayışıdır. Yoksa çalışmayan nüfusun çalışan nüfusa oranının fazlalığı toplam mal donanımını belirlemede zamansal ve toplumsal durumlara göre değişiklik arz edebilecektir. Smith, avcılıkla geçinen uygarlaşmamış toplulukların yoksul yaşamlarını sürdürürken üyelerinin büyük çoğunluğunun yararlı herhangi bir işte az ya da çok çalıştığını, ama bununla birlikte topluluğun tüm emek üretimlerinin modern bir toplumla kıyaslandığında hem çok az, hem de çalışanların oranının daha fazla olmasına rağmen, -en düşük tabakadaki bir işçinin tutumlu ve çalışkan olması koşuluyla- ilksel bir kişiden çok daha fazla yararlı mal üretimi ve tüketiminin elde edebileceğini vurgular (2006: 20). Bununla birlikte modern bir toplumda *“emeğin üretici güçlerinde”* meydana gelen değişime bağlı olarak ustalık, el yatkınlığı ve kavrayış yeteneklerinin sabit kalması koşuluyla yıllık mal üretimine etki edecek olan şey çalışanların çalışmayanlara

oranı olacaktır. Çalışma oranını ya da üretken işçiyi yararlı bir işe kanaliz eden şey ise sermaye (anamal) miktarı ve bunun kullanım tarzındaki orandır.

Smith, anamalin nasıl oluştuğu ve nasıl büyüdüğünü anamalin biriktirici aktörleri olan burjuvazi üzerinden gösterir. Ulusların zenginliğinde Smith, burjuvazinin feodal yapıdaki yükselişini ve verdikleri tarihsel toplumsal mücadeleyi betimler (Smith, 2006: 268, 271). Kentlerden kral adına vergi toplamaya başlayan bağımsız ve girişimci tüccarlar karşılarında geleneksel güç merkezleri olan baron ve lortların tepkilerine maruz kalır. Burjuvaların kral tarafından ekonomik ve hukuki ayrıcalık kazanmaları ve lortlara karşı güçlenmeleri ve özgürleşmeleri, burjuvazinin kent toplumu ile birlikte hareket etmelerini zorunlu kılar (Smith, 2006: 272). Her ne kadar çıkarı gereği davranmış olsa da kral, baronlar ve lortlar arasındaki itibarını sağlamak için burjuvaziye sağladığı ekonomik ve hukuki örgütlenme ile burjuvazinin önünü de açmış olmaktadır. Kral tarafından himaye edilen ve imtiyazlar verilen, yükselen bir sınıf olarak burjuvazi daha da güçlü ve zengin olarak gelişimini sürdürmeye devam eder. Lortların zenginliklerinden dolayı küçümsedikleri burjuvazi, kent toplumu ile birlikte şehrin savunmasını örgütleyip şehrin feodal lortlar tarafından talan edilmesini önlemek amacıyla, kent toplumunu organize ederek politik gücünün alt yapısını da oluşturmaktadır. Ki bu Smith'e göre cumhuriyete giden yolların taşlarını döşeyen tarihsel bir gidişatı oluşturmaktadır (2006: 272-273). Sanayi Devrimi ve Fransız İhtilalleri sonrasında burjuvazi sadece ekonomik olarak değil fakat aynı zamanda sosyo politik bir güç olarak da modern hiyerarşinin en üst statüsünü elde ederek toplumsal yapının ana dinamiğini temsil etmeye başlar.

Burjuvaziden başka modern toplumda toprak sahipleri ve işçilerden meydana gelen üçlü bir sınıf ayrımı görülür. David Ricardo'nun katıldığı üzere Adam Smith'in bireylerin geçimlerini nasıl sağladıkları üzerinden oluşturulan sınıf-tabaka ayrımı, erken modernlik dönemindeki ekonomi politikçilerin anlaştıkları bir durumdur. Smith'e göre toplumu oluşturan patron sınıflardan en büyükleri fabrika gibi mülk sahibi burjuvaların kar üzerinden ve toprak sahibi çiftçilerin araziden elde ettiği rant üzerinden oluşturdıkları sınıflardır. Alt sınıftakiler ise yaşamlarını, emekleri karşılığında aldıkları ücret üzerinden sağlayan bağımsız işçiler, gündelikçiler ve hizmetlilerden oluşur

(Smith, 2006: 78, 175; Ricardo, 2007: 9, 23-24). Uygar bir topluluğun tüm gelirini⁶³ yaratan bu sınıflardır.

Smith için bu üç tabaka ulusun zenginliğinin toplam değerini meydana getirir. Rant, emek ücreti ve mal mevcudu üzerinden elde edilen kar karşılıklı olarak birbirlerini ve dolayısıyla her hangi bir ulusun zenginleşebilmesi ya da fakirleşebilmesinin nedenini oluşturur. Bu üç ana sınıf-tabakadan toprak sahiplerinin çıkarı genel toplumsal refah ile doğru orantılı olduğundan konformist, bilgisiz ve kamusal alan tartışmaları ve uygulamalarına karşı ilgisiz kesimini oluşturur. Kamusal alan ve politikalara karşı duyarsız ama bu politikaların kendi çıkarlarına da uymak zorunda olduğunu bildikleri için sessiz ve tembel bir durumda kalmayı tercih ederler. Tüm bunlardan dolayı hiçbir emek ya da uğraşı vermeden sadece toprak sahibi olmalarından kaynaklanan gelirlerini, kendi güvenli ve rahat durumlarına genellemek isterler. Ayrıca rant gelirlerinin elde edilmesi için herhangi bir plan ya da tasarıyla uğraşmaları da gerekmez. Dolayısıyla kamusal alan ile ilgili düzenleme ve öngörülere kafa yoracak bilginin elde edilmesini kendi pozisyonları için gerekli bir çaba olarak görmezler (Smith, 2006: 174).

Emek ücretiyle geçimlerini sağlayan sınıfın çıkarı da rant gelirlerinin ki gibi genel çıkarla uyumludur. Toplumun zenginlik seviyesi arttıkça emeğe olan talepte artacak ve ücretler doğal olarak yüksek kalabilecektir. Aynı şekilde emek miktarının artması genel refahı olumlu yönde etkileyecektir. İşçinin emeği sadece kar'ı değil aynı zamanda rant'ın değerlendirilmesini de sağlamaktadır (Bunun tersi de farklı koşullarda mümkün olabilmektedir) (Smith, 2006: 174-175). İşçilerin çıkarları ile toplumsal genel çıkar sıkı sıkıya birbirlerine bağlı olmakla beraber işçiler bu ilişkiyi kavrayamayacak koşullarda yaşar. Toplumsal refaha yaptığı katkıyı, çalışma saatlerinin uzunluğu ve iyi bir eğitim için gereken zaman ve maddiyatın bulunmaması gibi nedenlerle tam olarak

⁶³ “Her ülkenin toprağı ile emeğinin yıllık ürününün tümü yahut aynı şey demek olan tüm fiyatı, doğal olarak üçe ayrılır: Rant... Emek ücreti... Mal mevcudu kârı... Bunlar da, üç ayrı tabakadan kimsenin, yani, rant ile geçinenlerin, ücretlerle geçinenlerin, kârla geçinenlerin gelirini oluşturur. Bunlar, her uygar topluluğun üç ulu, köklü ve ana tabakası olup, bütün öteki tabakaların geliri eninde sonunda bunlarınkinden çıkar” (Smith, 2006: 175). Aynı şekilde Ricardo’da ekonomi politiğin ana konusu olarak sınıflar arasındaki bölüşüm ve paylaşımı yerleştirir. “Yeryüzünün ürünleri –emek, makine ve sermayeyi bir araya getirerek yerkürenin yüzeyinden elde edilen her şey- toplumdaki üç sınıf arasında paylaşılır: yeryüzünün ekilebilmesi için gerekli olan toprağın sahipleri, sermaye sahipleri ve emeğiyle yeryüzünü eken emekçiler.

Toplumsal değişik aşamalarında, yeryüzünden sağlanan toplam üretimin bu üç sınıf arasında rant, kar ve ücret olarak paylaşımı farklı olacaktır. Rant, kar ve ücretler; toprağın fiili üretkenliğine, sermaye ve nüfus birikimine ve tarımda kullanılan ustalık, yaratıcılık ve araçlara bağlıdır” (Ricardo, 2007: 23).

kavrayacak araçlardan mahrumdur. Smith, işçilerin eğitim almış olsalar bile toplumsal menfaate yaptıkları katkıyı anlayacak yetenek ve yargıya ulaşabilmelerinin, toplumsal durumlarının ve alışkanlıklarının sonucu olarak çoğu zaman yetersiz kalacağını belirtir. İşçilerin sesi bundan dolayı kamusal tartışmalarda çok az duyulur ya da duyulmazlıktan gelir. Smith, işçinin sesinin en çok duyulduğu zamanlarda ise kendi çıkarları adına değil patronlarının çıkarları adına, hareket ettiklerinde ve yanlış bilinçlenmeyle mistifikasyonla yönlendirildiklerinde ve desteklendiğinde duyulacağını söyler (2006: 175-176). Böylece işçilerin ekonomik sınıflarına bağlı olarak sosyo politik algılarının yetersizliğini teslim ederek Marxist proleter sınıf algısının yolunu da göstermiş olur.

Son sınıfı oluşturan ticaret ya da sanayi alanında sermayeleriyle (mal mevcudu) kar'ı amaçlayan burjuvazinin çıkarı ise ilk iki sınıftan farklı olarak özel çıkara dayandığından genel refah ile uyumsuz bir haldedir. Karlarını artırmak için emeği harekete getirerek plan ve tasarılar hazırlayan, emek üzerinde düzenleme ve tasarrufları yönlendiren ve bundan dolayı toplumdaki en önemli sermaye birikiminin ve dolaylı yoldan genel refahın lokomotifini oluşturan burjuvazi sınıfıdır. Ranta dayalı toprak sınıfı ve emek ücretlerine dayalı işçi sınıflarından farklı olarak sermaye birikimi ve kara dayalı burjuvazi sınıfı, toplumsal genel çıkar ve refah ile ilişkileri ters orantılıdır. Rant ve emeğin toplumsal genel refah ile ilişkileri karşılıklı olarak birbirlerini destekler ve zenginleşmeyi yaratırken, kara dayalı sermaye birikiminin kar oranları zengin ülkelerde düşük, yoksul ülkelerde ise yüksektir. Kaos ortamında karın yüksek olması durumu sermayenin çıkarına olacağı için genel refah ile çıkarları örtüşmemektedir (Smith, 2006: 176).

İşçi ücretleri, emeğe olan talebin artması ya da emek miktarındaki yıldan yıla artan gelişme durumunda yükselirken; toplumsal zenginliğin yavaşladığı veya duraksadığı zamanlarda ücretler, işçinin ailesini zar zor geçindirebileceği ve soyunu devam ettirebilmesine yetecek en alt seviyeye düşer. Toplumun çöktüğü anlarda ise ücretler daha da aşağı çekilir. Bununla birlikte Smith, normal zamanlarda toplumsal genel refah ortamının işçi sınıfından daha çok toprak (mal) sahiplerine kazanç sağlarken; toplumsal refahın düştüğü çökme durumlarında en fazla acısını çekecek olanlarında yine toprak (mal) sahipleri olacağını belirler (2006: 175). Bu iki sınıftan farklı olarak sermaye sahipleri (mal mevcudu) genel refahın arttığı durumlarda karları

en düşük durumda iken toplumun duraklama ve gerileme dönemlerinde kar oranları daha fazla artmakta ve toplumun yıkılmaya doğru geçişi aşamasında ise en fazla kar oranlarını sağlamaktadır. Ticaret veya sanayiyle alakalı olarak sermaye sahiplerinin zenginlikleri diğer tabakadaki zümreleri kendi üstünlüklerine çeken bir durum yarattığından sermaye sınıfı, statü ve otoritesini diğer sınıflara plan ve tasarılar hazırlayarak uygulamaktadır. Bunun sonucu olarak diğer sınıflardan özellikle de toprak (mal) sahibi olanlardan daha keskin bir zekâyâ sahip olurlar. Ancak bu zekâyı, genel toplumsal refahın arttırılması için değil –ki bu durum kendi zararlarıdır- genel olarak kendi şahsi menfaatlerine yönelik olarak ve çoğu zamanda toplumun faydasınaymış gibi göstererek uygularlar:

“Bunların taşralı arazi sahibine üstün oluşu, kamu menfaati üzerindeki bilgilerinden değil, öz çıkarlarını, taşralı beyzadenin, kendi menfaatini bildiğinden daha iyi bilmelerindendir. Öz çıkarları üzerindeki bu üstün bilgi sayesinde, çokluk, iyi yürekli taşra beyini aldatmış, kendinin değil, onların menfaatinin kamuya hayırlı olduğu şeklindeki, gafil fakat temiz bir inanç yüzünden, onu hem kendi çıkarından hem kamu menfaatinden vazgeçmek için kandırmışlardır. Ama bir ticaret ya da sanayi alanında uğraşanların çıkarı, her zaman için, bazı bakımlardan kamu menfaatinden farklı, hatta buna aykırıdır. Pazarı genişletip rekabeti daraltmak, her zaman iş adamlarının çıkarıdır. Piyasayı genişletmek, çokluk, kamu çıkarı için yeterince hoş olabilir. Ama rekabeti daraltmak, hep onun aleyhine olmak lazım gelir. Bu yalnızca, iş adamlarının, kârlarını doğal şekilde oluşacak olanın üstüne çıkararak kendi menfaatleri için öteki hemşerileri üzerine yersiz bir vergi koymalarını mümkün kılmaya yarar. Bu tabakadan gelen yeni bir ticaret kanunu ya da karar önergesi, daima büyük bir ihtiyatla dinlenmek; kılı kırk yarararak, en kuşkulu bir dikkatle uzun uzadıya, iyiden iyiye incelenmeden hiçbir zaman kabul edilmemelidir. Bu, çıkarı hiçbir zaman kamu menfaatiyle tıpkı tıpkısına bir olmayan; genel olarak, halkı aldatmakta, hatta ezmede menfaati bulunup, nitekim birçok vesilelerle, onu hem aldatmış hem ezmiş olan, bir insan tabakasından gelmektedir” (Smith, 2006: 176).

Smith yöneticilerin, toplumun ekonomik standartlarını yükseltebilmek ya da serveti yaratabilmek amacıyla iki ayrı siyasal ekonomik sistemden hareket ettiklerini söyler. Tarihsel olarak uygar toplumlar, kabaca tarıma dayalı geleneksel ve ticarete dayalı modern toplumlar olmak üzere iki ayrı sistem olarak ele alınır. Tarıma dayalı siyasal ekonomik sistemlerde devlet adamının amacı halkına gelir ya da geçimlerini sağlayabileceği koşulları yaratabilmekken, ticarete dayalı siyasal ekonomik sistemlerde yöneticinin amacı devleti ve dolayısıyla toplumu zenginleştirebilmektir (Smith, 2006: 289). Smith, emeğin genel yönetimine bağlı olarak uygar toplumları uygarlaşmamış avcı topluluklardan ayıran şeyin emek harcarken gösterilen ustalık, el yatkınlığı ve

kavrayış gücünün derinliğindeki artan oranlara dayandırarak açıklar. Emek üretiminde artan ustalık, el yatkınlığı ve kavrayış dereceleri artan modern toplumlar, emeğin genel yönetimini ya kıra dayalı tarımsal biçimde ya da kentsel uğraşlar olan ticaret ve sanayiye yönlendirerek sürdürmüşlerdir. Ancak hiçbir zaman tek bir örneklilik göstermemişler yalnızca tarımsal ya da ticari yönleri ağır basmıştır. Avrupa toplumları ise zamanla tarımsal üretimden sanayi üretimine doğru geçiş yaparak evrilmiştir (Smith, 2006: 20). Farklı siyasi ekonomik kuramların temeli de tarım ve sanayiye verilen önceliklere dayandırılır. Smith'in ekonomi kuramı sanayiye dayalı kentsel siyasi ekonomilerin emeğin niteliğini yani el yatkınlığını, ustalığı ve kavrayışı derinleştirerek üretimi daha verimli kılması dolayısıyla savunulur.

Smith, tarıma ekonomisine dayalı toplumlarda kentsel meslekler olan, sanayi, ticaret ve zanaatçılara az değer verildiğini –hatta üretken olmadığından hor görüldüklerini belirterek, tarım toplumuna dayalı sınıf oluşumunda en alt basamakta yer aldıklarını belirtir. Orta sınıfta üretken olduklarından saygınlıkla anılan ve değer verilen çiftçiler ve rençperlerden oluşan tabaka bulunur. Birinci sırada ise toprak sahipleri yer almaktadır. Toprak sahipleri, tarım arazilerini değerlendirerek bayındır hale getiren ayrıca araç, gereç ve yapıları finanse ederek hem toprağın değerlenmesine hem de oluşacak bu değerden rant elde edebilmelerini sağlayan en üst sınıfı oluşturmaktadır (Smith, 2006: 439-440). Smith, tarıma dayalı siyasal ekonomiyi sadece serbestliği sınırlaması ve adaleti gerçekleştiremeyeceği için değil fakat aynı zamanda zanaatkâr, tüccar ve sanayi ile uğraşanları, kısır ve üretken oldukları düşüncesiyle hizmetkârlarla aynı kefeye koymasından dolayı eleştirir. Diğer taraftan da çiftçileri ve rençperleri topluluğun gerçek gelirini artırmada üstün tutmasından ve zanaatkâr, tüccar ve sanayi ile uğraşanları da *“topluluğun gerçek gelirini arttıramamasından”* dolayı haksız bularak eleştirir. Smith'e göre bir ulusun gerçek anlamda zengin olabilmesi ticaret ve sanayi ekonomisine dayanmasına bağlıdır. Hâlihazırda Avrupa toplumları Roma İmparatorluğunun çöküşünden bu yana diğer milletlerin büyük çoğunluğundan farklı olarak köy-kırsal tarım ekonomisini değil kentlerde icra edilen ticaret ve sanayi ekonomisini ve dış ticareti destekler ekonomi politikalarına yönelmiştir (Smith, 2006: 20, 445-448).

Smith dış ticaretin, sadece altın ve gümüş girdisinin ülke ekonomisine faydalı olacağı için değil daha da önemli olarak ülkedeki üretim fazlası mallarla diğer ülkedeki

malların değişimi açısından önemli görmektedir. Merkantilizm açısından altın ve gümüş biriktirilmesi ve tarım ekonomisi anlayışında merkantilistlerin tekel ayrıcalıklarının korunması açısından dış ticaretin, devlet tarafından korunmasını ya da sınırlandırılmasını doğa felsefesindeki özgürlük anlayışına ve doğal denge kuramına aykırı bulduğu için kabul edilemez bulur. Bununla birlikte ticarete dayalı modern ekonomide oluşacak iki durumda dış ticaretin devlet tarafından sınırlandırılmasına da salık verir. Bunlardan birincisi savaş ya da ulusal güvenliğin ihtiyaç duyduğu durumlarda gerekli olan sanayi dalının korunması diğeri ise ithal maldaki verginin ülkede üretilen aynı mal üzerinden alınan vergiyi telafi etmesi durumlarında geçerli olabilecektir (Smith, 2006: 17). Ancak Smith, iş hayatında geliştirdiği bu doğal öğretiye uygulamada kimi zamanlarda aykırı davranışlarda bulunabilmiştir. İskoçya’da gümrük memuru olarak çalıştığı dönemde İngiltere’den gelen aşırı mallarla çöken İskoç dokuma sanayisini ve artan işsizliği engelleyebilmek adına gümrük vergisini daha sıkı bir şekilde denetlemeyi sürdürmeye devam etmiştir (Smith, 2006: 634). Bunlara rağmen Smith serbest piyasa ekonomisinin kurucusu olarak, sanayiye dayalı modern ekonomilerin en üretken, büyümeye ve ilerlemeye en uygun ekonomi olarak görür. Böyle bir ekonomide devlet ilerlemenin önünde bir engel olarak durmak istemiyorsa kendi alanına çekilerek serbest piyasanın doğal işleyişine kesinlikle müdahale etmeyecektir. Serbest piyasadaki aktörlerin doğal özgürlüklerinin kendiliğinden geliştiği bir yapıda devletin, görev ve alanı kısaca *“adalet ve hukuk düzeni, ulusal savunma ve bazı kamu kurumlarının ve altyapı yatırımlarının sürdürülmesi”* olarak tanımlanır (Smith, 2006: 17). Smith bireysel çıkarıya uymadığı için özel girişimcinin yapımı ya da işletilmesini üstlenmeyeceği yol, iletişim ve eğitim gibi alt yapı yatırımlarının devlet tarafından yapılmasını serbest piyasaya uygun görmektedir. Bu şekilde sınırlanan devlet, serbest piyasada kesinlikle en iyi niyetle dahi olsa müdahalede bulunamayacaktır. Aksi takdirde doğal akışında işleyen piyasa ekonomisinin dengesi bozulacak ve refahı yaratan doğal özgürlükler gerileyecektir (Smith, 2006: 17).

Smith bir ulusun ister kamusal ister özel anlamda zengin olabilmesinin koşulunu toplumdaki her bireyin-adamın, *“kendi durumunu düzeltmek için sürekli ardı arkası kesilmeyen”* çabasına ve hükümetlerin yanlış yönetimi ve israflarına rağmen çokluğun (toplumun) doğal dinamizmine ve gücüne bağlamaktadır. Devletlerin tüm yanlış

ekonomi politikalarına karşılık sistemi sağlıklı ve canlı olarak yeniden üreten çokluğun doğal seyridir (Smith, 2006: 233).

Smith Socius'u, sivil topluma indirgeyerek açıklamakta bundan dolayı da çok boyutlu olan sosyal gerçekliği yine sosyal gerçekliğin üretici gücünden çıkan emek dolayımıyla elde edilen ekonomik zenginliğin içine yerleştirmektedir.

2.4.4.2. David Ricardo (1772-1823)

Ekonomik liberalizmin kurucularından olan David Ricardo, tıpkı Adam Smith gibi piyasa ekonomisini kendi bireysel menfaatlerini, rasyonel bir biçimde kovalayan aktörlerin oluşturduğu bir alan olarak tasvir eder. 'Bireyselci akılcı karar alışı' aynı zamanda iktisat kuramının temel önermesini oluşturmaktadır. Ricardo, ekonomi politiğin kurucusu olan Smith'in hakkını teslim ederek Ulusların Zenginliğinde değinilen konuların büyük birçoğuna eleştirel olarak yeniden yaklaşır. Tıpkı bir sonraki aşamada Marx'ın Kapitalde Ricardo'nun Ekonomi Politiğin İlkeleri adlı Kitabını Ekonomi Politiğin Eleştirisi bölümünde ele alması gibi.⁶⁴ Gerek burjuva iktisadı gerek Marxist ekonominin ana referansları olan "klasik ekonomi politikin" kurucusu olan Smith ve eleştircisi olarak bu bilimin en sistematik ve tutarlı hale getiren Ricardo, genel iktisat bilimin kurucu ataları olarak kabul edilir. Ricardo'nun yöntemi de bu bağlamda Smith'in Ulusların Zenginliği adlı eserinde değindiği konuların eleştirel yeniden bir değerlendirilmesinden oluşur. Onun eksik bıraktığı yerleri veya yanlış gördüğü bölümleri sistematik bir yaklaşımla düzeltir ve klasik ekonomi politiği geliştirir (Ricardo, 2007: 7-8).

Bu noktada klasik ekonomi politik, burjuva iktisadı ve Marxist iktisat arasındaki düşünce farklılıklarının belirmesine yol açar. Bu alandaki zengin düşünsel katkıları ile iktisat biliminin sonraki süreçte tartışmalı olarak ilerlemesini sağlar. Bu iki farklı ekonomi söylemlerinin en temel ayrılıkları sınıflı toplum, toplumsal değişim, meta

⁶⁴ Ricardo kendinden önce ekonomi poliği geliştiren Turgot, Stuart, Smith, Say ve Sismondi gibi düşünürlerin rant, kar ve ücret konuları ve bunlar arasındaki bölüşüm yasalarının doğal niteliği ile ilgili yetersiz bilgilerinden dolayı eleştirdiği görülür (Ricardo, 2007: 23). "Sonradan gelen Marx ise Ricardoyu emek, rant ve kar arasındaki içsel çelişkiyi doğa yasası olarak görmesinden dolayı eleştirir: "Klasik ekonomi politiğin son büyük temsilcisi Ricardo, sınıf çıkarlarının, ücret ile karın, kar ile rantın çelişkisini safdil bir biçimde toplumsal bir doğa yasası sanarak, bu çelişkiyi nihayet (bilinçli olarak) araştırmalarının başlangıç noktası haline getirdi. Ama bu katkıyla birlikte, burjuva iktisat bilimi, ötesine geçemeyeceği sınırlara varmıştı" (Ricardo, 2007).

değeri ve üretim ilişkilerinin analiziyle ilgilidir. Marx'ın vülger (bayağı) iktisat dediği burjuva ekonomisi, sadece bu sınıfın çıkarlarının ve yükselen güç olarak burjuvazinin kurmuş olduğu yeni toplumsal sistemin var olan dünyalar içinde en iyisi olduğu yanılsaması üzerine geliştirilen ekonomik kavramların yaldızlı işlenmesiyle ilgilidir. Ricardo'dan sonra ekonomi politiğin kuramsal ufkundan uzaklaşan iktisat bilimi, sınıfların olmadığı ve ekonominin kıt kaynakların akılcı kullanımına indirgeyen bir anlayışla üretimin nedensel analizini, matematize edilen sistemli formülasyonların modelleriyle açıklamaya çalıştığı görülür. Oysa Smithçi ve daha da fazla olmak üzere Ricardocu klasik ekonomi politik ufuk, sınıfsal ve tarihsel bağlamda analizlerini yürütmüştür. Ricardo'nun katılmış olduğu ve Smith'in ortaya koyduğu üç farklı sınıfın çıkarları olan kar, rant ve ücret arasındaki çelişki her ne kadar doğal bir yasa olmasa da üretim ilişkilerinin içsel bir çelişkisi olarak özellikle daha açık ve sistematik olarak Marx ile beraber savunulmaya başlanır. Üretimi gerçekleştiren işçinin emeği ile sermayenin karı uzlaştırılmaz bir çelişki yaratır. Bu bağlamda Ricardo'nun emek-değer kuramı sonraki burjuva iktisatçıları tarafından farklı şekillerde ifade edilse bile Marxist ekonomi için çok önemli açar kavramlar olarak işlenilir. Neo-klasik ekonomi anlayışını eleştiren Ricardo'ya göre malların değerini belirleyen şey “*farklı üretim faktörlerinin kıtlık fiyatı*” değil “*emek miktarıdır.*” Savran'ın belirttiği üzere her ne kadar yapının tamamında çelişkiler olsa bile Ricardo için malın değerini belirleyen şey o malın üretiminde harcanan emek miktarıdır. Dolayısıyla neo-klasik anlayışın statik analizle ileri sürdüğü mümkün olan en iyi dünyada işçi ne ortaya koyduysa (üretime marjinal katkısı ne ise) onun karşılığını alacaktır varsayımı, Ricardo tarafından dinamik bir analize konu edilerek, sermaye birikimi sürecindeki gelişimin sonuçlarını-olguları araştırmaya yönelir. Böylece malların değerini belirleyen kıtlık fiyatı algısı dinamik sermaye birikimi okumasıyla değeri belirleyen ürünlerdeki emek miktarına dönüşerek, iktisadi düşünce tarihinde ilk defa Ricardo tarafından “*emek harcaması ile ücretin belirlenmesi*” kesin bir biçimde birbirinden koparılır (Ricardo, 2007: 8-9).

Savran, Adam Smith ve David Ricardo'nun Sanayi devrimi ve kısmi olarak Fransız İhtilali dönemlerinin yaşandığı çağda ekonomi politiği inşa ettiklerini belirtir. Makinelerin üretime uygulanması ve ücretli işçinin emeğiyle birlikte buhar gibi enerji kaynaklarının yer aldığı kapitalist üretim sisteminde, geleneksel feodal üretim sistemi önemini kaybeder. Kapitalist girişimcinin denetimi ve organizasyonu altında işletilen

fabrikalarda, üretilen metaların artı-değerine sahip olan-el koyan sanayi kapitalistinin yükselişi bu dönemin en belirgin özelliğidir. Burjuvazi bu dönemde sanatçılar, aydınlar ve halk yığınlarıyla beraber eski düzenin çözülmesi için çoğu zaman aynı hedefe yönelir. Feodaliteye karşı mücadelede yükselen devrimci bir sınıf olarak burjuvazinin desteklenmesinde özellikle burjuva aydınlarının kuramsallaştırdığı ekonomi anlayışı önemlidir. Bu dönemde sınıf mücadeleleri henüz yaşanmadığı için ekonomi politikte, sınıfsal analizlere yer vermeleri tarihsel koşullara uygun bir durumdur. Aynı zamanda toprak sahipleri sınıfının elde etmek istediği yüksek rant gelirlerinin kapitalist üretimin önünde bir engel olarak durması sebebiyle de emek-değer kuramı geliştirilir. Böylece malın değerini belirleyen şeyin içerdikleri emek olarak okunması tarihsel bir gereklilik olarak ortaya çıkarılır. Bunun dolaylı sonucu olarak kapitalist üretime ve emeğin örgütlenmesinde hiçbir katkısı olmayan ve geleneksel feodal sistemin kalıntısı olarak görülen toprak sahibi sınıfının, üretimden aldıkları rant payları (kar ve rant arasındaki çelişki) olumsuzlanarak, *“kapitalistlerin karından ve işçilerin ücretinden ayrıştırılır.”* Erken burjuva döneminin tarihsel koşullarının bir sonucu olarak okunabilecek bu durumda, klasik ekonomi politikçiler, sınıfsal temellere ve emek değer kuramına burjuvazinin çıkarlarına uygun olacağından, analiz ve kuramlarında fazlasıyla yer verir. Savran, hem Smith hem de Ricardo’nun ekonomi politiği geliştirirlerken bu tarihsel koşullardan hareket ederek *“toplumun iktisadi hayatının temelinde mücadele içindeki sınıfları ve değer yaratıcısı olarak emeği”* yerleştirdiklerini belirtir (Ricardo, 2007: 12-13).

Adam Smith’in Ulusların Zenginliği adlı eserinde temellerini atarak inşa ettiği ekonomi politik, David Ricordo tarafından sistemli ve tutarlı bir bütün haline getirilir. Öncelikle Smith’in kuramsal olarak ortaya koyduğu yeni toplumsal iktisadi yaşamın geleneksel feodal üretimden farklı olarak değişim amacıyla meta üretiminin gerçekleştirilmesine dayanması ve bu üretime bağlı olarak *“sermayenin belirli ellerde birikmesi ve toprağın mülk edinilmesiyle”* ayrılır. Bu yeni koşullar altında toplumsal iktisadi hayatın ürettiği toplam geliri üreten ve toplam gelir üzerinden payını alan üç sınıf belirir. Bunlar kar üzerinden payını alan kapitalistler, ücret üzerinden payını alan işçiler ve son olarak rant üzerinden payını alan toprak sahiplerinden oluşur. Smith’in ortaya koyduğu bu kuramsal şemayı birebir alarak geliştiren Ricardo bazı yerlerde

Smith'i tekrarlasa bile ekonomi politikle ilgili yeni düşünceler oluşturur (Ricardo, 2007: 16).

Her şeyden önce Savran'ın da tespit etmiş olduğu üzere Ricardo ekonomi politiğin ana sorunu olarak Smith'in tek taraflı olarak ele aldığı büyüme ve bölüşüm sorununu, tarihsel ve toplumsal temelde ve dinamik bir olgu olarak ele almıştır. Bundan dolayı sadece büyümenin bölüşüm üzerindeki etkisini değil ama aynı zamanda bölüşümün büyüme veya birikim üzerindeki etkisiyle beraber incelemiştir (Ricardo, 2007: 16-17). Ricardo'yu Smith ve Say gibi klasik ekonomi politikçilerden ayıran en önemli fark Ricardo'nun rantın tam olarak anlaşılabilmesinin önemini çok iyi bilmesinden kaynaklanır. Rantın temel ilkelerinin bilinmesi demek Ricardo için *“zenginliğin kar ve ücretler üzerinde ne gibi sonuçlar yarattığını anlamak ya da verginin değişik sınıflar üzerinde ne gibi etkileri olabileceğini tatmin edici şekilde izleyebilmek”* demektir (Ricardo, 2007: 23-24).

Ricardo'yu Smith'ten farklılaştıran diğer bir olgu ise değer teorisidir. Smith'de ilk aşamada metanın değerini belirleyen şeyin üretiminde içerilen emek olduğunu söyleyerek emek değer kuramını oluşturur. Fakat sonrasında değeri belirleyen metanın içerdiği emek miktarına *“malın emrettiği emek”* kavramını da eklemiştir. Ayrıca emek değer kuramını kapitalizm öncesi toplumsal formasyonlarının bir özelliği olarak sınıflayarak metanın değerini belirleyen emek miktarı veya *“malın emrettiği emek”* ölçülerinin sermaye birikimi ve toprağın mülk edilmesiyle beraber rant ve karın da metanın değerine eklenmesiyle geçersiz olacağını belirtmiştir. Böylece Smith, kapitalist toplumlarda toplama teorisi adını verdiği, kar ve rantın metanın üretimi için ortaya koyduğu maliyetlerinin doğal bir toplamının, değeri belirleyeceğini ifade etmiş olur. Hâlbuki Ricardo, emek değer kuramına bağlı olarak *“malın emrettiği emek”* fikrini eleştir ve *“bir malın değerini belirleyen, o malın üretimi için gerekli emek miktarıdır”* düşüncesini, değer ölçüsü olarak kabul eder ve bunun kapitalist toplumda da geçerli olacağını savunur. Bunun içinde rantın ve karın görüldüğü kapitalist üretim sisteminde emek değer kuramının bunlarla *“çelişmediğini, tam tersine bu teorinin işleyişinin bir sonucu olduğunu kanıtlamaya”* çalışır (Ricardo, 2007: 17-19, 25-77).

Savran, Ricardo'nun ekonomi politiğe yaptığı katkıları özellikle sonrasında Marx tarafından geliştirilen emek değer kuramını tutarlı bir hale getirmesinde görür.

Ricardo'nun değeri; insanın doğayla değilde insanla olan ilişkisiyle açıklamaya çalışma girişimleri, her ne kadar bütünsel bir perspektife dayandırılmamış olsada önemli bir başlangıç olarak değerlendirilir:

“Bu çabanın önemi, kapitalist ekonomi üzerine geliştirilen bütün teoriler arasında, yalnızca emek değer teorisinin (daha sonra Marx'ın yapıtında göz kamaştırıcı biçimde ortaya çıkacağı gibi) değeri, insanın doğayla (toprakla, makineyle vb.) bir ilişki olarak değil, üretim faaliyeti içindeki insanlar arasında, yani insanla insan arasında bir ilişki olarak kavramayı mümkün kılmasından kaynaklanır” (Ricardo, 2007: 19).

Savran, Ricardo'nun Smith eleştirileri üzerine tutarlı olarak geliştirdiği ekonomi politikasının yine de bazı çelişkileri olduğunu tespit eder. Bunlardan en önemlisi der Savran, Ricardo'nun değer üzerindeki kavramsal yetersizliğinden kaynaklanan değer bölüşümü belirlediği düşüncesini sürdürememiş olmasıdır. Ricardo'da soyutlama eksikliğine bağlı olarak artı-değer kavramı henüz keşfedilmemiştir. Bunun sonucu olarak Ricardo, ekonomi politikle ilgili kimi analizlerinde “*ücret değişikliklerinin malların göreceli değerleri üzerinde*” etki yapacağı yanılsamasına kapılmıştır. Bundan dolayı farklı değer kategorileri olan mutlak değer ve göreceli değer (üretim fiyatı) arasındaki ayrımı yapamamış, dolayısıyla kapitalist toplumdaki bölüşüm analizlerinde açıklayamadığı %6-7'lik bir oran Ricardocu tutarsızlık olarak tarihe geçmiştir. Hâlbuki sonrasında Marx'ın mutlak değer ve göreceli değer üzerinden artı değer kavramını ekonomi politiğe uygulamasıyla bu çelişki aşılmıştır. Marx Ricardo'nun bu çelişkiyi aşamamasının sebebini Ricardo'nun sınıf konumuyla açıklar ve onun burjuva iktisat perspektifini aşamadığı için “*karı artı-değerden ayıramadığını*” belirler (Ricardo, 2007: 20-21).

Ortaçağ karanlığını geride bırakan Avrupa'da yükselen burjuva ve tüccar sınıfının katkılarıyla bilim insanları ve sanatçılar toplumsal bazda gelişmelere dâhil olmaya başlamış; modern yeniçağ inşa sürecinde ekonominin siyasi güç elde ederek kapitalist ulus devletlerin oluşmasına yardımcı olmuşlardır. Bu noktada klasik ekonomi politikacılarından Smith ve Ricardo, oluşan kapitalist toplumda başat unsur homo economicus'un tarihsel önemini dile getiren ekonomi kuramları geliştirmiştir. Ekonomik insan üzerinden okunan toplumsal yapı; bireysel rasyonel çıkarlarını kovalayan kişilerin toplumsal refah ve bütünlüğün sağlandığı genel çıkarı kendiliğinden doğal bir süreçle koruyacağı varsayımına dayandırılır. Her ne kadar ekonomik insan

düşüncesi İskoç aydınlanmacılarından Smith ve Ricardo'da potansiyel olarak önemli bir yer tutsa da genel olarak bütünsel teoriden hareket ederek tarihsel ve sınıfsal boyutlarıyla birlikte değerlendirmişlerdir. İktisadi düşünce tarihinde sonradan Smith ve Ricardo'da örtük olarak var olan homo economicus terimi 19. yy.'da John Stuart Mill ile birlikte formüle edilerek sistemleştirilir ve böylece önü açılmış olur. 20. yy.'da Lionel Robbins ise 'rasyonel tercih teorisi' ile homo economicus'u "*şahsi çıkar hirsının dışında, tamamıyla bilgiye dayalı rasyonellikle hareket eden birey olarak daha özel bir anlama*" büründürür (Türköne, 2012: 256-257). Böylece kapitalist toplumları inşa eden burjuva tüccar sınıfının girişimci, yaratıcı ve özgüvene dayalı mücadeleleri sonucu oluşturduğu toplumsal sistemleri içsel değişim ve taleplere bağlı olarak arzu edilen yeni rasyonel bireylerin inşasıyla sonuçlanır. Modern toplumlardaki değişimin hızı bireylerin ekonomik özelliklerini de beraberinde dönüştürür. Ama bu defa dinsel bir sistemdeki ekonomik ahlakın yapısı ve içeriğiyle değil doğrudan ekonomiye dayalı kapitalist toplumların başat aktörleri olan ekonomik insanın geleneksel bağlardan ve kısmi olarak etikten bağımsız olarak kendi kendini sistemsel olarak dönüştürmesine dayanır.

Ricardo, değer kavramını Smith'in kullandığı anlamlarıyla değerlendirir. Bir şeyin değeri ya "belli bir nesnenin yararlığı" tarafından ya da "o nesneye sahip olmanın sağladığı diğer malları satın alabilme gücü" tarafından belirlenir. Ricardo bu anlamların ilkinin "kullanım değeri" ikincisini ise "değişim değeri" olarak kavramsallaştırır. Değişim değerinin ölçüsünü de, yararlı olan bir nesnenin kıtlılık durumu ve elde edilebilmesi için harcanan emek miktarı ile belirler. Her hangi bir nesnenin değişim değerinin belirlenmesinde "yararlılık" gerekli bir şart olsada tek başına yeterli bir şart oluşturmaz. Çünkü Smith'inde gözlemlemiş olduğu üzere su ve hava gibi insana en yararlı olan şeylerin değişim değeri var olan normal koşullarda hiçbir anlam ifade etmez. Dolayısıyla yararlılık ya da insanı tatmin eden her hangi bir şey kendiliğinden değişim değerini belirleyemeyeceği gibi bir metanın değişim değerine konu olabilmesi için o maddenin yararlı olması da şarttır (Ricardo, 2007: 27-28).

Ricardo bir malın değişim değeri ve bunların göreceli fiyatları derken; o malın serbest piyasa koşullarının rekabet ortamında üretilmiş olmasına ve yine o malın miktarının arttırılabilmesini içerdiği emek miktarının artırılması ile mümkün olabilen metalara göndermede bulunur. Yoksa arz artışına ya da içerdiği emek miktarına konu

olamayan bazı ender bulunan kitaplar, sanat eserleri, koleksiyonlar, lüks şaraplar vd. metalar bu hesabın dışında tutulur (Ricardo, 2007: 28). Özellikle toplumsal yaşamın ilk evrelerinde -Smithçi sınıflamayla avcı toplumlarda- henüz sermaye birikimi ve toprak mülkiyetinin olmadığı toplumlarda, malın değişim değerini-fiyatını belirleyen kurallar tamamen o malın üretilirken içerdiği “*görelî emek miktarına bağlanır*” yani Smithçi anlamda emek ve zahmet’e bağlanır (Ricardo, 2007: 28). Ricardo’nun Smith eleştirisi değiştirilebilirlik ölçüsünü emeğe bağlamış olmakla birlikte yeni standart ölçüsü olarak “mısır”⁶⁵ gibi üretimi emek ile gerçekleştirilen bir ürünü yerleştirme girişimi dolayısıyladır. Hâlbuki Ricardo’ya göre ekonomi politiğin temel ilkesi “*insan emeği yoluyla arttırılması söz konusu olmayan şeylerin dışında kalan her şeyin değiştirilebilirlik değerinin gerçek*” ölçütü bir metanın üretilirken içerdiği emek miktarına oranla belirlenmesidir. Bu ön kabulün doğal sonucu; “*kullanılan emek miktarındaki her artış metanın değerini arttıracak, kullanılan emek miktarındaki her azalma metanın değerini azaltacaktır*” (Ricardo, 2007: 29).

Bu sebeplerden dolayı sabit değişmez bir ölçüt olarak zaman ve mekândan bağımsız metaların değerini belirleyen şey mısır olamayacağı gibi aynı zamanda “*kendi değeri asla değişmeyen emekte*” değildir. Yine Smith’in ifade etmiş olduğu “*değişik nesneleri elde etmek için gerekli olan emek miktarları arasındaki oran, bu nesnelerin birbirleriyle değiştirilebilmeleri açısından, kural olabilecek tek ölçüt gibi görünmektedir*” (Ricardo, 2007: 31-32). Buradan hareketle Ricardo metaların değerini belirleyen değişmez ölçü olarak emekçinin emeği karşılığı aldığı metaların görelî fiyatları olmadığını bunla birlikte metanın içindeki emek miktarına bağlı olan metanın görelî miktarının belirleyici olduğunu tespit eder (Ricardo, 2007: 32). Yine Ricardo’nun sözleriyle; “*bir metanın değerini ya da değiştirilebileceği herhangi bir başka metanın miktarını; o metayı üretmek için kullanılan emeğe ödenen karşılığın daha az ya da daha çok olması değil, o metayı üretmek için gerekli olan emeğin görelî miktarı belirler*” (Ricardo, 2007: 27). Yani Smith’in ilk başta varsaydığı, herhangi bir şeyin üretimi

⁶⁵ Değişim değerinde sabit bir ölçü olarak mısır’ın alınması tıpkı altın ve gümüş gibi değişken değerli ölçülerde olduğu gibi dalgalanmalara yol açabilecektir. Çünkü yeni bir maden yatağının bulunması ya da üretimde makinelerin yenilenmesi ve usta verimliliğinin artması gibi etmenler bu ölçülerin değerini değişken kılabilecek ve eskiden uygulanan emek miktarıyla çok daha fazla maden çıkarılabilecektir. Mısır da bunlara benzer etkiler sonucu değişken değere sahip olan bir ürün olduğundan sabit bir ölçü olarak Ricardo tarafından uygun bulunmaz (Ricardo, 2007: 30-34).

esnasında içerdiği emek miktarının oranına bağlı olarak metanın değerinin belirleneceği ilkesi, ekonomi politiğin temel ilkesi olarak Ricardo tarafından analizler ve örneklerle ispatlanmaya çalışılır. Bunu yaparken de farklı emek değerlerinin yani farklı iş dallarında çalışan işçinin usatlık ve emek yoğunluğuna bağlı olarak farklı ücretler alacağını ama bunun uzun vadede *“metaların göreceli değerinde değişikliğe yol açmayacağı”* düşüncesiyle beraber değerlendirir (Ricardo, 2007: 34-35).

Ricardo'ya göre metanın değerini belirleyen içerdiği emek miktarı haricinde *“bu emeğe yardımcı olan araçlar, aletler ve binalara aktarılmış olan emek de etkilemektedir.”* En basitinden ilksel bir avcının avını yakalaması bile önceden emek ve zaman ile ortaya çıkarılmış bir alete gereksinim duyacaktır. Bundan dolayı ava konu olan ürünün değerini sadece av için harcanan zaman ve kabiliyet değil fakat bununla birlikte avcının kullandığı ve önceden belli bir sermaye gerektiren aleti de hesaba eklenir. İlkel toplumlarda sınıf ayrımı ve işbölümü henüz gelişmediği için muhtemelen sermaye-alet ve avcılık aynı kişilerce yerine getirilmektedir. Fakat sermayenin farklı bir sınıfça ve yine avcılık sanatının başka bir sınıfça icra edilmesi durumunda bile avcılığa konu olan hayvanın değeri sermaye oluşumunda ve avcılık sürecinde harcanan emek ile ölçülecektir. Toplam üretim de, ister av hayvanının isterse de sermayenin kıt ya da bol olması, paylaşımın ücret ve kar arasındaki oranının değişikliğine sebep olabilecek ama metaların göreceli değerini etkileyemeyecektir (Ricardo, 2007: 36-37).

Toplumdaki meslekler arttıkça sermaye ve emeğe konu olan uğraşlar artacak ve paylaşım, toplumlara ve zamana göre değişikliğe uğrayabilecek ama sermayenin kullanıldığı üretim birimlerinde metanın göreceli değeri emek ve sermaye tarafından belirlenmeye devam edecektir. Aslında Ricardo'da sermaye, emeğin maddileşmiş halinden başka bir şey değildir. Metanın değiştirilebilirlik değeri, o metanın üretiminde uygulanan emek ve yine bu potansiyel emeği aktif hale getiren sermaye yani *“gerekli olan tüm araç ve makinelerdeki emek”* miktarına bağlıdır. Sanat ve ticaretin ilerlemesiyle gelişen toplumlarda da bu kural işlemeye devam eder. Metaların değeri o metanın imalatı ve pazara taşınması için gerekli olan *“toplam emek miktarına bağlanır”* (Ricardo, 2007: 37). Bu emek miktarının belirlenmesi, en basitinden bir çorabın değişim değerinde bile birçok farklı etkileşim ve ögeyi kapsar: Burada emek miktarının belirlenmesinde ham pamuğu üreten emekçinin, bu ürünü pazara taşıyan geminin yapımında harcanan emek ve nakliyesinin, limandan aldığı ham pamuğu işleyen iplikçi

veya dokumacının emeklerinin, bu iplikten çorap üreten imalatçı ve bu imalatın gerçekleştirildiği bina dâhil araç, gereç ve makineleri yapan mühendis ve işçilerin emeklerinin ve diğer farklı birçok kişinin emeklerinin toplamı göz önüne alınır. Bu basamaklardan her hangi birinde emek miktarı çeşitli sebeplere bağlı olarak azaldığında metanın fiyatı da düşecektir. Emek kullanım miktarındaki azalma ister teknolojiye bağlı olarak sermayenin gerçekleştireceği payda ister üretim esnasında kullanılan emeğin verimliliğindeki payda olsun; emeğin tasarrufuna bağlı olarak farklı oranlarda “metanın göreceli değerini” azaltacaktır (Ricardo, 2007: 37-38).

Toplam üretimde kimin ne kadar alacağı metanın göreceli değerini etkilemez. Ama toplam üretimdeki orandan kar ve ücretin alacakları paylar birbirlerini ters orantılı olarak etkiler. Ücret oranının toplam üretimden aldığı pay arttıkça kar azalacak, kar oranı arttıkça da ücretin aldığı pay azalacaktır. Bununla birlikte bu paylaşım, emeğin (işçi ve sermayenin) ürettiği metaların göreceli değerine kesinlikle etki etmeyecektir (Ricardo, 2007: 39-41).

Ricardo, metaların göreceli değerini belirleyen emek miktarının, makine ve sermaye kullanımına bağlı olarak değişebileceğini belirtir. Ricardo’ya göre farklı zaman ve toplumlardaki dayanıklılıkları birbirlerinden farklı alet, araç, makine, bina ve diğer sermaye çeşitleri farklı emek yoğunluğu ve sermaye oranları içerir. Metanın göreceli değerini zamansal ve toplumsal farklılıklara rağmen sermaye içindeki ve üretim esnasındaki emek miktarı belirlediği gibi aynı zamanda dayanıklılık gösteren sermayenin biçimleri de emeğin değerine etki ederek malın göreceli değerini arttırabilir ya da azaltabilir (Ricardo, 2007: 42). Sermayenin uzun ömürlü dayanıklı olması (sabit sermaye), kısa zamanda tüketilen döner sermayeyle üretilen metalara göre emek yoğunluğunu azaltıcı bir etkiye sahip olması dolayısıyla metanın göreceli değerini belirlemede en az emek kadar önemli görülür. Eğer der Ricardo, üretimde sadece emek kullanılmış olsaydı, politik ekonomide temel ve evrensel ilke olarak metanın göreceli değerini belirleyen şey, o metanın üretiminde kullanılan emeğin miktarı olacaktır. Ama toplumsal farklılıkların ortaya çıkardığı sermaye biçimleri üretimdeki emek oranını düşürdüğünde bu ilke tadilata uğrayarak farklı üretim dallarında kullanılan sabit ve döner sermayenin de eklenmesi koşuluyla (Ricardo, 2007: 48).

“Metaların üretilebilmesini kolaylaştıran makinelerde, aletlerde, binalarda ve hammadde elde etmede kaydedilen ilerlemeler, emek tasarrufu sağlayacaktır;

dolayısıyla, üretimlerinde bu gelişmelerin uygulandığı metaların değeri değişir. O halde, metaların değerindeki değişikliğin nedenlerini belirlerken, emeğin değerinde meydana gelen artma ya da azalmanın yarattığı etkiyi tamamen dışarıda tutmak ne kadar yanlış olursa, buna çok fazla önem vermekte o kadar yanlış olur..., ancak, metaların göreceli değerindeki tüm önemli değişikliklere yol açan nedenin, metaları üretmek için gerekli olan emek miktarının dönemden döneme artması ya da azalması olduğunu varsayacağım” (Ricardo, 2007: 47).

Bundan dolayı makineleşmenin yüksek oranda kullanıldığı kapitalist ülkelerde toplam üretim makine sahiplerinin karı ve makineleri kullanan işçilerin emekleri karşılığı aldığı ücretler arasında farklı oranlarda paylaşılmaya devam etmektedir. Ama işçi ve sermaye sahibi arasındaki doğal ekonomik çelişkiye bağlı olarak, birinin aldığı fazla kar ya da ücret diğerinin kar ya da ücretini kediğinden azaltmaktadır. Ücretlerin artması ya da azalması metanın değerine etki etmediği gibi sermayenin sabit karakterine bağlı olarak dayanıklı olması ve sermayedara geri dönme hızının artması sonucunda metaların değeri göreceli olarak azalmaktadır (Ricardo, 2007: 49). Makineleşmenin yaygın ve dayanıklılıklarının artması sonucunda içerdikleri emek yoğunluğu azalacağından kapitalist toplumlarda istihdam fazlayken eski toplumlarda makine kullanımına talep oluşmaktadır. Böylece Ricardo toplumların değişimini ekonomik terimler üzerinden geçim uğraşlarının, karşılaşılan zorlukların, emeğin ve sermayenin gelişimi üzerinden açıkladığı görülür:

“...eski ülkelerin neden sürekli olarak makine kullanmaya zorlandıklarını, yeni ülkelerin de neden emek istihdam etmek zorunda kaldıklarını görüyoruz. İnsanların geçimini sağlamak açısından karşılaşılan her güçlük emeğin değerini arttırmakta ve emeğin fiyatındaki her artış, makine kullanımı için yeni dürtü oluşturmaktadır. İnsanların geçimini sağlamadaki zorluk, eski ülkeler açısından sürekli olarak gündemdedir. Oysa yeni ülkelerde emeğin ücretinde hiçbir artış olmaksızın nüfusta çok büyük yükselme olabilir. Bu ülkelerde yedi, sekiz ve dokuz milyoncu kişinin geçimini sağlamak; eski ülkelerdeki iki, üç ve dört milyoncu kişinin geçimini sağlamak kadar kolay olabilir” (Ricardo, 2007: 51).

Toplumsal değişim makinelerin üretime geçerek emek tasarrufunun sağlanmasıyla gerçekleşir. Eski dönemlerde eşit sermaye ve emek oranları aynı olan metaların göreceli değerleri birbirlerine çok yakinken; makine kullanımının yani pahalı ve dayanıklı aletlerin üretime uygulanmaya başlamasıyla birlikte sermayeleri eşit olsa bile üretilen ürünlerin değerlerine -yine emek oranları etki etmekte fakat bununla birlikte- ücret ve kar arasındaki toplam üretim gelirinden alınan pay oranları da belirleyici olmaktadır (Ricardo, 2007: 52).

Uygar kapitalist toplumlarda toplam geliri üreten ve bu üretimle toplumun büyümesini sağlayan üç sınıf aynı zamanda genel birikimden farklı oranlarda paylarını alarak bölüşümü de gerçekleştirir. Ricardo, büyümenin olup olmadığını bu üç sınıfın rant, kar ve ücretlerin toplam üretimden aldıkları pay oranların artmasıyla gösterir. Yoksa değişken bir değeri olan para ya da altın miktarı artışıyla büyümenin ölçülemeyeceğini belirtir. Kar, rant ve ücret oranlarının ölçüsü, toplam üretimden her birinin aldıkları ürün miktarı ile değil ürünün ortaya çıkarılmasındaki harcanan emek ve sermaye miktarıyla belirlenir. Dolayısıyla toplam üretim 100 birim kabul edilirse bölüşümde bunun üç sınıf arasındaki emek miktarı oranlarınca dağıtılacaktır. Makinelerdeki ve üretim tekniklerindeki bir katlık artışın kar, rant ve ücretlerde de bir katlık artış meydana getirmesi durumunda değerlerindeki oran değişmeden kalacaktır. Yani hiçbir sınıfın yeni dönemde de, bir diğerine göre bir önceki üretim basamağındaki konumu değişmeyecek, eşit dağılım sağlanacak ve görelî olarak hiçbirinde değişim olmayacaktır. Bununla birlikte yeni üretim basamağında paylaşım eşit değil farklı oranlarda yapılırsa kar, rant ve ücretler arasındaki bölüşümde farklı oranlarda olacaktır. Dolayısıyla Ricardo bölüşümün üretimde kullanılan emek ve sermaye miktarı gibi reel değerlerle ölçülmesini, değişken değere sahip para altın, mısır gibi ölçülerin yanılsamalara neden olacağından gerçek nominal ücretleri belirleyemeyeceğini düşünür. Bu sebeple üç sınıf arasındaki bölüşümün, üretim sürecinde ortaya konan emek ve sermaye miktarlarındaki oranları ölçüsünde olması gerektiği sonucuna varır (Ricardo, 2007: 56-59).

2.4.4.3. David Hume (1711-1776)

İskoç Aydınlanmasında sosyolojik düşüncenin ve toplum fikrinin gelişmesinde etkili olan diğer bir düşünür, filozof, ekonomist ve denemeyazarı ise David Hume'dur. Her ne kadar Swingwood (1998: 47), Hume'un İskoç Aydınlanmacıları içerisinde sosyolojiyle en az ilgilenen kişi olduğunu belirtse de, geliştirdiği moral felsefesinde (ahlaki bilimlerinde) *"toplumun gelişmesinin beraberinde toplumsallığın artışı"* getirdiğini de teslim eder. Şüpheli bir ampirist⁶⁶ olan Hume (2009: 13) için deneyimden öteye geçilemez, *"insan doğasının kökenine ait en son nitelikleri keşfettiğini ileri süren*

⁶⁶ "Asla bize nedeni ya da sonucu sunulmayan olgulara inanmaya zorlanamayız; ne ki neden-sonuç ilişkisinden doğan bu inancın dahi doğasını sorgulayacak merakı sahip çok az kimse çıkmıştır" (Hume, 2009: 414).

varsayımlar fazlaca iddialı ve düşsel oldukları için baştan reddedilmelidirler.” Bu açıdan bakıldığında toplum sözleşmecilerine ait önkabullerin Hume için bilimsel olamayacağı aşikârdır. Toplumun ve insan doğasının evrensel ilkelerden türetilmesinin söz konusu olamayacağını belirten Swingewood (1998: 34), Hume’un “*politik toplumun kökenlerini bireylerin gönüllü boyun eğişlerine bağlamanın, insan deneyimi ve insana ilişkin olguların gerçek tarihsel dünyasını göz ardı etmek olduğunu ileri sürerek, toplumsal sözleşmeye dayalı bir toplum teorisini reddettiğini*” söylemektedir. Hume yine aynı şekilde evrensel ilkeleri barındırdığı iddia edilen dinin de doğanın ilkelerinde ya da insansal içgüdülerinden türeyen birincil karakterde olmayıp, insan yapıntıları olarak ikincil olduğunu ve bu özelliği dolayısıyla çarpıtılabileceği ya da kimi koşullar altında kaldırılabilir nitelikte olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı din gibi ikincil kurumlar, amacı insandan insana değişebilen rastlantı ve nedenselliklerle saptırılabilir. Hume göre evrensel olan içgüdüler bütün zamanlarda ve toplumlarda belli bir amacı yerine getiren öz-sevgi, aşk ve şehvet, evlat sevgisi, şükran ve gücenme duygularıdır (Hume, 2004). Ki Hume toplumun oluşumunu gözlemlenebilen bu duygular ve toplumun bu duyguları üzerinden sağladığı faydalarıyla temellendirir.

Hume, gerek doğa bilimleri olsun gerek sosyal bilimler bütün bilimlerin amacının insanı tanımak olduğunu ve bu tanıma işleminin de insani kapasitelerin ve yetilerin ölçüsünde mümkün olabileceğini savunur. Aklını kullanabilen varlıklar olarak insan, hakkında akıl yürüttüğü nesneler arasında bulunmaktadır (Hume, 2009: 12). Bununla birlikte, moral felsefe doğa felsefesinden farklıdır çünkü insan faktörü işin içine girmektedir; ‘insan’ doğa felsefesindeki nesneler gibi her zaman ve her koşulda aynı tepkiyi sergilemez. “*Moral felsefe, deneylerini biriktirirken bunu amaçlı bir şekilde yani önceden tasarlayarak ve ortaya çıkabilecek her bir güçlüğü hesaba katıp bunları ortadan kaldırabilecek bir şekilde yapamaz*” (Hume, 2009: 13). İnsan, durumun farkında olacağından her zamanki gibi davranmayacaktır. Moral felsefesinin inceleme nesnesi olan insan, insani doğal ilkelerin işlenmesini engelleyebilecektir. Buda doğal olarak insani bilimlere konu olan insani davranışların beklenmedik sonuçları doğurmasına sebebiyet verebilecektir.

Siyaset, Mantık, Ahlak ve Eleştiriyi insan aklının gelişimini anlamamız için anahtar önemde görür. Bu da ancak insanın doğasının anlaşılmasıyla mümkündür.

Bunun yöntemi de deney ve gözlemdir. Ahlaksal ayrımların ustan değil ‘ahlak duygusundan’ türeyeceğini söyleyen Hume, deneysel akıl yürütme yöntemini moral konulara uygulamıştır. Moral Felsefe için Hume, “*deneyselerimizi azar azar ve insan yaşamını dikkatlice gözlemleyerek toplamamız ve bunları insanların toplum içindeki, özel yaşamlarındaki ve boş vakitlerindeki davranışlarıyla, yani hayatın genel akışı içerisinde değerlendirmemiz gerektiğini*” söylemektedir (Hume, 2009: 12-14). Bu yöntemle sağduyulu bir biçimde elde edilecek deneysel bilgilerin toplanmasıyla doğa bilimlerindekine benzer kesin kavrayışların geliştirilebileceği ve bu bilgilerin yararlılığı bakımından daha üstün bir bilimin inşası için gerekliliği ortaya konulur. Toplumsal faktörlerin insan davranışını etkilediğini belirterek, insanın karakterinin oluşumundaki sosyolojik boyutları gözlemlemesi sonucunda toplumsal ortamın “*özellikle eğitim, adetler ve alışkanlıkla*” (Swingewood, 1998: 35) şekillendiğini bulgular.

İnsani anlama yetisi ve tutkuları ahlak felsefesinde göstermeye çalışan Hume için ahlakın önemi toplumun huzurunu sağlamak olduğundan, felsefi kurgular içerisinde gündelik yaşam, ilgi ve kaygıların yoğun gözlemlendiği alanlar olarak önemli görülür. Hume’a göre soyut akıl yürütmelerle elde edilen kurgusal fikirler gerçek hayatta karşılıklarını buldukları sürece bilimsel olabilirler. Ahlak felsefesi gibi alanlar soyut düşünceler üzerine inşa edildiği için kanıtlarının savunulması ve takip edilmesi güçlükler içerir. Eğer ahlak felsefesi ile ilgili sağlam ve gerçek bilgi temelinde kuramsal bir inşa yapılacaksa bu ahlakın, toplumun huzurunu gerçekleştireceği kaygısıyla yola çıkılarak mümkün olabilir (Hume, 2009: 307). Çünkü Hume göre “*insanlar güçlü bir biçimde imgelemeleri tarafından yönetilir ve duygularını herhangi bir nesnenin gerçek ve asıl değerinden çok kendilerine görüldüğü ışığı dikkate alarak belirlerler*” (2009: 358). Hume, burada Kant’tan farklılaşarak sentetik apriorilerle değil de İngiliz ampirizmine bağlı kalarak, analitik aposterilerle doğalcı ahlak felsefesini gerçekleştirir.

“... zihinlerde algılardan başka hiçbir şey olamaz; görme, işitme, yargılama, sevmeye, nefret etme ve düşünme eylemlerinin tümü algı başlığı altında ele alınır. Zihin kendini hiçbir zaman algı terimiyle kapsayamayacağımız bir eylemde ortaya koyamaz; sonuç olarak bu terim ahlaksal iyiyi ve kötüyü ayırt etmemizi sağlayan yargılara zihnin diğer işlemlerinden daha az uygulanabilir değildir. Bir kişiliği beğenip, bir diğerini kınamak yalnızca çok sayıdaki farklı algılardır” (Hume, 2009: 307).

Hume göre, erdem ya da erdemsizliğe ya da her hangi bir eylemin iyi ya da kötü olduğuna karar verdiren şey, algının tasarımsal ve izlenimsel boyutlarından her hangi

birinin uygulanmasıyla bilinebilir. Hume ahlakı, us ile açıklayan tasarımların geçersiz olacağını belirtir. Çünkü etkin olan eylemler ve tutkular, etkin olmayan ustan ve çıkarımlarından türetilemez (Hume, 2009: 276-279, 308-316). Bundan dolayı us ahlakın kaynağı olamaz der Hume. Bununla beraber usun, çoğu zaman yanıltıcı olsa da iki durumda ahlak üzerinde etki edebileceğini ekler. Ya bir tutkuyu harekete geçirebilecek bir nesnenin kaynağıyla ilgili bilgi verip tutkuyu uyardığında ya da tutkunun uygulanması esnasında neden sonuç bağlantısını sunması durumlarında, us ahlak üzerinde etki edebilmektedir (Hume, 2009: 309). Eğer bir eyleme yönelirken haz sağlayacak nesnelerin bilgisine yanlış sahip olunursa bunun sağlayacağı acılar diğer insanlar tarafından sadece acınası bir durum yaratacaktır. Yoksa böylesine yaşanan bir acı, Hume için, ahlaksızlığın da kaynağını oluşturamayacaktır. Aksi durumda usun belirlediği ilkelerden hareket eden birinin eylemleri hiçbir zaman yanlış olamayacak ve diğer tüm koşullar keyfi olabilecektir. Eylemin erdemsel olup olmadığı usun kuralları tarafından belirleniyor olursa (imgelenirse), usa uygun olan ama eylem esnasında yapılan yanlışlıklarda kendiliğinden erdemsel olacaktır. Bu da erdemin doğasına aykırı bir durumu oluşturur (Hume, 2009: 310). İnsani eylemlerin erdemsel içeriği öteki insanların eyleme yüklediği anlam çerçevesinde belirir. Dolayısıyla ahlakın, yani erdem ve erdemsizliği ayırt edebilme ya da bir eylemin kusurlu olup olmadığının kaynağı ‘Ahlak duygusudur.’ Yani tasarımsal olmayan izlenimsel algılardır. Ya da kısaca socius’un ortak tecrübeyle elde ettikleri alışkanlıklarıdır.

Burada Hume, izlenimsel algılardan teşekkül eden ahlaki duyguların yargılamadan ziyade duyumsanır olduklarını belirterek insani ortak alışkanlıklardan toplumsala ulaşır. Çünkü ona göre duyumsanan hisler ve duygular o kadar ince ve naiftir ki ancak her hangi bir şeyin farklı benzerliklerini aynı şey olarak gösteren ve aynı genellemelere taşıyan birbirleriyle yakın kişilerin ortak alışkanlıkları sayesinde mümkünlük kazanabilir (Hume, 2009: 317). Bu izlenimsel tecrübeler, Hume için ahlakın kaynağı olan ortaklaşa duyguları oluşturur ve aynı zamanda toplumsal yaşamdan oluşturulur.

Acı ve haz sağlamaları boyutlarıyla bu tecrübeler gündelik yaşamda sıkça gözlemlenir. “*Erdemden doğan izlenimler hoş, ... erdemsizlikten doğarlarsa rahatsız edicidir.*” Örneğin der Hume eğer bir insan, sevdikleriyle beraber bir yaşam sürüyorsa bu en büyük hazzı ama eğer küçümsediği veya nefret ettiği kişilerle zorunlu olarak

yaşamak durumunda kalıyor ise bu en büyük acıyı ve cezayı yaşatacaktır (Hume, 2009: 317). Ortaklaşa yaşamın sağladığı izlenimsel tecrübelerden kaynaklanan alışkanlıklar ile bilinen acı ve hazlar, toplumdaki her hangi bir kişinin gözlemlenmesiyle gösterilebilir. Toplumun ahlaksal iyi ve kötü olana yüklediği anlam ile bireylerin eylemleri aracılığıyla ötekinin erdemli ya da erdemsiz olduğunu bilebilmesi, diğer kişiliğin eyleminin veya yarattığı hissin ortaklaşa alışkanlıktaki izlenimlerdeki ahlaki niteliğiyle ortaya konulur. Eğer toplumsal alışkanlık bir davranış, his ya da kişiliği haz kaynağı olarak gösteriyorsa ‘erdemli’, yok eğer rahatsız edici bir şeyi imliyorsa ‘erdemsizliği’ gösterecektir. Erdeme konu olan bir şey, toplumsal ahlakın alışkanlıkları temelinde sağladığı duygular ile yüceltilir. Bir şeyin erdemli olması yapılan o şeye yüklenen ahlak duygusunun bizatihi kendisidir. Birisi bize bir haz veriyorsa, ya da birini beğeniyorsak veya herhangi bir şeyden estetik bir haz duyumsuyorsak bunun nedeni toplumsal alışkanlıkların yoğurduğu ahlak duygusudur (Hume, 2009: 317).

Hume hiçbir eylemin, *“insan doğasında o eylemi üretecek, ahlak duygusundan ayrı, belli bir güdü olmadıkça erdemli ya da ahlaksal olarak iyi olamayacağını”* kabul eder. Yine de adalet gibi bazı erdemlerin *“insanlığın koşul ve zorunluluklarından kaynaklanan bir tür yapıntı ya da buluş aracılığıyla haz ve beğeni ürettiklerini”* ekler (2009: 320-321). Ama yine de insan yaratımı olan adaletin, insansal doğal birlik olan toplumun zorunlu bir buluş olarak hiçbir düşüncenin araya giremeyeceği ilksel doğal bir şey kadar doğal olarak görür. Adalet kurallarının yapay olması onları keyfi yapmadığı gibi Hume’a göre insan zihninin en doğal duygusu olan erdem bile adaletten daha doğal olamaz şeklindedir (Hume, 2009: 324-325). Bundan dolayı insan toplumlarının doğal olarak oluşturdukları adalet kuralları ile toplumsal diğer kurumlar arasındaki etkileşimlerinde yine doğal oldukları sonucunu çıkarır. Diğer toplumsal yapıntıların adalet kurallarını belirlemesi, doğal olan erdemsel ahlaki yüklemelerle adalet kurallarına uyulup uyulmayacağı doğal sonucunu çıkarır.

Toplum Hume göre, insanın tek başına doğada yaşayamamasının sonucu olarak oluşturduğu bir birlikteliktir. Diğer tüm canlılar doğada yaşamlarını sağlayabilmeleri için gerekli araçlara sahipken insan, doğada yaşayabilmek için gerekli araçlara, tek başına sahip doğal yeteneği bulundurmamaktadır. Doğanın insanlara olan bu acımasız tutumu sayesinde ki yeme, içme barınma gibi zorunlu ve sayısız ihtiyaçlarını giderip güvenliğini sağlayabilmesi için bir arada yaşamasını ve karşılıklı yardımlaşmasını

gerektirmiştir. Toplu yaşmanın sağlayacağı bu imkânlar ile insan zayıflığını giderecek ve doğaya üstünlük sağlayabilecek konuma gelebilmektedir. Ama yine de eksik bir varlık olarak insan zayıflığını toplu halde yaşamayla karşılasa bile sürekli yeni ihtiyaçlara da gereksinim duyacaktır. Bu durum toplu halde yaşayan insanların yeteneklerini geliştirmesiyle aşılr. Sonuç olarak insanların toplu halde yaşaması onları diğer canlı türlerine göre doğada daha fazla tatmin edecek ve mutlu kılacaktır⁶⁷ (Hume, 2009: 325).

Hume, bireylerin kendileri için tek başlarına çalışma durumlarının kayda değer bir sonuç çıkarmayacağını söylemektedir. Çünkü çok farklı ihtiyaçları karşılamak için harcanan bireysel emeğin her hangi bir beceriyi geliştiremeyeceğini aynı zamanda farklı işlerden her hangi birinde gücünün yetmemesi doğal sonucunda da hayatının yıkım ve mutsuzlukla sonuçlanacağını belirtir. Bununla beraber toplumsal birliktelik temelinde hareket eden üyeleri güç, yetenek ve güvenlik konularında başarılı olarak doğaya üstünlük sağlayacaktır. Üyelerin birlikteliği ve dayanışması üyelerinin güçlerini artıracığı gibi toplumsal işbölümüyle bireysel becerilerini de geliştirebilir. Ayrıca karşılıklı yardımlaşma ile güvenlik durumu sağlanarak kazalar ve hayatın talihsizliklerine karşı güvence de elde edilebilir (Hume, 2009: 325-326).

Hume için toplumu oluşturan diğer bir saik ise üyelerinin toplu halde yaşamalarının sağladığı imkânları idrak edecek düşüncelere sahip olabilmeleri olarak

⁶⁷ Hume'un toplum ile ilgili bu çıkarımları muhafazakâr ve gelişmeci toplum imgelerinin, arketipini oluşturduğu söylenebilir. Doğada diğer canlı türlerine göre savunmasız olan insanların ihtiyaçlarını karşılamak için oluşturdukları socius türleri eğer yeterli bir yaşam döngüsü üretecek ortam ve koşullara maddi ve manevi olarak sahip olursa bu yapıyı sürdürmeyi isteyecektir. Yok, ama yetersiz bir yaşam biçimi üretirse gelişmesine devam etmeye çalışacaktır. Her hangi geleneksel bir toplumun değişime direnmesinin sebebi yerleştiği yerin iklimsel ve coğrafi koşullarının sağladığı toplumsal yapının kültürel olarak tanımladıkları ihtiyaçlarını sağlaması dolayısıyladır. Bunun bir sonucu olarak insan yetileri ve becerileri bu bağlamda sınırlanacak ve yeniliğe dirençli bir bütün ortaya konulacaktır. Ama dünya tarihinin de göstermiş olduğu üzere merak, bulaşıcı hastalıklar, kuraklık, savaşlar, istilalar, doğal felaketler sonucu göç eden insan birlikteliklerinin, yeni yaşam ve kültürel stratejileri geliştirerek doğaya üstün olma sürecinde öncü rolü oynayarak yeni bir socius türünü biçimlendirdiğidir. Bu düşünceye en büyük iki örnek olarak Afrika'dan dünya yayılan diğer socius formlarının dünya kültür ve medeniyetlerine yaptığı katkılara rağmen Afrika kabile ve toplumlarının gelişmeye gösterdikleri toplu direnç ve günümüzde ise en büyük tarım imparatorluklarından biri olan Çin'in son on yıllarda bu formundan kurtulma girişimleri gösterilebilir. Eski formundan çıkan socius türlerinin insani teknik ve sosyal süreçlere yaptığı katkıya ise en iyi çağdaş örnek Amerikan ve Japon toplumlarının gösterdikleri başarılar gösterilebilir. Buda geleceğin öncü socius formlarının doğaya üstün olma sürecinde küreye sıkışan kültürler üzerinde de üstünlüğü elde edecek yeni strateji ve teknikleri geliştirecek insani kapasiteleri yetkinleştirecek formlardan oluşacağı sonucunu kendiliğinden ortaya koyar. Böylece 'Tarihin Sonu' gibi güncel socius formlarını donduran mitlerin geçersizliği tarihsel ilerlemeye aykırı olacağı için geçersiz kılınır.

görülür. Hatta Hume bunu toplumun kurucu ilkesi olarak yerleştirir. Bunun doğal oluşumunu ise üremede ve evlatlara duyulan kaygıda görür. Karşı cinslerin birleşme arzusu ve doğacak çocukların korunması kaygısı, doğal bir itkidenden başka bir şey olmamakla birlikte, yeni bir socius bağı oluşturuluncaya kadar ilksel ortaklık bağına tesis eder. Bu ailesel birliğin oluşturduğu ilk birlik kaygılarının giderilmesi noktasında güçlerini birleştirerek, tecrübelerini aktararak, işbölümü yaparak ve karşılıklı yardımlaşarak toplumsal üstünlüklerini keşfeder. Burada ebeveynler çocuklarını yine doğal bir şefkat üstüne, geçmiş bilgi ve güçlerinin sağladığı yeteneklerle yönetirken dengeli ve adil davranışlar sergiler. Bu ilk toplumsallaşma döneminde çocuklar, toplumsalın gücüne, adetlerine alışkanlık kazanarak genç dimağlarda toplumsal üstünlüğün sağladığı imkân ve kabiliyetler şekillenir ve toplumsallaşmayı engelleyen öğeler törpülenir (Hume, 2009: 326). Böylece kaba ve yabanıl insanlar toplumun üstünlüğüne, yarattığı kazanımların tecrübeleriyle alıştırılır.

Toplumsallaşmayı engelleyen en büyük öğe Hume göre bencilliklerdir. İnsan doğasının koşullarının zorunlu kıldığı aynı zamanda şehvet ve şefkat doğal duygularının oluşturduğu toplum yine insan doğasından kaynaklanmayan karşıt duygularla birlikteliğe tehdit oluşturur. Bencillik gibi aşırı fedakârlıkta, Hume için daha büyük socius formlarına geçiş yapılabilmesinin önünde bir engel olarak okunur. Çünkü herkesin bir değerini kendinden fazla sevmesi (diğerkâm) durumunda yeni kurulan aile ve akraba birlikteliğinde tutku çatışmaları doğacak buda eylemsel çatışmalara dönüşebilecektir (2009: 326-327). Hume için doğal denge durumunun, tercih edilen bir yol olarak kabul edildiği söylenebilir.

Hume'göre toplum bencillik ve fedakârlık gibi duyguların oluşturduğu karşıt tutkuları dengelemek için üç ayrı doğal 'iyi'yi devreye sokar. Bunlar sırasıyla; *"zihnimizin içsel doyumu, bedenimizin dışsal üstünlükleri, çalışma ve talihimiz sayesinde elde ettiğimiz malı mülkü kullanmadır."* Zihninin içsel doyumundan yararlanma hakkı, bir başkasına devredilemeyeceği için güvence altındayken, bedenlerin dışsal üstünlüklerinden yararlanma hakkı gasp edilebilir ama gasp edene hiçbir üstünlük veremez şeklinde tasvir edilir. Çalışma veya talihle elde edilen mülkiyet hakkını kullanma ise *"herkesin istek ve zorunluluklarını karşılamaya yetecek kadar çok"* olmadığı için başkaları tarafından şiddete başvurularak alınmaya açık olarak tasvir edilir. Bu üç iyinin gelişimi toplumsalın gelişimini aynı zamanda doğal olandan

üstünlüğünü ortaya çıkarırken, toplumun ilerlemesinin önündeki temel engel mülkiyetin kısıt olarak sağlanabilmesi ve el değiştirilebilir olması olarak konulur (Hume, 2009: 327).

Hume eğitim yoluyla tutkuların doğal ahlaka bağlanmasını ve adaletin tesis edilmesini önerir. Bireylerin kendisinden ve ailesinden başlayarak dışsal üstünlüğün sağladığı becerilere dayalı çalışma ve talihin getirdiği, kısıt olan dış kaynaklardan devşirilen mal ve mülkiyetin diğer kişilerden korunmasını ister. Ama yine aynı zamanda uyulaşım üzerine oluşturulan adaletin kısıtlamadığı, kendimiz ve yakınlarımız için sınırsız kazanma veya mülk sahibi olma hırsının toplumu yok edeci özelliği barındıracağını da ekler (Hume, 2009: 329). Adaleti ve erdemi de ahlak duygusunun, doğal olan tutkuları üzerine genelleyerek eğitim yoluyla topluma ulaşır. Toplumsal kurallar üzerinde toplumun tüm üyelerinin üzerinde anlaştıkları bir çerçeveye, herkesin güven içinde mülke konu olan nesnenin tasarrufu hakkında ve tutkuların dengelenmesi konusunda sınırlandırılır.

“... İnsanlar toplumdaki erken eğitimleri sayesinde toplumun sonsuz üstünlüklerini gördükleri ve bunun yanı sıra yine toplumdan birliktelik ve ilişkiler konusunda yeni bir duygu kazandıkları zaman ve ayrıca toplumdaki esas rahatsızlığın dışsal dediğimiz şeylerden, bunların başıboşluklarından ve bu şeylerin bir kişinin mülkiyetinden bir başkasına kolayca geçmelerinden kaynaklandığını gözlediklerinde, çareyi bu şeyleri mümkün olduğunca zihin ve bedeninin sabit ve sürekli üstünlükleri ile aynı düzleme koyarak aramalıdır. Bu ise o dışsal şeylere sahip olma konusunda bir düzenlilik getirebilen ve herkesin talihi ve çalışması sayesinde elde ettiği şeyleri huzur içinde kullanmasını sağlayan, toplumun tüm üyelerinin katıldığı bir uyulaşımla mümkündür” (Hume, 2009: 328).

İskoç Aydınlanmacılarının ussal sözleşmeci bir toplumsallıktan ziyade insan davranışlarıyla ve niyetlenilmemiş sonuçlarıyla kendiliğinden oluşan (sui generis) beşeri ve sosyal bir yapı olarak toplumu betimle geleneğine Hume’de katılır. Bu geleneğe uygun olarak ussal tasarım yerine tesadüf, alışkanlık ve amaçlanmamış sonuçlar ile toplumsal imgelenir (Davies, 2005: 7). Hume’nin deneyselciliğe verdiği önem onu ahlakı ve ahlakın oluştuğu toplumsalı yine doğal olarak görülen toplumsalın içinde aramasıyla sonuçlandırır. İzlenimsel algıların nesnelere verdiği anlam ile ortaklaşa yaşamın alışkanlıklarından erdemsel olan veya olmayan tasarımlar çıkarılır. Toplum doğal bir yapı arz ettiğinden us ile değil deneysel tecrübelerden yola çıkılarak keşfedilir.

Hume, uyuşma olarak güvence altına alınan ve toplumun tüm üyelerinin ahlak duygusuyla gündelik yaşamda huzurun sağlanması için erdemsel öğeler olarak benimsenen bu tasvirin amacını “*ortak çıkar duygusunu*” sağlamak olarak yerleştirir. Burada bir sözleşme olmadığı gibi verilen sözlerin bağlama oturtulması da bu uyuşım dolayısıyla mümkünlük kazanır. Kıta Avrupa’sındaki toplumsal sözleşmelerde olduğu gibi bireysel çıkarların ve bencil ilişkilerin ussal sözleşme ile bireysel haklarından vazgeçerek ortak iradeye teslim olma durumları burada geçerli değildir. Burada yapılan bireysel doğal çıkarlar üzerinden gerçekleştirilen -doğa yaslarının üstüne eklenilen- ve daha fazla yarar sağladığı tecrübe edilen bir uyuşımın getirdiği yeni bir socius türüdür. Hume’un uyuşımı, sözü ve sözleşmeyi de mümkün kılan, ortak çıkar üzerinden kendiliğinden oluşan konsensüsün, toplum üyeleri tarafından benimsenen ve birbirlerine anlatılarak toplumda yaygınlaşan söylemleri ile üyelerinin davranışlarını belirli ortak kurallar üzerinden karşılıklı olarak düzenleyen doğal bir sosyal çerçeveyi oluşturur. Burada toplumsal eylemler birbirleriyle bağlantılı olduğu için etkin bir davranış gerçekleştiren toplumun bir üyesi diğerinden de aynı davranış bekleyerek toplumsal ilişkilerini gerçekleştirir. Bir teknedeki iki kişinin söz vermeden uyuşımla kürek çekmeleri gibi der Hume, mülkiyet hakkının devredilemezliği kuralını da tarihsel insan tecrübelerinin yaşadığı acı ve sıkıntılardan kurtulma konusunda, kendiliğinden oluşan bir uyuşımla, yaşamlarını ve insani yeteneklerini geliştirebileceklerini görmüşlerdir. Tıpkı söz verilmeden oluşturulmuş ‘dil’ler gibi mülkiyet hakkının kurallarını da insanlar, birlikte yaşamının rahatlığına ve huzuruna kavuşabilmek için olumsuz tecrübeleri üzerinden kendiliğinden oluşturmuşlardır. Bu da herkesin ortak çıkarına uygun toplumsal davranışlarla, yani ortak ahlaki duygulara uygun hareket etmekle güvence altına alınabilmiştir (2009: 328). Ancak bu uyuşım sayesinde önce “*adalet ve adaletsizlik*” ve sonrasında “*mülkiyet, hak ve yükümlülük tasarımları ortaya çıkmıştır*” (Hume, 2009: 329).

Hume göre mülkiyet tasarımının kaynağı adalet, adaletin kaynağı insan uyuşımları, bu uyuşımların oluşumu da doğal olarak kendiliğinden toplumsala yönelmiş, insan zihninin dışsal nesnelerle arasındaki karşıtlıklardan doğan çatışmaların çözümlenmesidir (Hume, 2009: 331). Ahlak üzerine kurulu adalet ile mülkiyet, hak ve yükümlülüklerinin kökenine ulaşılabileceğini savunan Hume, adaletin insanların yapıntı ve buluşlarıyla oluşturulduğunu belirler. Ancak adaletin doğası tam olarak

keşfedildikten sonra mülkiyet tasarımına ulaşılabilir. Yoksa tersinden, mülkiyetin kökeninden adaletin kökenine yapılacak akıl yürütmelerin sağlıklı bir sonuç vermeyeceğini söyler. Çünkü Hume'un insansal ilk ve temel hissini oluşturan tutkusu insanları, bireysel ve ailesel yakınlıklar ile ötekiler arasında sürekli karşıtlıklara iteceğinden her hangi bir uyuşum yaratamayacak özelliktedir. Ki böyle bir durumda mülkiyetin varlığı da mümkün değildir. Dolayısıyla Hume toplumun kuruluşunu ilksel tutku olan bencilliğin dizginlenmesi için oluşturulan karşıt tutkulara (insan yapıntıları olan kurallarda) görür. Ancak bu sayede “mülkiyet ayrımı ve mülkün el değiştirmezliği” toplumsala konu olabilir. Bu temel çıkar tutkusu kurallara bağlandıktan sonra diğer tüm tutkulara dizginlenerek bireylerin eylemleri toplumsal uyuma aykırı davranmaktan alıkonulabilir. Ve aynı zamanda bir septik olan Hume, hiç kimsenin mülkiyet üzerine *“yapılan uyuşumun, toplumun kuruluşu açısından en zorunlu koşul olduğundan ve bu kuralı saptayıp ona uymak için anlaştıktan sonra tam bir uyum ve ahenk sağlamak adına yapılacak pek bir şey kalmadığından kuşku duyamaz”* demektedir (Hume, 2009: 329-330).

Hume göre toplumun oluşumu, bencil ve ötekilerine karşı çok az yardımsever zihnin sınırlı cömertliği ile dışsal olan sınırlı ve değişken doğal kaynaklar üzerindeki tartışmaların olumsuz tecrübelerinin uyuşumu (adetleri) ile sağlanır. Yoksa doğal kaynaklar zaten fazlasıyla bol olmuş olsa ya da diğer felsefe kuramcılarının ortaya sürdükleri ortak içgüdünün insanları ötekilerine içten bir saygıyla bağladığı safsataları ne toplumu ne adaleti ne de mülkiyet tasarımlarının oluşumuna yol açamayacaktır (Hume, 2009: 331-332, 336).

Hume için toplumun kuruluşunun açıklanmasında iyilik-kötülük ya da akıl-akıl dışılık kiplerinin önemli olmadığıdır. Kişisel çıkar duygusunun, erdemli ya da erdemsiz olarak görenlerin düşünceleri hiçbir önem arz etmeden toplumsal yaşama geçiş kendiliğinden yapılır. Önemli olan toplumun kuruluşuna yol açan bireysel çıkarların ortak yarar adına karşıt tutkular ile sınırlandırılmasıdır. Bu sayede kısıtlanan bencillik *“özgür bırakıldığı zamankinden daha iyi doyurulur ve toplumu korumak açısından, mülk edinerek yapacağımız ilerlemeler, şiddet ve evrensel bir ahlaksızlığın ardından ortaya çıkması gereken yalnızlık ve terk edilmişlik koşuluna düşme durumunda olduğundan çok daha büyük”* ortak yarar sağlayacaktır (Hume, 2009: 330).

Hume socius'u, zihnin iki özelliği olan duygular ve anlığın (kendiliğinden gelişen bilme yetisi) yönetimiyle davranan eyleyicilerinin bir sonucu olarak görür ve bunları analitik olarak ayırır. İnsanları toplumsal yaşama yönelten zihnin duyguları ve anlığın yönetmesidir. Yoksa doğa felsefecilerinin doğal durumu genelleştiren varsayımları ile toplumun kurulmadığını söylemektedir. Hume göre toplum, ilk ve en doğal ahlak hissimiz olan bireysel bencilliklerin, karşıt tutkularla kısıtlanmasıyla meydana gelir:

“İmdi bu tutku, kendisini mülkün el değiştiremezliği kuralını yerleştirerek kısıtladığı için, eğer o kural çok soyutsa ve güçlülükle icat ediliyorsa, toplumun bir bakıma ilineksel olması ve çağların sonucu olarak görülmesi gerekir. Ancak eğer hiçbir şeyin o kuraldan daha yalın ya da açık olamayacağı, her ebeveynin çocukları arasındaki huzuru sürdürebilmek için bu kuralı sağlamlaştırmak durumunda olduğu ve toplum genişledikçe adaletin bu başlangıç kısmının her geçen gün geliştirilmesi gerektiği görülürse; eğer tüm bunlar açık olarak görülüyorsa –ki hiç kuşkusuz görülmelidir-, insanların uzun bir süre boyunca toplumu önceleyen o yabancı koşulda kalmalarının tam anlamıyla olanaksız olduğu ve fakat insanoğlunun ilk durum ve koşulunun haklı olarak toplumsal sayılabileceği vargısını çıkarabiliriz” (Hume, 2009: 330).

Hume siyasetin “*insanları toplumda birlik içinde ve birbirine bağımlı*” kıldığını kabul eder (2009: 12). Hükümetin kökeni de yine insan doğasından elde ettiği toplumsal deneyimlerle gösterilir. Hume göre hükümet, bireysel bencilliğin ve bireysel çıkarın güdümünde çoğu davranışını yapan bireylerin, doğal durum olarak tasvir edilen kaba ve sefil düzensizlikten toplumun sağladığı yararı tecrübe ederek görmeleriyle, toplumsal adalet kurallarına uydukları açık ve somut olarak gözlemlenebilir varsayımının üstüne inşa edilir. Ortak çıkarın ve üç iyinin devreye sokularak uyuşması gerçekleştirilen toplum deneyimiyle daha fazla yarar sağlayan insanlar böyle bir yapıda çıkarlarını adalette bağlı kalarak sağlayacaklarını bildiğinden, toplumsal düzeni bozabilecek ve yine insan doğasından kaynaklanabilecek böyle bir tutkunun üstesinden gelebilecek bir ‘kuvvete’ ihtiyaca binaen oluşturulur (Hume, 2009: 357-358).

Hume göre devlet (hükümet) insanların birliktelikle yaşama yeteneklerinin sağlanması veya geliştirilmesi için zorunlu bir yapıntı olarak görülmez. Her ne kadar devlet birlikte yaşam için yararlı ve kimi durumlarda zorunlu olsa bile insanların toplu halde yaşayabilmelerini sağlayan temel enstrüman değildir. İnsanlar tarihsel olarak farklı zaman ve koşullarda hükümet olmadan da varlıklarını devam ettirebilmişlerdir. Eski Kızılderili kabile topluluklarında mülkiyetin az ve değersiz olarak görüldüğü yerlerde eşit üstünlükte olan üyelerinin yönetime ihtiyaçları olmadığı gibi avcı ve

balıkçılıkla uğraşanlarında talihlerine bağlı olarak elde ettiği ürünlerin geçici sürede dengelenerek topluluğu rahatsız etmeyecek düzeyde görüldüğünü örnekler. Bu kabileler sadece diğer kabilelerle savaştıkları zaman geçici olarak bir lider belirler. Bundan dolayı Hume göre devletin bulunuş nedeni farklı toplumlar arasındaki kavgalar olarak görülür. Kendisinin ve yakınlarının bedenleri ve yaşamları tehdit altına giren topluluk üyeleri, korkularını ortaklaşa paylaşarak liderin yönetiminde birliğini oluşturur. Aksi durumda dış düşmana yönelemeyen korkular iç savaşa neden olacak bir yıkıma neden olabilecektir (2009: 361). Böylece dış düşman hem hükümetin hem de toplumun birliğinin kaynağını oluşturur. Devletsiz toplumlar en doğal toplumlar olarak aileler ve sonrasında ailelerin birleşmesiyle uzun bir dönemde oluşur ve varlığını devam ettirir. Ta ki Hume'nin bu toplumsal huzurun bozulmasına yönelen dış tehdit ve bunun sonucunda elde edilen zenginlik ve mülkün artmasının deneyimlenmesine kadar devletsiz toplum devam edecektir. Devletsiz küçük toplumlar eğitim olmadan da varlıklarını devam ettirilebilir ama adalet ve adaletin düzenlediği mülkiyet kuralları ve pratiği olmadan böyle bir toplumdan da söz edilemeyecektir (Hume, 2009: 362).

Kabilelerin dış tehdit ile kısa süreliğine belirlediği liderin yetkesinin sağladığı kazanımları, devlete giden yolu açar. Savaşlardan elde edilen ganimetler normal zamanlarda adaletin sağladığı ilişkiler ile elde edilen zenginlik ve mülkten fazla olduğundan hükümetin üstünlüklerini savaş meydanlarında tecrübe eden kabileler devlet örgütlenmesine yönelir (Hume, 2009: 361). Bundan dolayı politik toplumun gerçek mekânları şehirlerdeki ordu karargâhları olur. Savaş tehdidinin belirmesiyle yetke, bir liderde toplanarak yönetim askeri hükümetçe sağlandığı gibi bu deneyimin sağladığı kazancın devam ettirilmesi savaş sonrasında sivil hükümetçe sürdürülür. Yetkenin tek elde toplanmasının nedenini de doğal olarak ataerkil topluluktaki babanın aile üzerindeki egemenliğidir. Hume için politik toplumun askeri ya da sivil yönetimin ilk başta monarşi olacağı aşîkârdır. Cumhuriyetçi rejimlerin oluşmasının nedeni ise monarşilerin uyguladığı baskılar ve suiistimallerden kaynaklanmaktadır (Hume, 2009: 361-362).

Devletin amacı insan doğasına uygun olan bireysel yakın çıkara uygun adaleti gerçekleştirmek ve toplumun üyelerinin ortak yararını sağlayan adaletten çıkılması

durumunu en uzak çıkar olarak yerleştirmektedir.⁶⁸ Bu hükümet işleriyle uğraşan politik toplumun üyeleri için ayrıca artı bir çıkar sağladığı için savunulurken toplumun diğer kesimleri tarafından kolayca benimsenmeyebilecektir. Bundan dolayı devlet-politik toplum (yöneticiler), Hume tarafından analitik yöntemine bağlı kalınarak, sivil toplum ve hukuk toplumu olarak ayrılır (2009: 359-360). “Devlet görevlileri, krallar ve bakanları, vali ve yöneticiler” gibi toplumu idare eden küçük bir azınlık kesimin dışında toplumun büyük çoğunluğu bu adalet savunusunu doğrudan gerçekleştirmez. Ayrıca eğitim gibi kurumlarca da insani doğal tutkular adaletli olmaya alıştıramayacağı için –ki Hume göre insan doğası değiştirilemezdir- sivil yönetim ve toplum kendi çıkarını gerçekleştirme doğal durumunu devam ettirecektir. Dolayısıyla adalet işleriyle uğraşanlar toplumun büyük bölümüne kayıtsız kalarak adalet kurallarını adil bir şekilde gerçekleştirirken sivil yönetimde, kendi davranışlarını ortak yararın gözettiği uzak çıkarlara ait yükümlülüklerin çiğnememesi durumunu, kendi doğal çıkarlarının gereği olarak uygulayarak ve aynı zamanda toplumun diğer üyelerinin de uyması için zorlayarak toplumda genelleştirebilecektir. Adaleti işler kılan bu uygulamalar ile toplumu kendi çıkarlarını sağlamaları için adil davranmaya bilinçli-duyarlı kıldıkları gibi sivil yönetim, istenildiği takdirde devlet yönetiminin kendilerine yardım etmesi için devlet işlerinde asker ya da sivil işlevler de üstlenebilme durumu yaratabilecektir. Politik toplum, kendisine dolaysız çıkar sağlayan programlardan hareket ederken toplumun geneline danışmadan ama yine vatandaşların büyük

⁶⁸ “... , insanlar karşılıklı olarak varoluşlarını sürdürebilmek için toplumsal yaşamın zorunlu olduğunu gördükleri ve doğal itkilerine belli bir kısıtlama getirmeksizin birlikte herhangi bir anlaşmayı sürdürmelerinin olanaksız olduğunu gördükleri zaman üç temel doğa yasasını icat ettiler. Öyleyse insanları birbirleri için son derece elverişsiz kılan aynı öz-sevgisi yeni ve daha uygun bir yönelimle adalet kurallarını üretir ve onlara uyulmasının ilk güdüsüdür. Ancak insanlar adalet kurallarının her hangi bir toplumu sürdürmek için yeterli olmasına karşın gene de büyük ve gösterişli toplumlarda kendiliklerinden o kurallara uymalarının olanaksız olduğunu gördükleri zaman, amaçlarına ulaşmak ve adaletin daha tam bir yerine getirilişi yoluyla eski kazanımlarını korumak ya da yenilerini elde etmek için yeni bir buluş olarak hükümeti kurarlar. Öyleyse yurttaşlık ödevlerimiz doğal ödevlerimiz ile öyle bir bağlantılıdır ki, birinciler esasen ikinciler uğruna icat edilmiştir ve hükümetin asıl amacı insanları doğa yasalarına uymaya zorlamaktır. Bununla birlikte, bu bakımdan sözlerin yerine getirilmesiyle ilgili doğa yasası yalnızca geri kalanı ile birlikte kapsanır; ona tam anlamıyla uyulması hükümetin kuruluşunun bir sonucu olarak görülecektir, bir sözün yükümlülüğünün sonucu olarak hükümete boyun eğmenin değil. Her ne kadar yurttaşlık ödevlerimizin amacı doğal ödevlerimizin yerine getirilmesi olsa da, yine de her ikisinin yerine getirilmesinin olduğu gibi icadının da ilk güdüsü kişisel çıkardan başka bir şey değildir ve hükümete boyun eğmede sözlerin yerine getirilmesinden ayrı bir çıkar olduğu için, ayrı bir yükümlülüğü de kabul etmemiz gerekir. Kamu görevlisine boyun eğmek toplumda düzen ve uyumu korumak için gereklidir. Sözleri yerine getirmek yaşamın gündelik işlerinde karşılıklı inanç ve güven doğurmak için gereklidir” (Hume, 2009: 363-364).

çoğunluğunun çıkarına uyumlu olan Devlet politikalarını uygulayarak işler. Böylece uygulamadaki kısmi başarısızlıklar genel çıkarın yürütmedeki başarısına gölge düşüremeyeceği gibi büyük yatırımları gerçekleştirerek, insanoğlunun zayıflıklarına da en uygun stratejiyle uygun bir bileşim sunar (Hume, 2009: 360).

Bireysel çıkarı baskılayan daha büyük bir değer olarak toplumsal deneyim, insanların çıkarları ile çelişen biçimde hareket edebilme yeteneği sağlayarak uzun vadede ve güven içinde daha fazla ortak yarar elde edebilmeyi gerçekleştirir. Ama yine de insanlar bireysel çıkar ve imgelemeleriyle çoğu zaman yönetildiğinden anlık çıkarları için adaletten saparak toplumu tehlikeli ve belirsiz bir yöne sürükleyebilir. Hume tarafından toplumsal yaşama en büyük tehdit olarak görülen bencillikler, bu noktada üstün bir güç tarafından ve yine bireylerin rızasıyla, kendi kendilerine yapamadıkları şeyler konusunda ikna edilerek gerçekleştirilir. İnsanları, yakın çıkarlarını uzun olanla yer değiştirmesine sağlayacak güç, doğal ilkeler ve eğilimlerle hareket eden bireyin rızası alınmadan ve yine doğasına uygun olmadan asla gerçekleştirilemez. Birey her zaman çıkarına yöneleceğinden uzun süreli çıkarın yakın zamanda elde edeceği çıkardan daha büyük olduğunu gördükçe buna uygun davranarak ve aynı zamanda ortak yararı sağlayan kurallara yükümlü kalarak boyun eğebilecektir. Eğer uzak olan, bireysel menfaate aykırı olursa böyle bir zorunluluğa insanlar doğası gereği boyun eğmeyecektir. Ama Hume göre sözleşme üzerine kurulan politik toplumdaki üyelerinin bağlılıkları, sözleşmenin de üzerine kurulduğu ilksel sözü gerektirir. Ki bu söz Hume göre Devletsiz toplumların dahi ilk doğal durumlarında varlıklarını devam ettirmelerini sağlamak için uylastıkları ve eğitim kurumunu gerektirmeyen -yani eğitimle düzeltilmesi dahi zor olan doğal eğilimlerin belirlediği- üç temel yasadaki biri olan ‘sözlerin yerine getirilmesi’ ilkesidir (2009: 358-362). Yani Hume göre sözleşme insan doğasının ilkelerinin uylasımları üzerine (adalet+mülkiyet kuralları+yükümlülükler üzerine verilen sözler) gerçekleşirse mümkündür. Ki bu sözleşmeden önce de devletsiz toplumlar mevcut olabilmıştır.

Kıta Avrupa’ında yoğun olarak paylaşılan düşünce toplumun, bir toplumsal sözleşmeyle kurulmuş olduğu biçimindedir. Farklı çözümlemelerine rağmen Hobbes’tan Hegel’e kadar çağdaş siyasal düşüncede görülen bir süreklilik, doğal toplumun tutku ve içgüdülerin ussallaşmasına bağlı olarak düzensiz güç ilişkilerinin denetlenmiş bir özgürlüğe yükseltildiğidir. Bu aşamada siyasal toplum olarak devlet

insanın, kolektif ve ortak yaşamının ussallaşma sürecinin en son aşaması biçiminde ortaya çıkmaktadır (Bobbio ve Texier, 1982: 1). Ussal toplum olarak devlet, ussal olarak varsayılan insanın usa uygun doğasını yaşayabileceği tek mekândır. Bu sürekliliğin kimi istisnaları da vardır. Hobbes ve Rousseau, kendinden önceki insanlığın gelişmesine göre yeni bir durak olarak sözleşmecî ussal devlete, doğal durumdaki doğal toplumu kökten bir biçimde reddederek ulaşır. Locke ve Kant bu toptan reddediş yerine doğal toplumun korunmasını ve düzenlenmesini talep eder. Doğal durumuna alternatif olarak görülen devlet burada bir gerçekleşmenin ve mükemmelleşmenin mekânı olmaktadır. Hegel ise, Locke ve Kanttan farklı olarak, yalnızca doğal toplumun reddedilmeden korunmasını ve alternatif bir mükemmelleşmesini değil fakat aynı zamanda devlet öncesi toplumun, devletin sürekliliği içinde yeni bir basamağı olarak görür. Bu anlamıyla Hegelci devlet, Hobbes ve Rousseau'da olduğu gibi, doğal toplumu tamamen ötekileştirmek yerine sivil toplumu da içine almaktadır (Bobbio ve Texier, 1982: 2).

Hume ise insanların doğal durumlarının genelleştirilmesi yerine bu durumdaki kazanımların yetersizliğini, insanların idrak edip, toplumsal beraberliğin sağlayacağı üstünlükleri elde edebilmek için koruma ve yardımlaşma örüntüleriyle gönüllü uyuşmalarında görür. Ayrıca bu uyuşmanın, yani toplumsal yaşam ve ortaklığın sağlanabilmesi amacıyla bu birlikteliğe engel olan bencilik ve aç gözlülüklerini sınırlandıran adaletin üzerinden oluşturacakları mülkiyetin el değiştiremezliğiyle kuramsallaştırır. Böylece insanların bencillikleri ve dışsal olan değişken kıt kaynaklara sahip olma arzularının yarattığı olumsuz tecrübeler ile bencil istekler karşılıklı olarak, ortak kurallar tarafından kısıtlanır ve uyuşım pekişir. Bu bireyin yakın çıkarından ziyade uzak çıkarının toplumsal yaşamda elde edeceği kazanımların daha fazla olduğunu deneyimlenmesiyle gerçekleşir (Hume, 2009: 336). Hume'a göre eğer amaçlar değerliyse araçlarda kendiliğinden değerli olmaktadır (2009: 410). Bundan dolayı amacı ortak yararı gözeterek kamusal faydayı sağlamak olan Devlet, insanlara bu amaca uygun hareket edecek ve onlara daha fazla kazandıracak feragat ve adalet yeteneklerini uygulatmakla görevlidir. Devlet, insan doğasına uygun olan benciliklerin yakın çıkarları yerine uzak çıkarlarını, toplumun ortak yararını ve huzurunu gerçekleştirmede önemli bir öge olarak uygulamasıyla gerçekleştirebilir. Hume göre insanlar en başından beri doğal itkilerine kısıtlama getirmeksizin bir arada yaşamlarını

sürdürebilmek için toplumsal yaşamın zorunlu olduğunu tecrübe etmişlerdir. Bundan dolayı da üç temel doğa yasası icat etmişlerdir. Bu doğal yasalarda bencil olan insan doğasının (öz-sevgi) toplumsal yaşamı idrak etmesinin kazanımları dolayısıyla anlaşmalarını sürdürebilmeleri için adalet kurallarını üretmiştir. Böylece adalet kuralları üzerine sürdürebildikleri toplumsal ortak yaşamı sağlayabilmişlerdir. Yine de insanoğlu büyük ve gösterişli toplumlara geçtikçe bu kuralların yetersiz olduğunu tecrübe etmiş ve daha büyük kazanımlar elde edebilmek için devleti icat etmiştir. Hükümetin temel amacı ise insanları doğa yasalarına uymaya zorlamaktır. Doğal ödevlerden hareketle gerçekleştirilen yurttaşlık ödevleri ile devletsiz toplumdan devletli topluma geçiş yapılır. Bireysel çıkar üzerine gerçekleştirilen bu süreçte, gerek doğal ödevler gerek doğal ödevlerin yerine getirilmesi amacıyla oluşturulan ve daha fazla kazanım sağlayan yurttaşlık hakları, bireysel çıkarın sağlanabilmesi için toplumda düzeni ve uyumu sağlayan hükümetin uygulamalarına boyun eğmek için değil, aynı zamanda yükümlülükleri ve verilen sözleri yerine getirerek, sosyal yaşamda ötekilerle birlikte güven ve itimat yaratmak için gereklidir (Hume, 2009: 363-364).

2.4.5. Değerlendirme

Teolojinin kaynaklarından hareket ederek akla uygun bir içerik sunan Spinoza, öze uygunluğu doğal toplumsal yaşamda resmeder. Böylece toplumsal durumu doğa durumunun başlangıcı olarak sunar. Fikir ve duyguları da aynı kategorilerde birleştirerek insanların toplumsal ödevlerinin doğaya uygun etik davranışlar altında yardımlaşmayı sağlamasında görür. İnsanların en başından toplumsal olduklarını ama medeni devlet ile birlikte özdeşleştirdiği devlet ve toplum'u, etik-akli davranışsal ödevler sonucunda mutlak olmayan bir sözleşmeyle toplumsal ve siyasal haklar elde edeceğini belirler. Bu haklar da, birlikte yaşamı sağlayacak olan demokrasi ve özgürlük temelinde daha iyi bir yaşamı ve ilerlemeyi getirecek olan bütünsel bir etik yaşam olarak görülür. Spinoza'daki toplumsallık, doğaya uygun bireyselliklerin bütünselliğinden meydana gelir. Çünkü doğa farklı karakterlerde insanlardan oluşmaktadır. Spinoza'da doğaya uygunluk, doğa yasalarına uygun bütünsel bir yaşamın sağlanabilmesi amacıyla bedenlerinin istek ve arzularıyla davranan kişilerin aynı zamanda akla uygun hareket ederek dış dünyanın etkilerinden korunmasını sağlayan socius'un sinerjisiyle meydana getirilir.

Kant'ta birey toplum arasındaki ayrım Spinoza'da olduğu gibi yıkılır ama farklı içerikleriyle. Spinoza'da doğal aklıyla hareket eden bireyler doğal toplumculuk üzerine bütünleşirken Kant'ta bireyler, duyumsal eğilimlere direnerek ve akılsal kategorilerin buyruğuna göre en uygun yaşama yönelerek kurumsallaşma süreci devam eden bir toplumculuk fikri üzerine bütünleştirilir. Kant'a göre bireyler yüce amaca uygun rasyonel davranmayıp eylemlerinde içgüdüsel bencil çıkarlara dayanırsa evrenselliğe ulaşamayacakları gibi toplumu parçalanmaya götüreceklerdir. Dolayısıyla Kant'da insan, ustan hareket ettiği sürece toplumsal-evrensel; içgüdülerden, çıkarlardan hareket ettiği sürece toplum dışı bir varlık olma özelliği kazanır. Çelişkili olarak Kant'ta insan hem toplumsal, hem de toplumdışı bir varlıktır. Yani insanlar bir yandan topluma katılma eğilimi duyarlarken bir yandan da topluma katılma eğilimlerinden nefret ve tiksinti duyarak yaşarlar. İnsanların bu 'sosyal olmayan sosyalliği' toplum üzerinde sürekli bir parçalanma tehdidi oluşturur.

Hegel'in fenomenolojisi, bilincin hakikate gidişini, bilincin dolaysız kesinlik halinden başlayarak mutlak bilgiye kadar geçirdiği dönüşümleri betimleyerek ilerler. Bu diyalektik süreçte tarihsel olgusalılık yasal, törel, kültürel, kurumsal, ahlaksal, dinsel, sanatsal ve bilimsel olan her şeyde edimselleşerek insan eylemleriyle birlikte somutlaşır ve görünür olur. Böylece Kantçı saf teorik bilgiyle eylem, davranış ve bilinçleriyle evrensel bir Universitas (bütünsellik)'e yönelmiş toplum, pratik anlamda görünür olur. Ekonomi, psikoloji ve antropolojinin değil evrensel varlığın, başta ortaya koyduğu teorik aklın 'kendi içinde' keşfedildiği etik toplumda, bireyselliklerin birlikte ortaya koyacağı sanatı, dini ve bilimi ile insan birlikteliklerinin sosyal olmayan sosyallikleri durumu aşılar. Tıpkı Spinoza'da insanların bedensel arzu ve isteklerinin akıl ile birlikte hareket ettiği bireysellikleri, doğaya uygun davranarak medeni toplumda demokrasiyi, ifade özgürlüğünü, eşitliği ve adaleti sağlıyorsa; Kant ve Hegel'in rasyonel toplumsal süreçleri de ahlaki ve akli bütünsellikler ile sağlanır. Özellikle Hegel'in toplumsal birlikleri tarihsel ve kültürelliği de içinde barındırdığından socius imgesine yaklaşırken; değişimin temelini tamamen insani ilişkiler ile değil de metafizik kurgularla açıklamaya çalışması onu socius'tan uzaklaştırır.

Erken modernite döneminin önemli filozoflarından Spinoza, Kant ve Hegel'in toplumun sözleşme üzerine kurulmadığı düşüncelerini İskoç aydınlanmacıları da paylaşarak ama onlardan farklı olarak akli öncelemeden, beklenmedik insan davranış ve

ilişkileriyle kuramsallaştırmaları sosyolojiyi geliştirici özelliktedir. Hatta kimi düşünürlerin pozitivizmi temel almamak ve toplumsal ilgiden ziyade ekonomik ilgiyi merkeze yerleştirmiş olmakla birlikte İskoç aydınlanmacılarını sosyolojinin başlatıcıları olarak görmelerinin nedeni budur. Kıta Avrupa'sında görülen ve metodolojik bireycilik olarak adlandırılan, kendi kendine yeten otonom birey'in, toplumun temeli olarak yerleştirilmesinden farklı olarak İskoç Aydınlanması İnsani potansiyellerin ancak toplumsal bağlamla işlerlik kazanabileceği üzerine gelişir. İnsan yeteneklerinin geliştirebileceği alan olarak deneyimlenen toplumsal bağlam, sivil toplum kavramının İskoç filozoflarınca geliştirilmesini de sağlar. Böylece erken modernite ve önceki dönemlerin dışladığı ekonomik aktivite ve aktörleri, toplumsalın merkezine yerleştirilerek pazar ekonomisine dayalı evrimci bir toplum inşa edilmeye başlanır.

Smith, ahlak felsefesinde bireysel bencilliklerin ve zenginlik arayışlarının ancak diğer insanların mutlulukları ile dengelendiğinde ve onların onayını alarak sınırlandıkları zaman toplumsal düzenin sağlanabileceğini söyler. Smith'in yaşadığı dönem geleneksellikten modernliğe geçiş ile karakterize olduğundan Smith, ahlak felsefesinde ne tam Ortaçağcı bireysel çıkar ve mutluluğu ret eder ne de bireyselliğin ve refahın arttığı bir çağda zenginliğin insansal bir kötülük olduğu düşüncesini kabul eder. Smith, moral felsefesini orta yolu takip ederek ahlaki varlıklar olarak insanların davranışlarını kendi çıkarları ve mutluluğunu maksimize etmek için yönlendirmelerini, bununla birlikte diğerlerinin mutluluğunu, onayını ve sempatilerini alarak gerçekleştirmelerini ister. Fakat ekonomi politiğinde görünmez el metaforuyla, bireysel çıkar ve toplumsal arasındaki ilişkileri bireysel çıkara bağlayarak sonuçlandırır. Devlet dâhil hiçbir gücün piyasaya müdahale etmesini piyasa ilişkilerini sınırlandırmasını istemez. Smith bir ulusun ister kamusal ister özel anlamda zengin olabilmesinin koşulunu toplumdaki her bireyin, kendi çıkarı ve mutluluğu için sürekli çabalamasına (emeğine) ve hükümetlerin yanlış yönetimi ve israflarına rağmen çokluğun (toplumun) doğal dinamizmine ve gücüne bağlamaktadır. Devletlerin tüm yanlış ekonomi politikalarına karşılık sistemi sağlıklı ve canlı olarak yeniden üreten çokluğun doğal seyridir.

Smith Socius'u, sivil topluma (oikosa) indirgeyerek açıklamakta bundan dolayı da çok boyutlu olan sosyal gerçekliği yine sosyal gerçekliğin üretici gücünden çıkan emek dolayımıyla elde edilen ekonomik zenginliğin içine yerleştirmektedir. Toplumsal

sözleşmenin dışında toplumu sui generis olarak ele alması, insanların toplumsal içinde olduklarını, yetilerini ve potansiyellerini ancak içinde yaşadığı toplumsal bağlamda elde edebileceklerini ve devletin emek ve özgürlüğün sağlandığı serbest piyasada sınırlandırılması gerektiğini söylemesi socius için uygun söylemlerdir. Bununla birlikte erken modernitenin dikkat edilmesi gerektiğini salık verdiği ve etik-akli topluma ulaşılmasında araçsal olarak sınırlandırdıkları sivil toplumu, Smith'in insanlık ve toplum için bir amaç olarak kuramsallaştırması socius için olumsuz içerikler sunmaktadır. Smith'in de göstermiş olduğu üzere zenginliği elinde tutan sınıflar, kendi çıkarları için diğer sınıfların çıkarlarını göz ardı edebilmektedir.

Ricardo ekonomi politiğin ana sorunu olarak Smith'in tek taraflı olarak ele aldığı büyüme ve bölüşüm sorununu, tarihsel ve toplumsal temelde ve dinamik bir olgu olarak ele almasıyla farklılaşır. Bundan dolayı sadece büyümenin, bölüşüm üzerindeki etkisini değil ama aynı zamanda bölüşümün, büyüme veya birikim üzerindeki etkisiyle beraber inceler. Uygar kapitalist toplumlarda toplam geliri üreten ve bu üretimle toplumun büyümesini sağlayan üç sınıf aynı zamanda genel birikimden farklı oranlarda paylarını alarak bölüşümü de gerçekleştirir. Ricardo, büyümenin olup olmadığını bu üç sınıfın rant, kar ve ücretlerin toplam üretimden aldıkları pay oranların artmasıyla gösterir. Toprak sahipleri sınıfının elde etmek istediği yüksek rant gelirlerinin kapitalist üretimin önünde bir engel olarak durması sebebiyle de emek-değer kuramı geliştirilir. Böylece malın değerini belirleyen şeyin içerdikleri emek olarak okunması tarihsel bir gereklilik olarak ortaya çıkarılır. Bunun dolaylı sonucu olarak kapitalist üretime ve emeğin örgütlenmesinde hiçbir katkısı olmayan ve geleneksel feodal sistemin kalıntısı olarak görülen toprak sahibi sınıfının, üretimden aldıkları rant payları olumsuzlanarak, kar ve ücretinden ayrıştırılır. Erken burjuva döneminin tarihsel koşullarının bir sonucu olarak okunabilecek bu durumda, klasik ekonomi politikçiler, sınıfsal temellere ve emek değer kuramına burjuvazinin çıkarlarına uygun olacağından, analiz ve kuramlarında fazlasıyla yer verir.

Kant'tan tamamen farklılaşan Hume, duyumculuk üzerine bir toplumsallık inşa eder. Hume, sentetik apriorilerle değil de İskoç-İngiliz ampirizmine bağlı kalarak, analitik aposterilerle doğalcı ahlak felsefesini gerçekleştirir. Toplum Hume göre, insanın tek başına doğada yaşayamamasının sonucu olarak oluşturduğu bir birlikteliktir. Doğanın insanlara olan acımasız tutumu sayesinde ki yeme, içme barınma gibi

zorunlu ve sayısız ihtiyaçlarını giderip güvenliğini sağlayabilmesi için bir arada yaşamasını ve karşılıklı yardımlaşmasını gerektirmiştir. Ama yine de eksik bir varlık olarak insan zayıflığını toplu halde yaşamayla karşılasa bile sürekli yeni ihtiyaçlara da gereksinim duyacaktır. Bu durum toplu halde yaşayan insanların yeteneklerini geliştirmesiyle aşılır.

Hume, sivil toplumu politik toplumdan ayırmakta bununla birlikte tüm diğer sınıfsal, cemaatsel, ailevi birlikleri sivil toplum altında kavramsallaştırmaktadır. Smith ve Ricordo ise sivil toplumu sınıfsal bağlamlarıyla, ekonomik aktör ve faaliyetleriyle ele almaktadır. Hume’de doğal durum ussallaşarak veya eğitim ile yeni tutumlar kazandırılarak politik topluma geçilmez. Sadece bireysel çıkara uygun olarak daha fazla kazanım sağlayan devletli topluma geçilerek yurttaşlık yükümlülükleri doğal itkiler üzerine oturtulur. Ama yine de insanoğlunun zaafı olan bireysel bencillikleri çok düzenli bir uyum içerisinde toplumsal yaşama genelleyerek ince ve güzel bir bileşim olan devlette tamamına erdirilir. Bu aşamada hukuk kurallarını düzenleyen ve devleti yöneten kesimlerin haricinde toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan sivil toplum ise kendi çıkarına uygun olarak genel çıkara uyduğu gibi toplumun diğer üyelerini de ortak çıkara boyun eğmesi için zorlar. Toplumsal adalete uyma konusunda tekilerini bilinçlendirerek kendi menfaatlerinin en yakında olan çıkarı değil uzakta olan çıkarları olacağı konusunda onları duyarlı kılar. Hatta kimi çalışmalarıyla devlet yönetimi içinde sivil ya da askeri görevlerde yaratabilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SOSYOLOJİNİN GELİŞİMİ

3.1. ONDOKUZUNCU YÜZYILDA SOSYAL BİLİMLER VE SOSYOLOJİNİN KURULUŞU

Fransız İhtilalinden önce hâlihazırda feodal koşulların çözüldüğü aşamada sosyolojinin inceleme nesnesi olan ulus toplumlar yavaş yavaş şekillenmeye başlarken makineye bağlı seri üretimde başta İngiltere olmak üzere Avrupa’da yayılmasını sürdürür. Bu koşullar içerisinde gelenekselden modernliğe geçiş süreci buhranlı üretim aşamasında devrin sosyal düşünürlerini, içinde yaşadıkları topluma çözümler üretmeye zorlar. Gelişmekte olan doğa bilimlerini yöntemsel olarak izleyen pozitivistler olduğu kadar bilinç felsefesinden beslenen düşünürler anlamacı kültürel izleklerden hareket ederek yeni toplumu çözümlemeye çalışır. Aynı zamanda endüstrileşme sonucu yeni oluşan toplumsal sınıflar ve ilişkilerinden hareketle oluşan toplumsal yapıyı yeni kuramsal kavramlarla realist yaklaşımlarla ele alan düşünürler ve farklı ideolojiler belirir. Sosyolojinin bilim olarak görülmeye başlandığı bu dönem, kendinden önce İskoç ve Kıta Avrupa felsefeleri ve aydınlanma felsefelerinden teorik ve epistemolojik içerikler devşirmekle beraber yeni koşulların yarattığı sorunların çözümü de deneysel veriler sağlayarak geliştirilir. Sosyal bilimlerin içinde doğduğu bu yeni socius formu bir inceleme nesnesine dönüşürken, yine bilgiyi var eden socius’un geçmişte ortaya koyduğu felsefeleri ve bulguları sentezleyerek ve aynı zamanda yeni şeyler ortaya koyarak ilerler. Artık geçmişi savunan muhafazakâr söylemler bile yine dönemin bağlamıyla yeniden şekillenmek durumunda kalır. Bu bazen yeni bir kavram, bazen bir kuram ve kimi zamanda bir bilim olarak belirir.

19. yy ile birlikte modern toplumun yapısal sorunlarının belirmesiyle beraber sosyoloji bilimi Saint Simon, Aguste Comte, Karl Marx, Herbert Spencer, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Emile Durkheim ve Max Weber tarafından tartışmalı olarak inşa edilmeye başlanır. Bu sürecin en karakteristik özelliği yeni bilimin inceleme nesnesi ve bileşenleri, modern toplumların sorunları ve çözümleri üzerine söylenen

sözler ve hangi yöntemle inceleme nesnesi üzerine söylenen sözün bilimsel-hakiki olacağıdır.

3.1.1. Saint Simon (1760-1825) ve Aguste Comte (1798-1857)

Pozitivizmi sosyolojiye ilk uygulayan sosyologlar Comte ve hocası Simon, sosyolojinin kurucuları olarak kabul edilir. Bununla beraber Aydınlanma filozofları ve İskoç filozofları farklı alanlarda sosyolojik ilgiye konu olan çalışmalarını hâlihazırda Comte ve Simon'dan önce oluşturarak derin bir külliyat bırakmışlardır. İskoç Aydınlanmacıları ve Kıta Avrupasındaki kimi (Vico, Montesquieu) 18. yy. toplum filozofları sosyoloji biliminin oluşmasında “*insan toplumu, kültür ve tarihsel değişimle insanın eylemi, nesnel toplumsal yasalar ve tarihsel evrim arasındaki ilişki gibi*” konuları geliştirmişlerdir. Bununla beraber Simon ve Comte, pozitivist yaklaşımı bu yeni bilime uygulayarak “*belirli yasalar ve evrelerle gelişen organik bir sistem olarak toplum*” fikrini yerleştirmiş ve bilinen sosyoloji tarihini de başlatmışlardır (Swingewood, 1998: 45).

Simon'un yaşadığı dönemde Paris'teki entelektüel ve kültürel tartışma ortamının canlı olması, fikri gelişme açısından son derece uygundur. Toplumsal yapıların karmaşıklığı ve sanayi devriminin getirdiği yeni sınıfsal eşitsizlikler entelektüel tartışmalarda ve edebi metinlerde fazlasıyla yer bulur. Ayrıca başta liberaller olmak üzere bireysel özgürlükler ve parlamenter kurumlar da selamlanır (Callinicos, 2011: 102). Bu dönemdeki ana tartışma Fransız Devrimi sonucu oluşan yeni düzeni savunanlar ile romantiklerin eski rejime yönelik özlem ve çabalarıdır. Aklın karşısında duygu ve sezgiye değer veren romantikler aynı zamanda eski rejimdeki aristokrat sınıfı da oluşturduklarından, siyasal-ekonomik ve sosyal statülerini geri sağlamak için krallık rejimine geri dönmeyi arzu etmektedir. Bu tartışmadan başka diğer bir tartışma ise muhafazakârların dışında “*ikili devrimin*” siyasal boyutunun kısmi olarak yaşandığı sanayi uygulamalarının toplumsal yapıda meydana getirdiği kurumsal ve sınıfsal oluşumlardır. Özellikle 1815'ten sonra devrimlerin etkisinin yayılması, İngiltere gibi “*seri üretim yapabilen fabrikaların yayılması ile*” kuzey batı Avrupa'daki ulus devletler ya da yeni siyasal bölgeler oluşturan Belçika gibi devletler siyasal ve endüstriyel dönüşümler geçirmektedir. Artık Batı Avrupa Topluluklarında sadece eski rejimi arzulayan hareketler değil fakat bununla birlikte “*fabrikalarda çalışan ücretli*

işçilerle işverenleri arasında yeni bir toplumsal kutuplaşma biçiminin ortaya çıktığı giderek açıklık kazanıyordu” (Callinicos, 2011: 99-101). Bu gelişmeler Adam Smith gibi ticari toplumu savunan iyimser görüşün eleştirilerini de beraberinde getirmekteydi. Her ne kadar Fransız devrimi “*eski feodal ayrıcalıkları ve hiyerarşileri yok edip yasal eşitliği kurumsallaştırdıysa da ciddi sınıf ayrılıkları varlığını sürdürüyor ve Sanayi Devrimi nedeniyle daha da genişliyordu*” (Callinicos, 2011: 101). Böyle bir ortamda ilk sosyalist düşünürlerden biri olan Claude Henri de Saint Simon, Fransa’daki sınıf ayrıcalıklarını eleştirir. Toplumdaki zenginliği yaratan işçileri, üreticileri, bilim adamları ve uzmanları ‘*industriel*’ yani işleyimci (sanayici) olarak tanımlarken, bu üreten sınıfın “*üzerinden geçinen asalakları*”, işsizleri ‘*oisifler*’ olarak tanımlar (Callinicos, 2011: 102).

Durkheim, sosyolojinin gerçek kurucusunun Saint Simon olduğunu kabul eder. Descartes’in fikir olarak ürettiği pozitivizmi topluma ve siyasete uygulayan ilk kişi Simon’dur (Meriç, 2011: 125). Simon, Comte’den önce bilimleri sınıflayarak, Fransız toplumunun içinde bulunduğu buhrana yani geleneksel kurum ve değerlerin çözüldüğü zemine, pozitivist bir içerik sağlayarak ‘sosyal fizyoloji’ (insan ilmi, hürriyet ilmi) adı altında insan ve toplumla (ahlak ve siyasetiyle birlikte) ilgilenen yeni bir bilim ekler. Teolojiden arınmış bu yeni bilim ile doğa bilimlerine benzer yöntemler uygulanarak modern toplumların çelişkilerinden kurtulacağını düşünür. Doğal yöntemlerin yani genel fizyolojinin insani bilimlere uygulanması sosyal fizyoloji ilmiyle mümkün görülür. Ancak bu sayede Avrupa’ya ait yeni bir felsefi sistem (vizyon) sağlanarak, Rönesans’tan beri düşünceleri bulanıklaştıran çelişkilerden sıyrılabilir. Bunu yaparken de Durkheim’ın tespit ettiği üzere, ütopyacı olmaktan çok gerçek toplumsal olgulara yönelmiş, Fransız İhtilali sonrası yaşanan toplumsal çalkantılara uygun bir toplumsal düzen arayışı içinde olan bir sosyologun, felsefi duyarlılığı gözlemlenir (Meriç, 2011: 126).

Simon, dönemindeki ana tartışmadan etkilenecek, Fransız Devrimi sonucu oluşan endüstriyel düzeni savunanlar ile eski rejime yönelik özlem ve girişimleri toplumsal kuramında işler. İbn-i Haldun’un ‘alışkanlıklar’ olarak nitelediği toplumsal yapının oluşturucu ögesini Simon, muhafazakâr toplumsal yapıyı devam ettirmek isteyenler için genelleştirir. Simon’a göre yenilikçi ve muhafazakâr eğilimlerin sebebi, sosyal gerçeklikte üretilen statik yapıların oluşturduğu alışkanlıklara duyulan özlem ile bu

alışkanlıkları aşmaya çalışarak yaratıcılığı isteyen yenilikçilerin özlemleridir. Yenilikçi ve muhafazakâr eğilimler manevi güçler olarak toplum üzerine etki ederek toplumun genel özelliğini belirler. Her iki düşünce güçlü ve eş oranda, tarihsel gerçeklikte mevcut bulunur ve bunlardan kâh bir kâh ötekisi baskın çıkabilir. Ama yeni düzeni selamlayan ilerici bir düşünür olan Simon, alışkanlıkların toplumun yeni ihtiyaçlarının karşılanmasında yarattığı direnci fark ederek, sosyal yapının geçmişte ürettiği alışkanlıkların zamanla zararlı hale geldiğini savunur. Sosyal yapının, geçmişte her hangi bir ihtiyaca binaen üretmiş olduğu maddi ya da manevi her hangi bir olgunun, yeni zamansal ihtiyaçlara cevap veremeyebileceği gerçeğinden hareketle, koşullara uyarılmasını ister ve bunu da yenilikçi özleminin kaynağı olarak açıklar (Meriç, 2011: 128). Simon, yeni ihtiyaçların yarattığı bu gerilimin ancak yeni bir socius türünün yeni baştan kurulmasıyla aşılabileceğine inanır. Yeni ihtiyaçların toplumsal yapıda yarattığı karışıklıklar yeni şartlara uygun yenilikçi çözümler ile yep yeni bir toplumla aşılr.

Simon'un toplum sınıflaması teolojik toplum, askeri toplum, ara kritik toplum ve endüstriyel toplum olarak yapılır. Bunları aynı zamanda özgürlüğe giden yolda sosyal gerçekliğin içinde çıkan ve yine sosyal gerçekliği baskılayan rejimler olarak görülür. Bu rejimler “*sırasıyla, rahiplerin, savaşçıların, hukukçu ve metafizikçilerin hüküm sürdüğü teolojik, askeri ve ‘kritik’ rejimler*” olarak sınıflandırılır. Yaratıcı emeği baskılayan bu rejimlerin fetihçi, esaretçi, yağmacı ve köleci örgütlenmeleri ile kolektif çalışma köreltilir. Taki üretici yaratıcı gücü ile barışçıl endüstriyel toplum gelip toplumun bütün sosyal gerçekliği üzerindeki perdeyi kaldırıp kolektif yaratıcı çalışmayı özgürleştirinceye kadar toplumsal kargaşa devam eder (Meriç, 2011: 129, 133).

Simon, modern socius türlerini sosyal fizyoloji adı altında kavramsallaştırırken, insanın sosyal olma boyutundan yola çıkmaktadır. Simon’a göre sosyal fizyolojinin inceleme nesnesi, bir araya gelen insanların yarattığı, biyolojik özelliklerin toplamından tamamen farklı bir gerçekliğe tekabül eden içkin bir varlıktır. Bu varlık dünyadaki genel fizyolojik yapılarda gözlemlendiği üzere üretimin gerçek atölyesi olan sosyal gerçekliği oluşturur. Üretimin gerçek yeri olan bu sosyal dokuda üretici faaliyetler gerçekleştirilmektedir. Sosyal gerçeklik kolektif çalışmanın, çabanın, üretimin, eylemin ve yaratılışın yeridir. Ancak bu sosyal atölye vasıtasıyla ki insan birliktelikleri sosyal gerçekliğini, dilini, kurumlarını, yaşam biçimlerini, sanatını, geçimini kısacası insana ve insan birlikteliklerine dâhil ne varsa elde eder. Bu geniş atölyede toplumun amacı

üyelerinin hürriyetini sağlamak olacağı gibi genel özelliği doğaya egemen olabilmektir. Sosyal üretici gerçekliğe tekabül eden toplum, Simon için pozitivist doğa kanunlarının geçerli olduğu yer olmakla beraber aynı zamanda insan ve toplumun hürriyetinin sağlandığı ve üretildiği yerdir de. Bunun için Simon, toplumu determinist kanunlara tabi olduğu gibi hürriyet kanunlarına da tabi görür (Meriç, 2011: 117, 128-131).

Sosyal atölyedeki bireylerin tek başlarına veya bir arada yaptıkları çabaları-eylemleri ile maddi ve manevi üretim gerçekleştirilir. Bu üretimin sonucu olarak toplum hem bireysel eylemi özgürleştirir hem de doğayı dönüştürür. Dinamik olarak üretimin dönüştürdüğü statik yapılar aşılıp kolektif bir yarışla tarihsel ilerleme sağlanır. *“Hareket halindeki toplum, kendini emekle gerçekleştirir; üyelerini kucagında yaşadığı çevreyi, aletlerini, kurumlarını, rejimlerini, medeniyet eserlerini yaratır, kendi kendini yapar, kendi kendini yoktan var eder”* (Meriç, 2011: 128).

Yine sosyal atölyede üretilmiş kimi siyasal yapılar sosyal olan bütünün üretimini sekteye uğratabilir. Rejimler, içkin (immanence) olan sosyal gerçekliği kendi amaçları doğrultusunda yönlendirmek isteyebileceğinden, sosyal bütünü bu amacı doğrultusunda sekteye uğratabilir ya da onu boğabilir. Sosyal yaratıcı bütünselliği *“kendi dışına çıkmağa, kendini kendi dışındaki nesnelerde veya üstün Sujelerde görmeğe”* zorlayabilir.

“Demek ki, sosyal gerçek: çaba, üretim, eylem ve yaratıştır. Kolektif çalışma bu gerçeğin başlıca ifadesi. Ne var ki bu sosyal gerçek, bazı rejimlerde kendini asıl hüviyetiyle gösterememiştir. Bu rejimler, sırasıyla, rahiplerin, savaşçıların, hukukçu ve metafizikçilerin hüküm sürdüğü teolojik, askeri ve ‘kritik’ rejimler. Üretimle emeğin bu rejimlerdeki teşkilatlanma şekli (yani fetih, yağma, esaret, aylaklar yararına toprak köleliği), kolektif yaratıcı çalışmayı kösteklemiştir. Oysa üretim barışa yönelmedikçe, sanayileşmedikçe, aylaklar, üreticiler yararına ortadan kaldırılmadıkça, toplum bütün yaratıcı gücüne kavuşturulamaz. Toplum bütün yaratıcı güçlerine kavuşamadıkça da sosyal gerçeğin asıl karakterini gizleyen yalanlar ortaya çıkarılamaz” (Meriç, 2011: 129).

Meriç, Simon’un her ne kadar yabancılaşma ve ideoloji kavramlarını kullanmamış olsa da sosyal gerçekliğin ürettiği siyasal bağlamlardan çıkan rejimlerin, sosyale dayattığı yanılsamalarla bilinçli veya bilinç dışı yalanlara başvurduğunu söyler. Sosyal fizyoloji, determinist kanunların oluşturduğu bu baskı biçiminden sosyal gerçekliği hürriyet kanunlarını uygulayarak çıkarabilme potansiyeline de sahip olduğundan, sanayi toplumlarının ideoloji ve yabancılaşmayı aşacağından umutludur. Ancak yine de bazı

analizlerinde çağdaş sanayi toplumlarının grift, kompleks yapısının ve geçmiş toplumdan kalan kalıntıların (meslek, sınıf ve kurumların) iç içe geçmişliğinde dolayı ‘tepetaklak bir dünya’ olarak resmeder (Meriç, 2011: 129). İkili devrimin yenilikçi yapısı ve fikri ile feodalitenin geleneksel yapısı ve üyeleri arasındaki gerilimler ve aynı zamanda endüstri ilişkilerinin ortaya çıkardığı yeni toplumsal sınıf farklılaşmaları kimi zaman Simon’u karamsarlığa itmiştir. Bütün bunlara rağmen yeni ihtiyaçları sağlayabileceği ve geçmişin metafizik ve teolojik mistifikasyonlarından kurtarabileceği inancıyla pozitivist endüstriyel toplum Simon tarafından özgürlükçü ve yenilikçi içeriği dolayısıyla ilgiyle karşılanmıştır.

Simon endüstriyel toplumun üreticileri bir araya getirebileceği yaklaşımıyla çalışmalarına başlamış ama sonradan “*üreticiler arasında bölünmeler ve sınıf çatışmaları olabileceği şuuruna*” varmıştır (Meriç, 2011: 130, 134-135). Bundan dolayı Fransa’daki sınıf ayrıcalıklarını eleştirir. Endüstri rejiminin feodal rejimden farklı olarak aylakları yani üretici olmayanları dışlaması dolayısıyla özgürlükçü olacağını düşünür. Endüstri toplumlarında zenginliği yaratan sermaye sahipleri, işçiler, üreticiler, bilim adamları ve uzmanlar (industriel), üretici güçlerini uyum içinde endüstri rejiminde gerçekleştirirken; toplumsal kargaşanın nedeni olan ve bu üretici güçler üzerinden geçen aylakların (oisifler) sosyal gerçekliği baskılamaması, üretici emeği yabancılaştırmaması ve ideolojik mistifikasyonlara tabi tutmaması için hürriyet kanunları uygulanır.

Sonuçta sosyal bütünsellik siyasal rejimlerin baskılarına karşı koyarak yabancılaşmaya karşı direnir. Sosyal varlığın özünü oluşturan özgürleşme idealini gerçekleştirerek bireylere değil doğaya egemen olma yarışını kolektif olarak sürdürmeye devam eder (Meriç, 2011: 128-129). Simon eğer “*hür olmak istiyorsak, hürriyetimizi kendimiz yaratalım, başka bir yerden beklemeyelim*” demektedir (Meriç, 2011: 128). Sosyal gerçeklik özgürlüklerin bilimi olarak kolektif emekle doğayı dönüştürerek gerçek varlığına kavuşurken, determinist baskıcı rejimleri de incelemektedir. Sosyalin içinde yer alan zıtlıklar gibi yeni bilim dalında farklı toplumsal eğilimlere yol açan tasavvurları birlikte incelemelidir. Sürekli değişen toplumsal yapı dinamik bir karakterde olduğu için sosyal değişim önemli bir öge olarak yeni bilimde yerini alır. Simon’a göre yenileşmeler, devrimler ve ayaklanmalar ile baskıcı rejimlerin determinist karakteri yeni toplumsal hareketlerle yıkılarak özgürlüğe kapı aralanır. Bu

hareketli toplumsal süreç sosyolojiye geniş bir çalışma alanı sağlar. Dolayısıyla Simon'un sosyal fizyolojisi, ilmin, hürriyetin, emek üzerine kurulu sosyal bütünlüğün ayrıca siyasal rejimlerin determinist baskıcı yapılarının anlaşılabilmesi ve bunlar arasındaki karşılıklı etkilenimlerin tespiti için, topluma içre olan alışkanlıkların, uygulamaların ve yinelemelerin aynı zamanda bunlarla birlikte dileklerin, özlemlerin, duyguların ve özgürlüklerin sebep olacağı kolektif mücadelelerin, çalkantıların ve devrimlerin, maddi ve manevi bütünsel incelenmesinden müteşekkildir (Meriç, 2011: 128-130).

Simon, endüstri toplumunun eseri olarak görülen sosyal fizyolojisinde, devlet ve ekonomiyi ele alırken sosyolojik olmayan bir yaklaşımla tarih felsefesine yönelir. Eski rejimlerde ekonomiyi yönetmek için devlete ihtiyaç varken endüstriyel toplumda üreticiler iş başında olduğundan ve ayrıca örgütlenme barışçıl ve özgürlükçü olacağından devlete gerek kalmaz. Eski rejimlerde farklı sınıfların birbirleri (en az üretenin en fazla üretenler) üzerinde baskı aracı olarak faaliyet gösteren devlet üretici sınıfın egemenliğiyle kurulan endüstriyel toplumda ikincileştirilir. Her ne kadar çalışmayan sınıf (patron, endüstri şefleri) endüstriyel toplumun gelişmemesi için ayak bağı oluştursada bu sosyal gerçekliğin kolektif olarak ürettiği yaratıcı eylemleriyle aşılır. Dolayısıyla devlet Simon için socius'un içinden doğan billurlaşmış bir organizasyon olarak endüstriyel toplumun dar bir sektörüne indirgenir. Sonuç olarak ekonomi, devlet düzenin dışında işleyen bir mekanizma olarak görüldüğünden, sivil toplumu baskıya yönelebilecek bir devlet anlayışının oluşması durumunda kolektif faaliyet (socius), yaratıcı güçlerin önünü açarak tarihsel birikimini aktive eder (Meriç, 2011: 133).

Modern toplumun bileşenleri ve sorunları konusunda fikir üreten Simon öğrencisi Comte'den farklılaşır. Simon için modern toplumun esas sorunu yeni ekonomik ilişkilerin oluşturduğu düzende farklı sınıfların belirmesi ve çıkar çatışmalarıdır. Çözüm ise endüstriyel toplumun kurumsallaşarak, sınıflar arasında sağlayacağı işbirliği ve işbölümüdür. Comte ise teolojik ve metafizik aklın reform çalışmalarında pozitivist aklı engellemesi ile meydana gelen fikirsel bunalımlarını sorun olarak tanımlar. Çözümü ise dinin geçmişte bütünleştirdiği toplumsal düzeni bilim tarafından yeniden sağlayacak fikirsel birliğinde görür (Akpola, 2015: 9). Bu fikirsel birliği oluşturacak bilim ise bilimlerin en sonuncusu olan sosyolojidir.

Aguste Comte; hem sosyoloji terimini ilk kullanan ve hem de pozitivizme entelektüel camiada yaygınlık kazandıran öncü sosyolog olarak belirir. Her ne kadar pozitivizm, epistemolojik bir yaklaşım olarak erken moderniteyle beraber bilginin üretildiği ve bilimselliğin temel kriteri olarak yer alıyorduydu da Comte ile birlikte kavramsallaştırılarak genelleştirilmiştir. Gözleme dayalı olarak tüme varmayı ve yasalar ortaya koymaya çalışan pozitivizmin ilkelerini doğa bilimlerinden sosyal olgulara yönlendirmiş olan Comte bu metodolojiyle sosyal olanı hurafelerden, soyut düşüncelerden ve aşkın felsefelerin spekülasyonlarından kurtararak toplumsal hayatta karşılığı olan ve deneysel olarak algılanabilen olguların incelenmesinde kullanmıştır.

Comte'a göre toplum kavramı çok geniş bir perspektifin yansımasıdır. Gerek belirli toplumlar gerekse de insanlığın evrensel tarihsel gelişiminde ortaya koyduğu toplumlar sosyolojinin inceleme nesnesi olarak Comte için değerlidir. Bu bağlamdan hareketle Comte toplumu, insanoğlunun tarihsel düzlemde ortaya koyduğu sınırları belli olmayan edebî, sosyal bir bütün olarak tanımlamaktadır. Bu toplumsal birliğin türleri olan insanlığın farklı nesillerinin tecrübeleriyle inşa ettiği düşünsel ve yapıtsal birikimleri ile hâlihazırda yaşayan toplumsal yapılar sosyolojinin ana konusunu oluşturmaktadır. Geçmişte yaşamış insanların bilgi birikimi ve deneyimlerini yeni kuşaklara aktarmasıyla sürdürülen yaşamsal bütünlük, toplumsal varlığa zaman üstü bir boyut kazandırarak zamana hâkim olmasını sağlamıştır. Nesiller arası aktarımın yaşayan yeni nesillerle geleceğe taşınması, bütün diğer varlıklardan çok daha fazla olmak üzere, toplumsal bütüne hızlı bir ilerleme yeteneği sağladığından insan türünün oluşturduğu bu toplumsal birlik bilinmeye ve bilimsel formatta açıklanmaya değer bulunur (Bouthol, 1971: 78-79). Bu değere binaen sosyoloji biliminin insanlığa sağladığı önemi gösterebilmek adına bilimleri sınıflandırmaya ve sosyolojinin meşru bir zeminde pozitivist yöntemle bilgi üretmesinin önünü açmaya koyulur.

Comte'de bilimlerin sınıflandırılması sosyoloji teorisindeki ana izlek olan insan zekâsının gelişme evreleriyle paralel bir biçimde oluşturulur. Üç aşama yasası olarak bilinen bu temel kanun hem zekânın, hem toplumların hem de bilimlerin geçmesi gereken evrensel tarihsel dönemlerdir. Bunlar sırasıyla teolojik (hayali), metafizik (soyut) ve pozitivist (bilimsel) aşamalar olarak biçimlendirilir.

“... İnsan aklı, onun doğası gereği, ilerleme sürecinde temelde birbirinden farklı ve kökten bir şekilde birbirine zıt olan üç farklı düşünme

yöntemi uygular. Böylece her biri diğerini dışlayan üç felsefe veya genel fikir sistemi doğar. İlki başlangıç noktası, ikincisi bir geçiş durumu, üçüncüsü ise kesinleşmiş ve sabit durumudur” (Comte, 1974: 26).

İnsan zekâsı bu aşamaları geçerken bilgi ve yöntemini de teoloji ve metafizikten kurtararak pozitivist hakikate evirir. Bu minvalden olmak üzere bilimler sınıflandırırken diğer temel kriterler olan bilimlerin birbirlerine bağılıkları, konularının soyut ya da somut nitelikleri ve yön olarakta basitten karmaşık olana geçmesi, Comte tarafından dikkate alınarak bilimler sınıflandırılır. Matematik ile başlatılan bu sınıflama astronomi, fizik, kimya ve biyolojiyle devam ederek sosyolojiye yani bilimlerin kraliçesine ulaşılır. Sosyolojinin bilimsel pozitivist bir temellendirilmesi ancak kendinden önceki aşamalardaki bilimlerin yöntemlerinin katkılarıyla gerçekleştirilebilir (Kızılcıkelik, 1994: 119). Ancak bu sayede bir inceleme nesnesi olarak toplum üzerine fikir üretilebilir. Comte’a göre;

“... şimdiye dek toplumsal olgulara ilişkin her hangi bir şey söylenmemiştir. Fizyoloji ile ilişkili olmasına karşın, toplumsal olguların, hem kendi önemleri ve hem de zorlukları gereği, ayrı bir sınıflama içinde ele alınmaları zorunludur... Şu anda insan aklı gök ve yer fiziğini –mekanik ve kimyasal, organik fizik, bitki ve hayvanlar dâhil- kavradığına göre, geriye, gözleme dayalı bilimlerin serisini tamamlayacak bir bilim kalmaktadır: toplumsal fizik yani sosyoloji” (Aktaran: Kızılcıkelik, 1994: 122).

Özgül olarak farklılaştırılan sosyolojinin konusu, pozitivist aklın metodolojisine uyularak akılsal olarak oluşturulmuş toplum ve etkinliğinin araştırılmasıdır. Bu sadece toplumun yaşayan üyeleri arasındaki etkilerle değil fakat daha bütünsel olan ve diğer nesillerin aktardıkları ussal öğelerin yine ussal bir şekilde birleştirilmesiyle sağlanır. Bu da insanı etkileyen fizyolojik yasalardan daha fazla bir etkiye sahip olacaktır. Bundan dolayı kültürel çevre ve değerler nesiller arasında aktarıla gelen ve ussal olarak toplumun üyeleri tarafından onanan bir bütünlüğü yani toplumu ve yasalarını meydana getirmektedir. Comte’a göre toplum doğası gereği birliğini ve bütünlüğünü ontolojik açıdan sağlamakla görevlidir. Toplumun üyeleri üzerindeki etkileri ve parçaları arasındaki ilişkiler, toplumsal bütünün yasaları bilinmedikçe mümkün gözükmemektedir. Akılsal temelde örgütlenmiş toplumsal bütün; parçaların, bireylerin ve grupların üstünde organize bir yapı oluşturduğundan, holistik bir bakış açısıyla toplumu incelemek gerektiğini düşünür. Bunun sonucu olarak sosyoloji bireyi değil

bireyinde içinde organize olduğu toplumsal ussal bütünü ve yasalarını araştırmakla mükellef tutulur (Kızılçelik, 1994: 123).

Toplumların, aklın geçirdiği aşamalara paralel olarak geçirdiği dönüşümler ile toplumlar teolojik ve metafizik dönemden pozitif döneme geçmiştir. Henüz geçmeyenler ise üç hal kanununa göre dönüşümüne devam ederek bilimsel döneme geçmektedirler. Comte, organize olmuş toplumsal bütünü biyolojideki anatomi ve fizyoloji arasındaki ilişkilere benzer bir biçimde sosyolojiye uyarlayarak, toplumları statik ve dinamik olarak açıklar. Toplumsal statik, yapıyı yani toplumsal bütünü kapsarken toplumsal dinamik toplumsal değişimi içerir. Toplumsal statik organizmal bir bütün ve bu bütünün parçaları arasında ahenkle işleyen yapısal bir uyuma gönderme yaparak düzen ve birliği temsil eder. Toplumsal dinamik ise gelişme, ilerleme ve toplumsal değişimi temsil ederek; üç hal kanuna uygun olarak gelişim zincirindeki aşamaların aşılması gereken zorunlu uğraklarının süreçsel ifadesidir. Comte'a göre, gelişime ait kanunların sosyoloji tarafından ortaya konulması ile değişim daha rasyonel bir temele oturtulacak ve bu sayede ilerleme daha da kolaylaştırılabilecektir (Laver, 1973: 43-44).

Comte'un sosyolojisini ve toplum sınıflandırmasının arka planını Montesquieu, Condorcet ve Turgot gibi ilerlemeci filozoflar ve Maistre ve Bonald gibi muhafazakâr düşünürler oluşturur. Toplumsal Statik ve Toplumsal Dinamik kavramlarının felsefi temellerinin oluşturucuları Comte'u, toplumun düzen içinde ilerleyen bir kuramlaştırmasıyla sonuçlandırır. Organizmacı yaklaşımdan hareket eden Comte, sosyal yapının kurumsal ve sistemsal parçalarının yapısını, toplumsal statik üzerinden betimlerken; sosyal yapının değişimini toplumsal dinamik üzerinden açıklamaktadır (Kızılçelik, 1994: 106-109, 126). Kısaca yukarıdaki yöntemlere uygun olarak Comte toplumsal gelişim aşamalarına uygun toplum sınıflandırmasını teolojik dönem, metafizik dönem ve pozitivist dönem olarak gerçekleştirir. Her bir aşama kendinden önceki aşamayı geçmek zorunda olan ve yine her biri içinde statik yapısal ve dinamik gelişmeci öğeler barındıran bu aşamaların toplumları da yine teolojik (hayali), metafizik (soyut) ve pozitivist (bilimsel) toplum olarak adlandırılır.

Comte'un sosyal değişimi ilerleme olarak ele alması, içinde yaşadığı toplumsal sorunlara bilimsel çareler üretmesi kaygısıyladır. Çünkü Comte'a göre çağcıl toplumsal

sorun; teolojik, metafizik ve pozitivist felsefelerin içi içe bulunmasından kaynaklanan farklı toplumsal dünyaların karmaşık içiçeliğidir. Bu sorunu çözebilecek anahtar ise bilimlerin sınıflamasında en son çıkan ve en karmaşık olan sosyolojiye verilir. Sosyoloji ise burada üç farklı sosyal düzen yaratan bu felsefelerden pozitivistliğe uygun toplumsal bir düzen inşa ederek miadını doldurmuş olan teoloji ve metafiziği dışlamasıyla gerçekleştirir. Sosyoloji, pozitivistliğin kurallarına uygun düzenli bir toplumsal bütün sağlayarak ve yine aynı zamanda bu toplumun üyelerine pozitivistliğin başarılarını ve ilkelerini öğretmekle görevlendirilir (Laver, 1973: 45).

Teolojik ve metafizik aşamalarındaki hayali ve soyut idealleştirmeler, pozitivist aşamada bilimsel hüviyetine kavuşturularak toplumsal olay ve olgular, deney gözlem ile neden sonuç ilişkileri bağlamında araştırılmaya başlanır. Geçmişteki yanlışsal durumun sosyal gerçek doğasını çarpıtmasından dolayı ancak pozitivist zekânın pozitivist yöntemlerle elde edeceği bilimsel bilgiyle sosyal olanın kanunlarına ulaşılabilir. Soyuttan vazgeçilerek toplumsal olayların toplumsal etkinlikleri yönlendiren kanunlar tarafından neden sonuç ilişkisi içinde açıklanmasıyla, toplumsal benzerlikler ve farklılıklar ayrıca izledikleri gelişmeler daha gerçekçi olarak betimlenip sınıflandırılabilir. Bundan dolayı Comte sosyal gerçek doğasına ancak pozitivist dönemde ulaşılabilirliğini söyleyerek içinde bulunduğu çağı yüceltir. Comte modern dönemde endüstriyel güç ilişkilerinin askeri gücü dışladığını düşünür. Ona göre, aklın bilime uygun toplumsal algısı, sosyal yaşamın maddi, düşünsel ve ahlaki öğelerini en uygun biçimde bir araya getirilmesi ile sonuçlandıracağından sosyal düzen sadece bu aşamada mümkünlük kazanabilir. Ancak pozitif düşünce tarafından biçimlendirilen ve düzenlenen bir toplumsal yapıda bireysel ve grupsal ilişkiler, davranışlar ve kurumlar uyum içinde toplumsal bütünlüğü sağlayabilir. Yine toplumsal değişime bağlı olarak modern toplumların sosyolojik araştırılmasıyla elde edilecek bilimsel bilgileri gelecekteki toplumsal düzenlemeler için kullanılabilir ve insanlık daha rahat ilerleyebilir (Laver, 1973: 45-47). Ki Comte'un ünlü "İktidar için öngörü, öngörü için bilgi" ilkesi bu düşüncenin parolasını oluşturur.

Durkheim, Comte'un toplum sınıflandırmasını, toplum türlerini kabul etmeden evrimsel bir insanlık tarihinin genellenerek (teolojik, metafizik ve pozitivist) ilerleyiş basamakları olarak göstermesini eleştirir. Durkheim'e göre toplumlar Comte'nin Felsefe

Derslerinde gösterdiği gibi pozitivist bir zihnin kurumsallaştıracağı pozitivist bir toplum veya din ile ilerlemesini tamamına erdiremeyecektir. Durkheim, Comte'nin yaptığı gibi *“insan toplumlarının ilerleyişini ‘farklı kavimlerde görülen aralıksız bütün değişimlerin fikren izafe edileceği’ birleşik (unique) bir topluluğun ilerleyişine özdeş”* gösterilemeyeceğini düşünür. Durkheim’e göre topluluk türleri yani ara halkalar ile birlikte bu düşünce, sosyolojik bir boyut kazanarak metafizik öğelerden arındırılabilir. Toplum Durkheim’e göre tarihsel düzlemde aşırı farklı yapılar ortaya koyduğundan bunlar idealist veya yalın bir biçimde sürekli olarak birleştirilemezdir. Comte ve benzerlerinin yaptığı şey toplum türlerinin sınıflandırılması değil tarihsel evrelerin sınıflandırılmasıdır (Durkheim, 1994: 126-127, 140). Bundan dolayı tarihselci nominalist anlayış ile Comtevari felsefeleri uzlaştırmaya çalışır. Toplum türlerini saptayarak sınıflamak, sosyolojiye daha bilimsel bir hüviyet kazandırabileceği gibi sosyolojinin ana kavramlarından biri olan ‘toplumsal olgu’nun niteliğini farklı toplum türlerine göre daha iyi belirleyebileceğini düşünür.

3.1.2. Karl Marx (1818-1883)

Marx insan birlikteliklerinden müteşekkil socius’un, sosyoloji biliminin kurulduğu 19. yy.’da diyalektik materyalizm ile organizmacı ve evrimci ontolojik yaklaşımlardan hareketle özgün bir okumasını gerçekleştirir (Çelebi, 2007: 147). Marx’ın diyalektik mantık ile yürüttüğü akıl, olguların dışsal bir gözlemiyle yetinmediği gibi olgunun altında işleyen yapı ve mekanizma düzlemlerindeki gerçekliği arar. Fenomenlerden hareket ederek bilimsel bilgiyi mümkün kılan pozitivistin verileriyle kendini sınırlamayan realist epistemoloji, görünenin altındaki katlar ya da yapıların insani mana ve anlamdan bağımsız oluş ve işleyişlerini kendi iç mantıklarında görür ve arar. Görünenin altındaki yapılardan gerçekliği aramak ya da soruşturmak duyumlar ile elde edilen verilerin akıl ile zihinsel bir işleme tabi tutulması sonucunda kavrama ve teoriye uzanan bir süreci kapsar (Çelebi, 2007: 141-142). Realist epistemolojik yaklaşımdan hareket eden Marx, görünen sosyal ilişki ve yapıların altında işleyen ve sosyal bilimcinin anlaması gerektiğini düşündüğü alt katman ve yapıları tarihi maddeci ontolojik yaklaşımdan hareketle analiz eder (Çelebi, 2007: 142). Bu noktada toplumsal yaşama etki eden ekonomik ve politik görüngülerin içyapısının gerçeklikte neye tekabül ettiğini sorunsallaştırır. Burada sadece gözlemlenen olgulardan hareket etmez ayrıca

diyalektik mantığı kullanarak, gerçekliği alt katman ve yapılarda tespit edip bunları ilişkilendirebilecek aklı da devreye sokar. Görüngüler dünyasında gerçekleşen iktidar mücadelelerinin ardında üretim tarzlarını görür. *“Marx realitenin katlarından biri olan üretim tarzlarını bir aklın işleyiş kuralı türü olan diyalektik mantık ve bir objeyi katmanlandırma edimi olan realizmin epistemolojik diktumları ışığında irdeler, inceler, soruşturur”* (Çelebi, 2007: 150).

Touraine modern düşüncenin yaratıcılarından biri olan Marx’ın, ticaret malının ve toplumsal düzen ve ilişkilerin arkasındaki görünmeyen ilişkileri –toplumsal egemenlik biçimlerini kavramsallaştırması ve açığa çıkarmasında görür. Touraine göre, Marxist tarih eleştirmenlerinin de gösterdiği üzere sanayi toplumunun merkezi kurumu ekonomiden ziyade politik olandır. Öyle ki, böyle bir toplumdaki örgütlenme serbest piyasa ve iç pazar kavramsallaştırılmasıyla değil de millet kavramıyla vücut bulur. Buradaki toplumsal örgütün özneleri de ekonomik birimlerden ziyade vatandaşlardan oluşmaktadır. Böyle bir düşüncede toplumsal olana yer yoktur. Olan sadece genel ya da çoğunluğun iradesiyle ortaya konan ve ideolojik olarak dönüştürülebilen bir politik projedir (Touraine, 2005: 176; 1998). Ancak Marx’ın yaptığı bundan çok daha fazlasıdır. Ekonomi ve politik alanda çeşitli kurumlarca verilen mücadeleler bu anlamda iktidar mücadelesi olarak görüngü dünyasında mevcut iken Marx’ın hedefi *“dışsal dünyanın ne’liğini”* anlamak olduğundan bu iktidar mücadelesine sebep olan şeyi aramasıdır. Böylece üst katmanda ve tüm insanlar için açıkça gözlemlenebilen ekonomik ve politik iktidar mücadelesinin temeli işyerleri, fabrikalar, sendikalar, siyasi partiler, yasama ve yürütme organları içinde ve arasında gerçekleşiyor gibi görünsede, gerçekte iktidar mücadelesi yanılsamasına da neden olan şey, *“üretim ve mülkiyet ilişkileridir”* (Çelebi, 2007: 148-49). Ekonomik ve politik kurumların örgütlerinde verilen iktidar mücadelesinin ilk katmanına inen Marx üretim ve mülkiyet ilişkilerini keşfeder ama bununla birlikte daha derinlerdeki gerçekliği aramaya devam eder. Bu noktada diyalektik mantıktan hareket eden Marx, üretim ve mülkiyet ilişkilerinin temelinde yer alan katmana ulaşır ve burada gördüğü şey *“emek ve sermaye”* ilişkileridir. Bu ilişki realite düzlemini teşkil eder ve dinamik bir özelliğe sahiptir. Diyalektik zıtlık olarak gerçekleşen realite düzleminde -ki bu aynı zamanda tarihi de meydana getiren şeydir- *“sermayenin emeğe, emeğin sermayeye dönüşümünün mümkün olduğu”* bir gerçeklik düzlemidir (Çelebi, 2007: 149-150). Emek sermaye ilişkilerinin

belirlediği üretim ve mülkiyet ilişkileri, üretim tarzını meydana getirir.

Marx’a göre insan birlikteliklerini tarihsel olarak anlamak için oluşturulan şablonda, insan birlikteliklerini meydana getiren ve aynı zamanda dönüştüren şey, üretim tarzları ve üretim tarzı içindeki emek sermaye diyalektik zıtlığının meydana getirdiği çelişkilerdir. Tarihsel boyutta insan birlikteliklerinin oluşturduğu toplum tipleri ise şöyle sıralanmaktadır: İlkel kominal toplum, köleci toplum, feodal toplum, kapitalist toplum ve gelecekte oluşacağını düşündüğü komünist toplum. Çelebi tarihte, farklı mekânlardaki bütün insan birlikteliklerinin devrim ve sıçramalarla aynı sırayla bu beş hiyerarşik üretim tarzını takip edeceği düşüncesinden dolayı Marx’ın 19. Yüzyıl evrimci yaklaşımlardan yoğun olarak etkilendiğini belirtir. Ayrıca Marx’ın organizmacılığa düşmesine engel olan şeyin üretim tarzı içindeki ‘içsel dirimliliğe’ yönelimindeki farklı yaklaşımıdır. Çünkü Marx’ta üretim tarzına kendi içinde dinamizmini sağlayan şey yine kendi içindeki çelişkilerdir (Çelebi, 2007: 150-51). Emek sermaye arasındaki diyalektik zıtlık çelişkiyi doğurmakta bu da üretim tarzı içindeki sosyal birimlerin dirimselliğini tetiklemekte ve toplumsal-tarihsel üst bir aşamaya sıçramasını sağlamaktadır. Örneğin devlet, Marxist sosyolojide önemli bir kurum olarak görülmekle birlikte “*sınıflı toplum sosyalizm tarafından aşıldığında ‘ortadan kalkacak’ bir toplumsal form olarak, sınıf çıkarlarının asimetrisini açıklayan bir şey olarak değerlendirilir*” (Giddens, 1996: 42).

Çelebi’ye göre Marx’ın realist katman ve yapıların en altında gördüğü şey ya da Marx’ın araştırma nesnesi ya da asıl onto’su ‘yabancılaşmadır’ (Çelebi, 2007: 151). O halde Marx’da görünen ekonomik veya politik iktidar mücadelelerinin kaynağı ilk katmanda üretim ve mülkiyet ilişkilerinin belirlediği üretim tarzı, bir alt katmanda sermaye ve emek arasındaki çelişki ve son katmanda da bu çelişkinin dinamizmini oluşturan yabancılaşmadır.

Çelebi’ye göre Marx, Aristocu formel mantıkla değil de diyalektik mantık ile yabancılaşma kavramını ele aldığından socius formlarının ve üretimlerinin tarihsel oluşum ve dönüşümlerini, sosyal ilişkiler ile meydana gelen diyalektik çelişkiyle açıklar. Yabancılaşma, insan ve tarihinin diyalektik zıtlıkla ortaya konmasıdır:

“İnsanın kendi olabilmesi, kendini ortaya koyabilmesi, gizliliklerini kendine bile aşikâr hale getirebilmesi bir başkasıyla karşılaşmasıyla, onunla konuşabilmesiyle mümkün oluyorsa, ve tüm bunlar kesik kesik değil fakat bir içiçe geçmişlikle, bir hemhal oluş ile gerçekleşiyorsa, bu sürecin ‘bir şey ne ise

odur' mantığı ile değil, 'bir şey hem kendisi hem kendisi olmayandır' mantığı ile kavranmasının gereği de açıktır" (Çelebi, 2007: 151-152).

Marx'ın realite katmanlarının en altında keşfettiği yabancılaşma kavramı, sentetik bir tarzda ele alındığında insan ve insan birliktelikleri üzerine düşünceleri açığa kavuşabilir. Çelebi, Marx'ın yabancılaşmayı açar kavram olarak çalışmasının temeline yerleştirerek isabetli bir karar almış olmakla birlikte yabancılaşmanın aşılabilmesi ve insanın özgürleşebilmesi noktasında sadece *"insanın dünyayı bilimsel bilgisini kullanarak değiştirebileceği"* düşüncesinde eksiklik olacağını belirtir. Çünkü Çelebi'ye göre bilim amaç değil insanların yabancılaşmadan kurtulabilmesi için bir araçtır. Bundan dolayı dünyayı değiştirebilmenin ve insanı özgürleştirebilmenin yolu bilimsel rasyonel bilginin *"yanına ahlaklılığı da yerleştirmekten, kültürelliğimizi ve tarihselliğimizi bilinçle yaşıyor olmamızdan geçmektedir"* (Çelebi, 2007: 153).

Marx'ın toplumsal kavramına yüklediği anlam insanın özel mülkiyet altında doğasına yabancılaştığı süreçten komünist aşamaya geçişte işlenir. 'Kendi için insanın' geçmiş tüm zenginliğinin korunarak, bütünsel ve bilinçli bir şekilde ortak mülkiyete yönelimiyle toplumsala ulaşılması ve böylece yabancılaşmadan kurtularak insansal doğasını inkâr etmeden, potansiyelini özgürce geliştirebileceği bir geleceğin tasavvurunda bulunur (Marx, 2011: 171-172). Marx için;

"Olumlu olarak kaldırılmış özel mülkiyet varsayımında, insanın insanı, kendi ve öteki insanı nasıl ürettiğini; bireyselliğin dolayimsız etkinliğinin ürünü olan nesnenin, nasıl aynı zamanda onun öteki insan için kendi öz varlığı, öteki insanın varlığı ve öteki insanın onun için varlığı da olduğunu görmüş bulunuyoruz" (Marx, 2011: 173).

Marx özel mülkiyetin kaldırılması ile bilinç aracılığıyla düşünsel yaşamdaki, - dinsel anlamıyla- vicdani yabancılaşmadan kurtulabileceğini, dış dünyadaki gerçek yaşamdaki ekonomik yabancılaşmadan kurtulmayla birlikte değerlendirir. Özel mülkiyetin olumlu kaldırılması düşüncesinde dinsel ve ekonomik yabancılaşmaya neden olan öğeler bir bütün olarak kaldırılmak istenir. Böylece insan sevgisiyle (hümanizmle) eyleme yönelmiş karşılıklı insanların, insansal doğal potansiyellerindeki socius'u gerçek anlamıyla ortaya çıkarabilecekleri bütünsel bir sosyal teori ortaya konulur (Marx, 2011: 172-173). Burada Marx sosyalleşmenin farklı toplumsal aşamalara tekabül eden toplumsal konumlardaki algının dahi yabancılaşmanın yansımaları olarak gördüğünden toplumsal varlık olarak gördüğü insanın, insancıl

yetilerinin özgürleşebilmesi için kuramını inşa eder. Bu bağlamda Marx “toplumsal insanının duyuları” ile toplumsal olmayan insanın duyularının birbirlerinden tamamen farklı olacağını düşünür. İnsanın toplumsal duyarlılık geliştirebilmesi ve özgürleşebilmesi ancak yabancılaşmayı sağlayan özel mülkiyete dayalı kapitalist toplumlardan geçerek mümkün olabilecektir. Dolayısıyla Marx sosyallikle ilgili kuramsal ilgisini yabancılaşmanın kaynağı olarak gördüğü kapitalist toplum eleştirisi üzerine inşa eder.

“Kapitalist rejimde insanlar üzerine çöken tüm yabancılaşma biçimlerini, bu rejimde insanal etkinliğin yabancılaşmış emek biçimi alması olgusundan türeten Marx bu rejimin insanı, özellikle işçiyi, kendi etkinlik ürününden ayırdığını, böylece kendi özgür ve evrensel etkinlik niteliğini yitiren emeği bozduğunu, insanın doğa ile ilişkilerini, aynı zamanda insanın varlığının da kendisini değiştirdiğini ve toplumsal ilişkilerin şekleşmesi ve tüm insanlar arasında kurduğu karşıtlık aracıyla insanal ortaklığı (topluluğu) yıktığını gösterir” (Marx, 2011: 274).

Marx’a göre modern toplumların temel sorunu kapitalist üretim biçiminin yarattığı yabancılaşmadır. Bu yabancılaşmadan kurtulmak ise proleterlerin emeğine dayanan örgütsel mücadele ile aşılabilecek olan zorunlu çalışma koşullarıdır (Akpolat, 2015: 9). Marx için yabancılaşmaya neden olan özel mülkiyetin (din, aile, devlet) kaldırılarak insansal yaşama evrilebilmesi sonucunda insan gerçek anlamıyla toplumsal bir varlık haline yeniden kavuşabilecektir (Marx, 2011: 172, 176). Nasıl ki düşünsel ve ekonomik yabancılaşmadan bir bütün olarak kopmak gerekiyorsa, insanın gerçek toplumsal birliğine de aynı şekilde ulaşılabilir. Marx’ta analitik olarak ayrılabilen düşünce ve varlık “*aynı zamanda bir arada bir birlik oluştururlar*” (Marx, 2011: 175). Bundan dolayı birey ve toplum Marx için analitik ayrıma konu olmakla birlikte gerçekte bir bütün olarak okunur. Bu anlamda Marx toplumun birey karşısında soyutlanmasına karşı çıkarak bireyin, *toplumsal bir varlık* olduğu sonucuna varır. Birey gerek tikel gerekse tümel bir organizasyonda yaşamını ikame ettirirken hem cinsil hem de bireysel yaşamını birlikte yürütmektedir. Toplumdan en asgari düzeyde yalıtılmış bir bireyin yaşantısı dahi toplumsal etkinlik ile iç içedir ve toplumun ürünüdür. En basitinden dil dolayısıyla diğer insanlara yönelmiş eylem ve davranışların hatta bireysel öz varoluşun kendisi bile toplumsal bir ürün olarak toplumsal etkinliğin eseridir (Marx, 2011: 174).

“İnsan –demek ki hangi derecede olursa olsun tikel bir birey ve tikelliği onu bir birey ve gerçek bireysel bir toplumsal varlık durumuna getirir- demek ki

bir o kadar da bütünselliktir, düşüncel bütünselliktir, gerçeklikte ya toplumsal varoluşun hayranlıkla seyri ve gerçek zevki, ya da yaşamın insanal belirtilerinin bütünselliği olarak varolan, düşünülmüş ve duyulmuş toplumun kendi için varoluşudur” (Marx, 2011: 175).

Marx, içinde yaşadığı koşullarda kurumsallaşmasını henüz gerçekleştiren kapitalist üretim biçiminin, emeğine yabancılaştırdığı işçi sınıfının zorunlu çalışmasının ortadan kaldırılmasıyla toplumsalın saf doğasına ulaşacağına inanır. Bu dönüşümün sağlanmasını da bizatihi kapitalist üretim biçiminin kendi içsel dirimselliğindeki çelişkilerde keşif edilir. Kapitalist süreç ilerledikçe kapitalizmin doğasına bağlı olarak sömüren burjuva kesiminin, tekelleşmesi ile sayıları iyice azalırken, aynı zamanda işçi sınıfı kapitalist üretime yönelerek eğitilir ve birlik bilinciyle hareket ederek genişlemesini sürdürür. Baskının sömürünün artmasına karşın işçilerin nitelik ve nicelik olarak birlik bilinci ile yoğunlaşarak isyanları daha etkili bir düzeye getirir. Sermaye sınıfı ise sürecin ileriki aşamasında bizatihi kendi oluşturduğu kapitalist üretime ayak bağı olmaya başlar. Son aşamasında özel mülkiyet esaslı kurulan kapitalist üretim biçiminin, üretimi merkezileştirmesi ve emeği toplumsallaştırması sonucunda kendi kendine yok edilir. Yabancılaşan emeğin ortaklaşa mücadelesi ile zorunlu çalışma kaldırılır ve ortak mülkiyetin koşullarına taşınarak özgürleştirilir. Bu aşamada süreç tersine gelişerek bir önceki aşamada işçileri mülksüzleştiren birikim, mülkiyet transferiyle el değiştirir (Marx, 2009).

Marx’ın öngörülerinin sadece kapitalist toplumlarda aşılabilceği gerçeğine rağmen, 21. yüzyılda geç modernleşen toplumların oluşturduğu sosyalist toplumlar ile gecikmişliklerini aşma çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ayrıca belki de daha önemlisi Marx’ın, kapitalizmin devrimci doğasını selamlayarak feodal toplumu dönüştürmesi üzerine inşa ettiği sosyalist toplum kuramı, ideolojik olarak kurulan somut sosyalist devletlerce anlaşılamadığından, bu tarihsel gerçeklikleri göremeden sadece ekonomik kaygılarla hareket ederek tarım toplumlarına uygulanmaya çalışılmasıdır.

3.1.3. Herbert Spencer (1820-1903)

Dönemi için otorite olarak kabul edilen Spencer, İngiliz filozof ve sosyologu olarak bilinir. Sosyal evrim konusunda önemli çalışmalar yapmış olan Spencer’a göre toplumlar tıpkı organizmalar gibi yaşayan ve büyüyen bir analogiye konu edilir. Sanayi devrimini ilerlemenin temel ögesi olarak yücelten Spencer’a göre modern

toplumlar ilerlemenin en üst boyutuna tekabül etmektedir. Bu dönemle birlikte toplumsal organizma büyüyen ve karmaşılaşan doğası içinde reflexif hale evrilmiş ve bizatihi toplumun işleyiş mekanizmaları üzerinde bilinç sahibi haline gelmiştir. Toplumsal işleyişin bilincine erişilmesi aynı zamanda toplumun denetlenebilir olması sonucunu da beraberinde getirmiştir.

Darwin'den çok daha önce sosyal evrim teorisini geliştiren Spencer'a göre toplumun işleyiş mekanizmalarından en önemlisi ekonomi kurumudur. İnsanların doğal kaynaklar üzerinden giriştikleri rekabet –sonradan Darwin'in en güçlü olanın, doğal ayıklanmada başarılı çıkacağı şeklindeki ilkesine benzer bir biçimde- “*en uygun olanların hayatta kalması*” ilkesine göre biçimlenir. Başkaca hiçbir müdahaleye konu olmadan en uygun olanların oluşturacağı toplumlar Spencer'a göre olması muhtemel en iyi toplumu oluşturur. Bundan dolayı sanayi toplumları sosyal evrim basamağının son halkasına tekabül ederek Spencer tarafından yüceltilir. Bu noktada Marx'tan farklılaşan Spencer liberal düşünce tarafından selamlanır. Özellikle laissez-faire ilkesiyle oluşturulan toplumsal ve ekonomik kuramların temel varsayımları Spencer'dan geliştirilir (Marshall, 1999: 695).

Spencer'in evrim düşüncesinin Darwin ve Wallace gibi evrimci düşünürlerden ayıran en önemli fark evrimin doğal ayıklanmayla değil de “*kazanılmış özelliklerin kalıtımına*” dayandırmasıdır. Diğer önemli bir fark da evrimin sadece biyolojik değil sosyal ve kültürel alanlarda ki gelişmelerin de kaynağı olduğunu savunmasıdır (Türk, 1996: 187). Organizmal bir evrimcilik fikriyle hareket eden Spencer, kazanılmış karakterlerin aktarımının hem organizmalarda hem de sosyo kültürel yapılarda bir bütün aynı yasadan kaynaklandığını düşünür (Bottomore, 1976: 30). Bir organizma olarak toplum evrensel evrim yasalarıyla uyumlu olarak açıklanır.

Toplumsal evrim Spencer'a göre homojenlikten hetorejenliğe, belirsizlikten belli olana, basitten karmaşık olana ve bu gelişmeye bağlı olarak karmaşık olandan bilinçli olarak düzenlenen bir topluma ilerlemedir. Sosyal olguların çok nedenselli olmasına bağlı olarak sosyal değişime yol açan etkenlerde çok çeşitli sonuçlara yol açabilir. Bundan dolayı toplumsal mekanizmanın ilerlemesine bağlı olarak toplumsal parçalardaki farklılaşma ve bu farklılaşmanın belirginleşmesi de artan yoğunlukta gelişim gösterir. Sosyal etkiler çoğalarak farklılaştıkça hetorejenlikte yayılır (Spencer,

1947: 231). Durkheim'ın işbölümün yaygınlaşmasıyla organik dayanışmayla parçaların özgül yapısını toplumsal bütüne bağlı hale getirerek açıklamasının örnekleri de Spencer'den türetildiği anlaşılmaktadır.

Tarihsel sürekliliği içinde farklı toplumlar arasındaki rekabetten başarılı çıkanlar arasındaki bütünleşme ve yeniden bütünleşme çizgisiyle ilksel homojen topluluklardan (Durkheimci anlamıyla Hordlardan) uygar heterojen toplumlara gelişen bir evrimsel yasa izlenir. Doğal kaynaklar üzerinden girilen rekabet ve çatışmalar grubun savunma ve saldırı stratejileri üzerinden dayanışmayı ve işbirliğini mümkün kılarak ve aynı zamanda bu işbirliğini farklılaştırarak uygar toplumların (muhtemel en iyi toplumların) oluşmasına yol açmıştır. Yine de çatışma ve savaş, Spencer tarafından insansal-toplumsal evrimin ilk aşamalarında uygarlığı mümkün kıldığı için olumlanırken; uygarlık aşamasına ulaşmış toplumlardan dışlanır. Uygar toplumun çatışmaların dışında savaşı gereksinimi olmayan yapısı evrensel evrimin yönünün nihai sonucunda yok olacaktır. Bundan dolayı Spencer toplumsal evrimin yönünün savaşçı-askeri toplumlardan sanayileşmiş barışçıl topluma doğru belirlendiğine inanır (Laver, 1973: 50). Spencer toplum sınıflamasını basit olandan karmaşık olana doğru yapar. Ona göre

“Toplumsal evrim, basit küçük küçük kümelerle (agregats) başlar, kümelerden bazılarının daha büyük kümeler halinde bir gelmesiyle ilerleme gösterir, böylece sağlamlaşmış olan bu gruplarsa, daha da büyük kümeler meydana getirmek üzere başka benzerleriyle birleşirler. Bizim sınıflandırmamızın ilk derecede yer alan toplumlardan, yani en basit toplumlardan başlaması gerekir (Spencer, Sociologie, II, 135)” (Aktaran: Durkheim, 1994: 131).

Spencer'ın toplum tipolojisi organizmacı-evrimci yaklaşımına uygun olarak aynı zamanda yerleşim biçimi ve yönetim şekli esas alınarak Basit Topluluklarla başlatılır. İlk önce şefi olmayan göçebe, yarı yerleşik ve yerleşik toplumlar olarak üçlü bir alt sınıflama yapar. Sonrasında bazen şefli bazen şefsiz, belirsiz ve değişken şeflik ile yönetilenler ve en son sürekli şefliklerle yönetilen göçebe, yarı yerleşik ve yerleşik toplumlar olarak ‘Basit Toplulukları’ sınıflandırır. Sonrasında ‘Karmaşık Toplulukları’ bazen şefli bazen şefsiz, değişken şeflikle ve sürekli şeflikle yönetilen göçebe, yarı yerleşik ve yerleşik toplumlar olarak sınıflar. Evrimsel aşama ilerledikçe göçebelik kalkarak sadece yarı yerleşik veya yerleşik toplumlardan oluşan ‘İki Misli Karmaşık Topluluklar’ meydana gelir. Bunlarda yine yönetim şekline bağlı olarak bazen şefli bazen

şefsiz, değişken şeflikler ve sürekli şefliklerle yönetilen toplumlar olarak sınıflandırılır (Peel, 1972: 45).

Spencer'ın toplum tipolojisi yukarıdaki gibi ayrıntılı olmakla beraber genel olarak Basit Savaşçı Toplamlar ve Karmaşık Barışçı Sanayi Toplamlar olarak ikiye ayrılır. Savaşçı toplumların çıkarı için varolan bireylerden, bireylerin çıkarı doğrultusunda organize olan demokratik sanayi toplumuna ilerleyen bir evrensel toplumsal evrimsel yasadın hareket eder. Basit savaşçı toplumlar; merkezi otoritenin kendi çıkarı ya da toplumsal kazanımı için uyguladığı baskıcı mekanizmayla örgütlenen zorunlu bir işbölümüne dayanır. Toplumun üyeleri burada toplumun karakterini yansıtan ayna bir kişiliğe büründüğünden aşırı milliyetçi bir yapı arz eder. Savaşçı toplumların toplumsal değerleri olan onur ve şerefi elde etmek isteyen üyeleri ancak savaş meydanında göstereceği fedakârlık, cesaret ve başarı performansına göre elde edebilir. Bireysel tasarrufa sahip olmayan üyeler mutlak otoriteye mutlak sadakatla bağlanmış olur (Laver, 1973: 50-51). Spencer'a göre tarihsel evrimin yönü savaşçı toplumlardan sanayi toplumlarına doğrudur.

3.1.4. Ferdinand Tönnies (1855-1936)

Tönnies, Gemeinschaft (cemaat) ve Gesellschaft (cemiyet-toplum) adlı, gelenekten modernliğe geçişte sosyolojide bir kült haline gelen, eserine sosyolojinin ne'liğini tanımlayarak başlar. Tönnies'e göre *“sosyoloji insana dair, fakat onun fiziki veya ruhi tabiatından ziyade toplumsal doğasına ilişkin bir çalışma alanıdır”* (Tönnies, 2005: 185). Bu tanımında görüldüğü üzere Tönnies, fiziki ve ruhi olayları toplumsal anlamak için tamamen dışarıda bırakmaz. Toplumsala etki ettikleri ve toplumsalı yönlendirdikleri bağlamlarda, toplumun doğasını anlamak için sosyolojinin çalışma alanına dâhil edilir. Bununla birlikte toplumsal, Tönnies tarafından insan birlikteliklerini bir arada tutan bağ (soziale Wesenheiten) olarak nesneleştirilir. İnsanların ortak varoluşunu sağlayan ve onu bir arada tutan insani düşüncelerin ürünü olarak socius'un, *‘cemaat, devlet ve kilise gibi’* kurumsallaşmış formlarında, tamamlanmış öğelerinde somutlaştırıldığını söyler. Sosyolojinin çalışma alanı, *“insanları birbirine yaklaştıran, bir arada tutan ve birlikte hareket etmeye sevkeden hisler ve saiklerdir”* (Tönnies, 2005: 185). Bu tanımında da görüldüğü üzere tek tek insanların birbirlerine karşılıklı

fiziki yaklaşımları sonucu olarak meydana gelen insan birlikteliklerini, bir araya getiren ve birlikte eylemeye yönelten bağlardan oluşmuş socius formlarını, psikolojik terimler olan his ve güdüler aracılığıyla açıklamaktadır. Tönnies, bireylerin sosyal eylemlerini belirleyen psikolojik eğilimler olan doğal ve ussal istenç dolayısıyla kurumsallaşan ilişki örüntülerini birbirine zıt iki socius formuyla kavramsallaştırır: Gemeinschaft (cemaat) ve Gesellschaft (cemiyet-toplum).

“Doğal istemin baskın olduğu her türlü birliği cemaat (Gemeinschaft), ussal istem tarafından şekillendirilen ve esas itibariyle onun tarafından yönlendirilenleri de cemiyet (Gesellschaft) olarak adlandırıyorum. Bu itibarla sözkonusu kavramlar, birlikte olmanın esas ve eğilimlerinin kalıp niteliklerini ifade etmektedirler. Dolayısıyla her iki isim de kullanıldıkları çerçevede, toplumsal antiteleri veya grupları tanımlayıcı olarak çağrışım veya yan anlamlarından sıyrılmaktadır; gerek cemaatin gerekse cemiyetin esası, gösterileceği üzere, her türlü birliğin içerisinde iç içe geçmiş olarak bulunur” (Tönnies, 2005: 203).

Burada Tönnies’in içinde bulunduğu Alman toplumunun genel bağlamından etkilendiği görülür. Tönnies toplumsal ilişkiler tipolojisinde cemaat ve toplumu “*ahlaki ya da siyasi bir sav*” olarak değil, pür sosyolojik bir çözümlemeyle incelenir. Tönnies ‘cemaat ve toplum’ adlı eserinde Alman düşünce geleneğine bağlı kalarak devlet ile toplumu psikoloji temelli olarak ayırmakta ve çözümlemektedir. Toplum tipolojileri farklı istençlerin görünümüdürler. İnsanlar “*ya bir cemaat oluştururlar ki bu organik istenç üzerine temellenir, ya da refkeltif istence dayalı toplum kurarlar*” (Freund, 2006: 231-232). Tönnies, Alman kültür dünyasında hâkim olan geleneği sürdürerek sosyal olanı aktör ve sosyal eylem bağlamına oturtarak açıklar. Socius’un iki farklı biçimini oluşturan cemaat (gemeinschaft) ve cemiyet (gesellschaft) kavramlarını bunlara tekabül eden sosyal aktörün iradi boyutları olan organik ve rasyonel kiplere göre tasarlar (Çelebi, 2007: 174).

Tönnies’in insan birlikteliklerini bir araya getiren ve birlikte eyleme yönelten bağların psikolojik karakterli çözümlemesi onu, farklı istençlerin şekillendirdiği socius formlarını kavramsallaştırmaya götürür. İnsan düşüncesinin farklı istençlerden hareketle somutlaştırdığı sosyolojik kurumlar, farklı socius formlarında görünür olur. Bunlar gemeinschaft ve gesellschaft formlarıdır. Aynı zamanda bu ayırım, geleneksel feodal toplum ve kurumlarından modern toplum ve kurumlarına geçiş yapan toplumların sosyologları tarafından ortaya konulan düşüncelerin, sistematik hale getirilmesi için

yapılan kategoriler olarak sosyoloji tarihinde sürekli gündeme getirilen dikotomileri de meydana getirir.

Tönnies, socius formlarını kavramsallaştırırken insan istencine bağlı farklı eğilimlerden hareket etmektedir. Doğrudan ya da dolaylı insani karşılıklı gündelik ilişkilerin dört farklı dikotomisi ile toplumsal ilişkiler örüntüleştirilir. Bunlar sırasıyla; *'tanışıklık ve yabancılık'*, *'sempati ve antipati'*, *'itimat ve güvensizlik'* ve son olarak ilk üçüyle ilişkili olan bireylerin *'bağımlı'* yada *'özgür'* olmalarını ifade eden *'karşılıklı bağımlılıklarıdır.'* Bu eğilimler cemaat ve cemiyet bağlamlarına göre birbirlerinden farklı yoğunlukta gözlemlenir (Tönnies, 2005: 186-193). Bireylerin ilişkilerinden meydana gelen formlara yönelimleri onların hissi ve güdüsel eğilimleri olmakla beraber bunların bilinç düzeyinde (doğal ve iradi) zihinsel bilgi kategorileri de üst bağlayıcıları sağlamaktadır. Bireylerin gündelik ilişkilerinin bu karşılıklı eğilimleri, Tönnies'in sevgi nefret diyalektiğindeki toplumsal bağ (soziale Wesenheiten) meydana getirir. *"Toplumsal ilişki veya bağ karşılıklı bağımlılığı ifade eder ve bu da bir kimsenin iradesinin bir başkasınınkini, önünü açarak veya engel olarak veyahut her iki şekilde de etkilemesi anlamına gelir"* (Tönnies, 2005: 192-193). Bu bağlar aracılığıyla bireyler başka bireyler ile yakınlık ve uzaklık durumlarına, hoşlanma ya da iticilik duygularına, güven ya da güvensizlik ilişkilerine göre serbest ya da bağımlı olup olmamasıyla ve aynı zamanda bu ilişkilerdeki eğilimlerin yoğunlukları ve yer değiştirmeleriyle, sevgi ya da nefret arasında gidip gelen ilişkileriyle socius formlarını inşa eder.

Organik istenç varoluşla insanda beliren doğal, kendiliğinden ve karmaşık özgünlük kaynağıdır. Zevkler, alışkanlıklar ve bellekle kendini gösterir. Reflektif (ussal) istenç ise doğal varoluşsal değil tam tersine düşünsel temelli olup yapay bir dünyanın yaratılmasını mümkün kılar. Kendisine bir amaca yönelik uygun yollar bulmayı sağlayacak soyut yaratımlardır (Freund, 2006: 231). Böylece insanlar iki istence bağlı olarak aralarında ilişki kurarlarken biçimlendirdikleri toplumsal grup, ya bir cemaate ya da bir topluma tekabül eder. Her iki toplum biçiminde de karşılıklı ilişkiler söz konusudur. Karşılıklı ilişki Tönnies'te cemaatte olumlu toplumda ise olumsuzluklara tekabül ettiğinden taraflı bir durumdadır. Çünkü Tönnies cemaatin *'gerçek ve organik hayatın'* gereksinimlerini karşılarken toplum, hangi düzeyde olursa olsun *"birbirinden bağımsız olan bireylerin tam anlamıyla yan yana oluşu"* olarak algılanması gereken *"yapay ve mekanik tasarımın emrindedir"* (Freund, 2006: 232).

Modern toplumsal mekanizmalar rasyonel iradeyle şekillendiğinden toplumsal derinliği mistifike ederek insani ilişkileri sekteye uğrattır. Tönnies'e göre bireyi insan dışı kılan rasyonel irade, toplumsal mekanik ilişkilerini sürdürebilmek amacıyla insanlar arası organik ilişkileri bastırır. Böylece sonradan eleştirel toplum teorisyenlerinin çalışmalarında geliştirilecek kültür eleştirileri için önemli bir izlek sunmuş olur (Çelebi, 2007: 290, 292).

Cemaat güven ve yakın dostluğun bulunduğu, canlı bir organizma olarak gerçek ve uzun süreli ortak yaşamın, bir arada yaşayışın gerçek özü olarak görülürken toplum, anonim ve kamusal bir yer geçici, yapay ve mekanik, bir bütün olarak sadece meydana oluş olarak görülür. Topluma kıyasla olumlanan cemaatin kökenleri ilk insansal bireyin “ilkel ve doğal haline” götürülür. Cemaatler sadece köyde değil kentlerde de görülür. Tönnies “*kan bağı ya da akrabalık, mekân yakınlığı veya komşuluk, dostluk ya da ruhsal değerlerden*” oluşan üç çeşit cemaat belirler (Freund, 2006: 233).

“Komüniter kent ekonomisinde sadece gerekli olduğu ve zenginlik sevdasıyla değil, onur adına yapıldığı kara yabancı bir kavramdır. ... Toplumsal ilişkiler hesaplama ve tartma üzerine kurulur ve bir değiş tokuş ya da iş görme akışı içinde bütün mallar pazarlığa tabidir. Her mal bir değere dönüşür; çünkü o ölçülmüş yararlı veya tesirli olma kapasitesidir, bir meta haline gelir” (Freund, 2006: 234).

Hukuk normlarıyla, karşıt çıkarların uzlaştırıldığı sözleşmecî teorideki “*toplumsal bir araya gelmişliklerin sonucunda*” oluşan modern devlette, komüniter cemaatsel bağlar yavaş yavaş çözülür. Çıkarları peşinden koşanların uzlaştıkları “*kurallar sisteminin dayatıldığı bir ortaklaşalık (kollektivite) olarak toplum*” ekonomik kaygılar ön plandan olduğundan sadece meta değişimi değil aynı zamanda düşünceler de değişime uğrar. “*Her şey bir metaya dönüşür, ürünler kadar emek de; buda her şeyin kendini alım-satım sürecine indirgenmesi demektir.*” İşbölümü, sınıfsal bölünmeler ya da farklı türde üretilen bölünmeler üzerine oluşturulan toplumda “*dünya pazarının yararına komüniter ilişkilerin önemini azaltır*” (Freund, 2006: 235).

Tönnies' göre takas ve mübadeleyle oluşan en basit cemaatsel bağlar bile kapitalist toplum'da (gesellschaft) yaygınlaştırılarak cemaatsel nitelikleri yok edebilir. Geçmişte cemaat üyelerinin ortak ilgi ve yönelimleriyle giderilen toplumsal ilişkileri gesellschaft formunda değişikliğe uğrayarak, bireysel menfaat ilişkilerine (ussal istence) dayalı sözleşmecî hak ve yükümlülöklere dönüşür. Tönnies artan bireyciliğin,

toplumsalı tamamen yok etmese bile cemaat formunu zamanla yıpratarak kapitalist topluma içre çekeceğini belirler. Çünkü kapitalist toplum bireyciliği ve tahayyüdü sınırsız bir biçimde genelleştirecek kozmopolit eğilimi yansıtmaktadır. Tönnies'in içinde bulunduğu çağ itibariyle cemaatten cemiyete çok büyük dönüşümlerin yaşadığını gözlemleyen bir sosyolog olması onu, modern dönemde birçok toplumsal olgunun sosyolojik analizinin gesellschaft formu içinde yapılacağı öngörüsüyle sonuçlandırır (Tönnies, 2005: 216). Kapitalist toplum (gesellschaft), cemaatsel dönemde kollektivitenin (halkın) üretimi olan toplumsal hayatın kapsayıcılığını sorunsallaştırarak, cemaatleri, örgütlenmiş birlikleri, değerlerini ve hatta insanlığın bütününe kapsamı içine almıştır.

“Bir kişiler ve aileler topluluğu olarak bu (kapitalist toplum), esas itibariyle, ekonomik karakteri haiz bir birliktir ki, öncelikle, toprak ve sermaye olarak her türden emtianın üretiminin zorunlu araçlarını temsil eden servete iştirak edenlerden müteşekkildir. Hakiki veya hayali akrabalık bağlarıyla tayin edilen mahdut veya uçsuz bucaksız sınırlar dâhilinde, dil topluluğunun en değerli işareti olduğu varoluştan devletini, bir başka deyişle, istem ve eylem gücünü haiz bir kasaba topluluğuna benzerlik arzeden bir birlik türünü inşa etmektedir. Kapitalistlik orta-sınıf devleti olarak inkişaf etmekte ve görünen nihayetinde kusursuzluğuna toplumsal devlette erişmektedir. Devleti, amaçlarına erişmenin bir aracı olarak görmektedir ki, destekleyicilerine statü ve onur bahşeden entelektüel tavır ile kişilik ve mülkiyetinin korunması aynı önemi haizdir” (Tönnies, 2005: 216).

Tönnies'in yukarıdaki sözleri, bütün bir 18 ve 19.yy toplumsal dönüşümleri ve sosyolojisini çok güzel bir biçimde özetlemektedir. Aynı zamanda kapitalist toplumun sorunsallaştırdığı toplumsal olgunun çelişkilerini göstermesi bakımından da önemlidir. Tönnies, bir üretim biçimi olan kapitalizmi, Gesellschaft formu olarak adlandırması da modern toplumun karakteristiklerini yansıtmaları bakımından önemlidir. Doğal istence bağlı socius'un üretimi olan dil kipi ile kapitalist birlik kendini, tarihsel ve toplumsal olarak yanılmalı bir biçimde konumlandırır. Böylece cemaatsel kasaba-köy birliği duygusu yanılmasıyla rasyonel irade devreye sokulur. Kişiler, aile topluluğu ve akrabalık ilişkileri, geçmiş toprak ve sermaye sahiplerinin özel mülkiyet ve bireysel hak ve yükümlülükleri temelinde, belirli bir orta sınıfın yani burjuva toplumunun (bürgerliche Gesellschaft) modern dönemdeki egemenliğini kurumsallaştırır. Üstelik bu birlik tüm topluma genellenerek ve devleti hedefleyerek amacını gerçekleştirmektedir. Toplumsal ilişkilerle, toplumsal örgütler arasında yer alan birliklerden biri olan sivil toplumun (ekonomik) tüm toplumu temsil etmesi Tönnies'e göre muhafazakâr bir

özleme tekabül etse bile cemaatleri, socius'u ve bir bütün olarak insanlığı yok etmektedir.

Tönnies'e göre kapitalist orta sınıf yani burjuva toplumu (bürgerliche Gesellschaft) diğer socius formlarını içeren halkın, karşısında yer alması ve aynı zamanda bu karşıtlığını resmen ilan edememesinden dolayı kendini halkla özdeş, halkın temsilcisi ve savunucusu gibi sunarak birliğin, örgütsel içeriğini meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Bu meşruiyetini de modern ulus devletteki yurttaşların eşit siyasi haklara sahip olduğu yanılsamasıyla gidermek ister. Ama yine kendi çıkarını sürekli genişletmeye yönelmiş ussal araçsal istençlerin eğilimleri ile halkın doğal istençleri arasındaki çelişkilerin uzlaştırılması kapitalizmin doğasına bağlı olarak imkânsız görülür. Hatta toplumsal sorunlar, eşit yurttaşlık temelinde kapatılmaya çalışılsa dahi bürgerliche *“Gesellschaft'ın servet tekeliyle halkın sefaleti arasındaki sürekli genişleyen uçurum”* kapitalist toplumda daha da yaygınlaşarak toplumsal sorunlara yönelen bilinçleri daha fazla derinleştirmekle sonuçlandırır (Tönnies, 2005: 216-217). Ama yine de Tönnies bürgerliche Gesellschaft'ı bir olgu olarak kabul edip onun geleceğinden umutludur.

Tönnies, bürgerliche Gesellschaft'ın kurumsallaştırdığı toplumsal örgütlenmede amaçlarına ulaşabilmek için devleti araçsallaştırdıklarını ve burada diğer toplumsal ilişki ve birlikleri dâhil edebilmek için bu devleti toplumsal bütünü temsil ediyormuş gibi göstermeye çalıştığını ve bu amaçla eşit siyasal katılım söylemiyle katılanları ve destekleyicilerini ödüllendirdiğini söylemektedir. Büyük kasaba ve şehirlerdeki örgütlenmeleriyle diğer kişi ve grupları siyasi ve entelektüel olarak içine çeken kapitalist toplum, kitlelerin yaygın bir bilinci olarak genişlemesini sürdürmeye devam etmektedir.

“İnsanlar gittikçe daha da fazla devleti, durumlarını iyileştirmek, azınlığın servet tekeli kırıkmak, hâsıladan bir pay elde etmek için kullanılan bir araç ve vasıta olarak görmeye başlıyor. Dolayısıyla, işçinin makul ihtiyaçları nispetinde bir hisse ve üretimdeki önderlerin tüketim için ayrılacak belli mallardan paylarını almalarına izin verilecektir ve sürekli müşterek kullanıma konu şeyler –halka veya onların örgütlenmiş birliklerine, yani devlete aidiyetini ifade eden- Gesellschaft'ın müşterek mülkiyeti olarak muhafaza edilecektir” (Tönnies, 2005: 217).

Tönnies'teki socius kavramsallaştırması cemaat ve cemiyet üzerinden yapılmakta. Cemaat insanın doğasına uygun bir socius formu olarak savunulmakta bununla birlikte

modern kapitalist toplumlarda cemaat ve insani değerlerin yıpratılmakla birlikte varlıklarını artan bireyselleşme ve araçsallaştırılmış kar ilişkilerine rağmen kısmen devam ettirdikleri savunulmaktadır. Bürgerliche Gesellschaft içinde tüm toplumsal bütünün ekonomik kar güdüsüyle siyasallaştırılma çabalarının yaygınlaşarak devam ettirildiğini belirtir. Halkın çıkarıyla sermayeci tekellerin çıkarlarının uzlaştırılmaz ve toplumsal sorun bilincinin artarak devam ediyor olmasına rağmen kapitalist toplumun işçiler dâhil halk birliklerini kitleleştirerek ve onlara sistemsel siyasal ve entelektüel örgütlenmelere çekerek ekonomiden pay alma ve eşit siyasal katılım söylemiyle içine çekmektedir. Hâlbuki Tönnies'e göre sivil toplum halkın oluşturduğu ekonomik bir birlik olarak tüm topluma özdeş gösterilemezdir. Toplumsallaştırılmış devlet yanılması, tüm toplumsalı temsil edemeyeceğinden toplumsal sorun kapitalist toplumda artarak derinleşir. Ama yine de bu süreçte birey, cemaat ve birlikler sistemden payını almaya çalışmaya devam eder.

Tönnies'in toplumsal bağ üzerinden gerçekleştirdiği socius formları, benzerlikleri noktasında Durkheim'in mekanik ve organik olan kolektif temsiline; farklılıkları noktasında ise Weber'in ideal tiplerine geçişi hazırlayan izleği oluşturur. Çünkü Tönnies'e göre bütün toplumsal bağ oluşturan insani ilişkilerin oluşturduğu kolektif yapılar, eğer anlam ve biçim olarak kendi aralarında benzerlik gösteriyorsa, burada kollektivitenin üyeleri kendilerini toplumdaki kolektif kişilikler veya gerçek kişiler ile özdeşleştirdikleri bir socius'u oluşturur. Böyle bir yapıda tüm sosyal kişilikler (bireysel ve kolektif kişilikler), *“birbirlerine ve dolayısıyla en basit durumda, onların karşılıklı ilişkilerini veya birliğini temsil eden kolektif iradeye bağımlı olduklarını bilirler ve birbirlerine bu bilgiyle bağlanırlar”* (Tönnies, 2005: 194-195). Böyle bir yapı toplumsal bir iradenin ortak faaliyete belirlediği üyelerini, birbirlerine karşı haklarını ve yükümlülüklerini çerçevelediği zaman mümkün olabilir. Eğer insani ilişkilerin oluşturduğu kolektif yapı anlam ve biçim olarak farklılıklara dayanıyorsa; *“... her birinin en mükemmel formu hayali (suni) toplumsal kişilikte bulması keyfiyetinde yatar. Böyle bir kolektif kişilik, tek tek kişilerden, ilk sıradaki bireylerden veya muhtemelen tabi durumdaki sair kolektif kişilerden teşekkül eder”* (Tönnies, 2005: 194-195). Ama yine de her iki durumda socius'un anlam kodu ve biçimi ister benzerlik isterse de farklılık üzerinden oluşsun, bireysel irade, en basit durumda bile kendi iradesinin yanında kolektif iradenin ahlaki olarak baskıladığı bir özelliği barındırır.

3.1.5. Georg Simmel (1858-1918)

Simmel, toplumsalma (sociation) sürecindeki karşılıklı olma halini dünyaya ilişkin bilgimizdeki karşılıklıla temellendirir. Simmel'e göre kendiliğinden bir hakikat ya da mutlak söz konusu olamaz. Her şey bizden önceki yaşamdan ya da her norm bir önceki normdan türer. *“Karşılıklı olma hali, hayatımızın teorik ve pratik ilgi alanları arasında”* desteklenir. *“Mevcut olanın bütün temsillerinin, dış dünyayı mekanik bir tarzda yansıtmayan spesifik bir fiziksel ve psikolojik örgütlenmenin fonksiyonları olduğuna ikna edilirdir.”* İnsanlar arasında ya da farklı canlı türlerinin hiçbirinin dünyaya bakış ve algılamaları aynı değildir. Bundan dolayı hiçbirinin dünyanın nesnel-hakiki içeriğini *“kendi içsel nesnelliği içinde yeniden üretmediği sonucuna varmamız gerekir.”* Yinede öznel boyutta temsil edilen nesnel dünya *“etkinliğimizin varsayımlarını, malzemesini ve talimatlarını oluşturur. Onlar sayesinde dünyayla, onun öznel olarak belirlenen görüşümüzden görece bağımsız biçimde varolan haliyle ilişki kurardır”* (Simmel, 2014: 75). Dolayısıyla ‘mutlak’ anlamda bir bilgiye kanıtsız bir biçimde (dogmatik olarak) bağlanmak istemiyorsak dünyaya ilişkin bilgimizin oluşumunda varsayılan karşılıklı ilişkinin-kanıtların *“bilginin temel formu olduğunu ve onun mükemmel halini yansıttığını varsaymak gerekir”* (Simmel, 2014: 75). Bu varsayım dolayısıyladır ki Simmel modern toplumları analiz ederken ‘mutlak’ olan evrenselcilik ve pozitivizm gibi düşünce geleneklerini takip etmediği gibi sosyal olan karşılıklı ilişkilerin göreceliği üzerinden bunlarla hesaplaştığı da söylenebilir.

Değerler kuramı üzerine çalışmalar yapan Simmel toplumsal ilişkileri, insanlar arası etkileşimlerdeki inceliklerin yansıması ve nezaket, zarafet, çekingenlik, giyim kuşam gibi gündelik ince ilişkilere dayalı konular olarak okur. Biçimler (formal) sosyolojinin kurucularından olan Simmel'e göre sosyolojinin konusu insan etkinliklerinin içinde geliştiği biçimler ve bunların çözümlenmesidir. Her sosyolojik oluşum bir biçim dâhilinde gerçekleşir (Bottomore ve Nisbet, 2006: 236-237). Simmel'e göre toplum-toplumsalma *“sosyal etkileşimlerden, ilişki ağından ve bağlantılardan başka bir şey değildir”* (Akpolat, 2008: 9).

Fredric Jameson, değerler ve biçimler sosyolojisini ele alan Simmel'in gerek düşünceler gerekse toplumsal olanın karmaşık ve ‘ölçülemez’ durumunu kavramsallaştırırken para metaforuna dayandığını belirtir. Simmel'in para metaforuyla

gerçekleştirmek istediği şey, düşünsel ve toplumsal gerçekliğin esnekliğine ve farklılaşmasına sağlam bir temel yerleştirmek kaygısıdır (Simmel, 2014: Kitaparkası). Sosyolojinin kurucuları arasında sayılan Simmel'in toplumsal gerçekliğin ölçülemez özelliğini para aracılığıyla kavramsallaştırması-semboleştirmesi sosyoloji kuramlarında ekonominin artan etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Hegel'in doğadan koparak tinin kendi bilincine geri dönmesiyle inşa ettiği yabancılaşmadan kurtulma ve özgürleşme diyalektiğini Simmel, insanların yine zihinsel yolculuklarıyla kendi yarattığı kültürel sembolik dünyadan özgürleşmesinin diyalektiği olarak okur. Bundan dolayı Akpolat, Simmel'in sosyolojisinin Hegel'in bilinç felsefesinde açınıladığı *“insan zihninin kendinin bilincine varma”* sürecinin, Simmel tarafından yine insan zihni tarafından yaratılan toplumdan özgürleşmesi süreci olarak bir bilinç sosyolojisi şeklinde görülebileceğini belirtir. İnsan zihni, teorik olarak ürettiği kuramsal kavramlarla kurgusal olarak dünyayı bilme serüveninde insanları yabancılaşmadan özgürleştirebilecek bilgiyi oluşturabilmektedir. Aynı zamanda insan zihninin biliş ve işleyiş biçiminin ürünü olan para gibi ölçme araçlarıyla da, insanoğlu pratik dünyayla yani kendi yarattığı toplumsal bağlam ve ilişkilerle inşa ettiği *“özel bağımlılık ilişkisinden özgürleşmesinin”* araçlarını sağlayabilmektedir (Akpolat, 2015: 5).

Simmel, sosyolojinin kurucu babası olarak modernliğin geniş kapsamlı analizini yapmıştır. Her ne kadar yaşadığı dönemde akademide hak ettiği ilgiyi görmese de son yıllarda artarak önemi devam etmektedir. Yahudi olmasının haricinde akademik alışkanlıklara aykırı olarak sosyolojinin niteliğine (ontolojisine) ilişkin yaklaşımı – ‘toplum’dan farklı olarak ‘sosyalleşme’yi yerleştirmesi- onu diğerlerinden ayırır. *“Simmel; uyumlu, fonksiyonel, bütüncül sosyal yapı veya sosyal düzen mabetlerinin değil, parçalı ve çoğul olan sosyalin insani inşa faaliyetinin sosyologudur”* der Demir. (Simmel, 2014: 7). Toplumsal bütün ve farklı toplumlarla karşılaştırmalı bir tarihsel sosyoloji geliştirmediği gibi toplum içindeki karşılıklar üzerinden sosyalleşmeyi mikro alanda analiz eder. Bu özelliğiyle Simon, Comte, Spencer, Marx ve Durkheim gibi tarihselci evrenselci sosyologlardan farklılaşır.

Simmel *“bizi bir araya toplayan, yani toplumsallaştıran çok sayıda biçim vardır”* diye yazmıştır (Bottomore ve Nisbet, 2006: 241). *“Toplumsallaşma bin değişik yolla*

gelişen bir biçimdir; bireyler onda bir neden ya da sonuçta saptanan, uzun süreli ya da geçici, bilinçli ya da bilinçsiz idealler ya da ortaklaşa hissedilen çıkarlar temelinde bir birlik kurarlar” (Bottomore ve Nisbet, 2006: 238). Bu birliklerin (sociation) oluşumu ya da toplumsal biçimler insani karşılıklı ilişki temelinde oluştuğundan mekanik değil *“kendisi için meydana çıkan bir varlık”* olarak kendiliğindendir. Toplum *“sadece pek çok birey etkileşiminde varolabildiği için”* insan yaratımıdır (Bottomore ve Nisbet, 2006: 240). Doğa bilimlerinden farklı olarak somut insani ilişkiler, sosyal bilimsel anlamda her zaman aynı bütünlükleri oluşturmaz. Bireysel eğilimler, ilgiler ve arzular gibi karşılıklı ilişkiler-etkileşimler her zaman ve her yerde aynı toplumsal biçimleri ve kurumları meydana getirmez. *“Aynı içerik ya da ilgi kendini değişik toplumsal biçimlerde gösterebilir”* (Bottomore ve Nisbet, 2006: 239). Biçimler, kendiliğinden şekillenen doğal bir sürecin ürünü değil ancak *“bireylerin ilgi, ihtiras ve arzularının içeriğini dışavurabilmek için onların çeşitli etkileşimleri tarafından art arda oluşturulmuş süreçlerin sonucunda”* meydana gelir. *“Dahası bu biçimler onlara eklemlenip kendilerini onlarla ifade eden bireylerden bağımsız olarak kalır, zira devlet ve aile, rekabet ve dayanışma onları aşan biçimler olarak kalır ”* (Bottomore ve Nisbet, 2006: 240).

Simmel toplum denildiğinde insanların, zihinlerde beliren soyut kavramsallaşmadan genel olarak *“etkileşimler, devlet ve aile, esnaf dernekleri, kilise, ortak çıkarlar üzerine kurulu sosyal sınıflar ve organizasyonlar gibi tanımlanabilir ve tutarlı yapılar olarak kristalleşmiş olanların”* anlaşılacağını belirtir (Aktaran: Collins ve Makowsky, 2014: 143). Simmel’de toplum kavramsallaştırması yukarıdaki yapısal göstergelerin haricinde görünmez dünyanın (toplumun) keşfine de kapı aralar. Collins, Cooley, Mead ve Simmel’i toplumu, sosyal olan atomik etkileşim formlarının analizinde aradıkları için görünmez dünyanın kâşifleri olarak görmesine neden olur (2014: 142-159). Collins’e göre Simmel, tıpkı Durkheim gibi toplumu, kendine konu edinen ayrı bir bilim dalına ihtiyaçtan hareket ederek, *“kendine has kanunlarıyla gözlemlenebilir bireylerden bağımsız bir analiz düzeyi”* geliştirir. Bununla birlikte *“Simmel sosyolojinin konusunun, sadece insanlar fiziksel olarak gerçek olduklarından, sembollerin ve etkileşim formlarının görünmez dünyası olması gerektiğini”* kesin bir şekilde ortaya koyarak Durkheim’in ‘kolektif bilinç’ kavramsallaştırmasında kapı

araladığı kimi mistifikasyonlardan uzak durmayı başardığını belirtir (Collins ve Makowsky, 2014: 142).

Simmel’de toplum görünür olan büyük kurumlar ve ilişkilerin yanında daha az görünür olan çok çeşitli mikro etkileşim ve ilişki ağlarından oluşur. Simmel ikili üçlü grup ilişkilerinden müteşekkil mikro formlarda, socius’un en alt biçimi olan sociation (birlikler)’i yerleştirir. Bu formlardaki ilişki ve etkileşim biçimleri toplumsal yapıya etki etmiyormuş izlenimi verse de gerçekte Simmel için toplumu oluşturan atomlar olarak sosyolojik ilginin temel nesneleridir. Mikro düzeydeki en basit karşılaşmalar, bakışmalar, duygulanımlar, yazışmalar, fedakârlıklar, süslenmeler, yemek yeme ve giyinmeler gibi günlük hayatın merkezinde karşılıklılık temelinde cereyan eden ve insanları birbirlerine bağlayan iletişim formlarıdır. Simmel için sosyali var eden bu mikro düzeyli iletişim ve etkileşim formlarının can alıcı noktası, günlük hayattaki karşılaşmalarda bir diğeri için yapılmasıdır. İnsanların birbirlerine bağlanmasına sebep olan mikro düzeyli bu karşılıklı iletişim ve etkileşim formları süreklilik göstererek sosyal yaşamı her an yeniden üretme kapasitesine sahiptir. Birlikler (sociation), insanların bilinçli ya da bilinçsiz, birbirlerine yönelmesi ve davranmasıyla kalıcı ya da anlık formlar oluşturabilir. Anlık olan yok olur kalıcı olan ise tekrar oluşarak bir üst socius formuna örüntüler sağlayabilir. İlk etapta gündelik hayatta birbirlerine yönelen insanların iletişim ve etkileşimlerinin bilinçlilik, önemlilik veya kalıcılığı hesap etmeden sadece mikro ölçekli sosyal dokuyu meydana getirerek insanları birbirlerine bağlaması süreçlerinin tekrarlanması sonrasında sentezler oluşturarak *“geniş kapsamlı ve resmi sosyal oluşumların içine girerek”* toplumu meydana getirir. Sociation’lar, *“toplumun atomları arasındaki etkileşimlerdir. Bunlar sosyal yaşamın hem çok çarpıcı hem de bir o kadar gizemli tüm renk ve tutarlılığını, dayanıklılık ve elastikliğini açıklar”* der Simmel (Aktaran: Collins ve Makowsky, 2014: 143).

Simmel’e göre toplum (Gesellschaft) kavramı, bilimsel eylem açısından birbirinden tamamen farklı iki anlamı gizlemektedir. Bir taraftan toplumsal formuyla insan, toplumlaşmış (vergesellschaftet) bireyler toplamıdır. Bu durumda “Gesellschaft” (toplum) bireylerarası ilişki formlarının toplamını ifade eder. İlk anlamı bağlamında ele alındığında toplumbilimin öznesi, toplumun içinde ve beraber olup biten her şeydir; toplumbilim ikinci anlamında ise insanların toplumlaştığı nesneye yönelik güç, ilişki ve biçimlere sahiptir, bunlar toplumu (Gesellschaft) sensu strictissimo (tam anlamıyla)

tanımlamaktadırlar -duruma göre değişimli olmayan ise toplumun bileşenleridir. Burada olabilecek en büyük yanlışsal sav/iddia ise bütün bu formların: Hiyerarşi ve korporasyon, rekabet ve evlilik formları, arkadaşlık ve sosyal alışkanlıklar, monarşi ve poliarşi- çoktan var olan toplumlarda (Gesellschaft) sadece konstelatif (süreçsel-durumsal) olaylar olabileceğidir. Böylesi bir toplum önceden var olmasaydı, bu formların ortaya çıkması için koşullar ve imkânlar olmayacaktır. Bu şekilde bir beklenti, aşına olduğumuz birçok toplumda bu formların sayıca fazla olmasından ötürü oluşmaktadır. Bu formlardan birinin eksik olması, toplumun teşkiline engel değildir. Ancak bu formların hepsinin olmadığı düşünülürse, ortada toplum denen bir şey kalmaz (Simmel, 1908: 10- 11).

“Toplumun göreceli olarak kalıcı mirasını oluşturan toplumsal kurumlar - devlet, aile, ekonomi, sınıf yapısı – sokaklarda, dükkânlarda, ofislerde ya da partilerde karşılaşan kadın ve erkeklerin günlük etkileşimlerinin kapsamının genişletilmiş şeklidir. Bu nedenle, uçup giden, anlık kısacık karşılaşmaların formal yapısını inceleyerek görünmez toplumumuzun özüne varabiliriz” (Collins ve Makowsky, 2014: 143).

Simmel’de toplum görünmez kanunları olan bir dünya olarak okunur. Bu dünyada insanlar hâlihazırda bir kültürün, dilin, ideallerin, kurum ve sistemlerin içinden yoğrulduğundan, bireylerin dünyayı bu pencereden algılamalarının kaçınılmaz olacağını düşünür. Bireylerin algısal biçimlerinin çerçevesini içinde doğdukları toplumun yapısı belirlerken aynı zamanda bu sosyokültürel yapı aracılığıyla etkileşim formlarının oluşumu ve aktarımı da gerçekleşir. Akışkan olan kültür aracılığıyla görünmez olan toplumsal dünya, insanlara geçmiş nesillerin birikimini ve bireysel olarak potansiyellerini gerçekleştirebilecek etkileşim çeşitliliği ve iletişim formlarını sağlamaktadır. Kültürün altyapısını meydana getirdiği bu biçimler, sosyali yani insani bağları sağlayan birliklerin (sociation) koşullarını sağladığından fiziksel insani birleşmelerin görünmeyen yönlerine uzanılarak analiz edilebilir. Bundan dolayı sosyolojinin görevi “sembollerin ve etkileşim formlarının görünmez dünyası olması gerektiğini” net bir şekilde ortaya koyar (Collins ve Makowsky, 2014: 143).

Etkileşim formlarının kültür tarafından ikili veya üçlü grup ilişkilerinin çerçevesini belirlemesi aynı zamanda yaşayan bireyler olarak insana dışsal ve yabancı konumundan dolayı bir gerilim alanı da yaratmaktadır. Bireyleri ve etkileşim formlarını ortaya çıkaran sosyo kültürel yapı aynı zamanda hem onları yoğurur ve kısıtlar hem de

onlara yabancı ve dışsal olduğu için tepkilere neden olur. Bireyler tüm yaşamları boyunca hem toplumun baskı ve talepleri gibi uyulması gereken normlarla hem de bireysellik ve duygularından kaynaklı güçler arasında ve bu iki gücü eş zamanlı kendi varlıklarında yaşayarak-taşıyarak sosyalliğini ve toplumsalı oluşturur. Bundan dolayı Simmel' göre birey ve toplum arasındaki ilişki sürekli mücadelelerin yaşandığı trajik bir görünmez dünyadaki dramların, semboller ve etkileşim formlarındaki oluşumların yaşayan tarihine tekabül eder (Collins ve Makowsky, 2014: 142-143). Buda bizi Simmeldeki sevgi-nefret diyalektiğindeki toplum birey arasındaki özgürlük ve güvenlik gerilimiyle meydana getirilen socius'a götürür:

“İnsanlık yalnızca bütün toplumların bir toplamı değildir: O, başka bileşimleri toplumları meydana getiren aynı öğelerin tümüyle farklı bir bileşimidir... Toplum bireyin kendisini insanların genelinden farklılaşmasına gereksinim duyar, ama öte yandan onun toplumsal genelden ayrılıp öne çıkmasını da yasaklar... Çok yakın tarihsel dönemlerde (bireylerin) kendi siyasal gruplarıyla, aileleriyle vb. yaşadıkları çatışmalar nihayetinde soyut bireysel özgürlük gereksinimiyle bastırıldı. Bu, bireyin topluma karşı şikâyetlerinden ortak olanlarının üzerini örtmeye başlayan genel bir kategoridir” (Aktaran: Robertson, 1999: 43-44).

Collins, Simmel'in sosyalliği (sociability) toplumsal yapıyı oluşturan mütemmim cüzlerden biri olarak ele alan ilk sosyolog olduğunu belirtir. Simmel, toplumsal yapının önceki nesillerce kurumsallaşmasıyla ve yeni nesillere aktarılmasıyla (toplumlaşmalarıyla), yaşayan bireyler arasında bağ oluşturacak sosyal etkileşim ve iletişim formlarının sayısız çeşitliliği içinde bireylerin sosyalliği inşa edeceklerini belirtir. İnsanların aşına olduğu bu toplumsal formlar önceden var olan toplumun ürettiği koşul ve imkânların sonucu olduğundan dolayı her hangi beklenen bir formun oluşmaması toplumun oluşumuna engel olamaz. Bununla birlikte toplum, sayısız çeşitliliği içinde bu formların sürekli yeniden üretilmesiyle varlığını kazanan sembolik süreçlerin toplamıdır (Simmel, 1908: 11). Formel etkileşimlerin kapsamının genişletilmesiyle oluşan kurumsal sosyo kültürel yapının görünmez ve araştırılması gereken yeri burasıdır. Burada sosyallik, toplumsal yapının bir parçası olarak analiz edilir. Büyük toplumun içinde küçük bir dünya olarak sosyallik hem dışsallığın ve yabancılaşmanın hem de bireysel duygu ve isteklerin mücadele alanlarının sentezleri sonucunda, toplumu dinamik bir şekilde bireysel algı ve sembolleriyle inşa edebilecektir. Birey, toplumsal yapının kendisine sağladığı imkân ve koşullar altında biçimsel olarak etkileşebilecek ama aynı zamanda kendi küçük dünyasında direnerek

büyük dünyanın konularını içine almamayı tercih edebilecektir. Çünkü sosyallik özerk bir alan olarak, toplumsal yapının parçalarından biri olmaya aday bir etkileşim formu olarak belirmektedir. Başlangıçta bilinçli ya da bilinçsiz, kalıcı ya da anlık, önemli ya da önemsiz olmasının hiç bir etkisi yokken sonradan bunlardan bazıları toplumsal kurumların genellemesine sebep olarak büyük toplumu meydana getirebilecektir. Dolayısıyla sosyallik Simmel için *“sahte bir dünyadır; ‘dış’ gerçekliğin dünyasının sadece oyuncuların zevki için var olan bir fantezi diyarına dönüştürülmesidir”*⁶⁹ (Collins ve Makowsky, 2014: 144). Ama aynı zamanda toplumun kurucu parçaları olarak olmazsa olmazlarıdır. Toplumsal, Simmel’in daha bütüncül bir kategorisi olan ‘İnsanlık’ kapsamında, kültürel ve bireysel öğeleriyle birlikte geniş bir tasavvur olarak resmedilir.

Simmel, Kant ve Nietzsche’nin ‘insanlık’ kategorisine farklı öğeler ekleyerek, özerk bireysel eylemi savunur. Kültürün, toplumun ya da dinin belirlediği eylemelere karşı savunduğu ‘özerk insani eylem’i, ‘insanlık’ kategorisinin deneyimlediği birikimsel gelişmeler doğrultusunda sadece Nietzsche’nin uyguladığı gibi kültürel içeriğiyle değil fakat bununla birlikte toplumsal ve bireysel özellikleri bağlamlarıyla da bütünsellik içinde incelenmesiyle sonuçlandırır. Simmel’in toplum incelemesinin göreceliği Nietzschevari keyfi mutlaklaştırmalara gösterdiği tepki dolayısıyladır. Simmel, gerek Nietzsche’nin kültürelilik vurgusunu gerekse Marx’ın ekonomi vurgusunu aşmak için geliştirdiği strateji, özerk eyleme temel sağlayacak, göreceli dahi olsa ‘insanlık’ kategorisine eklemlenen toplumsallık ve bireysellik içerikleri sayesinde mümkün olur. Simmel bu sayede tarihsel birikimin yenilediği deneysel kırılmaların ve tek yönlü kuramsallaştırmaların önüne geçerek sosyolojisini üretir (Robertson, 1999: 42-43). İnsanlığın bir birikimi olan toplumun kendisini niceliksel değil niteliksel bir gelişmenin evresi olarak gören Simmel, *“‘insan varoluşunun değerleri’ olarak adlandırdığı şeylerin toplumsal değerlerden tamamen farklı olduğunu, insani değerler ‘insanın mevcut varoluşunu’ içerirken, toplumsal değerlerin birincil olarak bireylerin etkilerine dayalı olduğunu ileri sürer”* (Robertson, 1999: 43). Bunun sonucu olarak toplum

⁶⁹ “Simmel, tarihsel materyalizmin altına metafiziksel bir temel atmak için yola çıkar. Ancak kendi para metafiziğinin altına psikolojik bir temel atmakla sonuçlanan bir düşünsel süreci takip etmektedir. Simmel şunu kabul etmemizi ister: Arzumuzun nesnesini yaratan arzumuzdur. Ona anlam yükleyen arzumuzdur, dolayısıyla arzu nesnesi arzumuzu tatmin edemez, çünkü bizim arzu duyduğumuz nesnesi değil, arzunun yüklediği anlamdır. İnsanın kendi yarattığı fenomenal dünyadan çıkış imkânı yoktur. Bu dünya ideaların gölgelerinin dans ettiği, insanı sonsuz bir esriklik içinde kandıran bir dünyadır” (Akpolat, 2015).

Simmel'e göre, parçaların toplamından çok daha farklı bir bütünselliğe tekabül eden öğelerini özgün bir biçimde inşa eden nitel bir bileşim olarak tasvir edilir. Sevgi-nefret diyalektiğiyle şekillenen toplumsal bileşim birey ile toplum arasındaki gerilimlerle, tarihsel insanlığın niteliksel evriminin farklı basamaklarını oluşturur. Sosyalleşme olarak adlandırdığı toplumsal süreçte birey hem toplumunu hem de dünya insanlığını üretir. Sosyalizasyon sürecindeki ana gerilim ise toplumun gereksinimlerine bağlı olarak farklılaşmış bireylere duyduğu talep ile bu talebin sonucunda oluşan bireyin alışılmış toplumsal beklentilerin önüne geçmesini yasaklaması arasındaki özgürlük ve güvenlik arterlerinin karşılıklı etkileşimleridir (Robertson, 1999: 43). Bu süreçte göreceli olarak kazananın gücü elinde bulunduran toplum olması, bireyi baskılama stratejilerindeki griftlikte içerilir. Son dönem modern toplumların geliştirdiği mekanizma ise bireylerin aile, siyasal gruplar vd. toplumsal gruplarda yaşadığı çatışmaların '*soyut bireysel özgürlük gereksinimiyle bastırılmasıdır.*' Bu sayede modern toplum özgürlük yanılsaması ile modern bireylerin ortak tepkilerini bastırmaktadır (Robertson, 1999: 43-44). Sonuç olarak insanlığın nitel gelişimi için aşılması gereken yerde tam olarak toplumun ürettiği bu modern mekanizmanın aşılabilmesine bağlıdır.

Son olarak Simmel'in simgesel sosyallik analizlerinin, mikro sosyolojik kuramlara kapı araladığı belirtilmelidir. Ayrıca 'insanlık' kategorisi sonradan kavramsallaştırılacak küreselleşmeye katkı sağladığı gibi gündelik karşılaşmalar ile oluşan mikro ölçekli sosyal dokudaki yaşamsal ilişkilerinin de postmodern çalışmalara öncelik ettiği söylenebilir.

3.1.6. Emile Durkheim (1858-1917)

Durkheim, pozitivistimin sosyolojiye uygulanarak sosyolojinin bilim hüviyetini kazanması için farklı kurumsal alanlarda çalışmalar yapmış erken modern dönemi sosyologlarından. Organizmacılık ve sosyal-bilimsel evrimcilik yaklaşımını benimseyen Durkheim, modern döneme geçişte geleneksel değerlerin işlevsizleşmesine bağlı olarak meydana gelen anomi durumunun yarattığı karmaşa ve patolojinin çözümü için uğraşır. Socius'u, toplumsal gerçekliğin üzerinde gözlemlenen toplumsal olgular ve olgular arasındaki ilişkilerle nesnel ve sistematik olarak açıklamaya çalışır. Durkheim'ın ana amacı, sosyolojinin bilimsel karakterinin oturtulabilmesi ve buna uygun bir metodolojinin birikimsel olarak geliştirilebilmesidir. Bu amaçla modern döneme geçişte

toplumsal bir arada tutan bağı (soziale Wesenheiten) araştırır. Dayanışma duygusunun değişimini geleneksel değerlerin sağladığı mekanik dayanışmanın yerini alan organik dayanışma üzerine geliştirir. İlkel topluluklardaki totem ve Ortaçağ'ın din olgusunu analiz ederek modern dönemdeki toplumsal bağı, toplum (kolektif bilinç) ve pozitivizm üzerine yeniden kurar. Dayanışmanın türündeki değişim aynı zamanda işbölümündeki modern zamanların sağladığı ve talep ettiği işbölümünün parçalara bölünerek daha fazla uzmanlaşma, verim, üretim, hız, kolaylık ve ekonomik kar sağlanabilmesi amacıyla yeni ilişkilerin analizi üzerine inşa edilir. Geleneksel kurumlar ve kuruluşlar işlevlerini yeni dönemde uyarlayamadıkları için toplumsal uyum ve denge sorunları baş gösterir. Bu süreçte yaşanan toplumsal sapma ve patoloji olgularını intihar örneğiyle, psikolojik bir süreçten çıkararak toplumsal bağlama oturtur. En fazla ruhsal temellerle açıklanmaya çalışılan intihar olgusu gerçekte, toplumsal olgular, toplumsal baskılar, toplumsal kontroller ya da gruba aidiyet bağları gibi toplumsal etkenlerle çözümler. Varolan işbölümü ve dayanışmayla ilgili sorunların, sosyolojik temelli olarak ortadan kaldırılabilmesi ve sosyal düzenin kolektif temelde sağlanabilmesi için eğitim ve meslek ahlakının modern kurumlarda planlanmasını ve tıpkı sosyolojik yöntemin kurallarında olduğu gibi yeni kurumsal kuralların pozitivist (rasyonalist) olarak sağlanabilmesi ve yaygınlaştırılması için fikir üretir (Durkheim, 2002; 1962; 1994; 2005; 2010).

Durkheim, geleneksel olarak kabul edilen bilgilerin empoze ettiği süreçlerden bilim adamının kurtulabilmesinin yolunu, pozitivist yöntemin kurallarına sınımsız sarılabilmesinde görür. Sosyolojik bilginin, genel kanıya dayalı önyargısal bilgilerin sonuçlarıyla çelişiyor olsa bile bilimsel yöntemin kurallarıyla ortaya çıkarılmış olması koşuluyla cesaretle savunulması gerektiğini söyler. Durkheim, bu durumun zor olmakla beraber, bilim adamının zaman ve tecrübeyle bilimsel alışkanlığı kazanacağına inanır. Geleneksel düşünüş biçimleri ve önyargısal süreçlerin belirlediği zihinler toplumsal olguları incelerken, bu ilk izlenimlerin tuzağına düşmekten özenle kaçınabilmelidir. Nefreti, acıyı, kuralsızlık ve suç olgusal düzlemde ele alıp incelemek bunları meşru görmek anlamına gelmeyeceği gibi toplumsal gerçeklikte içerildiğinden, sosyologun bunları araştırmasından daha normal bir şey olmayacağı kanısındadır. Bu bağlamda toplumsal gerçekliğin pozitivist gözlemine dayalı yönteminden elde edilen bilgilerin, zihinsel tasavvurlarla veya diyalektik akıl yürütmelerle elde edilen tehlikeli kurgusal

kuramlardan daha gerçek ve hayatı kapsadığını düşünür. Bundan dolayı pozitivist yöntemi takip eden bir bilim adamının en az teoride olduğu kadar uygulamada da bilimsel yöntemin ilkelerine tutucu bir şekilde bağlı kalmasını ister. Durkheim için gerçek bir bilim adamı, toplumsal olguları geleneksel önyargılar, düşünüş biçimleri, otoriteler ve zihne dayalı üretilen doktrinlerin etki ve dayatmalarına karşı toplumsal gerçekliği, her koşulda içerdiği çelişkiler ve farklılıklarına rağmen ‘ahlak ilmine’ bağlı kalarak cesaretle savunabilen kişidir (Durkheim, 1994: 7-9; 2002: 15-16; 1962: XV; 2005: 37). Durkheim’de ahlak, toplumsal bir olgu olarak ele alınır ve ahlak’ın bilimi yapılırsa yoksa kendisinin de belirttiği üzere bilimden ahlaka ulaşma kaygısı taşımaz (Durkheim, 2006: 55).

Gurvitch Durkheim’in pozitivist sosyolojisine götüren şeyin içinde yaşadığı toplumun ahlak buhranına⁷⁰ bir çare bulma kaygısı olduğunu belirtir. Durkheim’in öğrencileri de aynı şekilde onu her şeyden önce ahlakı amaç edinmiş ve düşüncelerinin temelinde ahlakı yerleştirmiş biri olarak tasvir eder (Durkheim, 1962: IV). Durkheim meslek ve eğitim ahlakıyla ilgili girişimlerini uygulama alanında modern kurumların rasyonalist pozitivist içerikle yeni baştan kurumsallaştırılması için organik dayanışma üzerinden geliştirir. Bundan dolayı da geleneksel kurumsal yapının aktörlerinden ve dini ahlak otoritelerinden ayrışır. Çünkü o öncelikle “*ahlak hayatı vakıalarını müspet ilimlerin metodu ile incelemektedir*”⁷¹ (1962: XIV).

Durkheim geleneksel önyargılardan ve otoritelerin ideal kavramsallaşmalarına karşı yöntemini geliştirirken, toplumun maddi temelli olduğu sonucunu çıkarmaz. Durkheim’e göre toplumsal gerçeklik ve toplumsal olgular ve toplumsalın kendisi sembollerden ve düşüncelerden ibaret olmakla birlikte bunlar aklın ortaya koyduğu

⁷⁰ Modern toplumların hukuksal ve ahlaki kurallarındaki belirsizlik ve tutarsızlık üzerinden disiplinli bir ekonomik örgütlenme kurulamayacağı kaygısı taşıyan Durkheim’in ana amacı çağındaki ekonomik yaşamın sağlanabilmesi için ahlaki kuralların yerleştirilebilmesidir. Ahlaki belirsizliklerin yarattığı düzensizliklere hukuksal nitelik kazandırılmasıyla bu sorunun aşılabileceğini düşünen Durkheim bunlara yaptırım uygulaması gerekli hukuksal kurumun yasa niteliğine kavuşabilmesi için geleneksel yaptırım biçimlerinden sıyrılması ve pozitivist bir içerikle bilime konu edinilerek toplumsal sorunlara çare üretmesi gerekmektedir (Durkheim, 2006: 21-22). Bundan dolayı, ahlak, hukuk, işbölümü, dayanışma, eğitim ve meslek ahlakı çalışmalarında önemli bir yer tutar (Durkheim, 2006; 2010; 1962).

⁷¹ Durkheim’e göre din toplumsal bir olgudur. Hangi din olursa olsun her dini ayinini ana işlevlerinden biri toplumun üyelerini bir araya toplamaktır. Dini tasavvurlar ise o topluluğun toplumsal gerçekliğinin tarihsel düzlemde oluşturduğu kolektif tasavvurlardır. Dinin ve ayinlerin bu toplumsal karakteri toplumsal grupları oluşturduğu gibi onları koruyarak yeniden yaratır. Dinin bu toplumsallığından dolayı Durkheim dinsel kökenli kategorilerin ekseriyetle “*toplumsal şeyler ve kolektif düşüncenin ürünü*” olarak değerlendirilir (Durkheim, 2005: 27).

pozitivist yöntemlerle ele alınabilir. Ancak bu sayede sosyoloji “*nesnel, özgül ve metodolojik*” olarak bilimsel anlamda gelişebilir ve felsefeden, zihinden koparılarak ahkâm kesmekten ve skolâstik tekrardan ayrılarak toplumsal olguları inceleyebilir (Durkheim, 1994: 13-14, 17; 2005: 37).

Durkheim kendini maddeci ya da idealist olarak görmez. Kendini onlara benzetenler olsa da Durkheim bilimsel rasyonalist bir yaklaşımdan hareket ederek toplumu nesnel, zamansal ve mekânsal yani dünyaya içre çekerek toplumu ideal kavramlarla zihinlerinde kuran düşüncelerden ve aynı zamanda psikolojik yorum ve analizlerden toplumsal oguları bağımsızlaştırarak çıkar. Comte ve Spencer’in pozitivist anlayışlarından ise bunların metafizik öğeleri barındırması dolayısıyla farklılaşır. Durkheim kendi amacını; insan davranışlarını, rasyonalizmden kaynaklanan pozitivism aracılığıyla açıklamak ve buna paralel olarak bilimsel rasyonalist içeriği insan davranışına genelleştirmek olarak niteler ve böylece idealardan, katı maddecilikten ve metafizik anlayışlardan eşzamanlı olarak sıyrılır (Durkheim, 1994: 10). Her hangi bir tözü bulunmayan toplumsal (kolektif) bilinç gibi olguları, idealist boyutundan ve normatif öğelerden arındırarak nesnel ve pozitivist bir içerikle gözlem ve deneyim ile yeniden ele alarak incelerken, toplumsalın bizatihi kendisinin sistemleştirilmiş düşüncelerin toplamı olduğunu özellikle vurgular (1994: 13). Durkheim, toplumsal olguların ve insan davranışlarının neden sonuç ilişkisi içinde aranmasını ve nedenselliğin, varlığın dışında değil de kendi içinde pozitivist yöntemlerle, sınırlandırılarak ve karşılaştırmalı bir biçimde bilimsel ve rasyonalist bir karakterle açıklanabileceğini savunur. Bu yönüyle mistik, metafizik ve dinsel söylemlerin toplum üzerindeki yorum ve açıklamalarını irrasyonel olarak bulduğundan bunları rasyonel temelli yeniden açıklamaya çalışır (Durkheim, 1994: 10; 2002: 21; 2005: 26-37). Bu noktada aydınlanma filozoflarına benzer bir biçimde akla inancı tamdır. Toplumsal değişime bağlı olarak modern dönemdeki kurumlar ve insan davranışlarının yeni bir toplumsal düzene oturtulabilmesinde ve bunun yaygınlaştırılmasında akıl ve bilimsellik açar kavramlar olarak vazgeçilmezdir (Durkheim, 2002: 16). Rasyonalizmin apriori temel ilkelerini benimseyen Durkheim, aklı dünyaya içkin bir alana çekerek açıklarken deneysel ve gözlemlenebilir ampirik gerçeklikle uzlaştırır (2005: 37). Toplumsal gerçekliğe zihinle değil tarihsel karşılaştırmalı analizlerle ulaşırken; kolektif bilinç gibi toplumsal kategorileri, dinsel ayinler ve suç gibi olgularla ilintilendirerek somutlaştırır.

Sosyolojisini de buradan hareketle başlatır: “*toplumsal olguları şeyler gibi ele al*” (Durkheim, 1994: 51).

Toplumsal olguların şeyler gibi incelenmesi varsayımıyla Durkheim’in toplumsal olguların doğal olgu ve kavramlarla tamamen benzer bir biçimde ele alınmasını değil yöntem olarak doğa bilimlerdeki benzer olarak toplumsal olguların da en az “*maddi şeyler kadar şeysel olduklarını*” söyleyerek farklılaştırır. Buradaki amacı ise ideal ve sembolik olan toplumsal olgunun gerçekçi bir biçimde gösterilebilmesi ve kavramsallaştırılabilmesidir (1994: 15; 1962: XIV). Her ne kadar kendisi kabul etmezse de Durkheim’da örtük bir realizm de bulunmaktadır. Durkheim’in realizmi soyut kavramların varlık mertebesindeki sınıflandırmaları olmayıp onlara yönelik alınan tavır ve yaklaşımda ortaya çıkmaktadır. Aşağı formların basit gözlemlenebilir olgularını yukarı formsal kavramsallaştırmaları daha görünür kılmak için araçsallaştırır ve şeylerin gerçekliği hakkında şunu ekler:

“Zihin tarafından doğal olarak nüfuz edilebilir olmayan her bilgi objesi, basit bir zihinsel analizle hakkında sadık bir nosyon elde edemeyeceğimiz her şey, zihnin ancak gözlemler ve deneyimler yoluyla, en dışsal ve dolaysızca erişilebilir karakterlerden, en az görülebilir ve en derin karakterlere derece derece geçerek, kendi kendisinden çıkması koşuluyla kavrayabildiği her şey şeydir” (Durkheim, 1994: 15).

Toplumu meydana getiren şey zihinsel süreçler olmadığı için zihinsel içebakış metotlarıyla ‘toplumsal’ anlaşılamaz. Zihnin kendisinin yarattığı matematiksel objelerin analizi için zihnin kendisine yönelmesi yeterlidir. Ama bununla birlikte doğa bilimlerindeki gibi sosyal bilimlerinde ele aldığı olgular dışsal birer şey olduğundan nesnel ve sistematik araştırmaya konu edilerek, gerçeklikleri ve doğaları anlaşılabilir. Bundan dolayı zihnin doğası toplumsalı açıklayamaz demek ve toplumun doğasına gözlem ve deneyimlerle ulaşmaya çalışmaktadır. Geleneksel deneyim ve gözlemlerin ise sistematik, metotsuz, eleştirel ve nesnel olmamasından dolayı ve toplumsal gerçekliği mistifike etmesinden dolayı yetersiz ve engelleyici olarak görür (1994: 15-16; 2002: 12). Zaten sosyolojinin bilimsel yönteme oturtulmasına en fazla engel, toplumsal geleneksel önyargıların hazır olarak açıkladığı bu cepheden gelmektedir.

Durkheim toplum ve kurumlarının insanlar tarafından yapıldığını belirtir. Bununla birlikte bu toplumsal yapı büyük oranda önceki nesiller tarafından kurumsallaştırıldığı

için bunlar insan zihni tarafından tıpkı matematik formüller gibi içebakış yöntemiyle analize konu edilemez. Bundan dolayı toplumsal kurum ve olguların biçimlendirilmesinde hiçbir etkisi bulunmayan, şu anda içinde yaşadığı topluma üye her hangi bir bireyin, zihinsel içebakış yöntemiyle toplumsal olguların gerçek nedenine ulaşması asla mümkün değildir. Bireysel deneyim ve gözlemlerden elde edilmiş gündelik sağduyu bilgisini, yine kendi zihninde yorumlayarak toplumsal gerçekliği ve olgusal nedenselliği yakalamak isteyen biri Durkheim'a göre başarısız olmakla müjdelendir. Modernliğin en önemli özelliklerinden biri Durkheim'a göre bilimselliğin 'olguları şeyler olarak incelenmesine' açtığı kapıdır. Bir sosyal bilim olan psikoloji bile 'zihinsel olguları' şeyler olarak ele aldığı için bilimsel formasyona kavuşabilmiştir (1994: 17). Bundan dolayı sosyolog, gözlem ve deneyimleriyle toplumsal olguları şeyler gibi ele alıp sınırlandırarak aynı zamanda olguları karşılaştırmalı bir biçimde ele alarak, bilimsel yöntemin kurallarına riayet ederek düşünsel olan toplumsal yaşamın bizatihi kendisini sistematik ve nesnel bir biçimde bilimsel olarak araştırabilecek, nedensel bağlamlarını açıklayabilecek ve toplumsal gerçekliği yorumlayabilecektir.

Durkheim, gerek Comte'u gerekse de Spencer'ı toplumsalın doğasını birey öncelikli açıklamalarından dolayı eleştirir. Sonuç odaklı (amaçsal) ve psikolojik karakter arz eden bu analizlerle toplumsal olguların gerçek doğasına ulaşamayacağını düşünür. Comte'un üç hal yasası, insan zekâsının evrimiyle başlatıldığı için "insanlığın basit bir gelişimine" indirgenmesi ve ilerlemeyi psişik olgularla ele alması Comtçu toplumsal oluşumu, insan doğasının yetkinleşmesi sonucuna götürmüştür. Buda onu toplumsal olgularla insan doğası arasında ikincisine öncelik veren bir anlayışa sevk etmiştir. Kısaca Comte için uygarlığın ya da sanayi toplumunun oluşumu insanın psişik gelişimi ile temellendirilir. Spencer'da aynı şekilde toplumsal olguları "*bireyin maddi ve manevi yapısına*" indirgediği için toplumsal bütünlüğü yakalayamaz. Toplumun oluşum sebebi Spencer'a göre bireyin kendi doğasını geliştirmek ve bu gelişimi üst bir aşamada daha kolay kılmak için toplumu dönüştürmesiyle açıklanır. Toplumsal evrimi ve toplumsal sınıflamayı bireysel gelişime indirgemekle beraber Spencer'ın toplumun yapısallaşması ile bireyler üzerindeki etkilerine yer verdiğini belirtir. Ama burada bile toplumsal olgunun özgünlüğüne bireysel nedensellikler ve etkilerle ulaştığından başarısız kalır. Bunu da Spencer'ın temel varsayımlarından birine yaptığı alıntıyla gösterir (1994: 151-154). Spencer'a göre,

“Toplum kendi üyelerinin yararı için vardır. Üyeler toplumun yararı için değil... siyasal gövdenin hakları kendi başlarına hiçten ibaret olup, ancak bu gövdeyi meydana getiren bireylerin haklarını temsil etmeleri (incarnes) şartıyla bir şey haline gelebilirler (Spencer, Principes de sociologie, II, 20)” (Durkheim, 1994: 155).

Hâlbuki Durkheim için toplumsal olgu, bireysel amaçların kurumsallaştırıldığı bir araçlar sisteminin bütünü değildir. Toplumu bireysel ihtiyaç ve düşüncelerin sonucu olarak görmek toplumu ve toplumsal evrimi bireysel bilinçlere indirgediğinden ve sosyolojik yasaları psikolojiden devşirdiğinden Durkheim tarafından kabul görmez (1994: 151-152). Çünkü Durkheim için, toplum kendine özgü bir bütündür.

Durkheim, “*bütünün içindedir hayat, parçalarda değil*” (1994: 20), önermesinden hareketle toplumu, toplumsal kolektif olan bütünde görür. Yoksa toplumu oluşturan ve toplumun içinde bulunan tekil bireylerin bilincinden ya da bireylerin basit bir toplamından topluma ulaşamaz görüşündedir. Çünkü Durkheim’e göre bireyin toplumla ilgili kısmi-görelî bilinci, toplumsal kurum ve işlevleriyle birlikte bireyden çok daha önce yine toplumsal bütün tarafından kurumsallaşmış yapının çok küçük bir gölgesine tekabül eder. Birey burada ancak baskısını hissederek yaşadığı, kendi bilincinin dışında ve ondan önce varolan toplumsal dünyadan pay alabilir. Nasıl ki bütünlüğü içinde düşünüldüğünde Tunç’un katı bir yapı arz etmesi kendisini oluşturan kurşun, bakır ve kalay gibi yumuşak maddelerin özelliklerinden farklı bir bütün ortaya koyuyorsa; aynı şekilde toplumsal bütünde, kendisini oluşturan bireysel bilinçlerden farklı olarak –ve yine malzemesi o olmak üzere- yeni ve özgül fenomenler ortaya çıkarmaktadır. Bireysel bilinçlerin özelliklerinden farklı olarak ortaya çıkan bu özgül fenomenler bireysel bilinçlerin dışında bir toplumsal olguya dönüşür. Bundan dolayı toplumsal herhangi bir olgu bu özgül boyutuyla “*toplumun parçalarında, yani üyelerinde değil, doğrudan doğruya toplumun kendisinde*” ve yasalarında aranmalıdır (1994: 21). Örneğin bir toplumu yöneten siyasi iradenin ana görevi bu perspektiften hareketle “*ortak inanç, gelenek ve adetlere saygı ve uymayı sağlamak*” veya “*ortak bilinci iç ve dış her türlü düşmana karşı korumaktır*” (Durkheim, 2006: 114).

Toplumsalın ve toplumsal olgunun şeyler olarak incelenmesi, bireyi ve sezgilerini bilimsel metodu izlemediği sürece dışlanır. Birey her hangi bir toplumsal olgunun çıkışına kaynaklık eden davranışlarda bulunuyor olsa bile bunun gerçek nedenlerini ve karmaşık bütün ile olan ilişkisini ancak çok az bir biçimde ve çoğu zamanda eksik

olarak farkına varabilecektir. Durkheim bu gözlemine bireylerin en basit toplumsal olayları bile açıklama ve anlamada ikircilik gösterdiklerini, Spinoza'nın sevgi nefret diyalektiğine benzer biçimde hareket ederek örnekler. Durkheim, insanlar en özel davranışlarında bir başkasına yönelirken sevgiyi, fedakârlığı ve aklı temel aldıklarına inanırlarken en basit düzeydeki bu sosyal yönelimlerinin ardındaki gerçek nedenler olan nefrete boyun eğme, bencilce çıkarlarını savunma ve önyargıların kölesi olma durumlarını bilinç durumuna getirmediklerini söylemektedir (Durkheim, 1994: 17).

Durkheim, bireysel bilinçleri inceleyen psikoloji ile kolektif bilinç (tasavvurları) araştıran sosyoloji arasında kesin bir çizgi çizer. Bireyden başka biçimde yapılanmış kolektif tasavvurların nedenleri, etkileri ve ilişkileri toplumsal bütünü anlayışı, kültürü ve sembollerinde aranmalıdır. Sosyolojinin nesnelere, konulara, öznelere bakış açısı farklı olduğundan, kavramsallaştırmaları farklı nedensellik ve yasalara dayanır. Bundan dolayı, *“bireyden başka biçimde yapılanmış”* kolektif tasavvurlar (insan birliktelikleri, topluluk ya da toplum) toplumsal yasa ve doğayla açıklanmalıdır. Socius'un doğası Durkheim'e göre özgül biçimde tümlüğünü elde etmiş toplumsal bütünü kendisine ve dünyaya ait kolektif tasavvurlarından müteşekkildir. Bunun sonucunda ise her *“toplumun kendi kendisini algımlarken başvurduğu semboller toplumun doğasına göre değişmektedir”*⁷² (1994: 22). Toplumun doğa ve yasaları ile oluşan toplum tipolojileri de buna göre sınıflandırılıp açıklanmalıdır.

Durkheim, işbölümü anlayışına paralel olarak sosyolojinin bir alt dalının sadece toplum tiplerinin saptanması ve sınıflandırmasıyla uzmanlaşmasını salık verir. Çünkü Durkheim'e göre her toplumun normal ya da anormale yüklediği anlam ve kodlar farklı olduğundan, her hangi bir toplumsal olgunun gözlemlendiği bağlamda nitelik açısından farklılık arz edecektir (1994: 125). Toplum tipolojilerini sınıflarken Durkheim,

⁷² Durkheim'e göre insan birlikteliklerinden müteşekkil toplumsal bütün, kuruluşuna bağlı olarak geliştirdikleri anlayış çerçevesine göre bazı duyguların incinmemesi amacıyla kimi davranışları yasaklayabilir. Ya da tam tersinden toplumsal bütünü bağını geliştiren davranışları teşvik edebilir şeklindedir. Socius'un kuruluş çerçevesi onu oluşturan bütünü kendisini algımlarken kullandığı sembollerle yapısallaşır. Toplumsal bağı güçlendiren semboller toplumun doğasına göre farklılaşabilir. Örneğin der Durkheim, *“topluluk kendisini ona adını veren bir hayvandan türemiş olarak görüyorsa, klan adını alan özel topluluklardan birini meydana getiriyor demektir. Keza, esatiri (mythique) hayvanın yerini insansal bir atanın aldığı yerde, klan mahiyet değiştirmiştir. Şayet, yerel ya da ailesel Tanrısallığın üstünde, kendisini bağımlı sandığı başka Tanrısallıklar tasavvur ediyorsa, demek ki, kendisini meydana getiren yerel ya da ailesel topluluklar bir noktada yoğunlaşma ve birleşme eğilimi göstermektedirler ve dinsel bir panteon'un gösterdiği birlik derecesi, toplumun aynı anda erişmiş olduğu birlik derecesine tekabül etmektedir”* (1994: 22-23).

tarihçilerin nominalizmi ile filozofların realizmini uzlaştıracı bir orta yolla eleştirel bir okumaya tabi tutar. Ne tarihçilerin ileri sürdüğü gibi toplumlar, nevi şahsına münhasır biricik özgün kapalı bir yapıdır; ne de filozofların ileri sürdüğü gibi toplumlar, öz realitelerinin dışında evrensel insanlığın geçici birleşmelerinden müteşekkil evrimsel basamaklarıdır. Bu farklı iki bakış açısı toplumsal realiteyi “*soyut ve belirsiz bir felsefenin ya da tamamen betimsel monografilerin objesine*” indirgediğinden Durkheim için kabul edilemez bulunur. Ama der Durkheim, eğer “*tarihsel toplumların karışık kalabalığıyla, birleşik, fakat ideal insanlık kavramı arasında ara halkaların*”, yani toplumsal türlerin yer aldığı gösterilebilirse bu durum aşılabilecektir (1994: 125-126).

Durkheim, toplum tiplerinin saptanarak sınıflama yapılmasını ancak kendisinden önce yapılmış çalışmaların özetlenmesi ile ve sınıflandırmanın “*kendisine, temellik eden karakterlerden başka karakterleri sınıflandırmamıza imkân vermesi ve geleceğin olguları için çerçeveler ortaya koyması halinde gerçekten yararlı olabileceğini*” söylemektedir. Buradan hareketle sosyologun geçmiş gözlemler üzerinden ortaya konulan bulguları yeni gözlemlerle ilintilendirilebileceği sonucuna ulaşır. Toplumsal olguların en iyi biçimde tanımlanması ile birlikte geçmiş çalışmalardan elde edilen bulgulardan seçilecek en temel karakterler toplum sınıflandırılması için elzemdir. Hem tanımlama hemde sınıflama (toplumsal morfoloji) sosyolojinin iki farklı dalı olarak birbirlerini karşılıklı olarak besleyecek ve bilimi geliştirebilecektir. Bu karakterler Durkheim’e göre toplumu oluşturan parçalar, bu parçaların özellikleri, bütünle ve bütünü sağlayıcı nitelikleri, parçaların ve birleştirici öğelerin sayısı, birleştirme tarzları (1994: 129-130) ve tabii ki bütünün (kolektif bilinç) işlev, sembol ve anlam kodlarıdır.

Durkheim için parçalardan oluşan toplumsal bütünün merkezi organı siyasal örgütlenmesi yani devlettir. Bu yüzden evrimsel süreçte devletlerin yok olacağı söylemi (Spencer vd.) gerçekçi olmadığı gibi tam tersine tarihsel toplumsal evrim analizlerinin göstermiş olduğu üzere ‘normal’ bir süreç olarak, “*düzenli ve sürekli bir biçimde ilerlemektedir.*” Toplumlar ilerledikçe merkezi organ olan devletler-hükümetlerde gelişmektedir. Bununla birlikte Durkheim toplumu devletle özdeşleştirdiğinden, Devletin düzenleyici işlevlerini yalnızca toplumsal yaşamı yönlendiren ve politik nitelikte olan şeylerle sınırlandırır. Bundan dolayı “*ekonomik işlevler gibi özel işlevler*” devletin düzenleyici niteliğine aykırı olduğundan dışarıda bırakılır (Durkheim, 2006: 263-264).

Durkheim'in sosyolojik yöntemine göre toplumsal morfoloji her şeyden önce basit olan en küçük birim ve biçimin keşfedilmesiyle başlatılır (Durkheim, 2005: 20). En açık haliyle toplumsal morfolojinin ilkesi yukarıdaki karakterlere ek olarak; toplumu biçimlendiren oluşturuç parçaların ilk oluşum evresindeki basit toplumsal formasyonlarıdır. Bu ilksel basit socius biçimleri birleşerek daha karmaşık socius türlerinde birleşir. Ve onlarda yine benzer özellikteki diğer biçimlerle öğelerini birleştirerek, yeniden ama farklı bir bütün meydana getirir. Buda daha karmaşık üst bir socius türüyle biçimlenir. Buradan hareketle Durkheim toplumsal morfolojinin yöntemini kısaca şöyle özetler;

“Demek ki, her zaman mevcut bulunmuş olan toplumların en basitini tanımamız halinde, sözü geçen sınıflandırmamızı yapmak için gerekli olan şey, hem bu toplumun kendi kendisi olarak kompoze olma, hem de kompoze olanların kendi aralarında kompoze olma tarzını izlemektir” (Durkheim, 1994: 131).

Durkheim, Herbert Spencer'in basit toplumlarla işe başlamasını yöntem olarak onaylamakla birlikte, tanım boyutunu eksik bırakmasından dolayı eleştirir. Çünkü Spencer'in basit toplum kavramsallaştırması⁷³ sadece ilksel toplumları değil fakat farklı kavimleri de içine aldığından muğlâk kalmaktadır (1994: 131-132). Durkheim'e göre modern toplumların ve modern insanın anlaşılabilmesi için bunların kendilerinden pay aldığı daha sade toplumsal türlere ve hatta mümkün olabilirse en başlangıçtaki ilksel kurumsal biçimlere ulaşmak yöntem olarak takip edilebilmelidir. Böylece tarihsel analize konu olabilecek en küçük parçalara ulaşılabilir ve nedensel boyutlarıyla bir bütünselliği oluşturan parçaların-kurumların oluşumları ve işlevsellikleri, diğer kurumlarla olan etkileşimleri ile birlikte tespit edilebilecektir. Bu sadece din kurumu için değil ahlak, ekonomi, hukuk, estetik ve teknik tüm parçalar için izlenmesi gerekli yöntemidir. Dini önemli kılan şey ise sistemlerin dini kökenli olması ve dinin, felsefe ve bilimin görevlerini yapmasındandır. İlk halka Descartes'in de belirttiği üzere çok önemlidir. Bundan dolayı dini sistem Durkheim tarafından ilk halka olarak seçilir. En ilksel dine ve esaslarına ulaşabilmek için Durkheim, en saf haliyle bu ilk sistemsel örgütün başka örneğinin olmamasına ve bunun olabilmesi içinde nevi şahsına münhasır

⁷³ Spencer, “bir başkasına bağlı olmaksızın bir bütün teşkil eden ve de kendisini meydana getiren parçaları, düzenleyici merkezle birlikte ya da düzenleyici merkez olmaksızın, kamu yararına ilişkin belirli amaçlar bakımından işbirliği halinde bulunan toplumu basit toplum olarak” inceler (Spencer, Sociologie, 136)” (Aktaran: Durkheim, 1994: 132).

bu ‘dini sistem organisasyonun’ diğer her hangi bir dinsel sistemden her hangi bir öge almamasına özellikle dikkat eder (Durkheim, 2005: 17-26).

O halde en basit toplum der Durkheim, “*tam bir parçalar yokluğunu dile getirdiği takdirde belirli bir anlam taşır*” (1994: 133). Bu ilk socius türü en saf biçimde nevi şahsına münhasır bir karakterde ve başka hiçbir organizasyonel birliktelikten pay almamış basit bir ortaklıktır. Tek bir parçadan ibaret olan bu birliktelik ayrıca öncesinde her hangi bir parçalanmanın da sonucu değildir. Ki Durkheim bu ilk socius türünü ‘hord’ olarak kavramsallaştırır⁷⁴. Hord, Durkheim’in toplum sınıflandırmasında toplumsal âlemin doğal temeli olarak yerleştirilir. (1994: 132; 2006). Weber’in ideal tipolojisindeki gibi gerçek hayatta karşılığının olmaması da mümkün olabilen bu ilk morfolojik birliktelik tarihsel kayıttaki tüm diğer üst socius türlerinin de ana parçası işlevini yerine getirmektedir.

Doğrudan hordların birleştirilmesi ve tekrarıyla da klan’lar meydana gelir. Hord’sal bütün bu aşamada bir parçaya dönüşerek klansal bütünün oluşturucu nedenine dönüşür. Klanlarda hordlar gibi “*kendisinden daha dar başka hiçbirşeye ayrılmayan toplumsal bir küme*” olarak yapısal benzerlikler taşıyan tekil ailelerden oluşur. Ama Durkheim henüz ispatlanmadığı için bilimsel birer postulat olarak hordları varsayar ve klanlardan farklı bir toplumsal sınıfa yerleştirir. Bunun nedeni olarak da ailelerin siyasal bir kurumsallaşmaya dönüşmemeleri sonucunda ayrı bir parçanın karakteristiklerini gösterememelerini yerleştirir. Hordlar veya bunların tekrarıyla oluşan klanların –ki klan hordun sadece isminin değiştirilmesidir- kaynaşması ile oluşacak yeni socius türleri ise tamamen bu yeni kaynaşmanın (gerek hordun içinde gerekse yeni türün kendisi içindeki kaynaşmanın-kombine) tarzına göre farklılaşarak oluşabilecektir (1994: 133-134).

Durkheim buradan hareketle toplumsal morfolojinin başlatılabileceğini⁷⁵ düşünür. Her ne kadar karmaşık ve üzerinde bütünsel ve çok boyutlu çalışılması gerektiğini belirtse de bir girizgâh yaparak toplumları sınıflandırır. Toplumları “*basit çok parçalı (polysegmentaires simples) toplumlar*” olarak klan toplumlarıyla başlatır. Klanların bir

⁷⁴ “*Hord, bağrında, kendisinden daha elemanter başka hiçbir küme ihtiva etmeyen ve hiçbir zaman ihtiva etmemiş olan, fakat doğrudan doğruya bireyler halinde ayrılan toplumsal bir kümedir. Bu bireyler, bütünsel grup temelinde, bu gruptan ayrı ve farklı gruplar meydana getirmezler; atomlar halinde yanyanadırlar*” (Durkheim, 1994: 133).

⁷⁵ “*Tamamen basit ya da parçalı toplumu esas alarak, arzettikleri kompozisyon derecesine göre toplumların sınıflandırılmasına başlanacak; bu sınıflar içinde de, başlangıçtaki parçaların tam bir kaynaşma göstermekte olup olmadıklarına göre değişik çeşitler ayrımlanacak*” (Durkheim, 1994: 137).

araya gelmesiyle oluşmuş bir üst aşama olan “*basit biçimde birleşmiş çok parçalı (polysegmentaire simplement compose) toplumlar*” ile de konfederasyonlar meydana gelir. Son olarak da konfederasyon biçimindeki bu toplumların birleşmesi veya kaynaşması ile oluşan “*çift şekilde birleşmiş çokparçalı (polysegmentaire doublement compose) toplumlar*” yani siteler ve devletler oluşur. Durkheim için bu sınıflama aşağı toplumların bir ilk sınıflama denemesidir. Bu sınıflamaya ek olarak bireysellik veya toplumsallığa verilen öneme göre ya da kaynaştırılan öğelerin kaynaştırılma tarzına göre ya da önceki ve yeni bütünle ilişki ve oluşturduğu stratejilere göre farklılıklar olabilecektir. Bunlara ek olarak kaynaşmanın aşamaları ve tutup tutmadığı da sınıflandırmada önemli bir kriter olmaktadır. Hatta Roma İmparatorluğu gibi üst bir biçim oluşturabilen, kaynaşmayla meydana gelen birbirinden farklı öğelerin ne kadar farklılık gösterse de asgari düzeyde manevi bir ortaklaşma duygusuyla mümkünlük kazanabileceğini düşünür (1994: 134-136).

Durkheim’e göre toplumsal yaşamı (toplumsal dayanışmayı) meydana getiren şey kolektif bilinç ve toplumsal işbölümüdür. Kolektif bilinç ile bireysel bilinçler, kendine özgü bireysellikler meydana getirmeden, toplumsallaşma süreciyle benzer hale gelerek türdeş bir toplumu oluşturur. Toplumsal işbölümü ise farklılaşmayı yaratarak bireyin kendini ötekilerden ayırt etmesini sağlayan etkinlikleri sağlar. Bununla birlikte toplumsal işbölümü aracılığıyla oluşan farklılıklar yine diğer farklı toplumsal grup ve kurumlardan müteşekkil toplumsal bütüne bağımlı olduğundan toplumsal yaşamı mümkün kılar (Durkheim, 2006: 267). Bunlardan birincisi yani bilinçlerde benzerliği sağlayan dayanışma türü mekanik toplumsal ilişkileri, farklılıkları yaratan toplumsal işbölümüne dayalı dayanışma ise organik toplumsal ilişkileri oluşturur.

Durkheim sosyoloji çalışmalarının çoğunda örneklemeye gittiğinde organizmal analogilere yer verdiği görülmektedir. Özellikle beyin ve sinir sistemi sıkça üzerinde durduğu analogileri oluşturur. Organik toplumun adından da anlaşılacağı gibi bu toplumda yine biyolojik bir analogiye konu edinilerek örneklenir. Örneğin bu toplumdaki onarıcı ya da eski haline geri getirici hukuk, sinir sistemi üzerinden açıklanır. Dayanışmalarını uyum içinde odaklanarak sağlayan toplumlar tıpkı gelişmiş ve fizyolojik bütünü içinde kendi iş alanı içerisinde uzmanlaşmış sinir sisteminin vücudun işlevsel farklılıklarını uyum içerisinde düzenlemesine benzetilir. Organik

toplumda toplumsal odaklanma ve uyumun ölçülmesi de bu yüzden düzenleyici işbirliği hukuk sisteminin gelişmişliğiyle sağlanır (Durkheim, 2006: 161).

Bireyselliğin olmadığı toplumların mekanik⁷⁶ analojiyle açıklanmasının sebebi, inorganik maddeler gibi kendilerine özgün davranış ve duygu eğilimlerine sahip olunmadan ortak yaşama katılan üyelerinin varlığı dolayısıyladır. Tıpkı cansız nesneler gibi onu idare eden biri tarafından harekete geçirilmesi ya da herhangi bir tasarrufa konu edinilmesi kolektif bilincin sağladığı toplum türünde de geçerli olan bir izlektir. Üyelerinin toplumsal bilinç tarafından yönlendirilmesi ve tüm işlemlerinin ortak bilince bağımlı hale getirilmesi ile toplumsal dayanışma yoğunlaşarak üyesini adeta bir nesne gibi yapar. Bireyi kendisinin sahibi olmaktan çıkarır. Bundan dolayı mekanik toplumlarda bireysel hak ve kolektif hak arasında herhangi bir ayrıma gidilmez. Kolektif bilincin haricindeki diğer toplumsal yaşamı mümkün kılan dayanışma türü olan organik toplumda ise işbölümü dolayısıyla üyelerinin benzerliği üzerinden değil de tam tersine bireylerin farklılıkları üzerinden oluşan dayanışma türü geçer. Burada bireylerin bir kişiliğinden bahsedilebilirken mekanik dayanışmada bireyin kişiliği toplum içinde eritilir. Organik toplumsal dayanışmada, işbölümünden kaynaklanan bireysel özgünlük alanı ortak bilincin tasarrufundan ne denli bağımsızlaşırsa toplumsal uyum ve dayanışmada o ölçüde artar. İşbölümünün artmasıyla bireyler bir birine daha bağımlı hale gelirken farklı iş sektörlerinde uzmanlaşan kişilerin derinleşmesiyle bireyselleşme de artmaktadır. Burada iş daha kişisel bir hale gelerek özgünlük geliştirilir⁷⁷ (2006: 164).

⁷⁶ Tönnies'te ussal istencin karşılığında oluşan topluma (gesellschaft) karşılık kullanılan mekanik ilişkiler Durkheim'de organik ilişkilerle yer değiştirir. Bunun nedeni Tönnies'in doğal istencinde oluşturulan aklın kurumsallaştırdığı cemaat (gemeinschaft)'in yaratıcı, sanatsal ve dâhiliği şekillendirici, dosdoğru ve naif anlamında kullanılmasıdır. Durkheim ise modern toplumun bir savunucusu olarak pozitivist akla yani ussal isteme öncelik verdiğinden Alman dilinde kötü bir anlama sahip 'mekanik' terimiyle Tönnies'in cemaat'ine benzer özellik gösteren geçmiş topluluk türlerini kavramsallaştırır. Hâlbuki Tönnies'te ussal istemle oluşturulan bilinçte de yaratıcılık söz konusudur. Fakat Tönnies' göre ussal istençte yaratıcılığın zıttı olan imalat; makineleşmenin (machinations), fabrikasyonun (fabrication), araçların, kalpazanlık (forgery) planlarının, entrikaların mekanik tezgâhlarındaki üretimine tekabül etmektedir (Tönnies, 2005: 202). Sonuç olarak farklı socius formlarını savunmaları doğrultusundaki ilgileri her iki sosyologu Almancada kötü anlama gelen 'mekanik' terimini tam tersi bağlamlarda kullanmasıyla sonuçlandırmıştır.

⁷⁷ "Kuşkusuz iş ne denli sınırlanırsa sınırlansın, hiçbir zaman tam anlamıyla özgün olmaz; mesleğimizi yaparken bile mesleğimizin adet ve göreneklerine uyarız. Ama bu durumda bile altına girdiğimiz boyunduruk, tümüyle toplumun boyunduruğundan çok daha hafif olup bireysel girişim gücümüze çok daha geniş bir alan bırakır. Demek ki, bu dayanışma türünde parçaların bireyliği geliştiği ölçüde bütünün de bireyliği gelişmektedir. Toplumun öğelerinden her birinin kendine özgü hareket etme olanağı arttıkça, toplumun da bir bütün olarak hareket etme olanağı artmaktadır. Bu dayanışma gelişkin canlılarda görülene benzemektedir. Gerçekten bu canlıların her organın kendine özgü bir fizyonomisi, bir

İşbölümünün, Antikçağ Yunandan beri çalışmalara konu edinilmesi işbölümünün kavranması adına önemli bir ilk adım olmakla beraber Durkheim için 18.yy sonunda Adam Smith'in kuramsallaştırmasıyla gerçek bilimsel etkileri ortaya konularak yasalaştırılmış ve toplumsal bir olgu olarak reflexif yapısına kavuşabilmiştir. Bunun en büyük nedeni Durkheim'e göre sanayileşme sonucu büyük güçlere ve sermayeye olan ihtiyacın artmasına bağlı olarak uzmanlaşmanın ve işbölümünün kaçınılmazlığıdır. İşbölümünün zorunlu doğası ya da toplumsal yasası, toplumların ilerleyebilmelerinin bir koşulu olduğundan sadece ekonomi kurumunda değil siyasal, idari, hukuksal, sanatsal ve bilimsel alanlar gibi toplumsal kurumların tamamında gözlemlenir. Bundan dolayı modern toplumlar işbölümü ahlakını, olumsuz bazı sonuçlarına rağmen toplumsal ahlak vicdanında kurumsallaştırmak için hukuksal içeriğe dönüştürerek ödev formatına evirir. Buradaki toplumsal ahlaki vicdanın buyruğu *“kendini, belli bir işi yararlı biçimde yapacak duruma getir”* ilkesidir (2006: 63-67).

Bu ahlaki buyruğun bir işte yetkinleşme, işin gerektirdiği yetenekleri geliştirme, yoğun ve disiplinli çalışma gibi kriterlerin eğitim kurumları aracılığıyla yaygınlaştırılmasını savunur. Modern toplum, ekonomi başta olmak üzere diğer kurumların işlevlerini yerine getirebilmeleri ve toplumsal yaşamı modern dönemde sağlayabilmeleri için uzmanlaşmalarını talep etmektedir (2006: 65-66). Uzmanlaşma üzerinden farklı iş bölümlerinin oluşması, ekonomik hizmetlerin karşılanmasından ziyade Durkheim için ahlaki etkileri dolayısıyladır -ki bu etkinin en büyük işlevi bireyler ve gruplar arasındaki ve doğal olarak toplumsal bütününde dayanışma duygusunun sağlanmasıdır (2006: 82-83). Böylece toplumsal dayanışmayı çağdaş dönemde sağlayan işbölümünün önemi ortaya konulur. Modern toplumların ekonomik örgütlenmesini, bunun ahlaki ilkelerini ve bu ilkelerin hukuksal düzenlenmesini işbölümü üzerinden sorunsallaştırarak toplumu bir arada tutan bağı inceler.

Durkheim'e göre toplumları bir arada tutan temel bağ dayanışma duygusudur. Bu bağda gelenek ve görenek üzerinden simgesel içeriklerle düzenlenen geleneksel toplumlar ve hukuğun yine bu değerler üzerinden yasalaştırdığı ve Durkheim için temel öneme sahip dayanışma duygusunu oluşturan modern hukuksal toplumlardır (2006: 93).

özerkliği vardır, ama bununla birlikte parçaların bu bireyselleşmesi arttıkça organizmanın bütünlüğü de o ölçüde daha güçlü olmaktadır. Bu benzerlikten dolayı işbölümünden ileri gelen dayanışmaya organik dayanışma demeyi öneriyoruz” (2006: 164).

Gelenegin oluşturduğu toplumlar benzerlik üzerinden dayanışan mekanik toplumlar iken hukukun oluşturduğu toplumlar işbölümünün çoğalması ile farklılaşan toplumsal grupların organik dayanışmasıyla bütünleşen toplumlardır. Her ikisi de Durkheim tarafından pozitif olarak görülen bu farklı iki dayanışma türü benzerlik ve işbölümü üzerinden farklılaşır. Geleneksel mekanik dayanışma benzeşmeyi, toplumu önceleyen bastırıcı hukuka dayanırken; modern organik dayanışma farklılaşma ve bireyselliği önceleyen ‘onarıcı yaptırımli işbirliği’ hukuğuna dayandırılır (2006: 7).

“Onarıcı yaptırımli işbirliği hukukunun düzenlediği ilişkiler ve onların temsil ettiği dayanışma, toplumsal işbölümünün sonucudur. Zaten bu husus, işbirliğine dayalı ilişkilerin genellikle başka yaptırımlar olmamasından da anlaşılır. Gerçekten de ortak bilincin etkisi dışına çıkmak, uzmanlaşan etkinliklerin doğasında vardır; çünkü bir şeyin ortak duygulara konu olmasının ilk koşulu ortaklaşa olması, yani bütün bilinçlerde yer etmesi ve bütün bilinçlerin onu aynı bakış açısından görmesidir. Kuşkusuz işlevler bir ölçüde genel nitelik taşıdıkça, herkeste ona ilişkin bir duygu oluşur: Ama işlevler uzmanlaştıkça onların her birinin bilincinde olanların sayısı da azalır; böylece de daha çok ortak bilincin dışında kalırlar. Onları belirleyen kurallar da, aykırı davranışı cezalandıran o üstün güce, o aşkın otoriteye sahip olamazlar. Gerçi onlar da etkilerini, tıpkı ceza kuralları gibi, kamuoyundan alırlar; ama bu kamuoyu, toplumun dar alanlarında kalan yerel bir kamuoyudur” (2006: 160).

Toplumsal yaşamı meydana getiren kolektif bilinç üzerinden sağlanan toplumlar ile işbölümü üzerinden sağlanan toplumlar Durkheim için aslında tek bir toplum olarak görülür. Bunlar sadece toplumsal gerçekliğin farklı yüzlerinin anlaşılabilmesi için analitik olarak ayrılırlar. Onarıcı ya da eski haline geri getirici hukuk pozitif bir dayanışma türü olarak organik dayanışmayı meydana getirmektedir. Burada yine Durkheim tarafından pozitif olarak görülen mekanik dayanışmanın sağladığı dayanışmadan farklı olarak birey, doğrudan topluma bağlı olmamakla beraber toplumu meydana getiren parçalara bağımlı olduğundan dolaylı olarak topluma bağlanır. Mekanik dayanışmada toplumun üyeleri “*az ya da çok örgütlenmiş inanç ve duyguları*” ortaklaşa veya kolektif biçimde yaşarlarken; organik dayanışmada bireyler özel bağlar ve değişik işlevsel sistemler tarafından birleştirilmektedir (2006: 161-162). Birey ve toplum arasındaki dayanışma türleri arasındaki bireyselleşme ve toplumsallaşmaya verilen anlam kodlarının yarattığı gerilim Durkheim’ın sevgi nefret diyalektiğini yansıtır.

Kolektif düşünceinin bireyler üzerinde artan baskısı bireyi toplumla aşırı özdeşleştireceğinden mekanik dayanışmanın aşkın hale gelmesiyle bireyselliği yok

edebilecektir.⁷⁸ Ortaklaşa düşünceler ve eğilimlerin sayı ve yoğunluğu artıkça bireysel düşünce ve eğilimler kendiliğinden azalacağından, kişiliği yaratan özgün nitelikler ve özellikler silinmeye başlanacaktır. Durkheim'e göre gerek kolektif bilinç gerekse de bireysel bilinç iç içe geçmiş olmakla beraber benzerlikten doğan dayanışma ile bireysel bilinçleri kaplayıp her bilinç üzerinde en yüksek değere ulaştığı an bizi başkalarından ayıran bireysellikler de yok olabilecektir. Bundan dolayı bireysellik ancak toplumsallığın bireysel bilinçlerde daha az yer kaplamasıyla mümkün olabilecektir. Tam da burada Durkheim toplumsallık ve bireysellik arasında birbirleriyle uzlaştırılmaz iki karşıt gücü, sevgi nefret diyalektiğine benzer bir biçimde yerleştirir.

“Birisi, merkezçek, öteki ise merkezkaç nitelikte güç. Kendimizi, aynı anda birbirine bunca karşıt iki yönde geliştiremeyiz. Eğer kendi başımıza düşünüp davranma yönünde güçlü bir eğilimimiz varsa, başkaları gibi düşünüp davranmaya güçlü bir eğilimimiz olamaz. Eğer ülkümüz kendimize özgü, kişisel bir fizyonomimiz olması ise, herkes gibi olmak ülkümüz olamaz. Ayrıca bu dayanışma etkisini gösterdiğinde, tanımımız gereği olarak, kişiliğimiz silinir; çünkü artık biz kendimiz olmayıp ortaklaşa bir varlık olmuşuzdur” (2006: 163).

Durkheim'e göre bireysellik ve bireylerin çoğalmasının sebebi modern toplumların genel eğilimi dolayısıyladır. Modern toplumdaki, kadın ve erkek bireylerin çeşitli toplumsal grup bağlamları onları son kertede toplumda mükemmel bir uyumda bütünleştirir. Modern toplumun organik işbölümüyle talep ettiği farklılaşan birey, soyut kavramsal bilinçte topluma geri çağırılır. Bu noktada Simmel'den farklılaşan Durkheim'in bireyi, en gelişmiş haliyle toplumsal bir varlığa evrilmesiyle sonuçlanır. Hâlbuki Simmel'in bireyi, toplumun dışına yöneldikçe sosyal bir varlık niteliğine bürünür (Robertson, 1999: 44). Buda toplumsalı oluşturan sevgi-nefret diyalektiklerinde özgürlük ve düzene verdikleri ilginin farklılaşmasında görülür. Simmel, bireyin özgürlüğünü yüceltirken Durkheim, kolektif yapının güvenliğini ve düzenini yüceltir. Durkheim ve Simmel, kültüre ve simgelere önem vermekle beraber bireylerin topluma katkıları noktasında farklılaşırlar. Simmel'den farklı olarak sosyalliğini geliştiren bireyin, 'insanlık' adına toplumdan çıkış yolu bulan stratejisine rağmen Durkheim'de

⁷⁸ Modern toplumları biyo iktidar mekanizmalarıyla açıklayan Foucault'un analizi bu bağlamda Durkheim'in bireyselleşme ve toplumsallaşma arasındaki uçurumun nasıl kapatıldığını göstermesi bakımından önem taşır. Bireyselleştirme ya da kişiselleştirme bedenlerin tüketim, kıyafet, vücut geliştirme ya da estetik bir görünüm üzerinden şahsi eğilim gösterirken aynı zamanda Baudrilardın kavramsallaştırdığı tüketim toplumunun, kolektif bilince tekabül eden 'söylemsel' bütünlüğünde bütünleştirilir.

birey tamamen topluma içre çekilir. Üstelik bu toplum devletle özdeşleştirilir ve yüceltilir. Bununla birlikte Durkheim, devletin düzenleyici işlevlerini yalnızca toplumsal yaşamı yönlendiren ve politik nitelikte olan şeylerle sınırlandırdığından, ekonomi alanındaki toplumsal aktiviteler devlet aygıtının düzenleyici çerçevesinin dışında tutularak, özel alana bırakılır.

3.1.7. Max Weber (1864-1920)

Klasik sosyologların genel özelliği olan farklı alanlarda bilgi üretme durumu Weber içinde geçerlidir. Weber sadece sosyoloji alanında değil fakat aynı zamanda hukuk, siyaset, ekonomi, tarih gibi alanlarda da önemli çalışmalar yapmıştır (Giddens, 1996: 10). Çelebi, Weber'i 20. yy.'ın en önemli sosyologlarından biri olarak kendinden sonra gelen sosyologlarca sürekli yeniden yorumlanan önemli biri olduğunu belirtir. Weber, önemini yazmış olduğu konulardan ve yöntem üzerinde geliştirdiği yaklaşımlardan alır. Anlamacı ve aksiyonel yaklaşımların ve özellikle yorumlamacı sosyolojinin ilk temsilcisi olarak kabul edilir (Çelebi, 2007: 165, Giddens, 1996: 7, 74-75).

Weber, 'Anlama' (verstehen)'yı, Karl Jaspers, Heinrich Rickert, Georg Simmel okumalarının eleştirel inşası üzerine kurar. Simmel'den ayrıldığı nokta "*öznel olarak amaçlanan ve nesnel olarak geçerli 'anlamlar'*" arasında Simmel'in ayırım yapmamasıdır. Metodolojisini ise Friedrich Gottl'a dayandırır. Toplumsal olana gönderme yaparken de Ferdinand Tönnies'in Topluluk ve Toplum'u ile Rudolph Stammler'in Ekonomi ve Hukuk adlı kitaplarının eleştirel değerlendirmelerini konu edinir (Weber, 1995: 9-10). Weber sosyolojisinin amacı, sosyal edimcinin davranışlarını anlamak için bu eyleme yönelmiş sosyal aktörün diğer kişilerin davranışlarını hesaba katarak eylemlerini belirlemesinin araştırılmasıdır. Buradaki sosyal eylem (etkinlik) "*bireyin öznel bir anlam yükleyerek yaptığı*" rasyonel ve irrasyonel her türlü insani eylemi kapsayan davranışlardır. Her ne kadar sosyoloji teriminin oldukça belirsiz olduğunu söylese de kendi kavramsal çerçevesinden hareketle sosyolojiyi, "*toplumsal etkinliği yorumlama yoluyla anlamak, böylece akışını ve etkilerini nedensel olarak açıklamak isteyen bir bilim*" olarak tanımlar (Weber, 1995: 10-11). Parsons, Weber'in 'yorumlama' derken kastettiğinin, "*öznel zihin durumlarının ve bir etkinlikte bulunan bireyce kastedildiği düşünülebilecek olan anlamların yorumlanmasını*" içerdiğini

belirtir. ‘Anlama’ ise “*edimcilerin öznel ‘düşünsel durumları’nın gözlemlenip kuramsal yorumunun yapılması*” anlamında kullanılmaktadır (Weber, 1995: 9, 11). Weber’in yöntem arayışı sosyal eylemin, anlam ve yorumlama üzerinden gerçekleştirilerek oluşturulacak –gerçek yaşamda görülmeyen, ideal (arı-düşüncel örnek) kavramlardan hareketle nedensel açıklamalara dayanır. Weber’de anlam iki türdür:

“Önce belli bir etkinlikte bulunan kişinin somut durumunda öznel olarak amaçladığı anlamı ya da böyle bir kişiler topluluğunca ortalama ya da yaklaşık olarak gözetildiği düşünülebilecek olan anlamı anlatır; ikinci olarak da belli bir etkinlik türünü yapan varsayımsal edimciye ya da edimcilere bağlanabilecek özel anlamın kuramsal olarak algılanan arı örneğini anlatır” (Weber, 1995: 12).

Weber’de arı örnek ya da ideal tip aracılığıyla rasyonel ya da irrasyonel insan etkinliklerinin yorumlanarak anlaşılmasını ve ancak bu yöntemle sosyal olgular arasında nedensellik bağının kurulabileceğini kasteder⁷⁹. Yoksa sosyolojide yöntemsel bir araç olmasının haricinde -sosyal eylemlerin rasyonel ve irrasyonel boyutlarıyla birlikte ele alınmasının haricinde- akılcı olan ve sınırlılığını bilen böyle bir yöntemin tüm sosyal hayatın rasyonel olduğu iddiasını kesinlikle taşımaz. Rasyonel ya da irrasyonel boyutlarda sosyal aktörün kendini diğerlerine göre belirleyip yaptığı davranışı hesaba katıp eyleme geçmesinin, yorumlanarak anlaşılması ve bunun üzerine soyut düzeyde oluşturulacak, açıkça anlaşılır ussal (rasyonel) ideal tiplerin oluşturulması bilimsel olarak nedenselliğin kipini oluşturur. İdeal tiplerin ‘gerçek durumda görülmediğini’ belirten Weber için hayatın tamamına rasyonelliğin giydirilerek açıklanması sosyal bilimlerin ve tarihsel tecrübenin ortaya koyduğu üzere tehlikeli bir şeydir (Weber, 1995: 15-16, 40). Yöntemsel bir araç olan ideal tipler aracılığıyla ‘arı bir ussal eylem türü kurulması’ sosyal aktörün anlam-referans çerçevelerini anlamayı sağladığından kesin, açık ve nettir. Ama bu demek değildir ki sosyal aktörün eylemi pür rasyoneldir. Onu eyleme iten aynı zamanda irrasyonel duygusal veya değersel de olabileceğinden sadece usa dayalı olarak kurulacak ideal tip, pür rasyonel olabilecektir.

“İncelediği olgunun örneklerini ayırdeden (typenbildende) bilimsel çözümleme amacı için, davranışın duygusal tepkilerle belirlenen ve etkinliği

⁷⁹ Örneğin Weber, Almanya’da Katoliklerin Protestanlara oranla iş yaşamında olmamalarının nedenini Alman kültür geleneğinde azınlıkların, yöneticiler tarafından siyasal alandan dışladıkları için ekonomik alana yönelmelerinde görür. Böylece sadece siyaset alanında yer bulamayan Katoliklerin çağdaş iş yaşamında şansını deneyeceğini söyler. Buradan hareketle şöyle bir nedensel ilişki de kurulur: “*Ülkenin dini havası ve aile çevresinin yönlendirdiği eğitim ile kazanılan ruhsal özellikler, kişinin meslek seçimini ve daha sonraki mesleki kariyerini etkilemektedir*” (Weber, 2011: 26-27).

(eylemi) etkileyen bütün önemli us dışı öğelerini çözümleyip ortaya koymanın en verimli yolu, onları ussal etkinliğin kavramsal arı örneğinden sapmalar (Ablenkungen) olarak görmektir” (Weber, 1995: 15).

Weber, insanlar arasındaki her hangi bir ilişkinin toplumsal nitelik kazanabilmesi için, bireyin etkinliğinin yani eyleminin “*başkasının davranışına göre anlamlı biçimde yönlendirmesiyle*” sağlanabileceğine inanır. Birey gerek tanıdığı gerek tanımadığı diğerlerinin “*geçmişteki, şimdi ya da gelecekte beklenen davranışına yönelerek,*” rasyonel ya da irrasyonel biçimde toplumsal eylemini gerçekleştirebilir (Weber, 1995: 40-41). İnsanlar, toplumsal eylemlerini anlam bağımlı olarak birbirlerine göre konumlandırımları ya da karşılıklı olarak pozisyonlarını belirlemeleriyle eyleme yönelmeleri, ‘*toplumsal ilişkileri*’ meydana getirir (Weber, 1995: 48). Durkheim’deki katı toplumsallığın içeriğinden daha fazla bireye toplumsal ilişkilerinde yer verirken Simmel’in bireyin toplum dışlaşma eğiliminden daha az bireysellik kipi yükleyerek orta yoldan –bireyin toplumsal etkinliği ile- toplum ve bireyi uzlaştırır. Weber, sosyolojik çalışmalarında “*modern dünyada bireyin toplum üyeliğinin basit statüsünü duyarlı bir şekilde belirleyebilme*” eğilimlerini sorunsallaştırır (Robertson, 1999: 45). Sosyologun incelemesi gereken yer de tam olarak burada belirir. Böylece toplumsal etkinlik Weber için sosyolojinin merkezi sorunsalı olarak değerlendirilir. Toplumsal etkinliği belirleyen dört ana unsur olarak da: Amaç bakımından ussal, değer bakımından ussal, duygusal ve geleneksel eylem biçimlerini ideal tipler olarak geliştirir.

a) amaç bakımından ussal (zweckrational) olacak biçimde, dış dünyadaki nesnelerin ya da başka insanların davranışlarına ilişkin beklentiler, iyice düşünüldüğü taşınılmış özel amaçlara ussal olarak ulaşmak için ‘koşul’ ya da ‘araç’ gibi kullanılarak; b) değer bakımından ussal (wertrational) olacak biçimde, kendi başına, başka deyişle doğurduğu sonuçtan bağımsız olarak değer taşıyan belli bir davranışın saltık bir içsel değer –ahlaki, güzelduyusal, dinsel ya da başka nitelikte- taşıdığına inanılarak; c) somut tutku ve duyguların etkisinde duygusal olarak (affektuel), ve özellikle de heyecanlarda; d) geleneksel (traditional) olarak, başka deyişle uzun süreler uygulanıp alışkanlık durumuna gelerek (Weber, 1995: 44).

Weber sosyal etkinliğin anlama bağılı olasılıklarından hareketle bireyin karşısındakilerin davranışlarına göre eyleme yönelme ihtimallerini dört öğede toplarken bunların üstünde de belli bir şekilde yapılaşmış, örüntüleşmiş, yinelenen düzenlilikleri de üç ana kategoride kavramsallaştırır. Weber’e göre gözlemlenebilen bu düzenlilikler ile “*aynı etkinlik boyunca birçok bireyin aynı özel anlama gelecek biçimde davrandığı*” gösterilebilir (Weber, 1995: 52). Bunlar Weber’in kavramsallaştırmasına göre görenek,

gelenek ve karşılıklı çıkar'a dayalı amaç bakımından ussal düzenliliklere göre eylemlerini birbirlerine göre uyarlayan eyleyicileri anlamının üst kavramsal-referans çerçevelerini sunar. Bunlardan daha üst bir belirlenim ise 'yasal düzen' kavramında şekillenir. Toplumsal etkinlik ve toplumsal ilişkilere katılanların eylemlerine anlamı veren bağlam ve karşılıklıklarını oluşturan, düzenleyen ve onlara bunu yapmaya yönlendiren şey gelenek, görenek ve karşılıklı çıkarı belirleyen çerçeveden ziyade yine bunlardan herhangi biri tarafından belirlenen yasal üst bir düzenin varlığıdır. Böyle bir yasal çerçevede toplumsal ilişkiler ve etkinlikler sosyal düzenin 'geçerliliğini' sağlamış örüntüleri ve karşılıklıkları pekiştirici olur (Weber, 1995: 56). Geleneklerle, duygusal nitelikli ya da değer bakımından ussal bir inançla yasallık kazanmış bir toplumsal düzenin sözleşmeyle, hukuksal egemenlikle ya da zorlamayla kurulmuş olmasının herhangi bir önemi yoktur (Weber, 1995: 65). Önemli olan geleneksel, duygusal, değersel ya da amaçsal ussal ilişkilere bağlı olarak oluşmuş bir yasal düzende, geçerliliğini sağlamış toplumsal düzenin yani dayanışmalı ya da düzenlenmiş barışçıl çatışmalara dayalı toplumsal ilişkilerin varlığıdır. Toplumsal (sosyal) ilişkiler, farklı socius biçimleri olan topluluklaşma ve toplumlaşma ideal tiplerinde ortaktır.

Weber'in toplum kavramsallaştırması '*topluluk oluşumu-topluluklaşma (Vergemeinschaftung)*' ve '*toplumlaşma (Vergesellschaftung)*' üzerine inşa edilir. Weber'e göre toplumsal ilişkinin temeli olan toplumsal etkinlikte insanların birbirlerine göre eyleme yönelmelerini belirleyen çerçeve aynı zamanda socius formlarını da belirler. Sosyal aktörün, toplumsal etkinliğini yani eylemini, tanıdığı ya da tanımadığı diğerlerinin geçmişte, şimdi ya da gelecekte beklenen davranışına göre rasyonel ya da irrasyonel bir biçimde anlam yükleyerek yönlendirmesi, toplumsal ilişkileri meydana getirmektedir (Weber, 1995: 40-48). Weber'e göre toplumsal ilişkideki, toplumsal etkinliğin yönü "*-ister özel bir durumda, ister ortalama olarak isterse de arı örneğinde, katılanların aynı topluluğa (cemaat) üye olma (Zusammengehörigkeit) yolundaki öznel (geleneksel ya da duygusal) duygusu üzerine dayalı ise ve dayalı olduğu ölçüde*" topluluk oluşumu (Vergemeinschaftung) meydana gelir. Bununla birlikte eğer "*toplumsal etkinliğin yönü (değer ya da amaç bakımından) ussal olarak güdülen çıkarlar arasındaki bir uzlaşma (Ausgleich) ya da yine bu biçimde güdülen çıkarlar arasındaki bir eşgüdüm (Verbindung) üzerine dayalı ise ve dayalı olduğu ölçüde*" de toplumlaşma (Vergesellschaftung) meydana gelmektedir (Weber, 1995: 72).

Toplumlaşmış etkinlik, genel olarak sosyal aktörlerin karşılıklı akitleriyle “*varılan bir ussal anlaşmaya (Vereinbarun)*” dayandığından; ya değer bakımından ya da amaç bakımından ussallık barındırmaktadır. Toplumlaşmış etkinlikte aktör ya değer yüklediği ussal bir şey için ya da anlaşmaya bağlı kalma ussal amacıyla eylemlerini yönlendirecektir (Weber, 1995: 72-73).

Weber, topluluk oluşumu (Vergemeinschaftung) ve toplumlaşma (Vergesellschaftung) terimlerini kullanırken, F. Tönnies’in topluluk (Gemeinschaft) ve toplum (Gesellschaft) terimlerini anımsattığını bununla birlikte bu terimlerin Tönnies’te farklı bir amaç için işlevselleştirildiğini belirtir. Weber bu terimlere farklı bir içerik vererek anlam çerçevesini oluşturur (1995: 73). Weber’e göre topluluk oluşumu-topluluklaşma terimi, “*sevgisel, duygusal ya da geleneksel temeller üzerinde kurulan*” dini, ailevi, dostane ya da ulusal bir topluluğu içerebilir. Ussallık ve uzlaşım (değişim-alışveriş), amaç ve araçların müşterek olduğu (dernekler) ve yine zihniyet açısından kesişen (ortak duygu) ussal birliktelikler (gesinnungsverein) ise toplumlaşmanın biçimleridir (1995: 73). Weber, toplumsal etkinliğe göre oluşturduğu socius biçimlerinin içinde meydana gelen toplumsal ilişkilerin, ekseriyetle ikili bir özellik göstererek hem topluluklaşma hem de toplumlaşma biçimlerine gönderme yapabileceğini söyler. Ona göre amaçsal bakımdan ussal olan sosyal aktörlerin eylemleri, duygusal değerler doğurabileceği gibi duygusal veya değersel yönelimli bir topluluk da amaçsal bakımdan ussal toplumsal ilişkilere yönelebilir. Özellikle aile kurumunun eyleyicilerinin, topluluk ve toplum arasındaki yönelimlerinin çok değişik ölçüde değişebileceğini belirtir (Weber, 1995: 74). Böylece Tönnies’ten farklı olarak topluluk ve toplum arasında zıt bir ikililikten değil de, bu iki tür toplumsal ilişki arasında geçişken bir ‘süreklilik’ üzerine, terimlerini inşa ettiği görülür.

Topluluklaşmayı, bilinçli bir şekilde açık uçlu, değişken ve kapsayıcı bir anlamda kullanan Weber, yine de topluluklaşmanın bazı özelliklerini, istisnalarına rağmen şöyle sıralar: Topluluksal bir ilişkide ortaklaşa duygu temelinde-üyeliğinde eyleyicilerinin davranışlarını birbirlerine göre yönlendirmesi ve çatışmanın en az görüldüğü socius formu olması. Hatta topluluk gibi göreceli bir kavram olan ‘çatışma’ barışçıl ya da şiddetli olmasına ve bu araçların uygulanmasına bağlı olarak topluluk formu, farklı biçimlerde görünürlük kazanabilecektir. Weber’e göre çatışma, en alt düzeyde de olsa tıpkı toplumsal düzeyde düzenlenmiş kurallarla minimize edilmesi gibi topluluk ilişkilerinde

de bireyler arasında, daha iyi bir yaşam elde edebilme imkânları sağlaması açısından kaçınılmazdır (Weber, 1995: 68-70, 75). Topluluk formunda kendiliğinden en az olan çatışma düzeyi, toplum formunda düzenlenerek en azından çatışmanın bir bölümü kaldırabilir; yoksa çatışma (barışçıl ya da şiddetli) toplumsal veya biyolojik ayıklanma olarak daha iyi fırsatlar elde etmeye çalışan insanlar arasında sürekli var olan ve olacak bir şeydir. Çelişik çıkarların uzlaştırılması olan toplum formunda çatışmalar her ne kadar düzenlenmiş de olsa “*çıklarlar arasında çatışmalarda fırsatlar üzerindeki yarışma da süregider*” (Weber, 1995: 68-70, 75).

Weber için aynı ırktan gelen insanların ya da aynı dili konuşan kişilerin kendiliğinden topluluk oluşturması söz konusu olamaz. Aynı genetiğe sahip olmak ya da ortak sosyal kurallardan dolayı birbirlerine benzeyen insanlar da, ortaklaşa bir duygu temellinde eylemlerini birbirlerine göre yönlendirmediği sürece topluluk oluşumunu gerçekleştiremez. Geleneğin bir ürünü olan dil “*yalnızca bir karşılıklı anlaşma aracıdır, yoksa toplumsal ilişkilerin anlam içeriğini belirlemez.*” Toplumsal ilişkilerin kurulması ve geliştirilmesi bakımından oldukça önemli olmasına rağmen ortak dil, tek başına topluluk oluşumunu gerçekleştiremez. Konuşulan ortak dilden ziyade ortak çıkarlar ya da farklı bir dil konuşan topluluklara karşı geliştirilen bilinçli karşıtlıklar aracılığıyla aynı dili konuşanlar arasında “*ortaklık duygusu ve birleşmeler oluşur*” (Weber, 1995: 75-76).

Topluluk oluşumu ya da topluluklaşma için görelî örnekler veren Weber toplumlaşma için daha net arı örnekler verir. Weber tarafından oluşturulan üç ideal tipi arı örnek şöyle tanımlanmaktadır:

a) amaç bakımından katı bir ussallık ve pazardaki özgür anlaşma temeli üzerine dayalı olan değişim (Tausch) – aynı zamanda hem birbirine karşıt, hem de birbirini tamamlayıcı özellikteki ilgililer arasında görülen somut uzlaşma; b) özgür bir uyuşmayla, amaçları bakımından olduğu kadar araçları bakımından da üyelerin yalnızca maddi (ekonomik ve başka türden) çıkarlarını kovuşturmak üzere oluşturulan sürekli bir etkinlik ile ilgili olarak varılmış bir andlaşmayla kurulan belli amaçlı dernek’in (Zweckverein) arı örneği; c) değer bakımından ussal olarak güdülenen kanılara dayalı dernek (Gesinnungsverein): örneğin, sevgisel ya da duygusal çıkar kaygısından uzak, ‘dava’ya hizmet etmekten başka şey ardında olmayan (gerçekte, tam anlamıyla arı bir tür olarak yalnız son derece özel kimi durumlarda görülen) ussal hizip (Weber, 1995: 73).

Weber, topluluklaşmanın görelî olduğundan arı örneklerini kesin olarak vermese de toplumlaşmada daha kesin arı örnekler verebilmektedir. Socius’un topluluklaşma

formunun duygusal, sevgisel ve geleneksel kiplerince beliren ortak duygunun üyelerince paylaşılması ve eylemlerini yönlendirirken diğer eyleyicilerin anlam dünyalarına göre konumlamaları topluluklaşmanın genel çerçevesini sunar. Ama tek başına ırk ortaklığı ya da ortak dili konuşmak topluluğu oluşturmaz. Topluluklaşma dini, ailevi, ulusal vd. biçimlerde gerçekleşebilir. Bununla birlikte Weber'in toplumlaşmanın ideal tiplerini verirken socius'un bu formdaki kurulumunu tamamen ekonomik, politik ve hukuki temele indirgediği ve daha net tanımladığı görülmektedir. Nitekim Weber'e göre *“pazar ve ona dayalı yarışmacı ekonomi, çağdaş ekonominin tanıtıcı özelliği olan yalnızca çıkarlara dayalı insan etkinliğinde karşılıklı etkileşmenin en önemli örneğini oluşturmaktadır”* (Weber, 1995: 76). Weber için kapitalizm, çağdaş yaşamın *“kaderini en derinden belirleyen güçtür”* (Weber, 2011: 10). Her ne kadar değersel veya amaçsal bakımdan ussallık, toplumlaşmanın temel kipini oluştursa da Weber'in socius biçimleri sürekliliği esas aldığından topluluklaşmaya doğru geçişken yapı arz edebilir. Yani kapitalist ussal toplum farklı topluluksal biçimlere doğru yön değiştirebilir.

Socius formları, Weber tarafından toplumsal ilişkilerdeki eylemin yönelimine göre topluluklaşma ya da toplumlaşma haricinde dışa açık ve dışa kapalı olma biçimleriyle de sınıflandırılmaktadır. Hangi socius formunda olursa olsun bir *“toplumsal ilişki, yürürlükteki kurallar gereğince, kendisini oluşturan anlam içeriğine göre yönelen karşılıklı toplumsal etkinliğe, öznel olarak isteyen ve yapabilecek durumda olan hiç kimsenin katılması yasaklanmış değilse ve olmadığı sürece”* dışa açık toplumsal ilişkilere dayalı bir socius oluşur. Bunun haricinde eğer toplumsal ilişkide *“öznel anlam içeriği ya da yürürlükteki kuralları katılımı engelliyor, sınırlandırıyor ya da koşullara bağlıyorsa ve böyle yaptığı sürece”* dışa kapalı toplumsal ilişkilerin geçerli olduğu bir socius formu oluşur (Weber, 1995: 77). Bazı socius türlerinin üyelerinin tamamına ya da belli bir kümesine fırsatlar sunması bakımından dışa kapalı toplumsal ilişkilerle, toplumsal etkinliklerini gerçekleştirirler. Bunlara örnek olarak aile ilişkilerinin, genellikle ve geleneksel olarak; duygu yoğunluklu kişisel ilişkilerin, genellikle ve duygusal bakımdan; katı dinsel topluluklara ait ilişkilerin, ussal olarak ve değer bakımından ve son olarak *“tekerci ya da çokerkçi nitelikteki ekonomik kümeler, amaç-bakımından-ussal olarak kapalı”* olmayı tercih edebilmeleridir. Bununla birlikte ticari ilişkiler büyük bir çoğunlukla açık toplumsal ilişkilere yönelir (Weber, 1995: 78).

Nasıl ki topluluklaşma ve toplum arasında bir süreklilik ve değişim varsa aynı şekilde açık ve kapalı toplumsal ilişkilerde yön değiştirmeler görülebilir. Weber'e göre, 'düzenleme' ve 'kapalılık' görelî kavramlar olduğundan her hangi bir toplumsal ilişkinin açık ya da kapalı ilişkiler taşıyıp taşımadığı "*her özel durum için yapılacak somut araştırmalarla saptanmasını*" gerekli kılmaktadır (Weber, 1995: 79-80).

Parsons Weber'in, topluluklaşma ve toplumlaşma terimlerini Tönnies'in topluluk ve toplum terimlerinden doğrudan etkilenecek alıp onları uyarladığını belirtir. Bu uyarlamayı yaparken Weber'in en önemli farkı Tönnies'te karşıtlık temelli (dikotomi) oluşturulan 'topluluk-toplum' terimlerinin yerine Weber'de 'süreklilik' olarak anlamlandırılan 'topluluklaşma ve toplumlaşmanın' ikame edilmesidir. Bu özelliği dışında Weber'in terimleri çok az bir dilbilimsel değişimle yani "*bir toplumsal ilişki içindeki etkinlik bağlamında, sıfat biçimleri olan*" gemeinschaft-community-topluluk yerine vergemeinschaft- communal-topluluksalın' getirilmesidir (Weber, 1995: 72-73). Kaldı ki İngilizce de bu terimlerin doyurucu bir karşılığı olmadığından community, topluluk anlamında; society ya da association ise toplum ya da dernek anlamlarında kullanıldığından bunların sıfat haline getirilmesiyle oluşan terimler communal (topluluksal) ve associative (derneksel) olarak muğlâk bir biçimde karşılanmaktadır (Weber, 1995: 72-73).

Weber, pozitivistizmin başat olduğu bir dönemde sosyolojinin, anlam çerçevesinden hareket ederek büyüü bozulmuş dünyanın ve mekanik hale gelmiş ilişkilerin üstesinden bilimsel bilgiyle sınanarak kendini ispat etmiş kavramlarla aşılabacağına inanır. Mekanik ilişkiler ve rasyonalizasyonun parçaladığı anlam çerçeveleri, kutsallılığı sadece dinde değil sanat ve bilimde de aşındırmıştır. Modern insan her şeyi akıyla hesaplayıp denetimi altına alacağına öylesine inanmıştır ki tekil alanda elde ettiği başarılar onu yanılsamalı bir duruma kilitlemiştir. Modern dünya, bütünsel olanı anlamlandırabilecek referans çerçevesinden geleneksel olanı çıkarıp hali hazırda yenisini inşa edemediğinden büyüü yitirilmiş bir yer olarak bilimcilik, rasyonellik ve entellektüalizasyon süreçleriyle mekanik bir demir kafesin anlamsız tekil bağlamına hapsedilmiştir (Çelebi, 2007: 165-166).

Modern dünyada Durkheim'in amaçladığı ahlaki birliktelikler aracılığıyla kutsalın geri getirilmesi ve böylece oluşacak güvenilir bir dünya tasavvuru artık söz konusu

olamaz. Yeni modern dünya, her ne kadar acı da olsa demir kafesin içinde mekanik ilişkilerin bedellere gebe rasyonelliğiyle üretilen bir yerdir. Ve ancak aktörlerin sosyal eylemeleriyle yani praksisleriyle aşılabilecektir. Bundan dolayı Weber’de, “*dünyaya insan yapımı bir kutsallık*” getirilerek yeniden güvenilir bir yer kılınması düşüncesi mümkün gözükmemektedir (Çelebi, 2007: 167). Sosyal aktörler ve eylemlerinin inşa edeceği anlam ve referans çerçevelerinden elde edilecek bilimsel kavramsallaştırmalarla güvenilirlik geçici olarak sağlanabilecektir. Bilimin görevi hakikati arayıp bulmak değil göreceli olan kısmi verilerin bilimsel araştırma yöntem ve tekniklerinin deneysel olanı sınamasından elde edilebilecektir. Bilimsel işlemlerin sağlam yapılmasıyla kavramlara güven de gerçekleştirilebilecektir (Çelebi, 2007: 166-167).

Weber’in sosyolojisi, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin ana yöntem ve yaklaşımları olan nomotetik (genel yasa koyma) ve ideografik (tekil olanı kavrama) anlayışların ikisini de kapsamaktadır. Her ne kadar farklı iki bilim alanının farklı ontolojileri bulunsa da sosyal olanın araştırılması ancak bu iki farklı bilimlerin yöntemlerinin birleştirilmesiyle sağlıklı olabilecektir. Sosyal olandaki değişmeyi açıklarken nomotetik yaklaşımın sağladığı ampirik verilerden ideal tip’lerini kavramsallaştırır; sosyal olandaki değişimi ve farklılıkları ise ideografik yaklaşımın sağladığı tarihin, “*kültürel önemliliğe sahip yapı, kişilik ve aksiyonların açıklanmasıyla, onların nedensel analize tabi tutulmalarıyla ilgilendiğini belirtir*” (Çelebi, 2007: 167). Böylece Weber, sosyal aktör ve sosyal eylemi birlikte ele alarak tarihi yaratan ve sürdürenleri aynı zamanda tarihteki tekil olayları bütünleşik bir referans çerçevesinde değerlendirerek anlamı ampirik veriyle geçerli ve güvenilir bir temele oturtur. Bunu yaparken de gerektiğinde pozitivist yöntemin verilerine dayanırken gerektiğinde de içinden geldiği hermeneutik geleneğin eleştirisini de beraber yürütür (Çelebi, 2007: 169). Sosyal bilimlerin deneysel olarak inceleyeceği nesnesinin, tarihsel ve kültürel bağlama sahip sosyal eylem olduğunu belirler. Metot konusunda pragmatik davranarak bilginin ilerlemesini gerçekleştirecek her türlü yöntemin bilimsel olarak meşru olacağını savunur (Çelebi, 2007: 173).

Weber, Durkheim gibi sosyal olguları yine diğer farklı bir sosyal olguyla açıklayıp bunlar arasında nedensellik bağı kurmaz. Onun yerine aynı zamanda tarihsel olan özgül bir sosyal olgunun “*kendisi ile kendinden hareketle geliştirilen ideal tipi arasında*” nedensellik bağı kurar. Yoksa Weber sosyal olanı genel yasalara bağlama

gibi bir düşünceden hareket etmediği gibi bunu kabul edilebilir dahi bulmaz (Çelebi, 2007: 167; Weber, 1995: 15-16). Nedensellik bağı ile ancak özgül tarihsel bir sosyal olgunun harekete geçirdiği sosyal aktörlerin genel özellikleri anlaşılmalı çalışılır. Bunlar sadece belirli bir zaman ve mekânda belirli bir sosyal bütünlüğe ait kültürel süreçlerin yaratacağı eylemler olacağından, tüm sosyal olgulara bir yasaymış gibi genellenmesi hata olacaktır.

Bununla birlikte Weber ideal tip kavramsallaştırmasıyla tekillikler olarak algılanabilen birey, toplum ve olayların anlaşılabilmesi için “*genel bir kategoriye referansta bulunulmasını*” salık vermektedir. İdeal tipler aracılığıyla tekil ve genel olanın birleştirilmesi esastır. Tekil olanı genel kavramlar olan ideal tiplerden hareketle beliren referans çerçevesinden ele almak, özgül olanı ve yeniyi anlaşılabilir kılacaktır. Böylece sosyal değişime konu olaylar bilimsel olarak ayırt edilebilecek ve genel referans çerçevesiyle ilişkilendirilebilecektir. O halde bir sosyolog aynı zamanda bir tarihçi olacak, her zaman olgular arasındaki bağı tam olarak bilemese de ona yaklaşacak ve özgül sosyal olaylardan dolayımlanan kavramlarla, nedensellik bağına güvenilir bir biçimde ilintilendirerek büyüğü bozulmuş kaosvari modern topluma olasılıklı dahi olsa anlamı arz edebilecektir. Çünkü Weber’e göre nedensellik olaylara göre belirmediğinden sosyal bilimlerde kesinlik elde edilemez. Onun yerine nedenselliğin “*olaylar içindeki insanların, sosyal aktörlerin tarihsellikleri ve kültürelilikleri bağlamında taşıdıkları niyetleri, sebepleri, motifleri ve mana atıfları çerçevesinde aranması gereken bir gerçekleşme olasılığı*” olarak görülmesini ister (Çelebi, 2007: 168; Weber, 1995: 16).

Weber’in idealizm ve materyalizme metodolojik düzlemde eleştiriler geliştirmesinin amacı “*Almanya’nın iktisadi ve siyasi gelişmesinin özgül karakteristiklerini değerlendirmek*” içindir. Olgu-değer ikiliğinin kuramsal yansımalarını temsil eden idealizm ve materyalizmin tarihe bütüncül olarak olgu-değer ikilemini uygulamalarını metodolojik düzlemde eleştiren Weber, Marxizmin uzlaşım sal din ideolojisi hakkındaki çözümlemelerinin bir kısmını kendi metodolojisi açısından uygun bulur. Bununla birlikte bir bütün olarak tek yanlı tarihsel materyalizmi, “*dini-inanç sistemlerinin özgül formlarını sembolik muhtevasına olumlu bir etkiye izin vermemesinden*” dolayı reddeder (Giddens, 1996: 39). Tarihe bütüncül olarak giydirilmeye çalışılan tarihsel materyalizmin ekonomik belirlemecilik ilkesi fikirler ve

değerleri anlamak için yetersizdir. Tarihsel bir olgu -ki o da gerçeğin bir kısmının verilere dayanılarak geliştirilen kavramsal-referans çerçevelerinden oluştuğundan, kavramlar arasındaki nedenselliklerin tespitiyle bilimsel bilgi üretilebilecektir. Bundan dolayı Weber, “*ekonomik, siyasi ve ideolojik ilişkilerin karmaşık bir karşılıklı ilişkisine*” göndermede bulunarak, olgu ve değer ya da ‘maddi ve zihni’ ya da bunların tarihsel düzlemdeki ana yaklaşımlarını içeren materyalizm ve idealizmin tek başlarına sosyal realiteyi açıklamada yetersiz olacağını belirtir. Bununla birlikte Weber’in yazılarında süreklilik gösteren ana temalardan biri “‘*ekonomik*’ olana karşıt olarak ‘*siyasi*’ olanın bağımsız etkisi üzerindeki vurgusu” olduğu unutulmamalıdır (Giddens, 1996: 38, 41).

Weber’in temel sosyolojik kaygısı Alman toplumunun özgüllüğü ve biricikliğinin tarihsel düzlemde serimlenmesine dayanır. Bunu yaparken de Almanya’nın içinde bulunduğu medeniyetsel perspektifi oluşturan Avrupa kültürünü daha iyi anlamak için diğer medeniyetsel perspektiflerin tarihsel ve kültürel dokularıyla (Babil, Mısır, Hinduizm, Konfüçyanizm, Yahudilik ve İslam) karşılaştırarak anlamayı hedef edinir. “Dünya Dinlerinde Ekonomi Ahlakı” adlı denemesinde “*en önemli kültür dinlerinin ekonomiyile ve çevrelerinin sosyal tabakalaşması ile bağlantılarını araştırır.*” Diğer bir denemesinde de çağdaş ekonominin Protestanlık ile ilişkisini inceler. Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunda ise bu iki denemenin tek yönlü nedensel ilişkilerini birleştirerek Batı’nın özgül gelişimini kavramsallaştırır. Çünkü der Weber “*sadece bu şekilde, Batı dininin ekonomi ahlakının her bir ögesinin nedensel nitelemeleri açıklık kazanabilir*” (Weber, 2011: 19). Weber’in socius formlarını oluştururken hareket ettiği toplumsal etkinliklerin (eylemlerin) duygusal veya geleneksel kipindeki ‘topluluklaşma (Vergemeinschaftung)’ ile değer ya da amaç bakımından ussal kipindeki ‘toplumlaşma (Vergesellschaftung)’ kavramları; Tönnies’in topluluk (Gemeinschaft) ve toplum (Gesellschaft) karşıtlıklarından farklı olarak tarihsel bir süreklilik biçiminde kavramsallaştırılmaktadır (Weber, 1995: 73). Bundan dolayı Weber tarafından Ortaçağ (Hristiyanlık-Protestanlık-Lutheryanizm-Kalvinizm) ve Roma dönemi (hukuk ve tarım ilişkileri), yaşadığı Alman toplumunu anlamak için arketipsel bir kopuş olarak değerlendirilmez. Fakat tarihsel sürekliliğin izlekleri olarak takip edilir⁸⁰.

⁸⁰ Örneğin Parsons Weber’in “*mesleğine Roma inceleyicisi değil, Alman inceleyicisi olarak başlamış olmakla birlikte, Gierke’nin yaptığı ‘soğukkanlı’ Roma Hukuku ve ‘toplulukçu’ Germen hukuku haksız*

Weber'e göre 'bilim' sadece bir bütün olarak Batı'da geçerli olabilecek bir gelişme çizgisi izlemiştir. Antikçağ Yunan'la başlayan bu süreç Helen kültürü ve ardından Hristiyanlık yorumlarıyla modern döneme bir süreklilik arz eder. Batı'nın sosyo-kültürel nitelikleri, toplumsal yaşamın geliştirilmesi için *"bilginin teknik kullanımını, ekonomik açıdan teşvik eden"* bir yapıdadır. Aynı biçimde Weber, 'özgür emek' ve ekonomik eylemin rasyonelleştirilmesi olarak kar zarar durumunun hesaplanmasına dayanan kapitalist ilişkilere hemen hemen bütün kültürlerde rastlanabileceğini ama bununla birlikte özgül bir kapitalizmin yani *"biçimsel özgür emeğin, rasyonel kapitalist işletme olarak örgütlenişine,"* sadece Yeniçağ Avrupa'sında rastlanıldığını belirtir. Ayrıca modern Avrupa kapitalizminin oluşması bilanço defterlerinin tutulması ile iş mekânlarının ev üretimine dayalı geleneksel üretim mekânlarından tamamen ayrılmasıyla biricikleşir. Modern kapitalizm, kar zarar hesaplarının iş mekânlarında bilanço defterleriyle hesaplanabilir olma durumunu hukuk alanı içinde talep eder. Bundan dolayı vurgunculuk ve siyasetin belirlenmelerinden özerkleşen ve bireysel girişime dayanan modern *"kapitalizmin hesaplanabilir teknik iş araçlarına gereksinimi olduğu gibi, hesaplanabilir bir hukuka ve biçimsel kurallarla işleyen bir işletmeye de gereksinimi vardır."* Bilim, kapitalizm, özgür emek, bireysel girişim, bilanço hesapları, hesaplanabilirlik, ev ile iş yerinin tamamen ayrılması, rasyonel biçimsel kurallarla işleyen işletmeler ve hukuk sistemi gibi öğeler farklı medeniyetsel bağlamlarda farklı biçimlerde kısmi olarak görülmekle birlikte, bunların tamamı bir bütün olarak *"Batı kültürüne özgü bir 'mantıksallık'ın"* tarihsel seyrinin son uğrağı olan modern kapitalizmde kristalleşmişlerdir (Weber, 2011: 7-18).

Batı kültürüne özgü mantık sayesinde kurumsal olan öğeler diğer kültür ve medeniyetlerde farklı biçimler altında şekillenirken Avrupa'da rasyonelleştirilerek gelişmesini sürdürür ve modern kapitalizm⁸¹ zuhur eder. Farklı kültürlerdeki

ayrımına katılmamıştır" (Weber, 1995: 73) derken kastettiği topluluk ve toplum arasındaki Tönniesvari bir kopuş yada dikotomiye değil ayırt ettiği iki ilişkiye bağlı olarak topluluklaşma ve toplumsallaşma terimlerinde, toplumsal etkinliklerin yönünün belirdiği bir 'sürekliliğin' mevcudiyetine gönderme yapmaktadır. Buradan hareketle Weber'in muhafazakâr yönünün baskın olduğu sonucu çıkarılabilir.

⁸¹ Weber, kapitalizmin sade, sınırsız kar elde etme ya da para kazanma hırsıyla açıklanamayacağını söyler. Ona göre kapitalizmin ve ruhunun ayırt edici özelliği kazanma güdüsünün, ussallaştırılarak mantıki bir biçimde dizginlenmesi ve dengelenmesidir. Bu yönüyle kazancın ve para birikiminin kapitalist işletmelerce gerçekleştirilmesi, kapitalizmin doğasına uygun devrimci yapısını ortaya koymaktadır. Modern kapitalist işletme, sürekli yenilenmesi gereken birikim için verimliliğini artırmaya çalışır. Bundan dolayı kapitalist sanayi işletmelerinin kar anlayışı savaşta elde edilen ganimet ile mukayese edilemez der ve bu nokta da Lujo Brentano'yu eleştirir. Ayrıca G. Simmel'in Paranın Felsefesi

mantıkileştirme Avrupa'dakinden farklı kurumsal öncelik ve değerlere sahip olduğundan, özgül olan Batı'nın mantıkileştirme biçim ve kaynaklarının tespiti Weber için temel önemdedir. Bundan dolayı Weber için her açıklama girişimi:

“Ekonomik ögenin temel önemini kavramış olarak ekonomik koşulları hesaba katmak zorundadır. Fakat zıt nedenselliklerin de dışarıda bırakılmaması gerekir. Çünkü ekonomik mantıklılık, mantıki teknik ve mantıki hukuk tarafından belirlendiği gibi, belirli biçimlerde pratik ve mantıki bir yaşam tarzı olan insanların yeteneklerine ve konumlarına da tamamen bağımlıdır. Bu yaşam tarzları, zorluklarla manen engellendiklerinde, mantıki ekonomik yaşam tarzı, ağır bir iç baskı ile karşı karşıya kalır. Eskiden yaşam biçimini belirleyen öğelerin en önemlileri büyü, dini güçler ve bunlara duyulan inançla ortaya çıkan ahlaki ödev duygusudur” (Weber, 2011: 18-19).

Weber'in yazılarının bütünsellik taşıdığını belirten Giddens, eski Roma dönemi toprak tasarrufu ile ilgili yazdığı tezinde Weber'in toplumsal ve siyasi öğeleri içerdiğini belirtir. Nasıl ki Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu'nda rasyonel işleme dayalı para ekonomisinin kaynağını Protestan Kalvinist dünyevi çileciliğinde (asketizm) temellendiriyorsa aynı şekilde yazdığı toprak tasarrufu tezinde de, Avrupa'da ortaya çıkacak kapitalizmin arketipini kavramsallaştırmakta olduğu görülür. Her ikisinde de biriciklik ve kavramsal referans çerçeveleri olayların anlaşılabilmesi için ana izleklerdir. Giddens, Weber'in aynı zamanda eski Roma'daki “*toprak sahibi tabakaların*” tarıma dayalı ekonomik ilişkileri ile ticaret ve manüfaktür tabakaları arasındaki gerilimlerin Almanya'nın güncel sorunlarının bir kısmına tekabül ettiğini de görür (Giddens, 1996: 11-12, 16). Weber yöntemsel tutarlılığını buradaki sosyal tarihsel çözümlemelerinde ortaya koyar. Kapitalizmin doğuşunu ekonomiyle değil de Protestan etiğindeki uygulamalarla açıkladığı gibi, toprak sahibi olan Junker'lerin ilişki ve çöküşlerini de ekonomik terimlerle⁸² değil siyaseten güçlü olarak yerleşmiş bir gelenek olan “*tabi kılma ve tabi olma*” örüntülerinde bulur (Giddens, 1996: 36-37).

adlı eserinde kendi olgusal tespitleriyle çelişerek kapitalizmi, para ekonomisine indirgeyerek yorumlamasını da kapitalizmin ruhunu yakalayamamasından dolayı eleştirir. Weber'e göre her para kazanma biçimini kapitalist ruha atfetmek yanıltıcı olacaktır çünkü para dışındaki diğer kazanç elde etme biçimleri ile rasyonel kapitalist kar elde etme arasında kavramsal ayrımlar bulunmaktadır. Batıya özgü olan Kapitalizmin özgüllüğünü ayırt edebilmek ve kavramsal kesinlik sağlamak için bu ayrım önemlidir. Bunu W. Sombart'ın Çağdaş Kapitalizm adlı eserinde yakaladığını ve Batıdaki rasyonel kapitalist işletmelerin Batının özgüllüğünü-biricikliğini dünyadaki diğer para kazanma biçimlerine üstünlüğünü göstermesi bakımından oldukça önemli görür (Weber, 2011: 10-11).

⁸² “Marxist yazarlar tarımsal doğunun değişen karakterini hemen hemen bütünüyle ekonomik şartlarda yorumlamaya girişirken, Weber ekonomik, siyasi ve ideolojik ilişkilerin karmaşık bir karşılıklı ilişkisine işaret etmekteydi. Böylece topraklı tabakalardan emekçilerin göçünü açıklarken, Weber, bu olgunun bütünüyle ekonomik mülahalalara gidilerek açıklanabileceği nosyonunu reddeder” (Giddens, 1996: 38).

Weber, Protestan Etik'te kapitalizmin kökenlerini Kalvinist dünya çileciğinde ararken; gerek Katolizmin gerekse Lutheryanizmin tarihsel bağlamlarındaki yaklaşımlarına bağlı olarak antikapitalist tavırlarının, Avrupa Kilislerinin modern rasyonel kapitalist ilişkilerin gelişmemesindeki etkilerini vurgular. Her ne kadar Almanya'da başlayan dinsel reformlara Lutheryanizm öncülük etmiş olsa da tam olarak gelenekten kopuşu sağlayamamıştır. Lutheryanizm'deki ahlakın, 'rasyonel emeğin kutsallaştırılmasında' ve geliştirilmesinde yaptığı katkı önemli olmakla birlikte toplumsal yapının ve ilişkilerin dönüşümünde devamını sağlayamamıştır. Lutheryanizm tıpkı Katolizm gibi muhafazakâr hayat biçimlerini, köylülerin siyaseten daha rahat denetlenmesini sağladığı için *"kentsel rasyonalist kültürün hâkimiyetine karşı"* desteklemeye devam eder. *"Her iki Kilise de efendi ve serfi arasında nüfuz edici kişisel bağlılıkların, ticari pazar ilişkilerinden çok daha kolay bir şekilde denetlenebileceğini düşündüğünden"* geleneksel yaşam biçimleri korunmaya devam edilir. Luther Kilisesi 20. yy.'a kadar, siyasal denetimin sağlandığı devletin dayanaklardan biri olarak, geleneksel yaşam biçimlerini destekler. Toprak ekonomisine dayalı Prusya'nın gelişimine dinsel meşruiyet sağlar. Protestanizmin Lutherci yorumu bireyi 'etik sorumluluktan' azlederek, egemen-mutlak devlet aygıtına mutlak itaat eden bir pozisyonda şekillendirir. Kilisenin ve dolayısıyla inancın buyruklarına itaat eden bireyler diğer tüm işlerde, devletin üstlendiği etik meşruiyetten dolayı kendilerine emredilenleri mutlak suretle yerine getirmeleri, dinen bir suç teşkil etmeyeceğinden, vicdani bireysel sorumluluklara yer kalmaz. Kalvinizmin ise diğer Avrupa Kiliselerinden farklı olarak *"muhafazakâr değil devrimci dini bir itkiyle," 'modern rasyonel kapitalizme geçişte önemli bir izlek oluşturmaktadır* (Giddens, 1996: 40-41).

"Weber'in açıkladığı gibi, 'feodal tabakanın hâkimiyeti, hükümetin feodalize güçlerinin yapısı normal olarak öncelikle patrimoniyal olduğundan, pazarın gelişmesine ve kazandırıcı faaliyetler özgürlüğüne katı sınırlar koymayı sürdürmektedir.' Genel kaygısıyla uygunluk içerisinde Weber katışıksız ekonomik etkinliklerden çok, geleneksel hâkimiyetin idari pratiklerinin rasyonel kapitalist faaliyetin büyümesini yasakladığında ısrar eder. Buradaki özel manidarlık, geleneksel yönetimin toplumsal eylemdeki 'tahmin edilebilirlik' ya da formel rasyonalitenin doğuşuna karşı mücadele eden 'keyfi' karakteridir. Weber'e göre Batı Avrupa'nın tarihsel şartları uzman kadrosuyla birlikte rasyonel devletin gelişmesini kuvvetlendirmede biriciktir" (Giddens, 1996: 47).

Aynı şekilde Durkheim'de moral birlik olarak görülen milli devlet algısı yerine Weber 'Ekonomi ve Toplum' adlı eserinde devlet kavramsallaştırmasını araçsal güçle

yapar. Weber’de devlet, teritoryal alanda, belli bir grubun siyaseten belirlenmiş her hangi belirli bir amaca (kişisel güvenliğin sağlanması ya da adaletin yönetilmesi gibi) hizmet eden bir kurum olarak değil, her türlü güç uygulama tekelini meşru olarak ele geçirmiş grubun, araçsal uygulaması olarak tanımlanmaktadır (Giddens, 1996: 43-44).

Weber’de, *“hukuki-rasyonel devletin örgütlenmesi, modern kapitalizmde iş bölümünün ilerlemesinin genel bir paradigmasını türetmek için uygulanmaktadır.”* Burada modern devletin kuruluş felsefesi, kapitalizme uyumlu olması dolayısıyla ‘görevlerin bürokratik özelleştirimi’ yani uyarlanmasını sağlamasıdır. Weber, Marx’ın ekonomik temelli sınıf sistemini ve iş bölümündeki artan çeşitlenmenin kapitalizmin gelişmesi için açar kavramlar olarak yorumlamasını doğru bulmaz. Elbette Weber, emek-sermaye ilişkilerine dayanan sınıf gelişiminin kapitalizmin bir özelliği olarak teslim eder ama onun için önemli ve belirleyici olan ekonomi değil politik olan rasyonel hukuki bürokratik örgütlenmedir. Dolayısıyla Marx’tan farklı olarak *“ekonomik olandan toplumsal olana genellemekten çok, Weber politik olandan ekonomik olana genelleme”* yapar. Bunun anlamı sınıf sistem ve hâkimiyetine dayanan siyasi örgütlenmenin ekonomik olarak değil hukuki rasyonel devletteki işbölümü ve görevlerin bürokratik örgütlenmesi ve yönetilmesine bağlı olarak politik olanın bağımsız belirleyiciliğidir. Bürokratizasyonun politik olanın bağımsızlığına gönderme yapması sınıf hâkimiyetine dayalı kapitalizm yorumlarını da geçersiz kılar. Marx’taki ekonomik vurguya bağlı olarak kapitalizmin işçiyi üretim araçlarından kopararak uzaklaştırma süreci modern devletlerdeki gerçekliğin sadece bir yönünü aydınlatabilir. Gerçekte olan ise Weber’e göre rasyonel hukuki bürokratizasyonun geçmişteki her hangi bir otorite hiyerarşisinde gözlemlenebilenlerden çok daha yoğun olarak modern devletlerde *“iş bölümüne dayalı uzman resmiyeti’ bütünüyle yönetim araçlarının mülkiyetinden uzaklaştırmasıdır.”* Bundan dolayı sadece işçiler değil aynı zamanda resmi ve idari çalışanlarda, çağdaş siyasal örgütlenmenin maddi araçlarından bütünüyle koparılmışlardır (Giddens, 1996: 44-45).

Weber modern devletteki bürokrasinin yayılarak büyümesinin sadece kapitalist toplum için değil sosyalist toplum içinde geçerli olacağını belirtir. Marxist teorideki kapitalist toplumun sosyalist toplum tarafından aşılacağı tezini gerçekçi bulmaz. Nasıl ki modern hukuki rasyonel bürokrasi, çalışanlarını bir bütün olarak üretimin maddi araçlarından uzaklaştırdıysa aynı mantıktan hareketle oluşacak sosyalist bir bürokrasinin

de devasa bir yayılmaya yol açarak *'proleterya diktatörlüğü'*ne değil *'resmiyetin diktatörlüğü'*ne dönüşeceği iddiasında bulunur. Weber'e göre kapitalist toplum aşılacak bir geçiş toplumu değildir. Ona göre, Marxist sınıf sistemindeki emek sermaye arasındaki çelişkinin tarihin dinamiğini oluşturması söz konusu değildir;

“Kapitalizmin asli karakteri... üretim faaliyetinin rasyonel düzenlenmesinde verilidir. İşçinin üretim araçlarından ‘koparılması’ süreci, modern toplumun bütün alanlarında ilerleyen davranışın rasyonalizasyonu sürecinin sadece bir uğrağıdır. Bürokratik uzmanlaşmayı doğuran bu süreç tersine çevrilmezdir. Sosyalizm, ekonomik davranışın rasyonel denetiminin daha artırılması (ekonominin merkezileştirilmesi) ve ‘ekonomik’ olanla kaynaşmasıyla ‘siyasi’ olanın ortadan kalmasında (ekonomik girişimlerin devlet tarafından denetlenmesi) öngörüldüğünden, sonuç bürokratikleşmede devasa bir yayılma olacaktır” (Giddens, 1996: 46).

Weber’de fiziksel şiddetin olmadığı çatışmalar, ‘barışçıl (Kampf) çatışma’ altında; düzenlenmiş yarışma ve toplumsal veya biyolojik ayıklanma boyutlarıyla iki kategoride ele alınır. *“Bir toplumsal ilişki, yanlarından birinin kendi istencini öbür yanın ya da yanların direncine karşı yengin kılmak niyetine göre yönlendiriyorsa, ona ‘çatışma’ (Kampf) denir”* (Weber, 1995: 68). Çatışmada fırsatlar elde etmek için kuralları belirlenmiş bir çerçevede fiziksel şiddete yer vermeden gerçekleşiyorsa barışçıl ya da ‘düzenlenmiş yarışma’ adını alır. Bunun haricinde bireysel ve toplumsal konumlarına bağlı olarak insanları öznel niyetleri olmadan karşı karşıya getiren varoluşsal mücadeleler de toplumsal ve biyolojik ayıklanmayla-seçilimle kavramsallaştırılır. Çatışma, kuralları belirlenmiş ve sosyal eylemcilerinin fırsatlarının peşinden yarıştıkları piyasa ekonomisinde olduğu gibi ‘düzenlenmiş yarışma’ biçimini alır ve böyle bir toplumda ancak kuralları belirlenmiş çatışmalar söz konusu olabilir. Yoksa tarihsel tecrübenin de göstermiş olduğu gibi, toplumsal olarak varoluşsal ve toplumsal fırsatlar sunan çatışmaları önlemenin, her hangi bir yöntem ve aracı söz konusu değildir. Bunlar sadece düzenlenebilir bir çerçevede gerçekleşebilir. Biyolojik ayıklanmanın ise ilkesel olarak düzenlenebilmesi mümkün değildir. Çünkü Weber’e göre *“ayıklanma sonsuz bir süreçtir”* (Weber, 1995: 68-70). Dolayısıyla Weber için barışçıl, kurallarca düzenlenmiş yarışmaların, toplumsal veya biyolojik varoluşsal fırsatlar sunan seçilmelerin yaşandığı tarihsel çatışmaların bitirilmesi Marxçı anlamıyla mümkün gözükmemektedir.

Alman toplumu her şeyden önce gecikmiş bir modernlik ile tasvir edilir ve Weber’in kaygısı da bu gecikmişliği siyasal iradeyle paralel kültürel atılımlara ileri

taşımadır. Giddens, “Weber’in sosyolojik yazılarında ‘kapitalizm’le, öndayanaklarıyla ve doğurgularıyla ilgilenmesi..., endüstriyel gelişmenin erken dönemlerinde Alman toplumunun karşılaştığı özgül sorunların karakteristikleriyle bir önülgilenmenin sonucu olarak anlaşılması” gerektiğini belirtir (1996: 35-39). Almanya’nın Doğu’su, geleneksel tarım ekonomisinin Junker’ler olarak bilinen tarım tabakası ile Batı’sındaki yeni doğmakta olan burjuvazinin endüstriyel kapitalizme geçişini selamlayan⁸³ modern tabaka arasında meydana gelen gerilimlere sahne olması, Almanya’nın en güncel toplumsal sorununu oluşturmaktadır (Giddens, 1996: 12, 14, 36-38, 46-47). Giddens Weber’in epistemolojik düzlemdeki ‘etik irrasyonallite’ kavramı üzerinden oluşturduğu yöntem arayışını “Alman sosyal düşüncesindeki muhtelif ve farklı eğilimleri bütünleştirmeye yönelik bir teşebbüs” olarak okumaktadır (1996: 74). Buradan da anlaşılacağı üzere Weber’in sosyal eylem tipleri bu toplumsal bağlama göre şekillenir. Sosyal aktörlerin anlam çerçevesinden hareketle sosyal eyleme yönelmesi bunların tarihsel ve kültürel zeminlerinin bilinmesi üzerinden oluşturulacak kavramsal-ideal referans çerçevesini bilimsel olarak ortaya konulmasıyla gerçekleştirilebilecektir. İdeal tipler sosyal aktörün yöneldiği sosyal eylemlerle örülen bir toplumsal gerçekliğe tekabül ettiğinden Almanya’nın içinde bulunduğu soruna çözümde Alman toplumu içindeki sosyal aktörlerin eylemlerini belirleyen anlam bağlamlarının bilimsel kavramlara dönüştürülmesiyle mümkündür. Dolayısıyla Weber sırasıyla geleneksel, duygusal, değere yönelmiş ya da amaca yönelmiş akılcı eylemleri, toprak ekonomisinden endüstriyel ekonomiye geçişteki aktörlerin, sosyal eylemlerinin ördüğü toplumsal ilişkilerin anlaşılabilmesi için referans çerçevesi olarak kullanır. Aynı şekilde otorite tipleri ve bunların toplumsal meşruiyetlerinin de yine aktörlerin sosyal eylemleriyle

⁸³ Weber siyasal ve tarihsel bakımdan modern endüstriyel kapitalizm ve bunların sosyal aktörleri olan burjuvaziden yanadır. Tarımsal elitler olan Junkerler’in Alman birliğine yaptığı katkıları olumlu bularak tarihsel rollerini tamamladığına inanır. Almanya’nın yeni geleceğini siyasi olarak bilinçli burjuvazinin yükselmesinde görür (Giddens, 1996: 14-15). Alman devlet geleneğinin güçlü Alman birliği ideali, her ne kadar liberalizm’e önyargılı baksa da Weber’de “insanın kişisel özerkliği” ve “insan türünün ruhsal ve ahlaki değerleri” gibi konular savunulmaktadır. Ayrıca Weber doğrudan demokrasinin, sosyal aktörü rasyonel bürokratik işbölümünden müteşekkil modern işlemlerden, özgürleştirebilecek yegâne yönetim biçimi olarak olumladığı görülür (Giddens, 1996: 73). Giddens, Weber’in son dönem yazılarında ‘liderlik problemi’ni ele alırken “kural-bağımlı eyleme yabancı olma anlamında irrasyonel (değersel, kanaate dayanan) ve dolayısıyla tarihte değer yaratıcı bir güç” olan karizmatik liderin barışçıl olduğu kadar savaşçıl kişilikleride kapsamasından dolayı ve bunun sonradan ‘bürokratik rasyonallite’ ile karşıt bir bağlamda diyalektiğe girmesi sonucunda ‘Alman kültürünün özerk gelişimi’ dışında yeni bir duruma yol açtığını söyler. Bunun sonucu olarak karizma ve liderlik problemi, “modern kapitalist devlette içerilen bürokratizasyon analiziyle birleşerek, Weber’i, yöneltildiği liberal demokratik değerlerin en fazlasından ‘araç’ olarak kavranabildiği ve dolayısıyla içsel manidarlıklarının inkar edildiği bir konuma getirir” (Giddens, 1996: 75).

oluşturdukları anlam ilişkilerinden aldıklarından, Alman toplumunun modernliğe geçişi bağlamındaki özgül sorunlardan hareketle oluşturur. Bunlarda sırasıyla geleneksel, modern ve karizmatik otoriteler ve bunların aktörleri olan geleneksel, modern ve karizmatik önderlerdir. Karizmatik önder Weber’de yeniliğin yaratılması için ve toplumu gelenekten modernliğe dönüştürmede yeri geldiğinde geleneksel alışkanlıklardan yeri geldiğinde de bürokrasinin demir kafesinin dar sınırlarından, yeniliğe kapı aralaması ve sosyal aktörlerin eylemlerini belirleyecek ilişkilere anlam çerçevesini siyaseten pratik şekilde oluşturmak ve sosyolojinin güncellenerek Almanya’nın sorunlarını aşmak için kullanıldığı söylenebilir.

Weber Alman sosyoloji geleneğindeki anlamacı yaklaşımdan hareket eder. Onun insan birlikteliklerini açıklarken kültürel ve tarihsel bağlam üzerine sosyal aktörlerin eylemlerini gözlemleyerek, aktörlerin niyetlerine göre sosyologun duygudaşlık kurarak olayı çözümlemesi ve bunun üzerine kavramsal-ideal referans çerçevesi oluşturması bilimsel yöntemde ana izleğini oluşturur (Çelebi, 2007: 174; Weber, 1995: 12-14). Çelebi, Weber’in socius’u incelerken sosyal olanı aynı zamanda polity olarak ele almasını Alman düşünce geleneğine bağlamaktadır. Weber gibi Simmel ve von Wiese’in da polity ile socius arasındaki farka önem vermediklerini belirtir (2007: 174). Ayrıca Weber’in sosyal aktör ve sosyal eylem kavramlarının socius’u anlamda tek başlarına eksik olacağını söyler. Çünkü Weber’e göre sosyoloji, *“sosyal aksiyonun sürecini ve sonuçlarını nedensel olarak açıklayabilmek için, sosyal aksiyonu yorumlayarak anlamaya yönelik bir bilim olarak tanımladığından”* kolektivist kavramlara yer vermemektedir (Çelebi, 2007: 169-170). Weber’de insanlar arasındaki ilişkinin toplumsal nitelik kazanabilmesi; *“bireyin yalnız başkasının davranışına göre anlamlı bir biçimde yönlendirdiği etkinliği”* ile mümkünlük kazanabilir (Weber, 1995: 41). Hâlbuki Çelebi’ye göre sosyal birimler sadece sosyal kişilerden değil ayrıca kolektif kişilerden ve bunların sosyal ağlardaki sosyal sunumlarından oluşmaktadır.

Robertson klasik sosyologlarca başlatılan gelenekte kültürün sadece toplumsalı anlamak için bir değişken olarak ele alındığını belirler. Hem Durkheim’in sosyal olguyu merkeze alarak yaptığı sosyolojisinin, hem Weber’in toplumsal eylemi merkeze alarak yaptığı analizlerinin, hem de Simmel’in kültürel ve psikolojik öğeleri bağımsız bir değişken olarak toplumsalı açıklamak için paranteze alması dolayısıyla geliştirdiği sosyolojik yöntemlerinin tamamında kültür, sadece toplumsal yapının analizi için

görülerek, ikincileştirilir. Bu da sosyolojinin bağımsız bir bilim hüviyeti kazanması için spesifik bir alanı kesin sınırlarıyla belirlemesi ve yöntemsel gücünü göstermesi bakımından önemlidir. Bunun sonucu olarak antropoloji ve sosyoloji modern işbölümü sürecinde; en azından son dönem kültür çalışmalarının yükselmesinde etkili olan küreselleşme ve postmodernizm akımlarında ulusal ve uluslararası karşılaştırmalı kültürel çalışmaların yeniden birleştirmesine kadar devam eder (Robertson, 1999: 66-67, 232).

Son olarak Weber, bireyi modern toplumun yapısını analogik olarak benzettiği demir kafese gönderirken, bu yeni dönemde bireyin bürokratik sınırlandırmaları içerisinde nasıl stratejiler geliştirmesi gerektiğini de sunar. Bu sınırlamalar ve yapı modern dönemin kaçınılmaz bir özelliği olarak bireye toplumsal etkileşimleri için genel bir çerçeve hazırlar. Toplumsal etkileşimdeki rasyonellik kipinin artan öneminin kendiliğinden ekonomik ve siyasal bireyciliğe yol açmayacağına inanır. Birey ve toplum arasındaki gerilimde Simmel ve Durkheim’de birbirlerine tamamen ters olan kuramsallaştırmalarını, bireyin farklı eğilimlerle gerçekleştirdiği toplumsal etkileşimlerinde örtük bir biçimde uzlaştırır. Weber “*modern dünyada bireyin toplum üyeliğinin basit statüsünü duyarlı bir biçimde belirleye*” bileceğine kapı aralayarak bireye demir kafesin anahtarlarını teslim eder (Robertson, 1999: 45-46). Böylece modern birey sadece siyasal veya ekonomsal karizmatik aklın önceliğine bırakılmaz.

Modern bireyin bir yandan sosyoloji aracılığıyla kendinin ve toplumunun farkına varması ve yeni toplumsal bağlamlardan özgürleşme çabaları, diğer yandan hazzı ve hedonist arzularına yeni imkânlar sunan modernitenin koşullarında faydacı amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırken her şeyi araçsallaştıran yapısı, klasik sosyologlarca iki farklı yaklaşımla çözülmeye çalışılır. Seküler yeni toplumsal bir düzen üzerinden üretilen metalar ve bilimsel gelişim, zihinlere yeni imkân ve arzular sunarken özgürleşmenin ve araçsallaşmanın da ikili özelliğini arz eder. Simmel, mikro sosyal ilişkilerle karşılıklılık temelinde ele aldığı bu yeni imkânları Aydınlanma filozoflarından beslendiği kaynaklardan hareketle sosyal bilinç temelinde inşa eder. İnsanların etkileşimlerinin sürekliliği üzerinden kurumsallaşan birlik öğelerini pragmatik araçsal aklın ölçüm amaçlı yarattığı bir enstürüman olarak para ile toplumsal ve ekonomik yaşamı felsefi, psikolojik ve fiziksel dinamikleriyle beraber bilinç sosyolojisinde gösterir. Modernliği para merkezli metoforla analiz etmesi onu Aydınlanma ile modern kapitalist toplumun kurumsallaşan yapısı arasındaki bağı göstermesi bakımından önemli kılar. Sembolik ve

kültürel içeriklerin karşılıklı sosyal etkileşimlerle oluşturulması para üzerinden devam ettirilerek; soyut olan kavramsal içeriklerin birleştirdiği toplumsal yaşam, tamamen soyut olmakla beraber bilinci, anlamayı, ilişkileri ve toplumsallığı mümkün kılan zihinsel bir insansal keşif olarak sunulur. Felsefi bilincin para üzerinden sosyolojik bilince yönelimi, ekonomik olanında sosyal olana içre çekilmesini sağlayarak modern toplumda, bireyin öznel bağımlılık ilişkilerini özgürleştirmesine kapı aralar. Zihinsel olarak üretilen bu idealist karakter Weber (Sombart, Veblen ve Tarde) gibi sosyologlarca devam ettirilerek ekonomik olan kapitalist içerikler farklı kültür analizleri ile ortaya konularak geliştirilir. Aynı zamanda irrasyonel olan arzu ve bilinçaltıyla, rasyonel kapitalist örgütlenmenin açıklanma girişimleri kapitalizmin çelişkilerini de ortaya çıkarır. Burada tarihsel materyalist yöntemle bilinç felsefesindeki idealist diyalektiği materyalist diyalektiğe eviren Marx, modern çelişkinin devam ettirilmeyeceğini öngörür ve gerçek bir toplumsallığın ve özgürleşmenin ancak kapitalizm sonrasında kurulacak yeni bir socius biçimiyle aşılabileceğine inanır (Akpolat, 2015). Ama yine de modern dönemde toplumun etik ilişkilerle örüntüleceğini iddia eden düşünürler, Marx'ın öngörüsünün gerçekleşmesini beklemeden, toplumun etik karakterli oluşturulabileceğine yönelik kavramsal analizler geliştirmeye devam eder.

3.1.8. Heidegger'in (1889-1976) Mitsein (Birlikte Var-lık-oluş) ve Levinas'ın (1906-1995) Etik Toplum Anlayışları

Megill, Heidegger'i Nietzsche, Foucault ve Derrida'yla beraber farklı biçimlerde⁸⁴ olmak üzere Aydınlanmanın ideal ve yöntemleri üzerine inşa edilmeye çalışılan toplumsal imgesine, eleştirel bir tepkiyle 'dünya yorumunu' gerçekleştirdiğini belirler (Megill, 2008: 31). Ağır bir edebi dil kullanarak estetik, ontoloji, düşünce ve yorumbilgisi ile alakalı yoğun bir külliyat bırakan Heidegger'in, ilk döneminde 'varoluşçu' yaklaşımla konularını ele alırken son döneminde teknolojiyi eleştiren bir

⁸⁴ Aydınlanma geleneğinin oluşturduğu modern toplumsal yapının eleştirisi konusunda anlaşılan bu düşünürler, mevcut dünyanın reddi karşısında takındıkları tutum dolayısıyla farklılaşırlar. 'Şimdiden' umut kesen bu düşünürler, geçmişe veya geleceğe yönelirler. Heidegger, mevcut dünyayı ret ederken nostaljik bir yüceltmeye sarılır. Bunun karşısında Foucault düşüncü bir imgeyle henüz ortaya çıkmayan potansiyel bir gelecek umuduna bel bağlar. Nietzsche ise geçmiş ve gelecek imgeleri arasında bir ayrıma gitmeden ve aynı zamanda bir seçim de yapmadan ikisi arasında gidip gelir. Derrida ise, sadece modern toplumu yapı bozumuna uğratmaz ayrıca nostalji ve gelecek düşüncü imgeleri de bir bütün olarak imhaya girer (Megill, 2008: 176-177).

tavırdan hareket ettiğini belirler (2008: 163-164). Çağdaş akademisyenlerin “uzmanlaşma, rutinleşme ve bayağılaşma eğilimine” neden olan bağlamlara hapsolmadan ve onlardan farklı olarak metodolojiyi kendisini ve çalışmalarını belirlemesine izin vermeden, insanlık ve varoluşu ile ilgili yorumlarını Nietzsche’yi takip ederek geliştiren Heidegger, “*insana dair incelemelerin bilimselleştirilmesinin bütün tezahürlerine karşıdır*” (2008: 166). Megill, Heidegger’in insani bilimlerin bilimselleşmesinin tehlikelerini gösterirken aynı zamanda kendisinin de mistifiye edici bir üslup geliştirdiğini ortaya çıkarır (2008: 167).

Heidegger, fenomenolojik yöntemi yeniden tanımlayarak, ‘birlikte yaşamın’ etik içeriğini göstermeye çalışır. Fenomenolojiyi, ‘toplum’a uygulayarak insan birlikteliklerinin bizatihi kendisini çalışmalarında konu edinir. Logos kavramından hareket eden Heidegger için pozitivist yöntemdeki –loji- içeriği, logos’un gerçek ve en eski anlamı olan ‘söz’ boyutuyla ele alınmış ve kendiliğinden ortaya çıkan şey üzerine konuşma biçimiyle devam ettirilmiştir (Maren-Grisebach, 1995: 44). Heidegger’in konuşma üzerinden inşa ettiği sosyolojisi, ‘insan birliktelikleri’ üzerine konuşmaları ile ortaya koyduğu kavramları üzerinden gerçekleştirir. Hegel’deki tinin açılımına benzer bir süreçle, socius üzerine konuşma esnasında ürettiği yeni terminolojiyle (Dasein, Dasman, Mitsein) logosu, etik insan birlikteliklerinde kavramsal olarak açılar ve yorumlar.

Dasein (orada- varlık), insanın dünya içindeliğini gösteren, Heidegger’in insanların varlığı için geliştirmiş olduğu ve insanın ve dünyanın birbirinden ontolojik olarak ayıramaz olduğunu ortaya koyan kavramdır (Heidegger, 2011: 44-62).

Dasman (They/One, Onlar), insanların birlikte yaşamalarının insanların varoluşunun temel (eksistensiye/varoluşsal) öğelerinden biri olduğunu gösteren, sağduyu (commonsense) bilgisinin geçerli olduğu, insanların diğer insanlara göre eylediği anladığı ve genel olarak ‘kamu’ dünyasına işaret eden bir kavramdır. Heidegger, bu kavramı Dasein’in içine düştüğü anonimliğin karar vermedeki sorumsuzluğun, yaşamı sorgulamadan başkalarını göre yaşamının verdiği konforun Dasein’in otantik bir varoluşa ulaşmasının engelleyen bir bağlamın tüm olumsuzluklarını içinde barındıran bir anlamda kullanır (Heidegger, 2011:120-132, 177-185).

Mitsein (birlikte-varlık), diğer insanlarla birlikte yaşamanın insan varlığının (Dasien) temel varoluşsallarından (eksistensiyal) biri olduğunu ve Heidegger'in 'socius' ontolojik zeminde temellendirdiğini göstermesi bakımından savunacağımız temel kavramı oluşturmaktadır. Bu kavram başkalarını, insan varlığının temel bileşenlerinden biri olarak değerlendirmesi nedeniyle, epistemolojik tek benci (solipsism) hatalardan ontolojik düzlemde kaçınmayı sağlayan önemli kavramlarından bir tanesidir (Heidegger, 2011: 120-132).

Otantiklik, Dasein'in kendi varlığını Dasman alanının her güncülüğünden çekip alması olarak ve bireysel tarzda varoluşunun, Dasman alanın sunduğu kabul edile gelmiş ortalama varoluş tarzlarından ayırarak kendi varlığını mesele edindiği, yeniden yorumladığı ve Dasman alanındaki yabancılaşmadan kurtulduğu, sahîh-hakiki varoluş yorumuna ve tarzına ulaştığı varlık tarzıdır. Otantikliğin ve inotantikliğin tarihsel somutlaşmaları farklılaşabilir ancak Heidegger bu konuda rehberlik edecek belirli formel/eksistensiyal varoluş biçimleri hakkında konuşur. Dasein'in otantik bir varoluşa doğru yönelimi biyolojik bir son olmayan ancak varoluşun sonluluğuna dahil bir öngörüü anlamayı mümkün kılan ölüm'lü varlığının farkına varmasını sağlayan ve Heidegger'in vicdanın çağrısı dediği, Dasein'in kendi varlığı hakkındaki kaygısını meydana getiren ve her durumda bir karar almayı gerektiren varoluş imkanı. Heidegger, her insanın otantik Dasein varoluşuna ulaşamayabileceğini ve ömrünün sonuna kadar Dasman alanın inotantikliğinde kalarak varolabileceğini ve bu anlamda otantikliğin sadece bir imkân olarak her insanın varlığının oluşturuu bir ögesi olduğunu belirtir. Bu anlamda her ne kadar Dasman alanı inotantik varoluş olarak olumsuz bir anlamda ele alınıyorsa da Heidegger, otantik bir varoluşun Dasman alanından tamamen kopuşu gerektirmediğini de belirtir. Tersine insan varlıklarının Dasman alanındaki varoluşlarını yeniden yorumlayarak, varoluşa (eksistence) yönelik bir dönüştürme hamlesi olarak düşünülmesi gerektiğini söyler (Heidegger, 2011: 189, 283-285, 289-293).

İnotantiklik; (sahîh-hakiki olmama) Dasein'in Dasman (kamu) alanındaki gündelik yaşamına işaret eden ve tüm anlama, yorumlama, bilgi, algılama süreçlerinde anonim olan sağduyunun kipleriyle var olmaya alışmış, bireysel karar verme sorumluluğundan kaçınmanın getirdiği rahatlık içinde kendi başına varlığı ve varoluşu sorgulamama durumunda ve Heidegger'in 'düşkünlük' olarak adlandırdığı varlık tarzıdır. Bu her günlük içinde insan varlıkları alışılmış olan konuşma/dil kalıpları içinde

konusur ve düşünür. Ki bu varlığın daha temel bir anlayışına ve yorumuna dair hiçbir gelişme sağlamayan ve Heidegger'in 'lakırdı' olarak adlandırdığı bir iletişimsel dil bağlamına gömülmüş olarak var olur. İnsanların herhangi bir şeyi sorgulamaları yüzeysel bir meraktan öteye gitmez ortalama/belli belirsiz bir varlık anlayışının güdümünde var olmaya devam ederler. Ama bu varlık anlayışına dair daha temel bir sorgulama anlayış geliştirmezler (Heidegger, 2011: 121-134; 177-182). Heidegger'in dil merkezli yapısallaşma kuramlarına dahil edilmesi, sıradanlaşmış konformist uyumu içine yerleştirdiği Daisenlerin (kişilerin), Dasman (kamusal) alanında bireyselliğin, kararın ve sorgulamanın yapılmadığı inotantikliğin, bu düşkünlük alanı dolayısıyladır. Ama Heidegger'de dünyaya fırlatılmış ve ölüme yazgılı Daisenler, Dasman alanından geçebilecek potansiyele sahip olduklarından inotantik yapısal belirlemeleri aşabilecek kapasitede-bireysellikte görülür.

İnsanların kendi varlık imkân ve tarzlarıyla dünya-içinde karşılaşılan var olanlarla her zaman ilişki (ilgilenme, gözetme) içinde olmaları, insanların kendi varlıkları içinde 'kapalı-olmamaklık'larına (Heidegger, 2011: 140), 'açımlanmışlıklarına' dayanır. Heidegger bu açımlanmışlığı 'şuradalık' (Heidegger, 2011: 140) olarak adlandırır. İnsan bu açıklıkta (aletheia) varolur. Gündelik dünya içine gömülmüş Dasein'in bu varlık tarzı, 'içinde-var-olmak' olarak adlandırılan ve 'Bulunuş/Ruhsal durum', 'Anlama' ve 'Söz' öğelerinden oluşan temel var olma formunun da (şuradalık) temelini oluşturur.

'Hep benimkilik' karakterine sahip Dasein tanımının, gündeliklik söz konusu olduğunda formel bir tanımlamadan öteye gitmediği anlaşılır. Çünkü varoluşunun temel bileşeni olarak Dasman alanında varolması, Dasein'in kendisinin değil kamusal alanın belirlediği bir kendi olmaya yani 'benim olmayan'a (Heidegger, 2011: 121) sahip olması sonucunu doğurur. Gündeliklik içinde Dasein'in 'hep benimkilik' varlık tarzını yitirmiş olması 'kendini kaybetmişlik', yine onun varlık imkânlarının bir bileşenine yani diğer Daseinsal varolanlarla paylaşılan hergünlük/gündeliklik varlık tarzına yaslanır (Heidegger, 2011: 122).

Dünyada insanlar kendi varlık tarzları dolayısıyla sürekli dünya ile bir ilişki içindedirler. Analizin düzeyi, insanların dünya-içindeliklerinde karşılaştıkları var olanlar söz konusu olduğunda 'el-altında-olan' yani 'alet-gereç' karakterine sahip olan var olanlardan başlar ve onlar üzerinden, "mevcut-olan" karakterine sahip doğa

nesnelere doğru gelişen bir seyir izler. Gereçler, diğer gereçlerin oluşturduğu gönderge bütününe ve kullanışlılıkları ortadan kalktığında/sekteye uğradığında veya gereçlerin yapılmış olduğu maddeler söz konusu olduğunda doğa nesnelere de gönderme yapar. Diğer yandan bir insanın diğer insanlarla karşılaşması da “alet yapıcısı”, diğer el-altında-olanların sahipliği biçiminde de olsa bir ilk belirti veya ön-karşılaşma olarak ortaya çıkar. Ancak başka bir analiz düzeyinde insanların her zaman diğer insanlarla birlikte var oldukları kavrayışı da geçerlidir. Heidegger, kamusal alana ilişkin genel olarak “inotantiklik” kavramı altında toplanabilecek ve her durumda “negatif” bir tona sahip olduğu söylenebilecek değerlendirmelerini burada da sürdürür. Çünkü diğer insanlarla birlikte varolma hali hem *rekabetçi* ‘mesafelilik’ ve hem de *anonim* ‘geçişsiz ve nötr’ bir “*herkestir*” (Das Man) (Heidegger, 2011: 133.)

İnsanlar kendi varlık tarzları bu anonimlik içinde yitirirler ve bu anonimliğin davranış, düşünce, konuşma, yargı, tutum, anlama ve konuşma, ruhsal durum ve yaşam tarzı kodlarını belirlediği bir varlık tarzına gömülü olarak yaşarlar. İnsanlar bu genel kabul gören kodlar içerisinde önceden belirlenmiş yaşam-eylem-düşünce tarzları içinde varolurlar-toplumsallaşırlar. Bu Heidegger’e göre ‘sıradanlığın’, ‘ortalamanın’, ‘vasatlığın’, ‘aleladeliliğin’ geçerli olduğu dünyadır (Heidegger, 2011: 134). Bu tüm Dasein ve dünya yorumlarının belirlendiği ve düzenlediği “kamu” dünyasıdır. Kamu tüm farklı Dasein tarzlarını ve dünya yorumlarını, yani tüm heterojenliği homojenleştirme eğilimi ve etkisi gösterir. Ortaya çıkan ve genel kabul gören düşünce-davranış-anlama-yaşam kodları ise açık-seçik doğrular (*commonsense*) olarak sunulur. Genel kabul görmüş düşünce-davranış kodlarına göre yaşayan insanlar, bu anonimliğin (karar vermenin anonimliğidir bu) sağladığı/meşru kıldığı düşünsel-yaşamsal genel bir konformizmin ve güvencenin sınırları içinde varolurlar.

Bu anlamda Dasein, gündelik yaşam içerisinde sürekli bir yabancılaşma içindedir. Bu yabancılaşma onun dünyaya fırlatılmışlığı ile başlayan ve varoluşunun bir bileşeni olarak en belirleyici varlık tarzına işaret eder. Bu anlamda önce bir otantik varoluşun var olması ve sonrasında bu varoluştan koparak yabancılaşma ile sonuçlanacak bir gündelik varoluş söz konusu değildir. Tersine Dasein her daim öncelikle bu yabancılaşma içinde varolur. Çünkü onun özünü yine onun varoluşu belirler ve bu nedenle, o öncelikle varolduğu için dünya-içinde varoluşunda diğer varolanlarla ve insanlarla birlikte varolmak zorundadır. Bu onun fırlatılmışlığının kaçınılmaz temel

öğelerini oluşturur. Onun bu yabancılaşmadan kurtularak otantik bir varoluş imkânına ilişkin bir anlayış geliştirmesi yine bu yabancılaşma içinden kendini çekip alması sürecini gerektirir. Burada önemli olan nokta, Heidegger ‘kamu’ dünyasından ve bu dünyadaki Dasein’in yabancılaşmasından negatif ton ve çağrışımları olan bir sözcükler dizisi ve üslup kullansa da sürekli olarak bu durumun negatif bir anlamda değerlendirilmediğidir. Bu yabancılaşma Dasein’in varoluşunun pozitif/varolan bir eksistensiye karakteridir. Dasein, ömrü boyunca bu yabancılaşma içinde de kalabilir. Heidegger’e göre: çoğunlukla ve genellikle de öyle olur.

“Hergünkü Dasein’in benliğine *herkes-benliği* denir. Bu *sahih* [otantik] *benlikten*, yani bizzat kavranıp ele geçirilen benlikten farklıdır. Herkes-benliği olarak Dasein, herkes içine *saçılmış* olup, henüz kendini bulmak zorundadır. Bizim, en yakın karşılaşılan dünya içinde ilgilenilen messedilme olarak bildiğimiz bu “özneyi” nitelendiren varlık minvali işte bu saçılmışlıktır. Ve eğer Dasein kendine herkes-benliği suretinde aşına ise, bu şu anlama da gelir: Dünyanın ve dünya-içinde-varolmanın en yakın tefsiri herkes tarafından önceden çiziliyor olmaktadır. [...] Dasein’in dünyası; karşılaşılan varolanı, herkesin aşına olduğu bir ilintililik bütününe [gönderge bütününe] göre serbest bırakmaktadır. Bunun sınırları, herkesin vasatlığınca tayin edilmiştir” ... “Fiili Dasein *öncelikle* vasati biçimde keşfedilen birlikte-dünya içinde vardır. “Ben” *öncelikle* ben olarak “var” değilim, eğer beni kendi benliğim olarak düşünecek olursam: Ben herkes tarzı içindeki bir başkasıyım. Bunun içinden ve bu olarak “kendime” öncelikle “verili” olmuş olurum. Dasein öncelikle herkeştir ve çoğunlukla da öyle kalır” ... “Dasein dünyayı bizzat keşfedip kendine yakınlaştırdığında ve kendi *sahih* [otantik] varlığını kendisine açılmadığında, bahse konu olan bu “dünya” keşfi ve Dasein açılması, daimi örtülülüğün ve karartılışların ortadan kaldırılışı, Dasein’in kendi kendini sürgüleyip kapattığı tanınmazlıkların kırılışı şeklinde olur” (Heidegger, 2011: 136).

Gündelik dilde ortalama anlama ve bu anlamaya ait olan ruh durumu olanakları düzenlenir. Dünya anlayışını, diğer insanlarla birlikte varoluşa dair anlamayı ve Dasein’in kendisini kendi varlığı üzerinden anlamasını da barındırır. Bu hem varlık anlayışına hem de dilin yeni yorumlar geliştirme imkân ve olanaklarına ilişkindir (Heidegger, 2011: 177).

Gündelik dilin kendisinde, dile getirildiğinde ortaya çıkan bir ortalama anlaşılabilirlik vardır. Bu insanların dili kullanırken belli-belirsiz anlayışlara sahip olduklarını ve konuşulan dilin anlamlarına dair daha derinlikli bir kavrayış geliştirmedikleri bir varlık tarzıdır. Burada anlaşılan şey, hakkında konuşulan şey değil, sadece konuşulan şeydir. Bu ortak ve ortalama bir anlaşılabilirlik düzeyinde somutlaşır. Bu ortalama anlama sürecinde, doğru bir anlamının olanaklarını ortadan kaldıran lakırdı (boş konuşma)

eylemi gerçekleşmektedir. Bu boş konuşma hakkında konuşulan şeyin temeline inilmez (Heidegger, 2011: 179). Örneğin “vardır” sözcüğünün gündelik dildeki açık anlaşılabilirliğine karşın, varlığın anlamına ilişkin sorunun kendisi bu anlaşılabilirlik alanının dışında kalır.

Gündelik yaşamda kullanılan dil aynı zamanda, insanın birçok şeyi ilk kez öğrendiği yerdir. İnsanlar yeni yorumlar ve anlamalarını bu dilsel-yorumsal bağlamdan hareketle ve bu bağlamı dönüştürüp geliştirerek elde ederler. İnsanlar bu konuşma düzeyinde meydana gelen anlayış nedeniyle, dünyaya, diğer insanlarla birlikte varoluşa ve dünya-içinde-varolmaktaki dair varlık imkânlarından uzaklaşırlar. Diğer yandan da, gerçek bir anlama amacı taşımadan sadece merak ediminde bulunurlar. Bu durum, çoğunlukla, gündelik moda lakırdıların yönlendirdiği ve sürekli değişen tüketici eğilimli arayışlar ve meraklara denk gelir (Heidegger, 2011: 182).

Ayrıca gündelik konuşmanın etkin olduğu alanda otantik ve inotantik anlamanın nasıl ayrılabilceği ve anlaşılabilceğine ilişkin bir belirsizlik de Dasein’in tüm varlık imkânlarına sirayet eder ve müphem kalmasına neden olur. Heidegger bu durum için Dasein’in ‘düşmüşlüğü’ tabirini kullanır. Bu, Dasein’in ilgilendiği-içinde bulunduğu ilişkide olduğu gündelik dünyaya gömülmüş olduğuna işaret eder. Dasein otantik kendi olma imkânından kopmuş ve kamusal alanın müphemliğine gömülmüştür. Çünkü lakırdı, insanların kendi dünyalarına, diğer insanlara ve kendilerine yönelik belirli anlayışlar sağlamıştır ancak bunları belirsiz bir temele mahkûm eder. Ancak Heidegger uyarır: Otantik varoluşun imkânı gündelik varlık tarzının düşmüşlüğü içindeki yaşamın dışında değildir, ancak bu gündelik yaşamın varlık tarzının varoluşa yönelik değiştirilmesi ile elde edilebilir (Heidegger, 2011: 189, 283). Çünkü otantik bir varoluşun imkânı yine Dasein’in varoluş varlık yapısında bir imkân olarak bulunmaktadır. Dasein, formel olarak “o kendisidir” biçiminde belirlenmiş olsa da fiili-pratik varoluşunda Dasein, Das Man (Herkes) alanında düşmüşlük içinde varolur ve onun benliği Das Man-benliğidir. Otantik bir varoluşun/kendi olmanın imkânı Das Man’ın varoluşsal yorumla dönüştürülmesinden elde edilebilir.

Das Man alanında Dasein’in davranış, düşünme ve yargı kodları zaten önceden belirlenmiştir. Anonim bir karar verme merkezi olarak Das Man, Dasein’in varoluşa dair sorumluluğunu neredeyse tümüyle kendi üstüne almıştır. Dasein’in ‘tercih etme’

eylemi böylece gölgede kalmıştır. Bu anonim varlık alanında ‘otantik’ ‘tercih’ müphem bir alana gönderilir. Otantik bir varoluşun imkânı ve yolu, Das Man alanında kaybolmakla yitirilmiş olan varlık tarzının yeniden kazanılması olarak ortaya çıkar (Heidegger, 2011: 284).

Marx’tan farklı olarak Heidegger yabancılaşmayı tekil Dasein’in ilk varoluşundan itibaren geçerli bir şey olarak düşünür. Yabancılaşma durumunda (inotantik varlık) insan varlıkları kendilerini bu yabancılaşmadan geri çekerek otantik bir varoluşa sahip olabilirler. Ancak Dasein, Das Man alanında kaybolduğundan, otantik bir varoluşun nasıl bir şey olduğunu ‘bulmalı’dır ve ‘kendine’ ‘gösterilmesi’ (Heidegger, 2011: 284) gerekir. Otantik varoluş bir ‘imkân’ olarak zaten Dasein’in varoluş yapısına dâhildir ancak sadece bir imkan olarak. Das Man alanından otantik bir varoluş imkânını elde etmek “*bir tercihin yeniden icra edilişi*” şeklinde olmak zorundadır. Bunun anlamı ise şudur: “*böyle bir tercihi tercih etmek, en zati benliğinden hareketle kendini bir varlık-imkânı yönünde karara bağlamak demektir.*” Otantik bir varlık imkânının tek yolu budur (Heidegger, 2011: 284).

Heidegger bunun için ‘vicdanın sesi’ (Heidegger, 2011: 284) olarak adlandırılacak gelen şeyi düşünmeyi önerir. Ancak ‘Vicdan’ psikolojik-biyolojik-teolojik açıklamaların ötesinde bir eksistensiyal olarak değerlendirilmelidir. Vicdan bir mevcut-olan olmadığı gibi sadece Dasein’in varlık tarzı içinde varolur ve “*kendini bir vakıa olarak sadece fiili varoluş sırasında ve onunla birlikte beyan edebilir*” (Heidegger, 2011: 285). Vicdan, Dasein’in ‘birşeyleri’ anlamasını sağladığından bu, anlaşılmasını sağladığı şeyleri ‘açımladığı’ anlamına gelir. Yani onu Dasein için anlaşılır ve ulaşılabilir kılar ve onu Dasein’in dünyasına, onun yakınına getirir. Dasein’in varoluş tarzının en genel karakteristiği olan ‘açımlanmışlığın’ temel *bileşenleri* “*bulunuş, anlama, düşkünlük ve sözdür*” (Heidegger, 2011: 285). Vicdanın temel karakteri ise “Çağrı” özelliğidir. Çağrı ise “Söz”ün bir tarzıdır. Bu çağrı Dasein’i kendi-otantik-varlık-olma-imkânına ‘çağırır’. Bu çağrıyı anlamak “*vicdana-sahip-olmayı-isteme* olarak kendini açığa çıkarmaktadır” (Heidegger, 2011: 285). Dasein’in kendi olmayı tercih etmesi bu durumda “varoluşa-dair” bir tercih olur ve Heidegger bunu “*kapalılığı-açma-kararlılığı*” olarak adlandırır (Heidegger, 2011: 286). Bu Das Man alanında kaybolmuşluktan ve üstü örtülerek gözlerden uzak tutulan otantik varlık imkânlarına ilişkin bir anlayışın örtüsünün kaldırılmasına ilişkin bir kararlılıktır.

Dasein ilgilendiği-ilişkide olduğu dünyadan hareketle kendini açımıladığından ve varolduğundan bu varoluşu, imkânlarla yönelik varoluşsal bir tasarı ve varlık tarzıdır. Dasein, Das Man alanında kendi-benliğini ‘duymazdan’ gelir. Otantik bir varoluş için öncelik, Das Man-benliğine kulak vermeyi sonlandırmak ve kendine kulak vermeye başlayacağı bir duruma gelmektir. Bu da ancak ‘çağrı’ ile mümkün olur ve Das Man alanının etkinliğini tedirgin eder ve sarsar. Vicdan bu çağrı aracılığıyla anlamayı sağlar. Bu çağrı seslendirilmez ancak ‘anlamayı-sağlama’ olarak bir çağrıdır. Vicdanın çağrısı hiçbir mesaj taşımaz. Bu çağrı, otantik bir varolma imkânına çağrıdır. Bu Dasein’in kendi varlık imkânlarının sorumluluğunu almasına dair bir çağrıdır.

Vicdanın çağrısı Dasein’den gelir ve yine Dasein’a yönelir. Bu çağrı aracılığıyla Das Man alanındaki Dasein’in kendisi ve başkaları için ne olduğuna dair anlayış paranteze alınır. Böylece “...umumi kabul görme peşinde koşan herkesi anlamsızlık içine terk eder. [Çağrılma] yüzünden barınak ve korunağından mahrum kalan benlik, [çağrı ile] birlikte yine kendine taşınır” (Heidegger, 2011: 289). Bu çağrı ile birlikte benliğin kendini dış dünyaya kapatarak kendi içsellikine döndüğünü söylemek yanlış olur.

Vicdan kaygının çağrısıdır (Heidegger, 2011: 293). Das Man alanından geri çağrılan Dasein’in benliği öncelikle bir belirsizlik içine düşer. Çünkü Dasein’in ilgilendiği şeylerin yorumlanmasından hareketle anladığı benliği “çağrı” tarafından dikkate alınmaz. Yine de bu çağrı Dasein’in benliğine yapılır ve çağrı kendi belirsizliğini de korur. İnsanların yaşamları, statüleri, kimlikleri dikkate alınmaz ve Das Man alanından elde edilmiş Dasein’a dair anlayışlardan uzak durur. Hiçbir aşinalığa sahip olmayan bir çağrıdır bu. Çağırının belirsizlik karakteri onun temel bir özelliğidir. Vicdanda Dasein bizzat kendini çağırır. Bu çağrının Dasein tarafından planlanmadığı, hazırlanmadığı ve iradi olarak gerçekleştirilmediği dikkate alınmalıdır. İradeye ve arzulara tamamen karşı bir çağrı olabilir çünkü. Bu çağrı yine de “benim içimden gelir ve fakat benim *hakkımdadır*” (Heidegger, 2011:291). Sokrates’in ‘herkesin kendisini bilmesi’ için üstünkörü (das man) bilgilerle alay ederek (ironi), “*ruhta uyku halinde bulunan düşünceleri ‘doğurtmaya’ uğraşması*” (Gökberk, 2011: 45) çabalarını benzetmektedir. Erdemin bilgiyle ve mutlulukla özdeş olduğu varsayımından hareket ederek ahlak üzerine çalışan Sokrates, bu değeri birlikte arayanların (mitsein) ahlakça birbirlerini tamamlayacaklarını ve birbirlerini karşılıklı olarak olgunlaştıracağını

düşünür. Yine Heideggerci vicdan Sokrates'te Daimonion (içerden gelen bir sesleniş) (Gökberk, 2011: 46) olarak belirmektedir.

Dasein, Das Man alanına sığınarak, nereden gelip nereye gittiğine ilişkin belirsizliğin verdiği "tekinsizlik"ten duyduğu "endişeyi" kendinden uzak tutmaya çalışır. Heidegger çağırıcı yapanın yani çağırıcının, kendi varoluşunun ve dünyanın hiçliği ile yüzleşmenin tekinsizliğini yaşayan Dasein'in kendisi olduğunu söyler (2011: 292-293). Dasein fırlatılmışlığı içinde, (bu başı sonu belli olmayan, amaçlılığa ve nedenselliğe dair bir kavrayış yoksunluğu ile belirlenen sonluluk, tarihsellik/ölüm) kendi varlık-imkânının endişesini duyar ve bu çağırıcı böyle duyumsar.

Heidegger varlığın anlamını sorgular ve varlığın Batı metafizik düşüncesinde bir varolan olarak (Tanrı, Geist, İdea, Madde) düşünülmesini eleştirerek varlığın bir varolan olmadığını belirtir (Ayrıca bkz: Levinas, 2011: 116-7, 120). Bu ontolojik fark (Varlık-varolan) olarak adlandırılır ve Levinas'ın "*Var olmak kelimesinin fiil tınısı ve ad tınısı*" (Levinas, 2011: 116) dediği şeydir. Heidegger, Varlığın anlamına dair sorgulamasını varlık sorusunu sorabilen varolanlardan yani insanlardan hareketle geliştirir. İnsan varlıklarının (Dasein) diğer varolanlardan farklarını ortaya koyar ve onların varlıklarını varoluş (eksistence) olarak belirler. Varoluş insanların belirli bir imkân varlığı olduğunu, önceden belirlenmiş bir doğalarının olmadığını ve var oldukça kendi varlıklarını kendileri için mesele edindiklerini, bu haliyle de varlığın anlamı ile de sürekli bir ilişkide olduklarını gösterir. Varlık anlayışının ufku ise zaman oluşturur. Zaman, varlık anlayışının (varlığın anlamının) kavrandığı ufuktur. Zaman ise öncelikle saatle ölçülen zaman olarak değil, daha temel bir zaman anlayışından hareketle ele alınır. Bu zaman anlayışı ise insan varlıklarının ölümlülüğü üzerinden elde edilen ve temel olarak insan varlıklarının sonlu varlıklar olduğu kabulüyle elde edilen kökensel bir zaman anlayışıdır. Saatle ölçülen zaman anlayışı (yani ardışık anlardan oluşan zaman anlayışı) ise bu kökensel zaman anlayışından türetilen bir kavrayışın ürünüdür.

Levinas, varlığın ufku olarak zaman anlayışı yerine, ontolojinin dışında, zamanı "Ben ve Öteki" arasında, birbirine indirgenemez bir ilişkinin oluşturduğu bir etik ilişki bağlamında, insanlar arasındaki bir etik ilişki olarak, etik ilişkinin kendisi olarak ele alır. Bu etik ilişki zamanı mümkün kılar ve dahası zamanın kendisidir. "Öteki" ile ilişkiyi zamanın ve Etik'in temeline yerleştirir ve bu hamlesiyle, Etiği ontolojinin

öncesine koyar *"ve etik ilişki ontolojiye ya da varlık düşüncesine tabi olmak zorunda değildir"* (Levinas, 2011: 121). Bu nokta da ölümü, deneyime indirgenebilir olanla açıklamak yerine başkasının ölümünün bizdeki ilgilerini serimler (Levinas, 2006: 11)

Toplumsallaşmak der Levinas, insan yaşamının edep temeli üzerine fizyolojik hareketlerinin üstlerinin örtülmesidir. *"Göstermek, giydirmek, bir araya gelmek arasında dereceli bir uyuşum vardır."* 'Çıplak bırakmak' tarzında olabileceği gibi 'saklamak' ve 'giydirmek' de insan yaşamının etik karakterinin özellikleridir (Levinas, 2006: 16).

Kendisini ifade eden başkası karşısında 'sorumluluk' kazanan benlik, diğerlerinin sunumlarıyla birlikte karşılıklı bir ilişki içine girer. Bu sunum aynı zamanda benliğe verilmiş bir emanettir ve bu emanet bir borç olarak değil asla tam olarak ödeşmenin mümkün olmayacağı bir ilişki ve süreçtir. *"... Kendini göstermek, ifade etmek ve bir araya gelip bağlantı kurmak, sonunda bana emanet edilmek olarak karşımıza çıkar. Kendini ifade eden başkası bana emanet edilmiştir... başkası beni ona karşı duyduğum sorumluluk aracılığıyla birey haline getirmektedir"* (Levinas, 2006: 17). Ve ötekinin ölümü bu emanetten kaynaklı olarak "suçluluğa dönüşmüş saygıyı" gündeme getirir. Karşılıklı insani ilişkilerle şekillenen toplumsallaşmış bireylerden birinin ölümü zamanın kendisini ortaya çıkarır ve artık bu zaman en az birisi için tükenmiştir.

Rolland, Levinas'ın merkezi düşüncesi olan *"öteki sorununu"*, *"öteki insanın yüzü"* (Levinas, 2011: 9) bağlamında ve paralelinde yorumlayarak *"etik ilişki olarak anlaşılan insanlar arası ilişki"* (Levinas, 2011: 7) olarak belirler. Bu temel düşünce, Heidegger'in Mitsein, Dasman terimleriyle karşıladığı ve insanların varoluşlarının ayrılmaz/oluşturucu öğeleri olarak koyduğu insanların birlikte varoluşları düşüncesi ile ontolojik düzlemde bir temellendirme ve kabul olarak değil, Levinas tarafından Etik düzlemde bir değerlendirmenin hareket noktası ve ürünü olarak kabul edilir.

Rolland, zaman kavramının Levinas'taki merkeziliğini ve Etik ilişkinin, yani "öteki" ile ilişkinin temeli olduğunu vurgular ve Heidegger'in ölüm (Dasein'ın ölümü, sonlu varlık oluşu) üzerinden zamanı kavrayışı geliştirmesinin tersine zamanı, insan ilişkilerinin (öteki ile etik ilişkinin) "kendisi", merkezi olarak kavrandığını gösterir. *"Zaman kökensel olarak ötekiyle ilişkide meydana gelir"* (Levinas, 2011: 228). Konferanslarında ve yayınlanmış metinlerinde sürdürülen bu kavrayış, daha 1946-7

tarıhli ve "Le Tems et L'Autre" adı altında yayınlanmış metinlerde sonraki haliyle ortaya çıkmıştır: *"Bu konferansların hedefi zamanın tecrit edilmiş ve tek bir öznenin olgusu olmadığını, ötekiyle ilişkinin kendisi olduğunu göstermekten ibarettir"* (Levinas, 2011: 222).

Heidegger'de ölüm, zamanın anlaşılması için merkezi tema olmasına karşın, Levinas ölümle insani bir ilişkinin kurulamayacağını söyler ve *"ölümden yola çıkarak zamanı değil, zamandan yola çıkarak ölümü düşünmek"* (Levinas, 2011: 225) gerektiğini belirtir. *"Zaman perspektifi içinde bu ölüm araştırması bir Sein zum Tode [ölüm-için-varlık/ ölüme-yönelik-varlık] felsefesi anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Heidegger düşüncesinden farklılaşmaktadır"* (Levinas, 2011: 224). Bu anlamda ölüm, "öteki" ile ilişkiye dair bir şeyler söyler. Bizden gelmeyen, öznesi olmadığımız, pasif şekilde maruz kaldığımız bir "olay" olarak ölüm bu haliyle "esrar", "meçhul", "muamma" karakterine sahiptir. Çünkü o, anlama ve kavrayış alanının dışına taşar, öteye işaret eder ve *"esrarla ya da ölümün meçhulüyle ilişki ötekiyle ilişkidir"* (Levinas, 2011: 222-3). *"Ölümün bu yaklaşımı bizim mutlak anlamda öteki olan bir şeyle, başkalık taşıyan bir şeyle ilişkide olduğumuzu- yoksa geçici bir belirlenim olarak değil- belirtmektedir [...] fakat varlığı bile başkalıktan oluşan bir şey"* (Levinas, 2011: 223).

Ölüm, ölümün bu olay ve kavranamazlık karakteri onun, şimdinin/mevcudiyetin/nesne olmanın sınırlarının dışında ve sürekli olarak "gelecek" karakterinde olan; bu anlamda "öteki"liğini hiçbir zaman bir özneye indirgeyemeyeceğimiz ya da öznenen hareketle anlayamayacağımız bir "öteki" ile ilişki karakterini sergiler. Çünkü *"gelecek, kavranamamış olandır, bizim üzerimize düşen ve bizi ele geçirendir. Gelecek, ötekidir. Gelecekle ilişki, ötekiyle ilişkinin kendisidir"* (Levinas, 2011: 223).

Ancak ölümün "gelecek" karakteri onun tek başına "zaman" kavramını sağlamasını garanti etmez. Heidegger'in aksine zamanın anlaşılması için yeterli bir şey de değildir. Çünkü ölüm "olay" karakterindedir. Yani sürekli "gelecek" karakterinde, anlaşılabilir, kavranamaz ve nesne edinilemez bir "muamma" karakterindedir. Bu haliyle "gelecek" ve "şimdiki zaman" ile bir ilişkiyi mümkün kılmayan bu olay karakteri, zamanın anlaşılması için yeterli değildir. Rolland'ın da belirttiği gibi bu "gelecek" karakterinin *"zaman olması için, en azından kendisi ile şimdiki zaman"*

arasında belli bir ilişkiye imkân tanınması gerekir (şimdiki zamanın içinde gelecek zamanın mevcudiyeti ya da şimdiki zamanın geleceği "ihlali"), esrarı ya da başkalığı içinde anlaşılan ölüm tarafından özellikle dışlanan ilişki. Geleceği düşünmeyi sağlayan ölüm, zamanı düşünmeye yetmez" (Levinas, 2011: 223).

Gelecek olan, öngörülemez, kavranamaz "olay"ın gelecek karakteri söz konusudur ve özne, kendi şimdiliği ile olayın gelecek karakteri arasında ilişki kuramayan ve tamamen gelecek olan olaya maruz kalan bir pasiflik içindedir. Çünkü ölümün olay karakterinde olması, öngörülemez, kavranamaz olması, şimdiki zaman ile bir ilişki kurmasını engelleyecek şekilde daima "gelecek" karakterinde olması, şimdiki zaman ile gelecek arasında bir ilişki kurmayı mümkün kılmaz ve tek başına bunu gerçekleştiremez. Olayın "gelecek" karakteri ile öznenin "şimdiki zamanı" arasında bir ilişkiyi mümkün kılan başka bir durum vardır. Levinas'a göre bu *"ötekiyle ilişkidir, ötekiyle yüz yüze olmaktır, hem veren hem de ötekini gizleyen bir yüzle buluşmadır"* (Levinas, 2011: 223).

"Gelecekle ilişki, geleceğin şimdiki zaman içindeki mevcudiyeti, ötekiyle yüz yüzelik içinde gerçekleşiyor gibidir. Yüz yüzelik durumu zamanın gerçekleşmesi olur; şimdiki zamanın geleceği ihlali tek başına bir öznenin işi değildir, özneler arası ilişkidir. Zamanın koşulu insanlar arasındaki ilişkide ya da tarihtedir" (Levinas, 2011: 224).

Böylece zamanı Heidegger'in yaptığı gibi ölümden (Dasein'in sonluluğu, varoluşunu hiçliğe kavuştuğu alan) hareketle değil; zamanı varlık anlayışının ufku olarak ontolojik bağlamda değil, *"zamandan yola çıkarak ölümü düşünme"* biçiminde (Levinas, 2011: 229) ele almak ve böyle bir zaman anlayışını da etik'de temellendirmek söz konusudur. Rolland'ın da belirttiği gibi *"varlığın ufku değil, ötekiyle ilişkisi içinde öznelliğin düğümü olan zaman"* (Levinas, 2011: 229). Bu etik ilişki alanıdır, *"araştırmamıza rehberlik eden şey, insan ilişkileridir, etik ilişkilerdir-eğer ethos olarak etik alışkanlıksa ve ikinci doğaysa, etik olarak adlandırılması uygunsuz kaçır"* (Levinas, 2011: 180).

"Etik, ötekiyle, komşuyla ilişkidir (yakınlık, uzamsal anlamda bir komşulukla karıştırılmamalıdır). "Yakın" öncelikle bu ilişkinin *olumsal* niteliğini vurgular, çünkü öteki, yakın, ilk gelendir. Bu ilişki, öteki karşısında *sorumluluk* olan bir yakınlıktır" ... *"Öteki olan komşu, silüetini tarif edecek ya da duyuracak hiçbir habercinin öne geçmesine izin vermez. Belirmez [...] Bütün özlerden, bütün türlerden, bütün benzerliklerden azat edilmiş yakınım, ilk gelen, a priori dışlayan bir olumsuzluk içinde ilk kez beni kapsar (eski bir tanış, eski dost, eski*

aşık olsa da; toplumsal ilişkiler ağına uzun süredir dahil olsa da" "[...] öteki beni kuşatır, öyle ki benim "benim-için"imi, benim "kendinde"mi sorgular, beni *rehin* alır. Ve bu rehinliğin koşulsuzluğu öyle bir koşuldur ki, o olmadan basitçe "Önce siz buyrun, bayım" asla denemez. (Bu demektir ki, günümüzün ahlak krizinde, yalnızca *öteki karşısında sorumluluk* kalır, ölçüsüz sorumluluk, her zaman ödenebilecek bir borca benzemeyen sorumluluk; çünkü ötekiyle asla ödeşilmez.) Bu sorumluluk, çekirdek parçalanmasına, ben'in çekirdeksizleşmesine dek varır. Ve, benin öznelliği buradadır" (Levinas, 2011: 132).

Özne "*tecrit edilmiş ve tek başına özne*" ya da "Aynı" olan "Ben'i, yani "*içerik olarak özdeşliğe*" sahip olan "*en yetkin özdeşlik, bizzat özdeşleşmenin eseri*" değildir (Levinas, 2011: 227). Rolland, Levinas'ın "*başlangıçtaki masumiyetini altüst eden ve sorgulayan ötekine rastladığı bir dünyada olan benin*" (Levinas, 2011: 132), "*benim yetkim altındaki dünyevi nesneler gibi*" (Levinas, 2011: 180) olmayan ötekiyle karşılaşması ile ben'in bu özdeşlik ve tecrit yapısının bozulduğunu öne sürer. Bu nedenle onun özdeşliği içerden değil dışardan gelen bir özdeşliktir;

"Biricikliği öteki tarafından tahsis edilmesinden gelir- öyleki dışsallığın ya da başkalığın onun öznelliğini *oluşturucu* olduğunu anlamak gerekir. [...] Sonuç olarak ruhsallığın ya da insani olanın en derin katmanı ... bilinç terimleriyle düşünülemeyecek olan, Aynı olarak da tarif edilemez, fakat Aynı'nın-*içindeki-öteki* olarak düşünülmelidir" (Levinas, 2011: 227).

Öznellik, Aynı'nın kavrayamayacağı, anlayamayacağı, öngöremeyeceği, kendine dâhil edemeyeceği Öteki'ne zaten ve daima açık olan, ona doğru yönelmiş ve ancak ona kavuşamayacak olan (onun indirgenemez ötekiliğine ulaşamayacak olan) bu Aynı'dır. Ben'in öznelliği, kendi içinden gelen, kendine kapalı, kendine özdeş bir öznellik değildir. Daima kökensel olarak başkasıyla/ötekiyle karşılaşma içinde ve ona daima açık bir öznelğin; başkasıyla/komşuyla bir sorumluluk ilişkisi içindeki öznelliktir (Levinas, 2011: 228).

Öteki insanla karşılaşan "Ben", "sorumluluk tarafından *biricikliğe*" çağrılır. Ben'i ben yapan şey, bu sorumluluk ilişkisiyle "*biricikliği*" gerçekleştiren ve asla kefareti ödenemez, kaçılmaz bu sorumluluktur (Levinas, 2011: 171).

"Öteki olarak Öteki, Aynı'yla hiçbir ortaklığa sahip değildir; bir sentez içinde düşünülemez; burada bir karşılaştırmada bulunmak, senkronize etmek imkânsızdır. Aynı ile Öteki ilişkisi, Aynı'dan Ötekine bir *saygıdır*; burada etik ilişki kabul edilebilir (Aynı'dan Ötekine: ortak ölçü olmadan, ama ilişkisiz değil-ve mevcut ilişki saygı ilişkisidir)" (Levinas, 2011: 121).

Herbert Mead'in sosyal benlik olarak kavramsallaştırdığı benlik ve ötekilik

arasındaki ilişkinin sosyal teoride ki yansıması birey ve toplum arasındaki ilişkiye tekabül etmektedir. Yaşayan bireylerin koşullarının belirlendiği toplumsal ortam sosyal benliğin yaratıcısı olmaktadır. Benlik, gerek dönüşümsel (reflexive) anlamda kendi üzerine dönmesi veya kendini düşüncesinin nesnesi kılarak gerekse de diğer insanlarla etkileşimleri ve iletişimleri yoluyla kendini ‘sürekli inşa’ etmesi bakımından sosyal karakterde görülür (Collins ve Makowsky, 2014: 155).

3.1.9. Değerlendirme

Sanayinin yarattığı yeni toplumsal sınıflar arasındaki ilgiler, demokrasi anlayışları, epistemolojik bağlamlar, eğitim, hukuk ve diğer kurumsal içeriklerin yeni toplumsal yapıdaki yeri, gelecek ve geçmiş toplumsal statü ve tahayyüller henüz tam olarak kurumsallaşamamış toplumda sosyolojik ilgileri farklılaştırır. Simon, Comte’dan önce bilimleri sınıflayarak, Fransız toplumunun içinde bulunduğu buhrana yani geleneksel kurum ve değerlerin çözüldüğü zemine, pozitivist bir içerik sağlayarak ‘sosyal fizyoloji’ (insan ilmi, hürriyet ilmi) adı altında insan ve toplumla (ahlak ve siyasetiyle birlikte) ilgilenen yeni bir bilim ekler. Teolojiden arınmış bu yeni bilim ile doğa bilimlerine benzer yöntemler uygulanarak modern toplumların çelişkilerinden kurtulacağını düşünür. Simon, bu yeni dönemde Adam Smith’in iyimser olarak resmettiği tüccar toplumunun özellikle sanayi sınıflarını ve ayrıcalıkları ortaya çıkarak politik eşitlik düşüncesinin topluma tam olarak uygulanmadığını gözlemler. Sosyalist düşünceden hareket ederek sosyolojisini ortaya koyan Simon, üretici sınıf üzerinden geçinenleri asalak olarak tanımlar.

Endüstriyel toplumu Smith, gibi tüccar sınıf olarak tanımlamasa da üretici sınıf olarak resmeder. Bu sınıfın amacı yeni düzende yaratıcı özgürlükçü ve kolektif olarak doğaya egemenliği sağlamaları olarak görülür. Devlet, Simon için socius’un içinden doğan billurlaşmış bir organizasyon olarak endüstriyel toplumun dar bir sektörüne indirgenir. Ekonomi, devlet düzenin dışında işleyen bir mekanizma olarak görüldüğünden, sivil toplumu baskıya yönelebilecek bir devlet anlayışının oluşması durumunda kolektif faaliyet (socius), yaratıcı güçlerin önünü açarak tarihsel birikimini aktive eder.

Simon, sosyal gerçeğin ürettiği siyasal bağlamlardan çıkan rejimlerin, sosyale dayattığı yanılsamalarla bilinçli veya bilinç dışı yalanlara başvurduğunu söyler. Sosyal fizyoloji, determenist kanunların oluşturduğu bu baskı biçiminden sosyal gerçeği hürriyet kanunlarını uygulayarak çıkarabilme potansiyeline de sahip olduğundan, sanayi toplumlarının ideoloji ve yabancılaşmayı aşacağından umutludur. Ama yine de bazı analizlerinde çağdaş sanayi toplumlarının grift, kompleks yapısının ve geçmiş toplumdan kalan kalıntıların (meslek, sınıf ve kurumların) iç içe geçmişliğinde dolayı 'tepetaklak bir dünya' olarak resmeder. İkili devrimin yenilikçi yapısı ve fikri ile feodalitenin geleneksel yapısı ve üyeleri arasındaki gerilimler ve aynı zamanda endüstri ilişkilerinin ortaya çıkardığı yeni toplumsal sınıf farklılaşmaları kimi zaman Simon'u karamsarlığa itmiştir. Bütün bunlara rağmen yeni ihtiyaçları sağlayabileceği ve geçmişin metafizik ve teolojik mistifikasyonlarından kurtarabileceği inancıyla pozitivist endüstriyel toplum Simon tarafından özgürlükçü ve yenilikçi içeriği dolayısıyla ilgiyle karşılanmıştır.

Modern toplumun bileşenleri ve sorunları konusunda fikir üreten Simon öğrencisi Comte'den farklılaşır. Simon için modern toplumun esas sorunu yeni ekonomik ilişkilerin oluşturduğu düzende farklı sınıfların belirmesi ve çıkar çatışmalarıdır. Çözüm ise endüstriyel toplumun kurumsallaşarak, sınıflar arasında sağlayacağı işbirliği ve işbölümüdür. Comte ise teolojik ve metafizik aklın reform çalışmalarında pozitivist aklı engellemesi ile meydana gelen fikirsel bunalımlarını sorun olarak tanımlar. Çözümü ise dinin geçmişte bütünleştirdiği toplumsal düzeni bilim tarafından yeniden sağlayacak pozitivist fikirsel birlikte görür. Bu fikirsel birliği oluşturacak bilim ise bilimlerin en sonuncusu olan sosyolojidir.

Durkheim, Comte'un toplum sınıflandırmasını, toplum türlerini kabul etmeden evrimsel bir insanlık tarihinin genellenerek (teolojik, metafizik ve pozitivist) ilerleyiş basamakları olarak göstermesini eleştirir. Durkheim'e göre toplumlar Comte'nin Felsefe Derslerinde gösterdiği gibi pozitivist bir zihnin kurumsallaştıracağı pozitivist bir toplum veya din ile ilerlemesini tamamına erdiremeyecektir. Durkheim'e göre topluluk türleri yani ara halkalar ile birlikte bu düşünce, sosyolojik bir boyut kazanarak metafizik öğelerden arındırılabilir. Toplum Durkheim'e göre tarihsel düzlemde aşırı farklı yapılar ortaya koyduğundan bunlar idealist veya yalın bir biçimde sürekli olarak birleştirilemezdir. Comte ve benzerlerinin yaptığı şey toplum türlerinin sınıflandırılması

değil tarihsel evrelerin sınıflandırılmasıdır. Bundan dolayı tarihselci nominalist anlayış ile Comtevari felsefeleri uzlaştırmaya çalışır. Toplum türlerini saptayarak sınıflamak, sosyolojiye daha bilimsel bir hüviyet kazandırabileceği gibi sosyolojinin ana kavramlarından biri olan ‘toplumsal olgu’nun niteliğini farklı toplum türlerine göre daha iyi belirleyebileceğini düşünür.

Durkheim’e göre toplumsal yaşamı (toplumsal dayanışmayı) meydana getiren şey kolektif bilinç ve toplumsal işbölümüdür. Kolektif bilinç ile bireysel bilinçler, kendine özgü bireysellikler meydana getirmeden, toplumsallaşma süreciyle benzer hale gelerek türdeş bir toplumu oluşturur. Toplumsal işbölümü ise farklılaşmayı yaratarak bireyin kendini ötekilerden ayırt etmesini sağlayan etkinlikleri sağlar. Bununla birlikte toplumsal işbölümü aracılığıyla oluşan farklılıklar yine diğer farklı toplumsal grup ve kurumlardan müteşekkil toplumsal bütüne bağımlı olduğundan toplumsal yaşamı mümkün kılar. Bunlardan birincisi yani bilinçlerde benzerliği sağlayan dayanışma türü mekanik toplumsal ilişkileri; farklılıkları yaratan, toplumsal işbölümüne dayalı dayanışma ise organik toplumsal ilişkileri oluşturur. Durkheim’e göre toplumları bir arada tutan temel bağ dayanışma duygusudur. Bu bağda gelenek ve görenek üzerinden simgesel içeriklerle düzenlenen geleneksel toplumlar ve hukukun yine bu değerler üzerinden yasalaştırdığı ve Durkheim için temel öneme sahip dayanışma duygusunu oluşturan modern hukuksal toplumlardır. Toplumsal yaşamı meydana getiren kolektif bilinç üzerinden sağlanan toplumlar ile işbölümü üzerinden sağlanan toplumlar Durkheim için aslında tek bir toplum olarak görülür.

İşbölümünün, Antikçağ Yunandan beri çalışmalara konu edinilmesi işbölümünün kavranması adına önemli bir ilk adım olmakla beraber Durkheim için 18.yy sonunda Adam Smith’in kuramsallaştırmasıyla gerçek bilimsel etkileri ortaya konularak yasalaştırılmış ve toplumsal bir olgu olarak reflexif yapısına kavuşabilmiştir. Bunun en büyük nedeni Durkheim’e göre sanayileşme sonucu büyük güçlere ve sermayeye olan ihtiyacın artmasına bağlı olarak uzmanlaşmanın ve işbölümünün kaçınılmazlığıdır. İşbölümünün zorunlu doğası ya da toplumsal yasası, toplumların ilerleyebilmelerinin bir koşulu olduğundan sadece ekonomi kurumunda değil siyasal, idari, hukuksal, sanatsal ve bilimsel alanlar gibi toplumsal kurumların tamamında gözlemlenir. Bundan dolayı modern toplumlar işbölümü ahlakını, olumsuz bazı sonuçlarına rağmen toplumsal ahlak vicdanında kurumsallaştırmak için hukuksal içeriğe dönüştürerek ödev formatına evirir.

Marx, insan birlikteliklerinden müteşekkil socius'un, sosyoloji biliminin kurulduğu 19. yy.'da diyalektik materyalizm ile organizmacı ve evrimci ontolojik yaklaşımlardan hareketle özgün bir okumasını gerçekleştirir. Realist epistemolojik yaklaşımdan hareket eden Marx, görünen sosyal ilişki ve yapıların altında işleyen ve sosyal bilimcinin anlaması gerektiğini düşündüğü alt katman ve yapıları tarihi maddeci ontolojik yaklaşımdan hareketle analiz eder. Bu noktada toplumsal yaşama etki eden ekonomik ve politik görüngülerin içyapısının gerçeklikte neye tekabül ettiğini sorunsallaştırır. Marx'da görünen ekonomik veya politik iktidar mücadelelerinin kaynağı ilk katmanda üretim ve mülkiyet ilişkilerinin belirlediği üretim tarzı, bir alt katmanda sermaye ve emek arasındaki çelişki ve son katmanda da bu çelişkinin dinamizmini oluşturan yabancılaşmadır.

Marx'ın toplumsal kavramına yüklediği anlam insanın özel mülkiyet altında doğasına yabancılaştığı süreçten komünist aşamaya geçişte işlenir. 'Kendi için insanın' geçmiş tüm zenginliğinin korunarak, bütünsel ve bilinçli bir şekilde ortak mülkiyete yönelimiyle toplumsala ulaşılması ve böylece yabancılaşmadan kurtularak insansal doğasını inkâr etmeden, potansiyelini özgürce geliştirebileceği bir geleceğin tasavvurunda bulunur.

Spencer'a göre toplumlar tıpkı organizmalar gibi yaşayan ve büyüyen bir analogiye konu edinilir. Sanayi devrimini ilerlemenin temel ögesi olarak yücelten Spencer göre modern toplumlar ilerlemenin en üst boyutuna tekabül etmektedir. Bu dönemle birlikte toplumsal organizma büyüyen ve karmaşıkleşan doğası içinde reflexif hale evrilmiş ve bizatihi toplumun işleyiş mekanizmaları üzerinde bilinç sahibi haline gelmiştir. Toplumsal işleyişin bilincine erişilmesi aynı zamanda toplumun denetlenebilir olması sonucunu da beraberinde getirmiştir.

Darwin'den çok daha önce sosyal evrim teorisini geliştiren Spencer'a göre toplumun işleyiş mekanizmalarından en önemlisi ekonomi kurumudur. İnsanların doğal kaynaklar üzerinden giriştikleri rekabet –sonradan Darwin'in en güçlü olanın, doğal ayıklanmada başarılı çıkacağı şeklindeki ilkesine benzer bir biçimde- "*en uygun olanların hayatta kalması*" ilkesine göre biçimlenir. Başkaca hiçbir müdahaleye konu olmadan en uygun olanların oluşturacağı toplumlar Spencer'a göre olması muhtemel en iyi toplumu oluşturur. Bundan dolayı sanayi toplumları sosyal evrim basamağının son

halkasına tekabül ederek Spencer tarafından yüceltilir. Bu noktada Marx'tan farklılaşan Spencer, liberal düşünce tarafından selamlanır. Özellikle laissez-faire ilkesiyle oluşturulan toplumsal ve ekonomik kuramların temel varsayımları Spencer'dan geliştirilir.

Tönnies, Gemeinschaft (cemaat) ve Gesellschaft (cemiyet-toplum) adlı, gelenekten modernliğe geçişte sosyolojide bir kült haline gelen, eserine sosyolojinin ne'liğini tanımlayarak başlar. Toplumsal, Tönnies için insan birlikteliklerini bir arada tutan bağ (soziale Wesenheiten) olarak nesneleştirilir. İnsanların ortak varoluşunu sağlayan ve onu bir arada tutan insani düşüncelerin ürünü olarak socius'un, '*cemaat, devlet ve kilise gibi*' kurumsallaşmış formlarında, tamamlanmış öğelerinde somutlaştırıldığını söyler. Modern toplumsal mekanizmalar rasyonel iradeyle şekillendiğinden toplumsal derinliği mistifike ederek insani ilişkileri sekteye uğratar. Tönnies'e göre bireyi insan dışı kılan rasyonel irade, toplumsal mekanik ilişkilerini sürdürebilmek amacıyla insanlar arası organik ilişkileri bastırır. Böylece sonradan eleştirel toplum teorisyenlerinin çalışmalarında geliştirilecek kültür eleştirileri için önemli bir izlek sunmuş olur.

Tönnies'teki socius kavramsallaştırması cemaat ve cemiyet üzerinden yapılmaktadır. Cemaat, insanın doğasına uygun bir socius formu olarak savunulmakta bununla birlikte modern kapitalist toplumlarda cemaat ve insani değerlerin yıpratılmakla birlikte varlıklarını artan bireysellik ve araçsallaştırılmış kar ilişkilerine rağmen kısmen devam ettirdikleri savunulmaktadır. Bürgerliche Gesellschaft içinde tüm toplumsal bütünün ekonomik kar güdüsüyle siyasallaştırılma çabalarının yaygınlaşarak devam ettirildiğini belirtir. Halkın çıkarıyla sermayeci tekellerin çıkarlarının uzlaştırılmaz ve toplumsal sorun bilincinin artarak devam ediyor olmasına rağmen kapitalist toplumun işçiler dâhil halk birliklerini kiteselleştirerek ve onlara sistemsel siyasal ve entelektüel örgütlenmelere çekerek ekonomiden pay alma ve eşit siyasal katılım söylemiyle içine çekmektedir. Hâlbuki Tönnies'e göre sivil toplum halkın oluşturduğu ekonomik bir birlik olarak tüm topluma özdeş gösterilemezdir. Toplumsallaştırılmış devlet yanılısaması, tüm toplumsalı temsil edemeyeceğinden toplumsal sorun kapitalist toplumda artarak derinleşir. Ama yine de bu süreçte birey, cemaat ve birlikler sistemden payını almaya çalışmaya devam eder.

Tönnies, bürgerliche Gesellschaft'ın kurumsallaştırdığı toplumsal örgütlenmede amaçlarına ulaşabilmek için devleti araçsallaştırdıklarını ve burada diğer toplumsal ilişki ve birlikleri dâhil edebilmek için bu devleti toplumsal bütünü temsil ediyormuş gibi göstermeye çalıştığını ve bu amaçla da eşit siyasal katılım söylemiyle katılanları ve destekleyicilerini ödüllendirdiğini söylemektedir. Büyük kasaba ve şehirlerdeki örgütlenmeleriyle diğer kişi ve grupları siyasi ve entelektüel olarak içine çeken kapitalist toplum, kitlelerin yaygın bir bilinci olarak genişlemesini sürdürmeye devam etmektedir.

Simmel modern toplumları analiz ederken 'mutlak' olan evrenselcilik ve pozitivizm gibi düşünce geleneklerini takip etmediği gibi sosyal olan karşılıklı ilişkilerin göreceliği üzerinden bunlarla hesaplaştığı da söylenebilir. Simmel'e göre toplum (Gesellschaft) kavramı, bilimsel eylem açısından birbirinden tamamen farklı iki anlamı gizlemektedir. Bir taraftan toplumsal formuyla insan, toplumsallaşmış (vergesellschaftet) bireyler toplamıdır. Bu durumda "Gesellschaft" (toplum) bireylerarası ilişki formlarının toplamını ifade eder. İlk anlamı bağlamında ele alındığında toplumbilimin öznesi, toplumun içinde ve beraber olup biten her şeydir; toplumbilim ikinci anlamında ise insanların toplumsallaştığı nesneye yönelik güç, ilişki ve biçimlere sahiptir, bunlar toplumu (Gesellschaft) sensu strictissimo (tam anlamıyla) tanımlamaktadırlar -duruma göre değişimli olmayan ise toplumun bileşenleridir. Burada olabilecek en büyük yanılgısal sav/iddia ise bütün bu formların: Hiyerarşi ve korporasyon, rekabet ve evlilik formları, arkadaşlık ve sosyal alışkanlıklar, monarşi ve poliarşi- çoktan var olan toplumlarda (Gesellschaft) sadece konstelatif (süreçsel-durumsal) olaylar olabileceğidir. Böylesi bir toplum önceden var olmasaydı, bu formların ortaya çıkması için koşullar ve imkânlar olmayacaktır. Bu şekilde bir beklenti, aşına olduğumuz birçok toplumda bu formların sayıca fazla olmasından ötürü oluşmaktadır. Bu formlardan birinin eksik olması, toplumun teşkiline engel değildir. Ancak bu formların hepsinin olmadığı düşünülürse, ortada toplum denen bir şey kalmaz.

Weber, pozitivizmin başat olduğu bir dönemde sosyolojinin, anlam çerçevesinden hareket ederek büyüü bozulmuş dünyanın ve mekanik hale gelmiş ilişkilerin üstesinden bilimsel bilgiyle sınanarak kendini ispat etmiş kavramlarla aşılabacağına inanır. Mekanik ilişkiler ve rasyonalizasyonun parçaladığı anlam çerçeveleri, kutsallılığı sadece dinde

değil sanat ve bilimde de aşındırmıştır. Modern insan her şeyi akıyla hesaplayıp denetimi altına alacağına öylesine inanmıştır ki tekil alanda elde ettiği başarılar onu yanılsamalı bir duruma kilitlemiştir. Modern dünya, bütünsel olanı anlamlandırabilecek referans çerçevesinden geleneksel olanı çıkarıp hali hazırda yenisini inşa edemediğinden büyüğü yitirilmiş bir yer olarak bilimcilik, rasyonellik ve entellektüalizasyon süreçleriyle mekanik bir demir kafesin anlamsız tekil bağlamına hapsolmuştur.

Weber, Durkheim gibi sosyal olguları yine diğer farklı bir sosyal olguyla açıklayıp bunlar arasında nedensellik bağı kurmaz. Onun yerine aynı zamanda tarihsel olan özgül bir sosyal olgunun *“kendisi ile kendinden hareketle geliştirilen ideal tipi arasında”* nedensellik bağı kurar. Yoksa Weber sosyal olanı genel yasalara bağlama gibi bir düşünceden hareket etmediği gibi bunu kabul edilebilir dahi bulmaz. Nedensellik bağı ile ancak özgül tarihsel bir sosyal olgunun harekete geçirdiği sosyal aktörlerin genel özellikleri anlaşılmalı çalışılır. Bunlar sadece belirli bir zaman ve mekânda belirli bir sosyal bütünlüğe ait kültürel süreçlerin yaratacağı eylemler olduğundan, tüm sosyal olgulara bir yasaymış gibi genellenmesi hata olacaktır.

Weber, topluluk oluşumu (Vergemeinschaftung) ve toplumlaşma (Vergesellschaftung) terimlerini kullanırken, F. Tönnies’in topluluk (Gemeinschaft) ve toplum (Gesellschaft) terimlerini anımsattığını bununla birlikte bu terimlerin Tönnies’te farklı bir amaç için işlevselleştirildiğini belirtir. Weber bu terimlere farklı bir içerik vererek anlam çerçevesini oluşturur. Weber, topluluklaşmanın göreceli olduğundan arı örneklerini kesin olarak vermese de toplumlaşmada daha kesin arı örnekler verebilmektedir. Socius’un topluluklaşma formunun duygusal, sevgisel ve geleneksel kiplerince beliren ortak duygunun üyelerince paylaşılması ve eylemlerini yönlendirirken diğer eyleyicilerin anlam dünyalarına göre konumlamaları topluluklaşmanın genel çerçevesini sunar. Ama tek başına ırk ortaklığı ya da ortak dili konuşmak topluluğu oluşturmaz. Topluluklaşma dini, ailevi, ulusal vd. biçimlerde gerçekleşebilir. Bununla birlikte Weber’in toplumlaşmanın ideal tiplerini verirken socius’un bu formdaki kuruluşunu tamamen ekonomik, politik ve hukuki temele indirgediği ve daha net tanımladığı görülmektedir. Nitekim Weber’e göre *“pazar ve ona dayalı yarışmacı ekonomi, çağdaş ekonominin tanıtıcı özelliği olan yalnızca çıkarlara dayalı insan etkinliğinde karşılıklı etkileşmenin en önemli örneğini oluşturmaktadır.”* Weber için

kapitalizm, çağdaş yaşamın “*kaderini en derinden belirleyen güçtür.*” Her ne kadar değersel veya amaçsal bakımdan usallık, toplumlaşmanın temel kipini oluştursa da Weber’in socius biçimleri sürekliliği esas aldığından topluluklaşmaya doğru geçişken yapı arz edebilir. Yani kapitalist ussal toplum farklı topluluksal biçimlere doğru yön değiştirebilir.

Weber modern devletteki bürokrasinin yayılarak büyümesinin sadece kapitalist toplum için değil sosyalist toplum içinde geçerli olacağını belirtir. Marxist teorideki kapitalist toplumun sosyalist toplum tarafından aşılabileceği tezini gerçekçi bulmaz. Nasıl ki modern hukuki rasyonel bürokrasi, çalışanlarını bir bütün olarak üretimin maddi araçlarından uzaklaştırdıysa aynı mantıktan hareketle oluşacak sosyalist bir bürokrasinin de devasa bir yayılmaya yol açarak ‘*proleterya diktatörlüğü*’ne değil ‘*resmiyetin diktatörlüğü*’ne dönüşeceği iddiasında bulunur. Weber’e göre kapitalist toplum aşılabilecek bir geçiş toplumu değildir. Bununla birlikte Weber, bireyi modern toplumun yapısını analogik olarak benzettiği demir kafese gönderirken, bu yeni dönemde bireyin bürokratik sınırlandırmaları içerisinde nasıl stratejiler geliştirmesi gerektiğini de sunar. Bu sınırlamalar ve yapı modern dönemin kaçınılmaz bir özelliği olarak bireye toplumsal etkileşimleri için genel bir çerçeve hazırlar. Toplumsal etkileşimdeki rasyonellik kipinin artan öneminin kendiliğinden ekonomik ve siyasal bireyciliğe yol açmayacağına inanır. Birey ve toplum arasındaki gerilimde Simmel ve Durkheim’de birbirlerine tamamen ters olan kuramsallaştırmalarını, bireyin farklı eğilimlerle gerçekleştirdiği toplumsal etkileşimlerinde örtük bir biçimde uzlaştırır. Weber “*modern dünyada bireyin, toplum üyeliğinin basit statüsünü duyarlı bir biçimde belirleyebileceğine*” kapı aralayarak bireye demir kafesin anahtarlarını teslim eder. Böylece modern birey sadece siyasal veya ekonomsal karizmatik aklın önceliğine bırakılmaz.

Kurucu sosyologlar ‘toplum’ ile ilgili kavramsallaştırmalarını genel olarak pozitivist epistemolojiye uygun geliştirerek sosyolojiyi, bilim hüviyetine kavuşturmayı amaçlamışlardır. Simon, Comte, Spencer ve Durkheim evrenselci pozitivist yöntemi sosyolojilerine uygulamışlardır. Tönnies, Simmel ve Weber’in değerlere, anlama ve ilişkilere yönelmesi farklı toplum kavramsallaştırmalarını sağlamıştır. Simmel’i sosyal olan karşılıklı ilişkilerin göreceliği üzerinden ve insan etkinliklerinin içinde geliştiği biçimlere yoğunlaşmasını sağlamıştır. Weber ise tarihsel kültürel özgüllüklere ağırlık

vererek yorumcu epistemolojiden hareket etmiştir. Marx'ın realist epistemolojisinde ise modern toplumun alt katmanlarındaki kapitalizme bağlı gerçekleşen yabancılaşmanın çelişkileri ortaya konulmuştur. Bu sosyologların haricinde modern dünyanın toplum imgesine ve yöntemlerine karşı geliştirdikleri toplum felsefeleriyle, 'birlikte yaşamı ve etiği' inşa eden Heidegger ve Levinas gibi düşünürler de felsefi yönü ağırlıklı teoriler geliştirmişlerdir. Modern toplumun, bilimsel-pozitivist açıklanması Heidegger'e göre toplumları mistifike etmekte aynı zamanda bilim adamını modern toplum gibi uzmanlaşma, rutinleşme ve bayağılaşmaya hapsedmektedir. Bütün bilimsel metodolojilere karşı olan Heidegger, fenomenolojik ve hermenütik bir yaklaşımdan hareket ederek 'insanlık ve birlikte yaşam' ile ilgili Nietzscheci yorumu geliştirir.

Heidegger, fenomenolojik yöntemi yeniden tanımlayarak, 'birlikte yaşamın' etik içeriğini göstermeye çalışır. Fenomenolojiyi, 'toplum'a uygulayarak 'insan birlikteliklerinin' bizatihi kendisini çalışmalarında konu edinir. Logos kavramından hareket eden Heidegger için pozitivist yöntemdeki -loji- içeriği, logos'un gerçek ve en eski anlamı olan 'söz' boyutuyla ele alınmış ve kendiliğinden ortaya çıkan şey üzerine konuşma biçimiyle devam ettirilmiştir. Heidegger'in 'konuşma' üzerinden inşa ettiği sosyolojisi, 'insan birliktelikleri' üzerine konuşmaları ile ortaya koyduğu kavramları üzerinden gerçekleştirir. Hegel'deki tinin açılımına benzer bir süreçle, socius üzerine konuşma esnasında ürettiği yeni terminolojiyle (Dasein, Dasman, Mitsein) logosu, etik insan birlikteliklerinde, kavramsal olarak açılar ve yorumlar.

Levinas, ise yaşamı ve zamanı "Ben ve Öteki" arasında, birbirine indirgenemez bir ilişkinin oluşturduğu bir etik ilişki bağlamında, insanlar arasındaki bir etik ilişki olarak, etik ilişkinin kendisi olarak ele alır. Bu etik ilişki zamanı mümkün kılar ve dahası zamanın kendisidir. "Öteki" ile ilişkiyi zamanın ve Etik'in temeline yerleştirir ve bu hamlesiyle, Etiği ontolojinin öncesine koyar. Levinas'ın temel düşüncesi *"etik ilişki olarak anlaşılan insanlar arası ilişkinin"* anlaşılması ve kavramsallaştırılmasıdır. Heidegger'in Mitsein, Dasman terimleriyle karşıladığı ve insanların varoluşlarının ayrılmaz/oluşturucu öğeleri olarak koyduğu insanların birlikte varoluşları düşüncesi, Ontolojik düzlemde bir temellendirme ve kabul olarak değil, Levinas tarafından Etik düzlemde bir değerlendirmenin hareket noktası ve ürünü olarak kabul edilir.

3.2. YİRMİNCİ YÜZYILDA SİVİL TOPLUM VE SOCIUS KAVRAMSALLAŞTIRMALARI

Klasik sosyoloji kuramcılarının 19. yy.'da kendi toplumlarındaki değişimi anlama girişimleri, modernitenin hızlandırdığı geç dönemde yeni sorunları gündeme getirmiştir. Bu durum değişen modernlik koşullarını anlayabilmek için çağdaş sosyologları bazen modernitenin içinden bazen de farklı dönemsel kavramsallaştırmalarla çözüm aramaya yöneltmiştir. Sanayi sonrası, postmodern, bilgi toplumu ve küresel toplum gibi modernitenin aşıldığını ve hatta modernliğin kendi içinde yeni bir döneme girdiğini iddia eden sosyologların üzerinde anlaştıkları konu modernitenin temel savlarından biri olan *“teknik ya da örgütsel rasyonalitenin düzçizgisel yükselişine dair tasarımın”* 80’li yıllarla birlikte çöktüğünün ortak kabulüdür (Beck, 2005: 23). 80’li yıllar hem marjinal toplumsal kesim ve sosyologlarının, hem de merkezi kesim ve sosyologlarının üzerinde anlaştıkları bir olguyu ortaya koyar. Bununla birlikte modernitenin sorunlarını kurucu sosyologlarından beri ele alan birbirinden farklı kesimlerin kuramsallaştırmaları bu yeni dönemde de kesintisiz olarak devam eder. Varolan toplumun mümkün dünyaların en iyisi olduğu söylemi ile daha iyi bir dünyanın mümkün olabileceğini öngören düşünürler farklı toplumsal kavramsallaştırmalarla yeni modern toplumların sorunlarına çareler üretirler.

3.2.1. Gustave Le Bon (1841-1931) - Kitleler Çağı

On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde Avrupa’daki insani ve toplumsal düşüncedeki değişimleri anlama kaygısı ile hareket eden Le Bon, toplumsal değişimlerin sebep olduğu bunalımlara siyasal çözümler üretebilmek için kitle psikolojisini analiz eder. Kitle psikolojisinin temel almasının sebebi ise içinde yaşadığı çağın kitleler-kalabalıklar tarafından belirlendiği tespitine dayanır (Le Bon, 2013: 6). Kitleler psikolojisi ya da daha geniş anlamıyla sosyal psikoloji *“insanları harekete getiren sebepleri çözebilmek”* için Le Bon tarafından önemli bir çaba olarak görülür ve gelişmekte olan bu bilimin tarih ve ekonominin daha iyi anlaşılabilmesi için bu bilimlere uygulanmasını salık verir (2013: 12). Kitleler sadece kötü özellikleriyle ‘cani kitlelerden’ oluşmaz ayrıca faziletli ve kahraman kitler ve başka türlü kalabalıklar da mevcuttur. Bunlar ancak psikologların fildişi kulelerinden çıkıp halkın arasına inerek,

araştırmalarla ortaya çıkarılabilecek ve toplumsal psike anlaşılabilir (2013: 10). Kitlelerin psikolojisini anlamak en azından siyasetçiler için, onları daha iyi yönetebilmeyi sağlaması bakımından değil de politik karar alıcıların kitleler tarafından tamamen yönetilmesini engellemesi bakımından yararlı görülür (2013: 11).

Le Bon'da kitle, basit anlamıyla *“milliyetleri, meslekleri, cinsiyetleri ve kendilerini bir araya toplayan tesadüf her ne olursa olsun, rastgele bir fertler topluluğunu ifade eder”* (2013: 15). Psikolojik açıdan ise bir kitlenin oluşabilmesi bu rastgele fertler topluluğunun bireysel karakterlerinden farklı yeni bir karakterin oluşumuyla belirir: *“bilinçli şahsiyet ortadan silinir, bütün bu birleşmiş fertlerin fikirleri ve hisleri tek bir istikamete yönelir.”* Her ne kadar bu yeni kolektif şuur kısa süreli olsa da kitle psikolojik açıdan *“kitlelerdeki zihniyetin tekleşmesi kanuna”* uyarak tek bir varlık oluşturur. Kitlenin basit ve genel tanımındaki amaçsız kalabalık ve yığınların tesadüf bir araya gelmesi psikolojik bir kitleyi oluşturmaz (2013: 15-16, 18). Aynı şekilde mesafe ve sayısında kitle psikolojisinin oluşumunda önemli bir yönü bulunmamaktadır.

Kitlelerin uzamsal mesafesinin kolektif şuurun oluşmasında etkisi yoktur. ‘Kitlelerde zihniyetin tekleşmesi’ ve ‘bilinçli bireysel kişiliğin kaybolması’ için somut biraradalık ya da belli bir alanda toplanmış olunması gerekmez. Örneğin der Le Bon, milli bir olay sonucunda bazı karakteristikler, her hangi bir tesadüf nedene bağlı olarak kitle psikolojisine dönüşebilir. Bunun yanında nicel olarak kitlenin sayısının da bir önemi yoktur. Kimi zaman on kişilik bir grup psikolojik bir kitle olabileceği gibi kimi zamanda binlerce kişi bir yığın ve kalabalık oluşturma ötesine geçemeyebilir (2013: 16).

Kitle psikolojisini analiz etmek, en az bireysel psikoloji kadar zor bir iş olduğundan Le Bon özellikle kitlelerin oluşum psikolojisi üzerine yoğunlaşır (2013: 17). Oluşum aşamasında kitle, ırksal karakteristiklerine yeni bazı özellikler ekler. Bu özelliklerin kitlelerde görülen ortak yanı, düşünce ve duyguların senkronize olmasını sağlayan, *“kitlelerin düşünsel aynılaşmasının psikolojik kanunudur”* (2013: 16,18). Herbert Spencer’ın kitleye yönelik olarak söylediği; kitle halindeki bir topluluğun özelliği bu kitleyi oluşturan elemanların toplamı ya da ortalaması olduğu düşüncesini eleştirir. Çünkü Le Bon’a göre kitle oluşumunda veya ‘ilerlemiş gelişim devresinde’

kitlede, “*yeni karakteristik özelliklerin oluşumu ve yaratılışı vardır*” (2013: 18). Biyolojik bir analogi kurarak vücudun kendisinin bir bütün olarak niteliğinin, onu oluşturan tek tek hücrelerin niteliğinden daha farklı bir bütün oluşturmaya benzetir. Buradan hareketle Le Bon Kitlenin psikolojik özelliklerini şöyle özetler:

“Kitleyi meydana getiren fertler kimler olursa olsun; yaşama tarzları, içgüdüleri, karakterleri yahut zekâları ister benzer, ister ayrı olsun, kalabalık durumuna gelmiş olmaları onlara bir nevi kolektif ruh aşılır. Bu ruh onları, her biri tek başına, ayrı ayrı bulundukları halde duyacaklarından, düşüneceklerinden ve yapacaklarından tamamıyla başka hissettirir, düşündürür ve yaptırır. Bazı fikirler, bazı hisler ancak kitle halinde bulunan fertlerde zuhur eder veya fiil sahasına çıkar. Psikolojik kitle, bir an için birbiriyle kaynaşmış, farklı (heterogene) unsurlardan toplanma geçici bir mahlûk gibidir” (2013: 18).

Kitleler Le Bon tarafından aristokratik fikir üreticilerinin yarattığı idealler karşısında akılla değil de duygu ve içgüdüleriyle hareket eden yıkıcı bir topluluk olarak görülür. İçinde bulunduğu medeniyetsel bağlamda modern Avrupa’nın kazanımlarına tehdit olarak gördükleri kitleleri dizginleyebilmek için kimi burjuva yazarları, bir zamanlar kitlelerin burjuvayla birlikte hareket ederek yıktıkları Kilise düzeninin araçlarını yeniden yardıma çağırmakta olduğunu söyler. Gelenekselden modern olana geçiş sürecinde yaşanan buhranlara çözüm üretebilmek ve altüst olmuş ruhları dizginleyebilmek amacıyla bilimin iflas etmiş olduğunu ve yeniden kilisenin manevi araçlarına sarılmak gerektiğini salık veren bu burjuva aydınları Le Bon tarafından eksik olarak değerlendirilir. Geriye dönüş olamaz der Le Bon çünkü kitleler artık sekülerleşmiştir. Ayrıca bilim gelişmeye devam etmektedir. Ve zaten bilim hiçbir zaman insanları mutlu etme sözüyle ortaya çıkmamıştır (2013: 8). Eğer kitlelerin artan gücüne karşılık verilecekse bu ne nostaljiyle ne inkâr ve ne de kızgınlıkla mümkündür. Herakleitos’un “aynı nehirde iki kez yıkanmaz sözüne” benzer bir üslupla “ırmaklar, kaynaklarına doğru tersine akmazlar” der Le Bon. Gelişmekte olan kitleler gelecekte belki iktidar sahibi olacak ve batı medeniyetini ortadan kaldıracak anarşist bir yapıya dönüştürebilecektir. O zaman günü için önemli olan şey kitlenin psikolojik gücünün bilimsel analizi ve onun tarafından en az yönetilmenin araçlarının bulunması olacaktır (2013: 8-9).

“Kitlelerin psikolojisi, onların atılgan tabiatları üzerine kanunların ve müesseselerin ne kadar az tesir icra ettiğini ve kendilerine telkin olunan fikirlerin dışında yeni fikirlere malik olmaya ne derecede kabiliyetsiz olduklarını gösterir... Onları ancak, ruhlarına işleyen tesirler cezp edebilir” (2013: 11).

Le Bon, içinde yaşadığı dönemi kitleler çağı olarak görür. Kitleler geçmiş dönemlere oranla sosyal yaşamın belirmesinde en büyük etkiye kavuşmuştur. Bir araya gelen insanlar, birbirlerinden etkilenecek şekilde ‘güçlü kolektif bir ruh’u meydana getirmekte ve böylece ırkın, genetik mirasından devraldıklarıyla birlikte yeni karakteristik davranış ve tutumlar geliştirebilmektedirler. Bir ırkın sosyal psikolojik özelliğini belirlemede çevre şartları ve genetik faktörlerin etkili olması yanında diğer önemli bir etken de insanların bir araya geldikleri zamanlarda, etkileşimlerine bağlı olarak eski davranış kalıplarına yeni karakteristiklerin eklenebilmesidir (2013: 3). Böylece insanın sosyal olma boyutu tarihi ve toplumu şekillendirmede en az ırksal ve çevresel şartlar kadar önemli bir öge olarak belirir. Ama bu sosyal boyut, zorunlu ortak yaşamın içinde siyaset bağlamıyla anlaşılmalı çalışılır.

Le Bon, kitlelerin-kalabalıkların sosyolojik tabanının yeni davranış ve tutumlara sebep olduğunu göstermek amacıyla sosyo psikolojik analiz yapar. İbn-i Haldun’un asabiyet kavramına benzer bir biçimde Le Bon, kitlelerin ‘ırkın ruhu’ dediği bir ideali tarafından, bir kavme ve medeniyete evrildiğini ama zamanla bu ruhun çözülüp kaybolmasıyla birlikte tekrar kitle haline dönüşeceklerini belirtir. Bunu bir tarih felsefesi üzerinden sürekli tekrar eden zamansal bir çember olarak yorumlar. *“Bir ideali takip ederek barbarlıktan medeniyete geçmek, sonra bu ideal kuvvetini kaybedince çözülmek ve ölmek. İşte bir kavmin hayatına ait çemberi bundan ibarettir”* (Le Bon, 2013: 176). Kavimler medeniyet kurar ve sonra asabiyet duygularını ya da ırkın ruhunu yitirerek yok olurlar.

Kavimler ilk aşamada barbardırlar. Farklı dillere ve inançlara sahip karmaşık topluluklar, diğer kavimlerin istila, göç ve fetih gibi felaketleri sonucunda bir lider etrafında bir araya gelerek, liderin belirlediği yasalar çerçevesinde ortak bir bağ kurmaya başlarlar. Sonrasında belirli bir alanda ‘ortak yaşamın zorunluluğuna’ bağlı olarak karşılıklı ilişkilerin sürekli yeniden üretilmesiyle *“birbirine benzemeyen ünitelerin bir araya yığılması ve birbirinin içinde erimesiyle ırk oluşumu başlar, yani ortak hisler ve karakteristik özelliklere sahip ve sonra irsiyetin etkisiyle meydana gelecek bir topluluk ortaya çıkar.”* Böylece kitleler barbarlık aşamasından çıkarak kavmi özellikler kazanmaya başlar (Le Bon, 2013: 174-75).

Farklı insan yığınlarının ırk içinde erimesi, kavmin oluşması ve kendini sürekli yeniden üretmesi uzun bir zaman içinde vuku bulur. Kavim ortak yaşama kavuşurken, ırkın karakteristik özellikleri de oluşur. Bu oluşum esnasında ‘ırkın ruhu’ denilen bir ideal, uzun mücadelelerden sonra belirir. Her ne kadar ortak yaşam zorunluluğun sonucu olsa dahi oluşan İdealin doğal olup olmaması önemli değildir. Tarihte farklı kavimler farklı idealler etrafında ırksal birer topluluk oluşturlarken önemli olan İdeallerin “*ırkın, bütün dertlerini tam bir hisle, bir düşünce ile birlik halinde tutmasıdır*” (Le Bon, 2013: 175). Duygu ve düşüncenin sağlayacağı birlikteliğin kurumsal ilişkilere dönüşmesiyle de medeniyet ortaya çıkacaktır. Irkın ruhu olan ideal düşüncenin, farklılığı kurumsal çatı altında birleştirmesi ile meydana gelen medeniyet hala kitlelerden oluştuğundan kararsız ve değişken olan kitlelerin bozgunculuğuna maruz kalsa da düzeni ve statükoyu koruyan ırkın ruhu-ideali, medeniyetsel düzlemde her şeye rağmen gelişmesini sürdürür (Le Bon, 2013: 175).

Le Bon’un tarih felsefesinde kavimsel tarihsel çember işlediğinden, ideal ırkı-ruh yaratıcılığını kaybedeceği bir zaman aralığına ulaşır ve böylece hiçbir kuvvetin kurtaramayacağı medeniyetin çöküşü başlar. Başlangıçtaki güç ve gelişme yerini karmaşıklaşmış ve sınırına ulaşmış bir yapı bırakır. Çöküş aşamasında medeniyete başlangıcında ruhunu veren, medeniyetin yaratıcılığını ve birliğini sürekli yeniden üreten ideal zayıflamaya başlar. Böylece toplumsal kurum ve temeller sarsılarak “*ırk, düzenini, birlik ve kuvvetini oluşturan şeylerin hepsini kaybeder*” (Le Bon, 2013: 175-76). Medeniyetsel aşamaya geçiş yani ideallerin üretilmesi çoğunluğu oluşturan kitlelerin değil fikir üreticisi olan azınlık aristokratik bir sınıfın işi olarak okunur.

“Medeniyetler şimdiye kadar küçük bir fikir aristokrasisi tarafından meydana getirilmiş ve idare olunmuştur. Asla kitleler tarafından değil. Kalabalıklar yalnız yıkıcı kuvvete sahiptirler. Bunların üstünlüğü ve hâkimiyetleri her zaman bir karmaşa ve düzensizlik ifade eder. Bir medeniyetin değişmez kuralları, bir disiplini olması gerekir. Bir medeniyet, insiyakların hâkimiyetinden, aklın hâkimiyeti devrine geçiş, geleceği önceden görmek ve yüksek bir irfan ve kültür seviyesinde bulunmak gibi, kendi kendilerine terk edilmiş olan kitlelerin asla erişemeyeceği şartları gerektirir- Tamamıyla tahrip edici olan kudretleriyle kitleler, zayıf düşmüş vücutların yahut cesetlerin çürümesini hızlandıran mikroplar gibi tesir ederler. Bir medeniyetin yapısı çürüyünce, kitleler onun yıkılmasını çabuklaştırırlar. İşte bu zamanda onların rolleri meydana çıkar. Bir süre için adedin, kemiyetin kör kuvveti tarihin biricik felsefesi durumuna gelir” (2013: 9-10).

Tıpkı vücuttaki kitlelerin vücudu tüketmesine benzer bir biçimde kitlelerin, medeniyet ve toplum ideallerini içten tüketen yapısıyla değerlendirilir. Biyolojik analogi kurarak organizmacı bir yaklaşımı benimseyen Le Bon, toplumun mütemmim cüzlerinden biri olan kitleye oranla elit bir yaklaşımdan hareket eder. Aristokratik fikir üreticilerin medeniyetsel formata geçebilmek için yaratıkları idealler çerçevesinde tarihin işlediğini savunur.

Tarihte, toplumsal ve siyasal değişmelerin görünür sebebi işgaller ve yöneticilerin devrilmesi gibi büyük ve şiddetli olgulara bağlansa da, toplumsal karmaşa ve değişimin gerçek sebebi toplumların düşüncelerinde meydana gelen değişimlerdir; *“unutulmaz tarihi olaylar, insanların iç dünyalarındaki görünmez değişikliklerin, görünen eseridir”* der Le Bon. Her ne kadar insani dünyadaki bu iç değişiklikler medeniyetin yenileşmesini sağlıyorsa da tarihte fikirlerin, anlayışların ve inançların değişmesi kavimlerin psikolojik temelinde yer alan kökleşmiş istikrar güdüsü tarafından korunduğundan medeniyetsel değişimler çok nadir olarak gerçekleşmektedir (2013: 5).

Avrupa toplumlarında hali hazırda geleneksel Avrupa medeniyetinin *“dini, siyasi ve sosyal inançlarının tahrip edilmesi”* ve *“bilimlerde ve teknikteki”* yeniliklerle birlikte *“insan düşüncesinin sürekli değişmekte olduğu nazik ve buhranlı bir devre içinde bulunmaktadır”* (Le Bon, 2013: 5-6). Avrupa toplumları bu bunalım içinde ne geçmiş medeniyetten tam olarak sıyrılabilen ne de yeni medeniyetsel düşünceler doğrultusunda toplumsal kurumsallaşmasını gerçekleştirebilmektedir. Le Bon için henüz ne tür fikirler üzerine kurulacağı tam olarak öngörülemez de, oluşum halindeki yeni toplumun en önemli ögesi ve belirleyicisi ‘kalabalıkların kudreti’ olacağından yeni toplumlara gebe olan döneme, *‘Kitleler Çağı’* demeyi uygun görür (Le Bon, 2013: 6). İçinde yaşanan dönem bu anlamıyla *“kitlelerin şuursuz hareketlerinin, bireylerin gayet bilinçli ve yerinde faaliyetler”* göstermesine doğru bir dönüşümün tarihidir (2013: 3). Ya da en azından Le Bon’un arzuladığı budur.

Le Bon Genel tarih felsefesindeki barbarlık-kavim-ırk ruhu (ideal)-medeniyet sıralamasında Avrupa toplumlarını, burjuvazi tarafından kurulmuş serbest girişimci ruhun, geleneksel yapıdan kurtulmaya çalışırken bu sırada demokrasinin açılımlarından ve temsiliyetle söz sahibi olan kitlelerce barbarlığa geri götürülmeye çalışılan bir mücadele alanı olarak tasvir edilir. Herakleitos ve Platon’a benzer bir biçimde halkı hor

görme eğilimleri devam etmekle birlikte Le Bon Demokrasiyi en iyi yönetim biçimi olarak görmekte ve düşünceden ziyade eyleme değer veren kitlelerin zararlarından Batı medeniyetinin kazanımlarını korumaya yöneldiği görülmektedir. Aristokrasiye duyulan özlem burjuvaziyle şekil değiştirmekte, burjuvaziyle birlikte hareket ederek kazanılan demokrasi kolektif kitle menfaatlerine değil bireysel serbest girişime kanalize edilmektedir. Le Bon'un karşı çıktığı ve savunduğu da budur. Kazanımların korunabilmesi için kitle'nin psikolojisi iyi bilinmelidir.

Ulus devlet çağında etkisi ve görünürlüğü artan kitleler Le Bon tarafından tehlikeli görülür. Çünkü kitlelerin iktidara gelmeleri Batı medeniyetinin hali hazırda geleneksel olanı tamamen silip modern olan toplumsal kurumlarını ikame edemediğinden; barbarlığa dönüşle sonuçlanacak tarih felsefesine bağlanmıştır. Geçmiş medeniyetsel bağlamları çökerten kitleler bu sefer de modern Avrupa medeniyeti için bir tehlike olarak belirmiştir. Üstelik bu defa kitlelerin tarihsel görünürlüğü ve gücünün en fazla olduğu dönemdir. Nasıl ki geçmiş medeniyetleri yıkan kitleler o toplumları ayakta tutan manevi güçlerin birlikteliği sağlayamaması durumunda ortaya çıkıp toplumları tarih sahnesinden yok etmişse günümüzde de aynı tarihsel çember iş başındadır. Le Bon tam da bu noktada kitlelere kızıp bağırmaktansa onun psikolojisini öğrenip tarihsel çemberin kadersel dönüşüne çomak sokmak peşindedir (2013: 9).

Geleneksel dönemde alınan devlet kararlarında hesaba hiçbir şekilde katılmayan kitleler, günümüz politika üretiminde önemli bir öge olarak belirir. Hatta kitlelerin politikayı belirleyiciliği yanında siyaset sahnesinde bizzat görünüp 'halk sınıflarının' 'idareci sınıf'a dönüşmesi kitleler çağının en önemli özelliklerindendir. Kitlelerin siyasal alandaki bu yükselişinin sebebi görünürde modernliğin ilk dönemlerindeki 'genel oy yöntemine' bağlansa da Le Bon, burada kitlelerin hala zayıf ve yöneticiler tarafından kolayca idare edilebildiği uzun bir süreç olarak değerlendirir. Le Bon kitlelerin gerçek gücünün doğuşunu, *"önce zihinlerde yavaş yavaş ekilen bazı fikirlerin yayılmasıyla, sonra da o zamana kadar sadece teoride kalmış bazı düşünceleri eyleme geçiren kimselerin tek tek birleşmeleriyle ortaya çıktığını"* söyler (2013: 6-7). Bu birleşmeyle birlikte kitlelerin gücünü anlamaya başladıklarını, çıkarlarını koruyacak fikirler kazandıklarını ama bunun yanında Le Bon'un eleştirilerine de konu olan bu bilinç ve menfaat konularında kitlelerin pek de doğru fikirler edinemediğidir.

Özel mülkiyeti ve bireysel girişimi savunan Le Bon, kitlelerin kendi çıkarlarını savunması durumunun kolektif boyutta olmasını eleştirir. Kitlelerin sendika ve ekonomi kanunları karşısında emek ve ücret üzerinde söz sahibi olabilmek için ‘iş borsaları’ ve ‘amele sandıkları’ kurarak menfaatlerini korumaları ve işçi komitelerinin meclise yolladıkları temsilcileriyle hak arama durumlarını bireysel girişimi ve özgürlüğü amaçlamayan basit ve sığ eylemler olarak görür. Le Bon’a göre kitlelerin bu şekilde hak arama sürecinin artarak devam etmesi *“medeniyetin doğuşundan önceki bütün insan topluluklarının doğal durumu olan o iptidai komünizme (iştirakçiliğe) doğru şimdiki cemiyeti sürüklemek ve yıkmak”* girişimleridir (2013: 7).

Le Bon için birlikte-ortak yaşam, zorunluluğun sonucudur (2013: 175). Gelecekte etkili olacak güçte *“ırk ve günlük gereksinimlerimiz arasındaki bağlılık”* olacaktır. Le Bon’a göre *“kavimlerin hayatında kurumlar ve hükümetler çok zayıf bir rol oynarlar. Kavimler ırklarının ruhuyla, yani toplamı bu ruh olan ve irsiyetten gelen birikimler, bakiyeler, genetik yeteneklerle yönetilirler”* (2013: 158).

Le Bon parlamentoları da kitle olarak görür ya da *“en azından bazı hallerde kitle karakteri göstereceklerini”* belirtir. Bununla birlikte demokrasiyi *“özellikle şahsi zorbaların boyunduruğundan mümkün olduğu oranda kurtulmak için bulmuş oldukları yöntemlerin en iyisi”* olarak görür. Medeniyeti oluşturan *“filozoflar/fikir adamları, yazarlar, sanatkârlar ve bilginler”* tarafından da en ideal hükümet biçimi parlamento/meclis’tir (2013: 170). Bu hükümet biçiminin dikkat etmesi gereken husus ise seçmen kitlelerin oyunun alınabilmesi uğruna verilen ekonomik vaatlerin bütçeyi boşaltarak hazinen zorunlu iflasa sürüklenmesi ve kimi hallerde parlamentonun güvenlik kaygısıyla çıkaracağı kanunlar sonucu bireysel özgürlüklerin kısıtlanmasıdır (2013: 170-172). Özgürlüklerin kısıtlanması milletlerin şimdiye kadar yönetildikleri rejimin çökme aşamasına geldiğinin de göstergesidir (2013: 174).

3.2.2. Karl Raimond Popper (1902-1994); Açık Toplum ve Düşmanları

Popper, Açık Toplum ve Düşmanları’nı İkinci Dünya Savaşı yıllarında, modern Avrupa’nın merkezinde yaşanan maddi ve manevi yıkımın olduğu dehşet ortamında kaleme almıştır. Evrenselci, hümanist ve özgürlükçü ilke ve ideallerin, totaliter savaş makinelerinin bombardımanı altında değersizleştirilmesini tüm ruhuyla gözlemleyen

Popper, var olan yıkım karşısında entelektüel bir sorumluluk yüklenmiş ve totaliterliğin nedenlerine felsefî ve tarihsel eleştirel bir yolculuk yaparak ‘Açık Toplum’unu kavramsallaştırmıştır. İçinde yaşadığı dönemde medeni bir uygarlık olan Avrupa’da totaliter eğilimlerin nasıl olup da açık topluma bir tehdit olarak ortaya çıktığını anlama kaygısından hareket eden Popper, “*zamanının totaliter eğilimlerinin kökleri saydığı filozoflara ve onların felsefelerine ağır bir entelektüel saldırı gerçekleştirir*” (Popper, 2010a: xv).

Popper, “*eleştirel ve akılcı bilim metotlarının, açık toplumun sorunlarına uygulanmasını*” hedef edinir (2010a: 2). Popper’ın yöntemi toplum bilimlerinin ve toplum felsefelerinin metodolojik zeminde ürettiği bir kavram olan tarihsiciliğin (historicism) ortaya koyduğu, tarihsel ve kaderci metafizik kehanetlerin hatalı ve geçersiz olduğunu göstermeye dayanır. Bunu yaparken bilimsel sistematik çözümlemelere dayanmakla birlikte genel olarak (konuların seçimine bağlı olarak) kişisel görüşlerinden⁸⁵ hareket eder. Çünkü kendisinin de belirttiği gibi kanıtlanabilir olmaktan uzak olan şeylerin bilimselmiş gibi göstermenin bilimsel etiğe uygun bir tarafı yoktur. Bununla birlikte tarihsicilik üzerine yaptığı incelemesinin bilimsel metoda uygun olarak sınırlandırılmışlığına dikkat çeker (Popper, 2010a: 4).

Popper, tarihsiciliğin toplumsal, siyasal ve ahlaki boyutlarıyla kuramsal dokusunu oluşturduğu gerçeğinden hareketle; uygarlığın başlangıcından beri toplum, ahlak ve siyaset felsefelerinin sorunlarına değinmeden tarihsiciliğin tarihinin anlaşılamayacağını savunur (Popper, 2010b: 337). Farklı tarihsicilik biçimlerinin sosyal bilimdeki köklerini araştırarak çözümler geliştirir.

⁸⁵ Popper ‘Tarihsiciliğin Yoksunluğu’ adlı metodolojik çalışmasında, bilimsel öndeyiler ile tarihsel kehanetlere yönelmiş tarihsicilik arasında ayrım yapılmamasını araştırır. Toplum felsefelerindeki tarihsicilik anlayışlarının bilimsel olma savlarına rağmen, yanlış bir biçimde tarihin yasalarını keşfettikleri zannına kapıldıklarını göstermek amacıyla “*tarihselcilik savlarının sistematik çözümlemesi ve eleştirmesiyle uğraşır.*” ‘Açık Toplum ve Düşmanları’ adlı eserinde ise bu okumalar üzerine kişisel değerlendirmelerini sunarak, tarihsiciliğe dayalı toplum felsefelerinin ürettiği totaliter eğilimleri ve demokratik reformların önündeki engelleri çözümlemeye çalışır (2010a: 4). Popper birinci ciltten farklı olarak ikinci ciltte kişisel kanıların çok ender olduğunu dile getirir. Kişisel değerlendirmeleri ve kanıların özellikle siyasal ve ahlaki konularda işlediği bölümlerde bunu açıkça belirttiğini ifade eder. Açık Toplum ve Düşmanlarında sadece, konuların seçiminin, “*bilimsel bir çalışmada olacağından daha çok kişisel bir nitelikte olduğunu*” vurgular (2010b:337). Mesela, Aristoteles’i kısmen ve dolaylı, Platon’u ise doğrudan ve ayrıntılı olarak çözümlemesinin amacı; “*tarihselciliğin ortaya çıkmasında ve açık topluma karşı girişilen savaşta oynadıkları rolü belirtmek ve çağımızın sorunları üzerindeki modern tarihsiciliğin ve totaliterlikçiliğin babası Hegel’in falcı felsefesinin ortaya çıkması üzerindeki etkilerini göstermektir*” (2010b: 28).

Kaderci-tarihsici yaklaşımların yerine, kendi kaderinin yapıcıları olan insanı temel alan bir toplum bilimi, açık toplumun en büyük düşmanı olan totaliterliğin aracını da elimine ederek akla dayalı bilimsel bilgiyi mümkün kılacaktır. Tarihsel kehanetlere dayalı toplum felsefelerinin bilimsel metotta yeri olamaz der Popper çünkü *“gelecek bize dayanır ve biz herhangi bir tarihsel zorunluluğa dayanmayız.”* Bununla paralel olarak açık toplum idealine ulaşmada önemli bir kip olan sosyal-demokratik reformlara karşıt geliştirilen antidemokratik söylemlerin üretildiği toplum felsefelerini eleştirir. *“Toplumsal yeniden-kuruculuğun sorunlarına akılcı bir tutumla yaklaşmayı önleyen”* başta tarihsicilik olmak üzere tüm metafizik düşüncelere –bilimsellik kisvesi altında sunulmuş olsa dahi, açık toplum adına meydan okur (Popper, 2010a: 2-4). Çelebi Popper’ın her ne kadar ekonomi bilimini başat tutsa da sosyal bilimler için geliştirdiği hipotetik-dedüktif usullama sayesinde, socius üzerine söylenecek söz’ü daha *“güvenilir, geçerli ve tutarlı”* bir zemine oturtarak bilimsel hüviyet kazandırdığını belirtir. Popper, metodolojik bireycilliği ile hipotezin yanlışlanabilirliğini varsaymış ve tündengelimsel bir önermenin sınanmasını sosyal bilimlere uygulayarak bilimsel yöntemini geliştirmiştir. Bu sayede tümevarım yöntemine yapılan eleştirileri yani her ne kadar düzenli olsa da tekil gözlemlerden yasaya ulaşılamayacağı eleştirilerine alternatif bir yöntem geliştirerek; akla dayalı olarak geliştirilen hipotezinin sınanmasını gözleme yaptırması ile bilimsel yöntemin sosyal bilimlerde de geçerli olabileceğini ispat etmiştir (2007: 238-239). Popper hem insanı hem akıllı merkeze almış hem de bilimsel yöntemi ile sosyal bilimlerin önünü açmış ve tarihsici-kaderci düşüncelerin socius’un özgürlük ve demokrasi önüne koyduğu engelleri, bilimsel ve tarihsel düzlemde yıkmıştır.

Popper, bilimsel kuramlardan farklı olarak tarihsiciliğin tarih yorumlarının gerçeğin önünde bir set oluşturarak düşüncüyü ve görüyü felce uğrattığını söyler. Bilimsel bir kuramın belirli önkabullerden hareketle günümüzü aydınlatılabilme çabası tarihsicilikte içkin yasalara bağlanır. İrade, akıl veya özgürlük gibi ilkeler ile insanların kendilerinin seçip, düzenlediği ve yarattığı tarih; tarihsicilikte tersine çevrilir ve bütün sorumluluk hiç de bilimsel olmayan tarihin yasalarına-kadere yüklenir (2010b: 350).

Popper için tarihin kendiliğinden bir anlamı yoktur. Hatta tarih denen bir şey yoktur. Tarih sadece ilgiler doğrultusunda sonsuz olaylar arasında yapılan seçimlerdir. Genel olarak bilinen ve okullarda müfredatlarda yer alan insanlık-medeniyet tarihi gibi *“siyasal kudret tarihi”*ne yönelmiş tarihi anlayışlar, *“insan hayatının türlü türlü*

görünümlelerinden” sadece bir tanesidir. İlgilere ve seçimlere bağlı yapılacak tarihi yorumlardan biri olan siyasal kudret tarihi uluslararası katliamların, cinayetlerin ve sahte kahramanlıkların tarihine yönelen bir bakış açısının ürünüdür. “Hiçbir insan başka herhangi bir insandan daha önemli değildir,” önermesinden hareketle Popper, genel tarih yorumunun aksine bütün insanların gerçek yaşamdaki sıkıntı ve umutlarını kapsayan somut ve evrensel bir insanlık tarihinin hâlihazırda mevcut olmadığını da belirtir (2010b: 350-52).

Tarihte bir ilerleme fikri olduğunu savunanların ise dikkat etmesi gereken bir koşulu göz önünde bulundurmaları gerekmektedir. Bu da Popper’a göre ancak insani bir öge olan ‘amacın’ insanlar tarafından belirlenmesi ile gerçekleşebilir. Yoksa tarih kendiliğinden ilerlemeye programlanmış değildir. Kaderinin yapıcısı olan insanların sadece güç ilişkilerine bağlı bir tarih yanılmasıyla kurtularak insanların sorumluluklarının bilinciyle, dikkatli olmalarıyla, eleştirel akılcı tutumları ve özgürlüğe yönelmiş eylemleriyle demokratik kurumları geliştirebilecek ve ilerleme somutlaşabilecektir (Popper, 2010b: 364-65). Bireysel özgürlüklerin gelişmesini isteyen Popper bunun doğrudan bireysel çıkarların peşinden gidilmesiyle oluşamayacağını düşündüğünden *“parça parça toplumsal mühendislik”* fikrinden hareketle açık toplumunu kavramsallaştırır (Soros, 2004: 118).

İlk olarak Yunan filozoflarıyla işe başlayan Popper, Herakleitos, Platon ve Aristoteles ve sonrasında Hegel ve Marx gibi büyük düşünür-filozofların da hata yapabileceği gerçeğinden hareketle bu filozofların toplumsal ve siyasal konular üzerine geliştirdikleri düşüncelerini kritik eder. Asıl hedefte olan ise modern tarihsiciliğin kaynağı olarak gördüğü Hegel’dir. Popper, Hegel’i diyalektik yöntemiyle ‘metafizik şapkalardan’ ‘fiziksel tavşanlar’ devşirme konusunda uzmanlaşmış mantıkçı bir sihirbaza benzetir. *“Doğrudan doğruya Herakleitos, Platon ve Aristoteles’in izinden yürüyen,”* totaliter eğilimlere entelektüel yakıt sağlayan biri olarak değerlendirir (Popper, 2010b: 34). Özellikle Platon ve Aristoteles’in günümüzde varolan otoritelerinin kaynağı, bu filozofların kapalı-kabileci topluma ait idealize ettikleri kuramların, kilise tarafından Ortaçağ’da benimsenmesinden kaynaklanmaktadır (2010b: 33). Görüldüğü üzere Yunan Filozofları ve toplumu sadece modern Avrupa’nın kendine referans alarak köklerini dayandırdıkları bir zaman dilimi değil ayrıca Ortaçağ Hristiyan düşüncesinin de kendine ilham aldığı tarihsel bir kaynak olmaktadır. Ama her halükarda referans

Yunan toplumuna dayanmaktadır. Popper'ın tarihsel geri beslemesinde kendine referans aldıkları ise modern Avrupa'nın siyasal sıkıntılarına ve açık toplumun oluşmasına engel olan Yunan filozoflarının antidemokratik önermeleri ve kendinden önceki Hegel ve Marx'ın sonra gelenin bir öncekini destekleyerek geliştirdikleri farklı tarihsicilik anlayışlarıdır.

Açık toplum düşmanlarının referans olarak aldıkları bu filozoflar, üretmiş olduğu felsefelerinde akıl ve özgürlüğe karşı düşünceler ortaya koymuşlardır. Eğer sosyal bilimciler, uygarlığın kazanımlarını korumak ve geliştirmek niyetinde ise, bu filozofların ürettiği ve farklı tarihsel dönemlerde bu fikirlerden hareketle geliştirilen, akıl ve özgürlük düşmanı düşüncelerin deşifre edilmesi gerekmektedir. Akla dayalı özgür bir toplum ideali peşinden koşan kimi düşünürler geçmişteki büyük filozofların geliştirdikleri hataları yeterli düzeyde aydınlatamadıkları sürece yanlış yollara gitmeye⁸⁶ ve kendi aralarında bölünmeye devam edeceklerdir. Bu da açık toplum idealine ulaşabilmede aşılması gereken önemli bir sorunsaldır. Tüm bunlardan dolayı batı uygarlığının entelektüel mirasında yer alan bu olumsuz düşüncelerin ayıklanmaları gerekmektedir. Bu eleştiri yapılmadığı takdirde Batı uygarlığı bir bütün olarak yok olma tehlikesiyle yüz yüze kalacaktır (Popper, 2010a: xxiii).

Geçmişe yönelik bu eleştirilerin amacı içinde yaşadığı toplumsal ve siyasal sorunların daha iyi anlaşılabilmesi ve açıkça ortaya konulabilmesidir. Akla ve özgürlüğe dayalı açık bir toplumun mümkünlüğü ve geliştirilebilmesi için bu toplumun tarihsel boyutuyla ele alınması ve tarihte ortaya sürülen düşüncelerin -büyük felsefi düşünürler tarafından dahi olsa, eleştirel olarak yaklaşılması gerekmektedir. Bu minvalden hareketle Popper, Açık Toplumun korunabilmesi için tarihte totaliterliği üreten ve

⁸⁶ Geçmiş döneme ait filozof ve düşünürlerin akıl ve özgürlük nosyonlarındaki hatalar veya doğrudan tavrı almaları eleştirel yaklaşarak, içinde yaşadığı tarihteki siyasal ve toplumsal sorunlara çözüm üretme kaygısından hareket eden Popper, Marx gibi *"daha iyi ve daha özgür bir dünya"* idealinde olan kimi düşünürleri, uygarlık sürecinde yürütülen savaşımın yanlış yollarından biri olarak değerlendirmesine neden olur (Popper, 2010a: xxv). Batı uygarlığının Aydınlanma çağıyla birlikte geleneksel otorite ve önyargılardan kurtulma düşüncesi, tarihte en büyük olgunluğuna kavuşmuştur. *"Özgürlük, insanlık ve akılcı eleştiri ölçülerine uyan eski ve yeni her şeyi korumaya, geliştirmeye ve gelenekleştirmeye çalışan"* sayısız insanın, hemcinslerinin *"kaderini kurtarmak için duyduğu"* kaygıyla, açık-özgür bir toplum gerçekleştirme sabırsızlığı, yanlış yönelimlere de neden olabilmektedir. Batı uygarlığının yarattığı bu yeni insan tipi, geleneksel yaşam ve otorite sistemlerinden bağımsızlaşmaya çalışan, sorumluluklarının bilincinde olarak davranan bireylerin özgürlük mücadeleleridir. Gerçi aynı zamanda bu idealler ve ölçütler yıkıcı güçlerin oluşmasına doğrudan ve dolaylı yollardan sebep olsa bile, bunlarla mücadele edilmede henüz geç kalınmamıştır (Popper, 2010a: xxvii).

besleyen felsefi ve siyasi düşünceleri eleştirerek, “*toplumsal yeniden-düzenleyicilik ilkeleri*” üstüne analizini yapar (Popper, 2010a: xxiii).

Uygarlığın doğuşu aynı zamanda totaliter eğilimlerin doğuşunu da kapsar. Tarihi çok basit ve net olarak kapalı toplumdan açık topluma geçiş olarak yorumlayan Popper, bu geçişin aynı zamanda günümüzde de devam edegelen insanlık tarihinin en büyük devrimlerinden biri olarak okur. Popper’ın uygarlık tanımı Batı’yla sınırlandığı için, kapalı toplumla ilk mücadele Yunan Toplumuyla başlar ve günümüz modern Avrupa’yla sürdürülür (Popper, 2010a: 224-25, 230). Yunan toplumundan itibaren geliştirilen demokrasi geleneği totaliterliğin ürettiği kapalı toplumun en büyük panzehiridir: “*şiddet yoluna başvurmadan reform yapmaya ve böylelikle siyasal konularda akıllı kullanmaya izin veren kuramsal çerçeveyi yalnız demokrasi sağlar*” (Popper, 2010a: 5). Her şeyden önce Popper Batı uygarlığının düşmanı olarak totaliterliği görmektedir. Bireysel girişimciliği ve eleştirel yetileri geliştirebilecek akılcı ölçütlere dayalı, hümanist, demokratik ve özgürlükçü açık topluma düşman olan şey, totaliter eğilimler ve bunu Batı tarihi gelişimi içinde destekleyen kimi büyük düşünür-filozofların yaklaşımlarıdır (Popper, 2010a: 1). Popper’da tarih, kapalı toplumdan açık topluma geçişin arenası olurken, totaliterlik ve demokrasi arasındaki mücadeleler de uygarlığın gerçekleştirilebilmesi ya da Yunan’dan emekleme halinde başlayan devrimin gerçekleştirilebilmesinin koşullarını oluşturmaktadır.

Totaliterliğe sebep olan şey kapalı toplumu muhafaza etmeye yönelik geliştirilen tarihsicilik yaklaşımlarıdır. Batı medeniyeti içindeki karşıt güçler gerici duygularla, kabile yaşamına geri dönmeyi arzulayan totaliter eğilimlere sebep olduğundan, uygarlığın kazanımlarına büyük bir tehdit yaratmaktadır. Aydınlanmanın getirisi olan rasyonel toplumun bireylere sağladığı eleştirme yetisine alternatif olarak, kapalı-kabileci topluma özlem duyan modern uygarlığın içinden çıkan totaliter sistemler, tarihsiciliğin ortaya koyduğu kaderci yaklaşımlarla, akla dayalı açık toplumu kendine hedef edinir (Popper, 2010a: 1). Popper tarihsiciliği sadece akılcı düşünceye karşıt olmasıyla değil “*aynı zamanda vicdanın önemini öğreten her hangi bir dinle de bağdaşmaz*” görür. Çünkü vicdan sahibi insanların dinsel öğretileri tıpkı akıl gibi insanlara eylemlerinin sorumluluklarının bilinciyle davranılması gerektiğini salık verir. Tarihi belirleyen de bu davranışların kendisidir (2010b: 364). Bu özelliğiyle Popper, dini karşısına almaktansa Spinoza’nın yöntemine benzer bir içerikle, dinin yanlış

kalıplarının insanlar üzerindeki etkilerini olumsuzlar. Din kendiliğinden kötü değildir. Akıl ve özgürlüğün gelişmesi bakımından vicdani sorgulama ve dinsel ahlaki öğretilerin bireye yüklediği sorumluluk anlayışı demokrasinin gelişmesi bakımından önemli bulunur. Tarihsicilik bu bağlamıyla akla düşman olacağı gibi vicdana da düşmandır.

Tarihsicilik, tarihte farklı biçimlerde kendini gösterir. Hepsinin ortak özelliği *“tarihin belirli tarihsel ya da evrimsel yasalar tarafından yönetildiği”* varsayımıdır. Tarihsel gelişimi anlamayı kendine hedef edinen tarihsicilik anlayışlarından ilki ‘seçilmiş halk öğretisine’ dayalı olarak gelişim yasasına Tanrı’nın İradesini koyan yaklaşımdır. Bunun haricinde *“doğacı tarihsicilik gelişim yasasına bir doğa kanunu... maneviyatçı tarihsicilik bunu bir ruhsal gelişme kanunu..., iktisatçı tarihsicilik ise bir iktisadi gelişme kanunu”* olarak yorumlarlar (Popper, 2010a: 12-13). Popper, seçilmiş halk öğretisine dayalı tarihsiciliğin günümüzdeki totaliterliğe neden olan faşist ve Marxist tarih felsefelerindeki ilişkilerini göstermesi bakımından önemli bulur. Her ne kadar Gobineau, doğacı tarihsicilik; Marx iktisadi tarihsicilik yasalarından hareket etse de seçilmiş halk öğretisinin fikirlerini de alırlar. *“Seçilmiş halkın yerine, ırkçılık, sonunda yeryüzünün kendisine kalacağı, kaderin aracı olarak belirlenen, seçilmiş... ırkı koyar. Marx’ın tarih felsefesi ise, onun yerine sınıfsız toplumun yaradılışının aracı ve aynı zamanda yeryüzünün kendisine kalması altına yazılı olan seçilmiş sınıfı getirir”* (Popper, 2010a: 13-14). Popper modern totaliterliğin kaynağı olarak gördüğü tarihsicilik anlayışlarının toplum felsefelerinde nasıl ortaya çıktığını ve birbirlerine nasıl sirayet ederek demokratik özgür bir toplumun önünde antidemokratik engeller oluşturduğunu göstermek için açık ve kapalı toplumu kavramsallaştırır.

Popper öncelikle açık toplum ve kapalı toplum kavramlarının kendisinden önce Henri Bergson tarafından kullanıldığını belirtir. *“Bergson’un kapalı toplumu doğanın elinden yeni çıkmış insan toplumuna”* gönderme yapar. Her ne kadar farklı felsefi problemlere tamamen farklı yaklaşımlardan baksalar da, Popper’da kapalı toplumu benzer bir anlamda kullanır: *“sihirli tabulara inanan”* ilksel toplum. Bununla birlikte açık toplumu Bergson’unkinden tamamen farklıdır. Bergson, dinsel bir ayırmadan hareketle açık toplumunu *“mistik bir sezginin ürünü”* olarak kavramsallaştırır. Hâlbuki Popper’da açık toplum rasyonalizm ile karakterize edilir: *“insanların tabulara karşı bir dereceye kadar eleştirci olmayı öğrendikleri ve kararlarını (tartıştıktan sonra) kendi zekâlarına dayanarak aldıkları bir toplumdur.”* Bergson’un mistisizme dayalı açık

toplumu, Popper için kapalı topluma duyulan bir özlemin ifadesi olarak, rasyonel topluma karşı geliştirilen nostaljik bir tepkinden başka bir şey değildir (Popper, 2010a: 266). Bergson'dan başka Graham Wallas'ın 'Büyük Toplum'u ve özellikle Walter Lippmann'ın 'İyi Toplum'u, Popper'ın Açık Toplum'una yakın anlamda kullanılmıştır. Wallas'ın kavramı ile arasındaki fark ise Popper'ın Açık Toplumu'nun demografik ve coğrafi özelliklere bağlı, niceliksel bağımsız değişkenlerin büyüklüğü ya da küçüklüğünün önemli olmamasından dolayı, açık toplumun küçük toplumları da kapsayabilmesidir. Ayrıca diğer önemli bir fark ise toplumun büyük olmasının, onun tepkisel karşıt güçlerle durdurulamayacağı veya gerilemeyeceği anlamına gelmemesidir (Popper, 2010a: 266). Popper, açık toplum-kapalı toplum kavramsallaştırmasında bu konuda ilk bilimsel sınıflama yapan Weber'e hiç değinmez.

Kapalı toplumu, Batı uygarlığının başlatıcısı olarak tanımladığı Yunan kabile toplumlarına kadar geri götüren Popper, kabileci-sihirci toplumların genel özellikleriyle birbirlerine benzemekle birlikte farklılıklarının olduğunu da belirtir. Tek biçimli olmayan kabile toplulukları yerleşme yerlerine, idare edilme biçimlerine vd. değişkenlere göre farklılaşmaktadır. Bu topluluklarda ortak olan özellik; *“toplumsal yaşayışın göreneklerine karşı takınılan sihirci ya da akıldışı tutumları ve sonuç olarak da bu göreneklerin değiştirilemezliği”* (2010a: 225). *“Kapalı bir toplum, üyelerinin hısmılık, bir arada yaşayış, ortak çabaları, ortak tehlikeleri, ortak sevinçleri ve ortak kaderleri paylaşma gibi yarı-biyolojik bağlarla birbirlerine tutunmuş yarı-organik bir birim olduğu içindir ki, bir sürüyü ya da kabileyi andırır”* (Popper, 2010a: 227). Kabileci topluluklarda toplumsal düzen ve doğal düzen arasında bir ayrım yapılmadığı gibi *“her iki çeşit düzenliliğin de doğaüstü bir güç tarafından yürütüldüğü inancı vardır.”* Toplumsal yaşayışın düzenliliği, göreneklerin değiştirilemezliğiyle ritüel ve tabularla sabitlenir. Tabular, toplumsal yaşama egemen olarak toplumsal değişimin sigortasını oluşturur. Kabileci-sihirci toplumlarda ender olan değişiklikler ise toplumsal yaşamın akılcı kurallar ile belirlenmesine değil *“din değiştirmeleri ya da dönmeleri yahut yeni büyüleri tabuların benimsenmesine”* dayanır (Popper, 2010a: 225).

Ortaklaşa yaşamı görenekler ile düzenleyen tabular, kabile üyesinin bireysel davranmasını ve kişisel sorumluluk üstlenmesini engeller. Kabile üyesinin karşılaşılabileceği bir problem özellikle manevi bir probleme hiç rastlanmaz. Her şey tabular tarafından düzenlendiği için üyenin kaçamak yapabileceği bir alan söz konusu

olamaz. Kendini ispat etmesi gereken birinin yapacağı kahramanlık veya dayanıklılık gibi davranışlar bile tabu ve ritüellerce sabitlenmiştir. Üyenin burada akla dayalı eleştirel yeni bir yol bulmasına gerek kalmadan, kişisel karar alma ve sorumluluğa yer bırakmayacak şekilde ilksel kurumsal yapılar, sihirci-kabile yaşamını yeniden eski haliyle üretilmesini sağlar (Popper, 2010a: 226).

Kapalı toplum, kolektivist yapısıyla bireyi değil grubu önceler (2010a: 267). Popper, ‘sihirci, kabileci ve ortaklaşacı’ toplumu, kapalı toplum; *“bireylerin kişisel kararlarla karşı karşıya kaldıkları topluma da açık toplum”* der (2010a: 227). Kurumsallaşmış kabile yasaları kişisel sorumluluğu değil grup sorumluluğunu tabulaştırır. Yunan kabileciliğindeki kimi tabuların grup sorumluluğunu belirlemesi, sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan kişisel sorumluluğun köklerini oluşturmuş olabileceğini düşünen Popper akılcı düşünceyi Herakleitos ile başlatır. Her ne kadar Herakleitos’ta henüz toplumsal yasalar ve doğa yasaları arasında net bir ayırım yapılmasa da Herakleitos ile birlikte Yunan filozoflarında *“en iyi anayasa düzeni arayışı, derece derece akılcı yoldan tartışılacak bir sorun niteliğini kazanır”* (Popper, 2010a: 226-27). Bu bağlamda Popper’ın kapalı toplumdan açık topluma geçişi antropolojiden sosyolojiye adım adım geçişin izleklerini sunar. Akılcı açık toplumlara geçişin en önemli göstergesi, akla dayalı eleştirel yetilerini geliştiren bireylerin soyut ilişkilere yönelerek, toplum üzerine düşünce üretmesidir.

Modern toplumlarda tabular hayatın birçok alanında devam etmektedir. Tabular hala hayatımızda önemli bir yer tutmakla birlikte *“bir yandan devletin yasalarıyla, öte yandan alışkanlıkla gözettiğimiz tabular arasında, sorunları ve sorumluluklarıyla durmadan genişleyen bir kişisel karar alanı bulunur”* (Popper, 2010a: 226). Modern toplumlar, akılcı kişisel sorumluluktan hareket ederek yasalar ve toplumsal konularla ilgili fikirler geliştirip karar alabilme imkânlarını ve alanlarını bireylere sağlar. Bu sayede akılcı düşünceye dayalı kişisel kararlarla, tabular ve sonrasında *“artık tabu olmayan siyasal yasalarda”* değişim mümkün hale gelmiştir (Popper, 2010a: 226). Toplumsal değişimin mümkünlüğü kadar açık toplumdaki bireyler toplumsal statülerini yükseltmek için de yarışlar (Popper, 2010a: 227-28). Eleştirel aklın gelişmesi tabuların ve sonrasında siyasal yasaların eleştirilebilir olması, gibi olgular ile birlikte kapalı toplum, organik karakterini zamanla yitirecek ve açık toplumda artarak çözülen

organik-biyolojik karakterin sonucunda açık toplum ‘soyut bir topluma’ evrilebilecektir (Popper, 2010a: 228).

Modern açık toplum soyut bir toplumdur ve gelecekte soyut ilişkiler daha da artarak devam edecektir. Her ne kadar tamamen soyut bir toplumdan veya saf akılcı bir toplumdan söz edilemeyecekse bile, gelecekte *“toplum, somut ya da gerçek bir insan grubu yahut bu gibi gerçek grupların bir sistemi olma niteliğini geniş ölçüde yitirilebilir.”* Günümüzde hala insanlar gerçek gruplar oluşturup özellikle duygusal ilişkilerini somut ilişkilerle sürdürmekle birlikte modern toplumda yaşayan bireylerin öteki bireylerle ilişkileri çok nadirdir. Birbirlerinden soyutlandıkları için biyolojik ihtiyaçlarına hala bağımlı olan insanlar mutsuz bir yaşam sürdürmektedir. Soyut toplum bireylerin toplumsal gereksinimlerini çoğunlukla karşılayamamaktadır. Hala farklı toplumsal gruplarda yaşayan modern insanlar somut-gerçekçi ilişkiler kurarak, toplumsal gereksinimlerini karşılamaya çalışıyor olsa bile modern toplumdaki kimi şanslı ‘aile grupları’ dışındaki çoğu toplumsal gruplar, soyut-modern toplumların ortak yaşamın yeniden üretimi sürecinde hiçbir etkiye sahip değildir (Popper, 2010a: 228-29). Kapalı toplumdan açık topluma geçiş sürecinde en fazla hissedilen ve toplumsal ilişkilerde duygusal ihtiyaçları ve mutluluğu sağlaması dolayısıyla soyut ilişkilere geçmeyi engelleyen özelliği Popper’a göre, insan gruplarının geçmişten taşıya geldikleri biyolojik karakteridir (2010a: 230).

Modern açık toplumlar genel olarak soyut ilişkilerle işleyen bir toplumdur. Modern toplumsal teorilerin çözümlemeye çalıştığı da bu ilişkilerdir. Ticaret ve işbirliği gibi soyut toplumun özellikleri ekonomi terimleri olduğundan modern iktisat teorileri bu alandaki soyut ilişkilere yoğunlaşarak analizlerini gerçekleştirir. Kapalı topluma ait çözümleme biçimleri olarak organizmacı ve biyolojik yaklaşımlarla modern açık toplumun analizinin hedeflenmesi açık topluma doğrudan veya dolaylı yoldan yapılan saldırılardır. Popper, bu noktada modern toplumları *“gerçek toplumsal gruplar”* olarak çözümlemeye çalışan Durkheim gibi çoğu sosyologu, soyut toplumları anlamada yetersiz olmalarından dolayı şiddetle eleştirir (2010a: 229-30). *“Organizmada açık toplumun en önemli niteliklerinden birine, üyeleri arasındaki statü yarışmasına karşılık olacak bir şey bulunmadığı için devletin organik teorisi denilen şey yanlış bir benzetmeye dayanmaktadır”* (Popper, 2010a: 228). Kapalı toplumlar, bireyleri ve grupları arasında gerilimi azaltıcı işlevlerinden dolayı (Popper, 2010a: 432), ve aynı

zamanda “*somut fizik ilişkilerden meydana gelen somut bireylerin somut bir grubu*” olduğu içindir ki organik ve biyolojik teorilerle açıklanmaya elverişlidir. Bununla birlikte “*birbirleriyle bağı işbölümü ve mal değiş tokuşu gibi soyut toplumsal ilişkilerden*” oluşan açık toplum, organik teorilerle değil iktisat teorileriyle açıklanmalıdır (Popper, 2010a: 227).

Ortaçağ’lardaki organik birliğe duyulan özlem, günümüz modernliğin bunalımlarına bir tepki olarak bazı düşünürlerce savunulmaktadır. Popper bu gibi düşünürlerin, geçmişi idealize ederek modernliğin açmazlarından kurtulabilmenin yollarını, yanlış yerlerde aradığını belirtir. Dünyayı yöneten gücün Tanrı’dan İnsanlara geçmesi anlamıyla modernite, insanlara ağır bireysel sorumluluk yüklemiş, bu da bazı düşünürleri Ortaçağ’ın idealize edilmiş tatlı dehlizlerine yönlendirmiştir. Popper’a göre kilise’nin, idealize ettiği ve insanlara rahatlık sunarak insanların sorumluluklarını üstlenmesi, her ne kadar savaşlar, “*siyasal ve toplumsal çözümler*”, hastalıklar ve tüm diğer olumsuz koşullar karşısında, akıl sağlıklarının korunması için tek sığınak olsada, kilisenin baskıcı otoritesi altında tehlike ve korkularıyla yaşayan bir halk da mevcuttur. Ortaçağ’a duyulacak bir özlemin bu iki anlamı içermesi gerçeğinden hareketle, “*eski dinsel isterilerin yerine, ekonomik ve siyasal olanların*” yer değiştirdiği modern toplumlardaki çelişkilerden çıkışın, eskinin “*kesintisiz uyum ve birliğine*” dönerek değil ancak insanların “*felaketlerden ve baskıdan kurtarmak için akli kullanmak*” cesaretlerini göstermeleri durumunda mümkün olabilecektir (Popper, 2010b: 31-33). Bu anlamıyla Popper Hristiyan dinine cephe açmaz, sadece Hristiyanlığın yanlış yorumlarını ve bunların sebep olduğu tarihsicilikleri karşısına alır.

Platon’un çoban yöneticilerine önerilerinin, kilise tarafından izlenerek Plâtoncu totaliterliğin engizisyon mahkemelerince nasıl doruğuna ulaştığını göstermesi bakımından önemlidir. Platon sürülerin korunması için sürü yöneticilerinin, her şeyi yapabileceğini, geleneğin ve yasaların sunduğu imkânlar doğrultusunda “*dinsel kuram ve törenlerin sertliğini sürdürmeleri gerektiğini, bu uğurda... kurdu öldürmekten de çekinmemekle yükümlü olduklarını*” söylemesini Popper buna kanıt olarak gösterir (2010b: 31).

Hem Herakleitos, hem de Platon aristokrat sınıfa mensup olup zamanlarındaki demokrasinin yükselmesi ve kurumsallaşmasına tepki vermiş ve felsefî düzeyde

cevaplar üretmişlerdir. Aristoteles ise artık demokrasinin Yunan toplumunda bir yönetim biçimi olarak varlık kazanmasıyla birlikte ‘ortayı tutma öğretisine’ sadık kalarak, demokrasiyi benimsemediği halde onunla uzlaşmaya girişir (Popper, 2010b: 2). Farklı tarihsicilik anlayışlarının demokrasiye düşman tavırlarının kökenlerini özellikle Platon’un özcülük felsefesinde bulan Popper, Platondan etkilenmesi hasebiyle Hegel’i ve sonrasında Marx’ı derinlemesine çözümlerken amacı modern dönemin totaliter eğilimlerine yön vermeleri dolayısıyladır (2010b: 1, 28). Aristoteles her ne kadar sonradan Hegel’in tarihsiciliğinde keşfedeceği damarlar bulundursa da Popper, Aristoteles’in doğrudan tarihsiciliğe katkısının olmadığını da belirtir (2010b: 9).

Popper, Aristoteles’i mantık biliminin kurucusu olması, sistemcilik, deneysel ve biyolojik merakı haricinde yeni fikirler üretemeyen ve hocası Platon’un tüm düşüncelerini devam ettiren uzlaştırmacı bir filozof olarak görür (2010b: 1). Aristoteles Platon’un takipçisi olarak “*doğal kölelik kuramını kabul etmiş ve sistemleştirmiştir.*” Aristoteles felsefesinde, bazı insanlar doğanın gereği köledir ve bunlar için adil ve uygun olan şey, muhakeme yetenekleri olmadığından doğaca özgür olan insanlara kölelik yapmaktır. Özgür olan kadınlarda özgür erkeklere göre doğaca daha az muhakeme yeteneğine sahiptir. Ayrıca Aristoteles devlet kuramını geliştirirken de Platon’un siyasal kuramını takip eder:

“Aristoteles’in En İyi Devlet’i üç ögenin uzlaştırılmasından meydana gelmiştir: Romantik bir Plâtoncu aristokrasi, “sağlam ve dengeli” bir feodalite ve demokratik fikirler; ama feodalite ağır basmaktadır. Demokratlarla birlikte Aristoteles de bütün vatandaşların devlet yönetimine katılabilmelerini savunmaktadır. Ama bu, tabii, ilk bakışta görüldüğü kadar aşırı bir düşünce değildir, çünkü Aristoteles yalnız kölelerin değil, tüm üretici sınıfın da vatandaşlığın dışında kaldığını hemen açıklamaktadır. Böylece Platon’la birlikte çalışan sınıfların yönetime katılmamaları, yöneticilerin de çalışmamaları, para kazanmamaları gerektiğini öne sürmektedir. ... Toprak onların malıdır, ama onu kendilerinin işlememeleri gerekir. ... Aristoteles’in para kazanmanın her türlüşüne, yani bütün meslek etkinliklerine karşı duyduğu korku Platon’unkinden bile ileri gitmektedir” (Popper, 2010b: 3-4).

Kısacası Popper, statü yarışına dayalı soyut toplumlarda bireysel girişimin, akla dayalı eleştirel düşüncenin ve sorumluluklarının taşıyıcısı olarak bireyin özgürlüğünün gelişimini ancak ve ancak demokrasinin gelişmesinde görür. Günümüzde demokrasi karşısındaki en büyük tehlike akla ve özgürlüğe düşman totaliter eğilimlerdir. Bunların beslendiği tarihsel damar ise toplum felsefeleri üzerine geliştirilmiş tarihsicilik anlayışlarıdır. İdealist, ülküsel, dinsel, doğal, ekonomik ya da siyasi olmalarının hiçbir

farkı olmaksızın tarihsicilik farklı dönemlerde insanlık ve açık toplumun gelişmesindeki en büyük direnci meydana getirmiştir. Bu tarihsicilikler tarihe anlam yükleyerek bir ırkın, bir dinin, bir mezhebin ya da bir sınıfın zaferini müjdeler. Böylece akla ve vicdana dayalı bireysel sorumluluk almalarını engeller. Zaten tarihsel koşullar, tarihi belli bir yere taşıyacağından bireyin eylemini önemsizleştirirler. Kapalı toplum düşüncesi de böylece, kabileci-kaderci toplumlardan itibaren evrim geçirerek modern toplumların içine sirayet eder.

Açık toplumu inşa edenler ya da toplumsal yeniden-kuruculuğun aktörleri, birbirleriyle eşit değerde olan insanların akılcı, özgürlükçü ve demokratik bir tutumla sorunlarını çözmeye çalışan bireylerden oluşur. Kolektivizm bu bağlamda bireysel düşünceyi sınırlayan yapısıyla olumsuzlanır. Tarihi var eden de özgür insanlar arasındaki sorumluluk ilişkileridir. Yoksa tarihin bir yorumu olan medeniyet tarihi gibi güç ilişkilerine dayalı bir yaklaşım sonsuz sayıdaki olayların görüntüsünden sadece birine tekabül eder. Hâlbuki tarih insanların sıkıntı ve umutlarının toplamıdır.

Modern toplumsal teoriler soyut ilişkilerle işleyen açık toplumları çözümlerken organizmacı ve biyolojik yaklaşımları değil iktisat teorilerinin kavramlarından yararlanmalıdır. Çünkü organizmacı ve biyolojik yaklaşımlarla modern açık toplumun analizinin hedeflenmesi açık topluma doğrudan veya dolaylı yoldan yapılan saldırılardır. Ticaret ve işbirliği gibi soyut toplumun özellikleri ekonomi terimleri olduğundan modern iktisat teorileri bu alandaki soyut ilişkilere yoğunlaşarak analizlerini gerçekleştirir.

3.2.3. Jürgen Habermas (1929-); Sistem ve Hayat Alanları

Habermas, iletişimsel eylem teorisinde geliştirdiği ve analitik olarak birleştirmeyi hedeflediği sistemsel ve yaşamsal alanlarını modern toplumlardaki ampirik gözlemlerinden hareketle ve tarihsel teoriden aldığı kuramsal verileri birleştirerek inşa eder. Husserl'ın Lebenswelt (yaşam dünyası) kavramında göstermeye çalıştığı felsefenin hakkını pozitivist objektivist bilimlerden geri alma kaygısını, Marx ve Weber ve bunların takipçilerinin toplum kuramına katkılarını bir bütün olarak eleştirel yöntemle ele alarak birleştirir. Aslında Habermas'ın burada birleştirdiği şey modern dönemle beraber birbirlerinden uzmanlaşma ve verimlilik adına koparılan, felsefe ve

tarihsel teorinin Aydınlanmadan beri elde ettiği kazanımları ile sosyolojinin yeniden birleştirilmesidir. Bundan dolayı araçsallaşan modernliği, iletişimsel akıl ile uzlaştırmaya girişir. Toplum kuramın temel sorunu olarak gördüğü araçsal aklın egemenliğindeki sistemsel dünyanın kavramlarıyla iletişimsel aklın düzenlediği yaşamsal dünyanın kavramsal stratejilerini modern dönemde birleştirmeye çalışır. Bunun için Habermas’a göre sosyal teorinin yapması gereken şey, *“iletişimsel aklın egemen olduğu yaşam dünyası ile araçsal aklın egemen olduğu para (pazar ekonomisi) ve iktidar (devlet ve bürokrasi) alt-sistemlerinin nasıl ayrıştıklarını ve nasıl tekrar buluşabileceklerini bilme sorunudur”* (Timur, 2012: 101, 179). Bu sayede modern toplumlarda araçsallaşan aklın yarattığı toplumsal sorunlardan çıkılarak etik karakterli iletişimsel bir birleşmeyle onaylanmış sağlıklı bir topluma geçiş yapılabilir. Keza yine bu sayede rasyonellik diğer insani kiplerle birlikte savunulabilir.

Habermas, Weber'den bu yana sosyolojideki uzmanlık tartışmalarından büyük ölçüde uzaklaştırılmış olduğunu düşündüğü toplumsal rasyonelleşme sorununun uygun bir biçimde yeniden sosyoloji içinde ele alınması için bir iletişimsel eylem kuramına gereksinimimizin olduğunu ileri sürer. Rasyonellik kavramını modern bir dünya anlayışının oluşumuna ilişkin evrimci bir perspektifin içine yerleştirerek irdelemeye başlar. Rasyonellik kuramıyla toplum kuramı arasındaki içsel bağıntıyı kanıtlama çabasına girerek Habermas, bir yandan üstkuramsal düzlem için, bugün kullanılan sosyolojik eylem kavramlarının rasyonellik içeriklerini diğer yandan da yöntembilgisel düzlem için, sosyolojinin nesne alanına, anlamı anlayıcı yaklaşımların benzer içermelerle sonuçlandığını göstermeye çalışır (Habermas, 2001: 31).

Habermas ilk önce rasyonellik ve bilgi arasındaki ilişkiden yola çıkarak rasyonelliğin bilgiye sahip olmaktan çok, *“konuşma ve eyleme yetisi olan öznelerin bilgiyi nasıl edindiği”* ve nasıl kullanıldığıyla ilgili bir durum olduğu varsayımında bulunur. Dilsel anlatımlarda bilgi belirtik olarak dile getirilir ve rasyoneli bütünleyebilecek dilbilgisel özneler aradığımızda bilgiye sahip olan kişiler ve bilgiyi cisimleştiren simgesel anlatımlar olarak karşımıza öncelikle iki aday çıkar. Habermas, burada dilsel ve dilsel olmayan, iletişimsel ve iletişimsel olmayan eylemlerin az ya da çok rasyonel olabileceği düşüncesinden yola çıkarak kişilerin belirli bir konumda rasyonel davranmalarının ne anlama geldiğini ya da kişilerin anlatımlarının rasyonel olarak kabul edilebilmesinin ne demek olduğunu açıklar. Habermas, davranışın

rasyonelliğini, A'nın iletişimsel niyetle belirli bir görüşü belirtmek için kullandığı bir öneri ve B'nin dünyaya belirli bir amaç güderek yaptığı, hedefe yönelik bir müdahale olarak iki paradigmatik örnekle açıklamaya çalışır. Habermas'a göre her iki örnek de başarısızlıkla sonuçlanabileceği gibi A'nın ortaya koyduğu önerinin doğruluğu kabul edilmeyebilir ya da B'nin yaptığı eylemin başarılı olmadığı kabul edilebilir. Ancak burada söz konusu olan A'nın kendi önermesi için doğruluk iddiasında bulunması ve B'nin de kendi eylem planının başarı vaat ettiği iddiasında bulunmasıdır. Bu şekilde bir etkililiği öne sürmek seçilen araçların verili koşullarda hedefe ulaşmak için uygun olduğu anlamını da taşımaktadır. A'nın önermesinin ya da B'nin eylem planının rasyonelliği nesnel dünyayla bağlantısı bulunduğu ve nesnel bir yargılamaya açık olduğunda konuşulabilir. Yani önermelerin ve hedefe yönelik eylemlerin doğruluk ya da etkililik iddiası ne kadar iyi temellendirilirse o kadar rasyonel olduğu kabul edilir (Habermas, 2001: 32-33). Habermas'a göre rasyonellik kavramının anlaşılabilirlik kazanması hedefe yönelik problem çözen eylemler doğrultusunda geliştirilmesine de bağlıdır (2001: 36).

Rasyonelliği genel anlamıyla nesnel durumlara uyumluluk olarak temellendiren Habermas, iletişimsel eylem modelini de dilin işlevinin sınırlı kullanımlarını aşan bir yaklaşım olarak değerlendirir. Habermas'a göre, teleolojik (stratejik), normlarla düzenlenmiş ve dramaturjik eylem modellerinde dil tasarımlarının tek yanlılığı ve her birinin seçtiği iletişim modeli iletişimsel eylemin sınırlarını da çizmiş olur. Teleolojik modelde sadece kendi amaçlarını gerçekleştirmeyi gözetenlerin dolaylı anlaşması ortaya çıkarken, normlarla düzenlenmiş eylemde var olan bir normatif anlaşmayı sadece güncelleştirenlerin görüş birliğine dayalı eylemi gerçekleştirmiş olur, dramaturjik eylemde ise izleyicilerle bağlantılı kendini sahneleme söz konusudur. Yani bu üç durumun her biri söz konusu olduğunda dilin sadece bir işlevi gerçekleşmiş olur. Buna karşılık, Habermas'ın kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi “*Mead'in simgesel etkileşimciliğine, Wittgenstein'in dil oyunları tasarımına, Austin'in dil edimi kuramına ve Gadamer'in yorum bilgisine dayanan sosyal bilimsel*” gelenekleri belirleyen iletişimsel eylem modeli, dilin tüm işlevlerini eşit ölçüde kullanma olanağı sunmaktadır (Habermas, 2001: 123).

Burada, “*iletişimsel eylem kavramı, tarafların dünyayla ilişkisinde karşılıklı kabul edilebilir ya da tartışılabilir geçerlilik iddialarında bulunduğu anlaşma süreçlerinde*

dil, bir araç olarak” ön zorunluluktur. Bu anlamda anlaşılmaya yönelmiş aktör Habermas’a göre, önermeleri ya da varsayımları için doğruluk, uygunluk (eylemin normatif bağlama uygunluğu) ve içtenlik olarak üç geçerlilik iddiasında bulunmalıdır. Doğruluk, uygunluk ve içtenlik ölçütlerini kullanarak görüş birliğine ulaşmaya çalışan aktörlerin kurduğu ilişki sözceler ile nesnel dünya, sosyal dünya ve öznel dünya arasında gerçekleşir. Habermas, nesnel dünyayı, *“haklarında doğru önermelerde bulunmanın olanaklı olduğu bir kendiliklerin toplamı”* olarak, sosyal dünyayı *“meşru olarak düzenlenmiş tüm kişilerarası ilişkilerin toplamı”* olarak, öznel dünyayı ise *“konuşucunun ayrıcalıklı olarak ulaşabildiği yaşantıların toplamı”* olarak tanımlar (Habermas, 2001: 127-128).

Habermas her anlaşma sürecinin, etkileşim taraflarının yorumlarını yaparken yararlandıkları kültürel olarak kökleşmiş bir ön-anlama zemininde gerçekleştiğini ileri sürer. İletişim tarafları bu eylem durumunun çeşitli unsurlarını her defasında üç dünyadan birine yerleştirir ve böylelikle güncel eylem durumunu önceden yorumlanmış yaşama evrenlerine katarlar. Habermas, iletişimsel eylem modelinde, eylemi iletişimle eş tutmadığını, burada dilin anlaşmaya yarayan iletişim ortamı olduğunu, aktörlerin ise eylemleri *“koordine etmek için birbiriyle anlaşarak her defasında belirlenen hedefleri izlediğini”* öne sürer. *“İletişimsel eylem durumunda ortaklaşa yorumlama süreçlerinin üzerine inşa edilen”* yorumlama başarısı eylem koordinasyonu merkezini oluşturur. Sadece taraflardan birinin olumluya da olumsuz tavrını belirten bir söz edimini çözümleme birimi olarak alırsak sadece iletişimsel eylemin koşullarını izah edebiliriz; ama *“iletişimsel eylem söz eylemleriyle örtüşen değil, onlarla koordine edilen bir”* etkileşim tipine işaret eder (Habermas, 2001: 128-129).

Habermas iletişimsel eylem modelini yaşama evreniyle birlikte açıklar. Habermas’a göre iletişimsel eylem modeli yaşama evreninden bağımsız bir etkileşim değildir. Özellikle yaşama evreni kavramıyla birlikte ele alındığında, Habermas’ın kendisinin de ifade ettiği gibi, iletişimsel eylem kuramı, toplumsal yaşama bağlamının modernliğin paradokslarına göre düzenlenmiş kavramsallaştırmasını mümkün kılacaktır (Habermas, 2001: 19). Peki, nedir yaşama evreni kavramı ve Habermas yaşama evreni kavramını nasıl açıklar?

Habermas, her anlaşma ediminin özneler arasında kabul edilmiş durum tanımlamalarına ulaşmayı hedefleyen ortaklaşa bir yorumlama sürecinin bir parçası olarak kabul edilebileceğini düşünür. Bu noktada yaşama evreni ilk önce anlaşma süreçlerinde iletişimsel eylemde bulunan öznelerin zeminini oluşturur. Bu zemin artalandaki “*az ya da çok dağınık her zaman sorunsuz inanışlardan oluşur*” ve tarafların sorunsuz olduklarını varsaydıkları durum tanımlamalarına kaynaklık eder. Bir “*iletişim topluluğunun üyeleri yorumlama başarımları sırasında nesnel bir dünyayı ve özneler arasında paylaşılan sosyal evrenlerini, bireylerin ve (öteki) toplulukların öznel evrenlerinden*” ayırarak uzlaşma sağlayacakları bir evrenin biçimsel iskeletini oluştururlar. Anlaşma süreçlerinde ortaya çıkan görüş ayrılıkları riskine karşı koruyucu ağırlığı olan yaşama evreni, daha önceki kuşakların yaptığı yorumlama çalışmasını depolar (Habermas, 2001: 95-96).

Özneler arasında paylaşılan yaşama evreni iletişimsel eylemin de artalanını oluşturur (Habermas, 2001: 108). Aynı zamanda bir yaşama evreni bileşeni tanımına giren her şey sosyal bilimlerin nesne alanını oluşturur. Bu yaşama evreni, konuştuğumuz ve eylediğimiz sırada ortaya koyduğumuz söz eylemlerini, amaçsal etkinlikleri, işbirlikleri gibi dolaysız anlatımların tortuları üzerine kurulu gelenekleri; metinler, belgeler, maddi kültür nesnelerinden tutun da dolaylı olarak ortaya konulan kurumları, toplumsal sistemleri ve kişilik yapıları gibi örgütlenebilen ve kendi kendilerini kararlı duruma getirebilen yapılanmalara kadar birçok alanı kapsar (Habermas, 2001: 135-136). Sosyal bilimcinin yaşama evrenine erişimi ise sıradan bir insanın eriştiği yoldan farklı değildir. “*Bileşenlerini betimlemek istediği yaşama evrenine belirli bir biçimde dâhil*” olması gerektiği gibi bu bileşenleri betimlemek için onları anlayabiliyor olması da gerekir (Habermas, 2001: 136).

Habermas, yaşama evreninin rasyonel eylemi olanaklı kılan bazı biçimsel özellikler taşıması gerektiği kanısındadır. Birincisi kültürel gelenek üstte değindiğimiz üç geçerlilik iddiasına (doğruluk, uygunluk, içtenlik) izin vermeli ve temel tutumların bunlara uygun düşen farklılaşmasını teşvik ederek nesnel ve öznel dünya için biçimsel tasarımlar sunmalıdır. İkincisi, kültürel gelenek, gelenek yoluyla biriktirilen yorumlamaların sorgulanabilirliğine izin verecek dogmatikliğinden sıyrılmış olmalıdır. Üçüncüsü kültürel gelenek bilişsel ve değer biçici bileşenlerinde, farklı kültürel alt dizgeleri ortaya çıkarabilecek özgüleştireilmiş argümantasyonlarla geri beslemeli bir

ilişkiye izin vermelidir. Son olarak kültürel geleneğin yaşama evrenini yorumlama biçimi, rasyonel eylemin genelleştirilmiş amaçlar için örneğin rasyonel ekonomi ya da rasyonel yönetim sağlamak adına toplumsal olarak kurumsallaştırılmasına olanak verecek şekilde olmalıdır (Habermas, 2001: 97-98)

Habermas'ın yaşama evreninde özellikle üzerinde durduğu husus, insanların birbirleriyle rasyonel iletişim kurma yeteneğine sahip oluşlarıdır. Bu durum Habermas'a göre insanları hayvanlardan ayıran temel özelliktir. Aydınlanma'nın yarattığı rasyonalist düşünceyle bütünleşen modern toplumda aklın sadece iletişimsel boyutu değil aynı zamanda araçsal boyutu da ortaya çıkmaktadır. Modernitenin şekillendirdiği toplumda akıl sadece amaçlara ulaşmak için kullanılmamakta, kapitalizmin belirlediği sistemin mantığına uygun hareket eden bir araçsal akla dönüşmektedir. Yaşama evreninde iletişimi mümkün kılan şey otoriterliğe ve dışlayıcılığa yol açan araçsal akıl değil; Habermas'ın kuramında odaklandığı iletişimsel akıldır (Vergin, 2015: 307-308). Habermas için araçsal bir rasyonelliğe indirgenmiş rasyonellik, toplumsal psikolojik, toplum dışına çıkarılmış bireylere yüklenmiş "bedelleri" değişik görünüş biçimlerinde ortaya çıkarak akıl hastalıklarından nevrozlara, bağımlılıklara, psikosomatik bozukluklara, eğitim sorunlarından karşı kültürlerin protesto davranışlarına, dinsel gençlik gruplarına ve (günümüzde anarşist terörizmi de içeren) kriminal marjinal gruplara dek uzanır (Habermas, 2001: 388).

Habermas'ın önerdiği iletişimsel aklın iletişimi mümkün kılmasının yanı sıra moral değerler ve ahlaki normlar üzerine kurulu olması, *"Aydınlanma'nın egemen kılmak istediği rasyonalitenin bir sapması olarak ortaya çıkan araçsal akıldan farklı"* olarak evrensellik boyutuna ulaşmasını da sağlamaktadır. Habermas'a göre iletişimsel aklın evrenselliği ahlakın evrensel olan normlara dayanmasından kaynaklanır. Kültürel değer ve ahlaki norm ayırımı yapan Habermas iletişimsel akıl aracılığıyla evrensel bir düşünce ve yaşama dünyası inşa etmenin mümkün olduğunu düşünür. İletişimsel aklın ihlali dayanışmanın da ihlali anlamı taşır ve iletişimsel aklın gelişmemesi de eylemlerimizin evrenselliğini engellediği gibi meşruluğunu da ortadan kaldırır (Vergin, 2015: 308-309).

Habermas'a göre toplum, yaşama evreninin iç perspektifinden bakıldığında iletişimsel olarak kurulan işbirlikleri ağı olarak görülür. Ancak Habermas'a göre tüm

olumsallıkların, tüm hedeflenmiş sonuçların, tüm başarısız işbirlikleri ve çatışmaların bu bakışın dışında kalacağı anlamı çıkmamalıdır. Toplumsallaşmış bireylerin birbirine bağlanması ve toplumun bütünleşmesinin güvence altına alınması sadece kültürel gelenekler ışığında başarılı olabilen iletişimsel eylemlerin oluşturduğu bir dokuyla mümkün olabilir. Ortak kültürel gelenekten gelen üyelerin kurduğu yaşama evreni, toplumla birlikte genişleyerek toplumsal olayları, ortak yorumlama süreçlerinden geçirir ve toplum içinde olup biten her şeye ya da hakkında konuşulan her şeye saydamlık kazandırır. Toplum bu biçimde yaşama evreni olarak kavrandığında, eyleyenlerin özerkliği, kültürün bağımsızlığı ve iletişimin saydamlığı olmak üzere üç kurgu yapmış oluruz (Habermas, 2001: 582).

Ancak iletişimsel eylemde bulunanlar, iletişimlerinin dizgesel olarak yani dilsel yapının içinde yer alan ve iletişim aralığını dikkat çekmeyecek şekilde sınırlandıran direnişlerle bozulmasını hesaba katmazlar. Sosyo-kültürel yaşama evreninin üyelerinin hedefe yönelik eylemleri sadece anlaşma süreçleri tarafından değil aynı zamanda yönlenmedikleri ve gündelik yaşam pratiğinde pek çok kez algılanmayan işlevsel bağlamlar üzerinden de koordine edilir. Kapitalist toplumlarda piyasa, işbirliği bağlamlarının normlardan bağımsız olarak düzenlenmesinin iyi bir örneğidir. Piyasa, bir yandan yönlenilmemiş eylem bağlamlarını koordine ederken diğer yandan da tarafların eylem yönelimlerini birbirine uyumlu hale getiren dizgesel bir mekanizmadır. Bu nedenle Habermas, sosyal bütünleşme ve dizgesel bütünleşme diye bir ayırıma gider. Sosyal bütünleşmede eylem dizgesi normlarla güvence altına alınmış ya da iletişim yoluyla ulaşılmış bir anlaşmaya, dizgesel bütünleşmede ise öznel olarak koordine edilmemiş tekil kararların normatif olmayan yönetimine dayanır (Habermas, 2001: 583).

Habermas'a göre, toplum bütünleşmesinin sadece sosyal bütünleşme olarak ele alınması durumunda, iletişimsel eylemi çıkış noktası alan ve toplumu, yaşama evreni olarak kuran bir kavram stratejisi geliştirilmiş olur. Aynı şekilde toplumun sadece dizge bütünleşmesi olarak anlaşılmasında da toplumu, kendi kendine yöneten bir dizge modeline göre tasarlayan ve gözlemcinin dış perspektifine dayanan yorumlama sorununun çıktığı bir kavram stratejisi seçilmiş olur. Habermas bunların yerine, toplum kuramının temelinde yatan dizge ve yaşama evreni ile karakterize edilen iki kavramın birbirine bağlanabileceği, sosyal olarak bütünleşmiş grupların dizgesel olarak

kararlaştırılmış eylem bağlamlarını oluşturdıkları bir formül ortaya koyar. Habermas’a göre bu formül, toplumu evrim içinde hem dizge hem de yaşama evreni olarak farklılaşan bir büyüklük olarak görme özelliğine sahiptir (Habermas, 2001: 583-585)

Toplumsal evrimi ikinci dereceden bir farklılaşma olarak yorumlayan Habermas’a göre dizge ve yaşama evreni birinin karmaşıklığının diğerinin rasyonelliğinin artmasıyla birlikte sadece farklılaşmakla kalmaz aynı zamanda birbirlerinden de farklılaşırlar. Toplumsal evrimin aşamalarına, kabile toplumları, geleneksel ya da devletçi örgütlenmiş toplumlar ve modern toplumlar olarak bakan Habermas, bu aşamaların her birini yeni ortaya çıkan dizgesel mekanizmalarla ve bunlara karşılık gelen karmaşıklık düzeyleriyle karakterize eder. Bu çözümleme düzleminde önceleri az farklılaşmış bir toplum dizgesiyle varolan yaşama evreni, Habermas’ta giderek diğerinin yanında bir alt dizgeye indirilmesi sonucunu doğuran dizgenin ve yaşama evreninin birbirinden koparılması anlamı taşır. Habermas’a göre *“modern toplumlar, özerkleşmiş örgütlenmelerin, dilden arındırılmış iletişim araçları üzerinden birbirleriyle bağlantı içinde oldukları bir dizge farklılaşması düzlemine”* erişmiş toplumlardır. Yani modern toplumlarda dizgesel mekanizmalar artık normlarla ve değerlerle bağlantısını büyük oranda bitirmiş, ahlaksal pratik temellerinden arınmış, amaçsal rasyonel iktisadi ve yönetim eyleminin alt dizgelerini yönlendiren bir toplumsal ilişki biçimine karşılık gelmektedir (Habermas, 2001: 586-587)

Habermas, kapitalizmi ve modern devlet kanununu yaşama evreninin toplumsal bileşenlerinden para ve erk araçları yoluyla farklılaşan alt dizgeleri olarak kavrar. Ayrıca yaşama evreninin bu farklılaşmaya karakteristik bir biçimde tepki göstererek toplumsal olarak bütünleştirilmiş eylem alanlarının dizgesel olarak bütünleştirilmiş eylem alanları olan iktisat ve devlet karşısında birbirleriyle bütüncül bir ilişki sürdüren özel alan ve kamusal alan biçimine dönüştüğünü ileri sürer. Habermas’a göre özel alanın kurumsal çekirdeğini toplumsallaştırma görevleri üzerinde özelleşmiş ve üretimsel işlevlerinden arındırılmış çekirdek aile oluştururken kamusal alanın kurumsal çekirdeğini ise kültür etkinlikleri, basın ve daha sonra kitle iletişim araçları vasıtasıyla güç kazandırılmış iletişim ağları oluşturur. Bu iletişim ağları, sanatsever özel kişilerden oluşan bir çevrenin kültürün yeniden üretimine katılmasını ve yurttaşlar kitlesinin kamuoyu yoluyla sağlanan toplumsal bütünleşmeye katılmasını olanaklı hale getirir. Habermas burada kültürel ve siyasal kamusalılığı, devletin dizge perspektifinden

meşruluğun sağlanmasında büyük öneme sahip çevre olarak tanımlar (Habermas, 2001: 770).

Habermas’a göre kapitalist üretim biçimi ve bürokratik yasal iktidar yaşama evreninin maddi yeniden üretimini yani uyum sağlama ve hedefe ulaşma görevlerini kendinden önceki feodal ya da zümrelere dayanan devletin kurumlarından daha iyi yerine getirir (Habermas, 2001: 772). Ekonomik dizge, özel ekonomilerin işleyiş biçimini, tüketicilerin ve çalışanların yaşam tarzını kendine bağlı kılması ölçüsünde tüketimcilik, mülkiyet bireyciliği, başarı ve rekabet güdülerini belirleyici ölçüde güç kazanırlar. İktisat dizgesi iletişimsel gündelik yaşam pratiğini tek yanlı olarak rasyonelleştirir ve özel alanın altını oyarak içini boşaltır. Aynı şekilde kamusal alan da yönetim dizgesi tarafından zayıflatılarak içi boşaltılır. Bu durum Habermas’a göre *“kendiliğinden görüş ve istenç oluşturma süreçlerinin bürokratik olarak güçsüzleştirilmesi ve kurutulması”* anlamı taşır. *“Bir yanda kitle sadakatinin planlı bir biçimde devrinde geçirilmesinin”* aralığı genişletilirken diğer yanda *“siyasal kararların, kimlik oluşturan somut yaşam bağamlarının meşruluk”* sağlamaları zorlaştırılır (Habermas, 2001: 776-777).

Habermas’a göre *“yaşama evreninin odaklandığı anlaşma”* zemini bir kültürel geleneğe tüm boyutlarıyla ihtiyaç duyar. Rasyonel bir bağlam oluşturmak için *“iletişimsel gündelik yaşam pratiğine bilişsel yorumların, ahlaksal beklentilerin, anlatımlar ve değerlendirmelerin”* girmesi gerekmektedir. Ancak *“bu iletişimsel yapı, iç içe geçen ve”* birbirini *“karşılıklı olarak güçlendiren iki eğilimin dizgesel olarak yol açılan şeyleşmenin ve kültürel yoksullaşmanın”* tehdidi altındadır. Yaşama evreninin hukuksallaştırılmış eylem alanlarına dönüştürülmesi kültürel aktarımın akışını engeller ve böylelikle deforme olan gündelik yaşam pratiğinde donuklaşma, çölleşme belirtileri ortaya çıkar. Gündelik yaşamdaki iletişimin tek yanlı olarak rasyonelleştirilmesi alt dizgelerin normlardan bağımsız olarak nesneleşmesinin yanında yaşama evreninin merkezine de etki ederler (Habermas, 2001: 778). Bu durum aynı zamanda özel ve kamusal alanda iletişimsel olarak yapılandırılmış eylem alanlarını, iktisadi ve yönetsel eylem dizgelerinin nesneleştirici etkisinden koruyan özgürlük kurumlarının inşasını dışta bıraktığı gibi modern kültürün geleneklere bağlı ama gelenek açısından yoksullaşmış gündelik yaşam pratiğiyle beslenmesini de ortadan kaldırır (Habermas, 2001: 779).

Son durumda Habermas’a göre, modernleşme süreçlerinin başlangıç koşullarından biri yaşama evreninin geniş ölçüde rasyonelleştirilmesidir. Paranın ve erkin yaşama evreninde kökleştirilebilmeleri yani pozitif hukuk araçlarıyla kurumsallaştırılabilmesi gerekir. Başlangıç koşulları gerçekleştiğinde birbirleriyle bütüncül bir ilişki içinde olan yönetim araçları üzerinden çevresiyle takas ilişkisine girebilen bir iktisat ve yönetim dizgesinin farklılaşma düzeyinde modern toplumlar ortaya çıkar. Bir yanda maddi yeniden üretim görevlerinden uzaklaştırılan yaşama evreni, kültürel modernliğin kendi mantığını özgür bırakırken diğer yanda da yaşama evreninin maddi yeniden üretimindeki aksaklıklar modernleşmiş toplumlarda dizge dengesizlikleri biçimini alarak doğrudan bunalımlar olarak ortaya çıktığı gibi yaşama evreninde patolojilere de yol açarlar (Habermas, 2001: 839-840).

Max Weber’in toplumsal rasyonelleşme savına dayanarak Habermas’ın geliştirdiği yaşama evreninin sömürgeleştirilmesi savı işlevselci aklın eleştirisine dayanır. İletişimsel eylem kuramı yaşama evrenini tekelci ekonomi ve otoriter devlet aygıtından kaynaklanan baskıcı bütünleşme görüngülerinin ortaya çıkmadığı bir alan olan tasarlar. Yaşama evrenindeki patolojilerin çözümlenmesi eğilimlerin ve karşı eğilimlerin önyargısız bir biçimde incelenmesini gerektirir. Habermas’a göre gelişmiş toplumlarda artık çatışmalar maddi yeniden üretim alanlarında doğmamakta ve partiler ya da dernekler üzerinden kanalize edilmemektedir. *“Yeni çatışmalar daha çok kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleştirme ve toplumsallaştırma alanlarında”* ortaya çıkmakta ve temelinde para ve erk araçlarıyla dizginlenemeyen bir şeyleştirmeyi yansıtmaktadır. Burada öncelikli olan sosyal devletin karşılayacağı tazminatlar değil; zarar gören yaşama biçimlerinin savunulması, onarılması ya da reformdan geçirilerek düzeltilmesidir. Kısaca, Habermas açısından *“yeni çatışmalar bölüşüm”* sorunlarında değil, yaşam *“biçimlerinin grameri sorunlarından”* kaynaklanmaktadır (Habermas, 2001: 848-849).

Habermas, sosyal bilimsel alanda araştırma yapan birinin tamamen teknik ve araçsal bir biçimde ahlaki sorunlara duyarsız kalmasını, bilimi araçsallaştırmak ve Nazi benzeri uygulamalar haricinde dünyaya bir şey kazandıramayacağından hareket eder. Habermas, pozitivizme dayalı olarak üretilen teknokratik bilginin, iktidarı elinde bulunduranların diğer insanları kontrol altına almak ve denetlemek için araçsallaştırılmasını eleştirmekte ve aydınlanmanın modern toplumda inşa edilemeyen

yönlerini sorunsallaştırarak özgürleştirici bir alternatif sunmaktadır (Neuman, 2014a: 151, 162). Buradan hareketle Habermas, modern dönemde araçsallığın güç, para ve iktidarın denetimindeki baskın unsurlarını iletişim esaslı etik davranış temelinde değerlendirerek toplumu yeniden ele alır. Bourse, Habermas'ın modern toplumun oluşumunu üyelerinin etik davranış temelinde anlaşmalarıyla kurduğunu böylece görev, yükümlülük, ticaret ve diğer gündelik insani ilişkilerin etik kaygı üzerinden sağlanan genel onay ile mümkünlük kazanacağını gösterdiğini belirtir. İletişim ve dil dolayısıyla sosyolojik olan yönelimsel topluma geçen modern toplumların geçmişteki felsefi ve teorik kazanımları ve deneyimleri sosyolojiye geri döndürülerek modern dönemin baskın sistemik öğeleriyle birleştirilerek uzlaştırılmaya çalışılır. Habermas'ın başarı ve nüfuzu amaçlayan 'stratejik davranış'tan ziyade 'iletişimsel davranış'ın özgüllüğünden hareket ederek insanlar arasında gerçek bir anlamının ve uzlaşmanın mümkünlüğünden bahsetmesini örnek göstererek toplumun etik temelde olduğunu tanıtlar. Habermas ancak *"birbirlerini karşılıklı olarak anlamayı dert edinen bireyler arasında ciddi sohbet (sahicilik/sahici-olmama), bilimsel projeler (doğru/yanlış) ya da politik kararlar (haklı/haksız) söz konusu olduğunda,"* anlamının ve uzlaşının olabileceğini söylemektedir (Bourse, 2009: 176).

3.2.4. Guy Depord (1931- 1994); Gösteri Toplumu

Guy Depord, Marxist sosyalist düşünce geleneğinden gelen biri olarak, küresel kapitalizmin varolan koşulları içinde toplumsala, sosyalist perspektiften bir özgürlük alanı açmak için eleştirel bir kuram geliştirir. Mevcut dünya düzeninin en iyisi olduğu yanılsamalı söyleminin ürettiği mistifikasyonu kaldırabilmek temel kaygısıyla hareket eden Depord için eleştirel toplum teorisinin herkes tarafından kabul edilmesi veya benimsenmesi gerekmemektedir (2012: 20, 166). *'Gösteri Toplumu'* olarak kavramlaştırdığı teorisinde, sistemsel aygıtların ulusal ve küresel düzeyde sağladığı kamusal düzeni yıkararak toplumsal devrime stratejik imkânlar sunmayı amaçlar. Bunu da sosyalist topluma ulaşmada toplumsal evrimin tarihsel kavşağındaki gösteri toplumundaki göstergeleri analiz ederek varır. Depord, Marxist toplumsal evrimi ve içsel çelişkinin devindiriciliği ilkesini takip ederek kapitalizmin sonunu müjdeler. Gösteriyi oluşturan nedenlerin sağladığı kapitalist toplumun kendi çelişkilerinin içsel evrimine ulaşarak yine kendi sonunu getireceğini düşünür (2012: 22, 41). Bu sayede

sınıfsız topluma ulaşılmasını radikal stratejilerde arayarak ve aynı zamanda sonuna yaklaşmış kapitalist toplumla uzlaşmayı keskin red ederek, bu toplumun yok olmasını arzu eder. Gösteri toplumunun teorik içeriğinin ampirik örneklerini bizzatihi gösteri toplumunun baskıcı küresel uygulamalarında -özelde de İtalyan Devlet uygulamaları ve bürokratik (polis, istihbarat, terör, mafya ilişkileri) tecrübeleri ile iktisadi aktörlerin etkileşiminden çıkarır (Depord, 2012). Böylece sınıfsız topluma ulaşabilmek için kapitalist ekonomi ilişkileri ile politik bürokratik aygıtların yarattığı çelişkilerin son sahnesinin oynandığı kirletilmiş gösteri toplumunda, insanların özgürlüğe istemeseler de yazgılı olduğu sonucuna ulaşır.

Depord'a göre kapitalist devletlerin, söylemsel ve teknik araçlarını yeniden üreterek ontolojik varlığını sürdürme biçimlerinin artık bir inandırıcılığı kalmamıştır. Teknolojik araçlarla kurgulanmaya çalışılan hakikatin görünümü mitolojik operasyonlarla bilinçleri ve insanın doğal güçleri üzerinde tahrifat, mistifikasyon ve yanılsamalara neden olmakta ve son çırpınışları içinde yeniden üretilmeye çalışılmaktadır. Teknolojik araçlar ve polisiye denetimlerle (aynı zamanda terör, mafya benzeri suç örgütleriyle) baskılanan insani potansiyeller gösteri toplumunun sahte oyunları ile sahnelenmekte ama bununla beraber inandırıcılığını bir bütün olarak yetirmektedir (2012: 22-23, 43).

Depord'a göre gösteri toplumu ile modern toplumun ilk evreleri arasındaki farklılaşmalar, kapitalist ilişkilerdeki çelişkilerin yoğunlaşmasının göstergeleridir. Yanılsamaların artması, temsilin gerçekliğin yerini alması, doğrulama ve onaylama mekanizmaların geçmişte en sıradan şeyler ve eşyaları olağanüstü gösterme telaşının gösteri toplumunda, yer değiştirerek olağanüstü şeyler ve durumların normalleştirilmeye çalışılması, sahte olanın piyasada yaygınlaşmasıyla hakikatin tamamen yetirilmesi gibi olgular, gösteri toplumundaki çelişkilerin görünürlüğünü arttırmıştır. Bireyler artık sistem tarafından ekonomik bir eğilime rahat bir biçimde kanalize edilememektedir. Sistem bu son aşamasında uzmanlaşmış kadrolarına rağmen tüketicilerini meta konusunda tatmin edememektedir. Modernliğin ilk evrelerindeki örtük baskılama, şiddet ve yabancılaştırma gibi çeşitli olumsuzluklar, sunduğu refah idealiyle kabul edilebilirken, gösteri toplumunda vaatlerini tüketmiş bir çaresizlikte, artık hiçbir ideal sunmadığı gibi varolan toplumsal dünyayı 'mevcut en iyi toplum' olarak pazarlayacak ikna mekanizmalarını dahi yetirmiştir (Depord, 2012: 30-31).

Gösteri toplumunda uygulanmaya çalışılan strateji, insansal ortaklaşa yaşamın gerçek akışının yerine ikame edilen ekonomi, politika ve bürokrasi aygıtlarınca sunulan özerkleşmiş sınırsız gösterilerin temsil ettiği ölü bir yanılısamanın birikimsel kudretidir. Bu birikim, sermayenin nihai başarısında evrildiği imajlardan oluşur (Depord, 2012: 46). Gerçek yaşamın imajlarıyla devinmeye çalışan ve dünya ölçeğinde birliğini sağlayan bu kapitalist, otoriter bürokratik sistem hakiki yaşamı kırarak ve “*genelleştirilmiş ayrılıkları*” kendi sunduğu imajlarda çarpıtarak, toplumu resmi formatta yeniden üretir. Gösteri mekanizmaları toplumu oluştururken aynı zamanda kendini toplumun parçası olarak sunduğundan toplumu birleştiren özelliği de içinde barındırır. Uzmanlaşmış kadroların imajlar aracılığıyla sağladığı toplumsal küresel birlik, Depord’a göre varolan toplumsal farklılıkları ve bireysel bilinçleri yanılısamalı da olsa kolektif tasavvurlar altında nesnel ve somut bir bütünsellikte birleştirmektedir (2012: 35). Bundan dolayı sunduğu somut ve yanılısamalı dünya görüntüsündeki toplumsal ilişkiler, imajların basit bir toplamı olarak değil daha ziyade kişiler arasında paylaşılan imajların gerçekleştirdiği bir ilişkiler ağında bütünleştirilerek sağlanır (2012: 36). Üretim tarzının bir sonucu ve aynı zamanda düzenleyicisi olarak oluşan gösteri toplumu Depord’a göre kendi üretim ilişkileri içinde somut ama yanılısamalı gerçek bir toplumdur. Bütün teknolojik, manüplatif ve enformatik araçlarca sunulan bu gösteride kişiler reklamlar, tüketim alışkanlıkları ve eğlenceleri ile önceden belirlenmiş sistemin çerçeveleri içinde onaylayıcı rolleri kesin çizgilerle belirlenmiş bir modelin edilgen oyuncularıdır. Toplumsalı yok eden bu yanılısamanın sunulduğu yaşanan kapitalist gerçeklik, Depord tarafından “*gerçek toplumun gerçekdışılığı*” olarak tasvir edilir (2012: 36). Kavramların, gösteri toplumunda sürekli karşı anlamlara evrilebileceği, yabancılaşmanın yoğunlaştığı, çarpıtmalara bağlı olarak doğrunun her an yanlışlıkla ikame edildiği bu ‘*altüst edilmiş dünya*’da toplumsal öz, bu çelişkilerin üzerine inşa edilir. Gösteri ise farklılaşmaları, zıtlıkları ve genelleştirilmiş ayrılıkları resmi örgütlü yapısıyla birleştirir ve kendi paradigmasından açıklar (2012: 37-38). Doğal olarak gösteri toplumu, gerçek toplumsallığın imajları üzerinden kırdığı hakikati yeni imajlara evirerek gerçek olan bir gerçekdışılık biçimiyle pazarlar. Gösterinin özünde; “*sorumsuz bir egemenlik statüsüne ulaşmış otokratik pazar ekonomisinin hükümranlığı ve bu hükümranlığa eşlik eden yeni hükmetme tekniklerinin tamamı*” yer almaktadır (Depord, 2012: 167).

Gösteri toplumunun temel özelliği Depord’a göre her şeyden önce başka bir alternatifinin ortaya çıkmamasının verdiği tekelci gücü üzerinden tesis ettiği totolojik yapısıdır. Bu totolojinin savları ise dünya geneline yayılmış iktisadi sektörün öncülüğünde oluşturduğu ‘görünen şeyin iyi, iyi olanın görünür’ olduğu yanılsaması üzerinden, araçlarla amaçların sürekli yer değiştirmesidir. Bu totolojinin gerçekleştirmek istediği gerçek amaç ise, gösterinin devamını sağlayarak -bu sayede yadsıdığı toplumsal imajları, ekonomik imajlara evirerek -kendi iktisadi gücünü pekiştirmek ve böylece sürekli gelişme’yi arzulamasında yatmaktadır (Depord, 2012: 38-39). Bu anlamıyla gösteri toplumu, ekonominin amaçlarının gerçekleştirildiği ve toplumun yeniden üretildiği baskıcı iktisadi bir totolojinin kendi çıkarı için toplumsal imajları yabancılaştırdığı bir mekanizma olarak görülür. *“İktisadın yaşayan insanlara bütünüyle boyun eğdirmesi ölçüsünde, gösteri de onları kendine tabi kılar. Gösteri, bizzat kendisi için gelişen iktisattan başka bir şey değildir. O, şeylerin üretiminin sadık yansıması ve üreticilerin aslına bağlı olmayan nesneleştirilmesidir”* (Depord, 2012: 39).

Gösteri toplumunun bu karakterine bağlı olarak Depord, sosyolojik analizine giriştiği bu bütünsel yapının iç içe geçmiş öğelerini yapay olarak ayırarak işe başlamanın uygun olacağını düşünür. Kendini devasa bir olumluluk olarak sunan bu gösterinin, iyilik meleği maskesini (persona) düşürebilmek amacıyla hâlihazırda toplumsalın zamansal ve mekânsal boyutta yeniden üretildiği, sosyoekonomik bütüncül gösterinin dilini kullanarak toplumsal olana kapı aralar. Gösterinin, dilinin kullanılması ve gösteri toplumunun yapay olarak ayrılması metodolojik olarak toplumsala ulaşmak için gerekli görülür. Ancak bu sayede toplumsal imajları kendi gerçekliğine eviren iktisadi bütününün yarattığı anlam ve zaman kiplerinden müteşekkil tarihsel anın imkânlarına varılabilir (Depord, 2012: 38). Bu tarihsel an Depord için, toplumsalın ‘gerçek olmayan gerçekliğinin’ üretildiği geniş gerçek zaman ve yanılsamalı anlamın ve yabancılaşmış toplumsalın üretildiği, bütüncül iktisadi tahakkümün uygulandığı ve gerçek toplumsallığında içinde bulunduğu andır.

Toplumsalın baskılanarak denetim altına alındığı iktisadi yapı kendi gelişimi için toplumsalı farklı evrelerde farklı imajlarla araçsallaştırarak bayağılaştırmıştır. Bu bayağılaştırma süreci modernliğin ilk aşamasında iktisadi yapının henüz toplumsal üzerinde tam denetim sağlamadığı evrede insana ait maddi ve manevi gerçekleştirmeleri

‘var olmaktan sahip olma’ yönünde tanımlarken; iktisadın gelişmesiyle beraber toplumsal yaşamın her alanında etkili olduğu yeni süreçte *‘sahip olmaktan, gibi görünmeye’* evrilmiştir.

“... bütün fiili ‘sahip olmak’lar, dolaysız itibarlarını ve nihai işlevlerini bu ‘gibi görünmek’ten almak zorundadır. Aynı zamanda tüm bireysel gerçeklikler, doğrudan doğruya toplumsal güce bağımlı olan ve onun tarafından biçimlenen toplumsal gerçeklikler haline gelmiştir. Bu durumda, bireysel gerçeğin ortaya çıkmasına, ancak kendisi değilse izin verilir” (Depord, 2012: 39-40).

İlk evredeki sermayenin küresel pazarlara yayılma arzularının günümüzde küresel imparatorluğa evrilmesiyle, bireysel ve toplumsal olan üzerindeki kapitalist iktidarın tahakkümü daha da yaygınlaşmıştır. Birey gösteri toplumunda, teknik araçlar aracılığıyla kendi içinde bölünerek ve kendine yabancılaştırılarak insani güçlerinden sürgün edilir. Ancak sistemin kendisine tanıdığı davranışları sergileyerek yani gösteriye uyarak ‘gerçek olmayan gerçeklikte’ yaşayabilir. Depord’a göre birey ve toplum üzerindeki iktidarın yaygınlaşmasının en önemli araçlarından biri modernliğin sağladığı işbölümü ve uzmanlaşma kipinin iktidar mekanizması tarafından yoğunlaştırılması dolayısıyladır. İktidar alanındaki uzmanlaşma Depord için, en eski toplumsal uzmanlaşma biçimi olarak, gösteri toplumunda nihai tamlığına kavuşmuştur. Arkaik olanın bu modern görünümü ile birlikte birey ve toplum, iktidarın uzmanlaşmış kadrolarında kitle iletişim araçları vasıtasıyla temsil edilir. Sistem tarafından diyalogun tek taraflı monologlarına indirgenerek tek taraflı konuşturulan, kendilerinin olmadığı bir toplumsal hiyerarşinin sistemsel edilgen parçalarına dönüştürülür (2012: 41-42). Birlik ve iletişim öğelerinin iktisadi sistemde ayrımlaşma ve monologa evrilmesiyle sistemsel başarı sağlanır. İşçinin ürünü üzerinden ayrılmasıyla başlayan bu süreç kapitalist küresel sistemde genelleştirilerek yaygınlaştırılır ve sonunda tüm dünya proleterleştirilir (2012: 43-46). Sonuçta birleştirici öğelerin ve kişisel iletişimin olmadığı sistemsel imajların tek taraflı belirlediği, uzmanlaşma üzerinden ayrımlanmış, yapaylığın gerçek-(miş) gibi sunulduğu, ekonomik hiyerarşiye dayalı gösteri toplumu kalmaktadır.

Burada doğal olmayan ama doğalmış gibi gösterilen bir sistemsel teknik seçimin mitolojik ve dinsel öğelerle süslenen ama gerçekte tamamen seküler ve rasyonel işleyen bir aygıt aracılığıyla, tek taraflı olarak toplumu ve bireyleri nicelleştirerek belirlemesi söz konusudur. Modern devletin teknik işbölümü aracılığıyla gücü tek elde toplayan

yapısının kurduğu toplumsal hiyerarşik örgütlenme ve sınıfsal ayrılıkların sistemsel bütünlüğü söz konusudur. Sistemin, işbölümü ve uzmanlaşma üzerinden yarattığı ayrılıklar yine sistemin çıkarı için farklı mitik öğelerle şiirselleştirilerek sistemin gösteri üzerinden yarattığı imajların resmi formatında birleştirilir. Depord’a göre burada gerçek toplumsal etkinlik sadece bir yanılsama olarak kalmaktadır. Çünkü sadece sistemin onayladığı ve gösterdiği imajların izin verdiği çerçevede davranmaya yazgılanmış bireylerin, alternatif davranışları mümkün değildir. Gösterinin sağladığı bu bilinçsizliğin sürdürülebilmesi yapay olan ama kendisinin doğalmış gibi sunulduğu, ülküsel-ideal kurallarla sağlanır. Bundan dolayı gösteri toplumunda eleştirel bir akla ya da gösterinin işlevselleştirdiği ve çıkarı üzerinden böldüğü sınıfların haricinde, hiçbir insansal ortaklığa yer yoktur (2012: 42-43). Tek ortaklık ve çıkış proleterlerin geçmişin acı tecrübelerinden hareketle tarihsel bilince yeniden ve daha etkili bir şekilde sarılarak oluşturacakları, yabancılaşmadan ve gösterinin tahakkümünden öz denetim yoluyla sıyrılmış devrimci örgütlü yapı olan ‘konsey’e iktidarın kesin devriyle sağlanır (Depord, 2012: 102-103).

Depord’un sunduğu bu kötümser kapitalist küresel sistem analizinde, -Marx gibi- socius’a hiç yer vermediği gibi içsel çelişki ve tutarsızlıklarının tarihsel kavşağında kapitalist sistemin sonunu, kendiliğinden getireceği iddiasıyla sonuçlandırılır. Ya da bu söylemin değişik bir versiyonu olarak, ‘konsey’ olarak tanımladığı muktadir örgütlü güce, tecrit edilmiş ve kiteselleştirilmiş ‘yalnız kalabalıklar’ın iktidarı tamamen devrederek ve ‘evrensel tarihe bağlı’ kalarak, bu sınıfın silahlanmasıyla kurtuluş mümkün görülür (2012: 159). Bundan dolayı da Negri tarafından gösteri toplumunun “*sermayenin zaferine ilişkin çağdaş bilincin, kendi çılgın üslubu içinde en iyi anlatımıdır*” demektedir (2003: 72). Guy Depord’un gösteri toplumundaki analiz ve öngörülerinin, Emperyal postmodern dönemde ne kadar tutarlı bir biçimde ortaya çıktığını göstermesi bakımından önemli bulunur. İçeri dışarı ayrıştırmasının anlamsızlaşarak, “*doğal olanı toplumsaldan, özeli kamusaldan*” ayıran çizgiler kaybolmuş böylece politikaya özgü mekân olan dışarısının sona ermesiyle liberal politika da işlevsiz hale gelmiştir. Gösteri toplumunda kamusal alan kavrayışı bir yandan evrenselleştirilmiş diğer yandan “*gösterinin virtüel mekânları içinde yüceltilmiş*” ve böylece “*politikanın aktüel mekânı silinmiştir*” (Hardt ve Negri, 2003: 203).

Depord'dan üç yıl sonra '*Tüketim Toplumu*' kuramsallaştıran Baudrillard, Ortodoks Marxist geleneği sürdüren Depord'un '*Gösteri Toplumu*' zenginleştirerek post-Marxist gelenek içinde farklı bir yere oturtur. Son dönem post-modern koşullarda, 'toplumsal', post-yapısal bir izlekte, kültürel yönü ağırlıklı olarak ekonomik ve siyasal küresel sistem eleştirileriyle birlikte yapı bozumuna uğratır. Bu eleştirel okumanın sonucunda 'toplumsalın sonunu' ilan eder.

3.2.5. Jean Baudrillard (1929- 2007); Tüketim Toplumu

Baudrillard çalışmalarında modern Batı toplumlarındaki tüketim kültürünü sorunsallaştırır. Batı toplumlarının küre üzerinde farklı bir tarihsel süreci yaşadıklarını tartışır. Baudrillard, sosyolojiden hareket etmekle beraber disiplinler arası bir yöntem benimseyerek "*göstergebilimden mikrobiyolojiye, sibernetikten mikro-fiziğe, psikanalizden antropoloji, etnoloji, politika ve tarihe*" uzanan geniş bir bilimsel derinlikle araştırmalarını yürütmüş ve böylece toplumsal sonu, kitle, sessiz çoğunluk (yığınlar), öteki, tüketim toplumu ve simülasyon gibi kavram ve kuramlarla⁸⁷ modern-postmodern dönemde socius'un imkânlarını analizlerine konu edinebilmiştir. (Baudrillard, 2013: 7-9; 2012). Baudrillard'ın kavramsallaştırmasında socius, ekonomik ve siyasal sistemler tarafından simülasyonlara-modellere evrilerek sessiz bir gölgeye dönüşmüş ve böylece modern dönemdeki anlam yaratan siyasal temsile haiz bireylerin kazanımları anlamsızlaştırılmıştır.

Jean Baudrillard, toplumsalın son bulduğunu ve artık kitle iletişim araçları ve medya-reklam aracılığıyla üretilen eğlenceleri tüketen kitlelerin; pasif, nesne bile olamayan sessiz yığınlara dönüştüklerini belirtir. Bundan dolayı kitleleri 'sessiz çoğunluk' olarak kavramsallaştırır. Bu sessiz çoğunluk, kamuoyu araştırmaları ve anketlerin konusu olarak test edilirken amaçlanan, ekonomik nesnelere dönüştürülen kitlelere eğlencenin pazarlanması olmaktadır. İnsani eğilimleri öğrenmeyi amaçlayan

⁸⁷ Baudrillard'a göre kuramsal kavramlar gerçekliği birebir temsil etme iddiasında olmamalıdır. Kavramlar ancak gerçekliğe birer meydan okuma olarak değerlendirilmelidir. Aksi durumda kavramların mutlak hakikatmiş gibi radikal yönetim aygıtlarınca ilkelere ve kurallara dönüştürülerek araçsallaştırılması, toplumsalın aleyhine işleyen bir durum yaratabilmektedir (Baudrillard, 2013; 77). Zaten sosyal bilimlere ait "*sınıf, toplumsal ilişki, güç, statü, kurum ve toplumsal*" gibi ana kavramlar üzerine tartışmalı olarak bazı ilkelere kısmi bir uzlaş sağlanmış olsa dahi gerçekte bu kavramların çoğu karmaşık-müphem bir yapıdadır. Bundan dolayı Baudrillard eleştirel akla sahip bir sosyolojik paradigmanın eleştirel olmayan bu kavramları dolanarak daha iyi sosyoloji yapacağına inanmaktadır (2013: 13).

sistem, sessiz çoğunluğun temsil edici düşünsel iletişim ağını tersine çevirerek, gönderen konumundan çıkarmış ve onları simülatif bir sistemde sanal bir modele indirgemıştır. Kamuoyu araştırmalarıyla sessiz çoğunluğun ekonomik eğilimleri pazarlama amacıyla saptanırken, siyasal olan eğilimleri de referandum aracılığıyla saptanarak, toplumsaldan kitleye dönüşüm sürecinde, geçmiş siyasal temsil kabiliyetini iptal etmiştir. Böylece socius tüketim toplumunda siyaseten temsil edilme yeteneğini sanal bir gerçeklikte yok etmiş; toplumsala ait olan mistifike edilerek ‘ortaoyununa’ dönüştürülmüş bu da toplumsal sorunlu hale getirmiştir (Baudrillard, 2013: 25-32).

“Artık toplumsala ait perspektif bir uzam yoktur. (Toplumsal) Sözleşmenin rasyonel toplumsallığıyla, diyalektik toplumsallık (Devlet ve sivil toplum, kamu ve özel kesim, toplumsal ve bireysel) yerlerini, iletimin, kendilerini elektrikleyen binlerce taktik kombinezon ve sürekli dolanımın mıknaısladığı ... bir şebeke ve devreler düzeninin toplumsallığına bırakmaktadır. Bunun adına hala **socius** denilebilir mi? ... , gelecek kuşaklar için toplumsallık denen şey hangi anlama gelecektir?” (Baudrillard, 2013: 68).

Baudrillard’a göre kitle iletişim araçlarının yaygın etkisiyle temsil kabiliyetini yitiren büyülenmiş kitleler, basit göstergelere dönüşerek toplumsal’ı günümüzde sorunsal hale getirmiştir. Sistemin, iletişim aygıtlarınca servis ettiği görsel ve işitsel programlar, modeller, kodlar ve mesajlarla maddi olarak etkilenen toplum-sallık, teknolojik göstergelerin aurasına kapılarak kitleselleşmenin akıntısına kapılmıştır. Toplumsallık, bir yığın olarak kitle formuna dönüşerek socius formunu, politik temsil ve anlam iletim kabiliyetini içeriklerinden soyutlar ve büyülenmiş bir halde duyarsız bırakır. Bundan dolayı Baudrillard, kitlelerin kendilerine imkân sunabilecek yeni bilgi demetlerini işleyemeyecek bir durumda olacağını ve sonuç olarak umut vaat eden çağrılara karşı tepkisiz kalacaklarını söylemektedir. Kitlenin bu ayırt edici özelliklerinden dolayı pratik ve teorik anlamda geçmiş kitle tanımlarının hiçbirine uymadığını tespit ederek geç modernliğe ait yeni bir durum olarak sorunsallaştırır (Baudrillard, 2013: 11-12, 26).

“Toplumsal adlı boşluk loş bir beynin içinde durmadan dönen, çakışan, boşlukları dolduran nesneler ve kristal kümeler tarafından işlenip geçilmektedir. İsterseniz havası alınmış bireysel taneciklerin, toplumsal artıkların ve kitle iletişim araçlarına ait içtepilerin bir araya getirilmişine “kitle” diyebilirsiniz. Giderek artan yoğunluğuyla çevresindeki tüm enerji ve ışık demetini emen karabulut sonunda kendi ağırlığı altında ezilecektir. Kitle: Toplumsalın içinde kaybolduğu kara bir deliktir” (Baudrillard, 2013: 12).

Baudrillard, kitlenin sosyolojik nesnel bir duruma işaret etmediğinden herhangi bir gerçekliği temsil etmediğini belirtir. Sosyolojinin ancak “*olumlu ve kesinleşmiş*” toplumsalı konu edinerek ve sınıflayarak çalışabileceğinden hareket ederek, kitle teriminin sosyolojiye konu bile olmaması gerektiğini söyler. Çünkü kitle sosyolojinin ve dolayısıyla toplumsalın emilip yok edildiği bir boşluktur. Ya da en iyi halde kitlenin sosyolojiye ihale edildiği tanımsal biçimiyle, sınırları belli olmayan kitlenin içeriğini meydana getiren, eşdeğer öğelerin sonsuz bileşiminden müteşekkil, birinin diğerinin yerine ikame edilebildiği etkisiz insanlar (1+1+1+...) toplamıdır (2013: 13-14). Bundan dolayı özgürleştirici potansiyelleri anlamsız hale getiren tek tip insanların oluşturduğu ve Baudrillard’ın sessiz yığınlar olarak nitelediği toplumsalı ve tarihi yok eden pasif gölge gönderenlerin belirsiz bir toplamı kalmaktadır. Bu da sosyolojinin değil ekonomik ve siyasal göstergelere indirgenmiş sessiz gölgeleri etkileyen kitle iletişim araçlarının belirlediği bir anın, sondaj ve istatikselsel olarak genelleştirilmesinden başka bir şey değildir (Baudrillard, 2013: 12-16, 26, 45-46). Kitleler kanserojen bir kitle gibi bedeni ve aklı, belirsiz ve anlamsız bir yöne doğru sürükler. Toplumsallığı ve politikayı içten içe tüketen, tarihselliği yok eden, yaşanan anda kitle iletişim araçlarının ürettiği hayali arzuların peşinden sürüklenen ve yine bu anda tüm sistemsel üretim ilişkilerini, konu, meta ve hizmetlerini anlamsızlaştıran bir yığına dönüşür. Bu karakteristiğinin bir sonucu olarak sessiz yığınlar hem iktidarlara yok eder hem de toplumsallığı her boyutuyla parçalar.

Baudrillard, politikanın Avrupa tarihindeki seyrine bakarak günümüzde politik, ekonomik ve toplumsalın sınırlarının belirsizleşerek hep birlikte çözülmekte olduğunu belirler. Rönesans’tan itibaren dinsel alandan ayrılan politikanın daha o zamanda bile tarihsel ve toplumsal gerçekliği olmayan, bundan dolayı herhangi bir temsile dayanmayan birer strateji ve oyundan ibaret kurnazlığın, Makyavelci tiyatral gösterimi olarak okur. Toplumsallığın politik alana dâhil olması ve ahlaki bir boyut kazanması Fransız Devrimiyle gerçekleşmiştir. Toplumsalı ‘halk iradesinin’ gerçekçi bir temsili olarak yansıtan politik alan tarihsel bir içerik ve anlam boyutuyla zenginleşir. Ama hala tiyatral gösterim özelliğini sürdür çünkü Baudrillard’a göre toplumsal olanın ortaoyununa benzetilmesi durumu, tiyatro ile politika içinde geçerliliğini devam ettirir. Bundan dolayı politik olanın tiyatral gösterimi günümüzde “*gösteri mekanizmalarının egemenliği altına*” girerek yaygınlaşır (Baudrillard, 2013: 22-23, 59).

Fransız Devrimi sonrası toplumsal ve ahlaki içeriği ile temsil gücü artan politik alan, aynı zamanda yine toplumsal, tarihsel ve ekonomik alanın temsilcileriyle mücadeleye girer. Politik alanın gücü yaygınlaştırma arzuları yükselen ekonomi aktörleri olan burjuvazinin politik alandaki temsil edilme biçimlerini yaygınlaştırarak kurumsallaştırmasıyla beraber devam edebilir. Bu süreçte Marxist toplumsal aşamaların iddia ettiği üzere politik alan enerjisini kaybederek toplumsala ve ekonomik olana alan açar. Ama Baudrillard'ın tespit ettiği üzere politika, sosyalist düşünce geleneğinde özerk olmaktan çıkarak toplumsalın aynası olma sürecini genelleştirir ve onun birebir temsiline indirgenerek zamanla toplumsalın içinde yok olacağı evreye dek genişler. Liberal düşünce geleneği ise politik ve toplumsallık arasında bir diyalektiği yaşatmayı arzularak ekonomik gücünü arttırmaya odaklanır. Sonuç olarak Baudrillard politik, ekonomik ve toplumsal alanların mücadelesinde galip çıkanın toplumsal olduğunu ama yine aynı zamanda ironik bir biçimde toplumsal olanın *“salt bir gönderene dönüşerek”* politikayla birlikte yok olma sürecine girdiğini belirtir. Toplumsal, bu süreçte anonimleşerek artık bir kitleye dönüşür. Baudrillard'a göre *“bütün bunlar toplumsalın sonunu işaretlemektedir”* (Baudrillard, 2013: 23-24, 45, 67).

“Politika stratejik bir alan düzenlemesi olmaktan çıkartılarak, önce bir temsil edilme sisteminin içine yerleştirilmiş, daha sonra da güncel bir yeniden biçimlenme senaryosuna dönüştürülmüştür. Bir başka deyişle aynı sistemin içinde aynı göstergelerin çoğullaştırılmasıyla uzayıp giden ve artık hiçbir şeyi temsil etmeyen –belli bir ‘gerçeklik’ ya da toplumsal gerçeklik içinde hiçbir ‘eşdeğeri’nin bulunmadığı bir şeye dönüşmüştür. Artık politik örgütleri güçlendirebilmek için bir toplumsal tanımı bile yoktur (bir halk, bir sınıf, bir işçi sınıfı, nesnel koşullar)” (Baudrillard, 2013: 25).

İktidar sisteminin yaratmaya çalıştığı hayali yansımalar ile temsil kabiliyetini yitiren ‘toplum-sallık’ tıpkı kitleler gibi nesnel özelliğini kaybettiğinden kendisini açıklamaya çalışan ya da politik alanda temsil edebileceğini iddia eden herkesi yok etmektedir. Toplumsal kavramı nesnel bir temsili yitirdiğinden siyasete yaptığı gibi kendilerini bilimsel şemalarla açıklamaya çalışan sosyologları da yok eder (Baudrillard, 2013: 34). Geç modern dünyada işgören sistemsel aygıtlar bir bütün olarak toplumsallığın yok edilerek, tekil haldeki bir’lerin çoğullaştırılması; sondaj ve istatistiğe konu ettiği kitlelerin ya da Baudrillardcı yeni kavramsallaştırılmasıyla ‘Sessiz Yığınlar’ın-Çoğunluk’un simüle edilmesiyle işleyen bir vizyonun yansıması olarak görülür (Baudrillard, 2013: 25). Kitle iletişim araçlarınca işletilen bu anlık iletiler ile

oluşturulan vizyonda, gerçeklik hipergerçeliğe kırılarak kitleleri kapsamına alır. Toplumsal ile politik olanın sınırlarını değiştiren bu içerimle kitleler iktidarları çökertirken, iktidarlarda kitleleri etkilemeyi sürdürme kaygısıyla hareket etmektedir. İktidar sisteminin nesne olarak tanımlayamadığı kitleler ayrıca bir öznde olamadığından anlam ve açıklamaya konu olabilecek bir ‘öz’ tanımını mümkün kılmaz. Kitlelerin, enerjisiz, anlamsız, merkezsiz, paramparça özelliği iktidarın güdülemek istediği hipergerçekliği kırdığından sürekli yenilenmek durumunda kalır. İktidarın sürekli yenilemek durumunda kaldığı üretim ise kitlenin yaratılması ve hipergerçeklikte simüle edilebilmesidir. Bu üretim sistemi işleyişini “*kitleyi ve arzularını belirleyen kapalı devre gösterge sistemi aracılığıyla*” sağlamaktadır (Baudrillard, 2013: 32-34, 59-60).

Baudrillard, üretimin ihtiyaçlarla kavramsallaştırmasına karşı çıkarak ihtiyaçların üretim sistemi tarafından oluşturulduğunu iddia eder. Bundan dolayı “*ihtiyaçlar sisteminin üretim sisteminin meyvesi olduğunu*” düşünür. Bu anlamıyla üretim, insansal ihtiyaçların sağlanması için nesnelerin üretilmesi olmayıp, tüketicilerini dünya çapında kendi menfaatleri doğrultusunda üreten üretici güçlerin eseri olmaktadır. Bu bağlamın yakalanmadan küresel yapıdan çıkış stratejileri arayanları eksik olarak değerlendirir. Baudrillard, küresel tekno-yapının egemenliği altında sosyal olan ilişkilerine yabancılaşan tüketicilerin mistifikasyondan kurtulma düzeylerini özgür ve bilinçli insanın potansiyelini açığa çıkarması olarak görenleri eleştirir. Çünkü ona göre, ihtiyaçların kendiliğinden hiçbir anlama tekabül etmemesi ya da ihtiyaçlar ve üretim sistemi tarafından oluşturulması süreci, tüketimin üretimin yerini aldığını görebilmemizle mümkündür (Baudrillard, 2012: 79-80). Bu anlamıyla klasik ekonomi politiğin homoeconomicus’a indirgediği ihtiyaç ve tüketim olgusu zayıf bir antropoloji-ekonomi ve psikolojiye dayandığından bir kuram olarak değil ancak bir totoloji olarak ele alınabilecektir. Nesneye ihtiyacını karşılamak amacıyla yönelmiş bir insanın deneysel görüntüsü ancak bir yanılsamadan ibarettir ve bu da hiçbir kurama kapı aralamaz der Baudrillard (2012: 80).

“...eğer ihtiyaçların ve tüketimin aslında üretici güçlerin örgütlü bir yayılması olduğu kabul edilirse açıklanabilir: O zaman ihtiyaçların ve tüketimin de sanayi çağının hâkim ahlakı olmuş olan üretimci ve püriten etiğin etkisi altında olmalarında şaşırtıcı hiçbir şey yok. Bireysel ‘özel’ düzeyin (‘ihtiyaçlar’, duygular, özlemler, itkiler) sistemle genelleştirilmiş bütünleşmesine yalnızca,

yüzyıllar boyu ve özellikle XIX. Yüzyıldan beri sanayi sisteminin kurulmasını düzenleyen bastırma, yüceltme, yoğunlaştırma, sistematikleştirme, rasyonelleştirme (ve elbette ‘yabancılaştırma’) şemalarının yine aynı düzeyde genelleşmiş bir yayılması eşlik edebilir” (Baudrillard, 2012: 80-81).

Toplumsal kavramının açık seçik bir anlamının olmadığını, kısmi olarak bazı boyutlarıyla çerçevelenmiş olmakla birlikte üzerinde tam olarak uzlaşılmış bir kavram olmadığını belirten Baudrillard’a göre çağdaş batı toplumlarının geleceği toplumsala verilecek anlama bağlanır. Öyleki bu kavrama verilecek anlamlar tam tersine çevrilebilecek özellikte olduğundan “toplumsal” tanımı üzerinde önemle düşünülmesi gereken bir kavram olarak durmaktadır. “Gelişme yanlısı bir toplumsallaşma” ile mi yoksa “toplumsallıktan kurtulma süreci” olarak mı okunacağına bağlı olarak modern toplumların gelecek vizyonu belirlenebilecektir. Sadece toplumsal da değildir sorunlu olan Baudrillard’a göre “toplumsal gelişme”, “toplumsal ilişki”, vd. “toplumsala” ait kavramlarda sorunsallık arz etmektedir. Toplumsal gelişmenin ölçütleri (*kentleşme, sanayi yoğunlaşması, üretim, iş, tıp, okuma-yazma, sosyal sigortalar, toplumsal güvenceler, vb.*) nelerdir? Ya da toplumsal ilişkideki ‘ilişkinin’ anlamı nedir? Diye sorar Baudrillard. Toplumsal belirli bir zaman diliminde oluşturulan bir ‘bağ’ (temel çıkar, ortak amaç, dil, tarih ya da kültür birliği) ya da ‘ilişki’ anlamında kullanılacaksa bunun yoğun bir soyutlama ve rasyonellik gerektireceğini aksi durumlarının ise farklı anlamlara gönderme yapabileceğini belirtir (2013: 55-56).

Toplumsal ilişkilerin üretiminin simülasyonlara dönüştürüldüğü bir çağda, sosyal bilimlerin kavramsallaştırmaya çalıştıkları toplum kavramının yetersiz olacağını belirten Baudrillard, sosyolojinin modern topluma ilişkin iddialarının bir oyundan ibaret olduğunu söyler. Toplumsalın kendi kendisini yok eden bir evrede bulunması dolayısıyla ki ne kadar toplumsal tanımı yapılırsa o kadar toplumsal yok etme şekli ortaya çıkmaktadır. Modern toplumların, rasyonel, merkezileştirici ve toplumun sonsuzluğu üzerine geliştirilen kavramsal iddiaları Baudrillard’a göre geçersizdir. Çünkü “*toplumsalın yaşamadığı*” ve “*tarihsiz toplumlar*” da dünyada tecrübe edilen birlikte yaşama biçimleri geliştirilebilmişlerdir. Modern toplum kavramsallaştırmasına uymayan bu toplumsal biçimlerde “*simgesel zorunluluk ağları*” toplumsala ya da ilişkisel bir gönderene bağlı olmadan da birlikte yaşamın dinamiklerini sağlayabilmiştir (2013: 56-57).

Modern toplumların iki yüz yıldır toplumsal, “*simgesel biçimlenmeler arasında yaşatmayı başardığını*” bununla beraber üretilen bu simgesel toplumsal enerjinin günümüzde tükendiği ya da en iyi halde toplumsal enerjinin yer değiştirme ve “*yoğunlaştırılmış süreçler*” ile varlığını kısmen de olsa devam ettirmeye çalıştığını belirtir. Baudrillard, modern topluma tekabül eden tanımların sonsuza dek devam edecek bir perspektiften hareket ederek, adeta zaman ve mekân gibi toplumsalında bu boyutlara eklemelendiğini, ayrıca toplumsalın içinde olan her şeyi merkeziyetçi, rasyonel bir kipte tanımlayarak uyumlu hale getiren bir düzlemde ele aldıklarını söyler. Hâlbuki toplumsala ait olan ne varsa hepsi simülasyonlara ait modellerin gerçekliği kırması üzerine inşa edilir. Ekonomi ve politika da tıpkı toplumsal gibi nesnellik iddiasında olmakla birlikte simülasyonların ürettiği modeller tarafından gerçekte bir yanılsamadan ibaret simge, mit ve irrasyonelliğin üretimi ve tüketiminden müteşekkildir (2013: 56-57).

Modern toplumlar her şeyden önce diğer geçmiş toplum sınıflamalarından soyutlamanın artan yoğunlukta kullanılmasıyla farklılaşmaktadır. Zaten kendisi soyut süreçlerin sonucu oluşan toplumsalın bizatihi kendisi geçmiş toplumların simge ve ritüellerini alarak, bunların üstüne inşa ettiği toplumsallığı, modern kurumlar daha da soyut yinelemelerle yeniden ürettiğinden karmaşık hale getirmektedir. Burada bir paradoks devreye girerek modern kurumların, toplumun tüketimine yönelik olarak ürettiği soyut simgesel ürünler, doğrudan toplumsalı sağlayıcı dinamikler olarak işlev görmek için kurulu olmakla birlikte, ‘*tersine çevrilerek*’ toplumsalın özünü ya da “*en zengin tözünü*” kurutan bir özelliği içinde barındırır. Daha fazla kurumsal toplumsal üretim nesneleri toplumu bir arada tutacak bağı değil bizatihi toplumsalın kendisini üretir ve aynı anda tüketir. Baudrillard’a göre burada tüketilen simgesel soyut ürünler değil doğrudan toplumsallığın kendisi olmaktadır (2013: 55). Modern dönemin en güçlü toplumsallaştırıcı öğelerinden olan kapitalde toplumsallığın üretimini üstlenmekle birlikte aynı zamanda yok etmektedir. Zaten kapitalin mantığında “*topluma meydan okuma*” vardır der Baudrillard. Teknolojik gelişmelere bağlı olarak kitle iletişim araçlarının yaptığı da yine toplumsallığı üretmek amaçlı görülse de gerçekte yaptığı haber bombardımanlarıyla toplumsalı ve toplumsal ilişkileri anlamsız bir yöne sürüklediğidir (2013: 55-57). Kitle iletişim araçlarının ürettiği yoğun haber ve bilgiler kitlelere bir amaç vermediği gibi bu haberlerin dolaşımı da toplumsal bağları

artıramamaktadır. Bilgiyi işleyemeyen kitlelerin uyuşturulması sonucunda ise toplumsal bizatihi kitleler tarafından içten içe tüketilmeye başlanır.

Baudrillard'da tüketim, çağdaş Batı toplumlarının çözümlenmesinde ana izlek olarak okunur. Ona göre toplumsal da dâhil tüm kurumlar ve ilişkiler tüketim üzerinden yeniden şekillenmektedir. Bu yeni dönemde mal ve hizmet üretimiyle çoğalan nesneler tarafından kuşatılan bireyler, ilişkilerini öteki insanlara değil de nesnelere yöneltmiş olduğundan, irrasyonel bir bolluk ve tüketim ilişkileri içinde değişen bir insan ekolojisinden yola çıkar (Baudrillard, 2012: 15). Bundan dolayı Baudrillard tüketimi *“(sadece nesnelerle değil, aynı zamanda kolektivite ve dünyayla) etkin bir ilişki biçimi, üzerinde tüm kültürel sistemimizin kurulduğu sistemli bir etkinlik ve global yanıt biçimi”* olarak tanımlar (Baudrillard, 2012: 11). Böyle geniş bir perspektiften tüketim fenomenini eleştirel olarak ele alması postmodern dönemdeki toplumsallığın ve kültürelliğin içeriklerini yeniden değerlendirmesiyle mümkünlük kazanır: Toplumsallık ve toplumsal ilişkiler yerini hipergerçekçi sanal simülasyonların modellerine ve kitlesel yeniden üretimine evrilir. Ekonomi, kullanım ve değişim değerinin yerini alan gösterim değerine evrilirken, artan bolluğun sağladığı tüketim ile birlikte sınıfsal farklar belirsiz hale gelerek prestij ve statünün gösterimine dönüşür. Böylece sınıf farklılıklarına dayalı tabakalaşmadan, kitle iletişim araçlarınca sistemsel aygıtlar tarafından arzuların yoğunlaştırılması ve serbest bırakılması ile tüketim üzerinden oluşturulan yeni tabakalaşma biçimlerini ve düşünsel mantıklarını yerleştirir. Siyasetin temsil gücünü yetirmesi ve eğlencenin sunumuna evrilmesi; kültürün, işlevsel bütünlüğü sağlayıcı pozisyonundan sembolik soyut biçime geçmesi, yeni dönemde değişimin dinamikleri olarak yerleştirilir (Baudrillard, 2012; 2013). Tüm bu tüketim kültürü analizi Robertson tarafından, Marxizmi devam ettiren gelenekler içinde kültürel yönelimin zirvesi olarak okunur. Kültür sorununun kapitalizme içkin olduğu düşüncesinden hareket eden Baudrillard için *“kapitalizmin ayrılmaz parçası olan metalaştırmanın, kapitalizmi temelde kültürel bir fenomen haline getirdiğidir”* (Robertson, 1999: 74-75).

Bu dönemdeki toplumsal denge ve bütünleşme ise yeni bir ahlak anlayışını gerektirmektedir. Postmodern toplumda toplumsal denge, tüketim ve tüketimin eleştirilmesi üzerine ahlak felsefesini geliştirir. Nasıl ki Yunan'da logos ve eros, Ortaçağ'da Tanrı ve şeytan üzerinden toplum dengeleniyorsa çağdaş tüketim toplumunun kültürel dengelenmesi de doyuma ulaşmış kitlelerin, tarihin sonuna ulaştığı

ve yanılmazlık iddialarının dondurduğu bu ilişkilerin eleştirisine dayanır. Baudrillard’a göre, kitlesel tüketimin yol açtığı buhranlardan toplumsallığın ve tüm diğer kurumlarının kurtulabilmesi ve dengelenebilmesi eleştirel bir ahlak ile mümkünlük kazanabilecektir. Mayer’in ifadesiyle *“yeni kabile söyleni olarak tüketim, güncel dünyamızın ahlaki haline geldi. Tüketim, insani varlığın temellerini yok etmekte, yani Batılı düşüncenin söylencesel kökenlerle logosun dünyası arasında Yunanlılardan bu yana koruduğu dengeyi sarsmaktadır”* (Baudrillard, 2012: 12, 236).

Baudrillard’da kitle iletişim araçlarınca gösterime dönüşen tüketim arzularının oluşturduğu sanal algılar, Marx’ın yabancılaşma-meta fetişizmi kavramsallaştırmasına yüklediği anlama paralel olarak, benzer özellikler gösterdiği söylenebilir. Marx yabancılaşmayı, birinci aşamada insanın doğasına-doğaya yabancılaşarak, kültüre topluma içre bir varlığa evrilmesi olarak olumlamaktadır. İkinci aşamada ise kapitalist kültür ve pazarda kendine, emeğine, toplumsal ve kültürel ilişkilerine yabancılaşmasına konu olarak olumsuzlanma süreci yaşadığı toplumsallaş(ama)ma süreciyle açıklamaktadır. Ki burada, kullanım değerinin değişim değerine evrilerek sanayi üretiminin yarattığı bollukta, metanın fetişistleştirilmesi sonucu çıkmaktadır. Benzer şekilde Baudrillard’da toplumsal ve ekonomik ilişkilerin simülarklarla simüle edilmesiyle, tüketime yöneltilen sessiz yığınların sanal ve yapay ihtiyaçlarının, faydaya bile tekabül etmeyen sahte tüketim ilişkilerinin – değişim değerinin bile anlamsızlaşarak gösterim değerine ve tüketimin, statü ve prestije evrilmesi ile- toplumsal ilişkileri ve toplumsalı, yabancılaştırılmış sahte-çarpık-mistifike edici bir toplumsallaş(ama)ma süreciyle yüz yüze bıraktığını tespit eder. Burada Marx’ın olumladığı birinci yabancılaşma simüle edilerek ve aynı zamanda tersine çevrilerek, homoeconomicus üzerinden arzuların serbest bırakılmasıyla doğaya geri dönüş yaşanır. Postmodern dönemde insan ekolojisi yalıtılmış, irrasyonel, mitik öğelerle kitlelerin, kişiliksizleştirilmiş tüketim arzularına seslenen, bolluğun ürettiği nesnelerle sarmalanmış yapay bir doğadır. Postmodern dönemdeki sessiz yığınlar toplumsala ve kültüre içre olmadığı gibi ekonomik sistemlerin ve kapitalin meydan okuduğu toplumsallığı yok ederek, yeni bir soyut, yapay bir ekolojiye arzular üzerinden geri gönderilmeleriyle sonuçlanır.

Baudrillard tüketimi kuramsallaştırırken, öncelikle toplumsallığın mantığına ters olan bolluk kavramından kurtulması gerekliliğini tartışır. Marsall Sahlins’in

çalışmasından hareketle, kıtlık kavramının ilksel topluluklarda değil modern toplumlar arasında pazar ilişkilerinin bir sonucu ortaya çıktığını belirtir. Modern teknolojik sanayilerde bolca üretilen metallerin doğal ya yapay ihtiyaçların karşılanması amacıyla pazara sunulması ilkesi, gerçekte “*üretim düzeninin kendi ihtiyaçları*” için oluşturulduğundan ve kurumsallaştırıldığından bolluk-kıtlık ve büyüme miti, insansal ve toplumsal olanı üretim sisteminden dışlamaktadır. Avcı toplayıcıların geçim ve yaşamlarını ikame etmek için oluşturdukları ekonomileri, ‘mutlak yoksulluğu’ içermekle beraber doğal kaynaklara güven üzerine her gün yeniden üretilir. Burada biriktirmeye, mülkiyete, kıtlık söylemine, esnek hareket edebilmek için gereksiz hiçbir eşyaya yer yoktur. Hatta çalışma ve üretim sistemleri bile yoktur. Sadece bol bol uykunun alındığı ve boş zamanlarında karnını doyurmak için avlanmaya yönelmiş protein yüklü açık ve rahat socius tür ve ilişkileri (paylaşım, armağan ve bütünsel savurganlığın yarattığı şeffaflık ve karşılıklılık) mevcuttur. Hâlbuki modern toplumlar doğal kaynakların kıtlığı üzerinden sınırsız ihtiyaçlara gönderme yaparak ihtiyaç sahibi insanlardan oluşan toplumsallığı ve insani ilişkileri bile dışlayarak, kurumsallaştırdığı bir ekonomik aygıt ve bu aygıtın dizayn ettiği veya üzerine inşa ettiği homoeconomicus’un ekonomik planları, biriktirme arzusu ve bunların karşısında yer alan kurtlaşmış öteki insanların rekabetine dayanan derin bir endişe, umutsuzluk, çelişki ve radikallikle çevrelenmiştir. Eğer der Baudrillard, yoksulluk Sahlinşci anlamıyla ‘insanlar arasındaki bir ilişki’ olarak tanımlanacak olursa ilksel toplulukların savurganlık ve hesapsızlıklarının gerçek bolluğa gönderme yapacağıdır. Modern toplumların, mitik ekonomik üretim göstergelerinin ürettiği bolluk içindeki yoksulluk ve kıtlığın peşinden koşan homoeconomicusların toplumsalı dinamitleyen ilişkisizliklerinin ancak meta miktarını artırmaya veya ekonomik amaçlarına yönelmiş insansız ilişkiler bırakacağıdır (Baudrillard, 2012: 69-71).

“İlkel değiş tokuşta her ilişki toplumsal zenginliği artırırken, bizim ‘farklılaştırıcı’ toplumlarımızda sahip olunan her şey diğerlerine göre göreceleştirdiği için (ilkel değiş tokuşta sahip olunan her şey bizzat diğerleriyle ilişki içinde değer kazanır) bireysel yoksunluğu artırır” (Baudrillard, 2012: 71).

Bununla birlikte modern homoeconomicusların ilksel topluluklarla ihtiyaçlar üzerinden ortak oldukları noktalarda mevcuttur. ‘İhtiyaçların İdeolojik Doğuşu’ adlı kitabında Baudrillard, hem ilksel hem de modern toplumların ihtiyaçlarını karşılamak için nasıl bir anlam dünyaları geliştirdiklerini ortaya koyar. Modern bireyin hedeflediği

tüketim nesnesine ulaşma taktikleri ve bunun göstergeleri; ilksel topluluktaki ihtiyacı karşılayan kişinin doğaüstü (mana) dünyasının büyülü âleminde temsil edilmesiyle birebir aynıdır (Baudrillard, 2012: 81).

Büyüme mitiyle oluşturulmuş modern refah devletinin ideali olan türdeşleştirme politikaları somut toplumsal farklılaşmalara çarparak toplumsallaşmalar arasında çatışan mantıksal çelişkileri ortaya çıkarır. Bolluğun, GSMH'nin birleştirdiği toplumsal yapının ekonomik göstergeleri, yoksulluğun yaşandığı toplumsal katmana çarpması ile oluşan çelişkiler Baudrillard'a göre genel bütünsel bir stratejiyle karşılanmaktadır. Ama burada mümkün olamayacak olan strateji sosyalistlerin iddia ettiği gibi 'yeniden bölüşümün' kendisidir. Ayrıca bolluğun sağladığı büyüme nasıl kendiliğinden demokrasiyi getiremeyecekse, eşitlik söylevinin, meta tüketiminin sağlayacağı mutluluğa evrilmesi de kendiliğinden toplumsal düzeni sağlayamayacaktır. Tüketim ekonomisinin ürettiği bolluk bizatihi kendisi toplumsal ayrımcılığın üreticisi olarak işlev gördüğünden ve yeniden bölüşümde mümkün olamayacağına göre toplumsallığın kurtuluşu, 'artığın' kurban edilmeden ortadan kaldırılması, emilmesi ve temizlemesiyle mümkün olabilecektir (Baudrillard, 2012: 69; 2013: 64-65).

Baudrillard toplumsalı geç modern dönemde sorunsallaştırırken üç varsayımdan hareket eder. Birinci varsayımında toplumsalın ve toplumsal ilişkinin hiçbir zaman var olmadığından hareket eder ve tartışır. Kitle iletişim araçları gibi sistemsel aygıtların simüle ettiği, simgesel modellerde üretilen meydan okuma, ölüm, ayartma, ritüel, yineleme vb. soyutlamaların yarattığı, toplumsal gerçeklik ve rasyonellikle ilgisi bulunmayan sanal bir kurgu olarak toplumsala ait hiç bir işlevin olmadığı bir hiçlik olarak toplumsallık. Bu sanal simülasyonda işleyen toplumsal oyunun bozulması için yapılması gereken şey ise sistemin bir göstergesi olmaktan çıkmak ve iktidarı yansıtan sanal toplumsal aynasının aurasını bozmaktır. Kapitalin toplumsala meydan okumasının tersine çevrilerek toplumsalın kapitale meydan okumasına evrilen böyle bir süreçte toplumsal hem kapitale hem de iktidara kafa tutarak çıkış yapabilme ihtimaline kavuşur. Hâlbuki Baudrillard böyle bir şeyin olamayacağını hemen ekler. Çünkü der, sanal toplumsal simülasyonlarının yıkılması anında, meydan okunacak somut bir muhatap - kapital ve iktidar da otomatikman kalkmaktadır. Kapital ve iktidar da sümile edilmiş toplumsallıkla birlikte eşzamanlı buharlaşacağından meydan okuyacak bir kapital ve iktidar ortada bulunamayacaktır (Baudrillard, 2013: 59).

Baudrillard *“toplumsal diye bir şey her zaman var olmuştur. Üstelik her geçen gün daha da gelişmektedir”* ikinci varsayımıyla da her şeyin toplumsala içre olduğu düşüncesinden hareket eder. Toplumsal yok olmadığı gibi her şeyin üstünde zafer kazanmıştır. Ama bu zafer gerçeklikten uzak simgesel bir tasavvur olan *“insanının nesnel gelişiminin”* yaygınlaştırılmasıyla elde edilmiş ve böylece toplumsalın gerçekliği kırması üzerine inşa edilmiştir. Nasıl ki değer ekonomik sistemde, anlam dilbilimsel sistemde gerçeklik ruhsal düzende yok ediliyorsa toplumsal da toplumsal düzen içinde yok edilmektedir. Buradaki toplumsallıktan kast edilen sahte toplumsal ilişkileri kurumsallaştıran ‘terörist bürokrasilerin’ sözde sosyalleştirdiği toplumsal yapının anlamsız karmaşıklığıdır. Toplumsalın içinde yaşadığı zannedildiği anda, toplumsalın dışına itilen yine toplumsalın kendisi olmaktadır. Buradaki toplumsallık bütün kurumlarıyla ölü doğmuş ilişki ve ölü sistemlerden oluştuğundan *“ölüm depolama alanına”* ve bunun içkinleştirme sürecine tekabül etmektedir (2013: 60). Burada Baudrillard’ın Agamben’in içselleştirerek dışlayan bir toplumsallığa gönderme yaptığı söylenebilir (bkz. Tezmetni, oikos-polis bölümü).

Avrupa’da ki toplumsallaşmanın tarihsel seyrine bakıldığında toplumsallaşmanın rasyonel temelli olarak nasıl genişlediği ve diğer her şeyi kendine içre çekerek panoptik bir sistem kurduğu gösterilebilir. Başlangıçta toplumun dışladığı kesimler devrimsel süreçlerle topluma içre çekilmiştir. 16. yy. ile birlikte toplumdan dışlanmış *“serseriler, deliler, hastalar”* zamanla toplumsal gözetim altında bakıma alınmaya başlanmış; bu süreç genişleyerek sosyal yardım ve sonrasında sosyal sigorta kurumsallaşması altında kapsamını genişletmiştir. Toplumsalın bu genişlemesi bütün dışlanmış kesimlerin toplumsala eklenmesiyle devam eder. Bu süreçte herkes kusursuz bir toplumsallaşmanın konusu olarak hem dışlanılır hem de toplumsalın içine alınarak toplumsallaştırılır. Uygarlık evresinin bu son evresinde artık olan her şey toplumsallaştırıldığından bu evrede bütün kalıntılar toplumsallaştırılmıştır. *“Artıklar tüm bir toplumu kapsadığındaysa kusursuz bir toplumsallaşmayla karşı karşıya kalınmaktadır. Herkes bunun hem dışında hem de içindedir. Herkes hem tümüyle dışlanmış hem de toplumsallaştırılmıştır.”* Hiperuyumlu kitlelerden oluşan bu sosyal yapı bütünleşmesini işlevsel değil de simgesel süreçlerle sağladığından süper sosyal ilişkilerle toplumsal, kendi kısır döngüsü içinde ürettiği ‘artık’ ile birlikte genişleyerek ve kendini tekrarlayarak yeniden üretir (Baudrillard, 2013: 60-61).

Toplusalın kendisi de dâhil olmak üzere ürettiği ‘artığı’ yeniden işleme süreci aşırı bir genişlemeyi getirdiğinden toplumsallaşmanın kendisi üzerine geri dönerek büyük bir sorun ortaya çıkarmaktadır. Toplumsallaşmanın ‘artığın’ kalıntılaştırması üzerine getirdiği yeni halkalar ekleyerek genişlemesi, toplumsalın her geçen gün daha da büyümesine ve her zaman var olduğu algısına sebep olur. Hâlbuki Baudrillard’ın ilksel topluluklar üzerine Clusters’ten yaptığı alıntıda gösterildiği üzere topluluk tarafından üretilen ‘artığın’ farklı biçimlerde yok edilerek topluluğun kalıntılardan korunmasını sağlamış geçmiş topluluk türlerinin mevcudiyetlerine gönderme yapılır (Baudrillard, 2013: 60-61). Sonuç olarak geç modern uygarlık evresindeki toplumsallaşmanın tüm kalıntıları (işçiler, suçlular, kadınlar) toplumsallığa içre çekilerek yutulacak ve toplumsal tüm artığı içine alarak genişleyecek ve son evresinde dışında bir şey kalmadığında ise kendisi bir artığa dönüşerek sonunu yaratacaktır (Baudrillard, 2013: 62).

“Böyle bir durumda özgün bir yapı görünmek yerine, artık ve artıkların yönetimi gibi görünecek olan toplumsalın, toplumsal sözleşme (Rousseau) ve toplumsal ilişkiyle ilgili rasyonelliğine ne olacaktır? Bir artığa dönüştüğü andan itibaren toplumsal, bir süreç ya da pozitif tarihin içinde yer almaz. O artık bir ölüm yönetim ve yığılma yeridir. Hiçbir anlama sahip değildir. Çünkü bundan böyle başka işlerle ilgilenmeye çalışılacaktır. O artık bir dışkıya dönüşmüştür. Hiçbir ideal perspektife sahip değildir. Çünkü artık ölüp gitmiş, aşıp geçilmiş bir hiçliktir. Ölümden geriye kalan ve kendisiyle uzlaşılmayan bir şeye benzemektedir. Bunun üstüneyse bir ölüm politikasından başka bir şey oturtulamaz. O, zorunlu bir içine kapanma ve zorunlu bir dışlamadır. Toplumsal, üretici akıl göstergesi adı altında artık bir içe kapanma alanına dönüşmüştür. Belki de günümüzde ‘toplumsal’ adlı bir mekân bile yoktur” (Baudrillard, 2013: 62-63).

Toplumsalın geç modern dönemde kapital ve iktidara meydan okuması Baudrillard’a göre ancak toplumsalın, zenginliği ya da toplumsal artığı kurban etmeden elinden geldiğince ortadan kaldırmak, emmek ve temizlemesiyle mümkündür. Mülkiyet transferinin idealist bir yeniden dağıtım-bölüşüm safsatasından ibaret olmasından dolayı yapılması gerekenin bu olacağına kanaat getiren Baudrillard, böylece sistemsel aygıtlardan oluşan düzenin çökertilebileceğine inanır. Medeniyetin ‘artık’ üreterek mümkünlük kazandığı modern toplumlar için ilksel topluluklardaki ‘artığın’ yok edilme biçim ve yöntemleri düşünülmesi imkânsız gözükse de, geç modernlik evresinde toplumsallığın kapitale ve iktidara meydan okuması ancak ‘artığın’ kurban edilmeden yok edilebilmesiyle mümkünlük kazanabilir. Baudrillard ‘artığın’ ilksel topluluklardaki

gibi sürekli yeniden dağıtılmış olsa toplumsallığın ve dolayısıyla ekonomik, dilsel, anlamsal ve demografik gelişme ve ilerlemeyi insanlığın sağlayamamış olacaklarını söylemekle beraber içinde yaşanılan toplumsallığın kurtuluş stratejisini ‘artığın’ yok edilmesinde görür. “‘*Toplumsalın*’ görevi *artığın* yararsız bir şekilde tüketilmesini sağlayarak bireylerin kendi yaşamlarını yararlı bir şekilde yönetmelerini sağlamaya çalışmaktır” (Baudrillard, 2013: 64-65; 2012, 69).

Baudrillard toplumu kurtaran şeyin “*sahip olduğu zenginlikleri kötü bir şekilde kullanmasına*” bağlamaktadır. Zenginliği yaratan ve yayan aynı zamanda zenginliği kurumsallaşmış toplumsallık içinde organize bir yöntemle çaldırtan mantığın tarihsel bilgeliğinden bahseder. ‘Artık’, çarçur edilmese uzaya çıkmak, sosyal sigortalar vd. gelişmelerin yaşanamayacağını söyleyen Baudrillard, bundan dolayı sosyalist ve hümanistlerin mülkiyetin ve zenginliğin yeni baştan dağıtılması arzularını saflık olarak görür. Metafizik bir örnekle ölümün nasıl insanlığın başından itibaren yeniden dağıtılması düşünüldüğünde büyük bir felakete neden olabileceyse, aynı şekilde zenginliğin yeniden dağıtılması da toplumsallığı iptal edeceği gibi yeni felaketlere neden olabilecektir. Bundan dolayı toplumsallığı yaratan ‘artık’ın aptalca ve eşitsiz dağıtılmasının ardındaki bilgelik ve zekânın sosyalistlerce anlaşılmadığını belirtir. Çünkü sosyalistler kullanım değerine odaklanarak yararsız kullanımın önüne geçerek “*insan ve şeylerin optimal kolektif bir yöneticisi olabileceğini*” iddia ederlerken toplumsalı en başından tüm kazanımlarıyla birlikte yok etmektedir (Baudrillard, 2013: 65-66; 2012: 69).

“... Toplumsal da dahil her şey kullanım değerine dönüştüğünde, içinde yaşanılan dünya, Marx’ın düşlediğinin tam tersine, hiç tepki göstermeyen bir dünya olmaktadır. Çünkü Marx, güzele doğru giden toplumsalın içinde emilmiş olan bir ekonomik yapıyı düşlüyordu. Oysa başımıza gelen şey, toplumsalın bir ekonomi politik içinde (sıradanlaştırılarak) emilmesidir. Bunun adına da ancak ‘işletme’ denilebilir” (Baudrillard, 2013: 67).

Toplumsallık günümüzde yönetim anlamıyla “*politik ve karmaşık bir yapı*” olarak insani gereksinimleri sağlayan, ona hizmet eden, haklarını yerine getiren bir kullanım değeri sağlayıcısıdır. Ekonomik olarak ise toplumsallık, bireyin canlı çevreyle oluşturduğu birliğe ve canlı organizmalar arasındaki dengeye gönderme yaparak yapısal analizden çıkarılır. Böylece toplumsal, “*bir töz ya da besleyici bir tözdeki sıcak ve proteinli bir anonimlik*” olarak tanımlanır; “*bireyin çevreyle olan ilişkilerinde*

*‘toplumsal’ bir denge biçimi ya da ecosysteme olarak insan neslinin homeostase ve süper biyolojisi*dir” (Baudrillard, 2013: 63).

Homoeconomicus’un, evriminin hızlanarak genişlemesi, modern dönemde kapitalin teknolojiyi kullanarak arzuları kışkırtan simülasyonlarla yaymasıyla mümkün olmuştur. Yunan’da eros’un logos tarafından, Ortaçağ’da da şeytani arzunun ya da kötünün Tanrı ya da iyi tarafından dengelenmesiyle dizginlenen homoeconomicus tasavvuru, aydınlanmanın imkânlarını tersine çevirerek günümüze ulaşmıştır. Geçmişte metafizik, siyasal ya da teolojik ideolojiler ve söylencelerle kontrol altında tutulan homoeconomicus’un bastırılan potansiyelleri, sanayi ve sonrasındaki milliyetçi devrimlerle beraber artan kapitalist üretimin, teknolojik ilerlemesine bağlı olarak ayyuka çıkmış ve toplumsallığın içinde ve ona rağmen gelişmesini arttırarak sürdürmüştür. Tarihsel socius türlerinin etik ve hukuksal (gelenek, örf, adet, töre) belirlemeleri altındaki arzular, kapitalist toplumlarca serbest bırakılarak tıpkı milliyetçiliğin eşitlikçi söylevi gibi tüketimin sağladığı hazzın ve mutluluğun önemi işlenmeye başlanmıştır (2012: 48-49). Artan üretimin sağladığı mal-hizmet-nesne bolluğu ve bunun yeniden üretimi için insan doğasındaki ekonomik-eros’un arzularını da yeniden üretmesiyle yeni bir ekoloji yaşanmaya başlanmıştır. Eşitliğin mutluluğa evrilmesi ve farklı ideolojilerce toplumsal yeniden üretimin farklı eşitlemeci söylevlerden hareket etmesi temelinde ekonominin yerleştirildiği bir toplumsal yapıya gönderme yapmaktadır. İhtiyaçlar ve üretimin artırılması ile yaratılan refah devleti söylevi hem kapitalist hem komünist ülkelerde farklı biçimlerde işlenerek ekonomi öncelenmiş, böylece toplumsal ve politik alanın yerine ekonomi geçmiştir.

“Refah ve ihtiyacın birbirini tamamlayıcı söylenleri eşitsizliğin toplumsal ve tarihsel nesnel belirleyenlerinin ortadan kalkmasına, silinmesine yönelik etkili bir ideolojik işleve sahip olur. Welfare State’in (Refah Devleti) ve tüketim toplumunun tüm politik oyunu, niceliksel olarak otomatik bir eşitleme ve herkes için bütünsel bir refah anlamına gelen nihai bir denge düzeyi perspektifinde, mal yoğunluğunu artırarak çelişkilerini aşmaktan ibarettir. Komünist toplumlar da değiş tokuşların toplumsal şeffaflığının yerine malın biçimsel eşitliğini koyarak, denge terimleriyle, tüm toplumsal ayırım ya da sınıfsal anlamlardan arındırılmış ‘doğal’, ‘uyumlulaştırılmış’ bireysel ya da toplumsal ihtiyaç terimleriyle konuşur; burada da politik bir çözümden bolluk aracılığıyla kesin bir çözüm yoluna sapılmıştır. Böylece sosyalist ülkelerde de ‘Refah Devrimi’ toplumsal ve politik devrimin yerini alır” (Baudrillard, 2012: 49).

Birinci ve ikinci varsayımın yetersizlikleri üzerinden sonuca varan Baudrillard, toplumsallığın var olduğunu *“ancak şu anda öyle bir şey”*in olmadığına kanaat getirir.

Vardır der çünkü toplumsallık uyumlu bir mekânı kapsamına alarak, toplumsal ilişkinin, üretiminin ve ideal bir toplumsal kavramının toplumsal yapı içerisindeki karşılıklarıyla beraber mücadele alanı olarak hep içerildiğini söyler. Dolayısıyla bu içerimine bağlı olarak toplumsallığın bir anlamın olduğunu bir şeylere karşılık geldiğini teslim eder. Birinci varsayımın iddia ettiği toplumsallığın ve toplumsal ilişkilerin olmadığı varsayımı bir aldatmacadan ibaret olur. Toplumsallığın her zaman ve genişleyerek var olduğu varsayımı ise toplumsallığı bir kalıntıya iterek dondurduğu için geçersiz olmaktadır (2013: 68).

Erken modernleşmedeki toplumsallığın ürettiği ‘artığın’ bilgece çarçur edilmesi, medeniyeti ve teknolojiyi ortaya koyarak toplumsal olanı, siyasal temsili ve kapitali ortaya çıkarmış ve toplumsallık böylece görünür olmaya başlamıştır. Toplumsallığın *“iktidar ve kapital olarak anlam kazanmaya başlaması aynı zamanda üretime ait, ideal bir uyumluluğa sahip sınırlı ve rasyonel bir dağılım alanına girmesiyle mümkün olmuştur.”* Ama bununla beraber bu dönüşüm toplumsalı simülasyona çevirerek gerçekleştirildiğinden anlam yetimine neden olmuş bu da hiperuyumlu, süper sosyal toplumsal ilişkilere yol açmış ve sonuç olarak toplumsallığın her şeyi içine alarak dışladığı bir kalıntıya dönüştürerek sonuçlandırmıştır. Toplumsallığın şu anda olmamasının nedeni ise toplumsallığın günümüzde yeni bir simülasyon dalgasıyla emilmesidir. Baudrillard’a göre, *“ikinci derecen bir simülasyon olmayı başaran toplumsal, üçüncü dereceden bir simülasyona dönüşmemektedir.”* Üçüncü derecen simülasyonların yaptığı toplumsallığın modele indirgenerek gerçeklik ile ilişkisini hem eleştirel hem spekülative boyutlarıyla tamamen karmaşık hale getirmesidir. Öyle ki modeller gerçekliği hiper gerçekliğe evirerek, hem gerçekliği hem ideali yok etmiş ve böylece her hangi bir toplumsal gerçekliğe yaslanmadan sembolik işlevini yerine getirir olmuştur.

“İçinde yaşanan bireylerin birer terminale dönüştükleri, artık ne denetlenebilen ne de ortak bir şekilde kullanılabilen yan yana konmuş bir iletişim uzamından ibaret paramparça bir toplumsallık. Oysa toplumsal ancak perspektifin bulunduğu bir uzam içinde var olabilir. Aynı zamanda bir caydırma uzamı olan simülasyon uzamı içinde de ölür” (Baudrillard, 2013: 68-69).

Sistemsal aygıtların toplum üzerindeki siyasal ve ekonomik oynaması toplumsalı kendi içinde kitlelerin tepkisizliği üzerinden tüketirken, aynı zamanda Baudrillard bir tarihsel direnişin oluşumundan da bahseder. Ne var ki bu direniş sessiz yığınların

toplumsalı yücelterek yok ettiği süreçte, sistem tarafından üretilen model ve kodların geleneksel alt kültürel kodlara dönüştürülerek yeniden yorumlanmasından müteşekkildir. Bu geleneksel grupların yaptığı direniş haber bombardımanından, sağlık ve sosyal güvenlik tedbirlerinden, eğitim ve ekonomi politikalarının belirlemeye çalıştığı “*soyut ve türdeş toplumsal modele karşı*” geleneksel grupların, sistemlerin ürettiği mesajları ve kodları tarihsel kültürlerinin orijinalliğine uyumlu hale getirecek bir stratejiden ibarettir. Yoksa kitlelerin kendisinin bir direniş imkân ve kabiliyetinin olamayacağını Baudrillard ana tez olarak sürekli yineler. Kitlelerin tek devinimi, rasyonaliteyi ve kurumsal öğeleri parçalayan sınırsız tüketim alışkanlıklarıdır (Baudrillard, 2013: 40-41). Toplumsallaşma süreci bile aşırı uyumlu sessizliğin tüketici devingenliğinde bizatihi toplumu anlamsız hale getirir. Bu aşamada toplumsal değişimden bile bahsedilemez çünkü gerçekleşen toplumsalın yok edilme sürecidir.

Toplumsalın bir boyutu olan toplumsallaşma süreci sessiz çoğunluğu toplumsallaştırmada ve düzene içre çekmede fonksiyonunu yerine getiremediğinden toplum üzerinde yıkıcı etkileri olur. Baudrillard’ın sessiz çoğunluğu varolan sistemsel aygıtlara sınıfsal ya da aydınlar aracılığıyla geliştirilen sistemli bir direnişi tarif etmez. Tam tersine sistemsel aygıtların oluşturmaya çalıştığı tüketim, onanma mekanizmaları ve uyumluluk sürecinin kitlelerce direnmeden aşırıya götürülmesiyle gerçekleşir. Tüketime, sistemin kendisini bile tüketen bir aşamaya geçmesi, uyumun hiperuyumlu ama yıkıcı bir sessiz yığınlar yaratması ve onanma mekanizmalarının kendilerine dayattığı toplumsallaşma sürecini altüst ederek bizatihi sistemin kendisi üzerine yöneltmesi toplumu anlamsızlaştırmaktadır. Toplumsal değişimin dinamiğe de tam olarak burada belirir. “*Sessiz çoğunluklar kendilerine zorla onattırılmak istenen toplumsallaşmayı ya da kendilerini edilgin bir hayalete dönüştürmek isteyenleri hayalete dönüştürerek kendi mantıkları doğrultusunda ortadan kaldırmaktadırlar*” (Baudrillard, 2013: 44). Aşırı tüketim, aşırı uyumluluk ve aşırı toplumsallaşma kitleleri istemeseler de değişimin ana dinamiğine (sessiz ve kör bir devrim) oturtur. Sistem kendi kendisinin yarattığı kitlelerin sessizliğinde boğulur. Bütün devrimsel söylemler, ideolojiler, iktidarlar, ekonomiler ve toplumsal projeler ‘için için kaynayan’ ama hiçbir zaman hiçbir şey yapmayan, maddi ve manevi üretilen nesne, anlam, kod ve modelleri emerek anlamsızlaştıran kitlelerce-sessiz çoğunluk/yığınlar tarafından yok edilir (Baudrillard, 2013: 44-46, 77-85). Sistemlerin ürettiği simülarklar ve mesajları kitlelerin

anlamsız dünyasına çarparak yeniden kırılır ve yayılır. Böylece sistemi beslemesi planlanan modeller, kitlelerin çarpıtmasıyla veya mesajları anlamsızlaştırmasıyla ya da aşırı boyutlara taşınmasıyla yerinden edilir.

Kitleler, kitle iletişim araçlarının ideolojik mantığı içinde üretilen haber, anlam, kod ve modellerin pasif tüketicileri olarak sürekli mesaj alımının ve dağıtımının merkezi ögeleri olarak bütünsellik gösterir. Kitle ve kitle iletişim araçlarının bu koşut mesaj yayma özelliği ‘mesaj içinde mesaj’ metaforuyla Baudrillard tarafından dillendirilir (Baudrillard, 2013: 42). İletişimin teknolojik hızı ve haber yayma kapasitesi artmış olmakla beraber mesajların ‘iki yönlü gidip gelmesi’ toplumsalı yeniden üretmediği gibi tam tersine toplumsal ilişkileri ve dolayısıyla toplumsalın kendisini simüle ederek etkisiz hale getirmektedir (Baudrillard, 2013: 56).

Kitlenin mesajları anlamsızlaştırma özelliği sinema, bilim, teknik, bilgi, tıp, ekonomi, eğitim, siyaset, ideoloji vd. alanları da olumsuzla çevirme ve dönüştürme ile sonuçlanır. Başlangıçta rasyonel hedefler ile oluşan modern kurumlar kitlelerin anlamsızlaştırmasına çarparak kırılmıştır. Sinemanın başlangıçtaki toplumsal iletişimi, anlamı ve rasyonalitesi; düşsel bir hipergerçekliğe evrilmiştir. Modern tıbbın amaçladığı sağlıklı toplum hedefi kitlelerin tüketim çarkına takılmış ve denetlenemez bir ilaç, güvenlik ve bakım alma paranoyasıyla yer değiştirmiştir. Aynı şekilde ekonomide rasyonel tüketim alışkanlığını hedeflemesine rağmen hiçbir zaman bu amacına ulaşamamıştır. Kitleler, bir bütün olarak toplumsal kurumları yıpratmış gibi ekonomi ve ekonomi politikalarını da başarısızlıkla sonuçlandırır. Kullanım değerinin gösteriş değerine evrilmesi değişim değerini bile anlamsız hale getirir. Kitleler tarafından tüketim, kullanım ve değişim değerinin dışına yönelerek gösteriş ve prestijin bir gönderenine evrilmiş ve hiçbir gereksinimi karşılayamaz halde sınırsız tüketim komedisine dönüşmüştür (Baudrillard, 2013: 42-43, 58).

Ekonomi sistemlerinin çeşitli aygıtlarla tüketimi kontrol altına alma girişimleri kitleler tarafından başarısızlıkla sonuçlandırılmaktadır. Hesaplı, sağlıklı, rasyonel tüketimi teşvik amaçlı işlenen programlar başarısız kaldığı gibi gösteriş değeriyle sınırsız tüketime yönelen kitlelerin ekonomik davranışları da sistem tarafından dengelenememektedir Baudrillard bunun sonucu olarak ekonomik sistemlerin, kontrol edemediği bir yapıda karlı çıkamayacaklarını tespit eder. Çünkü kitlelerin tüketimin

anlamını değersizleştirmelerinin sonucu olarak ekonomi politikaları geçersiz hale gelmiştir. Değişim değeri aracılığıyla satıcısı bile elde ettiği çıkar ve desteklediği ‘yabancılaşmış kitlelere’ rağmen, kitlelerin oynadığı ve alt üst ettiği tüketim ilişkilerinde-ilişkisizliğinde, ekonomik sistemin tüm rasyonel kiplerini yerinden çıkarmıştır. Yani bir bütün olarak bakıldığında uzun vadede ekonomik sistemin kendisi gibi ekonomi aktörleri de tüketimin yaygınlaşması ve ekonomiyi kitlelerin yoğun kullanmasına rağmen toplumsal ve siyasal alanlar gibi kaybedenler konumuna itilmiştir. Toplumsalın kendisini bir meta gibi gören kitleler onu da satın almak istemeye çalıştıklarından her gün biraz daha fazla yeniden üretilmeyen toplumsalı eksiltmektedirler. Daha fazla sosyal güvenlik daha fazla sosyal güvenceye sahip olmak isteyen kitleler, tıbbi da ekonomiyi de toplumsalı da tüketimin bir biçimine indirgemeleri sonucunda, bir bütün olarak toplumsal yapıyı işlevsizleştirir (Baudrillard, 2013: 43-44; 2012: 233).

Kapital gibi toplumsallaştırma araçlarından en güçlüleri bile toplumsalı üretmekte ve aynı anda tüketmektedir. Bunun sebebi kapitalizmin mantığından yani “*topluma meydan okuma*”sından gelmektedir. Ekonomik modellerin simülasyonunda gerçekçilik, somutluk, rasyonellik ile değil “*simgesel, sihirselsel ve irrasyonel*” süreçlerle üretim mantığını belirlemektedir. Bu değerlendirmelerinden sonra Baudrillard, “*kapitalin nesnel bir amacı ve akli yoktur*” demektedir. Kapitalin mantığında şiddet üretmek ve bu şiddeti “*toplumsala toplumsal aracılığıyla uygulamak*” yer almaktadır. Dolayısıyla toplumsal sözleşmecilerin iddia ettiği üzere çatışma ve dayanışmaya dayalı bir çıkar uzlaştırılması olmadığı gibi toplumsalı üreten diyalektik bir gelişmeyi de kabul edilemez bulur. Şiddete dayalı kapitalizmin mantığı her şeye meydan okumasından ve yok etmesinden kaynaklanır. (2013: 55-58).

Teknolojiyi kullanan sistemlerin oluşturduğu sanal simülasyonlar postmodern dönemde yeni mitolojik yaratı işlevini görmektedir (Baudrillard, 2013: 49). Öyle ki sosyalizm gibi ölmüş bir ideoloji bile simüle edilerek, geçmişte mitolojinin veya tarihin ikame ettiği araçlara benzer şekilde yeniden yaratılarak, modeller aracılığıyla hayalleri inanılır kılmaya çalışabilmektedir (Baudrillard, 2013: 79). Baudrillard haber programlarının ve terörizmin de ayrı şeyler olsa da mitolojik kurgularla iletişim araçlarınca simüle edildiğinden benzer özellikler taşıdıklarını söyler (Baudrillard, 2013: 49). İlkel toplulukların mitik yaratıları postmodern dönemde teknolojik simülasyonlarla

yeniden vücut bulmaktadır. Sembollerin ve ideolojilerin teknoloji aracılığıyla yeniden üretilme süreci postmodern dönemde gerçekliğin modellere indirgenmesiyle mümkünlik kazanabilmektedir.

Baudrillard, Simmelci varsayımdan hareket ederek toplumların kurumsallaşma boyutuyla, geçmiş topluluksal ve toplumsal ‘simge ve ritüellerin’ üstüne inşa edildiklerini belirtir. Zaten soyut olan toplumsalın bu özelliği geçmiş üzerinden alınan soyutlamalarla pekiştirildiğinden modern kurumların üretimlerinin de (*ölüm, ayartma, ritüel, yineleme gibi*) daha fazla soyut içerimlerle yeniden üretildiği sonucuna varır. Teknolojik boyutuyla bu soyutlamaların hipergerçekçi sanal simülasyonlara evrilmesi ve kitlelerin bunları tüm özleriyle beraber tüketme arzuları soyut olan toplumsalın can damarlarını kurutma düzeyine vardırılır. Sonuç olarak kurumsal toplumsal yeniden üretim süreci toplumsal gelişmeyi desteklediği ölçüde aynı zamanda bu süreci ‘tersine çevirerek’ toplumsalın kendini geriletici bir özelliğe sahip olmaktadır (Baudrillard, 2013: 55-58). Toplumsalı yeniden ürettiği iddiasındaki kitle iletişim araçlarının gerçekte yaptığı şey sistemsel aygıtların ürettiği soyutlamalar, modeller ve kodlar aracılığıyla gerçekliğin ve toplumsallığın kırılarak yok edilmesi ve kitlelerin manipüle edilmesidir. Hiçbir açık tanımı, işlevi ve alanı olmayan toplumsallık, kitleleri kandırmak için sistem tarafından evrenselmiş gibi sunularak, simüle edilerek ve simüle edildiği bile gizlenerek ‘yalan içinde yalan’ işlevini yerine getirmektedir (Baudrillard, 2013: 56). Baudrillard’a göre gerçekliğe tekabül etmeyen tüketim nesnelerinin, alıcılarının arzularına talep ettirilebilmesi, uyarlanabilmesi ya da ikna edilebilmeleri kitle iletişim araçlarıncı soyut olanın modellenerek simüle edilmesi ile gerçekleştirilebilmekte ve bu da ilksel toplumlardaki mitolojik hayallerin işlevine benzetilmektedir.

Baudrillard, antropolojik ihtiyaç ve bu ihtiyaçların sağladığı haz üzerinden toplumun okunmasını Levi-Strauss’un mal değiş-tokuşunu, akrabalık ilişkilerini ve evlilik kurallarının toplumsal olanın güvence altına alınması için sembolik okunmasına paralel bir biçimde ele alır. Çağdaş toplumların tüketim ilişkilerini sembolik düzeyde, dil kültür dolayımıyla farklılaşarak, doğadan kopma sürecinin en üst aşamasını anlamlandırmak için uygular. Bir *socius* formu olarak postmodern tüketim toplumlarının tüketim ve nesneyle olan ilişkilerinin, sadece haz ve tatmin üzerinden doğal ihtiyaçların giderilmesiyle açıklanamayacağını belirten Baudrillard, bunların (ihtiyaç ve hazın) en iyi haliyle sembollerin kurumsallaştırdığı, kurumsal ve sistemsel

aygıtlarca oluşturulan tüketim dilindeki karşıladığı anlamıyla, sözsel sınır ve etkileriyle anlamlandırılabileceğimizdir. Doğayla baş etme sürecinde dil kültür, sembol, kod, nesneler ve göstergelerin güvence altına aldığı -kadının dolaşımı da dâhil, toplumsal olanın sosyolojik karakteri ve farklılaşmaları doğal olan ihtiyaçlardan ziyade bizatihi sosyal ilişkilerin düzenliğinin ve sürekliliğinin garanti altına alınabilme stratejisi ya da keyfi sınıflandırma biçimleridir (Baudrillard, 2012: 47, 84-85).

“İhtiyaçların, doğal faydalığının vb’nin... olmadığını söylemek değil amacımız: Çağdaş toplumun özgül kavramı olarak tüketimin bunlarla bağlantılı olmadığını görmek gerektiğini söylemeye çalışıyoruz. Çünkü bu tüm toplumlar için geçerlidir. Bizim için sosyolojik olarak anlamlı olan ve tüketim biçiminde çağımıza damgasını vuran tam da bu ilkel düzeyin, çağımızın doğadan kültüre geçişinin özgül tarzlarından biri, belki de özgül tarzı olarak ortaya çıkan bir göstergeler sisteminde genelleşmiş yeniden düzenlemesidir” (Baudrillard, 2012: 85).

Erken modernlik döneminde Aydınlanma felsefesi ve sonrasındaki sanayi ve teknolojik alanlarındaki serbest piyasa ekonomisinin sağladığı imkânlarla hızlı bir yayılma şansına kavuşan Batı Medeniyeti, geç modernlik evresinde emperyal yayılma konumunu denetleyemez bir sürece girdiğinden tıpkı ilkel topluluklar gibi doğal sınırlarına ulaşmış ve patlamaya hazır bir kültürel sisteme evrilmiştir. İlkel toplulukları bir arada tutan mitik öğelere rağmen yıkılması olgusu, Batı medeniyetinin bugün içinde yaşadığı duruma tekabül etmektedir. İçin için kaynayan bu sistemleri ilkel toplulukların yaptığı gibi kurtarabilmenin bir zemini kalmadığından hipergerçekçilik, “*arkaik, gerici ve nostaljik çabalar*” ile yer değiştirir. Baudrillard, evrensellik ve rasyonellik iddiasıyla küreselleşen piyasa sisteminin artık ilkel topluluklar gibi merkezileşerek veya topluluk haline geri dönüşlerle denetlenemeyeceğini düşünür. Sinemanın düşsel hipergerçeklik üretmesi, siyaseten ideolojik temsillerin son bulması ve ekonominin denetlenemez piyasası, felsefe ve sosyolojinin kitleleri kuramsallaştıramaması sonucu kitlelerin anket, sondaj ve istatistiklere konu edilmesi ve kitle iletişim araçlarının ürettiği simülasyonlar ve bunların yine aşırı dizginlenemez tüketim sistemi içinde tekrarı ile aranan çareler sonuç veremez bir kısır döngü yaratır. Bunun kurtuluşa bir katkısı olamaz der Baudrillard, hatta günümüzdeki arzuların özgürleştirici potansiyeliyle toplumu denetleme iddiasındaki bireysel kurtuluş iddialarının dahi medeniyetin son evresindeki tekrar eden bir nakarattan öte bir anlam ifade etmediğini söyler. Kültürel sistemin bu son laymotifleri ile yapılmaya çalışılan

“sonsuz kapitalin yerini alan sonsuz arzusun ölçülemeyecek küçüklükteki” başarısız ve geçici girişimlerinden ibarettir. Baudrillard’ın öngörüsüne göre kaçınılmaz olan patlama, Comtecu bir düzen içinde ilerleme-değişim ile değil *“şiddete dayalı ve felaket nevinden bir şey olarak”* gerçekleşecektir (Baudrillard, 2013: 52-54; 2012: 236). Bu değişimin karşısında yapılabilecek hiçbir şey yoktur; nasıl ki kapitalden daha güçlü olan devrimci düşünce kapitalin hülyasında buharlaşıp gittiyse simülasyonların, modeller aracılığıyla sürdürmeye çalıştığı sistemi de, kitlelerin karşısında buharlaşmaya mahkûmdur (2013: 80). Kapital gibi en güçlü toplumsallaştırma enstrümanları dahi toplumsallaşmayı ürettiği anda eş zamanlı olarak tüketmektedir (Baudrillard, 2013: 55).

Kapital toplumun üretildiği mekân olmadığı gibi Baudrillard’a göre toplumsal sözleşmeler ya da diyalektik ilişkiler sonucunda da toplumsal oluşmamıştır. Ona göre kapitalin mantığında yatan şiddete dayalı meydan okumanın her şeyi altüst etmesi yer almaktadır. Burada ne toplumsallık ne anlam ne değişim değeri ne de kapitalin kendisi tutunabilmektedir. Meydan okuma sürekli bir üst aşamayı talep ettiğinden ilk önce meydan okuyan kişi ve kurumu yok etmektedir. Baudrillard, yapısal olarak ikili bir kutup ya da terimin diyalektik ilişkisinden değil de uğruna savaşılabilecek bir şey için meydan okuma süreciyle işleyen bu kipte toplumsallıktan ya da toplumsal ilişkilerden bahsedilemeyeceğini düşünür.

3.2.6. Alain Touraine (1925-); Toplumsuz Sosyoloji

Toplum kavramı Touraine göre, kuruluş felsefesindeki anlamından uzaklaşarak hatta ona karşıt olarak geliştiğinden, toplum kavramının tarihsel analizi önemlidir. Toplum kavramı çağdaş sosyal bilimlerin ilk ortaya çıktığı siyasal felsefenin entelektüel bağlamından ayrıştığından klasik toplum merkezci analizleri ve ekonomi politikçilerin toplum analizlerini tespiti girer. Bu analizlerinden elde ettiği bulguları, çağdaş sosyal bilimsel teorilerdeki farklılaşmaları nasıl yarattığına dair bilimsel ölçütler olarak kullanır. Yine Touraine göre siyasal felsefenin ortaya koyduğu toplum kavramının, çağa damgasını vuran totaliter rejimlerce kendi toplumsal yaşantılarına uygun hale getirilmesi ile nasıl toplum fikrinden uzaklaşıldığını ve hatta yok edildiğini göstermeye çalışır (Touraine, 1998: 122-123).

Touraine, günümüzde modern ulus devletlere tekabül eden toplum kavramının, teritoryal bir alanda toplumsal olgu, mekanizma ve yığınların basit bir birleştirilmesiyle açıklanmasını yetersiz bulur. Günümüzdeki toplum kavramsallaştırmasının anlamsız olduğunu çünkü somut olarak bir ülkenin siyasal bütünlüğüne gönderme yapmakla beraber gerçek sosyolojik analizin gösterdiği üzere ulus toplumların iç örgütlenmeleri ve mekanizmaları arasında büyük farklılıklar ve bölünmeler vardır. Ne ekonomik ne de ailesel kurumlar sade bir bütünsel yapıyı karşılayamadığı gibi kurumların çok farklı biçimleri ulus toplumun içinde vücut bulabilmektedir. Ayrıca Touraine, sosyolojinin ekonomik ve daha çok politik olan belirlenimlerden ve aynı zamanda antropolojik ihtiyaçlar söyleminden bir bütün olarak bunların topluma biçtiği tasarımlardan kurtulması gerekliliğini tartışır. Toplum fikrine ve toplumsal norm ve değerlere yine toplumun kendisinden ulaşıldığı zaman gerçek bir sosyolojiden bahsedilebileceğini savunur. Ancak bu sayede iyi-kötü, faydalı-faydasız vd. etik ilişkilerini dinsel, geleneksel, ekonomik ve politik olanın çizdiği şekilde değil de bizatihi toplumun, toplumsal olanı tanımlamasıyla vücut bulabileceğini düşünür (Touraine, 1998: 119-120).

Klasik sosyoloji anlayışı bu noktada Touraine için toplumu kendi normlarını üretecek merci olduğunu gösterememesinden dolayı eleştirilir. Sosyolojinin ilk kuruluş evresindeki temel varsayımlar olan; toplumun, kolektif bir hareketin sonucunda vücut bulması ve yine toplum sayesinde ilkelikten arınarak uygarlığa geçilmesini ifade eden ‘toplum merkezci’ düşünce Touraine için yetersizdir. Çünkü böylesine bir toplumsal yapının ahlak anlayışı, analogik olarak benzetildiği organizma ya da mekanizmalardaki kurumsal ve bireysel ilişkilerin olumlu ya da olumsuz işlevlerine ve alt sistemlerin toplamına indirgenir. Bu da kanıtlanabilirlik ve kabul edilebilirlik açısından çoğu sosyal bilimciye güven verebilecek bir düşünce kategorisi sunmaz. Burada ancak bireyin toplumsala, kolektiviteye, yapıya, sisteme veya organizmal bütüne uyumundan bahsedilebilir. Bu düşüncenin abartılı sonucu olarak da toplumsallaşma, bireyin kurumsallaşmış sosyal normları ve değerleri, aile ve okul gibi toplumsal kurumlar aracılığıyla öğrenip sosyalleşerek, toplumsal bütün tarafından istenen toplumsal uyumu sağlayabilecek düzeyde, bireysel olgunlaşmasının ve bireyselliğinin elde edilebilmesidir. Burada bireye verilen eğitim kolektivitenin sözleşmesine uygun olarak toplumsal bütün için gerçekleştirilir. Çocuktan beklenen toplumsal sözleşmeye uygun

olan ahlaki davranışı sürdürebilecek güveni sağlayabilmesidir (Touraine, 1998: 119). Bu varsayımlar psikanalitik, pedagojik, ekonomik ve politik kuramcılarının teorilerinde uzmanlıklarına göre, ayrı ayrı ama bu ortak kabuller üzerinden şekillendirilir.

Touraine göre ‘toplum merkezci’ bu modern izlek, Hobbes’ten başlayarak toplumsal sözleşmeye konu edinilir, John Lock ise güvene bağlayarak açıklar, Jean Jacques Rousseau ise sözleşmeyi en yetkin şekilde kuramsallaştırarak sosyal bilimlerin kurucu babası konumuna yükselir. Sonradan Durkheim’ın meslek ve eğitim ahlakını, kolektif tasavvur üzerinden sosyolojinin temel olguları olarak incelemesiyle sonuçlanacak arketip, Rousseau’nun Emile adlı eğitim risalesinin yeniden açılmasıyla geliştirilir. Psikolojik açıdan ise Freud, uygar toplumlarda ilkel arzuların ve hazların denetlenebilmesi için otoritenin kontrolünde toplumsal hakikate uygun bastırma mekanizmalarını geliştirir. Bireyin toplumun menfaatine uygun sosyalleştirilmesi ekonomik ve politik açıdan ise ‘görünmez el’ metaforuyla şekillendirilir. Öyle ki bireyin faydasına olan şey genel bütününe faydasıyla örtüştürülür. Tekil bireysel siyasi tercihlerle de makul çoğunluk, toplumsal bütünlük içinde kendiliğinden oluşturulur (Touraine, 1998: 120).

Touraine için bu ilkeler ve önkabullerin kabul edilmesi ve bilimsel iddialarının ispatı mümkün görülmez⁸⁸. Bireye ait özel olan fayda, haz, iradi karar vd. birçok özelliğin topluma genellenmesi ve kamunun ortak çıkarını oluşturduğu iddialarının ispatı söz konusu olamaz. Olan ancak bir ideoloji aracılığıyla bu ilkelerin topluma dayatılmasıdır. Nasıl ki Antikçağ Yunan’da sınırlı demokrasi ile aristokratların çıkarına düzenlenen politik aygıtla, Yunan vatandaşlarının bir kısmı toplumdan ve siyasetten dışlanıyorduydu aynı şekilde bireylerin tercihlerinin kamunun menfaatine olduğu söylemi de, modern toplumdaki rasyonel karar verebilen, eğitilmiş, mülkiyet sahibi, yetişkin erkeklerin, cahil ve arzularıyla hareket eden çoğunluğun irrasyonelliğini toplumdan dışlamasıyla düzenlenir. Bu da modern toplumda ideal-rasyonel bireylerin çıkarına uygun olanın toplumsal bütünlüğü sağladığı düşüncesinin gerçekte, elit

⁸⁸ Yine de der Touraine, sosyal normların toplum merkezli vizyonuna dair bu eleştiriler ve aşık sınırlamalar ne kadar önemli olursa olsun "toplumbilimsel" düşüncenin merkezi iddiasına meydan okuyamaz. Bu iddia erdemin zaruri olarak yurttaş erdemi olduğu, insan haklarının yurttaş sorumluluklarından ayrılmadığı ve kendisini bireysel şiddetten ve herkesin bir diğerine karşı olan savaşından koruyan yasaları yaparak insan kıldığı için vatandaşlarının politik zümresi uğruna canını feda etmek zorunda olduğu bir iddiadır (1998: 120).

tabakanın çıkarına uygun olarak ayrıcalıklı kesime genelleştirilmesini sağlar (Touraine, 1998: 120).

Touraine toplum merkezci bu anlayışa yaptığı eleştirilerle birlikte modern toplumun bu özelliğinin, ekonomik örgütlenmenin ihtiyaçlarının karşılanması için oluşturulduğunu teslim eder. Ama bununla birlikte Touraine göre modern toplumun merkezi kurumu ekonomi değil politiktir. Klasik toplum anlayışının toplumun çift yönlü ikili karakteri olan hem ‘kurumlardan oluşması’ hem de ‘kurumlar yaratabilme’ yeteneğinin sonucu olarak modern toplum kurumsallaştırılmış ve kuramsallaştırılmıştır. Bunun sonucu olarak fazlasıyla politik olan modern toplumlarda politik yetkiyi kullananların belirlediği özgürlük alanları ve toplumsal düzene yönelik projeleri, oluşturulan bu toplumsal düzendeki üretim ve tüketim ilişkilerini belirleyen sosyal boyutu inşa etmiştir. Bu da toplumu ve toplumsal ilişkileri doğal olarak etkileyen bir yapı ortaya çıkarmıştır (1998: 120-121).

Tüccar toplumların ihtiyaçları olan düzen, istikrar ve güvenlik gibi kurumların “*sosyal hayatın yasal ve politik temsili ile karşılanması*”, toplumsal olanı, burjuva çıkarına yönelik basit bir Pazar ekonomisinin ideolojik yansımasından ziyade politik olana yönlendirir. Touraine göre Marxist tarih eleştirmeni François Furet’in göstermiş olduğu üzere modern toplumun merkezi kurumu ekonomiden ziyade politik olandır. Modern toplumlar örgütlenmesini tanımlarken serbest piyasa ya da iç pazar üzerinden ekonomik ilişkilerini gerçekleştiren ögeler ile değil de vatandaşlık ilişkileriyle bütünsel olan toplumu temsil eden ‘millet’ ifadesiyle gerçekleştirir. Fransız İhtilali ile birlikte klasik olan bu anlayış sosyal hayatı tamamen kuşatarak zaferini resmen ilan etmiştir. Sosyal hayatın politik olan temsil boyutuna indirgenmesi anlayışı socius’a (toplumsal içgüdüye) yer vermeden toplum merkezci çizgiden hareket ederek, toplumu genel irade yani çoğunluğun politik iradesinin üzerine kurar ve yeniden kurar. Devrimsel olan bu gelişmeyle beraber halk dinsel otoritelere, geleneğe, askeri vesayete karşı milli olana yaslanarak veya bu söylem-irade tarafından dönüştürülerek, bireyselliğine ve gücüne kavuşur. Demokrasi ile birey kendisi için ve yine kendi yaptığı yaslarla ve kurumlarla milli iradeye bağlanır. Böylece vatandaş olan birey kendi iradesiyle milli iradeye yani politik aktör olarak topluma katılır. Toplumun ve politikanın bu iç içeliği ile de sosyallik birey tarafından inşa edilmiş gibi gösterilerek yasaları yapan, demokratik bir aktör olarak bireyin yaslara ve milli iradeye bağlı kalarak özgürlüğünü elde edebilmeleri

sağlanır. Ancak bu özgürlüğün bedeli kendi hazlarından ve menfaatlerinden vazgeçerek kamunun ortak yararına yönelmesiyle mümkün olabilmektedir (Touraine, 1998: 121). İnsanın sosyal olması da bu sözleşmelere uygun düşünmesi ve davranmasıyla sağlanmaktadır.

Burada insanın sosyalliği söylemi, tarihsel toplum tasavvurunun farklılıkları üzerinden yeniden açılır. Modern politik toplumun yukarıdaki önkabullerinin haricinde sosyalin etik birlikteliği ve dayanışmasını konu alan yaklaşımlarda vardır. Üstelik Touraine göre, eskilerin özgürlük anlayışını konu alan bu yaklaşım homo politicus ve homo economicus söylemlerinden daha radikal ve talepkar olarak görülür. Bu iki yaklaşım arasındaki en önemli temel farklılık ise eski özgürlük anlayışının “*sosyal yükümlülüklerin yerine getirilmesiyle ifade edilen ahlaki duygularla güdülenmiş sosyal bir varlık olarak insanın toplum merkezci tasvirinde yatmaktadır*” (Touraine, 1998: 121).

“Bu toplumbilim analizimizin temel konusunu ortaya koymaktadır. 16. ve 18. yüzyıllar arasında ilerlemeci rasyonalist felsefe tarafından ortaya atıldığından ve modernite, sanayi toplumu, refah devleti ve milli kalkınma politikaları kuramcıları tarafından yenilenip desteklendiğinden beridir toplum düşüncesi olmaksızın yaşamayı öğrendik. Kendimizi yüzyıl önce toplumbilimin kurucuları öncülüğünde geldiğimiz yolun en sonunda bulmaktayız. Bu bir gerçek; rasyonel toplumun kendi nihayeti olması gerektiğine ve böylelikle insanoğlunun dini haline gelebilecek bir ahlak ve zorunluluk hissi doğuracağına inanan Auguste Comte tarafından kullanılmış olsa da bu alanın siyasal felsefenin yorumlayıcı modellerini terk ettikten sonra tam anlamıyla kurulduğunu kabul etmeliyiz” (Touraine, 1998: 122).

Toplum fikri Touraine için küreseldir ve içerisinde devleti, siyasal kurumları ekonomik organizasyonları, kültürel alışkanlıkları ve değerleri barındırır. Sosyal hayatın tüm yönlerini bir araya getirme eğilimi taşıdığından kendine has gelenekleriyle ve yaşam tarzıyla toplumun ne kadar kolay siyasal bir varlık olarak tanımlanabildiğini bize açıklar. Özellikle siyasal felsefenin olağanüstü işler yaptığı zamanlarda toplum dendiğinde akla her zaman ulus toplum ya da kimi zaman şehir devleti veya çok-uluslu-çok kültürlü bir imparatorluk içerisinde var olagelen alt bir ulus gelmektedir (Touraine, 1998: 122).

“Bu kavram kalkınma fikrinin siyasal düzen fikri yerine geçtiğinden beridir hiç bir temel değişim yaşamadı ve Voltaire'den Condorcet'e kadar 18. yüzyıl filozoflarınca geliştirildi. Devletin yıkılacağını ön gören büyük ütopyalar, tüm eylemlerin rasyonelleşmesi ya da Altın Çağ'dan Demir Çağ'ına

gerilenmesinden hazetmeyen bolluk çağı (ya da tam tersi) toplum tasavvuruna her zaman sadık kaldı ve onu kendi kendini tanımlayan, basit bir yapıdan daha karmaşık bir yapıya evrimleşen ya da Tönnies'in tanımladığı üzere topluluktan topluma dönüşen ve diğerlerinin tanımladığı şekilde organik bir birliktelik, uzlaşma üzerine kurulu, elde edilmiş şeylerin başarısı olan bir varlık olarak gördüler. Aktörler ve sistem o denli birbirine bağlı ki sosyologlar kurum ve toplumsallaşma kavramlarını hala incelemelerinin iki temel taşı olarak görmektedirler. Hatta denilebilir ki August Comte'n yazılarında ilk kez tanımlanan "sosyoloji" kavramının uzun uzadı döneminin sonu gelmiştir. Fakat bu kavram bizi yanlış yönlendirmemeli. Ben merkezli, kendi kendini düzenleyen ve üreten bu toplum kavramı daha sonraları toplumbilimciler olarak bilinecek kişiler yerine siyaset ya da hukuk üzerine çalışmalar yapan felsefeciler tarafından üzerinde ayrıntılı bir şekilde çalışıldı. Bundan dolayı toplumun kendisini çalışmaktan çok toplum fikrini rasyonelleştirme ve özellikle moderniteyi tanımlayan sekülerleşmenin temel bir ögesi olarak incelediler. Ayrıca şunu diyebiliriz; bu kavram kendini geleneklerle ve dini öğretilerle kutsallaştıran bir düzenden kurtarmak için burjuvazinin yükselişine eşlik etti ancak özellikle ekonomik olmaktan ziyade siyasal olan bu toplum fikri batı dünyasında ulus devletin kurulması sürecinde kolkola yürüdüler. İlk ulus devletin ortaya çıktığı İngiltere ve Fransa'dan siyasal felsefe üzerine yapılan muazzam çalışmaların çoğunun ortaya çıkması da bu sebepten dolayıdır ki şaşırtıcı değildir. Modern devlet düşüncesinin ilk olarak Floransa'da çıkması ise 14. yüzyılda başlayan Papalık ile mücadelenin İtalya'nın seküler bir devlet arayışını hızlandırmasıdır" (Touraine, 1998: 122).

Touraine, klasik sosyolojinin *"kurumlara güvenmeyi bırakmasında"* sonra sosyolojinin, toplumsal düşünceyi analiz etmek için birbirine zıt ideolojilerden hareket ederek bir yandan toplumsal yaşamı, güç ilişkileri ve eşitsizlikler üzerinden, gücün yeniden üretilmesine dayalı bir siyasal sisteme indirgeyen ideolojik yaklaşımın, diğer taraftan tamamen yarar peşinde koşan eyleyenlerin ussal seçimlerine dayanan pragmatik ideolojilerin, toplumsal bütünlüğün farklı boyutlarını aydınlatmak yerine tam tersine toplumsal düşünceyi açmaza soktuğunu belirtir. Her iki ideolojinin de *"kamuoyunun ve istemlerin dönüşümlerini... yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışını... modernleşme biçimlerini..."* anlayamadıklarını ve analizlerine konu edinmemelerini eleştirir (Touraine, 2005: 401). Felsefe düşüncenin bu açığı kapatacak yeni siyasal ve ahlaki felsefi düşünceler geliştirmesi ile sosyolojik çözümlemenin toplum üzerine eksik bıraktığı alanları doldurulmaya çalışmasını önemli bir gelişme olarak görür. Çünkü bu sayede sosyoloji üzerindeki ölü toprağına atacak ve yeniden toplum üzerine yeni düşünceler üretebilecektir. Bunun içinde sosyolojinin toplumsal sistemleri incelemeyi bırakıp eyleme odaklanması gerektiğini salık verir (Touraine, 2005: 402). Bu eyleme de ilerlemenin ortaya çıkardığı 'ben' ile ya da toplulukçu kimliklerin dinsel öznesi ile değil özgür Öznelerle mümkün olabilecektir.

Zaten bir arada yaşayan insanlar için birlikte yaşayabilecek miyiz? Sorusunu soran Touraine için önemli olan farklılıkların kabul edildiği ve eşit insan birlikteliklerinin biraradalığıdır (2005). Öznenin özgürlüğünü çıkar yol olarak gören Touraine, aydınlanmanın artık hiç bir umut vaat etmeyeceğini düşünür (2005: 81). Günümüz socius formunun nasıl olabileceğini sorunsallaştıran Touraine'nin aradığı eşitliklerimiz ve farklılıklarımızla nasıl birlikte yaşayacağımız ve bunun devamında *“araçsal usun başarılarını kişisel ve ortak kimliklerin alabildiğince köktenci bir şekilde savunulmasıyla nasıl uyuşturabileceğimizdir?”* (2005: 76).

Touraine, özneyi ve özgürlüğünü hem topluluğun hem de pazarın boyunduruğundan kurtarmak için birbirinden ayrı olan iki evrendeki; toplumsal dünya ve ruhsal dünyada meydana gelen bölünmenin sancılarını analiz eder. Modernleşen yaşamda artık aydınlanmanın umutlarına *“İnsana, Düzene, Barışa”* yer yoktur (2005: 80-81). Modern toplumların parçalanması aynı zamanda farklı katmalardan oluşan toplumsal bütünü bir arada tutan ilişki ve kurumların yani kapitalist ussallaştırmayla gerçekleştirilen ekonomik etkinlikler ve kentleşmiş bireysel ve toplu kimliklerin, doğal hukuka dayalı ulusal siyaset ve yasaların sağladığı birliklerin çökmesi anlamına gelmektedir (Touraine, 2005: 178). Artık Fransız İhtilali sonrası oluşan siyasal üst birlik olarak kurulan ulus devletlerin hayatları kapsayıcılığı sorunsallaşmaktadır. Toplumsal düzenin yıkılmasına Ben'in yıkılması da eşlik eder. Söz konusu olan Benin acılı bölünmesidir (Touraine, 2005: 80-81).

Touraine, modern dönem öncesindeki Tanrısal yasaların ve modernliğin ilk aşaması olan ve kendisinin yüksek modernlik olarak adlandırdığı dönemdeki toplumsal yasaların oluşturduğu baskılardan bahseder. Bu baskıların geçmişte özneyi tehdit etmesinde olduğu gibi günümüz Socius formu olan tüketim toplumu içinde de öznelerin, zevklerinin tutkusal arayışı içinde olduklarından Öznenin özgürlüğünü kısıtlayıcı yönüne dikkat çeker (Touraine, 2005: 80). Özneyi ve özgürlüğünü günümüzde asıl tehdit eden şey içinde yaşadığı kitle toplumdur. Gerçeklikten koparılan bireylerin içgüdüsel veya kişisiz bir özgürlük yanılsamasıyla arzulara yöneldiği ve bireylerin sorumluluk almaktan kaçındığı böylece *“bireyin kendisine yönelik her şeyden kaçtığı”* bir kitle toplumu (Touraine, 2005: 79).

Touraine Özne'nin yasa ve eğitim kurumları aracılığıyla yüksek modernleşme

aşamasında erktekelci ve otoriter yönetimler tarafından baskı altında tutulmasından dolayı ‘ben düşüncesinin’ bile kuşkuyla yaklaşılması gereken bir duruma büründüğünü belirtir. Çünkü ben düşüncesi, toplumsal sistemlerin, iktidarın ve ahlaki normların bireyde yansımaya indirgenmiştir. Özneler bu aşamada toplumsallaşarak toplumsal bütünlüğü sağlamada araçsallaşmış ve birbirlerine karşı savaşım halinden genel iradeye bağlanan bütünlükler haline getirilmişlerdir (Touraine, 2005: 77-78). Toplumsal bütünlüğü amaç edinen modern siyasal birlikler, ussallaşma ve ahlaki bireycilik olgularını yasalarla bütünleştirmiş ayrıca usu her alanda olduğu gibi eğitim kurumlarında da egemen kılmıştır (Touraine, 2005: 171). Hâlbuki günümüzde tüketim toplumunda yaşayan Özneleri bütünselliğe bağlayan toplumsallaşma ve yurttaşlık ilkeleri çökmüştür çünkü *“tüketimi temel alarak düzenlemeye yönelik bir toplumda kişiliğin bütünleşme ilkesi olmaz”* (Touraine, 2005: 78). Artık toplumsallaşmadan değil toplumdışlaşmadan-moderdışlaşmadan bahsedilebilir. *“Paranın ve bilginin içinde dolaşabileceği ağların insan deyiminden”* giderek uzaklaşması (Touraine, 2005: 80) sonucunda teknolojik araçların sağladıkları yeni iletişim ve ilişki biçimleri, toplumsallaşmayı sağlayan zaman ve uzam imgesinin anlamını ve bütünlüğü yok etmiştir. Gençler eğitim yoluyla toplumsal, ahlaki ve mesleki normları içselleştirme yerine farklı deneyimleri öncelermiştir. Ekonomik boyutuyla *“üretimin ussallaşmasının çökmesi”* ve buna bağlı olarak *“işçi sınıfının çöküşü”* gibi nedenlerle *“bireysel ya da ortak kimlikler”* de yok olmuştur (Touraine, 2005: 78-79).

Kapitalizmin Britanya’dan başlayarak dünyaya yayılması sonucunda klasik modernliğin toplum merkezçiliği aşınmaya başlamıştır. *“Ekonomik değiş tokuşlarla ulusal bütünleşme arasında modernleşme sürecinde yaşanan birlik”* (Touraine, 2005: 279) eski fonksiyonunu yerine getirememeye başlamıştır. Uluslararası ekonominin gücünü artırarak yayılması karşısında araçsal akıl ile kültürel kimlikleri bağdaştırabilen ulusal toplum modelleri aşınmaya başlamıştır. Kapitalist ekonomik etkinliğin küredeki artan özerk yapısı toplum merkezçiliği zamanla ele geçirmiştir (Touraine, 2005: 171-172).

Orta modernlik döneminde kapitalizmin özerk ve yayılmacı etkisi sonucu aşınmaya başlayan ulus devletler toplumsal birliği sağlayabilmek için kalkınma modelleriyle cevap vermeye çalışır. Fakat farklı ideolojik çevrelerden yükselen sesler ulusal düşünceye bağlı kalkınma projelerinin, sınıf çatışmalarında yetersiz olduğunu

gösterir. “*Onca rekabetin, tekelin, iç savaşın ve şiddetin arasından nasıl çıkacağını kimsenin bilmediği bir toplumsal yaşamın yeniden kurulmasını tarihin sonuna bırakan koyu bir economicilik adına kalkınma düşüncesini de ulus düşüncesini de bir kenara*” bırakır (Touraine, 2005: 173).

Yirminci yüzyılın son çeyreğiyle birlikte ulusal kalkınma modellerine bağlı dünya düzeni yerini Touraine’nın ‘alçak modernlik’ olarak kavramsallaştırdığı günümüz küreselleşen pazar ekonomisine bırakır. Çağdaş dünyada düzen düşüncesi kendine yer bulamamaktadır. İlerleme düşüncesi toplumsal bütünlüğü sağlamada yetersiz kalmıştır. Artık “*ekonomik modernleşmeyle toplumsal adaletin birlikteliği her yerde bozulmaktadır*” (2005: 174).

Yaşam deneyimleri, ekonomik uygulamısal rasyonelleşme ile bireysel veya kolektif ahlak arasında artan bir biçimde baskılanmaktadır. Artık araçsal akıl ve amaçsal akıl aynı anda var değildir. Aralarındaki karşıtlık diğer dönemlere kıyasla en yüksek biçimdedir. Alçak modernlik evresinde “*ekonomiyle siyasa, pazarla devlet, değiş tokuşlarla kimlik arasında bölünmüş bu somut dünya imgesi, araçsallaşmış bir usla... daha soyut bir dünya imgesinin yerini almıştır*” (Touraine, 2005: 174). Günümüzde toplum imgesi ne yüksek modernlik aşamasındaki gibi -Tanrısal düzen fikrini ve aynı zamanda onu da kısmi olarak içeren doğa düzenin toplumdaki düzen anlayışına yansması biçimindedir- ne de sanayi toplumunu kapsayan orta modernlik aşamasındaki ilerlemenin ussallığıyla bağdaştırılabilen bir imgedir. Alçak modernlikte varolan şey eşitsizliklerin artması, kargaşa, bunalım ve düzensizliklerdir ve orta modernliğin yıktığı şey güçle adaletin yanyanalığıdır (Touraine, 2005: 175). “*Artık ne toplumsal yaşamın temel bir oluşum ilkesinden, ne toplumsal yararlılıktan, ne ussallaşmadan, ne de sınıf çatışmasından söz edebilir*” (2005: 190). Günümüzde varolan şey sınırı belirli olmayan hızlı bir toplumsal değişmedir. Dolayısıyla günümüzde hızla küreselleşen bir dünyada geleneğin yeniden üretim aşamasını dünyanın birçok yerinde çoktan geçmiş toplumların sanayi sonrasındaki üretim toplumunun düzen ve normları sağlamadığı görülmüştür. Bundan dolayı Touraine göre, toplumsal düzenlenim artık öznenin özgürlüğünü sağlayacak ilkelerle belirlenmelidir (2005: 189-191).

Alçak modernlikteki tüketim ve kitle toplumunu genel olarak ‘Programlanmış Toplum’ olarak ele alan Touraine, sanayi ve kalkınma toplumlarının birliği

sağlayamamasına bağlı olarak günümüzde klasik dönemdekinden farklı olarak kurumların ve toplumsallaşmanın aşınmasını, bireyi özgürleştirici etkileriyle birlikte çözümler. Eski uygulamaların özel yaşamdan ayrılmasıyla toplumsal normlar ve törelerin etkisinden kurtulan bireyler daha yaratıcı ve yenilikçi özellikleri aracılığıyla kendi kendilerini edimleriyle yeniden oluşturabilirler (Touraine, 2005: 178). Sanayi toplumu sonrasını programlanmış toplum olarak tanımlayan Touraine, aradaki farkın sanayi toplumlarında genel olarak üretilen maddi malların kitlesel olarak üretim ve dağıtımın yerine programlanmış toplumlarda kültürel mallar olarak *“bilgilerin, tıbbi bakımın ve bilişimin, yani eğitim, sağlık ve medya üretimi ve dağıtımının”* geçmesi olarak gösterir (2010: 311). Bilgi toplumu ya da sanayi sonrası toplum gibi yeni bir toplum ya da üretim türü biçimindeki bir dönüşümden bahsedilmeyeceğini söyleyen Touraine küreselleşmeye bağlı yeni bir kalkınma türünün yarattığı bir dönemde olduğumuzu belirtir (2005: 398).

Alçak modernlik aşamasında artık modernlik değil moderndışlaşma yaşam alanlarımızı belirlemektedir. Ulusallaşan değil küreselleşen bir ekonomi dolayısıyla, toplumsal değil toplumdışlaşmış bir yapıda ve aynı zamanda yerel (bireysel, kültürel ve toplu) kimliklerin şekillendirdiği davranışlar içinde uzlaşmazlıklar genişlemektedir. Touraine bu noktada alçak modernlikte yaşayan bizlerin yüksek ve orta modernliklerdeki toplumsal düzen ve ekonomik kalkınmanın bütünleştirici karakterlerini kaybetmesinden dolayı *“dünyanın ussallaş(tırıl)masıyla kişisel özgürlüğü ve bilimle kendi bilincine egemen olma anlayışını bağdaştıracak ilkeyi”* arar (2005: 175-176). Birbirlerine yabancılaşmış küresel ve ekinsel evrenleri zayıf bir bütüleştirci öge olan Özne düşüncesi üzerine inşa eder. Touraine, Özne’yi *“şimdi de toplumsal yaşamın bütünlüğünü, kurumsal bir düzenin ya da ilerleme hareketinin değil, Öznenin sağladığı toplumların yapısını incelemek”* için kullanır (2005: 176).

Küresel ve ekinsel evrenler arasında Özne’nin oluşturacağı bağdaştırma ancak müdahale toplumunun, Özne’ye bu imkânı sağlayacak alanları düzenlemesi ve korumasıyla mümkün olabilmektedir. Bu bağlamın gerçekleşebilmesi için müdahale toplumlarının kendilerine öncelikli hedef ve ilke olarak bir modelden hareket etmeleriyle gerçekleştirilebilir. Bu modeldeki aktörler kişisel ve kolektif edimciler olarak özgürlüğe ve yaratıcılığa dayalı Öznel ve oluşturacakları toplumsal hareketlerdir. Bu durumda toplum, *“içindeki iletişim, tartışma ve karar düzeneklerini,*

kendisi üzerine düşünme ve kendi kendisine müdahale etme becerilerini geliştirmeyi seçtiğinde” dolayısıyla araçsal akıl ile belirlenen, toplumdışlaşmış ve ussallaştırılmış para ekonomisi ile kimliğin belirlediği toplulukçuluk arasındaki mesafeyi ve yakınlaşmayı elde edeceği mevzilerle dönüştürebilir. Müdahale toplumunda Özneler, sanayi ve kalkınma toplumlarında olduğu gibi belirlenmiş bir düzeninin zaferine değil tam tersine Öznenin özgürlüğüne ve yaratıcılığına bağlı olduğu için zayıf ve kırılgan bir biçimde *“sökülmüş toplumsal örgüyü dikmek için gündelik çalışmaya başvurur”* (Touraine, 2005: 179). Burada Touraine’nın Özne’lerinin Giddens’in yapılaşma kuramındaki gündelik yaşamı yapıyla girdiği ilişkilerle üreten ve yeniden üreten aktörlerle benzerliği dikkat çekicidir. Zaten Touraine’da Giddens’in hakkını teslim eder. Müdahale toplumlarının kavramsallaştırılabilmesi için Giddens’in zaman uzam ayrıştırmasını, güven risk temasını ve özellikle de refleksivite izleklerini takip ederek Özne’nin günümüz toplumlarının çözümlemesinde açar kavram olarak kullanır (Touraine, 2005).

Touraine, sivil toplumun kuruluş aşamasından farklılaşarak günümüzde Öznelerin, küresel ekonomik ağlar ve kültürel kimliklerin etkilerinden ve dayatmalarından kurtulabilmek ve kendini gerçekleştirebilmek için eyledikleri alanları sivil toplum olarak değerlendirir. Sivil toplum, artık ne sanayi toplumlarındaki *“siyasal düzenden bağımsızlaşmaya çalışan ekonomik toplum”* ne de ekonomik toplumun ulusal ve küresel düzeyde baskın hale gelmesinden sonra *“sınıf çatışması”* anlamında kullanılmaktadır. Ekonomik toplumun zamanla baskın hale gelmesiyle yitirdiği sivil toplum vasfını sınıf çatışması düşüncesi de, modern toplumlarda kurumsallaşarak fonksiyonunu yitirmiştir. Günümüzde sivil toplum, küresel ve yerel güçlerin yarattığı baskı, zorlama ve tek tipleştirmelere karşı, *“Özne olarak tanınmak isteyen eyleyenlerin”* eşitlik, özgürlük ve adalet ilkelerinden hareketle kendilerini savunma alanları olarak belirir. Amaçları iktidarı ele geçirmek ya da toplumu ve insanı belli bir modele göre şekillendirmek ya da *“devrim için gerekli ortam hazırlamak”* olmadığından siyasal değil etik bir karakter arz eder. Bundan dolayı günümüz sivil toplumları *“demokrasiyi yaymaya ya da güçlendirmeye çalışan ve çeşitlilik ve dayanışma adına yürütülen tartışmalar”* ile öznenin kendini eylemleriyle gerçekleştirebileceği alanlarda mevcudiyetini sürdürmektedir der Touraine (2005: 394).

İçinde yaşadığımız alçak modernlik aşamasında varolan müdahale toplumlarında,

toplumsal yaşamı sağlayabilenin yolunu ya da toplumsal yaşamın ahlaki temelini arayan Touraine ilk önce toplumsal yaşamın önceki dönemlerde nasıl sağlandığını analiz eder. Her şeyden önce toplumsal yaşam, hukuk kurallarını ve bunları farklı biçimlerde uygulayacak iktidar gücünü gerektirir (Touraine, 2005: 186). Bu uygulamalardan üç tanesini kısaca şöyle özetler:

“En katısı – özellikle yüksek modernlikte görülür-, toplumsal düzeni ortak değerlere katılıma dayandıran biçimdir, hatta bu düşüncüyü benimseyenler arasında toplumsal düzeni bir yazgı ortaklığına dayandıranlar bile vardır. İkincisi, toplumsal davranışların değerlendirilmesine ve karşıt çıkarların uzlaştırılmasına ilişkin bir ölçüt belirlenmesini sağlayan daha soyut bir ilkeye, ortak yararlılık ilkesine başvurur. Üçüncüsü en sınırlı ve en biçimsel olanıdır: Yasaları oyunun kurallarına, anayasal ilkelere, prosedürlere indirger” (Touraine, 2005: 187).

Gelenekselci topluluklar modernliğin hızlı değişimlerine adım attıklarında ve kendilerini gelecekleriyle tanımlamaya başladıkları andan itibaren ve kurumsallaşma düzeylerini tamamladıktan sonra birinci aşamadan üçüncü aşamaya geçerler. Üçüncü aşamadaki yasa uygulama ilişkileri kural ve ilkelerle gerçekleştiğinden özellikle liberal sistemler tarafından ilke ve kuralların katı bir güç ilişki ağına dönüşmemesi için mümkün seviyede yumuşatılmaya çalışılır. Bundan dolayı liberal sistemler ortak hukuk’tan (common law) hareket ederek evrensel normu savunur. İlkelerden en az seviyede hareket ettiğinden liberal toplumlarda, yaşayan bireyler arasında iletişimin sağlanması eksik kalmaktadır. Bununla birlikte yoğun bütünleşme gösteren geleneksel toplumlular ‘aynı’ olana değer verdiğinden Ötekine, yaşam alanını sınırlı ve denetimli olarak verir. Sonuç olarak hem liberal toplumlar ve hem toplulukçu düşünceye sahip toplumlar bir yanda liberallerin toplumsal bütünlüğü aşındıran soyut evrenselcilik prosedürlerinden hareket etmelerinden dolayı özneler arası ve kültürler arası iletişimi sağlayamamaları diğer yandan toplulukçuların iletişimin yoğunluğuna rağmen türdeşleştirmenin hoşgörüsüzlüğüyle ötekini baskılayan anlayışları arasında sıkışan Özneler vardır (Touraine, 2005: 187).

Touraine, iki toplumsal biçimi de savunmaz ve alternatif bir yaklaşım sunar. Her iki evreni birleştirecek bir aracılık ilkesi. Araçsal eylemle kimliği birleştirebilecek, Kültürlerarası iletişimi mümkün kılabilecek, farklılıkları bütünlükle bağdaştırabilecek, evrenselci ve kültürel topluluklar arasında ve mümkün olduğunca en az düzeyde “*toplumsal olana ve ortaklık anlayışına*” çağrıda bulunacak bir aracı ilke: ‘Özne’ . Özne düşüncesi, her şeyden önce “*kendi bilincine egemen olan*” kendi üzerine

düşünebilen ve eyleyebilen bireylerden oluşur. Sadece kendileri üzerine ve içinde bulunduğu yapılar, toplum ve sistem üzerine değil aynı zamanda “*kendi tarihlerinin de eyleyenlerine dönüşebilme*” potansiyelinin en üst düzeyde mevcut olduğu tarihselliğe de sahiptirler. Bu Özne düşüncesi, birlikteliği veya ortak temeli sağlaması amacıyla kendisi gibi Özne olarak tanınmak için eyleyen diğer öznelerinde aynı hakka sahip olduğunu teslim etmesi ve kabul etmesi geren bir ahlak yasasına dayanır. Araçsal eylemle kimliği yeniden yorumlayacak ve dönüştürecek eyleyenlerin ürettiği senkretik düşünceleri ve yapıları, bireysel ya da toplu olarak savunma hakları vardır.

“Birlikte yaşamımızı sağlayan ne uygulamı dünyasına katılım biçimimizdeki birliktir ne de ekinel kimliklerimizin çeşitliliğidir; deneyimimizin iki alanını birbirine bağlamak için, bir Benin ya da bir Eyleyen Benin bütünlüğünden farklı bir bütünlük olan bir Öznenin bütünlüğünü keşfetmek ve savunmak için gösterdiğimiz çabaların benzerlikleridir” (Touraine, 2005: 188-89).

Öznenin özgürlüğü aracılığıyla yeni insan birlikteliklerinin yine öznelerin kendi üretimleri ve anlayışları ile düzenlenmesi, toplumsal olmayan bir ilkeye yaslanılması anlamını gelir. Ancak öznenin özgürlüğünü koruyan ve Öznelere hizmet eden toplumsal yasalar ve kurallar işlediğinde yani özgür bir toplumda Özne, araçsal ussallıkla toplulukçu kimliklerin baskısından korunabilir (Touraine, 2005: 191). Evrensel bir varlık olarak Öznenin kendi üzerine düşünmesi ve varlığını anlamlandırma hakkı tüm insanlara “*dayanışma ödevi yükler.*” Dayanışma Touraine için “*herkesin kendi değer ve tasarılarına uygun biçimde davranmaya hakkı olduğunu kabul etmeye dayanır*” (2005: 192). Öznenin, kendini içinde yaşadığı birlikte yeniden kurabilmesi, dayanışmanın toplumsal bütünleşme için değil de “*herkese özerklik ve güvenlik sağlamanın bir yolu olarak*” benimsenmesiyle mümkündür (Touraine, 2005: 191). Dayanışmayla birlikte özgür bir toplumda olması gereken şey iletişim istencidir:

“İletişim Ötekini, çeşitliliği, çoğulluğu, kısacası herkesin araçsallıkla kimliği, usla ekini kendine göre bağdaştırmaya, böylelikle de Batı’daki ilk modernleşme hareketlerinin miras bıraktığı, usla doğa ya da duygusallık arasındaki ayrımı benimsemiş, bölünmüş bir toplumun yeniden kurulmasına yardımcı olmaya hakkı olduğunu kabul etmeyi gerektirir” (Touraine, 2005: 192).

Özne’nin dayanışma ile özgürleşebilmesi farklı deneyimlere sahip Öznelerle iletişime geçmesiyle sağlanabilir. İki evren arasında ara sahanın açılması, Öznelerin bu ara sahada aracılık yapan aktörler olarak varlıklarını anlamlandırabilmesi, iletişim ile

mümkün olabilecektir (Touraine, 2005: 83). İletişim ve dayanışma tıpkı demokratik cumhuriyetçi aydınlanma idealindeki özgürlük, eşitlik ve kardeşlik izlekleri gibi birbirlerine karşılıklı bağımlıdır. Özne ancak diğer öznelerle iletişim ve dayanışma ilişkisiyle özne olma hakkını somutlaştırabilir. Araçsal evrendeki ussal eylemleriyle simgesel evrendeki özel yaşamı arasındaki bağı gerçekleştirebilecek böylelikle de “*sivil toplumun bir pazara ya da içine kapalı bir toplum indirgemesini engelleyebilecektir*” (Touraine, 2005: 403). Özne bu iki evreni yeniden yorumlayacak bir anlayış geliştirecek ve diğer öznelerle iletişime geçip dayanışma gerçekleştirdikten sonra sivil toplum alanlarında demokrasiyi hedef edinebileceklerdir. Demokrasinin de ancak öznenin özgürlüğünü ve yaratıcılığını somut olarak savunmasıyla, iki evren arasında arabuluculuk yapmasına alan açtığına; özneler emekleriyle karşılaştırılmış ve ayrıştırılmış yapı ve düşünceler arasında bağ kurabilecek ve kişiler arası ve kültürler arası iletişimi sağlayabileceklerdir (Touraine, 2005: 402-403).

Günümüzde toplumsal insan diye bir şeyden bahsedemeyiz der Touraine. Yani “*insanı toplum yaşamına katılımıyla özdeşleştiren*” dinsel cemaatsel düşünceyle yüksek modernlikteki ussal olan bireylerin toplamı olarak modern toplum metaforları anlamını yitirmektedir. “*Doğanın üzerine kurulan egemenlik değerlerin, normların ve toplumsal egemenlik biçimlerinin yerine geçtiyse, birey toplumsallaşarak oluşturamaz kendini*” (Touraine, 2005: 204). Modern döneme geçişle birlikte kurum ve toplumsallaşma biçimleri dinsel olandan arındırılmış ve modernliğin klasik dönemlerinde homo politicus olarak tanımlanan insan imgesinden hareket ederek toplumsallaşmayı bireyin sınırsız ve yabanıl arzu, iştah ve arzularının eğitim ve yasalarca terbiye altına alınması şekline büründürmüştür. Ekonominin ve rasyonelleşmenin sonucunda homo politicus’un yerine homo euconomicus imgesi devreye girmiş, çalışan bireyi merkeze alarak toplumsallaştırıcı işlevi üstlenmiştir (2005: 204). Hâlbuki Touraine göre öznenin özgürlüğünü sağlayacak ve sosyolojiyi özgürleştirecek açar kavram socius’un devreye girerek, toplumsal dayanışmanın kurallarını, etik temelde toplumsal ilişkileriyle bilinçli, refleksif, yenilikçi ve yaratıcı bir biçimde yeniden yorumlayacak ve uzlaştıracak birbirlerine yönelmiş, birbirine referans olabilen, dayanışma halindeki insan birlikteliklerinin bireysel ve kolektif eylemleri olabilecektir.

Günümüzde hala dinselliğe, politik devrimlere ve çalışmayı yücelten ekonomik programların çağrılarına talep olmakla birlikte, artık bu tür toplum anlayışlarıyla

bağların koparılması gerekmektedir. Çünkü savaş, bunalım, totaliter güç merkezleri ve ticaretin baskıladığı toplumsal egemenliklere karşı özne'nin özgürleşmesini sağlayacak yeni yaklaşımlara ihtiyaç vardır. Bundan dolayı Özneleri güç merkezlerine karşı 'sorumluluk etiği'yle davranmak yerine; 'inanış etiğini' merkeze alarak *“toplumsal egemenliklere karşı özel yaşamla yasanın birlikteliğini yeniden kurmaya çalışır”* (Touraine, 2005: 204-205).

“Her birimizin bir birey olmak için, dolayısıyla da özneleşme istenciyle kendimize göre yerine getirdiğimiz çalışmanın, araçsal eylemle dışavurumcu davranışları (toplumsal ya da bireysel) birbiriyle bağdaştırma ve bütünleştirme çalışmasının başkalarında da gerçekleştiğini kabul ederek birbirimizle iletişim kurabiliriz ancak. İster dayanışma deyin, ister kardeşlik, bu anlayış her bireysel yaşamda farklılığı ve benzerliği bağdaştırmak için bir çaba harcadığını kabul eder” (Touraine, 2005: 208).

Sonuç olarak Touraine modernleşen günümüz alçak modernlik aşamasında toplumsal bütünleşme ve siyasal ideolojilerin çözüldüğünü belirtir. Bundan dolayı sosyolojik analizlerin toplumsal ve siyasal değil özneyi merkeze alması gerekliliğini ortaya koyar. *“Özne ve onun özgürlüğü için çalışmayı”* savunur. Bu savunmayı da bir yandan toplumlaşmış ekonomik uygulamalarla işleyen küresel pazarların gücüne diğer taraftan diktatöryal toplulukçu yönetimlerin baskısı arasında sıkışmış Öznenin, ne ussal bir dünya adına ne de yerel kültürel bir türdeşlik adına yok sayılmaması üzerine kurar (Touraine, 2005: 388). Sosyolojik düşünceyi üretim, dağıtım ve tüketim ilişki ve yapılarının betimlenmesine indirgeyen sistemsel yaklaşımlar yerini toplum üzerine eyleme odaklı siyasal ve ahlaki felsefeyle bağlantılı çözümlemelere bırakmaktadır. Eyleme odaklı sosyolojik analiz, toplumsal eylemi ve kişilerarası ilişkileri yenilikçi uygulamaların gerçekleştiği alan olarak görür. Yenilikçi uygulama alanlarında yukarıdan değil tabandan demokrasiyi hedefleyen öznelerin gerçekleştireceği yaratıcı ve özgürleştirici eylemler ile kültürler arası ilişkiler mümkünlük kazanır. Modernleşmenin ilerleme anlayışının dışladığı öznenin tarihselliğine hakkını teslim ederek dışlanmış öğeleri yeniden sosyolojinin alanına davet eder. Bu noktada kültürel, siyasal ve ahlaksal olan ile özneye yeni bir anlayış getirir (Touraine, 2005: 402).

Yeni toplumsal hareketlerde özneler arası ve kültürlerarası iletişim ve dayanışma ile özne merkezinde, araçsal evrenle kimliksele evrenin bağdaştırılacağı siyasal yaşamı arar ve bu alanda gelişir. Modernlik anlayışının ortaya koymuş olduğu ilerleme düşüncesi de toplulukçu dinsel düşüncede kamusal alanla özel yaşam alanlarını

yanılsamalı olarak birbirinden ayırır. Bundan dolayı ilerlemeci siyasal özne ve dinsel öznenin boş bıraktığı kamusal alanın yeni aktörleri olan kişisel özneler ve özel yaşam deneyimleriyle yeniden inşa edilmelidir. Kişisel özne, modernleşilen günümüz alçak modernlik evresinde çözümün tek kaynağıdır. Yaratıcı, özgürleştirici, yenilikçi uygulamaları gerçekleştiren, *“her bireyin kendi varlığının eyleyeni”* olarak tanınmak için eylemlerde bulunarak küresel ve yerel, araçsal ve türdeşleştirici baskı ve dayatmalara karşı koyarak bu iki evren arasında bağdaştırıcı rolü üstlenen özgür özneler kamusal alanı kendi yaşam tasarımlarıyla işleyebileceklerdir. Bunun başarılabilmesi *“özellikle özne hakların ortaklaşa kabul edilmesine, herkesin ekinel bir kimliği araçsal etkinliklerle bağdaştırmaya hakkı olduğunun tanınmasına bağlıdır, ama böyle bir tanıma ancak siyasal yaşam ortak bir yaratıcı özgürlük istemiyle yeniden canlandırılırsa”* mümkün olabilecektir (Touraine, 2005: 407).

3.2.7. Ulrich Beck (1944-2015) ve Anthony Giddens (1938-); Risk Toplumu

Erken modernite döneminde ekonominin başat kurum olduğu ve sivil toplum (burgerliche Gesellschaft) aktörleri tarafından inşa edilen modern dünya günümüzde önemli sosyolojik tartışmalara yol açmıştır. Aydınlanmanın feodal ve dinsel kilise örgütlenmelerinden akli ve insanı merkeze alarak gerçekleştirmeye çalıştığı özgürleşme idealleri geç kapitalist toplumlarda teorik ve pratik sorunsallar doğurmuştur. Socius’un bütünselliği göz ardı edildiği için ve ekonominin topluma ve sonrasında siyasete üstün olduğu varsayımlarının kurumsallaşmasından kaynaklanan bu süreç küresel boyutta sınırsız hırsların, askeri teknolojilerin ve sanayi üretiminin yapılaşarak nükleer felaketler ve ekolojik (çevreyle ilgili) yıkımlarla insanlığa tehdit olabilecek boyutlara ulaştırmıştır. Artık burada erken modernitenin özgürlük ideali değil üretimin inceltilmesi, kaygılar, riskler ve güvenliklerin sağlanabilmesi gündeme gelir. Bu noktada Ulrich Beck ve Anthony Giddens gibi çağdaş sosyologların kaygıları bu sorunları aşacak teorilerin üretilebilmesi olur (Koyuncu ve Delibaş, 2010: 161). Her şeyden önce ekonominin kurumsallaştırdığı refah vaat eden küresel kapitalist toplum, yine aynı etimolojiden gelen ekolojik sorunları üretmesi dolayısıyla büyük bir küresel ironiyi üretir. *“Bir yandan herkes gözlerini ekonomiye dikmiş ve ekonomik mucizenin gerçekleşeceğini ümit etmekte, öte yandan bunun sonucu olarak da ekolojik toplumsal çatışma gittikçe derinleşmektedir”* (Beck, 2005: 30).

Her ikisi de ‘oikos’ çıkışlı ekonomi ve ekoloji kavramları Antikçağ Yunan’dan beri siyaset alanından dışlanarak şekillenen bir kamusal alanı ve aktörlerini oluşturmuşken, aydınlanmanın sanayi üretimiyle birleşmesiyle beraber sivil toplumun yapılaşştırdığı, öncelikle ulusal sonrasında bölgesel ve küresel kapitalist yapıntılar, toplum ve siyaseti kapsayan yayılmasıyla genişlemiştir. Bütün tepki ve eleştirilere rağmen rasyonel, bireysel, pozitivist ve araçsal aklıyla sivil toplumun dönüştürdüğü dünya, yine kendi içinden ürettiği ekolojik sorunlarla gündeme gelmiştir. Oikos’un, dışladığı socius ve polis kendi içinde dünyanın kaldıramayacağı sorunlar üretmiş ve yine etkisizleştirdiği bu alanlara kendi içinden ekoloji dolayımıyla imkânlar sağlamıştır. Her ne kadar bilgi toplumu, sanayi (fordizm) sonrası toplum, postmodern toplum, risk toplumu, tüketim-gösteri toplumu ve yeni toplumsal hareketler ile ekolojinin küresel yıkımlarına kılıf (Beck, 2005: 27-28, 30, 197) ya da etkili muhalefet biçimleri önerilmişse de ekolojinin ekonomik yapıntılara doğal bir çelişki olarak sunduğu köklü felaketler aşılmayı beklemektedir.

Beck, bu yeni dönemi ve ekolojik riskleri göz önünde bulundurarak çağdaş kapitalizmin, geçmişte modernitenin temel savlarından biri olan *“teknik ya da örgütsel rasyonalitenin düzçizgisel yükselişine dair”* refah tasarımlarının yerine, radikal bir modernlik tasarımının icad edilmesiyle, gelecekte dünya pazarında etkili aktörler olarak kalabileceklerini belirtir. Kısacası Beck, sade kara yönelen kapitalist anlayışın ekolojik kaygılarla inceltilerek küresel risklerin önüne geçilebileceğine inanır. Kapitalist örgütlenmede üretimi düzçizgisel bir biçimde arttıran sanayi teknisyenleri ve çalışanların özgürlüklerini üretimden dışlayarak değil onları da içeren yeni radikal bir modernlik icadıyla çağdaş modernitenin sorunları aşılabılır. Bunun için modernitenin özgürlük söyleminin en azından yarısını kapsayan sanayi tekniğini uygulayarak yaşamlarını sağlayan kesimlerin ve yine tekniğin kendisinin özerkleştirilmesi gerekmektedir. Beck bu öğeleri batılı modernlik tasarımından ayırıştırarak özgürleştirir. Modernliğin sürdürülebilir hale getirilebilmesi bu öğeleri *“iktisadi zora dayanan sistemden kurtararak,”* yeni bir modern örgütlenmede mümkün görülür. Beck’e göre *“modernliğin ekolojik olarak yenilenmesini mümkün kılacak ve tekniği bir mutabakata amade hale getirecek kurumların değişime uğraması, ... çoktan toplumsal, siyasal, iktisadi ve teknolojik gelişimin anahtar sorunu haline gelmiştir”* (Beck, 2005: 23-24).

Postmodern yeni bir dönem yerine geç modernlik dönemini düşünömsel modernlik üzerine özgürlükçü perspektiften ele alan ve böylece modernitenin sorunlarına çözüm arayan Ulrich Beck ve Anthony Giddens gibi sosyologlar, ‘Risk Toplumu’ kavramsallaştırması altında Batı toplumlarının içinde bulunduğu teknik-insansal ve çevresel riskler üzerinden çağdaş dünyayı anlamlandırmaya çalışmışlardır (Çuhacı, 2007; Soydemir, 2011; 2012). Beck, risk toplumunun bilinçsiz ve kendiliğinden gelişen sanayi toplumlarından sonra bilinçli bir aşamaya yönelmiş düşünömsel modernlik (reflexive modernization), üzerinden modernleşmenin devam ettirileceğini savunur. Sanayi toplumunda yapıyı kendiliğinden üreten aktör imgesi, düşünömsel modernleşme evresinde eylemselliği ile birlikte, bilinçli ve sorgulayan aktöre dönüşerek, yapısal sorunlara siyaseten çoğulcu, katılımcı ve eleştirel katkılar sağlayan bir imgeye dönüşür. Modernliği her ne kadar farklı kavramsallaştırsalar da Habermas gibi Beck ve Giddens’da modernliğin devam eden bir proje olarak özgürlükçü, siyasal ve toplumsal sorunlara modernliğin içinden çözüm ararlar. Bu noktada “Lyotart, Jameson, Bell, Foucault, Baudrillard ve Touraine gibi düşünürlerin” postmodern, sanayi sonrası, bilgi, tüketim toplumu gibi kuramsallaştırmalarından farklılaşırlar (Beck, 2005: 11, 91; Soydemir, 2012;72, 79; Çuhacı, 2007; 131-132, 135-136, 157).

Beck, Zygmunt Bauman’ın düşünömsel modernlik tasviriyle ortaya koyduğu “tamamlanmamışlığın yurdu” tasarımını ve Habermas’ın “tamamlanmamış bir proje” olarak modernliğin söylemsel inşasını, geç modern dönemde modernliği radikalleştirerek, yarı modern olan sanayi toplumunu modernleştirerek-bilinçlendirerek yöntemini belirler (Beck, 2005: 32, 91-98). Ayrıca yöntem üzerine uzun uzun durmak yerine kuramını geliştirirken düşüncelerini geliştirmeyi tercih eder (Beck, 2005: 9-22). Beck’in Risk Toplumu (risikogesellschaft) kavramı içinde tartışılan düşünömsel modernleşme kuramı, diğer sosyologların kuramlarıyla karşılaştırmalı olarak ya da toplumsal bütünlüğün analizi üzerine genel bir kavram oluşturmak için değil sadece siyasal eylem için çağdaş imkânlar geliştirebilmek amacıyla inşa edilir. İkinci modernlik dönemi içinde bulunduğunu tartıştığı düşünömsellik aşamasında modernleşmeye siyasal bir önem arz ederek, kuramsal-görgöl yönü ağırlıklı bir yaklaşım benimser (Beck, 2005: 13-15). Sonrasında Giddens risk toplumunu, modernleşme kuramı altında geliştirerek verir. Giddens’in “risk söylemi, modernliğin

üzerine yaptığı analizlerin yan ürünleri olarak değerlendirilebilir”(Soydemir, 2011: 174).

Modernliğin eskimiş olduğunu, modernleşmenin kendi etimolojisinden hareketle gösteren Beck, ‘sürekli bir yenilenme süreci’ anlamıyla modernleşmenin kendi içinde aşılma zamanının geldiğini artan toplumsal sorunlardan yola çıkarak gösterir. Modernliğin ilk evresinde Aydınlanmanın birikimleriyle inşa edilen sanayi toplumu çağdaş evresinde kendisinin kurduğu ekonomik-teknik yapıntıların esiri olarak yeniden ama bu defa siyasallık kipiyle yeni bir modern toplumda inşa edilir. Bu yeni toplum Beck’e göre sanayi toplumunun yoğunlaştırdığı güvensizlik, denetimsizlik ve istikrarsızlıkların aşılmasını sağlayacak olan bilinçli bireysel eylemselliğin dönüştüreceği Risk toplumudur. Düşünümsellik kipiyle bu iki toplumu -eski modern toplumla yeni modern toplumu- karşı karşıya getirerek, kendi üzerine düşünen bilinçli siyasal temelli bir yapıyla inşaya girişen Beck, mülkiyet ve iktidar ilişkilerini sabit tutarak sanayi toplumundan risk toplumuna geçişi (reformu) kavramsallaştırır (Beck, 2005: 33-34).

İki aşamalı bir süreç olarak kavramsallaştırdığı bu geçiş aşamasının birinci halinde sanayi toplumunun sistematik ve yapısal olarak ürettiği tehlikeler ile toplumun kendi kendini riske attığı basit ve eskimiş modernlik kastedilir. Buradaki sorun toplumun yöneticilerinin refahı ve büyümeyi hedefleyerek belirlediği programlar sonucunda ortaya çıkan topluma yönelik tehlikelerin, hiçbir zaman kamusal bir sorun olarak görülmemesi ve siyasetin merkezi konusu yapılmamasıdır. Bunun en önemli sebebi sanayi toplumlarında programlı bir biçimde geliştirilen üretim sürecinde artan tehlikelerin, bireysel bilinçlerde meşrulaştırılmasını sağlayan öz-anlayışın başat olmasıdır. Ancak sınırsız bir yönetim anlayışı sayesinde riskler üretilebilir ve üstlenilebilir. Kendi başına buyruk haline gelmiş modernlik varsayımlarıyla birinci dönemdeki modernlik anlayışı “*gizil yan etki kalıpları çerçevesinde istemdişi, görünmeksizin, zoraki bir biçimde*” risk toplumuna evrilir (Beck, 2005: 33-34).

Sanayi toplumunun ilerlemeye yönelik programlarında her şeyin denetlenebilir olduğu söyleminin, siyasetten dışladığı toplumsal riskler ve ekolojik tehlikelerin yeni modernlik aşamasında kamusal, özel ve siyasal alanlarda yeniden tartışma ve çatışmalarda başat hale geçmesiyle risk toplumu görünürlük kazanmaya başlar. Risk

toplumu eski sanayi toplumu içinde gelişimini sürdürürken yeni siyasallık biçimi altında çıkar, örgütlenme ve davranışlarıyla siyasal ve hukuksal tartışmalar yürütüp içinden doğduğu sanayi toplumunun kalıplarını aşar. Tehlike ve risklerin toplumsal siyasallığa konu edinilmesiyle beraber birinci dönemin iyimser bakış açısının yarattığı özgürleşme ve denetlenebilirlik hülyaları dağılır. *“Risk Toplumu, kendi başına buyruk, sonuçlara kör, tehlikeler karşısında vurdumduymaz hale gelmiş modernleşme süreçlerinin kendiliğinden devinimi sırasında oluşur”* (Beck, 2005: 34).

Risk toplumunun (risikogesellschaft), Beck’te kurama konu edinilmesi ekonomik alanda, Çernobil’deki nükleer felaket ile sanayi toplum idealindeki güvenlik ve denetim mekanizmalarının çökmesi ve siyasal alanda sınırları belirlenmiş (Doğu-Batı ve sağ-sol) iki kutuplu dünya düzenini dağıtan Berlin Duvarı’nın yıkılması deneyimleri oluşturur (Beck, 2005: 10, 32). Modern hafızada deneyimlenen bu olgu, sınırların bir gecede yıkılması sonucunda küreselleşmenin görünürlüğünü de artırarak aidiyetsizliği ve yabancılaşmayı derinleştirerek sonuçlandırır. Küreselleşmenin özellikleri olan geçirgenlik, olasılık ve kontrol edilemezlik gibi öğelerin yarattığı riskler, bireyleri güvenlikleri konusunda tehdit ettiğinden kaygılarını artırır (Beck, 2005: 11). Artık yöneticiler bile, kestirilemeyen küçük bir olayla biranda yıkılan büyük pazarların etkilerini hissederek eski modernitenin iktisadi ve rasyonel biçimiyle davranamayacak ve özgürlük yanılsamalarını halka ikna edici biçimde pazarlayamayacaktır (Beck, 2005: 26). Her ne kadar bu Beck için artan risklerin başlangıcı dahi olsa yaşanması ve geçilmesi gereken, modernleşme içindeki düşünümsel bir aşamanın siyasal kipine denk getirilir. Beck, ‘basit modernleşmenin’ sanayi idealiyle şekillendirdiği modernleşme çizgisinin yapıntıları olan Doğu Batı ikileminin, soğuk savaş sonrası küresel bütünleştirici çizgiye yönelmesini ‘düşünümsel modernleşme’ kuramı altında yeni bir siyasallık kipi ile aşmaya çalışır. Bu yeni süreçte beliren güvenlik kaygıları ve oluşturduğu risklerin, düşünümsel modernlik evresinde yaratacağı yeni bir siyasallık icadı ile teorik ve pratik boyutlarıyla Batı toplumlarının yaşadığı sorunları, *“modernliği radikalleştirerek (en azından bunu düşünülebilir kılarak”* aşılabileceğini düşünür (Beck, 2005: 11-12, 20, 24).

Düşünümsel modernleşme basit modernleşme geleneği içinde tam olarak aktif edilemeyen ‘öz-düşünüm ve öz-eleştiri’ gibi öğelerinin gelişmiş batı toplumlarınca farklı

modernlik koşulları altında, modernliğin ontolojisinin yeniden gündeme taşıdığı imkânlarda ortaya çıkmıştır. Öz-uygulayım yoluyla, “*modernleşmenin modernleşmeye uygulanması*” ile batı modernliğinin sorunlarını yine kendi içinde göstererek ve modernliği radikalleştirerek aşabilmek. Basit modernleşmenin takip ettiği araçsal akıl çizgisindeki ideallerden ziyade modernleşmenin ortaya çıkardığı yan etkiler ile oluşan beklenmedik sonuçlar ve modernliğin olumsuzlukları düşünümsel modernleşmeyi mümkün kılarak sınırları belirsizleştiren küresel dünyada yeni siyasallığa kapı aralar (Beck, 2005: 12-13, 30, 34).

Düşünümsellik Beck’te, Çağdaş dönemde hâlihazırda hala içinde yaşanan Sanayi toplumundan risk toplumuna geçişte “*toplumun kendi kendisiyle karşıya gelmesi*” olarak okunur (Beck, 2005: 34). Buradan hareketle basit sanayi toplumunun denetim ve öngörülerinden sapan yeni durumunun düşünümsel halinin, modernleşme ve karşı modernleşme kuramlarınca ortaya konan ucu açık kavramsal modernleşme tartışmalarında hem modernliği, hem siyaseti hem de toplumu muğlâk hale getirdiğini saptar. Beck, Batılı toplumların-bireylerin modernlikle yüzleşerek ve müzakereye dayalı olarak siyasetini yeniden tasarlanmasını ya da biçimlendirmesini ister (Beck, 2005: 13-17, 93-96). Sanayi toplumunda şekillenen, parlamenter demokrasi, hukuk, insan hakları ve özgürlük söylemlerinin düşünümsel temelli eleştirel ve müzakereye dayalı yeniden ele alınabilmesi için her şeyden önce Batı modernliğinin modelini teşkil eden –kapitalizm, demokrasi, hukuk devleti düzeni ve ulusal-askeri egemenlik-unsurları üzerine kurulan basit yapıntının geçersiz olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Bu sayede oluşacak bir siyasal inşa ile toplum müzakereci aktörlerden biri olarak siyaseti sadece siyasetçilerin oynadığı bir oyun olmaktan çıkarıp siyasetin kurallarını belirleyen ve değiştiren özelliğe bürünebilecektir (Beck, 2005: 17).

Düşünümsel modernleşme döneminde ihtiyaç olan şey zaten siyasetin doğasında olan mutlak olmayan siyasetin ve kurumlarının yeni döneme uygun olarak kurallar üretmesini sağlayabilmektir. Basit modernleşmenin refah devleti kaygıları üzerine inşa ettikleri siyasal kurumların artık hiçbir kavramsal, kurumsal ve toplumsal bağlamı ve kapsayıcılığı kalmamıştır. Özel olanı dahil siyasete içre çeken bu siyaset anlayışının sanayi toplumunu yeniden ekolojik olarak kurabileceği söylemleri inandırıcılığını büsbütün yetirmiştir. Üstelik modernleşmenin klasik kuramcılarının modernleşme

sürecinde beliren değişimlerin hızını, koşullarını ve beklenmedik sonuçlarını öngöremeyen küreselleşme yazgısına uygun siyaset kurumları geliştirememeleri de düşünömsel modernleşmenin yeni bir siyasallık icadına meşruiyet kazandırır (Beck, 2005: 18). Böylece Beck, Batılı toplumların içinde bulunduğu yapısal krize sanayi modernliğine geri dönerek ya da modernlik karşıtlarının nostaljik yüceltmelerine kanarak değil, modernitenin içinde halihazırda bulunun özgürlük söylemlerini aktive ederek; yani rasyonel, teknik, düzcizgisel birikime yönelmiş zora dayanan ekonomik, askeri, teknik sistemden dışlanan kesimlerin önünü açacak radikal bir modernleşme ile kendi üstüne düşünen bir modern siyasal tasarımla çıkış arar (2005: 24-25).

“Nasıl Yunanlıların Antik Çağ’ında demokrasinin yerel biçimlerini, 18. ve 19. yüzyılda ulusal demokrasinin biçimlerini icat etmek zorunlu olmuşsa, günümüzde küresel bir demokrasinin biçimleri yeniden icat edilmelidir. Ne var ki, aklı başında hiçbir kitap, hiçbir yazar böylesine bir görevle baş edemez. Daha çok şöyle bir hedef saptanabilir: bu görevi savlarla ortaya çıkarmak ve genel bilinç düzeyine yükseltmek, yani 21. yüzyılın eşğinde, siyasallık kavramını sanayi uygarlığının meydan okumalarına açmak” (Beck, 2005: 18-19).

Ev (ekonomisi ve üretimi) ve yakın çevre anlamına gelen oikos, Aristoteles ve Platon tarafından sınırsız para kazanma güdüsünü teşvik edebileceğinden dolayı eleştirilir. Keza Ortaçağda da Platon’un ideal dünyası kilise merkezli bir dinsel tasavvur altında birleştirildiğinden dünyevi zenginlik yine dışlanır. Aydınlanma döneminde de filozofların dikkat edilmesi gerektiğini söyleyerek eleştirel yaklaşılmasını tavsiye ettikleri ekonomi kurumu ve aktörleri (burgerliche Gesellschaft), geç modernlikte küresel alanda, toplumsala ve erken modernite döneminde toplumsal kesimlerle berber özgürleşme mücadelesine giriştikleri siyasal yapıntılara üstünlüğünü sağlayarak en etkili ve belirleyici kurumsal öncül haline evrilmiştir. Yükselen bu ekonomik öncül kendi içinde taşıdığı hırslar ve sınırsız zenginleşme idealiyle sadece socius’a ve polity’e değil aynı zamanda bilime tarihe ve belki de daha önemlisi artık yakın çevresini bırakmadığı geniş dünya coğrafyasında ekolojiye ve kendisine de tehdit haline gelmiştir. Dünya savaşları ve küresel çevre felaketleri bunun en önemli tarihsel örneklerini fazlasıyla sunmaya devam etmektedir. Beck’de çağdaş dönemin ürettiğı bu kaygılarından hareketle, modernitenin kendi içinde ve yine kendi üstüne düşünerek yeni bir siyasallık kipi icat ederek, Batılı toplumlarının yapısal sorunlarının aşılabilceğine inanır.

Beck'in yeni siyasallık kipinden kast ettiği şey; sanayi modernliğinin dışladığı toplumsal kesimlerin geri çağırılması, üretimin zora dayalı baskılarından kurtulması, işletmelerde kuvvetler ayrımının uygulanması, güvenlik konuları ve diğer tüm teknik kapitalist örgütlenmelerin uzmanların tekelinden alınarak müzakereye dayalı mutabakat ve münakaşa üzerinden etik-ahlaki bir içeriğe büründürülmesi, sivil toplumun ve üretimin özerkleşmesi ve demokratikleştirilmesi, toplumsal genel çıkar ve hedeflerin küçük bir azınlık tarafından yapılmasının önüne geçilmesi ve devletin örgütlü toplumsal kesimlerin çıkarlarının olduğu alanlardan çekilmesi olgusudur. Devletin ve siyasetin toplumun arkasından yol aldığını belirten Beck, toplumun örgütlü olduğu kimi alanlardan devletin çekilmesi ile *“ekoloji, tekniğin gelişimi, kısmen de kadın-erkek ilişkisi, ama her şeyden önce Üçüncü Dünya'nın sefilleşmesi siyasetin merkezine”* yerleştirilebilecektir (Beck, 2005: 25-27).

Beck, 'başka bir modernlik' dediği düşünümsel modernleşme ile modernliğin radikalleştirilmesini kast eder. Basit modernleşmenin karar kılıcılarının mutlakmış veya kadermiş gibi sunduğu Batı modernlik tasarımının kurumsallaştırdığı yapıntılar ile eylemselliği ve düşünümselliği dışlaması, yeni tepkilerle birlikte risk toplumunda görünür olmaya başlar. Farklı toplumsal katmanlar ve alt siyasal sistemlerde tartışılmaya başlanan bu izlek ile *“aile ve cinsiyet düzeninin yeniden inşası”*, *“sanayi toplumunun ekolojik yeniden inşası”* ve bir bütün olarak *“Avrupa'nın yeniden inşası”* gibi hareketlenmeler ile başka bir modernlik imgesine yeni bir siyasallıkta kapı aralar (Beck, 2005: 192).

Beck, bu yeni imgenin hâlihazırda farklı toplumsal kesimlerde (işletmeler, partiler ve sendikaların yönetim katmanlarında) bulunmakla birlikte sosyolojiye ve sosyologların zihninde henüz girmemesini büyük bir yetersizlik olarak görür ve eleştirir. Eski-basit sanayi modernliğinin yapıntılarında ayrıştırılan ekonomi (oikos) ve siyaset (polity) kurumlarının, yeni siyasallığın icadıyla başka bir modernlik imgesi altında kaynaştırılması, düşünümsel modernleşmenin sosyolojiye eklenilebileceğini gösterir (Beck, 2005: 192). Beck, burada Habermas'ın, modern dönemde ayrıştırılan oikos ve polisi toplum kuramında birleştirme girişimlerini, yeni bir siyasallığı oluşturarak kaynaştırır. İktisadi rasyonel -eylemsellik, yeni dönemde, şirket kararlarını meşru bir içerikle uygulayabilmek için ekolojik risk ve tehditlerden kaynaklanan toplumsal

muhalefete karşı ya da satışını gerçekleştirebilmek amacıyla siyasal müzakereye-iletişime yönelmek zorunda kalır. Böylece kral tebaasının sorunlarını dinlemeye koyulabilir.

Beck, iktisadın siyasallaştırılmasını ekolojik sorunların iktisada konu edilmesiyle farklı aktörlerin beklentileri, duyarlılıkları ve istençlerinin hesaba eklenmesiyle gösterir. Öncesinde kapalı kapılar arkasında işletmenin rasyonel büyümeye yönelik hedeflerini gerçekleştirmeyi tek amaç olarak uygulayan yöneticileri, artık koşullarını ve sistemsel dayatmalarını farklı toplumsal kesimlere ikna edici bir biçimde uygulayamadığından, alternatif söylemlerin ve ekolojik duyarlılıkların hesaba katıldığı siyasal bir müzakere ile gerçekleştirmeye çalışır. Sanayi toplumunun dışladığı eylemsellik, alınan ekonomik kararlara siyasal boyutta eklenilerek başka bir modernliği mümkün kılmaya başlar. Böylece geç modernlik döneminde sosyal devlet uygulamalarıyla meşrulaştırılan ekonomi politikaları farklı toplumsal katman ve duyarlılıkta tepkiyle karşılaştığından, iktidar ve mülkiyet ilişkileri saklı olmak kaydıyla, sistemin devamını sağlayabilmek adına iktisadi kararlarını kamuya ve şirket çalışanlarına meşrulaştırabilmek için siyasal bir hale evrilerek, “siyasal burjuva”ya dönüşmek zorunda kalır (Beck, 2005: 193). Beck’te sivil toplum, burjuva toplumdan ayrı olarak ona karşı örgütlü muhalefetin yapıldığı düşünümSELLİĞİN geliştiği toplumsal kesimlere gönderme yaptığı belirtilmelidir (Beck, 2005).

Geç kapitalist burjuvazinin düşünümSEL modernleşme döneminde üretimini devam ettirebilmesi ve ürününü halka satabilmesi için siyasallaşmak durumunda kalması kendi iktisadi kaygısından dolayı şekillenir. Gerek ekolojik risk ve tehlike yoğunluğu yüksek olan sektörlerin kalifiyeli uzman işgücü bulma sıkıntıları gerekse, şirket çalışanlarının gündelik yaşamlarında sürekli yakın ve uzak çevresi tarafından eleştirilmesi dolayısıyla sosyal rol ve statülerinde yaşadığı toplumsal sorunlar, sektöre yönelimlerini engeller. Şirketler bu olumsuz imajı yıkabilmek için zorunlu olarak ekolojiye duyarlı olan kesimin duyarlılığını paylaşmak durumunda kalır. *“Ancak kamusal sonuçları ve etkileri algılayıp ciddiye alan, öngörüp bütün işletme içi kararlara entegre eden bir iktisadi eylemsellik, yani siyasallığa ve toplumsallığa kendini açan, bunları bünyesinde kabul ve entegre eden bir iktisadi eylemsellik, iktisadi başarıyı güvenceleyebilir”* (Beck, 2005: 194).

Başta ABD olmak üzere tüketicilerin, tüketime ahlaki içeriklerle yönelmesi ve kamusal alanda örgütlenmesi iktisadî, kamuya duyarlı hale getirerek iktisadın tekeli yok eder. iktisadî sektörlerin “*ekolojik ahlak, etik ve sorumluluk*” gibi toplumsal duyarlılıklarla iç içe geçmesi hem iktisadî hem de toplumsal farklı sentezlerle yeni siyasette kombine eder. İktisadî eylemselliğin kamusal örgütlü etik birlikteliklerle girdiği ilişki kapitalizmi yapısal dönüşüme zorlayacak siyasetlerle uzlaşmaya doğru sürükler. Beck, tam da bu nokta da eski toplumla yeni toplumun karşı karşıya gelmesiyle oluşan düşünümsel modernleşmenin Habermasçı ‘söylem toplumu’na dönüşeceğini belirler. Habermas’ın, iletişimsel eylem teorisinde pratik söylemlerle ahlaki norm ilkeleri temelinde inşa ettiği söylemsel-etik anlayışı araçsal aklın ve sisteminin değişimini talep eder. Habermas’ın söylem toplumu;

“İktisadî-teknik eylemselliği çevreleyen koşulları değiştirir, yalnızca başka bir ‘ilişki üslubu’nu, başka kendini tasvir biçimlerini ve formlarını zorunlu kılmakla kalmaz; aynı zamanda şimdiye dek yerleşik olan örgütlenme ve strateji bilgilerini de geçersizleştirir, yeni işletmeci eylemsellik ve meşrulaştırma biçimlerini de zorunlu kılar” (Beck, 2005: 195).

Sonuç olarak Beck, düşünümsel modernleşmeyle birlikte iktisadın kendi çıkarı adına, zorunlu olarak toplumsalla-kamuyla uzlaşma biçimlerini sağlayabilmek ve kendi ontosunu risklerin ve tehditlerin yoğunlaştırdığı örgütlü muhalefete karşı sürdürebilmek için siyasete yöneleceğini saptar. Henüz başlangıç aşamasında olan bu zorunlu yaklaşma iktisadî alanda özellikle gelişmiş ülkelerde birikmeye ve gözlemlenmeye başlanmıştır. Bu süreçte iktisadî eylemsellik kamusalıya yönelerek söylemsel içeriğe bürünür. Siyasallaşan burjuvazi aynı zamanda farklı katmanlarında devlette önemli mevziler kazanır. Devlet yönetimi ise sanayi toplumunda kurumsallaşan gizli ittifakta iktisat, teknik ve bilimle olan koalisyonunun tehlikeler ve artan toplumsal muhalefet ile birlikte meşruiyetini kaybettiğini deneyimledikçe, iktisadî refahı planlayan ve üreten kesimlerle, ulusal bütünlüğün güvenliğinin korunabilmesi ve parçalanmanın önüne geçilebilmesi adına uzaklaşır. Tekniğin üretimi artırmasına rağmen yarattığı yönetsel meşruiyet sorunu iktisadî, teknikle olan geleneksel ilişkisini sorgulamaya yöneltir. Hukuk sistemi ise iktisadın yarattığı tehlikeleri, toplumsal eşitsizliği ve artan mağduriyetleri sürekli olumlayan yapısından dolayı toplumsal kesimlerde meşru görülmemeye başlanır. Beck bu iki farklı modern toplum anlayışlarını karşı karşıya getirerek yönetsel erk ile iktisadî burjuvazinin çelişkilerini sunar. Bunlara ekolojik

duyarlılık ve toplumsal hoşnutsuzlukların artan örgütlenmeleriyle beraber yeni bir siyasalığın icadıyla, mülkiyet ve iktidar ilişkilerini sabit tutarak çözüm üretir (Beck, 2005: 195-198). Habermasçı söylem toplumunun yapısal dönüşümleri de ancak düşününselliğin geç modern kapitalist evresinde modernliğin radikalleştirilerek toplumsal bilinçlerde ve toplumu inceleyen sosyologlarda yer edinmesiyle gerçekleşebilir.

Beck, modern toplum bilimi olarak basit modernleşmeyi konu edinen sosyolojiye eleştirel yaklaştığı gibi düşününsel modernleşme kuramıyla ayrı bir toplumsal imge geliştirir. Beck'e göre sanayi toplumu, tek bir modern form olarak okunamaz. Mümkün modernlik imkânları içinde oluşabilecek toplumsal formlardan sadece birini oluşturur.

“Düşününsel modernleşme toplumbilimi, sanayi toplumunu çelişkili, tarihsel bir simbiyoz-modernlik ve karşı-modernlik arasındaki bir simbiyoz-yarı modern bir toplum olarak açıklar. Modernleşmenin modernleştirilmesine devam edilmesi ve radikalleştirilmesi sonucu bu yarı-modern toplum, başka ‘modern’ ve ‘karşı-modern’ toplum biçimleri tarafından çözülüp, devralınır” (Beck, 2005: 97).

Beck'in düşününsel modernlikte göstermek istediği şey modern toplumun ve modernleşme kuramlarının aynı zamanda bunlara karşı geliştirilen karşıt modernleşme kuramlarının bir bütün olarak temelinden eleştirilmesidir. Beck, başka bir modernlik imgesiyle düşününsel modernleşme kuramı altında alternatif bir modern toplum kurmaya çalışmakta ve bunu yaparken de titiz, anlayışlı, reflexif öğeleri vurgulamaktadır. Marxist geleneğin sosyalist ideallerine benzer bir izlekte, batılı modernlik tasarımının dinamosu olan kapitalizm ve liberal demokrasilerinin kendi içsel çelişkileriyle yıkılacağı öngörüsü Beck tarafından ekolojik bir kriz ile yer değiştirilerek modernize edilmiştir. Bu da Beck'i “*sosyalizm ve kapitalizmin ötesinde bir ‘üçüncü yol’ arayışına*” yöneltmiştir (Beck, 2005: 98). Zampf tarafından yapılan ve aynı zamanda Beck tarafından kabul edilen bu eleştiriler, Beck'in modern toplumlarla ilgili düşüncelerinin özünü de vermektedir.

Beck'in Kıta Avrupa'sından ziyade İskoç Aydınlanma geleneğinin kavramlarına yaslanarak oluşturduğu risk toplumu, Giddens'da geç modernleşme kuramı altında geliştirilir. Giddens, Beckçi bireysellik ve eylemselliği, ekolojik ve teknik risk, tehlike ve güvenlik biçimlerinin küreselleşme ile yarattığı belirsizlikleri ve olasılıklarını, beklenmedik sonuçları, modernliğin radikalleştirilmesini, bilinçsiz öğeler ve reflexivite

gibi kendi üstüne düşünen modernleşme kavramları ile düşünömsellik ve siyaseten üçüncü yola yönelim kalıplarını yapılaşma ve ‘geç modernleşme’ kuramı altında derinleştirerek tartışmaya devam eder.⁸⁹

Giddens, Durkheim’le sosyolojik bilimsel formatına kavuşan pozitivist sosyolojiyi geleneğini, 20. yy.’ın son çeyreğinde çelişkileri ve eleştirileriyle birlikte yeniden ele alan İngiliz sosyoloğudur. Geliştirdiği yapılaşma teorisiyle, geleneksel pozitivist-holistik yapısalcı teorinin ve sonrasında bu teoriden ilham alan diğer farklı yapısalcı ekollerin dışarıda bıraktığı öznenin hakkını teslim ederek, yapıyla etkileşimini yeniden kavramsallaştırır. Bunu yaparken insan eylemini yapıya göre öne çıkaran anlamacı-aksiyonel yaklaşımların pozitvizme yönelttiği eleştirilerden ve Marxist teorinin ‘*yapı-özne dialektiğinden*’ faydalanır. Böylece sosyolojinin, yapıyı önceleyen pozitivist kuruluş felsefesine dayalı ana akımı ile eylemi önceleyen anlamacı-yorumsamacı heterodoks yaklaşımları, Marxsist özne yapı diyalektiğiyle sentezleyerek yeniden yapılaşdırır (Akpolat, 2007; 53-87).

Yapılaşcılık ve birey sorunu, sosyal teoride klasik ve modern –hatta postmodern-sosyologların- sürekli olarak tartıştıkları önemli konulardan bir tanesidir. Swingewood’un belirttiği üzere “*insan fail ile yapı arasındaki*” karmaşık ilişkinin anlaşılabilmesi uğraşısı İskoç aydınlanmacılarından günümüze devam edegelen bir süreçtir (1998: 44). Giddens’in yapılaşma teorisi, sosyal bilimlerdeki-teorideki bu sorunsalı aşma çabasında en yetkin örneklerinden bir tanesini temsil ettiği söylenebilir. Yapılaşma kuramı çağcıl toplumlara odaklanarak, “*insan eylemesi (agency) ile toplumsal kurumların anlaşılmasını*” hedef edinir (1999: 19). Giddens sosyolojiyi “*sanayileşmiş toplumlardaki kurumların araştırılması*” (2005: 129) olarak “*moderniteyle, modern ya da sanayileşmiş toplumların karakteri ve dinamikleriyle ilgilenen, genelleyici bir disiplin*” (2011: 14) olması bağlamında çağcıl toplumları

⁸⁹ “Beck’in ortaya attığı risk toplumu kuramı sadece ülkesini ya da Kıta sosyolojisini etkilemekle kalmamış, farklı ülkelerdeki çalışmaları ve farklı düşünürler ile yaptığı araştırmalar ile çok daha geniş çapta tanınmıştır. Başta Anthony Giddens olmak üzere Scott Lash, Bryan Wynne, Elisabeth Beck-Gernsheim, Christoph Lau ve çeşitli ülkelerden farklı düşünür ve sosyologlar ile ortak araştırma ve çalışmalar yapmış ve bu çalışmalar Beck’in kuramını zenginleştirmesine yol açmıştır. Bu gelişim ve ilerleme Beck’in kitaplarından izlenebileceği gibi Beck’in daha farklı konularda, daha geniş alanlarda yazılar yazmasına da olanak sağlamıştır. Beck, bu farklı alanları kuramı ile bağlantılandırmış, bunları risk toplumu kuramı çerçevesinde incelemiştir. Çağdaş Kıta sosyolojisini olduğu kadar çağdaş Anglo-Sakson sosyolojisini de etkileyen Beck’in Türkçeye yalnızca Siyasallığın İcadı isimli bir kitabı çevrilmiştir”(Çuhacı, 2007: 131).

inceleyen bir bilim olarak tanımlamaktadır. Sosyolojiden, “*insan toplumlarının bir bütün olarak incelenmesiyle ilgilenen türsel bir dalı değil, toplum biliminin özellikle ‘gelişmiş’ya da çağcıl toplumlar üzerinde odaklaşan dalı*” olarak bahseder (1999: 19). Ayrıca diğer sosyal bilimlerden özellikle ekonomiden farklı olarak sosyolojinin tek bir kavramsal sistemden müteşekkil olmamasını sosyolojinin çoğulcuğuna bağlamaktadır. Böylece sosyal yapı, kurum ve davranışlar gibi karmaşık ve tartışmalı konuların incelenmesinin mümkün olabileceğini belirtir. Bunlara ek olarak insani bilimlerin tartışma konularını belirleyen entelektüel bir bilim olarak önemini dile getirmektedir (2011: 14-18).

Toplum kuramının, ontoloji üzerine yoğunlaşarak epistemolojiye öncel olması gerekliliğinden hareket eden Giddens, toplum kuramcısının “*öncelikle insan ve insan edimi, toplumsal yeniden üretim ve toplumsal dönüşüm kavramlarıyla ilgilenmesini*” salık vermektedir (1999: 23). Sosyal bilimlerdeki ana akım bilgi üretiminin gerçekleştiği evrenselci, nesnelci, nomotetik, işlevselci ve pozitivist-ampirist (Ortodoks Konsensüs) karakterin, baskınlığının dağılmasıyla çok sayıda kuramsal sesler yükselbilmiştir. Giddens bu yeni kuramsallaşma girişimlerindeki farklılıklara rağmen ortak bazı özelliklerini belirler: “*Yapısalcılık ile yapısalcılık-sonrası*” arasındaki farkın ve “*insan davranışının etkin, düşüncüsel (reflexive) niteliğinin*” vurgulanması ayrıca “*dil ile anlamın yorumlanması*” biçimindedir (1999: 18).

Giddens, sosyal bilimlerin konusunun yeniden belirlenmesinde sosyolojiye önemli bir görev verir. Bu bağlamda yapılaşma teorisiyle, “*bilgili insan faili kavramını tekrar gündeme*” getirir. Natüralist ya da pozitivist yaklaşımda pratik bilince sahip failerin yapısal nedenlerden bağımsız olarak incelenmesi gerekliliğini ortaya koyarak; doğal dünyadan farklı olan toplumsal dünyanın tahmin edilebilirliğinin kendiliğinden değil *ancak* “*insan faillerinin bilerek organize ettiği pratikleri sayesinde*” gerçekleşebileceğini iddia eder (2011: 90). Ayrıca doğa bilimlerinden farklı olarak sosyal bilimlerdeki insan ve insanın niyetlenmediği sonuçları bağlamında sosyal hayatın kompleks yapısını vurgular. Eylem felsefelerinin göz ardı ettiği ‘eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarına’ işlevselci ekollerin gösterdiği ilgiyi teslim eder. Bununla birlikte işlevselciliğin, ‘*niyetlenilmemiş sonuçların*’ etkilerinin geri dönmesini, yapısal veya sistemsal olarak değerlendirmelerini eleştirerek sosyal sistemlerin “*toplumsal unsurların yeniden-üretilmesi için gerekli ‘toplumun gerekçeleri’*” olarak değil *ancak*

bireysel ‘amaçlar, gerekçeler ve ihtiyaçlar’ dâhilinde sosyal hayatın ayrılmaz bir özelliği olarak “*insan eylemi üzerinde nedensel-etkiler biçiminde geri*” döneceğini söyler. Kısacası “*sosyal sistemlere amaçlılık yükleyen bir sosyal yeniden-üretim açıklamasının geçersiz*” olacağını belirtir (2005: 128). Ortodoks toplum bilimlerinden yapısalcılık ve diğer nesnelci düşüncelerin görmezden geldiği ‘*pratik bilinç*’ kavramı ancak dil felsefesinde ve toplumbilimde fenomenoloji ve etnometodolojide mevcuttur (1999: 47).

‘İnsan davranışı’ üzerine felsefi literatürde çalışmalar yapılmakla birlikte sosyal teoride eylem teorisiyle yeterince ilgilenilmemiştir. Giddens, işlevselcilik ve ortodoks Marxizm gibi düşünce okullarının toplumsal olayları eylemsel amaç ve güdülere, anlama yer vermeden determinist bir biçimde açıklamasını ayrıca eylem felsefesiyle uğraşanların “*sosyal teorinin temel problemleriyle, yani kurumsal analiz, güç ve sosyal değişime konularıyla fazla*” ilgilenmemesini ve iradecilik boyutunda kalmalarını eleştirir (2005: 122-123). Buna alternatif olarak bu farklı ekolleri (İradeci/determinist ve eylem/ sistem-yapı nosyonlarını) derin bir okumaya tabi tutarak kendisinin geliştirdiği ‘yapılaşma teorisini’ oluşturur. Giddens ‘yapılaşma teorisini’ hermeneutik, işlevselcilik ve yapısalcılık teorilerinin epistemolojik önkabullerinin eleştirel bir değerlendirmesi üzerine inşa etmiştir (2005: 122). Giddens “*toplumun, bireysel öznenin yaratısı olmadığını kabul etse de, herhangi bir yapısal toplumbilim anlayışından da uzaktır*” (1999: 23). Çünkü Giddens’a göre “‘yapı’, ‘kısıt’ ile özdeşleştirilemeyeceği gibi yapısal özelliklerin kısıtlayıcı yönleri de ‘yapısal nedenselliğin’ türsel bir biçimi diye görülemez.” Bundan dolayı Giddens yapılaşma kuramında “*yapısal belirlenmeye ilişkin genel bir yaklaşım fikrini*” kabul etmez (1999: 292-293).

Giddens, öncelikle “*edim/faillik konusunda uygun bir anlayış ortaya koyamayan*” eylem felsefesini, eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutar ve eyleyen ‘özne teorisiyle’ ilişkisini araştırarak “*faillik kavramını sosyal teoriye*” sokar. Sonrasında eylemi meydana getiren amaç ve güdü gibi davranışsal nedenleri basit bir yanyanalık şeklinde okunması yerine eylemin nedensel koşullarını da hesaba katarak eylemi “*davranışın zamanda ve mekânda sürekli akışı olarak*” değerlendirir (2005: 123). Aynı şekilde işlevselci ve natüralist yaklaşımların hakim olduğu ve ortodoks konsensüs olarak adlandırdığı sanayi toplumlarındaki ana sosyolojik akımın önemli iki kavramı olan ‘yapı ve sistemin’ (genellikle farklı ekollerce aynı anlamda kullanılmasına rağmen) iki

farklı anlama sahip kavramlar olarak değerlendirir: “*Sistem, zamansal ve mekansal olarak konumlanmış olayların yeniden-üretimi temelinde düzen kazanırken, yapı bu yeniden-üretimin hem aracı hem de sonucudur*” (Giddens, 2005: 447).

İnsan eylemesinin zaman ve uzam içindeki önemini belirtmesi ve öznelin uzun süreli etkileşimleri sonucu oluşan yapı/toplum ilişkisi, nesnelcilik ve öznelcilik sorununu gündeme getirmiştir. Giddens’in yapının ikiliği kavramıyla aşmaya çalıştığı özne-nesne/birey-toplum ikililiği aynı zamanda sosyal teoride bilgi teorilerinin uğraştığı görelilik, doğrulama ve yanlışlama⁹⁰ gibi sorunlar yerine varlık felsefesine (insan insan edimi, toplumsal yeniden üretim ve toplumsal dönüşüm gibi konulara) yoğunlaşmasını sağlamıştır (1999: 22-23). Özne ile ilgili epistemeyi ‘yöntembilgisel bireycilik’, bunun karşısında yer alan toplumsal nesneyi ise ‘yapısal açıklama’ şekillendirmektedir (1999: 280).

Nesnelciliğe dayalı toplum kuramlarında toplumun bireye baskın olmasını eleştiren Giddens, yapının ikiliğiyle nesnelcilik ve öznelciliği karşılıklı ilişki süreçleriyle birleştirerek aşmaya girişir. Giddens’in yapılaşma teorisi, insan eylemesinden hareketle yapıya ilişkin bir yaklaşım geliştirme çabası olarak okunabilir: “*Toplum dizgelerinin yapısal özellikleri, yalnızca toplumsal davranış biçimlerinin zaman ve uzam içerisinde sürekli yeniden üretilmeleri ölçüsünde var olur*” (1999: 23).

Sonuç olarak Giddens yapı ve eylemin karşılıklı bağımlılığını göstererek ortodoks konsensüsün açmazlarını yapılaşma teorisiyle aşmaya çalışır. Pratik bilince sahip faillerin toplumsal karşılıklı etkileşimleri ile toplumsal hayatın, toplumsal pratiklerin üretimi ve yeniden üretimi zamansal ve mekânsal boyutta süreklilik ya da çözülüş şeklinde oluşmaktadır. Kısacası Giddens ‘hayatımızın dönüşümlerle geçtiği’ gerçeğinden hareketle iradeci teorilerdeki bilinçli bilme tarzına sahip öznel/birey ya da determinist teorilerdeki yapısal belirlenime sahip nesnel/toplumsal karşıtlıkları yerine

⁹⁰ Popper sosyal bilimcinin görevinin, kuramları doğrulamak değil yanlışlayabilmek olduğunu belirtir: “*Her ne kadar ancak önceden tasarlanmış bir kuramla ilgili olguları seçtiğimiz genel olarak doğru ise de, yalnızca kuramı doğrulayan olguları seçtiğimiz doğru değildir; bilim yöntemi daha çok gözümüzü açıp kuramı yanlışlayabilecek olgular aramayı gerektirir.*” Bir kuramın önermelerini yanlışlaşmak için yapılacak bilimsel bir çalışma sonucunda her hangi bir kanıt-bulgu bulunamazsa, kuramın doğruluğu ispatlanır ve sonuç itibarıyla kuramı güçlendirir. Böyle bir bilimsel yöntemin izlenmesiyle bilimsel bilgi mümkün olabilir. Bilim tarihinin göstermiş olduğu da zaten budur der Popper. Bununla birlikte “*bütün bilimsel betimlemelerin geniş çapta seçici olduklarını, bunların her zaman kuramlara bağlı olduklarını*” da teslim eder: “*Bilimsel betimleme, her ne kadar aynı zamanda betimlenen, gerçeklere bağlı olsa bile, geniş çapta görüş açımıza, çoğu zamanda denetlemek istediğimiz kurama bağlı olan ilgilerimize bağlı*”dır (Popper, 2010b: 338-39).

yapının ikililiği kavramını koyar. Giddens “*yapının ikiliğiyle, toplumsal hayatın toplumsal pratikler içinde tekrara dayalı inşasını*” anlatır. “*Yapı aynı anda, hem faillerin ve toplumsal pratiklerin oluşumuna karışır hem de sadece bu sürecin vücut bulduğu anlarda ‘var olur’*” (2005:125-126). Bu bağlamda sosyoloji; kendi seçmediği koşullar altında aktif öznelerin yetenekleriyle inşa edilen yapının sınırlama ve imkânlarından hareketle, eyleycileri tarafından sürekli yeniden üretilen çağcıl toplumları inceler.

Çağcıl toplumların, sanayi ve teknolojiye bağlı ürettikleri tehlikeler ve modern bireylerin reflexive özelliğine bağlı olarak bu tehlikelerin yarat-tığı-acağı risklerin bilincinde olması modern dönemin ayırt edici karakteristiğini meydana getirir. Beck gibi Giddens’da riskin, modern dönemle ilişkili bir kavram olarak ortaya çıktığını belirtir. Bir olasılık olarak riskin gerçekleşme ihtimali modernite koşullarındaki tehditlerin yoğunlaşmasıyla görünür olur. Yapısal ve potansiyel olarak varolan tehditler de ancak bireylerin tercih ve kararlarıyla riski ortaya çıkarabilir. Kullanılan teknoloji ve modern koşulların bilincinde olan ve sonuçlarını hesaplayan bireyler ise daha fazla korkuya sahip olarak endişelerinin toplumsal ve küresel boyutta artmasına neden olur. Bu nokta da siyasetin konusu risk toplumunda bireylerin endişelerinin giderilmesi üzerine yapılmaya başlanır (Koyuncu ve Delibaş, 2010: 161-163). Giddens, siyaseti iktidar ilişkilerine indirgeyen nesnelci toplumsal kuramlardan farklı olarak bireylerin bilgilerini, tercihlerini ve etik ilişkilerini toplum üzerine sürekli geri dönüş yaparak etkilediği müdahalelerin ürünü olarak görür.

Touraine, Giddens’in toplumu sadece yönetici sınıfın iktidar ilişkileriyle açıklayan kuramsal çözümlemeye alternatif olarak geliştirdiği “*toplumsal yaşamın müdahalelerin ürünü*” şeklinde, üç ana izleği takip ederek çözümlemesini anlamlı görmektedir. Toplum, alçak modernlik aşamasında nesnelci yaklaşımlara yer bırakmayacak şekilde dönüşmüştür. Bu aşamada toplumsal yaşamın iktidar ilişkilerine indirgenerek çözümlenmesi yetersiz kalmaktadır. Çünkü toplum, sınırsız olarak varolan kendi üzerine etki etme becerisini “*bilgi, yatırım ve ahlaklılık modelleri*” yoluyla sürekli yenilemektedir (2005: 176). Giddens’in toplumsal yaşama müdahale eden üç ana izleğinden ilki, sermaye ve bilginin kürede dolaşımı sonucunda farklı küreselleşmelerin meydana çıkardığı “*toplumsal olguların uzamda ve zamanda toplum dışılaşmasıdır (disembedding)*.” İkinci izlek, modernliğin ilk aşamasındaki toplumsal düzenin

belirlediği kesinliklerin ve güvenin yerini kuşkunun ve düzenin çoğullaşması ile risklerin günümüz toplumlarının önemli karakteristiğini sunmasıdır. Son izlek ise refleksive olarak Giddens'in kavramsallaştırdığı, eyleyenlerin kendi ve toplumsal gerçekliklerini yeni öğrendiği bilgiler aracılığıyla hızlı bir biçimde dönüştürebilme kapasiteleri yani toplumların *"kendi üzerlerinde düşünme yetileridir."* Aynı zamanda bu son izlek Touraine'nin daha kapsayıcı olarak değerlendirdiği bilgi modelleri ile toplumsal dönüşümler arasındaki ilişkilerle günümüz müdahale toplumlarının açıklanmasını sağlayan ve kendisinin tarihsellik olarak açıkladığı olmazsa olmazlardandır. Bu üç izlek, günümüz müdahale toplumlarının modernliğin ilk aşamasındaki düzen toplumları ve orta modernlik aşamasındaki kalkınma toplumlarından farklı bir toplumsal yapıya kavuşturan ve indirgemeciliğe neden olan açıklamalar yerine yeni çözümlemeleri mümkün kılmaktadır (Touraine, 2005: 177).

Giddens'in refleksive kavramı aynı zamanda çağdaş toplumdaki sosyoloji kuramlarının dayandığı klasik sosyal bilimcilerin *"sosyolojinin toplumsal kökeniyle"* ilintili olarak sosyoloji ve siyasete ile ilgi ürettikleri bilgiler üzerine yeniden geri dönüş yapılarak, sosyoloji kuramlarına ve toplumsal sorunlara yeni perspektifler kazandırılmasının önemini de kapsamaktadır. Giddens'in burada önemli gördüğü şey pür sosyoloji değil fakat aynı zamanda politik görüş ve aktivitelerinde beraber alınması yönündedir. Başta Weber olmak üzere klasik sosyoloji kuramcılarının siyasal bağlamının sosyolojik fikirlerinin oluşumundaki etkilerinin göz ardı edilmemesini salık verir (Giddens, 1996: 9). Giddens'ı önemli kılan diğer bir öge kuramının, İngiltere'de Tony Blair Hükümeti (İşçi Partisi) tarafından pratiğe aktarılmasıdır. Geçmişte Thatcher Hükümetinin (Muhafazakar Parti) uyguladığı neo-liberal politikalara alternatif olarak geliştirilen Üçüncü Yol siyaseti, sağ ve solu entegre ederek çağdaş dönemdeki toplumsal, ekonomik, siyasal ve küresel sorunlara çareler üretmek adına iktidara taşınır. Neo-liberal düşüncede ve Giddens'da kuramsallaştırılan gelenekte, 'toplum' fikrinin yerinin tespiti bu iki ideolojinin karşılaştırılması ile gösterilebilir.

1970'lerde başlayan reel politik değişim 1990'larda S.S.C.B'nin çökmesiyle somutlaştığından liberal-muhafazakâr söylem başta İngiltere olmak üzere Avrupa'da neo-liberal söylemlere evrilmiştir. İngiltere'de Thatcher ile başlayan neo-liberalizm A.B.D.'de Ronald Regan ile devam ettirilerek gerek dağılan S.S.C.B. ülkelerinde, gerek Yeni Zelanda ve İsveç gibi sosyal demokrat ülkelerde gerekse de küreselleşen dünyanın

diğer pek çok ülkesinde gönüllü bir biçimde ya da uluslararası kuruluşların dayatmalarıyla yaygınlaştırılmıştır (Evre, 2015: 2; Çoşar ve Özman, 2000: 111). 1980’li yıllarla birlikte reel sosyalizmin çökmesine bağlı olarak sağ siyasal (neo-liberal) kesim, kapitalizmin kesin zaferini dillendirirken sol siyasal (sosyal demokrasi) kesim, bir yandan yükselen sağ siyaset karşısında kaybettikleri siyasal alanları geri kazanmak için alternatif reel politikalara yönelirken diğer yandan geçmişte sol düşüncenin üzerine inşa edildiği varsayımları ve gelecek toplum imgelerini yeniden oluşturmak için kuramsal yenilenmeye gitmiştir. Sağ ve sol’un klasik anlamdaki sınırlarının muğlâklaşması ile birlikte sağ ve sol siyasal kesim ‘orta olan’ merkezde farklı birleşimlerle iç içe geçmeye başlar. Giddens’in kuramsallaştırdığı ve Blair’in İşçi Partisinde uygulamaya koyduğu Üçüncü Yol Siyaseti, ‘orta olan’ yeni siyasetleri görünür kılar. Bunun haricinde liberal muhafazakâr klasik sağ siyaset ise Thatcher hükümetinde neo-liberal bağlamda yeniden oluşturulur. Thatcher’in klasik ekonomi eleştirisi üzerinde oluşturduğu neo-liberal refah devleti uygulamalarının yetersiz sonuçları Blair’ı (ve dolayısıyla Giddens’ı) bu sonuçlar üzerinden alternatif bir ‘orta yol’ siyasetiyle entegre ederek iktidara taşır (Çoşar ve Özman, 2000: 111).

Neo-liberalizm, ekonomi ve siyasal yönleri ağırlıklı olarak vurgulanan çağdaş dönemin önemli ideolojilerinden bir tanesidir. Bireycilik, piyasanın serbestleştirilmesi ve devletin etkisinin azaltılması ile toplumsal düzenin gerçekleştirilebileceğini savunan neo-liberalizm krizler, açmazlar ve yeni tartışmalarla çağdaş dönemi teorik ve pratik olarak belirleyen önemli bir paradigmadır (Evre, 2015: 1). Geçmişte refah devletinin önünde engel olarak gördüğü Keynesçi devlet müdahalesinin aşılması için piyasanın tamamen özerkleşerek devletin piyasa üstündeki tüm kontrolünün kaldırılmasıyla ‘en iyi toplumsal düzenin’ gerçekleşeceğini savunan neo-liberal politika vaatlerini yerine getirememiştir. Dolayısıyla Blair, piyasa için eşitlik adına özgürlükçü söylemden vazgeçilerek oluşturulan neo-liberal politikadaki hoşnutsuzlukları yanına alarak, sağ ve sol siyaseti entegre ederek, aşmaya çalışır. Her ne kadar Üçüncü Yol Avrupa için yaygın olarak toplumsal, siyasal ve ekonomik sorunlar konusunda üzerinde anlaşılan bir yaklaşım geliştiremese de 20. yy’ın sonlarında Avrupa’da, ekonomi ve devletin piyasa düzenlemelerini geçmiş sol ve sağ anlayışlarından farklı bir biçimde yapıllaştırır: Kamu çıkarı hedefiyle işleyen bir piyasa sistemi ve bireylerin özgürlüğünü kamusal veya özel alanlardaki çıkarlara karşı savunan bir devlet-hukuk sistemi. Bu yaklaşım,

Üçüncü Yol'un siyaset ile ekonomi, sağ ile sol, eşitlik ile özgürlük, sosyal haklar ile sorumluluk, kamusal olan ile özel olan, güvenlik ile özgürlük, bireysellik ile kolektivite arasındaki dengenin özetini sunar. Her iki projenin (Neo-liberal ve Üçüncü Yol) yöntemleri farklı olsa da amaçları ortaktır: kapitalist topluma uygun siyasetin geliştirilebilmesi. Farklılaştıkları nokta ise 'en iyi toplumsal düzenin' sağlanabilmesi için gerekli olan kavram ve eylemelere yükledikleri anlam ve kurgularıdır (Çoşar ve Özman, 2000: 111-115).

Bu bağlamda 'toplumsallaşmaya' yükledikleri anlam tam da Baudrillard'ın tespit ettiği üzere Çağdaş Kapitalist Toplamların geleceğini belirleyen önemli bir öge olarak belirir. Liberal politikaların temsil sorunu ve statükoyu sürdürmek için siyasal mekanizmadan dışladığı toplumsal kesimlerin hoşnutsuzluğu Thatcher'ın neo-liberal politikalarında, devlet eleştirisine yoğunlaştırılarak çözümlenmeye çalışılır. Liberal demokrasiyi eleştirmektense yaygın olan devletin denetiminin asgari seviyeye çekilerek pazarın kendi mantığı ve özerkliği içinde işleyen bir toplumsal düzen varsayılır. Sonuç olarak neo-liberal politikalarda demokrasinin kendisi değil, piyasa sisteminin demokrasisi işlevselleştirilir. Böylece muhafazakar liberal statüko kendi çıkarını neo-liberal politikalarla sürdürmeyi arzular (Çoşar ve Özman, 2000: 111-115). Bir paradigma olarak neo-liberalizm bu sayede geç modernlikte kendi değer, inanç ve tekniksel bütünlüğünün dışında kalan olguları veya açıklayamadığı (yeni toplumsal hareketler veya küresel toplumsal hareketler gibi hoşnutsuzlukların talep ettiği sosyo kültürel ve sosyo ekonomik) şeyleri 'anomali' olarak sistem dışına iter (Evre, 2015: 2, 15-16).

"Normatif olarak bireylerin rekabetçi piyasa içerisinde, gönüllü olarak ekonomik etkinlikte bulunmaları öngörülürken, bireylerin hem kendi çıkarlarını azamileştirdikleri hem de kendiliğinden kamu yararının ortaya çıktığı varsayılmaktadır. Kamusal yarar, bireysel çıkarların toplamına indirgenirken, bireylerin ekonomik etkinliklerinin sonuçları ontolojik olarak hesaba katılmamaktadır. Bunun yerine, bireylerin davranışlarının *a priori* olarak topluma da yarar sağlayacağı varsayılmaktadır. O nedenle serbest piyasa mekanizmasının yarattığı toplumsal veya çevresel sorunlar da normatif olarak karşılık bulmamaktadır. Ayrıca özgürlüklerin korunması adına, siyasal alandaki gücün sınırlandırılması öngörülürken, serbest piyasa alanındaki güç ilişkilerinin, -tekeller dışında- göz ardı edilmesi, neo-liberalizmin eşitlik ve adalet anlayışlarını da biçimsel düzeyde bırakmaktadır" (Evre, 2015: 16).

Giddens ve Blair ise 'pazarın demokratikleştirilmesine' alternatif olarak 'demokrasinin demokratikleştirilmesine' çalışır. Bunun için öncelikle devletin yeniden

yapılandırılması gerektiğinden yola çıkarak sosyal demokrasi anlayışındaki hâkim devlet anlayışı ve bunun ekonomideki uzantıları eleştirilir. Yeni dönemdeki gelişmeler, küreselleşme ve sonuçlarının yarattığı belirsizlikler ‘risk’ kavramını demokrasi kavramsallaştırmasında başat konuma yükseltir. Giddens ve Beckçi ‘Risk Toplumu’ bu bağlamdan hareketle geç modern dönemde, risklerin yapıllaştırdığı tehlikeleri hesaba koyan bir toplumsal düzen ve devlet anlayışını kuramsallaştırır. Blair’in Üçüncü Yol siyasetiyle ‘Risk Toplumuna’ uyguladığı demokrasi anlayışında, sivil toplum ve devlet’in karşılıklı olarak birbirlerini denetlemesi ve işbirliği yapması gündeme getirilir. Devlet otoritesi yetkesini, küreselleşmenin kurumsallaştırdığı ulus ötesi yapılanmalar ve yerel yönetimlerle paylaşır. Yönetimin şeffaflaşması ve demokratik katılımın yaygınlaştırılması ile amaçlanan siyasal ve idari yapının verimli bir biçime kanalize edilerek iktidarı güçlendirmesidir. Böylece Üçüncü Yol siyaseti neo-liberal politikadan farklılaşarak sivil toplum örgütlenmeleri ve hizmet anlayışından ziyade topluluklaşmaya (*communitarians*) yönelerek ayrışır (Çoşar ve Özman, 2000: 111-115; Evre, 2015: 3).

Neo-liberalizmde *“bireyin kolektivitelere olan aidiyetinin veya toplumsal bağlamının ontolojik olarak kabul edilmemesi, kolektif öznelerin sorunlarına normatif düzeyde çözüm üretilmesine de engel teşkil etmektedir”* (Evre, 2015: 15). Ayrıca neo-liberalizmin önkabulleri tarihsel, toplumsal ve kültürel birçok olguyu dışarıda bıraktığından bu kurumları ve sorunlarını normatif olarak anlayamamakta ve dolayısıyla açıklayamamaktadır (Evre, 2015: 17). Sonuç olarak neo-liberal politikalar, ekonomiyi (oikos’u) merkeze alırken Üçüncü Yol siyaseti, politik toplumu (polity) merkeze alarak kuramsallaştırmalarını gerçekleştirir. Her ikisinde de tarihselliği ve kültürelliği barındıran ‘socius’, farklı pratiklerle geçmiş dönem uygulamalarında olduğu üzere ekonomik ve siyasal alan içerisinde sisteme dâhil edilerek, öncelikleri göz önünde bulunduruluyormuş gibi yapılarak, dışlanır. Dolayısıyla hem neo-liberal hem de Üçüncü Yol siyasetlerinde ‘socius’a yer olmadığı belirtilmelidir.

Neo-liberal ve alternatif olarak geliştirilen -ortayı arayan- Üçüncü Yol siyasetlerinin uzlaştıkları noktalar ise her ikisinin kapitalist topluma uygun içeriklerin sağlanabilmesi adına ‘popülist’ politikalara yönelmeleri ve ‘sınıf kategorilerini’ görmezden gelmeleridir. Üçüncü Yol için sınıf konumları, tükenmişliklerinin üzerine inşa edilirken, neo-liberaller için sınıf kavramı zaten en başından yok sayılır. Giddens ve Blair’in ‘ortayı arayan’ siyasetinde, geçmişte orta sınıf için genellenen demokrasi

anlayışı artık tüm topluma uygulanarak siyasetin içinde bütün toplumu eriten bir proje olarak sunulur (Çoşar ve Özman, 2000: 111-115).

Giddens, sosyolojiyi modern toplumları inceleyen bir bilim dalı olarak görürken aynı zamanda bu toplumun siyasal örgütlenmesi olan ulus devleti küresel devlet sistemleri içine yerleştirerek analiz eder. Giddens'ın sosyolojik ve siyasal analizlerini kuramsallaştırdığı çalışmaları çok farklı alanlarda sosyologlarca kısmen değiştirilerek ya da eklemeler yapılarak geliştirilir. Giddens sadece endüstrileşmenin, modernleşmenin değil fakat bunlarla birlikte küreselleşmenin de kuramsallaştırıcısı olarak ilgiyle karşılanır.

Ulus devletleri küresel devlet sistemleri içinde ele alan Giddens'ı takip eden Robertson için de ulus devletler küresel dönemin önemli bir egemenlik aktörü olarak varlıklarını korumaktadır. Giddens'ın çalışmalarını kendi küresel toplum kuramsallaştırmasında takip eden Robertson'un temel izleği Giddens'ın şu formülüne dayanır: *“modern devletin egemenliğinin gelişiminin, başlangıcından itibaren, düşünsel yolla izlenen devletler arası ilişkiler dizisine dayanmaktadır”* (Robertson, 1999: 95). Bu düşünselliğin küresel boyutta genelleşmesinin ilk evresi ise birinci dünya Savaşı sonrası yapılan anlaşma ve kurulan M.C. gibi teşkilatlarla somutlaşan ulus devletler sistemidir. Giddens'ın modernlik ve postmodernlik söylemlerini harmanlayarak geliştirdiği siyasal küresel sistemi, Robertson tarafından özgülleştirilerek zenginleştirilir. Giddens'ın ulus devlet egemenliği ve dünya sisteminin siyasal temelli küresel ilişkiler analiziyle betimlediği bütünsel yapı dört farklı öğeden (ulus devlet ve küresel enformasyon sistemleri ile kapitalist dünya ekonomisi ve askeri dünya düzeninden) oluşur (Robertson, 1999: 95-97). Bu çerçeve Robertson tarafından kısmi işlemlere tabi tutularak -örneğin sadece ulus devlet egemenliği, işleyişi ve meşruluğuna yönelik beklentilerin değil fakat bunlarla birlikte uluslararası *“ilişkileri düzenleyen düşüncelerin gelişimi”* de önemli bir faktör olarak ele alınır- küreselleşmenin oluşumundaki ve gelişmesindeki evreleri açıklamak için temel dayanağı oluşturur. Robertson'a göre dünya bilinci, kültürel temeli ve düşünsel imgelerle vurgulanarak *“ulusal toplumlar; birey benlikler, toplumların uluslararası sistemi ve bir tür olması anlamında insanlık”* kategorileriyle sınıflandırılır. Robertson'a göre, küreselleşme sürecinin çağdaş evresinde *“içsel-toplumsal ve küresel düzen anlayışlarının iç içe*

geçtiği ve açıkça siyasallaştığı bir duruma doğru ilerlenmektedir” (1999: 48-51, 103, 300).

3.2.8. Roland Robertson (1938-); Küresel Toplum

Robertson, kendi bireysel yaşamında etkilerini hissettiği ‘çok boyutlu, siyasallaşmış, küreselleşmiş bir dünyada’ özgürlüğünü yakalayabilmek amacıyla sosyolojik imgelemine küresel boyutta aktive eder. Çağdaş dünyanın oluşumunu anlama kaygısıyla yola çıkan Robertson, kültürel bir yaklaşımla, küreselleşmeyi tarihsel başlangıç evresinden getirerek günümüzdeki küreselleşmenin boyutlarını analiz eder. Başlangıçta uluslararası ilişkiler ve modernleşme kuramları üzerinde çalışan Robertson’un sosyolojik ilgisi üçüncü dünya ülkelerindeki modernleşme sorunudur. Bu ilginin bir sonucu olarak modernleşme sürecindeki toplumların dini bağlamda ele alınması, Robertson’u sonraki çalışmalarını oluşturan küresellik ve küreselleşme çalışmalarında din olgusunun etkilediği bir birleştirmeye sonuçlandırır. Din, ona göre gerek kurucu sosyologların, gerek ulus devletlerin laiklik uygulamalarının (kilise devlet gerilimi), gerek sonradan modernleşen ülkelerin sekülerleşme ilişkilerinin gerekse de son dönem küreselleşme sürecinin ortaya koyduğu biçimiyle (köktendincilik), ulusların modernleşme sürecinde ve uluslararası ilişkilerde önemli bir sosyo kültürel olgudur (1999: 7-14). Bu noktada küreselleşme Robertson için tartışmalı olarak geliştirilmeye ve anlaşılmaya çalışılan bir süreç olarak, yarattığı sorunlar ve karmaşaya karşı etik ve eleştirel bir yaklaşımla çözüm üretmeyi de içermektedir (1999: 24).

Robertson yukarıdaki kaygılarından hareketle ve farklı alanlardaki (uluslararası ilişkiler, karşılaştırmalı medeniyetler, modernleşme, din ve küreselleşme) çalışmalarını birleştireceğine inandığı için sosyolojin kültürel içeriğiyle metodolojik yönelimini belirler. Kültür sosyolojisi odaklı, fenomenolojik ve psiko sosyal bir yaklaşımla küreselleşmeyi ele alır. Ekonominin de önemli kurum olduğunu teslim eder ama kültürelci bakış açısının da gösterdiği üzere ekonomi, kültürel kodlarla şekillendiğinden yine kültür dolayımıyla en iyi şekilde anlaşılabilir. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak kendini, Wallerstein⁹¹ gibi dünyanın sistemsel analizini ekonomi kurumu

⁹¹ “Wallerstein’a göre sistem geliştikçe kapitalizm daha güçlenmekte, toplumlar da dünya çapındaki sistemdeki rollerini giderek dünya-sistemi iş bölümündeki konumlarına göre oynamaktadırlar. Dini de

üzerinden gerçekleştiren analizlerden farklılaştırır. Uluslararası ilişkilerde ulusal çıkar önemli bir reel politik enstrüman olarak kabul edilse de, savaş ve barış gibi uluslararası ilişkilerde düzenleyici olan kültürel kodların önemi de zamanla belirginleşmektedir. Bu nokta da ‘çok etniklik ve çok kültürlülük’ gibi olguların son dönem küresel ilişkilerde artan etkililikleri önemli bir veriyi oluşturur. Hatta kültürelci bakış açısı⁹², modernlik ve postmodernlik gibi genel süreçleri anlamak için de Robertson tarafından önemli görülür (1999: 16-17, 28-32, 86, 104). Robertson’a göre kültür çalışmalarının artan önemine bağlı olarak ele alınması uygun olacak küreselleşme kavramı modernlik, postmodernlik ve siyaset gibi tüm diğer sosyal bilimsel kavramlar içinde geçerlidir. Bunun bir sonucu olarak uluslararası ilişkilerin, küresel çapta farklı yoğunluklarda olmak üzere kültürel siyasete evrildiğini ve bununun da kültürün daha fazla siyasallaştığı bir sürece tekabül eden küresel kültürel bir evreye denk geldiği varsayımı üzerine kurar (1999: 17). Kürselleşmeyi, ekonomik ve siyasal karşılıklı bağımlılığın artan yoğunlukta nesneleşmesine ek olarak küresel bilincin kapsam ve derinliğinin artmasına ve bilincin düşünümseelliğine bağlı olarak kültürel ve öznel kiplerine de kapı aralayarak çözümler (1999: 104, 295). Tüm bu sebeplerden dolayı Robertson’un küreselleşme analizi, din sosyolojisinin penceresinden ve kültürelci bir bakış açısıyla ortaya konulur.

Robertson kültürel bakış açısıyla geliştirdiği küresel toplum kuramıyla, çağdaş dünyada yoğunlaşan ve kapsamı genişleyen küreselleşme bilincinin yerellik ve tikellik ile küresel ve evrensel ayrımlarının ötesinde bütünsel bir süreç olarak ve yine dörtlü kavramsal çerçevesini sunduğu farklı ve süresiz aşamalardan geçen dinamik karakteri bağlamında ele alır. Kültürel bakış açısıyla yola çıkmasına rağmen farklı küresel paradigmalardan ekonomik ve siyasal sistem kuramsallaştırmalarını eleştirel olarak değerlendirerek haklarını bütüncül perspektiften verir. Ulusların küre üzerindeki karşılıklı bağımlılıkları arttığı gibi kültürel etkileşimleri de küresel bilinçte yükselmektedir. Modernleşme çalışmalarının da birikimiyle kapitalist dünya imgelerine bireysel ve insansal diğer içerikleri de toplumsal ve toplumlararası ilişkilere eklemeler.

içeren kültür büyük ölçüde ikincil iken, siyasal ve askeri ilişkiler daha temel ekonomik ilişkilerin belirlenen hatları boyunca gerçekleşmektedir” (Robertson, 1999: 32).

⁹² Robertson’a göre, “toplumların modernliğe katılış tarzlarını kesin bir şekilde hesaba katmadan, bazı toplumların modernliğin yayılması sonucunda ortaya çıkan kültürel temaları ve sorunları (askeri ve ekonomik olduğu kadar) siyasal politikalarının ve eylemlerinin bir boyutu olarak doğrudan ele almaya kalkıştıklarından söz etmeden, modernlik-ve-postmodernlik tartışmasındaki merkezi sorunları kolayca kavramak bir hayli zordur” (1999: 17).

Modernleşmenin temel izleklerinden biri olan sekülerlik ve dini tartışmaların veya çatışmaların ilgilerini küreselleşme süreciyle bütünleştirerek, ulusların ve uluslararası ilişkilerin ekonomik ve siyasal sistemlerle işlediğini belirtir. Artarak yoğunlaşan küreselleşme sürecinde katılım biçimlerinin daha fazla siyasal ve ekonomik bir içeriğe büründüğünü belirtir. Fakat bunlarla birlikte yeni toplumsal hareketlerin yükselen kaygılarına ve eğitim sistemlerindeki tartışmalara temel olan ‘çok kültürlülük, çok etnilik’ kavramları ile ve yine aynı zamanda küreselleşmenin yarattığı bölgecilik ve toplumsallığı da eklemleyerek ‘küresel toplum (bilinç)’ altında kavramsallaştırır (Robertson, 1999). Düzen sorununu, toplumsal ve bölgesel içerikleri haricinde küresel bir sorunsala tekabül ettiği çağdaş küresel evresinde önemli sosyolojik bir izlek olarak takip eden Robertson, düzenin kültürel oluşumuna önem verir. Modernitenin dışladığı ya da üzerinde önemle durmadığı kültür kavramı postmodernitenin kültüre olan ilgisiyle artan yoğunlukta sosyal bilimsel literatüre yeniden eklenir (1999: 60-84).

Robertson tam da bu nokta da sosyolojinin, küreselleşmeyi kurumsallaştırmak için uluslararası ilişkilerde ekonomik ve siyasal karşılıklı bağımlılıkların artan öneminin dışladığı sosyolojik ilginin küreselleşmenin bütüncül yapısını ve bir bütün olarak insanlık durumunun anlaşılabilmesi için yeniden göreve çağırır. Özellikle eğitim sisteminin küresel ekonomik ve siyasal gelişmelere entegre halde işlevselleştirilmeleri girişiminin kültürel, yerel ve bölgesel bağlamlarıyla birlikte ele alınarak gerçek bir küresel vizyona ulaşılabilecektir. Küreselleşme veya uluslararası ilişkiler çalışmalarında farklı toplumların eğitim müfredatlarında yer verilmek dahi istenmeyen sosyoloji ve kültürel çalışmaların, küreselleşmenin gerçek vizyonunun kavranması için en az uluslararası ilişkiler, ekonomi ve siyaset bilimi gibi küresel bağımlılığın çağdaş dünyadaki katı gerçeklikleri kadar elzem görülür (1999: 301). Sosyolojinin küreselleşmeyi kuramsallaştırması ve disiplinler arası ilişkilerdeki yerini teslim eden Robertson modern ulus devletleri inceleyen sosyolojinin küresel toplumu incelemede ve bu yeni toplumun kuramsallaştırılmasında uluslararası ilişkiler, siyaset ve ekonomi bilimi kadar önemli görür. Robertson, küresel kültür ve küresel toplum kuramsallaştırmasını küreselleşmenin tek bir mekâna evrilen dünya bilincinin yoğunlaşması üzerine ve farklı sosyal bilimsel ilgilerin disiplinler arası bütünlüğü üzerine geliştirir.

Robertson küreselleşmeyi, “ulusal toplumlar; birey benlikler, toplumların uluslararası sistemi ve bir tür olması anlamında insanlık” kategorileriyle ve bunlar

arasındaki ilişkilerle çözümler (1999: 48-51, 103). Oluşturduğu bu dinamik ve birbirlerini takip eden ardışık model ile dörtlü kavramsal analitik öğelerin, tarihsel evrelerde birbirlerinden farklılaşan özellikleri üzerinden küreselleşme sürecini geliştirir. Bu modeldeki öğelerin özerk bir yapıya sahip olduğunu ve gelişim aşamalarında kesinlikle bir süreksizlik olduğunu tespit eder. Her evrede bu dört öge yeniden yapılandırılarak küreselleşme süreci geliştirilir. Küreselleşmeyi farklı tarihsel evrelerde oluşturan dinamikleri sıralayarak içinde bulunduğumuz beşinci⁹³ evreye ulaşır. Feodalitenin çözülüşüne eşlik eden ulusların, toplumu örgütleyen yapısıyla başlatılan küreselleşme süreci, ilk evresinde erkek egemen toplumsal yapıda, felsefe ve hukuk alanında hümanist temelli bilgilerin üretilmesi ve uluslararası ilişkilerin hukuksal olarak sistemsel gelişimiyle görünür hale gelir (1999: 85, 99-102, 293). Toplumların birbirleriyle geçmiş yüzyıllardan başlattığı ticaret ilişkileriyle karşılıklı bağımlılıkları artarak küreselleşmeyi etkilemiş olsa da, son dönemde artan yoğunlukta mekânın sıkışması ve bu bilincin dönüştürdüğü küresel örgütlenme sistemleriyle birey, insanlık, toplum ve uluslararası toplumsal ilişkiler daha görünür olarak yeniden inşa edilmeye başlanmıştır (1999: 294).

Küreselleşmenin başlangıcını erken modernlik evresinde⁹⁴ özellikle 1870'lerdeki kimi somut koşulların varlığının belirginleşmeye başladığı ana kadar götürmek ve buradan başlatmak yerine Robertson, din ve medeniyet çalışmalarının da birikimiyle on

⁹³ Robertson beş evreye bölerek açıkladığı küreselleşme olgusunun teorik arka planını M. Albrow'dan alır. Bazı eklemelerde bulunmakla beraber Albrow'un sosyoloji tarihini açıkladığı beş (*Evrenselcilik, ulusal sosyolojiler, uluslararasılık, yerelleşme ve küreselleşme*) evresinin, küreselleşme olgusunun analizi içinde geçerli olacağını düşünerek küreselleşmenin, sosyoloji tarihi içindeki gelişimini bu evrelere dayanarak ve her dönem içindeki dörtlü kavramsal öğelerle (*ulusal toplumlar; birey benlikler, toplumların uluslararası sistemi ve bir tür olması anlamında insanlık*) birlikte çözümler. Yine Albrow'dan ayrıldığı en önemli nokta, Albrow'un sosyologların düşünceleri ve dünyaya ilişkin görüşlerinin ve ilişkilerinin üzerinden sosyolojinin küreselleşmesi düşüncesiyle, Robertson'un amacı dünyanın toplumsal ve kültürel kuramsallaştırması olduğu için küreselleşmenin sosyolojik analiziyle küreselleşmeye giden sürecin evrelerine, çözümleyicilerinin (sosyolog, siyasetçi, ekonomist, uluslararası ilişkiler uzmanları, eğitim bilimciler) ve katılımcılarının (toplumsal hareketler, örgütler ve grupları) ilgi ve eğilimlerini hesaplamasıdır (1999: 34-42 51).

⁹⁴ Robertson, Saint-Simon, Comte ve Marx gibi klasik sosyologların çalışmalarında küreselleşme kavramına benzer temaların siyasal ve sosyolojik analizlerinde içerildiklerini belirtir. Robertson'göre aynı zamanda sosyoloji biliminin doğmasına da neden olan olgu, o devirde güçlenmeye başlayan 'ulusalcılık' ile evrenselcilik ve insanlık kategorilerinde içerilen 'küreselleşme' arasındaki ikilemdir. Ki bu ikilem Robertson'göre sosyolojinin günümüz küresel ilişkilerinde kurban edilmesinin de nedeni olarak görülür. Özellikle Durkheim, Weber ve Simmel'in toplumsallık üzerine geliştirdikleri çalışmalarıyla toplum içi ve toplumlararası karşılaştırmaya yönelim gösteren klasik sosyoloji anlayışının boş bıraktığı uluslararası etkileşim farklı sosyal bilimlerce kapatılır (1999: 32-33). Yine de bununla birlikte Durkheim ve Simmel'in çalışmalarında 'insanlık' kategorisinin belirli ilgi ve yönelimlerle işlendiğini de ekler (1999: 42-47).

beşinci yüzyıla kadar geri götürür. Robertson’a göre küreselleşme, tek bir kavramsal çerçeveye sığdırılamayan modernliğin doğrudan bir sonucu olarak görülmez. Bununla beraber küreselleşmenin yirminci yüzyıldaki emarelerinin belirginleşmesiyle, küreselleşme üzerine yoğunlaşan tartışmalarla uyum içinde son dönem gelişmelerle birlikte değerlendirir (1999: 20-21, 85). Yine de küreselleşmenin başlangıcı olarak ilk ulusal örgütlerin kurumsallaşmaya başladığı dönem olan feodalitenin çözülme sürecine işaret eder (1999: 293). Küreselleşmenin birinci evresi olan oluşum aşaması 15. yy.’da başlar ve 18. yy. ortalarına kadar devam eder. Sonrasında 1870’lere kadar olan dönemi başlangıç evresi olarak adlandırır. Üçüncü evrede 1920’li yıllara kadar yükselişe geçen küreselleşme 1960’lı yıllarda ‘hegomanya için mücadele evresinde’ tartışmalı ve savaş konseptiyle biçimlenir. Bu tarihten sonra da son evre olan belirsizlik dönemi başlatılır (Robertson, 1999: 99-101). Robertson’un bu sınıflandırmasında dörtlü kavramsal öğelerden özellikle Giddens’a referans gösterdiği ‘ulusal toplum’un ve uluslararası ilişkilerin belirleyici olduğu vurgulanabilir (1999: 95-97). Bunlar ulus devletlerin doğuşu, ulusçuluk ve uluslararasılık tartışmalarına bağlı türdeş üniter devlet anlayışının gelişmesi, fiiliyata geçemeyen uluslararası tek toplum ideali ve birinci dünya savaşı, ulusal bağımsızlık ilkesini kabul eden Milletler Cemiyeti ve BM’nin kurulması, ardından modernlik projelerinin rekabetçi Soğuk Savaş dönemi ve son olarak da tüm bu ulusal merkezli küresel rekabetin yarattığı sorunlar ve krizler yumağının tartışmalı olarak bıraktığı bir dünya bilinci olarak sıralanmaktadır:

“Aya ayak basılması. ‘Materyalizm-sonrası’ değerlerin vurgulanması. Soğuk Savaşın sona ermesi. Nükleer ve termonükleer silahların yaygınlaşması. Küresel kurumların ve hareketlerin sayısının hızla artması. Küresel iletişim araçlarındaki hızlı artış. Toplumlarda çokkültürlülük ve çoketniklik sorunlarıyla daha fazla karşı karşıya kalması. Birey anlayışlarının, toplumsal cinsiyet, cinsel, etnik ve ırksal düşünceler tarafından daha da karmaşılaştırılması. İnsan haklarının küresel bir sorun haline gelmesi. Uluslararası sistemin daha akışkan hale gelmesi –iki kutupluluğun sona ermesi. Özellikle çevre hareketleri aracılığıyla bir türler-topluluğu olarak insanlığa ilişkin kaygıların daha da artması. ‘Etnik devrim’e rağmen, sivil dünya toplumuna ve dünya yurttaşlığına ilginin artması. Yaşanan çekişmelere rağmen küresel medya sisteminin sağlamlaştırılması. Küresellikten arındıran/yeniden küreselleştiren bir hareket olarak İslam. Rio de Janeiro’daki Yeryüzü Zirvesi” (Robertson, 1999: 101).

Tam olarak ne zaman ortaya çıktığı tartışmalı olsa da küreselleşmeyle ilgili akademik tartışmaların görünürlüğü 1980’li yılların ortasında yaygınlaşmaya başlamıştır. Bundan önceki çalışmalarda küreselleşme örtük, dağınık ve genel olarak

akademik olmayan çevrelerde kesik bir biçimde ortaya konulmuştur. Akademik anlamda ilk çalışmalar ise 1960 yılında McLuhan'ın 'küresel köy' terimi ve Parsons'un 'anamlı devrim' kavramlarında görünür olmaya başlanmıştır (1999: 22-23). Modernleşme sürecindeki üçüncü dünya toplumlarına gösterilen sosyolojik ilgi sonucu toplumlar için uygulanan modellerin 1960'tan sonra uluslararası ilişkilere konu olarak uygulanmasıyla 'küresel sosyolojik' analizler gündeme gelerek dünya çapında görünür olmuştur (1999: 25). Modernleşmenin sanayi toplumlarını yöndeş kılacağı versiyonu ile buna alternatif geliştirilen farklılaşma içeren modernleşme pratiklerini savunan teorisyenler arasındaki tartışmalar süregelirken bu tartışmalar küreselleşmenin türdeşleştirme ve evrenselcilik algılarıyla iç içe geçmeye başlar. Robertson, modernleşme sürecine geç katılan ulus toplumlarını imgesel tercih bağlamlarıyla düşünömsel modernleşme çerçevesinde analiz ederken küresel dönemde bütün ulusların karşılıklı makro etkileşimlerini simgesel etkileşimci perspektiften ele alarak Japonya örneğiyle gösterir. Yine modernleşme tartışmalarının yaşandığı 1960'larda ortaya çıkan diğör bir kavram olan postmodernlik ile de sanayi sonrası toplum tipolojileri ve içerikleri karşılaştırmalı olarak gündeme gelmeye başlayarak tartışmalara eklenir (1999: 26-28).

Küreselleşmeye olan ilginin artması ve ders programlarına eklenmesiyle, küreselleşmeye aktif katılan ve sayıları her geçen gün artan toplumsal örgüt, kurum, hareket ve grupların varlığıyla aynı zamanda iletişim ve reklamların içeriğiyle pratik anlamda görünür olmaya başlar. Bu küresel olguyu farklı ilgilerden hareketle çözümleyen entelektüellerin teorik inşalarıyla da etkileşim içinde tartışmalı olarak anlamlandırılmaya çalışılır (1999: 34). Globalleşme kavramı Robertson'a göre günümüzde birbirleriyle çelişkili anlamlarda kullanılmaktadır. Bu farklı tanımlamaların ortak içerikleri ise, küresel terimi merkezinde toplanan ilişkilerin (karşılıklı bağımlılığın) yoğunlaşması ve küresel bilince referans göstermeleridir. Buradan hareketle Robertson, Globalleşme kavramını daha çok 'tek bir mekân'a tekabül eden, dünyanın sıkışması ve bir bütün olarak yoğunlaşması anlamıyla kullanır: "*Hem dünyanın küçölmesine, hem de bir bütün olarak dünya bilincinin güçlenmesine gönderme yapar.*" Robertson, modern ya da postmodern dönemin en ayırt edici özelliği olarak dünya üzerinde oluşan küresel bir bilincin oluşumunu gösterir (1999: 21-22, 52, 95, 293).

Küreselleşmenin düzenli ve istikrarlı bir süreç olmaması, aynı zamanda küresel bilincin soyut bir bütünselliğe tekabül etmesinden dolayı kültürel ve öznel süreçlerin boyutlarından etkilenmesi küreselleşmeyi tartışmalı kılar. Yeni toplumsal hareketler, kurumlar ve bireyler tarafından olduğu biçimiyle kabul edilmediği gibi tepkileri de içeren karşılıklı bir etkileşimle şekillenir. Sevgi nefret diyalektiğinin yerel ve ulusalda oluşturduğu socius formlarının küresel yansımasında kültür, toplum ve insanlar; kültürel, ulusal ve imgesel içeriklerinden kimi öğelerini tüketerek her şeye rağmen, küresel düzenle bağdaşır. Farklılıklar eklemlenerek küresel düzenin istemeseler de bir parçasına dönüştürülür. Castoriadis'ten yaptığı bir alıntıyla Robertson, sevgi-nefret diyalektiğiyle biçimlenen socius türlerinin küresel topluma yöndeşmelerini sorunsallaştırır. Tıpkı yerel, ulusal ve bölgesel düzeyde geliştirilen *'imgeleme dayalı anlamlandırma'* biçimlerinin karşısında yer alan *'merkezi anlamlandırmaların'* bireyi topluma istemeseler de çekmesi gibi toplumlar, yerellikler ve kültürlerde küresel merkeze istemeselerde çekilmektedir. Merkezi anlamlandırma yapılarının imgeleme dayalı anlamlandırma biçimlerini kapsamaması, *"toplumun karşı karşıya kaldığı dünyaya ve her şeye rağmen onun bir parçasını oluşturduklarına ve onu farklı açılardan eklemlediklerine"* göndermede bulunur (Robertson, 1999: 84, 104). Bu özelliğiyle Robertson tarafından küreselleşme tıpkı modernitede ve çağdaş yaşamda gözlemlenen tepkilere benzetilerek; nasıl ki muhafazakârların çağdaş terimlerle, modernlik karşıtlarının modern tepkilerle davranışlarını sergiliyorlarsa yine aynı şekilde küreselleşme karşıtlarının duruşlarının ve tepkilerinin de kaçınılmaz bir biçimde küresel söyleme içre çekileceğini vurgular (1999: 24). Yani Robertson için modernlikten olduğu gibi küreselleşmeden de kaçış yoktur. Yerelleşme eğilimlerinin dâhil küreselleşmeyle ilişkileriyle anlaşılabilirliğini söyleyen Robertson 'glocalization', kavramını ilk kullanan kişilerden biri olarak bu bağlama göndermede bulunur. Yerelleşme ile imge ve fikirlerini kimliksele bağlamlara oturtan kültür, toplum ve insanlar istemeselerde küreselleşmenin yapısına entegre olacak dönüşümün kuluçkasına yatırılarak küresel düzenle bağdaştırılır. Gemeinschaft ya da daha büyük bir sinerjiyi yaratan gesellschaft'tan daha güçlü olan küreselleşmeden (globalesgesellschaft'dan) bireylerin, toplumların ve kültürlerin kurtulması mümkün değildir.

Küreselleşmenin farklı socius formlarından ve aktörlerinden beklentileri kültürel imgelerini serbest bırakmasını baskılamasıdır. Bu süreçte keşfedilmiş veya gizli

geleneklerin, toplumların ve medeniyetlerin temsilcilerini, kimlikli bağlamli fikir ve imgelerini küresel kültürel imkânlarla aktive etmeleri istenilir. Kültürel bağlamli küreselleşme tepkileriyle şekillenen küreselleşme süreci yine kültürel olgulara geri dönerek, kültürü tartışmalı bir biçimde küreselleşmeye eklemleyerek devam eder. Bu süreçte kültürün tüketimi ve diğer formlarla bağdaştırılması, geleneksel sosyolojinin ihmal ettiği kültür fenomenine yeniden yönelerek doldurulur (Robertson, 1999: 81). Buda bir bütün olarak kültürlerin küre üzerindeki etkileşimlerini ve bilincini yoğunlaştırarak, sosyolojik analize konu edinilmesini ve ekonomi ve siyaset gibi diğer sosyal bilimsel alanlardan farklılaşarak özgüllüğünü ortaya koymasıyla sağlanabilir. Yerel ve tikel olan sosyo kültürel formların küreselleşme sürecinde serbest bıraktığı imge ve fikir tartışmaları, dünyaya ve evrensele kapı aralayarak, ekonomik ve siyasal sistemsel maddecilikten insansal olan maneviyata geçişi ve analizi sağlayarak sosyolojinin önemini yeniden ortaya çıkarır. Yerel, ulusal ve bölgesel socius formlarının kültürleri, kurumları ve grupları aktör ve temsilcileriyle bir bütün olarak kültürel içerikleri tüketerek ve aynı zamanda bağdaştırarak küreselleşmeye verdikleri tepkilerle ve küreselleşmenin imkânlarıyla sosyolojinin inceleme nesnesini oluşturur. Bu da Robertson'un küreselleşme sürecini çoğulcu bir küresel çeşitliliğin esnek ilişkilerine kapı aralayan bir dünya bilinci üzerine yapılan tartışmalar bütünü olarak görmesine neden olur.

3.2.9. Manuel Castells (1942-); Ağ-Network-Sanal Toplum

Bilgi ve iletişim teknolojileri, küre üzerinde yeni toplumsal/topluluksal ilişkilerde önemli bir bağımsız değişken olarak belirmiştir. Delanty, teknolojinin hesaba katılmadan çağdaş sosyal ilişkilerin ve günümüz topluluklarının anlaşılabilmesinin mümkün olamayacağını belirtir (Delanty, 2015: 173). İletişimin, teknoloji boyutuyla insanların günlük yaşamına ve insanlar arasındaki ilişkiye eklemelenmesinin artarak yoğunlaşması, kimi kuramcıların socius'u, Ağ-network⁹⁵ (Şebeke - İletişim ağı - Ağ örgüsü) toplumu ya da sanal topluluk olarak kavramsallaştırmasına neden olmuştur.

⁹⁵ Bağlantılar olarak adlandırdığı şebekelerin işleyiş biçimlerini anlamaya çalışan Barabási (2010), bağlantıların iç mantığının bilimsel keşfiyle birlikte, 'karmaşık olanın doğru vizyonunun' elde edilebileceğini ve bu vizyondan hareketle doğal sistemlerden insan tasarımlarına kadar her şeyin işleyiş sistemlerinin anlaşılabilceğini söyler. Barabási'ya göre, "hayatın sırrı organizmalar içindeki milyonlarca molekülü bütünleştiren karmaşık etkileşimler ağıyla başlar. İnsan toplumundaki muamma

Sosyal ilişkilerde teknolojinin artan önemine bağlı olarak 1962 yılında Marshall McLuhan'un kitabıyla birlikte sosyal düşüncede *“küresel bir iletişim topluluğu görüşü paylaşılmaktadır”* (Delanty, 2015: 173). Delanty günümüzde topluluk üzerine yeni bir yaklaşım olan sanal topluluk düşüncesinden hareketle, sosyal dünya ve ilişkilerini bilgi ve iletişim teknolojileriyle açıklamaya çalışanların olduğunu belirtir. Delanty, sanal toplulukla ilgili yoğun bir literatür olduğunu ancak bunların çok az bir kısmının ayrıntılı ve net kuramsal açıklamalara yer verdiğini söyler. Manuel Castells, Howard Rheingold ve Craig Calhoun'u en önemli sanal toplum kuramcıları olarak belirtir. Bunların haricinde sosyal, bilimsel veya felsefi boyutlarıyla ele alınan diğer sanal toplulukla ilgili kuramların belirsiz, yetersiz ve açıklayıcı olmadığından incelemesine dâhil etmez (Delanty, 2015: 173-190).

Delanty'e göre teknolojiye dayalı iletişim gerçekleştiren öğelerin siber ya da sanal topluluk formuna dönüşmesi iki varsayım üzerine dayanır. Sanal toplulukların diğer yüz yüze iletişime dayalı topluluklar gibi gerçek olması ve *“iletişimi aidiyetin temel niteliği yapabilme yeteneğine sahip olmalarıdır”* (Delanty, 2015: 174). Bu sanal toplulukların ortaya koyduğu *“yeni sosyal grup formlarının”* özellikleri ise *“çok biçimli, oldukça kişiselleştirilmiş ve çoğunlukla dışavurumcu”* olmalarıdır. Bu yeni grup formlarının haricinde geleneksellik taşıyan siyasi, ailevi ve kırsal ilişkilerde de teknolojiye dayalı iletişim ağlarının etkileri gözlemlenebilmektedir (Delanty, 2015: 173-174).

Delanty sanal topluluk kavramsallaştırmasının, geleneksel dönemde Benedict Anderson'un yaptığı 'gerçek ve hayali topluluklar' ayrımını gereksiz kıldığını belirtir. Her ne kadar modernleşmeyle birlikte meydana gelen ulus yapılanmalarının kendilerini ayakta tutabilmek için, yüz yüze ilişkilerin yerine ikame ettikleri bilişsel işlemler,

sosyal şebekenin karmaşık yapısıyla başlar. Ekonomik süreçlerin öngörülemezliğinin kökeninde efsanevi piyasanın ardındaki meçhul etkileşim haritası yatar. Dolayısıyla şebekeler her türlü karmaşık sistemi açıklamak için önkoşuldur; bu durum karmaşıklık teorisinin kaçınılmaz olarak şebeke teorisinin omuzları üstünde durması gerektiğine işaret eder” (Barabási, 2010: 294-295.) Barabási, 21. yy.'ın bu keşfi yapacağından umutludur. Karmaşık olan farklı şeylerin aslında birbirlerine çok benzer olduklarını ve bunları birleştiren özelliklerin- bağlantıların şebekeler bilimi altında anlaşılabilirliğini ve karmaşık olanın doğru vizyonunun elde edilebileceğini düşünür (Barabási, 2010). Manuel Castells'in Ağ Toplumu adlı üç ciltlik eserine başlarken Konfüçyüs'ten yaptığı alıntı, ağın karmaşık doğasının ya da Barabási'nın yukarıda ifade ettiği 'karmaşık olanın doğru vizyonunun' elde edilmesinin nasıl zor bir uğraş olduğunun tarihsel örneğini sunması bakımından oldukça önemlidir:

- “Sen beni bilgili, çok okumuş bir adam mı sanıyorsun?
- Tabii ki – dedi Zi-gong – öyle değil misin?
- Pek sayılmaz – dedi Konfüçyüs –, ben yalnızca başka her şeyi birbirine bağlayan bir ipi tuttum” (Castells, 2013a: 1).

günümüz bilgi ve iletişim teknolojilerini mümkün kıldıysa da; internet aracılığıyla gelişen sanal gerçeklik, küresel çağda yepyeni etkileşim türlerine olanak sağlayarak ‘gerçek ve gerçek-dışı’ topluluk/toplum sınıflamasını anlamsızlaştırmıştır. Bundan dolayı gerçek ve hayali topluluk ayırımına dâhil olan tarihsel yorumlamalar yetersiz kalmış ve postmodern dönemde işlevsizleşmişlerdir (2015: 176). Delanty sosyolojik açıdan, socius formlarının iletişimlerini yüz yüze değil de iletişim teknolojileriyle, sanal-dijital ortamda geçici olarak gerçekleştirmelerinin, sanal toplulukların diğer formlardan daha gerçek-dışı olacağı anlamına gelmeyeceğini belirtir (2015: 177).

Modernitenin birlik vurgusundansa postmodernitenin, birliğin ötesini vurgulayan merkezsiz topluluk tasavvuru, “*geçici bağlar ve az-merkezleşmiş sosyal ilişkiler çerçevesinde gelişen yeni tür bireycilik*” anlayışı sanal topluluğu daha fazla kucaklamaktadır. İletişime dayalı sanal toplulukların üyeleri kişiselleştirilmiş bilgi ve iletişim teknolojileriyle geçici bir süreliğine, merkezsiz ağlarda ve oluşturdukları sosyal ilişkiler çerçevesindeki geçici bağlarla, bilgi paylaşımını yürütmekte ve ağın dışına çıktığı anda socius formunu kaybetmektedirler (Delanty, 2015: 176-177). Bu noktada sanal socius formları Delanty tarafından Bryan Turner’in ‘sığ topluluklar’ terimindeki içeriğe bürünür. Sanal topluluklar, sığ topluluklar gibi “*genellikle birbirine yabancı kişilerden oluşan*” ve “*sağlam bağlara dayalı*” olmayan birliktelikler olarak resmedilir:

“İnternet, insanları genellikle anonimliğe dayalı bir sosyal ortamda bir araya getirir ve ‘yeni arkadaşlık’ siyaset ve özelliğin birbirine geçtiği bir ortamda bulunur. ‘Günümüzde internet bilgi paylaşımı yapan, dolayısıyla zayıf bir topluluk oluşturan küresel bir yabancılar pazarı olarak kabul edilebilir. Sömürge kolonilerinden çekilmeye tepki olarak yerel kültürel kimliklerin güçlenmesi ile siyasi ağlar zayıf mübadele kanalları vasıtasıyla genişler” (Delanty, 2015: 176).

Teknolojiye dayalı iletişimin hızla gelişmesi birçok yeniliğe neden olmuştur. Aydınlanma dönemiyle, insansal ihtiyaç ve amaçlara ulaşabilmek için sadece bir araç olarak görülen teknoloji, modernleşmenin ilk dönemlerinde klasik teknoloji anlayışındaki dönüşüme bağlı olarak, kendiliğinden bir amaca dönüşmüştür. Doğaya egemen olma düşüncesini doğuran bu amacın evrilmesiyle birlikte teknoloji, bilimin güdümünden çıkarak geç modernitede bizatihi teknolojinin ve pazar ekonomisinin güdümüne girmiştir (Delanty, 2015: 174-175). Teknolojideki bu dönüşüm ve teknolojik algının değişimi sonucunda teknoloji, küresel çapta ve yoğun bir biçimde toplumsal kurumları yeniden yapılandırma sürecine girmiştir.

Bilgi, iletişim, üretim ve piyasa denetim teknolojilerinin hızla dönüştürdüğü küresel ilişkiler kendi içinde yüksek moderniteden farklı dinamikler barındırır. Bunlar her şeyden önce teknolojinin algılanması ve uygulanması ile ilgili olan değişikliklerdir. Teknoloji artık günlük yaşamın içinde çok daha yaygın bir şekilde yer almakta ve yüksek moderniteden farklı olarak sadece fabrika ve ofislerde değil evlerde ve sosyal yaşamın tüm alanlarında uygulandığından, kültürel niteliği artmış ve böylece teknoloji sosyalleşmiştir (Delanty, 2015: 175). Modernitenin bir özelliği olan ve aynı zamanda Giddens'in kavramsallaştırdığı yerinden çıkarma ve yeniden yerleştirme süreçleri yeni bilgi ve iletişim teknolojileriyle daha da yoğunlaşmış ve ikili bir yapılaşma (akışkan toplumların biçimlendirilmelerini) ortaya koymuştur. Bir yandan küresel her hangi bir işletmenin yerel bir kuruluşunun günlük yaşamda tecrübe edilmesini sağlamış diğer taraftan da mobil uygulamalar, internet ve programların küresel mesafeyi belirsizleştirerek uzakta olanı aşikâr hale getirmesiyle sonuçlandırmıştır⁹⁶ (Delanty, 2015: 175-178). Kişiselleştirilmiş olan teknolojik cihazlar ve dijital ağlar, zaman uzam ayrışmasını en üst boyuta taşıyarak eşzamanlı merkezi olmayan küresel iletişimi mümkün kılmıştır. Küresel iletişimin kişiselleştirilmiş cihazlarla sağlanması teknolojinin sosyalleştirilmesini sağlamış aynı zamanda bilgi ve iletişim teknolojilerinin, günlük yaşamdaki sosyal alanların tamamıyla iç içe geçmesi ile de yeni teknolojilerin kültürel niteliklerle açıklanmasını gerekli kılmıştır (Delanty, 2015: 175).

Yeni teknolojilerin sosyal hayatın tamamını kapsamaları ve kültürel nitelikler barındırması toplum ve teknoloji arasındaki ilişkinin ahlaki boyutunu da beraberinde getirmiştir. Bundan dolayı Delanty, ahlaki boyutun olmadığı bir sanal toplum açıklamasını yani *socius* ve teknolojinin uzlaştırılmasına yer vermeyen bir kuramı en başından dışlamaktadır (2015: 174-175). Bilgi ve iletişim teknolojileriyle değişen sosyal ilişkilerin ahlaki içeriği yeniden şekillenmektedir. Delanty *“ahlakın teknoloji ile*

⁹⁶ Teknolojiye dayalı yeni iletişim sistemleri ile modernitenin zaman uzam ayrıştırması ve yerinden çıkarma ve yeniden yerleştirme süreci daha da komplike bir hal alır. Artık kültürün maddi temeli sanal bir kültür tarafından üretilmektedir. Geçmişten farklı olarak insan hayatı ve yerellikleri artık kültür, tarih ve coğrafi bağlamlardan tamamen koparak iletişim teknolojilerinin araç ve imkanlarıyla küresel çaptaki yaygın ağlarda imajlara dönüştürülmektedir. Ağlardaki imajların belirlediği toplumsal gerçeklikte mekan yeniden sanal bir gerçeklik tarafından üretildiğinden artık dinamik bir akışlar uzamına dönüşmüştür. Zaman ise anlık iletişim gerçekliğinde aynı mesajlar içerisinde geçmiş, şimdi ve gelecek kiplerini birleştirdiğinden silinmiştir. Bundan dolayı *“akışların uzamı ve zamansız zaman tarihsel olarak aktarılmış temsil sistemlerinin çeşitliliğini kapsayan ve aşan yeni bir kültürün maddi temellerini oluşturur: Kurgunun, kurmaya duyulan inanç olduğu gerçek sanallık kültürü”* (Castells, 2013a: 501, 612-617).

yeniden şekillendirildiğinin” anlaşılabilmesi için kapalı yüzyüze ilişkilerin yerine ‘açık iletişime’ dayalı, ‘esnek ilişkilerle’ tanımlanan socius türüne geçilmesini salık vermektedir (Delanty, 2015: 177). Yeni teknolojilerin sosyalleşmiş yapısı, kültürel nitelikleri ve ahlaki uzlaşma biçimlerine ek olarak yüksek moderniteden farklılaştığı diğer yönlerde mevcuttur. ‘Sert teknolojilerin’ yerine çoğunlukla ‘yumuşak teknolojilerin’ ikame edilmesi, ‘insan doğasını değiştirme’ kapasitesine sahip olması ve teknolojik hız’ın küresel ağda artmasına bağlı olarak, pazar güdümlü kılınan teknolojinin küresel çağda “hızlı kapitalizmi” gündeme taşımasıdır (2015: 175).

Tarihsel düzlemde Ağ Toplumu insani ilişkilerin niteliksel boyutunun değişimine göndermede bulunur. Antropoloji bilimi, insanlığın ilk evrelerindeki ilişkileri açıklamak için geliştirdiği insanla doğa arasındaki çetin mücadeleler ve insanı diğer canlı türlerinden ayırt eden biyolojik farklılıkların içinde evrimleşerek, doğanın üstünlüğüne karşı kültürel kazanımların gerçekleştirilmesinin tarihi olarak okur. İnsanlığın binlerce yıl boyunca verdiği mücadeleler ve kültürel kazanımlar sonucunda doğayı kontrol altına alarak yaşam savaşımında doğayı dizginlemiş ve yeni bir insani ve toplumsal deneyime kapı aralamıştır. Aklın zaferi ve sanayi devrimi ile birlikte kültürün doğa üstündeki hâkimiyeti, modern çağda toplumsal eylemin belirleyicisini doğal olan kalıplardan kültürel olan kalıplara doğru yer değiştirmesiyle sonuçlandırmıştır. Toplumsal ilişkilerin kültür tarafından belirlenmesiyle doğanın katı dizginlenemez formu silinerek insanoğlunun doğaya karşı özgürleşmesi sağlanmıştır. Bununla birlikte aynı zamanda kendi kültürel formu içinde yeni kültürel ve ekonomik sömürü baskı ve mücadele biçimlerini yaratarak evrilmesiyle sonuçlandırmıştır (Castells, 2013a: 631).

Castells, sosyolojik geleneğe göre, *“toplumsal eylemin en temel düzeyde doğa ile kültür arasındaki ilişki kalıplarının değişimi olarak anlaşıldığı”* biçimiyle yeni bir çağa girildiğini belirtir. Ağ toplumu sanayi toplumundan farklı olarak, *“insani deneyimde niteliksel bir değişimi temsil”* etmektedir. Ona göre, doğa artık tamamen kültür tarafından inşa edilmiş *“suni bir kültürel form”*dur. Kültürün yapaylaştırdığı doğadan bahsetmek yine kültür dolayımıyla kültüre referansta bulunmak demektir. Castells, *“tarihsel evrimin ve teknolojik değişimin yakınlaşması yüzünden, toplumsal etkileşim ile toplumsal örgütlenmenin tümüyle kültürel bir biçimine adım attık”* demektedir (Castells, 2013a: 631-632).

İnsansal deneyimin tarihsel değişimi ve kültürün artan önemine bağlı olarak binlerce yıl doğaya karşı verilen mücadelenin sonucunda kültür doğa karşısında özerkliğini sağlamış ve böylece insanoğlu tarihte yeni bir çağa kapı aralayarak “*sosyal bir dünyada*” yaşama imkânını “*sağlayacak bilgi ve toplumsal örgütlenme düzeyine erişmiştir.*” Kültürel kalıplarla sağlanan toplumsal örgütlenme ve toplumsal iletişim, bilgi aracılığıyla teknolojik ağlar arasındaki ‘mesaj ve imge akışlarıyla’ inşa edilmeye başlandığından Castells, bu yeni dönemi Enformasyon Çağı olarak selamlar (Castells, 2013a: 631-632).

Castells’i yazmaya motive eden şey bilgi (enformasyon) çağında, ağ toplumunu anlayabilmek için yenedünyaya uygun bir kavrayışın geliştirilebilmesidir (2013a: xviii, 5). Yenedünyadaki küresel kapitalizmin yeniden yapılanmasına bağlı olarak meydana gelen değişimleri çözümleyebilmek amacıyla “*yeni bir küresel toplumsal yapıyla –ağ toplumu- bu toplumsal yapıda gizli hâkimiyet biçimlerine direniş arasındaki çelişkili ilişki*”yi ele almaktadır (2008: xiii). Tarihsel olarak tüm toplumlarda görüldüğünü söylediği baskıya karşı oluşan direniş mevhumundan ağ toplumunun da muaf olamayacağını belirtir ve ekler “*baskının olduğu yerde, ..., toplumsal hayatın nasıl örgütleneceğine ilişkin birbiriyle yarışan görüşler ve projeler oluşur*” (2008: xv).

Yeni dünyadan kastettiği ise 19. yy.’ın sonlarında yaşanan teknoloji devrimi ile meydana gelen küresel çaptaki değişimlerdir. İletişim ve özellikle bilgi (enformasyon) teknolojilerinin artan yoğunluk ve hızıyla toplumlar, devletler ve ekonomiler, farklı oranlarla küresel ilişki ağlarında birbirlerine bağımlı hale gelmiştir. Bilgi teknolojilerinin küresel çaptaki etkisi toplumları maddi olarak değişime tabi tutmuş ve yeni bir küresel ağ toplumu oluşum sürecine girmiştir. Kapitalizm, kendine tarihsel olarak meydan okuyan SSCB’de uygulanan devletçi ekonomi politikaların çökmesiyle, küresel jeopolitik ilişkilerin başat aktörü olarak zaferini ilan etmiş ancak Soğuk Savaş’ın ardından bir takım yapısal değişikliklere girmek durumunda kalmıştır. Bilgiye ve iletişime dayalı teknolojik devrim kapitalizmin, yönetim alanında daha fazla esnekleşmesini, kurumsal olarak âdemi merkezileşmesini, şirket içinde “*çalışma ilişkilerinin giderek bireyselleşmesi ve çeşitlenmesini,*” şirket içi ve dışında da ilişki ağlarını yoğunlaştırmasına neden olmaktadır. Son olarak sermaye, coğrafi ve kültürel koşulların sınırlama ve belirlenimlerinden ziyade artan biçimde “*küresel ekonomik rekabete*” dayanır olmuştur. Bu süreçte kadınların işgücü piyasasına artan oranda ve

eşit olmayan biçimlerde girmesini sağlarken, emeğin zayıflamasıyla birlikte sermayenin daha fazla güçlenmesini gündeme getirmiştir. Devletler ise piyasa üzerinde müdahalelerini artırarak refah devletini daha fazla baskılamaya yönelik politikalara yönelmiştir (Castells, 2013a: 1-2).

Castells, enformasyon çağını ağ toplumu adı altında sosyolojik açıdan kuramsallaştırırken ‘ampirik temellere’ ve ‘farklı kültürleri kapsayan’ geniş bir perspektife dayanmaktadır (2013b: xii; 2008: xiv). Küresel bir perspektiften hareket eden Castells, ekonomik ve teknolojik değişkenlerin yanında ve onlara ek olarak başlangıç noktasını teknolojinin toplumsal ve diğer alanlarda meydana getirdiği devrimsel dönüşümler ve bu dönüşümün gerçekleştiği toplumsal bağlamdaki kimlik arayışının tarihsel koordinatlarıyla birlikte inceler (2013a: 5).

Tarihsel boyutuyla insani ilişki ve deneyimlerde meydana gelen dönüşümlere bağlı olarak Enformasyon çağında bireysel, kolektif ve kurumsal ilişkiler, ağlar etrafında yaygınlaşarak genişlemektedir. Teknolojinin sağladığı elektronik, bilgisayar vd. maddi araçlarla, ağlar etrafında örgütlenen toplumsal yapı ve ilişkiler, bir bütün olarak diğer kurumsal alanlardaki işleyiş ve sonuçlara da etki ederek “*üretim, deneyim, iktidar ve kültür*” gibi alanlarda dönüşümlere neden olmaktadır. Farklı zaman ve mekânlarda gelişen ağ toplumu küre üzerinde maddi alt yapısını sağlayarak toplumsal örgütlenmenin en etkili belirleyicisi olarak yükselmesine zemin hazırlamıştır. Castells, ağ toplumundaki teknolojik paradigmanın oluşturduğu bu yeni toplumsal yapıda, ağ mantığının özgül toplumsal çıkarlardan çok daha fazla belirleyici olduğunu belirtir. Bundan dolayı tarihsel deneyimden farklı olarak artık iktidarın akışları değil akışların iktidarı belirlediği yeni bir işlevsel boyuta geçilir:

“Akışların iktidarı, iktidarın akışlarının önüne geçer. Ağda yer almak ya da almamak, her ağın diğerleri karşısındaki dinamikleri, toplumumuzda baskın olmanın ve değişimin başlıca kaynaklarıdır. Bu yüzden de ağ toplumu dememiz yerinde olur bu topluma; sosyal morfolojinin sosyal eyleme üstün olmasının damgasını vurduğu bir toplumdur bu” (2013a: 621).

Castells yeni oluşmakta olan milenyum toplumunun, teknolojik alt yapının imkân tanınması ve ağlar tarafından örgütlenmesinden dolayı ağ toplumu kavramını yakıştırır. Castells için, ağ kavramı yeni oluşmakta olan toplumsal dinamiklerin anlaşılabilmesi için merkezi açar bir özelliğe sahip olmasından dolayı tercih edilir. Küresel iletişimin

teknolojik alt yapısı ışık hızında etkileşimi mümkün kılarak, zaman ve uzamdan bağımsız bir şekilde; ekonomik, finansal, siyasal kültürel ve sosyal sanal ağ merkezlerini birbirine bağlayarak –ya da dışlayarak, yeni toplumsal örgütlenmenin işlevsel süreçlerini oluşturur (2013a: 622-623).

Yeni küresel toplumsal yapı, küre üzerinde birbirine bağlı düğümler ve bunları birbirine bağlayan iktidar aygıtları (makaslar) tarafından şekillendirilir. Ağ toplumu finansal, ekonomik, siyasal, kültürel ve toplumsal ağları farklı yoğunluk ve ilişkilerle birbirine bağlayarak dinamik ve yeniliklere açık bir sistemi inşa eder. Bu yeni süreçte yapısal denge Castells'in, düğümleri kendi çıkarları doğrultusunda anlamlandıran iktidar aygıtlarınca ya da diğer adıyla makasçılar tarafından sağlanır. Makasçılar, kapitalist küresel ekonomi için toplumun yeni değerlerini ve iş yaşamını düzenleyen politikaları sağlamakla işlevselleşmişlerdir. Ekonomi ve finans sektörlerinde, küresel merkezlessiz yoğunlaşmanın sağlanabilmesi ayrıca esneklik ve uyarlanabilirliğin arttırılabilmesi, bunun için de, işçiler ve çalışma kültürünün sürekli yeniden yapılandırılması ve bu yeniden yapılandırmanın sağlanabilmesi amacıyla, kamusal alanı yeni politikalara hazırlayacak ve yeni değerleri anında benimsetebilecek politikaların belirleyicisi olarak makasçılar toplumsal örgütlenmeyi sağlamaktadır. Yeni iktidar sahipleri olarak makasçıların toplumsal örgütlenmeyi yapılandırması ağların çoğalması, zaman uzam ayırıştırması ve teknolojik aygıtlar sayesinde daha rahat kılınmış olmakla beraber toplumun çıkarından ziyade kendi iç işleyiş kurallarını dayatmasından *“toplumların şekillendirilmesinin, yönlendirilmesinin ve yanlış yönlendirilmesinin başlıca kaynakları haline gelmişlerdir”* (2013a: 622-623).

Ağ toplumunun, kapitalizmin yeni bir evresini oluşturduğunu belirten Castells bu yeni kapitalist biçimin geçmişteki kapitalist formlardan iki boyutuyla farklılaştığını söylemektedir. Ticaret ve sanayi kapitalizminden farklı olarak bu yeni aşamada kapital, finans sektöründe yoğunlaşmış ve tüm küre üzerine kesinkes yayılmıştır. Enformasyon çağında kapitalist üretim biçimi toplumsal örgütlenmeyi küresel çapta şekillendirirken enformasyon teknolojilerinin zaman ve uzamı geçersiz kılan araçlarından faydalanarak gerçekleştirmektedir. Kapitalizmin devindirici gücü olan verimlilik ve rekabet, bilgi ağları içerisindeki bilgiyi uygulamayı sağlayan teknolojik aygıtlarla güçlendiğinden bu ağlara bağlanan büyük veya küçük, legal ya da illegal işletmeler finans kapitalizmine uygun biçimde kendilerini yenileyerek örgütlemektedir. Teknolojinin sağladığı küresel

ağlarda sermaye eşzamanlı olarak tek bir yapıya bürünerek işlemleri gerçekleştirdiğinden, bu ağa yönelen finans çevreleri, farklı sektörlerden farklı kişi ve kuruluşlarca geometrik, iç içe geçen ağlarda ve bunları üst ağlara bağlayan düğümlerde finansal rekabeti gerçekleştirmektedir. Anlık çıktılarla da karlar ve zararlar kısa ve uzun dönemli kazanan ve kaybedenleri ortaya çıkarmaktadır. Sıfır toplamı olan bu oyunda, Castells'in 'küresel kumarhane' dediği finansal kapitalizmde, her şey birbirine bağlı olduğundan gerçek ya da gerçek dışı ekonomi alanlarını doğrudan ya da dolaylı şekillerde etkilemektedir. Bu alanda sermayeler, şirketler, tasarruflar, ulusal ve bölgesel ekonomi ve para birimleri anlık etkileşimlerle değişerek ya kar ya da zarar etmektedir (2013a: 205-265, 624-625).

Ağ toplumunda, finansal kapitalist üretim biçiminin rekabet ve verimliliğini arttıran enformasyon ve iletişim teknolojileri işbölümünün de farklılaşmasına neden olmaktadır. Teknolojik imkânların ve uygulama biçiminin yaygınlaşması ve buna bağlı olarak âdemi merkezîyetçiliğin daha da artması ile iş örgütlenmesi farklı mekânlarda ama küresel ölçekte birbiriyle bağlantılı-bağımlı hale gelmiştir. Bundan dolayı Castells, *“çalışma süreci, giderek bireyselleşiyor, emek performansı itibarıyla bütünlüğünü yitiriyor... bu da işin örgütlenmesinden ziyade çalışanların tutumlarına/kapasitelerine dayanan yeni bir işbölümü beraberinde getiriyor”* demektedir (2013a: 624).

Küresel piyasaya entegre olan sermaye ve tasarrufların yaratacağı kar üretimi ve artı değer oluşabilmesi kapitalist üretim biçimine uyumlu bir enformasyonel kalkınma biçiminin varlığını gerektirmektedir. Rekabet ve verimliliği sağlayacak enformasyon teknolojileri ve iletişim kanalları ile finans kapitalizmi kendine yeni alanlar açmaktadır. Küresel finans kurumları ve borsaların artan önemine bağlı olarak finansal sermaye farklı ekonomik sektörlerin geleceğinde önemli bir belirleyici konumuna yükselmektedir. Bundan dolayı farklı işleyiş biçimlerine sahip sanayi ve teknolojiye dayalı sermayeler, finansal sermaye ile birlikte artan önemde karşılıklı bağımlılıklarıyla sonuçlandırmaktadır. Farklı sermayeye dayalı küçük veya büyük ölçekli şirketlerin ağlar aracılığıyla küresel finansal kapitalizme entegre olma süreci ekonomik anlamda çok etkileşimli küresel bir yapıyı da gündeme taşımıştır. Sonuç olarak *“sermaye akışları ve başlattıkları üretim/yönetim/dağıtım etkinlikleri, değişken bir geometrisi olan birbirine bağlı ağlara yayılmıştır”* (2013a: 625-626).

Castells'e göre küresel sermaye ağında işlem yapan sermayedarlar olmakla birlikte sosyolojik ve ekonomik anlamda kapitalist bir sınıfın varlığından söz edilemez. Sermaye sahibi kapitalistlerin, teknolojik aygıtlardan küçük çaplı işlemler gerçekleştiren sıradan insanlardan farklı olarak ülkelerin özgül gelişmişlik kapasitesi ve kültürlerine göre değişiklik göstereceğini belirtir. Kimi yerlerde, teknolojik küresel ağa çoğu durumda yön veremeyen şirketler veya şirket yöneticilerinden oluşur. Kimi yerde aynı kültürel ve değersel amaçlara yönelmiş aile ya da siyasal gruplardan, kimi yerde kamu kurumlarının kendilerinden, kimi yerde ise illegal kara para aklayıcılarından oluşmaktadır. ABD gibi bazı yerlerde de burjuvazinin tarihsel karışımını içinde bulunduran üst düzey tabakadaki kişilerin, üretim araçlarına sahip olarak diğer toplumsal kesimlerin yaşam standartlarını, ekonomilerini ve toplumsal deneyimlerini yönlendirerek veya etki ederek küresel sermaye ağını oluşturan görölmez bir yapıda zuhur eder. Kısacası Castells'e göre küre üzerinde *“çeşitlilik gösteren kapitalistlerin, kapitalist grupların üzerinde elektronik ağlarla işleyen finansal akışlardan oluşan, yüzü olmayan kolektif bir kapitalist”* yapıdan söz edilmektedir (Castells, 2013a: 626-627).

Enformasyon teknolojilerine dayalı küresel kapitalist dünyada emeğiyle geçinen işçi sınıfı ise elektronik akışlar üzerinden işleyen parasal sistemlerin içinde kaybolmadığı gibi tam tersine tarihte ilk kez bu dönemde çok daha fazla iş olanaklarına sahip olmuştur. Enformasyon teknolojileri, modernitenin başlattığı işçileri yerlerinden çıkarma sürecini, kadınların iş hayatına katılma sürecini ve kimi iş sektörlerin tarihten silmiş olmasına rağmen iş imkânlarını fazlalaştırmıştır. Castells bu durumun – Avrupa'da artan işsizlik oranlarına rağmen- yakın bir gelecekte de sürdürülebilir olarak devam edeceğini öngörür (2013a: 628).

Toplumsal üretim ilişkilerinin, iş ve işçi sınıfının yaygınlaştırmasını sağlayan enformasyonel teknolojileri aynı zamanda sermaye ve emek arasındaki ilişkiyi yapısal bir değişime de tabi tutmuştur. Marx'ın da belirtmiş olduğu üzere sermaye en başından küreseldir. Emek ise yereldir. Sermayenin, ağların merkezileştirici özelliği sayesinde yoğunlaşması, kapitalist mantık uyarınca farklı sektörlerin kar arzusunun bunları üst sermaye ağlarına yöneltmesi, çatışmaların yaşanmasına rağmen birleştirilmesiyle sonuçlanır. Emek ise örgütsel bütünlüğünü yitirerek parçalandığından kolektif eyleme yeteneğini bireysel performans düzeyine çekmiştir. Dolayısıyla;

“Kapitalist üretim ilişkileri varlıklarını korusa da (hatta birçok ekonomide baskın olan mantık hiçbir zaman olmadığı kadar kapitalisttir); sermaye ile emek giderek farklı uzamlarda, farklı zamanlarda var olma eğilimindedir: Akışların uzamı ile mekânların uzamı, bilgisayarlarla bağlı ağların anlık zamanı ile gündelik hayatın saate bağlı zamanı karşı karşıyadır... küresel sermayenin hayatı giderek daha az özgül emeğe, daha çok küresel ağların sanal saraylarına kurulmuş küçük bir beyin grubunun işlettiği birikmiş, jenerik emeğe dayanmaktadır” (Castells, 2013a: 628-629).

Enformasyonel teknolojileriyle biçimlenen ağ toplumu sadece emek ve sermaye arasındaki ilişkiyi yapısal dönüşüme sokmakla kalmamış ayrıca bunlarla beraber kültür ve iktidar ilişkilerinde de değişmelere neden olmuştur. Kültürün coğrafi koordinatlardan, zaman ve mekândan bağımsızlaşarak elektronik ağlardaki sunumların izleyicileri haline gelmesi ile beraber iletişim dijital, görsel ve işitsel grafiklere dönüşür. Teknik üretim ilişkilerinin dönüşümüne paralel kültürel öğelerde gelen bu değişimler siyasetin biçimini de etkiler. Siyaset varoluş ve etkinliğini, kapsamlı elektronik ağlarda toplumsal iletişimi mümkün kılan medya alanına girmeden yürütemeyeceğinden, enformasyon ağına girmek durumunda kalır. Lider bile artık imaj boyutuyla medya kanalıyla oluşturulabilir. Medyanın imaj olarak ürettiği kişiselleşmiş lider imgesi aynı zamanda iktidarı da inşa edeceğinden siyaset medyaya bağımlı kılınır. Bundan dolayı medya teknolojilerine bağlı olarak faaliyet yürüten siyasal, aktör, kurum ve kuruluşlar ikincil önemde ağda yer alırlar. Siyaset ve siyasi lider medya kuruluşlarınca yapay olarak işlenip sunulduğundan çıkar ilişkilerinde birincil dereceden medya kuruluş ve patronları; ikincil dereceden siyasi öğelerini, değerlerini paylaşan siyaset kurumu kazançlı çıkmaktadır (2013a: 630).

Castells, enformasyonel çağda, ağ toplumun anlaşılabilmesi amacıyla üretim biçimi ve kalkınma biçimleri arasında analitik ve ampirik bir ayırımdan hareket eder. Geleneksel sosyoloji anlayışında Alain Touraine ve Daniel Bell’in ortaya koydukları sanayi öncesi ve sanayi sonrası toplumlarının farklılıklarını kapitalizm ve devletçilik (kolektivizm) modelleriyle açıklamaya çalışarak “*sanayileşmeci devletçilik, sanayileşmeci kapitalizm vs.*” ile sınıflandırmak kanıksanmış bir durum olarak Castells tarafından eksik bulunarak geliştirilir. Kapitalist ülkelerin 1980 sonrası kendini yeniden yapılandırma süreciyle enformasyonelizm süreci anlaşılacak isteniyorsa analitik analize konu edinilmelidir. Bu noktada Castells için “*kapitalizm, devletçilik, sanayileşmecilik ve enformasyonelizm*” kavramsal olarak yeniden tanımlanır (2013a: 16-17).

⁹⁷ “**Üretim**, insanoglunun madde (doğa) üzerindeki, onu kendine mal etme, haiz olduğu yarar için bir ürün dönüştürme, onun bir kısmını tüketme (eşitsizce), toplumsal olarak belirlenmiş çeşitli hedefler, amaçlar doğrultusunda yatırım için artı değer biriktirme etkinliğidir. **Deneyim**, insan öznelere kendileri üzerindeki, biyolojik ve kültürel kimliklerinin etkileşimiyle, toplumsal ve doğal ortamlarıyla kurdukları ilişkilerle belirlenen etkinliklerdir. İnsani gereksinimlerin, arzuların giderilmesine yönelik sonsuz bir arayışın etrafında inşa edilir. **İktidar**, üretim ya da deneyim temelinde, bazı öznelere isteklerini fiziksel ya da sembolik olarak potansiyel ya da fiili şiddet kullanarak diğerlerine dayatan öznelere arasındaki ilişkidir. Toplumun kurumları, iktidar mücadelelerinde elde edilen kontroller, sınırlamalar ve toplumsal sözleşmeler de dâhil, her tarihsel dönemde mevcut olan iktidar ilişkilerini güçlendirmek üzere kurulmuştur” (Castells, 2013a: 17-18).

Üretimin herhangi bir üretim biçiminde verimliliğinin artırılabilmesi kalkınma biçiminde uygulanan enerjinin yüksek kalitede ve düşük fiyattan elde edecek teknik bilginin uygulanmasına bağlıdır. Tarımsal kalkınmada artı değer artırılabilmesi emeğin ve toprağın çoğaltılmasıyla, endüstriyel kalkınmada, enerji kaynaklarının yenilenmesi ve merkezileşmesiyle, enformasyonel kalkınma biçiminde ise, bilginin üretilmesi, işlenmesi ve “*sembollerle iletişim teknolojisiyle*” gerçekleşir (Castells, 2013a: 20). Her ne kadar bilgi üretme, bütün kalkınma biçimleri için gerekli olsa da enformasyonel kalkınma biçiminde artı değer artırılabilmesinin ana kaynağı olarak bilginin işlenmesiyle yeni bilginin oluşturulabilmesi gelir. Bilginin işlenmesi sürecinde, bilgi işlem teknolojilerinin geliştirilmesi ve bu teknolojilere bilginin geri dönerek bilgi üretme süreci kapasitesinin artırılmasıyla özgülleşir. Teknolojik gelişmelere bağlı olarak bilginin üretilmesi, işlenmesi ve yeni bilgilerin takibine dayanan enformasyonelizmde gelişmenin ölçüsü, yine ve yeni teknolojilerin yaratılmasıyla mümkünlük kazanan bir döngüsellikte belirir. Bu noktada sanayileşmecî kalkınma biçiminden farklı olarak ekonomik büyümeyi performansının ölçüsü gören anlayıştan farklılaşarak bilginin biriktirilerek işlenmesine dayalı sembolik iletişim teknolojilerine yönelir (Castells, 2013a: 20-21, 97-185). Bundan dolayı “*enformasyonelizm, bilgi ve iletişim teknolojisine dayalı olduğundandır ki, enformasyonel kalkınma biçiminde kültür ile üretim güçleri, ruh ile madde arasında özellikle çok yakın bir bağ vardır*” (Castells, 2013a: 21).

3.2.10. Michael Hardt (1960-) ve Anthony Negri (1933-); İmparatorluk ve Çokluk Çağı

Ulus devlet sistemlerini yıpratıcı küreselleşme olgusunu iktidar teorisi bağlamında çözümleyen Hardt ve Negri, emperyalizm teriminin günümüzü açıklamadaki yetersizliğine bağlı olarak çağdaş küresel aktörler, birlikler ve kuruluşlardan oluşan düzeni ‘İmparatorluk’ adı altında kavramsallaştırırlar. Buna alternatif olarak geliştirdikleri ‘Çokluk’ kavramıyla da küresel muhalif aktörlerin, özgürlük ve demokrasi adına İmparatorluk karşısındaki direnişlerini kavramsallaştırırlar. İmparatorluk, birbirinden farklı yönetim biçimlerine sahip birimlerden oluşan bir küresel düzeni kapsadığından “*karma bir kuruluş yapısı vardır.*” Farklı örgüt ve yapılardan oluştuğu için bu küresel düzenin herhangi bir iktidar merkezi yoktur çünkü

iktidar farklı küresel düzenin birimleri arasında dağılmıştır. Ayrıca İmparatorluk tüm küre üzerine yayıldığından, gerçek anlamıyla geçmiş imparatorluk biçimlerinde gizil halde bulunan bütün insanlar üzerindeki egemenliği açığa çıkararak, sınır tanımayan bir yapıya kavuşmasına neden olmuştur. Bundan dolayı da artık imparatorluk “*dışarısının olmayışıyla tanımlanır.*” Herkes İmparatorluğa içredir (Hardt ve Negri, 2003: 13-14).

İmparatorluk 21. yy.’ın son çeyreğinde komünist bloğun gevşemesi ve çözülmesinin ardından kapitalizmin dünya ölçeğinde engel tanımadan ‘ekonomik ve kültürel’ alanlar başta olmak üzere her çeşit mübadelenin ulusal sınırları ve denetimleri aşarak küreselleşmesi ile yükselen yeni sürecin yönetilmesini sağlayan egemen güç olarak belirir (Hardt ve Negri, 2003: 17). İnsani ve maddi mübadelenin ulusal sınırları aşarak küreselleşmesi aynı zamanda hala egemen güç olma iddiasındaki ulus devletlerin, küresel piyasa ve ilişkiler karşısında gerilemesine de neden olmaktadır. Bütün bu yaşananlar egemenliğin biçim değiştirerek ulus devletlerle birlikte ulus üstü şirket, korporasyon ve örgütlerden oluşan küresel iktidar ağı olan İmparatorluk egemenliğine dönüştürür. Yeni bir egemenlik biçimi olarak İmparatorluk; “*tek bir hükmetme mantığı altında birleşmiş bir dizi ulusal ve ulus-üstü organdan oluşmuştur*” (Hardt ve Negri, 2003: 18).

Negri ve Hardt modern ulus devlet egemenliğinin yeni küresel egemenlik biçimi olan postmodern imparatorluğa evrilmesini tıpkı Marx’ın kapitalist sistemi eleştirmesine rağmen feodalizmden daha devrimci ve ilerici olması hasebiyle selamlamasına benzer bir biçimde selamlamakta olduğu görülmektedir. İmparatorluğu eleştirel olarak analiz ederken özgürleşme ve demokrasi için yeni koşulları sağlaması bakımından olumludur. Modern ulus devletlerin teritoryal alanda kendi kimliklerini toplumsal alanın tümüne uygulayarak merkezi bir hiyerarşik sistemde ötekini dışlamasını getirdiğinden, karanlık bir dönem olarak görülür. Bundan dolayı yeni küresel egemen ağ karşısında, ulus devlet merkezli geliştirilebilecek ya da ulus devletleri güçlendirebilecek her türlü çözüm ve mekanizmaları olumsuzlar (Hardt ve Negri, 2003).

“İmparatorluk modern iktidar rejimlerinden daha büyük bir devrim potansiyeli yaratır, çünkü İmparatorluk komuta mekanizması yanında bize bir de alternatif sunar; bu alternatif, bütün sömürülenler ve ezilenler, İmparatorluğa doğrudan karşı olan ve İmparatorlukla arasında hiçbir dolayım olmayan bir çokluktur” (Hardt ve Negri, 2003: 395).

Küre üzerinde yeni bir egemenlik biçimi olarak ortaya çıkmakta olan İmparatorluk, yeni düzen biçimini küre üzerinde gerçekleştirirken, geçmiş egemenlik biçimi olan ulus devletlerin, günümüz dünya siyasetini yeterince açıklayamamasına dayandırılarak geliştirilir. En basitinden emperyalizmle tanımlanan ulus devletin yayılmacı politikaları çağdaş küresel düzeni açıklamada yetersiz kalmaktadır. Ulus devlet küresel egemenlik biçiminin mütemmim cüzlerinden biri olarak küre üzerinde bir ‘ağ iktidar’ı meydana getirir. Küresel düzenin yeni egemenlik biçimi olan İmparatorlukta en güçlü ulus devletler bile varolan küresel egemenlik unsurlarından sadece birini oluşturmaktadır. Küresel ağ iktidarının diğer önemli bileşenleri ise “ulusüstü kurumlar, önde gelen kapitalist korporasyonlar” ve diğer güçleri içeren örgüt ve yapılardır. Küre üzerinde yeni düzen oluşturan İmparatorluk ağında güçlü ulus, şirket ve kurumlar yer almakla birlikte güçsüz ulus, şirket ve kurumlarda küresel ağ iktidarının içinde yer almaktadır. Emperyalist olmamakla birlikte emperyal olan bu küresel iktidar ağının bileşenleri arasındaki güçler arasındaki eşitsizlik, ağlar arasında işbirliği yapılmasına engel bir durum teşkil etmez. Bu işbirliği sayesinde ki küresel iktidar ağları, “bütün iç bölünmeleri ve hiyerarşileriyle” küresel düzeni yeniden üretebilecek dinamizmi gerçekleştirebilmektedir (Hardt ve Negri, 2011: 10-11). En alt birimde meydana gelen yerel bir çatışma veya savaş durumu küresel emperyal sistem içinde gerçekleştiğinden etkilerini sistem üzerine geri dönerek gösterir. Yerel çatışma bölgesi artık sınırlı bir alanda cereyan etmemekte ayrıca dünyadaki diğer çatışma ve savaşlarla ilişkili olmakla beraber henüz çatışmaların olmadığı diğer yerlerle birlikte düşünülmelidir. İmparatorluğun yarattığı bu küresel savaş hali uluslararası hukuk kurallarını aşar ve yerel savaşçıların egemenlik iddialarının ötesine uzanarak, küresel sistemin hiyerarşik bölümleri arasında daha sağlam bir statü elde etme yarışına dönüşür (Hardt ve Negri, 2011: 20).

Küresel düzeni açıklamada özellikle S.S.C.B.’nin çöküşünün ardından yegâne dünya gücü olarak ABD’nin tek taraflı dünya egemenliği yaklaşımını yetersiz bulan Hardt ve Negri, aynı zamanda Birleşmiş Milletler veya “seçkin ulus-devletlerin eşit katılımı” gibi çok taraflı yaklaşımlarında küresel düzeni sürdürme, yönetme ve açıklamada yetersiz olacağını savunur. Çünkü ABD dâhil diğer güçlü ulus devletler ne tek başına ne de birlikte, küresel düzenin yönetimini ve sürdürülebilirliğini küresel düzenin bölgesel ve yerel aktörleri ile şirket, birlik ve kurumlar gibi diğer bileşenlerini

yani verili dünya koşullarını hesaba katmadan gerçekleştiremez. İmparatorluk, bu bağlamda bir eğilim olarak küresel iktidar ağını oluşturan bileşenleri arasındaki iç bölünmeleri ve hiyerarşik yapılarıyla küresel düzeni sağlayabilecek ve sürdürebilecek tek alternatif güç olmaktadır (2011: 11).

Çokluk bir proje olarak demokrasinin küresel düzeyde gerçekleştirilebileceği koşulların mümkünlüğü tezi üzerine dayanır. Demokrasinin uygulanabilmesinin önündeki en büyük engel ise alanı ve muhatabı belli olmayan sürekli bir savaş halinin kürenin her yerinde belirmesidir (Hardt ve Negri, 2011: 9). Tamamlanmamış bir proje olarak ulus devlet çağında uygulamaya konmuş demokrasi anlayışları için farklı engeller söz konusu olmakla birlikte günümüz küresel çağında demokrasinin önündeki asıl tehlike “*küresel savaş halidir.*” Bu sebepten ötürü geleneksel dönemlerdeki savaş zamanlarında geçici olarak askıya alınan demokrasi, küresel savaş halinin belirsizliği ve sürekliliği ile tamamen askıya alınmış görünmektedir. Demokrasi üzerindeki küresel çatışma ve savaşın oluşturduğu güvenlik rejimleri, dayatma ve baskılarla toplumsal hayatı kürenin her yerinde savaş siyasetinin denetimine almaktadır. Tüm bunlara rağmen ‘ortak bir yaşam’ın mümkünlüğü ancak günümüzde tüm olumsuz çatışma koşullarının dayatmalarına karşı çıkarak, demokrasiyi savunmaktan geçmektedir. Barışçıl bir toplumun inşası, küresel savaş halinin dayattığı “*korku, emniyetsizlik ve hâkimiyetten*” çıkarak demokrasi için mücadele etmeyi gerektirmektedir (Hardt ve Negri, 2011: 10). Bir yönetim aracı olarak savaş ve sürekli çatışma hali, İmparatorluğun bölünlenmiş ve hiyerarşikleşmiş küresel iktidar ağlarınca araçsallaştırılmış ve küresel düzenin yönetilebilmesi amacıyla barış adı altında sunularak küresel iktidar ağlarınca servis edilen sahte bir yanılsamaya dönüştürülmüştür (Hardt ve Negri, 2011: 11).

İmparatorluğa alternatif olabilecek güçlerde yine imparatorluğun içinde ve ona karşı olan Çoklukta belirir. Castells’in ağ toplumunu kavramsallaştırırken belirttiği; tarihsel olarak toplumların karşılaştıkları baskılara karşı geliştirdikleri direniş olgusu (2008: xv), Negri ve Hardt’ta Çokluk kavramıyla belirir. İmparatorluk “*yeni küresel bir egemenlik biçimi*” iken çokluk bu yeni egemenlik sistemi içerisinde “*yeni beliren küresel sınıfı*” oluşturmaktadır (2011: 15). İmparatorluğun belirlediği ve istediği insan tipinden farklı olarak yeni bir toplum inşa etme arayışı İmparatorluğun yozlaştıramadığı, umudunu kaybetmemiş öznelerce, alternatif politik muhalif hareketlerle çokluktan ve yine İmparatorluğun içinden yükselir. Çokluğun

çözümlemesindeki ampirik başlangıç noktası ‘emek öznesi’ne dayandırılır. Emek özneleri *‘farklılıkları ve ortak yönleri’* ile küresel iktidar ağları içinde emek biçimlerini ve yapılarını meydana getirirler. Özellikle emek öznelerince geliştirilen yeni politik hareketlerle küresel iktidara karşı otonomi ve demokrasiyi geliştiren her çaba umut verici olarak değerlendirilir (Hardt ve Negri, 2003: 14-15). Buradaki emek öznelerinden kastedilen toplumsal üretim sürecine katılan herkesi kapsadığından endüstriyel dönemdeki aktörlerden biri olan işçi sınıfını da içeren çoğulluğa gönderme yapar.

Toplumun bir bütün olarak geleneksel üretim ve toprak ilişkilerinden koparak endüstriyel üretim koşulları altında yaşaması olan modernleşmeden farklı bir evre olarak postmodernleşme; üretimin enformatikleşmesi ile yeni bir biçime dönüşmektedir. Modernleşmenin üretim ilişkilerini, insani ilişkileri ve hatta insanın doğasını adeta ‘toplumsal fabrika’larda işleyerek belirlemesi süreci 20 yy.’ın son çeyreğiyle birlikte zayıflamaya başlamıştır. *“Endüstriyel üretim artık tahakkümünü öteki ekonomik biçimler ve toplumsal olgulara genişletememektedir.”* Modernleşme sürecindeki üretimin endüstrileşmesi süreci, son on yıllarda başta hâkim kapitalist ülkelerde olmak üzere hizmet sektörünün enformatik üretim biçimleriyle yer değiştirmektedir⁹⁸ (Hardt ve Negri, 2003: 297-298). Çokluk kavramı geliştirilirken ekonomideki bu yapısal değişim önemlidir. Çokluk endüstri dönemindeki ana aktörlerden biri olan işçi sınıfı ile karıştırılmamalıdır çünkü çokluk postmodern dönemdeki küresel enformasyon ağlarında ya da iki dönem arasındaki ‘enfo-endüstriyel’ geçiş koşullarında yaşamaktadır. Kapsayıcı bir kavram olarak çokluk, sanayi döneminde fabrikada çalışan işçi sınıfı kategorisinin dar anlamını dönüştürür. Modern dönemde işçi sadece emeği ile geçinmek durumunda olmayan mülk sahiplerinden ayrılmaz ayrıca diğer sektörlerde çalışanlardan da ayrı bir kategoride sunulur. Ya da daha geniş olarak ücretli emeği kapsayan işçi sınıfı tanımlaması alındığında bu defa da *“yoksulları, ücretsiz ev işçilerini ve ücret almayan diğer herkesi dışarıda bırakır.”* Hâlbuki işçi sınıfı, enformasyona dayalı postmodern üretim koşullarında eski belirleyiciliğini yitirmiş ve belki de daha önemlisi üretim artık

⁹⁸ Üretimde enformatikleşme süreci, başta hâkim kapitalist ülkelerde görülmekle birlikte gelişmekte olan diğer ülkeler ve bölgeleri de etkisi altına almaktadır. Güçlü kapitalist devletlerde üretimin enformatikleştirilmesiyle hizmet sektöründeki istihdam artarak endüstri sektöründeki istihdamın küçülmesiyle olgusallaşır (2003: 299). Bu durumu abartan Peter Drucker gibi kimi yazarlar, üretimin enformasyon temelli gerçekleştirilmesiyle birlikte ne sermayenin, ne doğal kaynakların ne de emeğin üretimin aracı olmayacağını deklare etmelerine neden olabilmektedir. Hâlbuki bu yazarların gözden kaçırdığı önemli nokta *“bilginin verili bir şey değil, üretilmiş bir şey olduğu ve üretiminin de yeni tür üretimin araçları ve emeğin gerekli olduğudur”* (Hardt ve Negri, 2003: 304).

sadece maddi mallardan oluşmadığı için üretim ekonomik boyutu aşarak toplumsal üretim anlamıyla “*iletişimin, ilişkilerin ve yaşam biçimlerinin*” üretimi olarak genişlemiştir. Dolayısıyla çokluk “*toplumsal üretime katılan tüm figürlerden oluş*”an kapsayıcı ve açık bir kavram olarak sunulur (Hardt ve Negri, 2011: 12-13).

Çokluk kavramı Hardt ve Negri tarafından halk, grup, kalabalık ve kitle kavramlarından farklı kavramsallaştırılarak “*etkin birçok boyutluluk*” anlamında kullanılmıştır. Halktan farklı olarak çokluk, türdeş bir birliği temsil eden nüfusa indirgenemez ve ayrıca çok boyutluluğu içerir. Bununla birlikte çok boyutluluğu içermesine rağmen grup, kalabalık ve kitleden farklı olarak edilgen ve yönlendirilebilir öznelerden değil tersine etkin öznelerden oluşur (Hardt ve Negri, 2003: 15). Çokluk bu bağlamda ne halk gibi farklılıkları bir kategori altında özdeşleştirme ne de kitlelerde olduğu gibi beraber hareket etmek için farklılıkları yok sayan bir anlama sahip değildir. Tersine çokluk toplumsal öznelerin tüm tekil farklılıklarıyla birlikte toplumsal çoğulluğu oluşturmaya dayanır. Çokluk kültürel, ırksal, etnik, cinsel ve toplumsal cinsiyet farklılıkları kadar; “*emek biçimleri, yaşam tarzları, dünya görüşleri ve arzular gibi*” toplumsal çoğulluğu oluşturan içsel farklılıkları korur. Ayrıca farklılıklar ile birlikte “*iletişim kurmayı ve ortak hareket etmeyi*” gerektirir (Hardt ve Negri, 2011: 12). Bir yandan “*imparatorluk yeni kontrol mekanizmaları ve kesintisiz çatışma aracılığıyla kendi hiyerarşi ve bölünmeler ağını küresel düzeyde*” yaymaktadır. Diğer taraftan Çokluk canlı bir alternatif olarak küreselleşen dünyanın nimetlerinden faydalanarak, tikellikleri koruyan toplumsal çoğulculuğuyla, toplumsal özneler arasında sınırsız etkileşim ve “*yeni işbirliği ve ortaklık şebekelerinin üretilmesini*” sağlamaktadır (Hardt ve Negri, 2011: 11-12). Küreselleşmeye bağlı olarak çokluk internet ağ sistemine benzetilir. Küreselleşmenin birinci yüzünde küresel düzeyde yayılan emperyal ağ diğer tarafında ise buna karşı alternatif güç olabilecek çokluğun etkileşim, iletişim ve ortaklık ağları bulunur:

“Küreselleşmenin bu ikinci yüzü dünyadaki herkesin aynışmasını değil; farklılıklarımızı korurken iletişim kurup ortak hareket etmemizi sağlayan ortak paydayı [the common] keşfetme imkânını yaratıyor. O halde çokluk bir ağ olarak kavranabilir: Tüm farkların özgürce ve eşitçe ifade edilebileceği açık ve genişleyici bir ağ, ortak çalışmamız ve yaşamımız için gereken ilişkilendirme imkânlarını yaratan bir ağ” (Hardt ve Negri, 2011: 12-13).

Negri ve Hardt Çokluk kavramını, Spinoza'nın "*ilahi düzen ve doğayla doğrudan, dolaylı bir ilişki içinde, hayatın ve dünyanın etik yaratıcısı*" olarak gördükleri özgür insan üzerine inşa eder. Tekil özgür insanların birlikteliği olarak Çokluk "*tekilliklerin özgürlüğünün tek olası temeli ve kolektif hayatın etik harcı*" olarak görülür. Özgür insanın pratik dünyada geliştirdiği bilgisiyle siyaset düzleminde çokluğun demokrasisini olumlaması, küresel egemenlik ağı olan İmparatorluğa alternatif, açar bir kavram olarak kullanmalarının da sebebini oluşturur (Hardt ve Negri, 2003: 101). Spinoza'nın içkin felsefesini, modernliğin sürekli krizini var eden düzen ve özgürlük ikircikliği bağlamına yerleştiren Hardt ve Negri, hümanist devrimci özgürlüğün muhteşem bir temsilcisi olarak gördükleri Spinoza'yı demokrasinin mutlaklığı kavramını yeni iktidar ilişkileri içinde geliştirmesini özellikle zamanı içindeki ilerici boyutuyla selamlarlar.

"Spinoza'ya geldiğimizde aslında içkinliğin ufkıyla demokratik politik düzenin ufku tamamen örtüşmüştür. İçkinlik düzlemi, tekilliğin güçlerinin gerçeklik kazandığı ve yeni insanlık hakikatinin tarihsel, teknik ve politik olarak belirlendiği bir düzlemdir. İşte bu yüzden, herhangi bir dışsal dolayım olamayacağı için, tekil çokluk olarak sunulmuştur" (Hardt ve Negri, 2003: 97).

Hardt ve Negri Spinoza'dan sadece çokluk kavramını değil pratik demokrasi ve İnsan fikrini de alırlar. Toplumun kuruluşunda Machiavellici güç anlayışına dayalı silah ve para gibi araçlardan ziyade Spinozacı kavramlar olan çokluğun yaratıcı gücüne dayalı içkin özgür arzulara ve emeğe dayalı bir toplum fikri İmparatorluğa karşı yükselen güç olarak Çokluğun örgütlemesi bakımından önemli kavramsal ve pratik izlekler olarak kullanılır. Spinoza'nın "*peygamber kendi halkını yaratır*" önermesi toplumun kuruluşunda ve imparatorluğun alternatifi olma yolundaki Çokluk için işlenmesi ve geliştirilmesi gereken bir potansiyel olarak sunulur. Postmodern çağda İmparatorluğun hâlihazırda silah ve paraya sahip olması Çokluğun, yeni bir politik söyleme dayanarak biyo-iktidar⁹⁹ üretiminin nesneleri olmaktan çıkarılması ile

⁹⁹ Foucaultcu kavramlar olan Kontrol toplumu ve biyo-iktidar imparatorluğun analizinde önemlidir. İmparatorlukta öznelerin her-yönlülüğünün önemli bir potansiyel olarak varlığı, biyo-iktidarın üretici boyutunun anlaşılmasıyla mümkündür. "*Biyo-iktidar toplumsal hayatı, onu izleyerek, özümleyerek ve yeniden eklemleyerek, içten düzenleyen bir iktidar biçimidir, iktidar bütün nüfusun hayatı üzerinde etkili bir komutayı ancak her bireyin kendine göre benimseyip yeniden canlandığı bütünsel, hayati bir işlev haline geldiğinde başarabilir*" ... "*Disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçişte yeni bir iktidar paradigması gerçekleşir; ki bu paradigma, toplumu biyo-iktidar alanı olarak görür*" ... "*denebilir ki, kapitalizmin bütün gelişim seyri içinde peşinde olduğu bir noktaya gelinmiştir: Artık tüm toplumsal güçler giderek daha fazla karşılıklı olarak birbirini içermektedir. Marx da, emek gücünün sermaye altında biçimsel boyunduruğundan [formal subsumption] gerçek boyunduruğuna [real subsumption] geçiş derken, aynı olguyu kabul etmişti. Daha sonra Frankfurt Okulu düşünürleri bununla çok yakından*

sağlanabilir. Paranın kaynağının, çokluğun içkin emeğiyle şekillendiğinin gösterilmesi ile çokluk, “kendi üretken gücünü” keşfedebilecektir. Böylece İmparatorluğa karşı mücadele edebilecekleri savaş araçları olan bireysel arzular ve çokluğun yaratıcı özgür emeğinin yeni politik projelerle ilişkilendirilmesiyle özgürleşme ve demokratikleşme arzuları çoklukla daha fazla sinerji yaratarak özdeşleşebilecekleri potansiyelleri açığa çıkarabilecektir (2003: 88-89). Çıkış noktası insan olan Spinozacı içkin felsefeden geliştirilen demokrasi anlayışı İmparatorluk ve öncesi sosyal bilimlerin öldürdüğü İnsan anlayışını da tersine çevirecek imkânlar sunar. Çünkü Spinoza “İnsan’ı doğadan başka bir şey olarak” düşünmez. Böylece günümüzdeki aşkın hümanizm anlayışlarına tıpkı Rönesans’taki aşkınlığa karşı geliştirilen içkin hümanizm benzeri devrimci söylemler geliştirilerek ama bu defa hümanizm değil de anti-hümanist olan bir söylemle; aşkınlığın sadece Tanrı’dan insana geçen anlamıyla değil de bu defa İnsanın aşkın hale dönüştürülmesine bir tepkidir. Eğer insan doğanın bir parçası olarak görülürse aşkın hümanist İnsan düşüncesine bağlı hiyerarşik yapılar oluşturulamaz ve toplumsal baskılar gerçekleştirilemez (2003: 113). Böylece Rönesans hümanizminin arzuladığı toplumsal değişim bu defa anti hümanizm adı altında İmparatorluğun postmodern egemenlik ve biyo-iktidarına karşı “içkinliğin keşfi ve tekillikle farklılığın kutlanması ile birlikte” çokluğun devrimci bir aracı olarak yeniden keşfedilir (2003: 159).

Spinoza’ya göre çokluk, toplumun tamamının yönetime katıldığı demokrasi ile aristokrasi ya da monarşi gibi sınırlı yönetim biçimlerinin düzenlemelerinden farklı olarak gerçek anlamıyla mutlaklığı sağlayabilmesi bakımından değerlidir (Hardt ve

ilişkili bir geçişi, kültürün (ve toplumsal ilişkilerin) totaliter devlet figürü altında ya da daha doğrusu, Aydınlanma’nın sapkın diyalektiği içinde boyunduruk altına alınmasını analiz ediyordu. Bununla birlikte bizim kastettiğimiz geçiş, Marx’ın betimlediği ve Frankfurt Okulu tarafından yeniden işlenmiş ve genişletilmiş, sürecin tek boyutluluğuna ağırlık veren bir anlayıştan tamamen farklı, asıl olarak çoğulculuğun ve çok boyutluluğun paradokslarıyla uğraşan Foucaultcu geçiş anlayışına yakındır; ve Deleuze ve Guattari bu bakış açısını çok daha açık hale getirmiştir. Gerçek boyunduruğun analizi, bu analiz yalnızca toplumun ekonomik ya da kültürel boyutunun değil; bizi toplumsal bios’ un kuşatılması olarak anlaşıldığında ve disiplin ve/veya kontrol kipliklerini dikkate aldığında, doğrusal ve totaliteryan kapitalist gelişme figürünü sekteye uğratır. Sivil toplum devlet içinde massedilir, ama bunun sonucu daha önce sivil toplum içinde koordine edilmiş ve dolayımlanmış olan öğelerin sivil toplum dışına taşmasıdır. Direnişler artık marjinal olmayıp ağ şebekesi içinde açık olan toplumun merkezinde aktiftir; bireysel her nokta bir yaylada tekillleştirilmiştir. Dolayısıyla Foucault’nun örtük olarak kurduğu (ve Deleuze ve Guattari’nin açık hale getirdiği) şey bir iktidar paradoksudur; iktidar bir yanda toplumsal yaşamın her ögesini kendi içinde birleştirip kuşatırken (böylelikle farklı toplumsal kuvvetleri etkili bir biçimde dolayımleme kapasitesini kaybederken), aynı zamanda da yeni bir bağlam, maksimum çoğulculuk ve sayısız tekillleşme içeren bir ortam –bir olay ortamı- ortaya çıkarır” (Hardt ve Negri, 2003: 48-50).

Negri, 2003: 200). Spinozacı arzu, realist bir yaklaşımla varolan düzenin ötesine geçme potansiyelini göstermesi bakımından toplumsal dönüştürücü gücü oluşturur. Modern egemenliğin ikircikliği olarak düzen ve özgürlük nosyonuna arzu temelli ontolojik bir perspektiften yaklaşması, Spinoza'yı güçlü kılar. Tikel arzulardan oluşan 'çokluğun' mutlak demokrasisi aynı zamanda düzenin ötesine geçmeyi arzulayan bir ütopyaı gerçekleştirme kaygısı içerdiğinden, düzenin baskılarına karşı alternatif kurucu öğeler içerir. Spinoza bu özellikleriyle gizemleştirici geleneksel baskı biçimlerine ve metafiziğe karşı yaratıcı özgür insanı-bedeni, tekil ve kolektif biçimleriyle seküler özgürleştirici perspektiften sunarak, Avrupa tarihinde o zamana kadar aşkın metafizik tahakküm biçimlerine en güçlü eleştiriı yapar. Bundan dolayı Spinoza, Hardt ve Negri tarafından 'çokluğun' imparatorluğa karşı geliştireceği stratejilerde teorik çerçeve sunar. Bununla birlikte doğal hayatın içinde yaşayan bedenlerden oluşan özgür insan birliktelikleri olarak Spinozacı Socius'un ütopyası ya da materyalist erekselliğe dayalı mutlak demokrasi fikri ile 'ilahilik dilini uzlaştırmaya' girişmesi, Spinoza'nın eleştirel gücünü zayıflatmıştır (2003: 200-201).

Balibar, bulunduğumuz tarihsel koşullar altında kurumsallaşmış siyaset ve demokrasi anlayışları ile vatandaş yığınları arasında birbiriyle bağdaşmayan duygu, düşünce, istek ve amaçları üzerine düşünen Negri'nin 'vatandaş yığınları'nı 'çokluklar' (multitudes) kavramı altında analiz etmesini anlamlı bulmakla birlikte sonuç ve değerlendirmelerine katılmadığını bildirir (2004: 9). Balibar, halk veya avam olarak adlandırılan çokluğun Spinozacı anlamıyla akılcılığı ve evrenselciliği tarihsel boyutuyla araştırarak socius'un pratikleri üzerinden demokratik eşitlik ve özgürlük ideallerini gerçekleştirme çabası içinde olan Spinoza'nın önemini buraya yerleştirir. Çünkü Balibar, Spinoza'da topluma dayandırılarak anlamlandırmaya çalışılan eşitlik, özgürlük gibi demokratik ideallerin ancak demokrasi koşulları altında *"gerek tarihin güçlerine, gerekse bilginin ve kamuya açık akılcı tartışmanın dönüştürücü gücüne dair seküler bir anlayıştan ayrı düşünölemeyeceğini"* savunur (2004: 9). Balibar'ın Spinoza yorumuna göre sıradan insanlar olarak avamı ya da kitleyi yönlendiren din adamları ve devlet ile olan tarihsel ilişkileri temeli üzerinden 'cemaat ve iletişim kalıpları' sorgulanmakta ve demokrasi koşulları analiz edilmektedir (2004: 9, 23-24, 41). Mutlakıyetçi olan devlet aygıtı aynı zamanda istikrarı da sağlamak istiyorsa vatandaşlarına-çokluğa düşünce ve ifade hakkını tanımak zorunda olacağından bir uzlaş gerektirir ki bu uzlaş Spinoza'da

akıl temelli olarak düşünce ve sözün eylemle uyuşturulmasıdır (Balibar, 2004: 41-42). Uzlaşma olmaması durumunda ise olan şey tarihin de gösterdiği şey yönetim erkinin yıkılmasıdır. Bir devletin yok olmasının sebebi farklı tarihsel şartlarda özellikle güçlü bir dış düşmanla karşı karşıya gelinmesi sonucunda olsa dahi *“asıl sebebi kurumlara zarar veren ve çokluğun (multitudo) tutkularını salıveren iç düşmanlıkların gelişmesidir.”* Gücü elinde bulunduran kurumlar ya *“içsel zayıflıklarını düzeltirler”* ya da iç çatışmaları uzlaştıramadığında *“halkları ve devletleri şiddete ve kargaşaya sürüklerler”* (Balibar, 2004: 56).

Emperyal egemenlik postmodern dönemde ortaya çıkarak modern emperyalist egemenlik anlayışını yerinden eder. Modernliğin Ortaçağ’ı dönüştürerek kendini var etmesine benzer bir süreç günümüzde yaşanmaktadır. Sivil düzene geçerken modernlik, dışarısı olarak kavramsallaştırdığı doğa düzeni ile arasındaki içerisi-dışarısı diyalektiğini, postmodern emperyal sistem geçersiz hale getirerek bulanıklaştırır. Artık emperyal küresel ağda bir dışarısından bahsedilemeyeceğini, doğanın yitirildiğini iddia ederler. Modernleşme projesinin tamamı ‘doğanın uygarlaştırılması’ sürecinde ‘dışarının içselleştirilmesi’ olarak okunduğunda postmodern dönemde ‘doğanın kaybolması’ daha iyi anlaşılabilir. Egemen ulus devletlerin kendilerini teritoryal olana dayandırarak dışarısı ile açıklaması, modern psikolojinin benlik egemenliğini *“dürtülerin doğal düzeni ve aklın ya da bilincin uygar düzeni arasındaki diyalektik ilişkiye dayandırması”*, modern antropolojinin ilksel toplumların özelliklerini belirleyerek modern toplumların sınırlarını belirlemede bir dışarısı olarak araçsallaştırılması gibi dışsallaştırma mekanizmaları modern dönemin özellikleridir.¹⁰⁰ Postmodern dönemde dışsal olan her şey tarihe içre çekilerek insan tarafından

¹⁰⁰ Bunlarla birlikte Emperyal küresel ağda *“askeri anlamda da artık bir dışarısı yoktur.”* Emperyalist modern döneme ait büyük çatışmalar ve savaşlar sona ermiştir. Emperyal güç küre üzerinde tek egemen olduğundan küre üzerinde istediği şekilde yayılabilmektedir. Ötekileştirmeyi modern dönemde üreten modern benlik artık sınırlarını belirleyecek bir ötekiyle karşılaşmadığı için dışarısını tüketmiştir. Ötekinin parçalanmasıyla birlikte emperyal egemenlik, küre üzerinde sınırsız bir biçimde, kendi ürettiği yapay düşmanlarla, sürekli kriz [omni-crisis] halinden faydalanarak istediği zaman ve mekânda arzusunun yerine getirebilmektedir (Hardt ve Negri, 2003: 203-204). Ayrıca kapitalizmin kar mantığının gereçlerinden biri olarak içerisi dışarısı ayrımı da dışarısı olmayan bir dünya piyasasında anlamını kaybetmektedir. Hatta yoksulluk, sefalet ve kıtlık bölgeleri bile dünya piyasasının en alt tabakaları olarak İmparatorluğun hiyerarşik bölümlerinin işleyişinde bir dışarısını oluşturamaz. Dünya piyasası kavramını İmparatorluk egemenliğinin anlaşılabilmesi için bir model olarak kullanılabileceğini belirten Negri ve Hardt, modern iktidarların gelişim ve değişimi için önemli bir kavram olan Foucaultcu panoptikon’un yerine, emperyal iktidarın gelişimini mekânın yokluğuyla yani anti-mimari ile açıklar: İktidarın artık mekânı yoktur; *“iktidar her yerde ve hiçbir yerdedir”* (2003: 204-205).

üretilebilir hale getirilmiş ve “*yerini bir oranlar ve yoğunlaşmalar, melezlik ve yapaylık oyununa*” bırakmıştır (Hardt ve Negri, 2003: 201-202). Modern dönemin bitmesiyle birlikte kamusal alan özel alan ayrımı arasındaki ilişkide anlamsızlaşmıştır.

Negri ve Hardt, Arendt’in politik kavrayışından hareketle kamusal özel alan ayrımını analiz eder. Modern liberal demokrasilerde toplumun politika ürettiği mekânlardan biri olarak önemli bir yere sahip olan kamusal alanlar; modern bireylerin özel ev yaşamlarından dışarı çıkarak birbirleriyle karşılaştıkları, birbirlerinin huzurunda eylemlerini teşhir edebildikleri ve karşılıklı olarak tanınma mücadelelerinin verildiği ortak mekânlar olarak görülür (2003: 202). Postmodern dönemde kamusal mekânların özelleştirilmesiyle beraber toplumun örgütlenebileceği politik alanlarda ortadan kaybolmuştur. Kamusal mekânların otoyollara ticaret ve iş merkezlerine dönüştürülmesiyle sadece aynı statüdeki insanların karşılaşılabildikleri, farklılıklar arasında iletişimin mümkün olmadığı yalıtılmış ve belirsiz alanlar kalır (Hardt ve Negri, 2003: 203).

Guy Depord’un gösteri toplumundaki analiz ve öngörülerinin, Emperyal postmodern dönemde ne kadar tutarlı bir biçimde ortaya çıktığını göstermesi bakımından önemli bulunur. İçeri dışarı ayrıştırmasının anlamsızlaşarak, “*doğal olanı toplumsaldan, özeli kamusaldan*” ayıran çizgiler kaybolmuş böylece politikaya özgü mekân olan dışarısının sona ermesiyle liberal politika da işlevsiz hale gelmiştir. Gösteri toplumunda kamusal alan kavrayışı bir yandan evrenselleştirilmiş diğer yandan “*gösterinin virtüel mekânları içinde yüceltilmiş*” ve böylece “*politikanın aktüel mekânı silinmiştir*” (Hardt ve Negri, 2003: 203).

Sivil toplum kuruluşları küresel düzenin karma kuruluşlarından biri olarak küresel ağın işleyişinde yerel ve bölgesel düzeylerde işlev görmektedir (2003: 14; 2011: 77). STK’ların en önemli işlevi de oluşum sürecinde olan emperyal egemenliğe meşruiyet temelleri sağlamaktır. Emperyal müdahale, ‘haklı savaş’ mefhumu ile meşru askeri - daha doğrusu polis gücünü, fazlasıyla kullanmaya muktedir bir yapıdadır. Bununla birlikte müdahale olacaksa bunun askeri olmasından ziyade yasal-finansal ve hatta öncelikli olarak ahlaki bir müdahale olması emperyal egemenliğin daha iyi anlaşılabilmesinde önceliklidir. STK’lar bu özelliğiyle medya ve dinsel cemaatlerin dışında ahlaki müdahalenin en önemli aracını oluşturur. Hükümet dışı olan bu STK’lar,

(*Uluslararası Af örgütü, Oxfam ve Sınır Tanımayan Doktorlar gibi kendini yardım işlerine ve insan haklarının korunmasına adanmış küresel, bölgesel ve yerel örgütler*) üyeleri niyet etmezse bile, emperyal müdahalenin meşru sivil-ahlaki araçlarını oluşturur ve sistemin hiyerarşik bölümlerinde baskı ve biçim verebilmenin imkânlarını sağlar (2003: 60-61).

STK'lar bununla birlikte Çokluk için ortak bir küresel mücadele alanı da sağlamaktadır. IMF, Dünya Bankası ve NAFTA gibi örgütlerin uyguladığı politikalara karşı çıkan STK'lar, Dünya Sosyal Formu başta olmak üzere diğer Bölgesel Formlarda alternatif küreselleşme biçimlerini tartışarak mücadelelerinin ortaklaşmasına zemin hazırlamaktadır (2011: 233). Bu özelliğiyle Dünya Sosyal Formu kimilerinde, “*STK'ların ve toplumsal hareketlerin küresel bir beden oluşturduğu*” düşüncesini oluşturmaktadır. Hardt ve Negri, Halkların temsili konusunda ‘küresel sivil toplum’ kavramsallaştırmasının kapsayıcılığını yeterli bulmamaktadırlar. Bununla birlikte küresel konularda toplumsal ve siyasal sorunlarını tartışan, hükümet dışı sivil yapıları bir araya getirmesi hasebiyle Dünya Sosyal Formu’nu “küresel siyasal bedenin” şekillenmesinde önemli bir başlangıç olarak yorumlamaktadırlar (2011: 310). Sisteme dokunmadan sadece insan hakları, barış, yoksulluk vd. siyasal, toplumsal ve ekonomik konularda iyileştirme ve demokrasi anlayışları önerme çabaları gerekli olmakla birlikte yetersizdir. İster STK'lardan isterse de dini örgütler ya da BM'ye bağlı kuruluşlar ya da ulus üstü örgüt ve kurumlardan gelsin bütün çabalar sistemde köklü bir değişiklik yaratmadığı müddetçe sorunların yeniden üretiminde ancak sınırlı bir etki yaratabilecektir (2011: 314). İmparatorluğa karşı alternatif güç ancak iletişim ağlarını aktif biçimde kullanarak öznelliklerini ve ekonomik değerleri üreten emek özneleri tarafından biyo-iktidar süreçlerine karşı direniş gösteren çokluğun, sivil müdahalelerinin kamusal alandaki görünürlülüğünü artırmasına bağlıdır. Bu da yine imparatorluğun içinde özgürleşme ve demokrasi potansiyelini geliştirecek olan çokluğun, ağını kamusal alanda (yok-yerde) yaygınlaştırarak egemen iktidar karşısında muhatap olarak tanınmasıyla mümkündür.

Günümüzde kamuoyu mefhumunu anlayabilmek için enformasyonla doğrudan ilişkili olan iki yeni gelişme vardır. Bunlardan birincisi medya ikincisi ise kamuoyu yoklamalarıdır. Bu ikilinin “*kamuoyunun oluşturmada ve ifadesinde merkezi*” role sahip olduğu unutulmamalıdır. Kamuoyu bu yeni anlamıyla geçmiş anlamlarındakine

benzer bir ikilik durumunu sunar: Bireylerin kendini özgürce ifade edebilecekleri, örgütlenebilecekleri bir mekân olarak ya da kitleleri yanıltma haberlerle etkileyip yönlendirerek. Özelleştirmeler sonucunda farklı haber kaynakları homojenleşerek büyük medya şirketlerinin denetimi altına girdiğinden alternatif haber alma kaynakları daralır ve iktidar politikalarıyla paralel ana akım medyanın tek tip yayınına dönüşür. Hükümet sözcülüğüne dönüşen medya kartellerinin yaptırdıkları kamuoyu yoklamalarıyla da kamuoyu manipüle edilerek merkezi siyasete yönlendirilmeye teşvik edilir. Sonuç olarak bir kez daha kamuoyu “*nesnel enformasyon ve rasyonel bireysel ifadeyi varsayan nahif bir ütopyacılıkla, kitle iletişim araçlarına dair kinik bir kıyamet vizyonu arasında sıkışır*” (Hardt ve Negri, 2011: 278-279).

Dolayısıyla geleneksel kamuoyu ikiliğinden kurtulabilecek anlayışlara ihtiyaç doğar. Tam da bu nokta da Castells’in “*baskının olduğu yerde, ..., toplumsal hayatın nasıl örgütleneceğine ilişkin birbiriyle yarışan görüşler ve projeler oluşur*” (2008: xv), düşüncesi görülür hale gelir. İnsanoğlu binlerce yıl doğaya ve zorlu yaşam koşullarına verdikleri mücadeleler sonucunda doğayı denetimleri altına almış ve doğadan özgürleşerek kültürel, enformasyonel çağa kapı aralamış fakat bu defa da yeni kültürel ve ekonomik baskılara maruz kalmıştır. Tarihsel olarak toplumsal ilişkilere yön veren kalıpların doğadan kültüre geçmesiyle birlikte -siyaset sosyolojisinin de ortaya koyduğu üzere- toplumsal tabakaların, yeni baskı ve sömürü biçimlerine karşı yeni mücadele biçimleri ve stratejiler geliştirmesiyle sonuçlandırmıştır (Castells, 2013a: xv, 631). Negri ve Hardt’da toplumsal küresel sorunlara, kültürel perspektiften hareketle ‘çokluk’ merkezli stratejiler sunmaktadır.

Hardt ve Negri bu ikilik karşısında kültürel çalışmaların perspektifine başvurur ve kamuoyunu bir çatışma alanı olarak görülmesi gerçekliğinden hareketle çokluğun “*oluşum sürecinde geçmesi gereken bir eşik*” olduğunu belirler. Kültürel çalışmaların bize öğreteceği şey insanların “*pasif birer alıcı ya da tüketici*” olmadığı için iletişimin tek taraflı olamayacağı gerçeğidir. Medyanın dayattığı homojenleştirme biçimlerine direnen alıcılar kültürel dünyalarında ürettiği cevaplarla yeni stratejiler ve ifadeler geliştirirler. Bu toplumsal ifade biçimleri ile hâkim kültürün içinden ve yine hâkim kültüre karşı alternatif “*kolektif ifade ağları*” üretilir. Böylece hâkim toplumsal bütününe içinde erimeden ve onun tahakkümüne boyun eğmeden kültürel dünyada keşfedilen yeni ifade tarzlarıyla çokluk için direniş ağları yaratılabilir (Hardt ve Negri,

2011: 279). Bu anlamıyla üretken olan iletişim sayesinde oluşan kolektif ifade biçimleri direnişi üretir. İletişim “*sadece ekonomik değerleri değil öznelliği de üretir; dolayısıyla da iletişim biyopolitik üretimin merkezinde durur.*” Bir çatışma alanı olan Kamuoyu, Çokluğun müdahale etmesi gereken bir yerdir. Birebir kamuoyu kavramıyla örtüşmeyen çokluğun oluşturduğu direniş ağları, emperyal küresel ağın mekânsız koordinatlarında çatışma alanları yaratır. Çokluğun bu alanlardaki müdahaleleriyle gücü elinde bulundurun egemen küresel iktidara karşı hoşnutsuzluklarını, “*şikâyetlerini ve reform önerilerini*” ifade eder. Böylece Çokluk, temsili demokrasinin kendisini temsil edememesi durumunu aşarak ‘*küresel kamuoyu*’ oluşturur. Bu da “*demokratik bir küresel toplumu*” mümkün kılar (Hardt ve Negri, 2011: 279-280).

3.2.11. George Soros (1930); Açık Toplum

Soros, Poper’ın Açık Toplum kavramından etkilenir ve kendi yaşamsal tecrübelerini bütün topluma uygulayacak bir pratik felsefeden hareket ederek küresel açık toplumunu kavramsallaştırır. Soros hem Popper’ı hem de kendisine ait olgunlaşmamış düşüncelere eleştiri ve özeleştiri yaparken yine Popper’ın geliştirdiği epistemolojiyle yani insanın “*doğuştan kusurlu olan anlayışından*” hareketle temellendirir. Oluşturulacak açık toplum da bundan bağımsız değildir. Açık toplumunu, “*kendisini ilerlemeye açık tutan kusurlu bir toplum*” olarak değerlendirir. Kavrayışımızın kusurlu olması gibi açık toplum idealinin kendisinde kusurlu olacaktır. Ancak bu ideal toplum “*kusurlular içinde en iyisiyle –yani olumlu yönde gelişmeye kendisini açık tutan, bunun için çaba gösteren bir kusurlu toplumla*” yetinilmesi gerektiği fikrine dayanmaktadır (2004: 19, 117, 120). Yanılabilirlik ve ilerlemeye açık kusurlu bir toplumu kavramsallaştırmaya çalışırken; Soros, Kant’ın “*aklın kurallarından evrensel olarak geçerli buyrukları çıkarma*” girişiminin mükemmel olmayan başarısından hareketle felsefi temel sağlar (2004: 123, 125). Aklın kesin buyruğu ispat edilemiyorsa ‘yanılabilirlik’ kaçınılmaz bir evrensel ilke olarak kendiliğinden belirir. Soros açık toplum kavramını geliştirirken, realizm ve idealizm arasında herhangi bir tarafa dayanmadan bu ikisinin uzlaştırıcı bağlamlarındaki hakikati, insanın kusurlu anlayışı üzerine inşa eder. Soros, dışsal bir gerçeklik olduğunu teslim eder ama bu gerçekliğin akıl tarafından tam olarak kavranamayacağını belirtir. Ona göre “*dünyayı görüşümüz; dünyanın nasıl olduğuna yaklaşabilir; fakat asla ona tam olarak*

uymaz” şeklindedir. Ekonomi bilimi, doğa bilimlerinden farklı olarak sosyal bilimlerin içinde yer aldığından “*rasyonel davranış ve özel olarak da rasyonel beklentiler*” gibi kabuller ile değil ancak mali piyasalar örneğinde olduğu üzere insan anlayışının doğuştan kusurlu olmasının sonucu olarak belirsizlik, dengesizlik ve karasızlık ile yorumlanır. Ekonomi teorilerinin rasyonel kipini zayıflatan bu yorum ile Soros’un amaçladığı, insani bir bilim olmasından dolayı inşa edilen ekonomi anlayışlarının, rasyonel olmayan kararların beklenmedik sonuçlara gebe olacağıdır (2004: 19-22, 27).

“Anlamaya çalıştığımız dünyanın bir parçasıyız ve kusurlu anlayışımız katıldığımız olayların şekillenmesinde aktif bir rol oynar. Anlayışımız ve bu olaylar arasında ikisinin de içine belirsizlik unsuru sokan iki taraflı bir etkileşim vardır. Bu, kararlarımızı bilgiye dayandırmayacağımızı ve eylemlerimizin tasarlanmamış muhtemel sonuçları olacağını temin eder” (2004: 20).

Soros, bilgiye dayanmayan ve beklenmedik sonuçların karşılıklı etkisiyle oluşan ekonominin, dengeyle değil de belirsizlikle yorumlanmasını dönüşlülük kavramı altında toplar. İnsan aktif olarak kendisinin de içinde yer aldığı dünyayı anlamaya çalışırken salt bilgidен hareket ederek rasyonel eylem ve rasyonel sonuç bekleyemez. Dönüşlülük kavramıyla Soros, karar alma sürecindeki rasyonel olmayan davranışlar ve bunların umulmayan sonuçlarının beslediği piyasa ekonomisi ve aktörler arasındaki etkileşimlerde, sürekli geri besleme ve çıktılar arasında gidip gelen dönüşlü esnek bir yapıyı-dengeyi tarif eder (2004: 20). Başkalarını dikkate alarak ortak değerlerden hareket eden bir toplum, ‘yanılabilirliğini’ de hesaba katarak evrensel ilkelerini yorumlamalı ve her toplum kendi özgün açık toplum kavramını geliştirmelidir. Evrensel bir ilke olan ‘yanılabilirlik’ eğer kabul edilebilirse açık toplum mümkün olabilecektir. Ama yaşanan dünyanın karmaşık yapısı insanın böyle bir dünyayı kavrayışını eksik bırakacağından, gerçeklik ve gerçeklikten uzaklaşılması durumlarının uzlaştırılması önemli olacaktır. Bunun için evrensel ilkeler olan “*özgürlük, demokrasi, hukuk, insan hakları, sosyal adalet ve toplumsal sorumluluk*” gibi değerlerin kılavuzluğuyla hareket edilerek açık toplum idealine yaklaşılabilecek ve daha iyi kavramsallaştırılabilecektir. Popper’ı takip eden Soros kesin, bir açık toplum kavramsallaştırmasını yapmayarak esnek bir şekilde ilkelerden hareket etmiş ve böylece açık toplumu yapısal belirlenmelerin sınırlamalarından kurtararak yoruma ve gelişmeye açık bırakmıştır (2004: 122).

Soros, Popper'in geliştirdiği 'açık toplum terimi'nin ilk kez Bergson'un 'Dinin ve Ahlakın İki Kaynağı' adlı eserinde kullanıldığını söyler. Bergson bu eserinde açık topluma ait etiğin kaynağını evrenselden aldığını, kapalı toplumun etik kaynağının ise kabileden temellendiğini belirtir. Bergson'un kapalı toplum teriminin Yugoslavya gibi etnik çatışmalar yaşayan ülkeleri anlamak için uygun olacağını; Popper'in kapalı toplum terimiyle Alman Faşizmi ya da Sovyet Sosyalist ideolojilerinin totaliter rejimlerinde zor kullanılarak, hakikatin tek sahipleri olarak uyguladıkları tarihsel olumsuz tecrübelerin anlaşılmasında faydalı olacağını söyler (Soros, 2004: 19, 285-286). Bununla birlikte Popper'in Açık toplum terimiyle Bergson'un açık toplum terimleri ilkinin rasyonalizime ikincisinin ise evrensel mistik sezgiye dayanmasından ötürü birbirlerinden oldukça farklıdır. Popper'in da belirttiği üzere Bergson'un mistisizme dayalı açık toplumu, kapalı topluma duyulan bir özlemin ifadesi olarak, rasyonel topluma karşı geliştirilen nostaljik bir tepkiden başka bir şey değildir. Bununla birlikte her ne kadar farklı felsefi problemlere tamamen farklı yaklaşımlardan baksalar da, Popper'da kapalı toplumu Bergsoncu *"doğanın elinden yeni çıkmış insan toplumu"*na benzer bir anlamda kullanır: *"sihirli tabulara inan"*an ilksel toplum. Hâlbuki Popper'un açık toplumu, *"insanların tabulara karşı bir dereceye kadar eleştirci olmayı öğrendikleri ve kararlarını (tartıştıktan sonra) kendi zekâlarına dayanarak aldıkları bir toplumdur"* (Popper, 2010a: 266). Soros, Bergson ve Popper'in açık toplum terimlerinin günümüzde açık toplumu tehdit eden unsurları anlamada yetersiz olduğunu düşünerek kendi açık toplum terimini oluşturmaktadır.

"Açık toplum kavramı, dünya anlayışımızın doğal olarak kusurlu olduğunun kabulüne dayanır. Son doğruluğa sahip olduğunu ileri sürenlerin iddaları doğru değildir ve bu iddalarını ancak kendilerinden farklı düşünenlere fikirlerini empoze etmek yoluyla güçlendirebilirler. Böyle bir tehditin sonucu, düşünce hürriyeti ve düşüncenin açıklanmasının baskı altına alındığı kapalı toplumdur. Buna karşılık, yanılabilirliğimizi kabul edersek, mükemmel bilgiye sahip olmadan da gerçekliği daha iyi anlayabiliriz. Bu anlayışla hareket edersek, hiçbir zaman sona ermeyen gelişmelere açık bir toplum yaratabiliriz. Açık toplum mükemmeliğe ulaşmaz; fakat düşünce ve ifade özgürlüğünü sağlama ve tecrübe ve yaratıcılığa geniş bir alan yaratma konusunda büyük değere sahiptir" (2004: 27).

Popperci tarihsiciliğin ortaya koyduğu *"son gerçeğe sahip olduğunu iddia eden evrensel ideolojiler"*in kaderci toplum anlayışları çökmüş ve bunlara rağmen açık toplum kendiliğinden oluşamamıştır. Soros, Popper'in açık topluma ulaşabilmek için

eleştirel akla dayalı metodunu benimser (Popper, 2010a: 2). Onun gibi, gerçekliğin kendinde olduğunu idda eden ideolojik formasyonların baskı ile düşüncelerini diğerlerine benimsetme yöntemlerini benimsemiş kapalı toplumlara karşı demokrasi ve özgürlüğün geliştirilmesini savunur. Bununla beraber yine Popper’ın epistemolojisinde temel olan ‘yanlışlanabilirliği’, insan anlayışın doğuştan kusurlu olmasına dayanarak hayatın ve toplumun anlaşılabilirliği için genelleştirerek, insanın ‘yanılabilirliği’ ilkesiyle açık toplumun kendisinin de mükemmel olmadığını söyler. Yine de açık toplum ilerlemeye ve kusurlarını düzeltmeye yöneldiği için yapısal ‘statik bir denge’ durumunu değil ‘denge benzeri’, ‘statik dengesizlik’ ya da ‘dinamik dengesizlik’ gibi akışkan bir esneklik biçiminde tarif edilir (2004: 26).

Soros, faşizmin bitmesi ve ardından iki kutuplu dünyanın sosyalist aktörü olan baskıcı totaliter eğilimlerin temsilcisi SSCB’nin yıkılmasının “*otomatik olarak açık toplumun kurulmasıyla*” sonuçlanmadığını belirtir. Faşizm ve komünizm gibi “*son gerçeğe sahip olduğunu iddia eden evrensel ideolojiler*” çökmüş olmakla birlikte açık toplum, kendiliğinden oluşmamış ve açık toplumu tehdit eden mekanizmalar farklı biçimlerde devam ettiğinden “*açık ve kapalı toplumlar arasındaki basit ikili ayrım artık uygulanabilir*” olmaktan çıkmıştır. Kendiside kapitalist bir girişimci olan Soros, açık toplumun önündeki engel olarak ‘laissez-faire’ doktrinine bağlı olan “*gem vurulmaz bir şekilde kendi çıkarının peşinde koşma*”yı görmektedir. Bundan dolayı küresel kapitalizmde reformu savunur. Ayrıca totaliter ideolojilerin yıkılmasının ardından gerçekliğin son bilgisinin kendinde olduğuna inanan ve bu inancını diğerlerine empoze etmeye çalışan otoriteler, ister dinsel ister seküler ideolojilere dayalı olsun açık toplum için tehdit edicidir. Günümüzde açık toplumu tehdit ederek zayıflatan unsurlar, egemen devlet otoritelerinin çıkarları ve sınırlanmamış bireysel çıkarların yok ettiği sosyal bağlardır (2004: 19-20). Hatta komünizm ve sosyalizm gibi ideolojilerin çökmesi dolayısıyla açık toplumu tehdit eden en büyük tehdit yükselen piyasa tutuculuğudur (2004: 119). Bununla birlikte Soros için piyasa tutuculuğu, açık toplumun önünde bir sapma olarak görülür. Yoksa komünizm, faşizm ve kökten dincilik gibi açık topluma açıkça düşman olan ideolojiler ile aynı kategoride yer almaz. Çünkü açık toplum ideali iki önemli öğeye dayanmaktadır. Bunlar temsili demokrasi ve piyasa ekonomisidir. Piyasa ekonomisinin savunusu son on yıllarda küre üzerinde yoğun olarak Batılı devletlerce desteklenmekle birlikte demokrasinin ve değerlerin savunusu yetersiz

kalmıştır. Bundan dolayı yaygınlık kazanan küresel ekonomik örgütlenmeye oranla politik örgütlenme aynı hızda gelişmemiştir (2004: 118). Batılı demokrasiler demokrasi ve özgürlük ideallerini komünizme karşı mücadelede araçsallaştırarak propaganda amaçlı kullandıklarından, gerçekte evrensel ilkelerin küre üzerinde yaygınlaştırılması için önemli bir bilinç ve çaba sarf edememektedirler (2004: 121).

Evrensel ilkelerin savunusu piyasa güçleriyle değil ancak yeni kurumların oluşturulmasıyla sağlanabilir diyen Soros *'piyasa tutuculuğu'* olarak adlandırdığı *'laissez-faire'* doktrinini eleştirerek işe koyulur. Bu doktrin, özel çıkarın peşinden gidilirken görünmez bir el tarafından ortak çıkarın sağlanabileceği varsayımına dayandırılır. Piyasa, değer olarak özel çıkarı kamusal-ortak çıkardan üstün tutarak yayılırken ortak çıkarı hiçbir ispata dayanmadan *"yolsuzluk, çatışma ve verimsizliğin kaynağı olarak suçlar"* (2004: 114). Soros, işlemsel toplumun sosyal değerleri minimize ettiğini ve ahlaki sınırlamaları gevşettiğini ifade eder. Sosyal değerler ötekiler için kaygılanmayı gerektirirken, katı rekabetçi toplumda bireysellik ön planda olduğundan toplumsalı düşünmek güçleşir. Sonuçta katı rekabetçi toplumda bireyin kendi öz çıkarını gözetmesi ve ahlaki tereddütlere düşmemesi toplumda normalleşen, onaylanan bir inanç haline gelir. Bireysel çıkara dayalı oluşan piyasa değerlerinin ortak çıkarı kendiliğinden sağlayacağı varsayımı sosyal olan bütünlüğün dayanışmasını ve ötekini düşünmesini imkânsız hale getirir: rekabetçiliğin belirlediği böyle bir *"toplumda, başkalarının çıkarları için endişelenme bir engele dönüşür"* (2004: 116, 152). Bireysel özgürlüğü savunan Hayek ve özellikle onun serbest piyasa üzerindeki kaygılarını aşırı uçlara çeken Chicago Okulu bireysel çıkar düşüncesini, varoluşsal bir indirgemeye hayatın bütününe yayarak sadece ekonomik çıkarın peşinden gidilmesiyle değil politik, hukuksal ve toplumsal alanlara da genişleterek, *"bireysel çıkarların peşinden koşulmasını"* evrensel bir ilke haline getirmiştir (2004: 118).

Soros'a göre 19. yüzyılda ortaya konan bireysel çıkarlarının peşinden gidenlerin aynı zamanda ortak kamu çıkarını da sağlayacağı düşüncesi üzerine inşa edilen bu görüşün ancak ilk kısmının yani bireysel çıkarların gerçekleştirilmesi için uygun olduğunu, yoksa ortak kamu çıkarının tesisi için her hangi bir tasarıdan uzak olduğunu söyler. Sadece özel teşebbüsçülerin bireysel çıkarlarının sağlandığı *"piyasa mekanizmasının korunmasının kendisi böyle bir ortak çıkardır. Piyasa katılımcıları rekabeti korumak için değil, kazanmak için rekabet ederler ve eğer yapabilselerdi*

rekabeti ortadan kaldırırlardı” demektedir (2004: 12). İşletmelerin ve yöneticilerinin ilgisi şirket sahibinin özel çıkarını kollamak ve karını maksimize etmek olduğundan, kamu çıkarı adına bir şey söylenemez. İşletmeler en iyi halde dürüst bir vatandaşın sahip olduğu bir ekonomik kuruluş olabilir ve burada en iyi halde yine kendi çıkarına uygun davranmak koşuluyla kamu yararına uygun davranıyormuş gibi yapabilir. Dolayısıyla hukuk, demokrasi ve özgürlük gibi evrensel ilkelerin piyasa ekonomisinde kendiliğinden korunması söz konusu olamayacağından yeni kurumlara ihtiyaç doğmaktadır (2004: 11-12, 117). Özetle Soros, *“piyasa değerleri sadece bir katılımcının serbest değişimde diğerine ne kadar ödemek istediğini ifade eder ve ortak çıkarlarına açıklama getiremez..., toplumsal değerler, piyasalardan daha az etkili olsalar bile, sadece sosyal ve politik düzenlemelerle işe yararlar”* demektedir (2004: 13).

Serbest piyasa savunucularının varsayımsal olarak kabul ettikleri arz talep dengesi gerçek dünyada, sınırlılık ve eksikliklerinden dolayı nadiren görülür. Bunun için öncelikle kabul edilmesi gereken şey arz talep dengesinin serbest piyasada kendiliğinden oluşamayacağını kabul etmek ve piyasa ekonomisine katılanların *“kusurlu anlayışlara sahip olduğu”* varsayımından hareket etmek ve istikrarsız olan mali piyasalarda meydana gelen değişimlerin kamu politikalarıyla desteklenmesini savunmak gerekmektedir (2004: 13). Ama tarihsel tecrübenin göstermiş olduğu üzere kamu politikalarıyla düzenlenen piyasaların krizlerle karşılaştığına da şahit olunmuştur. Merkez kapitalist ülkelerin karşılaştıkları krizlere cevap olarak ekonomi politikalarıyla istikrarsızlığı dengeleyebilmek amacıyla merkez bankalarını oluşturmuşlardır. Çevredeki ülkeler ise merkezin en son yaşadığı 1930 krizine benzer etkide bir krizi 1997-1999 yılları arasında yaşamıştır (2004: 13). Ama bu tarihsel olgular yine de Soros tarafından ekonomik alana politik kararlarla müdahale edilmesini engel teşkil edici olarak görülmez. Her ne kadar politik kararlar ekonomik kararlardan daha fazla karsız olsa bile bu piyasa tutucularının argümanlarını yani ekonominin politikadan uzak tutularak tamamen serbest bir piyasa tasavvurunu haklı çıkarmaz. İstikrarın sağlanabilmesi ve sosyal adaletin gerçekleştirilebilmesi için ekonominin kamu politikalarıyla desteklenmesi ve açık toplum idealinin hedeflediği -kusurlu da olsa mümkün olan en iyiye ulaşma şansının ancak politik kararlarla oluşturulacak evrensel ilke ve kapsayıcı yeni küresel kurumlarla sağlanabileceği şeklindedir (2004: 120).

Modern toplumlarda piyasa değerlerinin hâkim olması ve ortak çıkarın yerine özel çıkarın üstün tutulması sosyal değerlerin aşınması sorununu beraberinde getirmiştir. Özellikle küresel ekonominin ulusal ekonomileri zayıflatmasıyla, uluslararası arenada sosyal ilişkiler ekonomik işlemlere dönüştürüldüğünden sosyal değerlerin paylaşımı azalmıştır. Sosyal değerlerin piyasa ekonomisinin yarattığı ‘işlemsel toplumda’ azalmasıyla, piyasa değerleri daha fazla özel ve mahrem alanlara genişleyerek “*kişisel ilişkiler, politika, hukuk ve tıp gibi*” değer yoğunluklu bölgeleri nüfuzu altına alarak dönüştürmüştür. Ayrıca ekonomizmin belirlediği ‘işlemsel toplum’da piyasa kurnazlığı, dayanıklı ilişkileri bile ‘bireysel işlemlere’ çevirdiğinden modern toplumlarda sosyal değerlere pek az yer bırakılmıştır (2004: 114). Geçmişte bireysel karşılıklı ilişkiler, işlem yapılabilmesi için bir ön gereklilik iken, piyasa değerlerinin yaygınlaşması sonucu, bütün işlemler artık ‘kimi bildiğine’ değil ‘ne bildiğine’ bağlı olarak kendi imkânlarıyla işlemekte ve böylece rekabete dayalı girişimler her alana uzanabilmektedir (2004: 115). Ahlaki ve sosyal değerlerin aşınması, ‘doğruluk’ mefhumunun işlemsel toplumdaki önemini de azaltır. Bunun sonucu olarak iktisat teorisinin veri olarak aldığı piyasa değerleri sosyal değerlerin yerini alarak modern toplumlarda istikrarsızlık, hoşnutsuzluk, adaletsizlik ve dengesizlik üretilir. Dolayısıyla iktisat teorilerinin yorumladığı piyasalarda sosyal değerler kendini ifade edecek alan bulamadığından sadece servet dağılımının piyasa ekonomisindeki dağılımıyla ilgilenecek ve toplumsal adalet ilkeleriyle servetin yeniden dağıtılması fikrine yer vermeyecektir. İktisat teorileri, değer yargılarından bağımsız olarak çözümledikleri piyasadaki kar zarar durumlarında, sosyal adalet ve servetin adil dağılımı gibi sosyal değerlerle ilgilenmez. Sadece dengesiz olan mali piyasalarda bireysel çıkarlarının peşinden gidilmesi durumunda kayıpların kendiliğinden telafi edileceği ve yeni imkânların sunulacağı ekonomi politikalarına bel bağlayarak “*piyasaları tamamen serbest bırakmanın en iyi politika olduğunu ileri sürerler.*” Hâlbuki Soros, insanların, doğuştan ekonomik kazanca yönelmiş rekabetçi bir doğa üzerine değil “*toplumsal değerlere*” yönelmiş doğasının tarihsel tecrübeye daha uygun olacağını belirtir. Bundan dolayı modern toplumların kuruluşuyla dönüşüme uğrayan bireysel çıkarların sosyal değerlerin yerine ikame edilme süreci - görece kısa bir zaman öncesinde başlamakla birlikte hiçbir zaman tam anlamıyla işlemsel bir topluma evrilemeyeceği şeklindedir (2004: 116, 119).

“Bir önermenin etkili olması için doğru olması gerekmiyorsa, doğruyu aramanın ne anlamı olabilir? Saygınlık kazandıran, dürüstlük veya erdem değil de başarıysa, dürüst olmanın ne gereği var? Toplumsal değerler ve ahlaki ilkeler hakkında kuşkular duyulmasına karşın, paranın değeri konusunda kuşkuya hiç yer yoktur. Böylelikle para, başlı başına bir değer olma rolünü gasp etmektedir. Aydınlanmanın fikirleri dünyaya bakışımızı belirlemekte, soylu hedefleri beklentilerimizi şekillendirmeye devam etmektedir; ama günümüzün egemen ruh hali, para hırsından başka bir şey değildir” (2004: 125).

Soros, aydınlanmayla başlayan modernitenin akıl aracılığıyla siyasal ve ahlaki olanı dinsel ve baskıcı otoritelerden kurtarmasını ve bunun sonrasında kazanılan bilimsel, teknolojik ve ekonomik üretkenliğin insanlığa daha önceki çağlarla mukayese edilemeyecek bir üstünlük sağladığını söyler. Ama bu başarının toplumsal ve politik alanlarda, niyetlenilmemiş sonuçlara bağlı olarak genişleyemediğini de belirtir. Köklerini Antikçağ Yunan felsefesinde ve kısmen Hristiyanlığın evrensel ilkelerinden alan Aydınlanma, “*aklın egemenliği, toplumun ve devletin temeli olarak toplumsal sözleşme fikri, bilimin üstünlüğü, insanlığın evrensel kardeşliği*” gibi ilkeler ile yola çıkmış fakat bunu hayatın tüm alanlarına uygulayamamıştır. Aklın Kıta Avrupa’sındaki öncülüğüne rağmen İskoç Aydınlanmacılarının aklın sınırlılığı ve niyetlenilmemiş sonuçları itibarıyla şimdiki sorunların açıklanmasında iki yüz yıllık modern tecrübenin de göstermiş olduğu üzere hakkını teslim etmeyi gerektirir. Eleştirel akıl ile aklın kendisi de dâhil olmak üzere ‘yanılabilirlik’ tüm alanlara genişletilebilir. Açık topluma ulaşmada siyasal ve ahlaki alanın ve toplumsal değer ve sorumlulukların yüklenilmesi için aklın yetkin değil kusurlu yapısı referans olarak alınıp açık toplum inşa edilebilir. Bu noktada Soros akıl çağından yanılabilirlik çağına girişi selamlar (2004: 123-125). Bununla birlikte açık toplumun oluşabilmesi Aydınlanmanın aklını, politik ve ahlaki yaklaşımlarını tümünden reddederek değil ancak aşırılıklarının düzeltilmesi ve evrensel ilkelerin güncellenmesiyle sağlanabilecektir. Çünkü Soros’a göre “*toplumsal değerlere sahip olamayan bir toplum ayakta kalamaz; küresel bir toplumu bir arada tutmak için evrensel değerlere ihtiyaç vardır*” (2004: 127). Sadece bireysel çıkarlarını takip eden bireyleri bir arada tutacak değerler de, doğrular da bulunamaz. Tıpkı günümüzde dışsal bir otoritenin olmamasından dolayı sırf rasyonellik kipiyle hareket edecek özerk bireylerin bencilliğe yönelmesi gibi her hangi bir toplumsal bütünlüğü oluşturan değerler anlamsızlaşır (2004: 127).

Kant’ın akla dayalı evrensel ahlaki buyrukları, soyutlamaya dayanarak insanı çıkar ve arzularının dışına yerleştirmesi gerçekçi bir durumu yansıtmamaktadır. Tarih

ve kültür sahibi birimler rasyonel oldukları kadar duygu, inanç ve istekleriyle de eyleme yönelebilir. Bundan dolayı aklın yanılabilirliğinde olduğu gibi kusurlu bir toplum olmakla birlikte gelişme ve ilerlemeyi hedefleyen açık toplumlar da evrensel ilkeler ile birlikte toplumların ailevi, cemaatsel, çevresel ve geleneksel durumlarının “*dönüşlü bir biçimde evrim*”ine dayanılarak gerçekleştirilebilir. Kantçı buyruklar otoritelerden kurtulmuş özerk ve rasyonel birimler olarak görüldüğünden toplumsal değişimin bu birimler aracılığıyla yapılabilmesi olsa olsa vicdanı olmayan bencil bireyleri yaratacaktır. Hâlbuki Soros, ödev ahlakının özerk rasyonel bireye bağlı olarak değil ancak topluma dayandırılmasıyla mümkün olabileceğini iki yüzyıllık modern tecrübeden hareketle örnekler: “*Rasyonel birim yanılabilen bir varlık olduğu ve evrensel kardeşlik fikirlerinin değil, kendi çıkarlarının peşinden koştuğu için, bu temelin pek sağlam olmadığı ortaya çıktı*” demektedir. Soros, Aydınlanma filozoflarının modernliğin çağdaş evresinde yaşanan politik ve ahlaki durumu hayal bile edemeyecekleri ve rasyonellikle bağdaştıramayacakları ilişkilerle dolduğunu kesinlikle öngöremediklerini söyler. Özellikle bireysel çıkarları peşinden koşan insanların davranışlarıyla şekillenen işlemsel bir toplumun olabileceğini ya da toplumsal sözleşmenin ahlaki rasyonel kipinin dahi bozulması durumunu bir fiyata bağlayan piyasa savunucularının işlemsel hesap ve ilişkilerini kesinlikle düşünmediklerini belirtir (2004: 126).

Soros 1960’ların başında geldiği ABD’de ekonomik işlemlerin İngiltere’ye göre hızlı bir biçimde ilerleyerek sosyal ilişkilerle yer değiştirdiğini gözlemler. Sosyal ilişkilerin başlatılmasının ve bırakılmasının vasatlaştığını belirtir. Ve şu örneği verir: “*Hala evlilikler ve aileler var; ama örneğin, yatırım bankacılığında işlemler nerdeyse tamamen ilişkilerin yerini aldı. Bu, diğer birçok faaliyet alanındaki değişmelere açık bir örnek teşkil ediyor*” demektedir (2004: 114-115). Sosyal değerlerin tarihin her döneminde azaldığına dair genel bir kanı oluştuğunu ama bununla birlikte küresel ekonomi çağında sosyal ilişkilerin gerçekten zayıfladığını belirten Soros, paylaşılan sosyal değerlerin hiçbir zaman kaybolmayacağını ya da belirlenemeyeceğini sadece dönüşlülük göstererek insanlar arasındaki pratiklerle yeniden inşa edildiklerini savunur (2004: 114). Bu noktada küreselleşme sürecinde, işlemsel toplum anlayışının geleneksel toplum ilişkilerinin yerine yayılmasıyla birlikte, modern toplumların sosyal psikolojik analizinin önemine değinir. Soros’a göre ‘oyun kuram’ının ortaya koyduğu bir realiteden

(bireysel işlem söz konusu olduğunda ihanetin rasyonel olduğu... Sürekli bir ilişkide ise sadakatin önemli olduğundan) hareket edilerek *“işlemlerin ilişkilerin yerini alarak işbirliğini ve sadakati nasıl zayıflattığı”* gösterilebilir ve sonrasında *“toplumsal davranışın zamanla nasıl geliştirilebileceğine dair”* dayanak sağlayabilir görüşündedir (2004: 115).

Eğer der Soros *“akıl yerine yanılabilirlik ilkesi”* konulursa ve aydınlanmanın varsaydığı her türlü ahlaki, dini ve siyasi otoritelerin *‘engel ve bağından’* kurtulmuş rasyonel özerk birey yerine *‘engellenmiş birey’* yerleştirilebilirse hem açık topluma yaklaşılabilir hem de Aydınlanmanın mirası devam ettirilebilir. Soros’un engellenmiş bireyden kastettiği; zaman ve kültür dışı olmayan, *“topluma ihtiyaç duyan, tam bir yalıtılmışlık içinde yaşamayan”*, *“toplumsal ortam, aile ve diğer bağlardan”* etkilenmekle birlikte kararlarında bağımsız olabilen ama bilginin tümüne sahip olamayan, *“kendi çıkarlarının peşinden koşan”* ve varlıklarını devam ettirebilmek için gerekirse diğerleriyle çatışabilen bireylerdir (2004: 127). Dolayısıyla bu bireyler tamamen yalıtılmış ve rasyonel olmadıkları için yanılabilir *“gerçek insanlardır.”* Engellenmiş bireylerden oluşacak açık toplum, hem aydınlanmanın soyut bireyini hem de toplumsal davranışa yönelmiş bireyleri kapsadığından küresel toplumun içindeki çok çeşitli kültürel özellikler barındıran insanların bir arada yaşayabilmeleri için *“gerekli kural ve kurumlara bir temel sağlamaktadır.”* Küresel toplum bir cemaat formu olmadığından bireylerin aidiyetlerini sağlayacakları yer kendi kültür, toplum ya da başka birimleridir. Küresel toplum sadece *“soyut, evrensel bir fikir olarak kalacak”* ve engellenmiş bireylerin bir arada yaşayabileceği hem ekonomik ortaklıkların hem de sosyal olarak paylaşılan değerlerin yaşayabileceği koşulları sağlayacaktır. Yoksa evrensel fikirlerin abartılarak sınırlarını aşması durumu tehlikeli olarak küresel tek bir devletin yaratılması biçimini alabilecektir (2004: 128). Batı kültürüne ait bireysel ahlak ve saf akıl gibi öğeler diğer toplumlar ve kültürlerde farklı özellikler ve öncelikler taşıyacağından küresel topluma ait değerler evrensel gerçeklikler olarak dayatılmamalıdır. Açık toplumu için esnek olan Soros bu nokta da temsili demokrasinin bile *“tek yönetim biçimi olmayabileceğinin”* tartışılmasında sakınca görmez. Evrensel ilkeler olarak çoğulculuk, hoşgörü ve uzlaş gibi değerlerin bile deneme yanılma yöntemiyle uygulanabileceği ama bunun içinde en azından şimdiki zaman ve mekânda

geçerli olacak ilke ve tanımlar üzerinde mutabakatın olması gerektiğini ekler (2004: 133, 143-153).

Soros, farklı ülkelerde açtığı vakıflar aracılığıyla sivil toplumları ve demokratik ilkeleri pratik olarak etkileyerek hükümetlerle bazen uzlaşmacı ve çoğunlukla çatışmacı biçimlerde ilişkiler geliştiren organize bir ağ sistemi meydana getirmiştir. Küresel kapitalist ekonomik yapıdaki yaygınlaşmış ilişkilerin, demokrasi eksikliklerinden kaynaklı olarak politik yapılarla henüz entegre olamaması küresel açık toplumun geliştirilebilmesinin önündeki en büyük engel olarak görülür. Bundan dolayı demokrasilerin birleştirilmesini savunur. Rüştünü ispatlamış küresel ekonomiye rağmen politik düzenlemeler yerel ve bölgesel devletlerin egemenlik paradigmasından gerçekleştirildiğinden ortaya çıkan sorunların halledilebilmesi ya da açık bir toplumun oluşabilmesi için devletlerin egemenlik anlayışları ile “*küresel toplumun İhtiyaçları*”nın uzlaştırılması gerekmektedir. Bunun için de bazı ilkelerden hareketle özgül koşulların sağlanması temel önemdedir (2004: 10-11, 23). Soros, bu ilkeleri şöyle özetler:

“Düzenli, serbest ve adil seçimler, özgür ve çoğulcu medya, bağımsız yargının koruduğu bir hukuk düzeni, azınlık haklarının anayasal güvence altında olması, mülkiyet haklarını gözetken, dezavantajlı kesimlere sosyal güvenlik şemsiyesi ve fırsatlar sağlayan bir piyasa ekonomisi, çatışmaların barışçıl çözüme kavuşturulması konusunda kararlılık ve yolsuzlukları engellemeye yönelik işleyen bir yasal düzen” (Soros, 2004: 132).

Soros demokratik ülkelerin, “*küresel bir açık toplumun ihtiyacı olan uluslararası hukuku ve kurumları güçlendirmek*” ve “*her ülkede açık toplumların gelişimini desteklemek*” için küresel ‘demokratik birlikler’in oluşması için çalışır. Soros’u diğer finansal uygulayıcılardan ayıran temel özellik açık toplum idealini gerçekleştirebilmek için politik ve güvenlik konuları da dâhil olmak üzere örgütlü bir biçimde ekonomik ve siyasal krizlerin önlenmesi için pratik uygulamalar geliştirmesidir (2004: 10, 23). Bu krizlerin yaşanmaması için küresel açık toplumun gelişmesini savunan Soros, bu sayede demokrasinin dışarıdan değil içeriden gönüllü bir biçimde benimsenerek inşa edilebileceğini söyler. Bu noktada uyguladığı ve önerdiği pratikler ise demokratik ve ekonomik olarak az gelişmiş ülkelere “*teşvikler ve yapısal taahhütlerin*” demokratik ülkelere gerçekleştirilmesidir (2004: 16).

Ekonominin küreselleşmesi sonucunda sermaye hareketliliği küresel bir ağ içinde gerçekleştiğinden ulus devletlerin mali piyasalar üzerindeki ‘*vergilendirme ve düzenleme*’ mekanizmaları azalmıştır. Serbest ticaret ve finansal işler kürede farklı ülkelerde birbirleriyle benzer ilişki ağı oluşturduğundan devletlerin ekonomideki belirleyicilikleri zayıflamakta ve küresel ekonomiyle uyumlu ekonomiler küre üzerinde yaygınlaşmaktadır (2004: 10). Bununla birlikte küresel kapitalist sistem gelişimini sürdürürken demokrasi aynı hızda ilerleyememektedir. Kapitalizm, “*artan yaşam standartları ve orta sınıfın oluşumu, özgürlük ve demokrasi için baskı oluşturmakta...; siyasi istikrar için destekleyici bir unsur*” olarak demokrasi için imkanlar sunmaktadır. Ama yinede kapitalizm ve demokrasi arasında doğrudan demokrasinin geliştirilmesi için otomatik bir bağlantı yoktur (Soros, 2004: 11).

Hatta faşist ülke deneyimlerinin göstermiş olduğu biçimlere benzer baskıcı ülkeler, güçlerini paylaşmak istemedikleri için demokrasiye direnmekte, sermaye ilişkilerini de yerli ve yabancı iş çevreleriyle hükümetler arasında kurulan birlikteliklerle gerçekleştirdiklerinden demokrasi ve özgürlüğe en büyük tehdidi oluşturmaktadırlar. Gelişmiş ülkelerdeki kapitalist demokrasiler ise bu baskıcı rejimlerdeki göstermelik sahte demokrasiler arkasındaki kirli ilişkileri ve ‘iç politik koşulları’, kendi ekonomik çıkarlarından dolayı görmek istemediklerinden baskıcı rejimlerin yurttaşlarına uyguladığı politikalara duyarsız kalmaktadırlar (2004: 11). Bundan dolayı Soros, servetin yaratılmasında rüştünü ispat etmiş olan kapitalizmin “*özgürlük, demokrasi ve hukuk düzeni*” gibi konularda yeterince güven sağlayamadığını teslim etmekte ve vakıfları aracılığıyla küresel kapitalizmde reformu savunarak kapitalizmin ‘kusurlarını düzeltme’yi amaçlamaktadır (2004: 11, 22, 159). Soros, “*toplum tarafından empoze edilen dış kısıtlamalar küresel, işlemsel bir ekonominin gelişmesiyle zayıflatılabilir ve öz-çıkarın peşinden koşulması ahlaki gerekçelerle donatılabilir*” düşüncesindedir (2004: 116). Bu sayede modern toplumlarda aşınmış toplumsal değerler sorununa çare olarak demokrasilerin birliği üzerinden oluşturulacak kurumlar aracılığıyla, küresel işlemsel topluma ait yeni değerler sistemi yaratılabileceğidir (2004: 117).

Piyasa tutuculuğunun açık topluma en büyük tehdit oluşturması işlevselliğinden ve yarattığı ekonomik kazançtan kaynaklanmaktadır. Piyasa değerleri olan bireysel çıkarın peşinden gidilmesi ve ortak çıkarların bireyleri motive edemeyeceği ön kabulleri

genel olarak paylaşılmaktadır. Bununla birlikte piyasa tutuculuğuna gücünü veren asıl şey politikanın ekonomik kazanç tarafından reel olarak yönlendirilmesi ve bunun sonucunda girişimci sınıfın artan nüfuzu ve politika üzerinde geri dönüşlü olarak daha da güçlenerek etki ve itibarının artmasıdır (2004: 119).

19. yüzyıldan günümüze ortak çıkarın korunmasını sağlayan ulus devletler küresel piyasaların artan etkinlikleri sonucunda güçlerini önemli ölçüde yitirmektedir. Yabancı sermayeye uygulanmaya çalışılacak her türlü ulusal ekonomi politikaları, sermayenin yurtdışına çıkmasına sebep olabileceğinden “*hükümetler tarafından zararları pahasına talepleri*” karşılanmaya çalışılarak, ulusal refahın yabancı sermaye aracılığıyla gerçekleştirilmesine yönelik politikalar güdülmektedir. Küresel piyasalardaki sermaye hareketliliğinin yaygınlaşması sonucunda egemenlikleri zayıflayan ulus devletler kamusal ortak yararı gerçekleştirmede zayıflamış ve aynı zamanda oluşan bu boşluğa serbest piyasa etkili bir alternatif üretmediği için küresel ve ulusal düzeylerde evrensel ilkeleri ve ortak çıkarı güvence altına alacak kurumlara ihtiyaç belirtmiştir. Kamusal alanın zayıflamasına rağmen serbest piyasa uygulamasının kürede artan yayılmasıyla birlikte ekonomik refah daha da artmış böylece devletlerin baskıcı politikalarından etkilenen bireylere daha fazla özgürlük sunmuştur. Bundan dolayı küresel ekonomi Soros tarafından olumlu ve olumsuz özellikleri ile birlikte değerlendirilir (2004: 12-13).

Bağımsız ulus devletlerin egemenliklerine dayalı bir küresel sistemde, ‘barış ve istikrar’ sağlanamadığından bu ülkelerin, küre üzerinde yaygınlaşan serbest mali piyasalar tarafından zayıflatılması Soros için olumlu karşılanmaktadır. Bununla birlikte devletlerin azalan güçlerinin yerine yeni kurumlar, birlikler ve bunların oluşturacağı ortak kurallar geçirilmediğinden küre üzerinde ekonomik ve siyasal krizlere gebe açık bir alan oluşmaktadır. Serbest piyasa savunucularının, devletlerin baskıcı güçlerini azaltmakla birlikte devlet dışında oluşacak yeni otoritelerin varlıklarını, kendi çıkarları adına istememeleri Soros tarafından çözülmesi gereken kilit nokta olarak durur (2004: 14). Açık toplum evrensel ilkeler olan “*özgürlük, demokrasi, hukuk düzeni, insan hakları, sosyal adalet ve toplumsal sorumluluk*” gibi değerleri, hala güçlü bir aktör olan ulus devlet egemenlikleriyle yürürlükte olan ilişkilerin uzlaştırılması üzerine kuruludur. Batı demokrasileri eğer kendilerine amaç olarak açık toplum ilkelerini benimserlerse evrensel ilkelerin küre üzerinde etkili bir işleyişi mümkün olabilecektir (2004: 120-

121). Soros küresel toplumun biraradılığı için ‘çıkar ortaklıklarını’ ve ‘paylaşılan değerleri’ temel olarak gördüğünden ve hali hazırda küresel ilişkilerin ‘karşılıklı bağımlılığa’ dayanmasından dolayı ortak sorunların çözümünde varılacak ilke ve kurumlarla küresel topluma yaklaşılabileceğini belirtir. Özellikle de çevre sorunları, nükleer tehdit, yerel ve bölgesel çatışmalar, ekonomi, finans ve ticaretin kürede işlevsel halde çalışabilmesi gibi sorunlara karşı ortak tepkilerin küresel toplumun oluşabilmesi için yaratıcı fırsatlar sunduğunu gözlemler (2004: 129).

“Bireysel çıkarlara göre öncelik tanınması gereken birtakım ortak çıkarlar olduğunu kabul etmeksizin bir toplum sahibi olamayız; ama yanılabilirliğimiz söz konusu ortak çıkarların neler olduğunu bilmemize engel olmaktadır. Dolayısıyla ortak çıkarlarımızın neler olduğu konusunda görüş birliğine varmamızı sağlayacak ve onlara nasıl erişeceğimizi gösterecek kurallara ihtiyacımız var. Bu da, uluslararası hukuk ve uluslararası kurumlara duyduğumuz ihtiyacı gündeme getirir. Buradan küresel devletin gerekliliği fikrine varamayız; ama ulusal egemenliğin uluslararası ortak çıkarlara tabi olması gerektiği sonucuna varırız: Ortak çıkarların neler olduğu hakkında karar vermenin çok zor olduğunu kabul ederek, bu kararlar mümkün olan en aşağı düzeyde alınmalıdır. Söz konusu düzey ne kadar düşük tutulursa, bireyin kişisel çıkarlarının karşısında ikinci planda sayacağı bir cemaat yaratmak o kadar kolaylaşacaktır; ama bir cemaate mensup olma gönüllülük ilkesine –yani, devlet dâhil her düzeyde uygulanması gereken bir evrensel ilkeye- dayanmalıdır” (2004: 129).

Hem piyasa tutucuları hem de ABD gibi egemen güçlü devletler yeni kurum ve kuruluşların oluşmasına isteksiz davranmaktadır. ABD *“diğer ülkelerin iç işlerine müdahale etmeye isteklidir; fakat diğerlerine empoze ettiği kurallara uymaya hazır değildir.”* ABD tek taraflı askeri ve ekonomik süper güç olarak dünyayı kendi istediği biçimde düzenlemeyi arzu etmektedir. Soros, ABD’nin tek taraflı yaklaşımdan çok taraflı yaklaşıma yönelmesi halinde küresel alanda ihtiyaç duyulan *‘davranış kuralları ve standartlarının’* oluşturulmasında öncülük yapabileceğini belirtir. Aksi durumda *“ABD kendini yüce ilkelerin destekleyicisi olarak görürken, diğerleri sadece gücün kibrini”* göreceklelerinden küre üzerinde istikrarsızlık devam edecektir (2004: 15). Eğer ABD tek taraflılıktan çok taraflılığa yönelir ve açık küresel toplumun oluşmasında öncü rolü oynayabilirse, diğer kapitalist sisteme sahip demokratik ülkeleri bu amaca yöeltebilir. Ama bunun için şimdilik en fazla reaksiyonere olan ABD’nin yapısal dönüşme tabi olması ve başka devletlere empoze ettiği kurallara kendisinin de uyması gerekmektedir. Ancak bu sayede küresel gerici ve emperyal ağlar kaldırılabilir ve demokratik olmayan ekonomilerin yeni ve sürdürülemez ağlar kurulması engellenebilir (2004: 17, 294-300, 315-316).

Soros kapitalizmin, kürede “*eşit olmayan bir oyun sahası ürettiğini*” teslim eder. Bunun içinde küresel kapitalizmde reformu aktif biçimde savunur. Ümitsizliklere yol açan ekonomik dengesizliklerin sebep olacağı krizlerin önlenmesi ona göre ancak zenginlik ve fakirlik arasındaki uçurumun, küresel adaleti sağlayacağı demokratik devletlerin birliğinde sağlanabilecektir. Gelişmiş ülkeler geliştirmek istedikleri davranan ülkelere yapacağı teşviklerle, krizlerin yapacağı yıkıcı eylemlerin görünürlüğünü azaltacağından bu ülkelerde ekonomi ve politikanın olumlu gelişimini destekleyecektir (2004: 18). Çünkü açık toplum idealine en fazla uyan ABD, Avrupa Birliği ve diğer bazı gelişmiş demokratik devletler hali hazırda tüm kusurlarına rağmen bu ideali bir ülkü olarak benimsemeleriyle küre üzerinde açık toplum mümkün olabilecektir (2004: 117, 120).

Uluslararası politik alanda yaşananlar ise ekonomidekilerden çok daha istikrarsızdır. Birleşmiş Milletler, İkinci Dünya Savaşı sonrası barış ve güvenliği sürdürebilmek için oluşturulmuş fakat bununla birlikte iki kampa bölünen uluslararası toplum ve bağlantısızlar grubundan oluşan yenisünya sistemi çatışmaları ve savaşları önlemede yeterli olamamıştır. Özellikle sosyalist bloğun yıkılmasıyla elde edilen şans yeterince değerlendirilemediğinden Bosna kriziyle birlikte istikrarsızlık devam etmiştir. Aynı şekilde Birleşmiş Milletlerle aynı yıllarda kurulan Bretton Woods ekonomik sistemiyle de uluslararası ticaret ve mali piyasaların küresel ölçekte işleyebilmesi için kurallar oluşturulmuş fakat bu sistem, “*sermayenin serbest dolaşımının olmadığı bir dünya için tasarlanmadığından*” bütün çabalarına rağmen küresel ekonomik düzeni sağlamada yetersiz kalmıştır (2004: 13-14). Küresel mali piyasalarda yaşanan krizlere çözüm olarak önerilen ya da empoze edilmeye çalışılan “*daha fazla piyasa disiplini*” ise Soros tarafından zaten doğuştan istikrarsız olan piyasaların bu disiplin aracılığıyla daha da istikrarsızlaşacağını söyleyerek bu durumun az gelişmiş ülkelere daha fazla tahammül edilemeyerek yeni krizler doğuracağını öngörür (2004: 18, 119).

Uluslararası kuruluşlar devlet merkezli olduğundan ve devletlerde ilkelerle değil de çıkarlarıyla hareket ettiklerinden BM “*gibi uluslararası kuruluşlar evrensel ilkeleri korumak konusunda uygun değildir.*” Evrensel ilkelerin savunuculuğunu üstlenen farklı devletlerdeki veya uluslararası çalışan sivil toplum kuruluşlarıyla oluşturulacak birlikler açık küresel toplumun oluşmasında Soros tarafından son derece önemli görülür. Demokratik devletlerin yurttaşları ülke politikalarını belirleyecek ‘ilkeleri’

politikacılarına uygulatacak kapasiteye sahip olduğundan ve demokratik devletlerinde “*yurttaşlarının isteklerine karşı sorumlu*” olmalarından dolayı sivil toplumun aktif olduğu demokratik devletlerin oluşturacağı uluslararası kuruluşlar ilkelere ve kurallara daha fazla bağlanabilecek ve “*daha iyi çalışabilecektir*” (2004: 15, 318).

Soros, sivil toplumun aktif olarak içinde yer aldığı demokratik devletlerden oluşan küresel açık toplumun, hem bütün ulusal demokrasilerin güçlenmesini hem de “*uluslararası hukuku ve uluslararası kuruluşları güçlendirmek*” gibi bir amaca yönelmesini istemektedir. Demokrasilerin güçlendirilmesinin kendisi bizzatı demokratik devletlerin çıkarına olacaktır¹⁰¹. Çünkü yakın tarihte meydana gelen çatışmaların çoğu ülkeler arasında değil ülke içindeki demokrasi eksikliklerinden kaynaklanmıştır. Bu çatışmalar sadece çatışmaların yaşandığı demokratik olmayan ülkelerle de sınırlı kalmamış ayrıca demokratik devletlere de mülteci akınları, terör saldırıları vd. nedenlerle kötü biçimde sirayet etmiş ve hatta çatışmaların içine çekilme ihtimali hep açık olmuştur. Bundan dolayı ancak sivil toplum kuruluşlarının ülke politikalarına etki ettiği demokratik ülkeler arasında kurulacak küresel açık toplum birliğinde, ulusal çıkarlar değil de evrensel ilkeler savunulabilecektir. Uygulanan gerçek demokrasilerde farklılıklar uzlaşa temelli arayışlarla olacağından, çoğulcu yapılarıyla egemen ulus devletler kendi çıkarlarından ziyade küresel toplumun ihtiyaçları doğrultusunda hareket etmek durumunda kalacak ve çatışmadan ziyade uzlaşa kültürüne yöneleceklerdir. Soros, bu aşamada demokrasilerin dışarıdan, müdahalelerle empoze edilerek benimsetilmesinin tepkiler yaratacağından, gönüllülük esasına dayalı “*teşvikler ve yapısal taahhütler şeklinde*” yapılmasının uygun olacağını belirtir. Bu şekilde çatışmalar henüz başlamadan dış müdahalelerle içerden benimsenmesi zor olan yöntemler uygulamak yerine, gönüllülüğe dayalı ‘yapıcı taahhüt’lerle krizlerin önlenebileceğini düşünür. Soros, eğer yapıcı taahhütler işe yaramıyorsa bu da dış müdahalenin meşruiyetini sağlaması bakımından önemli bir göstergesi oluşturur demektedir. Soros’un Açık Toplum Vakıflarıyla gerçekleştirmeye çalıştığı şey de tam olarak burada belirir. Krizlere gebe demokratik olmayan ülkelerde demokrasinin

¹⁰¹ Soros vakıfları aracılığıyla farklı ülkelerde sivil toplumun güçlendirilmesi için yaptığı çalışmaların aynı zamanda ülkelerin çıkarlarına olduğunu söyler: “*Açık toplum ilkelerinin yüceltilmesi için itici güç insanlardan geldiğinden, sivil toplum görevini kendiliğinden yapamaz; hükümetlerin desteğini kazanmak zorundadır. Vakıflarım hükümetlerle işbirliği yaptıklarından veya onlara baskı uyguladıklarında daha fazla etkileri olduklarını görmüşlerdir... hapishane reformu, eğitim, zihinsel engellilerin korunması gibi aynı zamanda hükümetlerin kalitesini de yükseltmektedirler*”(2004: 318).

güçlendirilmesi için bu toplumlarda dâhil olmak üzere kürede açık toplumun “*gelişiminin desteklenmesi*” için çalışmalar yürütmek (2004: 16). Ve böyle bir topluma dayalı sosyal örgütlenmenin diğerlerince arzu edilir bir model olmasını gerçekleştirebilmek (2004: 114).

Soros, gelişmiş demokratik devletlerin az gelişmiş ülkeleri geliştirmek amacıyla ortak biçimde hareket ederek, yapılacak “*teknik yardım ve ekonomik teşviklerin*” birleştirmelerini savunur. Soros’a göre “*ekonomi ve politika birbirinden ayrılamayacağı*” için az gelişmiş ülkelerin gelişmiş ülkelere hep birlikte desteklenmesi ve kalkınabilmesi sadece ekonomik göstergelerle değil fakat aynı zamanda Amartya Sen’in de göstermiş olduğu üzere özgürlüklerin geliştirilmesiyle birlikte sağlanabilecektir (2004: 17). NATO gibi demokratik ülkelerin oluşturduğu etkili bir birlik sadece askeri alanda değil aynı zamanda “*siyasi birlikle tamamlanmalıdır*” diyen Soros, “*açık toplumun kalkınması ekonomik refahla sıkı sıkı ilişkili olduğundan, birliğin olumlu eylemi hedeflemesini zorunlu*” olarak değerlendirmektedir (2004: 16, 303). Bununla birlikte etkisi azalan BM Güvenlik Konseyi yerine NATO’nun gerektiğinde etkinleştirilmesini savunur. Küre üzerinde ekonominin gelişmesini, demokratik devletlerin az gelişmiş ülke demokrasilerine küresel düzeyde uygulayacağı ilkelere uygun ekonomi politikalarını destekleyerek, bu ülkelerdeki özgürlük ve refahın artırılmasıyla gönüllülük esasına dayanarak sağlanabileceğini düşünür. Aksi takdirde yaptırımlar NATO tarafından uygulanmaya konulabilir görüşündedir (2004: 316).

Küresel açık toplumun oluşturulmasını destekleyen, demokratik devletlerin oluşturacağı farklı birlikler aracılığıyla, krizlere çözümler üretilebilir görüşünü paylaşan Soros, ayrıca BM, Dünya Bankası, IMF, Dünya Ticaret Örgütü gibi birliklerin ıslah edilmesini de savunmaktadır. Bu ekonomik ve siyasal birliklerin ıslahı ile BM’ler “*sorunlu bölge ve ülkelere yönelerek*” oluşturacağı küresel kurallar aracılığıyla açık toplumun oluşmasına destek verecektir. Eğer BM’lere üye ülkelerden bu kurallara razı olmayan olursa, BM’lerin dışında “*gayriresmi olarak faaliyet göstererek*” çalışmalarını genişleterek devam ettirebilecektir. Ama arzulanan açık toplum birliğinin amaçlarını savunan devletler arasındaki anlaşmaya dayanan birlikler olacaktır. Dünya Bankasının ise “*borç veren bir acenteden, dünyanın en fakir ülkelerine bağışta bulunmayı hedefleyen bir acenteye dönüştürülerek*” ve hatta fakir ülkelere zenginlere aktarılan ve sermaye ortaklarınca kullanılmayan gelirlerin daha verimli kullanılarak, Dünya

Bankası'nın *"bağış ve garanti verme faaliyetlerinin arttırılmasında"* kullanabileceğine inanır. IMF'nin ıslahı, gelişmekte olan ulusal piyasalara aşırı para akışıyla doğabilecek risklerin önlenmesi amacıyla küçültülmesidir. Ancak o da az gelişmiş piyasaların sermayeye olan ihtiyacının yeterince karşılanamaması gibi ters bir sonuca neden olacak ve yeni krizlere sebep olabilecektir. Bunların etkili bir biçimde düzenlenebilmesi ve küresel mali piyasaların işlevsel hale gelebilmesi için *"kesin görevi mali piyasaları yatay durumda tutmak olan küresel bir merkez bankasına ve diğer bazı mali uluslararası kuruluşlara ihtiyaç"* belirir. Aynı şekilde Dünya Ticaret Örgütü'nün de *"işçi standartları ve çevrenin korunması"* gibi faaliyetlerde, fakir ülkelere uygulayacağı kurallarda esnek davranarak *"cezai tedbirler yerine fakir ülkelerin uymalarını sağlayacak teşvikler olmasını"* savunur (2004: 18-19).

Sonuç olarak Soros, küresel açık toplumu için ilkeler sunarken bazen realist bazen de idealist-normatif yaklaşımlar geliştirmekte olduğu görülür. Küresel açık bir socius düşüncesi, ekonomik ve politik belirleyici pratiklerden dolayı sivil toplum düşüncesi altında sönük kalmaktadır. Kendi yaşam tecrübesi olan para kazanma ve hayır işlerindeki pratik felsefesini küresel insan birlikteliklerinin oluşmasında temel ilkeler olarak yorumlaması küresel açık toplumu ekonomi ağırlıklı bir birliktelik olarak yorumlamasına neden olmuştur. Ayrıca politik aktör olarak devletleri görmesi insanların -ki o da sadece demokratik ülkelerde yaşayanların, temsilcilerini belirleme ve etkileme noktasında ortaya çıkması, socius'u küresel ekonomi ve politik birlikteliklerin kıskacında silikleştirmektedir (Soros, 2004). Soros'un açık toplum ideali küresel toplumun yeni bir değerler sistemi üreterek gerek piyasa tutucularından, gerekse ulusal baskılardan bireyleri kurtararak özgürlükçü ve demokratik üst yapısal kurumlar aracılığıyla modernliğin yozlaştırdığı sosyal değerleri, var olan küresel ekonomik ilişkileri yaşayan aktörlerin pratikleriyle birlikte dönüştürerek farklı bir şekilde yeniden kurma ideali üzerinden şekillendirilmiştir.

Akpolat, postkapitalist-kolonyal dönemde Açık toplum kavramsallaştırmalarının ve açık toplum vakıflarının işlevini bireyselleştirilen kimliklerin ve yalnızlaştırılan toplumların kapitalist sisteme içkin hale dönüştürülerek; Batı-dışı toplumlara yön vermek amaçlı oluşturulduğunu belirtir. Bu süreçte özneleştirme stratejileriyle melezleştirilen küresel sömürü alanları, kapitalizmin yeni dönemine uyarlanarak kapitalizme tabi kılınır. Özellikle Soğuk Savaşın bitmesiyle birlikte yapısal dönüşüme

uyarlanan postkapitalist-kolonyal söylem, küre üzerinde pazar, yer altı kaynakları ve ucuz emek elde edebilmek için kendisine engel olan ulus devlet yapılarına yönelik zayıflatıcı stratejiler geliştirir. Bu stratejilerin uygulanması da Açık Toplum vakıfları tarafından ulus altı kimliklerin, etnisitelerin, sıra dışı grupların, azınlıkların, din ve mezheplerin, geçmişte ulus devletlerin uyguladığı baskılardan özgürleştirilmeleri pratiği üzerinden gerçekleştirilir (Akpolat, 2010: 183-185). Sorosçu açık toplum kavramsallaştırması da kapalı toplum diyalektiğiyle yarattığı yerel kimlikleri, ulusal tahakkümden kurtarma stratejileriyle toplulukların içerisinden yarattığı aktörler ve eylemleriyle özgürleştirmeye çalışır. Eski sömürü biçimlerinden daha ekonomik ve verimli olan postkolonyal pratik bir içerikle ulusallığı, yerellik kiplerini harekete getirerek siyasal ve ekonomik olarak itibarsızlaştırır. Böylece küresel kapitalizme uygun üstyapısal içeriği, Batı dışı toplumlarda yapay olarak üretmek her hangi sosyal bilimsel bir söyleme yaslanmadan küresel yayılmasını gerçekleştirir (Akpolat, 2010: 186-187, 195).

3.2.12. Değerlendirme

Herakleitos'tan devam ede gelen elit bir söylem olarak 'çoğunluğun' anlama yetisinin zayıf ve basiretsiz olduğu, kurumsallaşan modernite de kendini gösterir. Sivil-burjuva toplumunun, dinsel feodal düzenden bağımsızlaşma sürecinde yanına aldığı 'çoğunluk' yeni kurulan düzen için tehlike olarak belirmeye başlar. Le Bon, geçmişte burjuvayla hareket eden kalabalıkların, yeni düzene bir tehdit olarak belirdiğini tespit eder. '*Kitleler Çağı*' olarak tanımladığı dönemde çoğunluğun dönüştürücü sosyal gücünün, sekülerleşmiş bireysel eyleme yönlendirilerek dizginlenmesini savunur. Bunun için bilimsel yöntemlerin uygulanarak kitlelerin, burjuva demokratik siyasetine yönelik yıkıcı etkilerinin azaltılabileceğini aynı zamanda tarihin ve ekonominin daha iyi anlaşılabilceğini düşünür. Popper ise kapitalist burjuva demokrasisinin önündeki en büyük engel olarak kitleleri harekete getiren totaliterliği yerleştirir. Batı düşünce tarihinde akli ve vicdanı temsil eden bilimsel güçlerin önündeki tarihsici-kaderci totaliter düşünceye kaynaklık eden damara tarihsel geri dönüş yaparak '*Açık Toplumunu*' kuramsallaştırır. Popper'a göre modern toplum, geleneksel topluluklardan farklı olarak teolojik histerilerin yerine ekonomik ve siyasal olanı yerleştirdiğinden, modern toplumların sorunlarının çözümü mutlak organik bir uyum ve birlik ile değil

bireysel özgür akıl ve vicdanların yaratılmasıyla sağlanabilir. Bu da ancak iktisat teorilerinin kavram ve kuramlarının topluma uygulanmasıyla mümkün olabilir.

Habermas '*Söylemsel Toplum*'u kavramsallaştırmasıyla, modern dönemde kapitalist araçsal aklın kurumsallaştırarak ayrıştırdığı iletişime dayalı sosyal yaşamı, Aydınlanmanın ideallerine uygun olarak birleştirmeye çalışır. Aslında Habermas'ın burada birleştirdiği şey modern dönemle beraber birbirlerinden uzmanlaşma ve verimlilik adına koparılan, felsefe ve tarihsel teorinin Aydınlanmadan beri elde ettiği kazanımları ile sosyolojinin yeniden birleştirilmesidir. Araçsal rasyonaliteyle piyasa ve devlet bürokrasisinin egemen hale geldiği modern yapılardan ayrıştırılan iletişimsel rasyonaliteye dayalı yaşam dünyalarının yeniden birleştirilmesi, Habermas'a göre sosyal teorinin yapması gereken asıl işidir.

Guy Depord, modern dönemin yanılsama ve mistifikasyonlarından kurtulabilmenin yolunu toplumsala, sosyalist perspektiften bir özgürlük alanı açmak için eleştirel bir kuram geliştirir. '*Gösteri Toplumu*' olarak kavramsallaştırdığı kuramında, küresel kapitalizmin ürettiği, mevcut dünya düzeninin en iyisi olduğu yanılsamalı söylemini, toplumsal devrime stratejik imkânlar sunarak eleştirir. Varolan koşullarıyla küresel kapitalizmin alternatifinin olmamasının sağladığı tekelci gücü totolojik kısır bir döngüye sebep vermektedir. Bu totolojinin ürettiği yanılsamalarda araçlar ve amaçlar sürekli yer değiştirmekte, toplumsal olan ekonomik imajlara dönüştürülerek gösterinin devamı sağlanmaktadır. Sonuç olarak gösteri toplumunda küresel kapitalizm, iktisadi gücünü artırmakta bu süreçte araçsallaştırdığı toplumsalı kendi ekonomik çıkarlarına uygun olarak yeniden üretmekte ve böylece gösterinin totolojik devamını sağlayarak ekonomik amaçlarını gerçekleştirmektedir.

Baudrillard kitle iletişim araçlarınca kitleselleştirilen socius'un imkânlarını ekonomi ve politik alan ile ilişkileriyle beraber postmodern perspektiften değerlendirir. Modernliğin ürettiği 'artıg'ın eşitsiz dağılımı toplumsalı, siyasal temsili ortaya koymuş ama hemen ardından toplumsalı simüle ederek sanal modellerle yok etmeye başlamıştır. Ekonomi aktörleri burjuvazinin toplumsal ve siyasal olana oranla belirleyici olması süreci kendi yarattığı tüketimin kitleselleşmesiyle beraber hem toplumsalı hem siyasal temsili hem de ekonominin kendisini yok etmeye evrilmiştir. Hümanist ve sosyalistlerin iddia ettiği ekonomi ve siyasetin toplumsallığın içinde erimesi düşüncesi

tam tersinden toplumsallığı, ekonomi politikanın içinde erimesiyle çarpık ve karmaşık bir toplumsallıkla yer değiştirmesiyle sonuçlandırmıştır. Modernliğin rasyonel, merkeziyetçi panoptik denetleme mekanizmaları bu simülasyonlarda soyut, merkezsiz, irrasyonel ve sembolik bir hiper gerçekliğe evrilerek toplumsal, siyasal ve ekonomik alanlar hep berilikte çökelmeye başlamıştır. Toplumsalın üçüncü simülasyon dalgasındaki imkanlarını sorunlaştıran Baudrillard, burada yine postmodernist perspektife yaslanarak tüketim ahlakının tersine çevirdiği toplumsal yapıda direnişi geleneksel alt kültürlerin direnişinde gözlemler. Ama sonuç olarak socius sistemsel aygıtların oluşturduğu arzuların, sigortaların ve sağlığın, haber bombardımanlarının kitle iletişim araçlarınınca kodlanması veya modellenmesi ile sosyolojik anlamıyla geçmiş hiçbir kitle tanımına uymayan sembolik kitlelerce tüketilmesi ve yok edilmesiyle sonuçlandırmaktadır. Bu özelliğiyle Depord'un gösteri toplumu analiziyle ve kötümserliği bakımından sonuçlarıyla da uyum içinde olduğu görülür.

Touraine, sosyolojinin ekonomik ve daha çok politik olan belirlenimlerden ve aynı zamanda antropolojik ihtiyaçlar söyleminden bir bütün olarak bunların topluma biçtiği tasarımlardan kurtulması gerekliliğini tartışır. Toplum fikrine ve toplumsal norm ve değerlere yine toplumun kendisinden ulaşıldığı zaman gerçek bir sosyolojiden bahsedilebileceğini savunur. Touraine göre kapitalizm zaferi sosyal teorileri ve siyasal felsefeyi yok etmiştir. Bundan dolayı toplum fikrinin günümüzde anlamsız olduğunu ve toplumsuz bir sosyolojinin yapıldığını belirler. Ekonomi ve politikanın toplumu ayrıştıran analizlerinin sosyologlarca yeterince çalışılamaması socius'un bütünselliğini yok etmektedir. Ekonominin kurumsallaşmış yapılarla ve değerlerle girdiği ilişkilerle giderek otonomlaşması, klasik sosyoloji geleneğinin toplumu düzene ve ekonomik kalkınmanın ilerlemesine indirgemesi, bunun sonucu olarak kapitalizmin toplumsal ve siyasal olana öncelenmesi ve ekonomik değerler olan, girimci ruh, özel çıkar ve rasyonalitenin hâkim olması, toplumun merkeziyetçiliğini yok etmiştir. Toplumun ekonomik teorilerle sisteme indirgenmesi ile de toplumsal kurumlar alt sistemlere indirgenerek ayrıştırılmış ve birbirleriyle olan ilişkileri kesilerek yabancılaştırılmıştır. Bu süreçte siyaset, din, sanat, aile ve diğer kurumlar sistemin alt sistemleri olarak işlevselleştirilmiş ve toplumun tarihsel düzlemde oluşturduğu bütünsellik mantığını anlamsızlaştırmıştır. Alt sistemlerin ayrıştırılmasının yoğunlaşarak devam etmesi ile de toplum düşüncesi anlamını yitirmektedir.

Beck ve Giddens kapitalist sistemlerin siyasal ve toplumsal sorunlarına modernliğin içinden çözüm ararlar. Risk Toplum'u kavramsallaştırması altında Batı toplumlarının içinde bulunduğu teknik-insansal ve çevresel riskler üzerinden çağdaş dünyayı anlamlandırmaya çalışırlar. Beck'e göre modernite, eski sanayi toplumu evresinde kurumsallaşan örüntüleriyle ekonomik-teknik yapıntıların esiri olmuştur. Beck, 'sürekli bir yenilenme süreci' anlamıyla modernleşmenin, yeni siyasallık-düşünümsellik kipiyle, sanayi toplumunun yoğunlaştırdığı güvensizlik, denetimsizlik ve istikrarsızlıkların aşılmasını sağlayacak olan bilinçli bireysel eylemselliğin dönüştüreceği '*Risk Toplumunu*' kavramsallaştırır. Düşünümsellik kipiyle eski modern toplumla yeni modern toplumu karşı karşıya getiren Beck, kendi üzerine düşünen bilinçli, siyasal temelli bir yapıya inşaaya girer. Beck bu iki farklı modern toplum anlayışlarını karşı karşıya getirerek yönetsel erk ile iktisadi burjuvazinin çelişkilerini gösterir. Bunlara ekolojik duyarlılık ve toplumsal hoşnutsuzlukların artan örgütlenmeleriyle beraber yeni bir siyasalığın icadıyla, mülkiyet ve iktidar ilişkilerini sabit tutarak çözüm üretir. Habermasçı 'söylem toplumu'nun yapısal dönüşümleri de ancak düşünümselliğin geç modern kapitalist evresinde modernliğin radikalleştirilerek toplumsal bilinçlerde ve toplumu inceleyen sosyologlarda yer edinmesiyle gerçekleşebileceğini düşünür.

Giddens, günümüz toplumsal yaşamının iktidar ilişkilerine indirgenerek çözümlenmesini yetersiz bulur. Giddens'in ulus devlet egemenliği ve dünya sisteminin, siyasal temelli küresel ilişkiler analiziyle betimlediği bütünsel yapısını; ulus devletler, küresel enformasyon sistemleri, kapitalist dünya ekonomisi ve askeri dünya düzeni oluşturur. Giddens'a göre toplumsal yaşam sınırsız olarak varolan kendi üzerine etki etme becerisini bilgi, yatırım ve ahlaklılık modelleri yoluyla sürekli yenilemektedir. 'Refleksive' olarak Beckçi düşünümselliğe karşılık gelen kavramsallaştırmasıyla, eyleyenlerin kendi ve toplumsal gerçekliklerini yeni öğrendiği bilgiler aracılığıyla hızlı bir biçimde dönüştürebilme kapasiteleri olduğunu belirtir. Bununla birlikte sermaye ve bilginin küresel dolaşımının yarattığı yeni dönemde farklı küresel söylemlerinin toplumsal olgu ve bağlamları yerinden ederek toplumdışı kıldığını belirler. Beck gibi Giddens'da, modernliğin ilk aşamasındaki toplumsal düzenin belirlediği kesinliklerin ve güvenin yerini kuşku ve düzenin çoğullaşmasına bırakarak, risklerin günümüz

toplumlarının önemli karakteristiğini yansıttığını düşünür. Giddens ve Beck kapitalist topluma uygun siyasetin geliştirilmesi için kuramsal kavramlar geliştirir.

Giddens'in, çağdaş dünyayı betimlediği bütünsel kuramı, Robertson tarafından 'Küresel Toplum' kavramsallaştırılması altında geliştirilir. Küreselleşmenin modernliğin ilk evrelerinden itibaren gelişimini tarihsel olarak sınıflayan Robertson' göre dünya bilinci kültürel temeli ve düşünümsel imgelerle vurgulanır. Modernitenin dışladığı kültür olgusu, postmoderniteyle birlikte yeniden sosyal bilimsel literatüre eklenir. Robertson her ne kadar kültüre odaklansa da farklı küresel paradigmaların ekonomik ve siyasal kuramsallaştırmalarını da eleştirel olarak inceler. Ekonomi ve siyasetin küre üzerinde karşılıklı bağımlılıkları artırmasını kültürel etkileşimlerin yoğunlaşmasıyla beraber ele alır. Artarak yoğunlaşan küreselleşme sürecinde katılım biçimlerinin daha fazla siyasal ve ekonomik bir içeriğe büründüğünü belirtir. Robertson'a göre küreselleşme sürecinin çağdaş evresinde, içsel-toplumsal ve küresel düzen anlayışlarının iç içe geçtiği ve açıkça siyasallaştığı bir duruma doğru ilerlenmektedir. Robertson küreselleşmeyi kurumsallaştırmak için uluslararası ilişkilerde ekonomik ve siyasal karşılıklı bağımlılıkların artan öneminin dışladığı sosyolojiyi, küreselleşmenin bütüncül yapısını ve bir bütün olarak insanlık durumunun anlaşılabilirliği için yeniden göreve çağırır.

Robertson ve Giddens gibi küresel bir perspektiften hareket eden Castells, ekonomik ve teknolojik değişkenlerin yanında ve onlara ek olarak başlangıç noktasını teknolojinin toplumsal ve diğer alanlarda meydana getirdiği devrimsel dönüşümleri ve bu dönüşümün gerçekleştiği toplumsal bağlamdaki kimlik arayışlarını tarihsel koordinatlarıyla birlikte 'Ağ Toplumu' kavramsallaştırması altında inceler. Enformasyonel teknolojileriyle biçimlenen ağ toplumu emek ve sermaye arasındaki ilişkiyi, kültür ve iktidar ilişkilerinde değişmelere ve yapısal dönüşüme neden olmuştur. Yeni küresel toplumsal yapı, küre üzerinde birbirine bağlı düğümler ve bunları birbirine bağlayan iktidar aygıtları (makaslar) tarafından şekillendirilir. Ağ toplumu finansal, ekonomik, siyasal, kültürel ve toplumsal ağları farklı yoğunluk ve ilişkilerle birbirine bağlayarak dinamik ve yeniliklere açık bir sistemi inşa eder. Siyaset ve ekonomi aktörleri bu yeni dönemde toplumsal örgütlenmede ana belirleyici olduğundan toplumun çıkarından ziyade kendi iç işleyiş kurallarını dayatır. Bunun sonucu olarak yönlendirilen toplumlar mistifikasyon ve baskılanmayla sonuçlanır. Siyaset ve ekonomi

aktör ve kurumları da elektronik ağlarda belirlenen imajlarda üretildiğinden ‘Ağ Toplumunda’ kazançlı çıkanlar birinci dereceden medya ve teknolojiyi belirleyenler ikinci dereceden ise siyaset ve ekonomi olmaktadır.

Hardt ve Negri yaşanan dönemi ‘İmparatorluk’ olarak adlandırır. ‘Çokluk’ kavramıyla da küresel muhalif aktörlerin, özgürlük ve demokrasi adına İmparatorluk karşısındaki direnişlerini kavramsallaştırır. Farklı yönetim biçimlerinin küre üzerinde yayılan çağdaş küresel aktörleri, birlikleri ve kuruluşlarıyla meydana gelen İmparatorluk, merkezinin ve dışarısının olmayışıyla tanımlanır. Ulus devletleri yıpratın bu yeni süreç Hardt ve Negri tarafından iktidar teorisi bağlamıyla ele alınır. Siyaset ve ekonomi aktörleri tarafından meydana gelen İmparatorluk, yarattığı sürekli savaş haliyle toplumsallığı ve demokrasiyi sürekli baskı altında tutarak eşitsiz hiyerarşilerini, bütün farklılıklarına ve iç bölünmelerine rağmen küresel düzeni yeniden üretebilecek dinamizmiyle gerçekleştirebilmektedir.

Soros ise ‘Açık Toplum’ kavramsallaştırmasıyla yeni küresel kapitalist sistemi reforme ederek önünü açmaya çalışır. Liberal kapitalist sistemin eksikliklerine rağmen mümkün dünyalar içinde en iyisi olduğu söylemini sosyal bilimsel literatürü kullanarak gerçekleştirmeye çalışır. Küresel toplumu ekonomi ve politika ağırlıklı bir toplum olarak gören Soros, gelişmiş ulus devletleri ve liberal demokrasilerini onaylarken küresel ekonominin reforme etmeye çalıştığı yeni kurallara direnen baskıcı unsurlarını, piyasa tutucularını ve diğer ulus devletlerini bireyselliği, özgürlüğü, girişimi ve demokrasiyi savunamamalarından dolayı eleştirir.

Gerek liberalizm gerek 1980’li yıllarda küreselleşmeye bağlı olarak yaygınlaşın neo-liberalizm, bireyi merkeze alarak serbest piyasa ekonomisini savunur. Özellikle neo-liberalizm, ekonomiyi merkeze alarak pazarın özgürleştirilmesi, özerkleştirilmesi ve demokratikleştirilmesi için çalışır. Bireyi ve girişim özgürlüğünü savunan bu paradigmanda, devletin sınırlandırmalarını minimize etmeye çalışan bir toplumsal düzen geliştirilir. Devletin otoritesi uluslararası kuruluşlar ve yerellik bağlamlarında paylaştırılarak daha şeffaf ve karlı bir üretim-tüketim ilişkileri geliştirilir. Kollektiviteyi ve sınıfsal pozisyonları en baştan yok sayan kapitalist bir örgütlenme kurgulanır. Bu kurguda socius’un tarihselliğine ve kültürelliğine yer verilmediği gibi ahlaki ve akli emek ve ilişkileri varolan toplumsal yapıdan öncelikleri göz önüne alınıyormuş gibi

yapılarak dışlanır. Varolan toplumsal huzursuzluklar, hareketler ve talepler patolojik bir olgu (anomali) olarak kapitalist sistemden dışlanır. Neo-libarilizme alternatif olarak geliştirilen Üçün Yol'da ise kapitalist topluma uygun bir siyaset, pazarın (oikos) merkezi konumu yerine politik toplum (polity) yerleştirilerek aşılmaya çalışılır.



SONUÇ

Sosyoloji, toplumsal kurumları, sistemleri, toplumsal ilişkileri, değişimi, toplumsal grupları, aktörleri, yığınları, yerel, ulusal ve küresel boyutlarda inceleyen çok boyutlu bir bilim dalıdır. Sosyoloji kavramının bu genel içeriği, sosyolojik ilgiyi farklı tarihsel dönemlerde farklı bağlamlara yönelttiğinden çoğul sosyolojiler ortaya çıkardığı görülmüştür. Bu tezde gösterilmek istenen olgu bu farklı sosyolojilerin aktörleri olan sosyologların, sosyolojik ilgiye konu olan ‘toplum’ kavramsallaştırmalarında, nicel boyutu ne olursa olsun nitel içeriğinin bir arada yaşayan, birbirlerine referans göstererek dayanışma halinde yaşayan insan birliktelikleri tarafından oluşturulduğuna dair geliştirilen ölçüye bağlılıklarıdır. Bu bağlamı esas alarak sosyal normların, değerlerin, maddi ve manevi tüm yapıntılarının, ahlaki ve akli emeğe dayalı olarak üretilen tarihsel ve kültürel sosyal bütünselliğin içinden çıktığının gösterilebilmesidir. Yoksa pozitivist epistemolojiyle dahi üretilmiş olsun eğer sosyal bütünselliğe dirimsellik, bizatihi insani ilişkiler ile değil de farklı bir boyuttan (sistemsel, alt sistemsel, kurumsal veya yapısal) kazandırılmaya çalışılırsa veya insandan bağımsız nesnel bir içerikle temellendirilirse bu socius’un ölçütlerine aykırı bir sosyolojinin konusunu oluşturur.

İnsansal yaşamın maddi ve manevi ihtiyaçları olan tüm yapıntı ve imgeleri socius’un sinerjisinden kaynaklanır. Sözü üreten dil, yaşanılan mekân ve zaman, etik ve törel kurallar, siyasal yönetimler, ekonomik ilişkiler, bilim, teknik, sanat, din, mit, ideoloji vd. tüm örüntü ve idealler birlikte yaşamdan kaynaklanır. Yine de sosyalın norm üretici, kural koyucu ve iletişim sağlayıcı karakteristiği ile tarihselliğe ve kültürelliğe sahip socius formlarının ortaya koyduğu yapıntıları, farklı tarihsel dönemlerde socius’un dirimselliğini zayıflattığı görülür.

İnsanların biraradalığı ile ürettikleri akli ve ahlaki kurumsal yapıntılar içinden çıktıkları yaşamsal bağlamı kimi zaman dini, kimi zaman politik, kimi zaman da ekonomik olmak üzere baskıladığı ve manipüle ettiği tarihsel söylemlerden hareketle belirlenmiştir. Bu baskılama ve manipüle edici söylem düşünürlerin, toplum imgelerine bağlı kavramsallaştırmalarında ve dünyaya yönelik amaçlarında örtük olarak çoğu zaman bilinçli ve kısmen bilinçsiz bir biçimde zuhur eder. Socius’un sinerjik yapısından çıkan kurumsal yapıntılar yaşamın sağlanması ve daha iyiye taşınması için ontolojik bir temele sahip olmakla birlikte farklı kurumsal öncüller ve bunlar üzerine geliştirilen

farklı epistemolojik söylemler kendi içlerinden çıktıkları *socius*'u kendine tabi kılma stratejileri geliştirmişlerdir. Bu en temel anlamıyla kurumsal yapıntıların tanımında, temellendirilmesinde ve epistemolojisinde görünürlük kazanmıştır. Bundan dolayı '*socius*' üzerine tarihsel *self-refleksiyon* yapılırken düşünceler tarihi ve kurumsal örüntülerin çoğu zaman iç içe geçtiği görülür.

Farklı kurumsal yapıntıların kendilerini *socius*'a empoze etme çabaları, insani ilişkileri ve tarihi yeniden belirleyen strateji ve söylemlerle gerçekleştirilir. Düşünürlerin 'toplum' ile ilgili ürettiği bilgi bu bağlamın bir sonucu ya da bu bağlama yönelen tarihsel eleştirilerin yoğunlaştığı dönemlerdeki gelecek toplum imgesi ile ilgilidir. Dönemindeki sosyal yaşamı ve statülerini muhafaza etmeye çalışan düşünürler, düzene içkin kavramsallaştırmalar ve sistemler geliştirirken; geçiş dönemlerinde daha radikal imgeler geliştiren düşünürler, bilimsel genel birikimler ve yeni beklentiler üzerinden yapısal dönüşüm gerçekleştirir. Simon'un da belirttiği üzere toplumda her iki aktör tipinin temsil ettiği muhafazakâr ve yenilikçi ideolojiler toplumsala içre olup, toplumu içeriden etkileyerek toplumun genel özelliğini belirler. Yenilik, tarihin de göstermiş olduğu gibi galibe çalan olduğu gibi geçmiş toplumsal alışkanlıkların da bir bütün yok olmadığı farklı formasyon ve ilişkilerle devam ettirilerek daha ileriki *socius* formlarında görünür olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte dinamik, akışkan ve üretken olan *socius*, kendi içinden çıkardığı kurumsal örüntülerin yapılaşmasıyla birlikte tarihsel söylemlerden dışlanır. Ta ki yeni hoşnutsuzluklar *socius*'u yeniden aktive edene kadar.

İnsanların kendi ilişkileri ile yarattığı sosyal normları ve kurumsal yapıntıları üzerinden *socius*'a düşünömsellik kipiyle geri dönmeleri sosyoloji'nin-*sociuslogos*'un başlangıcını oluşturur. Modern sosyoloji biliminin kurucusu olarak kabul edilen Comte'un yaptığı en önemli operasyon, sosyolojinin isim babası olmasından ziyade 'toplumu', bilimin nesnesi haline getirmesi ve böylece üzerine düşünülmesini sağlamasıdır. Bundan sonra toplum bağımsız bir olgu olarak ele alınabilecek ve *socius* üzerine olgusal veya normatif düşünceler ve öngörüler sistematik olarak üretilebilecektir. Toplum üzerine düşüncelerin kuramsallaşması ile birlikte sosyal kuramlarda artış görülecek ve sosyal yaşamın sağduyu bilgisi de dâhil onu aşan yönleri tartışmalı olarak geliştirilmeye devam edilecektir.

Socius üzerine ilk sistematik düşünömselliğın, Yunan’da özellikle Platon ve Aristoteles tarafından toplumsal deneyim ve akılsal uslamlamalarla kurulmaya çalışıldığđ görölür. Aslında socius’un kurgusal inşası farklı dönemlerde toplum’u kendine ilgi olarak seçen filozof, teolog, hukukçu, politikacı ekonomist ve sosyologlarda görülen bir durumdur. Düşünürlerin toplumsal bağlamları, dünya görüşleri ve değışime duydukları ilgileri onları, farklı kurgular üzerinden ele aldıkları toplumsal formasyonu meşrulaştırma girişimlerinin sonucu olarak değeriendirilebilir. Zaten bu tezde de gösterilmek istenen olgu socius formlarının sembolik-logos-iletişimsel olarak inşa edildiğinin ve hiçbir dış ya da bağımlı bir kurumsal öncüle dayatılmadan bizatihi kendi iç ilişkileriyle meşruluğunu sağılayan, norm üretici sosyal bütönsellikler olduğünün gösterilebilmesidir.

Sokrates’in, ‘insan için en iyi olan düzeni’ araştırması, felsefeyi zamanında yeni bir paradigmaya kavuşturduğı gibi aynı zamanda bu soruya verilen tarihsel cevaplar ve tartışmalarda bilimin, özellikle sosyal bilimlerin ilerlemesinde temel önem arz eder. Aydınlanma felsefesi sonrasında bu soru yeniden gündeme gelecek ve *“insan akıllı toplumsal dünyayı anlamlandırabilir ve daha iyiye götürebilir mi?”* sorusu felsefi bir sorun özelliğinden, modernlik düzlemine taşınan bir sorunsal hüviyeti kazanacaktır. Kıta Avrupa’sındaki tarihsel-toplumsal kopuşlar yerine evrimci bir modernlik algısıyla İngiliz-İskoç Aydınlanmacıları, moral felsefeyle başlattıkları iyi Hristiyan bireylerin yetiştirilmesi kaygısını ilerleyen süreçlerde seküler hale evirerek, iktisadi boyutuyla *“iyi bir toplumun nasıl organize edileceğı”* kaygısına dönüştürür. Avrupa’daki değışim ve dönüşümü en radikal biçimde kuramsallaştıran Marxist sosyoloji geleneğı, dünyanın sadece yorumlanmasını değıl fakat yorumla birlikte değıştirilmesini de talep ederek insani potansiyellerin geliştirilebileceğı ‘sınıfsız bir topluma’ ulaşılmasını arzu eder. Sonrasında bütün sosyal bilimciler kendi bağlamlarına göre ‘en iyi toplumu’ inşa etmeye ya da mümkün olan dünyaların en iyisinde yaşanıldığını göstermeye çalışır.

Delueze, Antikçağ Yunanda Platon, Aristoteles ve Stoacılarla başlatılan ‘doğal hak teorisi’nin, Aquinas vd. teologlarca Hristiyan öğretilerle kısmi operasyonlara tabi tutularak işlendiğini fakat erken modernite dönemi ile birlikte özellikle Hobbes ile birlikte tersine döndürölerek uylaşım ve sosyal sözleşmeye evirildiğini belirtir. Hukuksal ve mantıksal alanlardaki bu kopuş, toplumsalın ele alındığı bağlamı tamamen yapı söküme uğratar ve aydınlanmayla beraber modern toplum imgesi tartışmalarını

başlatır. Hatta Nisbet, sosyoloji bilimini 15. ve 18. yy. arasındaki klasik doğal hukuk teorisinin seküler doğal hukuk teorisine dönüşmesi süreci olarak görür. Nisbet'e göre bu durum gerçekte toplum teorisinden başka bir şey olarak okunamaz. Özellikle Hegel'in hukuk felsefesi çalışmalarını Alman sosyoloji geleneğini başlatan ana kaynak olarak sunmasının nedeni budur. Aynı zamanda Hegel'in bu yaklaşımı modernitenin ana izleği olan seküler, bireysel, doğal haklar metaforundaki doğrudan aracısız egemenliğin, eşitlikçi ve sosyal sözleşmecî mantığının, geleneksel-muhafazakâr içerikli rasyonel-duygusal eleştirisini ortaya koyması bakımından değerlidir.

Kant ve Hegel'in rasyonel ve hukuksal, Spinoza'nın ise insan doğasından (sevgi-nefret) hareketle temellendirdiği kurumsallaşmış toplumculuk fikirleri, etik ve akli-teorik socius formlarına gönderme yapar. Bununla birlikte erken modernite döneminin bu üç filozofunun ele aldıkları logos merkezli socius imgelerinden farklı olarak Thomas Aquinas'tan itibaren olumlanmaya başlanan, ticaret ve ekonomi birlikleri de toplumsal sözleşmecilerde ve özellikle İngiliz-İskoç Aydınlanmacılarında, deneysel ve eros merkezli socius imgelerini görünür kılar. Antikçağ Yunan'dan devam edegelen ekonomi kurumunun olumsuzlanması hem Ortaçağ dini söyleminde hem de Aydınlanma döneminin akıl merkezli felsefelerinde-metafiziklerinde, birlikte yaşamın ve ilerlemenin sağlanabilmesi için dikkat edilmesi gereken bir kurum olarak değerlendirilir. Rasyonel iyi yaşamın tesisi için duyumculuğun, görünen dünyevi yanılsamaları olan ihtiras, şehvet, hırs gibi öğeleri tıpkı Yunan filozofları gibi sınırlandırılarak denetim altına alınır. Bununla birlikte modernitenin başat aktörleri olan sivil-burjuva toplumunun inşa ettiği sanayi dönemi ile birlikte rasyonel etik toplum imgesi yerine, polity merkezli oikos kurumunun önelediği modern siyasal toplumlar görünür olmaya başlar. Ekonomi ve iş ilişkilerin yasalaştırılmasına dahi karşı olan filozof ve teologların yerine ekonomik ve siyasal ilişkileri merkeze alan yeni toplumsal kurum ve ilişkiler ekonomistler, politikacılar, ekonomi politikçiler ve sonrasında sosyologlar tarafından geliştirilmeye başlanır.

Antikçağ Yunan'da ve Ortaçağ'da toplumsal imgede ve yaşamda dışlanan 'sivil toplum' erken modernite döneminde de dışlanmakla birlikte toplumsal yaşama, sanata, bilime ve felsefeye sağlayacakları katkılar dolayısıyla kısmen onanır. Geçmişte aristokrat sınıfın siyasal alanda, ruhban sınıfının dinsel alanda dışladığı toplumsal yaşam, moderniteyle birlikte ekonomik alanda burjuva toplumu tarafından yer

değiştirilerek uygulanır. Özellikle Thomas Aquinas'ın rasyonaliteye ve ekonomik yaşama araladığı imgelemde, Spinoza, Kant ve Hegel rasyonaliteyi, İskoç aydınlanmacıları da duyumcu ekonomik yaşamı geliştirir. Kant'ta sivil toplum daha geniş anlamıyla kullanılıp, devletin dışındaki özgür bireylerin tamamına uygulanır. Hegel de ise sivil toplum aile ve devlet arasında uzlaştırılması gereken bir basamak olarak görülür. Hegel'de toplumdan kastedilen özelde sivil toplum-burjuva toplum olarak kavramsallaştırılan ve kendi özel çıkar, ekonomik ilgiler ve benciliklerinden hareket eden toplumdur. Fakat bununla birlikte özel istencin, genel istençle uyumlaştığı objektif ahlaka eksik de olsa yanaştığı aşılması gereken bir durum söz konusudur. Spinoza, Kant ve Hegel'in etik-rasyonel toplum imgelerinde dolaylı ve tamamlayıcı olarak ele alınan ekonomik yaşam, Smith ve Ricardo tarafından toplumsalın merkezine yerleştirilir. İnsanların rasyonalitesi, ekonomik davranışlarına indirgenerek görünür dünyadan içinde bulundukları sınıf bağlamından faydalanmalarına dönüştürülür. Farklı toplumsal bağlamlar özellikle Smith tarafından tüccar sınıfına indirgenerek toplum, tamamen sivil-burjuva toplum olarak okunur. Her ne kadar Hume, politik ve hukuk sınıflamasıyla, sivil toplumu ayırsa da politika ve hukuk ile meşguliyet ve çıkara sahip sınıfın, çoğunluğu oluşturan sivil toplum karşısındaki oranı doğal olarak küçük bir yeri işgal etmektedir.

Erken modernite dönemindeki filozofların, bilinmez ya da tanımlanamaz yerine kullandıkları 'şey' ya da 'nesne' terimleri İskoç aydınlanmacılarıyla birlikte meta ve malları karşılamak için kullanılmaya başlanır. Artık siyasal veya dinsel temelli bir toplum yerine homo economicusun merkezi yer teşkil ettiği gözlemlenebilen ve ölçülebilen refah toplumu boy gösterir. Ahlakta bu noktadan itibaren ekonomiyi akılsal hedefe taşıyan bireylerin ilişkilerini düzenleyen reçeteler yazma işlevine bürünür.

Modern toplumlarda beliren hoşnutsuzluklar, tüm toplumsal tarihsel tecrübelerde görüldüğü üzere socius'un kendi dirimselliğinden üretilen yapıntılardan dışlanmasına dayanır. Çok boyutlu insan ve ilişkilerinin, dönemin ruhuna uygun kurumsal öncüllere dayandırılması ile oluşan toplumsal yapı, ayrıcalıklı statülerin ve kesimlerin dünya, toplum ve insan tanımlamalarından kaynaklanır. Bütünselliğin, ahlakiliğin, akliliğin, tarihselliğin ve kültürelliğin belirlediği nitel insani ilişkilerin, belirlenmiş-seçilmiş bir kurum etrafında örgütlenmesi özgürlükler ile değil, baskı ve farklı manüpilasyon tekniklerinin uygulanmasıyla sonuçlanmıştır. Antik Yunan'da siyaset kurumunun

öncelenmesi, Ortaçağ'da din kurumunun öncelenmesi ve son olarak modern zamanlarda ekonomi kurumunun başat kurum olarak toplumsal örgütlemesi, bütünsel, etik ve sürdürülebilir socius formlarının ortaya çıkmasını engellemiştir. 'Çoğunluğun', Herakleitos'tan başlayarak bilgisinin, emeğinin ve üretiminin dışlanması farklı kriterlerle sonraki dönemlerde de uygulanmıştır. Toplumsal yapılar farklı 'iyi' kavramsallaştırılmasıyla biçimlendirilmekle beraber çoğunluğun, kitlelerin, halkın basireti aristokratlar, ruhban sınıfı, politik elitler ve son olarak küresel egemenliğine kavuşan kapitalist aygıtlar tarafından dışlanmıştır.

Modern toplumların bilimi olan sosyoloji 18. ve 19. yy'larda Avrupa toplumlarında geçmiş dönemin hoşnutsuzluğu ve artan karmaşasına çözüm üretmek için kurulmuştur. Dini söylemin ağırlıklı olarak feodal ve kraliyet ilişkileriyle sağladığı toplumsal düzen, aslında Thomas Aquinas'a kadar geri götürülebilecek zamanlarda sorunlarını çözmeye çalışır. Ruhban sınıfının düzenlediği yapısal içerik ve ilişkiler, burjuva-sivil toplumunun öncülüğünde diğer toplumsal kesimlerin hoşnutsuzluklarını da yanına alarak dönüştürülmeye başlanır. Bu dönüşümün başat aktörlerinin ekonomik kaygıdan hareketle geçmiş örüntülerden bağımsızlaşma mücadeleleri, Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi sonrasında yapısallaşmasını artırarak görünür olmaya başlar. Burjuvazinin çıkarına olan düzenlemelerle, parlamenter demokratik sistemlere dayalı teritoryal pazar ve ticaret, pozitif hukukun sağladığı içerikle güvence altına alınır. Bu da modern toplumların ekonomi kurumu ve ekonomik davranışı öncesine dayalı ulus devlet yapılanmasıyla sonuçlanır. Böylesi bir süreçte kurumsallaşan sosyolojinin, ekonomi ve politika yönelimli olması neredeyse doğal bir durumdur. Her ne kadar sosyolojinin bu içeriğine kurucu sosyologlardan başlayan eleştiri ve öngörüler yapılmışsa da sosyoloji, ulusal söylem ve özellikle de ekonomik bağlamlardan kendini kısmi istisnaları dışında kurtaramamıştır. Hatta sosyoloji, ekonomi (oikos) ve politikadan (polity) özerk bir yapılanma ortaya çıkaramadığı gibi son dönem toplum kuramlarının oikos-ekonomi-kapitalizm temelli bir içeriklendirme ile belirlenmekte olduğu görülür.

Sosyolojinin, Simon ve Comte ile kurumsallaşmaya başladığı dönem, yukarıda özetlenmeye çalışılan toplum düşüncelerinin sistematik ve nesnel içeriğe büründürülüp, pozitivizmi topluma uygulamasıyla ve yeni bilimi adlandırmakla sağlanır. Toplum üzerine geçmişte ortaya konulan düşünceler, ontolojik ve epistemolojik olarak

sınırlandırılarak sosyolojiyi ortaya koyar. Modern toplumların ulusal sistemlerden müteşekkil liberal demokrasi ile yönetilen, pozitif hukuk sayesinde ortak yasalara kavuşturulan içeriği kapitalist ekonomik ilişkiler ile görünür olmaya başladığından sosyologlar geleneksel yaşam biçimlerini yeni döneme farklı kaygı ve perspektiflerden hareketle uyarlar.

Comte, Saint Simon ve Marx tarih felsefesi üzerinden toplumları zihni veya maddi gelişim üzerinden sınıflandırırken normatif bir temelle ve gelecek toplum tipolojilerini kendi kuramsal perspektiflerinden hareketle öngörmüşlerdir. Aydınlanma dönemi filozoflarının evrenselcilik (eşitlik, adalet, kardeşlik) ve akıl merkezli ‘toplumsal’ ideallerini, doğa bilimleri metodolojisini sosyolojiye uygulayarak gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Comte’nin pozitivizmin öncülüğünde kurumsallaştırdığı idealde siyaset, din ve ahlakın bütünselleştirdiği görülürken; Saint Simon’un sosyolojik temelini attığı sosyalist toplum ideali, Marx’ta olgunluğuna erdirilerek daha bütünlüklü bir kuramsal yapıda, içinde bulunduğu kapitalist evreyi de aşacak olan gelecek bir komünist toplumda nihayetine erdirilir. Marx için gerçek bir toplumsallık analizi de ancak bu evrede mümkün olabileceğinden yabancılaşmadan kurtulmuş, evrensel barışına ve adaletine ulaşmış, postkapitalist evrede özel mülkiyetin olmadığı proleter aktörlerden müteşekkil bir toplumsal yapıya gönderme yapılır. Spencer, Durkheim ve Weber, modern dönemde ulus devlet örgütlenmesinin sanayi merkezli düzenlenmelerini sağlayacak içeriğe yoğunlaşarak ‘toplumsallık’ üzerine çalışmalar gerçekleştirir. Batı modernliğini anlamaya çalışan bu sosyologlar ilgilerini genel olarak birey-toplum ve düzen-değişim sorununa yöneltmişlerdir. Simmel ve Tönnies ise sosyolojik çalışmalarında küçük çaplı ilişkileri ve modern dönemdeki değişimleri takip eder. Tarihsel normatif sınıflamalar yerine daha nesnel toplumsal öğelere odaklanan klasik dönemin ikinci kuşağı, modern ulus devletlerin modernlik kipinden kaynaklanan sorunlarına ve ayrıca birinci dönem klasik sosyologlarının evrenselci tarihsel toplum kuramsallaştırmalarına cevaplar üretmek üzerine sosyolojilerini geliştirir. Evrenselci normatif toplum tiplerinin yerini ulusal toplum imgeleri alır. Bu toplum ekonomik ve siyasi bir bütüne gönderme yaptığından gelecekte, sistemsel ve alt sistemsel bağlamlarda işlevselleştirilecek ve rasyonel bürokratik örgütlerce temsil edilecek toplumsal bütündeki aktörlerin, toplumsal ilişkilerinin analizlerinin temellerini atar.

Toplum'un, nesneleştirilerek üzerine geliştirilen kuramların pozitivist ağırlıklı üretilmesi pozitivistimin, doğa bilimlerinde elde ettiği başarıların sosyal bilimlere de uygulanması gerekliliğinden kaynaklanır. Ekonomik kaygıyla inşa edilen modern toplumlar, refah seviyelerini yükselteceklerini gayet iyi bildikleri ve tarihsel olarak kendini ispat etmiş rasyonelliliğin (mekanik rasyonellik) işbölümü ve uzmanlaşma üzerinden bilimini, tekniğini ve dolayısıyla üretimini zenginleştirmiştir. Modern toplumun yurttaşlaştırılan bireysellikleri ve rasyonel ekonomik davranışçılığı, pozitivist epistemolojiden hareketle nicelleştirilmiş, sistemleştirilmiş, istatistikleştirilmiş ve böylece görünür ve hesaplanabilir olana indirgenmiştir. Bu rasyonel bireysellikler ise üst sistemler çoğulluğuyla toplumsal yapıya entegre edilmiştir. Böylece modern toplumlar sadece siyasi sınırlarını kesin olarak belirlemekle kalmamış en küçük toplumsal birimlerini dahi kontrolü altına almıştır. Bu modern toplum kuramsal içeriği, en son sistematik hale getiren Parsons ise yurttaşlık ve meslekçiliği sentezleyerek liberal demokrasi ve kapitalist ekonomiyi en iyi toplum imgesi olarak kapatmış bu da tarihin ve toplumsalın sonuna kapı aralamıştır.

Geçmişte felsefenin, teolojinin ürettiği 'toplum' epistemolojisi, modern dönemde sosyal bilimsel toplum kuramcılar tarafından gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Toplumun yapısı, içeriği ve amacı kesin olarak belirlenmiş, insanlara toplum halinde nasıl yaşanması gerektiği teknik, rasyonel, ahlaki, siyasal ve ekonomik boyutlarıyla eğitim kurumları aracılığıyla sunularak toplum-sallaştırılmışlardır. Bireyler veya kolektiviteler modern topluma uygun hale gelebilmek için bürokratik aygıtların tornasından geçerek "ayırma, uzmanlaşma, tek anlamlılığa ve dünyanın hesaplanabilir olmasına çabalama" işlemine tabi tutulmuştur. Foucault'un 'tarihsel bilme bloklarıyla aşılacağını düşündüğü 'uyruklaştırılan bilmeler'in çarpıtmaları, Simon'un özgürleştiren yenilikçi bilimselliğin önündeki ayrıcalıklı sınıflar olan 'oisifler'in muğlâk hale getirdiği toplumsallığı, Simmel ve Tönnies'in mekanik ilişkilere tepkileri, Marx ve sonrası eleştirel teorisyenlerin külliyatı, Habermas ve Bourdieu'nun ekonomik ve siyasal aygıtın dışında toplumsala yaşam alanı (Lebenswelt) açma girişimleri, Nietzsche'nin iktidar ve kültür eleştirileri, Heidegger ve Levinas'ın etik toplum anlayışları, bütün olarak modern toplumların demir kafese hapsedildiği bireylerine çıkış aramalarından kaynaklanır. Erken moderniteden itibaren dikkat edilmesi gerektiği söylenen, sivil-burjuvazinin ekonomik kaygılarından hareketle inşa ettiği modern

toplum, insansal tarihsel tecrübenin bilimsel ve teknik aygıtlarını geliştirerek inceltmiş ama Rousseau'nun ahlaksal ve toplumsala yönelik kaygılarını giderememiştir. Ya da kısaca modern dönemde socius'un, maddi atölyesi genişledikçe sosyal atölyesi ve yaşam alanları daraltılmıştır.

Değişen modernite koşulları farklı sosyolog ve düşünürlerin içinde yaşadığı yerel, ulusal ve küresel boyutlardaki 'toplum' algısını dönüştürür. Klasik sosyologlar döneminde kurumsallaşmaya başlayan modern toplumlar artık toplumsal sorunları, kurumları ve ilişkileriyle yeni döneme kapı aralar. Burjuva sivil toplumunun başat aktör olarak dönüştürdüğü ulus devletler özellikle üretim tarzı olan kapitalizmin doğasına bağlı olarak yenileşmesini küre üzerine genelleştirerek sürdürür. Modernitenin birey-toplum, özgürlük-güvenlik, totaliterlik-demokratik gibi eğilimlerinin yarattığı gerilim, çatışma ve savaşlar ulusal ilişkileri aşarak toplumsal, ekolojik, kültürel ve teknik felaketlere yol açar. Teknolojinin hayatın tüm alanlarına genişlemesi, uzmanlaşmanın ve kara dayalı üretimin erken moderniteden farklı bir aşamaya yönelmesi modern kurumların dışında yeni kurumsallaşma ve örgütlenmeleri de beraberinde getirmiştir. Bu da moderniteyi kendi içinde yapısal dönüşüme taşımıştır. Bu dönem farklı sosyolog ve düşünürlerce kimi zaman modernliğin sorunlarının aşılması biçimiyle değerlendirilmiş kimi zaman moderniteden farklı yeni bir dönem olarak kavramsallaştırılmıştır.

Modernitenin sorunları, 21. yy.'ın son çeyreğinde sosyal bilimsel alanlarda kapitalizmi ve liberalizmi savunan teorisyenlerce de dile getirilmeye başlanmıştır. *"Teknik ya da örgütsel rasyonalitenin düzçizgisel yükselişine dair tasarımın"* çökmesiyle birlikte, varolan toplumun mümkün dünyaların en iyisi olduğu söylemi ile daha iyi bir dünyanın mümkün olabileceğini öngören düşünürler farklı toplumsal kavramsallaştırmalarla modern toplumların sorunlarına çareler üretirler. Sivil toplumun kaygılarından hareketle inşa edilen modern toplum üzerine tartışmalar, 1950'lerde görünürlüğünü artırmış ve 80'li yıllarla birlikte kapitalist ülkelerin yapısal değişimini sosyal bilim literatüründe yoğunlaştırmıştır. Gerek moderniteyi farklı bağlamlarıyla savunan teorisyenler gerekse, küreselleşmeyi ve postmoderniteyi savunan düşünürler, yeni toplumsal duruma uygun birbirlerinden farklı alternatifler geliştirerek tartışmayı sürdürmüşlerdir.

Hardt ve Negri tarafından İmparatorluk, geçmiş ulusal baskılardan çokluğa, kurtarıcı imkânlar sunması bakımından onananırken kapitalist sosyal bilimsel bir söyleme dayanır. Hâlbuki Touraine'nın özneyi, sermayeci küreselleşmiş pazardan ve yerel kültürelci baskılardan bir bütün olarak kurtarma girişimleri daha tutarlı ve eleştirel bir socius için imkânlar sunar. Soros, Popper, Giddens ve Beck küreselleşmenin devam ettirilmesi için siyasal yönü ağırlıklı teoriler ortaya koyarken, Depord, Habermas, Baudrillard ve Touraine sivil yaşam için küresel kapitalizm ve enstürümanlarını sistematik olarak eleştirir.

21. yy.'daki toplumsal yapıyı analiz eden kuramcılarının ortak özelliği, küre üzerinde artarak yaygınlaşan piyasa ekonomisinin ve politik örgütlenmelerin, toplumsallığı yok ettiğidir. 'Çoğunluk', sistem tarafından kendi amaçları doğrultusunda dönüştürülen ve uygun hale getirilen silik bir içerikle sunulur. Sistem savunucuları, modernitenin ilk aşamasından itibaren dışladığı 'çoğunluğu' sosyoloji teorileriyle, kendilerine tehdit olmayan bir içeriğe büründürmeye çalışır. Sistem eleştirmenleri ya da toplum savunucuları ise uyruklaştırılan bireysellik ve toplumsallığa, genel olarak karamsar olmalarına rağmen, bir çıkış yolu bulmaya çalışır. Socius'u, tarihsel süreçte dondurmaya çalışan dinsel, politik ve metafizik söylemler, çağdaş evresinde yerini ekonomi ağırlıklı siyasal stratejilere bırakır. Üstelik Çağdaş kapitalist örgütlenme tarihsel, siyasal ve ekonomik birikimlerin kazanımlarına ve bilimsel söylemlerine yaslanarak 'çoğunluğu' baskılamaya çalışır. Socius, kendi norm üretici dinamiğine dayanarak tarihselliği ve kültürelliği ile akli ve ahlaki emeğe dayalı olarak oluşturduğu çağdaş küresel kapitalist yapılardan, özgürleşmesini sağlayacak stratejiler ve teoriler geliştirmede yetersiz kaldığı görülür.

KAYNAKÇA

- Adjukiewicz, K. (1994). *Felsefeye Giriş*. (Çev.: Ahmet Çevizci). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Adorno, T. ve Horkheimer, M. (2011). *Sosyolojik Açılımlar*. (Çev.: M. Sezai Durgun, Adnan Gümüş). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan -Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (Çev.: İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Akal, C. B. (2005). *Devlet Kuramı*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Akpolat, Y., “Durkheim’den Giddens’a Pozitivist Sosyoloji”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10 (2), 2007, 53-87.
- Akpolat, Y. (2008). *Farklı Ama Birlikte, Bir Sosyal Mesafe Çalışması Erzurum Örneği*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Akpolat, Y., “Anlatılan Senin Hikayendir: Küresel Kapitalizmin Yeni Sosyal Düşüncesi ve Toplum Modeli: Açık Toplum ve Açık Toplum”, Ufuk Özcan/Ertan Eğribel (Ed.), *Türk Sosyologları ve Eserleri – I Temel Tartışmalar*, (183-203), Kitabevi Yayınları. İstanbul 2010.
- Akpolat, Y. (2015). *Tinin Sosyolojisi, Simmel Sosyolojisinin İnşası*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Alatlı, A. (2010). *Batı’ya Yön Veren Metinler -1-*. İstanbul: Melisa Matbaacılık.
- Aristoteles (1999). *Eudemos’a Etik*. (Çev.: Saffet Babür). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles (2011). *Politika*. (Çev.: Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles (2012). *Nikomakhos’a Etik*. (Çev.: Saffet Babür). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Augustinus. (2010). *İtirafılar*. (Çev.: Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Balibar, E. (2004). *Spinoza ve Siyaset*. (Çev.: Sanem Soyarslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

- Barabası, A.L. (2010). *İş Hayatında, Bilimde ve Günlük Yaşamda Bağlantılar*. (Çev.: Nurettin Elhüseyni). İstanbul: Optimist Yayın Dağıtım.
- Baudrillard, J. (2013). *Sessiz Yığınların Gölgesinde, Toplumsalın Sonu*. (Çev.: Oğuz Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2012). *Tüketim Toplumu, Söylenceleri/Yapıları*. (Çev.: Hazal Deliçaylı, Ferda Keskin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2001). *Bireyselleşmiş Toplum*. (Çev.: Yavuz Alogan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayram, A. K., “Modernlik ve Sosyal Bilimler: Bilgi, İktidar, Etik ve Toplum”, *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (1), 2009, 1-26.
- Beck, U. (2005). *Siyasallığın İcadı*. (Çev.: Nihat Ülner). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berman, M. (2016). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. (Çev.: Bülent Peker, Ümit Altuğ). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bobbio, N. ve Texier, J. (1982). *Gramsci ve Sivil Toplum*. (Çev.: Arda İpek, Kenan Somer). Ankara: Savaş Yayınları.
- Bottomore, T. B. (1976). *Social Evolution and Sociological Categories*. Paul & Hirst Comp.
- Bottomore, T. B. ve Nisbet, R. (2006). *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. (Çev.: Mete Tuncay, Aydın Uğur). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Bourse, M. (2009). *Melezliğe Övgü*. (Çev.: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bouthoul, G. (1971). *Toplum Bilimin Tarihi*. (Çev.: Cemal Süreya). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Bozkurt, N. (2010). *Kant*, İstanbul: Say Yayınları.
- Braudel, F. (1996). *Uygarlığın Grameri*. (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.
- Bronowski, J. (1987). *İnsanın Yükselişi*, Ankara: Vyayınları.
- Callinicos, A. (2011). *Toplum Kuramı*. (Çev.: Yasemin Tezgiden). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Cangızbay, K. (1999). *Sosyoloji ve Felsefe*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Cangızbay, K. (2002). *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*. Ankara: Öteki Yayınları.
- Castells, M. (2013a). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür; Ağ Toplumunun yükselişi*. (Çev.: Ebru Kılıç). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Castells, M. (2008). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür; Kimliğin Gücü*. (Çev.: Ebru Kılıç). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Castells, M. (2013b). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür; Bin Yılın Sonu*. (Çev.: Ebru Kılıç). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cohen ve Areto, A. (2013). *Sivil Toplum ve Siyasal Teori*. (Çev.: A. Argun Akdoğan). Ankara: Elif Yayınevi.
- Collins, R. ve Makowsky, M. (2014). *Toplumun Keşfi*. (Çev.: Nurgün Oktik). Ankara: Nobel Yayınları.
- Comte, A. (1974). *Positive Philosophy*. New York: Ams Press.
- Coşar, S. ve Özman, A. "1990'larda Türkiye'de Sağ ve Sol Siyasetin Öncüleri", *Birikim Dergisi*, 139, 2000, 111-120.
- Çelebi, N., "Ricoaur'dan Sosyolojiye", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 37 (1-2), 1995, 519-534.
- Çelebi, N. (2004). *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*. Ankara: Anı Yayınları.
- Çelebi, N. (2007). *Sosyoloji Notları*. Ankara: Anı Yayınları.
- Çelebi, N., "Socius Oikos Polis", Ufuk Özcan/Ertan Eğribel (Ed.), *Türkiye'de Toplum Bilimlerin Gelişimi - 1 Kıta Avrupa Etkisi*, (139-144), Kitabevi Yayınları. İstanbul 2009.
- Çuhacı, A., "Ulrich Beck'in Risk Toplumu Kuramı", *Sosyoloji Dergisi*, 3 (14), 2007, 129-157.
- Davies, S., "Aydınlanma", *Liberal Düşünce Dergisi*, (37), 2005, 5-10.
- Delanty, G. (2015). *Bir Kavramın Anatomisi; Topluluk*. (Çev.: F. Bilge Atay). İstanbul: Everest Yayınları.

- Deleuze, G. (2000). *Felsefe Dersleri I, Spinoza Üstüne On Bir Ders*. (Çev.: Ulus Baker). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Depord, G. (2012). *Gösteri Toplumu*. (Çev.: Atşen Ekmekçi, Okşan Taşkent). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Doğan, İ., (2009). *Sosyoloji, Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi.
- Duman, F., “Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması”, *SBF Dergisi*, 1 (61), 2006, 117-151
- Durkheim, E. (1962). *Meslek Ahlakı*. (Çev.: Mehmet Karasan). Ankara: Milli eğitim Basımevi.
- Durkheim, E. (1994). *Sosyolojik Metodun Kuralları*. (Çev.: Enver Aytekin). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Durkheim, E. (2002). *İntihar*. (Çev.: Özer Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. (Çev.: Fuat Aydın). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Durkheim, E. (2006). *Toplumsal İşbölümü*. (Çev.: Özer Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Durkheim, E. (2010). *Ahlak Eğitimi*. (Çev.: Oğuz Adanır). İstanbul: Say Yayınları.
- Evre, B. “Neo-Liberalizmin Teorik Açmazları ve Pratik Sonuçları: Bir Paradigma Krizi”, *Amme İdaresi Dergisi*, 48 (4), Aralık 2015, 1-18.
- Engels, F. (2010). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. (Çev.: Hasan İlhan). Ankara: Alter Yay.
- Freund, J. “Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi”, T.B. Bottomore/R. Nisbet (Ed.), “Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi-I” (225-273). (Çev.: K. Tuncer), İstanbul: Kırmızı Yayınları 2006.
- Foucault, M., (2002). *Toplumu Savunmak Gerek*. (Çev.: Şehsuvar Aktaş). İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.
- Giddens, A. (1996). *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*. (Çev.: Ahmet Çiğdem). Ankara: Vadi Yayınları.
- Giddens, A. (1999). *Toplumun Kuruluşu*. (Çev.: Hüseyin Özel). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji*. (Yayına Haz.: Cemal Güzel, Hüseyin Özel). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Giddens, A. (2005). *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*. (Çev.: Ümit Tatlıcan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Giddens, A. (2009). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*. (Çev.: Ümit Tatlıcan). İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Giddens, A. (2011). *Sosyolojinin Savunusu*. (Çev.: İbrahim Kaya). İstanbul: Say Yayınları.
- Goldmann, L. (1983). *Kant Felsefesine Giriş*. (Çev.: Afşar Timuçin). İstanbul: Metis Yayınları.
- Gökberk, M. (2011). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gulbenkian Komisyonu, (2014). *Sosyal Bilimleri Açın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Güvenç, B. (1999). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Habermas, J. (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. (Çev.: Mustafa Tüzel). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2003). *İmparatorluk*. (Çev.: Abdulah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2011). *Çokluk; İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*. (Çev.: Barış Yıldırım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (1986). *Tinin Görüngübilimi*. (Çev.: Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G.W.F. (2006). *Tüze Felsefesi*. (Çev.: Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Heinritz, F. (2007). *Lexikon Zur Soziologie*, Wiesbaden: Vs-verlag.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*. (Çev.: Kaan H. Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Herakleitos (2009). *Fragmanlar*. (Çev.: Cengiz Çakmak), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Horner, C. ve Westacott, E. (2011). *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*. (Çev.: Ahmet Arslan), Ankara: Phoenix Yayınevi.

- Hume, D. (2004). *Din Üstüne*. (Çev.: Mete Tuncay). Ankara: İmge Kitabevi
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (Çev.: Ergün Baylan). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Hülagü, O. (1999). *Farabi ve İbn-i Haldun'da Devlet Düşüncesi*. İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- İbn-i Haldun (2007). *Mukaddime*. (Haz.: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kant, I., (2000). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. (Çev.: İoanna Kuçaradi-Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I., (2003). *Ethica, Etik Üzerine Dersler*. (Çev.: Oğuz Özügül), İstanbul: Pencere Yayınları.
- Kant, I., (2009). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev.: İoanna Kuçaradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kaya, İ., (2006). *Sosyal Teori ve Geç Modernlikler Türk Deneyimi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Keat, R. ve Urry, J. (2001). *Bilim Olarak Sosyal Teori*. (Çev.: Nilgün Çelebi). Ankara: İmge Kitabevi.
- Khun, T. S. (2006). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (Çev.: Nilüfer Kuyaş). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Kızılçelik, S. (1994). *Sosyoloji Teorileri 1*. Konya: Yunus Emre Yayıncılık.
- Kızılçelik, S. (2009). *Sosyolojinin Neliği*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Koyuncu, A. A, ve Delibaş, K., “Risk Toplumu ve Siyasal Eylem: Risk Olgusunun Türk Siyasetine Yansıması”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 2010, 160-177.
- Laver, Robert H. (1973). *Perspectives on Social Change*. Boston: Allyn and Bacon Inc.
- Le Bon, Gustave (2013). *Kitleler Psikolojisi*. (Çev.: Hasan İlhan). Ankara: Alter Yayıncılık.

- Levi Strauss, Claude. (1984). *Yaban Düşünce*. (Çev.: Tahsin Yücel). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Levinas, E. (2006). *Ölüm ve Zaman*. (Çev.: Nami Başer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Levinas, E. (2011). *Tanrı, Ölüm ve Zaman*. (Çev.: Işık Ergüden). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Lovejoy, A. O., (2002). *Varlık Zinciri, Bütüncül Felsefenin Temelleri*, (Çev.: Ahmet Demirhan). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Maren-Grisebach, M., (1995). *Edebiyat Bilimi'nin Yöntemleri*, (Çev.: Arif Ünal). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Marshall, G., *Sosyoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Marx, K. (2009). *Kapital, Cilt Bir*. (Çev.: Allattin Bilgi), Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011). *1844 El Yazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe*. (Çev.: Kenan Somer), Ankara: Sol Yayınları.
- Megill, A., (2008). *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger Foucault Derrida*, (Çev.: Tuncay Birkan), Ankara: Ayraç Kitapevi.
- Meriç, C. (2011). *Saint-Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Neuman, L.W. (2014a). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar, Cilt 1*. (Çev.: Sedef Özge). Ankara: Yayınodası Yayıncılık.
- Neuman, L.W (2014b). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar, Cilt 2*. (Çev.: Sedef Özge). Ankara: Yayınodası Yayıncılık.
- Niebuhr, R. "İnsanoğlunun Doğası ve Kaderi", Alev Alatl, (Haz.), Batı'ya Yön Veren Metinler -1-, Melisa Matbaacılık, İstanbul 2010.
- Nisbet, R. (2013). *Sosyolojik Düşünce Geleneği*. (Çev.: Yusuf Kaplan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Özbek, M.(2000). *Dünden Bugüne İnsan*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Peel, J.D.Y (1972). *Herbert Spencer On Social Evolution, Selected Writings*. Chicago & London: Chicago Press.

- Platon (2007). *Yasalar*. (Çev.: Candan Şentuna- Saffet Babür). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon (2008). *Devlet*. (Çev.: Neval Akbıyık). İstanbul: Antik Dünya Klasikleri.
- Platon (2001). *Devlet Adamı*. (Çev.: Behice Boran- Mehmet Karasan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Popper, K. R. (2010a). *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 1-Platon*. (Çev.: Mete Tuncay). Ankara: Liberte Yayınları.
- Popper, K. R. (2010b). *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 2-Hegel, Marx ve Sonrası*. (Çev.: Harun Rızatepe). Ankara: Liberte Yayınları.
- Ricardo, D. (2007). *Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri*. (Çev.: Tayfun Ertan). İstanbul: Belge Yayınları.
- Ricoeur, P. (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuş*. (Çev.: M. Emin Özcan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Robertson, R. (1999). *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*. (Çev.: Ümit Hüsrev Yolsal). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Simmel, G. (2014). *Paranın Felsefesi*. (Çev.: Yavuz Alogan- Öykü Didem Aydın). İstanbul: İthaki Yay.
- Simmel, G. (1908). *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Şenel, A. (2014.) *Siyasal Düşünceler Tarihi, Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şimşek, O. (2008). *Türk Girişimciliğinin Sosyolojisi*. Ankara: Otorite Yayınları.
- Smith, A. (2006). *Milletlerin Zenginliği*. (Çev.: Haldun Derin). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Soros, G. (2004). *Açık Toplum, Küresel Kapitalizmde Reform*. (Çev.: Doğan Selçuk Öztürk). İstanbul: Truva Yayınları.
- Soydemir, S., “Modernizmin Karanlık Yüzü: Risk Toplumu”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 3 (2), 2011, 169-178.

- Soydemir, S., “Ulrich Beck ve Düşünümsel Modernleşmenin Krizi”, *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 4 (2), 2012, 71-80.
- Spencer, H. (1947). *İlk Prensipler*. (Çev.: Selmin Evrim). İstanbul: MEB Yayınları.
- Spinoza, B. (2010). *Teolojik-Politik İnceleme*. (Çev.: Cemal Bali Akal- Reyda Ergün). Ankara: Dost kitabevi.
- Spinoza, B. (2011). *Ethica; Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. (Çev.: Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Strathern, P. (1998). *90 dakikada Kant*. (Çev.: Mehmet Ukşul). İstanbul: Gendaş A.Ş.
- Sunar, İ. (1999). *Düşün ve Toplum*. Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. (Çev.: Osman Akınhay). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Timur, T. (2012). *Habermas'ı Okumak*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Touraine, A. (1998). “Sociology Without Society” [Toplumsuz Sosyoloji], Current Sociology, Published by: Sagepublications, 1998, 119-143.
- Touraine, A. (2005). *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla; Birlikte Yaşayabilecek miyiz?* (Çev.: Olcay Kunal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Touraine, A. (2010). *Modernliğin Eleştirisi*. (Çev.: Hülya Tufan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tönnies, F. “Gemeinschaft ve Gesellschaft”, Ahmet Aydoğan, (Haz.), Şehir ve Cemiyet, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Türk, H. (1996). *İnsanın Biyokültürel Evrimi*. Ankara: Bilim Yayınları.
- Türk, H., “Biyolojik Evrim-Kültürel Evrim İlişkisi- İndirgemeci Olmayan Bir Yaklaşımla”, *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, (1), 2000, 37-43.
- Ulukütük, M. “Dil, Gelenek ve Varlığın İnsanlık Halleri Üzerine”, Özne, Felsefe ve Bilim Yazılar, (16. Kitap: Heidegger), 2012, 152-169.
- Türküne, M., (2012). *Siyaset*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

- Varer, Şenol, *Michel Foucault'da İktidarın Mikrofiziği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2010.
- Vergin, N. (2015). *Siyasetin Sosyolojisi*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Yetiş, M., “Marx ve Sivil Toplum”, *Praksis Dergisi*, (10), 2011, 35-72.
- Wahrig, G., *Wahrig Deutsches Wörterbuch*, Bertelsmann Lexikon Institut, München 2002.
- Wallace, R. A. ve Wolf, A. (2004). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları, Klasik Geleneğin Geliştirilmesi*. (Çev.: Leyla Elburuz, M. Rami Ayas). İzmir: Punto Yayıncılık.
- Weber, M. (1995). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. (Çev.: Özer Ozankaya). Ankara: İmge Kitabevi.
- Weber, M. (2011). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. (Çev.: Gülistan Solmaz). Ankara: Alter.

Elektronik Kaynaklar

- https://de.wikipedia.org/wiki/Georg_Simmel (Erişim Tarihi: 31.01.2017)
- <https://school.bighistoryproject.com/bhplive> (Erişim Tarihi: 31.01.2017)
- <http://www.tdk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 31.01.2017)
- <http://www.radikal.com.tr/radikal2/modernligin-cokertildigi-anlar-1050288/> (Erişim Tarihi: 22.05.2011).

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Arif KALA
Doğum Yeri ve Tarihi	Tunceli-29.05.1980
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
Y. Lisans Öğrenimi	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetler	-Kala, Arif; Türk, Hüseyin, Uyanık Zeki, “Sultan Gözükızıl Ocağı ve Karapaça Cemi” (Ocak of Sultan Gözükızıl and Cem Rıtual of Karapaçacemi) Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 2013, Ankara, Sayı 65, ss:81-100 -Kala, Arif; Uyanık Zeki, “Ardahan İli Alevilerinde Kendini Tanımlama, İbadet ve Öteki Algısı”, Akademik Araştırmalar Dergisi 2012, (Ulakbim, EBSCO, Sociological Abstracts) İstanbul, Sayı 52, ss: 109-144. -Kala, Arif; Uyanık Zeki, “Ardahan Alevilerinde ‘Hakka Yürüme Erkanı’: Ölümle İlgili İnanış ve Uygulamalar”, (Principles of ‘Hakka Yürüme’ in Alevi of Ardahan: Beliefs and Practices Concerning to Death), Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, 2013, Hausen (Wied) Almanya Deutschland, Sayı 7, ss: 60-77. -Kala, A., TÜRK, H., "Alevilikte Kimlik Sorunun Değerlendirilmesi ve Tartışılması " (Evaluation And Discussion Of The Issue Of Identity In Alevism), Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, 2014, Hausen (Wied) Almanya Deutschland, Sayı 9, ss: 45-73. - Kala, Arif, “Tunceli Çevre İllerinde Yaşayan Alevilerin Dinsel İnanç ve Pratikleri”, I. Uluslararası Tunceli (Dersim) Sempozyumu, Poster Bildiri, 4–6 Ekim 2010. -Kala, Arif, ‘Kafkas Halklarının Folkloru ve Lingvo Kulturulojisi’ Uluslararası Bilimsel Sempozyumu, 18-21 Nisan 2012, Tiflis/Gürcistan. -Kala, Arif, “Felsefe” Konferansı, Çıldır Meslek

	Yüksekokulu, 13.03.2013, Ardahan, Çıldır. -Kala, A, Mohammedi, A, “First International Symposium on Self-Sacrifice and Martyrdom a Scholarly Approach”, 1-2 Ekim 2013 Tahran/İran. -“Aşkın Sosyolojisi ve Psikolojisi üzerine” Söyleşi, Arif Kala, Delal Gamze Altun, 17.12.2015 İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Ardahan, Merkez
İş Deneyimi	
Çalıştığı Kurumlar	15.02.2010 Tarihinden itibaren Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Uygulamalı Sosyoloji Anabilim dalında Öğretim Görevlisi olarak çalışmaktadır.
Projeler	“Ocaklar Bağlamında Ardahan Alevi Kültürünün Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi”, Ardahan Üniversitesi, Bilimsel Araştırma Projesi’nde, Proje Araştırmacısı.
İletişim	
E-Posta Adresi	arifkala@ardahan.edu.tr
Tarih	18.05.2017