

Makale Bilgisi: Evciman, S. (2020). Doğa Felsefesi-Politik Felsefe Ayrımı Özelinde “Dilsel-Politik Olan”ı Yeniden Düşünmek. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:7, Sayı:1, ss. 225-261.	Article Info: Evciman, S. (2020). Rethinking “The Lingual-Political” on the Basis of the Distinction Between the Philosophy of Nature and Political Philosophy. DEU Journal of Humanities, Volume:7, Issue:1, pp. 225-261.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
Gönderildiği Tarih: 16.09.2019	Date Submitted: 16.09.2019
Kabul Edildiği Tarih: 06.03.2020	Date Accepted: 06.03.2020

DOĞA FELSEFESİ-POLİTİK FELSEFE AYRIMI ÖZELİNDE “DİLSEL-POLİTİK OLAN”I YENİDEN DÜŞÜNMEK

Semih Evciman*

ÖZ

Günümüzde felsefenin politika, ahlâk, din ve doğa felsefesi şeklinde alt kategorilere ayrılması, zaten eski önemini yitirmiş olan felsefeyi düşünsel olarak daha sınırlı bir faaliyet haline getirmektedir. Bunun nedeni bu kategorilerin teknik ve biçimsel bir ayrımı ifade etmekten çok, “anlam” ve içeriğe dair bir ayrımı ifade etmesidir. Doğa felsefesi-politik felsefe ayrımı bunun somut bir örneğidir. Doğa filozoflarını politik felsefe içinde ele almamızı engelleyen bu ayrım, “politik olan”-“politik olmayan” şeklinde “dilsel-politik” bir ayırmadan türemektedir. Bu çalışmanın amacı doğa felsefesi-politik felsefe şeklindeki ayrım özelinde, Antik Yunan ve modern politik felsefelerini mukayese ederek “dilsel-politik olan” üzerine yeniden düşünmemizi sağlayacak bir tartışma başlatmaktır. Çalışmada Cambridge Okulu’ndan Quentin Skinner’in “toplumsal ve entelektüel matris” üzerinden bağlam analizine odaklanan yaklaşımına uygun bir yöntem izlenecektir.

Anahtar Sözcükler: Politik felsefe, doğa felsefesi, dilsel-politik olan, Aristoteles, Schmitt.

RETHINKING “THE LINGUAL-POLITICAL” ON THE BASIS OF THE DISTINCTION BETWEEN THE PHILOSOPHY OF NATURE AND POLITICAL PHILOSOPHY

ABSTRACT

Nowadays, subdividing philosophy as the political philosophy, ethics, philosophy of religion, philosophy of nature makes philosophy, which has already lost its

* Araştırma Görevlisi, Doğuş Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, sevciman@dogus.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0373-2130.

importance, a more limited activity. This is because these categories express a semantic distinction rather than expressing a technical and formal distinction. The distinction between political philosophy and philosophy of nature is a concrete example of that. This distinction, which does not allow for the discussion of the philosophers of nature in the scope of political philosophy, derives from a distinction of “the political”-“the non-political”, which is “lingual-political”. This study aims to start a new debate over rethinking “lingual-political” by comparing Ancient Greece and modern political philosophy on the basis of the distinction between the philosophy of nature and political philosophy. In the study, a method appropriate for the approach of Quentin Skinner, a scholar from “Cambridge School”, focusing on the context analysis through “social and intellectual matrix” is used.

Keywords: Political philosophy, philosophy of nature, the lingual-political, Aristotle, Schmitt.

GİRİŞ

Kavramlar zaman içinde toplumsal değişim ve dönüşümlere bağlı olarak anlam değişimine uğrayabilmektedir. Örneğin “politika” kavramının Antik Yunanca *polis* (πόλις) sözcüğünden türediği bilinmektedir. Bu çerçevede Antik Yunanistan için *polis* üzerinden bir politika tanımı yapılırsa politikayı “*polise* ilişkin yönetim faaliyeti” olarak tanımlamak mümkündür. Zaman içerisinde *polis* sistemi ortadan kalkıp yeni toplumsal örgütlenme ve yönetim modelleri ortaya çıksa da günümüzde hâlâ “yönetim faaliyeti”ne işaret ederken *polisten* türeyen politika terimini kullanmaktayız. Ayrıca Türkçede yine Arapça kökenli “siyaset” kelimesini de genellikle politikayla eş anlamda ve onun yerine kullanabilmekteyiz. Kavramlar üzerine daha derinlemesine düşünüldüğünde ise, “seyislik” ve “ıdam cezası” anlamlarına (da) gelen “siyaset” terimini (Kanar, 2011, s. 534) kullanmak sorunlu görünebilir. Fakat “politika”nın kökensel kullanımına bakıldığında da benzer bir durumla karşılaşılabilir. Örneğin Platon politikayı (politika sanatı [πολλές τέχνες]) bir tür “çobanlık sanatı” olarak tanımlar (Platon, *Devlet Adamı*, 267d). Bu farklılıklar sadece kavramların kökenlerine bakarak anlaşılabilir; kavramları ve kavramların yaşadığı tarihsel-toplumsal dönüşümü daha iyi anlamak için onların içinde tartışıldığı düşünsel alan/“entelektüel bağlam”a ve bu alan/bağlam içerisindeki sınırlılıklara da bakmak gerekir.

Antik Yunanistan’da gerek Platon gerekse diğer politika düşünürlerinin politika tanım ve anlayışlarına ya da genel olarak politik felsefelerine yakından bakıldığında bütüncül bir varlık anlayışından hareket ettikleri ve politik düşüncelerini bu varlık anlayışından türettikleri görülür. Örneğin Platon’un İdealar Kuramı salt *polis*’e değil varlığın bütününe ilişkin bir ontoloji-epistemoloji sunar ve salt *polis*’ten değil varlığın bütününden türetilir. Aynı şekilde Aristoteles’in teleolojik madde-form öğretisi, Sofistlerin doğa-yasa karşıtlığı ve Herakleitos’un “akış” öğretisinin bir

yorumu olan rölativizmleri de buna örnektir. Bu örnekler doğa felsefesi-politik felsefe şeklindeki ayrımın¹ kendi dönemi içinde “anlamsal” değil teknik/“biçimsel” bir ayrım olduğuna işaret eder. Ancak bu ayrımın niteliğinin bilincine varmak için de politik felsefe içinde “dilsel-politik olan” üzerine derinlemesine düşünmemizi sağlayacak bir “bütüncül/bütünsel düşünce”² alanına ihtiyaç vardır. Günümüzde “politik felsefe” olarak da tanımlanan alan bu ihtiyaca yeterince cevap verememektedir.

Günümüzde politik felsefenin doğa felsefesi-politik felsefe arasında “anlamsal” bir ayrım yapmadan yani varlığa ilişkin bütüncül/bütünsel bir yaklaşıma dayanarak kuram üretmemesinin esas nedeni moderniteye bağlı dinamik ve süreçlerle (sermaye, sınılaşma, teknoloji, kapitalizm, bürokratikleşme, uzmanlaşma, doğanın sömürü ve kullanım nesnesine indirgenmesi, Aydınlanma, Bilimsel Devrim vb.) doğa bilimlerinin gelişmesi ve başarısı arasındaki paralelliktir. Özellikle 19. yüzyılda, doğa bilimlerinin sınai kapitalizmi ve teknolojinin zaferiyle bütünleşen başarısı bir taraftan doğa felsefesini gereksiz kılarken diğer taraftan sosyal-politik olanı da bilimleştirme eğilimini doğurmuştur. Buna karşın özgül bir alan olarak politik felsefe 20. yüzyıl boyunca (ve bazı düşünürler için 21. yüzyıl başlarında da) “politik olan”ın sınırlarını “sosyal olan” içerisinde son derece geniş tutmayı ve “politik olan”ı yeni ontoloji-epistemoloji arayışları ekseninde canlı ve etkili biçimde tartışmayı sürdürmüştür. Georg Lukacs, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse Antonio Gramsci, Carl Schmitt, Hannah Arendt, Karl Popper, Jürgen Habermas, Louis Althusser, Michel Foucault, Giorgio Agamben, John Rawls, Slavoj Žižek gibi politika filozofu/düşünürü olarak tanımlanabilecek kişiler bu kapsamda incelenebilir. Fakat bu düşünürlerin çoğu açısından doğa özne-nesne ilişkisi çerçevesinde tartışma konusu yapılırsa da politik felsefeyle bütünleşik bir doğa felsefesi geliştirmek söz konusu olduğunda doğa felsefesi örtük biçimde “politik olmayan” olarak politik felsefe alanının dışında tutulur.³ Burada bu düşünürlerin doğa üzerine düşünmedikleri değil doğal ve sosyal olana ilişkin bir bütün olarak varlıktan hareketle bütüncül bir kuram geliştiremedikleri kastedilmektedir. Bu dışlamanın “dilsel-politik” yani dilsel-düşünsel olanın sınırlanmışlığıdır.

19. yüzyıl itibarıyla doğa felsefesinin ve politik felsefenin birbirini dışlayan iki ayrı “anlamsal kategori” olarak ele alınmaya başlanması Antik Yunan ve modern politika felsefeleri karşılaştırılarak anlaşılabilir. Felsefe,

¹ Bu ayrımın kökeni aşağıda tartışılacağı gibi Aristoteles’in “doğa filozofları” kategorisi ve “bilimler sınıflandırması”dır.

² “Bütüncül düşünce” kavramıyla, ilerde açıklanacağı üzere, sosyal-politik olanı “politik olan”-politik olmayan” şeklinde “anlamsal” bir ayrıma dayanarak değil, varlığa dair bütünlüklü/bütünsel bir düşünce sistemiyle anlama-yorumlama faaliyeti kastedilmektedir.

³ Bu durum bir tercih olmaktan öte entelektüel ve maddi bağlamın yarattığı bir durumdur.

yaygın biçimde çıkış noktası kabul edilen Antik Yunan felsefesi geleneği itibariyle böyle bir “anlamsal” ayırım içermez. Doğa felsefesi ve doğa filozofları ilk olarak Aristoteles tarafından tanımlı bir kategori olarak ele alınır (Arslan, 2006a, s. 75). Aristoteles; Sokrates ve Platon’un varlığa ilişkin metafizik tözünü (*idea*) “yalnızca duyuşsal tözü ele alan filozoflar”dan ayırmak için “her şeyi madde olarak düşünülen Bir olan’dan çıkarmaktan geri kalmayan” bu filozofları tanımlamak amacıyla fizyologlar (φυσιολόγος) yani “fizikçiler” şeklinde bir kategori tanımlar (*Metafizik*, 984a 5-10, 986b 15, 986b 30, 1078b 5-35, 1086a 20-1086b 10). Fakat Aristoteles bu kategorizasyonla yalnızca, Doğa filozofları (fizyologlar) olarak andığı düşünürlerle Sokrates ve Platon’un düşünme biçim ve yöntemini ayırmayı amaçlar. Bu bakımdan “politik olan” ve “politik olmayan” şeklinde “anlamsal” bir ayırma işaret etmez. Oysa günümüzde doğa felsefesi-politik felsefe şeklindeki ayırım salt “biçimsel kategorik” değil aynı zamanda “politik olan”-“politik olmayan” ayırımına göndermede bulunması bakımından “anlamsal kategorik”tir. Yani üzerine düşünen açısından çoğu zaman biçimsel değil “anlamsal” sınırlar koyan ve bu açıdan “düşünme”nin sınırlarını belirleyen bir kategoriye dayanır. Buna göre “politik olan” politik felsefeyle sınırlanırken, doğa felsefesi zımnen “politik olmayan” olarak dışarıda bırakılır. Bu dışlamanın kendisi “dilsel-politik”tir.⁴

Bu çalışmanın temel savı yukarıda sunulan çerçeveden hareketle, “politik felsefe” kategorisi özelinde sınıflandırılabilir literatürde ve bu alanda yapılan tartışmalarda “doğa felsefesi-politik felsefe” ayırımının “politik olan”-“politik olmayan” şeklindeki “anlamsal” ayırma dayandığı ve bu açıdan “dilsel-politik olan”la ilişkili olduğudur. Burada “dilsel-politik olan”,⁵ “politika”nın kavramsal olarak çıkış noktası olan Antik Yunan ve modern dönem “toplumsal ve entelektüel bağlam”ı içinde ele alınacak ve günümüzdeki “doğa felsefesi-politik felsefe” ayırımı “dilsel-politik olan”ın dönüşümü ekseninde değerlendirilecektir. Buradan hareketle Antik Yunan dünyasına kıyasla günümüzdeki “dilsel-politik olan”ın sınırlanmışlığının “düşünme”nin ve bu bağlamda “politik felsefe”nin olanaklarını kısıtladığı ve “doğa felsefesi-politik felsefe” ayırımının da bunun somut bir örneği olduğu ileri sürülecektir.

Çalışmada “doğa felsefesi-politik felsefe” arasındaki ayırımın “dilsel-politik olan”la ilişkisi “biçimsel kategorik” ve “anlamsal kategorik” kavramları üzerinden analiz edilecektir. “Biçimsel kategorik” ifadesi salt teknik nitelik taşıyan ve bu açıdan daha çok düşünme biçim ve yöntemleri arasındaki farka işaret eden dilsel kategorileri, “anlamsal kategorik” ifadesi ise “dil”in düşünsel bölünmeye ve “düşünme”yi içerik bakımından

⁴ Bu kavram sonraki bölümde tartışılacaktır.

⁵ “Politik olan”, “politik olmayan”, “dilsel-politik olan” kavramları çalışma boyunca tırnak içinde kullanılacaktır. Bunun nedeni kavramların özgün anlamlarını korumaktır.

sınırlayan kullanımına işaret eden dilsel ayırım ve kategorileri⁶ tanımlamak için kullanılacaktır. Çalışmada Cambridge Okulu'ndan Quentin Skinner'ın "toplumsal ve entelektüel matriks" üzerinden bağlam analizine odaklanan yaklaşımı kullanılacaktır (Skinner, 2002, s. x-xi). Skinner, Ludwig Wittgenstein'in kavramların sabit anlamları olduğunu reddeden ve onu açıklamak için dilsel kullanımlarının incelenmesi gerektiğini öne süren yaklaşımından⁷ hareketle düşünce ve kavramların tarih boyunca sabit kalan, değişmez bir öz ya da anlama sahip olmadığını, bu açıdan fikir ve kavramlar üzerine yapılan araştırmalarda onun farklı tarihsel kullanımlarının⁸ dikkate alınması gerektiğini öne sürer (Uslu, 2017, s. 75-6).

Çalışma kullanılan metodolojiye de bağlı olarak siyasal düşümce tarihi alanına ve "politik olan" kavramına katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. "Politik Olan" Kavramı ve "Dilsel-Politik Olan"

"Politik olan" kavramı üzerine yapılacak bir tartışmayı köken olarak Sokrates'e kadar götürmek ve sırayla Platon, Aristoteles, Machiavelli, Hobbes, Marx, Weber, Arendt, Leo Strauss gibi düşünürler üzerinden sürdürerek günümüze kadar getirmek mümkündür. Ancak bu çalışmada esas amaç ne "politika"nın ve "politik olan"ın literatürdeki tanımlarını vermek ne de bu ikisine ilişkin belli bir tanıma ulaşmaktır. Bu çalışmada "politik olan" kavramı belli maddî ve entelektüel bağlamlar içerisinde şekillenen "politika" anlayışlarının dayandığı söylemsel ve pratik ilişkiselliği ifade edecek şekilde "dilsel-politik olan" şeklinde kullanılacaktır. Bu açıdan "politik olan" ve "dilsel-politik olan" kavramları için tartışılması gereken husus "politika" anlayışlarının dayandığı söylemsel ve pratik ilişkiselliğin nasıl tanımlanacağıdır. Bu noktada 20. yüzyıl Alman hukukçu ve politika düşünürü Carl Schmitt'in "politik olan" kavramını ele alış biçimine bakmak yerinde olacaktır.

Schmitt, 1927'de ilki makale olmak üzere, 1932, 1933 ve 1964 yıllarında dört farklı basımı yapılan ve içeriği her baskıda dönem ve şartlara göre belli ölçüde değiştirilen *Der Begriff des Politischen (Politik Olan Kavramı)* adlı kitabında⁹ (Çelebi, 2012, s. 11-2) "politik olan" kavramına ilişkin kuramsal bir açılım geliştirir. Bu açılımda sorunun esasını, "devlete ilişkin olan (*Staatlich*) ve siyasal (*Politisch*) kavramları ile, *savaş (Krieg)* ve *düşman (Feind)* kavramlarının karşılıklı konumlanması ve ilişkilerinin kavramsal alana katkıları ekseninde incelenmesi teşkil etmektedir" (Schmitt,

⁶ Doğa felsefesinin (zımnı) "politik olmayan" olarak görülerek politik felsefenin dışında bırakılması ve bu çerçevede varlığın bütününe ilişkin düşünme faaliyetiyle sosyal-politik olana ilişkin düşünme faaliyetinin birbirinden ayrılması buna örnektir.

⁷ "Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır. Ve bir adın *anlamı*, kimi zaman, onu taşıyanın işaret edilmesi yoluyla açıklanır" (Wittgenstein, 2006, par. 43).

⁸ Bkz.: Wittgenstein, 2006, par. 139.

⁹ Kitap Türkçeye *Siyasal Kavramı* adıyla çevrilmiştir. Bkz.: Schmitt, 2012.

2012, s. 39). Bu çerçevede Schmitt, kitap boyunca “politik olan”ın açık bir tanımını vermez; bunun yerine mezkûr kavramlar üzerinden “politik olan”ın ontolojik temelini (dost-düşman ayrımı) ve bu ontolojik temeli pratikte anlamlı kılan eylemsel-potansiyel durumu (savaş) ve “politik olan”la devletsel olan arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak “politik olan”ı anlaşılır kılmaya çalışır.

Schmitt’in, eserde, “çoğu kez bir yazının kaderini ilk cümlesi tayin eder” varsayımına dayanarak (Schmitt, 2012, s. 43) öne sürdüğü temel sav, “politik olan” kavramının devlet kavramını öncelediğidir. Schmitt bu savı “politik olan”a ilişkin yüzeysel, belirsiz ve olumsuz tanımlara karşı öne sürer. “Politik olan” kavramını ekonomi, ahlak, hukuk kavramlarının karşıtı olarak tanımlayan ve “devlete ilişkin olan”la özdeşleştiren yaklaşımlar bunlar arasındadır (Schmitt, 2012, s. 49-50). Schmitt’e göre, “politik olan” kavramını devletle ya da devlete ilişkin olanla özdeş gören yaklaşımlar ancak devletin, 18. yüzyılda olduğu gibi karşısında bir karşı-aktör olarak toplumu kabul etmediği ya da 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk dönemlerinde Almanya’da olduğu gibi istikrarlı ve ayırt edilebilir bir güç olarak toplumun üzerinde durduğu zamanlarda doğrudur. Bu dönemde devlet net ve tartışılmaz biçimde egemen birimdir. Fakat bu yaklaşım devlet ve toplumun birbirine önemli ölçüde nüfuz ettiği demokratik biçimde örgütlenmiş bir devlet için son derece yanıltıcıdır. Bu durumda o zamana kadar, din, kültür, eğitim, ekonomi gibi “nötr” olan alanlar devlete ilişkin olmayan ve politik olmayan anlamında nötr olmaktan çıkarlar. Dahası, devletin potansiyel olarak her alana el atabildiği bütünsel (total) bir devlette her şey bir olasılık olarak “politik”tir (Schmitt, 2012, s. 52-3). Schmitt’e göre, “politik olan” kavramının temas ettiği alan, varlıklarını sürdürmek için birbiriyle bütünleşen ya da birbirinden ayrılan güç ve iktidarlara bağlı olarak sürekli değişir. Bu açıdan bir Ortaçağ skolastiğiyle, Aristoteles arasında “politik olan” kavramının boyutlarının keşfi açısından önemli farklılıklar vardır (Schmitt, 2012, s. 39-40).

Schmitt, “politik olan” kavramının tanımlanmasında “objektif” ve “ontolojik” bir temel/ölçüt olarak dost-düşman ayrımını koyar. Schmitt’e göre dost-düşman ayrımı salt kavramsal bir ölçüt sunar; nihai bir tanım olmadığı gibi, içeriğe ilişkin bir şey de söylemez. Dost-düşman ayrımında önemli olan politik düşmanın öteki, yabancı olmasıdır. Politik düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun haliyle başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir (Schmitt, 2012, s. 57-8). “Politik olan” olgusu, ancak dost-düşman ayrımına ilişkin gerçek olasılıkla kavranabilir. En uç politik araç olarak savaş, her türden politik tasavvurun temelinde yatan dost-düşman ayrımı olasılığını açığa vurur. Savaş yalnızca insanlığın zihninde böyle bir ayrım gerçek olarak var olduğu ya da en azından reel açıdan olası görüldüğü sürece

anlamlıdır (Schmitt, 2012, s. 65-6). Schmitt'e göre dost-düşman ayrımı ortadan kalkarsa politik yaşam da ortadan kalkar (Schmitt, 2012, s. 81).¹⁰

Schmitt'in "politik olan"a ilişkin yaklaşımının bu çalışma açısından da temel oluşturacak bazı önemli sonuçları vardır. İlk olarak Schmitt, "politik olan"ın mutlak ve açık bir tanımını vermez. Zira böyle bir tanım neyin "politik" olamayacağını sınırlarını açıkça belirler. Bu da "politik olan"ın tarihselliği, toplumsallığı, (entelektüel ve maddi) bağlamsallığı ve araçları göz önünde bulundurulduğunda sorunlu bir durumdur. Schmitt, bunun yerine değişen iktidar ilişkileri bağlamında "politik olan"ın temas ettiği alanın sürekli olarak değiştiğini ve bundan dolayı farklı dönemlerin politika düşünürlerinin "politik olan"a ilişkin farklı yönleri keşfettiğini belirtir. İkinci olarak da "politik olan"ın anlaşılmasında dost ve düşman ayrımını referans alarak "politik olan"a ilişkin belli bir ontolojik temel tanımlar. Ancak bu ontolojik temeli de mutlak bir tanım olarak değil, bir ölçüt ve ilişkisellik ("savaş" kavramıyla ilişkili olarak) ele alır.

Schmitt'in "politik olan"a ilişkin izlediği mantıktan¹¹ yararlanılarak bu çalışmada "politik olan"ın açık bir tanımı verilmeyecek, bunun yerine, "politik olan", iktidar ilişkilerinin tarihsel-toplumsal değişkenliğine bağlı olarak farklı "politika" anlayışlarının ortaya çıktığı söylemsel ve pratik ilişkiselliğe (Antik Yunanistan'da "Söz" [*Logos*] temelli *politika* anlayışı ve *polis* ve *demokratia* ortamı ilişkisi; modern devlet ve "bilimci" politik düşünce/dil ilişkisi [örneğin ideoloji] ve politik düşünce alanında buna yönelik tepkiler [felsefeye dönüş ve "söylem" gibi]) işaret edecek şekilde kullanılacaktır. Yine Schmitt'in işaret ettiği gibi, farklı dönem politika düşünürlerinin "politik olan"la ilişkili olarak düşünme biçimleri de değişen iktidar ilişkileri (*demokratia-polis*; kapitalizm, sermaye, modern devlet iktidarı gibi) bağlamında anlaşılacaktır. Çalışmada, bu çerçevede "politik olan"ın ontolojik temeli "iktidar"/"yönetim faaliyeti" olarak alınacaktır.

Çalışmada "politik olan" kavramı dilin "politik olan"la ilişkisine gönderme yapmak amacıyla "dilsel-politik olan" şeklinde kullanılacaktır. Bu kullanımda Skinner'ın Giriş'te belirtilen metodolojisi (fikirlerin ve kavramların anlaşılması için onun farklı tarihsel kullanımlarının araştırılması) dikkate alınacaktır. Doğa felsefesi-politik felsefe ayrımı bu bakımdan "dilsel-politik olan"ın politik düşünce üzerindeki etkisini anlamak için tartışılacaktır.

2. Antik Yunanistan'da "Dil", "Politik Olan" ve Doğa Felsefesi

"Giriş"te belirtildiği gibi "politika" Antik Yunanca *polis* sözcüğünden türer. Aristoteles'in yapıtına da (*Politika*) adını veren kavramı, yapıtın içeriğine de

¹⁰ Schmitt'in politik felsefesi üzerine kapsamlı bir değerlendirme için bkz.: Kardeş, 2015. Ayrıca Schmitt ve Leo Strauss'ta "politik olan" kavramı üzerine bir çalışma için bkz.: Günsoy Kaya, 2010.

¹¹ Burada Schmitt'in düşünme yöntemi ve metodolojisi kastedilmektedir.

bakarak en genel anlamda “*polise* ilişkin yönetim faaliyeti olarak tanımlamak” mümkündür. Ya da ilk bakıldığında totoloji gibi görünen bir tanım yapmak da mümkündür: “Politika *politik* bir faaliyetir.” Burada dikkat edilmesi gereken husus “politik” kavramıdır. “Politik” yani Antik Yunanca *politikos* (πολιτικός) *polites*’ten ([πολίτης] yurttaş) türer ve “yurttaşlara ilişkin/ait/uygun, yurttaşlar için” anlamlarına gelir (Liddell ve Scott, 1961, s. 1434-5). Dolayısıyla “Politika *politik* bir faaliyetir” önermesi politikanın “yurttaşlara ilişkin/ait/uygun” ve “yurttaşlar için” bir faaliyet olduğunu tanımlar. Fakat *politikos*, yurttaşı (*polites*) merkez alan kullanımının yanında doğrudan *polisi* ve “devlet adamı”nı yani “uzman politikacı”yı merkez alan ve bu bakımdan *polise* ya da *polisin* yönetimine ilişkin/ait/uygun ve “devlet adamına uygun” gibi anlamlarda da kullanılır (Liddell ve Scott, 1961, s. 1435). Örneğin Platon’un Türkçeye *Devlet Adamı* olarak çevrilen (İng. *Statesman*) yapıtının adı *Politikos*’tur. Eğer *politikos* kavramı bu yapıt üzerinden ele alınırsa, “Politika *politik* bir faaliyetir” önermesini politikanın “devlet adamı”na ilişkin/ait/uygun bir faaliyet olduğu şeklinde anlamak gerekir.

Politikosun esas olarak “*polites*”ten türemesinde ve “devlet adamı” ve *polis* gibi farklı referanslar içermesinde bilhassa Atina *demokratiasının*¹² (demokrasi [δημοκρατία]) yarattığı dilsel-*politik* ortamın belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Atina, özellikle *demokratianın* zirveye ulaştığı Perikles döneminde “Söz”ün gücünün toplumsal-politik yaşamın temel dinamiği haline geldiği bir toplumdur. Atinalı yurttaşlar mecliste, mahkemede, *agorada* (ἀγορά), *gymnasionda* (γυμνάσιον) sürekli konuşma halindeydi. Güzel ve etkili konuşmak kişiye hukuktan eğitime, politikadan felsefeye pek çok alanda avantaj sağlıyordu. Yurttaşlar iktidarı ele geçirmek ya da iktidarın parçası olmak için halkın desteğini almak zorundaydılar. Bu da toplumsal yaşamın her alanında güzel ve etkili söz söylemeyi gerekli kılıyordu. Bu açıdan “Söz” sıradan konuşma faaliyetinden ayrılmaktaydı (Şar, 2017, s. 37-8).

¹² Demokrasi kavramının kökeni olan bu kavramı tıpkı politika kavramında olduğu gibi kendi tarihsel-toplumsal bağlamı içinde düşünmek gerekir. *Demokratia* Antik Yunanca “halk” anlamına gelen *demos* [δῆμος] ve “iktidar” anlamına gelen *kratos* [κράτος] sözcüklerinin bileşiminden oluşup “halk iktidarı” anlamına gelmektedir. Ancak kavramın bir bütün olarak (demokrasi) ve kendi içinde parçalı olarak (halk ve iktidar) ifade ettiği anlam tarihsel-toplumsal bağlama göre değişiklik gösterir. Antik Yunan dünyasındaki “halk” ve “iktidar” anlayışıyla “halk iktidarı” anlayışı günümüzdeki karşılıklarından farklıdır. Hatta bu kavramlar kendi tarihsel-toplumsal yapısı içindeki farklı dönemlerde dahi farklı anlamlara sahiptir. Örneğin *demos* kavramı Homeros destanlarında çoğunlukla coğrafi bir anlam taşımakta ve bir insan topluluğunun ikamet ettiği toprak parçasını tanımlamaktayken kavram zamanla coğrafi anlamını yitirerek doğrudan “halk” anlamına gelmeye başlamıştır. *Kratos* kavramı ise erken dönemlerde fizikî güç anlamına gelirken zamanla politik güç, iktidar anlamına gelmeye başlamıştır (Uslu, 2012, s. 123-5).

Antik Yunancada “söz”ü ya da “konuşma”yı karşılayan kelime “*logos*”tur (λόγος). *Logos* “söz”/”konuşma”nın yanında “akıl”, “akıl yetisi” anlamlarına da gelir (Peters, 2004, s. 208). Dolayısıyla düşünsel olan aynı zamanda dilsel olandır. Platon düşünmeyi “ruhun kendi içinde yaptığı konuşma” olarak tanımlar (*Theaitetos*, 189e). Aristoteles bu ilişkiyi *Politika*’da “politik olan” (*politikón* [πολιτικόν]) üzerinden kurar:

...insanın doğası [άνθρωπος φύσει] gereği politik bir hayvan [πολιτικόν ζώον] olduğunu söyleyebiliriz. Eğer şanssızlıktan kaynaklanan bir durum değilse, bir insanın kente ya da kent devletine ait olup olmamasından, onun çok iyi ya da çok kötü bir insan olduğunu anlayabiliriz... insan diğer canlılardan farklı olarak sürü halinde yaşayan politik bir hayvandır... insanın politik bir hayvan olabilmesi için diğer tüm hayvanlar arasında sadece ona konuşma yeteneği verilmiştir. Konuşmak ve ses çıkarmak farklı şeylerdir. Diğer hayvanlar da ses çıkarırlar ve bu sayede bir şeyden keyif aldıklarını ya da acı çektiklerini gösterirler... Ancak dil yararlı ve zararlıyı, doğru ve yanlış olanı ifade etmeye yarar. İnsan ve diğer hayvanlar arasındaki en büyük fark da insanların doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü ayırt edebilmeleridir. Bir kenti, aileyi ya da topluluğu oluşturan şey bu tür konularda ortak bir görüşe sahip olmamızdır (*Politika*, 1253a).

Aristoteles burada dil-akıl-politika ilişkisi üzerinden bir “insan” tanımı yapar. Dil ve akılı bütünsellik içinde tanımlarken lafzî-aklî (dilsel-düşünsel) olanı politikanın ön koşulu olarak vazeder. İnsan *politik* hayvandır (*politikón zoon* [πολιτικόν ζώον]) ve bunu konuşma yetisine borçludur. Konuşmak aynı zamanda aklî olanın yani temyiz kudretinin dile getirilmesine yarar. Bu da politikaya olanak tanır. Bu nedenle dilsel olan aklîdir, dilsel-aklî olan da *politiktir*. Aristoteles için *politik* olan *polise* ve *polites* içkindir. *Polis* denilen şey bir topluluktur ve bu topluluk *politiktir* (*Politika*, 1252a). *Polis* yurttaşların toplamıdır (*Politika*, 1275a). Dolayısıyla *polites*lerin toplamı olan *polis politiktir*. En geniş anlamda ise akıl ve “söz” (*logos*), *polis* ve *polites politiktir*.

Aristoteles’in “politik olan” üzerine akıl yürütmesi günümüz açısından bakıldığında “politik felsefe” şeklinde kategorize edilebilir. Gerçekten de *Politika* yapıtı içerik itibariyle bu şekilde kategorize edilmeye uygundur. Fakat bu, salt “biçimsel kategorik” olarak düşünülürse doğrudur. Aristoteles öncelikle bir filozoftur. Bu bakımdan “doğa felsefesi-politik felsefe” şeklinde “anlamsal” bir ayırım yapmadan bütüncül düşünür. Örneğin *Politika*’da insanın “doğası [φύσει] gereği politik bir hayvan” olduğunu söylerken *Metafizik*’te “Bütün insanlar doğal olarak [φύσει] bilmek isterler” der (*Metafizik*, 980a 21). Aristoteles bu önermeyle, tıpkı *Politika*’da sunduğu

önermede olduğu gibi insan ve hayvan arasındaki ayrıma işaret eder. Zira önermeyi açıklarken insan dışındaki hayvanların sadece imgelere ve hatıralara sahip olarak yaşadığını, onların deneysel bilgiden (*ἐμπειρίας*) çok az pay almalarına karşın insan cinsinin sanat (*τέχνη*) ve akıl yürütmeye (*λογισμοῦς*) kadar yükseldiğini söyler (*Metafizik*, 980b 25). Aristoteles'in "doğa" dediği şey teleolojidir ve Aristoteles bu mantığı "doğa felsefesi"nden türetmesine rağmen "politik felsefe"ye de uygular (Ağaoğulları, 2015, s. 133).

Aristoteles'te teleoloji ya da "doğa" (şeylerin doğası), madde ve form (*idea*) arasındaki ilişkiyle açıklanır. Aristoteles'in "form" dediği şey Platon'daki *ideaya* karşılık gelir. Fakat Aristoteles Platon'un aksine *ideayı* maddeden (nesne) ayrı değil ona içkin görür. Form, maddenin, ulaşmaya çalıştığı erektir (*telos* [τέλος]). Ereğ bir çeşit devinim gerektirir ve her devininin bir ereği vardır. Meşe tohumu meşe ağacının maddesi, meşe ağacı tohumun formudur. Ağaç formu ağacın tohumundan önce gelir ve belli bir ereksel devinim doğrultusunda büyüyerek ereğine ulaşır ya da "doğa"sını gerçekleştirir (Atayman, 2014, s. 127). Aynı şey insan için de geçerlidir. İnsanın da bir doğası yani ereği vardır fakat bu erek hayvanlardan (diğer hayvanlardan) farklı olarak ahlâkî ve düşünsel yetkinlik düzeyindeki olgunlaşmaya bağlıdır. İnsan topluluğu için bunu sağlayan yegâne şey *polistir* (Ağaoğulları, 2015, s. 139).

Burada Aristoteles'le ilgili son olarak bilimler sınıflandırmasına değinmek yerinde olacaktır. Aristoteles insanın üç tür bilgi ya da akla sahip olduğu söyler: İnsan ya bir şeyi seyrederek, bir şey üzerine düşünür ya bir şey üretir, meydana getirir ya da bir eylem ve davranışta bulunur. Buna göre, bilimler "görmeye" (teorik [θεωρητική])¹³, "yapmaya, meydana getirmeye, üretmeye" (poetik/prodükatif [ποιητική]) ve "bir fiilde bulunmaya, eylem ve davranış gerçekleştirilmeye" (pratik [πρακτική]) dayanmasına göre üçe ayrılır. Teorik bilimler matematik, fizik, metafizik/teoloji gibi saf, arı bilgiye dayanan, bir bilgiyi sırf bilme amacıyla isteyen; poetik/prodükatif bilimler üretim amacı güderek doğayı kullanmayı ve bir yapıtı meydana çıkarmayı; pratik bilimlerse politika, ahlâk/etik gibi öznenin eylemini yönlendirmeyi amaçlayan bilimlerdir (*Metafizik*, 1025b vd., 1064a vd.; Ağaoğulları, 1989, s. 222; Arslan, 2007, s. 39). Aristoteles'in bu sınıflandırması da hem madde-form, doğa/*telos* kavramları üzerinden hem de sınıflandırmanın dayanağı açısından düşünüldüğünde "anlamsal" değil "biçimsel kategorik" bir ayrımdır. Aristoteles'in, yukarıda işaret edildiği gibi, madde-form ve doğa/*telos* kavramlarını varlığın bütününden türetmesi ve hem doğaya hem de politik topluma (*polis*) uygulaması bilimler sınıflandırmasının "anlamsal" bir ayrıma dayanmadığını gösterir. Aynı şekilde bilimler sınıflandırmasının doğa ve insan/toplum arasında bir özne-nesne ilişkisine değil insanın farklı

¹³ Teori kelimesi, Antik Yunanca "bakma", "seyretme" anlamına gelen *theoria* (θεωρία) kelimesinden türer (Peters, 2004, s. 374).

duyusal yetilerine, bilme biçimlerine (görme-düşünme, üretme-meydana getirme, eylemde bulunma) dayanması da sınıflandırmanın “anlamsal kategorik” olmadığını yani varlığa ilişkin bütünsel düşünmeye engel teşkil etmediğini gösterir.

Sonuç olarak Aristoteles “dilsel olan”ın “anlamsal kategorik” bölümlenme ve sınırlamalara maruz kalmadığı bir düşünsel etkinlik olarak felsefe yoluyla “politik olan” üzerine düşünmüştür. Aristoteles’in felsefi düşünme biçimi, içinde yaşadığı “toplumsal ve entelektüel bağlam”la ilgilidir. “Dilsel ve düşünsel olan”ın yani *Logos*’un (söz-akıl) toplumsal ve entelektüel hâkimiyeti ve gelişmişliği “politik olan” üzerine son derece yetkin düşünceler üretmeyi mümkün kılmıştır.

Antik Yunanistan’da “dil”, “politik olan” ve doğa felsefesi arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamak için son olarak, günümüzde, “doğa felsefesi-politik felsefe” ayrımı söz konusu olduğunda Doğa Filozofu olarak “anlamsal kategorik” bir sınıflandırmaya tabi tutulan Herakleitos’un görüşlerini ve yine politika filozofu olarak “anlamsal kategorik” bir ayrıma tabi tutulan Platon’un bu ayrımın sorunlu yapısına¹⁴ işaret edebilecek yaklaşımlarını ele almak uygun olacaktır.

Herakleitos M.Ö. 540 civarı İonia (İyonya) polislerinden Ephesos’ta doğmuş bir düşünürdür. *Polis*’e kral-rahipler veren soylu bir aileden gelmektedir. Fakat kendisi bu görevi yerine getirmeyi -ya da böyle bir hakkı kullanmayı reddetmiştir. Ephesos’ta aristokratlar, tüccarlar ve halk taraftarları arasındaki çatışmalara tanık olmuştur. Bu çatışmalar sonucunda çoğu Yunan polisinde olduğu gibi halk taraftarları iktidarı ele geçirmiş ve *demokratia* kurulmuştur. Fakat Herakleitos aristokrasi taraftarıdır ve Platon’dan önceki en büyük *demokratia* düşmanıdır. Hatta bu düşmanlığını doğrudan halk kitlelerine yönelir (Arslan, 2006a, s. 180-1). Diogenes Laertios’un aktardığına göre, Herakleitos, kendisini Artemis tapınağında çocuklarla aşık kemiği oynarken gören Ephesoslulara, “Ne bakıyorsunuz lanet olasıcalar, böylesi aranızda katılıp politika yapmaktan daha iyi değil mi?” diyerek sitem eder. Sonrasında ise “insan düşmanı” olur ve toplumsal yaşamdan uzaklaşarak doğaya yönelir (Diogenes Laertios, IX 3).

Herakleitos’un çoğunluk (halk) düşmanı ve aristokrat düşünceleri fragmanlarına da yansır:

Hiç eksik olmasın zenginliğiniz Ephesoslular. Olmasın ki, alçaklığınız belli olsun (Herakleitos, Fr. 125a).

¹⁴ Bu ayrımları günümüzde pek çok siyasal düşünce tarihi kitabında görmek mümkündür. Herakleitos genellikle yalnızca doğa filozofu olarak ele alınmakta, politik felsefe içerisinde değerlendirilmemektedir. Yine Platon’un politik düşüncesi incelendiğinde doğa felsefesi yeterince dikkate alınmamakta, daha çok açık biçimde “politik” olarak görülen yapıtları incelenmektedir.

Ephesoslular size yakışan kendinizi asmanız ve kenti çocuklara terk etmenizdir. Siz, içinizdeki en değerli adam olan Hermodros'u 'aramızda değerli bir insan bulunmasın, değerliyse de gitsin başka yerlerde, başka insanların yanında olsun' diyerek kentten sürdünüz (Herakleitos, Fr. 121).

Nedir ki onların anlayışı ve düşüncesi? Halk ozanlarına inanıyorlar. Çoğunluğun kötü, azınlığın ise iyi olduğunu bilmeden yığını öğretmen kabul ediyorlar (Herakleitos, Fr. 104).

Bana göre, bir insan çok iyi ise bin kişidir (Herakleitos, Fr. 49).

Çünkü en iyiler bütün şeyler arasında tek bir şeyi seçer: Ölümlüler arasındaki ezeli ünü. Çoğunluk ise bir sığır sürüsü gibi tıkmır (Herakleitos, Fr. 29).

İnsanların çoğu başlarına gelenler hakkında düşünmezler ve öğrendiklerini kavrayamazlar, yalnızca kendi kanılarına inanırlar (Herakleitos, Fr. 17).

Yukarıdaki fragmanlardan da hareketle Herakleitos'un politik felsefesini¹⁵ tanımlamak gerekirse, daha sonra Platon'da görülecek *demokratia* ve halk düşmanı, aristokratik tutumun izlerini sürmek mümkündür. Zira *demokratiayı* yani çoğunluk yönetimini ve çoğunluğun bilgisini küçümseyen tutumu açık biçimde Platon'da da görmek mümkündür. Platon için demokrasi bir düzensizlik düzenidir. "Bir düzen panayıdır demokrasi" (*Devlet*, 557d). Halk ise Platon için şeylerin gerçek varlığı olan *ideayı* ve onun bilgisini kavrayamayacağından filozof olamaz (*Devlet*, 494a). Yine Platon çoğunluğun rastgele düşündüğünü (*Kriton*, 44d), çoğunluğun söylediklerine değil doğruluk ve eğrilikten anlayan bir tek kişinin sözlerine kulak vermek gerektiğini (*Kriton*, 48a) söyler. Herakleitos ve Platon bu açıdan benzer şeyler söylemelerine rağmen, Platon'un politik felsefe kapsamında değerlendirilip Herakleitos'un bunun dışında tutulması¹⁶ ve doğa felsefesi kategorisine hapsedilmesinin nedeni nedir? Bunun Platon'un, "politik felsefe" olarak tanımlanabilecek bir düşünce sistemi geliştirmesiyle ilgili olmadığı açıktır. Öyle olsaydı Sofistleri de "politik felsefe" dışında tutmak gerekirdi. Zira Sofistler için bu bağlamda bir düşünce sistematüğinden söz etmek mümkün olmadığı gibi Sofist düşünürlerden¹⁷

¹⁵ Burada politik felsefe "biçimsel kategorik" yani salt teknik bir ayrıma işaret etmektedir.

¹⁶ Burada Herakleitos'un "doğa"dan çok siyasal problemlerle ilgilendiğini söyleyen Karl Popper'i (Popper, 1989, s. 29) bu genel yaklaşımın dışında tutmak gerekir. Popper *Açık Toplum ve Düşmanları* kitabının ilk cildinde Herakleitos'u daha çok bir politika filozofu olarak değerlendirir.

¹⁷ Tek tek Sofist düşünürlerden.

elimize Herakleitos'tan daha az fragman ulaştığını söylemek mümkündür. Ayrıca Herakleitos'un ağırlıklı ilgisini doğa alanına vermiş olması da bunun nedeni olamaz. Çünkü Herakleitos'ta doğa felsefesi kapsamında ele alınabilecek fragmanların çoğu ya yukarıda aktarılan fragmanlardaki görüşleri bütünlemesi bakımından doğrudan insanla ilgili ya da bir biçimde toplumsal yaşamla ilişkilendirilebilecek fragmanlardır. Bunun dışında Herakleitos'un yukarıda aktarılanlar hariç açık biçimde politik-toplumsal yaşamla ilgili başka fragmanları da vardır. Bu sayılanları ele almak için öncelikle bu fragmanları aktarmak yerinde olacaktır:

Bu her zaman mevcut olan *logos*'u [λόγου] insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamıyorlar. Her şey bu *logos*'a göre olup bittiği ve ben her şeyi doğasına göre ayırt ettiğim ve nasıl olduğunu bildirip açıkladığım halde, söylediklerimle ve yaptıklarımın karşılaştıklarında acemi gibi davranıyorlar. Uykudayken ne yaptığımı unutan diğer insanlar gibi bunlar da uyanırken ne yaptıklarının farkında değiller (Herakleitos, Fr. 1).

Logos her şeye ortak olmasına karşın, çoğunluk sanki kendilerine özel düşünceleri varmış gibi yaşar (Herakleitos, Fr. 2).

Adaletin [δίκη] adı bilinmezdi, bu şeyler olmasaydı (Herakleitos, Fr. 23).

Yasa, *Bir*'in [ένός] kararına uymaktır (Herakleitos, Fr. 33).

İnsanın yapısına değil, tanrısal olana özgüdür derin kavrayış (Herakleitos, Fr. 78).

Ruhları barbar [βαρβάρους] olanların gözleri ile kulakları kötü tanıklardır (Herakleitos, Fr. 107).

Fragman 1, 2 ve 78'de açık biçimde çoğunluğun “bilgisizliğine” gönderme vardır. Herakleitos da tıpkı Platon gibi çoğunluğun kavrayışını küçümsemektedir. Herakleitos'un *logos*'tan [λόγος] kastettiği şey “karşıtların bir gerilimi olan ahengi (*harmonia* [άρμονία])” tanımlaması anlamında “oran” ya da evrenin (*kosmos* [κόσμος]) temelindeki düzenleyici ilke, “yasa”dır (Peters, 2004, s. 209). *Logos*'un Platon'daki karşılığını *idea* olarak düşünmek mümkündür. Platon, nasıl halkı bu *ideayı* kavrayamadığı için küçümsüyorsa Herakleitos da benzer bir tutum içindedir. Fr. 33 ise *nomos*'u (yasa [νόμος]) *Henos*'un (Bir [ένός]) kararına uymak olarak tanımlarken *kosmos*'ta hüküm süren “tanrısal yasa”ya boyun eğmekten bahsetmektedir.¹⁸ Bunu da Platon'un, “Bizim için her şeyin ölçüsü, dedikleri gibi, ‘insan’ değil, daha çok tanrıdır” (*Yasalar*, 716c) savıyla birlikte düşünmek gerekir. Fr. 23 Herakleitos'un, “her şeyin karşıtıyla birlikte

¹⁸ Çevirmenin fragmanın altına yazdığı yoruma bkz.

bilindiği” görüşüyle ilgilidir. Buna göre adaletsiz şeyler olmasaydı adalet de anlaşılamazdı.¹⁹

Fr. 23 ve 33’ü hem doğa felsefesi hem de politik felsefe içinde değerlendirmek mümkündür. Aslında bu, daha önce de belirtildiği gibi salt “biçimsel kategorik” bir ayırmadır. Adalet (*Dike* [Δίκη]) ve Yasa doğal ve politik olarak bölünmemiş bir düzeni ve düzen sağlayıcıyı niteler. Fakat eğer “biçimsel kategorik” bir ayırım yapmak gerekirse -zira “anlamsal kategorik” bir ayırım yapmak yanlış olacaktır- bu iki kavramın hem doğal hem de politik alana ilişkin olduğunu söylemek gerekir. Yine fragman 107 de bu bağlamda düşünülebilir. Fragman her ne kadar “politik olan”ın dışında gibi görünse de “barbar” yani *barbaros* [βάρβαρος] ifadesi bunun aksine işaret eder. *Barbaros* “Yunan (*Hellen*) olmayan”, “Yunanca konuşmayan (halklar)” anlamlarına gelir (Liddell ve Scott, 1961, s. 306). İfadenin bu açıdan “dilsel-politik” içeriği oldukça açıktır. Bu, Herakleitos’un her ne kadar Platon ya da Aristoteles gibi “politik olan”a ilişkin özel bir kaygı gütmese de onun dışında düşünmediğini ve Herakleitos felsefesinin de “politik olan”ın dışında ya da “politik olmayan” olarak düşünülmemeyeceğini gösterir.

Herakleitos’un doğrudan “politik olan”a ilişkin fragmanları da vardır:

Halk [δημῶν] yasayı [νόμου] kentin surlarını savunur gibi mücadele ederek korumalıdır (Herakleitos, Fr. 44).

Akla uygun konuşmak isteyenler, yasına bağlı bir kentten daha güçlü bir şekilde her şeyde ortak olana sıkıca sarılmalıdır. Çünkü bütün insan yasaları [ἀνθρώπειοι νόμοι] tanrısal olandan beslenir. Bu tanrısal yasa her şeyi dilediğince yönetir ve her şeye fazlasıyla yeter (Herakleitos, Fr. 114).

Hem bu iki fragman hem de yasayla ilgili daha önce ele alınan 33. fragman birlikte düşünüldüğünde bir biçimde yasa-tanrı-insan-doğa-kent’in (*nomos-theos-anthropos-physis-polis*) birlikte ve birbiriyle ilişkili olarak tartışılan kavramlar olduğu görülür. Fr. 44’te halkın (*demos*) polis’in yasasını (*nomos*) savunmasının gerekliliği vurgulanırken fr. 114’te Tanrısal yasanın yani evrenin düzenleyici ilkesinin insanî yasaya üstünlüğü ve onu öncelediği vurgulanmaktadır. Bu bakımdan insanî yasa da Tanrısal olandan kaynaklanmaktadır. Çünkü her şeye düzen veren, her şeyi yöneten odur. Buradan hareketle Herakleitos’un “politik olan”ı “anlamsal kategorik” bir ayırma tabii tutmadığı görülür. “Politik olan” doğa dışı ve ona karşıt bir şey değildir. Herakleitos doğa(l) olanı düşünürken “politik olan”ı da düşünür. Fakat günümüzde “dilsel-politik olan”ı düşünürken “anlamsal kategorik” ayrımları esas aldığımız için açık ve yoğun biçimde politik unsurlar yani

¹⁹ Çevirmenin fragmanın altına yazdığı yoruma bkz.

devlet, yönetim biçimleri, meşruiyet, yasa gibi kavramlar üzerine pratik ve “yapıcı” (yıkıcı olmayan) şekilde düşünmeyen filozofları “politik olan”ın dışında tutabilmekteyiz. İşte “Platon’un politik felsefe kapsamında değerlendirilip Herakleitos’un bunun dışında tutulması ve doğa felsefesi kategorisine hapsedilmesinin nedeni nedir?” sorusunun yanıtını burada aramak gerekir. Platon ve Aristoteles gibi düşünürler bizim bugün gittikçe daralan “politika” ve “politik olan” tasavvurumuza yani bir bakımdan politik felsefe anlayışımıza da hitap eden pratik ve “yapıcı” şeyler söyledikleri için politik felsefe içinde düşünülürken Herakleitos bunun dışında tutulmakta, “anlamsal kategorik” bir ayırım üzerinden “doğa felsefesi” alanı içinde incelenmektedir. Doğa felsefesi-politik felsefe ayırımının Antik Yunan felsefesinde “anlamsal kategorik” ve bu açıdan da “politik olan”-“politik olmayan” şeklinde kesin bir ayırım içermediğini daha net anlamak için son olarak Platon felsefesi *konuyla ilişkisi bağlamında* ele alınacaktır.

Platon’da ilk olarak Herakleitosçu etkiye, sonrasında ise bir bütün olarak Doğa Filozoflarının etkisine değinmek gerekir.

Aristoteles’in aktardığına göre Platon, gençliğinden itibaren Herakleitosçu Kratylos’un öğrencisi olduğundan ve “bütün duyusal şeylerin sürekli bir akış içinde oldukları ve bilimin konusu olamayacaklarını söyleyen Herakleitosçu görüşleri yakından bildiğinden” sonraki yıllarda da bu görüşleri savunmuştur. Sokrates’in ahlâksal ilgisi üzerinden ortaya koyduğu tümelleri ise Herakleitosçu “akış öğretisi”nin duyusal şeylerin sürekli değiştiğini öne sürmesi nedeniyle duyusal şeylerden ayrı bir dünyaya ait görmüş ve onlara *idea* adını vermiştir (*Metafizik*, 987a 30).

Platon *Kratylos* adlı diyalogunda Herakleitosçu akış öğretisini tartışır. “Hiçbir zaman aynı durumda bulunmayan bir şeye nasıl olur da varlık bağlanabilir, o şey nasıl olur da var olabilir?” diye sorar (*Kratylos*, 439e). Sonrasında, her şey değişir, hiçbir şey aynı kalmazsa bilgiden söz edilemeyeceğini, bilginin sürekli değişirse bilgi olamayacağını çünkü sürekli değişme durumunda ne bilebilecek bir öznenen ne de bilinebilecek bir nesneden söz edilemeyeceğini söyler (*Kratylos*, 440a-b). *Theaitetos* diyalogunda Sofist Protagoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” savını tartışırken bu savın bir çeşit “akış” teorisini²⁰ ve “karşıtların birliği”ni²¹ ifade ettiğini ve bu açıdan Parmenides hariç Protagoras, Herakleitos, Empedokles gibi düşünürlerin aynı şeyi düşündüklerini belirtir (*Theaitetos*, 152).

²⁰ “Akış” teorisinin kaynağı Herakleitos’tur: “Herakleitos’a göre, aynı ırmağa iki kez girilmez. [Aynı ölümlü bedene doğası gereği iki kez dokunmak olanaksızdır. (Ölümlü olan) her şey değişimin şiddeti ve hızından dolayı dağılır ve tekrar bir araya gelir. Aslında ‘ne yeniden’ ne de ‘daha sonra,’ ama aynı zamanda diyebiliriz. Şeyler biçimlenir ve dağılırken hem yaklaşır hem uzaklaşır.]” (Herakleitos, Fr. 91).

²¹ “Karşıtların birliği” savının kaynağı da yine Herakleitos’tur: “Karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar. [Her şey çatışma sonucunda meydana gelir.]” (Herakleitos, Fr. 8).

Platon'un bu tartışmada amacı değişmeyen, hep aynı kalan bir öz olarak varlığı yani *ideayı* formüle etmektir (*Theaitetos*, 157). Tartışmada Parmenides'i ayrı tutmasının nedeni onu düşünsel olarak kendine yakın görmesidir. *Sofist* diyalogunda Parmenides'e ilişkin "yüce Parmenides" (*Sofist*, 237a), "babamız Parmenides" gibi ifadeler kullanır ve onun öğretisini tartışma konusu yaptığı için kendini "baba katili" olarak niteler (*Sofist*, 241d). Hatta *Parmenides* adlı diyalogunda Parmenides'in ağızından kendi kuramını (İdealar Kuramı) eleştirir. Yine *Sofist* diyalogunda "İdeaların dostları" (εἰδῶν φίλους) (*Sofist*, 248a) ve "toprağın oğulları" (γηγενεῖς) (*Sofist*, 248c) gibi ifadeler kullanarak idealist ve maddeci filozoflar arasında ayırım yapar. Bu ayırmada Platon Doğa Filozoflarının öğretilerini tartışır. Maddeci ve "oluş yanlısı" filozofların yaklaşımları *ideayı* kuramlaştırmak için uygun değildir, Parmenides gibi idealist ya da "varlık yanlıları"nın görüşleri ise uygun olmasına rağmen yetersiz ve sorunludur.

Platon varlığın özüne ilişkin ilk neden (*arkhe* [ἀρχή]) arayışında Doğa Filozofu Anaksagoras'tan etkilenir. Bu etkiyi *Phaidon* diyalogunda şöyle anlatır:

...günün birinde, Anaksagoras'a ait olduğu söylenen bir kitapta, birinin "her şeye düzen verenin ve her şeyin sebebinin zihin olduğunu" okuduğunu işittim. Böyle bir neden fikrine vuruldum, bir yönden de, zihnin her şeyin sebebi olması bana akla yakın göründü. Böyle ise, dedim, bu düzenleyici zihin, her şeyin düzenini gerçekleştirir ve her şeyi en iyi şekilde yerli yerine koyar... Anaksagoras'ta da her var olan şeyin nedenini bana öğretebilecek gönlüme göre insan bulduğumu sanıyorum... Fakat, dostum, bu güzel umut çok sürmedi; çünkü okudukça, zihni hiç kullanmayan ve nesnelerin düzenini gerçek nedenlere bağlıyacak yerde, havayı, aiteri, suyu ve daha bir sürü birbirini tutmayan şeyleri neden olarak alan bir insan görüyorum... Bununla beraber bu gibi şeylere sebep adını vermek sapıklığın son haddi olacaktır... Nesnelerin şimdi, mümkün olduğu kadar daha iyi bir durumda olmasının sebebi olan kudrete gelince, onlar bunu aramazlar. Kendisinde tanrılık bir kuvvet olduğunu düşünmezler... Gerçekte bunun, nesnelere bağlıyan ve tutanın iyilik ve gereklilik olduğunu asla akıllarına getirmezler. Bana gelince; ben böyle bir nedeni ve onun ne olduğunu bilmek için, büyük bir sevinçle, akla gelen bütün üstatların çömezi olacağım. Fakat mademki sebebi bulmuyorum, mademki onu ne kendim bulup çıkarabilecek, ne de başkasından öğrenecek araçlarım yoktur, o halde onu aramaya koyulmak için, yön değiştirdim... Her halde en sağlam olduğuna hükmettiğim fikri de temel olarak koyuyorum ve onunla uzlaşmış bulduğum her şeyi, nedenin

veya bambaşka bir şeyin sözü olsun, doğru; onunla uzlaşmamış olan her şeyi de yanlış olarak kabul ediyorum... Kendinden ve kendiliğinden güzel, iyi ve büyük ve bu gibi şeylerin var olduğunu kabul ederek bu noktadan hareket edeceği (*Phaidon*, 97b-100b).

Doğa felsefesinin Platon'daki etkisini göstermek için bu kadar örnek yeterlidir. Şimdi esas sorun Platon'un bu tartışmalarla gerçekte neyi amaçladığını ortaya koymaktır. Yukarıda da belirtildiği ve Platon'un ifadelerinden ve tartışma biçiminden de anlaşılacağı üzere Platon genel geçer ve mutlak bir bilimsel bilginin (*episteme* [ἐπιστήμη]) peşindedir. Bunu Platon'un gerçekten böyle bir bilginin varlığına duyduğu inançla açıklamak mümkündür. Bu açıdan, Herakleitosçu bilgi anlayışı böyle bir bilgiyi imkânsız kılmaktadır (Guthrie, 1999, s. 93-4). Aynı şekilde Anaksagoras ve diğer materyalist doğa filozofları da buna dâhildir. Fakat Platon'un temel probleminin döneminin politik sorunlarına çözüm getirmek olduğunu unutmamak gerekir. Bu açıdan Platon'un varlık ve bilgi kuramı yani İdealar Kuramı da onun politik felsefenin temelini oluşturmaktadır (Arslan, 2006b, s. 297-8). Ancak Platon'un İdealar Kuramını yalnızca politik amaçlarla tasarladığını söylemek doğru olmaz. Platon da hem Herakleitos hem de tartıştığı diğer pek çok düşünür gibi varlığı bir bütün olarak kabul edip varlığa ilişkin bütüncül bir tasarı geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan onun için de doğa(l) olan ve "politik olan" arasında mutlak bir ayrışma yoktur. Platon *Devlet*'te ortaya koyduğu politik tasarımı bütüncül bilimsel formülasyonu olan İdealar Kuramı üzerine inşa eder. Hatta *Devlet*'te de İdealar Kuramını tartışmaya ve geliştirmeye devam eder ve bunu yalnızca "politik olan"a atıfla ve salt "politik olan" üzerine düşünerek yapmaz. Bu bakımdan Platon'da da "doğa felsefesi-politik felsefe" şeklinde "anlamsal kategorik" bir ayrıma gitmek doğru değildir. Bu ayrım sadece "biçimsel kategorik" bir ayrımı ifade ettiği ölçüde doğrudur.

Buradan hareketle "Doğa felsefesi-politik felsefe" üzerinden yapılan "anlamsal kategorik" ayrımın Platon felsefesinin tasnifi açısından sorunlu yanının Platon'un politik felsefesinin yalnızca *Devlet*, *Devlet Adamı*, *Yasalar*, *Sokrates'in Savunması* gibi açık politik tartışmalar içeren yapıtlar üzerinden ele alınması olduğu söylenebilir. Platon'un bütüncül bir bilim-felsefe anlayışı formüle ettiği kabul edilirse Platon'un tüm yapıtları "dilsel-politik olan" bağlamında tartışılabilir. Belirtmek gerekir ki bundan kasıt Platon'un önce varlık-bilgi anlayışını tanımlayıp sonra bunun üzerinden politik felsefesini tartışmak değildir, varlık-bilgi anlayışını -ve elbette Doğa Filozoflarıyla tartışmalarını- bizzat politik felsefe içinde

tartışmaktır.²² Eğer böyle bir yaklaşım izlenirse Herakleitos'u ve diğer Doğa Filozoflarını da politik felsefe içinde tartışmak mümkün olacaktır.²³

3. Modernite, Politik Felsefe-Doğa Felsefesi Ayrımı, “Dinsel-Politik Olan” ve “Düşünme”nin Sınırları

Modernite²⁴ basitçe tanımlanması zor bir kavram olmakla birlikte birbiriyle iç içe geçen, birbirini bütünleyen, birbirine paralel veya ardışık gelişen çeşitli kavramlarla ilişkili olarak tanımlanır: endüstrileşme, sekülerleşme, bürokrasi, kent, kapitalizm, bilim, teknoloji, akılcılaşıma, olgu-değer ayrımı, Rönesans, Reform, Aydınlanma, ilerleme, devrim vb.. Bu kavramların tarihsel gelişimi çerçevesinde modernitenin başlangıcı farklı düşünürler tarafından farklı yüzyıllarda tarihlendirilir (Cevizci, 2005, s. 1186; Osborne, 2010, s. 456-7). Fakat bu süreçlerin ilk etkilerinin bir arada (Rönesans, Reform, Bilimsel Devrim, olgu-değer ayrımı, modern devlet) hissedildiği 16. yüzyıl bu bakımdan başlangıç kabul edilebilir. Modernitenin ve moderniteye bağlı süreçlerin temel özelliği “insan”ın merkeze alınması ve yüceltilmesidir. Martin Heidegger bunu şu şekilde ifade eder:

Batı tarihi artık, insanın varlığın ölçüsü ve merkezi olduğu olgusuyla tanımlanan modern adını verdiğimiz dönemin tamamlanması evresinin içindedir. İnsan bütün varlıkların en temelinde; yani modern terimlerle, bütün nesneleştirilmenin ve temsil edilebilirliğin temelinde yatmaktadır (Akt. Demirhan, 2004, s. 35).

İnsanın bu şekilde evrenin ya da varlığın merkezine konulması onun doğayla kurduğu ilişkiyi bir özne-nesne karşıtlığına dönüştürmüştür. Buna yol açan ilk süreç Rönesans'tır. Rönesans, insanın ilgi odağını dinsel sorunlardan, cennet ve cehennemden yani öte dünyadan gerçek dünyaya, gerçek dünya ve insanın keşfine çevirmesini sağlamış, insanı dinsel bağınazlıktan kurtararak bilimsel gelişmenin önünü açmıştır (Yıldırım, 2013, s. 78).²⁵ Ancak Rönesans'ın doğayı keşfetme, araştırma yönelimi bilimsel değildi. Rönesans doğaya sevgiyle yaklaşıyor, onu bir Tanrıça gibi görüyor, onun güzelliklerini keşfetmeye çalışıyordu. Bu açıdan Rönesans ilkel bir doğa anlayışına dönüş demektir. Modern bilimsel gelişmeye yol açan esas süreç Kopernik (1473-1543), Tycho Brahe (1546-1601), Johannes Kepler (1571-1630), Galileo

²² Böyle bir çalışma için bkz.: Evciman, 2018.

²³ Buradan “Doğa felsefesi politiktir” gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Burada kastedilen yalnızca, doğa felsefesinin ve Doğa Filozoflarının da “politik olan” içerisinde düşünülebileceği ve tartışlabileceğidir.

²⁴ “Modernite” kavramının kökü olan “modern”, Latince “modernus”tan, “modernus”sa yine Latince “hemen şimdi” (*just now*) anlamına gelen “modo”dan türemiştir. “Modern” kelimesi Hıristiyan döneminin pagan döneminden farklı bir karaktere sahip olduğunu vurgulamak amacıyla kullanılmıştır (Önder Erol, 2016, s. 51).

²⁵ Reform'un da bu hususta tamamlayıcı bir role sahip olduğunu belirtmek gerekir.

Galilei (1564-1642) gibi doğa bilginlerinin çalışmalarıdır. Bu kişilerin çalışmaları sayesinde Kilise'nin tek doğru ilan ettiği dünya merkezli evren tasarımının yerini güneş merkezli evren tasarımı almıştır (Aslan Yaşar, 2011, s. 14).

Modern bilimin en önemli kurucularından sayılan Galileo doğanın belirli ve kesin kanunlara göre işlediğini, bu kanunların doğrudan insan aklı yoluyla keşfedilebileceğini ileri sürmüştür. Böylece evreni açıklamada teolojik bilgiler yerine matematiksel veriler kullanılmaya başlanmıştır. Galileo'nun modern bilimin gelişmesine diğer önemli katkısı bilimsel araştırmada nedensellik ilkesini terk ederek “nasıl?” sorusundan hareket etmesidir. Zira Galileo “neden?” sorusunun metafiziğe yol açacağını farkındadır. Galileo'nun bu yaklaşımı ampirizmi temel alan bir bilim anlayışının gelişmesine ve (doğanın işleyişinin bilinme imkânının keşfiyle) Tanrı'nın doğayı insanın hizmetine sunduğu düşüncesinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu düşüncenin Francis Bacon'un (1561-1626) insan-doğa ilişkisini tümüyle “faydacı” biçimde kuran bilim anlayışı ve Isaac Newton'ın (1643-1727) “Bilimsel Devrim”iyle daha da pekiştiği görülür. Bacon'a göre, insanın dünyanın efendisi olması, nesnelere hâkim olması ve kendisine faydalı olacak şekilde onları dönüştürmesi için doğayı tanıması, onun hakkında bilgi sahibi olması gerekir. İnsan bilim sayesinde doğaya egemen hale gelecek ve onu kendi yararı için kullanabilecektir. Newton'sa; Galileo ve Bacon'ın bilimsel açılımını daha kesin bir dille ifade etmiştir. Newton doğa olaylarını neden-sonuç ilişkisine oturtarak onları belli kanunlara bağlamıştır. Böylece Tanrı'nın iradesini yansıtan bir doğa anlayışından kendi yasaları olan ve bu yasalara göre işleyen bir doğa anlayışına geçilmiştir. Newton'a göre, doğa tamamen maddeden ibarettir ve maddenin zaman ve mekân içindeki hareketi güç yasalarıyla belirlenmektedir. Bu hareket ve yasalar matematiksel olarak hesaplanabilir ve doğanın sırrı çözülebilir. Newton'ın bilimsel devriminin bir sonucu da gözleme ve deneye dayanan bir bilim metodunu geliştirmiş olmasıdır. Newton'ın *Principia* adlı kitabında açıkladığı görüşleri insanın doğa üzerinde bir iktidara sahip olabileceği ve doğayı kendi çıkar ve beklentileri doğrultusunda düzenleyebileceği görüşünü doğurmuştur (Aslan Yaşar, 2011, s. 15, 18-19).

Rönesans, Reform ve Bilimsel Devrim'le başlayan bilimselleşme, rasyonelleşme, sekülerleşme eğilimleri Aydınlanma'yla devam eder. Aydınlanma 17. yüzyılın ikinci yarısıyla, 19. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan ve önde gelen birtakım filozofların akıllı insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma ve insan zihniyle bireyin bilincini, bilginin ışığıyla aydınlatma amacıyla temayüz eden bilimsel keşif ve eleştiri dönemidir. Aydınlanma düşüncesinin özellikleri akla, bilime, ilerlemeye duyulan inanç, hümanizm, düşünce ve ifade özgürlüğü, deizm veya ateizm, iyimserlik ve evrenselcilik olarak özetlenebilir. Bu özellikler arasında bilhassa “akıl”, “bilim ve “ilerleme” kavramları öne çıkmaktadır. Aydınlanma'nın akılcılığı, insanın doğuştan akıl sahibi olduğu, bu akıl aracılığıyla iyi planlanmış

gözlem ve deneye dayanarak doğa ve evrenle ilgili sorunların çözülebileceği, aklın matematiğin en soyut en karmaşık doğrularını anlayabileceği inancına dayanır. Fakat Aydınlanma aklın düzenleyiciliğini sadece doğaya değil, aynı zamanda toplumun bütününe de uygular: Dinsel bağınazlık karşısında büyük bir zafer kazanan bilim, insan davranışına yönelik öndeyide bulunup onu kontrol edebilir. Böylece insan refahı açısından sınırsız ve sürekli bir ilerlemenin yolu açılmış olur (Cevizci, 2005, s. 175-7).

Moderniteyi tanımlayan yukarıda açıklanan süreçlerin genel olarak felsefe, özel olarak da politika ve doğa felsefesi açısından uzun vadeli etkisi “düşünce” alanının daralması, “düşünme”nin olanaklarının belli açılardan kısıtlanmasıdır. 16. yüzyıldan itibaren felsefeden ya da doğa felsefesinden ayrı bir doğa bilimi kategorisinden söz etmek mümkündür. Doğa bilimleri yeni yöntemsel açılımın etkisine de bağlı olarak hızla büyük bir başarı kaydetmiştir. Bu başarının 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sanai devriminin ihtiyaçları ve gelişen teknolojiyle bütünleşmesi sonucu 16. ve 17. yüzyıl doğa bilimcilerinin doğaya hükmetme, doğayı kullanım nesnesine dönüştürme ideallerinin gerçekleştiği söylenebilir. Doğa bilimlerinin gösterdiği başarı Aydınlanma düşünürlerini doğa bilimlerinin yöntemlerini sosyal olana uygulama yönünde teşvik etmiştir. Bunun sonucu olarak 19. yüzyıldan itibaren bir sosyal “bilim” kategorisinden söz etmek de mümkündür. Aslında 19. yüzyıl “pozitivist” sosyal bilimciliğinin temellerinin 17. ve 18. yüzyılda Hobbes, Locke ve Hume’un ampirizmiyle temellendiğini belirtmek gerekir. 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyılın ilk çeyreğinde Saint Simon (1760-1825) “sosyal fizik” kavramıyla bir toplum “bilim”in (sosyoloji) temellerini atmıştır. Saint Simon toplumu biyolojik bir organizma olarak görerek onu organik bir bütün olarak tanımlamaktaydı. Ona göre “sağlıklı” bir toplum, çeşitli parçaların bütünle işlevsel bir uyum halinde var olduğu bir toplumdur. Toplumsal sağlık, üretimle ve üretken toplumsal sınıfların rolüyle yakından ilişkiliydi. Sanayi toplumu, önceki bütün toplumsal örgütlenme biçimlerine karşıt olarak, merkezileşmiş bir iktidar yapısına değil, tam tersine, sivil toplumun kurumlarına dayanmaktaydı (Swingewood, 1998, s. 56). Saint-Simon’u izleyen Auguste Comte (1798-1857) ilk özgün sosyoloji sisteminin kurucusudur. Comte’a göre sosyoloji, önceli olan biyoloji bilimine bağımlıdır. Biyoloji bilimi, temel olarak kimya ve fizikteki gibi yalıtılmış öğelerden değil, organik bütünlerden yola çıkan bütüncül bir karakter taşır. Sosyolojinin özgün konusu bir bütün olarak toplumdur. Sosyoloji toplumsal sistemin çeşitli parçalarının hareketinin ve reaksiyonunun araştırulmasını içerir. Bu açıdan, biyolojik organizmalarda olduğu gibi toplum da onu oluşturan parçalara indirgenemeyecek olan karmaşık bir birlik oluşturur. Comte, toplumsal evrimi düzenin ve ilerlemenin sentezini yapan, belirli değişmez yasalarla işleyen bir süreç olarak kavrar. Bütün toplumsal fenomenler söz konusu değişmez yasalara tabidir ve bu yasalar bilimsel olarak saptanınca insanlık zorunluluk gereği onların dayatmalarına boyun eğmek zorundadır. Bilim

toplumsal denetimi olanaklı hale getirmektedir. Comte, “gerçek kurtuluşu” bireyin doğa yasaları karşısında “rasyonel boyun eğişi olarak tanımlar (Swingewood, 1998, s. 59, 63-4, 66-7).

Görüldüğü üzere, Saint-Simon ve Comte’la birlikte 19. yüzyılda açıkça doğa bilimlerine öykünen bir sosyal “bilim” kategorisinden söz etmek mümkündür. Bu akımı 20. yüzyılda politikayı “bilim”e dönüştürecek olan davranışçılık izleyecektir. Bu gelişmelerin sonucunda 19. yüzyılda bilim ve felsefe açık biçimde birbirinden ayrışır. Fakat bu ayrışma önemli tartışmaları da beraberinde getirir. Özellikle Kıta Avrupası’nda (daha ziyade de Almanya’da) doğa bilimleri ile tarih-toplum bilimleri arasında esaslı farklılıklar olduğuna dair ciddi tartışmalar yapılmaktadır. Anglosakson ülkelerinde ise tarih-toplum bilimleri ile doğa bilimleri arasında bazı farklılıklar olduğu belirtilse de bu tartışmalar fazla rağbet görmemiş, iki bilim alanının teorik temellerinde kökten farklılıklar olduğu tezi reddedilmiştir. Bu tartışmalarda iki felsefe geleneğinin karşı karşıya geldiği görülür: Kıta Avrupası’ndaki rasyonalist-idealist felsefe geleneği ile Anglosakson ülkelerindeki ampirist-pragmatist felsefe geleneği. Bu çerçevede tarih-toplum bilimlerine ilişkin birinci ekol “açıklama”yı, ikinci ekolse “anlama”/”yorumlama”yı temel alan bir model benimsemiştir (Özlem, 2012, s. 106-7).

Burada şu genel sonuca ulaşılabilir: 16. yüzyıldan itibaren doğa bilimleri açıkça felsefeden uzaklaşan bir kategori olarak ortaya çıkarken sosyal olanın bilimleşme süreci daha yavaş gelişir. Her iki sürecin de politik düşünce/politik felsefe alanında varlık üzerine bütüncül düşünmeyi engelleyecek şekilde genel bir eğilim olarak “politik olan”-“politik olmayan” biçiminde “anlamsal kategorik” bir ayrıma dayanarak doğa felsefesini politikanın dışına atması esas olarak doğa bilimlerinde görülen başarıyla ilgilidir. Fakat tüm bu sürecin arka planında modernitenin olduğunu tekrar hatırlatmak gerekir. Bu bağlamda “politika bilimi” ya da “sosyal bilim” alanında ilk olarak Machiavelli’yi anmak gerekir. Machiavelli’nin politikaya ve genel olarak da sosyal olana olgu-değer ayrımı üzerinden, normatif olanı reddedip olgusal olana odaklanarak yaklaşması politikayı bilimleştirme çabasının ilk örneği olarak görülebilir. Machiavelli’nin yaklaşımında Antik Yunan politik düşüncesine kıyasla önemli bir düşünsel sınırlılık görülür. Bu sınırlılığı modern kurumsal politikanın gerekleri çerçevesinde düşünmek mümkündür. Politikanın ve politikanın odağı olarak politik iktidarın ve bir anlamda devletin merkezileşmesi ve kurumsallaşması, politika alanının Antik Yunanistan’a kıyasla daralması politika üzerine düşünmenin sınırlarını da daraltır. Machiavelli’nin düşünsel sınırları normatif olanın dışlanması ve bu bağlamda salt olgusal olanın meşrulaştırılma çabasından kaynaklanır. Bu durumda Machiavelli için varlığa ilişkin bütüncül ve politikaya (ya da sosyal olana) ilişkin normatif düşünme ve “neden”lerle uğraşma (örtük olarak) “politik olmayan”dır. Bu çerçevede doğa felsefesi ve doğa “politik olan”ın dışındadır.

Machiavelli’de görülen doğa felsefesini “politik olan”ın dışında tutma ve normatif olanı dışlama eğiliminin uzun süre genel bir eğilime dönüştüğü söylenemez. 16. yüzyıldan itibaren doğa bilimi doğayı araştırma hususunda otorite haline gelmeye başlasa da ve felsefe alanında (Ortaçağ’ın ardından) insan merkezli bakış (yeniden) hâkim olsa da bunun insanın parçası olduğu varlığa ya da bir bütün olarak doğaya ilişkin düşünmeyi ortadan kaldırdığı söylenemez. Bunun için 17, 18 ve 19. yüzyılın başlarından bazı politika düşünürlerinin doğaya ve doğanın bir parçası olarak insana dair düşüncelerine bakmak yerinde olacaktır.²⁶

Thomas Hobbes, *Leviathan* adlı eserinde toplumsal sözleşmeye dayalı devlet ve egemenlik kuramını geliştirirken doğa içindeki insandan hareket eder ve bu çerçevede doğaya ve insana ilişkin mekanik materyalist bir bakış açısı geliştirir:

Tanrının dünyayı onunla yaratmış olduğu ve yönettiği sanat olan doğa, başka pek çok şeyde olduğu gibi bunda da, yapay bir canlı yaratacak şekilde, insanın sanatı ile taklit edilir. Çünkü hayat, organların, başlangıcı içerdeki bir temel parçada bulunan, hareketinden başka bir şey değildir; bütün *otomatların* (yaylar ve çarklar yardımıyla kendi kendine hareket eden makinaların, mesela bir saat) yapay bir hayata sahip olduklarını söyleyemez miyiz? *Kalp* nedir ki bir *yaydan* başka; *sinirler* nedir ki çok sayıda *yaylardan* başka; ya eklemeler; yapıcının planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda çarklardan başka? *Sanat* daha da ileriye gider, doğanın o rasyonel ve mükemmel eserini, insanı taklit etmeye kadar. Sanat ile ki, yapay bir insandan başka bir şey olmayan, Latince’de CIVITAS denilen, DEVLET adlı o büyük EJDERHA yaratılır... (Hobbes, 2007, s. 17).

Bir cisim hareket halinde iken, başka bir şey onu engellemedikçe, sonsuza kadar hareket eder; ve onu engelleyen her ne olursa olsun, onu bir anda değil, zaman içinde ve tedrici olarak durdurabilir; ve suda olduğu gibi, rüzgar dursa da, dalgalar uzun bir süre daha devam eder: insan görürken, düş kurarken, vs. onun içinde oluşan harekette de aynı şey olur (Hobbes, 2007, s. 25).

Hobbes’un, politika kuramının başlangıç noktasını oluşturan yukarıda aktarılan alıntıdan hareketle, yaşadığı dönemde gelişen doğa bilimlerinin açıklama modelinden etkilendiği söylenebilir. Fakat Hobbes bu modeli bir veri kabul etmeyip bir bütün olarak varlığa/doğaya ilişkin kendi ontolojik-

²⁶ Çalışmanın sınırları gereği burada bu düşünürlerin çalışmalarından bazı alıntılarla yetinilecektir.

epistemolojik modelini (mekanik materyalizm, ampirizm) geliştirerek (yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi) politika kuramının temelini atmıştır.

Hobbes'un ampirist doğa-insan-toplum anlayışını Locke ve Hume'da da görmek mümkündür:

Doğa felsefesi de dâhil tüm diğer bilimler anlaşılır anlaşılmaz onaylanması kaçınılmaz çeşitli önermeler üretirler. "İki cisim aynı yerde olamaz" önermesi "aynı şeyin hem var hem yok olması imkansızdır", "beyaz siyah değildir", "bir kare bir daire değildir" ve "acı tatlı değildir" gibilerinden daha az kesinlikte bir doğruluk değildir. Bunlar ve belirgin idelerini taşıdığımız birçok böylesi önerme, adları duyulur duyulmaz ve anlaşılır anlaşılmaz onaylanmalıdır (Locke, 2000, s. 60).

Cisme özgü bu ide ile cismin uzayda yer kapladığı düşüncesi doğar. Bir katı maddenin doldurduğu boşluğu imgelemediğimiz yerde o maddenin orada tüm diğer katı maddeleri dışlayacak biçimde yerleştiğini düşünüyoruz; uzayda yer kaplama idesi çerçevesindeki bu madde bir doğrusal çizgi üzerinde başka iki cismin birbirine değmesini hep engeller, ta ki bu cisimlerin hareket ettiği doğrultuda olmayan bir başka çizgiye geçene kadar (Locke, 2000, s. 162).

Doğa felsefesi hakkında en ufak bilgisi olmayan bir kimseye iyi perdahlanmış iki mermer parçası gösterin bunların tek bir çizgi doğrultusunda birbirlerinden ayrılabilmelerinin çok büyük bir güç gerektireceği şekilde birleşeceklerini, oysa, yandan yapılan bir basınca çok az direnç göstereceklerini hiçbir zaman kestiremeyecektir. Doğadaki gündelik oluşlarla çok az benzer yanı bulunan olayların da tecrübeyle bilindiği rahatça teslim edilir; hiç kimse de barutun patlamasının ya da demiri mıknatıs özelliğinin a priori kanıtlamalarla bulunabileceğini hayalinden geçirmez (Hume, 1976, s. 25).

Genel olguları, işleyen bilimler, politika, doğa felsefesi, fizik, kimya v.b. bilimlerdir; bunlar bütün bir obje türünün niteliklerini, nedenleri ve etkilerini soruştururlar (Hume, 1976, s. 135).

Locke ve Hume'un doğa üzerine yukarıda alıntılanan ampirist doğa anlayışlarıyla liberal politika kuramları²⁷ arasında belli bir paralellik vardır.²⁸

²⁷ Locke ve Hume'un politik kuramları için bkz.: Hume, 1994; Locke, 2007; 2012b.

²⁸ Burada Locke'un ampirik bilgi kuramıyla ahlak ve politika kuramı arasında uyumsuzlukların var olduğunu da belirtmek gerekir. Bkz. Ağaoğulları, 2015, s. 484.

Buna göre, bilginin deneyimler aracılığıyla elde edilmesi, onun kişiden kişiye değişen bir öznellik içermesine ve bu açıdan toplumun farklı çıkarlara sahip olan bireylerin toplamından hareketle yani “birey” temelinde tanımlanmasına yol açar.²⁹ Diğer taraftan doğa üzerinden temellenen ampirist bilgi anlayışı hem Hobbes’ta hem de Locke ve Hume’da boşinançlara ve dinsel tutuculuğa karşı mücadelenin bir aracı³⁰ ve doğa biliminde görülen başarıya bağlı olarak “bilim” ve “ilerleme” kavramlarına duyulan inancın bir ürünüdür. Bu açıdan da modern politika kuramının da çıkış noktasını oluşturur.

Bu alıntılarda görülen diğer bir husus bilimlere ilişkin kategorizasyondur. Doğa felsefesi, politika ve fizik, kimya gibi doğa bilimleri arasında bir ayrıma işaret edilmektedir. Fakat bu filozofların kendi politika kuramlarını (yukarıda görüldüğü gibi) varlığa ilişkin bütüncül bir anlayıştan³¹ yani bir bütün olarak varlıktan ya da doğa-insan ilişkisinden türettikleri düşünüldüğünde bilimler sınıflandırmasının henüz “anlamsal kategorik” bir ayrıma dönüşmediği, salt “biçimsel kategorik” bir ayrım olduğu açıktır. Başka bir ifadeyle söz konusu düşünürlerin doğa felsefesi ve etik, metafizik, matematik, geometri vb. alanlardaki görüşleriyle politik felsefe alanındaki görüşleri arasında yakın bir ilişkisellik vardır. Politika üzerine düşünmenin çerçevesi açık biçimde “politik olan”la sınırlı değildir.

Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schelling, Hegel, Arthur Schopenhauer gibi isimlerden oluşan 18. ve 19. yüzyıl Alman idealizmi

²⁹ Bu tanımlama farklı çıkarların gerçekleştirilmesinin zemini olarak politik toplum ya da devletin oluşum mantığını açıklayacak şekilde “doğal hukuk”, “toplumsal sözleşme” gibi kurgulara dayanır. Bu kurgular ampirist varsayımlardan türetilmeyeceği için rasyonalist varsayımlara (“doğa durumu”ndan toplum ve devlet durumuna geçişi sağlayan ortak akıl) dayanır. Ancak arka planında deneyimden türetilen bilgi ve çıkar farklılığı ve bu çerçevede farklı öznellikler ve “birey” anlayışı vardır.

³⁰ “Fakat, gerçek dine ne kadar çok saygım varsa, bayağı boşinançlardan da o kadar tiksiniyorum; itiraf ederim ki, bu gibi ilkeleri bazen saçmalığa, bazen inançsızlığa kadar itmekten özel bir zevk alıyorum. Siz de pekâlâ bilirsiniz ki, bütün yobazlar bunların ilkinden çok ikincisine duydukları büyük nefrete karşın, çoğu kere her ikisiyle de eşit olarak suçludurlar” (Hume, 1995, s. 232).

“Tamah ve doymak bilmeyen hâkimiyet ihtiraslarıyla hareket eden kilisenin başları ve lideri, sivil yöneticilerin aşırı hırslarını ve sersemlemiş halk kitlesinin saf batıl itikatlarını kullanarak onları, İncil’in kanunlarına ve merhametin hükümlerine karşıt olarak, bölücülerin ve sapkınların kendi mülklerinden kovulup yok edilmeleri gerektiğini vaaz etme yoluyla, kendilerinden ayrılanlara karşı öfkelenirip harekete geçirmişlerdir” (Locke, 2012a, s. 77-8).

³¹ Bütüncül anlayış doğa ve insana dair doğa ve sosyal-politik bir varlık olan insan arasındaki farklılığı göz ardı edecek tek bir kuram geliştirmek değil (ki bu anlamsız olurdu) bir bütün olarak varlıktan yani doğa ve doğayla etkileşim halinde bulunan insandan hareketle doğa ve sosyal-politik bir varlık olarak insan arasındaki ayrıma işaret eden bir kuram geliştirme çabasıdır.

geleneği de politik felsefe açısından varlığa dair bütün düşünmenin örnekleridir. Bu düşünürler varlığı açıklama biçimi açısından ortak bir geleneği temsil ettiğinden sadece Hegel'i konu bağlamında değerlendirmek yeterli olacaktır.

Hegel'e göre varlık, düşünce gibi diyalektik yönetime uygun olarak gelişen ve ilerleyen bir süreçtir. Bu gelişmenin temelinde kendi kendini açan, belli bir ereğe yönelen ilke vardır. Bu ilke Hegel tarafından "İde(a)", "Tin", "Logos", "Geist", "Tanrı", "Us" gibi farklı adlarla anılır. "İde"; varlık, oluş, evren gibi alanların ortaya çıkmasını sağlar. "İde" evrenin içinde olduğu gibi evren olarak da gelişir. Onun gelişmesi evreni oluşturur. Gelişimin yapısı diyalektiktir. Gelişim süreci içinde "İde"nin ereği kendini bulması, kendi bilinç ve özgürlüğüne kavuşmasıdır. İde ya da Tin bu süreçte üç aşamalı bir açılma, bir gelişme ortamına girer. İlk aşamada Tin ya da İde kendi içindedir, kendi kendisiyle sınırlanmıştır, kendi kendine bir varlıktır. Tin bu aşamada özünde saklı olan gücü henüz gerçekleştirmemiştir. Oysa onun kendini bilmesi, kendi özünün bütünlüğünü kavraması için gerçeklik kazanması gerekir. Tin'in kendini gerçekleştirme amacıyla ilk açılımı, kendi özünden dışa taşması doğayı oluşturur. Ancak doğayı oluşturan Tin ya da İde, kendi özünden uzaklaşmış, kendi kendine yabancılaşmıştır. Tin bu durumdan yani doğa ile çelişkisinden kurtulmak için yeni bir açılıma girer. Bu açılım kültür evrenine geçiştir. Doğada zorunluluk yasası hâkimken kültür evreninde özgürlük hâkimdir. Böylece Tin kültür alanında kendi kendinin bilincine varır. Hegel insanın kişi olarak ortaya çıkışını, Tin'in kültür alanında açılımı ile bağlantılı aşamalardan biri olarak görür. Ona göre Tin tek kişide değil, bireyi aşan bir oluşum aşamasından sonra ortaya çıkan alanda, devlet, sanat, din ve felsefe gibi varlıkların bütünleştiği ortamda kendini bulur. Bu tinsel evrenin oluşmasında da "Özne Tin", "Nesnel Tin" ve "Mutlak Tin" gibi üç aşama vardır. "Öznel Tin" insan bireyinin yaşamında ortaya çıkan eksik bir kavramdır. Devlet, toplum, tarih gibi kültür ürünlerinin ortaya çıktığı "Nesnel Tin"de İde, kendi özüne uygun bir varlık alanını gerçekleştirir. Din, sanat ve felsefeden oluşan son aşamada ise Tin, kendi varlığının mutlak bilincine ulaşır (Bozkurt, 1986, s. 33-35).

Yukarıda kabaca anahatları özetlenen Hegel felsefesi varlığa ilişkin bütüncül açıklama için iyi bir örnektir. Hegel felsefesinde doğa ve politik felsefe arasında "anlamsal kategorik" bir ayrım yoktur. Hegel insan-doğa ilişkisine bütüncül yaklaşarak hem doğayı hem insanı içine alan bir açıklama modeli geliştirmiştir. Doğanın ve kültürel alanın (sosyal-politik alan) işleyişine ilişkin esaslar da bu modelden hareketle geliştirilmiştir. Burada esas önemli olan doğaya ilişkin anlama-açıklama çabalarının yani doğa felsefesinin *basit* bir özne-nesne ilişkisine ve insan-doğa karşıtlığına (ayrımına değil) indirgenmeden sosyal-politik olan çerçevesinde geliştirilmiş olmasıdır. Hegel, bunu toplumsal olanının gelişim süreçlerini doğayla

bütünleştirerek yani evrenin oluşum ve gelişim sürecinin bir parçası olarak ele alır.³²

Hegel'den itibaren doğa felsefesi-politik felsefe arasında “politik olan”-“politik olmayan” bağlamında bir ayrımın belirginleşmeye başladığını söylemek mümkündür. Bunda, daha önce tartışıldığı gibi, doğa bilimlerinin teknolojik bir yetkinlikle kendini giderek daha fazla kanıtlayan başarısı belirleyicidir. Bu durum daha önce de belirtildiği gibi, 19. yüzyılda Comte'un pozitivism düşüncesiyle birlikte doğa bilimleri metodlarının sosyal-politik olana uygulanabileceği şeklinde bir eğilim ortaya çıkaracaktır. Böylece doğa bilimlerinin “doğa yasalarını” keşfederek doğaya hükmetmenin yolunu açtığı gibi toplum bilimleri de “toplum yasalarını” keşfederek topluma hükmetmenin yolunu açacaktır. Böylelikle Comte'un doğa biliminin yetkinliğini veri kabul ederek sosyal-politik olanı bilimleştirme çabasının doğa ve “politik olan” arasında bir düşünce alanı olarak “anlamsal kategorik” bir ayrım yarattığı görülür. Zira doğa ya da genel olarak türsel bir varlık olarak insanın da dahil olduğu varlık alanı üzerine düşünmek doğa bilimlerinin yetkinliğinin veri kabul edilmesi nedeniyle ağırlıklı olarak sosyal alan üzerine fikir üreten bir düşünür için gereksiz hale gelir. Sosyal-politik olana yönelen³³ bir düşünür doğa bilimlerinin doğa alanında gösterdiği başarıyı toplum alanında göstermelidir.

Comte'un sosyal-politik olanı bilimleştirme çabasına benzer bir girişim Karl Marx'ta görülür.³⁴ Marx, maddi dünyayı İdea'nın (*Idee*) bir

³² Şu pasaj bu konuda açıklayıcıdır: “Doğadaki nesnelere yalnızca dolaysız olarak ve bir tek biçimde varolurlar; insana gelince, ‘Tin’ olması nedeniyle o, çifte bir varoluşa sahiptir; önce insan, bir yandan doğanın şeyleriyle aynı ad altında varolur, ama öte yandan da o kendi için varolur, kendi kendisini seyrederek, kendisini yine kendisine tanıtır, kendisini düşünür ve kendi için bir varlığı kuran bu etkinlik nedeniyle de Tin'den başka bir şey değildir” (Hegel, 1986, s. 135).

³³ Sosyal-politik olana yönelme sosyal-politik olanın önem kazandığı her dönemde görülür. Antik Yunanistan'da (daha somut olarak Atina'da) demokrasinin (*demokratia*) gelişmesine paralel olarak Sofistler ve Sokrates'le birlikte bu yönelimin başladığı görülür. Fakat hem Sofistler hem de Sokrates “insan” üzerine düşünmeye ağırlık vermelerine karşın doğayla bütünleşik bir varlık düşüncesi (Sokrates'in *idea*'sı, Sofistlerin rölativizmi ve doğa-yasa karşıtlığı) geliştirirler. İnsan üzerine düşünmenin (hatta genel olarak “düşünme”nin) önemsizleştiği Batı Ortaçağ düşüncesinde ise düşünsel yönelimin odağında ağırlıklı olarak Tanrı ve iman vardır. Moderniteyle birlikte ise “insan”ın yeniden önem kazanmasıyla sosyal-politik olan üzerine düşünme, bu sefer uzun vadede doğa-insan arasında mutlak bir karşıtlık yaratacak ve doğa üzerine sistematik düşünmeyi sosyal-politik olandan ayrı bir “anlamsal kategori”ye dönüştürecek şekilde, yeniden ortaya çıkar.

³⁴ Andrew Heywood'a göre, politikayı bilimsel anlamda tanımlamaya çalışan ilk teorisyen Karl Marx'tır (Heywood, 2014, s. 34). Ancak Marx'ın Comte'a ontolojik-epistemolojik yakınlığına rağmen, mevcut dünyaya ve olgulara eleştirel bir perspektiften yaklaşması nedeniyle, politikayı ya da sosyal-politik olanı bilimselleştirme eğiliminin Comte'un pozitivisminden önemli ölçüde ayrıştığını

görüngüsü olarak açımlayan ve bu niteliğiyle “baş aşağı duran” Hegel diyalektiğini “mistik” karakterinden arındırarak “ayakları üzerine” oturtur. Buna göre, idea maddi dünyanın insan zihnindeki yansıması olmaktan başka bir anlam ifade etmez. (Marx, 2011b, s. 27-8). Marx, Hegel diyalektiğine ilişkin bu yaklaşımından hareketle diyalektik ve tarihsel materyalizm olarak tanımlanan yöntemsal açılımını geliştirir. Bu açılımın temelinde esas ve öncelikli olarak toplumsal alana ilişkin “nesnel” bir açıklama modeli ortaya koymak varsa da Marksist doğa anlayışından kaynaklı olarak doğayı da içine alan bütüncül bir açıklama modeli geliştirilmek istenir.³⁵

Marx’a göre doğa insanın kendi geçim araçlarını ürettiği, fiziksel ve entelektüel açıdan kendini gerçekleştirdiği bir varlık-oluş alanıdır. Marx, insanın kendi potansiyelini gerçekleştirme olanaklarını artırdığı için insanın doğa üzerindeki egemenliğini ve bu egemenliğin bir aracı ve aşaması olarak büyük sınınin gelişimini olumlasa da doğanın sermayenin tahakkümü altına alınmasına (yani doğanın insan emeğinin sömürü nesnesine/aracına dönüşmesine) ve bu bağlamda insanın doğaya yabancılaşmasına karşı çıkar. Marx’a göre bu durumun yadsınması (yadsımının yadsınması) yani insan ve doğa arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılması ve insanî potansiyelin doğa dolayısıyla sınırsız gelişiminin sağlanması komünizmle mümkün olacaktır (Marx, 2011a, s. 141, 145- 149, 171-2, 184).

Marx’ın doğaya yönelik bu yaklaşımının sonucu yukarıda da belirtildiği gibi doğayı da içine alan tek bir açıklama modeli geliştirmektir. Bu model toplumsal alanda (toplum tarihi) olduğu gibi doğa alanı (doğa tarihi) için de diyalektik materyalist yönetime dayanır. Bu noktada Marx’tan ziyade Engels’in açıklamaları dikkat çekicidir:

Gerçekte diyalektik doğanın, insan toplumunun ve düşüncenin genel hareket ve gelişme yasaları biliminden başka bir şey değildir (Engels, 2010, s. 202).

belirtmek gerekir. Marx’ın “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, aslolan onu değiştirmektir” sözü (Feuerbach üzerine 11. tez) bu ayrışmayı açıkça ifade eder (Marx ve Engels, 2013, s. 17). Buna göre, Marx, bilimi mevcut dünyayı olumlamanın ve pozitivist bilimde olduğu gibi salt açıklamanın ya da felsefede olduğu gibi salt yorumlamanın bir aracı olarak değil, esas olarak değiştirmenin aracı olarak görür. Marx’ın bu bakış açısı daha sonra hem pozitivist hem de yorumsamacı perspektiften belli ölçüde farklı bir perspektif sunan Frankfurt Okulu teorisyenlerinin Eleştirel Perspektif’inin de temelini oluşturur (Bkz.: Öktem ve Karagöz, 2015, s. 204-228).

³⁵ Sosyal Yayınlar’dan çıkan *Felsefe Sözlüğü*’nde tarihsel materyalizmle ilgili şu ifadeler yer almaktadır: “Tarihsel Materyalizm’in gelişimi sosyal düşüncede temelden bir devrime yol açmıştır. Tarihsel Materyalizm’in gelişimi kararlı bir dünya görüşü, yani *tabiat ve toplum görüşü* formüle edilmesini mümkün kıldığı gibi, sosyal hayatı ve *sosyal hayatın gelişimini yöneten kanunların* ve sosyal hayatın bu maddi temel tarafından belirlenen diğer görünümünün açıklanmasını da mümkün kılar” [İtalikler bana ait] (Rosenthal ve Yudin, 1980, s. 331).

Alman idealist felsefesinden bilinçli diyalektiği, onu doğanın ve tarihin materyalist anlayışı ile bütünleştirmek üzere kurtaran, hemen hemen yalnızca Marx ve ben olduk (Engels, 2010, s. 45).

Bu üç büyük buluşun ve doğa bilimlerindeki çok büyük ilerlemelerin sayesinde, bugün, yalnızca ayrı ayrı ele alınan değişik alanlardaki doğa görüngüleri arasındaki ardarda zincirleme sıralanışı değil, ama başka başka alanlar arasındaki bağlantıyı da gösterebilecek ve böylece, ampirik doğa biliminin bize sağladığı olgular yardımıyla, doğanın zincirlenişinin bir bütün halinde tablosunu hemen hemen sistematik bir biçimde sunabilecek durumdayız. Eskiden bu bütün halinde tabloyu bize vermek, doğa felsefesi denilen şeyin işiydi. Doğa felsefesi, bu işi, ancak, henüz bilinmeyen gerçek bağlantıların yerine imgesel, düşsel bağlantılar koyarak, eksik olan olguları düşüncelerle tamamlayarak ve gerçekte var olan boşlukları ancak imgelemde doldurarak yapabiliyordu. Böyle davranırken, bu felsefe binlerce dahiyane fikirler yarattı, daha sonraki çok sayıda buluşun önsezilerini getirdi, ama bu arada, bir hayli ahmakça sözler de ortaya koydu, başka türlü de yapamazdı. Çağımız için doyurucu bir "doğa sistemi"ne varmak için doğanın diyalektik olarak, yani kendine özgü zincirlenışı doğrultusunda incelenmesinin sonuçlarını yorumlamanın yeterli olduğu bugün ve bu zincirleme gidişin diyalektik niteliğinin kendileri isteseler de, istemeseler de, metafizik okulda yetişmiş bilginlerin beyinlerine bile kendini kabul ettirdiği bugün doğa felsefesi, kesin olarak bir yana bırakılmıştır. Bu felsefeyi yeniden diriltmek yolunda her türlü girişim yalnız gereksiz olmakla kalmaz, geriye bir gidiş olur (Engels, 1979, s. 54-55).

Buraya kadar söylediklerimizde, besbelli ki, ancak marksist tarih anlayışının genel bir taslağını çizmek ve olsa olsa bazı aydınlatmalar yapmak sözkonusu olabilir. Bunun tanıtılmasını gene tarihin kendisine dayanarak yapmak gerekir ve bu konuda şunu pekala söyleyebilirim ki, başka yazılar bu anlayışı daha şimdiden yeterince sağlamlaştırmışlardır. Ama bu anlayış [Marksist tarih anlayışı], tarih alanında felsefeye son vermiştir, tıpkı diyalektik doğa anlayışının da her çeşit doğa felsefesini gereksiz olduğu kadar olanaksız kılması gibi (Engels, 1979, s. 69).

Bu uzun alıntılardan ve yukarıdaki açıklamalardan hareketle konu bağlamında şu sonuçları çıkarmak mümkündür: Marx ve Engels varlığa dair bütüncül bir açıklama modeli geliştirmeye çalışmalarına karşın bu; felsefenin karşısına bilimi koyan, felsefe karşıtı bir yaklaşımdır. Burada hareket noktasının tıpkı Comte gibi doğa bilimlerinin gösterdiği başarı olduğu açıktır. Etkilerini özellikle 19. yüzyılda gösteren bu olağanüstü başarı Marx ve Engels için genel olarak felsefenin, özel olarak da doğa felsefesinin sonudur. Aslında Marx ve Engels bu noktada esas olarak 18. ve 19. yüzyıl Alman idealizmi geleneğiyle hesaplaşmaya girer. Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi [Feuerbach Üzerine Tezler]*³⁶ ve Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* (1979) metinleri Feuerbach'ın materyalizmini klasik Alman felsefesinin yani idealist felsefenin sonu ilan ederek (Marksist) diyalektik ve tarihsel materyalizmi bütüncül bir "bilim" anlayışının yöntemsel açılımı olarak vazedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta bilime dair esas açılımın doğa (tarihi) alanında değil toplum tarihi alanında yapılmak istendiğidir.³⁷ Doğa alanında sunulan yalnızca sosyal alanda vazedilen yöntemsel açılımı doğayı da kapsayacak şekilde kabaca genellemektir. Engels'in *Doğanın Diyalektiği* (1970) adlı çalışması bu yaklaşımın ürünüdür. Engels toplumsal insandan hareketle geliştirilen sosyal-politik olana ilişkin bir yöntemsel açılımı varlığın bütününe (doğa ve toplumsal insan) uygulamaya çalışmaktadır. Bu durumda esas olarak sosyal-politik olana (ki buna insan-doğa ilişkisi de dahil) ilişkin olarak keşfedilen "yasalar" nesnenin (doğanın) kendi iç işleyişine de genellenmektedir.³⁸ Bu yaklaşımın sorunlu yönleri modernitenin aşırı insanmerkezciliğini³⁹ ve doğayı salt nesne olarak gören bilimciliğini içselleştirmesidir. Marx ve Engels'in modernitenin insan-doğa ilişkisinde eleştirdiği tek yön doğanın insanî potansiyelin gerçekleşmesini engelleyecek şekilde sermayenin aracı haline yani insanın sömürü vasıtasına dönüştürülmesidir. Sonuç olarak doğanın "politik olan"ın parçası haline gelmesi salt kullanım nesnesi olmasından dolayıdır.⁴⁰ Bir bütün olarak varlıktan (dar anlamıyla doğa ve

³⁶ Metnin tamamının Türkçe çevirisi için bkz.: Marx ve Engels, 2013.

³⁷ "Biz tek bir bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir. İnsan tarihe iki açıdan bakabilir ve tarihi doğa tarihi ve insanlık tarihi olarak ikiye bölebilir. Ancak, bu iki yan birbirinden ayıramaz. İnsanlar var olduğu sürece, doğa tarihi ve insanlık tarihi karşılıklı olarak birbirini koşullayacaktır. Doğa bilimi denilen doğa tarihi burada bizi ilgilendirmiyor; fakat insanlık tarihini incelemek durumundayız" [Elyazmasında üzeri çizili pasaj] (Marx ve Engels, 2013, s. 28).

³⁸ Macar Marksist düşünür György Lukacs, diyalektik yöntemin tarihsel-toplumsal gerçeklikle sınırlı tutulması gerektiğine işaret eder ve Engels'in diyalektik yöntemi doğa alanına (doğanın işleyişine) uygulamasını eleştirir (Lukacs, 1998, s. 57-8).

³⁹ Modernitenin aşırı insanmerkezciliğinde, en azından düşünce alanında, Batı Ortaçağ'ının Tanrı'yı aşırı yücelten ve tersine insanı ("ilk günah" inanişinden kaynaklı olarak) aşırı tahkir eden yaklaşımı oldukça etkilidir. Aydınlanma düşünürleri arasında deizmin ve ateizmin yaygınlığı da bunun bir göstergesidir.

⁴⁰ Doğa üzerine düşünme de salt bu çerçevede gerçekleşmektedir.

insan) değil, salt toplumsal bir varlık olarak insandan hareket edilmesiyle doğa felsefesi politik felsefenin dışında tutulmakta yani doğa-felsefesi-politik felsefe arasında “anlamsal kategorik” bir ayırım yapılmaktadır. Dahası, doğa felsefesi doğa biliminin “görkemi” karşısında gereksiz kılınmaktadır.

19. yüzyılda, Engels’in işaret ettiği gibi, doğa felsefesi doğa bilimleri karşısında büyük bir yenilgiye uğramıştır. Diğer taraftan sosyal-politik olanı, bir anlamda Alman idealizmi geleneğine karşı tepkinin ürünü olarak, doğa felsefesini dışlayacak şekilde bilimleştirme eğilimi Marx ve Engels tarafından açıkça başlatılmıştır. Bu durumun 20. yüzyılda Anglosakson akademisinde özellikle davranışsalcılığın etkisiyle belirginleşen kurumsallaşmada “politika bilimi”nin politik felsefeye karşı meydan okumasıyla politik düşünce açısından daha dar bir düşünsel alan yaratma eğilimini ortaya çıkardığı açıktır. Ayrıca 20. yüzyıl boyunca “sosyal bilimler”in sosyoloji, politika, iktisat, tarih vb. alanlarda ayrılarak kurumsallaşması ve kendi içinde de alt alanlara ayrılması ve yine (bunlar arasında) felsefenin de ayrı bir akademik alan olarak kurumsallaşması politik düşünce açısından önemli ölçüde bir sınırlılık yaratır. Ancak bu durum ne genel olarak felsefe ne de özel olarak politik felsefe ya da politik düşünce alanında “bilimcilik”i genel bir eğilim haline dönüştürmez. Hatta doğa bilimleri yöntemlerini sosyal “bilimler”e uygulama eğilimi sosyal “bilimler” içerisinde yöntemsel tartışma ve ayrışmalara (pozitivist-yorumsamacı) da yol açar.⁴¹ Yine bilhassa 20. yüzyılın ikinci yarısına doğru moderniteye ve modernitenin düşünce yapısına karşı yükselmeye başlayan radikal eleştiriler, II. Dünya Savaşı’nın bitiminden (özellikle de 1960’lardan) itibaren felsefe ve politik düşünce alanında “bilimcilik”e⁴² meydan okuyan büyük bir canlanma sağlar. Bu bağlamda Michel Foucault, Hannah Arendt, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben gibi politika düşünürlerinin sosyal-politik olanın sınırlarını son derece geniş tutarak canlı bir tartışma ortamı yarattığı söylenebilir. Bu tartışmaların odak noktası “ideoloji”, “nesnellik”, “kamusal alan”, “sanayileşme”, “bilim”, “teknoloji”, “akıl”, “Aydınlanma”, “ilerleme”, “tahakküm”, “totaliterlik”, “iktidar” gibi kavramlardır. Bu kavramlar moderniteyle ilişkileri bağlamında sorunsallaştırılır. Bu sorunsallaştırmada “doğa” merkezî bir yere sahiptir. Doğaya ilişkin tartışmalar daha çok mezkûr kavramlar üzerinden modernitenin insan-doğa ilişkisinde doğayı nesneleştiren, doğa üzerinde tahakküm kuran, onu tahrir eden veçhelerine ve bunun çeşitli sonuçlarına (insanlar üzerindeki tahakküm, “doğanın başkaldırısı” vb.) yöneliktir. Buradan hareketle doğaya ilişkin insan-doğa ilişkisini dikkate alan yeni “anlama” kategorileri (“birincil doğa”, “ikincil doğa”, “içsel doğa”-“dışsal doğa” vb.) geliştirilir; doğal ve insanî

⁴¹ Bu tartışma ve ayrışmalar için bkz.: Keat ve Urry, 1994; Öktem ve Karagöz, 2015, s. 175-232; Özlem, 2012, s. 106-156.

⁴² Burada davranışsalcılığın etkisini de unutmamak gerekir.

(tinsel-kültürel) alanın işleyişi ve anlaşılması arasındaki farka ve bu işleyişe dair farklı anlama modellerine, bu modellere ilişkin sorunlara (diyalektik yöntemin doğaya uygulanması) işaret edilir. Doğa üzerindeki insanî tahakkümün reddedilmesi, doğanın özerk bir varlık alanı olarak kabul edilmesi, doğa bilimleri yöntemlerinin insanî-tinsel alana ya da sosyal-politik olana uygulanmasının eleştirilmesi vb. yukarıda adı geçen 20. yüzyıl politika filozoflarının genel tutumudur. Yine bu bağlamda söz konusu düşünürler modernitenin doğa bilimlerinden kaynaklı ve sosyal-politik olana da sirayet eden bilimciliğine karşı felsefeyi (yeniden) canlandırmaya çalışırlar. Buraya kadar yapılan açıklamaları mezkûr düşünürlerin eserlerinden referanslarla somutlaştırmak yerinde olacaktır:

"Doğa ile insanlık arasındaki ilişkinin hâkimiyeti" ne anlama gelir? Ne insanın doğaya, ne de doğanın insana hükmetmesi demektir bu (Agamben, 2012, s. 85).

Aslında sadece kronolojik olarak yönlendirilmiş bir süreç fikrinin tercümesi olan "gelişme" ve "ilerleme", doğa bilimlerinin etkisiyle, tarihsel bilginin rehber kategorilerine dönüşürler (Agamben, 2010, s. 114).

Aydınlanmanın aklındaki sistem, olgularla en iyi biçimde baş edebilen ve böylece öznenin doğaya egemen olmasını en etkili biçimde destekleyen bir bilgi biçimidir (Adorno ve Horkheimer, 2014, s. 117).

Uygarlık genelde içinde yaşadığımız dünyada kendimiz üzerinde ve dışsal doğa üzerinde rasyonel kontrol uygulamamızı talep etmektedir (Adorno, 2012, s. 138).

Nasıl ki diyalektik evrensel bir açıklayıcı ilke olarak doğaya genişletilmemeliyse, topluma içkin diyalektik hakikatle topluma karşı kayıtsız hakikat de yan yana koyulmamalıdır (Adorno, 2016, s. 136).

Felsefenin amacı, yararlı hesaplar yapmak değil, doğanın kendi içinde ve kendisi için anlaşılmasını sağlayacak bir görüşe ulaşmaktır (Horkheimer, 1998, s. 126).

Doğal süreçleri harekete geçirdiğimiz anda –örneğin atomun parçalanması insan yapısı bir doğal süreçtir- sadece doğa üzerindeki gücümüzü arttırmakla veya yeryüzünün verili güçleriyle ilişkilerimizde daha saldırgan olmakla kalmadık, ama ilk kez doğayı da insanın dünyasına soktuk ve daha önceki uygarlıkların doğal unsurlarla insan dünyası arasına çektiği sınırları yok ettik (Arendt, 2012, s. 87).

19. yüzyılda modern historiografinin kilit kavramlarını oluşturan "gelişme" ve "ilerleme", zamanın doğa

bilimlerinin yeni şubelerinin, özellikle biri hayvan hayatını diğeri inorganik maddeleri tarihsel süreç bağlamında ele alan biyoloji ve jeolojinin de kilit kavramlarıdır (Arendt, 2012, s. 88).

19. yüzyılda sınırsız ilerlemeye dair akıldışı iman, özellikle doğa bilimlerinin çarpıcı gelişme düzeyi nedeniyle evrensel kabul gördü. Modern çağın yükselişinden beri doğa bilimleri, fiilen "evrensel" bilimler haline geldi (Arendt, 1997, s. 35-6).

Bu alıntılardan anlaşılacağı üzere, 20. yüzyıl politik felsefesinde doğa ve doğa bilimleri sosyal-politik olanla ilişkisi çerçevesinde ve moderniteyle ilişkisi bağlamında tartışılır ve sorunsallaştırılır. Bu tartışmalarda kullanılan dil; modernitenin bilimciliğini, ilerlemeci ve rasyonalist niteliğini yansıtan mutlakçılıktan (mutlak ve açık yargılar içermekten) uzak yeni bir felsefe dilidir. Bu noktada dil, "politik olan"la ilişkisi bağlamında başlı başına bir konu olarak ele alınır. Arendt'in Antik Yunanistan'da dil-politika ilişkisine referansla kurduğu politika teorisi,⁴³ Habermas'ın kamusal alan ve iletişimsel eylem kuramı,⁴⁴ Foucault'nun ideoloji eleştirisi ve "söylem" fikri,⁴⁵ Adorno ve Horkheimer gibi Frankfurt Okulu düşünürlerinin Aydınlanmacı, bilimsel dili ve bu dilin tahakküm kurucu işlevini eleştirmeleri bunun göstergesidir. Bu düşünürler bu doğrultuda bilimciliğe karşı felsefeyi savunmalarına ve yeni bir felsefi canlanışa öncü olmalarına karşın doğa üzerine düşünceleri politik felsefeyi de içine alacak bütüncül bir kuram geliştirme eğilimine dönüşmez; daha çok modernitenin yol açtığı sorunları tartışmakla sınırlı kalır.

Modernitenin doğa felsefesi ve politik felsefe arasında yarattığı "anlamsal" ayrım düşünsel olanın/"düşünme"nin sınırlarını gösterir⁴⁶ ve bu bakımdan siyasal düşünce tarihi içinde bir gerilemenin işaretidir. Bu gerileme varlığa ilişkin bütüncül düşünmenin, "politik olan" üzerine düşünmenin sınırlarının dışında kalması anlamına gelir. Daha genel olarak ise bir düşünce alanı olarak felsefenin günümüzdeki durumunu niteler.

⁴³ Arendt'in tüm yapıtları bu kapsamda değerlendirilebileceği gibi, özellikle *İnsanlık Durumu*'na (1994) bakılabilir.

⁴⁴ Bkz.: Habermas, 2001; 2003.

⁴⁵ Yine Foucault'nun tüm yapıtları bu kapsamda değerlendirilebileceği gibi, özellikle bkz.: Foucault, 1993, s. 9-39; 1999.

⁴⁶ Burada "düşünmenin sınırları"yla ilgili Wittgenstein'in fragmanları hatırlanabilir. Wittgenstein'a göre düşünülemeyen söylenemez (Wittgenstein, 2013, 5.61), (yalnızca) düşünülebilen olanaklıdır (Wittgenstein, 2013, 3.02) ve (yalnızca) sorulabilen sorular cevaplanabilir (Wittgenstein, 2013, 6.5). Yine Wittgenstein'in belirttiği gibi, "dilimin sınırları dünyanın sınırlarını imler" (Wittgenstein, 2013, 5.6).

Habermas'ın bu husustaki tespiti oldukça yerindedir: “Felsefe, günümüzde artık bütünselleştirici bir bilgi anlamında dünyanın, doğanın, tarihin, toplumun tümüyle ilgili olamaz” (Habermas, 2001, s. 25).

SONUÇ

Antik Yunanistan ve modern politik felsefelerini mukayese ettiğimizde Antik Yunanistan'dan günümüze varlığa dair bütüncül/bütünsel düşünme açısından önemli bir daralma olduğundan söz etmek mümkündür. Antik Yunanistan'da politik felsefe ve doğa felsefesi arasında yapılan ayırım salt teknik/”biçimsel” bir nitelik taşıırken 19. yüzyıldan itibaren “anlamsal” yani birbirini dışlayan bir ayırma dönüşmeye başlar. Bu bakımdan doğa felsefesi politik felsefe içinde yadsınan bir alana dönüşmeye başlarken bu durum sosyal-politik olana ilişkin düşünme/kuram üretme faaliyetiyle bir bütün olarak varlığa ilişkin düşünme/kuram üretme faaliyetini birbirinden ayırır. Bu ayrışmanın nedeni modernite ve moderniteye bağlı süreç ve dinamiklerdir (sermaye, sınılaşma, kapitalizm, doğanın salt kullanım nesnesine indirgenmesi ve doğa üzerindeki sömürü, Aydınlanma vd.) . Modernitenin başlangıcı yaklaşık olarak 15. ve 16. yüzyıla kadar götürülebilse de söz konusu ayırım, doğa bilimlerinin sını ve teknikteki gelişmelerle birlikte başarısını ispatladığı 19. yüzyılda belirginleşmeye başlar. 19. yüzyılda Comte ve Marx'la birlikte doğa bilimleri yöntem ve mantığını sosyal-politik alana uygulama eğilimiyle hem doğa felsefesinin doğa bilimleri karşısındaki yenilgisi onaylanmış hem de sosyal-politik olanı bilimselleştirme eğilimi doğmuştur. 20. yüzyılda ise Frankfurt Okulu'yla başlayan “eleştiri” geleneğinin doğanın nesneleştirilmesine, sosyal-politik olanın doğa bilimleri yöntemiyle bilimselleştirilmesine yönelik tepkileri politik felsefede yeni ve güçlü bir canlanma yaratsa da doğa üzerine düşünme daha çok insan-doğa ilişkisinde yaşanan sorunların ele alınmasıyla ve doğaya dair özne-nesne ilişkisi içermeyen modeller geliştirme girişimleriyle sınırlı kalmıştır. Bu bakımdan doğa felsefesi ve politik felsefe arasındaki “anlamsal kategorik” ayırım henüz ortadan kalkmamıştır. Bu durum Antik Yunanistan'dan günümüze “dilsel-politik olan”ın dönüşüm ve etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (2012). *Ahlak felsefesinin sorunları*. Tuncay Birkan (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2016), *Negatif diyalektik*. Şeyda Öztürk (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. ve Horkheimer M. (2014), *Aydınlanmanın diyalektiği: felsefi fragmanlar*. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Agamben, G. (2012). *Açıklık: insan ve hayvan*. Meryem Mine Çilingiroğlu (Çev.) (2. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Agamben, G. (2010). *Çocukluk ve tarih: deneyimin yıkımı üzerine bir deneme*. Betül Parlak (Çev.). İstanbul: Kanat Kitap.
- Ağaoğulları, M. A. (1989). *Eski Yunan'da siyaset felsefesi*. Ankara: V. Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A., (Ed.) (2015). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da siyasal düşünceler* (6. Basım). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık durumu*. Bahadır Sina Şener (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1997). *Şiddet üzerine*. Bülent Peker (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle gelecek arasında*. Bahadır Sina Şener (Çev.) (4. Basım). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*. Ahmet Arslan (Çev.) (2. Basım). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles (2015). *Politika*. Furkan Akderin (Çev.) (2. Basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Arslan, A. (2006a). *İlkçağ felsefe tarihi 1: Sokrates öncesi Yunan felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2006b). *İlkçağ felsefe tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ felsefe tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aslan Yaşar, G. (2011). Ortaçağdan günümüze “modernite”: doğuşu ve doğası. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7, 10-26.
- Atayman, V. (2014). *Felsefeye davet 1: Antik felsefe*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bozkurt, N. (1986). “Tin”in fenomenolojisi”ne ilişkin temel düşünceler. G.W.F. Hegel. *Seçilmiş parçalar* içinde (s. 33-6). Nejat Bozkurt (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe sözlüğü* (Gözden geçirilmiş, ilaveli 6. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

- Çelebi, A. (2012). Sunuş. Carl Schmitt. *Siyasal Kavramı* içinde (s. 9-29). Ece Göztepe (Çev.). (2. Basım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Demirhan, A. (2004). *Modernlik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Diogenes Laertios (2015). *Ünlü filozofların yaşamları ve öğretileri*. Candan Şentuna (Çev.) (6. Basım). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Engels, F. (2010). *Anti-Dühring*. Kenan Somer (Çev.) (5. Baskı). Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (1970). *Doğanın diyalektiği*. Arif Gelen (Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (1979). *Ludwig Feuerbach ve klasik Alman felsefesinin sonu*. Sevim Belli (Çev.) (2. Basım). Ankara: Sol Yayınları.
- Evciman, S. (2018). *Platon'da siyasal bir kavram olarak "mutlak hakikat" in gelişimi ve dönüşümü*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi\Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Foucault, M. (1993). *Ders özetleri: 1970-1982*. Selahattin Hilav (Çev.) (2. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (1999). *Bilginin arkeolojisi*. Veli Urhan (Çev.). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Guthrie, W. K. C. (1999). *İlkçağ felsefe tarihi*. Ahmet Cevizci (Çev.) (2. Basım). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Günsoy Kaya, F. (2010). *Felsefe ile teolojinin kavşağında Schmitt ve Strauss'ta politik olan*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Habermas, J. (2001). *İletişimsel eylem kuramı*. Mustafa Tüzel (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Habermas, J. (2003). *Kamusal alanın yapısal dönüşümü*. Tanıl Bora ve Mithat Sancar (Çev.) (5. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Seçilmiş parçalar*. Nejat Bozkurt (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Heywood, A. (2014). *Siyaset*. Bekir Berat Özipek vd. (Çev.) (14. Baskı). Ankara: Adres Yayınları.
- Herakleitos (2009). *Fragmanlar*. Cengiz Çakmak (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan*. Semih Lim (Çev.) (6. Basım). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Horkheimer, M. (1998). *Akil tutulması*. Orhan Koçak (Çev.). (4. Basım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hume, D. (1976). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma*. Oruç Aruoba (Çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Hume, D. (1994). *Political Essays*. Knud Haakonssen (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

- Hume (1995). *Din üstüne*. Mete Tunçay (Çev.) (4. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kanar, M. (2011). *Osmanlı Türkçesi sözlüğü* (2. Basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Kardeş, E. (2015). *Schmitt 'le birlikte Schmitt 'e karşı: Politik felsefe açısından Carl Schmitt ve düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keat, R. ve Urry, J. (1994). *Bilim olarak sosyal teori*. Nilgün Çelebi (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Liddell, H. G. ve Scott, R. (1961). *A Greek - English lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (2000). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir deneme*. Meral Delikara Topçu (Çev.) (2. basım). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Locke, J. (2007). *Hükümet üzerine birinci inceleme*. Fahri Bakırcı (Çev.). Ankara: Kırilangıç Yayınevi.
- Locke, J. (2012a). *Hoşgörü üstüne bir mektup*. Melih Yürüşen (Çev.) (5. Baskı). Ankara: Liberte Yayınları.
- Locke, J. (2012b). *Yönetim üzerine ikinci inceleme*. Fahri Bakırcı (Çev.) (2. Baskı). Ankara: Ebabil Yayınları.
- Lukacs, G. (1998). *Tarih ve sınıf bilinci*. Yılmaz Öner (Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Marx, K. (2011a). *1844 El yazmaları: ekonomi politik ve felsefe*. Kenan Somer (Çev.) (4. Baskı). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011b). *Kapital: birinci cilt*. Alaattin Bilgi (Çev.) (10. Baskı). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. ve Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez (Çev.) (2. Basım). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Osborne, P. (2010). Modernity. Michael Payne ve Jessica Rae Barbera (Ed.). *A dictionary of cultural and critical theory* (2. Basım) içinde (s. 456-9). West Sussex: Blackwell Publishing.
- Öktem, N. ve Karagöz, E. (2015). *Sosyal bilimlerde yöntem*. Ankara: Astana Yayınları.
- Önder Erol, P. (2016). Modernite projesinin kökenleri, dinamikleri ve sonu. *Sosyoloji Dergisi*, 33, 49-66.
- Özlem, D. (2012). *Bilim felsefesi* (2. Basım). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü*. Hakkı Hünler (Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Platon (1989). *Parmenides*. Saffet Babür (Çev.). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Platon (Eflatun) (1989). *Phaidon*. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir (Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

- Platon (2006). *Kriton*. Filiz Öktem, Candan Türkkkan (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon (2007). *Yasalar*. Candan Şentuna, Saffet Babür (Çev.) (3. Basım). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon (2009). *Kratylos*. Teoman Aktürel (Çev.). *Diyaloglar* (5. Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (2012). *Sofist*. Furkan Akderin (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon (2014). *Devlet*. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (Çev.) (27. Basım). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2014). *Devlet adamı*. Furkan Akderin (Çev.) (3. Basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon (2014). *Theaitetos*. Furkan Akderin (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Popper, K. (1989). *Açık toplum ve düşmanları: Cilt 1: Platon*. Mete Tunçay (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rosenthal, M. ve Yudin, P. (1980). *Felsefe sözlüğü*. Enver Aytekin ve Aziz Çalışlar (Çev.) (4. Basım). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Schmitt, C. (2012). *Siyasal kavramı*. Ece Göztepe (Çev.). (2. Basım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Skinner, Q. (2002). *The foundations of modern political thought: Volume one: The renaissance* (11. Basım). Cambridge: Cambridge University Press.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi*. Osman Akınhay (Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şar, G. (2017). *Sofistik düşüncenin arka planı: Dissoi logoi üzerine yorumlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uslu, A. (2012). Demokrasi. Gökhan Atılğan, E. Attila Aytekin (Der.). *Politika Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde (s. 123-137). İstanbul: Yordam. Kitap
- Uslu, A. (2017). *Siyasal düşünceler tarihine giriş: Tarihyazımı, temel yaklaşımlar ve araştırma yöntemleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt. Yayınları
- Wittgenstein, L. (2006). *Felsefi soruşturmalar*. Deniz Kamit (Çev.). İstanbul: Totem Yayıncılık.
- Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus-logico-philosophicus*. Oruç Aruoba (Çev.) (7. Basım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Yıldırım, C. (2013). *Bilim tarihi* (17. Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.