

Batı siyaset felsefesinde  
yeni arayışlar:

**M. Fevzi BİLGİN**

# Eric Voegelin ve yeni siyaset bilimi

## I. Giriş

**S**iyaset felsefesinin Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) ile sona erdiğine dair genel geçer bir kanı vardır. Bunun

sebebi onsekizinci yüzyılda ortaya çıkan ve o tarihten bu yana düşünce dünyasını her yönüyle etkisi altına alan belli bir tarih felsefesidir. Geçmişle bağlantısını köklü biçimde koparan bu felsefeye göre tarih, birbirinden bağımsız olaylar zincirinden ziyade, doğrusal bir harekete karşılık gelmektedir. Mesela G.W.F. Hegel (1770-1831)'e göre tarih ve akıl bir bütündür. Sonsuz aklın açığa kavuşması ile tarihin seyri birbirine paralel teşkil eder; bu nedenle tarih rasyonel bir seyirden ibarettir. Bu rasyonel seyir içerisinde özgürlük gittikçe artan bir şekilde ortaya çıkar. Daha sonraları, Karl Marx (1818-1883), bu ilerlemeci tarih anlayışını benimsemiş, ancak sonsuz aklın yerine tarihsel gelişimin ilkesi olarak maddeyi yerleştirmiştir. Öte yandan, Auguste Comte (1798-1857), bu anlayışı toplumsal gelişime uyarlamış ve bu gelişimin basamaklarını teolojik, metafiziksel ve pozitif olarak ortaya koymuştur. Nihayet Nietzsche de tarihi bir süreç olarak tanımış, ancak Hegel'in aksine, bu sürecin rasyonel bir seyirden ziyade insanın yozlaşmasına ve sonunda Tanrı'nın ölümüne ve insanın Tanrı'dan uzaklaşmasına yol açan gayet kör, delicesine ve adaletsiz bir gidişata işaret ettiğini iddia etmiştir.

Sözkonusu tarih felsefesinin temelinde iki ana unsur yer almaktadır: Tarihin sonu ve felsefenin sonu. Bu felsefeye göre tarih sona ermektedir, zira tarihsel seyrin son aşamasına ulaşılmıştır ya da ulaşılmak üzeredir. Felsefe sona ermiştir, çünkü tarihsel seyrin son aşamasıyla birlikte filozofun ideal ilkeler ardındaki arayışı, bu ilkeleri içinde barındıran son aşama ile birlikte sona ermiştir. Bu tarih felsefesine göre, düşünce tarihi Antik Yunan'ın mitolojik dünyasında başlamış, Eflatun ve Aristoteles'in elinde idealist bir metafiziğe dönüşmüştür. Daha sonra ortaya çıkan Hristiyan felsefesi, klasik düşüncüyü ilahiyat süzgecinden geçirip yeniden geliştirmiştir. Nihayet, modern felsefe, geçmişle köklü bir biçimde bağları kopararak aşkın anlayışı ortadan kaldırmış, insanı kendi kaderinin yaratıcısı haline getirmiştir.

Eric Voegelin (1901-1985) sözkonusu tarih felsefesinin doğrusal ve ilerlemeci yönlerini baştan sona reddeden bir anlayışı temsil etmektedir. Voegelin'in ilgisi tarihin seyrini belirleyen gerçeklikten ziyade, insanın kendi somut varlığı içerisinde tecrübe ettiği gerçekliğe yöneliktir. Tarihin değişmez unsuru gerçekliğin tecrübesidir. Voegelin'e göre, eski çağlarda tecrübe edilen gerçeklikle modern çağ insanın tecrübe ettiği gerçeklik arasında bir fark yoktur. Mezopotamya uygarlığının din adamlarının kavradığı gerçeklik, Voltaire veya Comte'un kavradığından daha geri değildir; ancak, onlar kendi gerçeklik tecrübelerini modern insanın sembollerinden farklı sembollerle ifade etmişlerdir. Değişik zamanlarda tecrübe edilen gerçeklik arasında bir fark yoktur; dolayısıyla, gelecekte tecrübe edilecek gerçeklik de farklı olmayacaktır. Tarihin bir çizgi üzerinde seyrettiğini iddia eden her tür anlayış bir mantıksızlık ürünüdür, zira insan geçmiş, bugünü ve geleceği aynı zamanda kavrayabilen bir yaratık değildir.

Modern çağın en büyük özelliği, özgün tecrübenin ürünlerini dönüştürüp, gerçekliğin tecrübesini bulandırmasıdır. Bu durum, gerçekliğin en önemli alanını, insanın ilahi düzlemle ilişkisini reddeden bir yabancılaşma olarak nitelendirilebilir. Bu yabancılaşmanın ana özelliği kayrayışın reddidir. Voegelin'e göre Marx ve Comte gibi düşünürler, "gerçekte kavradıklarını kavramayı" reddetmişlerdir. Gerçekliğin kendi ufuklarının haricinde tuttukları kısımları hakkında –insanlığın başlangıcı, ya da Yaratıcı gibi– soru sormayı yasaklamışlardır. Dahası, böylesine sınırladıkları gerçekliğin evrenselliğini iddia edip, tarihi saptırıp insanlığı kendi kurdukları dünyaya mahkum etmişlerdir. Voegelin bu tür girişimleri, kendi ilkeleri hakkındaki soruları yasaklayıp, gerçekliğin tecrübesini sınırlamalarından ötürü "ideolojik sistemler" olarak nitelemektedir.

Voegelin amacını gerçekliği yeniden yakalamak olarak tanımlar. Ona göre, kendi zamanında yaşayan ve tefekküre açık herkes, ideolojik sistemler tarafından meydana getirilen ideolojik dilin tesiri altında ezilmiş durumdadır. Atlantik'in iki yakasında üniversiteler bu ideolojik düşünce dalgasına esir olmuşlardır. Entelektüel çevreler, Hegelci, Marksist ve pozitivist analizlerle yoğrulmaktadır. Gerçekliğin yeniden yakalanması, ancak bu çarpık anlayışlardan sıyrılmak, bilinci uzun zamandan beri ulaşılmaz kılan dogma-öncesi tecrübeye yöneltmek ve temel varlık, tecrübe ve bilinç kategorilerini yeniden kurmak ile mümkündür.

Voegelin bir siyaset bilimcisidir. Ancak, kendisinin siyaset bilimine bakışı disiplinin bugünkü durumundan çok öte bir anlayışı temsil eder.<sup>1</sup> Bu-

1 William C. Havard, bir makalesinde Voegelin'in kendisini bir siyaset bilimcisi olarak tanıdığını vurgulayarak şöyle devam eder: "Disiplin içerisinde ateşli davranışçı anlayışı savunanlarla, yine davranışçıların yaygın olarak 'gelenekçi' diye adlandırdıkları (çoğunlukla gayet pasif ve genelde felsefe dışı) gruplar arasında yaşanan ve yaklaşık yirmi yıl süren (1950-1970) mücadelede Voegelin, davranışçıları tarafından ilginç bir biçimde bu ikinci gruba dahil edildi; ancak, Voegelin'in sözkonusu gelenekçiler tarafından benimsendiğine dair görünür bir işaret de yoktu." (Havard 1982: 89)

nu şu sözlerle dile getirir: “Denilebilir ki, siyaset biliminin birtakım kurumların ve bunların işleyiş prensiplerinin tasvirinden ibaret hale gelmesi, yani siyaset biliminin birtakım güçlerin hizmetçisi durumuna düşmesi, genel olarak istikrarın hakim olduğu zamanların ürünüdür; onun genişleyip insanın toplumsal ve tarihsel varlığının ve hatta varlık düzeninin ilkelere bilimi haline gelmesi ise bunalımlı zamanların ürünüdür.”<sup>2</sup> Voegelin, bu bunalım çağlarını Helen bunalımı, Hristiyanlıkla buluşan Roma’nın bunalımı ve Batı dünyasının bunalımı olarak sayar ve bu bunalımların sırasıyla Eflatun ve Aristoteles, Augustine ve Hegel’in felsefi çabalarını doğurduğunu iddia eder. Günümüzdeki bunalımla, yani gerçekliğin ideolojik çarpıtılmasının yol açtığı bunalımla başa çıkmayı ise kendi üzerine vazife bilen Voegelin, bugünkü anlamda siyaset biliminin sınırları içerisinde gerçekliğin nasıl olup da bütün yönleriyle anlaşılabilirliğini sorgular ve siyaset bilimini yeniden saygın bir teorik bilim olarak kurmaya girişir.

Voegelin’in siyaset bilimini varlık düzeninin bilimi (the science of order) olarak yeniden inşa etme ve gerçekliği yeniden kavrama çabaları, beş ciltlik *History and Order* (Tarih ve Düzen) ve sayısız makale olmak üzere geniş bir literatürü sonuç vermiştir. Okuduğunuz makalenin amacı Voegelin’in kurmaya çalıştığı bu yeni bilimin ana hatlarıyla bir analizini sunmaktır. Bu bağlamda, bu çalışmanın vurgusu bu yeni siyaset biliminin inşası aşamasında kavramsal ve yöntemsel önemi bulunan şu metinlere yönelik olacaktır: (1) Giriş niteliğindeki *Yeni Siyaset Bilimi* (1952 Almanca baskısı, 1987 İngilizce baskısı; *The New Science of Politics*, Chicago, The University of Chicago Press 1987. Metinde *YSB* olarak geçecektir.); (2) *Bilim, Siyaset ve Gnostisizm* (1959 Almanca baskısı, 1968 ve 1997 İngilizce baskıları; *Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays*, Washington D.C.: Regnery Publishing. Metinde *BSG* olarak geçecektir.); (3) *Hatırat* (1966 Almanca baskısı, 1978 ve 1990 İngilizce baskıları; *Anamnesis*, Gerhart Niemeyer, ed., Columbia, Missouri: University of Missouri Press. Metinde *HAT* olarak geçecektir.); (4) *Hayatımın Düşündürdüğüleri* (*Autobiographical Reflections*, Ellis Sandoz, ed., Baton Rouge, Louisiana: Louisiana State University Press 1989 ve 1996 baskıları. Metinde *HD* olarak geçecektir.).

## 2. Teşhis: Çarpıtılmış Gerçeklik

*The New Science of Politics* (Yeni Siyaset Bilimi), Voegelin’in kabaca 1940-1950 arasında yeniden şekillenen düşünce yapısına bir giriş niteliğindedir. Voegelin’in bu çalışmadan önceki eserleri daha çok zamanındaki ideolojik tartışmaların ürünüdür. Voegelin’in, zamanında müthiş bir entelektüel merkez haline gelen ve birçok bilim alanında uluslararası bir yere sahip olan Viyana Üniversitesi’nde geçirdiği öğrencilik ve hocalık yılları, onu Viyana’nın entelektüel ve siyasal çevrelerinin içine itmiştir. Zamanın önde gelen düşünür ve bilim adamlarının arasında Hans Kelsen,

<sup>2</sup> Eric Voegelin, 1987: 2.

Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, F.A. von Hayek ve Sigmund Freud sayılabilir. Bu ortam içerisinde neo-Marksist, neo-Hegelci ve neo-Kantçı akımlar gayet popülerdi. Bununla birlikte, siyasal istikrarsızlık ideolojik çatışmaları alevlendirmekte gecikmemiştir. Birinci Dünya Savaşı'nda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun yıkılmasının doğurduğu siyasal durum, yeni kurulan Avusturya Cumhuriyeti'ni aşırı milliyetçi Almanya ve İtalya karşısında nazik bir güçler dengesi içerisine itmişti. Bu durum karşısında Avusturya, egemenliğine karşı hiçbir saygısı bulunmayan Hitler karşısında İtalya'ya yaklaşmış ve bu doğrultuda bir kurumlaşmaya gitmişti. Bu duruma, özellikle Marksist ideolojinin tesiri altındaki sosyal demokratlar tarafından şiddetle karşı çıkmıştır. Bu gerilimin yol açtığı iç savaş merkezi hükümetin üstünlüğüyle sonuçlansa da ne siyasal sistemin aşınmasının ne de Avusturya'nın Hitler'in eline düşmesinin önüne geçilebilmiştir. Voegelin bu gerilimli yılları erken dönem eserler olan *Rasse und Staat* (İrk ve Devlet, 1933), *Die Autoritäre Staat* (Otoriter Devlet, 1936) ve *Die politischen Religionen* (Siyasal Dinler, 1938), yansıtır.

Voegelin düşünce dünyasındaki asıl çözülmeyi, 20'li yılların sonlarında Rockefeller burslusu olarak gittiği ABD'de yaşar. İki yıl süresince, Klasik felsefenin devamı olarak gördüğü İngiliz sağduyu (common sense) felsefi geleneğiyle ilgilenir. Özellikle John Dewey, A.N. Whitehead ve J.R. Commons gibi düşünürlerin etkisi atında kalır. Sağduyu geleneği, Aristoteles'in tekniğine ihtiyaç duymadan entelektüel bir içeriğe ve çevreye sahip bulunan bir felsefi gelenek olmasıyla Voegelin'in ilgisini çekmiştir. Voegelin'e göre bu geleneğin Almanya'da izi yoktur, Fransa'da ise İngiltere ve Amerika'da olduğundan daha az gelişmiştir. Voegelin'in Amerikan ve Anglo-Sakson kültürüne dair daha sonraki çalışmaları, kendisinde insani yeteneklerin çoğulluğuna dair bir duygu uyandırmış ve bu durum siyaset düşüncesini derinden etkileyerek Voegelin'in ideolojik düşüncenin konformist karakterine karşı savaç açmasına yol açmıştır. Bundan böyle kendisi için "teoriler arasındaki önem ve öncelik ilişkisi temelinden değişmiştir" (HD: 33).

Voegelin, *Yeni Siyaset Bilimi*'nin başında, insanın siyasal toplumdaki varlığının tarihsel olması dolayısıyla siyaset teorisinin aynı zamanda bir tarih teorisi olması gerektiğini iddia eder. Bununla birlikte, bugün, siyasetin ilkeleriyle tarih felsefesinin ilkeleri ayrı olarak değerlendirilmekte ve böylece herhangi bir teorik meselenin her iki alanın ilkelerinin biraraya geldiği bir düzlemde incelenmesi imkansız hale gelmektedir. Halbuki, Eflatun siyaset felsefesini kurduğunda bu iki alan bölünmez bir bütünlük içerisindedi. Dolayısıyla, bugün lazım olan siyaset biliminin yenilenmesi değil, teorik bir bütünlük içerisinde yeniden kurulmasıdır. Ancak, bu yeniden kurma girişimi geçmişin felsefi eserlerine geri dönmek değil, siyaset biliminin ilkelerinin sahip olduğumuz ampirik bilginin ışığı altında yeniden elde edilmesine yönelik bir yeniden kuramsallaştırma hareketi anlamına gelir. Bu ilkeler, hem insan varlığının, hem de genel varlık düzeninin biliminin ana ilkeleri durumundadır (YSB: 1-2).

Voegelin'e göre böyle bir yeniden kurma çabası öncelikle siyaset biliminin, ondozuncu yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuran pozitivistizmin yıkıcı etkilerinden arındırılmasını içermelidir. Pozitivistizm, insani ve sosyal bilimlerde tabii bilimlere özgü bilimsellik düsturunu yakalamaya çalışan bir akımdır. Pozitivistlere göre gerçekliğin incelenmesi ancak tabii bilimlerin yöntemleriyle mümkündür, aksi takdirde varılan sonuç kesin bir yarınlıdır. Gerçek ancak gözlenebilendir. Voegelin'e göre pozitivist girişim bilimin saptırılmasıdır. Teorik ilişki tabii bilimlere özgü yöntemlere göre kurulduğunda siyasal hayatın vazgeçilmez tarafları bilimin dışına itilmektedir. Siyasal ilişkilerin temel unsurları olan siyasal tercihler, kişisel tutkular, eleştiriye kapalı ilkeler ışığında değerlendirilemediği için bilimsel olarak kabul edilmemektedir. Dahası bu unsurlar artık vazgeçilmez de değildir. Özellikle 1870-1920 yılları arasında gelişen ve değerlerden arınmış bir bilim kurmaya çalışan pozitivist akım, toplumsal ilişkilerin bu tür bilimsel olmayan unsurlarını değer yargıları olarak değerlendirmiştir. Buna göre toplumun ve ruhun doğru düzenine ilişkin yargılar 'objektif' değildir; ancak, fenomenler dünyasına ilişkin önermeler objektif kabul edilebilir.

Voegelin'e göre, pozitivist iddianın aksine ne Klasik ne de Hristiyan ahlak ve siyaseti değer yargısı içerir. Bu gelenekler varlık düzeni ile ilgili meseleleri genel bir ontolojinin parçası olarak incelemişlerdir. Değer yargısı kavramı ancak olgulara ait yargılara karşı bir durumun doğmasıyla anlam kazanır. Böyle bir sınıflandırmanın yapılması da ancak pozitivist dogmanın kabulü sayesinde mümkün olabilir. Bununla birlikte pozitivistizmin etkisi sayesinde "bir bilim olarak ontoloji ortadan kalkmış ... sonuçta ahlak ve siyasetin insanın kendi tabiatının aslını en ziyadesiyle gerçekleştirdiği bilimler olarak kabul edilmeleri son bulmuş... Buna rağmen nihayetinde *episteme* zarar görmüş olsa da insanlar siyaset hakkında konuşmaktan kendini alamayacağına göre, bundan böyle kendilerini *doxa* tarzında ifade etmeye başlamışlardır" (YSB: 12). Bunun yanında Voegelin'e göre değerlerden arınmış bilim üretme girişimi bütün Klasik ve Hristiyan metafizik birikimini de değer yargıları olarak tanımıştır. Sonuçta, geriye insan ve toplumun varlık düzeninin bilimini anımsatacak hiçbirşey kalmamış, *Scientia Prima* (varlık düzeninin bilimi) aklın dışına itilmiş ve böylece rasyonelitenin alanı önemli ölçüde daralmıştır.

Pozitivist metodolojinin ilkesi değerleri bilimin sınırlarından çıkarıp tartışılmaz önermeler durumuna itmektir. Pozitivistler değer yargılarından arınmış bir tarihsel ve toplumsal bilime inanmışlardı; ne var ki bu bilimin konusu ve nesnesi ancak bir değere atfedilerek belirlenebiliyordu. Bu durumda meşruluğu sağlayan değer belirlenmesi bilimadammının takdirine kalmış olduğundan, sonuç kaçınılmaz bir göreceliktir: "Bu varsayımın ışığında, mesela 'devlet' bir değer ise, siyasal tarih ve siyaset bilimi, ancak devletlerin kuruluşu, devamı ve yıkılmasına yönelik motifleri, hal ve hareketleri incelediği takdirde meşru bir 'nesnellik' kazanabilir... Eğer bilim

olguların bir değere göre incelenmesi anlamına geliyorsa, neyin değerli olduğu hakkında görüş ayrılığı bulunan bilimadamı sayısınca siyasal tarih ve siyaset bilimi olacaktır. Olgular bu şekilde göreceli bir değer kazandığında bir ilerlemeci ile muhafazakarın, bir liberal iktisatçı ile Marksistin vurduğu olgular da farklı olacaktır” (YSB:13).

Voegelin’e göre, siyaset bilimi açısından, pozitivist yöntemin tehdidi Max Weber ile son bulmuştur. Weber de değerleri siyasal olanın bir parçası kabul edip bilimsel yöntemin dışında tutmuştu. Ama aynı zamanda, kendi zamanındaki çatışan değerlerin ışığında bu değerler üzerine bina edilecek bir bilim anlayışının ortaya çıkardığı görecelik tehlikesinin de farkındaydı. Bu görecelikten sıyrılmak için, Voegelin’e göre, Weber kendi bilimine, varlık düzeninin insanlık tarihi boyunca keşfedilmiş gerçek ilkelere sunarak nesnellik kazandırmıştır. Weber kendi entelektüel kişiliği altında bir varlık düzeninin biliminin varlığını kabul edemediği için, bu ilkelere tarihsel olgular ve nedensellikler olarak tanıtmıştır. Dolayısıyla, Weber’in elindeki haliyle bilimin nedenselliği ancak ve bir parça da olsa, insan ve toplum düzeninin gerçekliğine uzanma ile mümkün kılınabilmiştir (YSB: 13-19). Ancak bu tarz bir nesnellik yönetsel bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir.

Yukarıda değinildiği gibi, bilimadamının, üzerine bilimin konusunun inşa edileceği bir değer belirlenmesindeki takdiri göreceliğe yol açmaktaydı; ancak, Weber’in yaptığı gibi, bu değerler toplumsal gerçeklik olarak tanındığında ortada bilimin konusunun üstüne kurulacağı bir değer kalmıyordu. Bu durum gerçeğin arayışı girişiminde teorik olarak mümkün olmayan bir durumun ortaya çıkmasına neden oldu ve “değerlerden arınmış bir bilim anlayışını anlamsız hale getirdi (YSB: 20)”. Voegelin’e göre, değerleri eşitlikle değerlendirme taahhüdüne rağmen, Weber, tarihsel olayları kendine göre önemli ve önemsiz olarak sınıflandırmış ve böylece varlık düzeni biliminin lehine olarak değerlerden arınmış bilim anlayışının ilkelerinden uzaklaşmıştır. Bu şekilde değer yargıları da toplumsal düzenin birimlerini meydana getiren meşrulaştırıcı inanışlar olarak bilime yeniden dönmüştür (YSB: 22).

Voegelin, bundan sonra, gerçeğin çarpıtılmasını teşhise yönelik analizini pozitivistimin yıkıcı etkilerinin ötesinde, Batı medeniyeti içerisinde süregelen bir geleneğe doğru genişletir. Voegelin’e göre ne pozitivistimin kurucusu olan Comte ne de Weber özgün örnekler değildir; aksine her ikisinin de düşünceleri öteden beri gerçeğin tecrübesini tahrif eden bir geleneğin mantıksal sonucudur. Bu bağlamda, Voegelin’in en önemli kavramsal köşetaşlarından biri devreye girer: Gnostik yaklaşım. Gnostisizm Hristiyanlığın erken dönemlerinde ortaya çıkan, ilk zamanlarda ortodoks Hristiyanlığı tehdit eden ve sonrasında Hristiyan Roma imparatorları tarafından yasaklanan bazı mistik mezheplerin öğretilerine işaret eder. Gnostisizm, manevi dünyayı maddi ve şeytani olandan ayıran düalist bir akımdır. Madde, ancak şeytani bir düzenin ürünüdür. Gnostiklere gö-

re, nihayetinde bir manevi kurtarıcı gelerek, *gnosisi*, ya da gerçek manevi kişiliğin bilgisini sunacaktır. Bununla birlikte, Voegelinci bağlamda, bu terim, gerçeğin saptırılmış şekline, yani Ortaçağ'dan bu yana gerçekliğin çarpıtılmasına yönelik epistemolojik imaları vurgulayan çok daha geniş bir anlam içerir.

Gnostik yorumun modern çağa ulaşması geniş biçimde Voegelin'in sıklıkla işaret ettiği başka bir olgunun, tanrısallaştırma (divinization) hareketinin etkisi sayesinde gerçekleşmiştir. Tanrısallaştırma bir toplumdaki iktidar kurumunun işlevsel karakterlerinin sembolleşmesine işaret eden bir terimdir. Bu tanrısallaştırmanın mutlak hali geçmiş toplumlarda kralın, tanrının önünde insanların temsilcisi ve insanların önünde tanrının temsilcisi olarak tanınmasıydı (*YSB*: 107, *HD*: 65). Voegelin bu terimi kullanarak Hristiyanlıkla birlikte meydana gelen gerçek dönüşümün bir analizini yapmaya girişir. Voegelin'e göre, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu karşısındaki zaferini, iktidar alanının tanrısallığının ortadan kalkışının takip ettiğini iddia eder. Hristiyanlığın yükselişi ile birlikte siyasal iktidar dünyevi ve cismani bir hüviyete bürünmüştür. Bunun karşısında Kilise insanın ruhani kaderinin temsilcisi durumuna gelmiştir. Papanın ruhani ve imparatorun cismani iktidarı, diğer bir deyişle, aşkın ve maddi alanların efendileri Hristiyan Batı toplumunun kaderinde Ortaçağ'a kadar büyük ölçüde söz sahibi olmuşlardır. Ancak bu yeni durum 'yeniden tanrısallaştırma' (re-divinization) problemini ortaya çıkarmıştır (*YSB*: 110).

Voegelin'e göre, Hristiyanlığın pagan Roma İmparatorluğu karşısındaki zaferiyle birlikte, tanrılarla dolu bir dünyanın sağladığı emniyet duygusu yine bu tanrılarla beraber tarihe karışmıştır. Tanrısallığını kaybetmiş bir dünyada aşkın Tanrı ile münasebet "zayıf bir inanç ilişkisine indirgendi... Ontolojik olarak, manevi anlamda (inanç vasıtasıyla) umulan her şey ancak yine inancın kendisinde içkindi; ve epistemolojik olarak, (inancın bildirdiği) görünmeyen şeylerin varlığı hakkındaki tek delil yine inancın kendisiydi (*YSB*: 112)". Hristiyanlığın genişlemesi ile birlikte artan sayıda insan bu yörüngeye girmişti ama ancak pek azı Hristiyanlığın vazettiği bu ruhun aşkın serüvenine dayanabilecek manevi kudrete sahipti. Yaygın eğitim sayesinde Ortaçağ boyunca Hristiyanlık anlayışı daha geniş kitlelere ulaşmıştır. Paradoksal olarak, bu gelişme insanların inançlarını kaybetme tehlikesini kitlesel boyuta çıkarmıştır. Bu durum karşısında, Ortaçağ'da inancı zayıflayanın dayanacağı tek kültür eldeki Gnostisizm idi. Dolayısıyla, yeniden tanrısallaştırma isteği, "aşkın hakkında bilgimizi, inancın sezgisinden daha sağlam bir kavrayışa ulaştırma" girişimi olarak Gnostisizm akımını ortaya çıkarmıştır (*YSB*: 124).

Tarihsel bir perspektiften bakıldığında, tanrısallığın ortadan kaldırılması olgusu, imparatorlukların doğup battığı dünyevi bir tarih alanıyla, aşkın bir gayeye doğru ilerleyen kutsal bir tarih alanını ayıran Augustine ile ortaya çıkmıştır. Augustine'in zamanında, Eflatun ve Aristoteles'in be-timlediği devri tarih anlayışı, bir mükemmele doğru uzanan ve dolayısıyla

la belli bir sonu içeren Yahudi/Hristiyan tarih fikrinin egemenliği karşısında etkisini kaybetmişti. Augustine, klasik ve Hristiyan kavramların bir sentezini yaparak devri tarih anlayışını dünyevi ve cismani tarihe atfetmiştir. Sonuçta, dünyevi tarih birdenbire yönünü kaybetmiş ve sonunu bekleyen ancak gittikçe de ihtiyarlayan bir zaman dilimine dönüşmüştür. Bunun aksine aşkın tarih, kilisenin dünyevi yanını da içererek, kendi eskatolojik takdirine doğru ilerleyecektir. (YSB: 118)

Gnostisizmin tarihi St. Paul ve St. John'a kadar götürülebilir. Bundan başka, diğer dinsel geleneklerde de bir takım gnostik tutumlara rastlanabilir. Bununla birlikte, gnosis hiçbir zaman ve yerde Ortaçağ'da olduğu gibi bir yeniden tanrısalştırma hareketine girişmemiştir. Genişleyen Batı medeniyeti ve daha da önemlisi gittikçe güçlenen 'cismani' iktidar alanı, Augustine'nin dünyevi varlık alanını aşığılayan anlayışını kaldıramaz duruma gelmiştir. Ortaya çıkan bunalımın ilk açık ve geniş çaplı ifadesi olarak Gnostisizm hareketi Florali Joachim (1132-1202) elinde kendi sembolizmini üretmiştir. Joachim, spekülâtif bir tarihsel bakış açısından yola çıkarak ortaya çıkan yeni toplumsal durumun bir yorumunu yapmaya koyulmuştur. Ancak sonuç, Augustine'nin 'aşkın' tarihinin anlamının ve eskatolojisinin 'cismani' alana taşınması ve tarihin bir 'takdir' ile yüklenmesi olmuştur. Joachim, teorisinde, Teslis'in üç kişiliğine karşılık gelen üç devirden oluşan bir insanlık tarihi fikrini ortaya atmıştır. Birinci devir Baba çağı, ikincisi Mesih'in ortaya çıkışı ile başlayan Oğul çağı ve üçüncüsü Kutsal Ruh çağıdır. Bütün bu çağların belli bir uzunluğu ve herbirinin bir öncüsü vardır. Birinci çağın öncüsü Hazreti İbrahim, ikincisinininki ise Mesih idi. Üçüncü çağın öncüsü ise Joachim'in 1260 yılında geleceğini söylediği *Dux e Babylone*'dur. Tarih süreci artan bir manevilik içerecek ve üçüncü çağla birlikte mükemmele bir manevi hayata ulaşılacaktır (YSB: 111).

Voegelin'in iddiasına göre Joachim'in teorisindeki sembolizm, modern siyasal toplumun ben-idrakinde kullandığı sembollerin kaynağıdır. Birinci sembol, kavranabilir bir tekâmül sürecinde ilerleyen ve Üçüncü Çağ ile sona eren bir tarih anlayışdır. Voegelin bu sembolün modern açılımlarını şu şekilde sayar: "Tarihi antik, ortaçağ ve modern devrelere ayıran humanist ve ansiklopedist yaklaşım; Turgot ve Comte'da metodolojik, metafizik ve bilimsel devir silsilesi; Hegel'de özgürlüğün üç halinin diyalektiği; Marx'ın ilkel komunizm, sınıf toplumu ve nihai komunizm diyalektiği; ve nihayet, Nazilerin Üçüncü Devlet sembolü" (YSB: 111-112). İkinci sembol ise liderdir. Bu sembol ilk etkisini "Joachim'in kehanetinin St. Francis'e işaret ettiğine inanan Fransisken hareketinde göstermiş; yeni manevi çağın Dux'ü üzerine spekülasyon yapan Dante ile etkisi güçlenmiştir. Sonrasında geç Ortaçağ, Rönesans ve Reform'un öncü figürlerinde, bir unsur olarak Machiavelli'nin *principe*'sinde ve sekülerleşme çağında Concordet, Comte ve Marx'ın süpermenlerinde kaydedilebilir" (YSB: 112). Üçüncü sembol ise çağın peygamberi ile ilgilidir. Kavranabilir tarih sürecinin içeriği ancak direkt vahye veya spekülâtif gnosis'e açık kişiler aracılığıyla biline-



bilir. Joachim'ın kendisi bu tip kişilerin ilk temsilcisi olarak sayılabilir. Sonrasında onun yerini “modern medeniyetin bilgeleri” almıştır. Dördüncü sembol ise kardeşliktir. Manevi tekamül fikri, Joachim’i yeni çağın inayetin insanlara ayin olmadan, dolayısıyla kilisenin yardımı olmaksızın ulaştığı bir devir olarak görmeye itmiştir. Dolayısıyla yeni düzen, manevi tekamüle ulaşmış ve kurumsal bir otoriteye ihtiyaç duymadan yaşayan bir topluluk olacaktır. Voegelin bu sembolün izlerine değişik Ortaçağ ve Rönesans mezheplerinde, Püritan kiliselerinde ve sekülerleşmiş olarak, çağdaş demokrasi inancında ve Marksizmin komünizm safhasında rastlamaktadır (YSB: 112-117).

Joachim'ın sembollerinin modern formlarının incelenmesi akla şu soruyu getirir: Neden modern entelektüeller Joachim'ın eskatolojisini kendi seküler felsefelerine uyarlama ihtiyacını hissettiler? Joachim'ın tarihinin yeniliği, aynı zamanda teorisinin özü, tarihe bir tekamül sürecini içeren bir yön tayin etmektir. Augustine'nin aşkın tarihinin cismani olana nakli ortodoks Hristiyan olmasa da yine de birtakım dini motifler içeriyordu. Bununla birlikte, aydınlanma ile beraber, tarihin anlamı ve yönü hiçbir aşkın referansı olmayan, tamamıyla dünyevi bir fenomen haline gelmiştir. Joachim'ın yaptığı, tarihsel sürecin Augustinyen anlayışta varolmayan bir anlamla, bir *eidōs* ya da takdir ile, donatılmasıydı. Bu durum ne klasik antikitede ne de ortodoks Hristiyanlık içerisinde tezahür etmiştir. Gerçi Eflatun ve Aristoteles'in felsefelerinde *polis*'in bir ‘*eidōs*’u vardı ve bu *eidōs* yükseliş ve gerileyiş ritmiyle gerçekleşiyordu; ancak, siyasal gerçekliğin bu ritmik tecessümü ayrıca bir *eidōs* olarak değerlendirilmiyordu. Daha sonra Hristiyanlığın etkisiyle birlikte tarih bir maksadı içerir oldu; ne var ki bu dünyevi alanın dışında insanın metafizik kaderini ilgilendiren ve onun ötede ilahi inayet sayesindeki tekamülü ile ilgiliydi. Doğal sınırlar içerisinde böyle bir *eidōs* yoktu ve tarihin de bu bağlamda ilerlediği bir istikamet yoktu. Dolayısıyla, asıl mesele aşkın Hristiyan ahiret anlayışının tarihe maledilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Böyle bir malediş teorik açıdan son derece problemlidir, zira “tarihsel süreç bir bütün olarak tecrübe sınırlarının içerisine girmez; tarihin bir *eidōs*’u yoktur, çünkü tarih bilinmeyen bir geleceğe doğru ilerlemektedir. Tarihe anlam vermek bir yanılsamadan ibarettir; ve bu yanılsama inancın bir sembolünün sanki içkin tecrübenin konusuna ilişkin önerme gibi algılanmasından kaynaklanmaktadır” (YSB: 120).

Hristiyan ‘ahiret’ anlayışının yanlış biçimde tarihe maledilmesi zaman içerisinde, hareketin teleolojik ve en yüksek değerde bir halin de aksiyolojik unsurlarını oluşturduğu bir sembolizm geliştirmiştir. Bu son ve mükemmelle hale değil de bizatihi harekete vurgu yapıldığında sonuç tarihin ilerlemeci yorumu olmaktadır. Diderot ve D’Alembert gibi ilerlemeci düşünürler, ilerlemeyi mevcut faydanın hem nitelik hem de nicelik açısından gelişmesi olarak yorumlamışlardır. Vurgu araçlara değil de bizatihi mükemmeli temsil eden son hale yapıldığında ütopyacılık başgöstermektedir.

Bu duruma örnek olarak, düşünürün gerçekleşmeyeceğini bildiği bir rüya olarak Thomas More'un ütopyası ya da artan teorik cehaletin ortaya çıkarıldığı ve savaşın, korkunun veya hırsın ortadan kalkacağını tasavvur eden toplumsal idealizmler gösterilebilir. Üçüncü bir halde ise bu malediş Johahim'in spekülasyonundaki bütün Hristiyan sembollerini içine alıyordu; bu durumda ortaya çıkan sonuç ise insan tabiatının devrimsel bir dönüşümü sayesinde mükemmel bir hayatın yakalanabileceğini öngören Marksizm olmuştur (YSB: 122).

Bu düşünürleri bu tür bir safsataya iten nedir? Bu soru bizi bir medeniyet patlaması sırasında ortaya çıkan Gnostisizmin ana motifine götürmektedir: Emniyetin yokluğu ve yeniden tanrısallaştırma girişimi. Tanrı-kraların silindiği tanrısallıktan arınmış bir dünyada, hayat dünyevileşmiş ve manevi alanın tümü aşkın bir Tanrıya atfedilmişti; ancak, birçokları böyle bir hali kaldıracak durumda değildi. Hristiyanlığın sınırları genişlediğinde, daha önce de sözü edildiği gibi, kitlelerde inanç sarsılması ihtimali de artmıştır. Batı medeniyetinin genişleme ve yayılma gücü arttıkça, bu tarz bir manevi emniyet ihtiyacının giderme girişimleri de artmıştır. Ne var ki, Hristiyanlığı kabul etmiş kitleler için inanç sarsıldığında dönülecek yer çoktanrıcılık değil, içerisinde kesinlikle bir inanç duygusu taşıyan ve aynı zamanda Hristiyanlıktan kaynaklanan bu tereddüdü gideren alternatif tecrübeler olabilirdi. Bu bakımdan başından beri Hristiyanlığa eşlik eden gnosis eldeki çözümdü (YSB: 123-124). Sonrasında ise, Hegel ve Shelling'in elinde felsefi bir boyuta, kurtarıcı mezhep liderlerinin elinde duygusal boyuta ve Comte, Marks ve Hitler'in elinde devrimsel bir boyuta sahip olan sekülerleşmiş gnostik tecrübe, insanın dünyevi hareket alanını eskatolojik bir takdir anlayışıyla doldurarak "ruhun Hristiyanlıktaki manevi gücünü daha çekici, daha somut ve herşeyin ötesinde meydana getirilmesi daha kolay dünyevi cennetlere yöneltmiştir" (YSB: 129).

Voegelin'in analizinin merkezini teşkil eden modern çağın Gnostisizmi ise çok daha kapsamlı bir olgudur. Herşeyden önce çağdaş bilim, gnostik tecrübe sonucu gerçekliğin saptırılmasına ve geniş çapta ideolojik bir kirlenmeye sebep olmuştur. Voegelin'e göre, modern çağdaki gnostik kurguların en baskın özelliği soru sorma yasağıdır. Bu özelliğin izlerine, mesela Marx'ın erken dönem eserlerinde rastlamak mümkündür. *Ekonomik ve Felsefi Elyazması*'nın başında, Marx, bizzatıhi kendisinin yaratılışın kaynağı olduğu bir tabiat kavramı ortaya atar: İnsan doğrudan tabiatın bir ürünüdür. İnsan aynı zamanda kendi işgücü sayesinde tabiatın gelişmesine de katkıda bulunmaktadır. Çalıştığında tabiatı yaratmakta, dolayısıyla kendi varlığını bir bütün halinde gerçekleştirmektedir. Bu bağlamda tarih insanın işgücünün ürünüdür. Voegelin'e göre, böyle bir teorinin tek amacı insanın kendinin yaratımı kılarak varlığın aşkın tabiatından soyutlamaktır. Böylesi spekülatif bir kurgu aynı zamanda birtakım kelime oyunlarını da gerektirmektedir. Voegelin, Marx'ın şu cümlesiyle bu konuda zirveye çık-

tığını söyler: “Kendi tabiatı kendisinin dışında olmayan varlık tabii bir varlık değildir; tabiatın varolmasına katkıda bulunmamaktadır.”<sup>3</sup> Buna göre tabiat ve insan ancak Marx’ın kendi kurgusuna göre gerçeklik kazanır, çünkü Marx’a göre *arche* ya da ilk ilke hakkındaki tetkik tabiatın ve insandan soyutlanmayı beraberinde getirir. Voegelin’e göre böyle bir formül içerisinde, üzerinde spekülasyon yapılmış bu tabiat ve insan karakterlerinin gerçekte bulunmadığına dair en küçük bir ihtimal, Marx’ın kavramsal dünyasını çökertmeye yeterlidir. Voegelin’e göre Marx bu sorunun varlığını hissetmiş ve onu bu tür soyutlamaları beraberinde gelen sorularla birlikte yasaklayıp bastırmıştır: “Sosyalist adam konuştuğunda insanlık susmalıdır... zira Marx’ın bu varlık ve tabiat kurgusunu kabul etmiş bir kişi için bu (ihtimale ilişkin) sorunun sorulması imkansız hale gelmektedir” (BSG: 17).

Marx bilim ve felsefesinde Hegel’i örnek almıştır. Hegel ise, Voegelin’e göre, felsefeden gnosisle ilerleyen bir program aracılığıyla, modern çağda gnostisizmin ‘felsefi’ni kurmasından ötürü spekülatif gnostiklerin en büyüğü ünvanını almaya hak kazanmıştır. *Zihin Fenomenolojisi*’nde, Hegel felsefenin nihayetinde gerçek bilgiye ulaştırılan bir zihni çaba olduğunu ifade eder: “Gerçekliğin aldığı gerçek form ancak bu gerçekliğin bilimsel bir sistemi olabilir. (Bu bağlamda) felsefeyi bilimsel bir hale getirmeyi —yani *bilginin sevgisinden* (Liebe zum Wissen) *bilginin kendisine* (wirkliches Wissen) ulaşmayı— üstüme vazife bildim.”<sup>4</sup> Voegelin, Hegel’in bu ifadesiyle felsefeyi ilerleme düşüncesine kaptırdığını, Sokratik felsefenin bu kadarına kalkışmadığını iddia eder. Sokrates bilen anlamına gelen *sophos* teriminin ancak Tanrı’nın kendisine isnat edilebileceğini düşünerek kendisini bilgiyi seven anlamına gelen *philosophos* terimiyle adlandırmıştır. Hegel ise bu kelimeleri almış, Almanca’ya tercüme etmiş, ancak anlamlarıyla oynayarak kelimelerin vurgularını değiştirip *philosophia*’nın yerine *gnosis*’i yerleştirmiştir. Sonuçta ortaya çıkan anlam kaymasıyla birlikte Hegel’in gnostik programı felsefe ve sonrasında kurduğu spekülatif sistem ise bilim adını almıştır (BSG: 29).

Gnostik perspektiften bakıldığında Hegel’in en büyük atılımı bir varlık sistemi kurma girişimidir. Hegel sistemin kendisinin gerçekliği meşrulaştıran bir karaktere sahip olduğunu kabul etmiştir: “Benim —ancak sistemin kendisiyle meşruluk kazanabilecek— fikrime göre, herşey gerçeğin *esası* yanında bir *özne* olarak anlaşılmasına ve ifade edilmesine bağlıdır.”<sup>5</sup> Bu noktada esas ile öznenin aynı şey olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Voegelin, bu soru karşısında, Hegel’in kendi görüşünün sistemin kendisiyle meşruluk kazanacağını iddia edeceğini belirtir. Dolayısıyla sistem bi-

3 Marx, Karl. 1964. “Economic and Philosophical Manuscripts”, T.B. Bottomore, terc. ve ed., *Early Writings*. New York: 207 (BSG: 16).

4 G.W.F. Hegel. 1949. *The Phenomenology of Mind*. terc. J.B. Baille. London: 70 (BSG: 28).

5 *A.g.e.*, 80 (BSG, 30)

zatihi kendi kurgusundan meşruluk kazanmakta, yanlış bir ilke üzerine kurulup kurulmadığı bile düşünülmemekte ve hatta kurgunun kendisi üstüne herhangi bir soruşturma kabul edilmemektedir. Bu durum sorgu sual bastırma olgusunun diğer bir örneğini teşkil etmektedir. Sistemin kurgusu bir muhakeme biçimi olarak kendisini yanlışlayabilecek soruların sorulmasına izin vermemektedir. Soruların bastırılması ile sistem kurma girişimi arasındaki bu manidar ilişki, gnostığın varlığı bir sisteme indirgeyerek kontrol altına almasına imkan tanımaktadır. Böylesine bir arzu elbette ki felsefenin hareket ettiği varlık sevgisinden değil, gnostik tutumdan yüksekilebilir (BSG, 30-31).

Voegelin'e göre gnostik düşünür otoritesini varlığın gücünden alır; sanki varlığın gelecekte bize doğru yaklaşmasını yorumlayan bir 'varlık habercisi'dir. Bu tarz yorum, Hegel'in varlığı bir sistem olarak kontrol etme girişimini sergilediği teorisinde başgöstermiş ve bunun mantıksal sonucu Marx'ın düşüncesinde tabiat ile varlığın aynılığı olarak ortaya çıkmıştır. Varlığın bu yorumunun bütün sonuçlarıyla geliştirilmesi işini ise Voegelin'in zamanımızın nadide gnostığı olarak adlandırdığı Martin Heidegger (1889-1976) üstlenmiştir. Heidegger'in gnostisizmi *Metafizik Giriş* adlı eserinde varlığın yorumunu halihazır (An-wesen) olarak anlamlandırdığı Yunanca *parousia*'ya dayandırmasında kendini gösterir. Bu şekilde varlık özüne ait statik anlamını kaybetmekte, hareket ve tezahüre dayanmaktadır. Esas olarak, varlık dünyayı ve insanı yaratan hükümler bir güç meydana getirmektedir. Tarih, insanın varlığın gücü karşısında aldığı durumdur. İnsan, kendisini bu gücün hükmünden uzak tutup varlığın özünden başka bir varoluşa sahip olabilen, ya da kendisini bu özlü varoluşun tesiri-ne bırakabilen bir varoluştur. Bugün Batı dünyası özlü varoluşun dışında yaşamaktadır ve geleceği, kendisini özlü varoluşun gücüne bırakmasına bağlıdır. Voegelin'e göre böyle bir spekülasyon varlığı içeriğinden kopartmakta, varlığın aşkın varlıktan kurtulduğu bir tür dışa kapalı bir anın varlığını farketmektedir. Bu arıtma işlemi ile birlikte "gnostik spekülasyon, varlığın gücünün Tanrı'nın gücünün ve varlığın parousia'sının Mesih'in parousia'sının yerine geçtiği bir kurtuluş beklentisinin sembolik ifadesi olarak anlaşılabilir" (BSG, 33).

Voegelin, yakın zamanların düşünce sistemlerini etkisi altına alan bu *parousiastik* zihniyetin varlık düzenini hedef aldığını, onu insanın yaratıcı gücü ile yıkıp yerine 'mükemmel ve adaletli' bir düzeni getirmeye çalıştığını ifade eder. Voegelin'e göre varlık düzeni, insanın elinde olmayan ve "Yakın ve Uzakdoğu medeniyetlerince kozmik ve ilahi güçlerle donanmış bir dünya, Yahudi/Hristiyan sembolizminde aşkın Tanrının yarattığı alem ve felsefi tefekkürde varlığın asıl düzeni (BSG, 35)" olarak adlandırılan belli bir aleme karşılık gelir. Dolayısıyla, her yeni bir dünya ve yeni bir düzen kurma girişimi bu varlık düzeninin yıkılmasını ve bunun ötesinde onun gerçekte insanın denetim altına aldığı veya insan yapısı bir alem olarak tasavvur edilmesini gerektirir. Bu tarz girişimler mantıksal olarak niha-

yetinde aşkın kaynağın ya da varlığın ortadan kaldırılmasını, ya da başka bir deyişle, Tanrının öldürülmesini sonuç verir” (BSG, 36).

Voegelin, gnostik düşünürlerde parousiastik zihniyetin gelişimini ifade eden ruhun üç haline işaret eder. Soruların yasaklanması ve bu meyanda yapılan yorumlar öncelikle bir aldanışın sonucu olarak ortaya çıkar. Daha sonra bu aldanıştan haberdar olma olgusu işin başında kendini gösterir. Bu noktada gnostik düşünür bu aldanışı daha öteye taşımak ister. Sonuçta, ruhun gnostik faaliyeti, ruhun açılmasına değil de Tanrıya karşı isyana yol açan daha derin bir aldanışın içine düşer. Bu motif Marx’ta kısmen belirsizdir; ancak, Nietzsche bu aldanmış zihniyeti tamamiyle kabullenmiş ve hatta isyanı daha ileri bir noktaya taşımıştır: insan tanrının yerine geçmelidir (BSG, 22). Sürecin birinci aşamasında ilahi varlığın insan yapısı olduğu ilan edilir. Bu noktada Nietzsche’nin Zerdüşt’ü şöyle konuşur: “Ne yazık ki kardeşlerim, benim yarattığım Tanrı insan yapısıdır ve diğer bütün tanrılar gibi insanın deliliğinin eseridir.”<sup>6</sup> Bütün dünya insanın yaratmasıdır; insanın aklı, fikri ve iradesidir. Eğer insan tanrı yaratmaya devam ederse bu durum ancak kendi iradesini sınırlayacağından abes bir girişim olur. İnsan varlığın sınırsız hakimidir. Voegelin’e göre, gnostikler için, (Hümanizm ve Aydınlanma çağlarında olduğu gibi) salt yeni bir insanlık dünyasını eski dünyanın Tanrısının yerine getirmek tatmin edici olamaz. Tanrının dünyası da insanın bir dünyası ve yapması olmalıdır. Bu bağlamda, Nietzsche’nin Tanrı’yı arayan delisi, aslında O’nu aramamakta; Tanrı’yı öldüren insanın içindeki yeni tanrıyı, süpermen’i aramaktaydı (BSG, 43).

Voegelin’e göre gnostik hareketlerin nihai amacı insanı süpermen yapmaktır. Ancak bu, eşyanın tabiatına müdahalesinden dolayı sorunlu bir sürece işaret eder. Tabiat müdahale kabul etmeyeceği için bu tarz bir girişim ancak eşyanın mahvını sonuç verir. Dolayısıyla, süpermen yaratma girişimi, insanın kendisini bir süpermen’e dönüştüremeyeceği için, aslında insanı öldürme girişimidir. Modern gnostisizm, ruh gerçeğini bu derece bastırmaya yeltenebilir ama ruhun gerçeği ve aşkınlığı ortadan kaldırılamaz (BSG, 43; YSB, 165).

Gnostisizmin başarısı baskıcı karakterine dayanmaktadır. Herhangi bir gnostik kuram kabul edildiğinde aşılması imkansız hale gelir. Bundan sonra artık bu kurama gönül veren kişinin ruhsal ve entelektüel gelişimine rehberlik eden yegane gerçeklik aracı olur. Bu arada kendi kuramsal çerçevesini inşa ederek eleştiriye meydan verecek her tür aracı tabu olarak ilan edip etkisiz hale getirir. Bu durum, özellikle gnostik kurtuluş çağrısının iletişim ve eğitim sürecinde belirli bir tesir aşamasına ulaştığında önemli sonuçlara yol açar. Voegelin bu bağlamda ilerlemecilik, pozitivizm, Marksizm, psikoanaliz, komünizm, faşizm ve Nazizm gibi entelektüel ve siyasal gnostik hareketlerin baskıcı karakterlerini hatırlatır. Bu ha-

6 Nietzsche, Friedrich. 1957. *Thus Spoke Zarathustra*. terc., Marianne Cowan. Chicago: 27 (BSG, 36).

reketler, iddia ve emellerinde farklı yolları tutmuş olsalar da, gnostik tutumun özelliklerini paylaşırlar: Birincisi, mevcut şartlardan tatminsizlik ortaya çıkış sebepleridir; ikincisi, dünyayı kötü, yanlış ve adaletsiz görürler; üçüncüsü, kötülükten kurtulmanın mümkün olduğuna inanırlar; dördüncüsü, bozuk bir dünya halinin içinden iyiliğin tarihsel bir evrimle yükseleceğini iddia ederler; beşincisi, bu kurtuluşun insanın kendi çabasıyla gerçekleşeceğine inanırlar; altıncısı, kendilerinin gnosis'e, yani varlığın nasıl değiştirilmesi gerektiğine dair bilgiye sahip olduğuna inanırlar ve bu doğrultuda bireysel ve dünya ölçüsünde bir kurtuluş formülü kurmaya girişirler (BSG, 60-61). Bu hareketler kimi zaman pozitivizm gibi beklenen ilgiyi görmezler —Comte'un tüm çabalarına rağmen pozitivizm kitlesel bir siyasal hareket hüviyetine bürünmemiştir. Ne var ki, belli bir toplumsal ve siyasal etki seviyesine ulaştıklarında derin sonuçları vardır. Baskıcı karakter siyasal arenayı ve Gnostik gerçekliği temsil eden aktif grup, toplumun medeni gelişim sürecini hükmü altına alır. Medeniyetin gnostik aşaması tam bir totaliteryenlikten ibarettir (YSB, 132).

Eleştirel analizini 50'li yıllarda kaleme almış Voegelin'e göre dünyanın belli bölgelerinde totaliteryen sonuca ulaşmış gnostik hareketler, henüz enerjilerinin tümünü tüketmiş değildir. Bu bağlamda, Marksizm'in Asya'daki genişlemesini ve geri kalmış ülkelere "Batılılaşma" adı altında bilimcilik, ilerlemecilik ve pozitivizmin nüfuz etmesini örnek verir. Voegelin'in bakış açısı, 90'lı yılların sonunda Sosyalist Blok'un dağılmasıyla birlikte tarihin sonunu ve kapitalist Batı ideolojisinin zaferini ilan eden birtakım eğilimleri öngörecektir kadar geniş ve derindir. Bu eğilimin en tanınmış temsilcisi *Tarihin Sonu ve Son İnsan*'ın yazarı Francis Fukuyama'dır. Bu kitapta, Fukuyama, Hegelci bir bakış açısıyla, liberal demokrasinin insanın siyasal gelişiminin son aşamasını kaydettiğini iddia eder. Fukuyama'nın, bu pek ilgi gören çalışmasından sonra yazdığı bir diğer iddialı eser olan *Büyük Parçalanma: İnsan Doğası ve Toplumsal Düzenin Yeniden Kurulması*'nın eleştirisinde Anthony Gottlieb, Fukuyama'nın ekonomik ve siyasal alanda doğrusal ve ilerlemeci bir tarih anlayışındaki ısrarını ve tarihin ibresinin toplumsal ve ahlaki alanda yukarıya doğru kayması hususundaki beklentisini tartışır. Ancak, Fukuyama'nın sunduğu geniş çaplı toplumsal istatistikler ve ilgili açıklamalar konusunda Gottlieb, "Fukuyama her bir gelişmeyi aynı olgunun bir göstergesi olarak görmektedir"<sup>7</sup> demekten kendini alamamaktadır.

Siyaset felsefesine ait diğer eserlerinde, Voegelin gnostik analizi bir kenara bırakır. Bu bağlamda, Gnostisizmin modern olguya tatbiki işlemini gözden geçirmek durumunda kaldığını kabul eder. Ancak bu yenilik bir geri çekilme anlamına gelmez. Aksine, yeni birtakım faktörlerin ışığında daha geniş bir analize doğru ilerleme girişimidir (HD, 66). Bu anlamda Voegelin'in daha geniş ve yararlı bir analiz düzlemi arayışı kendi tuttuğu

7 Gottlieb, Anthony.1999. "The Postindustrial Revolution." *The New York Times Book Review* 4 Temmuz: 4.

amaçlar doğrultusundadır. *Yeni Siyaset Bilimi*'nin başında sunulan iddialar —gerçekliğin tahrifi ve onun varlık düzeninin bilimi ışığında yeniden kurulması— öylesine güçlüdür ki gnostik analiz için sadece bir parçası durumuna düşmektedir. Bu açıdan, Voegelin'in sonraki eserleri daha metodolojik ve epistemolojik bir karakter taşır. Erken dönem eserlerde tarihin spekülatif kurgusuna ve bunun toplumsal etkisine yapılan vurgu, yerini bu kurgulara yol açan tecrübelerin kendisine yönelir. Voegelin daha önceki eserler aracılığıyla gnostik analizin temelini kurduğunu varsayarak analizini genişletir ve siyaset biliminin bir varlık düzeni bilimi olarak yeniden kuramsallaştırılması işlemine yönelir.<sup>8</sup>

Voegelin'in çalışmasındaki ikinci safhanın en somut örneği *Hatırat* adlı eseridir. Bu eserde, Voegelin, Comte ve Marx gibi önemli yere sahip düşünürlerin gerçekte kavrayış sahalarna giren olguları kavradıklarını reddettiğini vurgular. Bu düşünürler, gerçekliğin kendi ufukları dışında kabul ettikleri insanın kaynağı ve Yaratıcı gibi kısımları hakkında soru sormayı yasaklamışlardır. Buna ilave olarak, kendi sınırlı gerçeklik açılarını evrensel doğrular olarak sunmuşlar ve bu doğrultuda tarihi yeniden kurup insanlığı kendi ürünleri içerisine mahkum etmişlerdir. Bunların kavrayış konusundaki reddi, bu düşünürlerin ideolojik önkoşullarının gerektirdiği bir tür yabancılaşmış varoluşun eseridir (*HAT*, 3). Düşüncenin ideolojik karakterinin yol açtığı ufuk darlığından zamanla felsefe okulları da nasibini almıştır. Neticede, gerçekliğin tahrifiyle birlikte bilimin siyasal olayları ve hareketleri açıklama yeteneği ciddi biçimde daralmıştır. Bu durumu tersine çevirmenin tek şartı ise bilinç teorisini siyaset felsefesinin merkezine yerleştirmektir.

Voegelin için bilincin önemi büyüktür. Klasik ve Hristiyan felsefesinin ve aynı zamanda varlığın ideolojik tahrifinin anlaşılması ancak bilincin fonksiyonunun tüm yanlarıyla kavranılmasına bağlıdır. Bilinç konusundaki çalışmasında, Voegelin'i rahatsız eden nokta, modern kavramın bilinci salt görünür alemdeki nesnelere algılanmasına indirgemesidir. Bu kabul edilmez bir görüştür, zira bu durumda “ilahi gerçekliğin tecrübesine ilişkin bütün manevi ve entelektüel fenomenler devre dışı kalmaktadır”

8 Her ne kadar Voegelin'in en bilinen eseri olsa da, *Yeni Siyaset Bilimi*'nin Voegelin'in düşüncesinin tam bir ifadesi olmadığı konunun uzmanları arasında kabul görmüş bir noktadır. Mesela, Eugene Webb'e göre “*Yeni Siyaset Bilimi* Voegelin'in yarıda bıraktığı siyasal düşünce tarihi çalışması ile *Tarih ve Düzen* arasında bir yeri teşkil eden, ve belki de Voegelin'in siyaseten ve dinen oldukça muhafazakar ve felsefi açıdan neo-Skolastisizm'e sempati duyan bir düşünür olduğu yolundaki genelgeçer kanının da sorumlusu olan bir eserdir... (Oysa) Voegelin daha sonraki eserlerinde, siyaset, felsefe veya din alanında her tür dogmatik ortodoksluk eğilimlerinin radikal bir eleştirisini yapan son derece özgün bir düşünde çerçevesi ortaya koyar” (1997, 92). Webb'in bu gözlemini doğrular biçimde Jurgen Gebhardt, *Yeni Siyaset Bilimi*'ni Voegelin'in en Hristiyan eseri olarak adlandırır (1997, 15). Gerçekte, Voegelin, adım adım ilerleyen tutarlı bir felsefi çabayı yürütmüştür ve bu anlamda *Yeni Siyaset Bilimi*, bir giriş niteliğini taşımaktadır.

(*HD*, 100). Elbette ki bilincin duyuların ötesinde de tecrübe alanı vardır ve gerçekliğin anlaşılması için bunun tanınması gerekir. Bu tür bir arayışın sonuçlarının niteliği, analistin, bilincin ufkunu tesis eden bütün gerçeklik boyutlarına ulaşma arzusuna bağlıdır. Bu yaklaşım, gnostik ve sınırlayıcı düşünürlerinkinden farklı olarak “gerçekliğin cezbine kollarını açan sorumlu ve daimi bir çabadır” (*HAT*, 3).

Gerçeğe açık bilincin sağladığı geniş ufuk aracılığıyla, gerçek ve tahrif edilmiş varoluş arasındaki çekişmenin sonuçlarını aydınlığa kavuşturmak mümkün olacaktır. Bu çekişmeye yol açan ideolojik yaklaşımlar totaliteryen idareleri, kitlesel hareketleri ve katliamları beraberinde getirmiştir. Akademik alanda ise bu çekişme, sınırlayıcı felsefelerin ve metodolojilerin egemenliği ile daha da güçlenmiştir. Bu durumun yol açtığı tehdidin şiddeti, insanın olağan hayatının incelenmesi veya Voegelin’in kelimeleriyle, insan tabiatının gerektirdiği tecrübelerin işaretlerinin gözlemlenmesi esnasında açığa çıkmaktadır: “Homer veya Aeschylus’u, Dante veya Shakespeare’i, Eski veya Yeni Ahit’i, erken dönem yaratılış mitleri veya Upanişad tefekkürünü, ya da felsefe tarihinin önemli kişilerini inceleyen bir kişi, bunları şu ya da bu sınırlayıcı ideoloji veya metodoloji ile yorumlamaya kalkıştığında önündeki edebi metni anlayamayacaktır. Çünkü bu tür metinlerde kullanılan ve açık bir bilince işaret eden dil, sınırlanmış bilincin diliyle aynı değildir. Aynı durum, Batı Ortaçağı, Çin, Hint, Fars ve Kolomb-öncesi medeniyetleri ve bunların dini gelenekleri ve mitlerini inceleyen kişi için de geçerlidir. Bu kişi de kısa zamanda, kabile ve imparatorluk toplumlarını, kozmolojik, ekümenik veya ortodoks imparatorluklarını, elindeki malzemeyi saçmalığa çevirmeden ideolojik tarih felsefelerinin diliyle yorumlamayacağını görecektir” (*HAT*, 8).

### 3. Siyaset Gerçeğinin Yeniden Kurulması

Siyaset biliminin bir varlık düzeni bilimi olarak yeniden kurulması girişiminin ilham kaynağı Eflatun ve Aristoteles’in geliştirmiş olduğu siyaset bilimi ya da *politike episteme*’dir. Bir ‘episteme’ olarak siyaset bilimi doğru toplumsal düzen hakkında yüksek bir bilgi seviyesine işaret eder. Bu bilgi, formel mantığın kullanıldığı bilimsel analiz yoluyla elde edilir. Bu, konu hakkındaki sübjektif kanıların (*doxa*) ötesinde disiplinli bir gerçeklik arayışı demektir. Böyle bir analiz, bir ilke konusundaki kanının doğruluğunu yargılamayı mümkün hale getirir. Bu işlem, ancak varlık düzeni hakkındaki doğrunun objektif keşfiyle mümkündür. Bu noktada, varlık düzeni bilgiye ancak varsayım yoluyla kendini belli eder, ancak analitik süreci devam ettiren bu bilginin sezgisidir. *Politike episteme*’nin kuruluşundaki belirleyici unsur işte bu varlık ve düzenin aşkın kaynağına felsefi olarak temas etmektir (*BSG*, 10-12). Bu süreç içerisinde filozof bilgi sevgisi ya da *philosophia* aracılığıyla kanıdan gerçeğe uzanır. Bunun karşısında ise sübjektif kanılara dayanan ve doğru bilgi dışında herşeyi ele geçirmek amacıyla gerçekliği batıl üzerine kuran sofistin *philodoxy*’si yer alır (*HD*, 94).



Voegelin anahatlarıyla değindiği *politike episteme* kavramını bugün için ne ölçüde geçerli olduğunu şu sözlerle ifade eder: “Bugün, ikibin yıl öncesinde olduğu gibi, değişik fikirler ortaya çıkmış olsa da, *politike episteme*’nin konusu değişmemiştir. Metodu hâlâ bilimsel analizdir. Ve bu analizin önkoşulu eskiden olduğu gibi şimdi de varlık düzeninin kaynağına yaklaşmak, özellikle de ruhu bu düzenin aşkın temeline sevgiyle açmaktır” (BSG, 14). Bilimin tabiatı ile ilgili olarak ortaya çıkmış tek değişiklik soruların yasaklanması ve gerçekliğin bastırılmasıdır. Bu durum, zamanımızda *doxa*’nın felsefe namıyla hakim olması tehlikesini ortaya çıkarmış, gerçek bilimi bilim dışı ilan etmiş ve dolayısıyla ruhun açıklığını tehlikeye atmıştır. Bu nedenle, yeniden kurma girişimi, insan tabiatının bozulmamış gerçekliğin kavranmasına dair kabiliyetini yeniden geliştirmeyi ve geleneksel bilimi yeniden inşa etmeyi amaçlayan bir tedavi hareketidir.

Bu bağlamda siyaset gerçeğinin üstüne kurulacağı bir erişilebilir gerçeklik düzeninin keşfine ihtiyaç vardır. Voegelin bu noktada eski ve modern dönemlerde tecrübe edilen gerçekliğin aynı olduğunu ilan eder. İnsanlık tarihinde değişiklikler olmuştur, çünkü çeşitli zamanlarda, kişilerde ve toplumlarda meydana gelen ve farklılaşmaya yol açan gelişmeler geniş bir alana yayılmıştır (HD, 83). Farklılaşma bu bağlamda gerçekliğin tecrübesindeki gelişmelere işaret etmektedir. Yeni bir farklılaşma meydana geldiğinde gerçekliğin alanlarının önem seviyesinde değişimler olmaktadır. Yeni alanın keşfinin verdiği zevk arasında diğer alanlar ihmale uğramaktadır. Voegelin’e göre Aristoteles bu durumu fark edip *Metafizik*’inde ifade etmiştir: “Aristoteles felsefeye yoluyla analiz ettiği gerçekliğin daha önceki teolojik düşünürlerin mitler yoluyla ifade ettikleri gerçeklikle aynı olduğunu anlamıştır. Bu konuda özellikle Hesiod ve Homer’e işaret eder” (HD, 108). Aristoteles’e göre felsefe veya mitler aracılığıyla farklı şekillerle ifade edilse de her durumda gerçekliğin yapısının aynıdır. Aynı şekilde Eski Mısır ve Mezopotamya dinadamlarının gerçeklikle ilgili tecrübelerini en az Voltaire, Hegel veya Comte kadar açıklıkla ifade ettikleri söylenebilir. Eğer bu doğru ise gerekli olan gerçekliği değişik ifadeleri arasında kavrayacak bir analiz yöntemi geliştirmektir.

Voegelin böyle bir yöntemin gerekliliğini siyasal düşünce tarihiyle ilgili bir ders kitabı yazma girişimi esnasında farkeder. Bu çalışma sırasında, Hristiyanlığın kaynaklarına gitmeden Ortaçağ ve siyaseti hakkında yazmanın ve Yahudi kaynaklarına gitmeden de Hristiyanlık hakkında yazmanın mümkün olmadığına şahit olur. Sözkonusu Yahudi kaynaklar hakkında yaptığı inceleme ise Voegelin’in siyasal düşünce tarihinin Yunan felsefesiyle başladığı iddiasının yanlışlığını anlamasını sağlar. Bunun ötesinde Voegelin Yahudi kaynaklarını da aşarak eski İsrail’in ortaya çıktığı Yakındoğu medeniyetini incelemeye yönelir. Bu serüven sonunda elde ettiği bulgular Voegelin’e göre geleneksel siyasal düşünce tarihi yazımında sarıntıya yol açmaktadır. Eflatun ve Aristoteles ile başlayıp ortaçağlarda devam eden ve modern çağda mükemmele ulaşan doğrusal bir siyasal düşünce tarihi modeli çökmektedir (HD, 63).

Daha önemlisi bu bulgular ışığında Voegelin gerçeklik arayışında fikrin önemini kaybettiğini ifade eder. Fikir, Stoalarla başlayan, Ortaçağ'da şiddetlenen ve Modern çağda köklü biçimde serpilerek gelişen bir kavram haline gelmiştir. Düşüncenin kendisini gerçekliğe referans göstermek doğru bir yol değildir, zira sembolün veya dolaysız tecrübenin olmadığı yerde fikir de olamaz. Fikirler tecrübenin bu sembollerini kavramlara dönüştürerek ikincil bir kavram alanı meydana getirirler. Dolayısıyla doğrudan tecrübe edilen gerçeklikten ayrı bir gerçekliğe işaret ederler. Ancak bu gerçeklik aşında varolmadığı için bu işlem esnasında tecrübe ve sembollerinin işaret ettiği gerçekliğin saptırılmasına yol açar. Sembolik açıdan Eski Yunan filozoflarının fikirleri ile Yahudi/Hristiyan metinlerinin içeriği arasında bir devamlılık ilişkisi bulunmamaktadır; bunlar tecrübenin değişik alanlarına temas eden iki farklı sembolleştirme girişimidir. Bu nedenle, tarihin özü fikirler değil, gelişen bir farklılaşmanın ürünü olarak ortaya çıkan tecrübeler ve onlara ait fikirlerin de dahil olduğu sembollerdir. Gerçekliği kavramak için, sembollerle ifade edilen kişisel, toplumsal, tarihi ve kozmik tecrübelerin dikkatle incelenmesi gerekir (HD, 63, 78-80).

Bu yeni yaklaşımın ilk teorik ifadeleri *Yeni Siyaset Bilimi*'nde dile getirilmiştir. "Temsil ve Varoluş" başlığı altında Voegelin insan toplumun ben-idrakini tartışır. Toplum tabii bir olgu gibi incelenecek bir olgu değildir. Toplum, kendi üyesi olan insanların kendi kendilerini anlamalarıyla elde ettikleri anlam ışığıyla aydınlanan küçük bir dünya, küçük bir evrendir. Bu aydınlanma söylenden mite, mitten teoriye doğru uzanan özenli bir sembolleştirme aracılığıyla ortaya çıkar. Bu sembolleştirme üyelerin toplumu kendi insani asliyetlerinin bir parçası olarak görmesini sağlar. Bu nedenle her insan toplumunun semboller aracılığıyla anlaşılabilir bir anlamı vardır. Bir teoristin toplumsal gerçeğe yaklaştığında ilk farketmesi gereken olgu toplumun bu ben-idrakidir (YSB, 27-28).

Voegelin'in temsil sorununa sembolleştirme kavramı etrafında yaptığı yaklaşım benzersizdir. Bu anlamda temsil olgusunu bugünkü anlamından çok farklı biçimde yorumlar. Voegelin'e göre demokratik sembolleştirme, devletin halkı temsil ettiği ve 'halk' sembolünün eski 'kul ve reaya' anlamlarını içine aldığına dair bir inanç oluşturmuştur. Bu durum yönetici ile toplumun diğer üyeleri arasındaki ilişkinin özünü anlamada bir dirence yol açmaktadır. Bu dirence bir örnek olarak Sovyetler Birliği'nin temsil karakteri verilebilir. Sovyetler Birliği'nin güzelce yazılmış bir anayasası vardı ve insanlar yöneticileri için oy kullanıyorlardı. Batılı eleştirmenler ise bu rejimin her ne kadar bir temsil mekanizmasına sahip olduğunu kabul etseler de, halkın Komünist Parti'nin tekelciliğinden dolayı gerçekte bir seçme şansına sahip bulunmadığını iddia etmekteydiler. Öte yandan komünistler, gerçek temsilin 'halkın demokrasisi'nde halkın menfaatlerini temsil eden Komünist Parti aracılığıyla emniyette olacağına inanmışlardı. Diğer bir örnek ise Amerikan kurucu babalarının gerçek temsilin partinin olmadığı cumhuriyet ile mümkün olacağı yolundaki inançlarıdır (YSB, 34-36). Ger-

çekte, hem Sovyet hem de geçmişteki Amerikan hükümeti kendi toplumunun siyasal temsilcileriydiler. Bu nedenle, demokratik anayasal temsil düşüncesi temsil olgusunu tam anlamıyla yansıtmamaktadır. Bir hükümet sadece temsil kurumlarını işleterek siyasal toplumu temsil edemez, aynı zamanda varoluşsal bir anlamda da temsil etmelidir: “Bir hükümet sadece anayasal anlamda temsil yeteneğine sahip ise varoluşsal anlamda toplumu temsil eden bir kişi er ya da geç o hükümetin sonunu getirecektir; ve bu durumda yeni varoluşsal lider büyük ihtimalle anayasal bir temsile de sahip olmayacaktır” (YSB, 49).

Temsil kurumları, dolayısıyla, ‘varoluşsal’ temsilin bir parçasını oluşturan dışsal temsilin araçları olarak kabul edilmelidir. Siyasal toplum ancak kendi kendini ifade ederek ve bir temsilci çıkararak varolabilir (YSB, 49-50). Analizin ilerleyen aşamasında, büyük bir istekle gerçeğin peşinde koşan teorisyen, varoluşsal temsilcinin belli bir siyasal toplumun ideal tipi olarak kabul edilip edilmeyeceğini sorgulayabilir. Böyle bir soru toplumun düzeni hakkındaki karşıt soruları beraberinde getirerek neticede mantıksal olarak toplumun gerçekte neyi temsil ettiği sorusuna odaklanır. Mesela Voegelin’e göre “bütün eski Yakın ve Uzakdoğu imparatorlukları kendilerinin aşkın bir düzenin ya da kozmosun temsilcisi olduğunu düşünmüştür; hatta bazıları bu düzenin ‘gerçeğin’ ta kendisi olduğunu düşünmüştür” (YSB, 54).

Tarihsel bakış açısında siyasal toplumlar gerçeğin temsilcisi olarak ortaya çıkmaktadırlar. Voegelin’e göre ise siyaset biliminin toplumun temsil ettiği gerçeği keşfetmekten daha öte bir amacı vardır. Siyaset bilimi, toplumun gerçeğine muhalif olması muhtemel asıl gerçekliğin keşfini amaç edinen ve durmak bilmeyen bir arayışa işaret eder. Bir teorisyen, toplumun kendi ben-idraki haricinde bir yoruma kalkıştığında insanın toplumsal varlığının anlamına dair farklı bir gerçeğe ulaşmış olur. Eflatun’un felsefesi bu yorum girişimine bir örnek teşkil eder. Eflatun bir insan felsefesi geliştirmemiştir; bilakis, felsefenin, ya da aşkın bilginin sevgisinin amacını teşkil eden ruhun doğru düzeninin arayışına girişmiştir. Toplumlara ifade eden değişik insan tiplerini ortaya attığında, bunu muhtemel insan tiplerinin bir tasviri şeklinde düşünmemiştir. Aksine, diğer ruh bozukluklarının arasında tek hakiki insanlık halini, filozofu koymuştur. Bu hakiki insanlık hali —ya da insanın hakiki düzeni— belli tecrübelerle işaret eden —Eflatun’da felsefi— ruhun hakiki düzeninin bir ürünüdür. Öyleyse ruhtaki hakiki düzen diğer insan tiplerinin ve bunlara paralel toplumların değerlendirilmesinde bir ölçüt olmaktadır. Bu nedenle, “teori sadece insanın toplumsal varlığıyla ilgili bir görüş geliştirme çabası değildir; aksine, belli bir tecrübe sınıfının içeriğini açıklayarak varlığın anlamını formüle etme girişimidir” (YSB, 64).

Voegelin, 1966 yılında kaleme aldığı ve *Hatırat* adlı eserine dahil ettiği “Siyaset Gerçeği” adlı denemesinde bu görüşlerini derinlikli olarak ele alıp çok daha gelişmiş bir seviyeye ulaştırır. Bu deneme başlı başına Vo-

egelin'in siyaset düşüncesinin belki de en kapsamlı ifadesidir. Bu denemenin yazıldığı tarih, değişik siyaset teorilerinin siyaset bilimini siyasal gerçeklik hakkında matematiksel kesinliğe kavuşturma girişimlerinin yaşandığı bir zamandır. Bu nedenledir ki, daha denemenin en başında Voegelin, matematiksel aksiyomların siyaset biliminde karşılığının olmadığını ilan eder. Siyaset bilimi matematiksel önermelere sahip değildir. Siyaset alanında bilim ile gerçeklik arasında bu tür önermelerin yapılmasını önleyen özel bir ilişki vardır. Voegelin'in bu ilişkiye dair açıklaması, siyaset teorisindeki tekamülün apaçık bir ifadesidir: “Siyaset biliminin merkezi, varlık düzeninin eleştirel bilgisi iddiasıyla ortaya çıkan ve bu düzen içerisinde varolan toplumun düzenine ilişkin olarak insanın, toplumun ve tarihin noetik bir yorumudur. Noetik bilgi olarak siyaset biliminin kendine özgü bir durumu vardır; dış alemin olgularını inceleyen bilimlerden farklı olarak, bu bilimin konusu olan ‘siyaset gerçeği’ bu konuyu amaç edinen bilginin kendisi tarafından kurulmaktadır” (HAT, 144).

*Noesis* — ya da *nous* ve sıfat haliyle *noetik* eylem— bu yeni formülün anahtar noktasını oluşturmaktadır ve Voegelin'in bu safhada geliştirdiği bilinç teorisiyle güçlü bir ilişkiye sahiptir. *Nous* eski Yunan felsefesinin bilinen bir terimidir ve genel olarak rasyonelliğin, gerçekliğin asıl ilkelerini kavrama yeteneğine sahip en yüksek hali anlamına gelmektedir. Voegelin her bir terimle olduğu gibi bu terimin de titiz bir dilbilimsel analizini yaparak kendi teorisi bağlamında anlamını kurmaya çalışır. Bu noktada okuyucuyu *nous*'u İbranice'de Tanrı'nın *ruach*'ı veya Helen, Hristiyan ve Gnostik *pneuma*'sı, ya da Aydınlanma'nın *ratio*'su, ya da Hegel'in *Geist*'i ile karıştırmaması konusunda uyarır. Bu terim Aristotelyen anlamda “insan düzenin temelini varlığın temeliyle uyum halinde olduğu yer” olarak anlaşılmalıdır (HAT, 86).

Yukarıdaki ifadeye bağlı olarak Voegelin siyaset felsefesinin merkezinin bir bilinç teorisi olması gerektiğini ifade eder. Bilince yapılan bu vurgu gerçekliğin çağrısına açık olma keyfiyetinin öneminden kaynaklanmaktadır. İdeolojik düşünce bilincin daralmasına yol açmıştır. Filozofun görevi gerçekliğin yeniden kavranılmasına yarar bir bilinç teorisi geliştirmek ve bunun yardımıyla varlık, tecrübe, bilinç ve gerçekliğin temel kategorilerini yeniden inşa etmektir. Daha önce sözü edildiği gibi gerçekliğin anlaşılması ancak sembollerle ifade edilen kişisel, toplumsal, tarihsel ve kozmik tecrübelerin anlaşılmasına bağlıdır. Gerçekliğin değişik alanlarına katılımın getirdiği tecrübeler varlığın ufkunu, ya da insanın dünyadaki bilincini teşkil eder. Bilincin merkezi bu katılımın, yani dışarıdaki gerçeklikle olan temasın tecrübesidir.

Voegelin'e göre bilinç ile *nous* arasındaki ilişki özellikle Aristotelyen bir dil ile anlatılabilir. Aristoteles'in tecrübesinde insan kendisini düzenin asliyeti (*arche*) konusunda cahil bulur ve bilgiye (*episteme*) ulaşma amacıyla bu cehaletten kaçmaya kalkışır. Varlık düzeniyle ilgili sorulara yol açan rahatsızlık aslında insanın cehaletinin farkında olduğu ve bilgiye ulaşmak is-

tediği bir durumdan kaynaklanmaktadır. Bu arayışta, cehaletten bilgiye doğru uzanan hareket insanın kendi dışında bir varlık düzleminin varlığını anlamasıyla sağlanır. Aristoteles bu hareket unsuruna *nous* adını vermektedir. Ancak, Aristoteles'in dilinde bu terimin taşıdığı değişik anlamlara işaret eden Voegelin, bunu *ratio* olarak adlandırmayı tercih eder. Ve *ratio*'yu bilincin maddi yapısı olarak ifade eder. Aristoteles bilincin meydana getirdiği gerilimi çifte *nous* alanının karşılıklı katılımı (*metalepsis*) olarak anlamıştır. Bu durumda *nous* iki anlam kazanmaktadır; birincisi, insanın asliyeti soruşturma yeteneği, ikincisi, varlığın asliyetinin soruları ortaya çıkaran unsur olarak tecrübe edilmesi (*HAT*, 148-150).

Aristoteles'in yaklaşımıyla uzlaşan daha ileri bir analizde Voegelin katılımı olguların altında toplandığı yeni bir sınıf olarak düşünür. Bu anlamda filozofun katılımı bu sınıfın bir parçası olarak ortaya çıkar. Bu durumda “noetik olmayan bütün tecrübeler ve semboller nesneye dönüşürken, noesis'in kendisi bu nesnelere bilimi haline gelir” (*HAT*, 152). Siyaset biliminin noetik karakteri siyaset alanında bilim ile gerçekliğin sahip olduğu özel bir ilişkiden kaynaklanmaktadır. Varlık düzeninin noetik bilgisi bağlamında konu edinilen siyaset gerçeği onu konu edinen bilginin kendisi tarafından kurulmaktadır. Buna paralel olarak “insan ve toplum düzenini ve tarihi noetik-eleştirel bir yaklaşımla yorumlamak isteyen kimse bu yorum alanının aslında halihazırda zaptedilmiş olduğunu farkeder” (*HAT*, 144). Her toplum kendi düzenine ait bir ben-idrakine sahiptir ve bu düzenin tecrübesi mitsel, vahyi, apokaliptik, gnostik, teolojik ve ideolojik sembolleri doğurur. Voegelin bu tür sembolleştirmeyi ‘noetik olmayan yorumlamalar’ olarak adlandırır. Noetik olmayan bu yorumlamalar tarihsel olarak noetik olanlardan önce gelir. Noetik yorumlamanın ortaya çıktığı ilk şekil, bu yorumlamanın *politike episteme* adını aldığı Eski Yunan felsefesidir. Noetik yorumlama ortaya çıktıktan sonra noetik olmayan yorumlamalar varlıklarını devam ettirirler, zira ben-idraki noetik olan bir toplum yoktur. Ancak noesis ortaya çıktığında toplumun düzen anlayışına eleştirel bir yaklaşım taşıdığı için o toplumun öz-bilincinde gerilime neden olur (*ANA*, 144-145).

Voegelin'e göre noetik ve noetik olmayan yorumlamalar arasındaki gerilim üç safha halinde incelenebilir. Bunlar tarihsel olarak felsefe ile mitin ve sofizmin, felsefe ile teolojinin; ve bugün felsefe ile ideolojinin arasındaki gerilimdir. Helenik birinci safhada, klasik noesis gerileyen mit ve sofizm kavramına rağmen ortaya çıkarak gerçekliğin muhtevasını yeniden oluşturma ve Tanrı, insan, dünya ve bunların birbirleriyle ilişkisi konusunda gerçekliğin hakiki durumunu ifade etme iddiasını taşımıştır. Ancak, gerçekliğin yeniden kurulması ve *polis* ve daha ötesinde Helenik federasyon çerçevesinde korunması girişimi başarısızlığa uğramış ve zamanla bastırılmıştır. İkinci safha ise vahiy tecrübesiyle ortaya çıkan Yahudi/Hristiyan gerilimidir. Bu safhada noesis Yahudi ve Hristiyan vahiy gerçeğiyle iç içe geçmiştir. Ne var ki bu durum noesisin pek de lehine olmamıştır. Te-

ologlar, Tanrı, insan ve dünya hakkındaki gerçeği vahiy aracılığıyla tüm boyutlarıyla müşahade ettikleri için felsefeyi teolojinin altında, vahyedilmiş gerçeğin ratio çerçevesinde inşası için bir araç olarak görmüşlerdir. Benzer şekilde, noetik sezginin orijinalliği azalmış, noetik semboller dogmatik metafizik kavramlarına dönüşmüş, dolayısıyla noesis asli fonksiyonunu, dünya ve tarih gerçekliğini başka etkilerden uzak tutma işini icra edememiştir. Voegelin'e göre noesis'in işlevindeki bu zayıflama, izlerini bugünkü modern bilim ile kilise otoriteleri arasındaki çatışmada göstermektedir (*HAT*, 185-187).

Modern safhadaki gerilim ise şüphecilik, aydınlanma ve pozitivistimin Hristiyan/Yahudi dogmatizmine başkaldırmasına rağmen ortaya çıkmıştır. Zaman içerisinde, varlık düzeninin gerçekliğine dair noetik tecrübe ve semboller ilgi çekmiş olsa da, noesis tam anlamıyla yenilenmemiştir. Dolayısıyla, dogmatik metafiziği dogmatik teoloji izlemiş ve sonrasında ortaya dogmatik ideoloji çıkmıştır. İdeolojik düşüncenin ortaya çıkardığı bu gerilim noesis'in merkezi işleviyle ilgilidir. İdeolojik dogmatizmin bugünkü Batı toplumlarına hakim olan sembolleri, bilgi gerçeğinin ifade edilmesini zorlaştırmaktadır. Voegelin'e göre Pozitivizm, Marksizm, tarihselcilik, bilimcilik, davranışçılık, psikolojizm, sosyolojizm ve mutlak metodoloji ve fenomenolojiler, gerçeklikle teması önleyen bir dil oluşturarak insanın varlığının merkezi olan bilince ulaşmayı imkansız hale getirmişlerdir (*ANA*, 187-188).

Voegelin'e göre, insanın Tanrı, dünya, toplum ve tarihe karşı bilinçli ve rasyonel bir yönelim içine girmesi için gerçeğin bilgisine aktif katılımı gerekmektedir. İdeolojiler bu katılımı bastırmaktadırlar. Bu nedenle, bugünkü gerilim ışığında, gerçekliğe temas etmek isteyen, ya da başka bir deyişle yeniden rasyonel olarak düşünmek isteyen kimse, ideolojinin bastırdığı gerçekliğe yönelmelidir. Bu bastırma bilgi gerçeğine değil de onun saptırılmış olan teolojik ve dogmatik metafiziksel formlarını amaç edindiği için, asıl olarak bilginin arzusuna bir engeldir. Bu nedenle, ideolojik bastırmanın etkisi altından kurtulmak isteyen kişi ilk etapta bu eski dogmatik kaynaktan öte gidemez. Bu dogmatizmler varlık düzeni hakkında ideolojiye benzer arada bir bölge meydana getirmişlerdir. Bunlar 'gelenek' ve 'muhafazakarlık' gibi sembollerle nitelendirilen ikincil ideolojilerdir. Bu ikincil ideolojiler ratio'yu eski dogmatizmlerin içinde geleneksel bir formda muhafaza etmektedirler. Neticede, bilgi gerçeğine ulaşma yolunda bu ikincil ideolojilerin cazibesine kapılmamalı, daha ötesine gitmeli ve "ben-idraki ve anlayışları dogmatizmlerden önce ve onların ötesinde oluşmuş toplumları inceleyerek" noetik bilgi düzenini yeniden kurmalıdır (*HAT*, 191).

Voegelin'e göre İkinci Dünya Savaşından bu yana dogma-öncesi bilgi çalışmalarında önemli bir gelişme yaşanmıştır. Bu eğilimin siyaset bilimi üzerindeki etkisi az olmakla birlikte umut vericidir. Siyaset bilimi, pratik olarak, özellikle ideolojik ve ikincil-ideolojik ben-idraklerinin alanına giren

ulusal ve uluslararası kurumlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak bunlar bilgi gerçeğine ulaşma yolunda yararlı kaynaklar değildir. Bu nedenle, “bugün siyaset bilimine akademik olarak değil noetik anlamda en önemli katkıyı arkeoloji, mitler ve etnik kültür, eski Doğu tarihi, klasik antikite ve Uzak Doğu, klasik filoloji, Musevilik, Hristiyanlık, patristik ve skolastik tarih ve karşılaştırmalı din ve edebiyat bilimi çalışmaları yapmaktadır” (ANA, 191).

Özetle, noesis, noetik olmayan tecrübenin işaret ettiği gerçekliği inceleyip noetik bilgi ve bilincin ilkesi etrafında değerlendirerek, gerçekliğe ulaşma yolundaki engelleri kaldırabilir. Siyaset bilimi noetik bir yorumsa eğer, bu yorumu bütün boyutlarıyla kavramak için klasik noesis’in ötesine gitmelidir. Klasik noesis alanında, siyaset gerçeğinin bilgisi daha çok filozofların içinde yaşadığı örgütlü toplum olan *polis*’e indirgenmiştir. Dolayısıyla, noetik yorumun alanı dar kalmıştı. İnkâr edilemez siyasal varlıklarına rağmen Pers gibi imparatorluklar pek ilgi görememiştir. Medeniyetin ve evrensel insanlığın tecrübesi uygun sembollerle ifade edilmemiştir. Buna ilave olarak, bugün, toplum gerçeği olarak tecrübe ettiğimiz örgütlü toplumun ötesinde, insan vahyi, mistik ve ideolojik tecrübelerle de sahip olmuştur. Bugünkü tecrübenin ufku daha geniş bir muhteva içermektedir. Bu muhtevayı Voegelin *insanın alemi* olarak adlandırmaktadır (HAT, 207).

*İnsanın alemi* terimi Voegelin’in siyaset biliminin ufkunu genişletme çabasının sembolik bir anlatımıdır. Voegelin asliyeteye karşı varoluşsal gerilimi insan varlığının merkezi olarak düşündüğü için, insanın alemi insan varlığının bütün olgularını kapsar. Bu objektif bir süreçtir, zira insanın alemi, katılımın ve varlık düzeninin bilgisinin tarihi ve bunlara paralel noetik tetkik seviyesi tarafından ampirik olarak belirlenir. Bu ampirik özellik, Voegelin’e göre, ‘teori’ adı altında hayali ve keyfi gerçeklik açılarının üretilmesini engeller. Bu bağlamda noetik hareket, birbirleriyle ilişkili objektif alanların çevrelediği objektif çizgiler boyunca ilerlemelidir. Bu objektif çizgilerin birincisi bireyden insanlığa, ikincisi ise bilinçten maddi varlığa uzanır. Birinci çizgideki hareket üç objektif alana temas eder: “(a) Hareketin kaynağı olan insan bilinci; (b) insanın örgütlü toplumdaki varlığı; (c) insan ve toplumun tarihsel varlığı. Bu alanların birbirleriyle bağlantılarında şu ilişkiler geçerlidir: (a) Bu sıralama değiştirilemez; (b) bu objektif alanlar birbirlerinin yerine geçemez; (c) bu alanlardan herhangi birisi diğer ikisinden bağımsız hale gelemez” (HAT, 208-209). İkinci çizgideki hareket —varoluşsal bilinç geriliminden maddi varlığa— Aristotelyen anlamda, ruhsal, hayvansal, bitkisel ve cansız varlık hiyerarşisinde insanın sentetik tabiatıyla karşılaşır. Noetik hareketin bu iki çizgi boyunca sahip olduğu hareket halinde karşılaştığı objektif alanların birbirleriyle ilişkisi açıktır. İnsan, toplum ve tarih maddi bir temele sahip olmadan varolamayacağı için, objektif alanlar birbirleriyle örtüşerek geniş anlamda insanın alemini meydana getirirler (HAT, 209).

Voegelin, bu modelin her ne kadar karşılaştığı problemler yumağını tam olarak yansıtmaya da yine de insanın aleminde iki objektif çizgiyi kapsadığını ifade eder. Bu sınırlamaya rağmen, modelin değeri, toplumsal olarak hakim ideolojilerin bu model çerçevesinde, modelin içindeki ilişkinin kurallarında veya modelin bir bütün olarak yapısında işledikleri ihlalleri gösterme keyfiyetinden ileri gelir. Mesela ideolojik kitle hareketleri noetik hareketin kurallarını çiğnemektedir. Bu hareketler insan-toplum-tarih dizisini tersine çevirmekte, ‘tarih felsefesi’ adı altında tarih, insan, varlık düzeni ve örgütlü toplumun yorumlanmasında yegane kaynak durumuna yükselmektedir. Modelin bütün bir yapı olarak çiğnenmesine örnek olarak da siyaset bilimindeki ilke arayışı verilebilir. Bu ilkelerin bulunması mümkün değildir, çünkü siyaset bilimi matematiksel önermelere sahip değildir. Siyaset biliminin önermeleri sağduyuya dayanan ve devletin örgütlenmesinden iç, dış, askeri ve mali konulardaki siyasete ve kararlara kadar insanın toplumundaki varlığına ilişkin doğru davranış biçimini gösteren birtakım fikirlerdir (*HAT*, 210). Bu fikirler birtakım ilkelerin saptanmasına yol açacak önermeler değildir. Bu fikirlerin ötesinde bu sağduyudan kaynaklanan fikirlerin yönünü tayin eden bilincin varlığına dair sezgiler vardır. Bununla birlikte, bu sezgiler sağduyu fikirlerinin sahip olduğu genel geçerliğe sahip değildir. Noetik sezgilerin derinliği insanın tüm varlığını içine alan bilincin katılımda sahip olduğu seviyeden ileri gelir. Aslında, siyaset bilimindeki ‘ilke’ ihtiyacı da sağduyunun yetersizliğinden ileri gelmektedir. Bununla birlikte, “varlığın düzenine dair sağduyudan kaynaklanan fikir ve sezgileri, tabii bilimlere benzer şekilde bilimsel ‘önermeler’ olarak değerlendirmek ve bu önermelerin ötesinde varlık düzeninin gerçek kaynağının yerini alacak ‘ilkeler’ üretmek insanın aleminin yapısının ihlali anlamına gelir. Buna ilave olarak, bu amaçlara sahip her türden girişim, sadece varoluşsal bir rahatsızlığın işareti değil aynı zamanda diğer insanların rasyonel bilincinde meydana getireceği rahatsızlık bakımından, bir toplumsal düzensizlik kaynağıdır” (*HAT*, 211).

Noetik tetkike yönelik noetik hareket modelinin temeli insanîyet bilincidir. İnsanîyet bilinci insanın her zaman cismani varlığında içkin bir bilinçtir. İnsanın alemi objektif olarak belirlenir ve insan dünyadaki bütün varlık alemini kendi bilincinden hareketle kavrar. Dolayısıyla, siyasal açıdan, insanın toplumsal varlığı aynı zamanda cismani varlığına dayanır. İnsanın bir toplumdaki varlığı, insani varlığının temelini teşkil eder. Alternatif varlık, yalnızlık değil, başka bir toplumda varolmaktır: “İnsan varlığı toplumsaldır ve kişisel toplumsaldan ayıran kesin bir sınır bulunmamaktadır.”<sup>9</sup> İnsanın cismani varlığı maddi bakımı, arzuların bastırılmasını ve örgütlü toplumsal düzeni gerektirir. Bu bağlamda, toplumsal düzeninin kurulması ve bu düzenin dış tehlikelere karşı korunması işlevini yerine getiren toplumsal ör-

9 Voegelin, Eric. 1991, 49 “The Nature of Law.” Robert A. Pascal, James L. Babbin ve John W. Corrington, ed., *The Collected Works of Eric Voegelin Volume 27: “The Nature of Law” and Related Legal Writings*. Baton Rouge, Louisiana: Louisiana State University Press.



gütlerin incelenmesi siyaset biliminin merkezini teşkil eder. Bununla birlikte, insanın cismani varlığında içkin siyasal gerçekliğin başka boyutları da vardır; bu nedenle, siyaset teorisi bu noktanın ötesine geçmelidir.

Cismani bilincin ve aynı zamanda bunun düzeni hakkındaki bulgular insanın tüm varlığını kapsar bir siyaset teorisini gerektirmektedir. Yalnız, siyaset bilimi bağlamında ‘teori’ Voegelin için sorunlu bir kavramdır. Voegelin’e göre teori varlık düzeninin cismani varlığı olmayan serbest bir bilinçle veya bilinci olmayan cismani varlık içinde yorumlanması anlamına gelir. Bilinci insanın cismani varlığından ayırma girişimi ütöpik fantazilere, Pozitivizmde aklın mükemmel alemine, Marx ve Nietzsche’de mutlak tekamül ve süpermen sembollerinin geliştirilmesine neden olmaktadır. Bu tür ütöpik tasavvur, günlük siyasi tartışmalarda toplumun bölünmesine, başkalarını bu ütöpik dünyalara sokmaya çalışan kişilerin özgürlük ve barış kahramanları olarak ilan edilmesine, bu ütopyalardan başı dönmeyen kişilerin ise şiddetçi, emperyalist ya da saldırgan olarak tanınmasına yol açmaktadır. Bilincin ortadan kaldırılması sonucunda ise geriye insanın cismani varlığı ve arzuları kalır. Bu durumda, organik toplumdaki düzen bir sözleşme aracılığıyla kurulmak zorundadır (*HAT*, 201).

Voegelin için cismani varlığa sahip insanın cismani bilinci tecrübe edilen yegane bilinçtir; kolektif bilinç, toplumun bilinci veya insanlığın tarihteki bilinci gibi kavramsallaştırmalar ancak varsayımlar olarak değerlendirilebilir. Bunların teorik bir gerçekliği yoktur. Toplum kendileri aracılığıyla varlık düzenini tecrübe ettiği sembolleri üretir denildiğinde, toplumun kendi başına bilinç sahibi bir varlık olduğu anlaşılmalıdır. Bilakis, böyle bir ifade, cismani varlığa sahip kişilerin meydana getirdiği toplumsal alanlara işaret eder. Toplumsal alanlar, varlık düzenini tecrübe eden kişilerin bu tecrübelerinin diğer kişilerce de anlaşıldığı bir tür etkileşim ortamıdır. Cismani bilincin toplumsal alanları örgütlü toplumla aynı anlama gelmez. Her sivil teolojide ifade edilen bilincin toplumsal alanı örgütlü toplumun daim alanıdır, ancak toplumdaki yegane toplumsal alan değildir. Ulusal bilinci oluşturan ideolojik toplumsal alanlar yanında toplumsal kargaşaya yol açan toplumsal alanlarla örgütlü toplumun daim alanı arasında bir denge bulmaya çalışan çoğulcu demokrasi alanları vardır. Bedensel varlıkların aksine, cismani bilinçlerinin aleminde insanlar hürdürler ve cismani bilinç aynı anda birçok alana ait olabilir (*HAT*, 202).

Şehir devletleri, *polis* ve ulus devletler gibi örgütlü toplumlar yanında medeniyet ve kültür gibi toplumsal alanlar da vardır. Voegelin’e göre, siyasal çalışmalarda bu alanlar ihmal edilmiştir. Bu bağlamda Arnold Toynbee’nin çalışmaları minnetle ifade edilmelidir. Toynbee’nin teorisine göre, yukarıda sözü edilen örgütlü toplum birimleri, medeniyetin çerçevesini çizdiği tarihsel iktidar çatışmasının altbirimleridir. Dolayısıyla, Toynbee tarihsel iktidar çatışmasını ve medeniyeti ‘kavranabilir’ çalışma alanı olarak değerlendirmektedir. Toynbee’ye göre tarihsel iktidar çatışmasının son safhası medeniyetin tüm emperyal örgütünü evrensel bir devlet hali-

ne getirir. Voegelin bu safhada Çin'deki Han Hanedanı gibi devletlerin varlığını kabul etmekle birlikte, Pers ve Roma İmparatorluklarının ve İskender'in imparatorluğunun çokmedeniyetli birimler olduğunu ifade eder. Bu örnekler medeniyetlerin ötesinde daha kapsamlı iktidar süreci alanlarına işaret etmektedir. Mesela, Pers İmparatorluğu bağlamında Herodot, dünyanın bilinen bütün kültürünün potansiyel olarak örgütlenmesi anlamında *ekümen* terimini kullanmıştır. Bu terim Roma İmparatorluğu, Hristiyan ve Manicilik literatüründe askeri ve misyoner genişlemenin *telos*'una işaret eder biçimde yeniden ortaya çıkmıştır. Bir kültüre sahip çağdaş insanlığın potansiyel alanı olarak ekümen pekala bilincin siyaset gerçeğinin yapısına ilişkin bir alanı olarak kabul edilebilir. Hatta bu bağlamda, Herodot'un zamanındaki küçük ekümenlerin zamanımızda ideolojik imparatorlukların örgütlenme alanı olan global ekümenlere dönüştüğü söylenebilir (*HAT*, 203-204).

Analiz sürecinde ekümen ile evrensel insanlık alanı birbirinden ayrı olarak değerlendirilmelidir. İnsanlığın bilgisi noetik bir bilgidir ve kendisini insan ve insanlık sembollerine ifade eder. İnsan ve insanlık, üzerinde ampirik önermelerin yapılacağı nesnelere değildir; aksine, bunlar insanlar tarafından oluşturulmuş sembollerdir. Dolayısıyla evrensel insanlık bir semboldür, potansiyel bir örgütlenme alanı değildir ve medeniyetler ya da ekümenler gibi iktidar süreci çerçevesinde değerlendirilemez; zira geçmiş, bugün ve gelecekteki tüm insanları kapsamaktadır. Öte yandan, geriye bakışla, insani olayların sıralandığı evrensel bir tarih alanı kavranabilir. Bütün insanlar ve bunların toplumsal alanları bu alana dahildir. Bu nedenle, herhangi bir nitelik atfetmeksizin tarihin, bilincin kendi insanlığını tecrübe ettiği bir yorum alanı olduğu söylenebilir. Bir toplum varlık düzeni tecrübesini sembollerle ifade ettiği için, bu düzenin incelenmesi ben-idraki eylemlerine ve bunların, hükümet, ekonomi, toplumsal hiyerarşi, eğitim sistemi vs. gibi kolektif varlığa işaret eden akislerine yoğunlaşmalıdır. Ampirik yolla yapılan bu incelemeyle keşfedilen yapılar, evrensel tarih alanının geçmişindeki birkaç anlam çizgisinden ibarettir. Evrensel alanının bir bütün olarak yapısı objektif bilginin konusu olamaz; 'tarif felsefesi' adı altında onsekizinci yüzyıldan beri yapılan ve tarihe bir anlam atfeden yorumlar, ideolojik toplumsal alanların ben-idrakidir. Son olarak, evrensel alan, insanın kendinin zamanda var olduğunu ve asliyetin ebediliğine katıldığını tecrübe ettiği bilincin optimum aydınlık halini içeren tek alandır. Bu türün sembolizmi eskatoloji olarak adlandırılır ve bunlar sadece vahiy kaynaklarda değil, mit kılığı altında Eflatun'un diyaloglarında da kendini gösterir (*HAT*, 204-205).

#### 4. Sonuç

Çağdaşlarıyla karşılaştırıldığında Voegelin'in yirminci yüzyılın en devrimsel ve gelenek-dışı siyaset felsefelerinden birine sahip olduğu söylenebilir. Voegelin'in fikir ve argümanları hem hayranlık hem de muhalefete

meydan verecek kadar radikal ve keskindir. Felsefesi temelde ideolojik düşünme biçimi olarak adlandırdığı hareketin karşısındadır. Voegelin, Marksizm, pozitivism, bilimcilik ve davranışçılık gibi insan tabiatının genişliğinin aleyhine kendi determinist gerçeklik alemini kurmaya çalışan her türlü felsefe ve metodolojinin güçlü bir muhalifidir. Voegelin, sıklıkla bu hareketlerin kendi çarpık yapılarından dolayı insanın pek çok tecrübesine ilgisiz kaldığını vurgular. Buna ilave olarak, bu hareketler, bu tecrübelerin ifadesini de bastırmaya çalışarak entelektüel bir sapkınlığa yol açmaktadırlar. Bu hareketler, entelektüel ve akademik çevrelerin dışına çıkıp önemli ölçüde kitlesel ve siyasi kudrete sahip olduğunda sonuç felakettir. Faşizm, Nazizm ve sosyalist totalitaryanizm, ideolojik düşüncenin safsatalarının destek olduğu bu tür siyasi oluşumlardır. Bugün, geçmişin ideolojik çatışmalarının sebep olduğu merkezi olmayan ve yönünü kaybetmiş bulunan bir dünyada, Voegelin'in eleştirel analizi, muhtemel yapılanmaları değerlendirmede bir araç ve bu bağlamda insani kapasiteyi daha iyi kavramada bir yöntem olarak yerini korumaktadır.

Voegelin'in devrimsel bakış açısı olumlu bir karakter taşımaktadır. Voegelin'in düşüncesi hiçbir zaman salt bir eleştiriyi veya spekülatif postmodern kanaatleri sonuç vermemiştir. Buna rağmen kimi zaman postmodern olarak adlandırılrsa da, Voegelin, bu akımın Heidegger ve Nietzsche gibi fikir babalarıyla ciddi biçimde bir anlaşmazlık içerisinde. Aksine, Voegelin kendi eleştirel analizini devasa bilgi birikimine ve titiz bir incelemeye dayandırmıştır. Voegelin'in felsefesi gittikçe artan bir dinamizm çerçevesinde bir içsel tutarlığa sahiptir. Gerçekliğin boş kurgularını tasvir ederken aynı zamanda bugünkü sonuçları bir model etrafında değerlendirmekte ve çarpıklıkları daha geniş biçimde anlama imkanı verecek bir paradigma inşasına kadar ilerlemektedir. Voegelin bütün teorisini bu şekilde inşa etmektedir. Bu bağlamda, gnostisizmi modern ideolojilere uygulayarak tarih kurgularının ve bunların sonuçlarının eleştirel bir görünümü sunar. Daha sonra, gerçekliğin arayışında siyasal toplumların temsil karakterini siyaset gerçeğinin bir ifadesi olarak değerlendirir. Daha geniş bir açıdan, gnostik eğilimin motifleri üzerinde yoğunlaşır, bu eğilimin ufku sınırlayıcı özelliğini ortaya çıkarır ve neticede bir bilinç sorununun varlığına şahit olur. Analizin ilerleyen aşamasında, bir bilinç teorisi kurarak bilincin açıklığı ve varlık düzeninin asliyetine karşı gerilim meselelerini formüle eder, daha sonra da noetik yorum nosyonunu geliştirerek sınırlayıcı hareketlerin, bu yorumun hakiki halini ihlal eden özelliklerini ortaya çıkarır.

Voegelin girişimini, siyaset biliminin yeniden kuramsallaştırılması ve dolayısıyla yeni bir bilimin kurulması olarak değerlendirir. Ancak, Voegelin'in siyaset bilimi kavramı bu kavramın bugünkü anlamından çok daha geniş bir alana işaret eder. Voegelin, siyaset bilimi kavramını klasik felsefedeki *politike episteme* kavramına atfeder. Dolayısıyla, bilim, varlık düzeninin gerçekliğini kavrama gerilimi ve arzusuna işaret eden epistemik bir

karakter kazanır. Bu karakterden kaynaklanan disiplinli bir süreç varlık düzeninin biliminin de kaynağıdır. Kendi düşündüğü varlık düzeni bilimi çerçevesine Voegelin, vahyi, mistik ve ideolojik tecrübeleri de katar. Bu derece geniş bir ‘siyasal’ anlayış elbette bugünkü siyaset biliminin sınırlarının dışında kalmaktadır. Bugün, siyaset bilimi, birkaç ‘bilimsel’ tatbik girişimi akabinde, hâlâ siyaset gerçeğini bütün yönleriyle açıklayacak genel bir teoriye sahip bulunmamaktadır. Siyaset gerçeği alanında matematiksel kesinliğe varmayı amaçlayan iddialı metodolojilerin ve teorilerin yerini bugün ikincil ve sınırlı alanlara ait teoriler almıştır. Bu nedenle, bugün, neredeyse elli yıldan sonra, Voegelin’in siyaset bilimini pozitivist ve sınırlayıcı metodolojilerin etkisinden kurtarma ve yeniden kurma girişimi daha bir anlamlı hale gelmiştir.

Voegelin’in en büyük katkılarından birisi de evrensel insanlık kavramıdır. Evrensel insanlık, insanın kendini insanlığın bir parçası olarak tecrübesini ifade eden bir semboldür ve bu anlamda objektif bilginin konusu değildir. Voegelin insanlığın bütün tecrübelerini içine alan bir evrensel tarih kavramı da geliştirmiştir. Voegelin’in kendi tarih anlayışı geçmiş, bugün ve geleceği kapsayan bir alandır. Bu görüş, Voegelin’in pek anlaşılmayan soyut bir alandan bahsettiği izlenimini vermektedir. Bununla birlikte, ilgili metinler dikkatle incelendiğinde kavramın anlaşılmanın önündeki engel ortadan kalkar. Evrensel tarih ebediyete karşılık gelmekte, bilinen tarih kavramı ise geçmişi içine almaktadır. Voegelin’in karşı olduğu, bilinen tarihin kavramına çeşitli anlamlar atfedip gelecek hakkında birtakım determinist kehanetlerde bulunan teorilerdir. Öte yandan, insanlığın evrenselliği gerçekliğin aynılığına işaret eden bir kavramdır. Farklı olan bu gerçekliğin tecrübesinin ifadesi, yani sembollerdir. Buna ilave olarak, gerçekliğin farklılaşması meydana geldiğinde, gerçekliğin bazı alanları önem kazanmakta diğer alanları ise ihmale uğramaktadır. Böyle bir vizyon, bütün insanlığın tecrübelerini öne çıkarmakta, onlara özünde eşit önem atfetmekte ve zihni faaliyetin zamanla evrildiğine dair kurguları bertaraf etmektedir.

Voegelin’in düşüncesindeki diğer bir önemli nokta ise *ekümen* kavramıdır. Bu kavram bilincin toplumsal alanının mutlak haline işaret eder. Bilincin toplumsal alanları Voegelin’in cismani bilinç analizinin bir parçasıdır. Voegelin, insanları hem bireysel varlıklar hem de toplumsal alanları meydana getirerek diğer insanlarla etkileşimde bulunan ve toplumsal bir karaktere sahip varlıklar olarak görebilen bir bakış açısı geliştirmiştir. Ekümen kavramıyla kültüre sahip çağdaş insanlığı kastetmekte ve bu kavramın zamanımızdaki anlamının tekrarları çizmektedir. Global gelişmeler karşısında bu kavram büyük önem kazanmış durumdadır. Bu kavramı mutlak toplumsallık alanı olarak değerlendirerek Voegelin, bireylerin cismani varlığından başlayıp toplumsal alanlara ve sonuçta ekümenik alana kadar genişleyen bir siyaset gerçeği düşüncesini geliştirmiş olmaktadır.