

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Eric Voegelin

İnsanlık Draması

Din-Politika İlişkileri

Bengöl Güngörmez

Paradigma'nın Gündemindekiler

Kant, Saf Aklın Eleştirisi

G. Steiner, Babil'den Sonra: Dilin ve Tercümenin Boyutları

Joseph Rouse, Bilgi ve İktidar / Bilimin Politik Felsefesine Doğru

M. Sheikh, İslâm Felsefesi Terimleri Sözlüğü

Robert A. Nisbet, Sosyolojik Gelenek

Hugh J. Silverman, Tekstüalitelere

Ralph Waldo Emerson / Denemeler ve Konuşmalar

W. T. Jones, Batı Felsefesi Tarihi (III, IV ve V. Cilt)

Dermont Moran, Fenomenolojiye Giriş

Paul Ricoeur, Yorumların Çatışması (II. cilt)

Bryan Magee, Wagner ve Felsefe

Eric Voegelin
İnsanlık Draması
Din-Politika İlişkileri



Eric Voegelin:
İnsanlık Draması/Din-Politika İlişkileri
Bengül Güngörmez

Editor
Hüsamettin Arslan

Bu kitabın yayın hakları Paradigma Yayıncılık'a aittir; hiçbir bölümü yayıncının izni olmaksızın fotokopi ve kompüter dahil hiçbir elektronik ya da mekanik araçla yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Baskı, Mayıs 2011

Dizgi-Mizanpaj
Hülya Aşkın Bilen

Kapak
Minyatür

Baskı
Bayrak Matbaacılık
Davutpaşa Cad. No. 14/2 MB İş Merkezi-Topkapı/İstanbul

ISBN: 978-975-7819-72-1

104. Paradigma kitabı

Paradigma Tezler Serisi: 7

1. Felsefe; 2. Politika Felsefesi;
3. Teoloji - Din - Gnostisizm;
4. Felsefi Antropoloji; 5. Mitos, Logos ve Vahiy
6. Antik Yunan Düşüncesi - Ortaçağ Düşüncesi - Modernite

PARADİGMA YAYINCILIK

Alemdar Mah. Çatalçeşme Sok.
Yücer Han No: 42/3-5 – 34110
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel : (0 212) 528 19 28
Faks: (0 212) 526 81 52
www.paradigmakitap.com
info@paradigmakitap.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Eric Voegelin

İnsanlık Draması

Din-Politika İlişkileri

Bengül Güngörmez

 **Paradigma**
İstanbul 2011

**Voegelin'in "ilk gerçekliği"nde
yaşayan anneannem, dedem ile
Voegelin'in "ikincil gerçekliği"nde
yaşayan aileme şükranla..**

İçindekiler

Teşekkür	XI
Takdim	XVII
Giriş	1

1. BÖLÜM:

1. “Yanlış” Taraftaki Alman; Bir Muhalif Olarak Eric Voegelin	47
2. Hayatı, Entelektüel Gelişimi ve Eserleri	52
a) Çocukluğu, İlk Gençlik Yılları ve Entelektüel Meşguliyetleri	52
b) Avusturya’dan Kaçış	63
c) Sürgün Filozof	70
3. Tarihsel Kontekstte Voegelin; Kriz ve Nazizm	74

2. BÖLÜM:

1. Eric Voegelin’in Felsefi Antropolojisi ve Toplum Görüşü	99
a) Felsefî Antropoloji: Voegelin’in “İnsan” Görüşü	100
b) Voegelin’in “Toplum” Görüşü	126
2. Voegelin’in Düşüncesinde Mit, Felsefe ve Vahiy	137
a) Mit ile Felsefe	139
b) Vahiy ile Felsefe	156

3. BÖLÜM:

1. Ego Merkezli Devrim:

Tanrı'nın ve Teolojinin Reddi Olarak Modernite 205

2. Hegel: Modern Büyücü 215

a) Dünyanın Sıkıcılığı 215

b) Sistem İnşası: Büyücü Hegel 220

c) Peygamber Filozof 224

d) Tarihin Kavşağındaki Modern Filozof : Hegel 227

3. "Modernitenin Gnostik Özü" 234

a) Gnostisizm Olarak Modernite 235

b) Modern Gnostisizmin Tarihsel Dinamikleri 245

c) Voegelin'in Düşüncesinde Püritenizm ve Modernite . 256

d) *Geist*'in Ölümü ve Modern Gnostisizm 277

e) Modern Kitle Toplumunda *Pneumapato*loji ve *Mimesis* . 290

f) Aydınlanma'dan Devrime; Gnostik Filozoflar 306

g) Hakiki Mistik *Versus* Aktivist Mistik 318

4. "Politik Dinler" 333

a) Voegelin'in Düşüncesinde Din ve Modern Politika
İlişkisi 333

b) Politik Dinlerin Tarihsel Arka Planı ve Bugünü 351

5. Kolektivist Demokrasi *Versus* Sivil Demokrasi 359

6. Voegelin'in Politika Teorisindeki Dönüşüm 369

7. Filozofun Mottosu:

"Gerçekliği Yeniden Ele Geçirme" 377

Sonuç 393

Bibliyografya 411

Eric Voegelin'in İncelenen Telif Eserleri ve Makaleleri . 411

Kullanılan Kaynaklar 415

İndeks 437

Teşekkür

Bu çalışma, ülkemizde henüz hiç tanınmayan bir düşünürün, Eric Voegelin (1901-1985)'in politika teorisini, moderniteye yaptığı eleştiri çerçevesinde ele alıyor. Yirminci yüzyılın en tartışmalı filozoflarından biri olan Voegelin, "aşkın tecrübe"yi politik teorinin dışında bırakan yahut hiçe sayan modern politika teorisini radikal bir tarzda eleştirir. O, aynı zamanda, antik Yunan politika felsefesi ve Yahudi-Hristiyan geleneği temelinde "aşkın tecrübe" ile politika arasındaki ilişkiyi yeniden tesis eder. Voegelin'in politika teorisi, politik eylemde bulunan insanın, varlığın aslı "temel"yle tekrar buluşmasını, moralite ile politikayı bir arada düşünebilmemizi ve ideoloji ile politikayı birbirinden ayırabilmeyi sağlayacak temel felsefi kriterleri keşfetmemizi mümkün kılar. Hepsinden önemlisi, Voegelin, politika teorisinde, modern dönemde kaybedilmiş olan "ortaklığın"; "politik, moral ve spirütüel ortaklığın" felsefi ve sosyolojik varolma koşullarını gözler önüne serer. Bu ortaklık, insanın "temel" tecrübesiyle, insanın "anlam" arayışıyla ilişkilidir; "temel" tecrübesinin kaybı, "ortaklığın" kaybı demektir.

Tezler, bize tanınan fırsatların çocuklarıdır. Hiçbir çalışma yahut tez tek başına yazılamaz. Elinizdeki çalışma, Batı'da Voegelin'in fikirlerini araştırmaya, öğrenmeye ve nakletmeye hayatını adanmış uzmanlar grubuyla teşrik-i mesainin ve fikir teatilerinin ürünü olduğu gibi, çalışma süreci boyunca akademik tecrübelerini gönülden

paylaşan, tezi yazarken karşılaştığım problemlere yorulmadan benimle birlikte çözüm arayan ve bana fırsat veren hocalarımın ve meslektaşlarımın da ürünüdür.

En başta, hiçbir disipliner sofuluk ve taassup göstermeyerek, böyle bir çalışmanın sosyoloji bölümünde yapılmasına izin veren, bunun için her türlü imkânı seferber eden kıymetli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Önal SAYIN'a derinden müteşekkirim. Onun açık fikirliliği ve hoşgörüsü olmasaydı ülkemiz sosyologlarına "filozof-sosyolog" Voegelin'in fikirlerini takdim imkânı bulamazdık.

Voegelin'in eserlerinde kendi varoluş maceramın, hayat hikâyemin sırlarını keşfettim. Çocukluğumdan beri, kendimle ilgili, beni sıkıntıya sokan bazı soruların cevaplarını, iman hususunda ıstırap verici gidip gelişlerimin, bunalımlarımın bir nevi çözümünü buldum. Voegelin'in eserleri, Rilke'den ödünç aldığım deyişle, "hayatla barışma imkânlarını aradığım eserdî". Voegelin'in fikirlerindeki derinlik ve kuşatıcılık, kendi yetersizliğimden ötürü beni, kimi zaman bedbîn, çaresiz ve melankolik yaptı. Ne de olsa okumak yararlanmaktır. Bu dönemlerimde odasına koştuğum, çaresizlikle yardımını istediğim ve her konuşmamızdan sonra kafamda çözülmüş olan felsefî problemlerle tekrar eski gücüme ve neşeme kavuştüğüm hocam Doç. Dr. Nilgün TOKER KILINÇ'a çok şey borçlu olduğumu ifade etmeliyim. Kıymetli fikirlerinden ve hayat tecrübesinden çalışma sürecim boyunca istifade ettim.

Çalışmama başlarken, tez projesinin oluşturulmasında bana desteğini esirgemeyen ve kıymetli fikirlerini benimle paylaşan Prof. Dr. Ülgen OSKAY'a derinden minnettarım.

Çalışmamın bir bölümünü, TÜBİTAK'ın katkılarıyla Almanya'nın Münih şehrindeki, Ludwig-Maximilians Üniversitesi'nin politik bilimler enstitüsü, Geschwister-Scholl-Institut'de bulunan Eric Voegelin-Archiv'inde gerçekleştirdim. Almanya'daki arşive gitmeden önce nasıl bir arı kovanına çomak soktuğumu bilmiyordum. Arşivde çalıştığım dönemde tezime danışmanlık yapan, arşivin yöneticisi, Voegelin'in asistanı ve meslektaşı Prof. Dr. Peter J. OPITZ'e, Voegelin'in politika teorisinin ana hatlarını kimi zaman şemalarla kimi zaman da metinleriyle birlikte yorulmadan anlattığı, Voegelin üzerine on yıl okusam da keşfedemeyeceğim kıymetli fikirlerini ve

bilgilerini benimle paylaştığı ve bu suretle işimi büyük ölçüde kolaylaştırdığı, bana Arşiv’de misafir olduğum süre boyunca Alman misafirperverliğinin en parlak örneklerinden birini gösterdiği ve gizlice İngilizce metinlere yöneldiğimi her görüşünde bana kızdığı ve beni Almanca okumaya zorladığı için müteşekkirim. Aynı arşivde, dokuz ay süre boyunca benimle yalnızca Voegelin’in fikirlerini değil; entelektüel pek çok problemi tartışan, Batı ve Alman kültürünü daha yakından tanımamı sağlayan, Almancamın gelişmesi için mütemediyen benimle Almanca konuşan ve her yanlış cümlemi üşenmeden düzelten, dostluğunu ve yakınlığını asla unutamayacağım meslektaşım ve arkadaşım Dr. William PETROPULOS’a şükranlarımı sunarım. Eric Voegelin mektebindeki çıraklığım esnasındaki arkadaşlığı ve yardımları olmasaydı Almanya’daki günlerim bir karabasana dönüşebilirdi. Yine aynı arşivde, alâka göstererek rahat bir ortamda çalışmamı sağlayan ve dostluğunu esirgemeyen Anna E. FRAZIER’e, Heidegger-Voegelin ilişkisi hakkında düşüncelerini benimle paylaşan arşivin şimdiki yöneticisi Dr. Christian SCHWAABE’ye, Voegelin’in Almanca külliyyatının bir bölümünü bana hediye ederek beni mutlu eden Eberhard von LOCHNER’e sonsuz müteşekkirim. Kitaplarımı, fotokopilerimi ve Voegelin’in külliyyatını Türkiye’ye getirmemde bana katkısı olan, Paris’ten Türkiye’ye her gelişinde şikayet etmeden kitaplarımı taşıyan dostum Dr. Mehmet ÇIRAK’a minnettarım.

Çalışmamın bütün aşamalarında yanımda olan, dostluğunu eksik etmeyen, beni yalnız bırakmayan, kaprislerime göz yuman, tavsiyelerini ve tenkitlerini hiç sıkılmadan benimle paylaşan arkadaşlarım Yard. Doç. Dr. Zafer DURDU, Yard. Doç. Dr. Atakan HATİPOĞLU, Yard. Doç. Dr. Hasan ŞEN ve Yard. Doç. Dr. M. Zeki DUMAN’a teşekkürü borç bilirim. Siz olmasaydınız doktora sürecim, bu kadar renkli ve eğlenceli geçmez, çok sıkıcı bir hâle gelirdi. Felsefe bölümünden, Voegelin’in felsefî fikirlerini kendileriyle sıkça tartıştığım, kimi zaman sorularımla bıkıttığım ancak “felsefe talebesi bir sosyolog” olarak bana her zaman sabır ve hoşgörüsüyle yaklaşan arkadaşlarım Araş. Gör. Özgür SOYSAL ve Araş. Gör. Murat SATICI’ya şükranlarımı sunuyorum. Fikirlerinden, yorumlarından her zaman istifade ettim. Hıristiyanlık ve Voegelin’in Hıristiyanlık hakkındaki düşünceleri üzerine, Prof. Dr. Ahmet ARS-

LAN'la yaptığımız konuşmayı ve bu konuşmanın neticesinde onun gülerek, "sen Hristiyanlık'ı anlamışsın!" deyişini ve lâtifelerini hayatım boyunca gülümseyerek hatırlayacağım. Kıymetli katkıları ve beni cesaretlendirdiği için teşekkür ederim. Kıymetli hocam Doç. Dr. Zerrin KURTOĞLU'na çalışmamın ilk iki bölümünü okuyup değerlendirdiği ve hatalarımı gösterdiği için ayrıca teşekkürü borç bilirim. Almancayla ilgili ne zaman bir problemim olsa yardımını benden esirgemeyen Araş. Gör. Mehmet Tahir ÖNCÜ'ye müteşekkirim.

Çalışmamda, Voegelin'in fikirlerini naklederken dilimizin kıfayetsiz kaldığı anlarda beni eserleri ve üslûplarıyla her zaman etkilemiş olan üstâdlar, Ahmet Hamdi Tanpınar, Cemil Meriç, Ahmet Haşim bilhassa da çok fazla tesiri altında kaldığım Senail Özkan'ın kullandığı klasik dilimize ait kimi kavramları ve ifadeleri kullanmaktan imtina etmedim. Klasik dili fevkalâde güzel kullanan bu üstâdların bu çalışmadaki haklarını teslim etmek gerekir. Senail Özkan'ın harikulâde üslûbuyla yazdığı felsefî eserlerini benimle tanıştıran dostum Nihat Dağlı'ya da ayrıca teşekkür etmek isterim.

Ailemden, öncelikle çocukluğumu yanlarında geçirdiğim, Voegelin'in "aşkın tecrübe"sini bizâtihi hayatlarında tecrübe ettiğim ve gözlemlediğim anneannem ve ebedî istirahatgâhına çoktan çekilmiş olan dedeme derinden müteşekkirim. Onlar, aşkın tecrübenin kendilerinde tecessüm ettiği inanmış birer mümin ve müslüman olarak hayatımda olmasaydı, Voegelin'e bu kadar sempati ve alâkayla yaklaşamazdım.

Bu çalışma esnasında, kalbimde iyileşmesi mümkün olmayan derin bir yara açıldı. Babamı kaybettiğim, o bedbîn, mutsuz ve ümitsiz günlerimde Voegelin, fikirleriyle bana adeta ışık oldu, beni teselli etti. Bu çalışma babamın hatırasını, her zaman içinde taşıyacak. Onun üzerimdeki hakkını hiçbir şekilde ödeyemem. Annem ve ablama, ayrıca enişteme; çalışma sürecim boyunca maddî-manevî destekleri, yazma sürecindeki kaprislerime katlandıkları ve hayatımı hiçbir şekilde zorlaştırmadıkları, her zaman destek oldukları için minnettarım. Onların, sevgisi ve desteği olmaksızın ayakta duramazdım.

Babamıza olan borcumuzu hiçbir zaman ödeyemeyiz. Entelektüel babalarımız da biyolojik babalarımız gibidir; hakları ödenmez. Sadece bu çalışmamda değil, yüksek öğrenim sürecim boyunca, tanıdığım günden itibaren beni entelektüel bakımdan yetiştiren, orijinal fikirleriyle heyecanlandıran, daha fazla okumam için teşvik eden ve yüreklendiren, hayatımın pek çok döneminde bana destek olan, sevgisini ve şefkatini her zaman üzerimde hissettiğim ikinci babam Prof. Dr. Hüsametdin ARSLAN'a medyun-i şükranım. Felsefe okumaya teşvik ederek, Voegelin'i benimle tanıştırdığı, tez konusu olarak tavsiye ettiği ve çalışmam için yol gösterdiği için minnettarım. Tezimin her cümlesini satır satır okuyarak, kıymetli değerlendirmelerini ve tenkitlerini benden esirgemediği, tezimin daha güzel bir dille yazılması için tashihine büyük bir itina ve alâka gösterdiği için ayrıca teşekkür ederim. Hiç şüphesiz, o olmasaydı bu çalışmayı yapamayacak yahut bitiremeyecektim.

Bengül GÜNGÖRMEZ

İzmir, 2010

Takdim

Gökler senindir, yer de senin: Dünya ve onun dolusu;
onları sen kurdun. Şimal ve Cenûb; onları sen yarattın.

Mezımlar, 89:11,12

Doğu da Batı da Allah'ındır.
Hangi yöne dönersen dön Allah'ın yüzü ile karşılaşsın.

Bakara:115

Doğu da Allahın'dır
Batı da Allah'ın!
Şimal ve Cenûb dahi
O'nun kudretiyle sulh içindedir.

Goethe, *Doğu Batı Divanı*,
(çev. Senail ÖZKAN)

Dindarlığın tarifi dinin muhtelif ritüellerini icra etmekse eğer "dindar" yahut "iyi" bir mümin değilim. Yakınlarımla cenazeleri haricinde herhangi bir dinî ritüele iştirak etmiyorum. Ailem de dindar değildi. Bilâkis dinin pratik olarak dışındaydılar. Ailemde dindar olarak gördüğüm kişiler yalnızca anneannem ve dedemdi. Anneannem ve dedem yanlarında uzun vakit geçirmeme, çocukluğumu yaşamama rağmen dinî vecibeleri yerine getirmem konusunda

hiçbir zaman herhangi bir telkinde bulunmadılar. En azından “politik dinleri” ile kendi ailemin bulunduğu telkinden daha fazla değil.. Çocukluğumda herhangi bir dinî ritüele iştirak etmişsem – ki etmişimdir - bu, muhakkak zorlamayla değil, kendi rızamla olmuştur. Ancak şimdi hatırlamakta bile güçlük çektiğim bu iştirak son derece sınırlıydı. Çünkü Cumhuriyetin modern eğitim kurumlarında “okumam”, bu yaşlı ve dindar insanlar için söz konusu pratiklerden çok daha mühimdi. Okumam, onlar için en büyük ibadetti.

Dindar değilim ancak din beni her zaman alâkadar etti. İnancı ve inançsızlığı, yaratılışı ve ölümü, varoluşun mânâsını ve muam-mâsını her zaman düşündüm ve bütün bunların dinle alâkasını da. Dini hiçbir zaman ehemmiyetsiz telâkki etmedim. Dini ehemmiyetsiz kılan yahut inkâr eden sistemlere, ideolojilere yahut doktrinlere her zaman şüpheyile yaklaştım. Din benim için inanç meselesi değil-se bile “en azından” sosyolojik bir vâkıa yahut realite, tarihsel bir olguydu. İnsan gördüğü, içinde yaşadığı ve şahidi olduğu şeye gözle-rini nasıl kapatabilirdi? Her zaman inanma ihtiyacıyla doluydum ve engel olamadığım şüphe duygusuyla bazen bu durum bende âdeta sıtma gibi benliğimi sarsan bir buhrana sebep oldu. İçinde mistik, dinî bir çağrıyla dinle alâkalı, o yüce güce karşı inkârsız, iman etmiş olmak ancak dindar olamamak. Adaletsizlik ve kötülük problemine cevap aradıkça tevekkülden uzaklaşmak ve bu mesafenin yarattığı ıstırap. Çözumsuzlüğün, bocalayışın, kararsızlığın ve şüphenin sebep olduğu bedbin, meysus, ümitsiz ve bedbaht bir hâlet-i rûhiye ile dolaşıp durmak...

Bereket ki kitaplar - buna kutsal kitaplar da dahil - ve sanat eserleri var. Okumak ve yeni şeyler görmek, okuduklarını, gördüklerini sonradan hatırlamak, düşünmek, onların hayalini kurmak bir tesellidir. Yalnızca çocukluğuma dair kimi hatıralar değil, aynı zamanda aldığım sosyoloji eğitimi, hem ülkemiz fikir hayatını hem de Batı düşüncesini öğrenme gayretim, Batı’da ve ülkemde gördüğüm, insanlar, kitaplar, kütüphaneler, mabetler, katedraller ve müzeler son olarak da Voegelin ve çağdaşlarının, selefi entelektüel şürekâsının ve şakirtlerinin eserleri, aslında bu ruhsal buhranın insanın hayatında yaşanması zarurî bir şey olduğunu ve dinin yahut inancın insan hayatındaki fevkâlade ehemmiyetini idrak etmemi sağladı. Bilhassa Voegelin’in eserleri felsefe ile din, politika ile din alâkasına

dair merakımı mütemadiyen tahrik etti. Tecessüsümü tatmin için üstâdın zikrettiği bir eserden diğere altı sene boyunca nefes nefese koştum. Onun bir zamanlar dolaştığı koridorlarda fikirlerini terennüm ederek dolaşıp, elleriyle kurduğu kütüphanesini defalarca tavaf ettim. Münih'teki Enstitü'de ve arşivde yıllar önce teneffüs ettiği havayı mütemadiyen soludum.

Şimdi bu yorgunluk tatlı bir yorgunluk çünkü hâsılatı hiçbir şeyle ölçülemez; meğer Voegelin çalışmakla ben aslında bir âyine iştirak etmişim. "Benim dinim felsefedir" diyen Voegelin, eserleriyle bize bir âyin düzenler. Nâmütenahî bir fikirler âyini.. Bu âyin iştirak etmek isteyen herkese açıktır. İnanarak yahut inanmayarak bu âyine iştirak edebilirsiniz. Dindar, mümin, arafta yahut inançsız olarak... Düşünen ve düşünmek isteyen her insana açık. Voegelin, hayatı boyunca inanç ile inançsızlık arasında gidip gelmiş, ruhunu bu kavgayla yıpratmış ve tahrip etmiş bedbaht insanın çözümsüzlüğüne bir cevap, belki de bir teselli veriyor. O, bütün insanlıkta, bu arafta yahut arada olma durumunun temelinde yatan müşterek tecrübenin, "aşkınlık tecrübesi ile "içkinlik tecrübesi"nin tahlil ve tasvirini yapıyor. Manevi dünya ile maddi dünyanın ilişkisini, bu ilişkinin politik neticelerini araştırıyor. Din ile politikanın ilişkisi nedir? sorusuna cevap veriyor. Bu mânâda Voegelin'in temel vasfı bize yabancı bir filozof olmayışıdır. Çünkü "aşkınlık tecrübesi" ile "içkinlik tecrübesi" bütün insanlıkta evrenseldir; nihayetinde "tecrübe" evrenseldir. Voegelin, hakkında yapılmış bu çalışmada yalnızca ecnebi bir filozofun ferdî fikirlerini değil, aynı zamanda insanlığa konuşan bir filozofun satır aralarından kendinizi ve ülkenizi okuyabilirsiniz.

Voegelin, maddi tekâmülü, mâneviyatı zararına inkişaf etmiş bir medeniyetin put kırıcı filozofudur. Onun eserleri bir buhranın şuuru ve kayıdır. Medeniyet değiştirmiş, irtidat etmiş, yani din değiştirmiş mürted Batı'nın buhranının ve krizinin kaydı.. Voegelin'e göre modernite bir "ruh hastalığı"dır. Felsefesinden politikasına Batı bu zarardan, spirütüel hastalıktan muzdariptir ve bu hastalıktan kurtuluşu şu kelimede gizlidir: "hatırlama". Kadim geleneği hatırlama ve aşkınlığın yeniden keşfi. "Hatırlama" mâzinin propagandası değildir. Mâziye romantik bir iştiaak, perestiş, özlem de değildir. Mâziyi bütünüyle burada ve şimdi tekrarlamak yahut ger-

ekleřtirmek hiç değildir. “Hatırlama”, insanlığın aslı tecrubesinin, “aşkınlık”, “temel” yahut “Tanrı tecrübesi”nin hatırlanmasıdır. Hatırlama, şuuraltında değil, şuurda gerçekleşir. “Hatırlama” řu iki kelimeyi ihtiva eder; “akıl” ve “tecrübe”. Hatırlama, Platon’un ve Aristoteles’in arayışı, Augustinus’in yakarışı, Descartes’in meditasyonudur. Hatırlama, modern dűřünürün unuttuğu şeyin, “aşkın tecrübe”nin, “tecrübenin”, filhakika “hakikat”ın hatırlanmasıdır.

Bengöl GÜNGÖRMEZ,
İzmir, Kasım, 2010

* Bu alışma Tübitak’ın katkılarıyla gerçekleştirilmiştir.

Giriş

Elinizdeki çalışma, Alman-Avusturyalı-Amerikan politika filozofu Eric Hermann Wilhelm Voegelin'in politika teorisi hakkında bir "giriş", Almanların deyişiyle "*Eine Einführung*"tur. Voegelin'le entelektüel-felsefî bir diyaloga iştirâk etmek, diyalog teşebbüsünün bir tez dahilinde tüketilebileceği anlamına gelmez. Böyle bir diyalog, Voegelin'i anlamaya bir başlangıç, bir girizgâh yahut hazırlık olabilir. Zirâ Voegelin'le entelektüel-felsefî diyalog, Batı'da pek çok entelektüelin iştirâk ettiği bir diyalogtur ve hâlâ devam etmektedir. Elinizdeki çalışma, Voegelin nezdinde talibi olduğumuz ve dünyasına girmeye çalıştığımız Batı düşüncesini öğrenme ve anlama girişimidir aynı zamanda. En önemli özelliği, dilimizde Voegelin üzerine yapılmış ilk çalışma, ilk araştırma, ilk tez olmasıdır. Voegelin, ülkemizde tanınan ve sıkça üzerinde çalışmalar yapılmış Alman filozoflarından biri değildir; Türkiye'de eserleri tercüme edilmiş diğer Alman filozofları kadar popüler değildir. Henüz dilimizde yayınlanmış hiçbir eseri yoktur. Hakkında, Türkçe yapılmış ilk çalışma olması itibariyle, çalışmamız öncelikle Voegelin kimdir ve politika teorisini oluşturan temel düşünceler nelerdir sorularından hareketle yazılmıştır.

Gâyemiz politika teorisini bütünüyle ortaya koymak olsaydı Voegelin'in politik eserleriyle birlikte politikadan doğrudan söz etmeyen, bolca tarih anlatılan, doğrudan doğruya bir politika teori-

sinden söz etmese de politik imalarda bulunan eserlerinin neredeyse tamamının kapsamlı bir envanterini çıkarmayı hedefleyecektik. Voegelin'in politika teorisini tarihten bahsetmeksizin ortaya koymak mümkün değildir. Çünkü Voegelin'in politika teorisi tarih orijinlidir. Bir başka deyişle, politika teorisi aynı zamanda bir "tarih teorisi"dir. Söz konusu "tarih teorisi", kadim Yakın Doğu Uygarlıklarının kozmolojik mitos formundaki imparatorluk örgütlenmelerinden başlayarak modern ulus devletlerin gnosis (bilgi) formunda örgütlenmelerine kadar uygarlık tarihinin geniş kapsamlı bir mütalâasını ihtiva eder. Bir başka deyişle, Mezopotamya ve Mısırdan günümüze kadar gelen tarihsel tecrübe ve sembollerin teferruatlı bir incelemesini ihtiva eder.

Voegelin'in politika teorisini bütünüyle ortaya koyma teşebbüsü, bahsolunan tarihsel süreci, yani filozofun bu tarihsel süreci ihtiva eden bütün eserlerini teferruatlı bir şekilde ele almayı gerektirir. Söz konusu teşebbüs, aynı zamanda Voegelin'in politik teorisini ele alan devasa literatürle hesaplaşmayı da zorunlu kılar. Bu gâyenin, elinizdeki çalışmanın hudutları dahilinde gerçekleştirilebilmesi mümkün görünmemektedir. Bu nedenle çalışmamızın "giriş" niteliğinde oluşu, sadece yayınlanmış eserleri kırk cildi bulan, Voegelin gibi büyük bir filozofun çalışmalarını bütünüyle ele almanın son derece meşakkatli ve meydan okuyucu bir teşebbüs olmasından kaynaklanıyor. Başka bir meşakkat, Voegelin'in yalnızca kendi disiplininin çerçevesi içinde sıkışıp kalan bir "disipliner sofu", yahut kendi disiplininin hakikatlerine iman etmiş bir "mümin" değil, entelektüel ilgileri geniş, sınır tanımaz bir düşünür olmasından kaynaklanmaktadır. O, eserleri boyunca bizi, baş döndürücü fikir zenginliğiyle, düşünce tarihinin sayısız filozoflarının, düşünürlerinin, edebiyatçıların, şairlerinin, tarihçilerinin, sanatçıların ve sanat tarihçilerinin, antropologların, teologların, din adamlarının, ilkçağın, ortaçağın ve modern çağın âlimlerinin, mitolojik karakterlerin sesine kulak vermeye zorlamakta, bu şahsiyetlerin verdiği eserlerle dolu bir müzede¹ bizi dolaştırmaktadır.

¹ "Müze" metaforunu kullanmamızın temel nedeni, müzelerin yalnızca turistik yerler değil, aynı zamanda mühim araştırmaların da merkezi olmasıdır. Müzelerin ziyaretçileri yalnızca turistler değildir. Araştırmacılar da müzeleri ziyaret ederler. Mü-

“İyi seçilmiş eserleri okumak” der Descartes, “geçmiş yüzyılların seçkin zekâlarıyla önceden düzenlenmiş bir konuşmaya iştirâk etmek gibidir.” Voegelin müzesindeki eserler üzerinde çalışmakla, Descartes’ın sözünü ettiği konuşmaya iştirâk eder ve konuşmalardan nasipleniriz. Fakat Voegelin hakkında yazmak isteyen kişi konuşmaya iştirâk ederken çekingendir, çünkü Voegelin’in eserlerinin insanı ezen derinliği ve şümulü onu kendi cehaletinden, noksanlığından ötürü susmaya zorlar; adeta takatsiz bırakır. Sözünü ettiğimiz sebeplerden ötürü, Voegelin’in politika teorisi hakkında yazdığımız bu metnin, olsa olsa bir “*Einführung*”, bir “giriş” olduğunu en baştan itiraf etmeliyiz. Bu çalışmada, Batı ülkelerinde eserleri didik didik edilen, ancak “Batılılaştığı” söylenen ülkemizde henüz adının bile duyulmamış, tek bir eseri dahi dilimize tercüme edilmemiş ve hiçbir alâka görmemiş bir filozofun politik düşüncesinin, jargonunun ve perspektifinin, “giriş” niteliğinde de olsa düşünce dünyamıza kazandırılması en önemli gayemizdir. Bu “giriş”in, müteakip Voegelin araştırmalarının önünü açacağını ümit ediyoruz. Bununla birlikte “giriş” kelimesinin oldukça hileli bir kelime olduğunun altını çizelim. “Giriş” kelimesi yalnızca “sözlük” anlamıyla anlaşılma-

ze, şimdide “yaşayan” geçmiştir. Kavramın etimolojisinin de bize gösterdiği gibi – müze kavramının kendisinden türediği Yunanca “*Mousa*” ve Latince “*müsa*” kelimesi, “ilham perisi” anlamına gelmektedir – her yeni gelen ziyaretçi müzeyi farklı bir gözle gezebilir, her bir eseri farklı bir şekilde değerlendirebilir. Voegelin’in müzesini bizden önce ziyaret etmiş çok sayıda Voegelin uzmanının yaptığı gibi biz de kendi bakış açımızdan ziyaretimizin sonunda bu müzeyi kısmen de olsa değerlendirmeye çalıştık ve orada karşılaştığımız her eserde Voegelin’in entelektüel ufkumuzu genişleten, muhayyilemizi zorlayan bir mütefekkir olduğunu tekrar tekrar keşfettik. Eserlerin her birini tek tek tetkik ettiğimiz, onlarla hesaplaştığımız iddiasında değiliz. Böyle bir iddiayı Batı’da Voegelin araştırmalarına neredeyse hayatlarını adanmış Voegelin uzmanları herhalde acı bir tebessümle karşılardı veya iddianın sahibi bu haddini bilmez çaylağa öfkelenirlerdi. Bu öfkenin haklı sebeplerinden biri Voegelin’in eserlerinin henüz bütünüyle neşredilmemiş olmasıdır. Dünyada Voegelin araştırmacıları, arşivlerde el yazmaları ve mektuplarından yayınlanmamış konferanslarına kadar pek çok çalışma ve belge üzerinde onları entelektüellerin karşısına çıkarabilmek için hâlâ çalışıyor. Bu arşivlerin etrafını saran entelektüel hâle, Voegelin ve Batı düşüncesi hakkındaki tartışmalara katkıda bulunuyor. Yayınlanmamış belgeler, mektuplar vs. ortaya çıktığında haklı olarak metnimize ilişkin kimi itirazlar en temel hususlarda bile ortaya çıkabilir. Bu yüzden, Voegelin’in politika teorisine dair bir izahatta yahut yargıda bulunurken her zaman ihtiyatlı olmak zorundayız.

malıdır. Çalışmamızın Voegelin'in politik teorisine "giriş" olması, onun Voegelin'in düşüncesi hakkında hiçbir tezinin olmadığı ve yalnızca izah edici bir çalışma olduğu anlamına gelmiyor. Kendi kurgumuz çerçevesinde, Voegelin'in politik düşüncesinin temel argümanlarını göz önüne sereceğiz; çalışmaları hakkında genel bir değerlendirme yapacağız ve bunların yanısıra çalışmamızın bir "tezi" de olacak. Tezimiz elbetteki Voegelin hakkındaki başka tezler kadar "tartışılabilir"dir ve hattâ "yanlışlanabilir"dir.

Pozitivist entelektüel paradigmanın ölkemizdeki hâkimiyetinin bir neticesi olarak Batı düşüncesinin, bilhassa da Alman tarihsel düşünce geleneğinde önemli bir yer işgal eden muhafazakâr, radikal muhafazakâr, idealist çizgideki politika düşünürlerinin fikirlerinin görmezden gelindiği, yalnızca dilimize tercüme edilen kitap sayısına bakılarak bile anlaşılabilir. Bizim için Batı düşüncesinin bu yüzü hâlâ bir muammâdır. Eleştirmek için bilmek gerekir. Yalnızca bildiğimiz fikirleri eleştirebiliriz. Biz ise bir "muammâ"yı eleştiriyoruz. Entelektüel dünyamıza musallat olan ideolojik seçmeci zihniyet bilmediklerini de ucuz bir eleştiriye tâbi tutar. Karşı karşıya kaldığımız şey, bir klişeler ve önyargılar dizisidir. Bugün Nazizm geçmişine rağmen, Carl Schmitt'in fikirleri Batı politik düşüncesinde karşımıza "sol Schmittizmi" olarak çıkabiliyorken, bizim bırakın böyle bir yorum yapmayı, bu düşünürlerle alâkalı doğru düzgün bir tasavvura sahip olmayışımız, kitaplarını kendi dilimizde okuyamamamız dahi, bahsini ettiğimiz durumun dramatik bir ispatıdır. Bu, bir tür entelektüel körlük, fanatiklik, yobazlık ve bağnazlıktır; ölkemiz açısından büyük bir kayıp ve talihsizliktir. Peşin fikirlere, önyargı ve klişelere itibar etmektir. Düşüncenin standartlaşması, betonlaşması, donup kalıplaşması ve paçavralaşmasıdır. Dünyayı kendi dilimizde bütünüyle takipten mahrum kalmak, yabancı lisan bilmeyen başkalarını da bu mahrumiyete mecbur bırakmaktır. Dil ile ve mümkünse diller ile düşünmek mecburiyetinde olan bir ülkeyi, anlamaya ve dünyasına girmeye çalıştığı başka bir dilden mahrum bırakmaktır. Elinizdeki çalışma, şu eksikliği gidermek gayesinde: Voegelin gibi, her ne kadar muhafazakârlığı "tartışmalı" olsa da, bu çizgide yer aldığını tahmin ettiğimiz mühim bir politika düşünürünü takdim etmek, bu suretle politik düşüncemize şimdiye kadar bigâne kalınmış farklı fikirlerin girme-

sine katkıda bulunmak ve varsa bu fikirlerden elde edebileceğimiz fikrî hâsılatı değerlendirmek.

Çalışmamızın gâyesi yalnızca Batı tefekkürüyle alâkalı bir tecessüsü entelektüel bakımdan tatmin etmek değil. Çalışmamız ülkemizdeki bir realiteye temas da ediyor; ülkemizde entelektüel düzeyde zorunlu hâle gelen bir yüzleşmeye; "gelenek"le yüzleşmeye, "teorik" açıdan katkıda bulunmak. "Gelenek" hakkındaki mevcut tartışmalara yeni bir ufuktan bakmayı denemek. Yahut "gelenek" hakkındaki mevcut tartışmalara Voegelin'in ufkundan bakmayı denemek.

"Gelenek"ten kurtuluş, modernleşme maceramızda ülkemiz entelektüellerinin ister sosyal bilimlerde isterse doğa bilimlerinde olsun, en büyük hayâliydi. Klasik pozitivist paradigmanın mensubu entelektüeller, geleneğin yerine Batılı Aydınlanmacı cedlerini izleyerek, "bilimsel bilgi"yi ikame etmeye çalıştılar. Geleneğin bize sağladığı bilginin, hikmetin yerini, "bilimsel bilgi" alacaktı. Temel sosyal kurumlarımız bu bilgiye göre şekillenecek, eğitimle bu "bilimsel bilgi" yeni kuşaklara öğretilecekti. Gelenekle sert bir muharebe neticesinde "Bilimsel Bilgi", köhnemiş bir geleneğin hurâfelelerinin, dogmalarının, arkaik ve iptidâî düşünme biçiminin yerini alacaktı. "Bilimsel bilgi", aynı zamanda yeni kurulan ulus devletin paradigması ve müttefikiydi; "Bilimsel bilgi", yani "pozitivist bilim ideolojisi".² Fakat bugün Batı düşüncesindeki çağdaş gelişmelerin bir neticesi olarak, entelektüel cedlerimizin bu iyimser projelerinin bir ilüzyon olup olmadığını kendimize sormak durumundayız. Bilim felsefesi ve sosyolojisindeki, politik sosyolojideki, postmodernizm tartışmalarındaki, yorumcu sosyolojideki, feminizm çalışmalarındaki ve sosyal teorinin diğer pek çok alanındaki teorik gelişmeler entelektüelleri şu sorularla yüzleşme mecburiyetinde bırakmaktadır. Acaba geleneğin entelektüel reddi, gelenekten kurtulabilmeyi gerçekten sağlamış mıdır? İrrasyonel olanın, mitin, dinin, geleneğin reddi hakikaten mitten, dinden, gelenekten kurtulabilmeyi sağlamış mıdır? "Gelenek"ten kurtuluş ne kadar mümkündür? Bu kur-

² Bilimsel bilginin, ülkemize "pozitivist bilim ideolojisi" olarak girişinin mütalâası için bkz. Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007.

tuluş projesinin kendisi ne kadar rasyoneldir? Kurtuluş projelerinin de bir geleneği var mıdır?...

Batı'da "geleneğe" açılmış bir savaş olan Aydınlanma düşüncesinin, bir geleneğin varisi olduğu, kökleri antik Yunan'a kadar giden bir geleneğin varisi olduğu kimi Batılı düşünürler ve teologlar³ tarafından yüksek sesle dile getirilmiştir. Aydınlanma düşüncesi, bir "Gelenek" in varisidir; "gnostik gelenek" in varisi. Gnostik gelenek bir "kurtuluş" dini, bir "kurtuluş" geleneğidir; bilgi vasıtasıyla "kurtuluş" geleneğidir. "Gnosis", yani "bilgi" vasıtasıyla insanlığın kurtulabileceği öğretisini ihtiva eden "Gnostik gelenek", antik Yunan'da zuhur etmiş, ortaçağda Hristiyanlık'ın etkisiyle dönüşüme uğramış ve Kilise tarafından şiddetle bastırılmış, on altıncı yüzyıldan itibaren Kilise'nin kamusal iktidarının zayıflamasıyla birlikte kamusal alanda güç ve taraftar kazanarak iktidar olmuş bir düşünce geleneğidir.⁴ Gnostisizm, Hristiyanlık'la yan yana, lâkin Hristiyanlık'ın kontrolü ve baskısı altında ortaçağ boyunca varlığını sürdürmüş, Kilise'nin kamusal otoritesini ve gücünü kaybetmesini müteakip kamusal alanda güç ve iktidar kazanarak egemen hâle gelmiş ve modern dönemde kısmen muhtevasını değiştirerek modernitenin temel unsuru olmuştur. Voegelin'e göre, en genel ifadeyle, "modernite sekülerleşmiş gnostisizmdir."

Gnostik geleneğe göre, kötülük tözsel bir varlığa sahiptir; bu dünya doğası gereği kötüdür ve bu dünyanın kötülüğünden insan "bilgi" vasıtasıyla kurtulabilir. O, kısaca ifade etmek gerekirse tek Tanrılı dinlerin öte dünyada tasavvur ettikleri cennetin, "bilgi" va-

³ Sözü edilen düşünürler ve teologlar şunlardır: Hans Urs von Balthasar, Ferdinand Christian Baur, Henri de Lubac, Hans Jones, Jacob Taubes, Norman Cohn, Albert Camus, Eric Voegelin vs.. Hans Urs von Balthasar, İsviçreli Roma Katolik teolog ve rahibidir. Ferdinand Christian Baur, Alman teolog ve Tübingen Teoloji Okulu'nun lideridir. Henri de Lubac, Roma Katolik Kilisesi'nin kardinallerinden birisi de olan Fransız Cizvit papazıdır ve yirminci yüzyılın en etkili teologlarından biri olarak kabul edilir. Norman Cohn kıyamet inancının antik menşei üzerine önemli bir eseri kalem almış İngiliz tarihçi ve yazardır. Bahsedilen şahsiyetler arasındaki Voegelin haricindeki yegâne filozof, gnostisizm üzerine çalışmalarıyla ünlü Alman filozof Hans Jonas'dır. Bu entelektüel arka bahçe itibarıyla Voegelin'in teolojik geleneğin yakından takipçisi olduğu ileri sürülebilir.

⁴ Gnostisizmle ilgili teferruatlı bilgi çalışmamızın üçüncü bölümünün üçüncü kısmında bulunmaktadır.

sıtasıyla "bu dünyada" kurulması girişimidir. Aydınlanma düşüncesinin, kökleri antik Yunan'a kadar giden bir geleneğin, gnostik geleneğin varisi olduğunu ileri süren düşünürlerle göre, modern Aydınlanmacı düşünür geleneği reddiyle, geleneğin mihverinden kopamamış, kaçamamıştır. Zirâ farklı bir muhtevaya sahip olsa da gnostik gelenek de bir "gelenek", kadim gelenek kadar eski bir "gelenek", kökeni antik Yunan'a dayanan bir "gelenek"tir.

"Neyi düşünmeyi denersek deneyelim ve nasıl düşünmeye çalışırsak çalışalım geleneğin sferinde düşünürüz" der Heidegger. Günümüzde "gelenek"e kaybettiği entelektüel itibar en fazla Alman düşünürleri tarafından iade ediliyor. Alman filozof Hans George Gadamer'e göre "gelenek"e açık olmak, "öteki"ne, "sen"e açık olmak demektir. Sadece kendini nazar-ı itibara almak değil, bilâkis diğerlerini de hesaba katmaktır. Kendi kendiyile değil, başkalarıyla muhabbet etmek demektir. Voegelin'in deyişiyle, "gelenek"e açık olmak tarihsel tecrübeye, *ortak duyuya*, dilsel çağrışıma, varoluşun "aşkın temel"ine açık olmak demektir.

Sorulması gereken sorular şunlardır: Türkiye'de entelektüel, kadim geleneği reddiyle "öteki"ne, başka bir deyişle de "kendisi"ne ne kadar açık olabilmıştır? Başkalarını ne kadar nazar-ı itibara almıştır? Geleneği reddiyle geleneğin yahut başka herhangi bir "düşünce geleneğinin" dışında yahut geleneğe bağışık kalabilmiş midir? Elinizdeki çalışmada ne yazıkki bu soruları cevaplayan müstesna bir bölüm yok. Zirâ bizim buradaki gâyemiz, ülkemizdeki entelektüel, politik problemleri ele almak değil, bu problemleri ele alan perspektiflere alternatif bir bakış açısı temin etmek ve düşünce dünyamızdaki bir noksanı tamamlamak. Ancak Voegelin'in tespitlerinin bu türden sorular sorma arzusunu kışkırtacağı aşîkârdır. Arzu edilirse, Voegelin'in düşünceleriyle kendi tarihsel, politik ve kültürel tecrübelerimiz rahatlıkla irtibatlandırılabilir, filhakika irtibatlandırılmalıdır da.

Bittabi Tanpınar'ın dediği gibi "bir insan ancak cemiyetinin adamı olmakla ve onun sıtmalarını taşımakla entelektüel olabilir." Bu çalışma yazıldığı yaklaşık altı yıllık çalışma süreci boyunca, içinde bulunduğu cemiyetin sıtmalarını taşıyor. Bu sıtmaya binaen, bilhassa Voegelin antolojisinden günümüz problemleriyle alâkalı, bizi

politik bakımdan diğerlerinden daha fazla alâkadar edebileceği te-lâkki edilen mevzular ön plana çıkarıldı. Bu yüzden, ülkesinin tase-sına düşen, kendi ülkesini ve cemiyetini ecnebi bir filozofun gözle-riyle de görmeye gayret eden yazarının âdeta vesikası oldu. Öğren-mek ve anlamak, önceden gördüklerimizi yeni bir gözle görmek, içinde bulunduğumuz vaziyete yeni bir ışıktan bakmak temel gâ-yeydi. Ülkemizin demokratikleşme ve modernleşme sürecinde kar-şı karşıya kaldığımız problemler, ülkemiz entelektüellerini biteviye meşgul eden modernite/gelenek, akıl/iman, devlet/halk mefhum-larıyla alâkalı problemler Voegelin'in nazarından hareketle tekrar ele alınıp değerlendirilebilir. Bununla birlikte bahsolunan irtibat kurulurken şu husus unutulmamalıdır: bu çalışmanın sahibi, gele-nekle ilgili bu türden sualleri sordurma gâyesini, gelenekten hare-ketle değil, kucağına doğduğu modernite sürecinin kendisine temin ettiği entelektüel vasıtalarla gerçekleştirme gayretindedir. Voegelin, nihayetinde Batılı bir filozoftur ve onu, modernitenin bize temin et-tiği imkânlar ölçüsünde, yalnızca modern perspektiften hareketle anlayabiliriz.

Bu tez bir sosyoloji tezidir ve bu çalışmanın mecrâsını yönlen-diren temel entelektüel yaklaşım, "sosyolojik teori" değil, "sosyal teori"dir. Sosyal bilimlerdeki yeni gelişmelerin etkisi ve "temel ara-yışı"nın terk edilmeye başlamasıyla birlikte "sosyolojik teori"nin gittikçe önemini yitirerek "sosyal teori"nin önem kazandığı entelek-tüel dünyamızda Voegelin'in fikirleri bizim için ayrı bir kıymet ta-şımaktadır. Steven Seidman'ın söylediği üzere sosyolojik teori,

toplumun mantığını ve sosyal evreni yansıtan doğru bir vokabü-leri keşfetmeyi amaçlarken sosyal teori, pratik önemi bulunan ahlâkî masallarla ilişkilidir... Sosyal teori tipik olarak çağdaş sos-yal tartışmalar ve kamusal tartışmalarla ilişkilidir.⁵

Marx'ın *Komünist Manifesto'su*, Weber'in *Protestan Etik ve Kapi-talizmin Ruhu*, Durkheim'in *Toplumda İşbölümü* ve hattâ çağdaş isim-

⁵ "Sosyolojik Teorinin Sonu", Seidman Steven, *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler, İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, Derleyen ve Tercüme eden Hüsamettin Arslan, Pa-radigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 80-81.

lerden Jürgen Habermas'ın *İletişim Eylemi Teorisi*, Zygmund Baumann'ın *Yasa Koyucular ve Yorumcular*'ı, "sosyal teori" çerçevesinde değerlendirilebilecek türden eserlerdir. Bu türden eserler, moral, politik ve sosyal tartışmalarla meşgul olan felsefi-sosyolojik eserlerdir. Zikredilen eserlerin yazarları da sosyal mevzuları felsefi refleksiyona tâbi tutan "sosyal filozoflar"dır. Biz de bu çalışmada Voegelin'in politika hakkındaki temel eserlerini "sosyolojik teori"nin değil, "sosyal teori"nin bize sunduğu imkânlar çerçevesinde elimizden geldiğince değerlendirip anlamaya çalışacağız.

Alman geleneğine mensup düşünürlerin alâmet-i fârikası, sosyal bilimlerin klasik sınırlarını zorlamaları, disiplinler arası bir perspektife sahip olmalarıdır. Hangi Alman filozof kolayca tüketilebilir? Voegelin, kendisini bir filozof olarak görür, ancak onun yazdığı metinler yalnızca felsefi metinler değildir. Horkheimer'in deyişiyle onun yaptığı "sosyal felsefe"dir. Sosyal felsefe bizâtihi "sosyal" olan felsefedir; kendisi "sosyal" olan felsefedir. Voegelin, metinlerinde bir filozof, tarihçi, tarih filozofu, bir antropolog, sosyolog, çoğunlukla teolog, politika filozofu yahut sosyologu olarak konuşur. Elinizdeki metinde Voegelin'in eserleri sosyoloji disiplininin ve "sosyal teori"nin perspektifinden ele alınmaya çalışılacak; Voegelin'in külliyatındaki sosyolojik, tarihsel, politik ve antropolojik unsurlara dikkat çekilecek. "Dar sosyolojik" perspektife sahip bir sosyologa Voegelin'in söyleyeceği hiçbirşey yoktur; fakat Weber'in, Marx'ın, Comte'un ve Habermas'ın da yoktur. Sosyoloji ancak "sosyal felsefe" olarak anlaşıldığında daha anlamlı olabilir. Marx, Weber, Durkheim, Habermas dar anlamda "sosyolog" değil, "sosyal filozoflardır ve yaptıkları şey "sosyal felsefe" yahut "toplum hakkında felsefe"dir. Sosyolojinin felsefenin rahminde şekillendiği inkâr edilemez. Bu tez bir sosyoloji çalışmasıdır ve "Giriş" bölümünde "Voegelin'in eserlerinde sosyolojik olan nedir?" sorusu cevaplanmalıdır. Bu tezi sosyolojik yapan, Voegelin'in şu temel kavramlaştırmasıdır: "içkin tecrübe" ve "aşkın tecrübe". Onun düşüncesinde, "içkin olan" sosyolojik olandır. Sosyolojik olmayan ise "aşkın olan"dır. "Aşkın"ın kendisi sosyoloji dışı, "aşkın"ın tecelli-gâhı, yani "tecrübesi" ise sosyolojik olandır. "Aşkın"la ilişki, "aşkın"ı kavrama tarzı, "aşkın"la tecrübe sosyolojiktir. Çünkü, "aşkın"ın kendisi tarih dışı, "aşkın"ı "tecrübe" tarihseldir. Bir şey ta-

rihsele sosyolojiktir. Aksi de doğrudur; sosyolojik olan tarihseldir.⁶

Voegelin'in tefekkür kalesine tırmanmadan önce, onun politika teorisinin kalbinde ikamet eden temel problemi tespit etmeliyiz. Voegelin'in politika teorisi şu temel problemi ele almaktadır: modern dönemde moralite ile politikanın birbirinden ayrılmasının yarattığı, politik, sosyal ve spiritüel kriz. Moralite ile politika arasında, antik Yunan'da tesis edilmiş olan özsel ilişki, Machiavelli'den itibaren ortadan kalkmış ve bunun neticesinde de politika insanın özsel bir etkinliği olmaktan çıkarak, insanın ve toplumun yönetimi ve kontrolüne yönelik "araçsal" bir etkinlik hâline gelmiştir. Politikanın araçsallaşmasının getirdiği kriz, Voegelin'in temel hareket noktasıdır. Voegelin, krizi yalnızca politikada görmez. O, modernitede de bir kriz görür. Hattâ ona göre modernitenin krizinden bahsetmeksizin politikanın krizinden bahsetmek mümkün değildir. Modernitenin krizini belirleyen temel soru şudur: modernite, bilginin gücü ve iktidarıyla ilerlemeyi, insanın mutluluğunu ve kurtuluşunu vaad etmişken, bu vaaddan nasıl oluyor da dünya savaşları, kitlesel katliamlar, insanlığın sefaleti ve ıstırapları doğabiliyor? Voegelin'in eserleri, aynı zamanda bu soruya verilmiş cevaplardır. Voegelin, hem politikanın hem de modernitenin krizinden, Batı düşünce dünyasına hâkim olmuş modern düşünce sistemlerini ve onların temsilcileri olan modern düşünürleri sorumlu tutar.

Çalışmamızda Voegelin'in hangi temel tezlerinden hareket edildiği ifade edilmelidir. Bu çalışmada, her biri başlı başına "sosyolojik" tezler olan Voegelin'in şu iki ünlü tezi hareket noktası kabul ediliyor: İlk tez, "insanın politik toplumdaki hayatı yalnızca profan alanla sınırlı değildir. Toplum aynı zamanda dinsel düzenin alanıdır"; "politik toplumdaki insan maddî olandan ruhanî ve dinsel olana, hayatı bütün gerilimleriyle birlikte yaşar"⁷ tezidir. İkinci tez,

⁶ Sosyolojiye ilişkin bu bakış açısını ve yukarıda ifade edilen fikirleri danışmanım Prof. Dr. Hüsamettin Arslan'a borçluyum. Bu bakış açısı, onun *Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* adlı tezinin "Giriş" kısmında mevcuttur. Bkz. Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*.

⁷ Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Hrsg. Peter J. Opitz, Wilhelm Fink Verlag, München, 1993, s.63.

"Hıristiyanlık'ın kamusal alanda kurumsal bakımdan gücünün zayıflayışı ve kendisine muhalif heretik unsurları bastıramaması neticesinde, bu heretik unsurların – bu unsurlar da en az karşıtları kadar dinsel ve ondan feyz alan hareketlerdir - Aydınlanma hareketini gerçekleştirmeleri ve modern toplumu kurmaları" tezidir.⁸ İlk tez, Voegelin'in felsefî antropoloji ve sosyoloji temelinde, politikayı yeniden değerlendirmesini, ikinci tez, tarih temelinde politikayı yeniden değerlendirmesini ihtiva eder. Bu durumda onun politika teorisi iki önemli aks üzerinde ilerler; felsefî antropoloji ve tarih teorisi. Voegelin, söz konusu krizin çözümünü, felsefî antropoloji ve tarih teorisi mihverinde politikayı yeniden düşünmekte bulur ve bu mecrâda hem selefi düşünürlerle hem de çağdaşlarıyla hesaplaşır.

Voegelin'in kriz problemini ele alışından ve politika teorisinde önemli bir yere sahip felsefî antropolojisi ve tarih teorisinden burada kısaca bahsedilmelidir. Voegelin'in krizi tespitinde ve bu krize cevabında öncelikle modern politik düşüncenin temelinde bulunan antropolojik yaklaşıma itiraz ettiğini görüyoruz.⁹ Voegelin'e göre, modern politik düşüncenin temelinde bulunan antropolojik yaklaşımda, "insan" yalnızca "içkin" (immanence, die Immanenz) boyutuyla ele alınır ve yalnızca "içkin" tecrübeye sahip bir varlık olarak tarif ve tasvir edilir. İnsanî tecrübenin "aşkın"lık (transcendence,

⁸ Sözü edilen tezleri takiben, Voegelin'in düşüncesinde insanlığın temel tecrübeleri olarak kabul edilen mit, felsefe, vahiy tecrübelerini, felsefî antropoloji yaklaşımlarını ve modern dönemde hâkimiyet kazanan gnostik tecrübeyi çalışmamızın ana temaları olarak belirledik. Bu metinde Voegelin bir filozof olarak ele alınabilirdi ancak eserlerinin kapsamı düşünüldüğünde bu yetersiz bir girişim olurdu, çünkü onun bir teolog, sosyolog, tarihçi olarak da resmi çizilmelidir. Bu yüzden çalışmamızda kendi kurgumuzu yapmak zorunda kaldık. Elinizdeki metinde, Voegelin'in dönemleştirmeleri tarihsel sürekliliği içinde tek tek ele almak yerine, Voegelin'in düşüncesinin temel unsurlarını, kendi dönemleştirmesini ihtiva eden bir kurgu dahilinde değerlendirmeyi uygun bulduk. Bu metodu izlememizin en önemli sebebi, tek tek her dönemin ayrı bir çalışma konusu olması nedeniyle bu çalışmanın sınırlarını aşması ve Voegelin'in eserlerinde tartışılan tarihsel kontekste odaklanmanın filozofun söylediği mühim şeyleri kaçırmamıza yol açacağı yönündeki endişemizdir. Bizim buradaki gayemiz, kendi kurgumuz çerçevesinde Voegelin'in politika teorisinin temel unsurlarını ortaya koymaktır.

⁹ Voegelin'in bu itirazına temel teşkil eden insan görüşünü çalışmamızın "Voegelin'in Felsefî Antropolojisi" başlıklı bölümünde teferruatıyla ortaya koymaya çalışacağız.

die Transzendenz) boyutu bu antropolojik yaklaşımda ilga edilmiştir.

Buna karşılık Voegelin'in felsefî antropolojisi, insanın temel tecrübesinin tespitiyle başlar: "aşkın tecrübe" (transcendent experience, die transzendenzerfahrung). O, çağdaşı, ünlü filozof Emmanuel Levinas gibi, "aşkın tecrübe"yi başlangıç noktası kabul eder. Levinas, *Totality and Infinity* (Bütünlük ve Sonsuzluk) adlı eserinde, konuşmasına Hobbes'un herkesin herkesle savaşının sürekli bir varoluş durumu olup olmadığını sorarak başlar. Cevabı "evet"tir. Hobbes'un resmini çizdiği varoluş durumu sürekli. Levinas'a göre "Varlık-değil"den başlanması bu yüzden zorunludur.¹⁰ Voegelin de Levinas gibi, "varlık-değil"den başlar, yani varlığa "aşkın" olandan. O, Levinas'ın Hobbes'tan yola çıkarak vardığı neticeye bütün bir uygarlık ve felsefe tarihini analiz ederek ulaşır. Uygarlığın bütünündeki ortak tecrübe, "varlık-değil"e işaret eden "aşkın" ın tecrübesi, "ilâhî olan"ın, kutsalın tecrübesidir. Voegelin'in eserleri bu bakımdan modern dönemde "ilâhî temel"in yani "aşkın"ın reddedilerek bütün değerlerin göreceleştirilmesine protestodur.

"Aşkın tecrübe"ye, "içkin tecrübe" (immanent experience, die immanenzerfahrung)nin tespiti eşlik eder ve Voegelin'in felsefî antropolojisinde insan, sözü edilen tecrübelerin tezatlığında ve geriliğinde yaşayan bir varlık olarak tasvir edilir. İnsan, "içkin" ile "aşkın" kutupları arasında, kimi zaman rakseden kimi zaman da ısırap çeken bir varlıktır. Tezatlar insanın mayasıdır; içkin kutup ile aşkın kutup. İçkin ve aşkın kutuplar arasında gidip gelmesinden kaynaklanan çifte tabiatıyla bir çelişkiler yumağı olan insanın hiçbir kutupta misafirliği uzun sürmez. Mütemadiyen bir kutuptan diğere düşer. İnsan ruhundaki muharebe ve çatışma sürekli. O, bu ruh muharebesinde ve içinden çıkamadığı bu iki kutuplu fâsîd dairede kendi sınırlarını keşfeder. İnsan maddî ve fiziksel hayatı bütünüyle tecrübe eden varoluşundan sıçrayarak sınırlılığı ve sonsuzluk mefhumunu, ölümlülüğü ve ölümsüzlüğü aynı anda keşfeder. İn-

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1969 ayrıca bu yorum için bkz. C. Fred Alford, "Levinas and Political Theory", *Political Theory*, April, 2004, s.148.

san bu meyanda trajik bir şuura sahiptir; bildik bir muhitten nâmâ-lum bir muhite sürekli gidiş gelişin şuuru. İnsanın sükûtu yahut ihtirasları, vehimleri yahut huzuru, korkuları yahut sevinçleri, ümitleri yahut ıstırapları hep bu nâmütenahî gidiş gelişlerle belirlenir ve tescillenir. İnsanın şuurlu hayatı böylelikle bir gerilimden neşet eder; "içkin" ile "aşkın" kutuplar arasındaki gerilimden. Hulâsa şuur denilen şey bizatihi bir gerilimdir; içkin ile aşkın kutuplar arasında gidiş gelişlerin yarattığı gerilim. İnsanın "içkin" ile "aşkın"ı tecrübesi onun şuurlu varoluşunun gerilimi, dramı yahut trajedisidir.

Bu kontekste insanın bu gidiş gelişlerle tescillenen mukaddera-tına, mütemadiyen bir trajedi nazarıyla bakan Voegelin, insanın tecrübesinde tecessüm eden "aşkın"la "içkin"i birlikte ele almayı tercih eder ve dünyevî olanı (mundane, Weltlich) teorik ve tarihsel kontekste düşünür. "İçkin" olan "dünyevî" olandır. "Dünyevî" olan, genel kabule göre din dışı alan, kutsal olmayandır. Yahut teolog Paul Tillich'in söylediği gibi, sekülerlik "dünyaya ait olma" anlamına gelir. Bu kontekste Voegelin'e göre, insanın tecrübesinin şu iki kutbun bir aradalığında zuhur ettiğini söyleyebiliriz: "aşkın" ile "içkin" kutuplar.

Burada Voegelin'in kullandığı iki kavramı birbirinden ayırt etmek gerekir: "İçkin" (immanence) ve "içkinleşme" (immanentization). "İçkin" din dışı, kutsal olmayan ve dünyevî olana gönderme yaparken, Voegelin'e göre "içkinleşme", yani "dünyevîleşme" modern dönem nazar-ı itibara alındığında, aynı zamanda yeni bir kutsallaşma biçimi, yeni bir sofuluktur. Çözülen kadim metafizik ve dinsel dünya görüşlerinin yerini modern dönemde yeni (sözde) dinî görüşlerin doldurmasıdır: İnsanın mekân-üstünü tecrübe edişinden insanın mekânın kendisini kutsallaştırışına geçiş. İnsana "mekân" bir türlü yetmez. Onu sürekli aşma çabası içindedir. Yine Tillich'in de söylediği gibi "profan"¹¹ terimi aslında mabedin dışı değil, "mâbedin kapısının önünde olma"¹² mânâsına gelir. İnsanın "modern

¹¹ profan: Latince, profanare. Tanrı'ya yahut kutsal şeylere saygısızlık ve onları küçümseme. <http://dictionary.reference.com/browse/profane>.

¹² Paul Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", *The Future of Religions*, Ed. Jerald C. Brauer, Harper&Row, New York, 1966, s.82.

dönem”de sekülerleşme, dünyevîleşme iddiasına rağmen mâbedin kapısından tekrar içeri adım atıp atmadığı Voegelin’in başlıca araştırma konusudur.

Bu kontekstte Voegelin, okurunu eserleri boyunca, sözünü ettiği “aşkınlık” ile “içkinlik” arasındaki gerilimde yaşamaya zorlar. Ona hayatının trajedisini ve mücadelesini hatırlatır, anlatır. Bununla birlikte Voegelin’in aşkın olana vurgusu, beşeri şeyleri tamamen hor görmek, onları reddetmek olarak anlaşılmamalıdır. Neşrettiği çok sayıda eser bize göstermektedir ki Voegelin’in derdi aşkınlığı içkinliğe tercih etmek, aşkın olanı yücelterek burada, bu dünyada olanı küçültmek, aşağılamak, değersizleştirmek değildir. O, aşkınlığı yok sayan modern tasavvura yani içkinliğin, ontolojik olanın, içkin praksisin yüceltilişine, kutsallaştırılmasına karşı çıkar ve “aşkın olan”la “içkin olan” ilişkisi karşısında “tevazu”yu önerir. O, içkin ile aşkın kutupların bir aradalığının getirdiği gerilimle yaşayan, kendi deyişiyle “sınır tecrübesi” olan kişinin tevazusudur ve kendi yarattığı “sistem”le aşkın-içkin tezatlığının yarattığı gerilimi ortadan kaldıracığına, dünyada adaleti ve mutluluğu sağlayabileceğine inanan modern insanın “kibirli” tavrına karşıt birşeydir.

İnsanın yalnızca “içkin” boyutuyla tanımlanarak “aşkın” boyutunun reddedilişinden Voegelin modern düşünürü ve onun düşünce sistemini sorumlu tutar. Voegelin’in eserlerinin modern dönemde “ilâhî temel”in yani “aşkın”ın reddedilerek bütün değerlerin göreceleştirilmesine protesto olduğunu söylemiştik. Voegelin’in nazarında modern düşünür insanı “yanlış”, noksan, kusurlu bir şekilde tarif etmiştir. Çünkü modern düşünür insanı yalnızca “içkin” boyutuyla tarif etmiştir. Voegelin’e göre “aşkın”ın reddi ve insanı yalnızca içkin boyutuyla ele alan bu yanlış kavrayış modernitenin krizinin ortaya çıkışının temel nedenidir.

Camus, *Sisyphos Miti*’nde, Alain’den şu iktibası yapar: “‘Dua düşüncenin üzerine karanlık basınca başlar’. Mistikler ve varoluşçular da ‘Ama varlığın geceyle karşılaşması gerek’ diye karşılık verirler.”¹³ Voegelin modernitenin geceyle karşılaşmasının filozofu-

¹³ Albert Camus, *The Myth of Sisyphus And Other Essays*, çev. Justin O’Brien, Vintage Books, New York, 1955, s.42-43.

dur; modernitenin, yirminci yüzyılın mağlubiyetleri, katliamları, kötülükleri ve ıstırapları ile karşılaşmasının filozofu. Voegelin'in duası, kendi deyişle "meditasyonu", modern düşünörlere yaptığı tek kişilik Haçlı Seferi'nin ürünüdür. O, her seferinde bildik düşünme tarzlarımıza özellikle de modern perspektife meydan okur. Batı'da modern düşünöenin yarattığı bütün değeri ve tasnifleri, Aydınlanma düşünöesinin neredeyse bütün yargılarını kimi zaman öfkeyle kimi zaman da o parlak ve mizah dolu üslûbuyla çekiçler. Çekiçle felsefe yapan filozof; o, filhakika çekiçleyenlerin çekiçleyicisidir; kadim geleneği çekiçleyenlerin çekiçleyicisi; kadim geleneği çekiçleyen modern düşünöünün çekicileyicisi. Bu mânâda Voegelin'in çağdaşı olan filozoflarla paylaştığı tek şey "başkaldırı"dır. Hegel'den itibaren Hegel'i de içine alarak başlayan modern düşünölerin, kendilerinden önceki kadim politik düşünö geleneğine tavrı nasıl bilinçli bir başkaldırıysa, Voegelin'in modern düşünöünün politikayı düşünme tarzına tavrı da o derecede bilinçli bir başkaldırıdır. Diğer düşünöler kadim geleneğe, Voegelin kadim geleneğe başkaldırmış olan modern düşünöeye ve modern düşünöre. Voegelin modern düşünö hakkında klişelerle yazmaz, onu âdeta sopalar. O, modern düşünöü yirminci yüzyılın büyük toplumsal ve moral krizinden sorumlu tutar ve tıpkı Platon'un sofistler karşısında kendisini konumlandırışı gibi kendisini modern düşünöler karşısında konumlandırır. Radikal sorgulama tarzıyla Batı'da hâkimiyet kazanan modern düşünö sistemlerinin temel zaaflarını ifşa eder. İfşa etmekle kalmaz onların argümanlarına karşı argümanlar öne sürer. O, modern düşünöünün bu dünyada bir cennet yaratacak "ütopya"larına karşı "gerçeklik"in savunucusudur.

Burada bir parantez açılarak şu söylenmelidir: Voegelin post-modernlerin saldırmayı çok sevdikleri türden "gerçekliği" yahut "hakikati" teorize ediyor değildir. Zirâ ona göre hiçbir filozof "mutlak"ı dışardan teorize edemez çünkü tecrübeyi kendisinden hareketle düşünöneğimiz hiçbir arşimed noktası yoktur. "Tecrübeye iştirâk ederiz" der Voegelin "bu yüzden hikâyeye ortadan başlar." Voegelin hikâyeye ortadan başladığının bilincindedir. Sıfır noktaları inşa etmez. Vaktini "mutlak"ı tarife harcamaz. O, aslında modern dönemde unutilan, daha doğru bir deyişle kendisinden uzaklaşılacak bir şeyi hatırlatmaktadır: "aşkın tecrübe"yi. Voegelin hem politika-

nın hem de modernitenin krizinin “aşkın tecrübe”nin kaybı, “aşkın tecrübe”nin inkârı yahut unutuluşu nedeniyle ortaya çıktığını düşünür. “Aşkın tecrübe”nin kaybı, Voegelin’in düşüncesinde “gerçekliğin kaybı” demektir. Çünkü “aşkın tecrübe”, en az “içkin tecrübe” kadar gerçektir. Biz Santayana’nın dediği gibi “yalnızca tecrübemizi biliriz ve bilebiliriz.”¹⁴ “Eğer sadece tecrübeden yola çıkılırsa, varılacak yol şirktir” diyen John Stuart Mill’in aksine Voegelin’in düşüncesinde tecrübe “gerçek”tir. Burada Voegelin’in bir filozof olarak önemli bir özelliğini de dile getirmekte fayda var. Voegelin, “ulus”a değil, “insanlığa” konuşan bir filozoftur.¹⁵ O, bütün insanlık için ortak olanın peşindedir. Voegelin için dünyanın esası “tecrübe”dir. Eserleri boyunca sıklıkla tekrarladığı “aşkın tecrübe” bütün insanlığa ortaktır. Öte’nin yani aşkının “tecrübe”si varoluşun başlangıcından bu yana bütün insanlığa ortaktır.

Gerçekliğin kaybı, yani insanın “temel” tecrübesinin, “aşkın tecrübe”nin kaybı ne anlama geliyor? Ivan Karamazov, *Karamazov Kardeşler*’de “Tanrı ölmüşse her şeye izin vardır” derken kamusal bir hakikatin varoluşuna duyulan inancın yıkıldığını, evrensel moral normun kalmadığını, artık her şeyin mübah olduğunu söylemek ister. Bu da anlam problemini, değerler çokluğu problemini, meşru-

¹⁴ George Santayana, *Interpretations*, xxiv, zikreden, Elizabeth Corey, “A Discipline of the Mind and Heart: Voegelin and Santayana as Philosophers of Experience”, *Philosophy, Literature, and Politics: Essays Honoring Ellis Sandoz*, Ed. Charles R. Embry, Barry Cooper, University of Missouri Press, Columbia, London, 2005 s.141.

¹⁵ Bu görüşü kıymetli hocam Doç. Dr. Nilgün Toker Kılıçarslan’a borçluyum. Filozoflar arasında ulusa konuşan ve insanlığa konuşan filozoflar şeklinde tasniflere gitmek tartışılabilir olsa da filozofu değerlendirmemize ışık tutan bir yaklaşımdır. Söz gelimi Helmuth Plessner’in felsefî antropoloji perspektifini “ulusa konuşan” bir filozof olması kontekstinde Voegelin’in perspektifinden ayırabiliyoruz. Plessner, bir milletin mensuplarına, “ulus”a, kendi ulusuna, yani Almanlara hitap eder; Voegelin ise dünyaya yahut insanlığa. “Plessner’in pozisyonu, Alman ulusal kültürünün, seküler Protestanlıktan türetilmiş bir formunu ifade ederken Voegelin’in pozisyonu evrensel aşkınlık tecrübesine dair vukuflarına dayanır. Plessner’in dünyaya içkin antropolojisi Batı krizinin bir parçasıyken” Voegelin, felsefî antropolojisiyle Batı krizinin teşhis ve tedavisi için insanlığa yönelen ve konuşan filozoftur. Bu mukayese için bkz. William Petropoulos, *Beyond Max Weber’s Value Free Science: Philosophical Anthropology and Religious Experience: A Study of Helmuth Plessner and Eric Voegelin*, Occasional Papers, Eric Voegelin Archiv, Ludwig Maximilians Universität, München, 2006, s.74.

luk kriterini üstün bir hakikatten değil, kendi kendinden türetme problemini karşımıza çıkarıyordu. Ayrıca Weber'in "Meslek olarak Bilim" konferansında da dikkat çektiği gibi,

güzel, iyi, hakikat ya da kutsalın heterojenliği ve ölçüye vurulmazlığı, farklılıkların uzlaştırılması yeni bir duruma, her bir düzen ve değer tanrılarının muharebesine işaret eder. Hayat kendisinden hareket edilerek anlaşıldığında yalnızca her bir tanrının birbiriyle sonsuz mücadelesi tanınır ve onlar arasında "karar vermek" durumunda kalınır.¹⁶

Kamusal bir hakikatin varoluşuna duyulan inancın yıkılışını müteakip birbiriyle muharebe eden düzen ve değer tanrılarının arasından hangi tanrı tercih edilecek? Düzen hangi tanrının kurallarına göre tesis edilecek? Bütün bu tanrıların ve "kuralların çoğulluğu" durumu Zygmunt Bauman'ın deyişiyle "ahlâkî müphemliğin güçlü bir şekilde hissedildiği bir çağı"¹⁷ davet eder. Voegelin'e göre bu, aslında varolan bir şeyin, temelini aşkın tecrübeye bulan insanlar arası ortaklığın, ortak duyunun, *Geist*in parçalanışdır. O, ortak tecrübenin, yani aşkın tecrübenin hakikatinin unutulmuşu yahut yok sayılmasıdır.

Voegelin, Hegel'den itibaren modern filozofların sözünü ettiği-miz ortaklıktan, ortak tecrübeden koparak yahut aşkın tecrübeyi yok sayarak felsefeyi nihilizme götüren yolu tercih ettiklerini düşünür. Modern düşünür, insanı tek boyutlu ele alan, insanı yalnızca "içkin" boyutuyla değerlendiren "ikinci felsefî antropoloji"si nedeniyle bütün insanlığa ortak tecrübeyi, "aşkın tecrübe"yi yok saymış-

¹⁶ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Weber'den zikreden Christian Schwaabe, *Krisenbewusstsein und Krisendiskurse in der unversöhnten Moderne*, Voegeliniana, No.71, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, 2008, s. 12-13. Modernitenin diğer dönemlerden bağımsız kendi meşruiyet kriterini kendisinden türetmesi Almanca'da "vorbildlosen moderne", yani "emsalsiz modernite" olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Schwaabe, a.g.e, s.12. Modern kültürün normatifliğini kendisinden türetmesi Habermas'ın da ele aldığı bir meseledir. Bkz. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Polity Press, UK, 1987, s.7.

¹⁷ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s.33.

tır. Ortaklığın kaybolduğu yerde sosyal bir kriz, bir buhran, bunalım baş gösterir. Voegelin, Batı'nın içinde bulunduğu bu entelektüel durumu "kriz" olarak teşhis eder ve krizi önce anlamak sonra da aşabilmek için Batı uygarlığının kadim yahut aslî köklerine döner: Yahudi-Hıristiyan geleneğe ve Antik Yunan'a. Bunu yaparken eserlerinde mit, felsefe ve vahiy geleneğini bir arada ele alarak bu geleneklerdeki insan telâkkisini ortaya koyar ve bu geleneklerin insan telâkkisiyle modern felsefedeki insan telâkkisini mukayese eder. Kendi tabiriyle o, tarihsel süreç içinde vuku bulan "raydan çıkma"¹⁸ durumlarını tespit etmeyi dener; antik Yunan ve Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneğinin rayından çıkma.

Voegelin'in kriz problemini ele alışında ve politika teorisinde mühim bir yere sahip olan felsefî antropolojisinden ve onun modern düşünürlerle alâkasından yukarıda kısaca bahsedildi. Voegelin, politika teorisinin, aynı zamanda bir "tarih teorisi" olması gerektiğini ısrarla vurgular. Onun tarih görüşünü birkaç cümleyle özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz:

Öncelikle tarih görüşü, hakikat görüşüyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü Voegelin'e göre, "varlık düzeni hakkındaki hakikat, tarihin düzeninden doğar". Yani biz hakikati, tarihin düzenini bilirsek bilebiliriz. Onun deyişiyle, tarih, içinde insanın doğasının açıklandığı süreçtir ve insan doğasının bütün boyutlarını ve sınırlılıklarını, onları tecrübe etmeden ve bu tecrübe, insanın varoluş düzenini göstermeden önce bilemiyoruz. İnsan hakkındaki hakikati, yalnızca insanın tarihsel tecrübelerinden hareketle bilebiliriz.

İnsan doğasının tarihsel boyutunun varlığı ise bilinç düzeyine, yalnızca "varoluştaki sıçrayış" (leap in being, Seinssprung) vasıtasıyla, yani "aşkın gerçekliğin keşfi"yle çıkar. Aşkın gerçekliğin keşfinden önce tarih yoktur. Bu keşiften önce insan, kozmolojik bir uygar-

¹⁸ "Raydan çıkma" (derailment) Jaspers'in "Entgleisung" kavramının İngilizce tercümesidir. Bkz. Karl Jaspers, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Walter de Gruyter and Co. Berlin, Leipzig, 1936. Voegelin kelimenin menşeiyle ilgili mâlûmatı şu eserde verir. Eric Voegelin, *The New Order and Last Orientation, History of Political Ideas*, The Collected Works of Eric Voegelin, cilt.25, University of Missouri Press, 1999, s.259.

lıkta mitosla yaşar. İnsan, tarihin farkına, "varoluşta sıçrayış"la, yani "aşkın gerçekliğin keşfi"yle varır. Varoluştaki sıçrayış ise, mit düzeninden kopuşa paralel durumlar çokluğunda ortaya çıkar; İsrail'de Yunan'da, Çin'de ve Hindistanda.¹⁹

Voegelin'in tarih telâkkisi, düzen telâkkisiyle yakından alâkalıdır. Voegelin'e göre, "tarihin düzeni, düzenin tarihinden doğar".²⁰ Yani, tarihi anlamak daima geçmişi bir düzen içinde anlamaktır. Bu bakımdan Voegelin'in *magnum opusu* *Düzen ve Tarih* (Order and History/Ordnung und Geschichte) adlı bitmemiş eseri "insanî varoluşun toplum ve tarihteki düzeni üzerine felsefî bir araştırma"²¹ niteliğindedir. O, yalnızca insanî varoluşun toplum ve tarihteki düzeni üzerine değil, aynı zamanda düzensizliği üzerine de bir araştırmadır. Düzen ile düzensizlik tarihte yan yana, iç içe bulunur. Bu teşebbüs, aynı zamanda düzen ile düzensizliğin "teşhisi"dir. Bu teşhis meselesi, teorik bir mesele değildir. Çünkü Voegelin'e göre "düzen" problemi, teorik bir problem değil, "empirik gerçeklik" olarak karşımızda durmaktadır.²² Düzen problemi aynı zamanda, "sosyal" dolayısıyla da "sosyolojik"tir. Çünkü bir şey tarihselse "sosyolojik"tir; tarihsel olan sosyolojik, sosyolojik olan tarihseldir.

Düzeni teşhis etmek, aynı zamanda düzensizliğin tedavisi yönünde bir girişim demektir. Voegelin, düzenin ve düzensizliğin teşhisinde, teşhis ve tedavinin (die diagnostischen und die therapeutischen Funktionen) birbirinden ayrılamayacağını ileri sürer. O, kendi girişimini şöyle ifade eder:

¹⁹ Eric Voegelin, *The World of the Polis*, "Introduction, Mankind and History", Cilt.2, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1986, s.2, Almancasıyla mukayese etmek için bkz. Eric Voegelin, *Die Welt der Polis, Gesellschaft, Mythos und Geschichte, Ordnung und Geschichte*, "Einleitung: Menschheit und Geschichte", Band.4, Lars Hochreuther, Heide Lipecky, Wilhelm Fink Verlag, s.17.

²⁰ Eric Voegelin, "Die Ordnung der Geschichte enthüllt sich in der Geschichte der Ordnung" *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte, Späte Schriften-eine Auswahl*, Verlagsgemeinschaft Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1988.

²¹ Ellis Sandoz, *Mittelalterlicher Rationalismus oder Mystische Philosophie? Die Debatte zwischen Leo Strauss und Eric Voegelin*, Occasional Papers, Voegeliniana, No.67, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, 2008, s.24

²² Eric Voegelin, a.g.m, s.25.

Felsefe, düzeninin kaynağı olan ilâhî varlık sevgisi vasıtasıyla varlık sevgisidir. Varlığın logosu, felsefî araştırmanın aslî mevzusudur; ve varlık düzeni hakkındaki hakikatin araştırılması gayrihakiki (untruth, Unwahrheit) varlık tarzlarının teşhisi olmaksızın sürdürülemez. Düzenin hakikati, onun kaybedilmesine karşı sürekli mücadeleyle kazanılmak ve yeniden kazanılmak zorundadır; ve hakikate yönelme insanın gayrihakiki varoluşunun farkına varmasıyla başlar. Felsefede bir varlık formu olarak teşhis ve tedavi birbirinden ayrılamaz. Ve Platon’dan beri, Platon’un kendi çağının düzensizliği de dahil olmak üzere felsefî araştırmanın çağın düzensizliği içinde düzen adacıkları tesis etmenin biricik vasıtası olduğu keşfedilmiştir. *Düzen ve Tarih*, insanın tarih ile toplumdaki varoluşunun düzeniyle ilgili felsefî araştırmadır. Muhtemelen iyileştirici bir etkisi olacaktır – hadiselerin tutkulu akışı içinde felsefeye imkân veren makul ölçülerde.²³

“Düzen problemi insanlığın bütününde aynıdır” diyen Voegelin, bize “insan doğasının sürekliliğini ve düzen problemlerinin benzerliğini göstermek, ideolojik çarpıtmalara yahut yanlış inşalara karşı düzeni garanti altına almak”²⁴ ister. Voegelin’in düşüncesi, “düzen ve düzensizlik tespiti” doğrultusunda üç önemli kaynaktan beslenir; ilkin kadim Yunan köklere, ikinci olarak Ortaçağ’a ve Hıristiyan menşelere üçüncü olarak da Yahudi köklere yöneliş. Voegelin, kadim Yunan köklere dönüşünde Platon ve Aristoteles’e müstesna bir önem atfeder. Ortaçağ’la alâkalı çalışmalarında ise Hıristiyanlık’ın sosyal ve tarihsel tekâmülüyle birlikte Augustinus, Fioreli Joachim, Aquinalı Thomas gibi mühim teologların düşünceleri tetkik edilir. Onun Yahudi köklere dönüşünde, yakın doğu antik uy-

²³ Eric Voegelin, *Order and History, Israel and Revelation*, cilt. 1, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1956, s. 24. Almancasıyla mukayese etmek için, Voegelin, *Ordnung und Geschichte, Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Agypten*, Band I, Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz, Reinhard W. Sonnenschmidt, Wilhelm Fink Verlag, München, 2002. Bu kitabın değerlendirilişi için bkz. Eric Voegelin, William M. Thompson, David L. Morse, *Voegelin’s Israel & Revelation: An Interdisciplinary Debate & Anthology*, Marquette University Press, USA, 2000.

²⁴ Voegelin, *The World of the Polis*, s.2 -24, Almancasıyla karşılaştırmak için bkz. Voegelin, *Die Welt der Polis, Gesellschaft, Mythos und Geschichte, Ordnung und Geschichte*, s.17-43.

garlıklarının ve İsrail'in mevzubahis edildiğini görürüz. Biz her ne kadar şimdiki sıralamamızda sonda zikretsek de Yahudi köklere ilişkin eser *Düzen ve Tarih* serisinin ilk cildini oluşturur.²⁵

Voegelin, düzen araştırmasına konu tarihteki en önemli düzen tiplerini sembolleriyle birlikte şu şekilde tespit eder:

- Eski Yakın Doğu Uygarlıklarının kozmolojik mitos formundaki imparatorluk örgütlenmeleri;
- Seçilmiş halk ve tarihsel formda örgütlenme;
- Polis ve mitosu; düzenin sembolik formu olarak felsefenin gelişimi;
- İskender'den itibaren çok uygarlıklı imparatorluklar ve Hıristiyanlık'ın gelişimi;
- Modern ulus devletler ve düzenin sembolik formu olarak gnosisin gelişimi.²⁶

Bu tabloya göre, insan kendi düzen sembollerini, kozmolojik toplumlarda öncelikle mitle oluşturmuştur. Müteakip dönemde bu sembolleştirme teşebbüsü, İsrail ve Yunan'da "varoluştaki sıçrayış"la, "öte"(Beyond, Jenseit)²⁷ nin keşfiyle birlikte felsefe ve vahiyle sürdürülmüştür. Düzenin sembolleri, mitten kopuşla birlikte felsefenin

²⁵ Eric Voegelin, *Renaissance and Reformation, History of Political Ideas*, Vol.IV, Ed. David L. Morse ve William M. Thompson, University of Missouri Press, Columbia, London, 1998, s.2 Ayrıca, Eric Voegelin, *The People of God* (1941), *Materialien zu Eric Voegelins 'History of Political Ideas' III*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, München, 2003.

Voegelin'in tamamlayamadığı *Düzen ve Tarih* projesi önceden şu başlıkları ihtiva ediyordu: 1. İsrail ve Devrim 2. Polis'in Dünyası 3. Platon ve Aristoteles 4. İmparatorluk ve Hıristiyanlık 5. Protestan Yüzyıllar 6. Batı Uygarlığının Krizi. Bkz. Voegelin, "Die Ordnung der Geschichte enthüllt sich in der Geschichte der Ordnung", a.g.e, s.21.

²⁶ Voegelin, a.g.e, s.20-21.

²⁷ Voegelin'in düşüncesinde "gerçekliğin insan anlayışının ötesine geçen nihai kısmı. Onun varlığının farkındayızdır ancak aynı zamanda onu görmezden geldiğimiz de farkındayızdır." Bkz. Michael P. Federici, *Eric Voegelin; The Restoration of Order*, "Glossary", ISI Boks, Wilmington, Delaware, 2002, s.210 "Beyond", "öte" Yunanca *epikinanon* İngilizce tercümesidir. O, tarif edilemez çünkü bütün anlama kategorilerinin üzerindedir. Bkz. Ed. Ellis Sandoz, "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", *Autobiographical Reflections, Revised Edition, with a Voegelin Glossary and Cumulative Index*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2006, s.152.

ve vahyin sembolleri olmuştur. Bu mitten farklılaşmış düzen yahut farklılaşmış varlık tecrübesinde, gerçeklik “öte” ve “dünya” olmak üzere iki farklı sahaya ayrılmıştır. Modern dönemde ise “gnosis” (bilgi), düzenin temel sembolüdür. Gnosis, iki farklı sahaya ayrılan gerçekliğin “öte” kısmının ilga edilmesi suretiyle düzenin ve varlık-taki anlam arayışının en bariz sembolleştirilişi hâline gelmiştir. Bu kontekstte insanlık tarihindeki temel düzen sembollerini Voegelin şöyle tespit ediyor; mit, felsefe, vahiy, gnosis (bilgi).

Bu meyanda Voegelin’in düşünce çizgisindeki devamlılığın bir başka deyişle, “tarihselliğin” altı çizilmelidir. Onun yeni politika bilimi yukarıda kısaca izah edilen tarih anlayışına isnat eder. Voegelin’e göre politika teorisi, öncelikle bir “tarih teorisi” olmak durumundadır;

İnsanın politik toplumdaki varoluşu tarihsel varoluştur. Politika teorisi eğer prensiplere nüfuz edecekse tarih teorisi olmak zorundadır.²⁸

Çünkü “teori, tarih boyunca farklılaşmış tecrübeye bağlanır.”²⁹ Tecrübenin zuhur ettiği, farklılaştığı ve nakledildiği yer tarihtir. İnsanî tecrübeyi merkeze alan bir teori tarihe dönmek zorundadır. Bu kontekstte Voegelin, politika teorisini tarih vasıtasıyla tecrübeye bağlar. “Teori” der Voegelin,

yalnızca, insanın toplum içindeki varoluşu hakkında ileri sürülen bir görüş değildir; o aynı zamanda belirli türden tecrübelerin muhtevasını izah etmek suretiyle varoluşun anlamını formüle etme teşebbüsüdür. Onun argümanları, keyfi olarak ileri sürülmüş değil, geçerliliğini empirik kontrol için mütemadiyen zikredilmesi gereken tecrübeler toplamından sağlayan argümanlardır. Aristoteles, insan hakkında teori üretmenin bu şartını fark eden ilk düşünürdü.³⁰

²⁸ Eric Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1952, s.1. Bu metnin Almanca tercümesi için bkz. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2004.

²⁹ Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*, s.79.

³⁰ a.g.e, s.64 Almanca mukayesesi için bkz. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, s.77-78.

Voegelin'in politik projesinin tarihselliğinin en mühim özelliği, Voegelin'in teorisinde vahyi, tıpkı klasik felsefenin varoluşu gibi, "empirik bir gerçeklik" olarak kabul etmesidir. Yani vahiy, "akıl dışı", "mitik", "dinî" bir hikâye değil, klasik felsefe kadar gerçek ve tarihsel, antropolojik, empirik bir olgudur. Aslında, vahyi empirik bir olgu olarak kendi tarih tasarımına dahil etmekle Voegelin,

klasik felsefenin *Nous*³¹unun katılımcı ve sezgisel boyutları (die partizipierenden und intuitiven Dimensionen des *Nous*)na yenden geçerlilik kazandırarak akıl mefhumunu genişletmek ve hem doktrin hem de dogmayla irtibatlandırılacak şekilde inanç ve vahyin konumunu yeniden tespit etmek ister.³²

Ayrıca, Voegelin, Platoncu-Aristotelesçi bilim tasarımının, Hıristiyanlık ve tarihin keşfiyle, yani vahiy ile kesintiye uğradığını değil, tamamlandığını düşünür. Ona göre polis merkezli düşünen insan, Hıristiyanlık'la birlikte Tanrı ile doğrudan doğruya iletişim kuran "kişi" ile yer değiştirir. İnsan daha önce yalnızca polisin dünyasından hareketle dünyaya bakıyordu. Hellen pozisyonundan Hıristiyanlık'a geçişle birlikte ise insan, imajının evrenselleşmesi yönünde bir adım atılmıştır.³³ Hıristiyanlık, insanı, polisin üyesi, yurttaşı olmaktan çıkararak, "dünya yurttaşı" hâline getirir.

Voegelin'e göre, "varlığa sığınaç"la birlikte, kozmik temel tecrübenin ilk sembolik ifadesi olan mitos düzeninin yerine, "varlığın görünmez ölçüsü" olarak Hellen Tanrı tecrübesinin düzeni ve yakın doğuda vahiy sembolleştirmesinin düzeni geçer. Bu geçiş, insanın Tanrı ile karşılaşmasını ya da ilahî varlığın tecrübesini lüzumlu kılar. Voegelin'e göre ilahî varlık tecrübesi, yekpare (compact; ayrışmamış, bütüncül) bilinçten farklılaşmış, refleksif bilince doğru tekâmül eden bir süreçtir. Yani, insan bilinci felsefe ve vahiy tecrübesiy-

³¹ *Nous*: Zihin yahut akıl, İnsanî ve ilâhî olanın birbirine temas ettiği kısım, Federici, a.g.e, s.227 ayrıca bkz. "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", a.g.e, s.170.

³² Sandoz, a.g.y, s.25.

³³ Voegelin an Strauss, 09. Dezember. 1942, *Briefwechsel über "Die Neue Wissenschaft der Politik"*, Peter Opitz (Hrsg), Verlag Karl Alber Freiburg, München, 1993.

le farklılaşır ve daha refleksif hâle gelir. Voegelin, sözü edilen düzen tecrübelerinin zuhur edişinin tarihsel bir ilerleme arzettiğini değil, birbiriyle iç içe geçtiğini düşünür. Yani ona göre, Hristiyanlık'ın farklılaşmış düzen tecrübesi geldiğinde Yahudilerin yekpare düzen tecrübesi varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Yani bir tecrübe çeşitliliği söz konusudur; mitos tecrübesi, felsefi tecrübe, Yahudi tecrübesi, Hristiyan tecrübesi... Bu tecrübeler aynı anda bir arada varolabilmektedir. Voegelin, bu tecrübe çeşitliliğinin varlığını, "varoluşun gizemi"yle, "varoluşun muammâsı"yla açıklar. Onun söylediği üzere, yekpare düzenlenmiş toplumlarla daha farklılaşmış düzenlerin sürekliliği, insanlığın tarih içinde kendisini ifşa eden gizemidir. Bu gizem, sır yahut muammâ ilerlemeci sloganlarla "ilkel", "geri kalmış" halklar ya da sözde-bilimsel "fosilleşmiş" etiketiyle yıkılamaz.³⁴

Voegelin, moderniteye geçiş ile birlikte Antik Yunan, Yahudilik ve Hristiyanlık'taki bu tecrübe çeşitliliğinden, farklılaşmadan radikal bir şekilde kopulduğunu ileri sürer. Voegelinin prespektifte bu kopuş aynı zamanda "düzen" tecrübesinden radikal kopuştur: yani, "düzen"den "düzensizlik"e geçiş. Modern entelektüel tarih, antik Yunan ve Hristiyanlık tecrübeleriyle gerçekleşen maksimum düzeyde farklılaşmaya karşı gerçekleştirilen sistematik devrimdir ve bunun neticesi de, insanın son derece hatalı ve noksan bir tarifi-ne dayanan Condorcet'nin 'ilerlemeci üst-insanı'ndan, Comte'un 'pozitivist üst-insanı'na, Marx'ın 'materyalist üst-insanı'ndan Nietzsche'nin 'Dionysos üst-insanı'na bir dizi fikirle, Hristiyanlık karşısı nihilizme düşmedir.³⁵ Voegelin bu kontekste modernitede bir kriz görür. Voegelin bununla yetinmez; ona göre bizzat modernitenin kendisi bir krizdir.

Voegelin, tarihte tecrübenin farklılaşmasından söz eder, tarihin ilerlemesinden değil. Vurguladığı temel husus "ilerleme" değil, "farklılaşma"dır. Voegelin'in ilerlemeci tarih görüşünün her bakım-

³⁴ Bu değerlendirmeler için bkz. Voegelin, *The World of the Polis*, s.12-13 Voegelin'in çizgisel olmayan tarih telâkkisinin şemayla ifade edilişi için bkz. The Irish Dialogue with Eric Voegelin, <http://www.voegelinview.com/the-irish-dialogue-with-eric-voegelin.html>

³⁵ Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*, s. 80.

dan karşısında olduğunu söylemeliyiz. O, ilerlemeci görüşler kadar tarihi “çöküş” ekseninde değerlendiren yahut tarihe bir son veren tarih yaklaşımlarını da reddeder. Üçüncü bölümde ele aldığımız modernite ve modern politika hakkında düşüncelerinde, Voegelin, “yozlaşma”, “çöküş” “gerileme”den söz etse de onun bahsettiği gerileme yahut çöküş, ekonomik ve teknik bir çöküş ya da gerileme değil, “*Geist*”in çöküşü yahut gerileyişi bir başka deyişle, insanlar arası ortaklığın kayboluşu, anlam dünyasının çöküşü, fikrî çöküş, mâneviyatın gerilemesi yahut ruhun veya *Geist*in rasyonalitesinin (Rationalität des Geistes) deformasyonudur. Ona göre modern insan, aşkın tecrübenin dolayısıyla da dinin kaybı nedeniyle “inanç bunalımı” yaşayan insandır. Modern insanın felsefesi, yalnızca “bu dünyadaki varoluşun felsefesi”dir. O, “içkin”, materyalist ve hedonisttir. O, “aşkın tecrübe”nin yerine “içkin tecrübe”yi ikame eder. “İçkin tecrübe”yi muhtevası bakımından “aşkın tecrübe”ymiş gibi muamele eder. Böylelikle “içkin” olana kutsiyet atfeder. Bu kontekste, *Geist*’in çöküşüne yine üçüncü bölümde ele alacağımız gnostisizmin, bir başka deyişle de “içkin tarih felsefeleri”nin yükselişi eşlik eder. Voegelin’in “politik dinler” ya da “vekil dinler” olarak adlandırdığı yirminci yüzyılın Nasyonal Sosyalizm ya da komünizm tecrübeleri bu gnostik yükselişin zirve noktalarıdır.

Voegelin’in mülahazasında karşılaştığımız diğer önemli hususlara da kısaca değinmeliyiz. Bu hususlardan ilki, onun “modern akıl” ile “Yunan aklı” arasında yaptığı ayırmadır. O, modern dönemde kurumlaşan akıl nasıl bir akıldır? diye sorar. Acaba o, antik Yunan’da filozofların sözünü ettiği türden bir akıl mıdır? Aydınlanma’nın aklı Yunan’daki akılla aynı akıl mıdır? Ortaçağ’daki akıl anlayışına mı tekabül eder? Yoksa ikisinden de farklı mıdır?

Çalışmamızda Voegelin’in Yunan aklını nasıl tanımladığına yer verildi. Bu tanımlamalardan anlaşılacağı üzere Aydınlanmacı akıl, antik Yunan’daki akıldan radikal bir kopuş sergiler. Voegelin, Aydınlanma’nın aklının sınırlı olduğunu, Yunan düşüncesindeki aklın kimi önemli kısımlarını bertaraf edilişle “araçsal akıl”a dönüştüğünü düşünür. Aydınlanma’nın akıl tasarımı, aklın antik Yunan’daki katılımcı ve sezgisel boyutları hadım edilmiştir. Voegelin Antik Yunan’daki akıldan kopuşun neticesini, aklın katılımcı ve

sezgisel boyutlarının yani “toplumun ve bireyin ruh düzeninin hakiki kaynağı olan tanrısal temele katılım” boyutunun hadım edilmesinin neticesini, insanın varlık hiyerarşisinde kendisini patolojik konumlandırışında ve dünyaya içkin yeniden kutsallaştırmalarında gösterdiğini düşünür. Modern dönemde insan ile Tanrı arasında özsel bir ortaklık söz konusudur artık. İnsan yahut insanın sahip olduğu Akıl, Tanrı’nın kendisidir. Bu akıl antik Yunan’daki akıl değil, “etik, kendisinde moral ve dinî kavrayışın buharlaştığı ‘araçsal akıl’”dır.³⁶ Muhtevasında, antik Yunan aklında bulunan “aşkını tecrübe” etme veçhesi yoktur. O, “içkin”dir. Bu durumda “Batı rasyonalizmi sonunda Aklın büyüünü de bozmuştur.”³⁷

Voegelin’in düşüncesindeki diğer önemli bir husus da, onun “adalet” kavramını politika teorisinin kalbine yerleştirmesidir. Voegelin, “adalet”i sosyal ve siyasal hayatın en mühim değeri olarak politika felsefesinin merkezine yerleştiren antik Yunan geleneğinin takipçisidir. Bunu, onun Sokrates’in “kötülük yapmaktansa kötülüğe uğramayı yeğ tutarım” sözünü değerlendirme tarzından anlıyoruz. Voegelin, Sokrates’in sözünün politik olduğunu düşünür ve onu savunur. Ona göre, Sokrates’in sözü politiktir, çünkü “bir devletin adaletsizlik yapmaktansa adaletsizliğe maruz kalmayı yeğ tutması” anlamına gelir. Sokrates’in sözlerinde “adalet” ilkesini buluruz. Politikanın kurucu ilkesi “adalet”tir. Devlet, kamusal barışın tek garantörü ve varlık düzenindeki en yüksek merci değildir, devletin de üzerinde “adalet” vardır ve devlet “adalet” önünde sorumludur. Kimse devlet için yapılan kötü ve adaletsiz bir eylemi, devlet adına meşrulaştıramaz. Devlet ve yöneticileri her türlü eyleminde “adalet”e karşı sorumludur. Voegelin’in düşüncesinde Sokrates’in yukarıdaki sözü, devletin meşru müdafaa hakkı olmadığı mânâsına gelmez; devlet kendini müdafaa edebilir ancak “adalet”e karşı sorumluluğu içinde kendisini müdafaa etmelidir. Sokrates’in sözü otoritenin kaynağını yahut meşruluğunu yönetimin kendi gücünü

³⁶ Bkz. Horkheimer, “Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft”, *Gesammelte Schriften*, Bd.6, Frankfurt/M, 1991, s.39.

³⁷ Christian Schwaabe, *Krisenbewusstsein und Krisendiskurse in der unversöhlten Moderne*, s.12.

aşan bir dış güçten alması mânâsına da gelmez. Bilâkis yönetimin kendisini aşan bir güç önünde sorumlu olması mânâsına gelir. Bu adalet kavrayışını, antik Yunan politik düşüncesinde bulabiliyoruz.

Voegelin'e göre antik Yunan politika geleneğindeki adalet ilkesinin aksine, modern siyasetin kurucu ilkesi "devlet" ve "çıkarlar"dır. Voegelin, kurucu ilke olarak "devlet" ve çıkarlar "yerine" "adalet"i koyar. Ayrıca Voegelin, Platon'un *Gorgias* diyalogunda Sokrates ve Kallikles arasında geçen konuşmada güçlünün doğruluğunu ve iyiliğini öven Kallikles'in değil, erdemi öven ve felsefeyi yücelten Sokrates'in sözlerinin devrimci olduğunu düşünür.³⁸ Ona göre biz, Sokrates ve Kallikles arasındaki konumlanışın bir benzeriyle 18. ve 19.yyda karşılaşırız. Bu çalışmada, söz konusu konumlanışın 20.yyda da sürmekte olduğu ve Voegelin'in "bugün Atinalılar içinde gerçek siyaset sanatını uygulayan bir tek benim sanıyorum, ya da birkaç kişiden biri benim; ben günümüzün tek siyasetçisiyim" diyen Sokrates'in konumunu benimsediği ileri sürülüyor.

Rancier'in de söylediği üzere "bir filozof olarak Sokrates, Atina'nın politikası üzerine hiç düşünmedi. O, "hakiki politika sanatını uygulayacak", Atina'da politika adına yapılan her şeye karşıt olarak politikaya *hakikat* bakımından bulaşacak tek Atina'lıdır. Politika ile felsefe arasındaki ilk karşılaşma bir alternatifle ilgiliydi: ya politikacıların politikası ya da filozofların politikası."³⁹ Voegelin, Sokrates'in yukarıda ifade ettiğimiz sözüne özel bir önem atfetmektedir. Ona göre, "Sokrates'in yaptığı gibi zamanının hakiki devlet adamı olduğunu söylemek Kallikles'in otoritesini yıkacak bir iddiadır. Zira Kallikles Atinalıların demosunun, Sokrates ise felsefenin sevgilisidir. Kallikles aşkıyla çelişmek istemediğini söylediğinde o bir politikacı tipidir. Çünkü o, çökmüş bir politik düzenin temsilcisidir."⁴⁰ Voegelin'e göre, eğer Sokrates haklıysa, politikacı Kallikles'in temsil ettiği toplum yanlıştır. Bu durumda modern toplum Kallikles'in

³⁸ Platon, *Gorgias, Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.

³⁹ Jacques Ranciere, *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, Ara-lık Yayınları, İzmir, 2005, s.11.

⁴⁰ Eric Voegelin, *Plato and Aristotle, Order and History*, cilt.3, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1983s.29, 38.

temsil ettiği toplumdur ve yanlıştır. Voegelin'in modern politikayı Kallikles'in temsil ettiği şekilde, "gnostik" olarak değerlendirişinden yola çıkarak – zirâ Voegelin'e göre, modern dönemde "insanın bilgisi tepetaklak olmuştur."⁴¹ "Ve bu bilgi tepetaklak olduğunda kısa zaman sonra dünya da tepetaklak olur"⁴²ve bu durum, insanın politika hakkındaki bilgisi için de geçerlidir – bu noktada şöyle bir soru yöneltmek anlamlı olabilir; Voegelin, Sokratesçi anlamda günümüzün tek siyasetçisi midir yahut o, "politikacıların politikası"na karşıt biçimde "filozofların politikası"nın temsilcisi midir? Bu çalışma açısından sorunun cevabı "evet"tir. En azından, Voegelin'in kendisini böyle gördüğü söylenebilir. Voegelin "politikacıların politikasının değil, "filozofların politikası"nın, yani *hakikat* bakımından politikanın temsilcisidir.

Diğer önemli bir husus da yine Voegelin'in felsefî antropolojisinden hareketle temellendirdiği, antik Yunan ve Hristiyan dönemdeki aşkın-içkin tecrübe dengesinin tarihsel süreç içinde bozuluşu ve bu durumun politik alandaki sonuçlarıdır. İnsanın aşkın gerçekliğe "açıklığı" (Offenheit) bir başka deyişle, "*Geist*ın açıklığı" (die Offenheit des Geistes) düşüncesi, Voegelin'in felsefî antropolojisinin temelinde bulunur.⁴³ "Açıklık"ın karşıtı "kapanma" (Versch-

⁴¹ Eric Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Junker und Dünhaupt Verlag, Berlin, 1933, s.1.

⁴² zikreden Peter J. Opitz, "Die Krise der Westlichen Welt als Bedrohung des Menschseins. Eric Voegelins Kritik an der Moderne", *Zur geistigen Krise der westlichen Welt: Eric Voegelins Kritik an der Moderne*, Peter J. Opitz, Thomas Hollweck, Voegeliniana, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, 2008, s.24.

⁴³ Peter J. Opitz, "Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik* (1952)", *Geschichte des politischen Denkens, Ein Handbuch*, Hrsg. Manfred Brocker, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2007, s.592 Opitz'in de belirttiği üzere, bu antropolojik yaklaşımın başladığı eser *Über die Form des amerikanischen Geistes*'dir. Bkz. Eric Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tuebingen, 1928. Bahsolunan antropolojik yaklaşım daha sonra Augustinus, Descartes ve Husserl meditasyonlarına bağlanarak *Herrschaftslehre*'de ve son olarak da *Politischen Religionen*'de karşımıza çıkar. Almanca "Öffentlichkeit" kavramının "kamuoyu" anlamına geldiğini ve bu kavramın "Offen" (açık) sıfatının zaman içinde şekil değiştirerek önce "-licht" eki almak suretiyle ["Öffentlich" (açıkça)] farklı bir sıfat hâline gelmesinden ve daha sonra Almanca isim eklerden "-keit" ekini alarak ["Öffentlichkeit" (kamuoyu)] isimleşmesiyle ortaya çıktığını belirtmeliyiz. "Offen" ve "Öffentlichkeit" kavramlarının menşei için bkz. Elmar Seebold, *Kluge-Etymologisches Wörterbuch der de-*

lie_ung)dir. Ruhun açıklığı (Die Offenheit der Seele) rasyonalite, temele kapalılık yahut ruhun temelden kopması irrasyonalitedir.⁴⁴ Voegelin politika teorisini, bu "açıklık/kapalılık" ayrımında temellendirir. Politik arkadaşlık (politische Freundschaft) "açıklık"a dayanırken politik düşmanlıklar ve ideolojik yaklaşımlar "kapalılık"tan beslenirler; aşkın alana kapalılık dolayısıyla "öteki"ne kapalılık.

Modern bilinçte insan varlık düzeninde varlığın bütün boyutlarına "açık" değildir. İnsan, yalnızca "içkinliğe" açıktır. Ayrıca insanın varlık düzenindeki yeri değişmiştir. Önceden varlık düzeninde insan bilinci, "içkin"in olduğu kadar "aşkın"ın da katılımcısıyken, modern dönemde sadece "içkin"in katılımcısıdır. O, "içkin" olana yalnızca iştirâk etmekle kalmaz, aynı zamanda "içkin" muhtevayı yüceltir. Voegelin'e göre, modernin tarihi, insanın "içkin" muhtevayı yüceltişiyle yalnızca ortak duyu (common sense)nun parçalanışı değil, aynı zamanda "dünyaya içkin uygarlığın" zafer kazanmasının da tarihidir: "insanın kendisini tanrılaştırmasının tarihi." Bu açıdan insan bilincinin dengesi bozulmuştur. "Aşkın" ile "içkin" arasındaki kadim denge bozulmuştur. Bu denge ilkin, Luther tarafından sadece "inanç" bir başka deyişle, "aşkınlık" istikametinde bozulurken Aydınlanma süreciyle birlikte aşkın ilgasıyla "Akıl" istikametinde yani "içkin" istikamette bozulmuştur. Bilincin dengesinin bozulması, uygarlığın dengesinin bozulmasına tekabül eder. Uygarlık, Voegelin'e göre insanlığın başından itibaren yalnızca fiziksel varlığında değil, spiritüel varlığında da tekâmül eder. Ancak sipirütüel varlığı ile fiziksel varlığı arasındaki denge, zaman içinde bozulmuş ve manevî hayat gerilemiş, yalnızca fiziksel varlığıyla, maddî dünya ön plana geçmeye başlamıştır. Bu, "dünyaya içkin cemaat" (die innerweltliche Gemeinschaft)⁴⁵in doğuşunu ve ku-

utschen Sprache, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1999, s.598. Opitz'in "Offenheit" değerlendirmesi için ayrıca bkz. Peter J. Opitz, *Eric Voegelins Politische Religionen Kontexte und Kontinuitäten*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2006, s.28.

⁴⁴ Christian Schwaabe, *Seinsvergessenheit und Umkehr Über das 'richtige Denken' bei Eric Voegelin und Martin Heidegger*, Occasional Papers, Eric Voegelin Archiv, Ludwig Maximilians Universität, München, 1997, s.16.

⁴⁵ Voegelin, *Die Politischen Religionen*, s.49.

rumlaşmasını temsil eder; ve modern zamanların en mühim fenomenlerinden biridir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz denge yahut dengenin bozulması durumu tarihsel süreçte değişebilen bir durumdur. Yani toplumsal düzende bir dönem "inanç" baskınken bir dönem "akıl" baskın hâle gelebilir. İnsanlık tarihi boyunca, insan tecrübesi aşkınlık yahut içkinlik istikametinde raydan çıkabilir veya bu ikisi dengede kalabilir. Bu denge yahut bozulma durumu bilhassa kurumsal ölçekte mütemayiz hâle gelir. Kurumdaki kişiler "aşkın" ve "içkin" dengesini sağlayamadığında, yani bu kutuplardan yalnızca bir tanesini merkeze alarak diğerini yok saydığında ve bu istikamette katı bir tutum sergilediğinde sorunlar başlar.

Bu noktada, filozof Voegelin'i, filozof-sosyolog Voegelin'e dönüştüren kurumlaşma tezine dönmeliyiz. Bu tez kısaca şöyle ifade edilebilir: ister mitosun, vahyin ister aklın kurumlaşması olsun her tür kurumlaşma, kurumu temsil eden kişiler eğer "aşkınlığa açıklık"tan beslenen "meditasyon" u, "sorgulama"yı, "refleksiyon"u bir kenara bırakırsa eninde sonunda doktirinerleşir, katılaşıp ve gittikçe artan sayıda kendisine muhalif yaratır. Yani kamu kurumları doktirinerleşip katılaştıkça, ideolojisini ve kendisini yeni durumlara adapte edemedikçe, yeni problemlere çözüm aramak yerine, çözüm olarak mevcut kuralları katı bir şekilde tatbik etmeye yöneldikçe devrim kaçınılmaz hâle gelir. Bu tezi sosyolojik ve tarihsel olarak daha açık hâle getirmek için şunları söyleyebiliriz: Voegelin'e göre, her toplum iki planda hareket eder;

1. kurumlar düzleminde
2. kurumlara direnen hareketler düzleminde

Toplumu "toplum" yapan şey kurumlarıdır; toplum kurumlarında yaşar ve kurumlarıyla eylemde bulunur. Voegelin'e göre her kurum kendisini koruyacak ve idame ettirecek mekanizmaları ürettiği gibi kendisine kaşı çıkacak aktörleri, grupları ve kurumları da üretir, çünkü en iyi kurumlar bile mükemmel değildir. Her kurumdan memnuniyetsiz birileri mutlaka vardır. Kurumların karşısına sürekli problem çıkar. Kurumlar çözüm arayıcıdır ve karşılarına çı-

kan problemlere sürekli çözüm bulmak mecburiyetindedir. Kurumdaki yönetici grup, yeni şartlara adaptasyon sürecinde başarısız olursa gittikçe artan sayıda insan kendisini kurumsal düzenin dışında bırakılmış gibi görmeye başlar. Kurum kendisinde reform yapmak istemediğinde, kuruma yahut kurumsal düzene karşı isyan ve eleştiri başlar ve bu eleştiri kurumda somutlaşan spiritüel değerlere de yönelir. Bir başka deyişle, kuruma isyan, kurumun temsil ettiği spiritüel değerlere isyana dönüşebilir. Bu, Batı’da böyle olmuştur. Spiritüel reform için hareket, *Geista* karşı hareketle sonuçlanır.⁴⁶ *Geist*’ın Hristiyan kilise kurumu tarafından temsil edildiği Batı’da, kilise kurumuna direniş, kurumun temsil ettiği sembollerini hedef almıştır. Voegelin’e göre, bu türden hareketler Batı’da, Albigensian (Albigenses ya da Cathar hareketi olarak da bilinir. Güney Fransa’da 12. ve 13.yy da ortaya çıkan heretiklerdir) tipte hareketler olarak başlarlar ve komünist ve Nasyonal Sosyalist tipte hareketler olarak sona ererler. Voegelin 13.yydan itibaren Hristiyanlık’ın hâkimiyetini kaybetmeye başladığını, 1300lerden itibaren de kilisenin çöküşünün başladığını, onun deyişiyle “*Geist*’in absorbe etme kapasitesinde (absorptiveness) azalmanın başladığını”⁴⁷ ileri sürer. Kilisenin yeni problemlerle başa çıkma kabiliyeti azalmıştır. 1500lerde ise varolan kiliseye rakip kiliseler ortaya çıkar. Bu kontekstte Voegelin, Hristiyan “kişi” (person) fikrinin çifte fonksiyonu olduğunu düşünmektedir. O, hem ruh ve tanrı arasındaki ilişkilerin kurumlaşmasına karşı devrimin faili, hem de kurumların yenilenmesinin (regeneration) failidir.⁴⁸ Voegelin burada bize, en genelde Hristiyan Batı’dan söz etmektedir. Onun rasyonel din paradigması, Hristiyanlıktır ve eserlerinde bize politik düzen ile aşkın tecrübe arasındaki bağlantıyı, bu bağlantının tarihsel gelişimini göstermek ister.⁴⁹

⁴⁶ Voegelin, “The People of God”, *Renaissance and Reformation*, s.133-135 Bu meselenin değerlendirilişi için ayrıca bkz. Jeffrey C. Herndon, *Eric Voegelin and the Problem of Christian Political Order*, University of Missouri Press, Columbia, London, 2007, s. 68.

⁴⁷ Voegelin, a.g.e, s.133, 137.

⁴⁸ a.g.e, s.133.

⁴⁹ Michael Henkel, *Eric Voegelin: zur Einführung*. Junius Verlag GmbH, Hamburg, 1998 s.90.

Voegelin'e göre, onbirinci yüzyılın başlangıcından itibaren Batı uygarlığının spiritüel ve entelektüel tarihi, kamu kurumları ile devrim hareketleri arasındaki etkileşimin tarihidir. Hellen'de karşımıza çıkan gerilim ise kurumsal düzeyde olmaktan ziyade kolektif *polis* miti ile mistik filozofların ruh miti arasındaki çatışmadır. Bununla birlikte Voegelin, kurumlar ile muhalifleri arasındaki gerilimin, yalnızca Batı'ya özgü değil, uygarlık sürecinin genel bir özelliği olduğunu düşünür. "Mesela Çin'in kamu kurumları ile Taocu çizgideki hareketler arasındaki gerilim, farklılıklar olmakla birlikte prensipte Batı'daki gerilimle aynı sınıfta görülebilir."⁵⁰

Voegelin'in bize kurumlaşmanın tarihsel ve sosyolojik boyutlarını en genel düzeyde gösterdiğini söyleyebiliriz. Aşkın vizyon kurumlaştıktan sonra ve insanî varoluşun spiritüel taleplerini karşılayamaz hâle geldiğinde karşısında muhalifleri bulmuştur. Kurumlaşmanın kaderi pek çok uygarlıkta aynıdır. Voegelin'in ileri sürdüğü fikre benzer bir fikri, yakınlarda John D. Caputo da ileri sürer. Caputo'nun söylediği gibi geçmişte Hristiyanlık nasıl kurumlaşmışsa "Akıl da günümüzde kurumlaşmıştır." Kant'ın söylediğinin aksine yani "saf" akıl ya da "aklın özerkliği"nden ziyade bugün yalnızca "güç/iktidar ilişkilerine gömülü Akıl"dan söz edebiliriz. Caputo, bu durumu şöyle ifade eder;

Aklın dile getirdiği şey büyük ölçüde sürekli yerinde olan güç/iktidar sistemlerinin fonksiyonudur ve irrasyonel olan, gücün/iktidarın dışında olan bir şeydir. Gerçekten de o, kurumlaşmış aklın sergilediği gücün/iktidarın özüdür ve bu güç, gücün/iktidarın dışında kalan şeyi "irrasyonel" diye tanımlamaya muktedirdir. Aklın egemen standartlarına karşı koyanların genellikle, tıpkı Washington'daki mevcut yönetime karşı çıkanların vatan haini ilan edilmeleri gibi, irrasyonel oldukları ilan edilir. İnsan kendi düşüncelerinin hizmetinde kurumun otoritesine tâbi olabilir. Ve bu karşı çıkanlar yalnızca hâlen hâkim fikirlere

⁵⁰ Voegelin, a.g.e, s. 132, Çalışmamızın sınırları içinde teferruatına inemeyeceğimiz uygarlıklar arasındaki bu farklılıklar için Voegelin'in *Renaissance and Reformation* adlı eserine ve şu esere bakınız; Eric Voegelin, *Hellenism, Rome, and Early Christianity, History of Political Ideas*, cilt I, Ed. Athanasios Moulakis, University of Missouri Press, Columbia and London, 1997.

karşı olduklarında, akla ya da ülkeye karşı olmadıklarını deli ve ya hain olmadıklarını göstermek zorundadırlar.⁵¹

Bu kontekste, Voegelin'in tespitleri, modern kurumlaşmaya doğru genişletilebilir. Caputo'nun tespitlerini de düşünerek, bugün modern toplumda aklın kurumlaştığını yahut daha genel bir ifadeyle modern olanın kurumlaştığını söyleyebiliriz. Modern aklın kurumlaştığı bir çağda, Voegelin gibi tenkitçi bir filozof nasıl bir pozisyon almaktadır? Çalışmamızın tezini, bu soruya cevap vermeye çalışarak ortaya koyalım. Voegelin, Batı'nın antik Yunan ve Hristiyanlık mirasını korumak bakımından bir "muhafazakâr" ancak, kurumlaşmış bir düşünce tarzının temel varsayımlarına meydan okumak ve moderniteyi kriz olarak teşhis etmek bakımından "anarşist" yahut "radikal"dır. Voegelin "muhafazakâr" ancak "anarşist" bir muhafazakârdır; yani, "anarko-muhafazakâr"dır. Klasik ve Yahudi-Hristiyan felsefeyi politika teorisinin temeli yapmak bakımından geleneği izlerken "muhafazakâr", modern politikayı "politika" olarak görmeyişi ve onu radikal kritiği, Voegelin'i modern politik gelenek karşısında "anarşist" bir konuma itmektedir. Bununla birlikte Voegelin, "modern muhafazakârlık" terimi anlamında muhafazakâr değildir. Voegelin'in "modern muhafazakârlık" terimi anlamında bir muhafazakâr olduğu yönünde bir izahat, daha önce Louis Dupré tarafından yapılmıştır. Dupré, Voegelin'in moderniteyi "muhafazakâr eleştirisi"nden söz etmiştir. Dupré'ye göre Voegelin, varolan bütün dinî kurumların eleştirisini yapar ve "bize, gerçeklik hakkındaki alternatif düşünme tarzlarını düşünmeye zorlayan Kierkegaard ve Nietzsche geleneğindeki entelektüel at sineği gibi görünür."⁵² Dupré, Voegelin'i Kierkegaard ve Nietzsche geleneği içi-

⁵¹ John D. Caputo, "Postmetafizik bir Rasyonaliteye Doğru", *İnsan Bilimlerine Prolegomena; Dil, Gelenek ve Yorum*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s.439.

⁵² Louis Dupré, "A Conservative Anarchist: Eric Voegelin 1901-1985", *Clio, A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History*, 14; 4, 1985 Kendisiyle yapılan mülâkatlardan birinde muhafazakâr olduğu yönündeki argümanı reddeden Voegelin, "o hâlde siz liberal olmalısınız" diyen konuşmacıya, "Muhafazakâr olmamam liberal olacak kadar aptal olacağım anlamına gelmez" diye cevap verir. Sandoz, Voegelin'in politik aktivist, politik polemikçi, politik tarafgir değil, filozof ve politika bilimcisi olduğunu söyler. İktibas ve değerlendirme için bkz. Ellis Sandoz, "Eric

ne yerleştirirken, Voegelin Kierkegaard ve Nietzsche'yi negatif şekilde "içkinci" felsefi geleneğe yerleştirir. Hattâ Nietzsche'nin durumunu "gnostik" ve "*pneumapatojik Geistdurumu*"⁵³ (pneumopathologischen Geisteszustand) olarak belirler ve deliliğini, Tanrı kaybıyla yaşanan inanç bunalımının trajik neticesi⁵⁴ olarak görür. Yani Voegelin'e göre, Nietzsche de Kierkegaard da "içkinci" ve "modern"dir. Netice itibariyle, Voegelin, modernite ve modern düşünür mevzu bahis olduğunda, Dupré'nin düşündüğünden çok daha fazla radikaldir.

Elinizdeki çalışmada "muhafazakâr" terimi modern muhafazakârlık kontekstinde kullanılmamaktadır, çünkü muhafazakârlık Aydınlanma devrimine tepkiden doğmuştur ve en az düşmanı kadar "modern"dir. Modern muhafazakârlık, modern bir düşünme tarzıdır ve fikir mimarları modern düşünürlerdir.⁵⁵ Voegelin ise Batı'da "modern" bir filozof olarak değil, "pre-modern" filozof olarak kabul edilmektedir.⁵⁶ Bu bakımdan çalışmamızda Voegelin'in

Voegelin a Conservative?", *Politics of Truth & Other Untimely Essays: The Crisis of Civic Consciousness*, University of Missouri Press, Columbia, Missouri, 1999, s.139. Voegelin'in muhafazakârlığıyla ilgili başka bir değerlendirme için ayrıca bkz. Thomas W. Heilke, *Eric Voegelin: In Quest of Reality*, "Voegelin the Conservative (?)" başlıklı kısım, Rowman&Littlefield Publishers, inc, USA, 1999, s.19-21.

⁵³ Spirütüel hastalık, (Schelling).

⁵⁴ Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*, s.174. Ayrıca bkz. Nietzsche, Deleuze ve Voegelin'in düşüncelerini karşılaştıran şu değerlendirme: Jeffrey A. Bell, "Immanence/Transcendence, Deleuze and Voegelin on the Conditions for Political Order", *Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns: Searching for Foundations*, Ed. Peter A. Petrakis and Cecil L.Eubanks, University of Missouri Press, USA, 2004, s.94

⁵⁵ Klaus Epstein'a göre geniş anlamda dinsel, sosyo-ekonomik ve politik değişime direnen muhafazakâr bireyler, tarihi kayıtların tutulmasının başlangıcından beri vardır ancak muhafazakâr hareket Avrupa'da ancak onsekizinci yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkmıştır. Bkz.Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1966, s.3. Modern muhafazakârlıkla kastımız hem klasik ve devrimci muhafazakârları da içine alan genel muhafazakârlık biçimlerini hem de Habermas'ın muhafazakârlarla ilgili yaptığı üçlü sınıflandırmayı ihtiva eder. Habermas, "eski muhafazakârlık", "yeni muhafazakârlık" ve son olarak da postmodernizmle ilişkili olduğunu düşündüğü "geç muhafazakârlık" olmak üzere üçlü bir sınıflandırma yapar. Bkz. Jürgen Habermas, *The New Conservatism, Cultural Criticism and Historians' Debate*, Ed. Shierry Weber Nicholzen, The Mit Press, Cambridge, Massachusetts, 1990.

⁵⁶ Bu görüşü, Almanya'da yaptığım çalışma süresince danışmanlığımı üstlenen ve Ludwig-Maximilians Üniversitesi, Geschwister-Scholl-Institut'de bulunan Eric - Voegelin -Archiv'in yöneticisi olan Prof. Dr. Peter J. Opitz'e borçluyum.

duruşu, ideolojik bir pozisyondan değil – muhafazakârlığın ideolojisi olup olmadığı yahut Voegelin’in deyişiyle “ikincil ideoloji” olduğu yönündeki tartışmaları da şimdilik bir kenara bırakarak – entelektüel boyutuyla değerlendirilmektedir. Batı dünyasında kullanılmakta olan etiketler arasında Voegelin’e uygun bir etiket bulunmadığı düşüncesi, Voegelin uzmanları tarafından geniş kabul görmektedir. Voegelin, “muhafazakâr” olduğu kadar “anarşist”tir, çünkü “partizan” değildir. O, modern ideolojilerin nasıl karşısındaysa Hristiyan doktrinleşmenin de karşısındadır. Yalnızca ideolojik etiketleri değil, Platoncu olmasından neo-Augustinusculik ya da Thomascılığına kadar geniş bir yelpazede kendisiyle ilgili her türlü tanımlamayı ısrarla reddetmiştir. Voegelin, kendisiyle yapılan bir mülâkatta mülâkatı yapan kişinin “dayandığınız temel (ground) nedir?” sorusuna bu soruyla neyi kastettiğini sormuş ve bu kişi ideolojisini kastettiğini söylediğinde, “benim ideolojim yoktur. Ümit ediyorum ki yoktur. Neden olması gereksin ki? Yoksa bir ideolojiye sahip olmanın genel bir insanî mecburiyet olduğunu mu düşünüyorsunuz?” diye cevap vermiştir. Mülâkatı yapan bunun üzerine “peki varoluşunuzu yöneten bir standart yok mu?” diye sorduğunda Voegelin “her şeyden önce felsefe; sonra vahiy literatüründe bulunan bazı temel ilkeler - Mesela On Emir, vb.” diye cevap vermiştir.⁵⁷ Voegelin kendisini politik eylem adamı olarak değil, Almanların söyleyişiyle “Wissenschaftler” (Bilim Adamı) olarak görür ve onun ilgilendiği bilim, Platon ve Aristoteles’in anladığı anlamda bilimdir; bilim = felsefe. Voegelin’ci bilim, DOXA⁵⁸ dünyasından hakikat dünyasına dönüşü arzulanması ölçüsünde Platoncudur ve bu açıdan Voegelin’e göre “komünizm”, “faşizm”, “liberalizm”, “muhafazakârlık” vb. “-izm”ler zaten DOXA dünyasına aittirler.

⁵⁷ Voegelin, “In Search Of the Ground”, *Published Essays, 1953-1965*, The Collected Works of Eric Voegelin, Ed. Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, s.243-244

⁵⁸ Hakikat yahut hakiki bilgiye (episteme) karşıt olarak kanı, Federici, a.g.e, s.215 değişmeyen, ezeli ebedi olanın bilgisine, nesnel, evrensel, aklın ürünü, ispatlanabilir bilgiye karşıt olarak, gelip geçici şeylerin bilgisi; öznel, eksik, şüpheli, tartışılabilir kanı, tahmin, varsayım. Parmenides, Platon ve Voegelin’deki kullanımı için ayrıca bkz. “Glossary of Terms Used in Eric Voegelin’s Writings”, a.g.e, s.156

Walter Benjamin'e göre tarih ihtimaller mezarlığıdır. Her tarihi gelişme bir çok ihtimalin katledilmesi anlamına gelir.⁵⁹ Bir ihtimali canlı tutan entelektüeldir. Bu çalışmada Voegelin'in "anarko-muhafazakâr" olma ihtimali değerlendirildi. Bu ihtimali değerlendirirken, elbette Benjamin'in dediği gibi diğer ihtimalleri katlediyoruz izlenimi bırakabiliriz. Ancak bu sıkıntıyı, tezimizi "tartışılmaz" görmediğimiz altını çizerek aşabileceğimizi düşünüyoruz. Ancak bu ihtimal Voegelin'i kanımızca "anarko- muhafazakâr" değil, "muhafazakâr" bir çizgiye oturtan, Voegelin'le alâkalı diğer görüşün yahut ihtimalin, Voegelin'in moderniteyi Hristiyanlık'ın çökmüş bir aşaması olarak gördüğü fikrinin bir başka deyişle Hristiyanlık'tan hâlâ çıkmadığımız ancak deforme olmuş bir Hristiyanlık'ın sürdüğü tezinin, yani "modernite deforme olmuş Hristiyanlıktır" tezinin reddedildiği anlamına gelmemektedir.⁶⁰ Bu görüş de en az burada ileri sürülen görüş kadar, ayrıca Voegelin'in "modernite sekülerleşmiş gnostisizmdir" görüşü kadar kıymetli bir görüştür. Bununla birlikte Voegelin'in soğuk savaşın bitişinden itibaren, İngiliz ve Amerikan demokrasilerine dair ümidinin⁶¹ ve beklentile-

⁵⁹ Walter Benjamin'den zikreden Zygmunt Bauman, "Modernite, Postmodernite ve Etik Yapısalcılık", çev. Aytaç Yıldız, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, No: 19, 2002.

⁶⁰ Bu fikri Murray Jardin dile getirmiştir. Bununla birlikte Jardin, Voegelin'in politik teorisini "muhafazakâr" olarak değil, "radikal" olarak tanımlar. Bkz. Murray Jardin, "Eric Voegelin's Interpretation(s) of Modernity: A Reconsideration of the Spiritual and Political Implications of Voegelin's Therapeutic Analysis", *Review of Politics* 57, 1995, s.581-605. Yukarıda ifade edilen görüşe benzer bir görüşü Karl Löwith de savunmaktadır. Ancak Löwith, moderniteyi gnostik, yani Hristiyan ortodoksinin bastıramadığı heretik unsurların kurumlaşması olarak değil, Hristiyan teolojisinin sekülerleşmesi olarak tanımlamaktadır. Yani modernite Hristiyan dünya görüşünden özgürleşme değil, onun yeni koşullarla adaptasyonu ve sürmesidir. Aynı şekilde, modern ilerleme fikri, Fioreli Joachim'in İsa'nın dönüşüyle son bulacak olan ilerlemeci ortaçağ eskatolojisinden türetilmiştir. Voegelin, Löwith'in bu görüşüne, Fioreli Joachim'in bir Hristiyan değil, gnostik olduğu teziyle meydan okur. Yani modern ilerleme kavramı Hristiyan değil, gnostiktir. Modernite, sekülerleşmiş Hristiyanlık değil, sekülerleşmiş gnostisizmdir. Bkz. Karl Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1949. Modernitenin gnostik olup olmadığına dair çeşitli Alman düşünürlerinin tezlerinin tartışıldığı şu makale bu konuda aydınlatıcıdır: Yotam Hotam, "Gnosis and Modernity – a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion and 'Overcoming' the Past", *Totalitarian Movements and Political Religions*, Cilt.8, No.3-4, 2007, 591-608.

⁶¹ Voegelin'in yukarıda sözü edilen ülkelerin kurumlarında diğer Batı ülkelerine özellikle Almanya'ya kıyasla daha fazla Batı geleneğinin – noetic aklın – (die noetische

rinin son derece farkındayız. Bunlara rağmen Voegelin'in modern krizi teşhisi ve bu krize cevabının modern perspektiften bakıldığında "radikal" olarak adlandırılabileceği ve Voegelin'in modern gerçeğe aşma arzusunda olduğu da söylenebilir.⁶² Onun, *Yeni Politika Bilimi* (The New Science of Politics) adlı eserindeki son bölümde "Modernliğin Sonu" başlığı altında yaptığı değerlendirmeler de böyle düşünmeye sevk etmektedir. Ancak bu krizi aşma çabası yine de onun "düzen" anlayışı kontekstinde değerlendirilmelidir. Opitz'in de haklı olarak ileri sürdüğü üzere, Voegelin'i "kriz teorisyeni" olarak anlamak yerine çalışmalarını "düzen felsefesi" olarak görmek yerinde olur.

Çünkü düzen felsefesi, kriz teorisini dışarıda bırakmaz, aksine her iki problem kompleksi birbirini lüzumlu kılar ve birbirleriyle diyalektik bir ilişki içinde bulunurlar: Kriz ve düzensizlik tecrübesinden, düzen arayışı doğar ve tersi de doğrudur: Düzensizlik ve kriz tecrübesi düzenin bilgisini varsayar – Geistig düzen (*geistiger Ordnung*)ı unutmamalıyız – düzensizlik tecrübesi olmaksızın böyle bir algılayış mümkün değildir. Ancak her iki vecheden en önemlisi düzen felsefesidir çünkü nihayetinde bu diya-

Vernunft) temsil edildiğini düşündüğünün ve çok daha önemli İngiliz ve Amerikan devrimlerinde "Batı uygarlığının kültürel özünün sürdürülmesi" suretiyle muhafazakâr bir muhteva bulduğunun altı çizilmelidir. Bu değerlendirme için bkz. Henkel, a.g.e, s.42 Voegelin'in bu konudaki değerlendirmesi için bkz. Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*, s.188 Voegelin'e göre İngiliz ve Amerikan devrimleri Fransız, Rus yahut Alman Nasyonal Sosyalist devriminden farklıdır çünkü İngiliz ve Amerikan devrimleri Hristiyanlık karşıtı, yani gnostik bir karaktere sahip değildir. Bu toplumlar, toplumda dinsel unsurun güçlülüğü nedeniyle gnostik hareketlere direnç göstermişlerdir. Bununla birlikte Voegelin, İngiliz ve Amerikan toplumları için de gelecekte gnostisizmin ciddi bir tehdit oluşturduğunu düşünmektedir. Bkz. Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*, Ed. Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1989.

⁶² Bu görüşü, Christian Schwaabe bizim söylediğimiz konteksten farklı bir kontekste, Alman politik düşüncesi kontekstinde savunmaktadır. Schwaabe'ye göre, Voegelin'in krizi teşhis edici ve krize cevabı Almanya'nın savaş dönemindeki devrimcilerinden daha az radikaldir. Daha az radikaldir çünkü onun politik düzen kavrayışı totaliter değil, otoriterdir. Bununla birlikte radikaldir, çünkü Voegelin modern aşma arzusunda. Bkz. Christian Schwaabe, *Beschränkung aufs 'Vorletzte' Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische Bescheidung der politischen Philosophie*, Occasional Papers, Eric Voegelin Archiv, Ludwig Maximilians Universität, München, 2002, s.40.

lektik *Movens* (Latin: cause/Uğrak, Aks,) Voegelin'in eserlerinde uzlaştırıcı harekettir.⁶³

Bununla birlikte şu suali bugün bir Voegelin araştırmacısı sormak durumundadır; İçinde yaşadığımız modern dünya, gerçekten "düzen" in olduğu bir dünya mıdır? Fantezi dünyasında mı gerçeklikte mi yaşıyoruz? Bu sorunun cevabı Voegelin'in fikirlerinden hareketle verilirse durum hiç de iç açıcı gözükmemektedir. Voegelin'e göre, modernite "düzen" in değil, "düzensizlik" in mekânıdır. Voegelin bugün bizim modern dünyada "düzen" olarak adlandırdığımız şeye "düzensizlik" diyor. Voegelin'in moderniteye ilişkin değerlendirmelerinin menfi karakteri nedeniyle bu çalışmada ileri sürülen tezin hareket noktası ifade edilmelidir: araştırmacının bugünkü konumu. Yalnızca bugünden hareketle Voegelin hakkında böyle bir iddiada bulunulabilir. Voegelin'in modern paradigmaya iştirâk etmeyi reddeden bir düşünür oluşu ve modern tarih tasavvurumuza meydan okuyuşu bu çalışmanın tezini temellendiren şeydir. Bir "bilim adamı"nın bakış açısından Voegelin'e göre modernitenin kendisi "DOXA"dır, çünkü modernite – sekülerleşme –, Voegelin'in düşüncesinde "gerçeklik kaybı" anlamına gelmektedir; gerçeklik kaybı, yani insanlığın ilk varoluşundan, taş çağından beri varolan temel tecrübelerden birinin, "aşkın tecrübe"nin reddedilişi; Tanrı tecrübesinin kaybı. Bir başka deyişle, insanlığın modern öncesi entelektüel tecrübesinde "bilgi" ile "aşkınlık" arasında doğrudan bir ilişki söz konusuysen modern dönemde böyle bir ilişkiden söz edemez hâle geliriz. Bilgi yalnızca bu dünyanın bilgisi, "içkin" olanın bilgisidir, "aşkın" ve "içkin" in biraradalığının bilgisi değil. Dolayısıyla da varlığın aşkın hakikatiyle karşılaştırıldığında sınırlı bilgidir; kanıdır, yanılsamadır, DOXA dır, vb.

Bununla birlikte Voegelin'in moderniteyi DOXA olarak eleştirme ve moderniteyle muharebesi, onun modern öncesi bir dünyayı arzuladığı anlamına gelmez. Voegelin, modern öncesine dönelim demez. Onun modernite eleştirisi, "DOXA"yı eleştirme anlamına

⁶³ Peter J. Opitz, "Die Krise der Westlichen Welt als Bedrohung des Menschseins. Eric Voegelins Kritik an der Moderne", s.7-8.

gelir.⁶⁴ Bu durum, onun antik Yunan ve Hristiyan geleneğinin sürmesine dair umudunu gösterir. Aynı zamanda bir paradigma değişikliği isteğiyle modernliğin radikal eleştirisini davet eder. Ellis Sandoz'un Voegelin'in devrimci perspektifini, "felsefe ile politika bilimindeki Kopernik Devrimi" olarak görmesi bu açıdan değerlendirilebilir. Sandoz'a göre, Voegelin'in devrim yalnızca politika bilimindeki bir devrim değil, aynı zamanda insan bilimlerindeki bir devrimdir: "tarihin ve gerçekliğin gizemine *katılımcı olarak insanın bilimi*" (man-as-participant)."⁶⁵

Bu meyanda Voegelin'in Aklın günümüzde kurumlaştığı ve her kurumlaşma, eğer "meditasyon" u, "sorgulama"yı, "refleksiyon"u bir kenara bırakırsa eninde sonunda doktrinlerleşir, katılaşıp ve gittikçe artan sayıda muhalif yaratır tezinden yola çıkılarak şu sorular yöneltilebilir: "Dünün muhafazakârları acaba yarının anarşistleri midir?" Ya da aynı soruyu tersinden soralım: "Bugünün anarşistleri acaba yarının muhafazakârları mıdır?" Voegelin'i radikal yapan şey tam bu mudur? Voegelin'in kendi eleştirisi bu noktadan hareketle yorumlanabilir mi? Sonuçta kazanan her zaman "kurum" olmaktadır. Burada kuruma "muhalif" hattâ kurumu "yıkıcı" hareketlerin yahut eylemlerin de kurumlaşmasından söz etmekteyiz. Kuruma karşı devrim yapılır ve devrimin kazanımlarını sürdürmek için tekrar kurumlaşılır. Kilise'ye muhalefet eden ve ona karşı devrim yapan Aydınlanma hareketi sonrasında kurumlaştı. Kilise de bir zamanlar, içine doğduğu sosyal kontekst düşünüldüğünde devrimci sayılabilecek dinsel bir hareketin sonradan kurumlaşmış hâliydi. Halefi olduğu mevcut düzene, dine ve kurumlara devrimci muhalefet, infial ve kızgınlık sonradan bir bumerang gibi Kilise'nin kendisine döndü. Mesele şudur: kuruma karşı olan hareketin kurumlaşması; devrimcilerin hedeflerine ulaştıktan, iktidarı ele geçirdikten sonra muhafazakârlaşması.

⁶⁴ Modernitenin, Voegelin'in bakış açısından bir DOXA olduğu değerlendirmesini değerli meslektaşım Dr. William Petropulos'a borçluyum.

⁶⁵ Ellis Sandoz, *The Voegelinian Revolution, A Biographical Introduction*, Transaction Publishers, United States, 1901, iktibaslar, s.2, 189 ve daha teferruatlı bilgi için bkz. aynı eserdeki "Principia Noetica: The Voegelinian Revolution -1981 and Beyond" başlıklı bölüm. s.188-216.

Gerçekten de René Lourau'nun söylediği gibi "tarihsel hareketin kurumlaşması ve bürokratikleşmesi meselesi toplum bilimlerinin ikibin yılı aşkın süredir dokunulmadan kalmış muammâlarının da muammâsı" olan bir meseledir ve Lourau'nun "bilinçaltında devlet" olarak tanımladığı "sol"un da tıpkı "sağ" gibi devletçi söylemleri üretmesi⁶⁶, "sol"un kendisine muhalifken, sonradan "sağ" gibi kurumlaşması ve muhafazakârlaşması, "sol"un, "sağ" yahut "sağ"ın "sol" olması bugün Voegelin perspektiften daha anlaşılır hâle gelmektedir.

Voegelin'in son derece radikal bulduğumuz tarih tezleri netice itibariyle bugün şu soruları sormaya yöneltmektedir: Aslında modern olan nedir? Modern olarak adlandırabileceğimiz dönem ne zaman başlıyor? Hristiyanlıkla modernite arasındaki ilişki nasıl bir ilişkidir?

Bu sorulardan hareketle ve modernitenin bizzat kendisini kritik eden perspektifi nedeniyle Voegelin, yirminci yüzyıl filozofu değil, yirmibirinci yüzyıl filozofu olarak değerlendirilebilir. Bu yalnızca kurumlaşma açısından değil, bugün Habermas-Papa karşılaşmasının⁶⁷ tartışıldığı bir dünyada entelektüellerin "dinden sonra dinsellik"⁶⁸ten söz etmeleri, "dinin zayıfladığı ancak laikliğin de zayıfladığı, çünkü laikliğin dayandığı temel ilkeler olan bilim, ulus ve ahlâkın zayıfladığı"⁶⁹ tezini ileri sürmeleri, "dinî kimliğin her şeyin

⁶⁶ René Lourau, *Bilinçaltında Devlet*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001. René Lourau, bu eserinde, reform hareketinden Fransız ve Ekim devrimine kadar çeşitli toplumsal hareketlerde vuku bulan devletin tekrar tekrar üretilmesinde, özellikle "sol"un oynadığı rolü çözümlemiş ve kuruma muhalif hareketlerin nasıl olup da kurumlaşmaya hizmet ettiğini analiz etmiştir.

⁶⁷ 19 Ocak 2004'de Münih'teki Bavyera Katolik Akademisi'nde gerçekleşen bu karşılaşmada din ile seküler akıl ilişkisi tartışılmıştır. Bkz. Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Hrsg. Florian Schuller, Herder, Freiburg, 2007. Habermas'ın son dönemdeki dine vurgusu ve kamusal alanda din hakkında bir tartışma için ayrıca bkz. Jürgen Habermas, "Kamusal Alanda Din", *Doğalcılık ve Din Arasında, Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009, 112-144.

⁶⁸ Luc Ferry, Marcel Gauchet, *Dinden Sonra Dinsellik*, çev. Can Utku, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005, Bu eser şu can alıcı soruyla başlamaktadır: "Şimdilerde 'Tanrı'nın ölümü'nü mü yaşıyoruz, yoksa 'dinsel olan'ın geri dönüşünü mü?", s.1.

⁶⁹ Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din, Laikliğin Gelişimi*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, 1998.

üzerine çıktığını"⁷⁰ ilan etmeleri, "yorum çağında dinin geleceğinden ve dinin dönüşü"nden bahsetmeleri hattâ "postmodern nihilizmin, Hıristiyanlık'ın fiili hakikatini oluşturduğunu ilan etmeleri"⁷¹ nedeniyle de Voegelin'in "aşkın tecrübe"ye, "politik dinler"e dolaşısıyla da "din"e vurgusunu bizim için ayrıca önemli kılmaktadır. Politika-din ilişkisi hakkındaki güncel tartışmalar nedeniyle Voegelin'in eserlerinin bugün için özel bir anlam taşıdığı söylenebilir.

Çalışmamız yalnızca politika/din ilişkisi hakkında değil, ülkemiz entelektüellerini mütemadiyen meşgul eden "akıl/iman", "din/bilim", "bilgi/inanç", "sorgulama/ doktrinleşme" meseleleri açısından da öneme haizdir. Voegelin, modern düşünürün Aydınlanma'dan beri mottosu hâline gelmiş, "inanen yahut iman eden düşünemez" düsturuna topyekün savaş ilan eder. İnancın yahut imanın sorgulamayla bir arada bulunamayacağı iddiasına meydan okur. O, Heidegger'le birlikte bize şöyle söyler; "iman etmeyen düşünemez!" Çünkü Voegelin'in nokta-i nazarından, "sorgulamak inancın özüdür". İnanç, idrâkin bir nevi ışıklanması, aydınlanmasıdır. O, insan zihninin mâlumu ilâmdan öteye sıçrayışıdır; zihnin mâlum bir muhitten namâlum bir muhite sıçrayışı. İnsanın tefekkür melekesinin tam ve doğru çalışabilmesi için varlığın hem "aşkın" hem de "içkin" veçhelerini bir arada düşünebilmesi, nazar-ı itibara alması gerekir. Varlığı yalnızca "içkin" veçhesiyle yahut yalnızca "aşkın" veçhesiyle düşünmek hakikaten "düşünmek" değildir. Hakikaten "düşünmek" için bu ikisini bir arada düşünmek, varlığı bu çifte tabiatıyla düşünebilmek lâzımdır. Voegelin, dindar bir kimsenin aslında felsefe yapamayacağı, felsefeyle uğraşanının da dindar olmayacağı iddiasına şiddetle karşı çıkar. İnanan da iman eden de, çilekeş de mistik de mütefekkir olabilir. Dindar kişi de dindar olmayan gibi sorgulayabilir, tefekkür edebilir. Hattâ hakiki mümin şüphe eder. O, şüpheyile ilerler. Voegelin, modern düşüncede birbirinden kesin olarak ayrılan şu mefhumları inatla birbirine karıştırarak

⁷⁰ Georges Corm, 21. Yüzyılda Din Sorunu, çev. Şule Sönmez, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

⁷¹ Gianni Vattimo, "Yorum Çağı", *Dinin Geleceği*, R. Rorty & G.Vattimo, Ed. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.49.

takdim eder; "filozof"un duası ve ibâdeti, "mümin"ın tefekkürü ve sorgulayıcılığı. Dünyayı, varoluş muammâsını, kozmosu akıl, felsefe, mantık ve sanat marifetiyle temâşâ ettiğimiz gibi "din" ile, Tanrı ile de temâşâ ederiz. Hulâsa inancı dışarıda bırakarak yahut onu yok sayarak bunlardan yalnızca biriyle yahut birkaçıyla temâşâ noksandır, aldatıcıdır yahut yanlış yönlendiricidir. Bu istikamette Voegelin, akıl gözünün âlemi idrâk etmede kâfi gelmeyeceğini inancın da lüzumlu olduğunu ifade ediyor. Daha da mühimi, aklı inançla ikmal ederek, akıl dediğimiz şeyin muhtevasında inancın da bulunduğunu iddia ediyor. Hattâ daha ileri giderek inancın muhtevasında da akıl vardır diyor. Voegelin, ayrıca muhtevasında akıl bulunmayan inancın bizi nasıl felaketlere götüreceğinin tespiti de yapıyor. Hulâsa "akılda inanç, inançta akıl vardır" diyor. Üstelik bunu bize herhangi bir dine mensubiyetini ön plana çıkarmayan bir filozof olarak, felsefede kalarak söylüyor.

Şüphesiz Voegelin, modern düşünürün kulaklarına acayip, inanılması güç ve tuhaf hikâyeler anlattığı ithamıyla yargılanabilir. Nitekim Batı'da yargılanmıştır da. O, derinliğine nüfuz edemediğimiz, alışılmadık, bize ters gelen fikirler öne sürüyor olabilir. Bizim, bugün radikal ve aşırı tezleri nedeniyle Voegelin'i görmezden gelmek isteyenlere yahut muarızlarına verebileceğimiz cevap yalnızca Nietzsche'nin şu ünlü sözü olabilir: "Şehirlerinizi Vezüv'ün eteklerine inşa edin!"⁷²

Bilhassa ülkemizde, kendi kutsal kitabına yahut herhangi bir kutsal kitaba, nazar-ı itibara alınması lüzumlu dinî bir fenomen yahut tetkik edilmesi lazım gelen bir metin olarak bile itibar etmeyen; sosyal bilim araştırmalarında bahsi geçince tüyleri diken diken olan ve kutsiyeti itibariyle onları irrasyonel sayarak ilmî araştırmanın tamamen dışında gören modern sekülerist entelektüeller ile, vahyi her şeyden üstün tutarak onu harfi harfine kurallar olarak yalnızca doktoriner tarzda anlayan ve savunan; bu itibarla farklı anlayışlara, yorumlara ve fiillere karşı tahammülsüz; kutsiyeti itibariyle kutsal kitabı yalnızca mihverindeki insanların anlaması ve okuması gerek-

⁷² Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, Neuausgabe, 1999, Band 3, s. 526.

tiğini ileri sürerek entelektüel araştırmanın dışında bırakmaya çalışan ve felsefî araştırmanın konusu saymayan; felsefeyi vahiyden aşağı, itibarsız ve Tanrı sözünü felsefeye bigâne sayan ilahiyatçılar yapabiliyorlarsa surlarını güçlendirsınler. Çünkü kartondan kaleleri yıkılabilir. Zirâ Voegelin'e göre teolojik araştırma felsefî araştırmayla bir arada ilerler. Felsefenin olmadığı teoloji dogmatik, teolojinin olmadığı felsefe kördür. Bu felsefe eşittir teoloji yahut aksi, teoloji eşittir felsefe demek değildir. Felsefecinin teolog, teologun da felsefeci olması gerektiği mânâsında da gelmez. Voegelin'in deyişiyle, felsefe ile vahyin aynı hakikatin "farklı" sembolleştirilmeleri olduğunu dolayısıyla da entelektüelin bu çifte varoluşu inkâr etmek yerine her ikisini de kardeşleri "mit"le birlikte nazar-ı itibara almaları gerektiğini söylemektir.

Kanâatimizce Voegelin, aslında mütefekkir olduğu kadar bir eylem adamı. Temâşâyâ bu kadar değer ve önem atfeden, praksisi en azından temâşâdan yoksun praksisi yahut politik eylemi her fırsatta şiddetle kritik eden ve temâşâdan muhakkak aşağı gören temâşâ filozofu Voegelin, savunduğu argümanların neticesine bakıldığında karşımıza âdeta bir eylem adamı olarak dikilir. Düşünce-sindeki espri şudur: tartışma ve diyalog, yani kamusal alanda tartışma ve diyalogun sınırlarını genişletmek. Buna mukabil kamusal alanın sınırlarını genişletmek. Voegelin, akıl dediğimiz şeyin muhtevasında inancın, inancın muhtevasında da aklın bulunduğunu söylemekle aslında dindarların kamusal alandaki politik tartışmalara iştirakinin resmen önünü açıyor. Dindar kişinin dinî argümanlarla da olsa kamusal tartışmalara iştirak edebilmesinin, ve bu argümanların, başka seküler argümanlar gibi kamusal alanın diğer iştirakçileri tarafından nazar-ı itibara alınmasının ve tartışılmasının önünü açıyor. O, "açıklık"a dayanan "politik arkadaşlık" temelinde dindar ile dindar olmayan kişiler arasında tartışma ve diyalogu çoğaltmayı hedefliyor. Aksi istikametten Voegelin bize, kamusal alanda boy gösteren, dine bağışık, din dışı, seküler addedilen argümanların yahut politik argümanların aslında seküler olup olmadıklarının tetkikinin yollarını ve metodunu da gösteriyor. Âdeta bir cüruf ayıklayıcı filozof olarak, seküler, dünyevî ve mâsummuş gibi görünüp özünde "dinî" argümanların ipliğini pazara çıkarıyor. Böylece kamusal alanda, dinî argümanların dinî argümanlar olarak, din dı-

şı-seküler argümanların da seküler argümanlar olarak sağlıklı bir şekilde tartışılabilmesinin temellerini atıyor.

Müstakil bölümlerden müteşekkil bu çalışmada üç ana bölümün birbiriyle irtibatı çalışmanın tezini gerekçelendirecek şekilde kurulmuştur. Tezimiz açısından bölümlerin her biri, bir diğeriyle alâkalıdır. Voegelin ile ilgili tez, çalışmanın kompozisyonuna yahut kurgusuna dayanıyor. Özellikle ikinci ve üçüncü bölümde Voegelin tarafından öne sürülen fikirler, Voegelin hakkındaki tezimizi dayandırdığımız temel fikirlerdir. Buna göre, ikinci bölümde tartışılan Voegelin'in insan kavrayışı, bir başka deyişle felsefî antropolojisi ve toplum hakkındaki görüşleri, ikinci bölümün ikinci kısmında tartışılan Voegelin'in mit, vahiy ve felsefe arasında kurduğu ilişki ve son olarak da üçüncü bölümde ele alınan "modernitenin gnostik özü"ne dair tartışmalar bu çalışmanın tezine temel teşkil ediyor. İlk iki bölüm, Voegelin'in hem muhafazakârlığının hem de anarko-muhafazakârlığının, modernite kritiğini ele alan üçüncü bölüm ise modernite karşısındaki anarşizminin yahut radikalizminin tescilidir.

İlk bölümün ilk kısmında Voegelin'in hayat hikâyesi anlatıldı. İlk bölümün ikinci kısmında fikirlerinin ortaya çıktığı tarihsel ve politik konteks resmedildi. İkinci bölümde, Voegelin'in modernitenin geçmişi algılayış tarzına muhalefeti ve geçmişi kendi algılayış tarzı gösterilmeye gayret edildi. Burada geçmişten kasıt, modern öncesi dönem, özellikle de Voegelin'in antik Yunan ve Hristiyanlık hakkındaki mülâhazalarıdır. Voegelin'in insanın aşkınlık tecrübesine nüfuz edişin doğrudan olamayacağına, ona her zaman bir şeylerin aracılık edeceğine, "mit", "vahiy" ve "felsefe"nin de bu kontekstte değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin düşüncesi bu bölümde işlenmeye çalışıldı. Diğer iki bölümden daha teferruatlı olan üçüncü bölümde ise Voegelin'in modern dönemi hazırlayan en yakın tarihsel süreç hakkındaki düşünceleri ve modern dönemdeki politik düşüncüyü eleştirisi çeşitli düşünürler mihverinde tartışıldı. Bu kontekstte "modern gnostisizm"i hazırlayan sosyal, tarihsel ve politik şartlar tetkik edildi. Kısmen Voegelin'in eserlerinde zikredilen teolojik tartışmalara yer verildi ve "*Geist*ın Ölümü ve Modern Gnostisizm" başlığı altında *Geist*ın ehemmiyeti ve anlamı, insanlar arası ortaklığın modern dönemde kayboluşu ele alındı.

“Hakiki Mistik Versus Aktivist Mistik” başlığı altında Voegelin’e göre modern olan ile modern olmayan düşünürler arasındaki farklılıklar tartışıldı. “Politik Dinler” başlığı altında literatüre ilk defa Voegelin’in soktuğu ve en önemli görüşlerinden birisi sayılan “politik din” meselesi ve Voegelin’in varlık düzeni hiyerarşisinde devletin anlamı, konumu ve yeri hakkındaki düşünceleri teferruatıyla ele alındı. Devletle ilgili şu sorunun bu bölümde Voegelin tarafından cevaplandırıldığını düşünüyoruz: “Yurttaşların kamusal inançlarını nihaî otorite olarak yalnızca devlet mi belirler?” “Kolektivist demokrasi versus Sivil Demokrasi” bölümünde Voegelin’in ülkemiz demokrasisi açısından da önem taşıdığını düşündüğümüz sivil demokrasi vurgusu ve kolektivist demokrasi karşıtlığı mercek altına alındı “Voegelin’in Politika Teorisindeki Dönüşüm” başlığı altında Voegelin’in “makas değiştirme” girişimi, bir başka deyişle Voegelin’in düşünce çizgisinde zaman içinde meydana gelen değişiklikler ele alındı. Voegelin’in moderniteyle ilişkisi çift yönlü bir ilişkidir. O, bir yandan moderniteyi radikal bir şekilde eleştirir, diğer yandan da modernitenin krizini aşma yönünde modernitede içerilen imkânları mümkün mertebe araştırır. Bu kontekste üçüncü bölümün son kısmında, “Filozofun Mottosu: “Gerçekliği Yeniden Ele Geçirme”” başlığı altında Voegelin’in modern kriz için reçetesi verilmeye gayret edildi.

Voegelin’le ilgili bu araştırmanın metodu ve karakteri nedir? Bu çalışmada, öncelikle Voegelin’in kendi metinleri merkeze alındı. Bu metinler, büyük ölçüde orijinal İngilizce ve Almanca metinlerden, mektuplardan ve kimi zaman da henüz yayınlanmamış arşiv metinlerinden oluşmaktadır. Almanca ve İngilizce metinlerden yapılan tercümelerde, mukayeseli tercüme metodu tercih edildi. Voegelin’in orijinal hâllerıyla muhafaza ettiği kimi Latince ya da Fransızca kavramlar metinde yine olduğu hâliyle muhafaza edildi. Almanca kimi kavramlar, orijinal hâliyle Türkçe’ye tercüme edilmeden bırakıldı. Voegelin eserlerinin büyük bir kısmını, orijinalinde İngilizce olarak yazmış olsa da Almanca kavramlar ve Alman dili hakkındaki hassasiyeti bilinmektedir. Ayrıca onun Almanca yazma tarzıyla İngilizce yazdığı söz gelimi, Alman dilinde, fiil ikinci hâlde kalmak kaydıyla cümlelerin diğer öğelerinin yer değiştirebileceği kuralını İngilizce yazarken pek çok yerde uyguladığı bilinen bir ger-

çektir. İngilizce olarak neşredilen kitaplarında editörler, Voegelin'in bu tarzdaki kullanımlarını dahi değiştirmeme yoluna giderken ve önsözlerinde bunu belirtirlerken, Türkçe'de karşılığı olduğu bile meçhul kimi Almanca ya da Voegelin'in aynı şekilde muhafaza etmeyi tercih ettiği Latince, Yunanca ya da Fransızca kavramlara karşılıklar uydurmamız ve metinde sadece bu karşılıkları vermemiz Voegelin'in eserlerindeki pek çok önemli fikri çarpıtmamıza yahut yanlış algılamalara yol açacaktı. Voegelin'in anahtar kavramlarını ve formülasyonlarını Türkçe'de yeniden ifade etme teşebbüsü, oldukça meşakkatli bir teşebbüstü. Bu yüzden kavramların birden fazla mukabili arasından en uygunu tercih edildi ve Türkçesiyle birlikte muhakkak kelimenin orijinal hâli parantez içinde ifade edildi. Yabancı kavramlara karşılık bulunamadığı durumlarda, kavramlar olduğu gibi muhafaza edilerek kavramlar hakkında izahatlar yapmak suretiyle kavramların anlaşılmasına gayret edildi. Bu durum kimi zaman iktibaslarla birlikte metne uzun dipnotların atılmasına neden oldu; "Çalışmalarımdaki iktibaslar haydutlar gibidir, yol kenarında bekleyip silahlarıyla ortaya çıkar ve aylakların kanâatlerini ellerinden alırlar" der Walter Benjamin. Bu türden iktibaslar ve dipnotlar, Voegelin'in argümanlarını daha açık hâle getirebilir ve muhtemel yanlış anlamaların önüne geçebilir.

Bu metinde, Voegelin'in orijinal metinlerinin yanında, Voegelin hakkında araştırma ve yayın yapan Voegelin uzmanlarının yahut araştırmacılarının eserleri mihverinde bir tartışma da yürütülmeye çalışıldı. Bu tartışmayı yürütürken yalnızca İngilizce'de yazıp çizen entelektüellerin yahut Voegelin uzmanlarının eserleri ve yayınları değil, aynı zamanda Almanca yazan entelektüellerin ve uzmanların eserleri ve yayınları da mümkün olduğunca tetkik edildi. Bu kontekste, araştırma sürdürülürken Voegelin'in eserlerinin müspet eleştirileri yanında son derece sert ve menfî eleştirileriyle de karşılaşıldı. Hakaniyet icabı bu eleştirilere de yer vermek lüzumludur ancak Voegelin'in eserleri hakkında yapılan eleştirilerin mütalâası ayrı bir çalışma, ayrı bir tez konusudur. Bu çalışmanın hudutları içinde söz konusu eleştirilerin hepsini dile getirmek mümkün olmadığından bu eleştiriler çoğu zaman çalışmanın lüzumlu kıldığı ölçüde zikredilmekle yahut dipnotlarda kısaca belirtilmekle yetinildi.

1. Bölüm

1. Yanlış" Taraftaki Alman; Bir Muhalif Olarak Eric Voegelin

Aleksey Fedoroviç'i ne gibi özelliklerinden ötürü kahraman seçtiniz? Neler yapmış bu adam: nerede, nesiyle meşhur olmuş. Ben bir okuyucu olarak onun hayatına ait bir sürü vakaya kafa patlatıp ne diye vakit öldüreyim?

Karamazof Kardeşler'e önsöz, Dostoyevski

Filozofların da diğer insanlar gibi hayat hikâyeleri vardır. Her filozofun bir sosyal hayatı, bir de entelektüel hayatı vardır. Felsefe literatüründe, bazı filozofların fikirleri hayat hikâyelerini gölgede bırakır. Onların hayat hikâyelerini filozof, şu tarihte doğdu, yaşadı ve şu tarihte öldü diye okuruz. Başka filozofların hayat hikâyeleri ise felsefî öğretilerinin vaz'ettiklerinin aksini söyler. Filozof bunu söylemiş ama şöyle yapmış... Kimi filozoflar da vardır ki, onların hayat hikâyeleri, düşünceleriyle gök kuşağının renkleri kadar bir arada ve yan yana anlatılır. Voegelin, bu ender rastlanan filozoflar-

dan biridir. İnsan olarak Voegelin'i, filozof Voegelin'den nasıl ayırabiliriz sorusu kolayca cevap verilebilecek bir soru değildir.

Pazartesi sabahı derse geldiğinde, kendisinin hasta görüldüğünü söyleyen öğrencilerine, "cuma akşamı televizyon seyrettim ve hâlâ iyileşemedim" diyecek kadar filozofça yaşayan, fakat eve giderken yolda önünü kesen soyguncular tarafından cebinde hiç parası olmadığı için dövülecek ve dedektif romanlarına bayılacak kadar elitist olmayan hayat süren bir düşünürü anlamaya çalışmak, insan olarak Voegelin'i, filozof Voegelin'den ayırmaya yönelik her türlü teşebbüsü tekrar düşünmemize neden olur. Zihnimiz, iyi ve kötü şarap ayrımı yapan insanları küçümseyen, onların burjuva ve ciddiyetsiz kimseler olduklarını söyleyen bir filozoftan, "Bay Voegelin, konferansınızı teybe kaydedebilir miyim? diye soran katılımcıya "Neden? Dinlememeyi mi düşünüyorsunuz?" diye cevap veren bir filozofa kolayca geçiş yapamaz. Aynı katılımcı "Bazı konuşmacılar kaydedilmekten hoşlanmıyorlar" dediğinde, "Neden? Söyledikleri şeylerden utanıyorlar mı?" diye soran Voegelin'i, asistanı ve arkadaşı Mannfred Hennigsten, "Voegelin'in toplum içinde nasıl birisi olduğunu bana sorsalardı, onun proleter zevklere ve duyarlılıklara sahip entelektüel bir elitist olduğunu söylerdim. O mütemadiyen ucuz restoranlara gider, ucuz sigaralar içerdi" derken bize, çelişkilerin ama bir o kadar da tutarlılığın filozofu Voegelin hakkında az da olsa bir fikir verir. Voegelin, "kategori dışı" bir filozoftur; sevimli, sempatik, cesur, ciddi, isyankâr ve fütursuz filozof.

Dünyanın çeşitli yerlerindeki entelektüeller, söz gelimi Russel Kirk onu "tarihçi", Albright "filozof tarihçi", Almanlar "politolog", Amerikalılar "filozof" olarak isimlendirseler de Voegelin kulağımızın alışık olduğu türden kategorileştirmelere kolayca uyacak bir düşünür değildir. O, kendisini bir entelektüeller cemaatine dahil edecek "komünist, faşist, Nasyonal Sosyalist, klasik liberal, neo-liberal, muhafazakâr, Yahudi, Katolik, Protestan, Platoncu, neo-Augustinuscu, Thomist ve tabii ki Hegelci" türünde her türlü etiketi reddeder.

Kimi filozoflar vardır ki "kendi" hayatlarıyla da bir "eser" vermişlerdir. Voegelin, çağının entelektüellerini hâkimiyeti altına almış her türden ideolojiye direnişiyle, kendi hayatıyla "eser" veren

bu mücadeleci filozoflardan biridir. Onun hayatını “eser” kılan şey, çağdaşı ya da kendisiyle aynı topluma mensup filozofların hayat hikâyelerine tezat teşkil eden bir hayat hikâyesine sahip oluşudur. Kahramanımız Voegelin’in hayat hikâyesi çağının Alman filozoflarının hikâyeleriyle mukayese edildiğinde, bir Alman filozof olarak çağının diğer Alman filozoflarının hayat hikâyelerinden kesin bir farkla ayrılır; O, iktidardan hep uzak durmuştur.¹ Voegelin iktidarı küçümseyen bir ruh asâletiyle konuşur. Ona her zaman mesafelidir. İktidara mesafe eleştirisi mesafesidir. İktidarın hizmetinde olmak bu mesafeyi kaybetmek demektir.

Seminerlerinden birinde “kullandığım bütün kelimeler bildik kelimelerdir” diyen Voegelin hiçbir zaman “esoterik”² yazmamış,

¹ Burada kesinlikle Voegelin’in çağdaşı Alman filozoflarının tamamının iktidar yanlısı ideolojik eğilimlere sahip olduğunu ileri sürmüyoruz. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki, Voegelin’in yaşadığı dönemde, tam olarak da 1940’tan itibaren Alman filozoflarının neredeyse yarısı Nazi Partisi’nin üyesi olmuştur. Diğer pek çok Alman düşünürü de Nazilere sempati duymaktadır. Bu dönemde felsefe ve politika, filozof ve politika ilişkisinin Alman entelektüelleri ve özellikle de Heidegger’in şahsında değerlendirilişi için bkz. Hans Sluga, *Heidegger’s Crisis, Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1995. Nazizme muhalif olan sağ direniş üyelerinin büyük çoğunluğu dahi Nasyonal Sosyalistlerin programının “Yahudi sorunu” ile ilgili bölümünde ortaya konan fikirlerde mutabıktır. Weimar Cumhuriyetinin son yıllarındaki Nazizm karşıtı direnişin önde gelen temsilcilerinin politik tavırlarını değerlendiren şu makale bu konuda kayda değerdir: Theodore S. Hamerow, “The Conservative Resistance to Hitler and the Fall of the Weimar Republic, 1932-34”, *Between Reform and Resistance, Studies in the History of German Conservatism from 1789 to 1945*, Ed. Larry E. Jones ve James N. Retallack, Berg Publishers, U:S:A, 1993, s.433-463.

² Voegelin’in anti-esoterik’liğinin eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Wouter J. Hanegraff, “On the Construction of “Esoteric Traditions”, *Western Esotericism and the Science of Religion*, International Association for the History of Religions, 17.Kongre Bildirileri, Ed. Antonie Faivre ve Wouter J. Hanegraff, Mexico City, 1995. Voegelin’in esoterik yazmaya muhalefetine en önemli sebebi, filozofun esoterik yazma metoduyla kamuflajının, kimi zaman kendisinin dahi farkında olmadığı yahut kamusal alanda itiraf etmeye cesaret edemediği nihilizmini yahut spirütüel patolojisi ni saklamaya hizmet edişidir. Voegelin, bu duruma örnek olarak John Locke’u gösterir. Locke, esoterik yazarak spirütüel rahatsızlığını gizlemiştir. Locke, Platoncu *nosos* (Platon, *Yasalar*; 888b) anlamında spirütüel rahatsızlığa sahiptir. Voegelin’in sözünü ettiği bu spirütüel rahatsızlık, Tanrı yahut tanrılara inanmak yahut inanmakla alâkalıdır. Platon, *Yasalar*’da şöyle der; “.. en önemlisi de bugün hiçe saydığın tanrılar üzerine doğru bir düşünce sahibi olarak iyi yaşamak; yoksa kötü yaşar insan. Bu konuda önce sana önemli bir şey açıklarsam, yalancı çıkmam: tanrılar

söyleyeceklerini açıkça dile getirmiştir. Kimi zaman bunu, hakikati hayatıyla ödemek pahasına korkusuzca, iktidara karşı yüksek sesle yapmıştır. Voegelin, Platon'un mağarasından çıktıktan sonra mağaraya geri dönen ve gördüklerini mağaradakilere anlatmaya çalışan filozoftur; düşüncenin bütün cephelerinde çarpışan bîperva filozof, Nazizme direnen filozof, sorumlu filozof yahut çağdaşlarının gözünde "yanlış" tarafta mücadele eden provokatör bir Alman.

Soruşturma için evine gelen Gestapo, onu suçlayacak deliller olarak kitaplığından Marx'ın *Komünist Manifesto'sunu* ve Schusch-nigg'in *Dreimal Österreich'ını* aldığı anda, Gestapo'ya Hitler'in *Kavgam'ını* da beraberinde götürmesini söyleyen Voegelin, bütün hayatını klasik Yunan'daki anlamıyla bir "ölme pratiği" olarak nitelendirir. Voegelin'e seminerlerinden sonra sık sık sohbet ettiği genç Marksistlerden birisi, göz yaşları içinde "iktidara geldiğimizde bu düşüncelerinizden ötürü sizi öldürmek zorunda kalacağız" dediğinde bu niteleme bir kere daha anlam kazanır. Adeta şans eseri, Gestapo'nun birkaç dakika geç kalışıyla Hitler'in cellatlarından kaçabilen ve yıllar sonra kendi ölüm törenini hastane odasında planlayabilen Voegelin'in, cenazesinde *İncil'*den okunmasını istediği şu satırlar, hakikatin peşinde hayatı boyunca süren filozofça çabasının tercümesi gibidir:

Dünyayı ve dünyada olan şeyleri sevmeyin. Eğer bir kimse dünyayı severse onda Babanın sevgisi yoktur. Çünkü dünyada olan her şey, bedenın şehveti ve gözlerin şehveti ve hayat gururu, Babadan değil, fakat dünyadandır. Ve dünya ve onun şehveti geçer fakat Tanrı'nın iradesini yapan ebediyen durur.³

hakkında ilk kez böyle düşünen sen değilsin, senin arkadaşların da ilk değil, bu illete yakalanmış az yahut çok sayıda insan var." Platon, *Yasalar*, cilt II, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, 1998, s.122. Voegelin'in Locke değerlendirmesi esoterik yazma ile gnostisizm arasında bir ilişki kurduğunu göstermektedir. Voegelin'in filozofun kamuflajı hakkındaki eleştirisi için bkz. Voegelin'in Leo Strauss'a 15 Nisan 1953 tarihli mektubu. *Faith and Political Philosophy, The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, ed. Peter Emberley, Barry Cooper, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1993, s. 93-97.

³ Yuhanna'nın Birinci Mektubu, Bab 2: 15-17, *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1995, s.251.

Odada bulunan rahip bu satırları yüksek sesle okuduktan sonra eşi Lissy, Voegelin’e neden bu satırların okunmasını istediğini sorduğunda, Voegelin sadece “pişmanlık için” diye cevap verir. Filozof ne için pişmanlık duyuyordu bilmiyoruz. Ancak onun ölüm döşeğindeki bu arzusu yazdığı eserlerdeki ana fikrin, *İncil* vasıtasıyla bir anlamda dile getirilişidir. O, ölüm döşeğinde *Yuhanna*’daki şu dizelerin okunmasını da ister;

Canını seven onu zayeder; ve bu dünyada canından nefret eden ebedî hayat için onu saklar.⁴

Hulâsa Voegelin, çağımıza damgasını vurmuş modern düşüncülerin, modern iktidarın ve modern politika biliminin pre-modern eleştirmeni ve psikologudur. O, hayatını, inandıkları uğruna fütursuzca tehlikeye atar ve hiçbir zaman iktidara göz kırpan yahut iktidarın teorisyenliğini yapan çağdaşı Alman düşünürleri gibi davranmaz. “Başarısız olan öbür Tanrı”⁵ya hiçbir zaman inanmamış, Sokrates ya da İsa gibi, ölümüne söylemiş, ölümüne yazmıştır.

Yaklaşık olarak kırk cildi bulan eserlerindeki, harikulâde fikir ve mâlûmat zenginliğiyle bizi adeta büyüleyen Voegelin hakkında karar vermek gerçekten de zor; dehâsı yahut kabiliyeti mi yoksa çalışkanlığı mı önde geliyor? Bütün zamanını ve mesaisini entelektüel faaliyetlere hasreden, günde ortalama on sekiz saat çalışan, sadece yemek, kahve ve sigara molası veren çalışkan ve titiz filozof. Düşünmede ve çalışmada bir nevi azîz. Tefekkürüyle muhayyilemizin sınırlarını zorlayan bu nev-i şahsına münhasır filozofun binlerce sayfayı bulan eserleri nazar-ı itibara alındığında insanlardan kopuk, çilekeş, münzevî ve yalnız olması beklenebilirdi ancak durum aksi-

⁴ Yuhanna, 12;25, a.g.e., s. 108. Voegelin’in son isteklerini aktaran Paul Caringella, “Eric Voegelin Remembered”, <http://home.rconnect.com/~wmclain/ev-remembered.html>

⁵ Başarısız olan, ister komünizm ister faşizm olsun hem sağda hem de solda modern entelektüelin Tanrısıdır. Alman entelektüellerinin liberal demokratik, kapitalist toplumun problemlerine totaliter çözümleri savunmalarının Hans Freyer’in şahsında değerlendirilişi için Jerry Z. Muller, *The Other God That Failed, Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1987.

dir. Voegelin mümkün mertebe "sosyal"dir. O kadar sosyaldır ki, zamanının en mühim entelektüel muhitlerine mütemadiyen girip çıkmıştır. Onun hayat hikâyesini bu kadar renkli ve olağandışı kılan, müteakip bölümde bahsedeceğimiz, düşüncesine refakat eden ve tefekkürünü besleyen sosyal ve entelektüel muhitte birlikte dönemin politik şartlarıdır.

2. Hayatı, Entelektüel Gelişimi ve Eserleri

a) Çocukluğu, İlk Gençlik Yılları ve Entelektüel Meşguliyetleri

Eric Hermann Wilhelm Voegelin, 3 Ocak 1901 tarihinde Almanya'nın batısında ve dördüncü büyük şehri Köln'de Protestan, yoksul bir Alman ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi.⁶ Sonradan ateşli bir Hitler sempatzanı⁷ olan İnşaat mühendisi babası Otto Stefan Voegelin ve öğretmen olan annesi Elisabeth Ruehl, önce Ren yakınlarındaki Königswinter'e ve daha sonra 1910 yılında, Voegelin dokuz yaşındayken Avusturya'nın başkenti Viyana'ya taşınma kararı aldı. Bu göçebelik durumu, Voegelin'in hayatının müteakip dönemlerinde hem farklı akademik çevrelere dahil olma hem de Nas-yonal Sosyalistler tarafından zoraki bir şekilde yerinden yurdundan edilme süreciyle devam edecektir. Onun hayat hikâyesi, hayatları

⁶ Eric Voegelin'in biyografisi için başvuru ana kaynaklar şunlardır: Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*, Ellis Sandoz, *The Voegelinian Revolution, A Biographical Introduction*, Henkel, *Eric Voegelin: zur Einführung*, Michael P. Federici, *Eric Voegelin; The Restoration of Order*, Robert B. Heilman, *Professor & Profession*, "Eric Voegelin", University of Missouri Press, Columbia, 1999, 85-93. "Eric Voegelin Remembered", Ed. Barry Cooper, Jodi Bruhn, *Voegelin Recollected*, University of Missouri Press, Columbia, Missouri, 2007.

⁷ Clifford F. Porter, "Eric Voegelin on Nazi Political Extremism", *Journal of the History of Political Ideas*, cilt, 33, No.1, s.164. Voegelin'in babasının Hitler sempatzanı olduğunu, naklettiği şu anekdottan öğreniyoruz: Voegelin, Viyana'dan kaçışının hemen öncesinde, vedalaşmak için babasının ziyaretine gittiğinde salonda Hitler ile Göring'in resimlerinin duvarda asılı olduğunu görür. Resimleri öfkeyle duvardan alıp yere fırlatır ve tabloları parçalar. Daha sonra babasına dönerek "şimdi birkaç yeni resim almak mecburiyetindesin" der. Voegelin'in ailesiyle ilgili daha fazla mâlûmat için bkz. *Voegelin Recollected*, s.235-236.

boyunca doğup büyüdükları muhitten kopmamış iki büyük Alman düşünürü, Kant ile Heidegger'in hayat hikâyelerine bu bakımdan tezat teşkil eder. Bu iki filozof, başka üniversitelerde ders vermeleri için kendilerine yapılan nazik teklifleri bile geri çevirip kendi muhitlerinden ayrılmazken, Voegelin, hem tahsili için başta Avrupa ve Amerika olmak üzere farklı akademik muhitlere dahil olmak amacıyla kendi arzusuyla yer değiştirmiş hem de Nasyonal Sosyalistler tarafından işinden kovulmasından itibaren hayatını idame ettirebilmek için zoraki ders verebileceği başka bir ülke ve üniversite arayışına girmiştir.

Voegelin'in, ailesinin Viyana'ya taşınmasıyla başlayan Viyana macerasını, ulus devleti yaratmada diğer Batı ülkelerinden geride kalan Avusturya-Macaristan İmparatorluğu⁸nun yıkılışı ve Birinci Dünya Savaşı'nın sonunun belirlediği bir atmosferde izleriz. Voegelin, Karl Kraus'un deyişiyle "dünyanın tahribine tanıklık eden mekân"⁹ ve 20.yyın başlarında çok uluslu bir imparatorluğun entelektüel ve sosyal bakımdan oldukça hareketli güzide başkenti Viyana'da ilk okulu bitirdikten sonra *Real-Gymnasium*'a girerek, burada sekiz yıl Latince, altı yıl İngilizce, iki yıl boyunca İtalyanca, matematik ve fizik eğitimi aldı. Ayrıca özel bir öğretmenden Fransızca dersleri alarak Fransızca öğrendi. Voegelin'in bildiği diller bunlarla sınırlı değildir. O, müteakip yıllarda İbranice, Yunanca, Rusça ve Çince de öğrenmiştir. Voegelin, otobiyografisinde, *Real-Gymnasium*'daki tahsilinde kendisine çığır açan çalışmanın, son derece entelektüel bir şahsiyet olan İngilizce öğretmeni Otto Erwin Kraus'un gözetiminde bir dönem boyunca *Hamlet*'i Alfred Adler'in *Geltung* psikolojisinden hareketle yorumlama girişimleri olduğunu söyler.

Voegelin, liseyi bitirerek *Abiturium*'a sahip olduğu ve üniversiteye başlama aşamasında olduğu dönemde Rusya'daki sosyalist

⁸ Voegelin'in Avusturya devleti hakkındaki mütalâası için bkz. *The Authoritarian State, An Essay on the Problem of the Austrian State*, The Collected Works of Eric Voegelin, cilt: 4, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999. Almanca orijinal metin, Eric Voegelin, *Der autoritäre Staat: Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Julius Springer Verlag, Vienna, 1936.

⁹ Kraus'tan iktibas eden Allan Janik & Stephen Toulmin, *Wittgenstein'in Viyanası*, çev. Hüsâmettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s.67.

devrimin yarattığı iklimin etkisiyle Karl Marx'ın *Kapital*'ini okumuş ve 1919 Ağustosundan Aralığa kadar inanmış bir Marksist olmuştur. Ancak çok geçmeden, iman ettiği Marksizmden şüphe etmeye başlar ve sonunda da Marksizmi terk eder. Voegelin, o dönemden otobiyografisinde şöyle söz eder:

...elbette, okuduğum şey beni ikna etmişti ve 1919 Ağustosundan aynı yılın aralığına kadar bir Marksist olduğumu söylemek mecburiyetindeyim. Yılbaşıyla birlikte mesele çözüldü, çünkü bu sırada ekonomi teorisi ile ekonomi teorisi tarihi derslerine iştirâk ettim ve artık Marx'ta neyin yanlış olduğunu biliyordum. O tarihten sonra Marksizm benim için bir daha asla problem olmadı.¹⁰

Voegelin, 1919'da, ileride Hukuk Fakültesi'nde doçent olacağı Viyana Üniversitesi'ne kabul edilerek 1922'de siyaset bilimi alanında, 1920 Avusturya Anayasası'nın yazarı Hans Kelsen ve ekonomist, sosyolog Othmar Spann'ın yönetiminde, George Simmel ve Othmar Spann'ın sosyolojisi üzerine *Wechselwirkung und Gezweiung* başlıklı doktora tezini tamamladı ve aralıklarla süren akademik kariyerine bu tezle başlamış oldu.

1925 itibarıyla Voegelin, ileride, Amerika'ya kaçışından sonra Almanya'ya tekrar dönüşünde Münih Üniversitesi'ndeki kürsüsünü devralacağı Max Weber üzerine yoğunlaştı. İdeoloji eleştirisini Weber'den öğrendiğini söyleyen Voegelin, başlangıçta hayranlık duyduğu ve düşünce babası olarak gördüğü Weber'i sonradan eleştirmiştir. Sorumluluk etiği (Verantwortungsethik) ile amaç etiği (Gesinnungsethik) arasında ayırım yapan Weber, sorumluluk etiğini kendisine hareket noktası olarak alarak eylemlerimizin moral gayesi ne olursa olsun neticesinden sorumlu olacağımızı söyler. Bu teoriye göre, iyi amaçlara sahip olan bir politik eylemci, eylemlerinin menfî neticesini iyi amaçlarla meşrulaştıramaz. Moral amaç, moral olmayan eylemi haklı kılamaz. Weber, ayrıca ideolojilerin bilim olmadığını, sözde "değerler" olduğunu ileri sürmüştür. Voegelin, otobiyografisinde Weber'e önemli bir yer ayırır ve Weber'de problemli olan şeyin değerlerden-bağımsız bir bilimin mümkün olduğunu

¹⁰ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s.10.

nu ileri sürmesi ve değer yargılarını bilim alanının dışında bırakması olduğunu söyler.¹¹ Bu dışta bırakma ve değerden bağımsız bilim telâkkisi, Weber'i hem incelediği bilim alanının materyallerini seçme problemiyle yüz yüze getirir hem de onun sorumluluk etiğini gölgede bırakır. Voegelin, Weber'i kritik ettiği Alfred Schütz'le mektuplaşmalarında, Weber'in "Gesinnungsethik" (amaç etiği) ve "Verantwortungsethik" (sorumluluk etiği) veya "zweckrationales" (amaca bağlı rasyonalite) ve "wertrationales" (değere bağlı rasyonalite) gibi tipolojilerinin teorik sorunları olduğunu, söz gelimi bilimsel olarak "ilginç" kabul edilen şiddet dolu kitlelerin bu tipolojilere girmediğini yazar. Ona göre, Weber'in değerlendirdiği Kalvinizm meselesi de Weber'in düşündüğünden çok daha karmaşık bir meseledir. Voegelin, Weber'in "teorik" problemlerin farkında olsa da onları aşamadığını düşünür. Voegelin'e göre sosyal bilimlerin "tip"lerle ilgili kavramları, teorik olarak savunulabilmeleri için ontolojiye dayandırılmalıdır. Weber'in tipleri böyle bir temelden yoksundur.¹² Voegelin, teorisinin eleştirilecek yönlerine rağmen Weber'in yine de bir tür rölativizme ya da anarşizme sapmadığını (derail) söyler ve bunun nedenini de - Weber'in yeğeni Eduard Baumgarten'ın Weber biyografisine atıf yaparak - onun bir "mistik" olmasına bağlar. Voegelin, Weber'i eleştirse de mukayeseli bilgi (comparative knowledge) ye ilgisini ve yalnızca Batı uygarlığı değil, Yakın ve Uzak Doğu uygarlıklarına dair mâlûmatını da ondan edindiğini teslim eder. Voegelin'in entelektüel tekâmülüne yalnızca Weber tesir etmemiştir. Avusturya'nın o dönemdeki ünlü ekonomistlerinden birisi olan Ludwig von Mises'in seminerlerine iştirâk etmek suretiyle, F.A. Hayek ve Alfred Schütz, Felix Kaufmann, Fritz Machlup ve Gottfried von Haberler başta olmak üzere diğer öğrencilerle yakın ilişkiler ve

¹¹ Voegelin'in Max Weber'i değerlendirmesi için bkz Voegelin, a.g.e., s. 11-13 ayrıca Eric Voegelin, "The Greatness of Max Weber", *Hitler and The Germans*, Cilt 31, Ed. Detlev Clemens ve Brendan Purcell, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999, s.257-273.

¹² Bkz. "Voegelin an Schütz, 30.April.1951", *Briefwechsel über "Die Neue Wissenschaft der Politik"*, s.66-69. Voegelin-Alfred Schütz mektuplarının mühim bir kısmının kayda değer bir değerlendirmesi şu eserde bulunmaktadır: Gilbert Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit, Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000. İki düşünürün Weber'le ilgili mektuplaşmalarının değerlendirmesi a.g.e, s. 202-206.

ömür boyu sürececek arkadaşlıklar kurmuştur. Viyana imparatorluğun başkentiydi ve son derece canlı entelektüel ve kültürel hayata sahipti. Nazizmin yükselişe geçtiği bu dönemde Voegelin, Viyana'da entelektüel hayata egemen olan Joseph Schumpeter, Ernst Mach, Moritz Schlick ve çok güçlü bir tesiri olan Ludwig Wittgenstein'in fikirlerinden etkilendi. Ayrıca tarihçilerden Alfons Dopsch ve Otto Brunner bu dönemde yıldızı parlayan entelektüeller arasındaydı. Çevresine asla dahil olmadığı Freud'un öğrencileri, Voegelin'in yakın arkadaşlarıydı ve o, özellikle Hermann Swoboda ile Freud'un eserleri hakkında hararetli tartışmalar yaptı.

Voegelin, Max Dvorak'ın eserleri vasıtasıyla sanat tarihini, Josef Strzygowski'nin seminerlerine iştirâk ederek de Rönesans sanatı ve özel ilgi duyduğu Yakın Doğu Sanat Tarihi'ni öğrendi. Doktorasını tamamladıktan sonra, Berlin'de Yunan tarihi (Eduard Meyer'den dersler alarak) ve Heidelberg'de Alman anayasa hukuku üzerine çalışmalar yaptı. Alfred Weber'in kültür sosyolojisi derslerine iştirâk etti ve Karl Jaspers'le yakın ilişkiler kurdu. Daha sonra Viyana'ya geri dönerek Hans Kelsen'in danışmanlığında Viyana Üniversitesi'nde asistan oldu.

Voegelin bu dönemde İngiltere'ye giderek, Oxford Üniversitesi'nde bir yaz boyunca çalışmalarına devam etti ve burada bir klasik eserler uzmanı Gilbert Murray'ın seminerlerine iştirâk etti. Rockefeller bursuyla 1924-1926 yılları arasında Kolombiya, Harvard ve Wisconsin üniversitelerinde, John Dewey, Alfred North Whitehead, Irwin Edman ve John R. Commons gibi hocalardan dersler aldı. Bu dönemde ayrıca George Santayana'nın eserlerini, Amerikan ve İngiliz entelektüel geleneğini ve İskoç Ortak Duyu Felsefesini tanıma fırsatı buldu. Onun Amerika'da yaptığı çalışmalar ilk eseri *Über die Form des amerikanischen Geistes*¹³ (Amerikan Zihin Formu Üzerine)'i şekillendirdi. Voegelin, 1928'de yayınladığı bu eserde Alman düşünce geleneğinde mevcut olmadığını düşündüğü "ortak duyu geleneği"ne ve Santayana'ya önemli bir yer ayırır. Kültürel bir şok ya-

¹³ Eric Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes*, J.C.B. More, Tübingen, 1928. İngilizce versiyonu, Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind*, The Collected Works of Eric Voegelin, cilt.1 ed. Jürgen Gebhardt ve Barry Cooper, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1995.

şadığını¹⁴ belirttiği Amerika'ya ilk gittiğinde, Gilbert Weiss'ın tanımlayışıyla o, "Max Weber ekolüne bağlı hermenoytikçi bir sosyolog"tur.¹⁵ Weiss'ın belirttiği üzere, Voegelin Amerika'daki öğrenimi esnasında Amerikan pragmatizminden ve "ortak duyu geleneği"nden derinden etkilenir. Amerika'dan döndüğünde Weber'in fikirlerinin sınırlayıcı olduğunu düşünmeye başlar ve o dönemde üniversiteleri etkisi altına almış olan neo-Kantçılık'ın takipçisi olmaktan da vazgeçer.¹⁶ O, kendi düşüncesinde Alman geleneğinin entelektüel muhtevasını, Anglosakson düşünce biçimiyle harmanlar. Asistanlığını yapmış olan Jürgen Gebhardt, Voegelin'in düşüncelerinin tartışıldığı ve onunla ilgili hikâyelerin anlatıldığı bir toplantıda "Voegelin, Amerika'da Avrupalı bir profesör, bir mandarin-ken, Almanya'da Amerikalı bir profesördü"¹⁷ derken onun bu özelliğini ifade etmek istemiştir.

Voegelin, Amerika'dan dönüşünden itibaren kendisiyle gelecekte aynı kaderi paylaşacak ve vatanından sürülecek hocası ve *Doktorvateri*, Hans Kelsen'in en büyük eleştirmenlerinden birisidir artık. Voegelin, 1936 yılında yayınladığı *Die Autoritäre Staat* (Otoriter Devlet) ile pozitivizmin bir kolu olduğunu düşündüğü neo-Kantçılığı kesin olarak reddeder. O, Kelsen'i *Staatslehre* (devlet öğretisi)yi *Rechtslehre* (hukuk öğretisi)ye dönüştürdüğü için eleştirir.¹⁸ Voegelin'e göre Kelsen'in hukuk öğretisinde yalnızca yasal normlar

¹⁴ Voegelin, "Autobiographical Statement: At Age Eighty-Two", *The Beginning and The Beyond, Papers From the Gadamer and Voegelin Conferences*, ed. Fred Lawrence, Supplementary Issue of *Lonergan Workshop*, cilt.4, Scholars Press, Chico, 1984.

¹⁵ Gilbert Weiss, "Editors Introduction", Voegelin, *The Authoritarian State, An Essay on the Problem of the Austrian State*, s.7.

¹⁶ a.g.e. s.7.

¹⁷ *Voegelin Recollected*, s.6.

¹⁸ Voegelin'in Kelsen'i eleştirisi için bkz. Voegelin, "Reine Rechtslehre und Staatslehre", *Zeitschrift für öffentliches Recht*, iv, __, s.80-131 ve *Der autoritäre Staat: ein Versuch über das österreichische staatsproblem*, Voegelin'in pozitivizm eleştirisi ve otoriter devlet fikrinin Hans Kelsen'in fikirleri konteksinde mütalâası için bkz. Michael Henkel, *Pozitivismuskritik und autoritärer Staat. die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu Einer neuen Wissenschaft der Politik (Bis 1938)*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, 2003. Ayrıca, Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, Kelsens Rechts-und Staatslehre başlıklı kısım, s.59-64.

mantığı geçerlidir ve başka her şey – psikoloji, sosyoloji, etik ve politika – hukuk sahasının dışında bırakılır. Kader yıllar sonra Voegelin'i, kendisi gibi kaçan hocasıyla aynı kıtada, Amerika'da tekrar buluşturur. Kelsen, Voegelin'in Amerika'ya varışından sonra neşredilen ilk kitabı, *The New Science of Politics* (Yeni Politika Bilimi)'i eleştiren bir müsvedde yazar. Daha sonra söz konusu müsveddeyi bu parlak öğrencisine gönderir. Voegelin, kendi kitabının eleştirisine, kitapta iyi temellendirilmemiş hususlara işaret ettikten sonra şu cevabı verir; "bu kitabı yayınlarsan zararı, Voegelin'den çok sana olur." Kelsen, öğrencisinin bu cevabı üzerine kitabını yayınlamaktan vazgeçer.¹⁹

Voegelin, Avusturya'da bulunduğu sırada iki önemli entelektüel muhit onun düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Bunlar sırasıyla, hukukçu ve sosyal bilimci Joseph Herbert Fürth, sanat tarihçisi Johannes Wilde, Georg Schiff ve tarihçi Friedrich Engel Janosi'nin aralarında bulunduğu *Geistkreis* (spiritüel ve entelektüel muhit) ve filozof şair Stefan George'nin önderlik ettiği *Stefan George muhiti* (Stefan George-Kreis)'dir. 1921-1938 arasında Voegelin, *Geistkreis*'ta, "Sosyal Bilimlerde Metodlar", "Museviliğin Felsefesi", "Sanat Tarihinin Anlamı", "Shakespeare", "Paul Valéry", "Augustine Çağı", "Devlet Tasarımı" gibi pek çok metni tartışılması için sunmuştur. Stefan George, şiirde sembolizm dönemine ait olduğu kabul edilen ünlü Alman şairdir. Kimilerine göre, Stefan George tesiri anlaşılmaksızın Alman entelektüel hayatı anlaşılamaz. Stefan George, Alman üniversitelerinde kendisine bağlı yirmi hoca ve onların takipçisi olan öğrencilerle birlikte Alman entelektüel hayatında bir devrim gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Gâyesi entelektüellerce verilecek eğitim vasıtasıyla yeni bir spiritüel entelektüel elit yaratarak, yeni davranış kodları ve değerleri oluşturmaktır.²⁰

¹⁹ Bu kitap 2004 yılında neşredilmiştir. Hans Kelsen, *A New Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelins's 'New Science of Politics'. A Contribution to the Critique of Ideology*, hrsg. Arnold Eckhardt, Ontos Verlag, Frankfurt/M./ Lancaster, 2004.

²⁰ Stefan George'nin zamanının kültürel meseleleri ile ilişkisi ve "George-Kreis"ın özellikleri için bkz. Carola Groppe, *Die Macht der Bildung: das deutsche Bürgertum und der George-Kreis, 1890-1933*, Cologne, Weimar, Vienna: Böhlau, 1997. Onun pedagojik tasarımının merkezinde Platon'un *Şölen*'indeki "Güzel" İdeası ve Mağara meselesindeki "İyi" ideası bulunur. O, pedagojik devrimi şiir, felsefe ve tarih eğitimiyle

Spiritüel ancak entelektüel bir cemaat yaratmaktı. Stefan George, bu gâyeyle hayatı boyunca bir ev ve eş sahibi olmamış, sürekli olarak Avrupa'da trenle bir şehirden diğerine kendileriyle dolaşmak suretiyle entelektüellerle ilişki kurmuştur. Çağdaşları tarafından kendisine adeta bir peygamber veya rahip olarak muamele edilen ve sonradan Nazi olmakla suçlanan²¹ bu son derece entelektüel "şeyh"ın, aralarında Gadamer gibi büyük filozofların da bulunduğu müritleri (bu nitelendirme Fransız sembolistlerinden devşirilmiştir; Master and disciples) ve Voegelin üzerindeki tesiri büyük olmuştur. Müritleri onun "antik dünyanın figürü" olduğunu söylerler ve onu Platon'la mukayese ederler.²² Bu gruba iştirâk eden Voegelin, sembolik liriklerden Stefan George vasıtasıyla haberdar olur ve Stéphane Mallarmé, Paul Valéry (mistik skeptisizm) gibi şairlerle bu dönemde ilgilenmeye başlar.²³

Voegelin'in üzerinde güçlü tesirler bırakan bir başka kişi de yazar, gazeteci ve şair Karl Kraus ve Karl Kraus'un Viyana'daki ente-

yapmayı planlıyordu. Temel misyonu, "Geist'in Krallığı" (Reich des Geistes)'nı inşa etmektir. Mistik şair, Platoncu-Sokratik ruh alanını modern dönemde tekrar canlandıracaktı. İnsanı hakiki varoluşuna, ilâhî temele açık "kişi" etrafında oluşan bir cemaati canlandırmak suretiyle şiir vasıtasıyla çağırır ve bu cemaatteki ilişkiler insanın biyolojik yapısına dayanmaz, bir başka deyişle de "ırk"sal değil, kültürel ve spiritüeldir. Bkz. William Petropulos, "Stefan George and Adolf Hitler: Is There an Ideological Connection?", rivista di filosofia, 2006, no: 2, s.14.

²¹ Stefan George'nin Nazizmle ilişkisi olmadığına dair bkz. Petropulos, a.g.m.

²² Friedrich Gundolf, *George*, zikreden Petropulos, a.g.m, s.13.

²³ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s. 16 ayrıca Voegelin'in edebiyatla ilişkisi ve Stefan George'yi değerlendirişi için bkz. Thomas Hollweck, *Der Dichter als Führer?, Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, II, A, 1996. Hollweck'e göre Voegelin'in Stefan George ile gerilimli bir ilişkisi olmuştur; Voegelin, onu zamanının büyük dehâlarından biri olarak kabul etse de, onun "içkinci" (immanentist) olduğunu düşünüyordu. Ayrıca Stefan George, 1870'den itibaren deformasyona uğrayan dili, yani kaybolan ortak duyunun dilini genç kuşak vasıtasıyla yeniden kazanma girişiminde bulunur ve bu girişimini kültürel krize çözüm olarak ileri sürer. Voegelin'e göre "dil"i merkeze alan bu türden bir girişim ideolojilerle mücadele etmek için yeterli değildir. Bkz. a.g.e, s.43. Stefan George hakkında daha fazla bilgi için bkz. William Petropulos, "Stefan George und Eric Voegelin", *Occasional Papers*, Eric Voegelin Archiv, Ludwig Maximilians Universität, München, 2005, Robert E. Norton, *Secret Germany; Stefan George and His Circle*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2002, Michael Petrow, *Der Dichter als Führer? Zur Wirkung Stefan Georges im 'Dritten Reich'*, Tectum Verlag, Marburg, 1995.

lektüel muhitiydi. Elias Canetti, Kraus'un Viyana entelektüel muhiti-
 indeki tesirinden söz ederken hayatı boyunca Avrupa dil alanında
 böyle bir konuşmacıyla asla karşılaşmadığını ifade eder.²⁴ Ellis San-
 doz'un bildirdiğine göre Karl Kraus'un dergisi *Die Fackel*, Voegelin
 ve çağdaşları tarafından mütemadiyen okunurdu. Kraus'un diğer
 edebî çalışmaları da Almanya ve Avusturya'nın sosyal parçalanışı-
 na yol açan dönemin politik koşulları ve özellikle de Hitler'e götü-
 ren süreçte basının rolü hakkında kayda değer bir anlayış sağlıyor-
 du. Voegelin'e göre Karl Kraus'un eserleri okunmaksızın Nazizm
 fenomeni anlaşılamaz.²⁵ Karl Kraus ve Stefan George gibi sanatçı
 entelektüeller, dilin 1870'den itibaren yozlaşmaya başladığını düşü-
 nüyorlardı ve dilin kadim standartlarını yozlaşmaya karşı savun-
 uyorlardı. Bu entelektüeller "dili yeniden kazanma" görevini üstlen-
 mişlerdi. Aralarında öğrenciler ve akademisyenlerin de bulunduğu
 her iki entelektüel topluluk da katılımcıların birinin evinde toplanıp
 metinler okuyor ve tartışıyordu. Ev sahibinin eşi hariç, kadınların
 refakatine izin verilmeyen bu toplantıların katılımcılarından Fried-
 rich Engel-Jonasi, hatıralarında "Voegelin, aramızdaki tek gerçek
 dehâydı"²⁶ der.

Voegelin'in Amerika'ya yaptığı ziyaretten sonraki istasyonu
 Fransa'dır. Fransa bilhassa da Paris onun için yepyeni tecrübelerin
 ve keşiflerin mekânı olacaktır. Paris'te, Sorbonne Üniversitesi'nde
 Fransız edebiyatı ve felsefesiyle ilgilenir. Burada, Fransızcasını mü-
 kemmelleştirmesinin yanında Leon Brunschvicg'in Pascal seminer-
 lerine katılır ve Comtesse de La Fayette'in çalışmalarından Marcel
 Proust'un romanlarına kadar pek çok eserle tanışma fırsatını bulur.
 Fransızcasını edebî eserleri okuyarak geliştirir. Fransa'daki entelek-
 tüel muhitin ona en büyük katkısı on sekizinci yüzyıldan kendi za-
 manına kadar gelen, İngiliz ve Amerikan bilinç teorisine paralel

²⁴ Daha fazla bilgi için bkz. *Sözcüklerin Bilinci*, çev. Ahmet Cemal, Payel Yayınevi, İs-
 tanbul, 1984, "Karl Kraus yahut Direnişin Okulu" başlıklı bölüm, s. 50-62 Kraus'un
 Viyana entelektüel muhitine tesiri için ayrıca bkz. Allan Janik & Stephen Toulmin,
Wittgenstein'in Viyanası, s.67-97.

²⁵ Voegelin, a.g.e, s.18.

²⁶ Friedrich Engel-Janosi, "Aber ein stolzer Betler": Erinnerungen aus einer verlorenen
 Generation, zikreden, Erika Weinzierl, "Historical Commentary on the Period", Vo-
 egelin, *The Authoritarian State, An Essay on the Problem of the Austrian State*, s.23.

Fransız "bilinç tarihi"ni keşfetmesidir. Albert Thibaudet, René La-lou, Stéphane Mallarmé ve Paul Valéry'nin eserleri bu keşifte kendisine klavuz olmuştur. Voegelin, burada yalnızca edebiyat ve felsefe ile değil aynı zamanda Fransız hatıra edebiyatı, özellikle de Kardinal de Retz'in hatıratı, 17.yy politikası hakkında yazılanlar, şairlerin Lucretian felsefesi, moralistlerin felsefesinin dönüşümüyle ilgili olarak Dük de la Rochefoucauld'un hatıratı, moralistlerin Nietzsche'ye tesiri ile alâkalı olarak da Marquis de Vauvenargues'in çalışmaları ile ilgilenmiştir. Voegelin'in toplumun tözü olarak Fransız *solidarité* (dayanışma) teorisiyle meşgalesi, özellikle Léon Duguit'in hukuk teorisi, hakkında yaptığı daha önceki çalışmaları yeniden değerlendirmesini sağladı. Voegelin Fransa'da bulunduğu süre zarfında Paris'te yaşayan sürgün Ruslar'la tanıştı ve bu tanışıklığı fırsat bilerek Rus hocalardan Rusça dersleri aldı. Viyana'ya döndüğünde artık Dostoyevski'nin eserlerini Rusça'dan okuyabiliyordu.²⁷

Voegelin, 1932'de hem Fransa'ya hem de İngiltere'ye tekrar gitmiştir ve bu dönemde Henri Bergson ve Jean Bodin'le yakından meşgul olmuştur. Onun Bodin'le bu dönemdeki meşgalesi müteakip politika teorisinin şekillenmesine tesir etmiştir.²⁸ Bu büyük politika filozofu Bodin, on altıncı yüzyılın Fransa'sındaki sekiz dinsel iç savaş ve bunların kaynağındaki doktriner pozisyonlara muhalif olarak yazmıştır. Voegelin'e göre, "Bodin, savaş alanındaki mücadelelerin aslında teolojik hakikatler arasındaki mücadele olduğunu görmüştü. O, mistik içgörüsüyle ilişkisi kontekstinde mukayese edildiğinde, doktriner hakikatin mistisizme göre ikincil kaldığını fark etmişti." Bu nedenle Bodin, egemenden, yani Fransa kralından mistik olmasa da bu *dogmatomachy*²⁹'nin dışında kalmak için en azından

²⁷ Voegelin, a.g.e, s.34.

²⁸ Voegelin'in Jean Bodin hakkındaki metni şu eserde bulunabilir: Voegelin, *Religion and the Rise of Modernity, History of Political Ideas*, Vol.V, University of Missouri Press, 1998. Ayrıca bkz. Eric Voegelin, *Jean Bodin*, ed. Peter Opitz, Fink Verlag, München, 2003.

²⁹ Voegelin'in, *philodoxy* [bilgi sevgisine (*philosophy*) karşı kanıların sevgisiyle dayanan fikirler çatışması için kullandığı terim, "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", a.g.e, s.156 *Dogmatomachy*, tecrübe ve sembollerin birbirinden kopması nedeniyle doktrinlerin insanî meselelerde kontrolsüz ve düzeni bozucu tarzda etkin hâle gelişini ifade eder. Bkz. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, s.42.

kendisi gibi mistik bir filozoftan tavsiyeler almasını istedi. Voegelin, sosyal düzensizlik döneminde mistisizmin önemine ilişkin kavrayışını, Bodin'le geliştirdiğini söyler. Ona göre yalnızca Bodin değil, Bergson da spiritüel düzensizlik dönemlerinde düzenin idrâki için temsil edici bir düşünürdür.³⁰

Voegelin yalnızca on altıncı yüzyıla değil, çok daha eskiyle, beşinci yüzyıla da hususi olarak ilgilendi. Moğol akınlarının bilhassa Timur'un, Beyazıt'a karşı zaferinin tesiri altında kaldı. Ona göre bu zafer, müteakip yüzyılın yazarları tarafından politik sürecin modeli kabul edilmiştir. Günümüzde pek çok önemli yazar, Timur'un Beyazıt'a karşı zaferini, Batı politik tecrübesinin haricinde bırakırken, Voegelin'e göre bu hadise Batı uygarlığına derinden tesir etmiştir. Ona göre Osmanlı İmparatorluğu'nun tehdidinin Timur'la kısa bir süre kesintiye uğrayışı, Machiavelli'nin *Prens*'inde ve Castruccio Castracani biyografisinde aksettirilen "erdemle iktidara gelecek insan" kavramının müjdecisidir. Voegelin, bu hadiseye alâkalı olarak 1937'de, "Das Timurbild der Humanisten" (Hümanistlerin Timur Portresi)³¹ adlı bir makale yazmıştır.

Diğer Avrupa ülkelerine ve Amerika'ya yaptığı geziler ve çalışmaları, Voegelin'in, eğer sadece Alman bölgelerinde kalsaydı, ne kadar yerel (provincial) kalacağını farkına varmasını sağlamıştır. Otobiyografisinde, Avrupa ve Amerika'ya seyahatiyle ilgili olarak "önceden entelektüel, ahlâkî ve spiritüel olarak içinde yetiştiğim bir dünya vardı; döndüğümdeyse bir dünyalar çokluğu. Bu yıllarda, değişik uygarlıklardaki insanî imkânlar çokluğunun farkına vardım" demiştir. O, Amerika'dan döndükten sonra elde ettiği kültürel ve felsefî hâsılat neticesinde, farklı entelektüel temayülleri ve kültürleri tanımış olmanın tesiriyle, merkezi Avrupa'nın ideolojik ve entelektüel ortamına dışarıdan bakabilmiştir. Otobiyografisinde bu ortamın tesirinden, sözün gelişi ünlü eseri *Sein und Zeit* (Varlık

³⁰ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, 113-144.

³¹ Eric Voegelin, "Das Timurbild der Humanisten; Eine Studie zur politischen Mythenbildung", *Zeitschrift fuer Oeffentliches Recht XII*, no.5, 1937, s. 545-582 ayrıca Moğollar hakkında bkz. "The Mongol Orders of Submission to European Powers, (1254-1255), *Published Essays 1940-1952, The Collected Works of Eric Voegelin*, cilt 10, Ed Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia and London, s. 76-125.

ve Zaman)ı 1928’de okuduğu Martin Heidegger’in üzerinde yarattığı tesirden kurtulduğunu ifade etmiştir.³²

b) Avusturya’dan Kaçış:

1920’lerin ikinci yarısından itibaren Avrupa’yı özellikle de Almanya’yı anti- demokratik ve faşist eğilimler hâkimiyeti altına almaya başlar. Bu durum Almanya için olduğu kadar komşusu ve akarabası Avusturya için de geçerlidir. Bu dönemden sonra Avusturya’nın ve anayasasının otoriter değişimine giden süreç de başlayacaktır. 1920 anayasasından 1934 anayasasına geçiş, Avusturya’nın “otoriter devlet” yapısına geçişini belgeler. 1920 anayasası, “Avusturya demokratik bir cumhuriyettir ve yasalarının kaynağı halktır” diye başlarken, 1934 anayasası, “bütün yasaların kendisinden doğduğu her şeye gücü yeten Tanrı’nın adıyla Avusturya halkı, bu anayasayı Hristiyan, Alman federal korporatist devleti için kabul eder” diye başlamaktadır.³³

Viyana bu dönemde Yahudi entelektüel kültürünün son derece etkili olduğu bir şehirdir. Nüfusun yüzde onunu Yahudiler oluşturu-

³² Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s.33 Voegelin ve Heidegger hakkında bkz. Jürgen Gebhardt, “Heidegger, Voegelin and the Human Predicament: A Case Study”, Eric Voegelin Society, 21. Annual Meeting/101st Annual Meeting of the APSA, Washington, D.C., September, 1-4, 2005, William Paul Simmons, “Rights After Heidegger: Phenomenologies/Hermeneutics of the Event in Heidegger, Voegelin, Badiou, and Marion”, Eric Voegelin Society, 21. Annual Meeting/101st Annual Meeting of the APSA, Washington, D.C., September, 1-4, 2005, Fred Lawrence, “Heidegger and Voegelin on Augustine”, Paul Kidder, “Voegelin, Heidegger and the Configuration of Historical Ontology”, Eric Voegelin Society, 21. Annual Meeting/101st Annual Meeting of the APSA, Washington, D.C., September, 1-4, 2005. Paul Hühnerfeld, Heidegger’in Avrupa, özellikle Alman gençliği üzerindeki tesirinden söz ederek “II. Dünya Savaşında sırt çantalarında Hölderlin ve Heidegger’in kitapları olduğu hâlde Rusya veya Afrika’nın herhangi bir ücre köşesinde ölmüş olan Alman askerlerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu” ifade eder. Bkz. Paul Hühnerfeld, *Heidegger, Bir Filozof Bir Alman*, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994, s.18.

³³ Avusturya’da, dönemin tarihsel ve politik konteksi için ve Voegelin’in Avusturya anayasasının değişimine ilişkin yorumları için bkz. Erika Weinzierl, “Historical Commentary on the Period” a.g.e, s.10-38, iktibas için s. 21-22; ve “The Austrian Constitutional Problem after 1848” ve “The Authoritarian Constitution since 1933” başlıklı bölümler, Voegelin, *The Authoritarian State, An Essay on the Problem of the Austrian State*, s.109-147, 163-362.

rur ve şehirdeki entelektüel üst sınıfı Yahudiler temsil ederler. Buna mukabil, şehirde anti-semitizm de oldukça yaygındır. Voegelin, dönemin atmosferini gösterebilmek amacıyla o dönemde başına gelen ilginç bir hadiseyi nakleder. 1938 yılında, hukuk fakültesindeki meslektaşlarından birisi faşizm üzerine bir kitap yazmış ve Voegelin'in 1936 tarihli faşizm incelemesini zikretmiştir. Ve her zikredişinde, Voegelin'in isminden sonra, parantez içine 'Yahudi' yazmayı ihmal etmemiştir. Voegelin bu dönemdeki en tehlikeli şeyin, Yahudi olan birinin Yahudi olduğu hâlde Yahudi değilmiş gibi davranması olduğunu söyler. Voegelin, menşei itibarıyla bir Alman'dır ve bu yüzden meslektaşına neden böyle yazdığını sormaya gider. Meslektaşını sıkıştırdığında, fakülteden bir Alman hukuk profesörünün ona, kendisinin bir Yahudi olduğunu söylediğini öğrenir. Daha sonra o profesörle görüşmeye giderek ona, Yahudi olduğunu düşüncesinin sebep-i hikmetini sorduğunda, profesörün cevabı son derece enteresandır;

Yahudi olduğunuzu söyledim, çünkü bizim halkımız sizin kadar entelektüel değil!³⁴

Voegelin, 1927'de Avusturya'ya geri döndüğünde kaderini belirleyecek adımı atacak, Almanya ve Avusturya'yı tesiri altına alan Nasyonal Sosyalizm'in en büyük düşmanlarından biri olacaktır. Bu adım, aynı zamanda onun zorunlu göçebeliliğinin de başlangıcıdır. Voegelin otobiyografisinde, Nasyonal Sosyalizm'e karşı nefretinin üç temel nedeni olduğunu ifade eder. İlki, entelektüel babası saydığı Weber'in düşüncelerinin kendisi üzerindeki tesiridir. Voegelin'in ondan miras aldığı en önemli erdemlerden biri dilimize "entelektüel dürüstlük" olarak tercüme edilebilecek olan "intellektuelle Rechtschaffenheit"tır.³⁵ Voegelin dürüstlüğü Weberci bir vurguyla, "gerçekliğin yapısını dürüstçe keşfetmeyi istemedikçe kişinin sosyal bilimlerde ve genel olarak da insan bilimlerinde inceleme yapması için bir neden göremiyorum" der. O, entelektüel babası Weber gibi düşünür; "peygamber ve demogagların yeri sınıf değil, sokak-

³⁴ Voegelin, "Autobiographical Statement: At Age Eighty-Two", a.g.e, s.114.

³⁵ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s.45.

tır." Voegelin, ideolojilerin rasyonel eleştirel analize dayanan bilimle çatıştığını ileri sürer. Bu yüzden yalnızca Nasyonal sosyalizm değil, Marksist, faşist, pozitivist, bilimist her tür ideoloji Voegelin'in eleştirisinin hedefi olmuştur.

Voegelin, Nasyonal sosyalizm karşıtlığının ikinci sebebinin "eğlence olsun diye adam öldürmeye duyduğu tiksinti" olduğunu söyler. Ona göre bu eğlence, kişinin birini öldürerek kaybolmuş benliğinin yerine yedeğini ikame etmesidir.³⁶ Voegelin'e göre bu mesele, Albert Camus tarafından keşfedilmiş ve Maurice Merleau-Ponty'nin *Humanisme et Terreur* (1947) (Hümanizm ve Terör)'nde ifade edilmişti. Voegelin, böyle tiplere asla sempati duymadığını ve onları "katil domuzlar" olarak etiketlemekten de hiçbir şekilde imtina etmediğini belirtir. Voegelin'in, Nasyonal sosyalizme muhalefetinin üçüncü nedeni ise "dilini temiz tutmak isteyen bir kişi olması" dır. O, "ideoloji ve ideolojik düşünürlerin tek karakteristiği, kimi zaman son derece karmaşık entelektüel jargon düzeyinde kimi zaman da vülgerleşmiş düzeyde dilin yıkımıdır" der. Ona göre Hegel, bu yıkımı öyle karmaşık bir düzeyde gerçekleştirir ki, insan onun teorisinin öncüllerinin yanlışlığını anlamak için bir ömür harcayabilir. Voegelin, otobiyografisinde kendi kişisel tecrübelerinden bahsederken "Hegel'in teorisinin bu karmaşıklığı nedeniyle pek çok arkadaşım Marksist olmayı tercih etmişti" der.

Voegelin'in 1933'te yayınladığı ırk üzerine iki eser, *Rasse und Staat* (İrk ve Devlet) ve *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (Ray'dan Carus'a İrk Fikrinin Tarihi) Nazizme düşmanlığının en mühim belgeleridir. Naziler bu eserlerin farkına vardığında derhal dolaşımını yasakladıkları gibi mevcut kopyaları da imha etmişlerdir. Voegelin, bu kitapları yazmak için sadece sosyal bilimlerde değil, Amerika'da bulunduğu süre zarfında Amerikalı biyologlarla yakın ilişkiler kurup Kolombiya Üniversitesi'nde Thomas Hunt Morgan'ın laboratuvarında doğa bilimleri alanında da araştırmalar yapmıştır. Nazi ideolojisinin ırk sorununun biyolojik boyutu-

³⁶ Voegelin bu problemi ayrıca makalesi "The Eclipse of Reality" de değerlendirir. Bkz. "The Eclipse of Reality", *What is History? And Other Late Unpublished Writings*, The Collected Works of Eric Voegelin, cilt:28, Ed. Thomas A. Hollweck, Paul Carin-gella, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990, s.111-162.

nu bu araştırmalar çerçevesinde eleştiriye tâbi tutmuştur. Voegelin otobiyografisinde *Ray'dan Carus'a Irk Fikrinin Tarihi*'ni en büyük girişimlerinden birisi olarak değerlendirir. Yalnızca bu iki eser değil, Nazizmi hedef alan diğer eseri *Die Autoritäre Staat* (Otoriter Devlet) da 1938 yılında diğerleriyle aynı akıbete uğrar. Naziler kitabın satışını hemen yasaklar. Savaş esnasında, Springer Yayınevi bombalandığında kitabın ilk basımı kaybolur ve 1997 yılına kadar bir daha gün ışığına çıkmaz.

Voegelin, maddî durumu oldukça sıkıntılı olduğu için – bu durum bütün hayatı boyunca devam edecektir - Viyana'da akşam sınıflarında ücret karşılığı derslere girer. 1929'dan 1938 yılına kadar Viyana Üniversitesi'nde sosyolojiden politika bilimi alanına doğru genişleyen ilgilerini gösteren şu seminerleri vermiştir:

Yorumcu ve Kültürel Sosyoloji, Sosyolojinin Sistematik Problemleri, Hukuk Sosyolojisi, Kant ve Schiller, 16.yüzyıldan Günümüze İktidar İlişkilerinin Sosyolojisi, Politika Teorisinin Prensipleri ve 1800'den Günümüze Politik Irk Teorisi, Politika Teorisinin Prensipleri, Irk ve Devlet, Genel Hukuk Teorisi, 18.yyın Sonu ve 19.yyın Başı Alman Devlet Fikirleri, Anayasa Teorisi ve Teknik Yasal Problemlerin Özel Nedenleri, İmparatorluk Halkı ve Ulus Devlet, Jean Bodin ve 18. yy. Kozmolojik Politika Teorisi, Otoriter ve Totaliter Devlet, Modern Fransız Politika Teorisi, Politika Teorisi ve Avusturya Anayasa Hukuku, Sosyoloji, İdare ve İdare Hukuku³⁷

Anschluss'un, yani Almanya'nın komşusu Avusturya'yı ilhakının ertesi günü Voegelin'in derslerine bazı öğrenciler SS üniformalarıyla girmeye başlar. Voegelin'in eşi Lissy Voegelin, kendisiyle yapılan bir mülâkatta, bu öğrencilerin derslerde terbiyesizlik etmediklerini ancak o kıyafetlerle hâlâ sınıfta oturacak kadar budala olduklarını söyler.³⁸ Voegelin, *Anschluss* (Avusturya'nın Almanlar tarafından ilhakı)'tan sonra Viyana Üniversitesi'ndeki işinden kovulur ve

³⁷ *Vorlesungsverzeichnis der Universität Wien, 1928-1938*, zikreden, Erika Weinzierl, a.g.e, s.26-27.

³⁸ *Voegelin Recollected*, s.224-225.

bu hadiseden sonra Avusturya'dan gitme planları yapmaya başlar. Yalnızca Voegelin değil, hocaları Hans Kelsen ve Othmar Spann da Nazilerin hedefi olmuştur. Othmar Spann, ırkçılığı ve radikal merkezîyetçiliği eleştirdiği için üniversitesindeki görevinden kovularak hapse atılmış,³⁹ keza aynı gün de Voegelin'in *venia legendi* (öğretim izni)'si iptal edilmiştir.

Voegelin, hocaları Othmar Spann ve Hans Kelsen gibi Gestapo tarafından soruşturmaya uğrar ancak hemen tutuklanmaz. Otobi-yografisinde anlattığı üzere, soruşturması esnasında evine gelen revolverli Gestapo, masasını ve dolaplarını karıştırarak suç unsuru arar. Suç kanıtları olarak, Voegelin'in dolabında bulunan Marx'ın *Komünist Manifesto*'sunu ve Kurt von Schuschnigg'in *Dreimal Österreich (Benim Avusturyam)*'ını alır. Gitmek üzereyken Voegelin sadece bu iki kitabı almasının yanlış olduğunu, çünkü böyle bir durumda kendi politik ilgilerini yanlış temsil edeceğini, Hitler'in *Kavgam*'ını da alması gerektiğini söyler. Gestapo genç bir avukattır. Teklifini kabul etmez ancak Voegelin'in *Über die Form des amerikanischen Geistes*' (Amerikan Zihin Formu Üzerine)ının ve ırk sorunu üzerine metinlerinin kopyalarını alarak gider.⁴⁰ Masasının üstü Bizanslılar hakkında, İngilizce ve Fransızca kitaplarla dolu olan Voegelin'e gitmeden önce, "gerçekten ilk defa bir profesörden etkilendim. Masanız kitaplarla dolu, diğerlerinin masaları boştu"⁴¹ der. Gestapo arkasında, Voegelin'i her an tutuklamak için hazır bekleyen bir ajan bırakmayı ihmal etmemiştir. Voegelin, bu tarihten sonra üniversitedeki işinden kovulur. O, başlangıçta Hitler'in Avusturya'yı ilhakına diğer Avrupa devletlerinin izin vermeyeceğini düşünmüştür. Ancak İtal-

³⁹ Othmar Spann kötü sağlığı ve başka nedenlerle beş ay sonra salıverilmiş sonra da Burgenland'a gönderilmiştir. Avusturya'nın en ünlü yasa yapıcısı olan Hans Kelsen de Nazilerin hışmına uğramaktan kurtulamamıştır. Profesör olarak kabul edildiği Köln'de, ofisinden bir "marksist" olduğu gerekçesiyle atılmıştır. Bu olaydan sonra Kelsen, Cenevre'deki *Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales*'de ve daha sonra da Prag'daki bir üniversitede kendisine kürsü bulur ancak sonunda öğrencisi Voegelin gibi Amerika'ya kaçacak ve dünyaca ünlü, saygı duyulan bir âlim olarak Berkeley'de doksan iki yaşında hayata veda edecektir. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s. 15-16.

⁴⁰ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s.55.

⁴¹ Voegelin *Recollected*, s.221.

ya Dışişleri Bakanlığı'nda çalışan arkadaşlarından, Mussolini'nin İngiltere hükümetiyle Almanya'ya karşı müşterek hareket etme başvurusunun reddedildiğini öğrenince kaçış hazırlıkları yapmaya başlar. Otobiyografisinde, "kaçmaktan başka çarem yoktu, çünkü hiçbir zaman Nazizme muhalif olduğumu gizlemedim" der. Voegelin Nazizme karşı üniversitede konferanslar vermiştir ve onun Nazizme muhalif olduğu herkes tarafından bilinmektedir. O yıllarda öğrencisi olan ve Voegelin'in hukuk derslerine katılan Bruno Schlesinger, yetmişli yıllarda Notre Dame'da karşılaştıklarında Voegelin'e derslerdeki cesaretini hatırlatarak "Bunu nasıl yapabildiniz? Çok tehlikeli bir ortamdı" dediğinde, Voegelin gülerken "genç ve aptaldım" diye cevap vermiştir. Ancak Schlesinger, bu konuşmanın ardından, Voegelin'in yıllar sonra Münih'te verdiği "*Hitler ve Almanlar*" başlıklı konferansında "Kilise'de ve başka yerlerde hâlâ Nazilerin olduğunu" söylediğini hatırlar ve bu mütevazı cevabına yahut lâtifesine rağmen Voegelin'in cesaretini takdire şayan bulur.⁴² Zirâ Voegelin, Münih'te verdiği konferansı müteakip "kibirli bir sekteryan" ve "Alman düşmanı" olmakla itham edilmiştir.⁴³

Zannedildiği gibi Voegelin, her zaman takdir edilen bir düşünür değildir. Onun Avusturya'dan kaçışı kimileri tarafından sonradan eleştirilmiştir; ancak bu eleştiri Voegelin'in içinde yaşadığı politik ortam göz önüne alındığında haksız bir eleştiridir. Yıllar sonra kendisiyle yapılan bir mülakatta, konuşmacılardan birisinin "orada kalınarak vaziyet değiştirilemez miydi?" sorusuna Voegelin, "Hayır, Nazi rejimi altında hiçbirşeyi değiştiremezsiniz, Politbüro'yu başka tarzda davranmaya ikna edemezsiniz"⁴⁴ diye cevap vermiştir.

Voegelin, Hitler'in Avusturya'yı 1938'deki istilasını müteakip Avusturya'dan İsviçre yoluyla Amerika'ya kaçır. Bu kaçış hiç de kolay olmamıştır. Avusturya dışına para çıkarmak yasak olduğu için gitmeden arkadaşı ve aslen İsviçreli aristokrat Edgar Moural adlı gazetecinin maaşını ödeyerek kendisine aynı paranın İsviçre'de

⁴² a.g.e, s.229.

⁴³ Bkz. "Deutschenhass als 'neue Wissenschaft", *Deutsche Nationale Zeitung und Soldatenzeitung*, zikreden Detlev Clemens, "Editors' Introductions", Voegelin, *Hitler and the Germans*, s.18.

⁴⁴ "The Irish Dialogue with Eric Voegelin."

verilmesini sağlar. Pasaportu bu arada vize için polise verilmiştir. Gestapo pasaporta el koymak için geldiğinde Karısı Lissy, pasaportun poliste olduğunu söyler ve bu sırada tanıdık vasıtasıyla pasaportu Gestapo eline geçiremeden alırlar.⁴⁵ Kardeşiyle buluşmaya, Nasyonal Sosyalistlerin parti nişanıyla gelecek kadar ateşli bir Nazi olan kızkardeşiyle sokakta vedalaştıktan sonra Voegelin, bütün gece Viyana cafelerinde yakalanmamak için ordan oraya dolaşır ve sabaha karşı elinde bavullarla İsviçre'ye giden gece trenine biner. Her an Gestapo tarafından yakalanacağı şüphesiyle korkudan titreyerek yolculuk yapar. Kaçışı esnasında elinde yeni tamamladığı ve Avusturya'nın Naziler tarafından ilhakından bir hafta sonra basılan (nisan, 1938) eseri *Politik Dinler* vardır. Nasyonal sosyalistler bu esere el koyarak yayınlanmasını durdurmuşlardır. Eser, 1939'da Bermann Fisher tarafından tekrar yayınlanacak ve İsveç'in başkenti Stokholm'de dolaşıma girecektir.

Voegelin İsviçre'ye ulaştıktan sonra karısı Lissy'e telgraf çeker. Bu sırada Gestapo onu yakalamak için evin önünde nöbet tutmaktadır. Tesadüf eseri Gestapo ayrıldıktan yirmi dakika sonra Voegelin'in telgrafı karısına ulaşır. Voegelin'in sıkıntıları Zürih'e ulaştıktan sonra azalmaz. Amerika'da kendisine yardım edecek eski arkadaşlarının — Gottfried von Haberler, Joseph Schumpeter, Arthur Holcombe — göndereceği davet mektubu gecikmiştir. Amerikan vizesi için beklerken, konsoloslukta kendisinden şüphelenen bir genç Voegelin'e, "ne komünist, ne Katolik ne de Yahudisiniz. Nasyonal sosyalist olmamanız için hiçbir sebep yok. O hâlde yasal bir suç işlediniz ve bu yüzden kaçırıyorsunuz" diyerek temiz kağıdını almadan ve davetiye gelmeden vizeyi vermez.⁴⁶ Voegelin, bu konuşmayı hayatı boyunca hatırlayacaktır.

Zürih'teki bekleyişinden, W. Y. Elliott'a yazdığı mektupta hiç canının sıkılmadığını, çünkü Zürih kütüphanesinde Moğollar hakkında kayda değer bir literatür bulunduğunu yazan⁴⁷ Voegelin, Zü-

⁴⁵ Voegelin'in kaçış hikâyesinin eşi Lissy Voegelin tarafından da anlatılışı için bkz. *Voegelin Recollected*, s.221-222.

⁴⁶ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s.44.

⁴⁷ Brief von Voegelin an W.Y. Elliot, 20.August.1938, zikreden, Peter J. Opitz, *Eric Voegelins Politische Religionen Kontexte und Kontinuitäten*, s.11.

rih'ten Amerika'ya kaçışına kadar vaktini bu kütüphanede geçirmiş ve çalışmalarına devam etmiştir. Voegelin'in gidişinden itibaren, tıpkı Voegelin'in ailesi gibi Hitler sempatisi olan ve salonlarında Hitler'in büyük bir resmi asılı duran anne ve babasının yanına taşınmak zorunda kalan eşi Lissy Voegelin, bir hafta sonra Voegelin'e Amerika seyahatinde eşlik etmeyi başlar.

c) Sürgün Filozof

Voegelin'e Amerika'ya zorlu kaçışından sonra, Arthur Holcombe ona bir seneliğine Harvard'da çalışma imkânı sağlar. Ancak o, Harvard'daki işi geçici olduğu için, çalışırken bir yandan da iş aramak zorundadır. Uzun süren uğraşlardan ve maddî sıkıntılardan sonra Alabama Üniversitesi'nde iş bulur. Bu arada yeni bir çalışma yapmaya karar verir. Çalışmasının başlığı *History of Political Ideas* (Politik Fikirler Tarihi) olacaktır. Ancak sonradan bu başlığı değiştirmek ister. Çünkü Schelling hakkındaki bölüm üzerinde çalışırken, "fikirler tarihi" kavram çiftinin, "gerçekliğin ideolojik bir deformasyonu" olduğuna karar verir. Voegelin'e göre doğrudan doğruya tecrübe sembolleri olmaksızın fikirler olamaz.⁴⁸ Voegelin, fikirler tarihi ile ilgili eleştirisini Locke'un *Essay Concerning Human Understanding*' (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Denemeler)ini inceledikten sonra yapmıştır. Locke, bu kitapta, fikirlerin doğduğu tecrübelerle dönmek gerektiğini söyleyerek genel, apaçık fikirleri eleştiriye tâbi tutmuştur.

Voegelin, Amerika'da, dinler tarihine ilişkin kavrayışını geliştirmek için İbranice öğrenmeye başlar. Bu arada, üniversite tarafından dil öğrenme hususundaki kabiliyeti nedeniyle Çin üzerine çalışması istenir. Bir yandan Çin tarihini incelerken bir yandan da Çince öğrenir. Çalışmasının neticesinde, Çin klasiklerinin sembolü Konfüçyüs ve Lao-tse'yu okuyacak kadar Çince öğrenmiştir. Bu dönemde Çin'e ilgisinin dışında teorik ilgilerini de derinleştirmektedir. Temsil problemini, *de facto* sosyal ve kişisel varoluşla temsil arasındaki ilişkiyi araştırmaya başlar. Bu araştırmanın neticesinde o, varoluşun temsiline "empirik" olarak "aşkın" (transcendent)la iliş-

⁴⁸ Voegelin, a.g.e., s.63.

kisi olduğu fikrine ulaşır. Ona göre, bu temel sembolleştirme kralın, "Tanrı önünde halkının" temsilcisi, "halkın önünde de Tanrı'nın" temsilcisi olduğu Yakın Doğu uygarlıklarına kadar uzanır. Voegelin'e göre bu idari düzenin temel yapısı, modern ideolojik imparatorluklarda dahi değişmemiştir. Yönetim her iki temsil gücüne de sahiptir. Tek fark şudur; yönetimin önceden temsil ettiği "Tanrı", yönetimin şimdiki devrimci kapasitesiyle, yani "tarih ideolojisi"yle yer değiştirmiştir.⁴⁹

Voegelin bu dönemde yalnızca temsil problemiyle meşgul olmaz, o aynı zamanda modernite eleştirisinde mühim bir yer işgal edecek ve çalışmamızda daha sonra ele alacağımız "gnostisizm", "ego merkezli devrim" (egophanic revolt) ve "metastatic inanç" (metastatic faith) gibi problemlerle de ilgilenir. Yakın arkadaşı Alfred Schütz'le bilinç üzerine tartışmalar yapar ve "insan bilincinin içkinleştirici diline" karşı "tecrübe" kavrayışını geliştirir. Ona göre, modern bilinç felsefelerinin iddia ettiği gibi, tecrübe ne öznde ne de dünyanın objelerindedir. Tecrübe "arafta"dır. O, insan ile tecrübe ettiği gerçeklik arasındadır; yani, ilâhî olan ile insan arasında. Tecrübe hem Tanrı'nın hem insanın tecrübesidir.⁵⁰ Voegelin, bu "arafta" olma durumunu açık hâle getirmek için daha sonra teferruatıyla değineceğimiz Platon'un "metaxy" (in-between) kavramını kullanır.

Voegelin, ilk projesinden yani *Politik Fikirler Tarihi*'nden vazgeçerek bu dönemde, sonradan *magnum opus*u sayılacak son derece iddialı projesi *Düzen ve Tarih*'i yazmaya başlar. Projesi iddialıdır, çünkü hemen hemen insanlığın başlangıcından günümüze çok uzun bir tarihsel dönemi ihtiva eder. Bununla birlikte vazgeçtiği ilk proje, ona yeni çalışması için muazzam materyal temin etmiştir. Bunları tecrübe ve sembolleştirme perspektifiyle, yeni bir gözle değerlendirmek ve farklı bir çerçeveye yerleştirmek gerekecektir yalnızca. *Düzen ve Tarih*, Mezopotamya ve Mısır imparatorluklarını, Mezopotamyalıların ve Mısırlıların kişisel ve sosyal düzeni kozmik sembolleştirmelerini ele alarak başlar. Bunu İsrail vahyi ile birlikte kozmik

⁴⁹ a.g.e., s.65.

⁵⁰ a.g.e., s.72-73.

düzenden kopuşun ele alınışı ve Yunan filozoflarının mitik sembollerden farklılaşan felsefi (*noetic*) düşüncesi izler. Bu serinin başlığının da gösterdiği gibi, Voegelin, sözü edilen eserlerde "düzen" ile "düzensizlik" üzerine muazzam bir kavrayış geliştirir. Voegelin bize "düzen" kavrayışının, bir başka deyişle insanın kozmik düzene açıklığının M.Ö 3.yy kadar eskiye giden Mısır kaynaklarında mevcut olduğunu söyler. Aynı kaynaklara ve arkeolojik bulgulara göre, "düzensizlik" tecrübesi de mevcuttur; gündelik tecrübe sokaklardaki öldürücü düzensizlik tecrübesine dönüştüğünde ya da kozmik düzen hakkında radikal kuşkuculuk durumunda.⁵¹ Kendi eserlerini dahi acımasızca eleştirmekten çekinmeyen bir filozof olan Voegelin, otobiyografisinde eserini yeni bir gözle değerlendirirken, bu çalışmanın aslında M.Ö 3. yy.dan da önceye gitmesi gerektiğini itiraf eder. Ona göre yeni arkeolojik bilgiler bizi taş çağına götürmektedir ve elde edilen bulgular kozmolojik sembolizmin yalnızca Yakın Doğu, Mısır ve Mezopotamya'da değil dünyanın başka bölgelerinde de yaşadığını göstermektedir.

Voegelin, Amerika'da çalışmalarını sürdürürken, Adorno ve Horkheimer onu Frankfurt'a gelmek ve Frankfurt'taki araştırma enstitüsünü yeniden kurmak için ikna etmeyi dener. Frankfurt'u ziyarette gittiğinde, şehrin savaş sonrası sefil ve virane görüntüsünden dehşet duyan Voegelin, Adorno ve Horkheimer'la yediği yemeğin inanılmayacak kadar burjuva ve yüksek kalitede olduğunu, konuşma konularının ise şarabın kalitesi ve kapitalizmin korkunçlukları olduğunu söyler. İkilinin teklifini kabul etmeyip uzak duruşunun nedeni, "bir bankerin çocuğu olan Horkheimer, ve Adorno'nun kapitalizmden nefret ederken, böyle bir sefaletin ortasında nasıl olup da bu kadar incelikle düşünülmüş bir akşam yemeğini yiyebildiklerini görmesi"⁵²dir. Voegelin, Horkheimer ve Adorno'nun teklifinin yanı sıra Alois Dempf'in teşebbüsüyle, Almanya'daki Münih Üniversitesi'nden, yeni kurulacak politik bilimler enstitüsünü düzenlemesi ve idare etmesi için de bir davet alır. Ayrıca Max Weber'in ölüm yılı olan 1920'den beri boş kalan politika bilimi kürsü-

⁵¹ a.g.e., s.75.

⁵² Voegelin *Recollected*, s.58.

süne geçmesi teklif edilir. Voegelin bu teklifi kabul ederek 1958'den 1969'a kadar Münih'te geçirdiği süre boyunca, politika bilimi çalışanlar için Avrupa'daki en iyi kütüphaneyi kurar.⁵³ Bu süre zarfında ayrıca, sonradan önemli çalışmalara imza atacak olan Jürgen Gebhardt, Peter J. Opitz, Peter von Sivers, Manfred Hennigsten gibi asistanları ve öğrencileri yetiştirir. Bunlardan Peter J. Opitz, hâlen Münih Üniversitesi'nde bulunan Eric Voegelin Arşiv'ini Dr. Christian Schwaabe ile birlikte yönetmekte, Voegelin üzerine kongreler tertip etmekte ve Voegelin'in İngilizce yayınlanmış eserlerini Almanca'ya kazandırmaktadır. Uluslararası Voegelin araştırmacılarını da misafir eden bu arşivde Voegelin ile ilgili her türlü belge ve bilgiye ulaşmak mümkündür.

Voegelin'le ilgili araştırmaların yapıldığı tek bir arşiv yoktur. İngiltere ve Amerika'da da bulunan arşivlerden en kapsamlı araştırma ve yayın yapan arşiv Amerika'dakidir. Bu arşivin başında Voegelin'in asistanı Ellis Sandoz bulunmaktadır. Amerika'daki arşiv de Münih'teki arşiv gibi uluslar arası Voegelin araştırmacıları cemaatinin ve başka araştırmacıların iştirâk ettiği kongreler tertip etmektedir. Voegelin henüz tamamiyle keşfedilmiş bir düşünür değildir. Sandoz bu durumun üç temel nedeni olduğunu söyler. İlk neden, Voegelin'in entelektüel başarısının entelektüeller arasında henüz bilinmeyen yeni vukufalara dayanmasıdır. Fakat entelektüeller tarafından yeni vukufaların kabulü her zaman zordur. İkincisi, Voegelin'in bağımsız bir düşünür oluşu bir başka temel nedendir. Sandoz onun modern entelektüeller mağarasının idollerine, özellikle de pozitivizme, marksizme ve Freudçuluğa entelektüel muhalefetinin tanınmamasında rol oynadığını düşünür. Ve son olarak da Voegelin'in özgün bir yeni felsefî dil ve terminoloji yaratması nedenler arasında sayılabilir.⁵⁴ Biz bunlara henüz entelektüel dolaşıma girmemiş metinlerinin, mektuplarının varlığını da ilave edelim. Bu

⁵³ Voegelin'in Almanya'ya döndüğü süre zarfında Alman entelektüel çevresi tarafından nasıl karşılandığına ilişkin bkz. Michael Henkel, a.g.e, 7-9. Henkel, Voegelin'i, "tanınmayan ünlü" (unbekannter Bekannter) olarak nitelendirir. Voegelin Almanya'dan kaçmak zorunda kaldığı ve eserlerinin çoğunu İngilizce yazdığı için Alman entelektüel çevresinde pek tanınmaz.

⁵⁴ Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, s.11-13.

metinler adı zikredilen arşivlerdedir ve Almanca'dan İngilizce'ye tercüme edilmektedir.⁵⁵

Voegelin'in eserlerinin empirik malzemesini yalnızca felsefi, edebî ve tarihsel metinler oluşturmaz. O, metinlerini yazarken aynı zamanda antropolojik ve arkeolojik bulguları da kullanır. Malta ve İrlanda, Fransa gibi ülkelere yaptığı arkeolojik gezilerin yanı sıra ülkemize Çatal Höyük'teki mağara resimlerini görmeye gelen Voegelin, arkeolojik gelişmelerin mütemadiyen takipçisi olmuştur.

Voegelin, Palo Alto'da bir Amerikan vatandaşı olarak, 19 Ocak 1985'te hayata gözlerini yumdu. Cenazesi Protestan kaidelere uygun bir törenle defnedildi.

3. Tarihsel Kontekste Voegelin; Kriz ve Nazizm

Ölüm Almanya'dan gelen bir ustadır

Todesfuge, Paul Celan

İkinci dünya savaşını takiben Adorno "Auschwitz'den sonra şiir yazılamaz" derken, toplama kamplarının dehşetini yaşamış bir başka büyük şair Paul Celan, Adorno'yu haksız çıkartırcasına ünlü şiiri "Ölüm Fügü"(Todesfuge)⁵⁶nü kaleme almıştı. Celan'ın bu ünlü şiirinde, insanlar kendi dansları ve şarkıları eşliğinde mezarlarını

⁵⁵ 17-11-2006/17-08-2007 tarihleri arasında Almanya'da, Ludwig-Maximilian Üniversitesi'ndeki Geschwister-Scholl Enstitüsü'nde bulunan Eric-Voegelin-Archiv'de çalışmalar ve Voegelin arşiviyle ilgili bilgilerim bu tecrübeye dayanıyor.

⁵⁶ Paul Celan, "Todesfuge", *Gedichte, Eine Auswahl*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1959, s.8-9 Celan gerçekten de günümüzde Batı dilinin en mühim şairlerinden biri sayılmaktadır ve onun edebî eserleri Gadamer'den Derrida'ya bir çok filozof'un ilgi odağı olmuştur. Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Wer bin Ich und Wer bist Du?: ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge "Atemkristall"*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, James K. Lyon, *Paul Celan and Martin Heidegger: An Unresolved Conversation, 1951-1970*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006, Jacques Derrida, *Sovereignities in Question, The Poetics of Paul Celan*, Ed. Thomas Dutoit, Outi Pasanen, Fordham University Press, New York, 2005.

kazmaktaydılar. Sanat böylece Celan'ın şiirinde, modernizmle birlikte kaybedilmiş olan dil ile dünya arasındaki irtibatı tekrar kuruyordu. Celan, kendisinden son derece etkilendiği Heidegger'in "şiirin zamansızlığı iddiasının aksine, bilâkis şiirin yakın geçmişte "vuku bulan"ı aksettirmesi gerektiğine" inanıyordu ve "Heidegger'in Varlık'ın sessizliğinin Celan versiyonu gibi duran Holocaust hakkında konuşmamasının yarattığı sessizliği giderme gayretindeydi."⁵⁷

Büyük bilimsel buluşlar ve Aydınlanma dönemiyle birlikte aklın zaferini terennüm eden Batı, yirminci yüzyılın ilk yarısında bir kâbusa uyandı. Bu yüzyıl orta Avrupa'da, siyasî ve toplumsal parçalanmışlığın, kitlesel kıyımların, nefret ve düşmanlığın yüzyılıydı. Şairler, bütün bu vahşeti bilen ve gören bir Tanrı'nın nasıl olup da tanrılığını hâlâ koruyabildiğini sorgularken,⁵⁸ bir başka Auschwitz kurbanı Polonyalı yazar Tadeusz Borovski 1951'de henüz yirmisekiz yaşındayken tıpkı meslektaşı Celan gibi intihar etmeden hemen önce bu dönem hakkında şöyle yazıyordu:

Eflatun'u nasıl severdim bilirsin. Onun yalan söylemiş olduğunu ancak bugün anlıyorum. Çünkü "dünyevî" şeyler ülküleri yansıtamaz, onların içinde saklı duran, insanların ağır ve kanlı didinmesidir. Onlar o pek zekice diyaloglarını, dramlarını yazarken, sözüm ona vatan uğrunda, dolaplarını çevirirken, sınırlar ve demokrasi uğrunda savaş yürütürken bizler ehramları yaptık, tanrı evleri için mermer kırdık, imparatorun caddeleri için taş kırdık, kalyonlarda kürek çektik, sapan sürdük... Bizler pisttik, ve ölüyorduk. Onlar estettiler ve yaşıyorlardı. İnsanlara yapılan haksızlık pahasına elde edilen güzellik, güzellik değildir. Baskı gerçeği susturdu mu, ortada gerçek diye bir şey kalmaz.

⁵⁷ James K. Lyon, a.g.e, s. 5, 14.

⁵⁸ Celan bu sorgulamayı, "İçlerinde Toprak Vardı" şiirindeki "Ve övgüler düzmediler Tanrı'ya, O ki duyduklarına göre, istemişti bütün bunları, o ki duyduklarına göre, her şeyi biliyordu" dizeleriyle dile getirirken Rainer Maria Rilke, *Saatler Kitabı*'nda yer alan bir şiirindeki "Ne yaparsın Tanrım, ben ölürsem eğer? Ben senin testinim (ya kırılırsam?) İçtiğin içki benim (ya bozulursam?) Senin giysinim ve uğraşınım, anlamını da yitirirsin benimle" dizeleriyle ifade ediyordu. İktibas eden Ahmet Cemal, *Paul Celan, Bittin Şiirlerinden Seçmeler*, Kavram Yayınları, İstanbul, 1995, s. 16.

Ve baskının aracılığıyla yürüyen adalet adalet değildir. Antik Çağ bizleri nereden bilecek? O, Terentius ile Plautus'un yazılardan kurnaz köleleri tanıyor ancak, halk tribünlerini ve tanısa tanısa tek bir köleyi, Spartaküs'ü tanıyor. Tarihi yapan onlardı ama biz, Scipion gibi katilleri, Cicero ve Demosten gibi avukatları tanıyoruz. Etrüskler'in nasıl imha edildiğini duyunca, Kartaca'nın nasıl imha edildiğini okuyunca, bir coşkıdır kaplıyor içimizi. İhanet, soygun ve fetih karşısında heyecan duyuyoruz. Roma Hukuku! Günümüzde de bir hukuk var! Zaferi Almanlar kazanırsa dünyanın haberi mi olacak bizlerden? Koca fabrikalar yükselecek, otoyollar yapılacak, dev gibi apartmanlar, tepeleri bulutlara değen anıtlar yükselecek...Hiç kimsenin haberi olmayacak bizlerden. Şairler, avukatlar, düşünürler, rahipler bizden söz açmayacaklar. Bir güzellik yaratacaklar, yeni bir gerçek yaratacaklar. Yeni bir din türeyecek.⁵⁹

Adorno'nun, Celan'ın ve Borovski'nin sözünü ettiği çağ, filozofumuz Voegelin'in de çağıdır. Onun çağı, politik kavgaların, kendi deyişiyle "ruhlardaki ve toplumdaki düzensizliğin" ve ideolojinin çağıdır. İnsan onurunun ayaklar altında çiğnendiği, insanın insanlıktan çıktığı bir çağdır. Kaçmayı başaran ve sözünü ettiğimiz şairlerle aynı kaderi paylaşmaktan kıl payı kurtulan Voegelin'in içinde yaşadığı kaotik dünya, düşüncelerini ve yazdıklarını derinden etkilemiştir. "Tarih felsefesinde zirve yapan çalışmalarımın" der Voegelin, "arkasında yatan temel neden açıktır. Onlar politik durumdan doğmuştur."⁶⁰ O, bu cümlesinde, eserlerini yaşadığı politik kontekstten bağımsız ele alamayacağımızı ima etmektedir. Zirâ Voegelin, bir filozof, sosyal filozof, sosyal tarihçi ve dinler tarihçisi olduğu kadar çağının toplumunun ya da toplumlarının da ciddi bir gözlemcisi, politika bilimcisi, sosyologu olmuştur. O, çağının politik alanı hâkimiyeti altına alan ideolojik çarpıtmalarına direnerek, hakikatte varoluşu aramıştır ve bu ideolojik çarpıtmaların nedenlerini araştırmıştır.

⁵⁹ Tadeusz Borovski, *Taşlaşan Dünya*, Öyküler, çev. Zeyyat Selimoğlu, Yazko yayınları, İstanbul, 1981, s.167-168.

⁶⁰ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s.93.

Voegelin, Nazi soykırımından sonra (elbette komünizmi Nazizmle birlikte düşünerek) moralitenin felsefî "imkânı"nı yeniden düşünme girişiminde bulunmuş bir düşündürdür. Voegelin, yaşadığı çağa ilişkin teşhislerini ortaya koymak üzere modern dönemde felsefî gelişim için gerekli ilmî alanın, özellikle pozitivist yaklaşımın sosyal bilimleri hâkimiyeti altına alışıyla sürekli daralmasına tezat teşkil edecek şekilde, bütün insanlık tarihini politik, felsefî ve tarihsel düzlemde ele alabileceği kapsamlı bir araştırma başlatmıştır. İnsanlığın felsefî, politik, dinî ve tarihî tecrübeleri Voegelin'in gerçek ve gölgeye ilişkin bu araştırmasında temel çıkış noktasıdır.

Voegelin'i tarihsel konteksinde anlayabilmek için şu sorulara cevap aramalıyız: Voegelin'in eserlerinin tarihsel arka planındaki politik durum nasıldı? Voegelin bu tarihsel ve politik arka planı hangi eserlerinde ve nasıl değerlendiriyordu? Bu dönem kitle ideolojilerinin, Nazizmin, komünizmin ve faşizmin zaferler kazandığı bir dönemdir. Bu bölümde, Voegelin'in bir Alman olması – bazıları Voegelin'in Alman-Avusturyalı-Amerikan olduğu kanâatindedir - ve Alman-Avusturya kültürüyle iç içe yaşaması nedeniyle, Voegelin'in dünyaya açık bir filozof oluşunu da aklımızdan çıkarmayarak bu dönemin en belirleyici fenomenleri olan Hitler ve Nazizm üzerine yoğunlaşılacak.⁶¹

⁶¹ Elbette Alman politika ve düşünce tarihinin bu kritik olayını, tarihsel-toplumsal neden ve neticeleri açısından bütünüyle ele almak çalışmamızın bir gâyesi değil. Bizim gâyemiz bu dönemin koşullarının tam olarak ne olduğunu söylemek de değil. Gâyemiz yalnızca sosyal felsefenin imkânlarını kullanan bir filozof olan Voegelin'in felsefî eserlerinin arkasında yatan sosyo-politik vaziyetin genel bir değerlendirme-sini yapmak yahut en azından bir takım sorular sorabilmek ve bu değerlendirme çerçevesinde Voegelin'in duruşunu ve bu dönemi nasıl değerlendirdiğini göstermeye çalışmak. Voegelin, eserlerinde elbette bu dönemi ve varolan toplumsal koşulları değerlendirirken bir tarihçinin yahut sosyologun dilinden çok felsefî bir dil kullanır. Onun, kimi eserlerinde az da olsa tarihsel ve felsefî-sosyolojik mülâhazaları olmakla birlikte Almanlarla ilgili görüşlerinin pek çoğunu içinde barındıran eseri *Hitler and the Germans*'ta meseleyi büyük ölçüde felsefî açıdan ele almakta ve değerlendirmektedir. Bununla birlikte biz bu felsefî değerlendirmenin, tarihsel ve sosyolojik değerlendirmelerin ışığında daha anlaşılır olacağı inancındayız. Sözü edilen tarihsel ve felsefî-sosyolojik değerlendirmeler için bkz. Voegelin, "Extended Strategy, A New Technique of Dynamic Relations", ayrıca "Some Problems of German Hegemony" ve "Nietzsche, The Crisis, and The War," *Published Essays 1940-1952*, s.15-27, 62-75 ve 126-156. Nasyonal Sosyalist iktidar yıkıldıktan sonra Jaspers de Vo-

Öncelikle Almanya'yı diğer Batı ülkelerinden ayıran sosyal tarihsel ve entelektüel şartlara bir göz atalım. Alman tarihine şöyle bir göz gezdirdiğimizde en fazla dikkati çeken özellik, Almanya'nın diğer Avrupa devletleriyle aynı zamanda bir birlik, milli bir ideoloji yaratamamış olmasıdır. Milliyetçilik, Alman klasisminin temel özelliği değildi. Goethe'den Schiller'e Alman düşüncesinde milli unsurlar yerine, antik devrin idealleştirilmesi, doğa ve evrensellik düşüncelerini buluruz. Goethe kendisini Alman vatandaşı olarak değil, "dünya vatandaşı" olarak tarif eder. Almanya'yı millileştiren unsur Almanların müşterek tarihsel geleneği değil, dış mihraklardır: özellikle de Napolyon'un tesiri. Almanya'da ulusalcılık, Jena civarındaki meydan muharebesi (1806) ve Napolyon'un bütün Almanya'yı işgaline kadar siyasî mânâsıyla ele alınamamıştır.⁶² Bununla birlikte sonradan Almanların uluslaşma sürecine tesir eden Romantizmin, siyasî bir hareket olarak değil, "edebî ve fikr bir hareket olarak" 1790'lı yıllarda Jena çevresinde zuhur ettiğini görüyoruz. Fichte, Herder, Novalis gibi Alman mütefekkirleri bu cereyanın en mühim temsilcileridir. Fichte, "Alman Ulusuna Söylevler" adlı yazısında Almanları Napolyon'a fikrî yönden karşı koymaya çağırır.⁶³ Sonrasında Bismarck döneminde, 1871'den itibaren Versailles'de 39 devletten müteşekkil "Alman Birliği" kurularak Alman İmparatorluğu ilan edilir. Almanya'nın Prusya altında birleşme fikri bilhassa Bismarck'ın ve diğer devlet adamlarının politikalarına yön vermiştir. Çağın büyük sorunlarının çoğunluğun kararıyla değil, "kan ve demir"le çözüleceğini söyleyen Bismarck'ın politikalarıyla liberalizm Prusya'da büyük bir darbe alır⁶⁴ ve buna bağlı olarak da ulusçuluk ve milliyetçilik - özellikle de *Volk* ideolojisi - hâkim ideolojiler hâline gelir. Bu meyanda Voegelin, Bismarck'ın güç poli-

egelin gibi Almanlarla ilgili felsefî görüşlerini ifade ettiği bir dizi konferans vermiştir. Almanlar için mesuliyet türlerine göre suçluluk tiplerini - kriminal suç (criminal guilt), politik suç, moral suç, metafizik suç - ayıran Jaspers'in konferanslarının metinleri şu derlemede bulunmaktadır: Karl Jaspers, *The Question of German Guilt*, çev. E.B. Ashton, Fordham University Press, New York, 2000.

⁶² Bu değerlendirmeler için bkz. Klaus Schulz, *Alman Kültür Tarihi*, çev. Yavuz Erkoç, Orient Yayınları, Ankara, 2006, s.87-90.

⁶³ a.g.e, s.92.

⁶⁴ a.g.e, s.116.

tikalarının ilk kurbanının liberalizm olduğunu düşünür; Weimar Cumhuriyeti'nde demokrasi ve özgür toplum 1918'den sonra, yenilginin gölgesinde gelişmemiştir.⁶⁵

Bu kontekstte Almanya'da, politik düşüncenin Anglo-Fransız politik düşüncesinden farklı tekâmül ettiği söylenebilir. Modern Batı Avrupa'da politika teorisi iki önemli fikir etrafında gelişti: doğal hukuk ile toplumsal sözleşme. Bu fikirler en temelde devletin toplum üzerindeki iktidarının sınırlamasının ve bireyin despotizme karşı direnişinin vasıtasıydılar. Almanya'da ise vaziyet farklıdır. Almanlar için önemli olan "özgürlük" değil, "devlet"tir. Almanya'da Pufendorf, Thomasius, Wolff ve Kant'a kadar Alman düşünürler, doğal hukuk ve toplumsal sözleşme tasarımlarını mutlakiyet karşıtı imalarını minimize edecek şekilde yeniden ifade ettiler. Onlar, devleti özgürlüklerin potansiyel düşmanı değil, "koruyucusu" olarak değerlendirdiler. Doğal hukuk, sosyal normların bağımsız kaynağı olarak statüsünü yitirirken, pozitif hukuk geliştirildi, etkin hâle getirildi ve idealize edilmiş "devlet" moral fail, eğitici kurum hâline geldi. Bu entelektüel gelişmelerin neticelerinden birisi, Alman "yasal devlet" (Rechtsstaat) idealidir.⁶⁶ İkinci olarak Fransa, İngiltere gibi ülkeler, Rönesans, hümanizm, doğal hukuk ve Aydınlanma süreçlerini tecrübe etmişken Almanlar bu süreçleri yaşamamıştır.⁶⁷ Bu

⁶⁵ Voegelin, *Hitler and the Germans*, s.78.

⁶⁶ Bu değerlendirmeler için bkz. Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins, The German Academic Community, 1890-1933*, Wesleyan University Press, USA, 1990, s.113, 114.

⁶⁷ Voegelin, a.g.e, s.77. Başka bir kriz düşünürü olan Arendt de Almanya'da vuku bulan barbarlık ve yıkıcılığın, Almanya'da kadim geleneklerin yıkılışının başka her yerden daha fazla olmasına bağlar. Arendt'e göre söz konusu temayül, Almanların ulus oluşturmak için geç kalmaları, talihsiz politik tarihleri ve herhangi bir demokratik tecrübeden yoksun oluşlarıyla ilişkilidir. Ayrıca savaş sonrası işsizlik ve enflasyon da söz konusu vaziyeti etkileyen sebepler arasındadır. Ancak Arendt meseleyi yalnızca Almanya değil Avrupa bağlamında daha kapsamlı bir şekilde ele alarak, Avrupa'nın sınıf temelli toplumunun yıkılışıyla ortaya çıkan sosyal hakikate, Nazilerin tamamen suça dayanan ve bürokrasinin gangsterleriyle idare edilen *Volksgemeinschaft* yalanıyla cevap verdiklerini ileri sürer. Bkz. Hannah Arendt, "Approaches to the German Problem", *Essays in Understanding, 1930-1954, Formation, Exile and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 1994, s.110 ve s.112 Arendt'in totalitarizm değerlendirmesi için ayrıca bkz. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/1; Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

süreçleri geçirmeyen Almanlar, yirminci yüzyılda hızlı bir endüstriyel ve ekonomik tekâmülün, kentleşmenin yol açtığı yerinden edilme süreçlerini (dislocation), maceracı dış politikaların yol açtığı gerginlikleri ve krizi yaşamışlardır. Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilişi ve Versailles Antlaşması'nın ulusal utancını yaşayan Almanya, siyasi istikrarsızlık ve ekonomik bunalımların merkeziydi. Karl Löwith, 1940'ta "1933'ten beri Almanya'da vuku bulan, kaybedilmiş bir savaşı kazanma girişimidir"⁶⁸ diye yazarken bu utancı dile getirir. Birinci Dünya savaşının başarısızlığını müteakip, 1919'da Almanya'da "Cumhuriyet" ilan edilmiştir. Alman tarihinde, adını Weimar kentinden alan Weimar Cumhuriyeti, savaş sonrası zorlu şartların, sağ ve sol politik çatışmaların, bir dizi başarısız kabinenin ve faili meçhul cinayetlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu dönem, Adolf Hitlerin 1933'te Şansölye seçilmesi ve Üçüncü İmparatorluk'un kurulmasıyla sona erer.

Almanya bu zorlu şartları yaşamakla kalmamış, bunların bazılarına tepkisel bir tavır da geliştirmiştir. Bu tavrın ne olduğunu anlamak için Almanya'nın kendine biçtiği tarihsel misyona göz atmak kâfidir. Bu misyonu biçenler, bizâtihi Alman devlet adamlarıyla birlikte toplumun fikir mimarları olan düşünürler ve entelektüellerdir. Fransa'da Devrim'i müteakip hortlayan terör ve Almanya'nın bu toplumun sahip olduğu devrim ve demokrasi koşullarına sahip olmaması Goethe, Shiller gibi büyük düşünürlerin Fransız Devrimi'ni Alman toplumuna uygun olmadığı gerekçesiyle reddetmelerine yol açmıştı.⁶⁹ Sonrasında Alman tarihselci geleneğin ve idealizmin savunucuları, Fransız Devrimi ile ortaya çıkan demokrasinin eşitleyici ve rasyonalist temayülüne karşı hakiki bir spiritüel ve entelektüel devrim peşine düştüler.⁷⁰ Almanya'nın sözünü ettiğimiz misyonu dünyayı spiritüel bakımdan yeniden canlandırmaktı. Almanlara göre Fransız Devrimi hayatın spiritüel veçhesini dışlamıştı ve artık hayatın gâyesi maddî mutluluk ve haz peşinde koşmak hâline gel-

⁶⁸ Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, s.1 zikreden, Sluga, a.g.e., s.81.

⁶⁹ Roderick Stackelberg, *Hitler's Germany, Origins, Interpretations, Legacies*, Routledge, 1999, London s.44.

⁷⁰ Ringer, a.g.e, s. 346.

mişti. Fransız Devrimi, daha iyi bir topluma, kurumsal reform ve politik eylemle kavuşulacağı fikrini yaymıştı. Halbuki Almanlara göre kurumlardan önce geliştirilmesi gereken şey, insanın karakteriydi. Yalnızca moral mükemmelliğe ulaşan insan mükemmel toplumu oluşturabilirdi. Maddî mutluluk peşinde koşan Batı Avrupa'nın yozlaşma durumu, Almanların zihninin ve ruhunun tekâmülü fikriyle düzeltilebilirdi ancak. Bu yüzden ünlü Alman tarihçi Leopold von Ranke, 1815 Restorasyonu'nu, Cermen-Alman dünyasının Latin Devrimi'ne cevabı olarak selamlıyordu.⁷¹

Bu materyalist, yozlaşmış ve çürümüş dünyanın ortasında, dünyanın spiritüel canlanışını yönlendirme misyonunu yüklenmiş Alman toplumunun diğer Avrupa toplumlarına ve kendi bünyesindeki "öteki"lere olan tavrını, *Volk* ideolojisi, idealizmi ve romantizmi belirliyordu.⁷² Bu ideolojiler, "Alman mandarinleri" tarafından savunuldu. Almanya'da, ünlü yazar Stefan Zweig'in deyişiyle "kültürlü kişiye aşırı değer verip tanrılaştırmak gibi bir temayül vardı ve devletin bütün bu yüksek mevkileri sözüm ona "yükseköğrenimli" kişilerin elindeydi."⁷³ Bu kişilerin Nazizm'e giden süreçteki rolleri birazdan Voegelin'in ele aldığı "düşünce yoksunluğu" meselesinde kısaca değerlendirilecek.

Sözü edilen "materyalist" dejenerasyona verilen sert tepkinin hedefi en fazla Yahudiler oldular. Alman mandarinlerinin modernizm karşıtlığının Yahudi karşıtlığıyla ilişkisi Weimar döneminde aşikâr hâle geldi.⁷⁴ Yahudiler liberalizmin, sosyalizmin ve diğer ideolojilerin materyalist doktrinlerinin yükselişinden mesul tutuldular. Çünkü onlara göre bu ideolojiler, Yahudilerin toplumda ekonomik ve politik güç kazanmasını sağlıyordu. Bir görüşe göre de bayağı bir

⁷¹ a.g.e., s.44.

⁷² Bu misyon doğrultusunda Thomas Mann gibi ünlü bir yazar, savaş sırasında yazdığı ve sonradan reddettiği *Reflections of an Unpolitical Man* adlı kitabında, Alman Kültürünün Batı Uygarlığına üstünlüğünü kutluyordu. Dünyanın kurtuluşu Alman ırkının ellerindeydi. Eşitlik, özgürlük ve demokrasi gibi Fransız Devrimi'nin değerleri Almanların adeta mesihçi bir külte dönüşen sadakat, görev ve spirüel canlanma idealleri adına reddedilmeliydi. Bkz. Stackelberg, a.g.e., s.53.

⁷³ Zweig Stefan, *Dünyanın Dünyası Bir Avrupalı'nın Anıları*, çev. Burhan Arpad, Can Yayınları, İstanbul, 2000, s.281.

⁷⁴ Ringer, a.g.e., s.224.

Anti-Semitizm Hristiyanlık'ta önceden mevcuttu. Yahudilik, Hristiyanlık'a göre materyalist bir din ve Yahudiler de materyalist insanlardı. Onlar Hristiyanlık'ın gösterdiği kurtuluş yoluna girmek yerine, kendi dünyevî bencil ihtiyaçlarının peşinde koşma yolunu tercih etmişlerdi. Bu yüzden, önemli tarihçilerden biri olan Yahudi karşıtı Heinrich von Treitschke "Yahudiler bizim kötü talihimiz" diyerek asimilasyon çağrısında bulunabiliyordu.⁷⁵ Nasyonal Sosyalist iktidar, Yahudilerin asimilasyonu ile yetinmemiş onları bütünüyle yok etmek istemiştir. II. Dünya Savaşı esnasında milyonlarca Yahudi toplama kamplarında ölüme gönderilmiştir.

Netice itibariyle Anglo-Fransız aydınlanması ve Alman aydınlanması (Aufklärung) arasında kayda değer bir fikrî tezatlığın bulunduğunu söyleyebiliriz. Alman muhafazakârlığı hakkında devasa bir eser kaleme almış olan Klaus Epstein, bu tezatlığın dört önemli nedeni olduğunu söyler: zayıf burjuvazi, monarşik-otoriter devlet yönetim biçimlerinin son derece gelişmiş olması nedeniyle sivil bilincin gelişmemesi, bütün entelektüel hareketlere damgasını vuran yüksek prestije sahip üniversiteler ve dinsel çatışmalarla uzun süren ulusal meşguliyet.⁷⁶ Bu tarihsel arka planı göz önünde bulundurarak, şimdi Nazizm hakkındaki temel tezlere ve Voegelin'in tezine geçebiliriz.

"Tarih yazımının kendisi de," der Voegelin, "tarihsel bir fenomendir."⁷⁷ Bu mülahaza Alman politik tarih yazımı için de geçerlidir çünkü Alman politik tarihi üzerine sayısız yorum ve tartışma söz konusudur. Nazizm dönemiyle ilgili olarak tarihçiler farklı ve birbiriyile ihtilaflı görüşleri savunurlar.⁷⁸ Alman politik tarihinin bu dönemiyle ilgili karşımıza çıkan bu çok sayıda yorum ve değerlendirmeden çalışmamızın amaçları açısından mühim sayılabilecek üç temel

⁷⁵ Stackelberg, a.g.e, s. 50.

⁷⁶ Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, s.32-33.

⁷⁷ Eric Voegelin, "Man in Political Institutions", *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985*, The Collected Works of Eric Voegelin, Ed. William Petropoulos ve Gilbert Weiss, University of Missouri Press, Columbia, London, 2004, s.169.

⁷⁸ Bütün tarihsel tartışmalar, özellikle de Hitler dönemiyle ilgili olanlar "tarihle başa çıkmak"(mastering of past, Vergangenheitsbewältigung)'la ilgilidir.

tezden ya da tartışmadan bahsedeceğiz: “Üçüncü yol” tezi, “*Sonderweg*” tezi ve “modern bir fenomen olarak Nazizm” tezi. Diğer tezler de bu tezlere çeşitli tartışmalarla bağlanmaktadır. Sözüünü ettiğimiz bu üç ana teze bağlanan diğer tezler de mühim olmakla birlikte, onları tek tek ele almak henüz neticelenmemiş bir tartışmanın içinde kaybolup gitme riskini taşır. Hattâ, ünlü filozof Derrida’nın vardığı dramatik neticeye, “Nazizmin ne olduğunu bilmiyoruz”⁷⁹ neticesine varma riskini. Zirâ, Nazi Almanyası tarihinin adeta anahtar sorusu hâline gelen, “bu kadar ulusal ve yaratıcı bir kültürde böyle bir barbarlık ve yıkıcılık nasıl gerçekleşti” sorusu sorulduğunda liberal tarihçiler, Alman *Sonderweg* tezini kabul ederek Almanya’nın özel durumunu çarpık bir modernleşme süreciyle açıklama yolunu seçerlerken, muhafazakâr tarihçiler söz konusu tezi reddedip, durumdan yıkıcı batılı ideolojileri ve eylemleri sorumlu tutuyorlar, Marksist tarihçiler ise Nazizmi Avrupa’da ortaya çıkan faşizmin değişik bir türü olarak görüyorlardı. Bunların yanında Berlinli bir tarihçi ve Heidegger’in öğrencisi olan Ernst Nolte gibi Nasyonal Sosyalizm’i daha müspet bir çizgide değerlendirerek tarihçilerin Nasyonal sosyalizm travmasından kaynaklanan bu “*Historikerstreit*” (Tarihçilerin tartışması)ına yeni bir boyut kazandıranlar da vardır. Nolte’ye göre Nasyonal Sosyalizm Sovyet komünizminin tehdidine son derece radikal bir tepki olarak ele alınırsa haklı çıkartılabilirdi. Onun için komünizmin çöküşü, Nasyonal sosyalizmin “rasyonel özü”nün tarih tarafından haklı çıkarılması anlamına geliyordu.⁸⁰ Nolte, görüşlerini paylaşan diğer bir tarihçi Michael Stürmer’le birlikte, Stalin’in işlediği suçların Hitlerinkilerden daha az olmadığını iddia ediyor ve “Gulag Takımadaları Auschwitz’i öncelememiş midir?” diye soruyordu.⁸¹ Kimi tarihçiler ve entelektüeller tarihin Nolte ve Stürmer gibi tarihçiler tarafından yorumlanma teşebbüsünü Alman tarihini “normalleştirme” çabası olarak değerlendirmektedir. Sözgelimi Habermas, tarihçilerin

⁷⁹ *Between Reform and Resistance, Studies in the History of German Conservatism from 1789 to 1945*, s.73.

⁸⁰ Stackelberg, a.g.e, s.10. Nolte’nin Marksistler ve anti-marksistler değerlendirmesi için ayrıca bkz. Ernst Nolte, *Geschichtsdenken im 20.Jahrhundert von Max Weber bis Hans Jonas*, Wiener Verlag, Wien, 1991.

⁸¹ Zikreden, Stackelberg, a.g.e, s.256.

bu revizyonist bakış açısının tesadüfi olmadığını, Hristiyan demokrat koalisyonun, Nazi döneminin utancından kurtulma ve Almanya'ya "normal" ulus statüsünü geri verme gâyesi güttüğünü ileri sürer.⁸² Habermas, tarihçiler arasındaki bu *Historikerstreit*'a Stürmer ve Nolte'ye karşı çıkarak dahil olur ve *Die Zeit*'da yazdığı bir makalede, Stürmer ve Nolte'nin argümanlarını eleştirmek suretiyle, bu gibi tarihçilerin tarihi yeniden yazma teşebbüslerinin neo-muhafazakârlığın desteğiyle ulusal bir birlik kurma gâyesi güttüğünü söyler. Habermas, özellikle Nolte'nin muhafazakâr *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'ta yayınladığı "The Past that Will not Past" adlı makalesini eleştirilerinin hedefi hâline getirmiştir. Nolte, bu makalede Nazi canavarlıklarının Stalin'in işlediği suçlardan daha kötü olmadığını ve onun komünist tehdide bir tepki olarak ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Nolte'nin görüşünü Heidegger de paylaşır.⁸³

Nolte gibi, Alman tarihçilerinin *historikerstreit*i, tarihle ilgili bir dizi farklı yorumla şekilleniyordu. Kendi tarihleriyle problemi olan tarihçiler arasındaki tartışma aslında şu soruda düğümlenmektedir; "Eğer Almanlar dünyada yapıcı bir rol oynayacaklarsa Alman tarihinin daha müspet bir değerlendirmesi yahut yorumu gerekmez mi?" Bu soruya muhafazakâr revizyonizm "evet" cevabını verirken sol-eğilimli tarihçiler "hayır" cevabı vermektedir.⁸⁴

Bu tali tartışmaları – her ne kadar ana tezlere bir şekilde bağlansalar da - bir yana bırakarak ana tezlere geçelim. Sözünü edeceğimiz ilk tez, "üçüncü yol" tezidir. Bu tez, Nazizmin politik tayftaki konumuyla alâkalıdır. Bu teze göre Nasyonal sosyalizm, politik konumu açısından açıkça sağdan gelen bir hareket, politik tayfın muhafazakâr zirvesidir. O, 1920 ve 30'lardaki komünizm ve liberal demokrasi tehdidine karşı koymak için pek çok ülkede ortaya çıkan ulusal birlik hareketi, faşizmin radikal bir türüdür. O, batı liberalizmi ile komünizmi arasında "üçüncü yol" dur. Bununla birlikte söylenilen tez pek çok tarihçi tarafından eleştirilmektedir. Bazı tarihçilere göre, Nazizm sağ ve sol düşüncelerin bir karışımıdır ya da ne sağ

⁸² Habermas, *The New Conservatism, Cultural Criticism and Historians' Debate*, s.xiii.

⁸³ Stackelberg, a.g.e, s. 257-259.

⁸⁴ a.g.e, s.262.

ne de soldur. Kimi tarihçiler ise onu faşizmden çok komünizme yakın görürler.⁸⁵

İkinci tez "geç modernleşme" ya da ilk defa imparatorluk döneminde Alman muhafazakârları tarafından gündeme getirilen *Sonderweg* (özel yol) tezidir. Bu teze göre, Almanya diğer Batı ülkeleriyle özellikle de Fransa ve İngiltere ile karşılaştırıldığında modernleşme bakımından istisnâî bir durum arz etmektedir. Çünkü Almanya diğer Batı ülkelerinden kapitalizmin gecikmiş gelişimiyle birlikte farklı bir modernleşme sürecine girmiştir. Almanya'da müteşebbis ve kuvvetli bir burjuvazi gelişmemiştir. Bu yüzden Alman burjuvazisi, liberal bir parlamento yaratmaktaki tarihsel misyonunu yerine getirememiştir. Bu durum, Almanya'nın diğer Batı ülkelerinin izlediği yoldan ayrılmasına yol açar ve Almanya'da otoriter bir devleti davet eder: Almanya Nazizmin yirminci yüzyıldaki egemenliği altına girer.⁸⁶ Bu tezi, Yahudi tarihçi George Mosse savunur. O, Nazi Almanya'sını *embourgeoisement* (burjuvalaştırma)ın moralite kontekstine yerleştirir. Ona göre on dokuzuncu yüzyılı, ulusçuluk ile orta sınıf ahlâkının güçlü ittifakı karakterize eder. Bu ittifak, modern standartlar olarak normal ile anormal tasnifini getirir. Normal olmayan dışardaki (outsider), ötekidir. Burjuvazinin statükosuna tehdit oluşturan insanlar, bu standartlara göre tasnif edilirler: erkek-kadın, deli-akıllı, yerli-yabancı, Yahudi-Yahudi olmayan. Mosse'ye göre, Nazizm'den Alman burjuvazisinin ahlâkı (*Sittlichkeit*) sorumludur. Burjuvazinin kontrolü kaybetme korkusu, burjuvazi temayülü olarak Nazizmin ortaya çıkmasına yol açmıştır. "Yeni Alman insanı" der Mosse, "ideal burjuvadır".⁸⁷

Üçüncü tez, modern bir fenomen olarak Nazizm tezi, Nazizmin modernlik karşıtı bir hareket değil son derece modern bir hareket olduğu iddiasını ihtiva eder. Bu tez şu soruları cevaplama iddiasındadır: Nazizm anti-modern bir hareket mi yoksa modern bir hareket midir? Nazizm, modernitenin güçlerine (endüstrileşme, demok-

⁸⁵ Sözü edilen tezler için bkz. a.g.e, Introduction, a.g.e, s.3-11.

⁸⁶ a.g.e, s.7-8.

⁸⁷ İktibas ve değinmeler, Aschheim, Steven E., *In Times of Crisis. Essays on European Culture, Germans and Jews*, The University of Wisconsin Press, 2001, Wisconsin, s.112-113.

ratikleşme, rasyonalizasyon, kentleşme, sekülerleşme) bir tepki olarak mı doğmuştur yoksa bu güçlerin bizâtihi ifadesi ve radikalleşmesi midir? Bu teze göre, 1848'deki liberal devrimin başarısızlığına rağmen, Alman burjuvazisi, ekonomiye egemen olmada ve çıkarlarını Almanya'nın otoriter politik kurumlarını kullanarak garanti altına almakta oldukça başarılı olmuştur. Avrupa'nın liberal demokratik tekâmülü, Almanya'nın sapkın durumunun ölçüsü olamaz. Nazi ırkçılığı ve anti-semitizm, Aydınlanma rasyonalizminin ve modern bilimsel düşüncenin patolojik ifadesidir.⁸⁸ Alman *Sonderweg* tezine karşı çıkarak, sözünü ettiğimiz üçüncü tezi, yani Nazizmin modern bir fenomen olduğu tezini destekleyen Jeffry Herf, Alman "tepkisel modernizmi"nden söz eder. Ona göre Almanya'da teknolojiyi, Batı *Uygarlığı*ndan özgürleştirerek Alman *kültürünün* organik bir parçası hâline getirmek temel gâye hâline gelmiştir. Hızlı endüstrileşme, zayıf liberal gelenekle birleşerek Almanya'yı Nazizme götürmüştür. "Tepkisel modernizm" diye iddia eder Herf,

toplumların Endüstri ve Fransız Devrimi'nin problemleriyle yüz yüze kaldıklarında içlerine düştükleri evrensel çıkmaza Almanların özel tepkisidir... Nasyonal Sosyalizm modern ve anti-modern özelliklerin bir kombinasyonudur. Nazizm, modernlik karşısı özellikleri içinde barındıran ancak kendisi modern olan bir tepkidir.⁸⁹

İlk iki tez Nazizmi tarihi bir hadise olarak değerlendirirken, sonuncu tez onu hem tarihsel hem moral bir sorun olarak değerlendirmektedir. İlk iki tezin Almanya'nın kendisini, Yunan kültürünün devamı ve Latin kültürüyle bozulmamış sayarak, Latin kültürüne bir başka deyişle de Batıya karşı,⁹⁰ aynı zamanda Batı liberalizmi ile komünizm arasında da üçüncü bir yol veya alternatif görmesiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Diğer tez ise, Almanya'da gelenek ve modernlik arasındaki gerilimin yarattığı sosyal ve kültürel krizi, Batı karşıtı bir fenomen olarak anlamanın yanlış olduğu, aksine bu kri-

⁸⁸ Stackelberg, a.g.e, s. 3-4.

⁸⁹ a.g.e., s.8-9 ve s. 116.

⁹⁰ Bkz. Sluga, a.g.e, s. 129.

zin menşeinin Almanya'nın Batı'yla aynı sosyal süreci tecrübe etmesinde bulunduğu yolundaki görüşü ihtiva eder. Bu teze göre, Almanya aslında Batı karşıtlığını değil, Batı etnosentrizminin ve modernizminin radikalleşmesini temsil eder. O, aynı zamanda Batı'da Aydınlanma ile başlayan "Gelenek"e, Yahudi-Hıristiyan geleneğine bir başka deyişle de Latin kültürüne açılmış savaşın kristalleştiği anı temsil eder.

Voegelin, bu tezlerden ilk ikisini - ehemmiyetlerini göz ardı etmeksizin - değil, üçüncü tezi kabul etmektedir. Voegelin'e göre Nazizm sadece tarihsel değil, aynı zamanda moral bir fenomendir. Hitler'in muvaffakiyeti entelektüel ve moral bakımdan çökmüş bir toplumun kontekstinde anlaşılmalıdır. O, Hitler'in yükselişinin arkasında entelektüel bir zemin, felsefe değil, entelektüel bir bataklık olduğunu söyler. 1920'lerden itibaren Alman entelektüelleri arasında kültürde, eğitim ve değerlerde derin bir krizin olduğu kanâati hâsıl oldu.⁹¹ Almanya'ya, bu krize karşı bir spiritüel devrim gerçekleştirme misyonu biçildi. Avrupa uygarlığındaki krize⁹² tepki olarak, Almanya'da ve Avrupa ölçeğinde gerçekleştirilmesi amaçlanan spiritüel devrim, aslında Voegelin'e göre "içkin" bir spiritüellik taşıyor ve Tanrı'sını Hitler'in şahsında buluyordu. O dönemdeki pek çok Alman filozof, "Almanya'yı urprünglich (kerameti kendinden menkul) ilan etmiş, ulusların odağı olarak görmüş, Avrupa'nın ve hattâ bütün dünyanın jeopolitik merkezi kabul etmiştir. İlave olarak Almanya'yı Avrupa'nın yeniden doğuşunun kaynağı saymış, Almanları tek kader veya dünya çapında role sahip bir ulus olarak değerlendirmiştir."⁹³ Hitler bu yeni merkeze dünyanın diğer bölgelerini bağlayacak ve Alman spiritüel devrimini dünyanın diğer bölgelelerine yayacak biricik liderdi: o, yeni Mesih, yeni peygamberdi. Alman tarihinin en karanlık dönemlerinden birinde, 1923'te, sonradan

⁹¹ Ringer, a.g.e, s.3.

⁹² Karl Löwith'e göre Hristiyan Batı politik geleneğinin yıkımı Fransız Devrimi'yle başlarken dini ve moral birliğinin yıkımı, Alman reformasyonu ile başlar. Avrupa'daki kriz ve nihilizm değerlendirmesi için bkz. Karl Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, Columbia University Press, New York, 1995, 173-192.

⁹³ Jeff Collins, *Heidegger ve Naziler*, çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul, 2001, s.53.

Hitler'e karşı başarısız bir komplo girişiminde bulunan Alman komutan Ludwig Beck konuşmasında, yalnızca otoriter bir yönetim biçiminin Almanya'yı felaketten kurtarabileceğini ilan ediyor, "kurtarıcı" olarak bir diktatöre duyulan ihtiyacı vurguluyordu.⁹⁴

Voegelin'in yaşadığı döneme ilişkin mütalâasını anlayabilmek için bazı sorular sormalıyız. Biz tarihçilerin sorduğu soruyu, "bu kadar ulusal ve yaratıcı bir kültürde böyle bir barbarlık ve yıkıcılık nasıl gerçekleşti" sorusunu sormak ve onların girdiği nâmütenahî tartışmalara girmek yerine Voegelin'i takip ederek, bu dönemde Alman ruhunu – *Geist* - diğer toplumlardan ayıran özellik neydi? diye sormayı tercih ediyoruz. Alman ruhu derken Voegelin'in yaşadığı dönemdeki Alman ruhunu kastediyoruz. Alman ruhunun alâmet-i fârikası neydi? Biraz aşırıya kaçarak *Hitler And The Germans* (Hitler ve Almanlar) konferansını vermekle Voegelin'in kendisinin de bu soruya cevap aradığı iddia edilebilir. Voegelin zamanının ruhunu nasıl değerlendirmektedir? Alman toplumunun spiritüel durumu neydi? Nasyonel Sosyalizmin iktidara geldiği Alman toplumu nasıl bir spirütüaliteye sahipti? Bütün bu sorular, çalışmamızda Voegelin'le birlikte cevap aranılacak sorular olacak.

Voegelin, bu krize, yani aynı fenomene farklı yerden bakar. Onu dönemin diğer filozoflarından ayıran şey, bu krize ilişkin mülahazalarıdır. Alman toplumunun sözü edilen dönemde içinde bulunduğu spiritüel vaziyet hakkındaki değerlendirmeleridir. Bu aynı zamanda o toplumun üyeleri olan insanların hâlet-i rûhiyelerinin tespitidir. Alman sağının Holocaust'u normalleştirme gayretinin ve Alman solunun bu gayrete yönelttiği eleştirilerin, yani *historikerstreit*'in ötesinde Voegelin'in meseleyi ele alış biçiminin tarihsel olduğu kadar felsefî olduğunu görüyoruz. Yukarıda bahsedilen tarihsel sosyal şartların Alman toplumunun müteakip gelişmeleri yaşamasındaki rolleri inkar edilemez. Ancak Voegelin'in felsefî değerlendirmesi bu türden tafsîlatları aşmaktadır. O, aslında Aydınlanma ile başlayan, geleneğin reddedilmesinin doğurduğu krizin modern insanın ruhunda yarattığı patolojiyi araştırır. Voegelin bunu yapar-

⁹⁴ Hamerow, "The Conservative Resistance to Hitler and the Fall of the Weimar Republic, 1932-34", s. 446.

ken, Alman kitle insanını tarif etmek üzere, klasik felsefenin özelliklerle de Platon'un şu vokabülerini kullanır: *amathia*, yani "irrasyonel" ve "cahil", "aptal" yahut "düşünce yoksunu".

Nazizm fenomenini klasik vokabüleri kullanarak mütalâa ederken Voegelin'in öncelikle Platon'un şu antropolojik prensibinden hareket ettiği ifade edilmelidir; "Polis büyük harfle yazılmış insandır." Bu prensibe göre, bir toplum üyelerinden müteşekkildir ve onun ahlâkî karakterini, üyelerinin ahlâkî karakteri belirler. Bu durumda Voegelin, Platon'un antropolojik prensibini takiben şu soruları sorar: İnsan nedir? Ve insanın rayından çıkmasının, insanın insanlıktan çıkmasının, düşüşünün, yozlaşmasının ve soysuzlaşmasının müstesna semptomları nelerdir? Voegelin'e göre bu sorunun cevabı için ilkin, geçmişte yapılmış insan tariflerine bakmak lazımdır. Voegelin, Hellen'de insan nedir? sorusuna filozofların şöyle cevap verdiğini söyler: "İnsan *noustan*, akıldan teşekküldür." İsrail toplumunda ise bu soruya şöyle cevap verilir: "insan Tanrı'nın kendisine konuştuğu, yani Tanrı sözüne açık *pneumatic* varlıktır." Voegelin sonuç olarak hem Hellen hem de İsrail'de insanı oluşturan iki önemli unsur olduğunu ileri sürer: akıl ve ruh.⁹⁵

Bu durumda insanın akıl ve ruhtan teşekkül etmesi ne anlama gelmektedir? Voegelin akıl ve ruh tecrübelerinin yegâne müşterek noktasının şu olduğunu söyler:

İnsan kendi varlığını yalnızca kendinden hareketle tecrübe etmez. Varoluşunu kendisinden önce varolmuş bir dünyada tecrübe eder. İnsanın da unsurlarından biri olduğu bu dünyanın varoluşu nedeni ise bir gizem, yani "muammâ"dır ve bu muammâ, "Tanrı" olarak adlandırılır.⁹⁶

Voegelin'e göre, varoluşun (Existenz) ilâhî nedenine, tekil ve somut bir varlık (Dasein) olarak insanın bağlılığı günümüze kadar felsefenin temel sorunu olarak kalır. Leibniz bu sorunu şu sualle formüle eder: "Varlık neden vardır da hiçlik yoktur?" Voegelin, bu sorunun muhtemel cevaplarının araştırılmasında insanın ilâhî olana

⁹⁵ Bu değerlendirmeler için bkz. Voegelin, *Hitler and the Germans*, s. 86.

⁹⁶ a.g.e, s.86.

iştirâk ettiğini, insanın ilâhî olanı tecrübe ettiğini klasik felsefenin ve teolojinin terimlerinden anlayabileceğimizi ileri sürer: *methexis* (Yunanca), *participatio* (Latince) terimleri. Bu terimler “ilâhî olana iştirâk etme” mânâsına gelir.⁹⁷

Voegelin’e göre eğer insan varoluşunun temel unsurları, akıl ile ruh ise ve insan bunlar sayesinde kendi varlığını aşarak ilâhî olana bağlanabiliyorsa, “düşünce yoksunluğu” insanın bu yetilerini kullanamaması, yani ilâhî olandan (divine) kopması (dedivinizing) demektir. İnsan ilâhî olanla bağını koparttığı anda kendi varlığıyla, kendi “ego”suyla baş başa kalır. Ben merkezci düşünür ve hareket eder. O *amathiaya*, yani “irrasyonel” ve “cahil”, “aptal” ya da “düşünce yoksunu” insana dönüşür. Voegelin’e göre, nihaî aptallık kişinin kendi iradesini, libidosunu bir başka deyişle de egosunu evrenin merkezine koymasındır. İlâhî olanla, aşkınlıkla bağını böyle bir koparış (dedivinizing) insanlık-dışışlaşmaya (dehumanizing) yol açar. Söylediğimiz gibi, bu aynı zamanda “ortak duyu”dan, insanlar arası ortaklıktan sistematik bir geri çekilmedir. Çünkü ilâhî olana açıklık, diğerlerine, “öteki”ne açıklık demektir. İlâhî olandan kopma ya da ona kapalılık diğerine, “öteki”ne kapalılık, kendi benliğine kapanma, egoizm demektir. Voegelin, bu düşünce biçimine evvelâ Romantiklerde rastladığımızı söyler. Özellikle de Novalis’in şu sözünde; “Dünya ben nasıl istersem öyle olacak!”⁹⁸ Voegelin bu kontekste Hitlerle ilgili problemin, ilâhî olanla bağını koparma ve insanlıktan çıkma problemi olduğunu ileri sürer.

Holocaust tarihçisi Raul Hilberg Holocaust failleri ile ilgili mütalâasında şöyle söyler;

Bütün faillerin deli olduğunu size gösterebilseydim sevinmez miydiniz?.. Onlar zamanının eğitimli insanlarıydı. Ne zaman Auschwitz sonrası Batı uygarlığının anlamını düşünmeye kalsak sorunun en kritik noktası budur.⁹⁹

⁹⁷ a.g.e, s.86.

⁹⁸ Novalis, “Logologische Fragmente”, Fragment 124, *Schriften*, zikreden Voegelin, a.g.e, s.88.

⁹⁹ Raul Hilberg, “Holocaust’un Önemi”, *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, zikreden Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995.

İsteseydik Voegelin, bu ünlü Holocaust tarihçisinin sualini felsefî olarak şöyle formüle edecekti; yirminci yüzyılda, *düşünce yoksunluğu* (illiteracy) ya da radikal *aptallık* (radical stupidity) nasıl olup da bu kadar yaygın ve kapsayıcı hâle gelmiştir? Bu soru, Voegelin gibi Nazizm döneminde yaşamış ve farklı entelektüel geleneklerden gelen Arendt, Levinas¹⁰⁰ gibi kriz düşünürlerinin de sorusudur aslında. Voegelin'deki *aptallık* fikri, "Arendt'de "*düşünce yoksunluğu*" (thoughtlessness veya illiteracy) ve "*kötülüğün banallığı*"¹⁰¹yle ifade edilir. *Düşünce yoksunluğu* aynı zamanda Voegelin'e göre, ortak duyunun rasyonalitesinden sistematik geri çekiliş anlamına gelir.¹⁰²

¹⁰⁰ Levinas, söz konusu düşünce yoksunluğu durumunu hayranlık duyduğu düşünce babası Heidegger'le ilgili bir değerlendirmesinde dile getirir. Almanya'ya yaptığı seyahatten sonra Alexandre Koyre ona Heidegger'in Nasyonal Sosyalistlere duyduğu sempatiden söz ettiğinde büyük bir hayal kırıklığına uğradığını ve böylelikle büyük bir düşünürün geçici olarak pratik banallığa düştüğünü ümit ettiğini söyler. Levinas müteakip yazılarında, bu ümidini kaybedecek ve şöyle diyecektir: "Nazizm yıllarında Heidegger'i Davos'ta (Cassirer'e karşı, y.n) tercih ettiğim için kendimi suçladım... Hitler'i radyoda dinlediğimde Heidegger'in katı ve kategorik sesini yeniden duydum." François Poirié, *Emmanuel Levinas: Qui êtes-vous?*, zikreden, Samuel Moyn, *Origins of the Other, Emmanuel Levinas Between Revelation and Ethics*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2005, s.95 Öte yandan Levinas'ın Nazizm'e ilişkin yorumu, Nazizmi yalnızca banalite ile ilişkilendirmenin ötesine geçmiştir. Levinas'a göre Nazizm, o dönemde Almanya'da felsefeyi etkisi altına almış olan idealizmin modern idealist öznesine bir saldırı olarak, soyut, cisimden tecrit edilmiş aşkın benliğe aşırı bir detranscendentalising (aşkınsallıktan çıkarıcı) tepkidir. Bkz. a.g.e, s. 97-99 Levinas'ın Nazizm hakkındaki fenomenolojik yorumu için ayrıca bkz. Emmanuel Levinas, "Reflections on the Philosophy of Hitlerism", *Critical Inquiry*, cilt.17, No.1, 1990, s.62-71, Levinas bu metinde, Aydınlanma'nın komünal pişmanlık dramasıyla değil, irrasyonel bir "sihir" (magic)le aklın alanını tesis ettiğini ileri sürer. Aydınlanma, komünal kurtuluş çabasını yalnızca reddetmekle kalmaz aynı zamanda iktidarı boyunca her zaman karanlık üzerinde zafer elde edeceğini varsayar. Levinas'a göre pişmanlık ve kurtuluş yoksa cemaat de yok demektir. Aydınlanma otonomiye getirmekle, kardeşliği yani cemaati yok etmiştir. Cemaat ve kardeşlik yerine özgürlük ve eşitlik, pişmanlık ve kurtuluşa dair kendi dramatik tahkiyelerini ilan eden ulusal, sınıfsal ve ırksal kardeşlikler vardır. Nazizm de bunlardan yalnızca birisidir. Bu görüş ve Levinas'ın eserlerinin politik değerlendirilişi için ayrıca bkz. Howard Caygill, *Levinas and the Political*, Routledge, London, 2002.

¹⁰¹ Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations", *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York, 2003, s. 159.

¹⁰² Voegelin, a.g.e, s.27.

Düşünce yoksunluğu ya da *aptallık*¹⁰³ meselesi sadece yirminci yüzyıl kriz düşünürlerinin meselesi değildir, Platon ve Aristoteles'in düşüncesinde de bu problemle karşılaşırız. Ancak meseleyi, kriz düşünürleriyle Platon ve Aristoteles'in ele alışı arasında mahiyet farkı vardır.¹⁰⁴ Sözü edilen paye, yani "aptallık" Platon ve Aristoteles'in düşüncesinde İyi idesinden pay almamış kişiye verilir ve birkaç kişinin bu ideden pay almamış olması zeki olanın yönetmesi için bir sorun teşkil etmez. Ancak Voegelin'in de içinde bulunduğu kriz düşünürleri için vaziyet farklıdır. Onların Avrupa'da bilhassa da kendi toplumlarında gördükleri şey cehaletin, aptallığın, düşünce yoksunluğunun sınırlı ya da azınlığa özgü değil, son derece yaygın oluşudur. Öyle yaygındır ki, sokaktaki insandan üst düzey yöneticilere, generallere, entelektüellere kadar herkes bu aptallığın içindedir. "Hitler" der Voegelin, hedefleriyle ve prensipleriyle gerçekte bir *stultus*¹⁰⁵, yani aptaldı.¹⁰⁶ Voegelin, bu değerlendirmesiyle Hitler'in şeytani bir zekâyâ sahip olduğunu ve kitleleri bu yüzden peşinden sürüklediğini ileri süren teorisyenlere meydan okumuştur. Hitler ona göre inatçı, vasat bir karaktere sahip yarı cahil bir aptaldı. Tek büyük tarafı politik fırsatları kendi çıkarına kullanmayı bilmesiydi.¹⁰⁷

¹⁰³ Arendt "*düşünce yoksunluğu*" kavramını, "*aptallık*" kavramına tercih eder. Çünkü aptallık sıradan insanın bir özelliği olabiliyorken "*düşünce yoksunluğu*" son derece entelektüel insanlarda bile bulunabilmektedir. Bununla birlikte Voegelin'in *aptallık* kavramıyla tam da kastetmek istediği şey onun son derece entelektüel insanlarda dahi bulunuyor olmasıdır. Arendt'in ayrımı için bkz. Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations", s.164. Jaspers de aynı soruna, Almanların suçunu problemini ele aldığı konferanslarında değinmektedir. O, Almanya'da konuşmanın mümkün olmadığını, pek çok insanın gerçekten düşünmek istemediğini yalnızca sloganlar ve itaat mihverinde hareket ettiğini belirtir. Bkz. Jaspers, a.g.e., s.16-17.

¹⁰⁴ Voegelin, bizi, teferruatıyla henüz ele alamadığımız bu mesele dahilinde Platon ve Aristoteles'e götürüyor. Tezin ilerleyen safhalarında bu hususta Aristoteles ve Platon'un metinlerinden bazı iktibaslar yapılacak ve mesele daha teferruatlı ele alınacaktır. Hesiodos ve Aristoteles'in aptallığı da içine alan insan sınıflaması için bkz. Voegelin, *Hitler and Germans*, s.88-89.

¹⁰⁵ "*Stultus*", İsrail'in vahiy terimlerinde, budalalığundan ve inançsızlığından ötürü toplumda düzensizlik yaratan kişi olarak *nabal* kelimesine karşılık gelirken, Platon'da irrasyonel bir şekilde cahil olan ve aklın otoritesine itaat etmeyen kişi anlamında *amathes*, ve Thomas için Plato'daki *amathia* ve İsrail peygamberlerindeki *nabal* ile aynı anlamda "*aptal*" (fool) anlamına gelmektedir. bkz. a.g.e., s.89.

¹⁰⁶ Voegelin a.g.e., s.61.

¹⁰⁷ a.g.e., s.15.

“Düşünce yoksunu” insanlar Voegelin’e göre gerçekliğin kusurlu bir imajıyla hareket ederler. Voegelin’e göre, “eğer tecrübe alanındaki belirli gerçeklik kesimlerini kaybedersem onları uygun şekilde karakterize eden dili de kaybederim.” Voegelin, yirminci yüzyılın bu insan tipini İngilizce’de “*illiterate*” kavramıyla nitelendirirken Almanca’da *Illiteratentum* kavramı yerine *Analphabetentum* kavramını kullanır. Bu Almanca kavram, İngilizce “*illiteracy*”nin anlamıyla ilişkili olarak, gerçekliğin kaybı ile birlikte dilin kusurlu kullanımı (deficient command of language) mânâsına gelmektedir. Voegelin’in ifade ettiği üzere,

okumayı ve yazmayı bilen insanlarda da düşünce yoksunluğu (illiteracy) vardır. Onlar anlaşılması çok zor, doğru eylem, adalet hakkındaki sorular ya da akıl veya ruh problemini anlamayla ilgili bir mesele ortaya çıktığı anda tamamiyle düşünce yoksunluğuna düşerler.¹⁰⁸

Batı ülkelerinin aksine, Almanya’da, düşünce yoksunluğu – eylem için merkezi önemi bulunan alanlarda, dilin kusurlu kullanımı anlamında – “elitleri” de içine alır. Bu yalnızca elit kesimin bütününe düşünce yoksunu olduğu anlamına gelmez – Almanya’da Alman diline hâkim oldukça kültürlü insanlar da vardır, ancak kamusal alanda sosyal bir şekilde hâkim olan halk literatürü, bazı profesörlerin de aralarında olduğu düşünce yoksunu kişiler tarafından yazılırlar.¹⁰⁹

Almanya’da düşünce yoksunluğunun yaygın oluşunun en önemli belirtileri, toplumsal meselelerle ilgili her değerlendirmenin rasyonel eleştirel analizle değil, ideolojik bir pozisyonla yapılması, insanların birbirlerine “dost-düşman” ayrımıyla ve ideolojik ön yargılarla davranmasıdır.¹¹⁰

¹⁰⁸ a.g.e, s.90.

¹⁰⁹ İktibaslar, a.g.e., s.90-91. Dönemin Alman elitlerinin Almanya’nın son derece endüstrileşmiş bir ulus olma yönündeki ani değişimine verdikleri tepki ve Alman elitlerine dair teferruatlı bilgi, Alman üniversite profesörleri üzerine (1890-1933) yapılan şu çalışmada bulunabilir: Fritz K. Ringer, a.g.e.

¹¹⁰ Voegelin, otobiyografisinde bu dönemde herhangi bir ideolojik pozisyonu savunmaksızın Nasyonal Sosyalizme muhalif olunamayacağını anlatmak için somut bir

Voegelin'in toplumun hemen hemen her kesiminde yaygın bir şekilde ortaya çıkan "düşünce yoksunluğu" durumunu Almanya'nın tarihsel gelişimine ilgi göstermiş bir başka düşünür, Georg Lukacs, "Aklın yıkımı" olarak adlandırır. Yine Voegelin'in Alman entelijensiyasının içine yuvarlandığını düşündüğü "içkin spiritüel" durumunu, Lukacs, aklın yerini boş inançların, mitlerin ve füh-rere bağlılığın aldığı "Aklın yıkımı" kavram çifti ile tarif eder. Lukacs'ın *Aklın Yıkımı* (Die Zerstörung der Vernunft) adlı ünlü eserinin temel tezi "mâsum felsefe" diye bir şey olmadığıdır. Ona göre Alman felsefesi Nasyonal Sosyalizmi hazırlayan bir bataklıktı,

Nietzsche ve Dilthey'den Heidegger ve Jaspers'e kadar akıl dışı kötümserlikle ilgili olarak konferans platformlarında ve entelektüellerin salonlarında, kafelerinde söylenmiş olan her şeyi Hitler ve Rosenberg sokaklara taşımıştı.¹¹¹

Tıpkı Voegelin gibi, "Aklın yıkımı" durumunun yalnızca geniş toplumsal kitlelere has bir durum olmadığını Alman felesefesinde de içkin olduğunu düşünen Lukacs, Voegelin'in aptallığın nasıl olup da bu kadar yaygın olduğu sorusunu şu şekilde yeniden formüle eder:

Almanya'daki en eğitilmiş ve entelektüel olarak en üstün kişi Schopenhauer'in mitsel "istencine", Nietzsche'nin Zerdüş bildirilerine ya da Batı'nın çöküşü tarihsel mitlerine nasıl inanabilir?¹¹²

örneğe de başvurur. 1960'larda Salzburg'taki bir toplantıda, Marksist düşünür Ernst Bloch'un karısı Amerikaya neden kaçmak zorunda kaldıklarını merak ettiği için, Voegelin'in karısına eşi Voegelin'in Yahudi olup olmadığını sorar. Sorusuna menfi cevap alınca bu kez de komünist olup olmadığını sorar. Bu sorusuna da hayır yanıtını alınca şaşkınlık içinde "neden Avusturya'da kalamadınız ki?" diye sormuştur. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s.44.

¹¹¹ Georg Lukacs, *Aklın Yıkımı*, cilt I, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul, 2006, s.88-89 Lukacs'ın görüşlerini destekleyen, III.Reich'in entelektüel arkapları hakkında bir değerlendirme için ayrıca bkz. William L. Shirer, *The Rise and Fall of the Third Reich, A History of Nazi Germany*, Simon and Schuster, New York, 1960, "The Mind of Hitler and the Roots of the Third Reich" başlıklı bölüm, s.80-113. Shirer, özellikle on dokuzuncu yüzyıl Alman kültürüne mühim tesirlerde bulunan ve Batı ile spirütüel bir kopuş gerçekleştiren şu isimler üzerinde durmaktadır: Fichte, Hegel, Treitschke, Nietzsche ve Wagner.

¹¹² Lukacs, a.g.e, s.90-91.

Voegelin'in sözünü ettiği düşünce yoksunluğu durumu, aynı zamanda dille yakından alâkalıdır demiştik. Ona göre, dilin düşünen insan ile gerçeklik arasında vasıta olarak gerçek fonksiyonunu yitirmesi, dilin kendisinin "*ikincil gerçeklik*" (zweite realität, second reality) hâline gelmesine yol açar. "*İkincil gerçeklik*" durumunda hakikatten uzaklaşılır, ardından fantazma ve hayâl dünyasına girilir. Voegelin bu "*ikincil gerçeklik*" durumlarına tarihten örnekler verir; İsa'dan önce beşinci yüzyıl, Polis'in gerçekliğinin yıkılışıyla ya da Ortaçağ'ın bitişinden sonra gerçeklik kaybıyla ortaya çıkan durum, "*ikincil gerçeklik*" durumudur.¹¹³ Söz gelimi Voegelin'e göre,

Heidegger "dil konuşur" derken, dili "*ikincil gerçeklik*" olarak karakterize etmeyi amaçlamasa da hakikatte bunu yapmıştır. Eğer dil konuşuyorsa o zaman düşünce ile dil, obje ile gerçeklik arasındaki temas kesilmiş, kopmuş demektir ve bu durumda problemler ortaya çıkar çünkü düşünme artık gerçeklikle ilişkili değildir.¹¹⁴

Voegelin, "*ikincil gerçeklik*" durumunun, "*İlk gerçeklik*" durumuyla çatışma içine girdiğini, bunun da iki neticesi olduğunu söyler: temâşâ (contemplation) ve pratik. Temâşâ durumunda, çatışmanın en önemli göstergesi Marx ve Nietzsche gibi düşünürlerde olduğu gibi, bir "sistem" inşa edilmesidir. Voegelin'e göre gerçeklik sistem özelliği göstermediği için, hangi sistem oluşturulursa oluşturulsun hayatın, gerçekliğin bütününe içine aldığı ve izah ettiğini ileri süren bir sistem her zaman hatalıdır ve o, gerçekliği tarif ettiği iddiasında bulunduğunda, yalnızca entelektüel dolandırıcılıkla bu iddiasını sürdürebilir. Yani, bir sisteme itibar etmek demek, onun ön kabullerine, şartlarına, prensiplerine itibar etmek demektir. Sistemin ön kabullerini, şartlarını, prensiplerini tartışmamak demektir. Sistemler, hayatı, gerçekliği donduran ölü kalıplar ve statik düşünme tarzlarıdır. Hayat ya da gerçeklik ise sistemleri aşan bir dinamikliğe sahiptir; kararsız, belirsiz ve canlıdır. Dinamik bir şeyi, statik bir şeyde dondurma çabası Voegelin'e göre, kendisini yalnızca

¹¹³ Voegelin, *Hitler and Germans*, s.249.

¹¹⁴ a.g.e, s.250.

entelektüel dolandırıcılıkla kabul ettirebilir. O, bu durumu şöyle ifade eder;

ilk gerçeklik ile *ikincil gerçeklik* arasındaki çatışmanın neticesi, pratikte ise entelektüel dolandırıcılık değil, "yalan"dır. *"İkincil gerçeklik"* kendini hakikat olarak sunduğunda *"ilk gerçeklik"*le çatışmaya girer ve sürekli yalan söylemek zorunda kalınır.¹¹⁵

Kişi kendi kendine yalan söyler. Sistem şeftir ve şef ne söylerse doğrudur. Şefin söylediklerine uymayan şeyler inkâr edilir yahut çarpıtılır. Voegelin'e göre insan *"ikincil gerçeklik"*te yaşamaya başladığında kendisini aşkın alana kapatır. Egosuna döner ve kendisini *imago Dei*'den (Tanrı imgesinden/suretinden) *imago hominis*'e (insan imgesine/suretine) dönüştürür. İnsan, insanlık dışına çıkar.

Voegelin'in bütün bu fikirleri ışığında en baştaki sorulara tekrar dönülebilir. Alman toplumunu diğer Avrupa toplumlarından ayıran niteliklerden, daha önce kısmen bahsedilmişti. Voegelin de bu şartlardan bahseder. Bununla birlikte onun sorduğu temel felsefi-sual şudur: Nazizm döneminde Almanya'nın içinde bulunduğu spiritüel durum nasıldı? Almanya'nın spiritüel emperyalizminden, spiritüel dejenerasyonuna giden sürece yukarıda sözünü ettiğimiz *"ikincil gerçeklik"* hâkim olmuştur. Öyle ki, bu dönemde Nazizmi eleştirmek için dahi ideolojik bir pozisyona sahip olmak zarurîdir. Yani *"ikincil gerçeklik"*i, Nazizmi, faşizmi eleştirmek için yine *"ikincil gerçeklik"*, Marksizm, komünizm vs. lazımdır. "Düşünce yoksunluğu", bu açıdan gerçeklik kaybıyla ilişkilidir. Gerçeklik tecrübesini kaybedenler *"ikincil gerçeklik"*te başka bir deyişle de "ideoloji"de yaşamaya başlarlar ve insanlıktan çıkarlar. Çünkü Voegelin'in dediği üzere insan yalnızca *"tam gerçeklik"*te insan kalır. O, bunu ortak duyudan geri çekiliş diye nitelerken aynı zamanda onun dilsel bir

¹¹⁵ a.g.e., s.109. Voegelin, *ikincil gerçeklik* durumunun Nazizm'i müteakip devam edebileceği kanâatindedir. Ona göre, asıl mesele Nasyonal Sosyalizm değildir. Nasyonal Sosyalizm'in selefi bir toplum vardı ve bu toplumun spirütüel durumu inceleme konusu yapılmalıdır. Nasyonal Sosyalizm'in iktidara geldiği toplumun spirütüel durumu tetkik edilmelidir çünkü Nasyonal Sosyalizm yenilse de bünyesinde iktidara geldiği toplumsal durum devam etmektedir. Bu yüzden Voegelin'e göre önemli olan "tarihle başa çıkmak" değil, "şimdiyle başa çıkmak"tır. A.g.e, s.77.

çöküş de olduğunu söyler. Çünkü gerçeklikle ilişkinin kopması, dilin kusurlu bir şekilde kullanılmasıyla alâkalıdır.

Çalışmamızın ileriki safhalarında bu tespitler, sorular ve muhtemel cevaplar daha geniş kontekste değerlendirilecek. Bu aşamada birtakım sorular tespit edilmekle yetinildi. Voegelin, tespit ettiği sorunlar ve önermiş olduğu çözüm yollarıyla tıpkı kendi tarihleriyle sorunu olan Alman tarihçileri gibi geçmişle uğraşmış ve onu aydınlatmaya çalışmıştır. Nazizm travmasını yaşamış kriz düşünürlerinden biri olarak, toplumu çevreleyen moral yapıyla ve spiritüel-entelektüel dejenerasyonla ilgilenmiştir. Yalnızca Almanya'ya özgü olmayan bu spiritüel-entelektüel dejenerasyonu hazırlayan tarihsel ve entelektüel sürecin portresi çalışmamızın müteakip bölümlerinde çizilmeye çalışılacak. Bu resimde ilk ele alınacak husus Batı politik düşüncesindeki insan telâkkisinin değişimidir. Müteakip bölümde bu değişimin anlaşılması için ve Voegelin'in politika teorisi öncelikle bir insan anlayışına ve tarifine dayandığı için ilkin, Voegelin'in çeşitli düşünürlerin insan telâkkileri bilhassa da Hellen ve Yahudi-Hristiyan insan telâkkisi mihverinde ortaya koymuş olduğu felsefî antropolojisi yani insan anlayışı değerlendirilecek. Daha sonra sırasıyla Voegelin'in toplum görüşü, ardından da yukarıda bahsedilen fikrî ve antropolojik değişimin kendisinde somutlaştığı ve modern Batı düşüncesinin temel tasniflerinin kendisine dayandığı mit/felsefe/vahiy arasındaki ilişkiyi Voegelin'in nasıl değerlendirdiği ele alınacak.

2. Bölüm

1. Eric Voegelin'in Felsefi Antropolojisi ve Toplum Görüşü

Olabilir, ben başkayım! Belki inanıyorum da tam değil. Gerçi hiç inanmıyorum. Ama Tanrı'yı kurşuna dizmenin gerektiğini söylemiyorum. Daha süvari eriyken başlamıştım Tanrı üzerine düşünmeye. Şiirlerde hep süvari erlerinin günlerini içmekle, kumar oynamakla geçirdiklerini yazarlar. Belki ben de içtim, ama inanır mısınız, bazı geceler yatağımdan yalınayak fırlar, Tanrı imanımı bütün etsin diye tasvirin önünde haç çıkarmaya başladım. Çünkü o zamanlar iç huzuruna kavuşamıyordum bir türlü: Tanrı var mı yok mu; kesin karar veremiyordum. Acı veriyordu bana bu! Sabah olunca başka şeylere dalıyor insan kuşkusuz...yitip gidiyor inanç sanki. Zaten inancın gündüzleri genellikle biraz zayıf olduğunu görmüşümdür hep...

Cinler, Dostoyevski

(Çev.Ergin Altay)

a) Felsefî Antropoloji: Voegelin'in "İnsan" Görüşü

Felsefî antropolojinin temel sorusu, "insan nedir?" ve "İnsan kimdir?" sorusudur. Ne kadar farklı düşünce sistemi varsa, o kadar farklı insan anlayışı vardır. Bu durum politik düşünce sistemleri için de geçerlidir. Düşünce tarihinde ne kadar politik düşünce sistemi varsa o kadar insan anlayışı vardır, çünkü her fikrî teşebbüsün temelinde bir insan anlayışı bir başka deyişle felsefî antropoloji yatar. Filozof, teorisini ortaya koyarken "insanın doğası var mıdır, varsa nedir?" diye sorar. İnsan doğasını yeni bir ilkeye göre kurmak yahut yeni bir ilkeden hareketle tarif etmek, yeni bir dünyayı yeni bir temelde kurmak demektir. Sokrates'ten - sofistlere karşı insan doğasını tarif etme ihtiyacı nedeniyle - Hobbes veya Locke'a - Hıristiyanlık'ın insan tanımına karşı insan doğasını tanımlama ihtiyacı nedeniyle - büyük filozoflar "İnsan doğası nedir?" sorusunu sormuşlar ve bu soruya kendi düşünce sistemleri içinde cevap vermişlerdir.

Her büyük filozof gibi, Voegelin'in politika düşüncesinin temelinde de bir insan telâkkisi, tarifi vardır. Her filozof gibi o da kendisine "insan"ı dert edindi ve "insan"la alâkalı sorular sordu. Hattâ diyebiliriz ki, felsefî antropoloji, yani insan telâkkisi onun "yeni politika bilimi"nin başlangıcıdır. O, politika bilimini "insanın bilimi" olarak anlar.¹ Voegelin'e göre, politika bilimi iyi teferruatlandırılmış bir antropolojiyi, biyolojik, psikolojik ve spiritüel olmak üzere bütün veçheleriyle insan doğasının bilimini gerektirir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, politika düşüncesinin temelinde bir insan görüşü bulunduğu fikrini Voegelin, politika teorisinde adeta bir prensip, bir kural olarak kabul eder. Voegelin, bu kuralın yahut prensibin, Platon'dan günümüze politika biliminin temel prensibi olarak miras kaldığını eserlerinde mütemadiyen vurgular. Ona göre, Platoncu antropoloji, politika bilimi için temel kavramları ortaya koymuştur; insanın bir bedeni ve ruhu vardır. Ruhta spiritüel ve rasyonel ruhun ayırt edilmiş unsurları vardır...gibi. Sadece Platon'un sistemi değil, büyük politik sistemler, yaratıcıları Augustine, Thomas, Hobbes,

¹ Regina Braach, *Eric Voegelins politische Anthropologie*, Königshausen, Neumann GmbH, Würzburg, 2003, s.9.

Spinoza yahut Rousseau olsun bir insan tasarımına, bir insan anlayışına dayanır ve onların arkasında iyi ya da kötü bir antropoloji vardır.²

Voegelin'in politika teorisini ele alan çalışmamızın bu bölümünde, Voegelin'in felsefî antropolojisini değerlendirmeyi amaçlıyoruz. Daha önce de ifade edildiği gibi, Voegelin'in politika teorisi en temelde onun felsefî antropolojisine ve tarih teorisine dayanır. Voegelin'in felsefî antropolojisi kabaca üç kaynaktan beslenir. İlki, Platon ile Aristoteles'in düşüncesinde ortaya çıkan "insan" anlayışı, ikincisi Yahudi-Hristiyan geleneğinin düşünce dünyasındaki "insan" anlayışı ve son olarak da Max Scheler'in felsefî antropolojisi. Voegelin, felsefî antropolojisini klasik felsefe temelinde geliştirir, Yahudi-Hristiyan insan anlayışıyla besler ve Heidegger'in "kendisine borçlu olmayan hiçbir günümüz filozofu yoktur"³ dediği Max Scheler'in felsefî antropolojisiyle, kendi antropolojisini harmanlayarak Scheler'in insan telâkkisini aşmayı hedefler. Bu bölümde, Voegelin'in felsefî antropolojisi sırasıyla, tek tek bu kaynaklarla ilişkisi konteksinde - her biri ayrı bir çalışma ve tez konusu olacağı için - ele alınmayacak. Bunun yerine, sözü edilen üç kaynaktan da bahsetmek suretiyle meseleye ilişkin genel bir değerlendirmenin yapılması amaçlanmaktadır.

Ünlü Alman filozof ve sosyolog Max Scheler'in de söylediği gibi, düşünce tarihi boyunca insan nedir?, insanın doğası nedir?, evrende insanın yeri neresidir? soruları pek çok düşünür tarafından sorulmuştur. "İnsan bir *homoreligiosus*, *homosapiens*, *homoludens*, *homofaber*, *homodionyssiacus* ya da *homocreator* dur" cevabı, bahis konusu sorulara verilmiş cevaplardan yalnızca birkaçıdır. Bununla birlikte bugün düşünce dünyamızda insanın kendisine ait bilgisinde bir kriz söz konusudur. "Aydın bir Avrupalıya insan kelimesinden ne anladığı sorulsa" diye yazar Max Scheler,

² Eric Voegelin, *The Myth of Plato*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2001, s.18.

³ zikreden, Manfred S. Frings, Max Scheler, *Ressentiment*, Marquette University Press, USA, önsöz, 1998, s.3.

hemen daima, onun kafasında birbiriyle uzlaşmayan üç ayrı düşünce dünyası birbiriyle çarpışmaya başlar. Bunlardan birincisi, Yahudi-Hristiyan geleneğinin düşünce dünyası, Adem, Havva, yaratılış, cennet, cennetten kovulmadır. İkincisi, temelini Antik-Grek düşünce dünyasında bulur. Burada, dünyada ilk kez, insanın kendi hakkındaki bilgisi, insana özel bir yer kazandırmıştır. Bu teze göre insanı insan yapan, onda bulunan "akıl", logos, phronesis, ratio, mens vb. dir. Logos burada hem söz, hem de şeylerin "neliği"ni kavrama yeteneği anlamına gelir. Varlık bütününün temelinde insan üstü bir "akıl" bulunduğu ve bundan yalnız insanın pay aldığı teorisi, bu görüşe sıkı bir şekilde bağlıdır. Üçüncüsü, modern doğa bilimleriyle gelişme psikolojisinin artık gelenekleşmiş düşünce-dünyasıdır. Buna göre insan, Yeryüzü adını alan gezegendeki oluşun en son basamağıdır. Bu varlık, kendisinin ön formları durumundaki hayvan dünyasından, kendi altındaki bu doğa parçasından, yetenek ve enerjisinin daha karmaşık olmasıyla ayrılır.⁴

Scheler'e göre bu birbirinden farklı ve birbirini hesaba katmayan üç düşünce –dinî, felsefî ve bilimsel - arasında birlik yoktur. Bu üç düşünce arasında, birlik olmadığı gibi, üçüncü düşünce, yani bilimsel düşünce kendi içinde de bir birliğe sahip değildir ve insan hakkındaki bilgiye ilişkin krize bir ölçüde ivme kazandırır. Söz konusu ivme, hem Batı entelektüel hayatındaki radikal sosyal, kültürel ve politik değişimle alâkalıdır hem de Birinci Dünya Savaşını müteakip Batı entelektüel iklimine tesir eden farklı düşünce akımlarının – idealizm, materyalizm, bilimsel pozitivizm, Freudculuk, Nietzscheci radikalizm vs. - insan varlığı hakkındaki bilgiyi bulanıklaştırmasıyla alâkalıdır. Bu düşünce akımları, modern düşünürü sözgelimi vitalist, formal-mekanist insan görüşleri gibi birbirinden oldukça farklı ve uzlaştırılması mümkün olmayan insan görüşlerine götürmüştür.

Scheler'in sözünü ettiği insan hakkındaki bu üç antropoloji, sırasıyla teolojik antropolojiye, felsefî antropolojiye ve bilimsel antropolojiye tekabül eder. Scheler'e göre, bu üç antropolojiye sahip ol-

⁴ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Tomris Mengüşoğlu, Yaprak Yayın, İstanbul, 1988, s.11.

sak da insan hakkında, üzerinde birleşeceğimiz bir düşünceden yoksunuz.⁵ Felsefi antropolojideki bu uzlaşmazlık, Scheler'in olduğu kadar Voegelin'in de meselesi olmuştur. Bununla birlikte Voegelin, teolojik antropolojiyle, felsefi antropolojiyi müspet kabul eder ve bunlar arasındaki anlaşmazlığı vurgulamak yerine onları antropolojik olarak birbirlerini tamamlayıcı görür; bilimsel antropolojiye ise menfi yaklaşır ve onu tek yönlülüğünden dolayı reddeder. Çünkü modern felsefi antropoloji ona göre, "içkinci (immanentist) felsefi antropoloji" dir ve insanın çok boyutlu gerçekliğini tam olarak aksettirmez.

Voegelin, Hellen felsefi düşünce geleneğinin ve Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneğinin fikrî açıdan kuvvetli, modern düşünce sistemlerinin ise zayıf bir antropolojik anlayışa sahip olduğunu düşünür. Modern düşünce sistemleri, yalnızca zayıf bir antropolojik anlayışa sahip olmakla kalmaz aynı zamanda doğa bilimlerinin metodlarının, sosyal gerçekliğe tatbik edilebileceği gibi yanlış bir kavrayışa da sahiptir. Bugün büyük ölçüde sosyal bilimcilerin yanlışlığında hemfikir olduğu bu kavrayışa göre insanı anlamak için, doğa bilimlerinin metodunu sosyal bilimlerde rahatlıkla kullanabiliriz. Yani insan hakkında doğru bir anlayışa pozitif bilimin metodlarını kullanarak ulaşabiliriz. Voegelin'e göre, bu yanlış kavrayış, insan varlığının entelektüeller tarafından tek yönlü ele alınmasına neden olmuştur. Modern düşünce sistemleri, insan varlığının çeşitli veçhelerini ifade etseler de – biyolojik, psikolojik, lingüistik, sosyal, ekonomik vs. – insana ilişkin "bütünsel" bir anlayış geliştirememiştir. Voegelin, örnek olarak, bu sözde bilimsel - yanlış anlayışın ürünü

⁵ Scheler'in bu değerlendirmesine katılan bir başka düşünür Ernst Cassirer'dir. Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme* adlı eserinde, "düşünce dünyasındaki bu karşıtlıkların yalnızca ağır bir teorik sorun olarak kalmayacağının ve yakın gelecekte tüm ahlakal ve kültürel yaşam için bir tehlike oluşturacağının ilk farkına varan düşünürlerden biri" olan Scheler'i zikrederek, meseleyle ilgili olarak şöyle demektedir: "Bugünkü zenginliğimizle karşılaştırdığınızda geçmiş çok yoksul görünebilir. Ama olgular konusundaki zenginliğimiz zorunlu olarak bir düşünce zenginliği anlamına gelmiyor. Bizi bu labirentten çıkaracak Ariadne'inki gibi bir ipucu bulmayı başarmazsak insan kültürünün genel öz yapısı için gerçek bir görüşe sahip olamayacak; tersine kavramsal birlikten tümüyle yoksun, bağlantısız ve ilişkisiz bir veriler çokluğu içinde yitip gideceğiz." Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s.31.

olan ve insan varlığını yalnızca biyolojik temeliyle izah eden “ırk teorisi”ni ilk dönem eserlerinde tenkit etmiştir. Ayrıca Voegelin’e göre modern doğa biliminin metodları, insan bilimine tatbik edilebilir olmadığı gibi politika bilimine de tatbik edilemez. Tatbik edildiği durumda, hem insana ilişkin bilgimizde hem de politik kararlarımızda hatalı sonuçlara varırız.

Burada modern düşüncenin insan anlayışının karmaşık sorunlarına girmek yerine, en genelde Voegelin’in felsefi antropolojisi için şu söylenebilir: “insanın bilinci toplumun düzeninin manevî (geistig) ve yaratıcı merkezidir”⁶ ve bu bilinç “içkinlik” ile “aşkınlık”ın kesiştiği merkezdir. Voegelin modern insan anlayışını reddeder çünkü bu anlayışa göre, insanın bilinci “aşkınlık” ile “içkinlik”in kesiştiği merkez değildir. İnsanın bilinci yalnızca “içkin” boyuta sahiptir. İnsan yalnızca sınırlı ve fiziksel varlığıyla “içkinlik”te mevcuttur. Halbuki Voegelin, insanı yalnızca sınırlı ve fiziksel boyutuyla yahut tek veçhesiyle düşünmez. O, fiziksel boyutuyla birlikte insan varoluşunun, “aşkınlık”la ilişkisi içinde ortaya çıkan spirüel karakterini göz önüne alır. İnsan, Voegelin’e göre, Scheler’in de ifade ettiği gibi yalnızca fiziksel bir varlık değil, aynı zamanda “metafizik bir varlık”tır.

Voegelin’in bu değerlendirmesinden yola çıkan Voegelin uzmanı, Alman araştırmacı Michael Henkel’e göre, Voegelin’in felsefi antropolojisi, “ontolojik temelli bir insan teorisi”dir.⁷ Henkel’e göre bu ontolojik temelli antropoloji, Voegelin’in politika teorisinin merkezini oluşturur ve düzensizlik ile düzeni ayırmanın, ideolog despot ile politik bir varlık olarak insanı birbirinden ayırmanın kriteri hâline gelir.

Hem Scheler’e hem de Voegelin’e göre, insan dünyaya “açık” bir varlıktır. Dünyaya “açık” olmak demek, insanın somut bir varoluşun parçası olduğunun idrâkine varması ve her türlü sınırlamadan özgür bir şekilde, varlığın özünü tecrübe etmesi demektir.⁸

⁶ Regina Braach, a.g.e, s.10.

⁷ Michael Henkel, *Eric Voegelin: zur Einführung*, s.127.

⁸ Scheler, a.g.e, s.41; bu ve insana ilişkin anlayıştaki krizle ilgili yukarıda ifade edilen düşünceler için ayrıca bkz. Nicoletta Stradaoli, “Philosophical Anthropology: Vo-

İnsan dünyaya "açık" bir varlık olarak, varlık düzeninin iştirakçisi olduğunun idrâkiyle kendisi ve hayat hakkında sorular sorar. İnsan varlığın özünü tecrübe etmesi dolayısıyla, *Geist*'a sahip bir varlıktır. "Öz ile oluşu birbirinden ayırma yeteneği, insan *Geist*inin, bütün öteki niteliklerinin kendisine dayandığı temel vasfıdır."⁹ Bununla birlikte her politik düzen insan varoluşunun bu özel doğasını içerir.¹⁰

Scheler'e göre insan ben-bilincine sahip olan ve benliğini aşarak, kişiliğinin spiritüel tarafını harekete geçirerek diğer insanlarla tek ve ortak bir dünya kurmayı başarabilen tek varlıktır. İnsan bir kesişme noktasıdır. İnsan "aşkın" ile "içkin" in kesişme noktasıdır. O, kendi doğasından ötürü Tanrı arayışına giren, yaşayan bir "X" tir. Sınırsız bir şekilde dünyaya açılmış olarak davranabilen bir "X" tir.¹¹ İnsanın bir kesişme noktası olduğu ve insanın ilâhî olana yönelme temayülüne sahip olduğu fikirlerini Voegelin de Scheler'le içtenlikle paylaşır. İnsanın dünyaya açıklığını "aşkın varlık" a açık oluşu tamamlar. Bu bakımdan hem Scheler hem de Voegelin'e göre insan varlığı Tanrı ile dünya arasındaki "sınır" (Grenze) dir.

Voegelin, bu düşüncesini daha açık bir şekilde ifade etmek için Platon'un felsefi antropolojisine döner. O, Platon'un *Şölen* adlı diyalogunda geliştirdiği *metaxy* - in-between - (arada olma) kavramını politik düşüncesini şekillendiren felsefi antropolojisinin kalbine

egelin's Dept to Max Scheler", American Political Science Association'ın yıllık toplantısına sunulmuş bildiri, Marriott Wardman Park, Omni Shoreham, Washington Hilton, Washington, DC, 01-09-2005. Voegelin ile Max Scheler'in antropolojik değerlendirmelerininin mukayesesi için bkz. William Petropulos, *The Person as 'Imago Dei' Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin's 'Herrschaftslehre' and 'The Political Religions'*, Occasional Papers, XXII, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2000. İnsanın tarihin akışına kendisi hakkında bir şeyler öğrenen biri olarak iştirâk edişinin idrâkine varma süreci ile ilgili değerlendirme için bkz. Voegelin, *Order and History, Israel and Revelation*, s.1. Almancasıyla mukayese etmek için, Voegelin Eric, *Ordnung und Geschichte, Die kosmologischen Reiche des Alten Orients - Mesopotamien und Agypten*. Eric Voegelin, "What is Nature?", *Anamnesis: On the Theory of History and Politics. The Collected Works of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2002, s.157-174.

⁹ Scheler, a.g.e., s.53.

¹⁰ Stradaoli, a.g.m. s.4.

¹¹ Scheler, a.g.e., s. 43.

yerleştirir. *Metaxy*, Platon'un varoluşun yapısının niteliğini dile getirmek için kullandığı Yunanca bir kavramdır. Voegelin düşüncesinde, Platon'un bu kavramını insanın varoluş sırlarının hazinesini açan tılsımlı bir anahtar gibi kullanır. O, bu terimle insan ruhunu hususî olarak tahlil ve tasvir eder. Voegelin'in ifade ettiği üzere, insanın varoluşu Platon'un *metaxysinin* yapısına sahiptir. İnsan araftadır, bir başka deyişle insan aradadır. İnsan iki kutbun arasında, yani bu dünya ile aşkın dünya arasında gidip gelir. İnsan dediğimiz şey âdeta zıtların terkibidir. Maddî ve manevî ihtiyaçların, dünyevî ve metafizik arzuların terkibidir. Onun aşkın alana doğru çekilmesini dünyaya doğru geri çekilmesi, dünyaya doğru çekilişini de aşkın alana çekilişi takip eder. Manevî hayattan maddî hayata çekiliş ve aksi, maddî hayattan uzaklaşarak mâneviyatı arayış. Dünyevî kabına sığamayan insanın bir nevi uhrevî geçici sıtmaya tutulması; bu meyanda ruhun kendi kendisiyle bitmek bilmeyen kavgası. İnsan ruhu kimi zaman bu iki zıt kutbun yahut makamın oyuncağı, tabiatıyla bir o tarafa bir bu tarafa sürüklenen ve sürüklenmekten bitap düşen kuklasıdır. Bu gidiş gelişler, insanın bu makus ve garip talihi, yani *metaxy* insan hayatta kaldığı sürece bitmeyecek bir senfonidir. Bu gidiş gelişler ve onların yarattığı gerilim yalnızca ölümle nihayet bulur. İnsanın bu geriliminin, bizzat içinde yaşadığı ve tecrübe ettiği trajedisinin temelinde, sonlu olmasından kaynaklanan, bir başka deyişle "ölüme yönelik varlık" (Sein zum Tod), ölümle giden varlık olmasından kaynaklanan ontolojik, nihaî bir kaygı yatar. İnsan en âlâ bilgiye sahip de olsa nihayetinde kendisini bir bilinmezlikle, muammâ ile, yani ölüm ile kuşatılmış bulur. İnsanın kendisine doğru hareket ettiği yegâne menzil ölümdür ve insan mukadderatını bekleyen, öldükten sonra ne olacağını kestiremeyen huzursuz ve ıstırap içindeki fanidir. Ölümle alâkalı varolma kaygısı yahut varolma endişesi (anxiety) bütün insanlarda müşterek bir özellik, hayatın daimî motifidir ve insan muhtelif teşebbüsleriyle mütemadiyen bu hissiyatı mağlup etmeye temayül eder.¹² Voegelin'e göre,

¹² Varoluş kaygısı hususunda bkz Voegelin, "Anxiety and Reason", *What is History? And Other Late Unpublished Writings*. Voegelin gibi varoluş kaygısından söz eden ve ona felsefesinde mühim bir yer veren diğer bir düşünür ve teolog da Paul Tillich'tir.

bütün insanlık tarihinde sürekli bir şey varsa o da, hayat ile ölüm, ölüm ile ölümlülük, mükemmellik ile kusurluluk, zaman ile zaman dışılık; düzen ile düzensizlik, hakikat ile hakikat dışı, varoluş hissi ile hissizliği, *amor Dei* ile *amor sui*¹³, *l'âme ouverte* ile *l'âme close*, iman, sevgi ve umut gibi varlık temeline açıklık erdemleri ile varlık temeline karşı yekpare bir kapanışın kusurları olan kibir (*hybris*) ve devrim, neşe ve ümitsizlik hâlleri, dünyadan ve Tanrı'dan yabancılaşma arasındaki gerilimin dilidir.¹⁴

Voegelin'in nazarından insanın *metaxy* hâlindeki varoluşunun katılımcı bir karakteri de vardır. Yani insan, varoluşun onu her zaman dışarıdan temâşâ eden parçası, kuklası yahut oyuncağı değil, aynı zamanda bilinçli yorumcusu ve oyuncusudur da. Yani *metaxy*-de insan yalnızca "içkin" olanın değil, "aşkın" olanın da bir parçası,¹⁵ bu ikisi arasındaki gerilimin farkında ve onu sorgulayan, kimi zaman hangi kutba gideceğine karar veren ve bu kararı için zahmet giren varlıktır. "İçkin" ile "aşkın" kutuplar insanın ruhunu kimi zaman iradesiyle de yönelttiği makamlardır. Voegelin, bu tezatlardan doğan gerilimin ve hareketin tecrübe edilışinden hayatın mânâsına ilişkin bir sorgulamanın çıktığını ileri sürer ve Platon'un "çekme" (*helkein*) ve "karşı çekme" (*anthelkein*)¹⁶ kavramlarını kullana-

Tillich'e göre "endişe" insan varlığının ontolojik özelliğidir. Bu hususla ilgili olarak bkz. Paul Tillich, *The Courage To Be*, Collins, London&Glasgow, 1964. Tillich, bu esrinde varoluş kaygısını, çeşitli tiplerini göstermek suretiyle teferruatıyla inceler.

¹³ "Tanrı sevgisi" ile "kendini sevme" için kullanılan kavram çifti.

¹⁴ Eric Voegelin, "Equivalences of Experience and Symbolization in History," *Published Essays 1966-1985*, The Collected Works of Eric Voegelin, vol.12, Ed. Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990, s.119-120, *metaxy* için ayrıca bkz. Voegelin, "Eternal Being in Time," *Anamnesis: On the Theory of History and Politics*, s.322-323. Meselenin felsefi değerlendirilişi için bkz. Voegelin, "Reason: The Classic Experience", *Published Essays 1966-1985*, s. 279-287, Carl F. Starkloff, *A Theology of the In-Between; The Value of Syncretic Process*, Marquette University Press, Usa, 2002. Kavramın asıl sahibi Platon'un *metaxy* değerlendirişi için bkz. Platon, *Symposium*, *The Collected Dialogues of Plato I*, s.526-574.

¹⁵ Michael Henkel, *Eric Voegelin: zur Einführung*, s.138.

¹⁶ Platon'un *helkein* ve *anthelkein* kavramları için bkz. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1999, (494e), s.166-167 ayrıca Platon *Yasalar*, cilt I., (644-45), s.28-29 ve Platon, *Phaedros*, *The Collected Dialogues of Plato I*, Ed.Edith Hamilton, Huntington Cairns, Princeton University Press, USA, 1969, (238a), s.485.

rak varoluşun bir giz, bir muammâ olduğu neticesine varır. Dante Germino Voegelin'in bu düşüncesini şöyle dile getirir;

İnsan kendi *psyche*'sinin derinliğinde, Platon'un *Yasalar*'daki kuklacı mitosuna ilişkin olarak, «akıl ve doğru yargının altın bağı»nın «çekiş»ini deneyimler; aynı zamanda insan kendisini *hubris* (kibir) ve varoluşsal başkaldırıya köle eden iştahın demir bağlarının «karşı-çekiş»inin de farkındadır... Niçin karşı-çekiş güçleri bu denli kuvvetlidir? Bu güdülerin üstesinden gelmek için yapılan savaşım niçin bu denli zahmetlidir ve bunlara karşı kazandığımız zaferlere niçin bu denli az güvenilebilir? Bu soruya ne felsefe ne de vahiy kesin bir yanıt getirebilir: bu varoluşun gizinin bir parçasıdır ve iyi insan, sadece zaman ve dünyanın ötesinde kurtarışa güvenerek ve onu umarak yaşayabilir. Kutsal temelin çekişi ile başkaldırcılığın ve putpesertliğin karşı-çekişi, tinin yaşamı ve ölümü arasındaki bu gerilim durumu olarak varoluşumuzun bilincine varmamız daha da geliştikçe durumun kendisinin niteliği daha çok şaşırtıcı olmaktadır.¹⁷

Voegelin'e göre, çekişin ve karşı-çekişin yarattığı gerilim, gerilimden kurtulmak isteyen ve bu gâyeyle sükûn bulacağı müşfik bir kucak arayan insan tarafından sıkça insan ve kutsal yahut Tanrı olarak "şeyler"miş gibi dile getirilir. Kimi zaman da söz konusu gerilim, fiziksel, maddî nesnelerin statüsünde anlaşılır. Voegelin'e göre bu semboller çiftinden birini bırakır yalnızca diğerini tek gerçeklikmiş gibi ele alırsak, bir başka deyişle insanın ruhunu yönelttiği makam olan bu iki kutuptan yalnızca birine odaklanırsak, bu sembollerin yaratıcılarının tecrübe ettiği şekliyle "varoluşun gerçekliği"ni yıkmış oluruz.

İşte o zaman, bilincimizi ve *intellect* (zihin)imizi kaybederiz; insanlığımızdan çıkar ve kendimizi, kaybolmuş gerçekliğin yerine geçeceği vaadinde bulunan bir "değer" olarak uyuşturucu yahut

¹⁷ Dante Germino, "Eric Voegelin: İnsan Yaşamının Arasında", çev. Metin Dinçer, *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981, s. 114-115 Ayrıca Germino'nun şu makalesine bkz. Dante Germino, "Eric Voegelin's Framework for Political Evaluation in His Recently Published Work", *The American Political Science Review*, Vol.72, no.1, 1978, s.110-121.

televizyon bağımlısı, hedonist bir uyuşuk veya hakikatin kanlı savunucusu, varoluşun saçmalığından acı çekme veya (Paskal'ın deyişiyle) eğlenceye düşkünlük durumunda olduğu gibi "çağ"a karşı ümitsiz yahut aktivist bir konformizm durumuna sokarız. Bu durum Herakleitos'un ve Platon'un dilinde şöyle ifade edilir: "Hayâl dünyası, hakiki dünyayı gasp eder" (Dream life usurps the place of wake life)¹⁸

Voegelin'e göre bu deforme olmuş varoluştan yalnızca *ikincil gerçeklik*, yani fantazma, illüzyona isnat eden mutlak doktrinler, ilk prensipleri hiçbir şekilde sorgulanamayan sistemler ve değerler, ideolojiler çıkar. Gerilime çözüm bulamamanın getirdiği aklın korku ve vehimleri bu gerilimin kendisiyle ilga edileceği sistemleri, ideolojileri davet eder. Ancak şu soru peşimizi bir türlü bırakmaz: Gerilim bütünüyle ilga edilebilir mi?

Voegelin'e göre bu sorunun cevabı: hayır. Gerilim bütünüyle ilga edilemez. Voegelin, varoluşun yukarıda sözü edilen bu yapısının, yani gerilimin insanlık tarihinde sürekli olduğunu ve söz konusu yapı hakkında yalnızca bazı önermeler ileri sürülebileceğini iddia eder. Bu önermelerden ilki en temel önermedir. Bu önermeleri Voegelin'den aynen iktibas edebiliriz:

1. İnsan gerçeklik sürecine iştirâk eder.

Bu temel önermenin muhtevası, müteakip önermelerde açıklık kazanır:

2. İnsan, bir süreç olarak gerçekliğin, gerçekliğin bir parçası olarak kendisinin ve bilinçli bir şekilde bu süreçte iştirâk ettiğinin - (bu bilinç) sürecine iştirâk etme tarzının - bilincindedir.
3. İnsan sürekli iştirâkiyle, gerçeklik tecrübesini ifade eden sembollerini dile getirebilir. İnsan kendisini, tecrübe eden fail olarak ifade edebilir. İnsan, kendi bilinçli tecrübesini, iştirâk etme eylemi ve isteği olarak ifade edebilir.
4. İnsan, simgeledikleri gerçekliğin bir parçası olarak zuhur eden sembollerini bilir - "bilinç", "tecrübe" ve "simgeleme" sembollerini, gerçeklik sürecinin ifşa edildiği alanı gösterirler.

¹⁸ Voegelin, "Equivalences of Experience and Symbolization in History", s.120.

Bu pozitif önermelere şu üç önemli ikaz edici neticeyi ilave edebiliriz:

1. Gerçeklik, kendisinin dışında, uygun bir pozisyon dan gözlemlenecek bir veri değildir, aksine o, onu farked en bilinci de kapsar.
2. Gerçeklik tecrübesi bütünsel değil, perspektif niteliğine sahiptir.
3. Gerçekliğin sembolik bilgisi, hiçbir zaman hakikatin nihaî kazanımı değildir, çünkü tecrübeler olarak adlandırdığımız aydınlatıcı perspektifler, tecrübelerden doğan semboller gibi devam eden gerçekliğin parçasıdır.¹⁹

Bütün bu önermelerden anlaşılacağı üzere, insanın “arafa”ki varoluşu, insanın “içkin” ile “aşkın” kutup arasındaki varoluşu d u yusal algının nesnesi olamaz. Voegelin’e göre o, self-refleksif, kendi kendini yorumlayan bir bilinç sürecidir. *Metaxynin* gerçekliği, bilinçte tecrübe edilir. Bilinç aynı zamanda gerçekliğ e iştirâk etme formudur. Ancak biz buna “self-refleksif bir süreç” demekle subjektivizme düşmüş olmayız, çünkü bilincin aydınlandığı bu “self-refleksiyon” süreci bir tür hayâllere kaçış, fantazma, ideolojik mistifikasyon yahut “*ikincil gerçeklik*”te yaşama durumu değildir. “Self-refleksiyon” girişimi “illüzyon” değil, “gerçek”tir. O, sistem içinde, bir metoda ve prensiplere göre “düşünmek” değil, gerçekliğin parçası olan semboller ve tecrübelerle düşünmektir. O hem iştirâk etme tecrübesinin aksettirilmesiyle hem de bu gerçekliğin ifade edildiği sembollerle ilişkilidir. Bu yüzden Voegelin’e göre, önermelerimizi objektif tarihsel tecrübeler ve bu tecrübelerin sembolleştirildikleri alanda, yani varoluşun zaman boyutunda imtihan edebiliriz. Voegelin, imtihan sualini şu şekilde formüle eder; “ideolojik doktrinlerin radikal yandaşlarının yaptığı gibi önermelerin doğru olduğu iddiasında bulunmak için tarihsel alanın büyük bir kısmını görmez-

¹⁹ a.g.m, s.121. Voegelin’in düşüncesinde “sembol” çok önemlidir. O, sistem yerine sembollerle ve tecrübelerle düşünmenin daha doğru bir yaklaşım olduğuna inanır. O, Platon’un öğretisini sembolik bir şekilde okuduğu gibi Kutsal Kitapların da sembolik bir şekilde okunması taraftardır. Bu tezin kapsamında Voegelin’in sembollerle ilgili düşüncelerini teferruatıyla ele almamız mümkün olmadığından mesele hakkındaki mülahazalarında yeri geldikçe zikretmekle yetiniyoruz.

den gelmeli yahut karartmalı mıyız? Yoksa insanın varoluşuna dair hakikatin araştırılmasında ileri sürülen önermeler, aslında atalarımız tarafından yaratılan kadim sembollerin muadili midir?"²⁰

Voegelin, insanın varoluşuna dair hakikatin araştırılmasında doğru bir yaklaşım geliştirebilmek için bu suallerin ilkinde hayır ikincisine ise evet biçiminde cevap verilmesi gerektiğini ileri sürer. Yani tarihsel alanı bütünüyle nazar-ı itibara almalıyız ve ileri sürülen yeni önermelerin atalarımızdan miras aldığımız kadim sembollerin muadili olup olmadığını tetkik etmeliyiz.

Voegelin mevzu bahis edilen hakikat imtihanının misâllerini, yukarıda zikrettiğimiz suallerin bulunduğu metnin devamında gösterir. Fantazma ve ilüzyona isnat eden sistemlerde bu suallere doğru cevap vermek mümkün değildir. Ona göre bu suallere verilen doğru cevaplar, bizim ideolojik doktriner bir tavırla meseleye yaklaşmadığımızı, aksine *philosophia peri ta anthropina* (insan felsefesi)nin takibinde olduğumuzu gösterir.²¹

Bütün bu mülahazalardan şu neticeye varılır; insanın "arafta" olma hâli, insanın aynı zamanda kendisi ve dünya hakkında düşünme süreciyle alâkalı, bilinçli, self-refleksif bir süreç, bir "sembolleştirme" sürecidir. İnsan, bu süreçte yalnızca bu dünyaya içkin bir varlık olmakla kalmaz aynı zamanda aşkın olana "açık" bir varlık olarak da karşımıza çıkar. İnsan hem bu dünyayla ilgili hem de aşkın alanla ilgili semboller üretir. Voegelin'e göre, insanın kendisini kavrayışını onun aşkın alana açıklığının derecesi belirler ve koşullandırır. Bunun neticesinde, insan "doğa"²²sının kendisi, metafizik

²⁰ a.g.m, s.122.

²¹ Germino, a.g.m, s. 111.

²² Voegelin insan doğası hakkında başka düşünürlerle de tartışmaya girmiştir. Voegelin, Arendt'le girdiği polemikte, "Doğa" kavranunun felsefi bir kavram olduğunu, insan doğasının değişmez ve dönüştürülemez olduğunu, başlangıçta neyse o olduğunu, "doğanın değişmesi" kavramının kendi içinde çelişkili olduğunu, bir şeyin doğasını değiştirme girişiminin o şeyi yıkmak olduğunu ileri sürer. Ona göre, insan (yahut başka bir şeyin) "doğasının değiştiği"ni düşünmek Batı uygarlığının entelektüel bakımdan çökmüşlüğüünün ifadesidir. İnsanın doğasını değiştirme eylemi, içkin (immanentist) ideolojinin, vahşi eylemidir. Tartışma için bkz. Eric Voegelin, "The Origins of Totalitarianism", *Published Essays 1953-1965, The Collected Works of Eric Voegelin*, Ed.Ellis Sandoz, University of Missouri Press, 2000 s. 15-23. Arendt

bir araştırmamanın nesnesi olarak yalnızca dünyaya içkin bir “nesne” değildir. İnsanın doğası aynı zamanda metafizikte keşfedilmeyi bekleyen doğadır. Bu yüzden felsefî antropolojinin dili, aşkınlığın hudutlarında dinsel sembolleştirmenin diline dönüşmek durumundadır.²³

Voegelin’in felsefî antropolojisinin üç kaynaktan beslendiğini tekrarlayalım. Bu kaynaklardan ilki olan ve yukarıda ifade edilen klasik düşünce, Platoncu *metaxy* Voegelin’in insan görüşünde özellikle belirleyici bir role sahiptir. Voegelin’in antropolojisinde, Platon’un insan görüşünü Aristoteles’in insan görüşü takip eder. Voegelin’e göre, Aristoteles Platoncu antropolojik prensipten yola çıkar. Bu antropolojik prensibe göre, *Devlet*’te Platon’un söylediği üzere, “polis, büyük harfle yazılmış insandır.” Yani polis üyeleriyle vardır ve toplumun düzeni, yalnızca üyelerinin ruhunun bir düzeni varsa mümkündür. “Ruhun düzeni” ile “polisin düzeni” arasında alâka kuran Platon’a göre, politik toplum insanın doğasını gerçekleştirdiği alandır. Polisin doğasının anlaşılması, onu şekillendi-

Voegelin’in tezinin aksini ileri sürmektedir. Ona göre insanın doğası değişebilir. Bkz. Hannah Arendt, “A Reply”, *The Review of Politics*, 15, 1953, s.76.84. Bir şeyin doğasını değiştirmenin o şeyi yıkmak anlamına geldiği fikri tartışılan bir fikirdir. Söz gelimi genetikteki gelişmeler dikkate alınarak düşünüldüğünde, genetik bakımdan değiştirilmek suretiyle bir kedinin köpeğe benzetildiğini, ve bu kedinin, bir köpek gibi görünüp, onun gibi havladığını düşünelim. Artık ondan kedi olarak söz edebilir miyiz? Peki o bir köpek midir? Bu tartışmayla ilgili bkz. Oliver O’Donovan, *Begotten or Made?*, zikredildiği yer ve Voegelin-Arendt tartışmasının değerlendirilişi için bkz Barry Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999, s.137 Ayrıca Voegelin’in insan doğası üzerine görüşleri için bkz. Voegelin, “Prospects of Western Civilization”, *Published Essays 1953-1965*, s.125-16.

²³ Bkz. Voegelin, *Plato and Aristotle*, s.363 Bu kontekstte, Max Scheler’in *İnsanın Kosmostaki Yeri* adlı eserinde son bölümü, “İnsan Metafizigi, Metafizik ve Din” başlığıyla felsefî antropoloji ve din meselesine ayırması tesadüf değildir. Çünkü Scheler’de de felsefî antropolojinin dili dinsel sembolleştirmenin diline dönüşür. Bkz. Scheler, a.g.e, s.89. Burada bir parantez açıp, antropolojik prensibin Platon’da *Devlet*’ten *Yasalar*’a geçişle birlikte değiştiğini söylemeliyiz. Voegelin’e göre, *Yasalar*’da eşitlik anlayışı hâkimdir ve filozof kral sahneden çekilirken “yabancı” sahneye girer. Dinin kurucusu hâline gelen Platon, bu eserinde sembolik bir dil kullanır ve antropolojik prensibin dinsel sembolleştirmelere doğru değişimiyle birlikte insan nihaî aktörü Tanrı olan bir oyunun iştirâkçisi hâline gelir. Bu oyunun nihaî anlamını ise yalnızca Tanrı bilebilir. Voegelin, a.g.e, s.233.

ren insan yapısının, doğasının anlaşılmasına bağlıdır. Eğer insan doğasının maksimum olarak gerçekleştirilmesi nosyonuna sahipsek, bu amaç doğrultusunda polis'in etkinliğini yargılamamızı sağlayacak kritik standartları da geliştirebiliriz. Bu teorik prensibi Platon, Aristoteles'e ruh mitinde miras bırakmıştır. Aristoteles'in insan doğası teorisi, Sokrates-Platon vasıtasıyla ifşa edilen empirik ruh düzeniyle aynı temele dayanır.²⁴

Peki Platon'dan miras aldığı aşkınlık tecrübesini, yani *metaxyi* Aristoteles kendi teorisinde nasıl ifade etmiştir? Voegelin'e göre, Platoncu aşkınlık tecrübesi, Aristoteles'in *philia*²⁵, arkadaşlık yahut dostluk erdeminde tezahür eder. Platon'da, ilâhî *nous* sevgisi olarak *noetic philia*, herkeste ortaktır ve bütün insanlarda yaşar (Bu, Heraklitus'ta *xynon* olarak *common nous*'tur). Platon'daki *noetic philia*, Aristoteles'te *philia politikeye*, yani "politik cemaatin merkezi erdemi"ne dönüşmüştür.²⁶ Voegelin, *Gorgias* diyalogundaki bir bölüme işaret ederek, Platoncu *philianın* insanlar arasındaki varoluş bağı'nı oluşturduğunu söyler. Söz konusu bağ, cennet ile dünya arasında varolduğu gibi insan ile Tanrı arasında da vardır; çünkü *philia*, yani dostluk ve düzen her şeye yayılır, evren düzensizlik (disorder) ya da kaos (license) (*akosmia*, *akolasia*) olarak değil, kozmos (order; düzen) olarak adlandırılır.²⁷ Evreni insanlar arasındaki bu varoluş bağı düzenli kılar. *Gorgias* diyalogunda, Sokrates şöyle söyler;

İşte bence herkesin amacı bu olmalı; herkes kendi gücüyle ve devletin gücüyle bu amaca yönelmeli, doğrulukla, ölçüyle davranarak mutlu olmalı, başıboş tutkularından ötürü acı çekmeme-

²⁴ Yukarıda iktibas edilen fikirler ve Aristoteles'in antropolojisinin genel değerlendirilişi için bkz. Voegelin, a.g.e, s.355-356 Ayrıca Almancasıyla mukayese etmek için bkz. Eric Voegelin, *Aristoteles, Ordnung und Geschichte*, Band VII, übersetzt von Helmut Winterholler, Wilhelm Fink Verlag, München, 2001.

²⁵ "Özellikle, arkadaşlık anlamındaki sevgi. Dostluk. Ayrıca Voegelin tarafından bu kavram *noetic Tanrı sevgisine* göndermede bulunmak için kullanılır." Bkz. "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", a.g.e, s.173.

²⁶ Voegelin, "Right by Nature", *Anamnesis*, s.152-153. Platon'da antropolojik tasarım daha önce de ifade edildiği gibi *Devlet*'ten *Yasalar*'a geçişle birlikte, eşitsizlikten eşitliğe geçiş olarak değişim gösterir. *Yasalar*'ın insanları eşittir çünkü *nomos* eşit ölçüde hepsinin ötesindedir. Bkz. Eric Voegelin, *Plato and Aristotle*, s. 233.

²⁷ a.g.e, s. 36.

li, sonu gelmez isteklerini doyurmak için haydutça yaşamamalı. Yoksa *insanın da, tanrının da dostu* olmaz öylesi, çünkü kaynaşma yeteneği yoktur onda, kaynaşma yeteneği olmayınca da dostluk olmaz. Filozoflar bize diyorlar ki Kallikles, dostluk, düzen, ölçülülük, yerle ve gökle, tanrıyla ve insanla sıkı bağlıdır; işte evrene bu yüzden *Kozmos* ya da *düzen* derler, düzensizlik karışıklık demezler dostum.²⁸

Ancak Voegelin'e göre, Aristoteles'in antropolojisi, genel olarak da klasik düşüncedeki antropoloji Hristiyanlık'ın insan görüşüyle kıyaslandığında insanı anlamada kâfi yahut tatminkâr değildir. Bu kifayetsizlik, Aristoteles metafiziğinin kimi zorluklarıyla ve Hristiyanlık'taki "inayet" fikrinin henüz ortaya çıkmamasıyla alâkalıdır. Voegelin'e göre, Hristiyanlık'taki "inayet" fikri insanı anlayışımızda eskisine göre ileri bir adımdır. Voegelin Aristoteles'in antropolojisinden Hristiyan antropolojiye geçiş yapar ve bu ikisi arasındaki farklılığı felsefî ve teolojik muhtevasıyla şöyle ifade eder:

Aristoteles felsefî antropolojisinde Platon'u takip ederek, dinî anlamda *nous* alanına nüfuz etti. O, insanın "hakiki benî" (true self) ve *homonoia*²⁹ fikrine ulaştı; yani, toplumsal bağ olarak, insan ruhlarının *nous* vasıtasıyla birbirine paralel şekillenışı fikrine. Hakikaten Aristoteles, St. Paul'un *homonoia*yı, Hristiyan cemaat teorisinde merkezi kavram hâline getirişindeki kullanıma belirli ölçülerde nüfuz etmişti. Ancak yine de Aristoteles'te Hellen insan fikrini, Hristiyan insan fikrinden ayıran temel bir tereddüt mevzu bahisti; bu tereddüt, insan ruhunun inayet (grace, Gnade) vasıtasıyla şekillenişini tanıma hususundaki tereddüttür; noksan olan inanç tecrübesi, Thomascı anlamda *fides caritate formata* (faith formed by love/Sevgiyle şekillenmiş inanç)dır. Aristoteles söz konusu olduğunda, bu tereddütün en belirgin semptomunu, onun Tanrı ile insan arasındaki dostluğun (*philia*) imkânsız olduğu yönündeki ısrarında görürüz. Aristoteles için

²⁸ Platon, *Gorgias, Diyaloglar*, (507.e), s.116 (italik vurgular bana ait).

²⁹ *homonoia*, yabancılar arası sözleşme değildir. O, *nous*un gerçekleştirilmesinde benzerliğe, aynılığa dayanan arkadaşlıktır. *Homonoia* spesifik anlamıyla "politik arkadaşlık" (*politike philia*)dır. Bkz. Voegelin, a.g.e., s. 321 ayrıca, "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", a.g.e, s.162.

eşitlik dostluğun temel prensibidir; *philia*, eşitler arasında olmadığında imkânsız değil, fakat güçtür; dostluğun partnerlerinden biri, Tanrı olma vasfıyla diğerine daha üstün niteliklerle donanmış olarak diğerlerine mesafe içinde olduğunda dostluk mümkün değildir. (N.E.1158b35ff) Bu, Tanrı ile insan arasındaki Hıristiyan *amicitia*³⁰ tecrübesine tezat teşkil eden Hellen pozisyonudur. Aristoteles'in pozisyonu, *forma supranaturalis*'e izin vermez çünkü insanın içkin doğasının, Tanrı sevgisinin şekillendirici doğa üstü gücüyle yücelmesine izin vermez. Aristoteles'in tanrıların, insanı sevdiği doğrudur (N.E.1179a23ff) fakat onların sevgisi ruha erişmez ve ruhun kaderini şekillendirmez. Aristotelesçi insan doğası organik bir varlık formuna benzer şekilde içkin bir öz olarak kalır; onun gerçekleşmesi dünya içindeki bir problemdir. *Noetic* ben, insanda *theiotaton*³¹ olsa da ve onun gerçekleşmesi ölümsüzlük olarak düşünülse de insan doğası tamamlanışını içkin bir şekilde gerçekleştirir. Aşkınlık, ruhun tamamlanışını inayetle ölümden bulacağı bir tarzda ruhu dönüştürmez.³²

Voegelin'in felsefi antropolojisi, Aristoteles'in yukarıda sözü edilen insan anlayışındaki noksanın Hıristiyanlık'ın insan anlayışıyla, "inayet" fikriyle tamamlanmasına dayanıyor; en temelde, antik Yunan'daki insan tasarımının, Hıristiyan insan tasarımıyla tamamlandığı, bir başka deyişle geliştirildiği yahut mükemmelleştirildiği fikrine dayanıyor. Burada, Hellen ile Hıristiyanlık'ın evren tasarımları arasındaki farklılığın ve tamamlanışın, Voegelin'in felsefi antropolojisi açısından önemi hakkında birşeyler söylenmelidir.

³⁰ "arkadaşlık, Aquinas tarafından Tanrı ile insanlar arasındaki karşılıklı sevginin imkânını dile getirmek için kullanılır." a.g.e, s.150.

³¹ *Theiotatos*: en kutsal, a.g.e, s.181.

³² Bu değerlendirmeler için bkz. Voegelin, *Plato and Aristotle*, s.364, *Philia* Latince'de *amicitia*, İngilizce'de "friendship"tir; "love" yahut "friendship". Voegelin'e göre burada arkadaşlığın bir karakteri vardır. İyi insan, kendisiyle uzlaşma içinde, parçalanmamış bir ruhla diğerleriyle aynı şeyleri arzular. Eylemleri kendisindeki *noetic* beni hatırına gerçekleşir. Bu iyi, *spoudaios* (mature man)/insân-ı Kâmil olmalıdır. Voegelin'in ifade ettiği üzere, insanlar hakiki benleriyle uyum içinde harmonik bir varoluşu yaşadıklarında, birbirleriyle uyum içinde oldukları konusunda aralarında uzlaşma olduğunda bu ilişki o zaman Aristoteles'in *homonoia* olarak adlandırdığı ilişkiye dönüşür. Bkz. s.321.

Hellen pozisyonunda, yalnızca evren Tanrı'ya yönelirken, — Platon'da idealara, Aristoteles'te forma gitmek suretiyle — bir başka deyişle, mükemmel olmayan, mükemmel varlığa yönelirken, Hıristiyanlık'ta bu temayülün kendisi var olduğu gibi aksi de mevcuttur. Evren Tanrı'ya yönelirken Tanrı da evrene yönelir. İnsan Tanrı'ya gittiği gibi, Tanrı da insana gider. Mükemmel olmayan varlık, mükemmel olana yöneldiği gibi mükemmel olan varlık da mükemmel olmayana yönelir. İnsan ile Tanrı arasında bir müteakabiliyet yani karşılıklılık söz konusudur. Tanrı, Platon'da olduğu gibi "Büyük Varsayım" olmaktan çıkmıştır artık. Hıristiyanlık'ta Tanrı, insana yönelen, insanla diyaloga giren bir varlıktır, Platon ile Aristoteles'in telâkkisinde olduğu gibi yalnızca insan tarafından aranan bir varlık değil. Tanrı ile insan arasındaki ilişki zoraki yahut cebrî değil, karşılıklı ve samimidir. Bu mânâda Voegelin, Hıristiyanlık'ın insanın kendisine ilişkin anlayışında daha ileri bir adımı, tekâmülü temsil ettiğini düşünür. O, aynı zamanda varoluş muammâsının çözülmesi yolunda da ileri bir adımdır; insanlık tarihine bir maksat, muhteva kazandırılır. "Niçin, ne maksatla varız?" suali bir cevap bulur. İnsan, "İsa"nın mevcudiyetiyle yalnızca bu dünyaya içkin bir varlık olmaktan çıkarak, bir kesişme noktası, aşkın ile içkinin kesişme noktası, yani "sınır" hâline gelir. Bu insanın hem mukadderatı hem de trajedisidir. Bu, aynı zamanda spiritüel varlık olarak, her insanın diğeriyle Tanrı önündeki eşitliğinin de ifadesidir. Tanrı zengin ve yoksulla, filozof ve sıradan insanla aynı itibarda ilgilenir. İsa vasıtasıyla aynı şekilde onlara gider. Onlarla aynı şekilde diyaloga girer. İsa seçkin bir insanlar grubunun değil, bütün insanlığın Tanrı'sıdır. Bütün insanlar O'nun önünde aynı spiritüel onura sahiptir. O'nun karşısında onuru bakımından herkes eşittir. O, bütün insanlığı kendi mihveri etrafına toplar ve evrensel insanlık cemaatinin lideri, temsilcisi hâline gelir. Voegelin, bu düşüncesini daha ileri götürerek modern eşitlik anlayışımızın kaynağını Hıristiyanlık'ta bulabileceğimizi düşünür; Tanrı önünde spiritüel eşitlikten yasa önünde eşitliğe geçiş.

Yukarıda bahsolunan inayet vasıtasıyla "tamamlanış", Hıristiyanlık'ta, Tanrı'nın insan kaderinin önceden bilgisine sahip olması demektir. Bu bilgiye yalnızca Tanrı sahiptir. Kader, Tanrı'nın takdridir ve asla bilinemez. İnsan, kendi kurtuluşunu, kendi tamamlanı-

şını tasarlayamaz, planlayamaz yahut ona istikamet veremez. Bununla birlikte sözü edilen Tanrısal tamamlanış, “inayet” devreye girmezse insanın kendi kaderinin önceden bilgisine sahip olması istikametinde içkinleşebilir. Hıristiyan inayet vasıtasıyla doğa üstü mükemmellik fikri, insanlığın tarihte, bireysel ve kolektif insanî eylemle mükemmelleşmesi istikametinde içkinleşebilir.³³ Bir başka deyişle, insan ruhunun Tanrı'nın inayetiyle kurtulacağı fikri, Tanrı kısmı hadım edildiğinde, insanın bu dünyada kendi kendisinin kurtuluşu yahut diğerleriyle birlikte kolektif kurtuluşu, insanın kendi eylemiyle kurtuluşu, insanın politik eylemle yahut bilgi (gnosis) yoluyla kurtulabileceği fikrine götürebilir. Bu, “içkin formun metafiziği”, yahut “insanî potansiyelin içkin gerçekleştirilişi” demektir.

Voegelin'e göre, “insan doğasının içkin formda metafizik inşası” insanı anlamak için kâfi değildir. Çünkü içkin formun metafiziği, insanî potansiyelin içkin gerçekleştirilişini davet eder. Burada çalışmamızın müteakip bölümünde ele alınacak olan, “insanî potansiyelin aşkın tamamlanışının içkin gerçekleştirilişi” meselesinin nüvesi görülebilir. Daha sonra teferruatıyla ele alacağımızı söyleyerek, meseleye kısaca değinmekle yetinelim. Başta da söylediğimiz gibi her politik düşünce sisteminin temelinde bir insan anlayışı, bir felsefî antropoloji yatar. Bu yüzden yanlış yahut noksan bir felsefî antropoloji politik bakımdan felaketle sonuçlanabilir. O, yetersiz yahut insan varlığının özgürlüğünü gasp eden otoriter ya da totaliter bir sistemi davet edebilir.

Voegelin'e göre,

aşkın tamamlanışın içkinlikte gerçekleştirilişi, modern dönemde politik “idealler”in geliştirilmesi ve nihaî olarak da toplumu örgütlenme ve şiddet yoluyla, dünyevî bir cennete dönüştürme gayesindeki politik mesihçilikle sonuçlanır. Modern, ikinci taşıyıcıları, hakikatin kutsallığını onu taşımayan herkese yaymakta hiçbir şekilde tereddüt etmezler.³⁴

³³ a.g.e, s.278. Bu durum insanın ölümlülüğünün farkında olan bir varlık oluşuyla, *Sein zum Tod* (ölüme yönelik varlık) oluşuyla ilişkilidir.

³⁴ a.g.e, s. 365.

Voegelin, metafiziğinin mantığında, böyle bir raydan çıkmanın (derailment), yani benzer bir politik idealizm ve mesihçilik hareketinin bulunmasına rağmen Aristoteles'in kendisini hiçbir şekilde böyle bir pozisyona düşürmediğini ısrarla vurgular. Çünkü hem Platon hem de Aristoteles'in sahip oldukları spiritüel duyarlılık ve fevkalâde gelişkin hakikat duygusu, onları modern politikaları karakterize eden felaket getirici "raydan çıkış"tan alkoymuştur. Ne Platon ne de Aristoteles, içinde yaşadıkları toplumda, toplumun üyelerini kurtaracak Mesih rolüne soyunmamışlardır. İkisi de, modern halefleri gibi bünyesinde yaşadıkları polisi örgütlenme ve şiddet yoluyla dünyevî bir cennete dönüştürmeyi amaçlamamışlardır. İnsan doğasının "içkin" bir tarzda, bu dünyada gerçekleştirilmesini ve tamamlanmasını hedeflememişlerdir. Aristoteles'in politik gerçeklikle ilgili olarak meşgul olduğu şey, daha çok politika sosyolojisinin problemleridir.³⁵

Bununla birlikte Voegelin, Platon ile Aristoteles hakkında ara- larındaki müşterekliğe rağmen, ikisi arasındaki mühim bir farka da işaret eden temel bir tespitte bulunur. Bu mühim tespit, Platon ile Aristoteles arasındaki vizyon farkıyla alâkalıdır. Voegelin'e göre, Platon'un vizyonu, polisten daha öteye, evrensel insanlık cemaatine götürürken, Aristoteles'in vizyonu polisle sınırlıdır. Aristoteles, "polisin filozofu", Platon "evrensel insanlık cemaatinin filozofu"dur. Platon'un somut toplumu aşan bir insanlık düşüncesi vardır ve Platon'un bu evrensel insanlık cemaati ruhta gerçekleşir. Aristoteles'te ise polis sınırlarını aşan bir evrensel insanlık cemaati idealiyle karşılaşmayız. Voegelin'in söylediği üzere,

³⁵ Aristoteles'in bu problemleri ele alışıun Voegelin tarafından mütalâası için bkz a.g.e., bölüm II, Aristoteles. Voegelin, Aristoteles'in felsefi antropolojisini kısmen kusurlu bulsa da Aristoteles mütalâasında, Aristoteles'in teorisindeki *noetic* hayatın dinsel karakterini, aşkın alanla bir karşılaşma olarak *bios theoretikos*'u, diğer insanlardan her bir şeyin sınıflandırmasındaki, onların norm ve ölçüsü olan hakikati görmekle ayrılan *spoudaios* (mature man/insân-ı Kâmil)u vs. etik ve politikanın epistemolojisine çok büyük katkılar olarak değerlendirir. Keza Voegelin'in Aristoteles'i mütalâasının ele alındığı diğer metinler için bkz. Hellmut Flashar, *Dekomposition einer mythischen Philosophie*, Eric Voegelin über Aristoteles, Occasional Papers, XXII, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2001. Ayrıca, Eckart E. Schütrumpf, *Eric Voegelins Deutung der aristotelischen Politik in Order and History*, Occasional Papers, XXII, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2001.

Aristoteles'in temâşâcı hayatı, krizde olan bir toplumdaki hayatın fiili zorlukları ve farklılıklarıyla ilişkilidir. Platon, dinsel bir kurucu olarak insanlığın spiritüel tarihinde bir dönemi işaret ederken, Aristoteles'in "best polis/en iyi polis"i ne filozof kralın varlığıyla yönetilir ne de *Yasalar*'daki poliste olduğu gibi sembolik bir oyunla. O, gelenek meselesi olarak çözülmesi gereken entelektüel bir bilmeceye benzer. Bu bizim için bir şeye işaret ediyorsa o da şudur; insan hayatının nihayetine yalnızca poliste ereceği yönündeki Hellen ideasının kuvveti. Aristoteles'in teorik ufku, polis için, başka hiçbir şey için değil, ancak polis için, yasa koyucu (nomothetic) sanat olarak politika bilimi tasarımıyla ciddi bir şekilde sınırlanır.³⁶

Buraya kadar, Voegelin'in felsefi antropolojisinin bahsolunan üç kaynaktan, hangi fikirlerle ikmal edildiğini göstermeye gayret ettik. Genel bir değerlendirme yapacak olursak, Voegelin'in insan anlayışının, başta da söylediğimiz gibi hem klasik Yunan düşüncesinden hem Hristiyan geleneğinden hem de Max Scheler'in felsefi antropolojisinden tesirler taşıdığını söylemek mümkündür. Yunan düşüncesi ve Hristiyan teolojiden yukarıda bahsettik. Max Scheler'le birlikte ise Voegelin, girişte de sözünü ettiğimiz gibi insanın spiritüel yönünü yeniden keşfeder; yalnızca doğa durumunda, fiziki bir varlık olarak bilimsel insan kavrayışını reddeder ve insanın "spiritüel" yönünü ön plana alır.

Bununla birlikte Voegelin, Scheler'in felsefi antropolojisini aşmaya çalışır; onun kavramsal evreninin ötesine geçmek ister ve Scheler'in felsefi antropolojisinin içine düştüğü zorluklarla başa çıkmayı amaçlar. Bu zorluklardan en önemlisi, Scheler'in düşüncesinde ortaya çıkan felsefe ile tarih arasındaki disipliner boşluktur. Voegelin, eseri *Düzen ve Tarih*'e yazdığı önsözde, "tarihin düzeni düzenin tarihinden doğar" diyerek tarih ile felsefe arasındaki Schelerci boşluğu aşmaya çalışır. Böylece o, felsefi antropolojinin kavramsal evreninin ötesine geçerek, insan anlayışını tarihle ilişkiye sokar. *Düzen ve Tarih*'te insana ilişkin felsefi anlayışını, sosyal olanla birleştirir. Tarihsel olayları ve olguları, bu doğrultuda mercek altına alır.

³⁶ Voegelin, *Plato and Aristotle*, s.356.

Bu meyanda Voegelin'in asıl teşebbüsü, daha önce de ifade ettiğimiz şu tespitiyle ilgilidir; "aşkınlığın hudutlarında felsefî antropolojinin dili, dinî sembolleştirmenin diline dönüşmek zorundadır". O, bunu söylemekle, antropolojik perspektifi dinin sembolleriyle aşma teşebbüsünde bulunur. Bu kontekstte Voegelin, vahyi yalnızca ontolojik bir şey olarak ele almaz; vahiy aynı zamanda antropolojik bir hadisedir.³⁷ Vahiy meselesi, yalnızca tanrısal, kutsal bir mesele değil, aynı zamanda insanî bir meseledir. Voegelin, vahyi yalnızca dinsel yahut kutsal değil, antropolojik bir hadise, vaka olarak da görmek suretiyle ilkin antropolojiyle tarihi ilişki içine sokar. Sonra da modern felsefî antropolojinin, "dünya içinde bir varlık olarak insan" tasarımını aşmak ister. Çünkü insan yalnızca düzeni değil, düzenin kaynağını da tecrübe eden bir varlıktır. İnsan, "dünyaya aşkın Varlık Temeli" ile karşılaşmasıyla bu dünya içindeki mevcudiyetinin ötesine geçer.

Bu kontekstte Voegelin'in Scheler'i okuyuşu, ilk büyük Hristiyan filozofu St Augustinus'in fikirleri mihverinde gerçekleşir. "Hayatı ve eseri, Roma-Hristiyan çağının dört yüzyılını özetleyen ve bu çağın sonunu simgeleyen" ve "insanlığın en önemli şahsiyetlerinden biri"³⁸ olarak nitelendirdiği Augustinus'un felsefî antropolojisi, onun ilgi odağı olmuştur. Özellikle Scheler'in "kişi" kavrayışında açığa çıkan bu ilgi — Scheler'e göre insan olmak için önce "kişi" olmak zarurîdir ve insan varlıklarının "kişi" değil, "animal rationale" (rasyonel hayvan) olduğuna ilişkin geleneksel tarif duyguların derinliğini ve gücünü kavramakta başarısız kalır³⁹ — Augustinus'un "kişi" ile meditasyon arasında kurmuş olduğu ilişkiye dayanır. İnsan olmak için "kişi" olmak, kişi olmak için de meditasyon yapmak, yani Tanrı ile karşılaşmak lâzımdır. Yunan metafiziğiyle Hristiyanlık'ı birbirine kaynaştırma girişiminde bulunan Augustinus'un, hâfıza hakkındaki meditasyonlarından ve *İtiraflar*'ın X. Ve XI. kitaplarındaki fikirlerden yola çıkarak, Voegelin akabinde kendi meditasyon anlayışını türetir.

³⁷ Yukarıda ifade edilen düşünceler ve daha teferruatlı bir değerlendirme için bkz. David J. Levy, *ag.m*, s.261-262.

³⁸ Voegelin, *Hellenism, Rome, and Early Christianity*, s.206.

³⁹ Max Scheler, *Ressentiment*, s.7.

Augustinus'e göre meditasyonun tatbikinde insanın bir kişi olarak kendisini keşfetmesi bulunur. Buna göre kişinin özünün keşfinin iki yolu bulunmaktadır:

Varlığa (Sein, being) yönelme

Oluşa (werden, becoming) yönelme⁴⁰

Her ikisinin de amacı, kişinin Tanrı'ya yönelik meditasyonunun gerçekleştirilmesidir. Çünkü kişi, varlığı ve varoluşuyla dünya ile öte dünya arasındadır. O, bir kesişme noktasındadır. Voegelin'e göre, kişi yalnızca tecrübelerin anlamında kalmaz. O, zorunlu olarak bütün tecrübeleri "tecrübeler" olarak aşar. Bir başka deyişle, *no-etic* hayat, fiziksel ve psişik alanları aşar.⁴¹

Augustinus'e göre insan, yalnızca bu dünyaya içkin bir varlık değil, aynı zamanda ruhsal bir varlık hattâ büyük ölçüde ruhtur ve bu ruh sürekli huzur bulacağı bir yer arar. Meditasyon, zorlu bir arayıştan ve sorgulamadan sonra "insan ruhunun Tanrı'da dinlenmesi" anlamına gelir. Ruhun arayışıyla ilgili olarak Augustinus, *İti-raftırım*'da şöyle söyler:

⁴⁰ Bu değerlendirmeler için bkz. Petropulos, a.g.m.

⁴¹ a.g.m, s.19. *Metaxy* ile meditasyonun ilişkisi için bkz. a.g.m, s.20. Voegelin, Augustinus'ın meditasyonunun safhalarını açık hâle getirmek için ayrıca Descartes, Husserl ve Max Scheler'in fikirlerini de tartışmaktadır. s.16. Meditasyonun aşamaları için s.30-31 Ayrıca bkz., *The Confessions of St. Augustine*, trans.Edward B. Pusey, P. F. Collier&Son Company, New York, 1909. Türkçesi, Augustinus, *İti-raftırlar*, çev. Dominik Pamir, Temuçin Yayınları, İstanbul, 1997. Voegelin'in Augustinus hakkındaki görüşleri için bkz. Voegelin, *Hellenism, Rome, and Early Christianity*, s.206-224. Ayrıca Eric Voegelin, "Notes on Augustine: Time and Memory", *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers, 1921-1938, The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 32, University of Missouri Press, Columbia and London, 2003, s.483-501. Augustinus'ın insan görüşünün başka bir değerlendirmesi için bkz W.T. Jones, *The Medieval Mind, A History of Western Philosophy*, Harcourt, Brace&World Inc., USA, 1969, 105-115. Bu eserde Augustinus değerlendirmesinin, son derece Aydınlanmacı bir bakış açısıyla yapıldığını ifade etmekte fayda var. Jones, eserinde Augustinus'ı "gerici muhafazakârlar"la ilişkilendirir. Kitap dilimize de tercüme edilmiştir. W.T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi, Batı Felsefesi Tarihi*, cilt II, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 168-184. Daha tarafsız bir değerlendirme için şu eserdeki Augustinus'le ilgili bölüme de bakılabilir: Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1964.

...Sana danışarak incelediğim bütün bu şeyler arasında ruhum ancak sende güvence bulabiliyor; dağınık duygularım ancak sende toplanabiliyor ve bende hiçbir şey senden uzaklaşmıyor. Kimi zaman içimde çok olağanüstü bir duygu uyandırırıyorsun, bundan çok gizemli bir hoşluk tadıyorum, bu duygu yetkin ve sürekli olmuş olsaydı, bu dünyaya tamamen yabancı ve bilmediğim bir şey olurdu. Ne var ki yükünün beni ezdiği bu dünyaya yeniden düşüyorum, yeniden alışkanlıklarımın esiri oluyorum, beni tutsak tutuyorlar, gözyaşlarıma rağmen beni bırakmıyorlar. Alışkanlıkların yükü ne de ağırmış! Olabildiğim yerde olmak istemiyorum; istediğim yerde de olamıyorum: iki yandan da zavallı durumdayım.⁴²

Augustinus'un bu sözlerinde, Platon'un *metaxysisi* adeta dile gelir. İnsan varoluşunda derin bir ikiye bölünmüşlük, ikiye yarılmışlık vardır. Ruh kendisiyle "savaşta"dır. Ruh, bedeniyle değil, kendi kendisiyle "savaşta"dır. Ruh bitip tükenmek bilmeyen arayışlarından, zorlu bir muharebeden, dünyevî çabalamalardan sonra gelip Tanrı'da dinlenir. O, Tanrı'da sürekli olarak ikâmet etmez, dünyaya yeniden düşer, yeniden arayışına başlar ta ki O'nu tekrar buluncaya dek. Tanrı'dan ayrılışın yarattığı ruhanî ıstırap, insanı yine O'na sürükler. İnsan her şeye sahiptir ama hiçbirşeyi yoktur. Çünkü insan ölümlü varoluşuyla, sonlu ve sınırlı oluşunun bilinciyle nâmütenahî olanı, ruhu ve ölümsüzlüğü arar. Bu kontekste, "kişi" meditasyonun hem nesnesi hem de öznesidir. Çünkü o, meditasyon esnasında Tanrı'yla karşılaşır. "Modern kişi felsefelerinin temel odağı, kişi ile dünya arasındaki farklılık iken, Augustinus'inki Tanrı ile dünya arasındaki farklılıktır."⁴³ Bu açıdan Augustinus, Tanrı ile dünya arasında mutlak bir ayırım yapmıştır.

Scheler ve Voegelin, Augustinus'in bu düşüncelerinden spiri-tüel cemaat görüşüne sıçrarlar. Scheler'e göre, kişinin varoluşunda bulunan bu spiritüel temel, onun evrensel cemaate üyeliğinin temelidir. Çünkü kişinin ortak bir temelde, yani Tanrı sevgisinde komşusunu sevmesi söz konusudur. Bu kontekste, insan diğer insanlar-

⁴² Augustinus, *İtiraflar*, s. 239-240.

⁴³ a.g.m., s.33.

la spiritüel bir ilişkiye girer ve Scheler'e göre yalnızca böyle bir cemaat insanın hakiki ihtiyaçlarını karşılayabilir.⁴⁴ Scheler, bu yüzden Avrupa düşüncesinde, Ortaçağın sonlarından Birinci Dünya Savaşı'na kadar hâkim hümanizmi büyük bir hata olarak değerlendirir. O, şöyle söyler:

Hümanizm, Hıristiyan sevgi emrinin ilk prensibine isyan eder: 'Herşeyden önce Tanrı'yı sevin' ve bu prensibin doğal neticesi; "Böylece komşularınızı Tanrı'da ve her zaman en yüksek iyiden söz ederek sevin.' . . . Hümanizm, klasik Rönesans'ın müteakip dönemlerinde, Hümanizm Çağı'nda ve hususî bir güçle Aydınlanma'da bu emirlere isyan etti. Bütün bu büyük hareketler, insanı Tanrı'dan kopartan bir ethos inşa etmeye uğraştı ve gerçekten de hepsi Tanrı'ya karşı rövanş maçı oynadılar. Hıristiyan değerlerin *in situ* (tabii vaziyetinde) bırakıldığı yerde, insanı sevme yahut komşunu sevme spiritüel eylemi ve duygusu değişime uğradı. Yeni 'insan sevgisi'yle (yalnızca insan sevgisi) tasavvur edilen şey, esas olarak artık O'nun görünmez ruhu değildir, O'nun bütün çocuklarının kurtuluşunda dayanışmayla bulunan kurtuluşu ve ruhu değildir..⁴⁵

Bütün bu değerlendirmelerde ifade edilen insan telâkkisi, filhalka Platon'un diyaloglarının önemli bir kahramanı olan Alkibiades'e söyletmiş olduğu insan görüşünü - insan büyük ölçüde ruhtur - takip etmiştir. Hıristiyanlık, bu görüşü geliştirerek ona kişilik katmış ve sonunda diğer insanlarla onu ilişkilendirmiştir. İnsan Tanrı'ya açık, aşkını tecrübe eden ruhuyla, kendi egosunu aşarak diğerlerine bağlanır.

Scheler ile Augustinus'ın yukarıda iktibas edilen görüşlerini takip eden Voegelin, felsefi antropolojisinde şu temel soruyu sorar: İnsanın spiritüel gerçekliğinin doğası nedir? Bu soruya Voegelin şöyle cevap verir: "kişi" olarak insan yalnızca bir *homohumanitais* değildir, o aynı zamanda bir *homo Dei* dir. O, "aşkın"ı ruhunda tecrübe eder ve kendisini bu "dünya" ile "aşkın" arasında sürekli ge-

⁴⁴ a.g.m, s.40-41.

⁴⁵ Scheler, *Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke*, zikreden, Petropulos, a.g.m, s.42-43.

rilimde bulur. Bu aynı zamanda Voegelin'e göre varoluşun gizemi, muammâsıdır. *Metaxy*, bir gizemdir. Bu bakımdan insan bir kesişme noktası olarak, bir sınır olarak, bir gerilim hâli olarak mistik bir doğaya da sahiptir. İnsan *metaxyde* olmak bakımından, sınır tecrübesi (Grenzerlebnis)⁴⁶ne sahiptir ve sınır tecrübesi bir muammâdır. İnsanın doğal bir varlık, sosyal bir varlık, rasyonel bir varlık, psişik bir varlık olduğu yönündeki antropolojik değerlendirmelere, insanın mistik bir varlık olduğu, insan tabiatının bir muammâ olduğu da ilave edilmelidir.

Meditasyon, bu kontekste, aşkının dogmatik tecrübe edilişi değil, "mistik" tecrübe edilişidir. Çünkü meditasyon, "gerçeklik düzeninin araştırılması" demektir. O, kurallara dogmatik bağlılık değil, "araştırma"dır. Spiritüel insan, *metaxyde*, yani bilgi ile bilgisizlik arasında bir yerde, aşkın ile içkin kutup arasında durur ve hakikati arar.⁴⁷ Voegelin'e göre *Noetic* akıl, meditasyon vasıtasıyla hakiki düzene ulaşır. Bu hakiki düzen, aynı zamanda ortaklık alanıdır. Hakiki düzen diğerleriyle bir müşterekte buluşmaktır. "Kişi" olarak insan, bu spiritüel doğasıyla yalnızca birey olmakla kalmaz, diğer insanlara aynı aşkın temelde spiritüel bağla bağlanır ve böylece evrensel insanlık cemaatinin bir üyesi hâline gelir. İnsan ruhani bir birliğin üyesidir artık. İnsanları bağlayan şey seküler yasa değil,

⁴⁶ Zikreden Thomas Hollweck, *Mythos und Geschichte. Zur Genesis von Order and History*, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2000, s.11. Sınır tecrübesi Hollweck'e göre, Voegelin'in fikirler (Idee) ve büyümlü fikirler (magischen Ideen) bir başka deyişle gnostik fikirler arasında yaptığı ayrımın temelidir. Yani, "temel" tecrübesinden doğan fikirler ile gnostik fikirleri birbirinden ayırmada sınır tecrübesi belirleyici faktördür; içkinlikle aşkınlığın kesiştiği yer olan "sınır" tecrübesi. Gnostik fikirler herhangi bir yerden gelebilir; insanın çağrışım gücünden, fantezilerinden kaynaklanabilir. "Temel" tecrübesinden doğan fikirler ise en derinde "temel"le ilgili tecrübelerden, yani sınır tecrübesinden gelirler. Sınır düşüncesi, "öte" ile ilişkisi içinde, Heidegger'de de karşımıza çıkıyor. Bkz. Martin Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings From Being and Time to the Task of Thinking*, Ed. David F. Krell, Harper&Row Publishers, New York, 1977, s.200. Orijinal metinle mukayese etmek için bkz. Martin Heidegger, "Brief über den Humanismus", *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, s.151. "Öte" düşüncesi Voegelin'de de sıkça tekrarlanan bir temadır. Bkz. Voegelin, "The Beginning and the Beyond: A Meditation on Truth", *What is History? And Other Late Unpublished Writings*, s.173-232.

⁴⁷ "alles Geistige ist zwischen Gott und dem Sterblichen". Henkel, a.g.e., s.140. Vurgu bana ait. Meditasyon ile *common sense* (ortak duyu) arasındaki ilişki için a.g.e., s.146. Voegelin'e göre, *common sense* Rationun sığnağıdır.

kutsal yasadır. Yani onlar aynı Tanrı'nın çocuklarıdır ve aynı Tanrısal yasayla birbirlerine bağlanırlar. Tanrı'nın yasaları, Tanrı'nın ruhani otoritesi, yani evrensel ve moral bir ilke olarak adalet, devleti ve yasalarını önceler.

Bütün bu mülahazalar, Voegelin'i çok önemli bir neticeye götürür. Bu netice, onun modernite eleştirisinin arkasında yatan temel argümanı oluşturur: "İnsanın doğası değişmez. İnsan başlangıçta neyse odur. Ancak insanın değişmez doğasının bir tarihi vardır." İnsanın bu değişmez doğasının ölçüsü, insanın başlangıçtan bugüne aşkınla tecrübesi bir başka deyişle kutsalla tecrübesidir. Aşkınlık tecrübesi evrenseldir. O, bütün insanlığa ortaktır. Bu tecrübe, insanın aynı zamanda "düzen" tecrübesidir. Eliade'nin deyişiyle 'aşkına açıklık' olmaksızın yaşanamaz; başka terimlerle söylenecek olursa 'kaos' içinde yaşanamaz." "Kutsal bir mekânın açığa çıkması, 'sabit bir nokta'nın elde edilmesine, kaosa bağlı türdeşlik içinde yön bulunmasına, 'Dünya'nın kurulması'na ve *gerçek olarak yaşamaya* olanak vermektedir."⁴⁸ Kutsallık, kaostan kozmosa geçişle ilişkilidir ve kutsal demek "mekân" demektir. Kutsal, dünyayı bizim için ontolojik olarak kurmaktadır. Bu yüzden Tanrı Musa'ya, "Buraya yaklaşma, ayaklarından ayakkabılarını çıkart; çünkü durduğun yer kutsal bir topraktır" (Exodus, III, 5) demektedir.⁴⁹ Tanrı, bu sözleriyle Musa'ya mekânı ve sınırları hatırlatır.

Voegelin'e göre mitosun hâkim olduğu toplumlarda sürekli olarak aşkınlık tecrübesi nasıl problem edildiyse, felsefenin önemli bir güç hâline geldiği toplumlarda da bu tecrübe sürekli problem edilmiştir. Platon le Aristoteles, kutsal ile profan arasına bir sınır çizgisi çekmeye teşebbüs etmişler, aşkın tecrübeyi dile getirme gayretinde bulunmuşlardır. Hristiyanlık, sözü edilen sınır çizgisini çekmeyi tam olarak başarabilmişken, daha sonra modernite aynı çabayı sonlandırmış görünse de modern toplumda "politik dinler"le sözü edilen tecrübenin devamlılığı, bu tecrübenin insanın değişmeyen doğası olduğunun ispatıdır. Modern telâkki edilen insanda da

⁴⁸ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991, s. 5, 15.

⁴⁹ zikreden Eliade, a.g.e., s.1.

dinî bir tecrübe, muhtevasını ne doldurursa doldursun dinî bir tecrübe vardır. Zirâ insanın bir objesi -Tanrı/tanrılar - olsun yahut olmasın sahip olduğu "tecrübe" insanın *metaxy*deki tecrübesidir. *Metaxy*deki tecrübe, "gerilim" tecrübesi tarihseldir ve ilga edilemez. Voegelin, bu düşüncenin antropolojik, arkeolojik ve lingüistik kanıtlarını eserleri boyunca gözler önüne serer. İnsanın *metaxy*deki varoluşunu gösterebilmek ve empirik olarak ispat edebilmek için Babil metinlerinden Yunan felsefesi ve Hristiyanlık'a, Çin klasiklerinden Hint'e kadar geniş bir coğrafya ve tarihsel süreçten bize somut deliller, özellikle de insanî tecrübeyle ilgili deliller getirir. Bu kontekste, çalışmamızda empirik ve mukayeseli araştırmalarından hareketle Voegelin'in felsefî antropolojisinin ve en genelde felsefî düşüncelerinin "ontik olanın fenomenolojik deneyimlenişi"ne dayandığı iddia ediliyor.

b) Voegelin'in "Toplum" Görüşü

Voegelin'in düşüncesinde "toplum", "varlık" telâkkisinin bir parçasıdır. Bunun yanında o, "toplum" görüşünü açıklarken "hakikat", "düzen" ve "varoluştaki sıçrayış" kavramlarını da mütemediyen kullanarak, bu kavramların "toplum"la ilişkisini kurar.

Voegelin için varlık dörtlü bir yapıya sahiptir. Bu yapıya göre, "Tanrı, insan, dünya ve toplum ilk varlık/oluş cemaatini (community of being, die Gemeinschaft des Seins) şekillendirir."⁵⁰ İnsan bu varlık yapısına iştirâk eden, iştirâk ederken de kendisi hakkında bir şeyler öğrenen bir varlıktır.

Varlık düzeninin bir parçası olan her toplum hayatta kalabilme, varlığını sürdürme mücadelesi verir. Bu mücadelede ayakta durabilmek için örgütlenir, kurumlarını oluşturur. O, hem pragmatik varoluş problemlerini çözmek zorundadır hem de düzenin hakikatiyle ilişkilidir.⁵¹ Voegelin'e göre,

⁵⁰ Voegelin, Eric, *Order and History, Israel and Revelation*, s.1.. Ayrıca Almanca karşılıklar ve tercüme için bkz. Voegelin Eric, *Ordnung und Geschichte, Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*, s.39.

⁵¹ Aksi ifade edilmedikçe tınak içindeki ve müteakip fikirler için bkz. Voegelin, *The World of the Polis, "Introduction, Mankind and History"*, s.2 -24, Almanca mukayese için bkz. Voegelin, *Die Welt der Polis, Gesellschaft, Mythos und Geschichte, Ordnung und Geschichte, "Einleitung: Menschheit und Geschichte"*, 17-43.

insan doğası aynıdır ve düzen problemleri benzerdir.. Düzenin incelenmesi, bizimkilerle aynı doğaya sahip insanların, daha kompakt/yekpare gerçeklik tecrübesi koşullarında ve buna paralel daha az farklılaşmış sembolleştirme araçlarıyla, bizimkilerle aynı problemlerle uğraştıklarını göstermektir ve düzen problemi bütün zamanlardaki bütün insanlar için aynıdır.⁵²

Voegelin'e göre bu "hakikat düzeni" teşebbüsü, tarihin özü, esasıdır. Toplumlar, bu hakikat düzenine doğru tekâmül ettikleri ölçüde muvaffakiyet kazanırlar ve kendi içine kapalı, tek bir toplum olmaktan çıkarak kendilerini aşar ve insanlığın müşterek teşebbüsünün bir parçası hâline gelirler. Voegelin'e göre,

yalnızca, insan kozmik-kutsal düzenin hakikatinden farklılaşmış, aşkın-kutsal düzen tecrübesine geçtiğinde, toplumdaki insan varoluşunun düzeni tarihsel bilinç formunun aydınlığını kazanır... Gerçekten verili olan, üyelerinin tarihsel formda varoluşa sıçrayışın erdemıyla kendi kendilerini tecrübe ettikleri somut toplumlardır.⁵³

Voegelin'in bu pasajda söylemek istediği şey şudur: insan, varoluşa sıçrayışla mitostan logosa ya da vahiy düzenine geçtiğinde insan varoluşunun düzeni bilinçte açık hâle gelir. İnsan, içinde yaşadığı dünyanın ve toplumun idrâkine varır. Varoluşa sıçrayış, Tanrı ile insanı mütekabil hâle, karşılıklı varoluşa getirir. Voegelin varoluşa sıçrayışın — bu aynı zamanda mit düzeninden kopuşu da getirir — tarihsel örneklerinin birbirine paralel tarzda gerçekleştiğini ileri sürer. Varoluşa sıçrayış İsrail'de seçilmiş halk ve Musa'nın vahye verdiği tepkiye paralel olarak, Yunan'da, Çin'de ve Hindistan'da da ortaya çıkar. Birbirine paralel gerçekleşen bu sıçrayışlar, mitten kopuşlarının radikalizmi ölçüsünde farklılaşırlar ve birbiriyle eşit düzeyde gerçekleşmezler. Varoluşa sıçrayış yeni bir hakikat, buna bağlı olarak da yeni bir düzeni getirdiğinde, bu yine de hakikatin tam olarak elde edildiği anlamına gelmez. Hakikat nihai ola-

⁵² Voegelin, *The World of the Polis*, s.6.

⁵³ a.g.e, s.2-3.

rak ele geçirilemediği gibi, insanlığın düzeni de nihaî olarak tesis edilemez. Elde edilen, o toplumun hakikat telâkki ettiği şeyin tarifi-
dir. Bu yüzden, hakikat düzenine ulaşma teşebbüsü tarihte sürekli-
dir.

Voegelin'e göre tarihsel süreçte ortaya çıkan varlık düzeni hak-
kındaki hakikat farklılaşması, aynı zamanda bilinç farklılaşmasına
denk düşer. Zaten tarih, Voegelin'e göre "varlık düzenine ilişkin
vukufların farklılaşması"⁵⁴ mânâsına gelir; yekpare sembollerden
farklılaşmış sembollere. Voegelin, meseleyi "farklılaşma" olarak ele
alır çünkü bütün hakikatleri "eşit" kabul etmenin bizi "rölativiz-
me", "skeptisizme", "historisizme" düşürebileceği fikrindedir. O,
nihaî bir hakikat uğruna diğer hakikatleri reddetme yoluna da git-
mez. Keşfetmiş olduğumuz bir hakikat diğer hakikatleri reddetme-
yi gerektirmez çünkü böyle bir tavır mutlakçılık demektir. Mutlak-
çılık ise, tarihin sonunun ilanı demek olup gnostisizmle sonuçlanır.

Voegelin burada gerçekten ne söylemek istiyor? Meseleyi mi-
sâllerle daha anlaşılır kılabiliriz. Öncelikle Voegelin'in toplum hak-
kındaki temel düşüncesini ifade etmeliyiz; İptida "toplum" vardı;
mitosun etkin olduğu "toplum". Bu toplum farklılaşmaya maruz
kaldı ve ondan yeni toplum düzenleri zuhur etti. Ancak yeni mey-
dana gelen hiçbir toplum düzeni öncekiyle doğrudan, kesin bir ko-
puş gerçekleştirememiştir. Mesela, yukarıda ifade edilen bakış açı-
sına göre, Hristiyanlık'ın farklılaşmış evrensel düzen tecrübesi vu-
ku bulduğunda, Yahudiler'in yekpare düzen tecrübesi tamamen
son bulmuş değildir. O varlığını sürdürmeye devam eder. Yine mi-
tostan farklılaşma olarak addedilebilecek, Musa'nın Tanrı ile ilişki-
sinde mitos hâlâ etkindir çünkü Tanrı kendisini Musa'ya çalılıkta
yanan ateş olarak gösterir. Buradaki ateş mitolojik bir unsurdur. Bu-
nun yanında Voegelin, Platon'un felsefi "mit"lerine işaret eder. Me-
seleyi sosyolojik terimlerle dile getirecek olursak, mevzu bahis olan,
kompakt/yekpare düzenlenmiş toplumlarla daha farklılaşmış dü-
zenlerin sürekliliğidir. Bu iki toplum düzeninin aynı anda varlığını
sürdürmesi Voegelin'e göre tarihin büyük gizemi, muammâsıdır.

⁵⁴ Eric Voegelin, *The Ecumenic Age, Order and History*, cilt.IV, Louisiana State Univer-
sity Press, Baton Rouge and London, 1974, s.1.

Söz konusu gizem, girişte de ifade edildiği gibi, Aydınlanmacı entelektüellerin ilerlemeci sloganlarıyla; "ilkel", "geri kalmış" halklar ya da toplumlar veya "fosilleşme" gibi etiketlerle yıkılmak istenmiştir. Ancak Voegelin'e göre bu gizemi ya da muammâyı yıkmak pek mümkün görünmemektedir.

Voegelin'in "toplum" telâkkisi, bunlarla sınırlı değildir. O, en genelde üç temel toplum tipini ayırt eder: kozmolojik toplum, felsefî toplum ve ideolojik toplum.⁵⁵ Kozmolojik toplum, mitin hâkim olduğu toplumdur. Tarih orada ilerleyen bir süreç olarak değil, kompakt/yekpare olarak vardır. Dünya, dünyaya aşkın Tanrı tarafından yaratılmamıştır. Bunun yerine kozmos, aşağıdaki dünya ile yukarıdaki cennet olarak ayrılmıştır. O, tanrılarla dolu bir kozmostur. Mısır mitolojisinin yaratıcı mitosu Memphite teolojisi, Sümer Kral Kaydı kozmolojik toplumların mitik düzenini gösteren deliller olarak kabul edilebilir. Mesela Sümerlerde, krallığın cennette yaratıldığına, sonra da yeryüzüne indiğine inanılmaktadır. Voegelin, bunu müteakip Yahudi kıyametinde yeryüzüne inecek, hâlâ cennette olan bir Kudüs'ten söz edildiğini ifade eder.⁵⁶ Kozmolojik toplumlara misâl olarak, Mısırlıları, Sümerleri verebiliriz. Voegelin'e göre bu türden toplumlarda "mit", *Grund* (Temel)la ilişkiyi sağlar. Kozmolojik toplumlarda hayat, ölüm ve ölümsüzlük tecrübeleri "mit"le ifade edilirler. Fakat, bu türden toplumlarda otorite kozmolojik hükümdara aittir ve henüz yeni bir düzenin çekirdeği olarak peygambere, bilgine yahut filozofa transfer edilmemiştir. Ayrıca varoluş geriliminin bilinci, kozmolojik mitin kompakt/yekpare dilinde ifade edilir. Kozmos tecrübesinde henüz bireysel bilinç yoktur. Bireysel bilinç, kozmosun yıkılışıyla ortaya çıkacaktır. Voegelin, Mezopotamya ve Mısır kozmolojik uygarlıklarının pre-ekümenik uygarlıklar olduğunu Grek-Roma, Bizans, Batı, İslami, Rus ve Çin uygarlıklarının ise Ekümenik Çağ'ın karışıklıklarından doğan ve "uygarlık" olarak adlandırılan yeni tipte bir toplum olduğunu ileri sürer.⁵⁷

⁵⁵ Voegelin'in toplum tipolojisi ve takip eden fikirler için bkz. Voegelin, "Anxiety and Reason", a.g.e.

⁵⁶ Voegelin, a.g.m, s.58-59.

⁵⁷ Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*, s.209.

Voegelin'in ikinci toplum tipi "felsefî toplum"dur. Ona göre felsefî toplum, tarihte hiç zuhur etmemiş toplum tipidir. Ona tarihsel bir olgu ya da fenomen olarak tarihte rastlamayız. Voegelin'e göre, Platon'un Kallipolis fikrini kimse gerçekleştirmeye teşebbüs etmemiştir. Toplamlar her zaman filozoflar tarafından değil, politikacılar tarafından yönetilmeyi tercih ederler. Voegelin'e göre, felsefî toplumlar zuhur etmemiş olsa da bir toplumda başka bir hakikat dilli hâkimken, felsefe baskın hâle gelebilir ve bu durumda ortaya inancın ve aklın çifte hakikati ortaya çıkabilir.

Voegelin'e göre, mitolojik yahut kozmolojik toplumlar ile felsefî toplumlar arasındaki en önemli fark, ilkinde felsefî toplumlarda bulunan "hiçlik" (non-existence)in bulunmayışıdır. Felsefe "hiçlik" in keşfiyle birlikte eski düzenden, mitos düzeninden bir "farklılaşma" yaratmış, bu keşifle varolan şeylerin, bu dünyanın araştırılmasına başlanmıştır. Bir başka deyişle, "hiçlik" in keşfi, bu dünyaya tözsellik kazandırmış ve bunun neticesinde de bu dünyanın araştırılmasını, yani Yunan bilimini doğurmuştur. Her ne kadar önceki düzenden bir "farklılaşma" söz konusuysa da, kozmolojik toplumda varolan temel temayül yine de değişmez. Felsefede de, mitte olduğu gibi *Grundla*, ilâhî "Temel" ile bağlantı aranır. Ancak bu arayış mit düzenindeki gibi "ritüel"le değil, "meditasyon"la gerçekleştirilir. Voegelin'e göre ritüelin felsefedeki karşılığı meditasyondur. Dua ve ritüel, kutsiyet karşısında tövbeye, arınmaya; dünyevî vaziyeti tenkit "meditasyon"a, bir nevi "felsefî kritik"e karşılık gelir. Filozof, varolmayan temele, "hiçlik"e iştirâkiyle "zamansız" olana iştirâk eder. Bu temel bilinci, zamansız olanı zamana getirir. Meditasyonun bırakıldığı yerde ise dogmatizm başlar.⁵⁸

En genelde, kozmolojik toplumlardaki kozmos tecrübesiyle felsefî toplumlardaki farklılaşmış tecrübeyi şöyle karşılaştırabiliriz: Kozmos tecrübesinde,

- a) Kozmosun zamanı ve kozmosla süreklilik
- b) Kozmos içi tanrılar
- c) Mitik tahkiye dili ve kişileştirme

⁵⁸ Voegelin, a.g.m, s.92.

Varoluş geriliminin farklılaşmış tecrübesinde

- a) Kozmik zamanın, zaman ile zamansızlık geriliminde kutuplaşması
- b) Dünyaya aşkın Tanrı
- c) *Noetic* ve spiritüel hayatın dili⁵⁹

Voegelin, bu tecrübeleri ve tecrübe farklılığını somut bir şekilde göstermek için, Mısır kaynaklarına geri döner. M.Ö 2000 yılına kadar geriye giderek, Mısır'da bulunan anonim metinleri — *Dispute* — ele alır. Bu metinlerde hakikat tecrübesi, Antik Yunan'daki gibi sembolleştirilmiştir. Söz gelimi, Platon'un *Gorgias* diyalogunda nasıl hayat ve ölümün bir anlamı varsa ve adil düzen, ölüm sonrası yargıyla restore edilecekse, bunun aynısıyla *Dispute*'da da karşılaşırız. Varoluş geriliminin bilincini, yalnızca antik Yunanlı değil, Mısırlı da yaşar. Ancak bu gerilim bilinci, Mısır'da, Yunan'da olduğu gibi henüz bireysel bilinçle farklılaşmamıştır. O, kozmolojik mitin kompakt/yekepare diliyle ifade edilir. Mısır'da felsefi toplumdaki bireysel bilinç henüz yoktur. Varoluş gerilimi "insan", "ruh", "güneş tanrı", "pharaoh" gibi semboller vasıtasıyla ya da ilâhiler ve dualarla ifade edilir.

Peki, kozmolojik toplumdan felsefi topluma geçiş nasıl gerçekleşmiştir? Soruyu başka bir şekilde formüle edersek, mitostan felsefeye geçişin sebebi nedir? Voegelin, bu geçişin nedenini şöyle açıklar; "Eski sembolleştirme varoluş geriliminin yeni veçheleriyle başa çıkamadığında, kozmik gerçekliğin problemleriyle başa çıkmak için yeni sembolleştirmeler gerekir. Platon yeni tipte bir sembolleştirme geliştirmiştir." Voegelin, Platon'un geliştirdiği bu yeni sembolleştirmeyi "felsefi mit" olarak adlandırır. "Felsefi mit, önceden geleneksel mitin sahası olan kozmik gerçekliği *noetik* düzeyde ifade etmek için geliştirilen yeni bir sembolleştirmedir." Bu, şu demektir; büyük sosyal dönüşümlerin nedeni "farklılaşma"dır.

Mit ve farklılaşma açısından değerlendirildiğinde karşımıza şöyle bir şema çıkar;

⁵⁹ Bu ve müteakip fikirler için bkz. Eric Voegelin, "Immortality: Experience and Symbol", *Published Essays 1966-1985*.

Mit

Sıradan mit

(ordinary myth)

Kozmos içi şeyleri temeline bağlar

Mitik-spekülayon

(mytho-speculation)

Aetiolojik (aetioloical; sebep bilgisi) zincirler inşa eder. Bu zincirler genetik hattı bakımından, kozmosta en üstte olduğu düşünülen bir neden bulunana kadar uzatılır. Ve bu da, varolmayan kozmik temelin bütününe ifade eder.⁶⁰

Voegelin'e göre, mitin farklılaşmasıyla ve aetiolojik zincirlerin inşa edilişiyile "aşkın tecrübe" ortaya çıkar. Ancak otantik temel arama hiçbir zaman kaybolmaz, o sürekli bir şekilde değerlendirilir, kritik edilir ve yeni vukufarla ilişkilendirilir.⁶¹

Voegelin'e göre, "gerçeklik", sembolleri yıkıldığında gerçeklik olmaktan çıkmaz. Sözelimi mit yıkıldığında, onun temsil ettiği gerçeklik yıkılmış olmaz. Bu gerçeklik kendisini, "felsefi mit"te ya da "yabancılaşma" gibi ruh hâllerinde veya zihinsel rahatsızlıklarda – modern toplumlarda olduğu gibi - hissettirebilir. "Gerçekliğin sembollerini, kamusal alandan kovduğumuzda" der Voegelin, "onların kamusal statüsünü ellerinden aldığımızda, gerçeklik, gerçeklik olmaktan kesilmeyecektir. Kendisini kusurlu varoluş formlarında gösterecektir."

Bu kusurlu varoluş formunun somutlaştığı üçüncü toplum tipi "modern toplum"dur. Voegelin'in son toplum tipi ideolojik toplumdur. İdeolojik toplumlar, modern toplumlardır ve modern toplumların en belirgin özelliği, kozmolojik ve felsefi toplumlarda görülen, "aşkın alan"la, "varolmayan gerçeklik"le bir başka deyişle "hiçlik"le temasın, ilişkinin kopmuş olmasıdır. Moderniteyi bu du-

⁶⁰ Mit ve Mitik-spekülayon ayrımı için bkz. Voegelin, "Anxiety and Reason", a.g.e., s.74-94. Şemalaştırma bana ait.

⁶¹ Voegelin, a.g.m., s.94.

rumundan ötürü bir mecazla ya da metaforla dile getiren Voegelin, modern toplumu, modern düşünürün ikâmet etmek için inşa ettiği bir "akıl hastanesi"ne benzetir. Çünkü, aşkınla, yani varolmayan gerçeklikle temasın kaybı aynı zamanda kişisel ve sosyal düzenin kaybını getirir. Moderniteyi bir delilik durumu⁶² olarak adlandıran Voegelin, modern toplumu, bahsettiğimiz gerçeklik sembollerinin kamusal alandan kovulduğu ve varoluş gerilimini ortadan kaldırma teşebbüsünün hâkim olduğu toplumlar olarak değerlendirir. Modern düşünür, aşkın ile içkin kutuplarının bir aradalığının yarattığı gerilimi, tarihin ideolojik inşalarıyla, tarih felsefeleriyle yok etmeye çalışır. "Şizofreni" der Voegelin, "on sekizinci yüzyıldan beri sözde modern düşünürlerin en önemli karakteristiğidir."⁶³ Modern düşünür, Yunan filozofu gibi, varolmayan temele iştirâkiyle zamansız olana iştirâk etmez. O sadece zamandadır. O, filozof gibi *metaxy*-de yaşamaz. O, arafta, arada değildir. Modern düşünür bu dünyadadır, onun bilinci dünyaya "içkin"dir. O, söz konusu kutuplardan birisine tutunur. Diğer kutbu inkâr eder. İnsanın varoluşundaki tezati, muammâyı, çelişkiyi inkâr eder. Onun *metaxy*yi tarif eden bir vokabüleri yoktur. O *metaxy*yi tarif etmekle değil, tarihin ideolojik inşasıyla yahut sistem felsefeleri geliştirmekle meşguldür. Voegelin'in sözleriyle,

tarihin ideolojik inşaları, henüz tatmin edici yeni bir sembolleştirilişi bulunmayan yabancılaşma durumunu, sihirli bir cinayet yardımıyla imha etme denemesidir.⁶⁴

Voegelin'in modern topluma ilişkin görüşleri, çalışmamızın üçüncü bölümünde daha teferruatlı ele alınacağı için burada ana hatlara temasla yetinilecek. Fakat Voegelin'in "toplum" görüşü yukarıda anlatılanlarla sınırlı değildir. Voegelin'e göre *societas perfecta*

⁶² "delilik durumu", yahut "enerjik delilik"i Voegelin, spirütüel hastalık anlamında, "varolmayan gerçeklik"le temasın kaybı anlamında kullanır. Voegelin'e göre bu hastalığı felsefe tarihinde teşhis edenler: Descartes (*Meditasyonlar*), Hegel (*Fenomenoloji*), William James ve Bergson'dur. Ancak hastalığı teşhis ve tedavi girişimleri yetersizdir.

⁶³ Bkz. "The Irish Dialogue with Eric Voegelin".

⁶⁴ Voegelin, "Anxiety and Reason", a.g.e.

yani, doğası gereği mükemmel toplum iki şartın yerine getirilmesiyle mümkündür. Hayatta kalabilme problemini çözmüş olmak ve doğru spiritüel düzenle donanmış olmak.⁶⁵ Yani Voegelin, toplumu insan varlığını ele aldığı gibi iki boyutta ele alıyor: maddî boyut ve manevî boyut.

Öncelikle, Voegelin'in toplumun hayatta kalabilme koşullarına ilişkin, toplumun maddî gerçekliğine ilişkin Batı endüstri toplumu perspektifinden yaptığı değerlendirmelerinden bazıları ifade edilmelidir. Burada yalnızca özetle değinebileceğimiz bu değerlendirmelere göre, Batı toplumu, endüstri toplumudur. Endüstri toplumu, geniş bir bölgeyle ilişkili olmayı gerektirir. Bunun en önemli sebebi, endüstrinin işleyişini ayakta tutmak için üretilen malların pazarlanacağı pazarın kâfi derecede geniş olma zaruriyetidir. Bu türden toplumlar, yüksek nüfusa ve geniş çapta eğitime sahip olduklarında gelecekleri parlaktır. Voegelin örnek olarak Batı toplumsal örgütlenmesini kendisine örnek alan Çin'i vermektedir. Voegelin'e göre, Çin'in geleceği bu açıdan parlaktır ve gelecekte Çin'e karşı Batı ve Doğu toplumlarının işbirliği yapması gerekebilir.

Voegelin'in Batı endüstri toplumu aynı zamanda global toplumdur. Global toplum, büyük güç bloklarının olduğu ve bu güç bloklarının birlikte hareket etmek zorunda kaldığı toplumdur. Voegelin'e göre, Batı dışındaki toplumlar, batılılaşma durumundadırlar. Bütün dünyanın Avrupalılaştırılması ve Amerikanlaştırılması söz konusudur, çünkü diğer toplumlar, batı toplumlarının maddî koşullarının seviyesine ulaşma arzusundadırlar. Bu kontekste, maddî temelde Avrupa-Batı merkezli bir dünya devriminden söz edebiliriz. Batı, bütün insanlığın devrimci merkezidir ve Hindistan, Çin, İslam toplumları, Afrika ve Latin Amerika toplumları Batı hayat tarzı ve standartlarına ulaşmayı arzu etmektedirler. Onlar kendilerini endüstri toplumları olarak organize etmek isterler.

⁶⁵ Bu ve müteakip fikirler için bkz. Voegelin, "The Spiritual and Political Future of the Western World", *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985*, s. 68 Ayrıca Almancası ile mukayese etmek için bkz. Eric Voegelin, *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, München, 2002, s.22.

Voegelin, toplum hakkındaki maddî temelden hareket eden değerlendirmelerini ifade ettikten sonra toplumların spiritüel düzeyiyle yani manevî boyutuyla ilgili değerlendirmelere geçer. Voegelin'e göre, 5.yyın Gelasius prensibi,⁶⁶ ortaçağ boyunca Batı yönetim biçimini belirlemiştir. Bu prensibe göre, insan varlıkları iki düzende varolurlar. Bu iki düzen, imparatorun organize ettiği düzen ile papayla birlikte kilisenin organize ettiği düzen ya da dünyadır; dünyevî düzen ile spiritüel düzen. Kral ile Papa, ortaçağ boyunca birbirini dengeleyici, her biri kendi alanında özerk ve diğeri üzerinde otoriteye sahiptir. Aslında mevzu bahis olan karşılıklı sınırlandırma nedeniyle nispi otoritedir. Ancak her iki güç de, başka konularda birbirini sınırlama yoluna gitseler de "düzen" mevzu bahis olduğunda işbirliği yaparlar. Voegelin'e göre, bu karşılıklı güçler dengesine dayanan düzen, Reformasyon'la çöker. Bu dönemden itibaren, düzenin prensibi değişir. Sahneye, kral ve mistik filozof çıkar. Kral ulusal devletin yasal düzenini belirleyen kişidir ve o aynı zamanda mistik filozoftan tavsiyeler alır. Voegelin, Jean Bodin'i bu dönemin en mühim şahsiyetlerinden birisi olarak gösterir. Jean Bodin, krala tavsiyelerde bulunan, dogmatik olmayan mistik filozoftur.⁶⁷

Voegelin, on dokuzuncu yüzyılda ise yeni bir fenomenle karşılaştığımızı ileri sürer. On dokuzuncu yüzyılda yeni bir dönem başlar. Karşımıza, kral, dünya monarkı ve ulusun kralı yerine Auguste Comte'un sözünü ettiği "endüstriyel yönetim düzeni" çıkar. Teknokrasi, dünyevî iktidarın yeni yönetim formu hâline gelirken, spiritüel düzenin liderleri "pozitivist entelektüel", "ideolojik tip"tir. Eski düzenin spiritüel liderleri, papa, filozof, dogmatik olmayan mistikin yerini, yeni düzende "pozitivist entelektüel" alır.

⁶⁶ Voegelin, *The Middle Ages to Aquinas, History of Political Ideas, The Collected Works of Eric Voegelin*, cilt.20, Ed. Peter von Sivers, University of Missouri press, Columbia and London, s.52-53.

⁶⁷ Voegelin, spirütüel gücün taşıyıcısının artık papa değil, filozof olduğunu Dante'nin eserlerinde dahi görebileceğimizi ifade eder. Voegelin'den aynen iktibas edersek; "yüksek Ortaçağ kadar erken bir dönemde, Dante'nin felsefesinde zamanın İbn-i Rüşdçü felsefesinin etkisiyle yaratılan, daha sonra *İlahi Komedya*'da bulacağımız bir düzeye karşılaşırsınız". Voegelin'e göre, Dante, *De Monarchia*'da, monarkın dünyevî iktidarın taşıyıcısı olduğunu görmüştür ancak spirütüel gücün taşıyıcısı papa değil, eserinde takdim ettiği filozoftur. *De Monarchia*'daki ismiyle özdeşleşen tek filozof Arap filozof İbn-i Rüşd'tür. Bkz. ag.m, s.75, 76.

Voegelin'e göre, dünyevî ve spiritüel güç/iktidar problemi Batı uygarlığının başlangıcından beri vardır ve bugün de 5. yyda olduğu gibi varlığını sürdürmektedir. İlk filozof, papanın yerini sonra dogmatik olmayan mistik, filozofun yerini ve en son da pozitivist entelektüel veya ideolog mistiğin yerini almıştır. Son olarak, Voegelin, E. Renan'ı zikrederek, Avrupa'da en temelde, otoritenin üç kaynağının olduğunu söyler: "Felsefe, vahiy ve iktidar". Avrupa'nın varlığını sürdürmesi, bunların varlığını sürdürmesine bağlıdır. Özellikle Hristiyanlık'ın sürdürülmesi Voegelin için çok önem arzeder çünkü ona göre, Hristiyan spirütüelite olmaksızın sivil bir rejim olamaz. İdeolojilerin kamusal alanı tahakkümü altına alan ve insanın spiritüel ihtiyaçlarını sömüren şeytani dinsel gücüyle yalnızca akıl ile başa çıkamayız; Hristiyanlık, insanın spiritüel ihtiyaçlarına cevap verme kapasitesiyle ideolojilerle rahatlıkla savaşılabılır. Ama Voegelin'e göre bu Hristiyan sosyalizm, Hristiyan demokrasi, Hristiyan vs demek değildir. Bunlarla ifade edilen düzen Hristiyanlık'ın düzeni değildir. İncil'de dünyayı nasıl organize edeceğimize ilişkin spekülasyon yoktur. Toplumun organizasyonu ile ilgili tek cümle yoktur.

Burada mesele, insan hakkında yanlış bir tasavvura sahip, insanı total olarak kendi prensipleri dahilinde dönüştürme gayesi güden Hristiyanlık karşıtı ideolojilerin, gnostiklerin ve heretiklerin bastırıldığı bir sivil rejimin olması zaruriyetidir. Fakat bu yapılırken, Kilise de vahyin dogmatik, köktenci yorumunu bırakmalı, kamusal alanı tahakküm altına almaya kalkışmamalı, her türlü adaletsizliğe karşı durmalı ve yeni ortaya çıkan problemler ve meselelerle ilgili daimi "meditasyon" yapmalıdır.

Voegelin'e göre, Hristiyanlık Aydınlanmacı önyargılarla iddia edildiği gibi bilimin önünde bir engel değildir aksine doğa bilimini doğuran şey Hristiyanlık'tır. Voegelin'e göre, Hint'te, Çin'de Arap dünyasında doğa bilimleri yoktur, çünkü onlar radikal Hristiyanlar değillerdi. Hristiyanlık, doğayı tanrılardan temizledi, kozmos içi tanrıları tek bir Tanrı hâline sokarak bu dünyanın ötesine gönderdi ve böylece bu dünyayı tözsellikten arındırarak bilimin aktivitesini meşrulaştırdı. Bu durumda, Hristiyanlıkla birlikte "içkinlik"te rahatça bilim yapılabilir hâle gelmiştir.⁶⁸

⁶⁸ Bkz. a.g.m, 80-81.

2. Voegelin'in Düşüncesinde Mit, Felsefe ve Vahiy

Düşünce tarihinde, mitoloji ile dini yan yana felsefeyi de bunlardan ayrı bir yere, kimi zaman da onlardan daha üst bir pozisyona yerleştirmek alışlageldik bir tutumdur. Bu kavrayışa göre, din ile felsefe, felsefe ile mit arasında nihaî bir gerilim yahut ihtilâf hattâ çatışma mevzubahistir. Felsefe ile din birbiriyle ihtilâf içindeyken, mit ile felsefe temsil ettikleri gerçeklik bakımından ve başka bakımlardan çelişir. Bununla birlikte kimi zaman, felsefe ile din veya felsefe ile mit birbirinden dikotomik bir şekilde ayrılırken, kimi zaman da mit ile din birbirine yakın şekilde konumlandırılır. Mit ile dinin birbirine yakın konumlandırılmasının arkasında sıkça felsefenin üst bir konuma yerleştirilmesi yatar. Bu kavram çiftlerinin birbirini dışarıda bıraktığı dikotomik, bir başka deyişle de düalist bakışa, düşünce tarihi, uygarlık tarihi ya da felsefe tarihi çalışmalarında mütemadiyen rastlarız.

Aşına olduğumuz bu kavrayış tarzları, felsefenin otonomisi fikrinde veya "geleneksel ilâhî otoriteye karşıtlıktan doğan bir düşünme tarzı olarak akıl" telâkkisinde kendisini ifade eder. Çünkü "modern felsefe", kendisini mit ile dinin yerine ikame etmek istemiştir. Bu tavır aynı zamanda, imana karşı akli yahut aklın otonomisini ya da aksini, yani akla karşı imanı, imana giden yolda bir basamak olarak akli müdafaa eder. Voegelin, bütün bu kavrayış tarzlarını reddeder. Ona göre, bahsettiğimiz kavrayış tarzları yanlıştır. Hem felsefeciler hem teologlar hem de uygarlık tarihçileri bu yanlış anlayıştan mustariptir. Uygarlık ve düşünce tarihini dikkatli bir şekilde tetkik edersek, der Voegelin, bu dikotomik düşünme tarzının yanlış olduğunu görürüz. Çünkü mit, felsefe ve vahiy birbirine üstün hakikat iddiaları değil, gerçekliğe ilişkin sembolleştirmelerdir. Onlar, "aynı" gerçekliğin yahut hakikatin "farklı" sembolleştirmeleridir. Yani, mit ile felsefe arasında olduğu gibi, mit ile vahiy, vahiy ile felsefe arasında da gerçekliği temsil bakımından bir alâka vardır. Bunlar birbirlerini dışlamazlar.

Voegelin'e göre, mitos ilk, "temel tecrübesi"nin dile gelişiyle, felsefe ile vahiy bu "temel tecrübesi"nin "farklılaşması"dır: *noetic*

farklılaşma ve *pneumatic* farklılaşma. (noetische Differenzierung, pneumatische Differenzierung)⁶⁹ Noetic farklılaşma felsefeyle, *pneumatic* farklılaşma vahiyle gerçekleşir. Voegelin bu farklılaşmayı, "varoluştaki sıçrayış"⁷⁰ olarak adlandırır. Mit, felsefe ve vahiy birbirine üstün hakikat iddiaları değil, gerçekliğe ilişkin farklı sembolleştirmelerdir demiştik. Semboller, yalnızca zamanda ve mekânda varolan objelere atıfta bulunan kavramlar değildirler. Onlar, "varolmayan gerçeklik" hakkındaki hakikatin taşıyıcılarıdır. Onlar, "varolmayan gerçekliğe" iştirâkin bilincinden başka bir şey değildir. Bu yüzden biz sembollere ilişkin hakikat yerine, yalnızca "tecrübe edilen" hakikatten söz edebiliriz; Varolmayan gerçekliğin tecrübe edilişi. Mit, felsefe ve vahiy varolmayan gerçekliğin, hakikatin "tecrübesi"dir. Mit, felsefe ve vahiy hakikate insanın onu tecrübe etmesi için aracılık eder. Bütün bu mülâhazalardan varılacak netice şudur; ortodoks "mit-logos-vahiy-akıl" sıralamasından hareketle formüle edilen insanlığın, düşüncenin, tarihin ve toplumun evrimi yahut tekâmülü şeması artık müdafaa edilemez.

Elinizdeki bölümde, Voegelin'in sözünü ettiğimiz modern dikotomik düşünce tarihi telakkisini, bir başka deyişle "içkinci (immanentist) felsefe tarihi" anlayışını yıkmaya teşebbüsünü göstermeye çalışacağız. Bu aynı zamanda, Batı'da - ve ülkemizde de - hâkim olan ortodoks, Aydınlanmacı ve içkinci felsefe tarihi yazma tarzına indirilmiş bir darbedir; bu perspektiften hareketle yazılmış düşünce tarihinin bir muhasebesi ve tenkididir.

Bu bölümün yazılma nedeni, Voegelin'in mit, felsefe ve vahiy arasında kurduğu ilişki anlaşılmaaksızın, modernite eleştirisinin anlaşılamayacağına dair inancımızdır. Ayrıca Voegelin'in varoluşun, insanlığın "hakikat" tecrübesi kavranmaaksızın anlaşılamayacağına dair düşüncesi - ki bu hem bireysel hem de sosyal varoluş için geçerlidir - nedeniyle, çalışmamızda "hakikat"i temsil eden bu semboller ele almak zarurîydi. Yine bu semboller, insanın *metaxy* tecrübesinin temel ve kadim sembolleridir. Bu sembolleştirmelerin tetkiki, Voegelin'in insan telâkkisini kavramak bakımından öneme haizdir.

⁶⁹ bu farklılaşmanın değerlendirilişi için Kessler, a.g.e., s.26-27.

⁷⁰ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s.79. Voegelin, bu kavramı Kierkegaard'ın "Sprung" (sıçrayış) kavramından devşirmiştir.

a) Mit ile Felsefe

Modern düşüncede, özellikle 17.yydan itibaren bilimin ortaya çıkışıyla "mit", "akıl"ın karşısında, rasyonel olmayan, "kurgu" yahut "hayâl" kabul edilerek reddedilmiştir. Bu entelektüel tavır alışa göre mit, tarih öncesi, "iptidâi" olduğu iddia edilen toplumların aslında gerçekliği meçhul, uydurulmuş, düzmece hikâyelerinin genel adıdır. Cassirer'in de söylediği üzere, mitolojik dünya sunî bir dünya, şeylerin yalandan yapıldığı bir dünya olarak görünür ve mitos bilinçsiz bir kurgudur.⁷¹ Mitin kurgu olduğu fikrinden hareketle modern düşünce, "logos"un "mitos"a karşı müstesna zaferini kutlar. Bilim adamı, filozof yahut entelektüel ise mitosun, yani bu gerçek dışı dünyanın maskesini indiren put kırıcı şahsiyettir.

Yirminci yüzyıla geldiğimizde "mit" kavramı entelektüeller tarafından başka bir amacın aracına dönüştürülür: miti, "mit" kavramını kullanarak yıkmak. Entelektüeller tarafından "mit" kavramı modern düşüncenin eleştirisinde bu amaçla mütemadiyen kullanılır. Modern düşüncenin eleştirisini yapan entelektüel, bilimsel düşüncenin yahut rasyonel düşüncenin "mit" olduğu iddiasıyla karşımıza çıkar. Sözü edilen entelektüel, sürekli olarak "Aydınlanma miti", "akıl miti", "pozitivist mit", "ilerleme mitolojisi", "bilimsel mitler"den bahseder. Biz Aydınlanma'ya, pozitivistliğe, akla, ilerlemeye "mit" olduğu için karşı çıkmalıyız derken entelektüel, bunların iddia edildiği gibi rasyonel olmadıklarını, irrasyonel olduklarını ifade etmek ister. Entelektüelin mottosu şudur: "Mitleri bırakalım rasyonel olana dönelim!"

İster modern düşüncenin müdafaasında isterse modern düşüncenin eleştirisinde kullanılsın "mit" her durumda kötüdür. Çünkü mit, entelektüelin "ilerleme" ve "evrim" skalasında sonda değil, başta bulunur ve bu şemaya göre, arkaik ve iptidâidir. Mit, menfi

⁷¹ Cassirer, a.g.e, s.77 "Mitik düşünce" ile bilim arasındaki uçurumun ortaya çıkışıyla ilgili olarak bkz. Claude Lévi-Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Şen Süer, Selahattin Erkanlı, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986, s.18-19. Mit ve Batı düşüncesiyle ilgili değerlendirmeye için bkz. Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, çev. M.Emin Özcan, İmge Kitabevi, 1996, özellikle s.212-213. Ayrıca mit ve tarihle ilgili olarak Philippe Borgeaud, *Karşılaşma Karşılaştırma, Dinler Tarihi Araştırmaları*, çev. M. Emin Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s.87-110.

hattâ pejoratif mânâyâ sahiptir. O, düşünce dünyasının kara kedisi-dir. Hiçbir şekilde modern düşünürre yaranamaz. Mit, akıldışı, mânâsız, hakikat dışı, gerçek dışı, hurâfedir. Bununla birlikte mit, modern dile sahip olduğu derin mânâ kavranmaksızın tercüme edilmiştir. Mitin ne olduğu sorgulanmaksızın, somut tarihsel tecrübelerle ilişkisi değerlendirilmeksizin, yalnızca eleştirmek için bir “slogan” olarak kullanılması, her durumda modern entelektüelin tavrıdır; bu entelektüel ister Aydınlanmacı, rasyonalist, pozitivist isterse postmodern, anti-rasyonalist veya anti-pozitivist olsun.

“Mitik” dünyanın maskesini “düşüren” modern entelektüelin gâyesi genellikle şudur; “mit” olarak addettiği şeyin “dogma”ya dönüştüğünü yahut dogma olduğunu ifade etmek. Kimi zaman entelektüel aslında “mit” dediği şeyin kendisini değil, toplum nezdindeki iktidarını yahut itibarını eleştirmektedir. Bazen de onun, insanın kendisini geliştirme sürecinin önündeki bir engel veya kalıplaşmış bir düşünce şekli olduğunu anlatmak amacıyla “mit” sloganına başvurur. Lakin bunu yaparken entelektüel mitin derin mânâsını, tarihsel hikâyesini araştırmaz yahut ihmal eder. Onu kendi gâyesi istikametinde istediği gibi kullanmakta bir beis görmez. Halbuki mit, modern düşünürün bu pejoratif kullanımına rağmen hakiki anlamıyla, “insanın bıkıp usanmadan dünyayı fethetmesi”dir. “Kozmogoni mitinin açıkladığı örnek sayesinde” der Mircea Eliade,

insan da yaratıcı olur. Mitler dokunulmaz modeller olarak ortaya çıkmakla, insanın girişimini engellemeye yönelik gibi görüncüklerine, gerçekte insanı yaratıcı olmaya sürüklerler, onun yaratıcı karakteri karşısında sürekli olarak yeni ufuklar açarlar.⁷²

Mit, Eliade’nin ifade ettiği gibi, kaosu kozmosa dönüştürme girişimi — yabancı toprağı *imago mundi* durumuna, yani kurallara uygun olarak yasallaşmış bir “oturma yeri” hâline dönüştürme — ve yaşayan bir şeydir. “Dünya insanla “konuşur”, bu dili anlamak için de mitleri bilmek ve simgeleri çözmek yeterlidir.”⁷³ Mit, dünyayı

⁷² Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Simavi Yayınları, İstanbul, 1993, s.134.

⁷³ a.g.e, s. 135.

anamlı ve bildik kılar. Mit dünyanın insanla, insanın ritüeller aracılığıyla dünyayla konuşmasıdır; "dünya, böylece dil olarak belirir".⁷⁴

Modern düşüncede "arkaik", "akıl dışı", "gerçek dışı", "haki-
kat olmayan"ı ifade etmek üzere mite başvurulması yoluyla mitin
yanlış kullanımına ilişkin bu genel tavrın istisnaları da vardır. Vo-
egelin'in mit hakkındaki düşünceleri, bu istisnalardan biridir. Elbet-
te çalışmamızın sınırları içinde mit meselesini bütünüyle ele alıp
tartışmamıza imkân yoktur. Böyle bir tartışma engin bir literatürün
tetkik edilmesini gerektiriyor. Çalışmamızdaki gâye, Voegelin'in en
genelde miti nasıl değerlendirdiğini ve felsefe, mit ve vahiy arasın-
da nasıl bir ilişki kurduğunu göstermek. Böylelikle modern kültür-
de mitin değerlendiriliş tarzları arasında Voegelin'in miti nasıl de-
ğerlendirdiğini de göstermiş olacağız. Voegelin, miti değerlendirir-
ken düşüncesinin bütünüyle ilişkili temel ayrımlardan hareket eder.
Bu ayrımlara geçmeden önce "mit"in Voegelin için ne anlama gel-
diğini söyleyelim.

Mit, Voegelin için "gerçek dışı", "hayâl" yahut "kurgu" değil,
"gerçek bir öykü"dür.⁷⁵ Mit, "aşkın tecrübe"nin kozmolojik uygar-

⁷⁴ a.g.e, s.135.

⁷⁵ Voegelin'in mitin gerçekliği görüşü için bkz. Voegelin, *Plato and Aristotle*, s.106-107
ayrıca 184-185 ve muhtelif yerlerde, Platon'da mitin gerçekliği ve aynı zamanda
muhayyel bir "oyun" olduğu hakkında bkz. s.185. Polisin oyunu ve bu oyunun öl-
çüsünün Tanrı olduğu hakkında bkz. s.261-263. Bilim yahut akıl gibi başka bir in-
sanî teşebbüsün mitin yerini alamayacağına dair, bkz.s.186. Mitin pozitivist bilim-
lerle aşılma iddiası (Comte vb)'nin çürütülmesi hakkında bkz. s.186-187. Mit sem-
bollerinin kamusal alandan kovuluşuyla mitin gerçekliğinin ortadan kalkmadığı
ve modern dönemde illüzyon ve hastalıklı formlarda kendisini teoride ve bilimde
yeniden ifade edişi için bkz. s.188-189. Levi Strauss'un düşüncesine göre de mit
gerçekliği sembolize eder. Bkz. Strauss, a.g.e. Bir başka antropolog Eliade de mitin
gerçekliğini tasdik eder ve *Mitlerin Özellikleri* adlı kitabında, mitin kutsal bir hikâ-
yeyi anlattığını ve gerçek bir hikâye olduğunu çünkü gerçekliğe başvurduğunu ile-
ri sürer. İnsanlar, gerçek hikâyeler ve gerçek dışı hikâyeler arasında ayrım yapmış-
lardır. Gerçek ve sahte mitler vardır. Eliade, a.g.e, s.13-16 Bununla birlikte Eliade
de pek çok modern düşünürle birlikte aynı Aydınlanmacı önyargılardan mustarip-
tir. Voegelin'e göre Eliade, miti tanımlarken bazı hatalar yapmıştır. İlkın, mitin her
zaman "yaratılış"ın ifadesi olduğunu ileri sürmüştür. Ve ikinci olarak da, mitin *do-
ğüstü* varlıkların eylemleri vasıtasıyla gerçekliğin nasıl husule geldiğini anlattığı-
nı ileri sürmüştür. Bkz., a.g.e, s.23. Bunlar Voegelin'e göre yanlış tanımlamalardır

lıklardaki karşılığıdır. O, yalnızca "aşkın tecrübe"nin karşılığı olmakla kalmaz, aynı zamanda uygarlıkların üyelerinin içinde yaşadıkları kozmosa ilişkin tecrübelerini ifade etmek için kâfi gördükleri semboller takımıdır.⁷⁶ Kessler'in ifadesiyle, Voegelin'in düşüncesinde "mit" kozmik "temel tecrübesi"nin ilk sembolik ifadesidir ve varlık düzenini ilk açıklama çabasıdır.⁷⁷

Voegelin'e göre, modern düşünürün gerçek dışı olanı "mit" olmakla itham etmesi, Aydınlanmacı "önyargıların" en iyi durumda da bir kafa karışıklığının ürünüdür. Bu kafa karışıklığını gidermek için Voegelin "içkin (immanent) mit" ile "aşkın (transcendent) mit" arasında bir tasnif yapar. Bu durumda modern düşünürün mit de-

çünkü kozmolojik uygarlıkların – Mısır, Sümer, Asur, Hint - edebî belgelerini incelediğimizde anlatılan hikâyeler, Kral ile Tanrılar yahut Kral ile Halk vs arasındaki gerilimlerdir. Mitin her zaman yaratılış hikâyesi olduğu, empirik olguların ışığında geçersiz bir faraziye. İkinci olarak, *doğala* karşıt olarak *doğüstü* terimi mite değil, Skolastik terminolojiye aittir ve en fazla da Thomas Aquinas tarafından kullanılmıştır. Bu terim, on sekizinci yüzyılda bir dogma olarak Skolastik felsefeden Aydınlanma dogmatizmine girmiştir. Voegelin'e göre, Eliade bir Skolastik olmaktan ziyade bir Aydınlanma ideologudur. O, yanılmaktadır çünkü kozmolojik uygarlıkta yaşayan hiç kimse, tanrıların *doğala* karşı *doğüstü* olduğunu bilmez; orada cennet ve dünya, tanrılar, insanlar ve kral vardır ve her şey bu ilişkinin bir parçasıdır. *Doğüstü* ile *doğal* ayrımını, kozmolojik toplumlara teşmil etmek anakronizme düşmektir ve hiçbir mânâsı yoktur. Bu teşmil, doğa bilimlerinin tesiriyle Aydınlanma'da hâkim olan bir tavrın ürünüdür. Ayrıca kozmolojik toplumlarda Eliade'nin düşündüğü gibi aşkın bir Tanrı henüz yoktur. Tanrılar kozmosiçidir. Ancak Tanrı tecrübesi vardır ve Voegelin bu tecrübeyi "mit" olarak adlandırır. Kozmolojik uygarlıklardaki mitin özellikleri için bkz. Eric Voegelin, "The Drama of Humanity", a.g.e, s.188-196. Ayrıca Eliade'nin *Mitlerin Özellikleri* adlı eserindeki "Modern Dünyanın Mitleri" başlıklı bölüm, yukarıda eleştirdiğimiz, modern düşünürün mite karşı menfi tavrının tipik bir örneğidir ve bu değerlendirme Voegelin'in, Eliade'nin Aydınlanma ideologu olduğuna ilişkin savını güçlendirmektedir. Bkz. Mircea Eliade, a.g.e., s. 167-169. Eliade'nin görüşleri için bkz. Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, Ankara, 1994. Voegelin, Eliade'yi Aydınlanma önyargılarına sahip olmasının yanında içkinleştirici bir tarzda kutsalı ele alışıyla kritik etmektedir. Kanımızca Voegelin, Eliade'nin kutsala aşırı vurgusunun onu aynı zamanda içkinleştirdiğini ve onun aşkın bir Tanrı'nın kozmolojik toplumlarda da varolduğu iddiasının, vahyin gerçekliğini yerinden ettiğini düşünmektedir.

⁷⁶ a.g.m, s.189.

⁷⁷ Udo Kessler, *Die Wiederentdeckung der Transzendenz, Ordnung von Mensch und Gesellschaft im Denken Eric Voegelins*, Königshausen & Neumann GmbH Verlag, Würzburg, 1995, s.25-26.

diği şeyin aslında içkin, seküler mitler olduğu söylenebilir. İçkin mitler, Tanrı temelini yahut *Grund* tecrübesinin kaybolduğu mitlerdir.⁷⁸ Onlar, "sözde" mitlerdir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, *logosun mitosa* karşı zaferi yahut Eliade'nin söyleyişiyle, *kitap'ın sözlü geleneğe* karşı kazandığı zafer modern entelektüelin Aydınlanmacı mottosu olmuştur. Voegelin, bu mottuyu felsefe ile mit hakkında yaptığı değerlendirmeye yıkma girişiminde bulunur. Bu değerlendirmeye göre mit, sözlü gelenekte yaşadığı gibi yazılı geleneğe de geçebilir. Veya yazının kendisi "mit" olabilir. Nitekim antik Yunan'da bu böyle olmuştur. Voegelin'e göre, antik Yunan'ın Platon ve Aristoteles gibi filozofları mistik filozoflardır ve özellikle Platon'un öğretisi bilimsel yahut rasyonel değil, bilâkis mitiktir. Voegelin'e göre, filozofun kendi ruh düzeni, halkın mitine muhalif hâle geldiğinde, filozof otoritesinin kaynağını ifade etmek için yeni bir mitik semboller takımı kullanması gerektiğini keşfeder.⁷⁹ Tabir caizse filozof mite karşı çıkar ve kendisi yeni bir mit oluşturur. Voegelin'e göre mitin en önemli özelliklerinden biri, içkin kurgu olmayıp, aşkın alanla ilişkili olmasıdır. Bu hakikatin doğrudan doğruya değil, sembollerle dile getirilebilmesi problemiyle ilişkilidir. Onların toplum için hayati kıymeti vardır, çünkü sembolik form ve tahkiye (narrative) formu, gizemi yani muammâyı iletebilir, nakledebilir; yani, yalnızca analoji veya ima yoluyla bilebileceğimiz aşkın anlamın hakikatini.⁸⁰ Bu değerlendirmeden de anlaşılacağı üzere Voegelin, mit ile gizem arasında doğrudan bir ilişki kurar, çünkü mit aşkınlığa açık olmayı sağlar. Belirsizlik alanının kapılarını açar ve bizi aşkın anlam alanına davet eder. Mit vasıtasıyla davete icabet ederiz. Mit, varlığın gizemli temeliyle ilişkimizi kurar. Böylece yalnızca "içkinlik"te yaşamaz, yalnızca kendi egomuzdan hareket etmeyiz. Aşkınlığa açık oluruz, ona iştirâk ederiz. "Gizem" diye yazar Gabriel Marcel, "katıldığım şey-

⁷⁸ Bu ayrım için bkz. Voegelin, "Anxiety and Reason", a.g.e, s.78-79 Ayrıca aklın bir enstrümanı olarak mit için s.74-75.

⁷⁹ Voegelin, *Plato and Aristotle*, s. 170.

⁸⁰ Voegelin'in mit ve gizem anlayışına ilişkin teferuatlı bir değerlendirme için bkz. Glenn Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia, London, 1993, s.9.

dir.”⁸¹ O, yalnızca katıldığım şey olmakla kalmaz aynı zamanda “çekildiğim Ben’in kendine ait olmağını o denli azaltan” bir şeydir. “Bu çerçeve içinde” der Marcel, “Paul’ün ‘kendinizin değilsiniz” şeklindeki muhteşem deyiş azamî derecede müşahhaslaşır ve ontolojik ehemmiyetini kazanır.”⁸²

Voegelin, mitle ilgili iddiasının ispatı için Platon’un eserlerine başvurur. Ona göre Platon toplumun mitine karşı, kendi mitini ileri sürmüştür. Öncelikle Voegelin’in Platon’u ele alış tarzının kendi ifadesiyle, “Platoncu Felsefe” yahut “doktrin”le ilgilenmek anlamına gelmediği ifade edilmelidir. O, Platon’a ait hiçbir metni “kutsal” saymaz. Ona göre, Platon’un metinleri semboliktir ve statik bir şekilde anlaşılamaz. Platon’un ne dediğinin tanımlayıcı bir izahına gitmek yahut söylediklerini harfi harfine kurallara dönüştürmek yerine onun eserlerinin ruhunu anlamalıyız. Platon’un derdini anlamalıyız.

Voegelin’in hiçbir fikre, doktrine, tarif yahut tasnife körü körüne bağlanmadığı, bilâkis onları yıkmak, parçalamak yahut çekiçlemek için mütemadiyen sorguladığı, her türlü entelektüel imkânı seferber ettiği daha önce ifade edilmişti. O, başka pek çok mevzuda olduğu gibi Platon’la ilgili tefekkürüyle de muhayyilemizin sınırlarını zorlar. Voegelin’in Platon’un mitiyle ilgili değerlendirmelerine geçilmeden önce, onun modern düşünürün Platon telâkkisiyle nasıl hesaplaştığı gösterilmelidir. Ona göre, modern düşünürün “akıl” marifetiyle Platon’u kavrayışı yanılgılarla, hatalarla, eksikliklerle, sahte mitlerle doludur. O, ilk olarak modern düşünürün Platon’un *Devlet*’ini, bölümler itibariyle okuma sırasına saldırmakla başlar. Platon’un *Devlet*’ini genelde felsefe tarihçilerinin oluşturduğu sıra ve düzenden farklı bir düzenle okumak gerektiğini söyleyen Voegelin’e göre;

ilkin, modern düşünürün Platoncu “ideal devlet” kavrayışıyla hesaplaşmak gerekir. Voegelin’e göre, Platon’un soruşturması ‘ide-

⁸¹ Gabriel Marcel, *Being and Having: An Existentialist Diary*, s.117, zikreden Hughes, a.g.e., s. 2.

⁸² Gabriel Marcel, “Ontolojik Muammâ Üzerine”, *Metafizik Nedir?*, çev. Ahmet Aydoğan, Birey Yayınları, İstanbul, 2001, s.67.

aller' ile ilgili değildir, hele "ideal devlet"le hiçbir alâkası yoktur. Çünkü onun soruşturması, "İdeal"le değil, bilâkis ruhtaki ve toplumdaki düzenin "gerçekliği"yle ilgilidir. Günümüzdeki gibi Platon'un "ideal devlet"i, "ideal adalet"i diye söz etmek saçmadır. Bu, Platon'un yanlış anlaşılmasının ifadesidir. Çünkü modern kontekste "İdeal" telâkki edilen aslında, Platon'un *doxa* olarak isimlendirildiği şeydir. Modern düşünür, Platon'u *philodoxer* (kanıların sevgilisi) olarak gösterir ki bu, Platoncu felsefenin "politik ideoloji" olarak gösterilmesi anlamına gelir.⁸³ Modern düşünür, "ideal" olanın Platon'da "gerçek" mânâsına geldiğini görmez. "İdeal", Platon'un düşüncesinde "ideal" değil, "gerçek" tir. Hulâsa modern düşünür, Platon'un "gerçek" telâkki ettiği şeye "ideal" demektedir.

İkinci olarak, modern düşünür, Platon'un eserlerini bütünlük içinde, kontekstinde değerlendirmez. Voegelin, filozofu içinde yaşadığı sosyo-politik muhitiyle birarada değerlendirmemiz gerektiğini düşünür. Voegelin'e göre, Platon'un filozofu sosyal boşlukta, muallâkta durmaz; o, sofistin karşısında konumlanır. O, sofiste muhaliftir. Bu bakımdan felsefe, "doğru düzen doktrini" değil, "düzensizlikle mücadeleyle aydınlatan hikmet ışığı"dır. Felsefe, doğru düzen savunusu değil, düzensizliğe karşı düzen savunusudur; doğru düzen değil, düzensizliğe karşı düzen.

Voegelin, yine yukarıdaki mülâhazalarla irtibatlı olarak doktrinleşme problemine değinir ve Platon'un yazılı sözün onları anlayanların eline geçince kötüye kullanılabileceğinin son derece farkında olduğunu, *Phaedrus*'ta bundan söz ettiğini söyler. Platon, "kelimeler kendilerini savunamazlar" der. O, bu sözle yazdıklarının halefleri tarafından doktrinleştirilebileceği ikazında bulunur. Bununla birlikte Voegelin'in Platon'dan iktibas ettiği üzere;

Erosla doğan ruhun hikmeti (yazıyla) öğretilbilir bir doktrin değildir... Yazma da bir tekniktir ve yalnızca gösterilebilir. Yazmak boyamak gibidir; ressamın yaratımı hayatinkine benzer. Ona bir soru sorulduğunda sessiz kalacaktır... Bununla birlikte başka bir söz, öğrenenin ruhuna anlama ile kazanmış söz vardır ki o, kendisini savunabilir ve ne zaman sessiz kalıp ne zaman ko-

⁸³ Voegelin, *Plato and Aristotle*, s.82.

nuşacağını bilir. Yazılı söz, imajdan daha fazla bir şey değildir. Burada bahsedilen, yaşayan ve ruhu olan sözdür - idea-word (tou eidotos logos).⁸⁴

Voegelin'in ifade ettiği gibi, Platon'a göre, "söz", yazılı sözden daha önemlidir. Çünkü "söz", bir ortaklığın, cemaatin mahremiyetini, gizemini, muammâsını ifade eder. O, insanların birbirlerine kendilerini açtıkları iletişim kanalıdır. Bu ortaklığın formüle edilmesi aslında beyhude bir teşebbüstür ve aynı zamanda gizeme, muammâya hürmetsizlik demektir. Yazılı söz, yahut formül "söz"deki muammâyı dışlar. Yahut muammâyı harflere hapsedip, dondurur. Voegelin, bu yüzden Platon'un, *Yedinci Mektup*'unda, "felsefenin özü hakkında hiçbirşey yazmadığını" söylediğini ifade eder.⁸⁵

Son olarak, Voegelin modern düşünürün, Platon'un *Yasalar* adlı eserindeki fikirleri de çarpıttığını düşünür. Voegelin, Platon yasadan bahsettiğinde, sanki modern anlamda bir yasadan söz etmiş gibi bir kanâat hasıl olduğunu ve bu kanâatin fevkalâde hatalı ve tehlikeli olduğunu ileri sürer. Ona göre, Platon'un *nomosu* doğa mitine gömülüdür; kozmik düzeni, festival ritüellerini ve müzikal formları kucaklayan mânâlara sahiptir. *Nomoi*, *nousla* ilişkilidir. Platon, *nomos* adıyla *nousun* düzenini çağırır, modern anlamda hukuki bir düzeni değil. *Yasalar*'la ilgili başka bir yanlış argüman da, Platon'un *Devlet*'te "ideal devlet" planını geliştirdiği ve bu "ideal devlet" fikrinin gerçekleşmeyeceğini anlayınca *Yasalar*'ı yazdığı argümanıdır. Voegelin'e göre, bu argüman da tamamen saçmadır. İyi polis, "ideal devlet" demek değildir. Bu kontekste Platon'da "ideal" kelimesinin hiçbir mânâsı yoktur. *Idea*, Platon'un "gerçekliği"dir ve bu "gerçeklik" tarihsel olarak varolan poliste az ya da çok somut hâle gelmiştir. *Devlet*, yasadışı bir polis olmadığı gibi, *Yasalar*'da, filozof kralın yönetiminden yasal yönetime geçildi diye bir şey de mevzubahis değildir. Voegelin'e göre, Platon'un sembolik bir dille yazdığı *Yasalar*, bir sanat eseri, spesifik olarak da dinî bir şiirdir. *Yasalar*, hikmetin genç kuşaklara nakledilmesini amaçlar. Voegelin ayrıca Pla-

⁸⁴ a.g.e., s. 18, 19.

⁸⁵ Bu ve diğer düşünceler için bkz. a.g.e., s. 17-20.

ton'un *Devlet*'ten *Yasalar*'a geçişiyle, Dağdaki Vaiz'den kurumlaşmış kiliseye geçiş arasında bir analogi kurar. Platon Hristiyan bir azîz değildir, onun ikna etmek istediği kesindir ancak bunu nasıl yapacaktır?; *Devlet*'in ruhu, *Yasalar*'la kurumlarda yaşayacaktır.⁸⁶

Bütün bu mülahazalardan sonra Voegelin'in Platon'un mitiyle ilgili değerlendirmelerine geçebiliriz. Yukarıda ifade edilen değerlendirmelerin ışığında Voegelin'in Platon'la ilgili asıl derdini tespit edelim: Voegelin, Platon'un mensubu olduğu toplumun düzensizliğine direnişi ve Yunan uygarlık düzenini hikmet sevgisiyle restore etme teşebbüsüyle ilgilenmektedir. Platon bu teşebbüsünü yeni bir "mit" yaratarak gerçekleştirir. O, mensubu olduğu toplumdaki düzensizliği yeni yarattığı felsefi mitle ortadan kaldırmak ister. Bu hayâli bir girişim yahut ilüzyon, fantazma değil, gerçek, hakiki bir teşebbüstür. "Mit" gerçektir. Voegelin, mitin bir "kurgu" ya da "hikâye" olduğu istikametindeki anlayışa karşı Platon'un *Gorgias* diyalogundaki Sokrates'in sözlerini örnek gösterir. *Gorgias* miti, Voegelin'e göre "düzen felsefesi" ve "tarih"le ilişkilidir. Burada ayrıca Voegelin'in mit ile diyalogu ilişkilendirdiğini de görüyoruz. Mitin gerçekliği meselesine geçmeden önce, Voegelin'in diyalog hakkında ne düşündüğü hususunda bir parantez açalım.

Voegelin'e göre diyalogun kendisi mitik bir yargıdır. Diyalog her ne kadar iki kişi arasında geçiyor olsa da esoterik değil,

exoterik edebî eserdir ve onu okumak ya da duymak isteyen herkese açıktır. Sokrates ile Atinalı yurttaş arasındaki konuşma, diyalog aracılığıyla sürdürülür... Diyalog aynı zamanda düzensizlik içindeki toplumun sembolü olarak söyleve karşı hikmet düzeninin sembolik formudur. O, retorikğin şahsileşmesi vasıtasıyla yıkılmış ortak ruh düzenini restore eder.⁸⁷

Atina düzeni, Sokrates yahut Platon tarafından canlandırılmamış, *Dike* zafer kazanamamış, Sokrates ölmek zorunda kalmıştır. O zaman diyalog boşuna mıydı? diye sorar Voegelin. Diyalog boşuna

⁸⁶ Voegelin bu meselenin çok teferruatlı bir izahını yapar biz sadece değinmekle yetindik. Daha fazla mâlûmat için bkz. a.g.e., s. 226-227.

⁸⁷ a.g.e, s.12.

değildir. Çünkü diyalog ölümle sona ermez. Diyalogun ölmeyen konuşmacısı bu dünyanın ötesindeki “sonsuz yargı”dır. Ölen Sokrates’in son sözü bu yüzden “Asckpios’a bir horoz borçluyum” olmuştur. Sokrates’in arkasında borç bırakmak istemeyişi sonsuz diyalogun, “sonsuz yargı”nın varlığının işaretidir. Yargı miti, diyalogun muhtevasını meydana getirir. Yargı miti, diyalogun kendi tözünü etkiler. Bu itibarla diyalog, birazdan bahsini edeceğimiz katartik güce (cathartic power) sahiptir; dünyadaki hastalıklı ruhu iyileştirecek olan katharsis gücüne. Ölüm, (Antik Yunan’da Sokrates’in ölümü) hayatın hastalıklarından kurtuluş, ruhu özgürleştirici kuvvettir. Voegelin, *Gorgias* ve *Devlet*’teki “yargı miti”ni hatırlatır. Diyalog mahkemenin sürekliliği, devam etmesidir. Çünkü politik düzeyde Sokrates, Atinalılar tarafından kınanır. Mitik düzeyde ise onun ölümüne sebebiyet veren Atinalılar, tanrılar tarafından kınanacaktır.⁸⁸

Voegelin için bu yeni sembolik formun, yani diyalogun onu dinlemek istemeyen insanlara yöneltmişse ne olacağı sorusu mühim bir sorudur. Voegelin bu soruya Platon’un *Theaetetus*’undan hareketle cevap verir;

Filozofu dinlemek istemeyen inatçı politikacı yahut sofist dahi özelde diyalogla heyecanlanabilir. Diyalog vasıtasıyla onun varoluşunun anksiyetesine dokunulabilir. (Moral/entelektüel,ç.) çökmüşlüğü’nün katı sığınağı delinebilir. Sokratik *Eros* burada karşı-

⁸⁸ Yukarıda diyalogla ilgili ifade edilen fikirler için bkz. a.g.e., s. 12-13. “Diyalog kamusal düzeni restore eden silahtır.” Ayrıca diyalogla ilgili diğer fikirleri için bkz. Voegelin’in Leo Strauss’a 22 Nisan 1951 tarihli mektubu; “Voegelin an Strauss, 22.April.1951”, *Briefwechsel über “Die Neue Wissenschaft der Politik”*, s. 40-41. Voegelin, neden diyalogun yeni düzenin sembolik formu hâline geldiği sorusunun nihai bir cevabı olmadığını ancak bazı hususları ayırt edebileceğimizi söyler. Voegelin’in söylediği üzere, “Platon, Aeschylus’dan çok fazla etkilenmiştir. Aeschylusçu anlamda tragedya, bir Adalet Âyini ve daha özelde de politik Adalet kültü (liturgy of *Dike*)dür. Politik bir kült olarak tragedya anlamını, insanlar kendi ruhlarında Adalet dramasını düzen için paradigmatic olarak artık deneyimleyemediklerinde kaybedeceklerdir. Düzen ile tutku gerilimi (bu gerilime tragedya kültü hâkimdir) Sokrates ile Atinalılar arasındaki açık çatışmaya dönüşür. Bu kült artık anlamsızdır çünkü artık tragedyada tek bir mevzu, Sokrates’in kaderi söz konusudur. Bu kontekste, Platoncu diyalog, Hellen sembolik formlar tarihinde Aeschylusçu tragedyanın yeni politik şartlar altındaki halefidir. Diyalog bu durumda, tragedya kamusal kültürünün varisi olmaktadır.” Bkz. Voegelin, *Plato and Aristotle*, s.11.

mıza çıkar."... "Sokratik Eros, kendi tasarımında diğer insanın hakiki insanlığını geliştirme yoluyla varoluşsal cemaati yaratmaktır. Sokrates, yaşlı bir insan olarak daha genç olanlara ruhunun gücüyle konuşarak İyi için arzuyu uyandırır. Diyaloğa iştirâk ederken çağrılan (evocative) İyi fikri çağrışimsal eylemde iştirâk edenlerin ruhlarını doldurur. O, böylece iştirâk edenler arasındaki kutusal bağ hâline gelir ve yeni toplumun çekirdeğini yaratır.⁸⁹

Diyaloğa ilgili parantezi burada kapatıp, mitin gerçekliği meselesine dönebiliriz. Voegelin, mitin bir "kurgu" yahut "hikâye" olduğu istikametindeki anlayışa karşı Platon'un *Gorgias* diyalogundaki Sokrates'in sözlerini örnek gösteriyordu. *Gorgias* diyalogunda Sokrates, mitin hakikat olduğunu söylemekte, Kallikles ise masal olduğunu düşünmektedir. Sokrates diyalogta Kallikles'e şöyle söyler:

Dinle öyleyse, masalcıların dediği gibi, sen bunu masal sanacaksın ama ben doğru olduğuna inanıyorum, gerçeği söylüyor demek istiyorum.⁹⁰

Voegelin'e göre, mitte "hayat" ve "ölüm" sembollerinin anlamı belirlenir. Ölüm gerçektir ve mitte sembolik düzeyde ifade edilir. Yani kavranılamaz olan sembolle bilince tercüme edilir. Başka bir ifadeyle mitte ölümün katharsisi bulunur. Voegelin, Sokrates'in Atinalılara "benim için gitme zamanı ve ölmeye gidiyorum ve siz yaşamaya" değişinde filozofun ölüme yönelen hayatını ve sonsuzlukta yargılanışıyla birlikte diğer ölümlü ruhların hayatından ayrılışını bulur. Voegelin'in ifade ettiği üzere, Sokrates'in hayatı ve ölümü, ruhun keşfi ve özgürleşmesinde belirleyici hadiselerdir.

Sokrates'in ruhu erotizmiyle Agathon⁹¹'a yönelmişti ve Agathon, ruhu sonsuz tözüyle istila etti; bedeninin tutkularının ötesinde özerk ruh düzenini yaratarak. Bu katharsis vasıtasıyla, ruh dünyevî varoluşuyla varoluş sonrası sonsuz stigmatasını kazandı.⁹²

⁸⁹ Bkz. Voegelin, *Plato and Aristotle*, s.11-13.

⁹⁰ Platon, *Gorgias*, a.g.e, 523a, s. 131.

⁹¹ "The Good; İyi; Voegelin bu kavramı varoluş geriliminin aşkın kutbunu ifade etmek için kullanır. "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", a.g.e, s.149.

⁹² Voegelin, *Plato and Aristotle*, s.43.

Bu kontekstte Sokrates'in hayatı, ölümün dünyevî varoluştaki zaferiyle ruhun özgürleşmesinin mükemmel modeli olarak anlaşılır. Voegelin'e göre, bu model Sokrates'in takipçilerinin ve hepsinden öte de Platon'un "hayat düzeni" hâline gelecektir. Burada ruhun katharsisi söz konusudur. Voegelin'in de belirttiği üzere, yalnızca ölmüş olan ruhlar "yaşayanları" yargılamak için zarurî görüş açıklığına sahiptir.

Voegelin, şu soruyu sorar; "varoluştaki ölüm tecrübesine sahip olmayan ve ruhun hayatını bu tecrübeyle kazanamayanların durumu ne olacaktır? Yani, o dönemde polisteki bu tecrübeyi yaşamayanlar için durum ne olacaktır? Bu sorunun cevabı anlamlı bir düzen olarak, yani vahiy süreci olarak "tarih" problemine bağlıdır. Voegelin'e göre kutsal vahiy tarihinde ontolojik olarak gerçektir; eski mit tamamen çöker, halk ve şairlerin mitinin yerini ruh miti alır. Onun söylediği üzere "Gorgias, Polus ve Kallikles'in aklıyla erozyona uğramış, Sokrates ile ifşa olan ruh düzeni gerçekten de Tanrı ile insan arasındaki yeni ilişkiler düzeni hâline gelir ve bu yeni düzenin otoritesi kaçınılmazdır."

Voegelin'e göre, katharsisle birlikte ruhun dünyevî varoluşu ve dünyevî varoluşundan sonraki varoluşu arasındaki bariyerler yıkılmıştır. Söylediği üzere, katharsis ruh ile beden ayrımının her iki tarafındaki hat üzerinde ruhun varoluş anlamıdır. Yani, ruh dünyevî varoluşunda başaramadığı katharsisi varoluştan sonra (post-existence) başaracaktır. Bu durumda, ruhun ölümden sonra cezalandırılması yani *timoria*, arındırma amacıyla bu hayattaki cezalandırmadan ayrılmaz. Sözü edilen arındırıcı *timoria* sosyal bir süreçtir; tanrılar yahut insanlar tarafından uygulanabilir. *Timorianın* dokunabildiği insan, yanlış eylemini düzeltebilen insandır; onlar acı çekerek arınabilirler ve ruhun "bu dünyada yahut sonrakinde" kötülükten kurtulabilmesinin tek yolu budur. Voegelin, acı çekme yoluyla katharsisle Aeschlyuscu ruh yasasını birbiriyle ilişkilendirerek hikmete böylece temas etmenin mümkün olduğunu ileri sürer. Ruh böylece sürekli bir yargı durumundadır. Voegelin'e göre, düzeltilbilir ya da sağaltılabilir ruhun kriteri, ruhun kendisini sürekli olarak yargının varlığında tecrübe etmesidir. "Bu yüzden" der Voegelin, Berdiav'ın sözü bizim için anlamlıdır: "Yalnızca iyi ruhlar cehennemdedir."⁹³

⁹³ a.g.e, s. 45.

Voegelin burada mühim bir ayırım yapıyor; varoluşsal düzeyde anlaşılma ve dogmatik düzeyde anlaşılma. Bu ayırma göre sözü edilen formülasyon varoluşsal düzeyde geçerlidir. O, varoluşsal olarak değil de dogmatik bir biçimde anlaşıldığında beklenmedik bir sonuca götürür. Öte hayattaki cezalandırma sembolü dogmatik bir hipotez olarak anlaşıldığında, iyi olmayan ruhlar, o zaman bu hayattan sonra ne olacağını görene kadar bekleyelim sonucuna varabilirler. Voegelin bunun örneğini Kalvinizm'de görür. Kalvinizm'de kimi durumlarda dogmatik bir raydan çıkma psikolojisi ortaya çıkmıştır. Bu psikolojiye, ruhun kaderi önceden belirlenmişse, mukadderat değişmeyecekse ne yaptığımızın bir ehemmiyeti yoktur düşüncesi hâkimdir. Bu durumda her şey mübahtır. Bu psikolojik raydan çıkma, mit hakikatinin dogmatik yanlış anlayışıyla gerçekleşir ve bu yalnızca mitin sembolizmindeki "sonsuz kınama" tehditiyle önlenabilir. Voegelin'e göre "sonsuz kınama" varoluşsal terimlerle self-excommunication (kendi kendini aforoz etme) anlamına gelir; yani, suçlu ruhunun lanetlenmesinden başka hiçbir şey elde edemez.⁹⁴ Bu kontekstte "sonsuz kınama", insan ruhunu dinamik bir düzlemde tutar ve insanı davranışlarını sürekli olarak düzeltme, istiğfar etme ve iyi olanı gerçekleştirme istikametinde yönlendirir. İnsan, içteki bir mahkeme gibi işleyecek olan vicdanında vaziyetinin muhasebesini yaparak, kendisini tenkit ederek, davranışlarını iyi yönde düzeltme yoluna gidebilir yahut kötü kararlarından vazgeçebilir. Nefsini kötülükten arındırmak, maddî-manevî cüruftan temizlemek isteyebilir. Sonsuz kınamanın ışığında yaptıklarından pişmanlık duyarak tövbe edebilir.

Buraya kadar Voegelin'in mit hakkında ne düşündüğünü, mitte "ölüm" ve "hayat" sembollerinin dünyevî fonksiyonunu ve bu kontekstte mit ile felsefe arasında kurduğu ilişkiyi değerlendirmeye çalıştık. Voegelin'in mit, felsefe ve vahiy hakkındaki düşüncelerini başlangıçta ifade etmiştik. Tekrar hatırlatmak gerekirse; Voegelin, mit, felsefe ve vahiyi birbirine üstün yahut birbirini dışlayan şeyler olarak değil, aynı gerçekliğin farklı sembolleştirmeleri olarak görür.

⁹⁴ Voegelin'in katharsisle ilgili yukarıda sözü edilen düşünceleri için bkz. Voegelin, a.g.e, "Ölümün Yargısı" başlıklı bölüm, s.39-45.

Yani, mit ile felsefe arasında olduğu gibi, mit ile vahiy, vahiy ile felsefe arasında da bir ilişki vardır. Bunlar birbirlerini dışlamazlar. Mitos ilk, "temel tecrübesi"nin dile geliyken, felsefe ile vahiy bu "temel tecrübesi"nin "farklılaşması"dır: *noetic* farklılaşma ve *pneumatic* farklılaşma. *Noetic* farklılaşma felsefeyle, *pneumatic* farklılaşma vahiyle gerçekleşir. Voegelin bu farklılaşmayı, "varoluştaki sıçrayış" olarak adlandırır. Her farklılaşma kendisinden önceki "temel tecrübesi"ni ihtiva eder. Bu nedenle yalnızca mit ile felsefe ilişkisine değil, mit ile vahiy ilişkisine de değinilmelidir. Bu mesele, çok daha teferruatlı ele alınmaya muhtaç olduğundan burada Voegelin'in kendi ifadelerinden hareketle, yalnızca genel bir değerlendirme teferruata girilmeksizin yapılacaktır.

Voegelin, Leo Strauss'a yazdığı mektupta, Platoncu mit ve diyalogun, vahiy sorunuyla yakından ilişkili olduğunu söyler. Voegelin'e göre, Platon, kendisine vahyedilmiş bir hakikati bildirmemektedir. Ayrıca o, Tanrı'nın seçilmiş peygamberi gibi de görünmemektedir. Platon'un miti, ara form (Zwischenform), bir başka deyişle de aracı gibi görünmektedir. O, artık politeist bir mit de değildir, çünkü Platon'un ruhu artık önceki gibi konsantre (Seelenkonzentration) hâlde değildir. Onun ruhunda bir farklılaşma mevzu bahistir. Henüz düzenin bilgisinin tanrısal kaynağının özgür teşhisi gerçekleşmemiştir. Tanrı, İsa durumunda olduğu gibi zuhur etmemiştir. Vahiyle insanlara kendini bildirmemiştir. Voegelin'e göre, Platoncu mitte Tanrı doğrudan doğruya konuşmaz, Sokrates-Platon aracılığıyla konuşur. O, diyalogda konuşmacı olarak Sokrates-Platon aracılığıyla konuşurken diyalog formunun nihaî nedeni karşımıza çıkar; "theomorphen" (theomorphic; kutsalın tezahürü/tecrübesi)⁹⁵ politeizmin tam olarak ifadesi. Bu, ilâhî ile insanî olanın henüz tam olarak ayrılmadığı anlamına gelir.⁹⁶ Bu ayrılış vahiyle gerçekleşecektir. Voegelin, Rönesans'ta, Platoncu diyalogları taklit etme girişimlerinin bu yüzden başarısızlığa uğradığına dikkat çeker çünkü

⁹⁵ Kutsalın tezahürünün, yani *theomorphic*in *pneumatic* alanda karşılığı *imago Dei*dir. Voegelin'e göre, insan doğası *theomorphic*tiir. Yani, insan Tanrı formunda ve imajındadır. Onun bu özelliği diğerleriyle ortaklığını oluşturur. Bkz. Voegelin, *Hitler and the Germans*, s.87.

⁹⁶ "Voegelin an Strauss, 22.April.1951", a.g.e, s.44.

bu diyaloglar, vahiyle çoktan parçalanmış olan dünyayı, Platon'da olduğu gibi tekrar birleştiremezler.

Burada hemen bir parantez açarak, Voegelin'in çağdaşı ve polemik arkadaşı Leo Strauss'un antik Yunan felsefesi hakkındaki görüşleriyle, Voegelin'in antik Yunan filozoflarını değerlendirme şeklinin birbirinden ne kadar farklı olduğunu göstermek lazımdır.⁹⁷ Bu farklılığı göstermemiz, Voegelin'in vahiy – mit – felsefe ilişkisi hususundaki düşüncelerini daha da açık hâle getirecek ve anlaşılır kılacaktır.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak, Leo Strauss Platon ve Aristoteles'in teorilerinden hakiki bir "bilim" çıkabileceğini iddia eder. Onun bu görüşüne Voegelin şiddetle muhalefet eder. Voegelin'e göre, hem Platon hem de Aristoteles aşkın tecrübeye sahip mistik filozoflardır ve ortaya koydukları şey bilim değil "felsefî mit"tir. Felsefî diyalogun "mitik mahkeme" olduğunu söylemiştik. Felsefenin karşı çıktığı şey, mitin kendisi yahut mitin atıfta bulunduğu gerçeklik değil, deforme olmuş mit, sahte mit yahut artık gerçekliği gereğince temsil edemeyen mittir. Filozof ise söylediğimiz üzere bilim adamı değil, mistik filozoftur. Voegelin daha da ileri giderek "hakiki bir filozof olmanın kriterlerinden biri, mistik olmaktır" der.⁹⁸

⁹⁷ Voegelin, aralarındaki görüş farklılıklarına rağmen, Leo Strauss'un politika felsefesi alanındaki başarısını, öğrencisine "politika felsefesi çalışmak istiyorsan kendisiyle çalışman gereken tek kişi Leo Strauss'tur" diyerek takdir etmiştir. Bkz. Barry Cooper, Jodi Bruhn, *Voegelin Recollected*, s.204-205. Voegelin ile Strauss'un düşüncelerini mukayese eden bir çalışma için bkz. Nina Pulsen, *Leo Strauss und Eric Voegelin: Konturen einer Ordnungssuche, Das politische Philosophieren in der Moderne auf antiker Grundlage – Der Vergleich zweier Ansätze*, Grin Verlag, Norderstedt, 2007. Bu çalışmada, iyi politik düzenin tesisinde Voegelin'in düşüncesine göre dinsel tecrübe (Erfahrung) sanatının temel olduğu, Leo Strauss'un düşüncesine göre ise politik eylem kadar birlikte yaşamanın standardı olarak doğal hukukun (Naturrecht) temel olduğu ileri sürülmektedir.

⁹⁸ Glenn Hughes, a.g.e., s.1. Voegelin'in görüşüne katılan bir başka düşünür de Simone Weil'dir. Weil'e göre, Platon otantik bir mistiktir ve Batı mistisizminin babasıdır. O, Platon'un hikmetinin felsefe değil, Tanrı'yı insan aklıyla aramak olduğunu, böyle bir araştırmanın Aristoteles'le de yapıldığını söyler ve Platon'un hikmeti ruhun inayete yönelmesinden başka bir şey değildir. Bkz. Simon Weil, *Intimations of Christianity Among The Ancient Greeks*, Routledge, London and Newyork, 1957.

Buraya kadarki değerlendirmeler bir neticeye bağlanacak olursa mit hakkında şunlar söylenebilir; mit modern düşünürün iddia ettiği gibi gerçek dışı bir olaya gönderme yapmaz. O gerçek dışını değil, bir gerçeklik alanını sembolize eder. Bu kontekstte Voegelin'e göre mit, felsefe ve hattâ vahiy farklı sembolleştirmeler olsalar da aynı gerçeklik alanını temsil ederler. Kozmolojik⁹⁹ toplumlarda mit henüz "hiçlik" (non-existence)i göstermezken, felsefi toplumlarda hiçliği de dile getirmeye yönelir. Bununla birlikte o, meditasyonla aktüel hâle gelir ve felsefedeki meditasyonun mitteki karşılığı ritüeldir. Felsefede filozof, meditasyonla yahut temâşâ eylemiyle ilâhî temelle ilişkilendirirken, mitte ve vahiyde kişi ritüelle, duayla, ibâdet ederek ilâhî temelle ilişkilendirir. Meditasyon ve ritüel yalnızca iç âlemin dünyevî ve maddî cüruftan temizlenmesi değil, aynı zamanda şeyleri temeline bağlama, bir nevi "akılcılaştırma", "rasyonel" kılmadır. Voegelin'e göre mitten felsefeye geçebiliriz ancak mitten "akıl" (reason)a geçemeyiz. Çünkü kozmolojik toplumda yaşayan insanın muhakeme aracı mittir. Kozmolojik toplumda insan mitle şeyleri temeline bağlar. "Şeyleri temeline bağlama eylemi rasyonelleştirme eylemiyse" der Voegelin, "rasyonelleştirme eylemi, hâli hazırda varoluş durumunu mitin özelliği olan ritüelle sürdürme gücüyle ilgilidir."¹⁰⁰

Son olarak, Voegelin'in mitos ile felsefe arasındaki ilişkiyi değerlendirme tarzının önemli bir veçhesi daha olduğu söylenmelidir. Felsefe tarihçilerinin bir diğer genel eğilimi de tarihsel süreci birbirini takip eden ve takip ederken de birbirini adeta dışarıda bırakan dönemlerle açıklamalarıdır. Buna göre başlangıçta mitos vardır, onu felsefe takip eder ve daha sonra da vahiy sahneye çıkar. Voegelin'e göre bu değerlendirme tarzı ilerlemeci tarih telâkkisinin ürünüdür ve Aydınlanmacı önyargılarla belirlenir. Mitostan logosa geçiş diye bir şey yoktur. Mitosta logos zaten vardı ancak mitostan "farklılaşma"yla logos doğdu. Logosla mitos iç içe geçmiştir ve Sok-

⁹⁹ Voegelin, çalışmasının başlangıcında miti tamamen kozmolojik düşünürken çalışma ilerledikçe mitin, kozmolojik değil, *cosmogonic* (*cosmogony*: dünyanın ortaya çıkış teorisi) olduğu fikrine varmıştır. Bu fikir değişikliğini *Ekümenik Çağ* adlı kitabının giriş bölümünde ifade etmektedir.

¹⁰⁰ Voegelin, "Anxiety and Reason", a.g.e, s.87.

rates, sofistler mitosunu çözünce felsefeyle daha doğru bir deyişle "felsefî mit"le onu kurtarmak istemiştir. Platon da bu kurtarma eylemini "felsefî mitle" yani "farklılaşmış mitos"la yapar. Mit etkisini Hristiyanlık'a kadar yoğun bir şekilde sürdürür. Çünkü Musa'nın Tanrı tecrübesinde de mitos son derece etkindir. Musa'nın ilâhî gerçekliği, yandığı hâlde tükenmeyen çalılıkteki "I am" (ben benim/ben varım) olarak tecrübe edişi mitosun etkinliğinin kanıtıdır.¹⁰¹ Tanrı, çalılıkta yanan ateş olarak dile gelmiştir. Çalılıkta yanan ateş, mitolojik bir unsurdur. Hristiyan vahyiyle birlikte ise "tarih" tam olarak sahneye çıkar ancak mitin kompakt/yekpareliğinden ödün verilse de bu onun kaybolduğu anlamına gelmez. Hristiyanlık, miti içine alarak ritüellerle ona yeni bir biçim verir; kontrol altına alır. Yahut mit, varoluşun Hristiyanlık'ın kontrol edemediği bölgelerinde işlevini sürdürebilir. Dinde mitos, felsefede nasıl güçlüyse o derece güçlüdür ve bu ikisi iç içe geçmiştir.

Sözünü ettiğimiz "farklılaşma", mitostan, *noetic* bilince ve oradan da *pneumatic* bilince geçiş aynı zamanda bizi, içkin (immanence) - aşkın (transcendence) ayrımıyla yüz yüze getirir. "Varoluştaki sıçrayış"la dünya tanrılardan temizlenince ve Tanrı bu dünyanın ötesine sürülünce kozmos aşkın ve içkin olmak üzere ikiye bölünür. Bu aynı zamanda, tanrısal temele iştirâk edip etmemeyi seçme özgürlüğünü de beraberinde getirir. Daha açık ifade edecek olursak kişi, Tanrı'yla olmayı yahut ona karşıt olmayı tercih edebilir. Kişinin Tanrı sözünü reddetme özgürlüğü vardır. Mitosun farklılaşması, bilinçte bir farklılaşmadır. Bu yüzden Voegelin'e göre, felsefî form, bireysel ruhun özerkliğinin bilinciyle gelişir.¹⁰² Bireysel bilinç ortaya çıkar.

Bununla birlikte Kessler'in aktardığı üzere, politik gerçekliğin Voegelin'in *noetic* yorumunda, insan bir gerilim odağı hâline gelir. Çünkü insan kendisini toplum içindeki kavrayışıyla (konventionelle Wahrheit) varlık düzenine iştirâk tecrübesi (noetische Wahrheit) arasında kalan ve gerilimde yaşayan bir varlık hâline gelir. Bunlardan ilki, gelenek, yasa ve kurumlar yoluyla ikincisi ise temelin bi-

¹⁰¹ bu değerlendirme için bkz. Voegelin, *The Ecumenic Age, Order and History*, s. 14.

¹⁰² Kessler, a.g.e., s.27.

reysel tecrübe edilişiyile tesirde bulunur.¹⁰³ Her toplumda, bu ikisinin çatıştığı vakidir. Bu durumu, Voegelin, “Varlık Tarzları” adı altında şöyle formüle eder:

- Dünyada, mekân ve zamanda insanî varoluş tarzı
- Mekân ve zamanı aşan tanrısal varlık tarzı
- İçkin ile aşkın arasındaki insanî varoluş tarzı; *metaxy*¹⁰⁴

Voegelin’e göre, varlık tarzının bilgisi bilincin bilgisiyle ilişkilidir ve bu yüzden bilinç felsefesi politika felsefesinin ana parçası olmalıdır. Voegelin’in bilinç felsefesi hakkındaki fikirlerini, ayrı bir çalışma konusu olması nedeniyle çalışmamızın çerçevesi dışında bırakacağımızı belirtmiştik. Bizim için önemli olan soru şudur: Moderniteyle birlikte farklılaşma (noetic – pneumatic), ayırım (içkin - aşkın) yahut bireysel ruhun özerkliğine ne olmuştur? Moderniteyle birlikte arafta olma durumu (*metaxy*), bir başka deyişle de “varlıktaki denge ya da gerilim durumu” nasıl bir hâl almıştır? Bu sorular, Voegelin’in bilinç felsefesinin derinliklerine inemesek de belirtmeliyiz ki, aynı zamanda modern insanın bilinç durumuyla ilgili olan sorulardır. Soruların muhtemel cevaplarını araştırmayı, çalışmamızın üçüncü bölümünde sürdürmek üzere şimdilik bir kenara bırakıyoruz.

b) Vahiy ile Felsefe

Modern Batı düşüncesinde, en genelde mit ile felsefe arasındaki ilişkinin değerlendiriliş tarzının, felsefe ile vahiy ilişkisi için de kısmen geçerli olduğu söylenebilir. İncil’i, “hakiki felsefe” olarak adlandıran İskenderiye’li Clement’in aksine modern düşüncede, felsefe ile vahiy birbirini tamamen dışarıda bırakır, çünkü modern düşünceye göre, temsil ettikleri gerçeklikler birbirinden tamamen farklıdır. Bu değerlendirme tarzı, felsefenin teolojinin hizmetine sokulmaması, felsefenin Hıristiyanlaştırılmaması gerektiği, felsefe ile vahyin hiçbir şekilde telif edilemeyeceği, kimi zaman vahyin hakikatinin felsefenin hakikatine üstün kimi zaman da felsefenin haki-

¹⁰³ a.g.e., s. 27.

¹⁰⁴ a.g.e., s. 29.

katinin vahyin hakikatine üstün olduğu yahut felsefe ile vahyin amentüleri bakımından sürekli olarak birbiriyle gerilim içinde olduğu yönündeki pek çok tezi ihtiva eder. Bu tezlerin arkasında felsefenin geleneksel ve ilâhî otoriteye karşıt bir şekilde, gerçekliğin rasyonel ve doğal izahını talep ettiği fikrî yahut ilâhî hakikatin, diğer bütün hakikatlerin ve özellikle de felsefî hakikatin üzerinde olduğu fikri yatar. Taraflardan birisi, diğerinin hakikati temsil kabiliyetinden sürekli şüphe duyar. Aklın, ilâhî hakikat karşısındaki yetersizliği veya ilâhî hakikatin sorgulayıcı, eleştirel ve rasyonel bir temayülü ihtiva etmediği fikirleri bu şüpheyi derinleştirir. Buna göre, felsefe rasyonel ve sorgulayıcı olanı, vahiy ise irrasyonel ve dogmatik olanı temsil eder. Aksi istikametten hareketle düşünürsek, vahiy hakikatin tek temsilcisi olarak kabul edilir ve felsefeninki de dahil olmak üzere diğer bütün hakikat iddiaları şüpheli, sapkın yahut yetersiz olmakla nitelendirilirler. Hâl böyleyken de din ile felsefenin sürekli olarak gerilim içinde olduğu yahut çatıştığı veya birinin diğerine gerçekliği temsil etme kabiliyeti bakımından üstün olduğu düşünülür. Bu durumda kişi bir tercih yapmak zorundadır: Ya Kutsal Vahiy ya da Felsefe! Ya Atina ya da Kudüs! Ya Akademi ya da Kilise!

Sözü edilen tavır, elbette tarihsel bir sürecin ürünüdür ve istisnalar varsa da tarihte yalnızca kilise adamlarının tavrı olmamıştır. Filozoflar ve entelektüeller de bu genel temayüle iştirâk etmişlerdir.¹⁰⁵ Hattâ diyebiliriz ki felsefe ile dinin ihtilaf içinde olduğu fikri-

¹⁰⁵ Bahsedilen süreçle ilgili olarak bkz. Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007 s.11-138. Gilson, vahiy-akıl tartışmasını bu tartışmaya eşlik eden din adamları ve filozofların fikirleri çerçevesinde değerlendirmektedir. Papa Jean Paul II'nin 14 Eylül 1998 tarihli, *Fides et Ratio* adlı genelgesi akıl ile iman ilişkisini teferruatıyla ele alır. Voegelin'le mektuplaştığı bilinen Papa II. Jean Paul, "insan kendini, dünyayı ve Tanrı'yı olduğu gibi bilme imkânını kaybetmediği sürece akıl ile iman birbirinden ayrılmayacağını" söyler. Bkz. Papa II: Jean Paul, *Gerçeği Arayış: Akıl ve İman*, çev. İsmail Taşpınar, Kara Kutu yayınları, İstanbul, 2005, s.38 ve muhtelif yerlerde. Teolog ve din felsefecisi Paul Tillich de benzer bir görüşü savunur ve hayatı boyunca din ile felsefe arasındaki ilişkiyle meşgul olmuş düşünürlerden birisidir. Bkz. Paul Tillich, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000. Ayrıca bkz. Karl Jaspers, *Felsefî İnanç*, çev. Akın Kanat, İlya yayınları, İzmir, 2003. Yahudi filozofu İskenderiyeli Philon'la başlayan akıl-vahiy tartışmasında Origenes ve Clement, İrenaeus ve Augustinus'un eserleri bu konuda yazılmış ana eserlerdir. Philon kendi Tan-

ni, kimi zaman teologlardan çok filozoflar yahut entelektüeller iddia etmişlerdir.¹⁰⁶ Filozoflar din mi felsefe mi gerilimini uzun süre yaşamışlar, kimi zaman da bir tercihte bulunmuşlardır. Ünlü filozof Pascal'ın,

yaşadığı iki dinî tecrübeden kaleme alıp ölümüne kadar beraberrinde taşıdığı, yeleşinin astarına dikilmiş olan, bir ruhun çılgınlıkları olarak bizi etkileyen acelece karalanmış satırlarda, Ateş başlığı altında şu notu görürüz: 'İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı, Yakub'un Tanrısı – filozofların ve âlimlerin Tanrısı değil.¹⁰⁷

nsı ile Yunanlıların Tanrısı arasında fark yahut uyumsuzluk görmemekteydi. O, Tanrı'nın bir zihni var ve bu zihnin bir muhtevası olmalı diye düşünmekteydi. O muhteva da *ideal*ardır. Philon böylelikle Platon'un *ideal*larına bir yer vererek *Eski Ahit*'le Platon'un felsefesini uzlaştırır. Başka bir teolog ve düşünür Clement, Yahudi kutsal metinlerini ve Yunan felsefesini "İki eski Hristiyan Ahidi" olarak değerlendirebilir. Bu husus hakkında burada bahsedemeyeceğimiz miktarda eser ve tartışma mevcuttur. Vahiy ile felsefe arasında ihtilaf olduğunu savunan eserlerin sayısı da azımsanamayacak kadar çoktur. Bizim burada yapmaya çalıştığımız şey modern düşüncesin temayülünü Voegelin'in bakış açısından hareketle tespit etmek. Elbette yukarıda bahsettiğimiz genel fikri temayülü kesinleştirecek analizleri bu çalışmanın sınırları içinde yapmak mümkün değildir. Bunun yapılabileceği de kesin değildir. Modernitede kesin olarak zirvesine ulaşan bu temayül, karşımıza Hristiyanlık'ın ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkmaktadır ve uzun bir tarihsel döneme aittir. Bu tarihsel süreçte felsefi aklı bütünüyle reddetmekten, onu vahye giden yolda bir basamak olarak görmeye ve kilisenin himayesine almaya kadar değişen farklı temayüller mevcuttur. Neticede bu hususla ilgili oldukça farklı görüş ve tartışma vardır çünkü bir uyumun mu yoksa ihtilafın mı olduğu felsefe ve dinden ne anlaşıldığına göre değişmektedir. Ancak kesin olan bir şey vardır ki o da modernitede sözü edilen düalist bakışın son derece belirgin hâle geliştirdi. Buradaki gayemiz, bahsettiğimiz genel temayülün "modernite" açısından Voegelin'in tenkidini dile getirmek. Çünkü bu eleştiri anlaşılmağınsız onun modernite hakkındaki görüşü anlaşılmağınsız. Bu yüzden çalışmamızda Voegelin'in argümanını destekleyecek fikirlere diğerlerinden daha fazla önem veriyor ve dile getiriyoruz.

¹⁰⁶ Bu durum İslam dünyasında tam aksi şekilde tezahür etmiştir. İslam dünyasında din ile felsefenin uyumu iddiası ve talebi teologun değil, filozofun talebidir. Bkz. Zerrin Kurtoglu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s.22. Ayrıca Batıda felsefe ile dinin telif edilmesi meselesi ile birlikte bu meselenin İslam dünyasındaki görünümü hakkında bkz. "Din-Felsefe Çatışması" adlı bölüm. s.19-50 Elbette bu meselenin İslam dünyasındaki görünümü hakkında hakkında devasa bir literatür ve çok sayıda tartışma mevcuttur. Çalışmamızın sınırları içinde bu mevzu ele alma imkânı olmadığı için biz burada yalnızca tek bir kitabı ancak başka kapıları açan bir kitabı zikretmekle yetiniyoruz.

¹⁰⁷ zikreden Martin Buber, *Tanrı Tutulması: Din ve Felsefe Arasındaki İlişkiye Dair Tartışmalar*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınevi, Ankara, 2000, s.63.

Etienne Gilson, modern düşüncede zirvesine varan bu dikotomik bakışın sosyolojik değerlendirmesini yapar. Bu değerlendirmeye göre bahsedilen bakışın arkasında, büyük ölçüde Ortaçağ felsefesinden modern felsefeye geçişle birlikte, filozofların toplumsal statülerinde meydana gelen değişim yatmaktadır. Gilson'a göre

Ortaçağda filozoflar sınıfını büyük ölçüde rahipler ve papazlar oluştururken, 12.yy dan günümüze kadar din adamları birkaç istisna dışında yaratıcı bir deha gösterememiştir. Modern felsefeyi Kilise adamları değil, Kilisenin dışında kalan insanlar yaratmıştır; bunu da tabiat-üstü Tanrı sitesi için değil, insanoğlunun yeryüzündeki siteleri için yapmışlardır.¹⁰⁸

"Bilimin, anlaşılması kolay olan güzelliğinin tecavüzüne uğrayan bir çok insan" der Etienne Gilson,

metafizik ve din konusundaki her türlü zevki yitirmektedir. Mutlak sebep düşüncesine dalmış birkaç insan ise, metafizikle dinin bir noktada birleşmesi gereğini fark etmekte, fakat bunun nerede ve nasıl olacağını söylememektedir. Bundan dolayı onlar, dini felsefeden ayırmakta, ve yahut – eğer Pascal gibi din adına felsefeyi reddetmiyorlarsa – felsefe adına dini reddetmektedirler. Neden hakikati, hem de bütünüyle, korumayalım? Bu, yapılabilir. Fakat, bu işi ancak filozofların Tanrısı ile İbrahim'in İshak'ın ve Yakûb'un "O ki Vardır"ı demek olan Tanrısının aynı olduğunu idrâk edenler yapabilirler.¹⁰⁹

Gilson'un mülâhazaları çerçevesinde, felsefe ile vahiy ilişkisinin kurulduğu bazı fikrî yaklaşımların, "teolojizm"le özdeşleştirilmesi yahut onların "sözde felsefeler" olarak adlandırılmasının genel olarak modern düşünürün tavrı olduğunu söyleyebiliriz. Elbetteki bu durumun istisnası düşünürler de vardır. Voegelin bu düşünürlerden yalnızca biridir. Nasıl ki, mitoloji dindir, felsefe ise bilgidir türünden yaklaşımlar Voegelin için kabul edilebilir değilse, din

¹⁰⁸ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.71.

¹⁰⁹ a.g.e, s.113.

mitolojidir, bilgi ise felsefedir türünden bir yaklaşım da kabul edilebilir değildir. Voegelin'e göre, felsefe ile vahiy birbirini dışarıda bırakmaz ve birbiriyle doğrudan ilişkilidir. Aynı zamanda felsefe ile vahyin ilişkilendirilmesi, "felsefenin dine uydurulması", "felsefenin Hristiyanlaştırılması" "felsefenin dine tâbi kılınması" demek değildir.

Bu bölümde, Voegelin'in vahiy ile felsefe arasında kurduğu ilişki, Leo Strauss'un onun bu teşebbüsüne muhalefeti ve söz konusu hususla ilgili tartışmalar çerçevesinde ele alınmaya çalışılacak. Gâyemiz vahiy ile felsefe ilişkisi hususunda, Voegelin ile Leo Strauss arasındaki yaklaşım farkını dile getirmek ve böylece Voegelin'in modern düşünceye hâkim sözü edilen yaklaşımı nasıl eleştirdiğini göstermektir. Bu, aynı zamanda şu modern düsturun da eleştirisidir: "Dindar kişi felsefeyle uğraşamaz; felsefeyle hakikaten uğraşan da dindar olamaz" düsturunun eleştirisi. Bu eleştirinin dile getirilmesi, Voegelin'in modernite eleştirisinin anlaşılmasında elzemdir çünkü modern politika tasarımı büyük ölçüde sözünü ettiğimiz dikotomiden, akıl/inanç dikotomisinden beslenmektedir.

Voegelin, bu eleştiriyle bir yandan, felsefenin modern statüsünü sorgularken diğer yandan da politikanın modern statüsünü sorgular. Modern politika, "kutsallık"tan arındırılmış bir alanda iş gördüğü iddiasında olduğu gibi, modern politika teorileri de metafizikten "özgür" oldukları iddiasını taşırlar. Modern politika din dışıdır. Modern politik insan bir *homoreligiosus* ya da *homodei* değil, *homo humanitas* ya da "yurttaş"tır. Hattâ diyebiliriz ki, bu teorilere göre kutsallığın olduğu yerde politikadan söz edilemez. "Dindar kişi felsefeyle uğraşamaz; felsefeyle hakikaten uğraşan da dindar olamaz". Düsturun bir adım ilerisi ve politika sahasına tercümesi, dindar kişinin dinî fikirleriyle kamusal alandaki rasyonel tartışmalara katılamaması, fikrini beyan edememesidir. Çünkü kutsallığın alanı ayrı, politikanın alanı ayrıdır. Ancak durum aslında böyle midir? Kutsallığın alanı ile politikanın alanı gerçekten ayrı mıdır? Modern politik sistemler ve ideolojiler dine bîgâne, dinden bağışık mıdır? Bu meseleler çalışmamızın üçüncü bölümünde daha teferruatlı bir şekilde ele alınacaktır.

Bununla birlikte şunun da ifade edilmesi lazımdır: Voegelin'in felsefenin modern statüsünü sorgulayışı yirminci yüzyılın kötülüklerine bir cevap verme teşebbüsüyle derinden alâkalıdır. Voegelin'in yaptığı şey, politikayı yeniden düşünmede Hristiyan vahyinin felsefî savunusunu yapmak değil, yirminci yüzyılın kötülüklerinden sonra Batı düşünce mirasının, felsefesinin ve teolojisinin imkânlarını yeniden tartışmaya açmaktır. O aslında şu soruları sorar: Modern toplumda felsefenin, vahyin ya da dinin statüsü nedir? Felsefe ile din birbirini tamamlayıcı yahut mütekabiliyet ilişkisi içerisinde mi varolmaktadır? Felsefe ile din söz konusu olduğunda biri diğerine hükmeder konumda mıdır? Eğer hükmeder konumdaysa, hükmetme ne zaman başlamış ve kim(ler) tarafından başlatılmıştır? Modernitede, moralitenin felsefî mümkünlüğünden söz edebilir miyiz? Moralite, yalnızca felsefî olarak mı mümkündür? Modernitede bilgi ile inanç, akıl ile vahiy nasıl konumlanırlar? Modernitedeki akıl kavrayışı Hristiyanlık veya antik Yunan'daki akıl kavrayışıyla benzerlik göstermekte midir? Antik Yunandaki akıl kavrayışı Hristiyanlıktaki akıl kavrayışıyla ne gibi bir ilişki içindedir? Vb.

Elbette çalışmamızın sınırları içinde Voegelin'in yukarıda ifade edilen sorulara verdiği bütün cevapları dile getirmemiz mümkün değil. Bununla birlikte filozofun cevap aradığı soruları tespit etme teşebbüsü, onun felsefî projesini kısmen de olsa kavramamızı ve az sonra ele alacağımız meselelere hazırlık yapmamızı sağlıyor. Hulâsa meseleyi niçin ele aldığımızı dile getirdikten sonra, felsefe vahiy ilişkisi hususunda Leo Strauss-Voegelin tartışmasını nasıl değerlendireceğimiz sorusuna da cevap verelim. Öncelikle bu tartışmanın nerede ve nasıl karşımıza çıktığını söyleyelim. Bahsettiğimiz tartışma, Voegelin ile Strauss'un mektuplaşmalarında karşımıza çıkmaktadır. Bir Alman ve bir Yahudi iki mültecinin Amerika'da farklı yerlerde yaşayarak 1942'den itibaren mektuplar ve yayınlar vasıtasıyla yaptıkları bu tartışma, daha sonra kitap hâlinde de neşredilmiştir. Kitabın ismi, *Faith and Political Philosophy, The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964* (İnanç ve Politika Felsefesi; Leo Strauss ile Eric Voegelin Yazışmaları, 1934-1964)dir ve İngilizce'de olmayan diğer mektuplar ve bazı mektupların Almanca orjinalleri de *Briefwechsel über "Die Neue Wissenschaft der Politik"* (Yeni Politika

Bilimi Üzerine Yazışmalar) adıyla kitap olarak Almanya'da ayrıca neşredilmiştir. Sözü edilen mektuplarda, gündelik politikadan ziyade teorik meseleler ele alınıp soru cevap metoduyla değerlendirilmiştir. Mektupların bir kısmı kayıptır. Voegelin'in mektuplarının Strauss'unkilerle mukayese edildiğinde birer deneme niteliğinde kaleme alındığı görülür. Tartışma sadece mektuplarla sınırlı kalmamıştır. İlk kitap Leo Strauss ve Voegelin'in makalelerini de ihtiva eder. Voegelin'in "The Gospel and Culture" (İncil ve Kültür) adlı makalesi, Strauss'un "Jerusalem and Athens" (Küdüş ve Atina) adlı makalesine bir cevaptır. Bu iki makale, bahsedilen mektuplarda ele alınan meselelerin teferruatlı değerlendirilişini ihtiva eder. Bu tartışmanın ayrıca Voegelin ve Strauss'dan başka tarafları da vardır ve Voegelin-Strauss tartışması hakkındaki kanâatler muhtelifdir. Yani mesele hakkında yazarların bir kısmı Voegelin'i bir kısmı Strauss'u haklı bulmaktadır. Bu tartışma taraflar arasında bir neticeye ulaşmış görünmemektedir. Bazı Voegelin uzmanları ve Gadamer gibi önemli bir filozofun da iştirâk ettiği tartışmanın anlatıldığı metinler nezdinde bu bölümde mümkün olduğunca Strauss-Voegelin tartışması hakkında yazılanlara da değinmeye çalışacağız.

Voegelin ile Strauss tartışmasını nasıl ele aldığımıza gelince iki husustan hareket edildiği söylenebilir; İlkin her iki düşünürün vahiy ile felsefe ilişkisi ve felsefe hususunda farklı anlayışları savunmalarından, ikinci olarak da farklı akıl kavramlaştırmalarından yola çıkmalarından. Bu kontekste, Voegelin ve Strauss'un vahiy ile aklı değerlendiriş tarzlarındaki fark aynı zamanda onların felsefe ile dini değerlendiriş tarzlarındaki farka tekabül eder. Hulâsa, Voegelin'in felsefe-din telâkkisi Strauss'un felsefe-din telâkkisinden muhtevası bakımından farklıdır. Bununla birlikte Leo Strauss ve Voegelin'in farklı değerlendirmeler yapmaları, onların temel problemlerinin birbirinden farklı olduğu anlamına gelmez. Hem Strauss hem de Voegelin, yirminci yüzyılın kötü tecrübelerinden sonra Sokrates'in normatif "iyi" problemiyle meşgul olmuştur. Voegelin ile Strauss, "İyi" problemi hususunda kesin olarak uzlaşır. Her iki düşünür de evvelâ Batı uygarlığında zuhur eden ve yirminci yüzyılda zirvesine varan mânâ kriziyle, nihilizmden doğan buhranla derinden alâkalıdır. Sandoz, "modernin kurbanı olmuş, banallik ve kültür kaybindan dehşet duymuş ve hayattaki misyonlarını hakiki

felsefenin yeniden kazanılması olarak görmüş”¹¹⁰ bu iki filozofun şu hususta mutlak bir uyum içinde olduğunu söyler: “İnsanlığın modern felsefe ve bilimi Machiavelli ve Hobbes’tan beri kusurludur” ve bu kontekste her ikisi de antik Yunan’a dönmeyi zorunlu görür.¹¹¹ Bu açıdan hem Strauss hem de Voegelin, aynı savaşın farklı silahlar kullanan iki silahşörü gibidir. Kimin silahı hedefini vuracaktır? Bu henüz bilinmiyor. Thomas Pangle, Voegelin ile Strauss arasındaki müşterekliği ifade etmek için, her ikisinin de toplumun meşru düzenlenişinin problematik karakteriyle meşgul olduğunu ve meselenin yalnızca bir düzenleme meselesi değil, aynı zamanda moral temayül ve insana, politik ile sosyal varoluşunun spiritüel onurunu iade etmek meselesi olduğunu ileri sürer.¹¹²

Öncelikle Strauss ile Voegelin’in meseleyi nasıl ele aldıklarının genel bir değerlendirmesini yapmakta fayda var. Bu genel değerlendirme aynı zamanda ilk hareket noktamızı, yani vahiy-felsefe ilişkisini her iki düşünürün nasıl değerlendirdiği hususunu da ele almamıza imkân sağlayacak. “Batı uygarlığının köklerine döndüğümüzde” der Strauss, “birbiriyle çatışan iki kök görürüz; Kitabı Mukaddes ve Yunan felsefî geleneği.”¹¹³ Yani, Kudüs ve Atina. Strauss’a göre bunlar sürekli bir gerilim ve çatışma içindedirler çünkü filozof ve felsefe için, özel ya da muhtemel bir hadisenin mutlak kutsallığından söz edilemez. Zirâ, filozof başlangıç olanı, ilk olanı veya prensipleri sorgulamaya yönelen kişidir ve ilâhî kodları aşarak, mevcut kodlara itaatten vazgeçer. Strauss’a göre, ilk prensipler bilgisi filozofa, doğası gereği iyi olan ile mutabakat sonucu iyi telâkki edileni ayırt etme imkânı verir.¹¹⁴

¹¹⁰ Sandoz, *Mittelalterlicher Rationalismus oder Mystische Philosophie? Die Debatte zwischen Leo Strauss und Eric Voegelin*, s.23.

¹¹¹ a.g.y, s.11.

¹¹² Thomas L. Pangle, “On the Epistolary Dialogue Between Leo Strauss and Eric Voegelin”, *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Ed. Kenneth Deutsch, Walter Negorski, Rowmn&Littlefield Publ. Inc., London, 1994, s.231-232.

¹¹³ Leo Strauss, “The Mutual Influence of Theology and Philosophy”, *Faith and Political Philosophy*, s.217.

¹¹⁴ a.g.m, s.219.

Bu açıdan değerlendirildiğinde, Strauss felsefe ile vahyin antagonist, birbiriyle çatışan ve birbirini var eden iddialar olduğu neticesine varır. Hem felsefe hem de vahiy hakikate sahip olduğu iddiasındadır ve Strauss'a göre durum böyleyse, hakikat bir tane olacağından bunlar birbiriyle ihtilafa düşerler. Birbirleriyle mutlaka çatışırlar. Strauss, düşüncelerini daha da ileri götürerek, Yunan felsefesini düşünce, konuşma, söz ile, *İncil*'i ise eylemle bağdaştırır. Bu kontekste Strauss, inanç ile bilgi arasına kesin bir sınır çizer.

Strauss, makalesi "Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections"ta "vahiy ile Yunan hikmetini anlamaya çalıştığımızda her birinin kendisinin hakiki hikmet olduğunu iddia ettiğini ve birbirlerini hakikat oldukları iddiasıyla reddettiklerini görürüz" der. Bu durumda, Kutsal kitaba göre hikmetin başlangıcı Tanrı, Yunan filozoflarına göre ise hikmetin başlangıcı meraktır.¹¹⁵ Strauss'a göre, burada kişi tercih yapmaya zorlanır;

biz hikmetin, *philo-sophia*nın peşindeyizdir. İlk inşittiğimizi ve sonra da hareket etmeye karar verdiğimiz söylemekle biz, zaten Kudüs'e karşı Atina'yı seçmişizdir.¹¹⁶

Strauss'un seçimi, bu ikisinin birbirlerinden farklı olmalarına değil, temelden tezat olmalarına dayanır. Ancak bu tezatlık, modern kavramlaştırmalarımızla birinin rasyonel diğerinin irrasyonel olmasıyla alâkalı değildir. Buradaki tezatlık, hakikatin ortaya çıkış noktasıyla ilgili kriterdeki uzlaşmazlıktır. Yani merak ile yasa arasındaki ayrımla ilişkilidir. Strauss'a göre, din ilâhî yasaya bağlılıkla başlarken felsefe sorgulamayla başlar. Ancak burada Strauss şu hususu göz ardı ediyor görünmektedir; hem filozofun hem de inançlı kişinin rasyonel olmayan (non-rational) kriterle başlamasını: Tanrı ve merak.¹¹⁷

¹¹⁵ Leo Strauss, "Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections", *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1986 s.149.

¹¹⁶ a.g.m., s.121.

¹¹⁷ Bu değerlendirme için bkz. Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas, Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press, USA, 2006, s.13.

Strauss, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin değil, daha çok Platon-Aristoteles biliminin sözcüsüdür. Yani metafiziğe yahut teolojiye karşı "bilim"i tercih eder. Stanley Rosen, bu tercihten dolayı Strauss'u "*pagan*" olarak nitelendirir. Rosen'e göre, Strauss'un Platon ve Aristoteles'e yaklaşımı Thukydides anlayışıyla aydınlanırken, Voegelin'in Platon ve Aristoteles'e yaklaşımı *İncil* ile aydınlanır.¹¹⁸ Sandoz, Voegelin ile Strauss'un anlaşamamalarında şaşırtıcı bir yan olmadığını, çünkü Strauss'un kendisini inançsız (non-believer) olarak tanımladığını, Voegelin'in ise Hıristiyanlık'tan etkilenmiş mistik filozof olarak gördüğünü ifade etmektedir.¹¹⁹

Buraya kadarki değerlendirmelerden de anlaşılacağı gibi Strauss, felsefe ile vahiy ilişkisi söz konusu olduğunda, modern olduğunu söyleyebileceğimiz bir perspektifi savunur. Felsefe ile vahyin hiçbir şekilde uzlaşmaz olduğu argümanına dayanan bu dikotomik bakışı, Voegelin kesinlikle kabul etmez. Hattâ Voegelin'e göre, vahiy ile felsefeyi uzlaştırma veya harmonize etme problemi gibi bir problem dahi olamaz. Çünkü ona göre, hem vahiy hem de felsefe, zaten tıpkı diğer kardeşleri mit gibi aynı gerçekliğin farklı sembolik temsilleridir.

Strauss, Voegelin'e yazdığı 25 Şubat 1951 tarihli mektupta, Voegelin'in 21 Şubat 1951 tarihli mektubuna atıfla, Voegelin'in din ile felsefe hakkındaki argümanının doğru olmadığını, felsefenin dinsel temelden bahsedemeyeceğimizi ileri sürer. Söz konusu mektuplarda Voegelin, Platoncu mitin temelinde dinî bir tecrübe yattığı iddiasında bulunurken Strauss, bu iddiaya insanî bilgi ile vahyin bilgisi arasına kesin bir sınır çizerek karşı çıkmaktadır, çünkü ona göre "din" için kullanılabilecek hiçbir Yunanca kelime yoktur. Strauss için insanlar, ilâhî olandan, tanrılardan yahut Tanrıdan söz edebilirler ancak, filozofların Tanrıdan ne anladıklarını açıklığa kavuşturmak zorundayızdır; çünkü halk, Tanrıdan onlarla aynı şeyi anlamaz.¹²⁰

¹¹⁸ Stanley Rosen, "Politics or Transcendence? Responding to Historicism", a.g.e, s.265.

¹¹⁹ Bkz. Sandoz, a.g.y, s.23.

¹²⁰ "Strauss an Voegelin, 25 Februar 1951", *Briefwechsel über "Die Neue Wissenschaft der Politik*, s.30.

Strauss, argümanını güçlendirmek için klasik felsefeye, Sokrates'e başvurur. Sokrates'ten iktibas ettiği sözlerle argümanını destekler ve delillendirir. Strauss'a göre Sokrates, dinin değil, hakikatin temsilcisidir. Kadiri mutlak bir Tanrının olmadığı iddiası aslında bütünü tam bilgisine sahip olmadığımız iddiasını içermektedir. Aksini iddia ise bütün sistemi her köşesine kadar bildiğimizi ileri sürmek anlamına gelir. Yani mutlak bir Tanrı vardır demek, "ben her şeyi biliyorum" demektir. Bu yüzden Sokrates, Strauss'a göre bütünü bilemeyeceğimizi söylemek için "Bir şey biliyorsam o da hiçbir şey bilmediğimdir" demiştir.¹²¹

Aynı meseleyle ilgili olarak, Voegelin'in Sokrates yorumu, Strauss'un yorumundan oldukça farklıdır. Voegelin de Strauss gibi Sokrates'ten iktibaslarla iddiasını delillendirir ve güçlendirir. Voegelin, Strauss'un vurguladığı "bütünü tam olarak bilemeyeceğimiz" görüşüyle hemfikirdir ancak Sokrates'in sözü onun için başka bir mânâ daha ifade eder. Voegelin'e göre, Sokrates bunu söylemekle, "gerçekte yalnızca Tanrının bilge (wise) olduğunu ve insanî hikmetin çok az kıymete yahut hiçbir kıymete sahip olmadığını göstermek istemiştir."¹²² Yine bu yoruma göre Sokrates, Tanrıya itaat görevine devam eder. O, Atinalıları bireysel olarak uyandıracak, sarsacak ve onları hakiki düzene geri dönmeye sevk edecektir. O savunmasında, "Tanrı beni kendimi ve başkalarını incelemek, sınamak için filozoflukla görevlendirdiğinden ölüm yahut başka bir şey korkusuyla işimi nasıl bırakıp kaçardım?" der. Sokrates, Tanrı'nın Atinalılara hediyesidir. Voegelin, Sokrates'i iman etmiş kişi olarak gösterir. O, *Delphoi* tanrısının Sokrates'teki tezahüründen ve onun polis için bir misyonu olduğundan söz eder. "Ve benim için gitme zamanı" der Sokrates, "ölmeye gidiyorum ve siz yaşamaya." Voegelin'e göre, filozofun ölüme yönelen hayatı ve sonsuzlukta yargılanışı onu, ölümlü ruhların hayatından ayırır. "Öleceğim diye öfkelenmiyorum; çünkü ölümden sonra bir şeyin olduğuna kuvvetle umudum var" diyen Sokrates'in şu harikulâde ifadesiyle;

¹²¹ Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", a.g.e, s. 229-230.

¹²² Voegelin, *Plato and Aristotle*, s. 7.

Hangimizin daha doğru yolda olduğu, Tanrı hariç herkese gizlidir. (Who of us takes the better way, is hidden to all, except to the God)¹²³

Voegelin, Sokrates hakkındaki görüşüyle, bilgi ile vahiy arası-
na çizilen Straussçu çizginin tam olarak karşısında durur ve bu düz
çizgiyi bulanıklaştırır. Onun vahiy hakkındaki bir başka görüşü de
bu gâyeye hizmet eder. Voegelin'e göre, vahyin bilgisi insanın bil-
gisidir; "insanî bilgi"dir. 22 Nisan 1951 tarihli mektubunda Voege-
lin, vahyin bilgisinin yalnızca insanlar tarafından kabul edildiğinde
ve nakledildiğinde mümkün olduğunu söyler. Ona göre, bütün bil-
gi, vahyin bilgisi de dahil olmak üzere, somut insanların bilgisi ol-
duğu müddetçe insanî (menschlich)dir. Ancak insanlar bazı bilgi-
leri tanrısal bir kaynaktan "indirilmiş" (befallt) şeyler olarak anlar¹²⁴
yahut öyle olduğuna inanır. Vahyedilen gerçeklik, yalnızca insanî
bir şekilde alınır, nakledilir ve taşınır. Tanrı hakkındaki ifadeler in-
sanîdir. İnsan, vahiyle vahyedilme tecrübesini yaşar. Voegelin'e gö-
re, vahiy bilgisi, insanî bilgiden yalnızca muhtevasının Tanrı tara-
fından "söylenmiş olma"sının tecrübe edilişiyle farklılaşır. Bu kon-
tekste Voegelin'in vahiy sürecindeki insanî rolü analiz edişi nede-
niyle, vahyi bir başka deyişle de aşkın tecrübeyi antropolojik bakı-
mdan ele aldığını söyleyebiliriz. Voegelin'e göre aşkın tecrübe, Tanrı-
salık, insan ruhunun içinde gerçekleşen bir hadise (Ereignis)dir.
Ona göre vahiy bilgisi, tartışılabilir çünkü bütün bilgi gibi, o da "in-
sanî" bilgidir. Konuşma sembolleriyle ifade edildiği için Tanrı "sö-
zü", "kelime"ymiş gibi değil, açıkça "özgür" yorumda ifade edile-
bilir.¹²⁵ O, Clement'in *Criteria of Interpretation*, Vincent ve Augusti-

¹²³ zikreden Voegelin, a.g.e., s 10.

¹²⁴ "Voegelin an Strauss, 22 April 1951", *Briefwechsel über "Die Neue Wissenschaft der Politik"*, s.35 Bu mevzunun değerlendirilişi için bkz. Ellis Sandoz, "Medieval Rationalism or Mystic Philosophy? Reflections on the Strauss-Voegelin Correspondence", *Faith and Political Philosophy The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, s.306-37.

¹²⁵ Voegelin'in vahyi antropolojik ve lingüistik ele alışının mükemmel bir değerlendirmesi için bkz. Helmut Winterholler, *Moses und das Volk Israel Zum Offenbarungsverständnis Eric Voegelins*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, 2000. Tanrı "sözü" kelime değil, yorumla ifade edilebildiği için iki vechesi olduğu söylenebilir: ilkin, hayat tecrübesi temelinde ru-

nusçu *sapientia* örneğinde olduğu gibi yorumlanabilir ve rasyonel olarak açık hâle getirilebilir.¹²⁶ Daha da ötede, *Kutsal Kitap* insanî bilginin inşasına katkıda bulunur ve felsefî spekülasyonun zorunlu unsurudur. Voegelin, "soru sormak inancın özüdür"¹²⁷ diyecek kadar ileri gider. Heidegger'in şu kısacık, harikulâde ifadesi bu kontekste Voegelin için de son derece anlamlıdır; "İman etmeyen, düşünemez" (Wer nicht glaubt, kann nicht Denken).¹²⁸

Aklın mihverinden bir türlü kopamayan Strauss ise *İncil*'in Tanrı hakkında spekülasyon olmadığını iddia eder. O, Tanrının ne yaptığının ve ne söz verdiğinin izahıdır ve Voegelin'in söylediği gibi insanın değil, insan üstü bir bilginin formu olarak peygamberler otoritesiyle bize aktarılır.¹²⁹ O, "yorum" değil, Tanrı "yasa"sıdır. Voegelin ise bu görüşü kesinlikle reddeder. Dogma ile mistiklik arasında kesin bir ayırım yapan Voegelin'e göre, "Musa'nın tabletleri, dinî yahut kutsal yazılar değil, krallık alanı için, Tanrı altında aracı-sız insanî varoluşun yeni toplumsal düzeni için temel kurallardır ve bu yüzden tabletler semboliktir."¹³⁰ *İncil* kurallar, doktrinler ve amentüler bütünü değil, sembolik Tanrı sözüdür.

Strauss'un Platoncu-Aristotelesçi felsefî mitten – Voegelin, ondan mit diye sıkça söz etmektedir - ziyade "bilim"den söz ettiğini

hani topluluğun üyelerinin ruhundaki varlığıyla ifade edilişi ikinci olarak ve birincisine tezat bir şekilde vahyin kelime kelime, yazı, Tanrı yasaları olarak anlaşılması. Bkz. s. 4-5 ve *Briefwechsel über die "Neue Wissenschaft der Politik"*, s.35.

¹²⁶ a.g.e, s.35-36.

¹²⁷ Voegelin, "The Gospel and the Culture", *Published Essays, 1966-1985*; Almancasıyla mukayese etmek için, *Evangelium und Kultur: Das Evangelium als Antwort*, Hrsg, Peter J. Opitz, Wilhelm Fink Verlag, München, 1997; ayrıca bkz. Timothy Fuller, "Philosophy, Faith, and the Question of Progress", *Faith and Political Philosophy, The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, s.284. Fuller'e göre, Voegelin'in Hristiyanlık'ı, felsefî bir din; sorgulamaya teşvik eden kutsal baskıya bir cevaptır. Fuller, daha ötede argümanını, "moderniteyi doğuran Hristiyanlık"tır diyerek geliştirir. Ona göre, modern politika filozoflarının proje hâline getirdikleri şey, geç ortaçağ metafizik ve teolojisinin radikal doktrinleşmesinde döllenmiştir.

¹²⁸ Heidegger'den zikreden Voegelin, "Voegelin an Schütz" 10.Januar.1953, *Briefwechsel über "Die Neue Wissenschaft der Politik"* s.129-130.

¹²⁹ James L. Wiser, "Reason and Revelation as Search and Response: A Comparison of Eric Voegelin and Leo Strauss", a.g.e, s. 241.

¹³⁰ Bu meselenin değerlendirilişi için bkz. Winterholler, a.g.e., s.39.

daha önce söylemiştik. Strauss'a göre, vahiy, Voegelin'in söz ettiği gibi "insanî" bilgi değildir ve kutsaldır. O, tartışılması mümkün olmayan yasadır. Bu itibarla, Platoncu-Aristotelesçi felsefeyi, yani bilimi dinî inanç üzerine dayandırmak imkânsız bir teşebbüstür. Bilim kutsala, kutsal yasaya dayanamaz. O, bu ifadesini, Voegelin'e yazdığı 24 Kasım 1942 tarihli mektupta dile getirir.¹³¹ Voegelin, Strauss'a cevabında, Platon ve Aristoteles'in felsefelerinden "bilim" çıkarma gibi bir derdi olmadığını söyler ve onların teşebbüslerindeki dinî "tecrübe"ye de sürekli olarak vurguda bulunur. Voegelin'e göre antik Yunanda din kavramının olmaması, orada "dinî tecrübe"nin olmadığı anlamına gelmez. Dinî tecrübe hem Platon hem de Aristoteles'te vardır. Platon ile Aristoteles'in felsefeleri en nihayetinde Tanrı'yı arayış, Tanrı'yı tefekkürdür.

Strauss aklın kırbacını ne olursa olsun elinden bırakmayan bir bilim adamı endişesiyle, Aristotelesçi Tanrı'nın, *Kutsal Kitap*'taki Tanrı'nın aksine yalnızca "düşünen varlık", yani "saf düşünce" olduğunu ve buna bağlı olarak da yaratıcı bir Tanrı olmadığını ileri sürerken Platon'un öğretisini *Kutsal Kitap*'taki öğretiye yakın bulur. O, Gilson'un Platon'un öğretisi için, "kendisi bir din olmaksızın dine en yakın olan felsefe" deyişiyle uzlaşarak, Platon'un öğretisini mitik ya da bilimsel olmaktan ziyade dinî bir öğreti değerlendirir. Ona göre Platon'un adalet ve adaletsizlik hakkındaki öğretileri *Kutsal Kitap* öğretisiyle tam bir uyum içindedir.¹³²

Voegelin, aynı meseleyle ilgili bambaşka bir iddiada bulunmaktadır. Bu iddiayı dile getirmeden önce bir parantez açıp Voegelin'in Strauss gibi Platon ile Aristoteles'i birbirine tezat ya da zıt görüşlere sahip filozoflar olarak konumlandırmadığını söylemeliyiz. Bilâkis ona göre Aristoteles, pek çok konuda Platon'un sadık bir takipçisidir. Voegelin, Aristoteles'in Akademi'ye girişinin Platon'un iki dönemiyle örtüşen bir zaman dilimine denk geldiğinin altını çizerek: Sokratik dönem ve teolojik dönem. Voegelin şöyle söyler:

¹³¹ "Strauss to Voegelin, 24 November 1942", Voegelin'in Strauss'a cevabı, "Voegelin to Strauss, 9 December 1942", *Faith and Political Philosophy, The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, s.5-10.

¹³² Leo Strauss, "Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections", a.g.e, s. 130.

Aristoteles yalnızca filozofun hayat tarzına girmez; o aynı zamanda bunun sonuçları hakkındaki tartışmaya da girer. Bu hayat tarzı, ifade edilmesi için doktrinler semboller üretmiştir; ruhun ölümsüzlüğü, ruhun doğru düzeni, *İdeanın* hakiki varlığı, *methexis* vasıtasıyla kurulan gerçeklik düzeni, *İdeaya* iştirâk etme vasıtasıyla kurulan gerçeklik düzeni. Tanrı, insan ve dünya yorumu geliştirilmiştir ve bu yorum pek çok yönden eleştirel sorgulamanın konusu olabilirdi.¹³³

Bu açıdan Akademi, tek bir ders kitabının nakledilmesi değil, pek çok âlimin muhtelif problemlerle uğraştıkları yerdir. Aristoteles yirmi yıl bir grubun üyesi olmuş ve doğal olarak olgun dönem esoterik eserlerinde problemlere Platon'dan farklı cevaplar verme yoluna gitmiştir.

Strauss'un iddialarına, Voegelin'in nasıl karşılık verdiğine tekrar dönecek olursak şunlar söylenebilir: Aristoteles'in Platon'u eleştirisi, bizâtihi Platon'un düşüncesinin eleştirisi değildir. O daha ziyade, Platon'un "aşkın" olanı dile getiriş tarzının eleştirisidir. Platon "içkin" formu çoğaltmaz, "aşkın" formu ayrı bir töz olarak keşfeder. Aristoteles'in "içkin form" alanını keşfi, özünde "aşkın form"a karşı bir argüman değildir.¹³⁴

Voegelin'e göre Platon, varlık temelini *idea* gibi maddî olmayan bir formla sembolleştirme teşebbüsünde bulunmuştur. "Aşkın varlık ile içkin varlık arasındaki ilişkiyi ifade etmek için içkin birer varlık olarak tecrübelerimizden türeyen terimlerin analogik kullanımından başka hiçbir vasitamız olmadığı için, Platon da ister istemez aşkın varlığa dünyaya içkin tecrübede veriliymiş gibi odaklandı." Bir başka deyişle, "aşkın"ı, dille ifade ederek, "içkin" bir şekilde dile getirmiş oldu. Aristoteles, Platon'u bu yüzden varlığı boş yere "çoğaltmak"la suçlar.¹³⁵ Oysa Voegelin'in ifade ettiği üzere, aş-

¹³³ Voegelin, *Plato and Aristotle*, s.273.

¹³⁴ a.g.e, s.275.

¹³⁵ Platon'un idealar teorisinin Aristoteles tarafından eleştirisi için bkz. "Platon'un Paradigmatizminin Eleştirisi", 9. Bölüm, Aristoteles, *Metafizik*, cilt I, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1985, s.125-147, ayrıca varlığın çoğaltılmasıyla ilgili olarak "Üçüncü Adam Kanıtı", bkz. s.132.

kın varlık ile içkin varlık arasındaki ilişki yalnızca analogik olarak sembolleştirilebilir. Platon, aşkın tecrübeyi metafizik spekülasyonla dile getirmeyi denemiştir. Voegelin'e göre, bu metafizik spekülasyon problemine ne Platon ne de Aristoteles tam olarak nüfuz edebilmiştir. Bu probleme kısmen tatmin edici bir formül yalnızca Thomascı *analogia entis*¹³⁶ (Analogy of Being/Varlık Analojisi)de bulunmuştur. Bununla birlikte Aristoteles, Voegelin'e göre Platoncu spekülasyonu doğru bir şekilde kritik ederken bir bedel de ödemiştir. O, Platon'un iki dünyayı birleştiremeyecek şekilde birbirinden ayırdığını düşünür. Bu düşüncesinden hareketle Aristoteles, Platon'un teorisini, madde-form kavramlarıyla ve o dünyayı buraya getirmek suretiyle yani, tümeli tikellerin içine yerleştirerek aşmaya gayret eder. Voegelin'e göre, Aristoteles ayrı varoluşlar alanı olarak *ideaları* reddetmiş ancak ne *idealar* alanı nosyonuna dayanan tecrübeleri reddetmiştir ne de Herakleitos, Parmenides ve Xenophanes'ten beri filozofların tecrübesiyle görünür hâle gelen varlık düzenini terk etmiştir. Aristoteles, Platon'la aynı ortak tecrübeden hareket eder. Aslında burada entelektüel bir inceltme söz konusudur. Aristoteles, Platon'un mitin zenginliğiyle ifade ettiği tecrübeyi "düşünen düşünce", *noesis noeseos*, ilk hareket ettirici olarak Tanrı kavramına indirgemıştır. Agathona yönelen Eros *agapesise*, mistik *via negativa* dianotic erdemlere ve *bios theoretikosa* yükselmeye dönüştürüldü.¹³⁷

Bununla birlikte Voegelin, Aristoteles'in bu indirgeyici yaklaşımında bir raydan çıkma görür. Ancak bu raydan çıkma, Aristoteles'in dehası nedeniyle sınırlıdır ve onun politik yahut doğal neticeleriyle karşılaşmayız. Felsefe tarihini büyük ölçüde raydan çıkmanın tarihi olarak okuyan Voegelin, aslında bu raydan çıkmanın bir tarihi olduğunu söyler. Buna göre, raydan çıkma ilk defa Sofistler meselesinde, Parmenidesçi "varlık"ın içkin spekülasyon mev-

¹³⁶ Ortaçağ teolojisine ait olan bu kavram çifti, Tanrı'nın diğer varlıklar arasında özel bir varlık değil varlığın kendisine radikal bir şekilde aşkın olduğu fikrini ve bu aşkın gerçeğin yalnızca analogik olarak dile getirilebileceğini ifade eder. Bkz. "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", a.g.e, s.150.

¹³⁷ Voegelin, *Plato and Aristotle*, s. 275-276. İtalikler, "idea" kavramı hariç Voegelin'e ait. Aristoteles'te "düşüncenin düşüncesi" için bkz. Aristoteles, a.g.e, s. 186.

zusuna dönüştürülmesiyle ortaya çıkmıştır ve Platon, bu raydan çıkmayı rayına sokma gâyesi gütmüş ve filozofun varlık düzeni tecrübesini onun ifade edildiği sembollerle yeniden tesis etmek istemiştir. Platon, sofistlik *philodoxe* sapmayı engellemek amacındaydı.

Voegelin'e göre, bu raydan çıkma Platon'u takip eden nesilde başka şekilde yeniden vuku bulmuştur. Onun söylediği üzere,

raydan çıkma semboller, tecrübi kontekslerinden koptuklarında ve duyu tecrübesi verisine göndermede bulunan kavramlar gibi ele alındıklarında vuku bulur.¹³⁸

Voegelin bu durumu, "doktrinleşme" olarak adlandırır. Fikirlerin kendileri birer inşa oldukları için, bir süre sonra gerçeklikle temaslarını kaybederler. Mesela, Platon'da *idea*, aşkının felsefî tecrübesinin "sembol"üken zaman içinde karşımıza "Platon'un İdealar Öğretisi" olarak çıkar. Bu tarzda bir Platon araştırması, Platon'un gerçekliği tecrübe edışıyle çok daha az ilgilenmektedir. Voegelin'e göre "*idealar*" başlığı altında Platon'daki her şey "*episteme*"ye tezat bir şekilde "*doxa*" olarak anlaşılmaktadır.¹³⁹

Bununla birlikte Voegelin, söz konusu doktrinleşmeye tezat olarak ve Strauss'un iddiasının aksine, felsefî akıl ile Tanrısal akıl arasında bir analogi kurar. Bu analogi en iyi ifadesini Platon'un "mağara meseli"nde bulur. Ona göre Tanrı'ya dönüş yahut varoluştaki sıçrayış ile Platoncu *periagoge*¹⁴⁰ arasında bir bağlantı, alâka vardır. İkisi de aynı tecrübeden mürekkeptir. Voegelin'e göre bu meselde "dinî tecrübe" karşımıza "mit" olarak çıkar. Voegelin şu sualleri sorar:

¹³⁸ Yukarıda anlatılan meseleler ve bu iktibas için bkz. Voegelin, a.g.e, s. s.277

¹³⁹ Bu değerlendirme için bkz. Henkel, *Eric Voegelin: zur Einführung*, s.142 Voegelin'in değerlendirmesi için bkz. Voegelin, a.g.e, s.82.

¹⁴⁰ "turning around", "conversion"; Platon'un Hakikate ve İyiye doğru bilişsel ve moral yeniden dönüş için kullandığı terim. Ruhun aşkın temele dönüşü. Bkz. "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", s.172 ve Federici, *Eric Voegelin: The Restoration of Order*, s. 229.

Bir kere tutsak, Mağarada niçin zincire vurulmuş? Onu bağlayan kuvvet, niçin onu sonradan döndüren bir karşı-güç hâline geliyor? Işığa yükselen insan, niçin mağarayı terk etmeyenlerin elinde ölmek için tekrar Mağaraya dönmeli? Niçin herkes çekip gidebilecekken, bir varoluş yeri olarak Mağara terk edilmez? Aklın çekişinin (*helkein*) yönlendirdiği sorgulamanın ötesinde *anthelkein*in "karşı çekişi" (*Yasalar* 644-45)nin daha kuşatıcı varoluş alanı vardır.¹⁴¹

Asıl hayati öneme haiz sual şudur: Mağaradaki zincire vurulmuş insan sırtını dönmeye "zorlanır" (zwang). Onu kim zorlamaktadır? Voegelin'e göre, burada ilâhî olana bir yönelme, ilâhî olana çekiliş mevzu bahistir. Musa'nın Tanrı'nın sesine dönüşü gibi, insan sırtını dönmeye zorlanır. Musa Tanrı'nın sesini duymuştur ve duyan insan duyduğunu inkâr edemez, çünkü o ontolojik olarak Tanrı'nın isteğine iştirâk etmiştir.¹⁴² O, Tanrı'nın davetine icabet eder. Mağaradan çıkan insan da güneşi gördüğünü inkâr edemez, o mağaraya geri dönecektir. Daha önce *metaxyden* söz edilmişti. *Metaxy*; Varoluşun "içkin" ve "aşkın" kutupları arasındaki gerilim; tasviri ve tarifi neredeyse nâmümkün bir şuur hâli. Burada *metaxy*nin kutuplarından birisine, yani "aşkın" alana çekiliş söz konusudur. Ve mağaraya dönerek insan, diğer kutba, "içkin" alana, maddî hayata geri çekilecektir. Platon, *Yasalar*'daki "kurtuluş hikâyesi"nde mümkün olduğunca "*logos*"un altın ipini izlememiz gerektiğini söylerken aslında bu gidiş gelişlerin nihaî çözümünün olmadığını söylemek ister. Çünkü mağara, dışarı çıkılıp kurtuluş hikâyesi bulunduktan sonra bile karşı-çekişini sürdürmektedir. Mağaradan çıkan insan mağaraya geri döner. Voegelin'e göre, "varoluşun yapısından yakınan isyankâr sorguculara" Platon, peygamber Yeramya'nın verdiği cevabı verir:

İşte bak! Kurduğum her şeyi yakıp yıkacağım;
Ve diktiğim her şeyi söküp atacağım –
Ve sen kendin için büyük şeyler mi arayacaksın?
Arama onları!

¹⁴¹ Voegelin, "Gospel and Culture", s.185.

¹⁴² Winterholler, a.g.e., s. 16.

Çünkü bak! Her canlıya kötülük getireceğim
 der Rab,
 Fakat sana hayatını vereceğim, bu savaşın ödülü olarak
 gideceğin her yerde seninle olacak¹⁴³

“Hayat bir savaş ödülü olarak verilmiştir” ve kurtuluş hikâyesi “karşı-çekiş”in ortadan kaldırılması için reçete değil, hayatın savaşın içinde ölüm aracılığıyla doğrulanmasıdır. Voegelin’e göre ne felsefeyle ne de *Kutsal Kitap*’ın gelişiyile bu “arasındalık” durumu, yani *metaxy* ortadan kalkar. Çekişin ve karşı-çekişin kuvveti süreklidir.

İnsanın kutsal varlık temeli istikametindeki varoluşsal geriliminde tecrübe edilen *metaxy* dışında hiçbir Arasındalık (in-Between) yoktur; çekişin ve karşı çekilişin doğurdukları dışında başka hiçbir hayat ve ölüm sorusu yoktur; insanın izlemesi gereken ilâhî çekiliş hikâyesinden başka hiçbir Kurtuluş Hikâyesi yoktur; ve içinde hareketin kendi kendisini aydınlattığı *noetic* bilinç dışında hiçbir bilinçli varoluş yoktur.¹⁴⁴

Burada bir parantez açarak söylemeliyiz ki Voegelin’in bu düşünceleri bizim için son derece önemlidir, çünkü moderniteyle ilgili sonraki bölümümüzde göstermeye çalışacağımız üzere, modern düşünür bir “Kurtuluş Hikâyesi” olan düşünürdür. Modern düşünür “Tanrı’nın altın ipini” izlemeyen ve onun “Kurtuluş Hikâyesi” dışında bu dünya için, başka kurtuluş hikâyelerine yönelen ve hatâ onları icat eden düşünürdür.

Metnimizin girişinde meselenin iki husustan yola çıkılarak ele alınacağı söylenmişti. Buraya kadarki değerlendirmelerle Strauss ile Voegelin’in vahiy-felsefe ilişkisini değerlendirişlerindeki farklılık ve tezatlık gösterilmeye çalışıldı. Şimdi ikinci husus, Voegelin ile Strauss’un felsefe-vahiy ilişkisini ele alışlarında belirleyici olan “akıl” (reason) nosyonunu değerlendirme biçimleri ele alınabilir. Fiiyiyatta birbirleriyle çok iyi arkadaş olan ancak vahiy ile akıl mevzu

¹⁴³ Voegelin, a.g.m, s.185.

¹⁴⁴ a.g.m, s.187.

bahis olduğunda anlaşılamayan bu iki geçimsiz filozof akıldan farklı şeyler anlar. Filozofun ilâhî kodları aşarak ve dindarca itaatten vazgeçerek hareket ettiğini düşünen Strauss, onun ilk prensiplerin, başlangıçların bilgisini, konsensus ürünü şeyi değil, doğal olanı aradığını ileri sürer. O, bu arayış sürecini, duyu algısıyla, muhakemeyle ve "anlama yetisi" (understanding), "zihin/anlık" (intellect) ya da "bilinç" (awareness) olarak tercüme edilebilen *noesis* vasıtasıyla sürdürür.¹⁴⁵ Yani Strauss'a göre akıl sorgulayıcıdır ve bu kabiliyeti itibarıyla her türden kutsal yasanın ötesine geçer.

Voegelin, Strauss'un bu akıl tarifine mukabil akıl nosyonunun klasik anlamda en azından on farklı mânâyâ sahip olduğunu söyler. Bu farklı mânâlar mühimdir, çünkü Voegelin'in akıldan anladığı şeyin ne olduğunu ortaya koymamız, onun yalnızca Strauss'un akıl telâkkisiyle farkını değil, bu aklın modernitedeki akıl tasarımıyla alakasını da değerlendirmemizi sağlayacaktır. Bir başka deyişle Voegelin'in akıl anlayışından hareketle antik felsefedeki akıl anlayışıyla modernlerin akıl anlayışını mukayese etmemiz mümkün olacaktır. Bu mukayese önemlidir çünkü modern düşünür modernite sürecini "rasyonelleşme" süreci olarak anlar. Voegelin'e göre ise modern akıl telâkkisi, yani rasyonalite, antik Yunan aklının tahribatının neticesidir. Modern akıl antik Yunan aklının tahrib edilmiş hâlidir. Bu meyanda Voegelin'in (klasik) akli tariflerine sırasıyla bakalım:

1. İlkın Akıl (her zaman Aristoteles ve Platon'un *nousunun* tercüme edilmesi suretiyle), varoluş (existence) temelinden hareketle varoluşun bilincidir. Bu durumda akıl son derece önemli bir muhtevaya sahiptir, çünkü aklın muhtevasını, yani bir temele sahip olma bilincini boşalttığınız anda akıl boş bir şeye ve dünyaya içkin şeyleri işleme aracına dönüşür. Ve insan, insan olduğu andan itibaren ikame (substitution) sorunu ortaya çıkmıştır çünkü kaybolan tözün yerini başka bir tözle doldurmak zorundasınız. Bir muhtevayı, diğer muhtevanın yerine ikame etme imkânları dizisi söz konusudur. Bu

¹⁴⁵ Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", a.g.e, s.219. Voegelin ile Strauss'un "akıl" tasarımlarının bir değerlendirmesi için bkz. Sandoz, *Medieval Rationalism or Mystic Philosophy? Reflections on the Strauss-Voegelin Correspondence*, a.g.e, s.308-309.

durum bilindiği üzere modern dönemin, özellikle de on sekizinci yüzyıldan itibaren neden bu kadar irrasyonel olduğunun nedenidir. Bu yüzden akıl, temele dayanan varoluş bilincidir.

2. Bilincin kutuplarına bakarak şunu söyleyebilirsiniz; Akıl, insanî varoluşun “temel”e doğru aşkınlığı, *dynamics*, *zetesis* anlamına gelir.
3. Yahut şunu söyleyebilirsiniz; akıl: varoluşun insanı cezbeden yaratıcı temeli. Bu Aristoteles’in *kinesis*idir. Aristoteles için *nous*, insanın “temel” problemini ve ilâhî (divine) olarak isimlendirdiği şey tarafından çekilme gerçeğini anlama yetisi demektir. Böylece üç anlama sahibiz: bütün olarak ve kutuplar olarak bilinç; insanî aklın içkin kutbu ile ilâhî kutbu.
4. Akıl, insanın kendisinin bir “temel”den hareketle varolduğunu anlama yetisidir. Bu *sensorium* ve çeşitli evrensel fikirlerin menşei problemidir. İnsan, kendisini bir “temel”den hareketle varolmuş olarak anlar.
5. İnsanî yeti (faculty) olarak akıl, yukarıda sözünü ettiğimiz anlayışı, yani insanın kendisini bir “temel”den hareketle varolmuş olarak anlayışını fikirler yoluyla ifade etmekle ilişkilidir. Bilinç ve bu fikirlerin kendileri - akıl bunların tamamıdır.
6. “Temel”le ilişkisinde sebat olarak akıl. Buradan hareketle bir tür varoluşsal erdeme – bazen özel bir isimle anılan - ulaşırsınız. Hem Platon hem de Aristoteles, hayatın tamamında, “temel” arayışında sebat etme varoluşsal erdemi *phronesis*, hikmet erdemi (virtue of wisdom) yahut arayışta sebat etme olarak adlandırırlar.
7. Varoluşu düzenleme girişimi olarak akıl vukufla kazanılır. Bu bir kez kendinizi anladığınızda, hakiki doğanızı (bir varlık olarak) bilinçli bir şekilde bir “temel”den çıkmış olarak anladığınızda başlıca zihinsel işleyiş hâline gelir. Bu işleyişin, diğer insanlarla gündelik ilişkilerinizdeki alışkanlıkların şekillenmesiyle ilgili sonuçları vardır; hayatınızı kendi doğanızı anladığınız biçimde düzenlemek gibi. Mesela, bütün bir etik sistemi bu türden problemlerin teferruatlandırılmasıdır.
8. Diğer insanları akla iştirâka ikna etme teşebbüsü olarak akıl. Platon, iknaya, yani *peithoya* özel bir önem atfeder. Akıl bir

kez keşfedildiğinde, o, diğer insanlarla iletişim kurma ve onları keşfettiğiniz belirli türden bir gerçekliğe ve bu gerçekliğin cemaatine girmeye ikna etme zorunluluğuna hizmet eder. Bu ikna edici çaba da akıldır.

9. Varlık temeline iştirâk etme vasıtasıyla insanı meydana getirici unsur olarak akıl. İnsan form olarak akılla oluşturulur. İnsanın form olarak akılla oluşturulması, Aristoteles'te olduğu kadar Skolastiklerde de problem teşkil etmektedir. Akıl insanın formudur.
10. Ve son olarak, Aristotelesçi *homonoia* anlamında, her insanın müşterek temele iştirâkiyle toplumu meydana getirici akıl. Bu, sosyal bilimlerin tamamında çok büyük öneme sahip bir kategoridir. Klasik politika bilimi, bütün insanlarda ortak bir *nous* olduğu ön kabulüne dayanır ve sözü edilen ortak *nousa* katılım vasıtasıyla her insan söz konusu *nousa* yönelerek düzene girer. İnsanlar arası ilişkideki düzen, toplumun düzenini oluşturur. Bu yüzden, ortak *nous*, yani ortak akıl toplumu mümkün olduğu kadar düzenli hâle getiren tözdür. Varoluşunuzdaki düzenle hemfikir olursanız ve akıl vasıtasıyla diğerleriyle ilişkilerseniz topluma sahipsiniz demektir. Toplumun tözü aklın aynılığı (likeness of reason), *homonoia* olarak isimlendirilir; herkes aynı akla sahiptir. Aristoteles tarafından türetilen bu terim imparatorluk dininin yaratılışında İskender tarafından benimsenmiştir: *homonoia*, İskender'in fethettiği birbirinden farklı bütün ulusları tek bir kardeşlikte birleştirir. Bu terim, ayrıca St Paul tarafından, İsa'nın ortak *nous* olarak işlev gördüğü İsa'nın Mistik Bedeni'nin (Mystical Body of Christ)¹⁴⁶ bütünündeki ortak *nousu* biçimlendirmek üzere benimsenir. Söz konusu terim, bu kapasitesiyle, Hristiyan tarihi boyunca ve şimdiyi de kapsayan seküler formunu elde ederek varlığını sürdürmüştür. Mesela Giddings gibi yüzyıl dönümünde yaşamış eskilerden seküler bir sosyologa başvuralım; Giddings'in bütün insanları toplumda bir arada tutacak türden bir bilinçten söz ettiğini görürüz.

¹⁴⁶ "The Mystical Body of Christ" yani, *corpus christi mysticum* menşei 12.yy'a giden ve anlamı zaman içinde değişen Latince bir tabirdir; İsa'nın lideri olduğu Kilisenin kutsal birliği anlamına gelir. Bkz. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. Joachim Ritter, Band I, Schwabe&Co., Basel, 1971, s. 1035.

“Bu türden bilinç”, *homonoianın* (seküler dile, ç.) tercüme edilmesidir. Veya sekülerizmde Giddings’ten daha püriten olan Dewey’in “like-mindedness” (ortak bilinç)ini görürüz; bu *homonoianın* Kral James versiyonudur! Böylece, bizâtihi çağdaş sosyolojide, bütün insanlıkta mevcut “ortak akıl” olarak Aristoteles’in *homonoiasına* seküler formda da olsa hâlâ sahibiz. Eğer bu ortak akla sahip olunmazsa; cemaat içindeki sevgi, diğer insandaki aklın ilâhiliğine dayanmazsa *philia* politikeye sahip değilsiniz demektir. Aristoteles’e göre, toplumda, ortak akılda insanları bir arada tutan “sevgi”, politik cemaatin temel erdemidir. İlahi akılda aynı oldukları için insanların birbirlerine duydukları sevgi anlamına gelen *Philia*, her politika teorisinin temelidir. Klasik ortak akıl temelinden feragat edildiğinde birini sevmek için ortada hiçbir neden kalmadığını Nietzsche çok iyi anlamıştı. Bu durumu empirik olarak da kolaylıkla gözlemleyebilirsiniz: insanların aynı kutsal ruhtan geldiklerini düşünmeksizin, yalnızca yüzlerine bakarak onları sevmek için hiçbir neden göremiyorum. Diğerlerinde bulunan “ruhun kutsallığı”, insanı, insanın kutsallığını ve diğer insanlara saygı duyma zorunluluğunu oluşturan şeydir. Bu ortak kutsallık, ilk defa burada formüle ediliyor. Hristiyan vokabülerde olduğu gibi felsefi vokabülerde de, bu Hristiyan vokabüler yani, *homonoia*, like-mindedness, vb. benimsendi; O, Heraklitus’un “inanç, umut ve yardımseverlik”inden itibaren sürdürüldü ve Aristotelesçi vokabülerle benimsendi.¹⁴⁷

Yukarıda tariflerini verdiğimiz akıl kavrayışının da gösterdiği gibi Voegelin’in akıl kavrayışının, Strauss’un akıl kavrayışından temel farkı, Voegelin akli kutsallıkla, ilâhî “temel”le ilişkisi içinde tanımlarken Strauss’un akli böyle tanımlamamasıdır. Strauss’ta akıl

¹⁴⁷ Bu tanımların madde madde alındığı yer, Voegelin, “The Drama of Humanity”, a.g.e, s.214-217. Voegelin’in akıl kavrayışı için ayrıca bkz. Voegelin, “Reason: The Classic Experience”, *Published Essays 1966-1985*, s. 265-291. Almancası için bkz. “Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen”, *Occasional Papers LIV*, Hrsg., aus dem Englischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Helmut Winterholler, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2006. Ayrıca Voegelin, “Anxiety and Reason”, a.g.e.

tam anlamıyla "içkin"dir. Oysa Voegelin'in düşüncesinde akıl "temel bilinci" ile, "varlık temeline iştirâk etme" tecrübesiyle, yani "aşkınlık"la ilişkilendirilir. "İçkin" ve "aşkın" kutuplar aklın birbirini tamamlayan kutuplarıdır.

Fakat Strauss kutsallıkla ilişkili akıl yerine "doğal akıl" fikrini kabul ve tercih eder. O, akılı bu dünyaya "içkin", üstün bir varlığa "inanç"ı ise akıl dışı kabul eder. Voegelin'e göre aslında bu Strauss'un inandığı gibi bir tercih meselesi değildir. Yani Voegelin, onun gibi akla karşı vahiy yahut imanı tercih etmez. Bu safsatadır. Voegelin için akıl, "doğal" değil, tarihseldir. O, aklın "insanlığın bütün zamanlardaki müşterek unsuru olsa da, dilin sembolleri vasıtasıyla farklılaşma ve telaffuz şeklinin tarihsel bir hadise olduğunu"¹⁴⁸ söyler. Akıl hem iktidar hem düzen kriteri hem de aynı zamanda inanç tecrübesidir.

Voegelin'e göre "doğal akıl" ile kutsal vahiy arasında, yani *noetic* ile *pneumatic* bilinç arasında Ortaçağ'ın başından itibaren yapılan tasnif kesinlikle hatalıdır. Aklın doğal olduğu fikrinin kendisi, yani "doğal akıl", kâfi derecede "doğal" değildir. O, tarihsel bir insadır. Bu tasnifin bir tarihi vardır; antik Stoacılara kadar götürülebilir ve doktriner deformasyonu ifade eder. Çünkü, Voegelin'e göre *noetic* nüve hem klasik felsefede hem de *İncil*'de aynıdır. Voegelin,

her ikisinde de aynı çekiş ve karşı-çekiş alanlarının, hayatı altın ipin takip edilmesiyle aynı kazanma tecrübesinin, insani katılım ile ilâhî katılım arasındaki aynı varoluş bilincinin ve sorudan cevaba geçişte, eylemin merkezi olarak aynı ilâhî gerçeklik tecrübesinin bulunduğunu¹⁴⁹

ifade eder. Tarihe baktığımızda ilkin Stoacılar, önceden "tecrübe" olan "vernunft" (akıl)u doktrine çevirerek deforme etmişlerdir.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Voegelin, "Reason: The Classical Experience", a.g.e, s.265.

¹⁴⁹ Voegelin, "Gospel and Culture", a.g.e, s.192.

¹⁵⁰ Bu ve müteakip değerlendirme için bkz. Helmut Winterholler, "Nachwort von Helmut Winterholler", Eric Voegelin, *Evangelium und Kultur: Das Evangelium als Antwort*, Fink Verlag, München, 1997, s.109. Stoacıların yol açtıkları felsefî deformasyon için bkz. Voegelin, *The Ecumenic Age*, s.43-48.

Winterholler'in de ifade ettiği üzere, Stoacıların düşüncesinde Tanrı, akıl ve doğa tek ve özdeş hâle gelmiştir. Bu çarpıtılmış "vernunft" Hristiyan kilise babalarının elinde, vahiy ve lütfun karşıtı hâline gelmiştir.

Elbette Voegelin'in akıl/vahiy dikotomisini reddedişi, aklın yerine vahyi yahut vahyin yerine aklı ikame ettiği anlamına gelmez. Peki bu ikisi arasında – akıl/vahiy, *noetic/pneumatic* bilinç - hiç mi farklılık yoktur? Varsa farklılık nerededir? sorusu sorulmalıdır. Sorunun cevabı, Voegelin'in Hristiyanlık anlayışındadır. Bu soru aynı zamanda *İncil* ve İsa'nın kurtuluş öğretisinin emsalleri arasında "biricik" olup olmadığı meselesiyle de alâkalıdır. Voegelin'e göre akıl ile vahiy arasındaki farklılık vurgudadır, çünkü insan ve ilâhî olanın karşılaşması bakımından bir başka deyişle de "aşkın"la temasa geçme bakımından İsa diğer peygamberler ve filozoflarla aynı tecrübeyi paylaşmıştır ve ilâhî varlığın gizemini sözleri ve eylemleriyle diğer peygamberler yahut filozoflar gibi ifşa etmiştir. Tecrübe aynıdır ancak vurgu farkı vardır. Yunan felsefesi, insanın ilâhî olanı, Tanrı'yı *noetic* arama tecrübesini vurgularken, vahiy ilâhî olanın, Tanrı'nın insana doğru *pneumatic* hareketini vurgular. Bir başka deyişle, birincide yalnızca insan ilâhî olana katılırken, ikincide insan ilâhî olana katıldığı gibi Tanrı da insana katılır yani bir karşılıklılık ve daha da ötede tamamlanmışlık söz konusudur. İsa "two in one"dır yani, birde iki. İsa hem Tanrı hem insandır. Bu yüzden "biriciktir". Ne Musa'nın ne de Aristoteles-Platon'un tecrübesinde bu karşılıklılığı tam olarak bulamayız. Bu aynı zamanda *metaxy* anlamına gelir. Tanrı İsa ile insana katılır ve insan İsa ile Tanrı'ya katılır.¹⁵¹ Yani İsa aşkınlık ile içkinliğin kesişim noktasında durmaktadır. O, "sınır" tecrübesidir.

Bu farklılığı tarihsel süreç içinde emsallerini karşılaştırarak izleyecek olursak şunları söyleyebiliriz; antik Yunan'da filozof, Tan-

¹⁵¹ Voegelin'in lütuf meselesini ele alışının son derece çarpıcı bir değerlendirmesi için bkz. Winterholler, *Moses und das Volk Israel Zum Offenbarungsverständnis Eric Voegelins*, s.7-8 Ayrıca konunun benzer bir değerlendirilişi için bkz. Glenn Hughes, "Eric Voegelin and Christianity", *The Intercollegiate Review*, Fall/Winter, 2004, s.28.

n'ya yönelip onu ararken, Musa ile birlikte Tanrı halkını aramaktadır. Ancak Musa'ya O'nun yanan çalılıktaki ses olarak görünmesi bize hem mitosun etkinliğini gösterir hem de tamamlanmışlık yahut mütekabiliyetin, yani karşılıklılığın henüz olmadığını. O'nun Musa'ya "Kimsem O'yum" diyerek cevap vermesi de bu tek taraflı durumun bir göstergesidir. O daha sonra, İsa ile birlikte hem Tanrı hem de insan olacaktır. Tanrı, İsa'nın aracılığıyla insana inecek, insan İsa'nın aracılığıyla Tanrı'ya yükselecektir. İnsan, Tanrı ile İsa'nın varlığında buluşacaktır. Aynı zamanda filozofun aşkına yönelen arayışı da İsa'daki *logosta* nihayetine erecek bir başka deyişle tamamlanacaktır. Veya bu arayış, filozofun Tanrı'yı arayışı vahiyle bir karşılık bulacaktır. Davete icabet edilecektir. Clemens'in söylediği üzere İsa, "acı çeken ve kendisine tapılan yaşayan Tanrı"dır.¹⁵²

Voegelin için, Tanrı olmaksızın oğlu olamaz ve İsa'nın Tanrı ile birlikteliği onu doğasında değil, niteliğinde "biricik" kılmaktadır, çünkü insanın doğasında da bilinmeyen bir Tanrı'ya yönelme bir başka deyişle de aşkın alana çekilme vardır.¹⁵³ Bu yüzden Augustinus, İsa gibi, "Tanrı insandadır, insan Tanrıdadır" der ve şöyle devam eder:

Tanrım ve Rabbim olan Tanrı'ya nasıl yakaracağım? Yakarmak demek onu kendi içime çağırmak demektir. Bende Tanrı'nın gelebileceği yer var mı? Yeri ve göğü yaratan Tanrı bende nereye gelecektir? Ey Rab Tanrım, bana nasıl sığacaksın, bu nasıl mümkün olabilir? Yarattığın Yer ve Gök, yarattığın ben seni içimizde mi taşıyoruz? Ya da var olan hiçbir şey sensiz varolamayacağı için, var olan her şey seni içinde mi taşıyor? Madem ki varım öyleyse neden bana gelmeni isteyeyim, çünkü bende olmasaydın var olmazdım ki...¹⁵⁴

¹⁵² Zikreden Karen Armstrong, çev. Oktay Özel, Kudret Emiroğlu, Hamide Koyukan, *Tanrı'nın Tarihi, İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Anlayışı*, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998, s.140.

¹⁵³ Voegelin, "Wisdom and the Magic of the Extreme", *Published Essays 1966-1985*, s.368 ayrıca Glenn Hughes, a.g.m, s.29.

¹⁵⁴ Augustinus, *İtirafı*, s.8.

Strauss-Voegelin tartışmasına tekrar dönecek olursak, Voegelin'e göre doğal akıl ile kutsal vahiy arasında Ortaçağ'ın başlarından itibaren yapılan ayırımın kesinlikle hatalı olduğunu söylemiştik. Çünkü bu ikisinde aynı *noetic* nüve vardı. Ona göre, vahiy ve felsefe bulunan ortak *noetic* nüveye ilişkin vukuf, ortaçağ akıl/vahiy dikotomisiyle kaybolmuştur. Voegelin bu vukufun kayboluşundaki "insanî rolü" vurgular. Buna göre vahiy ile akıl kendi kendilerine çatışmazlar yahut varlık hiyerarşisindeki yerlerini bizzat kendileri belirlemezler. Onları çatıştıran, uzlaştıran yahut onların konumlarını belirleyen insandır. Voegelin'e göre, ilk kilise babaları vahyi kadiri mutlak kılmak için "doğal akıl" ile "vahiy" ayrımı yapmışlardır. Bu ayrıma göre vahiy en üstte, doğal akıl ise ona tâbidir. Ancak bu bir varsayımdır, faraziyedir. Bu tarihsel bir inşadır ve bir endişenin, vehmin neticesidir. Voegelin, Hristiyanların "doğal akıl" varsayımı yüzünden, Yunan filozofları ile İsrail-Hristiyan vahyinin paralelliğine ilişkin araştırmaların kesintiye uğradığını düşünür. Yani, akıl ile vahyin müşterekliği ile ilgili araştırma, onların muhtevalarındaki müşterek nüvenin teferruatıyla tetkiki kesintiye uğramıştır.

Voegelin'in ifade ettiği üzere, Yunan filozoflarının felsefesi ile Yahudi-Hristiyan vahyinin birbirine paralel olduğunu gösteren kâfi derecede delil mevcuttur. Mesela "peygamber" kavramı Yunanca'dan, Yunan şairlerinin dilinden gelir. Yunan şairleri, İsrail peygamberlerinin kendilerini tanrıların sözcüleri, *Nebî* (Nabi) olarak görmesiyle aynı mânâda kendilerini tanrıların peygamberleri olarak görüyorlardı.¹⁵⁷ Voegelin'e göre, hem *noetic* Yunan hem de *pneumatic* Yahudi-Hristiyan geleneğinde, *theophanic* olaylar ve *theophanic*¹⁵⁸ tecrübelerden bahsedebiliriz. Bu farklılıkların – *noetic* theophany ve *pneumatic* theophany gibi – olmadığı, bu ikisinin aynı olduğu anlamına gelmez ancak farklılık olsa da "*theophanic* tecrübe" her ikisinde de müşterektir. Problemi "doğal akıl" / "vahiy" dikotomisinin diliyle ele almak *neumatic* ve *pneumatic* farklılıkları ele alma mesuliyetini üstlenmemize engel olur. Bu mesuliyet hiçbir zaman üst-

¹⁵⁷ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s.109-110.

¹⁵⁸ *theophanic*, theophany kavramından gelmektedir. Theophany: kutsalın tezahürü, "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", s.181.

lenilmediği için mesuliyetsizliğin neticeleri fevkalâde yıkıcı olmuştur. Voegelin şöyle söyler;

Hiristiyan teoloji, Platoncu *Nousu*, tasarlanan "doğal akıl"a, vahyin hakikatine tâbi kılınan bir hakikat kaynağına indirgeyerek onun mahiyetini değiştirdi. .. Fakat tarih intikamını alır. Teologlar tarafından bir hizmetçi olarak tasarlanan vahyetmeyen (non-revelatory) akıl sonradan despot bir efendi hâline gelir. Tarihsel ardışıklıkta tasarlanan vahyetmeyen akıl, Aydınlanma'nın kiliseye karşı devriminin hakiki vahiy karşısı akla dönüşerek alır.¹⁵⁹

Yukarıdaki iktibastan da anlaşılacağı üzere, ilk kilise babalarının Hiristiyanlık ile felsefeyi bir başka deyişle de vahiy ile logosu birbiriyle uyumlu görmek yerine "akıl"ı vahye giden yolda bir aşama yahut vahyin hizmetçisi olarak kavrayışları¹⁶⁰ sonradan tersine dönecek bir dikotomiye yol açmış, Aydınlanma Devrimi'nin adeta zeminini hazırlamıştır. Hizmetçi başkaldırır! Yani vahye tâbi kılınan akıl, tâbi olmanın intikamını vahiy karşısı akla dönüşerek alır.

Voegelin'e göre, Aquinalı Thomas, yukarıda sözünü ettiğimiz problemin tamamen farkındaydı. O, şöyle söyler;

Aquinalı, İsa bütün insanlığın lideriye (head) eğer, Hiristiyan kilisesinin lideri olmaktan daha da fazlası demektir diye düşünüyordu ve bu yüzden o, İsa'nın dünyanın yaratılışından sonuna kadar bütün insanlığın lideri olduğunu açıkça formüle etti. Buna göre İsa, yalnızca Hiristiyanlara yahut teologlara gelme-

¹⁵⁹ Eric Voegelin, *In Search of Order, Order and History vol.V, The Collected Works of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia and London, s.43 Papa Jean Paul, iman ile aklın birbirinden ayrılışını daha geç bir tarihte, Aquinas'dan sonraki düşünürlerle başlatır. Bkz. Papa Jean Paul II, a.g.e, s.69.

¹⁶⁰ Voegelin, inanç ile akıl arasındaki ayrımın Batı Hiristiyanlık'ının hâkim olduğu dönemin bitişinde Ockhamlı William'ın nominalizminde, İbn Rüşdçü Aristoteles telâkkisiyle ve sonra onun Aquinas tarafından yıkılışıyla yeniden doğduğunu söylemektedir. William, katı fideist (fideistic) dini pozisyonun ilk inşasını sağlar ve "Tanrı'nın çağrısına sevgi dolu cevap olarak inanç tecrübesi terk edilerek yerine inancın iradesinin muhtevasını oluşturduğu mutlak otoriter Tanrı fikri geçer". Eric Voegelin, *The Later Middle Ages, History of Political Ideas*, cilt III, ed. David Walsh, University of Missouri Press, Columbia, London, 1998, s.109-111.

mişti, o bütün insanlığa gelmişti ve bütün insanlığın babasıydı. Bununla birlikte Aquinalı'nın bu görüşü bir takım problemleri de getirmektedir. Hiçbir Hristiyan düşünür şu soruyu sormaya cesaret edememiştir: İsa, nasıl Babillilerin, site devleti dönemi Yunanlılarının somut bir şekilde lideri olabiliyordu ve onun *logosunun pneumatic* mevcudiyeti Babillilerin ve Mısırlıların tecrübe ve sembolleri içerisinde kendisini nasıl ifade ediyordu?¹⁶¹

Voegelin'e göre tarih filozofu için, tarihte bu problemin işaret ettiği tetkik edilmesi gereken geniş bir boşluk bulunmaktadır. Bununla birlikte, vahiy-akıl ilişkisinin mütalâasında Aquinalı'nın *Contra gentiles*'inin müstesna bir önemi vardır. Aquinalı ilk kilise babalarının inşa ettikleri bu akıl/vahiy dikotomisine İbn Rüşdçülerin tezlerine karşı çıkmak gâyesiyle istemeyerek de olsa katkıda bulunmuştur. Çalışmamızın sınırları içerisinde Voegelin'in Aquinalı'nın eserlerinde ileri sürdüğü fikirlerle ilgili görüşlerinin teferruatına girmek de meseleyle ilgili birkaç değerlendirmesinden bahsetmek gerekiyor.

En genelde felsefesini, "Aristoteles artı Hristiyanlık" olarak özetleyebileceğimiz Aquinalı, Batı düşüncesinde ortaya çıkan temel bir temayülün habercisi ve başlatıcısı olmakla Voegelin'in alâka duyduğu düşünürlerden biridir. Voegelin, Aquinalı'nın *Contra gentiles*'ini, Müslüman entelektüellere karşı Dominik misyonerleri için kaleme aldığını söyler. Aquinalı, Müslüman entelektüellerin fikirlerini Batıya taşıyan Brabantlı Siger'in eserlerinde ortaya çıkan inanç ile akıl çatışmasının mümkün olmadığını göstererek, ikisi arasında bir uyum tesis etse de yaptığı ayırım gelecekte vahyin, felsefenin hedefi hâline gelmesine yol açacaktır. Bu meseleye geçmeden önce burada bir parantez açıp Brabantlı Siger ile Aquinalı ilişkisine değinilmelidir.

Voegelin'in, Brabantlı Siger hakkında yazdıklarında¹⁶² Aquinalı'nın sözünü ettiğimiz girişimindeki nedenleri araştırdığını görüyoruz. O, Aquinalı'nın girişimi ile İbn Rüşdçüler arasında bir iliş-

¹⁶¹ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s.110.

¹⁶² Siger de Brabant hakkındaki bölüm için bkz. Voegelin, *The Middle Ages to Aquinas, History of Political Ideas*, s. 178-204.

ki kurar. Ona göre, İbn Rüşdçüler, Aristoteles'in çarpıtılmış bir yorumunu Batıya taşıdılar. Bu çarpıtılmış yorumda, Aristoteles'in fikirleri entelektüel elitizm ve kolektivizm formunda sunulur. İbn Rüşdçülerin çarpık Aristoteles yorumunu Batı, Brabantlı Siger ve Mandonet'le tanır. Önermelerinde, Brabantlı Siger vahiy ile aklı karşı karşıya getirerek onların çatıştığını ileri sürer. Ayrıca dünyaya içkin entelektüel girişim, kolektivizm, kitle ve yoksullara karşı entelektüel elitizm savunusu yapılır. Voegelin'e göre, bu girişim daha sonra karşımıza, insan ruhuna karşı ulusal birlik içindeki kolektif ruhlar plüralitesi (*Volkgeist*, ulusal, ırksal ve sınıfsal tipleriyle) ve İsa'nın mistik bedeni olarak insanlık fikrine karşı insan ırkları fikri olarak çıkacaktır. Bu düşünceler, dünyaya içkin bir toplumun, hiyerarşik bir yapının ve kitleye karşı moral olarak üstün entelektüel elitlerin savunusudur. Onlar ayrıca, Hegel'in "nesnel aklının" da habercisidirler. Ulus, faydacı etik, ırk ya da sınıf temelli toplumun kaynağı bu düşüncelerdir. Yukarıda ismi zikredilen şahsiyetlerin yazmış olduğu 219 önermeye karşı daha sonra Piskopos Tempier 1277'de bir kınama bildirisi neşreder. Yine Aquinalı bu fikirlerin Hristiyanlık için son derece tehlikeli fikirler olduğunu görerek İbn Rüşdçülere savaş açmıştır. Voegelin, İbn Rüşdçülerin kolektivizminin, politika filozofu Carl Schmitt'i dahi şüpheye düşürdüğünü söyler. Schmitt, Nazizmin kolektivizminde İbn Rüşdçü fikirlerin çekirdeğini görerek, İbn Rüşdçülerin, Arap ve Arapların, Semit; Semitlerin de Yahudi oldukları bağlantısını kurarak Nazizmin Yahudi kökleri olduğundan şüphelenmiştir.¹⁶³ Voegelin'in esoterik yazma tekniğine karşı çıkışı da bu kontekste değerlendirilebilir. Filozofların kullandığı esoterik yazma tekniği, tirana ya da topluma karşı filozofa bir güvence — aksi de ileri sürülebilir; yani toplumu filozofa karşı koruma — sağlasa da Voegelin'e göre entelektüel elitizmi ve kolektivizmi beslediği için tehlikeli olabilir. Böyle bir yazma tekniği, filozof için bir diktatör karşısında koruyucu olsa bile, tehlikeli "içkin" gizli eğilimlerle savaşmanın önünde bir engeldir.

Aquinalı'nın inanç ile akıl çatışmasının mümkün olmadığını göstererek, ikisi arasında bir uyum tesis etse de yaptığı bir ayrımla,

¹⁶³ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s. 53-53.

vahyin felsefenin hedefi hâline gelmesinin yolunu açtığını söylemiştik. Bu ayrım onun teoloji hususunda yaptığı doğa üstü/doğal teoloji ayrımıdır. Voegelin, Aquinalı'nın doğa üstü/doğal teoloji ayrımını Müslümanların etkisiyle yaptığını ileri sürer. O, *Poemi-um*'unda, Yahudilerle *Eski Ahit*, heretiklerle *Yeni Ahit* temelinde buluşulabileceğini, ancak Müslümanlarla baş etmek için zihinsel otoriteye başvurulması gerektiğini ileri sürmüştür. Aquinalı, yaptığı bu ayrımla, teolojinin doğa üstü kısmını, entelektüel tartışmadan çıkartarak vahiy ve kilisenin dogmatik kararları alanına yerleştirmiştir. Doğal kısım ise aklın otoritesi altında insanî bilgi sistemine entegre edilmiştir. Voegelin'e göre Aquinalı'nın bu ayrımı Batı entelektüel geleneğine çok büyük bir tesirde bulunacaktır. Böylelikle, felsefe Hristiyan sistemde bir işleve sahip olur ve vahyedilmiş hakikat felsefeyle karşı karşıya gelebilir.¹⁶⁴

Voegelin, politika kavrayışının da Aquinalı'yla birlikte değişime uğradığını ileri sürer. Aquinalı'yla birlikte *politika* modern anlamını kazanmaya başlamıştır. O, şöyle söyler;

Modern anlayışıyla *politika*, Aquinalı'nın ellerinde, Gelasiyan "spiritüel iktidar - dünyevî iktidar" dikotomisinin modern "din – politika" dikotomisiyle yer değiştirmesi ile başlar. Aquinalı'nın düşüncesinde, modern anlamda politik alan hâlen tamamen spiritüel temayüle sahiptir ancak dinin Lockecu özelleşmesinin ve politikaya kamu tekelinin transferinin yol açtığı çok önemli bir evrimin başlangıcıyla politikanın kamusal alanı, dünyaya içkin spiritüelliğin totaliter entegrasyonuna doğru farklılaşır.¹⁶⁵

Voegelin'in söylemek istediği şeyi özetlersek, Aquinalı'nın açtığı yolla, politik kamusal alan, dünyaya "içkin" spiritüelliklere açık hâle gelir ve bizâtihi seküler olduğu iddiasını taşıyan her türlü politik din, yani "içkin" spiritüallite bu alana yerleşme imkânı bulur. Voegelin bunları Aquinalı'nın Tanrı, vahiy, İsa, felsefe, insan, hu-

¹⁶⁴ Voegelin, *The Middle Ages to Aquinas*, s. 209-211 Voegelin'in Aquinas'ı değerlendirmesi hakkında ayrıca bkz. Herndon, *Eric Voegelin and the Problem of Christian Political Order*, "The Age of Confusion" başlıklı bölüm, s.97-103.

¹⁶⁵ Voegelin, a.g.e., s.220.

kuk, yönetim teorisi, tesiri altında kaldığı devlet adamları ve politik hadiseler hakkındaki mülahazaları ve intibaları çerçevesinde anlatmaktadır.

Çalışmamızın sınırları içinde tek tek bu mevzuları değerlendirmeye imkânına sahip değiliz. Ancak Aquinalı'nın politika düşüncesi-nin temel kaynaklarını Voegelin'in nasıl tespit ettiği özetle ifade edilebilir. Bu kaynaklar şöyledir: Aristoteles'in politika teorisi, Roma hukuku, ilk dönem İsrail demokrasisi ve krallığı, İtalyan kasaba demokrasisi ve Hristiyan özgürlük duygusu.¹⁶⁶ Voegelin'e göre o, bu kaynaklardan iki temel prensibe dayanan anayasal yönetim fikrini çıkarır. Bu prensipler sırasıyla;

halkın iştirâkine dayanan yönetimin istikrarıyla ilişkili doğal psikolojik aksiyom ve spiritüel Hristiyan *mature man*ın özgürlüğü prensibine dayanan aksiyom.¹⁶⁷

Aquinalı'nın teorisi, doğa ile Hristiyan spiritüalizminin politikadaki sentezine dayanır. Bu teori, Batı politik gelişiminde büyük rol oynamıştır. Bu açıdan Aquinalı bir yol ayrımında durur. "Onun sistemi" der Voegelin,

evrensel geçerlilik iddiasıyla birlikte Hristiyan spirütüalizminin tezahürü kadar Ortaçağa aittir. O moderndir, çünkü günümüze kadar gelen Batı politik tarihini belirleyen güçleri dile getirir: Anayasal olarak örgütlenmiş halk, ticari burjuva toplumu, Reformasyon'un spirütüalizmi ve bilim entellektüalizmi. Azîz Thomas geçmiş ve gelecek uygarlığı kişisel mucizesiyle bir araya getirmeyi başarmıştır.¹⁶⁸

Bu bölümde yaptığımız değerlendirmelerden genel bir sonuç çıkarmaya çalışırsak şunu söyleyebiliriz: Voegelin ile Strauss birbi-

¹⁶⁶ a.g.e., s.222.

¹⁶⁷ a.g.e., s.223 Aquinas'ın kutsal *ratio* kavrayışı da müteakip, "insanın dünyevî alanda tamamlanışı fikri" için önem arzedecektir. *Ratio* kavrayışı için bkz. s.223-224. Voegelin'e göre Aquinas'ın hukuk felsefesinin Batı politik geleneğine çok mühim bir tesiri vardır. Ayrıca Aquinas'ın pozitif hukuku geliştiren hukuk tanımı için bkz. s.224-228.

¹⁶⁸ a.g.e., s.231.

riyle uzlaşması mümkün olmayan iki pozisyonu savunmaktadırlar. Strauss, modern düşünürün akıl/vahiy, felsefe/teoloji, logos/mitos, logos/vahiy, bilim/mit, bilgi/inanç gibi düalist dogmalarını paylaşmakta ve savunmaktadır. Voegelin bu ayrımların her birine tek tek saldırır. Onları hiçbir şekilde savunmaz ve entelektüel kurgu yahut tarihsel inşalar olmakla itham eder. "Doğal akıl"ın tarihsel inşa olduğunu, mitin, felsefe ve vahiy gibi gerçekliğin sembolü ve vahiy ile felsefenin aynı öze sahip olduğunu ileri sürer. Vahiy ile felsefe durduk yere, kendiliğinden çatışmaz yahut uzlaşmaz. Onları çatıştıran yahut uzlaştıran "insan"dır. Strauss'a göre politika için rasyonel "temel", felsefe ile teoloji arasındaki gerilimden çıkarken Voegelin'e göre bunların birbirini dışarıda bıraktığı, karşılıklı reddettiği yahut çatıştığı yerde politika mümkün değildir. David Walsh'ın belirttiği üzere, Strauss bu gerilimi Batı uygarlığının yaşama gücü ve onu hayatta tutan şey olarak görürken, Voegelin vahiy ile akıl ilişkisi problemini tarihte "düzen"in doğuşunun temel kavramı, "düzen"in habercisi olarak merkeze alır.¹⁶⁹

Voegelin'e göre, inanç ile akıl arasındaki, "gerilim", gizli anlaşma veya zamanla vuku bulan çatışma bizim için bir muammâdır. Bunları elbette araştırmalıyız ancak filozof, Strauss'un dediği gibi bunlar arasında bir tercih yaparsa, varoluşun, gelenekçi bir mümininki kadar eksik/kusurlu bir imajına sahip demektir. Filozofun bir karar vermemesi gerekir, çünkü o, sözünü ettiğimiz gizeme, muammâya nüfuz edemez. Filozof, gerilim alanında yazar.¹⁷⁰ Voegelin'e göre, filozof bireyden değil, insandan yola çıkar. Onun karşılaştığı ilk gerilim, hakikatteki varoluş ile varoluşun kusurlu modelleri arasındadır. Filozof bu gerilimde yaşar, ikamet eder ve hareket eder. O, düzen ile düzensizliğin geriliminde durur. O, gerçeklik ile gerçeklik kaybının geriliminde düşünür. Voegelin, sembollere gelenekçi inanç ile hakikatte yaşamayı karıştırmamak gerektiğini düşünür. Ona göre, hakikatte yaşama, sembollere gelenekçi imana dönüştüğünde sahne, inançsızlık ve inanca karşı akılcı bir itiraz için hazır hâle gelir. Çünkü inanç tecrübe edilen hakikatle temasını kaybetti-

¹⁶⁹ David Walsh, "The Reason-Revelation Tension in Strauss and Voegelin", *Faith and Political Philosophy The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, s.350.

¹⁷⁰ Voegelin, "Immortality: Experience and Symbol", a.g.e, s.189.

ğinde, doktrinleştğinde, katı kurallar silsilesine dönüştüğünde yalnızca itirazı kışkırtmakla kalmaz aynı zamanda içinde itirazın sosyal olarak tesirli olacağı doktriner bir çevreyi yaratmakla da düşmanına yardım eder. Yani baskıcı tavır kendi muhaliflerini doğurur ya da onların ortaya çıkacağı ortamı hazırlar. Voegelin bu gerilim türünü "doktriner varoluşun alt alanı" olarak adlandırır. Voegelin'e göre gerilimde hareket eden filozofun ilgisi, varoluşun şu ya da bu parçası değil, "bütünü" olmalıdır.¹⁷¹ Voegelin'in nokta-i nazarından meseleyi kısaca özetleyelim; hakikat sembollerine, onlar bizâtihi hakikatin kendisiymiş gibi sarılırsak, onlara gelenekçi bir şekilde bağlanırsak ve onları dogmatik bir tarzda savunursak bu bağlanmanın karşıtlarının, düşmanlarının doğacağı ortamı ve şartları da yaratmışız demektir.

Voegelin, daha ileride Hellen filozofları ile İsrail Yahudi peygamberlerinin dünyaya neden ayrı ayrı geldiklerini sorar. Bu sorunun tek cevabı olabilir: "muammâ". Voegelin'in cevabı şaşırtmamalıdır. Çünkü hatırlamamız gerekir ki, Platon ve Aristoteles'i, mistik filozoflar olarak görür; Sandoz'un söylediği üzere kendisi de Hristiyanlıktan etkilenen mistik bir filozoftur. Ona göre, Hellen filozofları ve İsrail Yahudi peygamberleri arasındaki tecrübe dizisindeki farklılık bir muammâdır. O, bu muammânın Augustinus tarafından da sürdürüldüğünü düşünür. Söz konusu muammâ, 5.yydan 12.yya kadar sürdürülürken önce monastic binyılcı spekülasyonlarla sonra da hümanist entelektüellerin iyimserliği ve Hegel'in mutlak tarih bilimiyle çökmüştür.¹⁷²

Voegelin-Strauss tartışmasının tarafları ve takipçileri olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu tartışmada Voegelin'in tarafını tutanlar olduğu gibi Strauss'u haklı görenler de vardır. İster akıl kavrayışlarıyla isterse de vahiy-felsefe ilişkisini kavrayışlarıyla ilişkili olsun, muhtelif düşünürler muhtelif tezlerle Voegelin'in ya da Strauss'un fikirlerini gerekçelendirmeye çalışmıştır. Bunu örnekleyelim.

Yukarıdaki değerlendirmelerden de anlaşılacağı gibi Strauss ile Voegelin'in antik Yunan felsefesini değerlendirişlerindeki farklılık

¹⁷¹ bu ve yukarıda ifade edilen düşünceler için bkz. a.g.m.

¹⁷² bu değerlendirme için bkz. Timothy Fuller, a.g.m, s.290.

vahiy telâkkilerindeki farklılığın da ölçüsü olmaktadır. Strauss için antik Yunan, kesinlikle vahiy öncesi bir dünyadır ve inanç ile bilgi bir araya geliyorsa ilâhî aşkınlık mümkün değildir. Bilgi, inancı sorgulamak için vardır. Akıl, inancın tecelligâhı değil, sorgulayıcısıdır. Voegelin'e göre ise antik Yunan felsefesinde vahiy adeta öngörülür. Akıl ile vahiy aynı *noetic* öze sahiptir. İkisi de "temel" arayışı, "temel" in farklı sembolleştirilmesidir.

Vahyin felsefî öngörülürlüğü meselesinde, başka bir Yahudi düşünür Voegelin'i Strauss'a karşı yalnız bırakmaz. Bu düşünür Levinas'tır. Levinas da Nazi soykırımından sonra moralitenin mümkünliğini düşünen bir kriz düşünürü, moderniteyle hesaplaşan bir şövalyedir. Bir Yahudi felsefesine ihtiyaç olmadığını çünkü Yahudiliğin zaten felsefeyle ahenk ve organik bir ilişki içinde olduğunu düşünen Levinas, Voegelin gibi, Platon'un felsefesinin vahyi adeta öngördüğünü düşünür. Batnitzky'e göre, Heidegger, bütün felsefenin Platoncu olduğunu söyleyerek, metafiziğin sonunu ilan ettikten ve dolayısıyla da moralitenin mutlak iddialara dayanmasının mümkünliğini ortadan kaldırdıktan sonra Levinas da Strauss ve Voegelin gibi Platon'u diriltmek isteyen filozoflar arasına girmiştir.¹⁷³ Voegelin gibi hem Platon'u hem de aşkınlık nosyonunu yeniden canlandırmak isteyen Levinas, — Voegelin'in "aşkın"ına Levinas'ın "varlığın ötesi" (beyond being) kavramlaştırması tekabül eder — bunu Voegelin'in metodundan farklı bir yol izleyerek gerçekleştirse de projesini, felsefenin modern statüsünün sorgulanmasıyla ilişkilendirir. Levinas'a göre bilgi ile inanç arasındaki birlik,

¹⁷³ Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas, Philosophy and the Politics of Revelation*, s.9. Levinas'ın Tanrı ile felsefe ilişkisi hakkında yazdıkları için bkz. Emmanuel Levinas, "Tanrı ve Felsefe", *Sonsuza Tanıklık, Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, Ed. Zeynep direk, Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s.163-190. Levinas bu metinde içkinlik - aşkınlık meselesinin bilinçteki tezahürünü tartışmaktadır. Voegelin ve Levinas'ın fikirlerinin mukayese edildiği metinler için bkz. Marie L. Baird, "Eric Voegelin's Vision of Personalism and Emmanuel Levinas's Ethics of Responsibility: Toward a Post-Holocaust Spiritual Theology, *The Journal of Religion*", 79, s.385-403; William Paul Simmons, "Voegelin and Levinas on the 'Foundations' of Ethics and Politics: Transcendence and Immanence Revisited", *Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns: Searching for Foundations*, s.94-121; Paul Caringella, "Face to Face: Levinas and Voegelin", *Eric Voegelin Society Program, 23rd Annual International Meeting, Chicago, Aug.30-Sept., 2., 2007*.

bir kördüğümle ya da çıkmazla sonuçlanmaz, "öteki"nin tecrübesinde buluşur.¹⁷⁴ Öncelikle Tanrı tecrübesinden söz eden Levinas şöyle söyler:

Felsefeden güyâ bağımsız dinsel deneyimlere dayandığı iddiasında bulunan dinsel bir düşünce deneyimde temellenmiş olarak, zaten 'düşünüyorum'a göndermede bulunur ve bütünüyle felsefeye eklenir.. Dinsel 'vahiy' öteden beri felsefi açıklamaya benzeştirilir; diyalektik teoloji dahi bu benzeştirmeyi sürdürür. Bir söylemin dışarıda görülmüş, işitilmiş veya içsel olarak yaşanmış bir şeyin dile getirilmesinden başka türlü konuşabileceğinden kuşkulani lamaz. Demek ki daha en baştan dindar insan, deneyim olarak yaşadığı şeyi yorumlar. O, Tanrı'ya ilişkin bir deneyim yaşadığını iddia ederken Tanrı'yı – istese de istemese de – varlık, mevcudiyet ve içkinlik terimleriyle yorumlar.¹⁷⁵

Bu yorumlama, "öteki" tecrübesinde moral olarak somutlaşır. Levinas'a göre, "aşkınlığın ötekine cevapta tezahür ettiği"¹⁷⁶ "öteki"nin tecrübesi, bir başka deyişle de diğer insan için yükümlülük, hakikatin başlangıç noktasıdır. Özne, diğerinin moral otoritesiyle sorumluluğa "çağırılır."¹⁷⁷ Batnitzky'nin ifade ettiği üzere, Levinas için Tanrı, yalnızca başka bir insanın yüzü vasıtasıyla tecrübe edilebilir bu yüzden, Kabil kardeşi Habil'i yüzüne bakmadan öldürmüştür. Kabil Habil'le konuşsaydı, onun yüzüne baksaydı onu öldüremeyecekti. Levinas'a göre moralite öğretilecek bişey değildir o, aşkınla bir başka deyişle de ötekiyle ilişkilidir. Burada Levinas ve Voegelin'in takip ettiği yollar ayrılır. Levinas, Voegelin'in "aşkın"ını ötekine indirir. Yani "öteki" aşkındır. Habil Kabil için aşkındır. Kabil'in yüzü Habil için, Habil'in yüzü de Kabil için aşkındır. (Yüz meselesi Voegelin için de son derece önemlidir)¹⁷⁸ "Bu yüzden"Levinas'a göre,

¹⁷⁴ Batnitzky, a.g.e, s.47.

¹⁷⁵ Levinas, "Tanrı ve Felsefe", a.g.e, s. 170-171.

¹⁷⁶ Simmons, a.g.m, s.126.

¹⁷⁷ Batnitzky, a.g.e, s.28.

¹⁷⁸ Voegelin, Mısır metinlerinde şöyle yazdığını söyler: "Bugün kime konuşabilirim? Yüzler kaybolmuş / Her insan dostuna mahsun." Ve "gerçeklik benden çekildiğinde yüzler yüz­süz hâle gelir." Voegelin'e göre ilâhî varoluş "ben"den çekilmiştir ve bugün yalnız kalabalık ve dingin ümitsizlik dediğimiz şeyin tarifi budur. Mısır me-

felsefe moral kuralları tespitten sorumlu değildir, çünkü Levinas'ın defalarca ifade ettiği gibi moralite dediğimiz şey bilişsel bir mesele değildir. Ancak felsefe insan yüzünün anlamını yine de kendi terimleriyle ifade edebilir. Levinas'ın kendi sözleriyle ifade edersek "ilk felsefe etikdir."¹⁷⁹

Levinas böylelikle kendi felsefesini, Heidegger'in felsefesinden ayırır çünkü ona göre,

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın başında *Dasein*'in varlığının, varlığın kendisiyle ilişkili bir varlık olduğunu söyler. Bu Darwin'in fikridir; hayatta kalan varlık, hayat için mücadele eder. Varlığın amacı varlığın kendisidir. Bununla birlikte insanın zuhur edişiyile – ve bu benim (Levinas) bütün felsefemdir – hayatımdan daha önemli bir şey söz konusudur ve bu, diğerinin hayatıdır.¹⁸⁰

Sözünü ettiğimiz tartışmaya katılan bir başka filozof, Alman filozof Hans-Georg Gadamer'dir. Gadamer, bu mesele üzerine "Philosophizing in Opposition: Strauss and Voegelin on Communication and Science" başlıklı bir makale yazmıştır. Söz konusu makalede Gadamer, Voegelin - Strauss tartışmasında açıkça Strauss'un tarafını tutmuştur. Ona göre, Platoncu diyaloglar, Voegelin'in iddia ettiği gibi, bozulmuş düzeni restore etme anlamına gelen politik aktüalite olarak okunamaz. Gadamer için onlar daha ziyade, felsefi teorik hedefin tamamlanışına yönelmiş kişiler olarak hakikat arayışındaki partnerlerdir. "İşte bu yüzden" der Gadamer, "filozoflar olarak zaten Kudüs'e karşı Atina'yı tercih etmişizdir."¹⁸¹

Antik Yunan düşüncesinin Hristiyanlıkla izdivacını bir türlü kabullenemeyen Strauss'un ve Gadamer'in bu görüşünün altında

tinlerinde insan bu mânâsız varoluştan kurtuluş için ölüme döner. Voegelin, Mısır kaynaklarında, insanın sosyal ve kişisel düzeninin, insanın Tanrı altında doğrudan varoluşuna dayandığını söyler. Ruhun yıkılışı, cemaatin yıkılışı demektir. Bkz. Voegelin, "Immortality: Experience and Symbol", s.186-188

¹⁷⁹ Batnitzky, a.g.e., s.25.

¹⁸⁰ Levinas, "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas", zikreden Simmons, a.g.m, s.127.

¹⁸¹ Hans-Georg Gadamer, "Philosophizing in Opposition: Strauss and Voegelin on Communication and Science", *Faith and Political Philosophy*, s.257.

kişinin hem teolog hem filozof olamayacağı görüşü yatar. Thomas J. J. Altizer bu görüşe filozof-teolog Voegelin'i işaret ederek meydan okur. Ona göre, Voegelin her ikisi de olmuştur ve en azından hem dindar hem de filozoftur.¹⁸² Voegelin, tefekkür ile imanın kendisinde birleştiği dindar filozofun nümûne-i imtisâlidir. Strauss'un aklı inancı dışarıda bırakır. İman eden sorgulayamaz. İnananın muhakemesi zayıftır. Fikirler mevzu bahisse isyankâr mizacı hemen devreye giren Voegelin, inançlının da iman edenin de sorgulayıcı olabileceğini söyler. Düşünmek için aşkın'a "açık" olmak, aşkın tecrübeyle sahip olmak lazımdır. Hattâ ona göre "soru sormak inancın esasıdır".¹⁸³

Voegelin, vahyin felsefî mümkünlüğünü savunmakla, felsefî bir Hristiyanlık kavrayışının mümkün olduğunu da göstermiştir. O, dine felsefî bir dönüşü temsil ettiği gibi, felsefeye de dinî bir dönüş yapar. Ancak bu meseleyle ilgili muhtelif yorumlar mevcuttur. Jeremiah H. Russell, Voegelin'in vahyi değerlendirişinde felsefeyi temel aldığını ya da Yunan felsefesine öncelik verdiğini ileri sürer ve ona göre Voegelin, "noetic bakımdan kontrol edilebilir bir Hristiyanlık"ı arzulamaktadır.¹⁸⁴ Yani, felsefeyle kontrol edilebilir bir Hristiyanlık. Russell'in bu mülahazası makul ve kabul edilebilir görünmektedir, çünkü Voegelin'in teorisinde merkezi bir öneme sahip olan ve teorisini dayandırdığı *metaxy*, yani "arada olma" en ni-

¹⁸² Thomas J. J. Altizer, "The Theological Conflict Between Strauss and Voegelin", a.g.e., s.267.

¹⁸³ Voegelin "The Gospel and Culture", s.174.

¹⁸⁴ Jeremiah H. Russell, "The Relationship Between Greek Philosophy and Christianity in Eric Voegelin's Political Philosophy", Eric Voegelin Society Program, 22. Annual Meeting, Philadelphia, Aug.30-September 3., 2006, s.1 Voegelin'in Hristiyanlık'ın politik rolünü değerlendirişi ve felsefî bir Hristiyanlık arzusu hakkında, bkz. Bruce Douglass, "The Gospel and Political Order: Eric Voegelin on the Political Role of Christianity", *The Journal of Politics*, cilt.38, no.1, 1976, s.25-45. Voegelin'in Hristiyan düzen hakkındaki düşüncelerini mütalâa eden şu çalışmaya bkz. Jeffrey J. Herndon, *Voegelin's History of Political Ideas and the Problem of Christian Order: A Critical Appraisal*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Louisiana State University, The Department of Political Science, USA, 2003 ya da *Eric Voegelin and the Problem of Christian Political Order*; Ayrıca, James Rhodes, "Christian Faith, Jesus the Christ, and History", *The Political Science Reviewer*, vol.XXVII, 1998, 44-67. Dini tecrübe hakkında, *The Politics of the Soul, Eric Voegelin on Religious Experience*, ed. Glenn Hughes, Rowman&Litterlefield Publishers Inc, USA, 1999.

hayetinde felsefî bir kavramdır. Murray Jardin de bu görüşle hemfikiridir ve Voegelin'in Hristiyanlık'ının dinin radikal bir yeniden yorumu olduğunu ileri sürer. Hattâ onu "yeni bir din" olarak adlandırır.¹⁸⁵ Voegelin'in Hristiyanlık'a bakışının, hem müspet hem de menfî yönleri ihtiva etmesi de bu iddiayı güçlendirir. Çünkü Voegelin'e göre, Hristiyanlık, bir yandan Platon-Aristoteles felsefesi ile kıyaslandığında insanın kendisini kavrayışında önemli bir adımken, diğer yandan Kilise babalarının doğal akıl - vahiy ayrımıyla ve başka nedenlerle dinî ve kültürel bir güç olarak "aklın gnostik raydan çıkışı"na, antik Yunan aklının tahribatına ve devrime çok önemli katkılarda bulunmuştur.¹⁸⁶

Ayrıca Voegelin'in Hristiyan öğretiyi, Augustinus'in, İsa'nın "para kesesi" sözünü harfi harfine (buchstäblich), yani içinde İsa'nın paralarının olduğu kese olarak yorumlamak yerine, onu "biriştirilip istiflenmiş bilgelik"¹⁸⁷ olarak sembolik tarzda kavrayışında olduğu gibi sembolik tarzda okuması da doktrinler bir Hristiyanlık anlayışına muhalif olduğunun göstergesidir. O, Kilise'nin vahyi okuma tarzında değişiklik talep eder. Voegelin, Schütz'e yazdığı mektupta "Tanrı mutlakdır" cümlesini harfi harfine anlama teşebbüsünün onu anlamsız kılacağını söyler. Çünkü yüklem, onu dünyaya içkin, ideal bir şey hâline getirir. Oysa Tanrı dünyaya "içkin" olamaz. Özne ve yüklem, harfi harfine değerlendirilmemelidir. O analogiyle, sembolik ve inanma tecrübesinden hareketle ele alınmalıdır.¹⁸⁸ Voegelin, Kilise'nin dogmatik bir tarzda İsa'yı model hâline getirmesini, İsa'nın bir ibret şahsiyeti olarak gösterilmesini kesinlikle kabul etmez. O, aynı zamanda İsa'nın sorgusuz sualsiz kabullenilişini de reddeder; bu kabullenilişin muhtevası araştırılmalıdır. Voegelin seküler kişilerin bu problemi anakronik ele aldığını, Katoliklerin ise sorgulanmaz kabul ettiklerini, bu yüzden de her iki tarafın

¹⁸⁵ Murray Jardin, "Eric Voegelin's Interpretation(s) of Modernity: A Reconsideration of the Spiritual and Political Implications of Voegelin's Therapeutic Analysis", s.581-605.

¹⁸⁶ Eric Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*.

¹⁸⁷ Jones, a.g.e., s.182 Voegelin'in İsa'nın öğretilerini harfi harfine anlama çabasını eleştirisi için "Voegelin an Schütz", 1 Januar 1953, *Briefwechsel über "Die Neue Wissenschaft der Politik"*, s.116-117.

¹⁸⁸ a.g.e., s. 117.

yanlış bir yolda ilerlediklerini düşünür. Metinlerinde bu durumu örneklerle de açık hâle getiren Voegelin'e göre sözgelimi, Hıristiyanlık'ın önemli dogmalarından biri durumundaki Teslis dogmasında "aşkın tecrübenin fenomenolojisi" önemli bir veçhedir. Teslis tek yönlü "dogmatik" bir varoluşa sahip değildir. O, dinî tecrübeyle teolojik sembolün karışımıdır ve bu dinî tecrübe üç farklı tecrübeden mürekkeptir. Bunlardan ilki aşkın Tanrı tecrübesidir:

1. aşkın Tanrı (Aquinalı'nın güçlendirdiği felsefî spekülasyonun Tanrısı; "Varlık" (Sein) ; (Baba)
2. teolojik spekülasyonun Tanrı'sı (Kişisel Tanrı, İsmi olan Tanrı; "tetragrammaton"un kişiliksiz, isimsiz, radikal aşkın Tanrısı – Aşkın tecrübenin fenomenolojisi)¹⁸⁹

İkinci tecrübeyi, Tanrı'nın doğa'ya müdahalesiyle (oğul) bu doğanın dönüştürülmesi tecrübesi oluştururken, üçüncü tecrübeyi müminlerden mürekkep cemaat ruhunun mevcudiyeti, Kilise (Kutsal Ruh) oluşturur. Radikal monoteizmde bu tecrübelerden ilki kabul görür. Diğerleri söz konusu edilmez. Anlaşılan odur ki, İsa'nın değerlendirilişinde her iki tarafta da; hem sekülerist hem de dogmatik Hıristiyan'ın bakış açısında sorun vardır. Voegelin'e göre, bütün bu tecrübeler göz önünde bulundurulmaksızın ve muhtevası iyice araştırılmaksızın hem sekülerist hem de doktriner Hıristiyan, dogmatik olmaktan kurtulamayacaktır.

Voegelin, ayrıca Schütz'ün "teori, yalnızca Hıristiyanlık'ın çerçevesi içinde mi mümkündür?" sorusuna açık bir şekilde "hayır" der. Çünkü Yunan felsefesi Hıristiyanlık'ı önceler ve ona göre Hıristiyan olmaksızın, Platoncu ve Aristotelesçi olarak da pekâlâ felsefe yapmak mümkündür. Ancak önemli olan nasıl felsefe yapıldığıdır. Voegelin, felsefe yapmanın özünün, aşkın tecrübenin izahında yatığını düşünür ve bu tecrübe tarihsel-olgusal olarak Hıristiyanlık'a bağlı değildir. Hıristiyanlık'tan önce de o mevcuttu. Voegelin mektubunda, bugün Hıristiyan olmaksızın felsefe yapmanın anlaşılır bir şey olduğunu söyler. Hıristiyan olmaksızın felsefe yapılırsa da

¹⁸⁹ a.g.e., s. 115.

rasyonel açıklamanın ardındaki tecrübe türü görmezden geliniyorsa, burada felsefeden söz edemeyiz.¹⁹⁰ Yani aşkın tecrübeyi reddeden bir "felsefe" felsefe değildir.

Bununla birlikte Voegelin'in yukarıda mütâlaa edilen Hıristiyanlık anlayışı, onun Hıristiyan vahyi Yunan kategorilerine sokmaya zorladığı eleştirilerine neden olmuştur.¹⁹¹ Ayrıca Voegelin'in vahiy ile felsefeyi telifi, mesleki kimliği konusunda tartışmalara yol açmıştır. Zirâ Voegelin tezatların filozofudur. Voegelin bir teolog mudur yoksa bir filozof mu? Bu soru Voegelin hakkında yazan entelektüellerin zihnini uzun süre meşgul etmiştir. Kimileri dinî kimliğiyle çağırırken, kimileri ise antik Yunan felsefesine yaptığı vurgu nedeniyle onu kesin olarak teologlardan ayırmış ve filozof kimliğiyle çağırmıştır.¹⁹² Hattâ Voegelin'in Kiliseye gidip gitmediği bile sorgulanmış, gitmediği öğrenilince bu duruma hayret edilmiştir. Herndon, Voegelin'in Luther ve Calvin hakkında yaptığı sert eleştirilere rağmen, Voegelin'in bizâtihi bir Lutheryan olarak vaftiz edildiğini ve kendi arzusuyla bir Lutheryan olarak gömüldüğünü hatırlatır. Onun Luther'le ilgili argümanı, Roma Katolikliği tarafgirliğinde bir polemik olarak okunamaz.¹⁹³ Yani, Voegelin Katolik olduğu için Luther'i eleştiriyor değildir. Kendisi Luther'i eleştiren bir Protestandır.

Voegelin bir teolog mudur yoksa bir filozof mu sorusuna başka sorular da ilave edilmelidir. Voegelin bir tarihçi daha doğru bir deyişle uygarlık tarihçisi midir? Yoksa dinler tarihçisi mi? Voegelin bir antropolog mudur? O bir hukukçu, politika filozofu, eski metinler uzmanı, sosyolog ya da edebiyat eleştirmeni midir? Arkeolojiyle bu kadar ilgilendiğine göre arkeolog mudur? Ne söylenirse söylen sin, Voegelinle ilgili tartışma en genelde Hıristiyan olmayan entelektüeller ile Hıristiyan olanlar arasında vuku bulmuştur. Hıristi-

¹⁹⁰ a.g.e, s.106-107.

¹⁹¹ Eleştiriler için bkz. Jardin, a.g.m., s.603; Gerhart Niemeyer, "Eric Voegelin's Philosophy and the Drama of Mankind," *Modern Age* 20, 1976, s.35.

¹⁹² Voegelin ve teoloji konusunda bkz. *Voegelin and the Theologian: Ten Studies in Interpretation*, ed. John Kirby and William M. Thompson, Toronto Studies in Theology, cilt 10, The Edwin Melen Press, New York and Toronto, 1983.

¹⁹³ Herndon, *Eric Voegelin and the Problem of Christian Political Order*, s.136.

yan olmayanlar Voegelin'i Hristiyan bir teolog olarak görürlerken, Hristiyan olanlar onu kâfi derecede Hristiyan olmadığı için eleştirirler.¹⁹⁴ Voegelin onlar için Kilise'ye karşı isyankâr ve inkârcı filozoftur. Bütün bu tartışmalar süredursun, Voegelin'in Schütz'e yazdıkları pozisyonu hakkında bize bir fikir vermektedir. O, Schütz'e mektubunda Hristiyanlık'la meşguliyetinin dinî temelde olmadığını ve Hristiyanlık müdafaası yapmadığını söyler.

Yine Dante Germino, Voegelin'in kendisini *Yeni Politika Bilimi* adlı eserinde ve Schütz'e yazdığı mektuplarda yeni Thomas Aquinalı olarak gördüğünü ileri sürer. Çünkü Voegelin, bugün neo-Thomascılara değil Thomas'ya ihtiyaç olduğunu söylemiştir. Ve Germino'ya göre bugünün Thomas'sı Voegelin'dir. Schütz'e yazdığı mektupta Voegelin şöyle söyler:

Thomas'nın *Summa Theologica*'sında kiliseyle ilgili doktrin olmaması tuftadır... Bu durumu yalnızca Thomas'nın – sembol bilinciyle – Kilise hakkında kağıda geçirmek istemediği bazı fikirleri olduğu varsayımıyla açıklayabilirim. Tarihsel olarak da radikal sembolleştirmeye bu engel, bana öyle görünüyor ki, Katolik Kilisesi'nde Reformasyon'a götüren gürültü patırtının nedenidir. Thomas'dan sonraki nesilde, Eckart'tan Cusanus'a kadar büyük mistikler yoluyla radikal sembolleştirme başladı. Ve bu temayül, Thomascılığa aksi istikamet göstermesine rağmen Kilise tarafından kurum olarak soğuruldu. (Belki de Thomas'ı soğurmak daha zor olduğu içindi...) "Wesentlichen Christentums" (Asıl Hristiyanlık) problemi olarak göstermek istediğim ne varsa Katolik pozisyonundan müdafa edilemez ve kâfirlik olarak kınanan bir modernizm türü olarak sınıflandırılacaktır.¹⁹⁵

Voegelin'in bu alışıldık olmayan düşünceleri mutlaka bazılarına ters gelecektir fakat bu düşünceler Voegelin'in düşünce sistemiği içinde değerlendirildiğinde onların haklılık payı taşıdığı görülür. Voegelin, aslında dogmaya yahut kiliseye değil, öğretilerin tarihsel "tecrübe"den kopmasına, Kilise'nin dogmayı kadim evrensel

¹⁹⁴ Glenn Hughes, "Eric Voegelin and Christianity", s.25.

¹⁹⁵ "Voegelin an Schütz", a.g.e., s.119.

ilâhî tecrübeden, yani "tecrübe"den koparmasına karşı çıkmaktadır. Voegelin yalnızca teolog değil, tarihçidir de; o, Hristiyan düşüncesi ve politikayla, insanlığın tarihinde 1500 yıllık bir zaman diliminde varolduğu için ilgilendiğinin altını çizer.¹⁹⁶ Bu sözünden onun Hristiyanlık'a ilgisinin, yalnızca felsefî değil, aynı zamanda tarihsel ve sosyolojik, bilhassa da "empirik" olduğunu çıkartabiliyoruz. Germino'nun da söylediği gibi, Voegelin, Batı düzen tarihini inceleyen aslında bize şöyle demektedir: "Delile bakın!" bir başka deyişle, "olguya bakın!". Voegelin ayrıca 1975'te yaptığı bir mülâkatta kendisine Hristiyan mısınız? diye sorulduğunda "hem Hristiyan hem de filozof olmaya çalışıyorum" diye cevap vermiştir.

Strauss-Voegelin tartışmasının taraflarından biri de radikal teolog Thomas J. J. Altizer'dir. Modern felsefe, kendisini *İncil*'den özgürleştirebilir mi? Altizer'e göre bu kritik bir sualdir ve ona göre Strauss, yirminci yüzyıla kadar felsefenin kendisini özgürleştirmesinin mümkün olmadığını görmeyi reddetmiştir. Altizer filozoflardan örnekler vererek argümanını güçlendirir. Nietzsche, hem *Kitab-ı Mukaddes* tarafgiri hem de *Kitab-ı Mukaddes* muarızı düşünürdür. Heidegger, "yeni düşünce"siyle felsefeyi, Hristiyan teolojisinin son kalıntılarından özgürleştirme teşebbüsünde başarısız olmuştur ve Strauss bu başarısızlığı görmezden gelir. Hattâ Altizer'e göre, modern felsefe Descartes'tan Heidegger'e kadar hem *Kitab-ı Mukaddes* temelli hem de felsefî düşünmedir – düşünmenin *Kitab-ı Mukaddes* temeli olağanüstü ölçüde çeşitli ve karmaşık olsa da.¹⁹⁷ Kant, Tanrı problemiyle, Hermann Cohen, Tanrı mefhumuyla onu merkeze alarak uğraşmıştır. Bu açıdan modern felsefe, skolastik düşüncenin devamıdır ve eğer öyle değilse Strauss niçin Spinoza hakkında kitap yazmıştır? Bununla birlikte, Voegelin'e benzer bir pozisyonu savunarak, akıl-vahiy uzlaşmasının moderniteyle çöktüğünü söyleyen Altizer, onun Alman idealizmiyle tersine çevrildiğini savunur. Hegel, hem ateist hem Hristiyandır. Hegelci Hristiyan ateizmde, tarihin totalitesini Hristiyan inayeti olarak anlamak söz konusudur.¹⁹⁸

¹⁹⁶ "Voegelin an Schütz", s. 106.

¹⁹⁷ Altizer, a.g.m, s.268.

¹⁹⁸ a.g.m, s.269-270.

Onun tarih felsefesi, aşkın unsuru reddeder ve tersine çevirir. Aşkınlığı içkinliğe dönüştürür. Bu açıdan Hegel, ideolojik dünyanın mimarıdır. Daha da ötede Altizer'e göre Hegel, hem komünizmin hem de faşizmin babasıdır.

Strauss'u sert bir şekilde eleştiren Altizer, onun "Maimonides Kudüs'ü, Spinoza Atina'yı seçer" demesinin tarihsel bakımdan absürd bir yargı olduğunu ileri sürer. Ona göre, ne Maimonides özünde dindar düşünür ne de Spinoza özünde yalnızca filozoftur; Maimonides, Platoncu ve Aristotelesçi bir düşünürken, Spinoza Hristiyan ve Yahudi bir düşünürdür. Bütün bunlar bir yana, Altizer, Voegelin ile Strauss'un birbirine karşıt pozisyonlarını moderniteye karşı pozisyon alışlarıyla değerlendirir. Her ikisi de moderniteye karşıt ve onu eleştiren düşünürlerdir ancak arada bir fark vardır. Voegelin, moderniteye derinden düşmandır.¹⁹⁹ Çünkü modern bilinç aşkınlığa "açık" bir bilinç değil, tam tersine onu "yıkıcı" bir bilinçtir. O, hem *noetic* bilinci hem de *pneumatic* bilinci yıkmıştır. Hattâ, Strauss'a atıfla, o hem Kudüs'ü hem de Atina'yı yıkmıştır denebilir.

Modern bilincin aşkınlığı yıkıcı bir bilinç olduğunu Voegelin'in Platon ve Hristiyanlık temelli "oyun" yorumundan da çıkarabiliriz. Voegelin'e göre Platon'un *Yasalar*'ındaki oyun kavrayışı modern filozofta şekil değiştirmiştir. Polisin oyunu önemlidir; çünkü ölçüsü Tanrıdır.²⁰⁰ Ancak *Yasalar*'ın polisinde insan Tanrı'nın oğlu değildir. İnsanlar onun kuklalarıdır. Hristiyanlık'la, polisin oyunu, ölçüsünün Tanrı olduğu, Tanrının çocukları arasındaki bir oyuna dönüşür. Modern döneme geldiğimizde ise oyun sürmektedir – iki dünya savaşını düşünürsek oyun kavgaya dönüşmüştür demek de mümkün – ancak artık ne Tanrı bu oyunun ölçüsüdür ne de oyun Tanrı'nın oğulları arasında oynanmaktadır.

¹⁹⁹ a.g.m, s.270.

²⁰⁰ Voegelin'in oyun kavrayışı için bkz. *Plato and Aristotle*, s. 261-263 Voegelin, bir başka yerde *Yasalar*'da insanların Tanrı'nın kuklaları olmadığını söylemektedir. İnsan, Tanrı ile ilişki içinde bir orkestra şefidir. Bununla birlikte Voegelin'in el yazısını çözme güçlüğü nedeniyle, el yazısının aktarıldığı metinde yer yer kopukluklar olduğu için insanın *Yasalar*'da kukla olmadığını hangi kontekste söylediği anlaşılmamaktadır. bkz. Voegelin, "The Myth of Plato", s.33. Ölçüsü Tanrı olan oyun görüşüne benzer bir görüş Augustinus'de de vardır. Augustinus ile ilgili değerlendirmeye için bkz. Jones, a.g.e., s.196-197.

Son olarak, Voegelin'in felsefe-vahiy telifinin politika ile ilgisi nedir? sorusuna cevap vermeye çalışalım. Voegelin felsefe-vahiy telifini savunmakla politika teorisine ne gibi bir katkı yapıyor? Bu soru çalışmamızın ele aldığı mesele açısından önem taşır: En genelde politika ile din ilişkisi ve asıl olarak da Voegelin'in felsefi teorisinde politika-din ilişkisi açısından. Seküler bir toplumda yaşayan modern düşünür için politika ile din ya da politika teorisi ile teoloji birbirinden tamamen ayrı sahaları temsil eder. Oysa Voegelin'in ele aldığı meseleler, bize dinin ve özellikle de Hristiyanlık'ın politika teorisinin ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir. Ayrıca onun "modern politik dinler" kavrayışı modern bir iddiayı, din ile politikanın birbirinden ayrı alanlara ait olduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır: En azından profan alanda artık hiçbir kutsallaştırmanın olmayacağı iddiasını.

Hristiyanlık'ın politika teorisiyle ilişkisi nedir? Germino Voegelin'in bu soruya "her şey" diye cevap vereceğini ileri sürer. Bu soru modern politik teorisyenin bugün sormak zorunda olduğu bir sorudur. Voegelin'e göre, politika teorisi hakkında yazan kişi, her politik düşüncenin arkasında bir felsefi antropoloji olması gerektiği varsayımından hareketle, Hristiyanlık'ın antropolojisinin de gösterdiği gibi, Hristiyanlık'ın insanın kendisini kavrayışındaki ileri bir adım olduğunu teslim etmek zorundadır. En azından onu dikate almak durumundadır. O, aynı zamanda Hristiyanlık dininin, "içkinleşme" süreciyle birlikte, modern politik ideolojilerin oluşumuna katkısını da göz önüne almak durumundadır.²⁰¹ Burada ona göre iki yönlü bir süreç söz konusudur. Hristiyanlık, hem insanın kendisine ve varlık düzenine ilişkin fikrinde bir ilerlemeyi temsil eder hem de doğurduğu sekteryan hareketlerle yahut taklidi sekteryan hareketlerle "modern" politikanın oluşumuna hizmet eder.

²⁰¹ Bu mesele ve bu meseleyle ilgili fikirler şu makalede teferruatlı bir şekilde tartışılmıştır. Dante Germino, "Voegelin, Christianity, and Political Theory: *The New Science of Politics Reconsidered*", *Rivisto Internazionale di Filosofia del Dritto*, No: 62, Ja. Mr., 1985. Germino, "insanın yalnızca insan olmasıyla demokratik olabileceğinin gösterilmesine spesifik katkı Hristiyanlık'tan gelmiştir" demektedir. Voegelin'de Hristiyan'ın politik rolü hakkında bir değerlendirme için ayrıca bkz. Bruce Douglass, "The Gospel and Political Order: Eric Voegelin on the Political Role of Christianity", s.25-45.

Bununla birlikte Hristiyanlık ile politika ilişkisinde şu soru hayati öneme sahiptir: İnanç ile dogmayı birbirinden nasıl ayıracağız? Hristiyan spirütüalite, dogmaya dönüşerek dejenerasyona uğrayabilir. Politik dinler söz konusu olduğunda bu dejenerasyonla karşılaşırız. "Semboller, tecrübî *metaxy*den koptuklarında" der Voegelin, "Tanrı Sözü, inanabileceğimiz ya da inanamayacağımız insan sözü formunda yozlaşabilir."²⁰² Böyle bir dejenarasyon, sözünü ettiğimiz insan doğasına aykırı bir bakışa yol açabilmekte, insanın aşkın tecrübeyle bağını kopartabilmektedir. O aynı zamanda doktrinler forma bürünmekle, baskıcı bir araca dönüşerek kendi düşmanını da yaratmakta, düşmanı onu yok etmek için insanın en temel tecrübesini, yani aşkınlık tecrübesini yok sayabilmektedir. Ya da insanın bu tecrübesinin, modern politik dinler ya da modern politik ideolojiler tarafından sömürülmesine götürebilmektedir.

Voegelin'e göre, sembollerin, *metaxy* tecrübesinden kopmaması yani doktrinleşmemesi için düşünürün bu tecrübeyi dile getirecek bir terminolojisinin olması gerekir. Voegelin'in söylediği üzere, pre-modern düşünürlerin bu tecrübeyi dile getirecek bir terminolojisi varken, modern düşünürün insanın *metaxy*deki varoluşunu dile getirecek bir terminolojisi yoktur. Söz konusu terminolojiden yoksunluk, modern politik teoride ve politika kavrayışında bir takım sorunları davet eder. Bu yoksunluk aynı zamanda Weber'in olgu/değer dikotomisini, modern düşünürün kendisine hareket noktası olarak almasıyla da ilişkilidir. Voegelin, Weber'i, bu dikotomi-yi kullanan politik bilimcilerin en önemli temsilcisi sayar ve kendisini entelektüel babası ve ahlâk hocası saydığı hâlde sert bir şekilde eleştirir.

Voegelin'e göre Weber, "Reformasyon öncesi Hristiyanlık"ı, bilinçli yahut bilinçsiz olarak terketmiştir, çünkü "Reformasyon öncesi Hristiyanlık", Yunan felsefesiyle karşılıklı iletişim içindedir. Reformasyon öncesi Hristiyanlık, bu ilişki sayesinde bir "düzen bilimi" geliştirebilmiştir. Bunu görmek Weber'in dikotomisinin çöktürülmesi anlamına gelir. Bugün düşüncemizde ve politikayı kavrayışımızda olgu/değer ayrımı, kimi zaman bizi, bazı sorunları

²⁰² Voegelin, *The Ecumenic Age*, s.56.

kavrayamaz durumda bırakır. Bu ayrım modern toplumda öyle güçlüdür ki, kitleleri peşinden sürükleyen “politik dinler”in kimliğini teşhis edemez hâle geliriz. Kutsalla profan birbirinden ayrıldı sanırız ama kamusal alandaki (yeni/sözde) kutsallıkları izah edemeyiz. İnanç ile bilginin birbirinden ayrı, birbirine tezat olduğunu düşünürüz ancak bazı “bilgi” türlerinin “inanç” olduklarının farkına varamayız. Voegelin’i takip edersek, bu kontekste vahiy ile aklın modern dönemde yeni bir yorumuna ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz. Politika açısından kutsal alan - profan alan ayrımını, problemi çalışmamızın müteakip bölümlerinde daha teferruatlı bir şekilde ele alacağız.

3. Bölüm

1. Ego Merkezli Devrim:

Tanrı'nın ve Teolojinin Reddi Olarak Modernite

Güpegündüz fener yakarak, pazaryerine koşup "Tanrı nerede? Tanrı nerede?" diye haykıran çılgını duymadınız mı? Etrafındakiler Tanrı'ya inanmadıkları için kahkahayı patlattılar. "Yok mu olmuş?" Biri sordu. Diğeri, "bir çocuk gibi kaçmış mı?", "Yoksa saklanıyor mu?", "Bizden korkuyor mu?", "Yolculuğa mı çıkmış?", "Yoksa göçmüş mü?", Epeyce kahkaha ve nida vardı. Çılgın adam ortalarına atıldı ve gözlerini onlara dikti. "Tanrı nereye gitti?" diye haykırdı. "Size söyleyeceğim. Onu biz öldürdük – siz ve ben! Hepimiz onun kattilleriyiz. Fakat bunu nasıl yapabildik? Denizi nasıl yutabildik? Tüm ufuğu silmek için sünger bize kim verdi? Dünyayı güneşten ayırdığımızda ne yapıyorduk? Nereye gidiyor? Şimdi biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Dosdoğru aşağıya mı savruluyoruz? Ve geriye, yana, ileriye bütün yönler? Üst ve alt kaldı mı? Sonsuz hiçlikte sürüklenmiyor muyuz? Bomboş uzayın soluğu ensemizde.. Gittikçe daha soğuk olmuyor mu? Gece

etrafımızı yavaşça kuşatmıyor mu? Sabahları fener ihtiyacımız olmuyor mu? Tanrı'nın mezarını kazan mezar kazıcılarının gürültülerine hâlâ sağır mıyız? Çürüyen Tanrı'nın kokusundan başka koku duyuyor muyuz? Tanrılar da kokuştu. Tanrı öldü. Tanrı hâlâ ölü. Onu öldürdük! Katillerin en fenası olan kendimizi şimdi nasıl neşelendireceğiz? Dünyanın en kutsalı ve en güçlüsü bıçaklarımızla kana bulandı. Bizi bu kandan kim temizleyecek? Kendimizi hangi suyla aratabiliriz? Hangi kefaret ayinini, hangi pişmanlık törenini icat edeceğiz? Bu eylemin büyüklüğü bizim için fazla muhteşem değil mi? Ona yakışır olmak için şimdi bizim tanrı olmamız lâzım değil mi? Hiçbir zaman daha cesur bir eylem olmadı ve olmayacak. Bu eylem daha büyük bir tarihin parçası olacak!" Çılgın adam şimdi sessizleşmişti ve yeniden izleyicilere gözünü dikti. Onlar da sessizleştiler ve şaşkınlıkla çılgın adama baktılar. Çılgın adam sonunda fenerini yere attı ve fener paramparça oldu. "Erken geldim" dedi. "Henüz zamanı değil. Bu müthiş deneyim hâlâ kendi yolunda. Henüz insanların kulaklarına ulaşmadı. Görülmek ve duyulmak, gök gürültüsü ve şimşek zaman gerektirir. Yıldızlardan gelen ışık zaman gerektirir. Eylem zaman gerektirir, hatta yapıldıktan sonra bile. Bu eylem en uzak yıldızlardan daha uzak ama yine de bunu onlar yaptı! Çılgın adamın aynı gün farklı kiliselere daldığı ve Requiem aeternamdeo'yu söylediği anlatılıyor. Dışarı atılmış ve sorguya çekilmiş; ama o hep aynı cevabı vermiş; "Neden hâlâ buradasınız? Niçin tanrıların türbesinde yahut mezarının başında değilsiniz?

The Joyful Wisdom, Nietzsche

Voegelin, eğer insanlığın tarihini yazmak isteseydi, ilk cümlesi muhtemelen şu olurdu: "Başlangıçta Tanrı vardı". O, Platon'un *Yasalar*'da "başlangıç tanrısal bir şeydir ve insanlar arasında sağlam

kurulduğunda her şeyi kurtarır" sözüne atıfla mı böyle bir şey yazardı yoksa, kitaplarının girişine sevdiği bir sözünü yazmayı ihmal etmediği Augustinus'ın *İtiraflarım*'da, Tanrı'ya "bizi kendin için yarattın" ve "yüreklerimiz senden huzur bulana kadar huzur bilmez" diye seslenişini mi kendisine şiar edinirdi bilemiyoruz ancak eserlerinin bize söylediği en çarpıcı şey, başlangıçta varolanın "Bilinmeyen Tanrı" (Unknown God) bir başka deyişle, "Gizli Tanrı" (Hidden God) olduğudur.

"İptida Tanrı vardı" diyor Voegelin. Bu söz ontolojik bakımdan varoluşu önceleyen bir varlığın mevcut olduğu anlamına gelir. Ancak bu varlık başlangıçta kendisini ifşa etmemiştir. Voegelin'e göre, "Gizli Tanrı" kendisini başlangıçta ifşa etmemiştir. İnsanın Gizli Tanrı'yı, tecrübe etmesine ilk başlarda, kozmosiçi tanrılar yahut tanrıçıklar aracılık ettiler. Peki Gizli Tanrı, kendisini nasıl ifşa edecekti? Onu, kim ve nasıl keşfedecekti? Voegelin, bize *magnum opus*u /şaheseri sayılan *Düzen ve Tarih*'te, "Bilinmeyen Tanrı"nın tarihini anlatır. "Kendisini ruhta ifşa eden Gizlenmiş yahut Bilinmeyen Tanrı" diye yazar Voegelin,

İsrail'de olduğu gibi, diğer bütün tanrılar yanlış tanrılara dönüşürken, kendisini yaratıcı-tanrıyla özdeşleştirecekti; ya da o, *summus deus* olarak Mısırın Amon ilâhilerinde olduğu gibi, diğer tanrıların hepsiyle ilişkisi olan yaratıcı yüce-tanrıyla özdeşleşecekti; yahut onun, Hinduizm'de olduğu gibi, kozmosiçi kutsallıklarla bir arada yaşamasına izin verilecekti; ya da onun Olimpusluların üzerindeki hakiki en yüce tanrı olduğunun farkına varılacaktı ve hattâ Platon ve Plotinus'ta olduğu gibi filozofun mitlerinin kutsallığının da üzerinde, en yüce tanrı olduğunun.¹

Tanrı fikrini kendisine bu kadar dert edinmiş bir filozof olan Voegelin'in asıl dehası tam da şu fikri ortaya koymasında yatar: inanıldığının aksine "aşkın tecrübe" her zaman dinle sonuçlanmak zorunda değildir. "Aşkın tecrübe", yalnızca tek tanrılı dinler döneminde ortaya çıkmış da değildir. İnsan zihninin kendi varoluşunu aşan kavramları düşünebilme yeteneği tek tanrılı dinlerden önce de

¹ Voegelin, *Ecumenic Age*, s.9.

mevcuttur. Voegelin'e göre, "aşkın tecrübe" yalnızca peygamberin tecrübesi değil, aynı zamanda filozofun da tecrübesidir. O mitos döneminde yaşamış insanların, Mısır ilâhilerini söyleyen insanların da tecrübesidir. "Aşkın tecrübe"nin neticesi yalnızca dindir demek, felsefenin ve mitosun din olduğunu söylemektir. Voegelin böyle bir şey söylemez. Bilâkis bunların muhtevasındaki farkı kabul eder ancak onların aynı ilâhî temelin farklı sembolleştirmeleri olduğunu söyler. Onları aynı zamanda, bilinç farklılaşması kontekstinde değerlendirir. Bununla birlikte Voegelin'in asıl aradığı şeyin, en temeldeki "düzen", ilâhî Temel (Grund) olduğu unutulmamalıdır. Voegelin, modern düşünürle temel arayıcı bir tutuma sürüklenmeksinin bir "temel" sunma girişiminde bulunur. O, tarihin bütününde, bütün uygarlıklarda "ortak", müşterek olanı arar. O, "temel problemi"ni ya da "temel arayışı" (search for the ground)nı bütün uygarlıklarda ve bütün toplumlarında bulunan alt uygarlıklardaki müşterek ve daimi kategoriye arayış olarak belirler.² Lâkin bu müştereklik, "temel" probleminin ya da "temel arayışı"nın her uygarlıkta aynı formda tezahür ettiği ya da aynı sembollerle aynı şekilde ifade edildiği mânâsına gelmez. Bu "temel", tarihsel sürece baktığımızda insanın temel tecrübelerini oluşturan mitosla, felsefeyle ve vahiyle (Voegelin, daha sonra modern dönemde "gnosis", yani 'kurtuluş öğretisi yahut 'ideoloji'yle diyecektir) sembolleştirilmiştir.

Fakat bu çalışmada, "aşkın tecrübe" kavram çifti yerine zaman zaman "Tanrı" kavramı tercih edildi. Bunu yapma nedenimiz, hem bizâtihî Voegelin'in de bu tarzda yazmış olması hem de meseleyi Voegelin açısından modern dönemle ilişkilendirme teşebbüsümüzdür; Voegelin'in moderniteyi Tanrı probleminden hareketle yorumladığını göstermektir. Voegelin'e göre, modern dönemin en belirgin özelliği "aşkınlığın" reddidir, yani modernite ilâhî "temel"nin bir başka deyişle de "Tanrı'nın reddi"dir. Voegelin'in sözleriyle "Tanrı'ya karşı isyan", "Tanrıya karşı devrim"dir.

Voegelin'e göre, insanın en aslî tecrübesi başlangıçtan bu güne Tanrı'nın keşfi ve reddinin (belki de yeniden keşfinin) tarihidir.

² Bu mesele için bkz. Voegelin, "In Search of the Ground", *Published Essays* 1953-1965, s.224-251.

Bu değerlendirmemizi destekleyen Udo Kessler, *Die Wiederentdeckung der Transzendenz* [Aşkınlığın Yeniden Keşfi] adlı eserinde, Voegelin'in düşüncesinin merkezinde insanın tanrısal "Temel"e iştirâkinin ve klasik-Antik Yunan düzen tasarımıyla yeniden kazanılması çabasının bulunduğunu ileri sürer. Bu çaba aşkının yeniden keşfedilmesini gerektirir.³ Kessler'e göre çağdaş düşünür, Voegelin'le birlikte daha önce keşfedilmiş ama unutulmuş olan bir şeyi, aşkın tecrübeyi yeniden keşfedecektir. Henkel de Kessler'le, Voegelin'in projesinin "aşkının yeniden keşfi" olduğu konusunda uzlaşır. Ona göre bu proje, Jaspers ve Max Scheler gibi sınırlı sayıda düşünürün projesiyle kıyaslanabilir ve bu proje Heideggerci anlamda "onto-teoloji" (Ontotheologie)ye tekabül eder.⁴ Voegelin, kendi projesini politika felsefesi olarak tanımlasa da Henkel, Voegelin'in eserlerinin arka planındaki teolojik temaya kesin olarak işaret eder. Ona göre Voegelin'in felsefe anlayışı, felsefe ile teolojinin ayrılmaz oluşuyla derinden alâkalıdır. Onun bilinci teolojide kavrayışı, modern düşünce için problematiktir. Voegelin'in düşüncesinde bilinç, ruh düzeni teorisiyle ilişkilidir ve "Ruh" (Seele) ile Bilinç (Bewusstsein) eş anlamlı kelimelerdir.⁵ Winterholler'in ifade ettiği üzere, Voegelin'e göre "düzen" in Tanrı'nın önünde kuruluşu görünüşte bir olay değildir, bilâkis insanların ruhlarında vuku bulan şeydir. Yani düzen, ilk olarak ruhta gerçekleşir ve daha sonra politik düzenle ilişkilendirir;⁶ ilâhî düzen/ruhun düzeni ve politik-sosyal düzen. Voegelin ayrıca, modernite teolojik problemleri paranteze aldığı için politika teorisinin modern dönemde deformasyona uğradığını ileri sürer. Çünkü ona göre "politika teorisi prensiplere nüfuz edecekse tarih teorisi olmak zorundadır" ve hem antik Yunan felsefesi hem de Hıristiyanlık tarihseldir.⁷ Nihayetinde "aşkın tecrübe" tarihseldir.

³ Kessler, *Die Wiederentdeckung der Transzendenz*, s. 11.

⁴ Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung* s.153.

⁵ Bkz. Henkel, a.g.e, s.135-137.

⁶ Bkz. Winterholler, *Moses und das Volk Israel Zum Offenbarungsverständnis Eric Voegelin's*, s.34.

⁷ Bkz. Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*, s. 1 Ayrıca bu meselenin değerlendirilişi için bkz. Douglass, "The Gospel and Political Order: Eric Voegelin on the Political Role of Christianity", s.26.

“Aşkınlık”, Voegelin’in icat ettiği bir kavram değildir. “Aşkın tecrübe”, insanın varoluşunun başlangıcından modern döneme kadar varlığını sürdürmüş en aslî tecrübelerinden birisidir. Voegelin’in yazdığı ciltler dolusu eserde empirik delilleriyle, kendi tabiriyle, tarihsel materyallere dayanarak gösterdiği üzere, mitosta, kozmos-içi tanrılarla bu tecrübeyi yaşayan insan, *logosta* filozofun mitleriyle yaşarken, vahyin ortaya çıkışıyla sözün ve peygamberin aracılığıyla aşkını tecrübe etmeyi sürdürmüştür. Jaspers ve Toynbee, birbirine paralel spiritüel patlayışların bir başka deyişle, “aşkın tecrübe”nin keşfediliş ve sembolleştirilişinin, Eksen Çağı (Axial Age) denilen M.Ö 800-200 yılları arasındaki dönemde — Çin, Hindistan, İran, İsrail ve Yunan’da — meydana geldiğini ileri sürer. Jaspers’in ifade ettiği üzere, Eksen Çağı’nda insan evrenin, kendisinin ve kendi sınırlarının bilincine varmıştır. Buna karşılık Voegelin, Jaspers ve Toynbee’nin verdiği tarihlerden önce ve sonra da spiritüel patlamaların olduğunu ileri sürer. Çünkü ona göre Jaspers ve Toynbee, böyle bir dönemleştirmeye Musa’yı ve İsa’yı bir tarafa atmıştır.⁸ Voegelin, tarihi yazarken, Musa’yı ya da İsa’yı tarihin dışında bırakanların tarihi yeniden inşa ettiklerini ileri sürer. Oysa, kozmos içi tanrıların arkasındaki Gizli Tanrı, kendisini vahiy sürecinde peygamberler vasıtasıyla ifşa etmiştir.

İnsanın tarihini, “aşkınlığın keşfi”nin ve tecrübe edilişinin tarihi olarak okuyan Voegelin, daha önce de ifade ettiğimiz gibi aynı tarihi “aşkınlığın reddedilişi”nin tarihi olarak da okur. Modern dönemle birlikte Tanrı sahneden çekilecek, insanın en aslî tecrübelelerinden birisi olan “aşkınlık tecrübesi” reddedilecektir. Nietzsche’nin Tanrı öldü, katili biziz” sözü bu reddedişin en önemli ifadelerinden birisidir. Bu hususta Nietzsche yalnız değildir. “Katletme” der Heidegger, kendi kendine ayakta duran duyu üstü dünyanın insan tarafından bertaraf edilmesi anlamına gelir.”⁹ Katledilen “aşkın tecrübe”dir. Aslında olan, Arendt’in deyişiyle, “duyu üstü (supersensu- al) alanın reddedilişi ve duyu üstü ile görünen alan ayrımının kay-

⁸ Voegelin’in Eksen Çağı hakkındaki eleştirileri için bkz. Voegelin, *Ecumenic Age*, s. 4-5.

⁹ Heidegger’den aktaran Buber, *Tanrı Tutulması*, s.5.

bıdır.”¹⁰ Kozmos tecrübesi artık “içkinlik” (Immanenz) ile “aşkınlık” (Transzendenz) arasında, yani *metaxyde* yaşanmayacak yalnızca “içkinlik”te, bu dünyalı olmakta, burada ve şimdi yaşanacaktır. Bu yüzden Hölderlin’in *der Archipelagus* adlı şiirindeki çılgılığı anlamlıdır: “Eyvah! Neslimiz tanrısız karanlıkta yürür, Hades'teymiş gibi yaşar.”¹¹

Martin Buber'in deyişiyle modern düşünce artık insanın özneliliğiyle sınırlanmayan, yalnızca artık “en üstün değer” olmayan bir Tanrı'ya tahammül edemez.¹² Bu tahammülsüzlüğün ve reddedişin en önemli ve etkin failleri münkir/inkarcı ruha sahip, Hıristiyanlık'a ölçüsüzce, menfî ve pek şedid tenkit oklarını saplayan filozoflardır. “Filozoflar ve ayrıca Kant, Hegel ile” der Molnar, “Aydınlanma Felsefesi ortaya çıktığından bu yana aşkın ve kişisel bir tanrı tasarımıyla şiddetli mücadele sona ermedi.”¹³ Molnar'a göre, yalnızca filozoflar değil, doğa bilimleri, sosyal bilimler, teknoloji ve psikoloji bu mücadelede Tanrı problemini ortadan kaldırmak için ittifak etmişlerdir.

Tanrı problemi felsefî bir problem midir? Filozoflar niçin Tanrı'nın ölümünü ilan ettiler? Bu mücadeleye rağmen Tanrı varlığını sürdürüyor mu? Yoksa tarihin bütünü Tanrı'nın tarihi mi? Bunlar bizim çalışmamızın cevabını aradığı sorular değil. Bizim gâyemiz, Voegelin'in hangi problemi ya da problemleri temel problemler ola-

¹⁰ Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, a.g.e, s.162 Arendt, “Tanrı öldü” önermesinin saçma olduğunu iddia eder ve söylenilmesi gereken şeyin binlerce yıllık Tanrı'yı düşünme tarzının inandırıcılığını yitirmesi olduğunu ileri sürer.

¹¹ Orjinali şöyledir: “Aber weh! es wandelt in nacht, es wohnt, wie im Orkus, Ohne Göttliches unser Geschlecht.” Aktaran Buber, a.g.e., s.5.

¹² Buber, a.g.e., s.5.

¹³ Thomas Molnar, “The God-Problem and the Philosophers”, *Modern Age*, Winter, 1971, s.48 Molnar bu makalesinde Tanrı'nın filozoflar tarafından reddedilişinin tarihini anlatmaktadır. Modern düşünürün Tanrı ile ilişkisi konusunda ayrıca bkz. Henri de Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, Ignatius Press, San Fransisco, 1998 ve Bernard Lonergan, “The Absence of God in Modern Culture,” *A Second Collection*, Bkz. *Papers by Lonergan Bernard J.* Ed. William F.J.Ryan, S.J. ve Bernard J. Tyrrell, S.J, Darton, Longman & Todd, London, 1974. İçkinleşmenin mutlaklaşmasına giden sürecin tarihi için bkz. Glenn Hughes, *Transcendence and History, The Search for Ultimacy From Ancient Societies to Postmodernity*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2003. Ayrıca Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*.

rak gördüğünü tespit etmek. Voegelin'in eserlerinde "Tanrı" problemi temel problemdir. Kimileri Tanrı probleminin, böylesine soyut ve ne olduğu belirsiz olan bir kavramın, ne felsefî ne de sosyolojik bir problem olmadığını ileri sürebilir. Tanrı probleminin yalnızca teolojik ya da metafizik bir problem olduğu söylenebilir. Ancak Voegelin'in izinden gidersek bunun hiç de böyle olmadığı, Tanrı probleminin insanla ilgili bir problem olduğu ortaya çıkar. Bunun için Voegelin'in varlık şemasına şöyle bir göz atmak yeterlidir. Varlık, dörtlü bir yapıya sahiptir: "Tanrı ve insan, dünya ve toplum, ilk varlık/oluş cemaatini şekillendirir."¹⁴ Voegelin'e göre insan bu yapıya kendisi hakkında bir şeyler öğrenen biri olarak iştirâk eder ve o, söz konusu yapının süreç içinde idrâkine varır. İnsan varlık cemaatinde Tanrı'nın, insanın ve fiziksel anlamda dünyanın partneridir. Tanrı, insan, dünya, toplum ve bunlar arasındaki ilişki Voegelin'in teorik meşgalesinin kalbinde ikâmet eder. Ayrıca Voegelin'in vahyi antropolojik ele alışı tekrar hatırlatalım. Vahiy, insan aracılığıyla alındığı ve iletildiği ya da nakledildiği için antropolojiktir ve aynı zamanda insanla ve dille alâkalı problemler ihtiva eder.

Protagoras'ın "herşeyin ölçüsü insandır" sözüne mukabil "her şeyin ölçüsü insan değil, Tanrı'dır"¹⁵ diyen Platon'dan bu yana, filozofların Tanrı hakkında şüpheli, bilinemezci ya da tanrıtanımcı tezlerini burada dile getirmemiz mümkün değil. Voegelin'e göre düzen ve düzensizlik güçleri her dönemde ve her kültürde varolagelmıştır. Gnostik güçler, antik Yunan'da da, Babil'de de Mısır'da da Hristiyanlık'ta da ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte modern dönemin en ayırıcı özelliği düzen karşıtı gnostik güçlerin daha önceki dönemlerden farklı olarak baskın hâle gelişidir. Gnostisizm, yani dünyevî kurtuluş problemini müteakip bölümlerde ele almak üzere şimdilik bir kenara bırakıyor ve Tanrı problemine geri dönüyoruz.

Modern dönemde, Hegel'le başlayan Tanrı'nın ölümünün ilanı başka pek çok filozofun sözünde yankı bulmuştur. Nikolai Berdyaev'in 19.yyın ateist filozoflarının en büyüğü olarak gördüğü¹⁶, "Tan-

¹⁴ Voegelin, *Israel and Revelation*, s.1.

¹⁵ Platon, *Yasalar*, (716c), s.118.

¹⁶ Zikreden Henri de Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, s.26.

rı'nın insan zihninin bir yansıması olduğunu" düşünen ve "Tanrı insandır, İnsan Tanrıdır" diyen Feuerbach'ın, "dinin kitlelerin afyonu olduğu"nu söyleyen Marx'ın, "Tanrı'nın insanları değil, insanların Tanrı'yı yarattığı"nı söyleyen Proudhon'un sözleri bu durumu ifade eden sözlerden yalnızca birkaçıdır. Tanrı problemini felsefi bir problem olarak kabul eden Molnar şu filozofları "Tanrı öldü" filozofları, geleneksel aşkın kişisel Tanrı fikrine saldıran filozoflar olarak sayar: Lessing, Kant, Hegel, Bauer, Ruge, Feuerbach, Nietzsche, varoluşçu filozoflar; Bloch, Marcuse, Kolakowski ve Marksist revizyonistler; William James, John Dewey ve pragmatistler, ilerlemeciler, Viyana Okulu ve Russell, Merleau-Ponty ve fenomenologlar.¹⁷ Voegelin'de bu isim listesi, yukarıda sayılan isimlerden birkaçı dışarıda bırakılmak suretiyle - söz gelimi, James, Kant - çok daha uzundur. Modern dönemde neredeyse Tanrı'nın öldüğünü ilan etmeyen filozof yok gibidir. Tanrı'nın öldüğünü ilan etmemişse dahi ister mistik, isterse Alman idealisti veya romantiği ya da muhafazakâr ve Hristiyan olsun her filozof Voegelin'e göre "içkinci"dir; içkinliğin mutlaklaştırılması bakımından bütün idealizmiyle Fichte Tanrı'nın en büyük düşmandır; Schiller insanın düşüşü hakkında yaptığı yorumla Tanrı'ya karşı devrimi temsil ettiği gibi, vahiy tecrübesinin hakikatini de doktrine çevirir; Kierkegaard bütün Hristiyanlık'ına rağmen son derece "içkinci"dir. Bir de, çifte benliğe sahip hem "içkinci" hem "aşkın" olan ama "içkinci" tarafı ağır basan bölünmüş benliğe (divided self) sahip filozoflar vardır; Hegel. Voegelin'e göre, Schelling'in çift yönlü eserleri de kısmen bu çerçevede değerlendirilebilir. Hattâ Weber'i kısmen bu kategoride değerlendirebiliriz. Kimden söz edersek edelim şu kesindir ki, modern filozof bu dünyadan hareketle düşünür, onun için yalnızca dünyaya "içkin" olan vardır ve insan *metaxyde* değil, bu dünyadan hareketle tanımlanır. Bu yüzden Voegelin, modern dönemi tarif etmek için "ego merkezli devrim" (egophanic revolt) kavram çiftini kullanmıştır.¹⁸

¹⁷ Molnar, a.g.m, s.49.

¹⁸ Voegelin, Toronto'da verdiği bir konferansta, Batı düşüncesindeki "-izm"lerle "ego"nun ilişkisini kuran önemli bir değerlendirme yapar. Ona göre, "-izm"ler, on sekizinci yüzyıldan itibaren zuhur etmiştir ve düşünmede Aristotelesçi anlamda *stasis* benzeyen pozisyonel tasarımlardır...Optimizm, pesimizm, nihilizm. Bunla-

"Ego merkezli devrim", "Klasik bilinç ile Hristiyan bilinç yapısındaki Tanrı'nın görünüşünü gölgeleyecek (epiphany of God) şekilde temel tecrübe olarak, egonun görünüşüne odaklanmak"¹⁹ anlamına gelmektedir Bir başka deyişle, "egophany", Voegelin'in yabancılaşmış ve libido takıntılı (libidinous obsession) düşünürlerin pathosu için kullandığı semboldür.²⁰ Bütün bu tabirleri basitçe ifade edecek olursak, modern dönemi Tanrıya karşı gerçekleştirilen ve insanın egosunu merkeze alan "devrim" karakterize eder diyebiliriz.

Voegelin'in tek tek filozoflar hakkında ne düşündüğünü, teferuatıyla anlatmaya ne gücümüz yeter ne de bu çalışmanın sınırları böyle bir değerlendirmeye uygundur. Bu çalışmada Voegelin'in, Tanrı öldü korosunun başı²¹ olarak gördüğü Hegel hakkında kısa bir değerlendirmeye yetineceğiz yalnızca. Voegelin'e göre Hegel, egosunu merkeze alan *par excellence* manipulatör ve Batı modern düşüncesini temsil edici bir figürdür. Ayrıca Sills'in de iddia ettiği gibi, Voegelin için Hegel, aslında "gnostik"tir.²²

Meşgul olduğumuz filozof, düşünce tarihine damgasını vuran, modern tefekkürün zirvesi büyük filozof "Hegel" değildir. Zirâ

rın hepsi yeni şeylerdir. Yunan'da yahut eski İsrail'de optimizm ya da pesimizm yoktur." Voegelin, bu kavramların diğer kelimelerin lingüistik dünyasına girişlerinin "ego" ile birlikte olduğunu ileri sürer. O, konferansta espiriyle karışık bir şekilde "1824'ten önce İngilizcede "ego" yoktur. 1824'ten önce açıkçası İngiliz erkeklerinin egoları yoktu" der. Voegelin, "-izm"lerle temsil edilen bu geleneği isimlendirmek için "ego merkezli sembolleştirmeler" (egophanic symbolisms) kavram çiftini kullanır. Bkz. "Structures of Consciousness", *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers*, 1939-1985, s.351-352, 353.

¹⁹ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s.67.

²⁰ İktibas ve "ego merkezli devrim" in teferruatlı bir değerlendirmesi için Voegelin, *Ecumenic Age*, s.260.

²¹ Şüphesiz Hegel'den önce de Tanrı'nın yokluğuyla ilgili düşünceler vardı. Voegelin bunlardan örnekler verir: Aydınlanmacı ateizm, Marquis Sade'ın *Encore un effort, Français ...* (1793)indeki aktivist radikalizm, Jean Paul'un *Rede des toten Christus vom Weltgebaeude herab, dass kein Gott sei.* (1794) vs. Bununla birlikte, Voegelin'in vurgulamak istediği şey, Hegel'le birlikte başlayan ve üçyüz yıldır süren Tanrı-öldü hareketidir; Hegel, pozitivist teizm karşıtı metodolojiler, Feuerbach ve Marx'ın psikolojik projeksiyonu, Nietzsche'nin "Tanrı'nın katledilmesi" ve yirminci yüzyılın varoluşçu Tanrı-öldü edebiyat dalgası. Bkz. Voegelin, *In Search of Order*, s.82-83.

²² Clarence Sills, "Episteme: Reflections on Voegelin, Hegel and Modernity", Eric Voegelin Society, 16th Annual Meeting Program, September 1-2, 2000, Washington D.C.

böyle bir değerlendirme çalışmamızın konusu değil. Gâyemiz düşünürler tarafından Hegel hakkında mütâlaa edilen yorumları iktibas etmek, tetkik etmek ve onların bir muhasebesini yapmak da değil. Bizim meselemiz, Voegelin'in "Hegel"idir. Bu yüzden bu değerlendirmeyi mümkün mertebe, Voegelin'in Hegel'i değerlendirmesiyle sınırlandırıyoruz. Hattâ, Hegel öncesi çok mühim ve karmaşık felsefî problemleri ele alamayacağımız için metni kaleme alırken okuyucunun Hegel hakkında ön bilgiye sahip olduğunu varsayıyoruz. Fakat Voegelin'in Hegel'ini de bütün veçheleriyle değerlendirmeyeceğimiz için, Hegel'in Voegelin'in teferruatıyla anlattığı felsefesini olabildiğince en iyi şekilde özetlemeye çalışacağız ve bunu yaparken de onun bu hususta yazılmış en önemli metnini merkeze alacağız; "Hegel: Büyücülük Hakkında Bir İnceleme"

2. Hegel: Modern Büyücü

a) Dünyanın Sıkıcılığı

"Tanrılar kozmostan kovulduklarında" der Voegelin, "terk ettikleri dünya sıkıcı hâle dönüşür. On yedinci yüzyılda, Pascal tarafından keşfedilen can sıkıntısı, *ennui*, bugün de, inancını kaybetmiş ve kendisini eğlence yoluyla anksiyetenin karanlığından korumak zorunda kalan insanın hâlet-i rûhiyesidir; can sıkıntısı, Fransız Devrimi'nden sonra Hegel tarafından çağın tarihteki sendromu olarak fark edildi."... "*Die Langweile der Welt*", yani "dünyanın sıkıcılığı" Hegel'in tanrıları ölmüş bir toplumun spiritüel (Geistigen) durumu için kullandığı semboldür."²³

²³ Eric Voegelin, "On Hegel: A Study in Sorcery", *Published Essays, 1966-1985*, s.213; almanca metinle mukayese için Eric Voegelin, *Eine Studie über Zauberei, Occasional Papers*, Eric Voegelin Archiv, Ludwig Maximilians Universität, München, 1999. Müteakip iktibaslar aksi belirtilmedikçe, İngilizce ve Almanca metinlerin mukayese edilmesi suretiyle adı zikredilen metinlerden yapılmıştır. Voegelin metninde, Hegel'den zikrettiği yerleri tırnak içinde göstermektedir. İtalikler bana ait. Müteakip iktibaslarda sayfa numarası mukayeseli tercüme nedeniyle verilmiyor. Voegelin'in Hegel'i değerlendirdiği diğer metinler için ayrıca bkz. Voegelin, *Ecumenic Age*, s.260-271, 308-313; Voegelin, *In Search of Order*, s.69-84; Voegelin, "The Eclipse of Re-

"Can sıkıntısı" yahut "dünyanın sıkıcılığı". Bu mecazla Hegel çağına dair fevkalâde mühim bir tespit yapıyor; Tanrı(lar)ı ölmüş bir toplumun mensuplarının "canı sıkılır." Şüphesiz, bu mecaz yahut metafor yalnızca sözlükteki mânâsıyla anlaşılmamalıdır. O, çağın ufkunu bir sis perdesi gibi kaplayan hâlet-i rûhiye ile, içtimâî buhran ile alâkalıdır: evrenin hiçliğe dönüşmesi, hayatın alelâdeliği, anlam kaybı, tatminsizlik, varoluşsal boşluk duygusu, can sıkıntısı, ıstırap ve melankoli. Cemaat hayatından çıkmış, ruhani ve manevî kamusal hayatı bitmiş, kısacası toplumun organik hayatını terk-i diyar etmiş insanın hayatına hükmeden sıkıntı, ruhsal huzursuzluk, azap, hüzn, kaygı ve melankoli. Uğruna savaşılabilecek hiçbir gâyenin ve anlamın kalmaması. "Melankolik kafa" der Luther, "şeytanın banyosudur." Çünkü Tanrı ölünce insan istikametini ve hayat gâyesini kaybedip bir boşluğa, dipsiz bir uçuruma yuvarlanır. Tanrısal köklerinden kopan hayat bir saçmalık, anlamsızlık, boşunalık, yokluk ve vehimden ibaret hâle gelir çünkü, "niçin varız?", "ne maksatla buradayız?" "Bütün bu olup bitenlerin sebebi hikmeti nedir?" suallerine, ruhun (*Geist*) suallerine artık cevap verilemez. Verilse de cevap hiçlik, saçmalık, anlamsızlık, beyhudelik olacaktır. Tanrı kaybolduğunda hayatın muhtevası ve mânâsı da kaybolur çünkü O, hayata ve tarihe mânâsını veren yegâne merkezdir. Mânâ hayatın musikisidir. Mânânın kaybı; "*Die Langweile der Welt*"; musikinin yitirilişi, dünyanın sıkıcı, ıstırap, azap verici bir yere dönüşmesidir. Her türlü toplumsal muvaffakiyetine rağmen, hemen her cins imkân, rahatlık, kabiliyet, zenginlik, şöhret, kariyer yahut statüye sahip olmasına rağmen "can sıkıntısı" bu mâ-

ality", *Late Unpublished Writings*, s.111-162; Voegelin, "The Drama of Humanity", *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers*, s.230-231; Pascal'ın *ennui*, *ressentiment* (hınç duygusu), *divertissement* (eğlence) ve *moi haïssable* kavramları Nietzsche'nin uygarlık eleştirisinde kullandığı *ressentiment* ve *nihilizm* kavramlarının muadilidir. Değerlendirme için bkz. Voegelin, *The New Order and Last Orientation*, s.281. Melankolinin ve sıkıntının tarihi için Voegelin şu kitabı zikreder: Wolf Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1969. Ayrıca bu ruh durumunun *moderne Melancholie* (modern melankoli), *l'ennui*, *der alle Tätigkeit lähmende Lebensüberdru*_ gibi farklı kavramlarla dile getirilişi için bkz. Peter Bürger, "Der Ursprung der ästhetischen Moderne aus dem 'ennui'", *Entzauberte Zeit, Der melancholische Geist der Moderne*, 101-119; zikreden, Christian Schwaabe, *Beschränkung aufs 'Vorletzte' Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische Bescheidung der politischen Philosophie*, s.34.

nâda imanını kaybetmiş bir çağın insanının en büyük derdidir. Dertlerin en büyüğüdür. İnsanın içini kemiren can sıkıntısı, bu metafizik muammâ umumiyetle “modern” insanın mustarip olduğu en mühim spiritüel hastalıktır.

Tanrı’yla bağları kopan cemaatin, *Geist*’in hayatının dışına itilen ve muallâkta kalan köksüz modern insanın hâlet-i rûhiyesini anlatan bu harikulâde metaforu Hegel nerede kullanıyor? Voegelin, bu metaforun, Hegel’in *Fenomenoloji* üzerinde çalıştığı dönem olan 1804-1806 yılları arasında yazılan *Fortsetzung des “Systems der Sittlichkeit”*²⁴ta geçtiğini söyler. “*Systems der Sittlichkeit*”a göre, “*Langweile*”, yani “can sıkıntısı” durumu Batı tarihinde iki kez vuku bulmuştur; bir kez antik dönemde, Roma imparatorluk fetihlerini müteakip ve ikinci kez de modernitede, Reformasyon’u müteakip.”

Voegelin’in ifade ettiği üzere, Hegel bu müstesna durumu, yani “can sıkıntısı” durumunu ve bu duruma bir son verilmesini şu iki hadiseyle tarif ve tespit eder: Birincisi, Roma imparatorluğunun fetihlerle genişlemesinin neticesinde manevî ve sosyal birliğin parçalanışı ve bu parçalanışa İsa’nın gelişiyle son verilmesi, ikincisi ise Reformasyon sonrası parçalanmışlığa son vermek üzere İsa’ların, yani İsa kılığındaki modern düşünürlerin yahut Hegel’in bizzat gelişiyle. Voegelin’in Hegel’den iktibas ettiği üzere;

Roma imparatorluğunun genişlemesi, antik dünyanın özgür devletlerini, *Geist*’in nesnel hâle geldiği tanrılarıyla birlikte yıkmıştı; imparatorluk halkları tanrılarının ve kültlerinin yaşayan bireysellikleriyle birlikte moralitelerini kaybetmişlerdi; artık onların tikelliklerinin üzerinde, imparatorluğun içi boş genel kuraları yayılıyordu. Dünyanın tikellik istikametindeki bu parçalanışında *Geist* (Spirit)a ve kutsal hayatı arzu edilir bir genelliğe bağlanma mevzu bahis değildi, ‘ilksel özdeşlik/aslî kimlik’ (ursprüngliche Identität), ‘sonsuz güç’ (ewigen Kraft)le birlikte ‘bitmeyen ıstırap’ (unendlichen Schmerz)ın üstesinden gelmeye ve

²⁴ Voegelin’in ifade ettiği üzere bu metin bugün kayıptır ancak kısmen Rosenkranz ve Haym tarafından bize nakledilir. Onların ifadelerine dayanan bir derleme Johannes Hoffmeister tarafından neşredilmiştir. Johannes Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1936, s.314-25; *Die Langweile der Welt*, s.318.

parçalanmış olanı yeni bir bütünlükte bir araya getirmeye (uzlaştırmaya) yönelmek zorundaydı – yahut insanlık kendi kendisini yok edecekti. İsa, dinin kurucusu oldu çünkü o, *Geist*’in kutsal gücüyle ‘bütün bir çağın ıstırapları’nı, bütün derinliğiyle, kendi içinde taşıdığı uzlaştırmacılığın mutlak kesinliğiyle ifade edebilirdi ve kendi umudunu (Zuversicht, confidence) diğerlerine aşılayabilirdi.

Tanrı’nın bir insanda enkarnasyonu (incarnation) vasıtasıyla ‘ilksel özdeşlik/aslî kimlik’te başarılan mutabakat, kilise tarafından muhafaza edildi. İnsanın yeniden kutsallaştırılması (resacralization) vasıtasıyla, *Geist*’in gerçeklikle baştaki mutabakatı topluma ve doğaya; kutsallık, monarşinin iktidarına doğru genişletildi ve hemen her ülkeye Tanrı’nın habercileri kendi kutsal mutabakatlarının tarihi izlerini bıraktılar. Bütün dünya ‘yeniden uyanışın mabedi’ (Tempel des wiedererweckten Lebens)ne dönüşmüştü.

Bu yeni mutabakatın muazzam parçalanışına Reformasyon neden oldu. Protestanlık, spiritüel hayatın dünyevileşmesi (Innerlichkeit) ve ‘empirik varoluş ile gündelik bayağı mecburiyetlerle (Gemeinheit, communes) meşgale’ istikametinde insanın yeni vatanını parçalayarak ‘kutsallığın şiiri’(die Poesie der Weihe, the poetry of sacrality)ni ilga etti. ‘Dünyanın Sabbath’ı kayboldu ve hayat müşterek fakat kutsal olmayan bir çalışma gününe dönüştü.’

Reformasyon öncesi ‘güzellik ve kutsallık’ dünyası, iyi uğruna kaybedildi; tarih aksi istikamete döndürülemez. Tarih, kadim mutabakatı ‘yabancı takdis’ (fremde Weihe) olarak telâkki eden ve onu ‘içkin’ (inward, innerlich)leşmiş *Geist* vasıtasıyla kutsallaştırarak değiştiren yeni bir dine doğru tekâmül etmek mecburiyetindedir. *Geist*, kendisini kendi formunda, *Geist* olarak kutsallaştırmak zorundaydı. Bu parçalanmanın (Zerriseenheit) üstesinden, ‘özgür bir halk’ın dinsel bir formu kabul etmesiyle gelinemezdi. Bunun üstesinden onu kendisi adına ‘kendi toprağında ve kendi görkemiyle’ alma küstahlığına sahip olduğunda gelinecekti. Bu mecrada Protestanlık’ta, *Geist* ile dünya arasındaki ilişki, bilinçte *felsefe*yle tezahür etti. Bu yeni *felsefe*, Akla canlılığını ve doğaya *Geist* (Vernunft ihre Lebendigkeit und (der) Natur ihren Geist)ını iade eder. Protestan parçalanmadan doğan *felsefe*, Katoliklik ve Protestanlık’ı müteakip, yeni üçüncü bir *din* olarak zuhur edecekti.

Katoliklik ve Protestanlık'ı takip eden üçüncü dinin, İsa ve Luther'den sonra kurucusu kim olacaktı diye sorar Voegelin. Hegel olabilir mi? Voegelin şöyle devam eder:

... Fransız Devrimi'nden itibaren Batı dünyasının üzerine yeni İsalardan oluşan bir bulut çökmüştü – Saint-Simon, Fourier, Comte, Fichte ve Hegel..

Aslında bu üçüncü dinin yaratıcılarının sembollerini miras aldığı, selefi şahsiyetler ve düşünce gelenekleri mevcuttur. Voegelin'e göre onlardan önce "Ortaçağ ve Rönesans'ın sekteryan spiritüelleri, - tanrılaştırılmış insanlar ve *homines novi* - ve onları takip eden on sekizinci yüzyıl occultistleri, hayâlperestler ve Schwärmer; illuministler ve teozoflar, Swedenborg, Martinez, Saint-Martin, Cagliostro, Lavater, Jung-Stilling" vb. vardır. Bununla birlikte Voegelin, Hegel'in içkinciliğinin arkasında bizzat Alman Hristiyan mistik Jacob Böhme'nin ve Alman Pietistlerinin olduğunu söyler.

Voegelin modern düşünürü yeni İsa olarak tarif ederken aslında yukarıda adı zikredilen düşünürlerin - Saint-Simon, Fourier, Comte, Fichte ve Hegel - Mesih rolüne işaret eder. Felsefenin kendisini, Katoliklik ve Protestanlık'ı müteakip bir din gibi takdim edişiyi birlikte modern düşünür, tarihi dönemler şeklinde tasarlayarak gelecek hakkında konuşabilecek ve hattâ ona istikamet verebilecektir. O artık dünyevî "kurtuluş"un sözcüsü, modern İsa'dır. Modern düşünür aşkın olanı içkinleştirmiş, kutsal dinlere ait olan eskatolojiyi bu dünyaya çekmiş ve bu eskatolojiyi inşa ettiği tarihsel sisteme entegre etmiştir. Voegelin daha ötede, sözünü ettiği "muhayyel dönem inşası"na bilimin kesinliğinin de bahşedildiğini söyler: *Wissenschaftslehre* (Bilgi Öğretisi), *Systems der Wissenschaft* (bilim sistemi), *philosophie positive* (pozitif felsefe), *Wissenschaftlicher Sozialismus* (bilimsel sosyalizm)". Bu yüzden Hegel, *Tinin Fenomeolojisi*'nde, "Bilgi ancak Bilim olarak ya da Sistem (System) olarak edimseldir ve sunulabilir"²⁵ derken Antik Yunan'dan beri varlığını sürdüren "bilme sevgisi olarak felsefe"yi bir kenara atar. Felsefe artık "bilimsel bir din"dir.

²⁵ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004, s.34.

Hikmet sevgisi (love of Wisdom) olarak felsefe değil, nihaî bilginin sahipliği anlamına gelen "bilimsel bir sistem olarak felsefe" ve "tarihsel yasaların bilimsel keşfi", on dokuzuncu yüzyıl Mesihçiliğinin en önemli motifleridir. Voegelin'e göre, 1854'te Comte eserini tamamladığında, on dokuzuncu yüzyıl Mesihçiliği başlamıştır. Voegelin, sistem inşa eden modern düşünürü, bir başka deyişle modern mesihi megalomanlık, anksiyete (can sıkıntısını hatırlatalım), varoluşsal güvensizlik, *metaxydeki* varoluşsal gerilimi ilga edecek sistem tasarımcısı ve *libido dominandi*²⁶ tabirleriyle değerlendirir.

b) Sistem İnşası: Büyücü Hegel

Canı sıkılan modern düşünür "eğlenir." Canı sıkılan, can sıkıntısını gidermek için bir eğlence, bir oyun icat etmelidir. Modern düşünürün hâlet-i rûhiyesi; "can sıkıntısı" tefekkürüne akseder ve ruhunu sıkı, daraltan, boğan can sıkıntısından kurtulmak, muhayyilesini mesut etmek ve eğlenmek isteyen düşünür bir "sistem", yani *ikincil gerçeklik* inşa ve icat eder. Voegelin'e göre, Hegel'in *Bilim Sistemi* Pascal'ın tabiriyle "eğlence" (divertissement)dir. Buradaki eğlence de tıpkı can sıkıntısı gibi yalnızca sözlükteki mânâsıyla anlaşılmamalıdır. Bu metaforla ifade edilmek istenen şey, mânâ yahut anlam kaybının telafi edilmesidir. Buradaki "eğlence", varoluş sıkıntısını ve muammâsını çözme istikametinde bir arayıştır. Voegelin'e göre bu eğlence, yani inşa etme eylemi mânâdan yoksun, mânâyı kaybetmiş düşünürün "bölünmüş" benliğiyle alâkalıdır. Ona göre Hegel bölünmüş benliğe sahiptir. Hegel'in dehası ve kişiliğiyle ilgili bize bilgi veren Voegelin, Hegel'e haksızlık etmeyelim der. O, "duyarlı bir filozof, *noetic* ve *pneumatic* bakımdan çağının kritikçisi, entelektüel güce sahiptir", "edebî metinler kadar politika hakkında da son derece parlak ortak duyu eserleri vermiş ve Alman dilinin büyük ustaları ve düşünürleri arasına girmiştir." Ancak dehasının bütün pırıltısına rağmen "bir insan olarak Tanrı karşısında kendi benini elde edememiştir. Ontolojik kusurluluğunun karanlığından *libido dominandi*, hâkim olma arzusu yükselir ve bizzat kendisini yeni çağın mesihi olarak yanlış bir şekilde kurgulamaya zorlar."

²⁶ "güç tutkusu", "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", a.g.e, s.166

Bu durumda Voegelin'e göre, Hegel'in modernliği iki benliği – hakiki ve yanlış benlik – birlikte taşır ve bu benliklerin hiçbirisi bir-biri üzerinde tahakküm kuramaz. Hegel, çağının toplumunun spiri-tüel hastalığını teşhis edecek ve bunu harikulâde bir metaforla ifa-de edebilecek kadar spiritüel bakımdan sağlıklıdır: *die Langweile der Welt/Dünyanın Sıkıcılığı*. Ancak Voegelin'e göre o, kendi benini ka-zanamadığı için, yanlış benini yeni çağın mesihi olarak sunmuştur: "sistem" inşası; *İkincil gerçekliğin* inşası. Bu durumda "ne hakiki be-ni, sistemi yıkacak kadar güçlü olabilmiştir ne de yanlış beni onu katil bir devrimciye yahut psikiyatrik bir vakaya dönüştürecek gü-ce sahip olabilmiştir."

Yaşlı büyücü herkesi, bilhassa da takipçilerini nasıl büyüledi? Voegelin, bu sorunun cevabının Hegel'in "insan"a tanıdığı müstesna önemde yattığını düşünür. O, büyük önem verdiği "insan" mefhu-muyla takipçilerini büyüler. Hegel'e göre Tanrı ölmüş ve insan-tan-rı kendisini Fransız Devrimi'nde ifşa etmiştir, yani insan Fransız Devrimi ile kemâle ermiştir. Bu dönemde İnsan-tanrı, artık kendi imajında yeni bir dönemi başlatabilir kanâatı hasıl olmuştur. Bu ye-ni dönemi başlatacak İnsan-tanrı Hegel'dir. Hegel kendi sistemiyle bu dönemi başlatmak ister. Bir sistem muhakkak bazı şartlara, ka-bullere ve prensiplere isnat etmek mecburiyetindedir. Voegelin, He-gel'in sistem inşasının prensiplerini şöyle tespit eder:

Tanrı ve insanın söylem evreninden çıkartılışı,

Tanrı ve insanın yerine muhayyel/tasarlanmış *Bewusstsein* (bi-linç) ya da *Geist*ın ikame edilmesi,

Felsefi sembollerin *ikincil gerçekliğin* iktidar/güç alanına transfer edilmesi.

Buna göre, "Hegel, *Geist*ı "en yüce kavram" olarak takdim eder ve *Geist*ın kendi kendisini ifşa ederek bilmesi *bilim* demektir." Daha ötede, Voegelin'in ifade ettiği üzere, *Selbst*, *Ich*, *Subjekt*, Hegel 'in sis-teminde Tanrı'nın yerine geçecek temel prensiplere dönüştürülür-ler ve *Geist*la ilişkilendirilirler. Voegelin, şöyle söyler:

Tarihteki insanlar ve olaylar Tanrı karşısındaki varlıklarını kay-betmişlerdi; onlar bilinç sürecindeki safhalara, yani Subjekt'e, Tanrı'ya, yani Hegel'e dönüştürülmeliydiler.

Burada Hegel'in felsefesinin teferruatına Voegelin kadar girmemiz mümkün değil. Voegelin'in Hegel'e ilişkin müteakip değerlendirmesini şu şekilde özetleyip sonlandırabiliriz:

İlkin, Hegel bölünmüş bir benliğe sahiptir. Voegelin, Hegel'i tırnak işareti içine almamız gerektiğini, çünkü onun entrikacı benliğinin hareketini göz önüne almaksızın "Hegel" hakkında hiçbir geçerli değerlendirme yapamayacağımızı söyler. Ona göre Hegel'in oynadığı oyunu tasarımdan hareketle görmek mümkün değildir. "Çünkü "Hegel" gerçek insanın bilincini, kendi muhayyel "bilinç" inşasının dışında bırakır. Bilginin diyalektik hareketi 'sonda başlangıcına ulaştığını varsayarak kendisine dönerek daire çizer." "Bu sihirli daireye bir kez girildiğinde" der Voegelin, "büyücü sizi orada kaybolacağınız yörüngesine çeker." Bu durumda Voegelin'e göre üç Hegel'den söz edilebilir: Çağının spiritüel rahatsızlığını keşfedecek kadar *ilk gerçeklikte* yaşayan Hegel, kendi inşasını hakikat olarak sunan Hegel (*ikincil gerçeklik*) ve bu ikisini bir araya getirerek eserini "çağ"a uyarlayan sihirbaz Hegel.

Büyücü yahut sihirbaz Hegel! Voegelin, adeta Hegel'in yarattığı bir iksirden bahseder. Ona göre Hegel kendi *grimoire*ini (Büyü Kitabı) yazarak büyü ve efsun marifetiyle tarihe bir istikamet vermek ister; o, çağının problemine – insanın ruhunu zehirleyen tatminsizlik ve can sıkıntısı - kendi tarzında bu büyü kitabıyla bir cevap arar. Hegel, *grimoire*ini *System der Wissenschaft: Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes* (Bilim Sistemi: Geist'in Fenomenolojisine Giriş) başlığıyla yayınlar. Voegelin'e göre, Hegel, kitabında bir oyun oynar ancak bu oyun, sırf oyun, eğlence olsun diye oynanmaz. Oyun, insanın kutsal izahatlar haricinde bilinmeyen, adeta bir muammâ olan mukadderatını tayin etme oyunudur. İnsanın kaderini bilme oyunudur. "Hegel, gerçeklik üzerindeki iktidarını sağlayacak büyümlü sözler (Zauberworte)i bulmak ister. Çünkü, onun tesis edeceği 'gerçek bilgi', Hegel'i geleceğin nasıl olacağına dair söz sahibi yapacaktır." Hegel iktidar sahibi, tarihe istikamet veren büyük kişi olacaktır. Hegel, tarihi çarpıtır. Ona göre, "*Geist*'tan önce tarih yoktur, *Geist*'tan sonra da olmayacaktır." Bu kontekste, Hegel'in kaynağı *Eski Ahit*'te olan, ancak Schiller'in düşüncesinden türettiği "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" (The history of world is the

world's court of justice/Dünya tarihi, dünya adalet mahkemesinin tarihidir) sözünü zikretmeliyiz. Bu sözün ifade ettiği şey, Löwith'in ileri sürdüğü üzere, tarihin doğal mecrâsının basitçe tahmin edilmesi değil, tarihin yargısını tahmin etmeye "girişmek" ve "cüret etmek"tir.²⁷

Hegel niçin böyle bir cürette bulunuyor? Voegelin, "büyücü Hegel" in tarihin yargısını tahmin etme cüretinin nedenlerini şöyle değerlendirir:

Hiç kimse bir çağ'ın spiritüel düzensizliğini iyileştiremez. Filozof, kendisini sakat bırakmakla ve gömmekle tehdit eden "çağ" adı verilen idollerin molozlarından kendisini uzak tutmaktan başka bir şey yapamaz; ve bu gayretinin, kendisiyle aynı deritten mustarip ve Tanrı karşısında insanlığını kazanmak için aynı arzuyu duyan başkaları için bir emsal olacağını umabilir. Bununla birlikte, Hegel insan olmak değil, Büyük İnsan olmak istedi: Tarihte bir döneme ismini vermek onun takıntısıydı. O, yalnızca tarihteki herhangi bir büyük insan olmak istemedi, diğerlerini öncelemek ve kendisini takip ettirmek suretiyle hepsinin en büyüğü olmak istedi. O, tarihi ilga edecek Büyük İnsan olarak sonsuza kadar kendi imzasını taşıyacak Son Çağ'ı dile

²⁷ Karl Löwith, *Meaning in History*, s.12. Voegelin, Hegel'in felsefeye din elbisesini giydirdi iddiasına karşılık Löwith, Hegel'in teolojiyi felsefeye çevirdiğini ileri sürer. Şöyle ki, Hegel'in "aklın hilesi" nosyonunun Löwithçi yorumunda, "aklın hilesi" ilâhî inayetin rasyonel yorumu anlamına gelir. Löwith'in ifade ettiği üzere tarih Hegel'de, planlandığı gibi giden bir şey değildir. Büyük eylem adamları aslında Batı tarihinde bilmeden genel bir gâyeyi yerine getirirler. Bu genel gâye tarihsel olarak güç/iktidarla, aklın hilesiyle eylemde bulunmaktadır. Bununla birlikte Löwith için, Hegel'i Augustinus'den prensipte ayıran şey, Hristiyanlık'ı spekülâtif akıl açısından ve inayeti (providence) de "aklın hilesi" ile yorumlamasıdır. Hegel'in, "Tarihte görülen süreç, sadece dinin insan aklı olarak ifadesidir, dinsel prensibin seküler özgülük formu adı altında üretimidir" deyişi bu kontekstte anlamlıdır, çünkü Löwith'e göre, Hristiyan inancının bu sekülerleşmesiyle yahut Hegel'in söylediği gibi ruhun bu fark edilişiyse Hegel, Tanrı krallığının dünyada farkına varmakla kendisinin Hristiyan'ın dehasına bağlı olduğuna inandı ve Hristiyan nihai tamamlanış beklentisini tarihsel sürece aktararak Dünya tarihini kendisini tamamlıyormuş gibi gördü. Bu bakımdan, "Die Weltgeschichte ist Weltgericht" dinî bir cümledir. Löwith'in daha teferruatlı değerlendirmesi için bkz Löwith, a.g.e Ayrıca, "Dünyanın son-ereğinin doğru olarak saptanması" ve "dünyanın son-ereğinin ne olduğu sorunu" için bkz. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı yayınları, İstanbul, 2003.

getirmekle bu konumunu garantiye aldı. Tarihteki Büyük-Büyük İnsan (The Great-Great Man) tarihin ötesindeki Büyük İnsan'dır. Parçalanmış ve cansıkıntısının hâkim olduğu tarihe bir son yazmakla tarih üzerinde bir güç/iktidar elde etmek Hegel'in büyüsunün yönlendirici gücüydü.

c) Peygamber Filozof

Tanrı'ya imanını kaybetmiş bir çağın yeni dini ne olacak? Voegelin'e göre, "felsefe". "Felsefe, neden Katoliklik ve Protestanlık'tan sonra üçüncü bir din olmuştur ve neden din kaftanına bürünmek mecburiyetindedir?" diye sorar Voegelin. Ona göre Hegel, büyük bir hayâl kırıklığı yaşamaktadır, çünkü filozoflar artık bin yıllık tarihi belirleyecek tarihsel figürler değildir. Hegel, artık Platon'un çağında değil, İsa'nın çağında yaşamaktadır. Onun önündeki "model" filozof değil, peygamberdir. Tamamlanış yalnızca filozofun varlığıyla gerçekleştirilemez. Felsefe "din"in kaftanına bürünmek, filozof peygamber olmak zorundadır. Hegel, muhayyel içkin tarih projesiyle bu tamamlanışı gerçekleştirmeye yönelir. Hegel'in düşüncesinde "felsefe, yeni 'ilksel özdeşlik/aslî kimlik'in nihai vahyine dönüşür ve vahyin kadim Tanrı'sının öldüğü iddia edilir." Voegelin'e göre, Tanrı'nın öldüğünü Hegel'in sistemine girmeden bilemeyiz. Aslında Hegel'in bütün derdi, daha önce bahsettiğimiz Tanrı'nın ölümü nedeniyle zuhur eden parçalanma (Zerrissenheit)ya bir son vermektir. O, bu son verme işlemini, fenomenolojinin başlattığı çağı, tarihin son çağı ilan ederek gerçekleştirmeyi amaçlar.

Bütün bu mülahazalardan anlaşılacağı üzere, Voegelin'in Hegel'e ilişkin değerlendirmesinde çarpıcı olan husus, Hegel'in önündeki örneğin, antik çağın filozoflarından ziyade bir "peygamber" olmasıdır. Hegel selefi bir filozofu değil, bir peygamberi taklit eder. İsa'nın tarih ve toplum üzerindeki iktidarı ve gücü bilinçaltına o kadar tesir etmiştir ki, Hegel filozof olarak, onu taklit etmek suretiyle tarihe istikamet verme gâyesindedir.

Tarihe bir istikamet vermek için önce geçmişi reddetmek yahut geçmişe ilişkin kendi tasavvurunu ortaya koymak gerekir. Kadim geleneğin reddi nasıl mümkündür? Hegel, bunu kolaylıkla her dile

tercümesi mümkün olmayan Almanca bir kavramla yapar; "*bisherige*" (şimdiye kadar). Voegelin'in Hegel'in felsefesindeki Almanca "*bisherige*" kavramıyla ilgili değerlendirmelerinde Hegel'in reddi mirası açık hâle gelir. Voegelin, Hegel'in *ilk gerçekliğin* olaylarını, kendi tasarımının kıyamet (apokaliptik) dramasındaki sembolik olaylara dönüştürdüğünü göstermek ister. Bu kavramsal değerlendirmeye göre, Hegel'in bazı kavramları, söz gelimi "*the ganze Masse der bisherigen Vorstellungen*", İngilizce'ye tercüme edilemez. Çünkü Voegelin'in ifade ettiği üzere, İngilizce, Almancayla modern apokaliptik sembolleri aynı ölçüde özümseyememiştir. Voegelin, bir sıfat olan *bisherige* (şimdiye kadar) kavramının, Hegel'in yazılarına kadarki tarihin ve sosyal düzenin bütün kavramlarını hayaletle dönüştürdüğünü ve gerçekliğin hakikatinin yerine geçtiğini ifade eder. Yani Hegel kendisine kadar gelen kadim geleneği reddederek kendi tasarımını bu geleneğin yerine ikame eder. Voegelin, Hegel'in *bisherige* sıfatının etkin (operative) sembol olarak, takipçileri Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'sunun ilk cümlesi olduğuna da dikkat çeker: "Die Geschichte aller *bisherigen* Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen".²⁸ Bu sıfat aynı zamanda, "*das Ende der bisherigen Geschichte*"²⁹ (Alfred Weber) gibi deyişlerde de kullanılmaktadır. Voegelin, bu sığata bulunan İngilizce karşılıkların, *bisherigen*in apokaliptik ağırlığını taşımadıklarını ileri sürer: "all previous conceptions" veya "the history of all hitherto existing society".

Voegelin'e göre, Hegel'le birlikte pragmatik tarih, kıyamet dramasına dönüşmüştür. Yani, eskiden olaylar zinciri olan tarih, dinsel bir şekle, sonunda kurtuluşun olduğu dini bir sisteme dönüşmüştür. Hegel, Marx yahut Engels..., yani

Tasarımcı, böylelikle kendisini tarihte "zincirdeki bir halka"dan ibaret olan sıradan insandan ayırarak metastatic özgürleşme yolunda entelektüel rehberle dönüştürür.

²⁸ "Şimdiye kadarki bütün toplumların tarihi, sınıf savaşmaları tarihidir." Bkz. K. Marx, F. Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, Sol yayınları, Ankara, 1991, s.109.

²⁹ "şimdiye kadarki tarihin sonu."

Bisherige (şimdiye kadar) sıfatı canlı bir şekilde *Gesellschaft* (Toplum) ve *Geschichte* (Tarih) kombinasyonlarıyla daha ileride de sürdürülecektir. Bir başka deyişle bu sıfat, tarih ve toplum alanındaki spekülasyonların sihirli gücüne sahiptir. Büyücünün çıraqları Marx, Engels... müteakip dönemde kendi yeni tarih ve toplum tasarımlarını bu sıfattan hareketle kadim geleneği reddederek ortaya koymuşlardır. Filhakika Hegel'in yapmak burada istediği şey, eski dünyanın bağlarından kurtularak yeni bir gerçeklik yaratmaktır; yeni bir yol çizmektir. Voegelin, Hegel'in "yeni dünya"nın şeklini (*Gestalt*) sihirli bir operasyonla çağırarak arzusunda olduğunu söyler: *ikincil gerçekliğin inşası; sistem inşası*.

Ona göre, "Hegel, İskender ile Aristoteles arasındaki ilişkiyi düşünerek imparatorluk ile felsefe arasındaki ortak faktör olarak "yenilenme"yi tesis etmek ister." Spiritüel yenilenme ve sosyal dokunun yenilenmesi. "Bu yeni tarih tasarımında ulusların eski moral formu yenisiyle değiştirilecektir. Makedonyalı İskender, Aristoteles'in mektebinden dünyayı fethetmeye gitmişti."³⁰ Hegel de felsefeyle ve yeni moral formuyla Alman *Geist*'inin dünyayı fethetmesini sağlayacaktır. Bir başka deyişle Hegel, daha önce sözünü ettiğimiz parçalanma (*Zerrissenheit*)'ya bir son vermek istemiştir. *Fenomenoloji* parçalanmayı ilga edecekti. Parçalanmayı ilga edecek moral form nerede ortaya çıkacaktı? Bu hususta Voegelin, Hegel'in Niethammer'e yazdığı mektubu zikreder:

³⁰ Voegelin, Hegel'le ilgili olarak en fazla Kojève'nin yorumlarına önem vermektedir. Ona göre, Kojève Hegel'deki bilmeceyi hisseden ancak Hegel'deki büyü yahut sihir problemiyle uğraşmayan bir düşündürdür. Voegelin, Kojève'nin büyüünün çırağı Marx'ın takipçisi olduğu için bu meseleyle meşgul olmadığını söyler. Ayrıca Kojève, yanlış bir şekilde Hegel'in, Platon'u taklit etmek suretiyle Napolyon'un politikalarına tesir etme gayesinde olduğunu düşünmüştür. Kojève'nin değerlendirmesinde "Tarihi yapan eylem adamı Napolyon ve onu anlayan filozof (Hegel)" düşüncesi hâkimdir. Voegelin'e göre Hegel'in böyle bir gayesi yoktur. Voegelin, a.g.m. Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004. Kojève'nin Hegel yorumunun değerlendirilişi için bkz. Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi, Cogito*, İstanbul, 1998. Kojève'ninkiyle birlikte farklı Hegel yorumları için ayrıca şu derlemeye bkz., *Hegel'i Okumak*, derleyen ve çeviren Tülin Bumin, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993.

*Geist*ın kendi bilincinden kaynaklanan temel özgürlük, Aydınlanma'dan doğan soyutluğuyla Fransız Cumhuriyet versiyonunda yozlaştı. Soyutluğu nedeniyle, özgürlük şiddet ve teröre dönüştü. Soyut özgürlükte de olsa hâlâ *Geist*ın bir düşünce, diyalektik süreçte bir an olarak kaldığı müddetçe takdir edeceği bir hakikat vardır. Fransa'da mutlak özgürlükten dolayı yozlaştığından *Geist* Almanya'ya geçecektir.

Hegel'in bu sözlerini Karl Löwith'in yorumuyla birleştirmek yerinde olacaktır. Löwith'e göre Hegel, Alman felsefesini dünya felsefesi hâline getirir. Hegel, "Doğu tek bir kişinin özgür olduğunu, Yunanlılar ve Romalılar *bazılarının* özgür olduğunu, Almanlar ise *herkesin* özgür olduğunu bilirler" der. Löwith'e göre, Hegel'in eskatolojik sisteminde Doğunun tarihi, dünya sürecinde çocukluğu temsil ederken Yunanlılar ve Romalılarındaki gençliği ve mertliği, Hristiyan-Alman dünyasında ikamet eden kendi felsefesi ise ruhun yaşlılık çağını temsil eder.³¹ Hegel'in felsefesi Voegelin için olduğu gibi Löwith için de dünya tarihsel sürecinin Alman *Geist*ında tamamlanışını ifade eder.

d) Tarihin Kavşağındaki Modern Filozof : Hegel

Voegelin'in bütün bu mülahazalarından Hegel'in Batı düşünce tarihindeki pozisyonuyla alâkalı ne gibi neticeler çıkartabiliriz? Öncelikle ifade etmeliyiz ki, Hegel, Voegelin için Batı düşünce tarihinde bir dönüm noktası, tarihin kavşağındaki modern filozoftur. Onun bu değerlendirmesi Habermas'ın Hegel'in "moderniteyi felsefî bir problem olarak düşünen ilk filozof"³² olduğu tespitiyle de uyumludur. Habermas'a göre, moderniteyi ilk kavramlaştıran düşünür olarak Hegel, özne felsefesinin sınırları içindeki mutlak tasarımıyla antik felsefe ve Hristiyanlık modelinden kopuşu gerçekleştirmiştir. Voegelin için de antik felsefe ve Hristiyanlık modelinden bu kopuş, modern olanı anlayışımızda fevkalâde önemli bir kriterdir.

³¹ Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche, The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, Columbia University Press, New York, 1991, s.3 ve s.32-33.

³² Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s.31.

Bu değerlendirmeyi destekleyecek başka bir düşünce de Heidegger'den geliyor. Heidegger'e göre, Yunanlılarla felsefenin başlangıcını, Hegel'le de felsefenin tamamlanışını düşünürüz ve Hegel'in kendisi de felsefesini bu tespit mihverinde düşünür. Hattâ ona göre, Hegel felsefenin gâyesini "hakikat" olarak belirler ve Yunan düşüncesi henüz bu aşamada değildir, çünkü "güzel" aşaması henüz hakikat aşaması değildir. Tamamlanış Hegel'le gerçekleşecektir.³³ Burada bir parantez açarak şunu söylemeliyiz: Şüphesiz Hegel'den önce Descartes vardı. Hattâ Hegel'in Descartes için söylediği gibi, "Descartes'la 'selbständige Philosophie' (özerk felsefe)ye girdik... Yani uzun süren sert deniz yolculuğundan sonra bir gemicinin karayı gördüğünü haykırması gibi evde olduğumuzu söyleyebiliriz."³⁴ Fakat, Voegelin'in Descartes hattâ ondan sonra gelen ve Hegel'i etkileyen Fichte, Kant³⁵ ve çağdaşı

³³ Martin Heidegger, "Hegel und die Griechen", *Wegmarken*, s.255 Heidegger, makalesine koyduğu bu başlıkla; "Hegel ve Yunanlılar", felsefenin çöküşünün ifade edildiğini söyler çünkü Hegel'le başlayan dönem, psikoloji, sosyoloji ve lojistik dönemi bir başka deyişle teknik hâkimiyet dönemidir. Ancak ona göre, felsefenin çöküşü, düşünmenin son bulması anlamına gelmez, felsefenin kamusal belirlenimden yoksun kalması anlamına gelir. Felsefe artık tarih felsefesiyle özdeşir. Heidegger'e göre, sadece felsefe tarih felsefesiyle özdeş olmakla kalmaz aynı zamanda *Sein* ve *Denken* (Varlık ve Düşünce) de özdeş hâle gelir. Hegel'in perspektifinden her şey düşüncede kazanılmaktadır.

³⁴ Zikreden Heidegger, a.g.e, s. 257.

³⁵ Voegelin, Kant'la ilgili değerlendirmelerinde Kant'ın iki yönlülüğüne sıkça işaret eder. İlk Kant, birey olarak insanın bu dünyada içkin bir mükemmelleşmeye erişmesinin imkânsız olduğunu düşünür. Bu açıdan felsefi antropolojisinde Kant, Augustinus ile uzlaşma içindedir. Diğer yandan ise Kant türlerin aklının sonsuz gelişimine inanır ve ona göre bu gelişim insanın türsel bakımdan mükemmelleşmesini hedefler. Yani birey olarak mükemmelleşme mümkün değilse de yeni nesiller geldikçe mükemmelleşmeye daha çok yaklaşılabilecektir. Bir başka deyişle, birey olarak insan değil, tür olarak insan erdem ve mutlulukta mükemmelleşmeye ulaşacaktır. Kant'ın felsefi antropolojisinde bu bakımdan insan çifte bir doğaya sahiptir. İlk kuşaklar mükemmelleşmeye doğru giden yolu hazırlar. Müteakip kuşaklar bunu tamamlar. Bu kontekste Kant'ın görüşlerine ilerleme fikrinin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Voegelin bu ilerlemeci bakış açısını eleştirmektedir. Ancak yine de Voegelin, Kant'ın düşüncesinde önemli bir yere sahip olan *Ding-an-sich* sembolünün içkin olmayan bir felsefenin izi, kendi deyişiyle "aşkın felsefenin kalıntısı" olduğunu düşünür. Kant bu sembolle, bilinçteki 'es Realität'e işaret etmiştir. Değerlendirme için bkz. Voegelin, *In Search of Order*, s.64, Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, s.56.

Schelling³⁶ hakkındaki değerlendirmelerini bu tezin sınırları içinde ele almamız mümkün değil. Modernite ile ilgili değerlendirmelerde bir başlangıç noktası olarak Descartes sıkça zikredilir. Biz ise Descartes'ı değil, Hegel'i başlangıç noktası olarak aldık. Her ikisi de Hıristiyan filozof ve her ikisi de Batı felsefesinde mühim bir kırılmaya işaret ediyor. Bu yüzden niçin Hegel'i modern Batı düşüncesinde bir dönüm noktası olarak ele aldığımızı ifade etmeliyiz. Voegelin'in moderniteyle ilgili değerlendirmelerini Hegel'le başlatmamızın nedeni, Voegelin'in Descartes'ın aşkın tecrübeye hâlâ sahip bir düşünür olduğunu düşünmesidir. Voegelin'e göre Descartes'ın, Hegel gibi bölünmüş bir benliği yoktur. Hegel gibi "içkinci" değildir. Ayrıca Hegel, serio-comic³⁷ (hem ciddi hem de komik şeyleri barındıran anlamında) özellikteki Tanrı-öldü hareketinin temsilcisidir.³⁸ Descartes'ın düşüncesinde böyle bir şeye rastlamayız. Voegelin'e göre, Descartes'ın ortaya koymuş olduğu kartezyen meditasyon geleneksel anlamda Hıristiyan meditasyondur ve Descartes, "Hıristiyan bir düşünür olarak" dünyayı nasıl bilebilirim diye soran filozoftur.³⁹ Voegelin, Husserl'in modern felsefenin orijinal olarak Descartes tarafından temellendirildiği ve kendisiyle tamamlanacağı dü-

³⁶ Voegelin'in Schelling değerlendirmesi için bkz. Voegelin, *Schelling, Occasional Papers*, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, 2004. Ayrıca, Voegelin, *The New Order and Last Orientation*, s. 193-236. Voegelin'in düşüncesinde Schelling'in yeri için bkz. Jerry Day, *Voegelin, Schelling and the Philosophy of Historical Existence*, University of Missouri Press, USA, 2003.

³⁷ Voegelin, Tanrı-öldü hareketiyle ilgili şunları söyler: "Tanrı-öldü hareketinin komik tarafı, öldüğü iddia edilen Tanrı'nın kendi cenaze levazimatçılarını tam üç yüz yıldır endişeli bir şekilde meşgul edecek kadar canlı olmasıdır. Onun yönettiği hayat, onun ölümünden önce de sonra da sıkıntı verici ve karmaşıktır. Pek çok düşünür, onun, töz (substance) mü yoksa özne (subject) mi (Spinoza/Hegel), yoksa ikisi mi, yoksa o hiç varolmadı mı, şahsi mi gayri şahsi mi, bilinçli mi bilinçsiz mi, yoksa yalnızca düzenleyici bir fikir mi (Kant), kendisiyle özdeş mi yoksa değil mi, özdeşliğin özdeşliği mi yoksa özdeşlik olmayan mı (identity, nonidentity), (Hegel), ontolojik mi yoksa teolojik bir varlık mı yahut her ikisi mi veya bundan tamamen farklı bir şey mi (Heidegger) olduğuna karar verememişlerdir." Voegelin, bu duruma yalnızca Tanrı'nın gülme izni olduğunu söyler. Bkz. Voegelin, *In Search of Order*, s.83.

³⁸ Voegelin, , a.g.e., s.82.

³⁹ Voegelin'in Descartes'la ilgili değerlendirmeleri için bkz. Voegelin, A Letter to Alfred Schütz Concerning Edmund Husserl, *Anamnesis: On the Theory of History and Politics*. Bu mektup şu eserde de bulunmaktadır: *Faith and Political Philosophy, The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, s.19-34.

şüncesinde olduğunu ifade eder. Voegelin'e göre Husserl'in bu görüşü kısmen doğrudur. Voegelin, *Meditasyonlar*'da bir Arşimed noktasının, dünyanın yeniden kurulabileceği bir pozisyonundan dünyanın metodolojik eliminasyonunun mümkün olduğu fikrini kabul eder. "Ben" (I), aşkın ego yerine dünyanın yeniden oluşturulması için hareket noktası yapılır. Ancak Kartezyen indirgemeciliğin epistemolojinin ötesinde müspet bir anlamı olmadığı düşüncesini doğru kabul etmez. Meditasyonların arkasında "aşkın tecrübe" vardır. Hristiyan "aşkınlık tecrübesi", Descartes için dünyanın objektifliğinin ön varsayımıdır.⁴⁰

Descartes değil, Hegel. Niçin Hegel'i modern Batı düşüncesinde bir dönüm noktası olarak ele aldığımızı bu şekilde ifade ettikten sonra parantezi kapatarak tekrar asıl meselemize dönelim. Voegelin'in Hegel yorumlarından hareketle varılabilecek ikinci netice, Hegel'in, filozof tarifini değiştiren filozof olmasıdır. Hegel, artık hikmetin sevgilisi olan filozof değil, felsefeyi "bilim" formuna yaklaştıran düşünürdür (yani *philodoxos*: lover of opinion, DOXA/Kanılının sevgilisi). Antik Yunan felsefesinde çok mühim bir yere sahip "hikmet" Hegel'in terminolojisinde "mutlak bilgi"ye dönüşür.

Üçüncü olarak, Hegelci tarih felsefesi aşkınlığı içkinliğe dönüştüren bir tarih felsefesidir. Bir başka deyişle Hegel, metafiziği tarih felsefesine dönüştürür. Voegelin'in deyişiyle o, vahyin logosunu felsefenin logosuna ve felsefenin logosunu da bilinç diyalektiklerine indirger.⁴¹ Bu bakımdan Löwith'in dile getirdiği Hegel'le felsefenin ruhun alanı hâline geldiği, Marx'la ise felsefenin dünyevî hâle, politik ekonomiye dönüştüğü yorumu⁴² doğru değildir çünkü Hegel, aşkınlığı içkinlikte mutlaklaştıran ve bunu da tarih felsefesiyle gerçekleştiren ilk büyük filozoftur. O kutsal dünyevî hâle getirmiştir. Kutsal içkinleştirmiştir. Bir başka deyişle o kutsal tarihi seküler tarih düzeyine indirgemiş ve yalnızca bununla kalmayıp seküler tarihe kutsal tarihin konumunu da bahşetmiştir. Löwith'in dediği gibi Hegel'in felsefesinde Tanrı iradesi, dünya *Geist*ına ve ulus-

⁴⁰ a.g.e, s. 31.

⁴¹ Voegelin, *The World of the Polis*, s.17.

⁴² Löwith, a.g.e, s.33-35.

ların *Geist*ına (Weltgeist, Volksgeister), yani içkin bir spirütüalizme dönüştürülmüştür. Bu bakımdan Hegel son derece modern bir filozoftur.

Altizer, Voegelin'in bu konudaki düşüncelerini geliştirerek Hegel'in bilincin kutsallaştırılması işlemini *noetic* bilinci yıkararak gerçekleştirdiğini ifade eder ve Hegel'i ideoloji dünyasının mimarı olarak tarif eder; çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ona göre Hegel hem komünizmin hem de faşizmin babasıdır.⁴³ Bu kutsallaştırma sürecinde, Hegel'in teorisinde Voegelin'e göre de devlet ilahlaştırılır ve mutlaklaştırılır, buna karşılık bireylerin gerçekliği reddedilir.⁴⁴ Altizer'in söylediklerini Voegelin'in diliyle ifade etmek istersek şunu söyleyebiliriz: Hegel aşkın alanı bir başka deyişle Tanrı'yı reddeder ve devleti, Tanrı olarak, Tanrı'nın yerine ikame eder.

Mesele, aslında bir "ikame etme" meselesidir. Voegelin'e göre Hegel'in "aşkın" alanı reddedişi, ve "aşkın" alanın yerine *ikincil gerçeklik*i ikame edişi, insanın aşkınlık alanıyla temasını kaybedişiyle ve kendi benliğine hapis olmasıyla, kendi benliğine doğru büzülmesiyle, dolayısıyla benliğinin daralması, fakirleşmesiyle neticelenecektir. Böylelikle Hegel'in antropolojisinde, müteakip diğer antropolojiler gibi insan tek yönlü bir varlık olarak değerlendirilmiş, insanın çifte tabiatı, yani hem "içkin" hem "aşkın" boyuta sahip, bu ikisinin "gerilimi"ni yaşayan çifte tabiatı inkâr edilmiş ve bunun neticesinde de "içkin" bir antropoloji, Kojeve'nin deyişiyle "tanrı tanımaz bir antropoloji" ortaya çıkmıştır. Aşkınlıkla bağı kopan insan kendi varlığına, kendi benliğine doğru büzülmek, daralmak zorundadır (contracted self). Hegel, varlığın dörtlü yapısını –insan, Tanrı, toplum ve dünya –, Tanrı kısmını yok sayarak bozmuştur. O, insanı kendi benine hapsedtikten sonra, gerçeklikle bu ben arasındaki gerilimi yahut uyuşmazlığı çözmek yerine hayâlî bir gerçekliği bunun yerine ikame etmeye çalışmıştır: *ikincil gerçeklik*.

İlk gerçeklik ve *ikincil gerçeklik* meselesini tekrar ele alarak biraz daha açık hâle getirmeye çalışalım. *İlk gerçeklik*, "gerçeklik" duru-

⁴³ Altizer, "The Theological Conflict Between Strauss and Voegelin", a.g.e.

⁴⁴ Voegelin'in Hegel'in devlet hakkındaki fikirlerini ele almasının bir değerlendirmesi için bkz. Henkel, *Eric Voegelin: zur Einführung*, s.29.

munu ifade eder. O, insanlığın ortak tecrübesinin, “aşkınlık tecrübesi”nin “içkinlik tecrübesi”yle bir arada varolduğu müşterek gerçeklik durumudur. O, aslında bir “gerilim” durumudur. Voegelin’in düşüncesinde gerçeklik ne bir “olgu” ne bir “hadise” ne de bir “şey” dir. O, varoluşun dünyası ile öte dünya (beyond) arasındaki, “içkinlik” ile “aşkınlık” arasındaki “gerilim durumu”nu ifade eder. Gerçeklik, bu gerilim durumunun sembolik düzeyde ifade edilmesidir. *Metaxyde* somutlaşan gerilim durumu daha önce izah edilmişti. *Metaxyde*, insan doğası “aşkın” alana “açıklığıyla” birlikte “içkinlik”te kavranır. Voegelin’in Robert Musil’den ödünç aldığı “*zweite Realität*”/ikincil gerçeklik kavramı, *metaxy* durumunun ilgası anlamına gelir. Yani insan doğasını çifte boyutuyla, hem “aşkın” hem “içkin” boyutuyla düşünmemek bunun yerine tek veçhesiyle düşünmek anlamına gelir. *İkincil gerçeklikte* yaşama, aynı zamanda spiritüel rahatsızlık durumunu, kişinin zihinsel ve ruhani rahatsızlığını ifade eder. Bu durumu Platon ve Schelling, *pneumopathology* kavramı ve problemleri ile karşılarlar.⁴⁵

Voegelin’e göre, Hegel gibi Tanrı’nın öldüğünü söylemek *ilk gerçekliğin* bir başka deyişle “gerçeklik”in öldüğünü söylemektir. Gerçeklik ölünce kapılar hayâl dünyasına, fantezilere, ilüzyona, sistemlere, ideolojilere açılır. İnsan yedek bir hakikat ihdas eder ve bunu müteakip, ihdas edilmiş hakikati aslı hakikatin yerine ikame eder. *İkincil gerçeklik* durumunda akıl (reason) ile varoluş arasındaki ilişki kopar. Bu rasyonel tartışmanın sonudur çünkü rasyonel tartışma, “hakikatte varoluş cemaati”ni varsayar.⁴⁶ *İkincil gerçeklik* durumunda, böyle bir cemaat değil, izleyici/gözlemci (observer) söz konusudur. Voegelin’e göre modern düşünürün muhayyel dünyasında rasyonel tartışmaya yer yoktur. Çünkü modern düşünür, tartışmacının varoluş temeline girmesini yasaklar. O, sistemini isnat ettiği temel prensipleri, amentüleri, öncülleri, şartları tartışmak istemez ve tartıştırmaz. Bu kontekstte Voegelin, *Gorgias* diyalogunda Sokrates’in yasaklanan varoluş temeline girmek istediğinde ölüm tehditiyle karşı karşıya kaldı-

⁴⁵ *Pneumopathology*: ruh hastalığı. Kavramın değerlendirilişi için, bkz. Voegelin, *Hitler and Germans*, özellikle s. 101-12 Bu meseleyi müteakip bölümlerde ele alacağız.

⁴⁶ Bu meselenin ve takip eden meselelerin değerlendirilişi için bkz. Voegelin, “The Eclipse of Reality”, a.g.e., s.132-133.

ğını hatırlatır. (*Gorgias*,521a-e) Sokrates'in durumunda olduğu gibi, totaliter sistemlerde de varoluş temeline, *ilk gerçeklike* girmek yasaklanır. Sistem "şef" tir. "Şef" ne derse odur ve sorgulanamaz.

Bu değerlendirmesiyle Voegelin hemen şöyle bir itirazla karşılaşacaktır: Voegelin'in bahsettiği varoluş temeli Tanrı'dır. Totaliter sistemlerde, Tanrı'dan söz etmek mi yasaklanmıştır? Kanımızca böyle bir eleştiri yalnızca Voegelin'de "aşkınlık" yahut ilâhî temel bir başka deyişle de varoluş temeli kavramlarının yalnızca tek tanrılı dinlerin Tanrı'sına tekabül ettiği varsayımından hareketle ileri sürülmektedir. Kaldı ki daha önce Voegelin'e göre, "aşkınlığın" yahut "aşkınlık tecrübesi"nin yalnızca tek tanrılı dinlerde değil, antik Yunan'da, Çin ve Hint'de vs.de evrensel olarak bulunduğunu ifade etmiştik. Varoluşun hakikatinin hem mit, hem felsefe hem de vahiy dilinde ifade edildiği bir önceki bölümde teferruatıyla ele alınmıştı. Burada bizim için önemli olan "aşkınlık" kavramıdır ve bu kavram daha önce söylediğimiz gibi Voegelin'in icat etmiş olduğu bir kavram değildir. "Aşkınlık", Voegelin'in yorumunda yalnızca ilâhî "temel" veya Tanrı değil, Sokrates'in adalet duygusunu çağırdığı yerdir. Çünkü Sokrates'e göre siyaset sanatı ruhla ilgilidir (*Gorgias*, 464b). "Aşkınlık" alanı, doğruluğun, iyiliğin çağırıldığı yerdir. "Aşkınlık" alanı, belirsizlik alanıdır. "Aşkınlık", muammâdır, muhtevasını bize kolayca ve çabucak açmayan, ifşa etmeyen gizemdir. Bu dünyaya sıkış(tırıl)mış, kendi benine hapsolmuş hattâ bu dünyada diğerlerinin egosunun tahakkümüne, baskıya, zulme maruz kalmış insanın özgürlüğünü çağıracağı alandır aynı zamanda. O, sorgulamayı mümkün kılar. "Aşkın tecrübe", Voegelin'in düşüncesinde rasyonel tartışmaya imkân veren, diyalogu mümkün kılan en önemli tecrübedir. Voegelin şu soruyu soruyor: Hegel ve diğer filozoflar gibi "sistemli düşünmek rasyonel düşünmek midir?" "Bilimizm"de, "historisizm"de yahut herhangi bir sistemde düşünmek rasyonel düşünmek midir? Sistemli düşünüyoruz diye rasyonel mi düşünmüş oluyoruz? Voegelin'in bu soruya cevabı kesin bir "Hayır" dır. Sistemler, belirsizlik alanını dışlarlar. Sistemler "aşkın" alanı dışlarlar. Sistemler "temel"e ilişkin soruları yasaklarlar. Sistemler isnat ettikleri prensiplerin sorgulanmasını yasaklarlar. Sistemlerde tutarlı olmak kendi kendine yalan söylemektir. Sistemde sisteme uymayan, sistemle çelişen hakikatlerin üzeri örtülür yahut bu haki-

katler inkâr edilir. Sistemler ideolojik inşalardır; onlar karşılıklı diyalogu, ortak tecrübenin gerçekliğini dışarıda bırakır yahut reddederler. Sistemde tek mümkün konuşma “şef”in konuşmasıdır. Sistem bu yüzden totaliterdir.

Voegelin, “gerçeklik”le “ortak tecrübe”nin gerçekliğinden söz ettiğini söyler. Voegelin’e göre, gerçekliğin hikâyesi insan tarafından anlatılan bir hikâyedir. Gerçekliğin hikâyesi insanlığın ortak hikâyesidir. İnsanlığın ortak tecrübesine dönüp bakalım: Mit, felsefe, vahiy, her biri yahut hepsi birden “aşkın tecrübe”! Voegelin’e göre, Hegel’in, Comte’un yahut Marx’ın sistemi, hayâl ürünü “gerçeklik”tir, “ortak gerçeklik” değil. Voegelin’e göre, rasyonel tartışma sistem içinde gerçekleşemez, çünkü rasyonel söylemin eleştirel merkezi varoluşun aydınlığıdır (the luminosity of existence). Voegelin’e göre, modern dönemde bu aydınlık, ilâhî “temel” kaybolmuştur ve insan yaşantısında *ilk gerçeklik* değil, artık *ikincil gerçeklikler* egemen hâle gelmiştir. Voegelin, bunu en iyi ünlü düşünür Camus’nun dile getirdiğini söyler: *Nous sommes dans le nihilisme!* (Nihilizm çağını yaşıyoruz!)

Bu bölüme “bilinmeyen Tanrı”yla başlamıştık. “Bilinen” Tanrı’nın ölümüyle yani ilâhî temelin, bir başka deyişle de “temel”in kayboluşuyla onun ilk kısmını bitirdik. Müteakip bölümde, modern dönemde ilâhî temelin yerini alan yeni tanrıların, yahut tanrıçıkların doğuşunu ele almakla yeniden başlayacağız: “Gnostikler”.

3. “Modernitenin Gnostik Özü”

Çalışmamızın “Giriş” bölümünde Batı’da “geleneğe” açılmış bir savaş durumundaki Aydınlanma düşüncesinin, kökleri antik Yunan’a kadar giden bir geleneğin varisi olduğundan söz edilmişti. Tekrarlayalım; Aydınlanma düşüncesi, bir “Gelenek”in, “gnostik gelenek”in varisidir. “Gnosis”, yani “bilgi” vasıtasıyla insanlığın kurtulabileceği öğretisini içeren “Gnostik gelenek”, antik Yunan’da ortaya çıkmış, ortaçağda Hristiyanlık’ın etkisiyle dönüşüme uğramış ve Kilise tarafından şiddetle bastırılmış, on altıncı yüzyıldan itibaren Kilise’nin kamusal iktidarının zayıflamasıyla birlikte kamusal

alanda güç ve taraftar kazanarak iktidar olmuş bir düşünce geleneğidir. Voegelin’in felsefi ve siyasî tefekküründe “gnostisizm”in müstesna bir yeri vardır. Başlangıçta bir düşünce geleneği olarak zuhur eden ve sonradan topluma ve politikaya mal olan bu düşünce geleneğinin kamusal alana sirayet edişi ve kamusal alandaki hâkimiyeti bu ve müteakip bölümlerde Voegelin’in perspektifinden hareketle tetkik edilecek. Elinizdeki bölümün, selefi bölümle irtibatı da kurulmalıdır. Basitçe ifade edilecek olursa, önceki bölümde anlatılan “Tanrı’nın ölümü” yahut “ilâhî temel”in kayboluşu insanlığın yeni bir döneme girdiğine işaret eder. Bu yeni dönemin temel nitelikleri şöyle hulâsa edilebilir:

- 1) Tanrı ile entelektüel muharebenin neticesinde “ilâhî temel”in spiritüel, entelektüel ve sosyal hayatın pek çok sahasından çekilişiyle yeni – gnostik - fikirlerin zuhur edişi; bu fikirlerin kamusal hâkimiyeti ve buna mukabil ortaya çıkan yeni toplumsal vizyon,
- 2) “aşkın tecrübe” dışarıda bırakılarak yahut reddedilerek insanın yalnızca “içkin tecrübe” temelinde tarifi; kadim antropolojik perspektifte dönüşüm; içkin antropoloji.
- 3) İnsanın yalnızca “içkin tecrübe” temelinden hareketle tarifi-ne mukabil modern politik düşüncenin “aşkın tecrübe”yi dışarıda bırakarak yahut reddederek yalnızca “içkin tecrübe”den hareketle tesis edilişi,
- 4) Kilise’nin kamusal alandaki hâkimiyetini ve gücünü yitirişiyle palazlanan “içkin” gnostik hareketlerin kamusal alanda iktidar ve hâkimiyet elde etmeleri; toplum ve insanın gnostik “kurtuluş öğretileri” doğrultusunda radikal transformasyonunun arzu edilişi, amaçlanması ve buna uygun sosyal eylem: “modernitenin gnostik özü” yahut “gnostisizm olarak modernite”.

a) Gnostisizm Olarak Modernite

Voegelin, *The New Science of Politics (Yeni Politika Bilimi)*’nde, “modernitenin özü”nün kökleri çok daha eskiye dayanan, ancak on altıncı ve on yedinci yüzyıldan itibaren kamusal alana sirayet eden ve yirminci yüzyıl totaliter sistemlerinin dayandığı ideolojik kitle hare-

ketlerinde zirvesine yükselen “gnostisizm”⁴⁷ olduğunu söyler. *Politik Fikirler Tarihi* projesinden vazgeçerek, *Düzen ve Tarih* projesinde karar kılışını müteakip yazdığı bu kitapta Voegelin, modernitenin gnostik özünün teferruatlı bir değerlendirmesini yapar. Ancak bu değerlendirme, başlangıcından günümüze gnostisizmin hikâyesinin tarihsel takdimini ihtiva etmez. Onun değerlendirmesi, “modernitenin doğası”na, bir başka deyişle de “modernitenin karakteri”ne ilişkin bir değerlendirmedir ve Voegelin’e göre sözü edilen doğa yahut karakter bütünüyle “gnostik”tir; modernite iliklerine kadar “gnostik”tir.

“Bilgi ile kurtuluş öğretisi”, nam-ı diğer “gnostisizm”, antik çağlardaki dinsel hareketlerin adı; yani kökleri antik çağlara uzanan bir “din”, ortodoks tek Tanrı’lı dinlere karşıt bir “din” yahut dinler bütününe verilen isimdir. Bu durumda, eğer Voegelin’in söylediği gibi modernitenin doğası aslında gnostikse, modernite hakkında ra-

⁴⁷ Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*, s. 107-161. Ayrıca şu önsöze bkz. Jürgen Gebhardt, Thomas A. Hollweck, “Editors Introduction”, Voegelin, *The New Order and Last Orientation*, s.2. Voegelin’in gnostisizmle ilgili değerlendirmeleri *The New Science of Politics* başta olmak üzere şu metinlerindedir: Voegelin, *Ecumenic Age*, Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, ed. John H. Hallowell, Duke University Press, Durham, North Carolina, 1975; Voegelin, “Ersatz Religion: The Gnostic Mass Movements of Our Time”; ve Eric Voegelin, “Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays”, *Modernity Without Restraint, The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*, Ed. Manfred Henningsen, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000; Voegelin, “Gnostic Politics”, *Published Essays 1940-1952*. “History and Gnosis”, *Published Essays 1953-1965*, Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s.65-67. Ayrıca Almanca’da bkz. Eric Voegelin, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, Hrsg. Peter J. Opitz, München, Wilhelm Fink Verlag (Periagoge), 1999. Voegelin’in gnostisizmi hakkında, Voegelin’in eserlerinde “gnostic”, “gnosis”, “gnosticism” kavramlarının oynadığı rol şu makalede teferruatlı bir şekilde değerlendirilmektedir: Stefan Rossbach, “‘Gnosis’ in Eric Voegelin’s Philosophy”, *The Political Science Reviewer*, 34, 2005, s.77-121. Voegelin’in gnostisizminin eleştirel okunuşu için bkz. Thomas J. J. Altizer, “The Challenge of Modern Gnosticism”, *Journal of Bible and Religion*, vol.30, No:1, 1962, s. 18-25. Eugene Webb, Voegelin’s Gnosticism Reconsidered, *Political Science Review*, 34, 2005, s. 48-76; Michael Franz, “Gnosticism and Spiritual Disorder in *The Ecumenic Age*”, *The Political Science Reviewer*, Vol.27, 1998, s. 17-43; Arpad Szakolczai, “Voegelin on Some Aspects of Modernity: Eschatology, Asceticism and Gnosticism”, 18th Annual Meeting of the Eric Voegelin Society, 29 August – 1 September, 2002, Boston. Gnostisizmin Alman entelektüelleri nezdinde kısa bir değerlendirmesi için bkz. Yotam Hotam, “Gnosis and Modernity – a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion and ‘Overcoming’ the Past”, *Totalitarian Movements and Political Religions*.

hatça şöyle bir yargıya varılabilir; bu doğa aynı zamanda “dinsel”dir. Voegelin’in nazarından modernite yeni bir “din”, kadim dinlerin muarızı ve onlarla muharebe halinde bir “din”, kadim dine karşı bir “din” dir.

Batı düşünce tarihinde gnostisizm hakkında yazılmış kayda değer bir literatür vardır.⁴⁸ Gnostisizm hakkındaki kanâatler muhtelifdir. Bahis konusu literatürü bu çalışmanın sınırları dahilinde değerlendirme imkânı olmadığı için son derece tartışmalı ve problematik bir mevzu olan gnostisizm burada yalnızca Voegelin’in değerlendirmesiyle sınırlı tutulacak. Gnostisizmin ne olduğu sorusu, Voegelin’in gnostisizm telâkkisinden hareketle cevaplandırılmaya çalışılacak. Voegelin’in gnostisizmi değerlendirişi, bütün teferruatıyla ele alınmayacak. Gâyemiz, Voegelin’in modernite kritiğinin merkezine yerleştirdiği gnostisizmle alâkalı genel bir değerlendirme yapmak ve sadece, gnostisizm fenomeniyle onun politik düşüncelerinin ilişkisini kurmaktır.

Genel olarak gnosis terimiyle ifade edilen şey, din bilimlerinde, kendilerini *gnosis* olarak adlandıran geç dönem antik dinsel akımlardır (M.Ö I.yy) ⁴⁹ ve gnosis homojen tek bir dinin adı değil, birbirinden farklı dinsel sistemlerin, yani Yahudi, Hristiyan, Pers, Babil, Mısır ve Yunan unsurlarının farklı oran ve sayıda bir arada bulun-

⁴⁸ Gnostisizmle ilgili devasa literatürü burada vermemiz mümkün değil; fakat birkaç önemli metne atıfta bulunulabilir: K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen, 1994 ve onun editörlüğünü yaptığı, *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt, 1975. Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, München, Matthes & Seitz Verlag, 1991; F. C Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen, 1835; M. Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, Frankfurt, 1995; ayrıca dilimize tercüme edilmiş bulunan şu eser de gnostisizmin tarihini Voegelin’in aksine ona müspet bir anlam yükleyerek anlatmaktadır: Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş, Bilal Baş, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005. Voegelin’in gnostisizm hakkında yazarken en fazla başvurduğu eser, J. Taubes’nin *Abendländische Eschatologie* adlı eseridir. Bu çalışmanın yanında Voegelin şu eserleri de referans gösterir: Eugéné de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*; Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, zerster Teil: Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1964; Simone Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*; Hans urs von Balthasar, *Prometheus: Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1947; ve Hans Söderberg, *La Religion des Cathares*.

⁴⁹ Henkel, a.g.e, s.95.

duğu ve böylelikle sayısız farklı türden küçük taşın oluşturduğu mozağin adıdır.⁵⁰ Gnosis aynı zamanda ortodoks dinden kimi zaman feyz alan ancak ondan farklı dinsel akımlar meydana getirmek suretiyle, mevcut egemen dinin yahut ortodoks din anlayışının ana mecrasından sapmayı gösterir.

Voegelin'e göre (Modern) gnostisizm Hristiyanlık'la doğrudan ilişkilidir. O, bilhassa Hristiyan sembolizminin gnostik çarpıtılışı yani, Hristiyan kurtuluş vaadinin dünyaya içkin politik kurtuluş vaadi olarak çarpıtılması kontekstinde önemlidir. Ona göre gnostisizm, aşkın Hristiyan sembollerin dünyaya içkin kurtuluş sembollerine dönüştürülmesi ve bu semboller vasıtasıyla hem insanı hem de toplumu mükemmelleştirme yahut kurtarma vaadi anlamına gelir. Gnostisizm, Voegelin için Hristiyanlık'ın rayından çıkmasıdır. O, "dünyevî kurtuluş" dinidir. Gnostisizm, Hristiyan spiritüelliğin, dünyaya "içkin" hastalıklı formudur. Yani Hristiyanlık'tan sapma olarak tanımlanan gnostisizmin sembollerinin kaynağı bizâtihi Hristiyanlıktır.

Voegelin'in gnostisizm tarifinin teferruatına geçmeden önce önemli bir ayrım vurgulanmalıdır: antik gnostisizm ile modern gnostisizm ayrımı. Voegelin, *Eski Ahit* ve *Yeni Ahit*'i birbiriyle uyumsuz görerek iyi ve kötü Tanrı ayrımı yapan, kötülüğü bu dünyaya yerleştiren, kötülüğün kaynağında yaratımın kendisinin olduğunu düşünen ve bu yüzden de kötü hareket edenin filhakika insan değil, doğanın kötü olduğu neticesine vararak etiğin mümkünlüğünü tamamen ortadan kaldıran geç dönem antik gnostisizm (özgürlükçü gnostikler)den veya dünyaya yabancılaşmaları neticesinde dünya nimetlerinden kendilerini çekerek davranışlarıyla yaratıcı tanrıya ve yaratılışa karşı bir tekâmül sağladıklarını düşünen diğer antik gnostiklerden (Asketische gnostik)⁵¹ değil, "modern gnosti-

⁵⁰ H. Leisegang, *Die Gnosis*, zikreden Henkel, a.g.e, s. 95.

⁵¹ Rainer Hoffmann, *Geschichte und Praxis, Ihre prinzipielle Begründung durch Klemens von Alexandrien, Ein Betrag zum spätantiken Platonismus*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1979, s.18. Clemens'in gnostikler arasında, özgürlükçü ve çileci gnostikler olmak üzere yaptığı tasnif ve Clemens'in gnostisizme karşıtlığıyla ilgili bu metin geç dönem antik gnostisizmle ilgili önemli bilgiler vermektedir. Voegelin'in düşüncesinde antik gnostisizm modern gnostisizm ayrımı için ayrıca bkz. Voegelin, *In Search of Order*, s.51, 78.

sizm”den söz etmektedir. Voegelin “modern gnostisizm”den söz ettiği için antik gnostisizm, yapısal olarak modern gnostisizmle akrabalığı olsa da değerlendirmemizin dışında kalacak. Voegelin’in modern gnostisizmi değerlendirişine geçmeden önce bu ayrım hakkında birkaç şey daha söylenmelidir.

Gnostisizm, Yunanca kavram γνώσις / gnōsis (knowledge/bilgi)den gelir. Voegelin, *The Ecumenic Age* (Ekümenik Çağ)de gnostisizmi, “insanın kozmosa yabancılaşmış ruhunu (*pneuma*), kurtuluşu için, bilgiye dayanan eylem vasıtasıyla Öte’nin ilâhî ruhuna döndürmesi girişimi” olarak tarif eder ve bu girişimde “ (Gnostik spekülâtörün dönmek istediği) Öte’nin tanrısı, yaratıcı tanrıyla değil, ‘başlangıçta kozmos vardı’nın tanrısıyla özdeşir.”⁵² Voegelin’in bu tarifi, modern gnostisizmin tarifidir, çünkü antik gnostisizmde bu dünyadan ve onu yöneten kötü tanrıdan “bilgi” yoluyla kurtuluş girişiminden sakınılır. Antik gnostisizmde varolan yalnızca dünyanın kötülüğüne olan inanç ve bunu müteakip kendi içine kapanmadır.

Antik gnostisizmde, “dünya ve kaderi, aşkın Tanrı’nın özgürleştirici eylemine ve yardımcısının insanlığa kaçıp kurtulacağı yolu açışına kadar çıkışı olmayan bir hapisanedir.”⁵³ Antik gnostisizmde bu hapisaneden çıkışın insan eylemiyle, bir başka deyişle insanın politik eylemiyle gerçekleşeceğine dair herhangi bir iddia da yoktur. Bu yüzden Hans Jonas’a göre, antik gnostisizm dinsel olsa da sosyal ve politik açıdan devrimci bir karaktere sahip değildir.⁵⁴ O, aynı zamanda “modern” anlamda bir “izm” de değildir. Bunu bize en iyi terimin etimolojisi söylüyor. Michael Williams, gnostisizm teriminin on sekizinci yüzyıla ait bir terim olduğunu, “gnosis” ve “gnostik” terimlerinin ise bazı antik kaynaklarda bulunan Yunan

⁵² Voegelin, *The Ecumenic Age*, s.20 Ayrıca Voegelin, Schütz’e yazdığı mektubunda, antik gnostisizmin Suriye uygarlığı bölgesinde ortaya çıkmış bir tür din olduğunu söylemektedir. Gnostisizm, Hristiyanlıktan önce de vardır ve onun Pers tipinden de söz edilebilir. Ancak bu türden kozmolojik gnostisizimler modern gnostisizm gibi devrimci bir temayüle sahip değildir. Bkz. “Voegelin an Schütz, 10.Januar.1953”, *Briefwechsel über “Die Neue Wissenschaft der Politik”* s.124-125.

⁵³ K. Rudolph, *Die Gnosis*, zikreden Henkel, a.g.e., s.96.

⁵⁴ Hans Jonas, a.g.e, zikreden Henkel, a.g.e. s. 98.

terimleri olduğunu ifade eder.⁵⁵ Yani on sekizinci yüzyıldan önce "izm" olarak gnostisizm yoktur. Buna karşılık Voegelin'in sözünü ettiği modern gnostisizm, hem bir "izm" dir hem de sosyal ve politik açıdan devrimci karaktere sahiptir.

Apokaliptik-gnostik Tanrı dünyanın *üzerinde* değil, dünyaya *karşıdır*.⁵⁶ Bu karşıtlık nedeniyle antik gnostikler bu dünyaya yabancılaşarak "öte"ye kaçmak isterlerken modern gnostikler, "öte"nin düzenini, cenneti bu dünyada gerçekleştirmeyi arzularlar. Gnostik, Eliade'nin deyişiyle bu dünyadadır ancak bu dünyalı değildir. Bu dünyada olup bu dünyalı olmadığı için de değiştirmek ister. Yalnızca "öte"ye kaçmayı arzulamakla yetinen antik gnostisizmi takiben, ortaçağda heretik düşünce ve heretik praksiste sosyal ve devrimci eyleme doğru bir değişme söz konusu olmuştur. Daha sonra modern gnostikler de bilgiye dayanan eylem yoluyla bu hapishaneden çıkılacağını ileri sürmüşlerdir. Modern gnostikler bu dünyadaki kötülüğün bilgiye dayanan insan eylemiyle yok edilebileceği fikrine sahiptirler; "bilgiyle bu dünyanın kötülüğünden kurtuluş." Modern dönemde gnostik fikirleri, genellikle din adamlarından ziyade ağırlıklı olarak entelektüellerin savunduğunu görüyoruz. O hâlde gnostisizm aslında, modern düşünürün yeni dinidir.

Bu bakımdan, Umberto Eco'nun deyişiyle gnostisizm Hristiyanlık'ın aksine bir köleler dini değil, bilâkis efendiler dinidir.⁵⁷ Onlar insanî eylemi, Tanrı eyleminin yerine ikame ederler. Bu kontekste, modern gnostiklerin kökleri, antik gnostiklere yapısal olarak benzemelerine rağmen aslen - Voegelin'in gnostisizm incelemesinin hareket noktasını oluşturan ve Avrupa'da 9.yy sonlarında ortaya çıkan - ortaçağ heretik düşünce ve praksisinde olduğu söylenebilir. Voegelin'e göre, başlangıçta bu hareketler, kilise karşısında güçsüz ve kilise tarafından bastırılıyorken kilisenin zaman içinde gücünü kaybedişiyle baskın hâlde gelmeye başlamışlar ve sonunda da Ay-

⁵⁵ Michael Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, zikreden, Webb, a.g.m, s.54.

⁵⁶ Taubes, a.g.e, s.39.

⁵⁷ Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 1997.

dınlanma ile birlikte kamusal ve politik alanda hâkim görüş hâline gelmişlerdir. Modernite süreci gnostisizmin yükseliş sürecidir. Bu kontekstte Voegelin, modernitenin özünün "gnostik" olduğunu ileri sürer.

Hristiyanlık ile modern *gnosis* arasında yakın bir ilişki vardır. Söz gelimi "*gnosis*in tarih görüşü – İncil'inki gibi – lineerdir, yani *gnosis* tarihi, başı ve sonu olan ve sonunda belli bir gâyeyi gerçekleştiren bir süreç olarak görür."⁵⁸ Bu yüzden *gnostiste*, *Kutsal Kitap'a* ait tarih görüşünün içkinleştirilmesi şaşırtıcı değildir. Bir başka deyişle dünya tarihi, *gnostiste*, tamamlanmayı bekleyen içkin kutsal tarihe dönüştürülmüştür. Voegelin, bu dönüştürme hadisesini *Eskatonun*⁵⁹ *İçkinleştirilmesi* (Immanentisierung des Eschatons)⁶⁰ olarak adlandırır. *Eskatonun İçkinleştirilmesi* ne anlama gelmektedir? Gnostikler, *Kutsal Kitap'taki* öte dünyaya ait cennet tasavvurunu, tarihin tamamlanışıyla bu dünyada gerçekleştirmek isterler. Bir başka deyişle, aşkın eskatolojinin yerine ortaçağ din adamı olan ve amacı Hristiyanlık'ta bir yenilenme gerçekleştirmekten başka bir şey olmayan Fioreli Joachim'le gündeme gelmeye başlayan içkin eskatolojiyi ika-me ederler. Bu durum, teolojik muhtevanın "içkinleşme"si anlamına gelir.⁶¹

⁵⁸ Henkel, a.g.e, s.97.

⁵⁹ "Eschaton: nihai son; Hristiyan teolojide bu dünyanın sonuna yahut bilinen dünyanın ötesindeki radikal aşkınlığa işaret eder. Bkz. "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", s.158-159.

⁶⁰ Bkz. Henkel, a.g.e, s.98. Bu mesele, *Eskaton* tarihin tamamlanışı dolayısıyla da ona anlam verme ile alâkalı bir meseledir. Tarihin anlamı meselesi için bkz. bkz. Voegelin, "The Beyond and Its Parousia", *The Drama of Humanity and other Miscellaneous Papers*; Löwith, *Meaning in History*.

⁶¹ Szokolczai'ye göre, Voegelin'in içkin eskatoloji görüşü, Weber'in *Protestan Etik'te* ve *Din Sosyolojisi'nin* bütününde merkezi bir yeri bulunan dünyaya "içkin" çilecilik görüşüyle ilişkilidir. Gnostisizm, Weber'de "dünyanın dinsel reddedilişi" anlamına gelir. Szokolczai, a.g.y. Weber, dünyaya içkin çilecilikte (asceticism) dünya kişinin çileci ideallerine uygun olarak dönüştürülebilir ve bu dönüşüm sürecinde çileci, rasyonel reformcu ya da doğal haklar teorisi temelinde devrimciye dönüşebilir. Weber bu duruma örnekler de verir: İngiliz devlet adamı Cromwell idaresindeki "Rahipler Paramentosu" ve komünizmin sofu versiyonları. Weber'in "Dünyayı reddeden çilecilik" (weltablehnende Askese) ve "Dünyaya içkin çilecilik" (innerweltliche Askese) kavramlaştırmaları için bkz. Weber, *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischhoff, Beacon Press, 1969, Boston, s.166-183.

Voegelin'e göre modern dönemde zuhur eden Nasyonal sosyalizm, faşizm ve komünizm gibi modern politik ideolojiler içkin bir eskatolojiye sahiptirler ve bu dünyada bir cennet tasavvurlarıyla gnostik bir özellik sergilerler. Onlar tarihsel olarak ve muhtevasıyla dinî bir görüşün taklitleridir. Onların temel varsayımı, insan eylemiyle bu dünyadaki kötülüğe bir son verilebileceği, bu dünyada bir cennet kurulabileceği, mükemmel bir toplumun yaratılabileceğidir. Gnostik muhtevaya sahip bu ideolojik ve kitlesel hareketler, insan doğasının radikal değişimini arzularlar ve bunu da en genelde kurumların radikal transformasyonu ile gerçekleştirmeyi amaçlarlar.

Voegelin'e göre, gnostik hareketler yalnızca faşizm, komünizm, nasyonal sosyalizm gibi yirminci yüzyılın ideolojik hareketleriyle sınırlı değildir. O, pozitivistmden neo-pozitivist ve ilerlemeciliğe, liberalizm, Marksizm ve Hegelcilikten sosyalizme, bilimimizden psikolojizme, sekülerizmden Hıristiyan, Yahudi, pagan ya da İslami gnostisizme kadar pek çok fikri, siyasi ve dinsel hareketi gnostik akımlar arasında sayar. Bu hareketlerin hiçbirisi başlangıçta, kitle hareketleri olarak zuhur etmemiştir. Onlar entelektüellerin ve küçük grupların yarattıkları hareketlerdir ve sonradan kitlesel hareketlere dönüşmüşlerdir. Voegelin'in modern telâkki edilen her şeyi içine alacak şekilde gnostisizmi bu kadar geniş bir çerçevede düşünmesi yahut modernizmi tek bir kavrama, "gnostisizm"e irca etmesi bazı entelektüelleri rahatsız etmiştir. Söz gelimi Thomas J. J. Altizer, "Profesör Voegelin her şeyi gnostik sayıyor"⁶² diyerek Voegelin'i eleştirmiştir. Bununla birlikte, Voegelin'in modern politik hareketleri, temelde gnostik hareketler olarak değerlendirdiğini Altizer'in aksine "hakiki bir keşif" olarak görenler de vardır. Bu hakiki keşif, Rossbach'a göre Hans Urs von Balthasar, Ferdinand Christian Baur, Hans Jonas ve Henri de Lubac'ı da içine alan ilmî bir geleğin devamını sağlar.⁶³

Voegelin, Batı politik düşüncesini ve praxisini hakimiyetleri altına aldığını düşündüğü gnostik hareketlerin altı temel özelliği olduğunu ileri sürer:

⁶² Altizer'in John William Corrington'la mülakatı, "Order and History; The Breaking of the Program" *Denver Quarterly*, zikreden Webb, a.g.m, s.48.

⁶³ Rossbach, a.g.m, s.79.

- I. Gnostik mevcut durumundan memnun değildir. Bu durum aslında bize çok şaşırtıcı gelmez. Hepimiz içinde bulunduğumuz durumun şu yahut bu veçhesinden tamamiyle memnun değilizdir.
- II. Bu dezavantajlı durumun, dünyanın özünde yanlış bir şekilde organize edilmesinden kaynaklandığına dair inanç.
- III. Dünyanın kötülüğünden kurtuluşun mümkün olduğuna inanç.
- IV. Üçüncüyü yani dünyanın kötülüğünden kurtuluşun mümkün olduğuna inancı takiben varlık düzeninin tarihsel süreç içinde değişmek zorunda kalacağına inanç. Sözü edilen sefil dünyadan iyi bir dünya tarihsel olarak evrilmelidir. Bu varsayım bütünüyle açık değildir, çünkü burada Hıristiyan çözümün de düşünülmesi mümkündür, yani dünya tarih boyunca aynı kalacaktır ve insanın nihai kurtuluşu ölümdeki inayetle gerçekleşecektir.
- V. Beşinci hususta dar anlamıyla gnostik özelliğe gelmiş bulunmaktayız – varlık düzenindeki değişikliğin insanî eylem alanında gerçekleşeceğine inanç; bu kurtarıcı eylem, insanın kendi çabasıyla mümkündür.
- VI. Varlığı değiştirmenin yolu olan Bilgi – Gnosis – gnostiğin merkezi meşguliyetidir. Gnostik, kendisini ve dünyayı kurtaracak formülün mucididir. O, aynı zamanda dünyayı kurtaracak bilgiye sahip olduğunu ilan etmeye hazır bir “peygamber” dir.⁶⁴

Voegelin’e göre bu altı madde gnostik tavrın esasını teşkil etmektedir ve gnostik olarak adlandırdığı hareketlerde değişik ölçülerde bulunmaktadır. Bu niteliklerden ilk üçü aynı zamanda H. Jonas’un “antik gnostisizm”de tespit ettiği temel nitelikleri oluşturur. Dördüncü, beşinci ve altıncı nitelikler modern gnostisizmi ve Voegelin’in kendi düşünce sistemindeki gnostisizm modelini bize sunar.⁶⁵ Bu kontekstte, spesifik olarak “politik gnostisizm”in farklı şekillerini ise Markus J. Prutsch şöyle belirlemiştir:

⁶⁴ Voegelin, “Ersatz Religion: The Gnostic Mass Movements of Our Time”, s.297-298.

⁶⁵ Webb, a.g.m, s.60.

1. Spekülatif mükemmel toplum tasarımıyla "Ütopyacılık",
2. İçkin tamamlanış yolunu gösteren ilerleme ideolojisi, "İlerlemecilik",
3. "Devrimci Aktivizm" in ortaya çıkışı; mükemmel toplumu ve mükemmel insanı yaratma stratejilerinin tasarlanması ve gerçekleştirilmesi.⁶⁶

Burada bir parantez açıp, gnostisizmi Voegelin'in yalnızca Hıristiyanlık karşıtı sekteryen yahut ideolojik hareketlerde⁶⁷ değil, aynı zamanda Hıristiyanlık'ın kendisinde de gördüğünü söylemeliyiz. Voegelin, Hıristiyanlık'ın içindeki gnostisizmin önemli bir rol oynadığının altını çizer. O, bunu göstermek için Hıristiyanlık tarihini ikiye ayırır: "Tarihsel eskatoloji gnosisi ve asıl Hıristiyanlık."⁶⁸ Voegelin'in Hıristiyanlık'ın içinde de gnostik unsurların bulunduğunu

⁶⁶ Markus j. Prutsch, *Fundamentalismus als "Politische Religion"? Zur Bestimmung des Verhältnisses von Politik, Religion und Gewalt in der Spätmoderne im Anschluss an Eric Voegelin*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, München, 2007, s. 26.

⁶⁷ Metnimizin girişinde Voegelin'in bizi, yalnızca geçmişin ve çağının fikir adamlarıyla değil aynı zamanda sanatçılarıyla da buluşturduğu ifade edilmişti. Onun ünlü Flaman ressam Hieronymus Bosch üzerine yaptığı bir değerlendirmesinden Bosch'un sanat eserleriyle gnostik bir tarikata nasıl hizmet ettiğini öğreniyoruz. Bu değerlendirmeye göre, on altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki *Free Spirit* (Özgür Ruh) hareketi - bu hareketin gnostisizmi sonradan Aydınlanmacı Aklın Gnostisizmine dönüşecektir - nin müritleri "saygıdeğer" Hıristiyanlar değillerdir ve onların üyeleri arasında deist, unitarian (teslisi reddedenler), Arian ve ateist gruplaşmalar vardır. *Free Spirit* tarikatı için Bosch'un yaptığı "*Cennet Bahçesi*" (Garden of Eden), "*Cehennem*" (Hell) ve dıştaki panel "*Dünyanın Yaratılışı*", (Creation of the World), şüphesiz Hıristiyan sembolizmiyle alâkalı bir çalışmadır. Fakat Voegelin'e göre, hiçbir Ortodoks Hıristiyan Kilise'nin, bu resimlerin ana panelini sunağına asacağını düşünemeyiz. Bu durum bizi eserin esoterik kült cemaati için resmedildiği fikrine götürür. Voegelin, Wilhelm Fränger'in *Hieronymus Bosch: Das Tausendjährige Reich: Grundzüge einer Auslegung* adlı eserini ve James Snyder'in *Northern Renaissance Art: Painting, Sculpture, the Graphic Arts, from 1350 to 1575* adlı eserini bu kontekste zikreder ve hulâsa, Bosch'un eserlerindeki semboller sisteminin bizi, Bosch'a bu eserleri yapması için *Free Spirit* tarikatının liderlerinin kendi entelektüel sembolik sistemleri hakkında tam olarak bilgi verdikleri ve eserlerini denetledikleri varsayımına götürdüğünü ileri sürer. Daha teferruatlı bilgi için bkz. Voegelin, *Renaissance and Reformation*, s.194-201.

⁶⁸ Bu konu son derece karmaşık ve aynı zamanda teolojik meseleleri de içine aldığından yalnızca zikredilmekle yetinildi. Tasnif ve teferruatlı bilgi için bkz. "Voegelin an Schütz, 1. Januar 1953", a.g.e, s.111-112.

ileri sürmesi muhafazakâr bilhassa da Katolik entelektüeller tarafından çok fazla eleştirilmesine neden olmuştur.

Şimdi Voegelin’in, modern gnostik hareketlerin arkasında yatan tarihsel süreç ve en genelde gnostisizmin modern düşünce ve politikada tezahür etme tarzlarına ilişkin mülahazalarına geçebiliriz.

b) Modern Gnostisizmin Tarihsel Dinamikleri

Modernite - Gnostisizm ilişkisini daha iyi anlamak için gnostisizmin modern düşüncede hâkim bir anlayış hâline gelişinin arkasında yatan tarihsel dinamiklerden Voegelin’in perspektifinden hareketle bahsedilmelidir. Sözü edilen tarihsel dinamikleri çalışmamızın sınırları içinde bütünüyle ele almak mümkün değil. Çünkü gnostisizm aniden ortaya çıkmamıştır ve başlangıcı antik dönemde bulunmak üzere yüzyıllar boyunca gelişen bir süreç, kadim bir “gelecek” tir. Söz konusu tarihsel dinamikler, uzun bir tarihsel süreçteki son derece karmaşık sosyal hareketlerle birlikte teolojik tartışmaları da içine alır. Voegelin, *Politik Fikirler Tarihi* ve *Düzen ve Tarih*’in muhtelif ciltlerinde bu süreçten uzun uzun bahseder. Gnostisizmin ortaya çıkışındaki temel tarihsel dinamiği, Voegelin’in *Düzen ve Tarih* ciltlerinin ilkinde, *İsrail ve Vahiy*’de zikrettiği, Eksen Çağı kültürlerinde ortaya çıkan kozmolojik *mitostan logosa* geçişte buluruz.

Eksen Çağı, aşkın temayül ile dünyevî temayül arasındaki kopuşun gerçekleştiği, içkinliğin yanında “aşkınlık”ın zuhur ettiği çağdır. Voegelin’e göre Jaspers’in verdiği tarihten daha önceki tarihlerde, Musa’nın ortaya çıkışını da içine alacak şekilde daha eski bir tarihte ortaya çıkan Eksen Çağı Kültürleri (Kulturen der Achsenzeit) (Jaspers’e göre, MÖ. 800’den MÖ. 200 kadar süren dönemde) ile ilgili terminoloji kaynağı bakımından Karl Jaspers’e götürülmelidir. Jaspers’e göre, Eksen Çağı’nda, tarihte gerçekleşmiş en büyük kırılma ve insanî bilinçte sıçrayış söz konusudur. Bu çağda aşkınlık, aşkın olanın varlığı açık hâle gelir. Jaspers’in ifade ettiği üzere, aynı anda Hint (Upanishadlar, Buda), Çin (Konfüçyüs ve Lao-tzu), İran (Zerdüş), Filistin (İlyas, İshaya, Yeremya Peygamberler), Ortadoğu ve Batı’da, Yunan’da (Homer ve filozoflar; Parmenides, Heraklitos, Platon ve tragedya yazarları; Thukydides ve Archimedes) ortaya çı-

kan bu devrimci dönem insan varlığının bütünsel değişimini gösterir ve bu durum, “*spiritüelleşme*” (Vergeistigung) olarak da adlandırılmaktadır.⁶⁹

Voegelin’e göre, düzenin kaynağı, önceden “kozmos” iken, Eksen Çağı’nda ortaya çıkan farklılaşmayla⁷⁰ birlikte düzenin kaynağı, İsrail’de olduğu üzere “varlığın ötesindeki görünmez kutsal varlık” a yahut Yunan’da olduğu üzere “varlığın görünmez ölçüsü” ne dönüşür. Voegelin’in söylediği üzere;

Antik Yakın Doğu toplumları kozmolojik mit formunda düzenlenmişti. Bununla birlikte İskender’in zamanında insanlık, Tanrı altındaki varoluşuyla İsrail ile ve varlığın görünmez ölçüsüne sevgisiyle birlikte Yunanla hareket etti. Bu hareket, genel

⁶⁹ Bu değerlendirmeler için bkz. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis Verlag, Zürich, 1949, s.19-21. Eksen Çağı’nda dünya tarihinin özellikleri için ayrıca s.25-27. Eksen Çağı ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. *Axial Civilizations and World History*, Ed. Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, Bjorn Wittrock, Brill Academic Publishers, Leiden, Boston, 2005 ve Shmuel N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities: A Collection of Essays*, Brill Academic Publishers, Leiden, Boston, 2003. Voegelin’in de işaret ettiği üzere, Henri Bergson, insanlığın bu dönemdeki gelişiminin iki temel sosyal durumu karakterize ettiğini düşünür: Kapalı toplum ve açık toplum. Bergson’a göre doğanın elinden çıkan ilk insan toplumu “kapalı” toplumken aşkınlığa açık olan, ilke olarak bütün insanlığı kucaklayacak toplum “açık” toplumdur. Bkz. Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2004, s.235-237. Voegelin’in *Israel and Revelation* eseri dışında Eksen Çağı Kültürleri ile ilgili değerlendirmesi için bkz. Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*, s.60-61

⁷⁰ Voegelin, *Order and History, Israel and Revelation*. Varoluştaki sıçrayış hareketleri için ayrıca bkz. Voegelin, “*Menschheit und Geschichte*”, *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte*, s.45-77. Voegelin’in, Jaspers ile Toynbee’ye tarih görüşleri hakkında yaptığı eleştiriyi tekrar hatırlatmakta fayda var. “İsrail olmasaydı tarih olmayacaktı” ve “varlık düzeni İsrail tecrübesinde farklılaşır. Tanrı yalnızca İsrail’in değil, bütün uluslar için hakikî Tanrı, evrensel kurtarıcı hâline gelir; Çıkış, İsrail’in kendisinden çıkışıdır” diyen Voegelin, spirütüel patlayışların, bir başka deyişle aşkın tecrübenin keşfediliş ve sembolleştirilmesinin yalnızca Eksen Çağı adı verilen dönemde değil, daha öncesinde ve sonrasında da olduğunu ileri sürer ve adı yukarıda zikredilen iki düşünürü, yaptıkları dönemleştirmelerle Musa ve İsa’yı bir tarafa atmakla suçlar. Bu bakımdan gnostisizmin ortaya çıkışı, sözü edilen çağdan daha önceye de götürülebilir. Ancak bu ayrı bir araştırma ve tez konusudur. Biz meseleyi gnostisizmin ortaya çıkışı mihverinde ele almak istediğimiz için Eksen Çağı’yla ilgili olarak Voegelin’in bu eleştirilerini yalnızca hatırlatmakla yetiniyoruz. Voegelin’in eleştirisi için bkz. Voegelin, *Ecumenic Age*, s.4-5.

kozmik düzendeki varoluşunun ötesinde mitin kompakt/yekpare formundan tarih ve felsefenin farklılaşmış formlarına doğru bir tekâmül, gelişme gerektirdi. Bu yüzden başlangıçtan itibaren düzenin ve onun sembolleştirilmesinin tarihi, somut bir toplum mevcut değilse bile kendi düzenini zaman içinde ifşa eden insanlık problemiyle yüklüdür.⁷¹

Yukarıdaki iktibastan da anlaşılacağı üzere “İsrail’le anlaşma yapan aşkın Tanrı ile aklın Yunanlılarca keşfi, Batı dünyasında vuku bulan iki büyük varoluşta sıçrayıştır”; Kudüs ve Atina. Varoluştaki bu sıçrayış, tecrübede “farklılaşma”yı doğurur. Eksen Çağı’nda yalnızca insanın kimliği ve insanın dünyaya bakışı farklılaşmakla kalmamış aynı zamanda politik temayülde de “farklılaşma” gerçekleşmiştir. Aşkın ve dünyevî tarafların birbirinden ayrılması neticesinde⁷² buna uygun toplumsal kurumlaşma, roller ve gruplar zuhur etmiş, yeni elit tipleri doğmuştur: Entelektüel ve rahip.⁷³

Çok tanrılı dinlerden tek tanrılı dinlere geçişle birlikte mevcut geleneği aşma arzusu, yeni kurumlaşma ile birlikte dünyevî düzeni yenilemeye ve politik düzenin reformasyonuna sevk etti.⁷⁴ Prutsch’un da ifade ettiği gibi, politik düzendeki reformasyonun en önemli özelliği yönetimin meşruiyet kriterinin değişmesidir; yeni ontolojik-moral düzene paralel olarak - en azından prensipte - kişiliğinde kozmik ve dünyevî düzenin somutlaştığı önceki hükümdar

⁷¹ Voegelin, *Israel and Revelation* s.51.

⁷² Söz gelimi, Alman Mısırolog, din ve kültürbilimci Jan Assman’ın bildirdiği üzere, “Mısır’dan Çıkış ile her türlü, dünyevî, saf olmayan, baskıcı, uyuma zorlayan, Tanrı’nın olmadığı çevre terk edilir ve aslında varolan hâli ile “dünyadan” vazgeçilir. Böylece “dünyevî” ve “uhrevî” arasındaki sınır, dinin yeni bir tipi olarak ortaya çıkar.” Bkz. Jan Assmann, *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s.204 Bu çalışma, Eksen Çağı kültürleriyle ilgili olarak kayda değer bilgiler içermektedir.

⁷³ Prutsch, a.g.e, s.16-17. Jaspers’te, yeni tinsel dünyaya eşlik eden sosyolojik durum (soziologischer Zustand) için bkz. Jaspers, a.g.e, s.22-24.

⁷⁴ İsrail örneğinde de mevcut Mısır kültürüne muhaliflik ve direniş, Tanrı’nın ve peygamberin öncülüğünde Mısır’ın maddî kültürüne uyum sağlamayı reddediş ve bundan hareketle bir halkın ortaya çıkışı *Eski Ahit*’teki “Çıkış”ta somutlaşır. Bkz. Assmann, a.g.e, s.199-200.

kaybolur ve kendisinden daha yüce bir düzene karşı sorumlu “dün-yevî” hükümdar/yönetici (weltlichen Herrscher) için yer açılır. Böylece, ilk defa yöneticinin — en azından prensipte — kendi kendisini daha yüce bir düzene yahut makama göre yargılama imkânı da ortaya çıkar. Yeni ontolojik vizyona göre sosyal grupların, kurumların ve rollerin ortaya çıkışı, bu kurumların varlıklarını idame ettirmek niyetiyle ortodokslaşması, daha önceki kültürel elitten ayrılan yeni bir elit tipinin hâkim olmaya başlaması aynı zamanda toplumda çeşitlenmeyi de beraberinde getirir ve ilk defa elit gruplardaki çeşitlilikle birlikte sekteryan hareketler ve heterodoksi ortaya çıkar. Yani, ortodoksi nasıl ortaya çıkmışsa heterodoksi de öyle ortaya çıkar. Heterodoksinin ortaya çıkışına mevcut ortodoksiden duyulan şüphe, güvensizlik ve söz konusu ortodoksiyle çatışma eşlik eder.⁷⁵

Prutsch’un değerlendirmesinden aşkın vizyonun ortaya çıkışının, bu vizyonu en azından prensipte temsil eden bu dünyaya ait kurumlaşmayı getirdiği, temsil kabiliyeti olan ana akımın ortodoksiyi doğurduğu ve buna mukabil ortodoksi karşıtı hareketlerin de zuhur ettiği anlaşılmaktadır. Onun ifade ettiği heterodoksi ve sekteryan hareketler Voegelinci terminolojide “gnostik” hareketlere tekabül ederler. Ortodoksiye muhalefet eden heretikler ve sekteryanlar “gnostikler”dir. Bu hareketler, mevcut düzene alternatif kültürel ve sosyal düzen arayışını temsil ve bu dünyanın radikal yeniden inşası talebinde bulunurlar. Kısaca ifade edecek olursak, modernitenin “büyük devrimleri”nde zirve noktasına ulaşan gnostik hareket aynı zamanda Eksen Çağı kültürlerinde ortaya çıkan heterodoks potansiyelin zirve noktasıdır.⁷⁶

Bu durum Eksen Çağı kültürlerinde böyleyken binlerce yıl sonra modernitenin “Büyük Devrimler”i ile birlikte, düzenin periferisindeki gnostik hareketler politik iktidarın merkezine yönelmişler ve orada konumlanmışlardır. Faşizm ve komünizm bu türden hareketlerdir. Prutsch, Eksen Çağı’nın sekteryan hareketlerini ve heterodoksiyi günümüzün fundemantalist hareketlerin iptidaî formları

⁷⁵ Prutsch, a.g.e, s.17-18.

⁷⁶ a.g.e, s. 26.

(protofundementalistischen Bewegungen) olarak görür ve özelliklerini şöyle tespit eder:

1. "Saf" (rein) fundamentalist cemaat ile "saf olmayan" dış dünya arasındaki farklılık.
2. Işığın krallığının gölgenin krallığına karşı apokaliptik savaş durumunda olduğu Maniheizm dünya görüşü.
3. Eylemlerin tamamen ritüelleştirilmesine yönelik güçlü eğilim.
4. (Tekrar) ortak bir evren yaratmak amacıyla bütünsel bir bakış açısı oluşturmak.

Prutsch'a göre, 20.yyın politik dinleri komünizm ve faşizm uzun soluklu olmamıştır ancak bu hareketlerin yerini alternatif heterodoksi olarak fundamentalizm — İslami, Yahudi, Hristiyan... fundamentalizm — almıştır. Prutsch, "modernlik karşıtı modern hareket" olarak tanımladığı fundamentalizmin gerçek ortodoksiyi sunduğunu iddia etse bile mevcut gelenekle çatıştığı için heterodoksiyi temsil ettiğini ileri sürer.⁷⁷

Eisenstadt'ın ifade ettiği üzere, aşkın vizyonun kurumlaşması basit ve barışçıl bir şekilde gerçekleşmez. O, güçlü heterojen ve çatışan unsurlar barındırır. Muhtelif gruplar arasında ihtilaf ve mücadeleye sebep olur. Bir toplumda yahut en azından o toplumun merkezinde, aşkın düzen ile dünyevî düzen arasındaki temel gerilimin kurumlaşması başlı başına problematiktir. Tarihte bu problemi çözme yönünde teşebbüslerde bulunulmuştur. Söz gelimi, St Augustinus'in "Tanrı Kenti - İnsan Kenti" tasnifi bu teşebbüsün bilinen en müstesna örneğidir. İki kenti birbirinden ayırarak bu problemi çözmeye yönelik bu öğretiye pekçok heterodoks ve gnostik grup tarafından — eskatolojik ve ütopyacı vizyonları da içermek suretiyle yani, Tanrı Kenti'ni İnsan Kenti'nde kurma girişimleriyle — meydan okunmuştur. Sözü edilen çeşitli sekteryan heterodoks gruplar, Eksen Çağı uygarlıklarının dinamiğinde sürekli etkin olmuşlardır. Yalnızca Eksen Çağı uygarlıklarında değil, mo-

⁷⁷ Prutsch'un metninden yukarıda iktibas edilen maddeler ve müteakip değerlendirme için bkz. a.g.e, s.19-20 ve 40.

dem uygarlığın kristalleşmesinde de rol oynadıkları kimi entelektüeller tarafından ileri sürülmüştür. Bu entelektüeller Weber'in modernitede Protestan Etik'in rolü gibi nispeten basit izahatlarla yetinmek yerine bu sekteryan eğilimlerin çok mühim rolü olduğunu düşünürler. Eisenstadt, bu gnostik ve heterodoks vizyonları savunmada merkezi rolü, genelde politik aktivistlerin ve entelektüellerin üstlendiğine de işaret eder.⁷⁸ Yani gnostik olan çoğu zaman halk değil, toplumda itibara ve mühim bir konuma sahip entelektüel ve politik aktivisttir.

Kabaca şemalaştıracak olursak, gnostik süreçte Voegelin'e göre üç önemli tarihsel dinamik rol oynamıştır. İlk, 13.yy'dan itibaren, Kilise'nin çöküşünün ve kamusal alandaki gücünün azalmaya başlaması en önemli tarihsel dinamiklerden biridir. Voegelin'in değerlendirmesine göre, Kilise'nin 1300'lerden sonra yeni problemlerle başa çıkma kabiliyeti azalmıştır. 1500'lerin başından itibaren kendisine rakip kiliselerin zuhur edişiyle bu güç kaybı artar. Bu güç/iktidar kaybıyla birlikte, Kilise'nin önceden bastırdığı veya kontrolü altında tuttuğu gnostik güçler palazlanır ve kontrol edilemez, baskı altına alınamaz hâle gelirler.⁷⁹ Bunlar müteakip dönemde moderniteyi doğuracak güçlerdir.

İkinci olarak, mevcut tarih tasarımının teolojik ve entelektüel düzlemde değiştirilmesi önemli bir tarihsel dinamiktir. Augustinus'un teologları uzun süre meşgul eden, eskatolojik beklenti "İsa'nın Yeniden Gelişi" problemini tamamen aşkın alana havale ederek, profan alan ile aşkın alanı birbirinden ayıran tarih tasarımına mistik teolog Fioreli Joachim'in tarih tasarımıyla darbe indirilmesi gnostik hareketlerin önünü açmıştır. Kutsal tarih ile profan tarihi birbirinden ayıran Augustinus'e göre insanlığın yazgısı tarihin ötesinde gerçekleşecekken, Joachim'le insanın yazgısı bu dünyada gerçekleş-

⁷⁸ S. N. Eisenstadt, "Axial Age Sectarianism and the Antinomies of Modernity", *Politics, Order and History, Essays on the Work of Eric Voegelin*, Ed. Glenn Hughes, Stephen A. McKnight, Geoffrey L. Price, Sheffield Academic Press, England, 2001, s.234-236, 241-243. Bu makalede, modern uygarlığın şekillenişinde Eksen Çağı uygarlıklarındaki sekteryanizmin ve heterodoksinin rolü problem edilmiştir.

⁷⁹ Bu değerlendirmeler için bkz. Eric Voegelin, "The People of God", *Renaissance and Reformation*, s.131-216.

şecektir.⁸⁰ Joachim'ın tarih tasarımı üç dönem ihtiva eder.⁸¹ Bu dönemleştirme daha sonra on dokuzuncu yüzyılın, Comte, Marx gibi modern filozoflarının tarih felsefelerinde yaptığı dönemleştirmelere temel teşkil etmiştir. Bir başka deyişle modern tarih felsefelerinin kaynağında Fioreli Joachim'ın tarih tasarımı vardır. Joachim, tarihi şu dönemlere ayırır:

Eski Ahit İmparatorluğu	–	Baba	(İbrahim)
Hiristiyan İmparatorluk	–	Oğul	(İsa)
Son Dönem (Sonsuz Sabbath)	–	Kutsal Ruh	(<i>Dux e Babylone</i>)
(1260'ta başlayacak olan)			

Bu dönemleştirmenin arkasında, Paulcü kıyamet⁸² düşüncesi bulunur. Bu düşünceye göre Hiristiyan tarih,

lex naturalis

lex mosaica

Hiristiyan İmparatorluğu

⁸⁰ Burada teferruatına giremeyeceğimiz kadar karmaşık ve kapsamlı bu teolojik meselede Voegelin'in gnostisizmi problem edinişinde en fazla önem taşıyan hususun önceden "aşkın" durumdaki eskatolojinin Fioreli Joachim'le "içkin" hâle gelişi olduğu ifade edilmelidir.

⁸¹ Fioreli Joachim'ın teferruatlı bir değerlendirmesi için bkz. Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*, s.110-113; ayrıca Voegelin, "Apostasy", *History of Political Ideas, cilt VI, Revolution and the New Science*, Ed. Barry Cooper, University of Missouri Press, Columbia and London, 1998 ve *The Later Middle Ages*, Karl Löwith, a.g.e, s.148-159; Herndon, *Eric Voegelin and the Problem of Christian Political Order*, "Joachim and the New Age" başlıklı bölüm, s.87.

⁸² Voegelin'in düşüncesindeki Paulcü vizyonun çarpıcı bir değerlendirmesi için bkz. Murray Jardin, "Eric Voegelin's Interpretation(s) of Modernity: A Reconsideration of the Spiritual and Political Implications of Voegelin's Therapeutic Analysis". Ayrıca Jardin'in diğer makaleleri Voegelin'in düşüncelerinin aşkın tecrübe açısından oldukça farklı bir analizini içermektedir. Genelde entelektüeller Voegelin'i aşkın tecrübenin filozofu olarak değerlendirirlerken Jardin, Voegelin'i sözün daha doğrusu konuşmanın (speech) filozofu olarak değerlendirir. Bkz. Jardine Murray, "Beyond Nature and Convention: Eric Voegelin's Political Theory as an Alternative to Straussian Objectivism and Nietzschean Subjectivism", 1999 Annual Meeting of the American Political Science Association, Atlanta; "Sight, Sound, and Participatory Symbolization Eric Voegelin's Political Theory as an Attempt to Recapture the Speech-Dimension of Human Experience", *Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns Searching for Foundations*.

olmak üzere üç döneme ayrılmıştır. Paulcü dünya tarihini üçlü dönemleştirme fikrini miras alarak onu yeniden tarihsel-teolojik biçimde kavramlaştıran Joachim'e göre üçüncü dönem olan son dönemde (Sonsuz Sabbath) kilise lağvedilecek, cemaat fikri (idee) *Geist* da mükemmeliyete erişerek, kurumsal otorite olmaksızın birlikte yaşanabilecekti.

Voegelin, Joachim'in teslis eskatolojisiyle tarihi sembolleştirmesinin modern toplumun bugüne kadarki kendi kendisini yorumlayışına hâkim olduğunu ileri sürer.⁸³ Voegelin'in ortaya koyduğu üzere, Joachim'in tarihi bu dönemleştirmesi, modern düşünürün yahut modern politik ideolojilerin tarihi şu şekilde dönemleştirmelerine tekabül eder:

Antik Roma (antiken Rom)	I. İmparatorluk (erste Reich)
Hristiyan Roma (christlichen Rom)	II. İmparatorluk (zweite Reich)
III. Roma (dritte Rom)	III. İmparatorluk (dritte Reich des Nationalsozialismus)
İlkel komünal toplum (Urgesellschaft)	
Sınıflı toplum (Klassengesellschaft)	
Komünist toplum (komunistische Gesellschaft)	

Yukarıda gösterilen dönemleştirmelere, Voegelin Aydınlanma filozofları ve düşünürleri Comte ve Turgot'un, Ansiklopedistlerin, şu ünlü dönemleştirmelerini de ilave eder:

Teolojik Aşama	Antikçağ
Metafizik Aşama	Ortaçağ
Pozitivist Aşama ⁸⁴	Yeni Dönem

⁸³ Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*, s. 111. Benzer bir yorumu Löwith de yapmaktadır. Löwith, *Meaning in History*, s.158-159.

⁸⁴ Bu dönemleştirmelerin şeması için bkz., Henkel, a.g.e.s. 82. Voegelin'in bu meseleyi ele aldığı temel metinler, Voegelin, a.g.e, s.111-113 ve Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, s.11-12.

Fioreli Joachim'in tarihsel tasnifine göre, ilk dönemde İbrahim, ikinci dönemde İsa liderken üçüncü, yani son dönemde mutlak lider gelecektir. Bu lider, Fioreli Joachim'in teorisinde *Dux e Babylone* adıyla anılır. Voegelin'e göre, *Dux e Babylone*un modern dönemdeki muadilleri şunlardır:

Führer, Üst İnsan, Proleterya, Ari ırk, Bilim Adamı, ...

Voegelin, Joachim'in kilise kurumunun son dönemde ortadan kalkacağı fikrinin marksistlerde devletin yavaş yavaş ortadan kalkması şeklinde ortaya çıktığını ileri sürer. Yani dönemleştirmesi yahut beklentileri itibariyle Marksizmin temelinde dinsel bir anlayış, dinsel bir nüve vardır. Marksizmdeki devletsiz ve efendisiz, eşitlik içinde yaşama umudu ve beklentisi bir din adamı olan Fioreli Joachim'de de vardır. Voegelin'e göre en genelde modern ideolojilerin kurum karşıtı unsurlarının temelinde Joachim'in sembolleştirmesi vardır. Joachim'in sembolleştirmesi, modern ideolojileri önceler. Bloch, Joachim'in derdini şöyle izah eder:

Fioreli Joachim'in derdi kiliseyi hele devleti fenalıklarından arındırmak değildi; bunun yerine bertaraf ediyordu onları. Sönmüş İncil'i, daha ziyade onun içindeki lux nova'yı (yeni ışık) Joachimciler tarafından Üçüncü Krallık denileni, tekrar tutuşturuyordu. Tarihin üç başamağı vardır diye öğretir Joachim, her biri de o Krallığa Çıkış'a bir adım daha yakındır. Birinci basamak Baba'nın, Eski Ahit'in, korkunun ve bilinen yasanındır. İkinci adım Oğul'un ve Yeni Ahit'in, sevginin ve ruhbanla diğerleri arasında bölünmüş kilisenindir. Daha çıkılacak olan üçüncü basamak, Kutsal Ruh'un veya herkesin mistik demokrasi içerisinde, efendi ve kilise olmaksızın aydınlanmasınınındır.⁸⁵

Voegelin'e göre, Platon ve Aristoteles'in tarih görüşünde sonsuz tekrarlanma ya da aynı olanın ezeli ve ebedî dönüşü fikri hâkimdir. İktidar kurumları, tarih içinde yükselir ve çökerler. Voegelin, tarihin *eidōs*⁸⁶unun Yunan menşesine yönelerek *eidōsun*, yani

⁸⁵ Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, çev.Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s.612.

⁸⁶ *eidōs*: form, şekil, figür, doğa, tür, cins, öz. Bkz. "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", a.g.e, s.157.

form yahut özün yalnızca “görülen”, tecrübe edilmiş şeylerde olabileceğini ileri sürer.⁸⁷ Voegelin’e göre buradan çıkaracağımız netice şudur: “Tarihin nihaî anlamı olamaz”. Tarih tecrübe edildikçe anlam kazanır. Tarihin tamamında anlam arayamayız çünkü tarihin tamamı henüz tecrübe edilmemiştir. Voegelin, Löwith’in bu düşüncüyü destekleyen ayrımını iktibas eder: tarihte anlam (meaning in history) ile tarihin anlamı (meaning of history). Löwith’e göre, tarihin nihaî bir anlamının olduğu iddiası fiili olayları aşan nihaî bir gâyeye ya da hedefe imada bulunur.⁸⁸ Böyle bir anlam yalnızca tek tanrılı dinler olan Yahudilik ve Hristiyanlık’ta nihaî bir hedefe sahip olmak bakımından zuhur etmiştir. Ancak bu hedef, sözü edilen dinlerde bu dünyada değil, öte dünyada ulaşılan bir şeydir ve öte dünyada mükemmelleşme demektir. Augustinus’de yalnızca aşkın alanın, aşkın tarihin eskatolojik tamamlanmaya doğru bir temayülü vardır. Profan tarih böyle bir istikamete sahip değildir.⁸⁹ Ancak aksi de mümkündür. Voegelin, sözü edilen mükemmelleşmenin ya tarihe içkin (innerweltlichen eidos) ya da tarihe aşkın bir şey olarak anlaşılabilceğini ileri sürer. Voegelin, içkin tarihsel mükemmelleşmeye örnek olarak rabbinik gelenek Talmud’da bulunan tarihin üçlü dönemleştirmesini verir:

Thora’dan 2000 yıl önce

Thora’dan 2000 yıl sonra

Mesih egemenliğinde 2000 yıl

Burada toplam tarih, sonuna kadar 6000 yıldır. Hristiyanlık, Yahudiliğin bu son tasarımını miras alır ancak nihaî son, yani Eskaton öte dünyaya nakledilir. Eskatonun yeri değişmiştir; bu dünyadaki eskaton değil, öte dünyadaki eskaton. Bu yer değiştirmeye birlikte kutsal tarih ile profan tarih ayrımı ortaya çıkar. Profan tarihte, Yunan spekülasyonunda olduğu gibi, tarihi yükseliş ve çöküşler-

⁸⁷ Bu ve takip eden düşünceler için bkz. “Voegelin an Schütz, 10. Januar.1953”, a.g.e, s.121-128.

⁸⁸ Löwith, *Meaning in History*, s.6-7.

⁸⁹ Voegelin’in Augustinus’ın tarih görüşünü değerlendirmesi için bkz. Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*, s.118-119 ayrıca şu eserdeki Augustinus hakkındaki bölüme bakılabilir: Voegelin, *Hellenism, Rome and Early Christianity*.

le her şey eskisi gibi kalır. Kutsal tarih ise dünyevî zirvesine İsa ile ulaşılan mükemmellik tecrübesi muhtevasına indirgenir ve insanın bu dünyadaki mükemmelliği varsayımından kaçınılır.⁹⁰

Voegelin'e göre, "kurtuluş" tarihteki bir varsayım olamaz, çünkü kurtulup kurtulamayacağımız öte dünyada belli olacaktır. Kurtuluş, bu dünyaya "içkin" tecrübenin nesnesi değildir. *Eskatonun içkinleşmesi* (Immanentisierung des Eschaton), teolojik muhtevanın içkinleşmesi ise Voegelin'e göre, yalnızca bir varsayımdır; *eskatonun içkinleşmesi*, aşkın tecrübenin dünyaya "içkin" spekülasyonda kullanılmasıdır. Bu kullanım, yanlış bir inanca yahut fikre sevk eder: Musil'in kavramlaştırmasıyla *ikincil gerçeklike*. Bu kullanım kusurlu ve noksan bir gerçeklik resmi sunarak gerçekliğin aksine bir rüya âlemi yaratır. Voegelin burada, rüya âlemini ifade etmek için Whitehead'ın kavramlaştırmasına başvurur: "Somutluğu yanlış yerde konuşturma hatası." (fallacy of misplaced concreteness.) Voegelin, Schütz'e mektubunda, "Augustinus'den Thomas'ya, zamanın Tanrının önünde vuku bulduğu, Tanrının tarihi öncelediği ve nihai sonu yalnızca Tanrının bilebileceği düşüncesi hâkimdi" diye yazar. Bununla birlikte tarihi yeni ancak kusurlu bir şekilde kurgulayan, üçüncü dönemde kurtuluşun geleceğini öngören Fioreli Joachim'in tasarımı bu kadim görüşe rağmen varlığını sürdürmüştür.

Fioreli Joachim'in kardeşlik birliği öğretisinde, yukarıda ifade edilen Augustinuscü, Thomascı öğretilerde olduğu gibi dünyadan gökyüzüne ve öte dünyaya kaçış yoktur bilâkis İsa'nın krallığı, ilk Hristiyanlık'tan beri hiç olmadığı kadar kararlı bir biçimde bu dünyaya aittir.⁹¹ İsa'nın krallığı aşkın değil, dünyevî krallıktır. Voegelin'e göre, insanın kaderi meselesini yanlış kurgulayan yalnızca Fioreli Joachim değildir. Ondan çok sonra dinde yenilik hareketlerinin öncüsü din adamı Calvin de kader öğretisini yanlış kurgulamıştır. Voegelin bu meseleyle ilgili olarak şöyle söyler:

Calvin'le kader öğretisi, *Scientia Dei*'den ayrılarak, bu dünyaya içkin bir şeyle, yani vazifeye inanç tecrübesiyle değiştirildi. Vazifeye çağrılma tecrübesiyle insan, komşularının seçilmemiş-

⁹⁰ "Voegelin an Schütz", a.g.e, s. 122-123.

⁹¹ Bloch, a.g.e, s.614.

liğiyle birlikte psikolojik olarak kendi seçilmişliğini kazanır. Ve kendi seçilmişliğini (diğerlerine karşı ç.) hoşgörüsüz teori ve pratik takip edecektir.⁹²

Son olarak Voegelin'in modern gnostisizmin ortaya çıkışında sözünü ettiğimiz en önemli tarihsel dinamiklerden biri olarak Püriten literatüre ve 17.yyın Püriten hareketlerine döndüğünü söylemeliyiz. Bu dönüşün sebebi şudur: Voegelin, on dokuzuncu yüzyılın modern politik düşünürlerine giden yolda 17.yyın püriten hareketlerini ve bunları müteakip 18.yyın seküler politik hareketlerini önemli uğrak noktaları olarak görür. Bu hareketlerin özünde şu iki unsur bulunur: felsefeye muhalefet ile temâşâdan kopuk "praksis". Voegelin'e göre, gnostik politikacı için "praksis" eski dünyadan yeni dünyaya geçişte, sosyolojik olarak da mevcut toplumun, tasarlanmış yeni topluma dönüştürülmesinde müstesna bir anlam ve ehemmiyet taşır. Praksis "*Traumrealität*"i (Hayâlî gerçeklik) gerçekleştirmenin vasıtasıdır.⁹³ Eylemle, praksisle toplum ve insan hakkındaki hayâllerimizi, sistemimizi gerçekleştirebilir, doktrinlerimizi topluma ve insana tatbik edebiliriz. Mühim bir tarihsel süreci temsil ettiği ve fevkalâde karmaşık teolojik meseleleri ihtiva ettiği için Püritenizmi ayrı bir başlık altında değerlendirmeyi uygun bulduk. Müteakip bölümde bu mesele ele alınacak.

c) Voegelin'in Düşüncesinde Püritenizm ve Modernite

Voegelin, *Politik Fikirler Tarihi* serisinin dördüncü cildi *Rönesans ve Reform*'da modern dönemin iki başlangıcı olduğunu ileri sürer. Bu başlangıçlardan ilki, Machiavelli, Erasmus ve More'un eserleri, ikincisi Reformasyondur. Reformasyon'un müteakip dönemler üzerindeki kuvvetli tesiri, bir başlangıç olarak Machiavelli'i gölgeler. Voegelin'in, Machiavelli'in yazarken Timur'dan etkilendiğini ileri sürdüğü *Prens* ve diğer eserleri hakkındaki mülâhazaları modern politik düşüncenin anlaşılması bakımından mühimdir. Voegelin'in Machiavelli hakkındaki mülâhazalarında ana temanın, "aşkın tec-

⁹² Voegelin, a.g.e, s.122-123.

⁹³ praksis meselesinin değerlendirilmesi için bkz. Voegelin, "Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays", "The People of God", "Gnostic Politics" ve Henkel, a.g.e., s.107-108.

rübe”den kopuş ve “içkin” politik tasarımın kutsallaştırılması bir başka deyişle “içkin” spirütüalite olduğunu görüyoruz. Voegelin’in politika teorisinde, Machiavelli bu bakımdan modern içkin politik kavrayışa geçişte önemli bir uğrak noktasıdır. Bununla birlikte elinizdeki bölümde Voegelin’in Machiavelli ile ilgili uzun ve teferruatlı değerlendirmelerine, bir parantez açılarak yalnızca modern politikayı ilgilendirdiği ölçüde kısaca değinilecek ve metnin devamında yalnızca tek bir hat, “Reformasyon hattı” ele alınacak.

Voegelin’e göre Machiavelli’in *Prens*’i, politika hakkında sistematik bir risale değil, “*livre de circonstance*” (kendi koşullarını açıklayan metin)dır. Bu eser Machiavelli’in içinde bulunduğu tarihsel kontekst mütalâa edilmeden anlaşılamaz. Bu konteksti, emperyal Hıristiyanlık’ın parçalanışı, ulus devletlerin Batı politik düzeninin merkezleri hâline gelişi, hümanist tarih yazımı, Asya olayları ve 1494 travması oluşturur. Voegelin bu dönemle ilgili hikâyesini, Machiavelli’den önceki tarihçilerin, Moğol imparatoru Timur’un, Osmanlı Padişahı Yıldırım Beyazıd’ı Ankara Çubuk Ovası’nda mağlub edişinden (1402) etkilenmeleri ve Timur’un hayatına alâka göstermeleriyle başlatır.

Bu tarihçilerden Poggio Bracciolini (1380-1459) Timur’a alâka-sıyla, tarih yazımına, geçmişin önemli antik figürleriyle kopuşu gerçekleştirerek yeni bir istikamet verir. Poggio’dan sonra Timur’la ilgilenen tarihçiler sayıca artmıştır. Timur’a alâkayı devam ettiren İtalyan tarihçiler arasında Enea Silvio Piccolomini, Andrea Combi-ni gibi önemli İtalyan tarihçiler sayılabilir. Bu alâkanın neticesinde ortaya çıkan, *Vitae Tamerlani*, *Commentario della origine de ‘Turchi’ et imperio della Casa Ottomanna*, *Magni Tamerlanis Scytharum Imperatoris Vita* gibi eserler tarihsel materyallerle mitik bir Timur imajı yaratmışlardır.⁹⁴ Voegelin, *Vitae Tamerlani* eserinin Moğolların tarihi ve politik örgütlenmesi hakkında bilgi ihtiva etmediğini, bu bilgiye sahip olunsaydı eğer sözünü ettiği mitik imajın yıkılacağını ileri sürer. Voegelin’e göre bu eserlerde Timur, çıplak gücü, iktidarın genişle-mesine yönelik fanatizmi, yıkım arzusunu ve dehşetini, kişiyi ezen

⁹⁴ Voegelin, *Renaissance and Reformation*, takip eden değerlendirmeler ayrı metinde bulunmaktadır.

bağnaz kaderciliği temsil eder. Tarihçiler, tarihsel materyalleri bu mitik imaja göre seçmişler ve düzenlemişlerdir. Özellikle *Vitae Tamerlani*'de Timur, zaferin dışında hiçbir gâyesi olmayan liderdir. Onun eylemleri getireceği yıkımı, suçu ve sefaleti düşünmeksizin doymak bilmez katı rasyonalitesinin klavuzluk ettiği eylemlerdir.

Voegelin, bu dönemde Hristiyan anlamı dışlayan insan merkezli tarih yazımının yanında Batı'da, Asya'nın etkisiyle yeni politik tasarımların şekillendiğini ileri sürer. O, şöyle yazar:

Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselişinin ve Timur vakası'nın Batı politik fikirleri için travmatik neticeleri olmuştur. 1494'ün şokuyla (Fransız saldırısı) İtalyanlar rasyonel iktidarı, anlamlı varoluşu tırpanlayacak şekilde mutlak iktidar olarak şekillendirdiler. Daha ötede Yakın Doğu olayları nedeniyle Asya tarihi artık görmezden gelinemez bir olgu hâline geldi. Batının emperyal kesinliği mutlaklık sihirini, Türkler "ante portas" (bekleme odasında) olduklarında kaybetti. Böylece politikada hümanist sekülerizm, Batı tarihinin Hristiyan anlamını nispileştiren hadiselerle pekiştirildi. Machiavelli'in eserlerinde bulunan moral dışı, benzersiz, anlaşılmaz ya da özel unsurlar Machiavelli'in kendisine izafe edilemez. Devraldığı İtalyan geleneğinde zaten mevcuttur."⁹⁵

Voegelin'e göre, Machiavelli'in pozisyonunu, İtalyan düşünürlerin 15.yydan itibaren ortaya çıkan şu temel temayülü belirler: "varoluşun aşkın Hristiyan düzeninin İtalyan düşünürler için ölmesi, gerçek düzenin tek prensibi olarak prensin *virtu ordinatasının* kabul edilişi ve insanın kutsallık ve kahramanlık boyutu kazanışı". Machiavelli bu temayülü sürdürmüş ve *virtusuyle*⁹⁶ İtalya'yı restore

⁹⁵ Voegelin, a.g.e, s.55.

⁹⁶ Latince "vir" (insan)dan türetilen *virtus* kelimesinden gelen ve dilimizde kabiliyet, enerji, dayanıklılık, cesaret, erdem, maharet, basiret gibi anlamlara gelen *virtu* kavramı Machiavelli'nin diğer önemli kavramı *fortuna* (talih) ile birlikte *Prens*'te önemli bir yere sahiptir. Bu kavram tıpkı *fortuna* gibi birbirinden farklı anlamlara sahip bir kavramdır ve *Prens*'te farklı kontekstlerde farklı anlamlarıyla kullanılmıştır. Bu yüzden Voegelin gibi, kavram metinde olduğu hâliyle bırakıldı. Kavramın etimolojisi için bkz. Niccolo Machiavelli, *The Prince*, eds.Skinner and R. Price, Cambridge University Press, 1988, s.103-104.

edecek mitik bir kahramanı, Prens'i yaratmıştır. Prens, İtalya'nın kurtarıcısıdır. Voegelin şöyle devam eder:

Machiavelli, Hristiyanlık gerçeğinin farkındadır ancak ruhu ona kapalıdır; bu gerçek ölmüştür. Bu yüzden o, çağında yaşanan sefaletin nedeni olarak gördüğü Hristiyanlık'a karşı Nietzschevari hakaretler ile orijinal niteliklerine Nietzschevari saygı arasında bocalar. Pagan mit açık bir şekilde artık canlı değildir; Machiavelli ne Hristiyandır ne de yeni bir dinin kurucusudur: o, fiili olarak kendini *Prens'e* adadığı yıllarda reform ümidi içindedir.⁹⁷

Voegelin, Machiavelli'in probleminin Hristiyanlık'tan paganizme ve Platon öncesine dönme problemi olduğunu düşünür ve şöyle yazar:

Machiavelli bir Hristiyan değildi fakat onun inancı Polybian Stoacılığın özel bir hattında, 'Doğa Miti'nin canlandırılmasına duyulan inançtı. Spiritüellik kaybolmamıştı fakat o, aşkın tamamlanışına doğru farklılaşmamıştı; spiritüellik dünyaya içkin kalır ve tamamlanmamışlığını *virtunün* ulus düzeninde çiçeklenmesinde bulur. *Spirito italiano* (İtalyan ruhu) kendisini ulusal cumhuriyetle göstermelidir... bu sonun paganizmi, yani ruhun dünyevî enkarnasyonudur.⁹⁸

Bir kez Hristiyanlık dünyadayken ve bir uygarlığı şekillendirdiğinde kolayca avdet edilemez ve pagan olunamaz – Platon öncesine dönülemez. Davet herkese gelmiştir: ve Machiavelli istisna değildir. Tarihsel konumuyla Machiavelli'in paganizmi, Platon'un mücadele ettiği "halkın miti" değildir; onun paganizmi, Hristiyan anlamda inanç yoksunluğu, ruhun aşkın gerçekliğe şeytani kapalılığıdır. Bu kapalı olma durumu onun politika bilimini düşünürkenki yargımıza rehberlik eder. *Sipirito italiano* (İtalyan ruhu) ve *onore del mondo* (dünyevî onur) Hellen polis inancı değildir; o, tarihin aşkın anlamının reddi ve özel cemaat kabileciliğine dönüşür.⁹⁹

⁹⁷ Voegelin, a.g.e, s.70.

⁹⁸ a.g.e, s.84.

⁹⁹ a.g.e, s.86-87.

Voegelin'in Machiavelli hakkındaki değerlendirmelerinde ana temanın, "aşkın tecrübe"den kopuş ve "içkin" politik tasarımın kut-sallaştırılması bir başka deyişle "içkin spirütüalite" olduğu daha önce ifade edilmişti. Voegelin'in politika teorisinde, Machiavelli bu bakımdan modern düşünür gibi menfî olarak değerlendirilir. Ancak Voegelin'in Machiavelli ile modern düşünürler arasında temel bir farklılık gördüğü de ifade edilmelidir. Ona göre Machiavelli, tarihin bütünü hakkında her şeyi bilen modern politik entelektüelin "gnostisizm"ine kesinlikle düşmemiştir. Bunu en iyi şekilde, Machiavelli'in tarih telâkkisinde görürüz. Tarih, Machiavelli'e göre sınırlı varoluş düzleminde *virtu* ile şekillenecektir. Tarihin sonu, modern gnostisizmde olduğu gibi belli değildir. Düşüncesinde bir eskatoloji yoktur. Voegelin ayrıca Machiavelli'in "çifte moralite"nin kaşifi ve savunucusu olduğu yönündeki saldırıları "felsefe bilmemezlik" olarak değerlendirir. O, Machiavelli'in "prensın ahlâkî olduğuna ilişkin ahlâkî olmayan hiçbir önermede bulunmadığı"nın altını çizer. Gerçekten de Machiavelli, *Prens'te* Voegelin'i haklı çıkaracak tarzda konuşur:

Zulüm, toptan bir defada ve kişinin kendi güvenliğini sağlamak ihtiyacıyla işlendiği, ısrarla sürdürülmediği ve elden geldiğince tebanın yararı gözetilerek yapıldığı takdirde, iyi kullanılmış demektir (eğer iyi sıfatının kötü bir şey için kullanılması caizse)¹⁰⁰

Machiavelli, paragrafın sonunda böyle bir parantez açmakla, geleneksel "iyi ve kötü" değerlerini muhafaza ettiğini göstermektedir. O, Jacques Maritain'in dediği gibi,

..siyaseti ahlâktan mutlak surette ayrı bir sanat sayıyordu, ama o hiçbir zaman kötü'ye iyi ya da iyi'ye kötü demedi: O, yalnızca, siyasetin tek hedefi iktidar ve başarı olduğuna göre, iyi bir siyasetin, hiç fark gözetmeden, iyiyi de kötüyü de, dürüstlüğü de kalleşliği de, adaleti de adaletsizliği de kullanabileceğini – ki bu, fiiliyatta daha çok kötü'yü adaletsizliği, kalleşliği kullanmak

¹⁰⁰ Machiavelli, *Hükümdar*, *IL PRINCIPE*, çev. H. Kemal Karabulut, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, s.132.

demektir – öğretmekle yetiniyordu. Oysa bugün, Hegel’in getirmiş olduğu perspektife göre, tam tersine şöyle dememiz gerekiyor: Tarihin iradesini oluşturan ve içinde tarihin gücünü taşıdığı için muzaffer olan siyaset, ahlâkın en yüksek ifadesidir; ahlâkî bakımdan doğrudur, Tanrı onunla beraberdir. Bu siyasetin zafere ulaşmak için kullandığı araçlara gelince bunlar “birçok mâsum çiçeği zorunlu olarak ezseller” bile yine de ahlâkidirler, kut-sanmışlardır.¹⁰¹

Machiavelli’nin morali hakkında Voegelin’in de Maritain gibi düşündüğünü şu sözlerinden anlıyoruz:

Platon’un *Gorgias*’ta tartıştığı Callicles’in etiği, güçlünün haklı olduğu fikrinin temellendirilmesine dayanır. Burada “güç haklı kılar” tavrını buluruz. Öte yandan Machiavelli bu gücün, düzenin tesisini, İtalya’nın özgürlüğünü ve genelde *onore del mondoyu* (dünyasal onur) temin ettiğini söyleyecektir ancak bu değerlerin adaleti ve moraliteyi ihtiva ettiğini asla söylemeyecektir... Agathocles durumunda görüldüğü gibi, varolan düzenin kişisel iktidar hırsının tatmininden başka hiçbir gâyeye hizmet etmeyen otokratik prensliğe dönüştürülmesi bütünüyle suçtur.¹⁰²

¹⁰¹ Jacques Maritain, *La philosophie morale*, zikredildiği yer, a.g.e, s.287.

¹⁰² Voegelin, a.g.e, s.83. Metnin girişinde modern gnostisizme giden yolda Reformatyon’un yanında ikinci bir hatın daha olduğu ve bu hattın başını Machiavelli’nin çektiği ifade edilmişti. Voegelin’in mülahazaları Machiavelli ile sınırlı değildir. Hristiyanlık’ın hümanist reformunu amaçlayan Erasmus’un “İsa Felsefesi” ve Thomas More’un *Ütopya*’sı söz konusu hattın devamını oluşturur. Voegelin’e göre, Erasmus da Machiavelli gibi, tözsel düzeni ihmal ederek iktidar problemine yönelmiştir. Erasmus hakkında daha fazla bilgi için bkz. a.g.e, s.88-109 ve Eric Voegelin: *Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam, Occasional Papers*, Eric Voegelin Archiv, Ludwig Maximilians Universität München, 2006. More’da ise Erasmus’ta olduğu gibi spirütüel gücün/iktidarın seküler entelektüelin gücüne/iktidarına dönüştürüldüğünü görürüz. Voegelin’in More’un ütopyasıyla ilgili asıl olarak vurguladığı nokta ise More’un ütopyasıyla modernlerin ütopyası arasındaki mühim farklılıktır. More’un ütopyası Hristiyan öze sahiptir ve bu ideal toplum “hiçbir yerde” bulunmaz. More, ideal toplumunun sadece sosyal eleştiri görevinde bulunduğunu ve hiçbir şekilde gerçekleştirilemeyeceğini bilir; yeryüzünde bu devleti kurmaya asla cüret etmez. O, ayrıca ideal toplum tarifinin insan doğasının gerçekçi olmayan bir değişimini ima ettiğinin idrâkindedir. More, insan doğasının, ideal toplumda kötülük probleminin dünyadan kaybolmasını sağlayacak şekilde değişeceğine inanmaz. More’un “ideal”i, toplumun radikal biçimde dönüştürmeye yö-

Neticede Voegelin, Machiavelli’de modern politik entelektüel-de bulunmayan hakiki bir *vita contemplativa* bulur. Machiavelli, İtalyanların durumunu yozlaşma, çöküş yahut dünyanın sonu olarak görmez. Köklere dönerek, yeni *virtu* ile yeni bir hayatı canlandırma-yı amaçlar.¹⁰³ Machiavelli, modern düşünürler gibi gnostik değildir ve onda modern düşünürde rastladığımız modern tarih felsefeleri-ni bulamayız. O, bu dünyada bir cennet vaat etmez. Fakat Machiavelli kendisi gnostik olmasa da halefi gnostik felsefelerin önünü açmıştır. Çünkü o Hristiyan anlamı dışlayan tarih tasarımıyla, mi-tik kahraman tasarımıyla modern “içkin” politik kavrayışın haber-cisidir. O, selefi İtalyan tarihçilerle birlikte Yunan/Hristiyan politik gelenekten kopuşu, politika ile moralitenin birbirinden ayrılışını temsil eder. Politika, Machiavelli’den itibaren toplumun düzenlen-mesi ve kontrolü için “araçsal” bir etkinliğe dönüşür.

Buraya kadar yapılan mütalâada Machiavelli’in mülâhazaları-nın modern politikanın ve nihayetinde gnostisizmin şekillenişinde nasıl bir rol oynadığı gösterilmeye çalışıldı. Şimdi Voegelin’in pers-

nelik bir teori değil, çağının sosyal kötülüklerine bir saldırı, sosyal eleştiri vasıtasıdır. Reformasyonun müteakip sektöryan radikallerinde, pozitivist, sosyalist ve komünistlerde More’da olan bu fikri sınırlar yoktur. Onlar insan doğasının total dönüştürümünü arzularlar. Bu değerlendirmeler için bkz. Voegelin, *Renaissance and Reformation*, s.31-130. More’un ütopyası için ayrıca bkz. Voegelin, “More’s Utopia (1951)”, *Published Essays 1940-1952*, 197-217.

¹⁰³ Voegelin, *Renaissance and Reformation*, s.71 Voegelin’in Machiavelli değerlendirmesinin kritik bir okunuşu için bkz. Dante Germino, “Was Machiavelli a ‘Spiritual’ Realist?”, Eric Voegelin Society, 16th Annual Meeting Program, Washington, September 1-2, 2000. Germino, Voegelin’in Machiavelli telâkkisini eleştirmekte özellikle onun Machiavelli’in “Hristiyan” değil, dindar bir “pagan” olduğu iddiasına Machiavelli’in “An Exhortation to Repentance”ini zikrederek karşı çıkmaktadır. Ona göre Machiavelli “şaşkın Hristiyan” (confused Strauss’a sort of Christian)dır (çünkü çağı şaşkındır) ancak kendisinin reform yapan bir Hristiyan olduğuna inanmaktadır. Leo Strauss ise, Germino’nun tezine aksi bir tez savunur. Ona göre, Machiavelli yalnızca pagan değil, aynı zamanda “anti-Christ”tir. Machiavelli’in öğretisi, “moral dışı” ve “din dışı”dır. Strauss, “Machiavelli’i dinin yararlı ve kaçınılmaz karakterini vurguladığı için dinin dostu olarak görenleri, Machiavelli’in düşüncesinin şeytani karakterini görmemekle” itham eder. Daha fazla bilgi için bkz. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1984. Voegelin ile Strauss’un Machiavelli telâkkisinin mukayesesini için bkz. Athanasios Moulakis, “Leo Strauss and Eric Voegelin on Machiavelli”, *European Journal of Philosophy*, 4, 2005, s.249-262.

pektifinden gnostisizme giden diğer hat, yani Püritenler ve onların gnostisizmin gelişimindeki müstesna rolleri değerlendirilmelidir.

Diğer meseleler gibi, son derece teferruatlı ve felsefi muhtevayla yüklü Püritenizm hakkındaki incelemesini Voegelin, sosyal hareketler ve teolojik tartışmalar mihverinde yürütür. Voegelin'in Pritenizm mülâhazasındaki şu iki önemli husus, on dokuzuncu yüzyılın modern gnostik düşünürlerini anlamak için önemi haizdir:

- 1) Lutherci felsefe karşıtlığı; Bu karşıtlık, Marx, Comte gibi on dokuzuncu yüzyıl düşünürleri üzerinde büyük tesirde bulunmuştur,
- 2) Luther'in, St. Thomas'nın *Summa contra gentiles*'inde şekillenmiş olan *fides caritate formata* (sevgiyle şekillenmiş inanç) doktrinine fütursuz saldırısı.¹⁰⁴

Luther, Voegelin'e göre felsefe karşıtıydı. Felsefeye muhalif hattâ düşmandı; bilhassa da Aristoteles'e. Luther, Hristiyanlık'ın felsefe öncesi iptidaî mânâsına dönüşü ve Aristoteles'in fikirlerine dayanan skolastik teolojiden kopuş arzusunu ihtiva eden felsefe karşıtlığını aslında Erasmus'tan miras almıştır.¹⁰⁵ Voegelin'e göre Luther, inancı ön plana geçirmek ve anlamada ölçü hâline getirmek suretiyle bilincin dengesi¹⁰⁶ (balance of consciousness)nin bozulma-

¹⁰⁴ Bu meselenin değerlendirilişi ve müteakip düşünceler için bkz. Voegelin, "The Great Confusion I: Luther and Calvin", *Renaissance and Reformation*. Voegelin'in Luther'i değerlendirişi hakkında ayrıca bkz. Joshua Mitchell, "Voegelin and the Scandal of Luther: Philosophy, Faith and the Modern Age" ve Henrik Syse ve Asbjørn Bjørnes, "Was Eric Voegelin Fair to Martin Luther? Reflections on Voegelin's Treatment of Luther in the *History of Political Ideas*" Eric Voegelin Society, 16th Annual Meeting Program, September, 2000, Washington D.C. Voegelin, Calvin'de de Luther'deki gibi felsefe karşıtlığı görmüştür. Voegelin'in Calvin'i değerlendirmesi için bkz. a.g.e., s. 268-291. Aynı kongrede sunulan şu bildiriler bu meseleyle alâkalı mâlûmat vermektedir: Thomas W. Heilke, "Calvin, Gnosis, and Anti-Philosophy. Voegelin's Interpretation of the Reformation" ve William Stevenson, "An Agnostic View of Voegelin's Gnostic Calvin".

¹⁰⁵ Erasmus'un felsefe karşıtlığı için bkz. Voegelin, a.g.e, s. 93. Erasmus'un, Machiavelli'nin *Prens*'ine mukabil *Education of a Christian Prince* adlı bir eseri olduğunu hatırlatalım.

¹⁰⁶ Bilincin dengesi: Voegelin'in eserlerinde müstesna bir yere sahip olan bu kavram çifti *metaxyde* varoluş koşulunun güvenilmez bilinci anlamına gelir. Bkz. "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", a.g.e, s.152.

sında önemli bir rol oynamıştır: akıl ve inanç arasındaki dengenin bozulmasında. Ayrıca Luther'in skolastisizme muhalefeti ve özgür *İncil* yorumlarını savunuşu, literatürün ve akademik hikmetin lüzumsuz sayılmasına ve üniversitelerden çıkartılmasına yol açmıştır.

Voegelin'e göre Luther, üniversitelerin reformasyonu meselesini ele aldığı makalesinde (Madde25) şu iddialarda bulunur; "papalığın etkisiyle, üniversitelerin *gymnasia Graecae gloriae* hâline dönüştüğü, artık *Kitabı Mukaddes* ve Hristiyan doktrininin öğretilmediği, çünkü onların 'bağnaz pagan efendileri Aristoteles' tarafından yönetildikleri". Bu meyanda Luther'e göre, her şeyden önce Aristoteles'in *De Anima*, *Physics*, *Metaphysics* ve *Ethicks*'inin Kilise eğitim sisteminde tamamen bertaraf edilmesi zarurîdir, çünkü bu eserler ona göre doğal yahut spiritüel şeyler hususunda hiçbir kıymete sahip değildir."¹⁰⁷ Voegelin'e göre, Luther'in bu girişimi aynı zamanda ileride entelektüeller tarafından sürdürülecek felsefe karşıtlığını güçlendirir. "Özellikle on sekizinci yüzyıldan itibaren" der Voegelin,

felsefe karşıtı blok, katı bir şekilde kurumlaştı ve şu türden ideolojilerde sosyal bakımdan baskın hâle geldi: ilerlemecilik, pozitivizm ve Marksizm.¹⁰⁸

Bununla birlikte Voegelin'in ifade ettiği üzere, "Luther'in entelektüalizm karşıtlığı olarak felsefe karşıtlığı" Luther'e Hristiyan doktrininin entelektüel düzenini yıkıyor gibi görünmemiştir. Bu yüzden Luther, zamanının müteakip entelektüel muhtevadan yoksun, sekteryan ve şiddet dolu kitle hareketlerinden dürüst bir şekilde büyük şaşkınlık duymuştur. Voegelin, Protestanlığın yaratıcısı olsa da Luther'in bir Katolik olduğunun ve onun kendisini sekteryan hareketlerden ayırarak kesin olarak sekteryan raydan çıkmaya düşmediğinin, bir heretik olmadığının ısrarla altını çizer. Yani Luther Hristiyanlık'a iman etmiş bir din adamıdır ve hiçbir zaman pagan olmamıştır. Voegelin'e göre Luther yalnızca, kendi entelektüalizm karşıtlığıyla desteklediği özgür *İncil* yorumlarının yol açacağı anarşiyi öngörememiştir.

¹⁰⁷ Voegelin, *Renaissance and Reformation*, s.237.

¹⁰⁸ Voegelin, "Democracy and Industrial Society", *Published Essays 1953-1965*, s. 217-218.

Voegelin bütün bunların ötesinde, aslında Luther’in temel probleminin “ulusal Hristiyan toplumunun yaratılması” olduğunu ileri sürer. Luther, Kilise reformunun ulusal toplumun ıslahı için lüzumlu olduğunu düşünmüştür. Onun temel gâyesi, Kilise reformundan ziyade, Roma’nın otoritesini sarsarak, Almanların dış müdahale ve mali sömürüden kurtulmalarını sağlamaktır. O, Kilise reformuyla ulusal toplumu, yani Almanları korumak istemiştir. Bu yüzden Luther, Roma’nın, Alman ulusuna tahakküm eden bir güçten başka bir şey olmadığını ileri sürer. (Madde 26) Luther’in, psikoposların atanmasının Roma’dan yapılmamasını, dünyevî hadiselerin Roma’ya bırakılmayıp ulusal seküler mahkemelerde çözülmesi gerektiğini ve daha pek çok meseleyi sözünü ettiğimiz kontekstte savunması anlaşılırdır.¹⁰⁹ Luther’in amacı Hristiyanlık’ı yıkmak değil, Almanları Roma’dan kurtarmaktır.

Voegelin’in Luther’le ilgili olarak dile getirdiği diğer mesele, “yalnızca inanç yoluyla meşrulaştırma (*sola fide*)” meselesidir. Bu meşrulaştırma meselesi, Voegelin’e göre gnostisizmin hâkimiyetine giden yolda mühim bir adımdır. Luther, *sola fide* formülü ile “iyi eserler yoluyla meşrulaştırma” ve St Thomas’nın belirlediği şekliyle *fides caritate formata* doktrinine saldırır. Bu doktrini biraz açıklamak gerekirse şunlar söylenebilir:

St Thomas, *Summa contra gentile*’inde inancın özünü *amicitiada* yani, Tanrı ile insan arasındaki arkadaşlıkta, dostlukta görür. Ona göre,

¹⁰⁹ Luther’in Almanya’da müstakil bir başpiskopos bulunması ve Roma’nın günlük müdahalelerinden kurtulmaya yönelik diğer istekleri için ayrıca bkz. Ranke, *Reform Devrinde Alman Tarihi*, s.335-336, 344. Ranke şöyle yazmaktadır: “...Hattâ daha ileriye giderek Allahın irşadı ile, vaktiyle Yahudi’den çıktığı gibi, şimdi de Alman milletin sinesinde çıkacak bir Hristiyanlık’ın bütün dünyaya yayılacağını söylüyoruz. Zira bunun için bu milletin sinesinde bütün iyilik tohumları farkına varılmadan yeşermiş bulunuyordu: Dakik zekâlar, keskin düşünceler, bütün işçilerin üstâdane işleri, bütün yazı ve dilleri bilme, faydalı matbaacılık sanatı ve evanjelik doktrinine karşı şiddetli arzu, hakikati ve derinliği sevmek... Fazla olarak Almanya Roma imparatoruna sadakatle bağlı kalmıştı.”, s. 345. Bu dönem hakkında ayrıca bkz. *Deutsche Geschichte Reformaiton und Gegenreformation 1517-1618*, Band 6, Hrsg.Heinrich Pleticha, Bertelsmann Lexikon Verlag, Deutschland ve Franz Lau, Luther, çev. İhsan Sarı, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1992, s.58.

insanın Tanrı'ya sevgiyle temayülü yalnızca, insanın inancı diğer insana, Tanrı'nın önsel sevgisi vasıtasıyla şekillendiğinde mümkündür. Thomas, Aristotelesçi *formanın* maharetli, analogik transferi yoluyla, inanç tecrübesiyle doğa üstüne şekil veren muhtevayı düzenlemek üzere lingüistik bir araç yarattı — yani, inayetin zerki vasıtasıyla varlık merkezinin spiritüel yöneticisi olarak Tanrı sevgisiyle kişiye nüfuz etme. Sevgiyle şekillenmiş inanç, bu durumda Tanrı'ya sevgi ile varolma temayülünün hakkikatidir.¹¹⁰

Burada dile getirilmek istenen şey biraz daha açıkça ifade edilecek olursa şu söylenebilir; insan Tanrı dolayımıyla diğer insana yönelir ve nasıl Tanrı'nın dostuysa insanın da dostu olur. İnsanın Tanrı'ya karşı inancı ve sevgisi diğer insanlara sevgisinde tecessüm eder.

Bununla birlikte Voegelin, Thomas'ın teolojik değerlendirmesindeki iki önemli ayrıma işaret eder: “yaşayan inanç tecrübesi” ile “ölü inanç tecrübesi” ayrımı ve bu iki tecrübeye tekabül eden “hakiki inanç” ile “kusurlu inanç” ayrımı. Thomas'ya göre entelektüel temayülden yoksun inanç, sevgiyle şekillenmemiş inanç “ölü” inançtır. Tanrı ile insanın arkadaşlığının ifadesi olan *amicitia*, sevgiyle şekillenmiş inançtır ve “ölü” değildir. O, “yaşayan” inançtır. Voegelin'e göre, Tanrı ile insan arasındaki dostluğun bitişine Luther sebep olur. Luther'in *amicitiaya*, sonraki *sola fide* doktrininiyle saldırısı bu arkadaşlığın bitmesine — en azından teorik bir temayül olarak — götürür. Voegelin bu arkadaşlığın bitişinin müteakip yüzyıllardaki izini sürmüştür. O, on dokuzuncu yüzyılda Comte ve Marx'ta *amicitianın* parçalanışının nihaî neticesini görür; “dünyaya içkin toplum düzeninin temeli olarak, Tanrı'ya karşı doktrinler devrim”. Voegelin'e göre bu duruma “insanın kendisini kurtarma arzusu”, “aşkın gerçekliğe gözlerini kapatma” ve “inayetten yoksun bir insan doğasına hapsolma” eşlik eder. Voegelin'e göre Marx'ın düşüncesinde önemli bir yere sahip olan “Alman proleteryanın devrimci gücüyle felsefenin gerçekliğe dönüştürülmesi” inancı, desteğini, Alman Reformasyonu hakkındaki tarihsel düşüncelerden bu-

¹¹⁰ Voegelin, *Renaissance and Reformation*, s. 250.

lur. Bu meyanda Luther'in Reformasyonu Alman devrimine giden ilk adımdır ve Luther dini yahut Tanrısal otoriteye inancı yıkıp yerine inancın otoritesini ikame etmiştir. Daha ötede insanı dışındaki dinselikten özgürleştirmiş ancak dinseliliği onun özü hâline getirmiştir. Voegelin, devrimci düşüncenin bu tarihsel arkabahçesini göstermek için Marx'ın şu sözünü iktibas eder: "Almanya'nın devrimci geçmişi teoridedir, Reformasyon'dur. Devrimi zihninde başlatan kişi o zamanlar *rahipti* şimdi ise *filozoftur*."¹¹¹

Son olarak Voegelin'in Luther hakkında yaptığı önemli bir eleştiriyi dile getirmekte fayda var. Voegelin'e göre, Luther Augustinus'in fikirlerini çarpıtarak kullanır. Bu hususla ilgili derin teolojik mülahazaların ve tartışmaların olduğunu aklımızda tutarak Voegelin'in değerlendirmesini kısaca özetleyelim: Bilindiği gibi Luther, bazı kişilerin Tanrı'nın iradesiyle mutlu, bazılarının ise kendisi de dahil olmak üzere mutsuz olduklarını düşünüyor ve Augustinus'in öğretisini şöyle yorumluyordu; insanların hayatının mutlu yahut lanetlenmiş olup olmayacağı önceden belirlenir.¹¹² Voegelin'e göre, Luther bu değerlendirmesiyle Augustinus'in öğretisini yanlış yorumlar. Çünkü Augustinus'in spekülasyonunda *civitas Dei* (Tanrı Devleti) ile *civitas terrena* (Yeryüzü Devleti) ayrımı vardır. Bunlar empirik tarihte, "kutsal" ile "profan"a tekabül ederken kurumsal düzeyde "kilise" ile "imparatorluk"a tekabül eder. Voegelin'e göre, Augustinus'in tasavvurunda kilise *civitas Dei* ile özdeş değil, onun temsilcisidir. Kilisenin *civitas Dei*ye yalnızca kısmen üyeliği söz konusudur. Kilisenin diğer kısmı ve muhtemelen daha geniş olan kısmı *civitas terrenaya* aittir. Yani kilise büyük ölçüde dünyevî bir kurumdur. Bu durumda, nihaî kurtuluş ya da lanetlenme de yalnızca Tanrı tarafından bilinebilir. Onu, Kilise dahi bilemez. Voegelin, kurtulmuş ruhlar ile lanetlenmiş ruhlar arasında ayrım yapacak bir kriterin olmadığını söyler çünkü *civitas Dein*in çekirdeği "görünmez"dir.

¹¹¹ Bu düşünceler ve Marx'ın sözünün zikredildiği yer Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, s. 283.

¹¹² Franz Lau, a.g.e, s. 38.

Voegelin'e göre Augustinusci kilise fikri, Luther'in *sola fides* ile yıkılmıştır; Hristiyanlık, bir kitap satın alıp onu Luther'in yorumuna göre kullanmaya dönüştürülmüştür. "Emirlere uyarsanız ve Tanrı'ya inanırsanız kurtulacaksınız aksi takdirde kurtulamazsınız." Bu durumda, *civitas Dei*, empirik olarak bilinçte görünür hâle gelmiştir. Voegelin burada, kimin hakiki Hristiyan kimin hakiki Hristiyan olmadığını söyleyecek yetkili merci olan bireysel bilincin insafına kaldığımızı ileri sürer. Hakiki Hristiyan olma telâkkisiyle Luther, bu bakış açısından kaynaklanan pek çok problemi çözmeden ortada bırakmıştır. Hakiki Hristiyan ile hakiki olmayan birbirinden nasıl ayrılacak? Herkes empirik olarak *civitas Dei* olduğundan idari otoritenin ilga edilmesini isteyen hakiki Hristiyanlar bu isteklerinin neden olduğu kitle hareketiyle yüzyüze gelince ne olacak? Voegelin, Luther'in bu sorulara getirdiği çözümün, yine kimin hakiki Hristiyan kimin hakiki Hristiyan olmadığını söyleyecek bireysel bilince kilitlendiğini ileri sürer. O, Luther'in, bireysel inançtan hareketle kurumsal otoriteye karşı saldırısının neticesini şöyle değerlendirir: "Gelenek ve kurumların düzeni yıkıldığında, düzen yetkili merci olarak bireysel bilincin insafına kaldığında herkesin herkese karşı savaşı düzeyine ineriz."¹¹³

Voegelin'e göre, Luther'in *sola fide* yani, yalnızca "inanç yoluyla meşrulaştırma" doktrini daha önce de söylediğimiz gibi "bilincin dengesi"ni bozucu etkide bulunmuştur. "Felsefe ile Vahiy" başlıklı bölümde izah etmeye çalıştığımız akıl ile inanç arasındaki dengeyi bu bozucu etki, Luther'in felsefeyi reddedip inancı tercih etmesinden kaynaklanır. Bir başka deyişle Luther, bilincin dengesini akıl istikametinde değil, "inanç" istikametinde bozar.

Bilinç dengesinin bu bozuluşunun temel unsuru, Luther'in inancının niteliğindeki müstesna farklılıktır: Hristiyan "entelektüel niteliğe sahip inanç"tan sadece "inanca" geçiş. Joshua Mitchell, bu kontekste Voegelin'in Luther hakkındaki mülâhazalarını değerlendirdiği metninde, Voegelin'in inanç telâkki ettiği şeyin "müminin inancı" değil, "filozofun inancı" olduğunu iddia eder. Çünkü Vo-

¹¹³ Yukarıdaki düşünceler ve tırnak içindeki ifadeler için bkz. Voegelin, *Renaissance and Reformation*, s. 265.

egelin, ona göre hakiki inançta entelektüel bir unsur görmektedir. Hristiyan inancın ona göre entelektüel ve felsefi bir muhtevası vardır. Mitchell bu yüzden Voegelin'de felsefi teşebbüsün, insan ile Tanrı arasında karşılıklı bir bağ varsaydığını iddia eder.¹¹⁴ Luther, bu bağı ortadan kaldırarak Voegelin'in söylediği üzere "*vita contemplativa*ya vurguyu, iş ve faydayla tamamlanmaya çevirerek insan varoluşunun dengesini yıkmıştır". Bu durum müteakip faydacı pragmatizmle birlikte modern kitle hareketlerinin yolunu açmıştır.

Voegelin'in Luther hakkındaki iddiaları ya da onun Luther'e saldırısı radikal bulunabilir yahut mübalâğa ya da dolaylı neticelere varma olarak görünebilir; fakat Voegelin'in Luther'i eleştirisi, Luther'in politik duruşu ve eylemleriyle ilgili değildir; daha çok Luther'in Roma Katolik Kilisesi'ne saldırısının politik meseleler alanındaki müteakip çağrışım ve neticeleriyle ilgilidir: aşırı bireycilik, moral erdeme saygısızlık ve politik kaos.¹¹⁵

Voegelin'in Püriten literatüre alâkasının yalnızca Luther'le sınırlı olmadığı söylenmelidir. O, Püritenizmin ortaya çıktığı ve kamusal düzeni hâkimiyeti altına aldığı döneme ilişkin teolojik ve tarihsel değerlendirmesinde modern dönemdeki gnostik hareketlerle bu dönemin hareketlerini her safhada irtibatlandırmış ve mütalâa etmiştir. Püritenlerin bütün meselesi, şu temel gnostik argümanın ispatıdır: "Tanrı'nın krallığı bu dünyada kurulabilir."

Voegelin, "gnostik politikalar" başlıklı makalesinde, "17.yy Püriten hareketin, devrimi Tanrı'nın yeryüzündeki inşası olarak anlayan radikal bir kanada sahip olduğunu" ifade eder ve onların güç/iktidar hırslarıyla ilgil olarak şöyle devam eder:

Bu dönemin, Tanrı'nın oğlunu kendilerine rehber edinen ve onun ruhuyla dolan rahipleri, yeni bir politik dönem başlatmak için değil, yıkımla özdeşleştirilen eski dönemin yeniden muaffak olması için yeni bir gnostik zaman dilimine izin vermek üzere devlet gücü/iktidarı için savaştılar. Bu radikal kanat, lingüistik bakımdan toplum ve dünya hakkındaki duruşunu *İncil* sembo-

¹¹⁴ Joshua Mitchell, a.g.m.

¹¹⁵ Henrik Syse ve Asbjorn Bjornes'un bu meseleyle ilgili değerlendirmesi ve ifade edilen fikirler için bkz. a.g.m.

lizmiyle ifade etti....Biz bugün büyük ölçüde Püriten devrimcilerin ve onların sekülerleştirici haleflerinin gnosisiyle yaratılan dünya görüşüne sahibiz; eleştirel uzaklıktan, özellikle de kamusal bilincin eleştirisi için zarurî kavramsal vasıtalarla yoksunuz. Çünkü, rasyonel tartışmanın kamusal güç olarak statüsünü yitirdiği kitle demokrasisinde, bu türden vasıtalar gücünü filozoflar ile âlimler dünyasında kaybetmiştir.¹¹⁶

Püritenler, İsa'nın "Benim krallığım bu dünyada değil" sözünü *İncil*'den başka pasajlarla mukayese ederek analizler yaptılar. Teolojik tartışmalarla ve "World" (dünya) ile "earth" (yeryüzü) kelimelerine verdikleri anlamlarla İsa'nın sözünü ettiği krallığın bu dünyada kurulmaması gerektiğini söylemediği hükmüne vardılar.¹¹⁷ Onlara göre, İsa'nın sözünü ettiği krallık bu dünyada da kurulabilirdi. Voegelin'e göre, Hristiyanlık'tan bu açık ve radikal kopuş, sözü edilen krallığı bu dünyada kurma yönündeki dinî-politik teşebbüslerin önünü açmıştır.

Voegelin, özellikle Püritenlerin İngiliz kamusal düzenine tesiri üzerinde durur. O, bu tesiri İngiliz rahip ve teolog Richard Hooker (1554-1600)'ın Püritenler hakkındaki incelemesini analiz ederek göstermeye çalışır. Ona göre Hooker'ın Püriten portresi, püritenizmin kendisiyle gnostik kitle hareketlerinin işlev kazandığı psikolojik mekanizmayı anlatan en önemli Püriten portrelerinden birisidir.¹¹⁸ Hooker, Püritenizmin kaynağının, Püritenler *Kitab-ı Mukaddes*'ten kimi parçaları kullansa bile *Kitab-ı Mukaddes* olmadığını eserinde (*Ecclesiastical Polity*) göstermiştir. Ona göre Püritenin yaptığı yalnızca kamuflemdir.

Püritenlerle ilgili değerlendirmeyi neticelendirmeden önce Püritenlerin bizi kendisine götürdüğü büyük filozoflardan birisi olan Thomas Hobbes (1588-1679)'la ilgili olarak Voegelin'in perspektifinden kısa da olsa bir değerlendirme yapılmalıdır. Voegelin'in kendisine özel bir önem atfettiği Hobbes'a ilişkin mülâhazalarını çalışma-

¹¹⁶ Voegelin, "Gnostic Politics", a.g.e, s. 223-224.

¹¹⁷ Bu kavramsal tartışmalar için bkz. a.g.m, s. 224-225.

¹¹⁸ Hooker hakkındaki değerlendirme için bkz. Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*, s. 135-144.

mızın kapsamı içerisinde bütünüyle ele alamayacağız.¹¹⁹ Voegelin, eserlerinde diğer pek çok önemli düşünürün yanında modern politik düşüncenin teorilerine dayandığı Hobbes'a özel bir önem atfeder. Ona göre Hobbes, İngiltere'de Püritenlerin bizi kendisine götürdüğü bir düşünürdür çünkü o, Püriten tehlikeye karşı bir tepki olarak *Leviathan* sembolünü geliştirmiştir.

Voegelin'e göre her politik toplumun varoluşuna anlamını veren "sivil bir teoloji" (theologia civilis)ye sahip olması gerekir. Hobbes, İngiltere'de Püritenlerin yarattığı kriz zuhur ettiğinde "sivil teoloji"nin yokluğunun idrâkine varmıştı. Hobbes kendi "sivil teoloji"sini ortaya koyarken burada teferruatına girilmesi mümkün olmayan bir "insan telâkkisi" bir başka deyişle yeni bir "felsefî antropoloji" de ortaya koydu. Voegelin'e göre, Hobbes yeni insan telâkkisiyle zamanının en büyük psikolojistlerinden biri olarak Püriten gnostiklerin dindarlıklarının arkasına sakladıkları yıkıcı tutku unsurunu ifşa etmiş bir başka deyişle de *libido dominandinin*, yani hükmetme arzusunun maskesini düşürmüştür. Buna mukabil Hobbes, "sivil teoloji" olmaksızın kamusal düzenin imkânsız olduğunu kesir olarak gördü ve "sivil teoloji"nin yokluğundan doğan boşluğu gnostisizmin doldurmaması için Hristiyanlık'ı "İngiliz sivil teolojisi" olarak tesis etmek istedi. Hobbes *Leviathan*'ı bu gâyeyle kaleme aldı. Voegelin'e göre Hobbes'un teşebbüsündeki temel problem şu soruyla netleşir: Hristiyan *theologia supranaturalis* (doğa üstü teoloji), *theologia civilis* (sivil teoloji) olarak nasıl tesis edilebilir?¹²⁰ Bu soru Voegelin için nihaî önem taşır çünkü o, bu sorudan hareketle Hobbes'u, tıpkı gnostiklere yaptığı gibi aşkınlığı içkinleştirmekle it-

¹¹⁹ Bu metinde Hobbes'un uzun uzun fikirlerini izah etmek yerine Voegelin'in onda önemli bulduğu hususları dile getirmek gayesi güdüldü. Fakat Voegelin'in Hobbes'la ilgili mülahazaları çok daha kapsamlıdır. Voegelin'in Hobbes'un politik düşüncesini değerlendirdiği en kapsamlı eserler, *The New Science of Politics ve The New Order Last Orientation*'dir. Voegelin'in burada ele alamayacağımız, *person* kavramını değerlendirdiği ve Hobbes'un halkın total ve spirütüel kontrolü için önerdiği reçetelerin müteakip modern totaliter devletler tarafından en etkin tekniklerle mükemmelleştirilerek harfiyen takip edildiğine ilişkin analizi de çalışmamız açısından önemlidir. Bkz. Voegelin, *The New Order Last Orientation*, s. 68-72.

¹²⁰ Voegelin'in bu soru çerçevesindeki değerlendirmeleri için bkz. Voegelin, a.g.e, s. 156-157.

ham eder. Üstelik radikal bir tarzda! Voegelin'e göre problem, Hobbes'un iyi niyetine rağmen *Leviathan*'ın ruhun hakikati ile sosyal hakikat arasındaki varoluş gerilimini reddetmesindedir. Hobbes, *Kutsal Kitap*'ın muhtevasının, eserindeki kendi hakikatiyle tözsel bakımdan uyum içinde olduğuna inanır.¹²¹ Halbuki Voegelin, sosyal hakikat ile ruhun hakikatinin birbirine indirgenerek birinin ya da diğerrinin ortadan kaldırılamayacağını ileri sürer çünkü insanın sosyal varoluşu, doğa üstü kaderine temayülüyle birlikte varolur. İnsan, ruhani ve sosyal varoluşunu bir arada yaşar. O, hem ilâhî olana, Tanrı'ya inanır hem de toplum içinde bu inancıyla topluma kimi zaman ters düşerek yaşar. İnsanın *metaxyde*ki bu varoluşu daha önce değerlendirilmişti. Bu kontekstte Voegelin'in sosyal hakikat ile ruhun hakikatinin birbirine indirgenemeyeceğine ilişkin argümanı temelde şu varsayıma dayanır:

İnanç, insanın doğa üstü (supernatural) mükemmelleşmesinin tahminidir; bu mükemmelleşmenin kendisi değil. Ve Tanrı'nın alanı bu dünya değildir. *Civitas Dei*'nin tarihteki temsilcisi, yani kilise sivil toplumun yerine geçemez.¹²²

Çünkü Tanrı yeryüzünde ikamet etmez. O, kilisenin de üzerindedir. Tekvin'deki şu söz hatırlatılmalıdır: "Tanrı yeryüzünün mekânıdır; ama yeryüzü Tanrı'nın mekânı değildir." (Tekvin Rabba 68:9)

Voegelin'in Hobbes'la ilgili bu mülâhazaları onun özgür bir toplumun nasıl olması gerektiği hususundaki önemli bir görüşünü de ihtiva eder. Henkel, bu görüşü şöyle ifade etmiştir;

Voegelin'e göre özgür bir toplumun temeli, Kilise ile "sivil yönetim" anlamına gelen devletin birbirinden ayrılmasına dayanır. Bu ayırım aynı zamanda toplumun seküler kesiminin ruhani kurtuluşu ya da kutsalı gerçekleştirme görevinin olmadığı mânâsına gelir. Voegelin'e göre, herhangi bir rejim böyle bir görevi üstleniyorsa, bu onun toplumu kendi arzusuna göre yeniden kutsallaştıran totaliter bir rejim olduğu mânâsına gelir.¹²³

¹²¹ Voegelin, a.g.e, s. 160.

¹²² Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*, s.158.

¹²³ Değerlendirme için bkz. Henkel, a.g.e, s.114.

Voegelin'in, Hobbes'un yaşadığı on yedinci yüzyılda politika teorisinin durumu ve Hobbes'la ilgili değerlendirmelerine şöyle bir göz atalım. Passarin'in yalnızca otorite filozofu olarak değil, olağanüstü anlaşılabilirlikte bir iktidar analisti¹²⁴ olarak da gördüğü Hobbes'un yaşadığı on yedinci yüzyılda politika teorisi Voegelin'in deyişiyle, "enkaz" hâlindeydi.¹²⁵ On yedinci yüzyılda Batı uygarlığında sendeleyerek varlığını sürdüren iki büyük iktidar söz konusuydu; kilise ve imparatorluk. Her ikisi de vaktini doldurmuştu. Yeni mistik yapıları teşkil edecek uluslar da henüz politik düşüncenin taslağını oluşturacak kadar kuvvetlenmemişlerdi.

İnsan imparatorluk ile ulus devlet arasında yapayalnızdı. Descartes'ın *tabula rasası* filozofun metodolojik prensibinden daha fazlasıydı; o, *cosmion* (evrenin düzeninin bilgisi)un sığınağından yoksun kalan insanın fiili durumuna işaret ediyordu. İnsan gerçekten de ortaçağa ait çağrışımların (evocation)¹²⁶ çöktüğünü gösteren ortaçağ kurumlarının yıkılışıyla muallâkta kalmıştı.

Voegelin, bu durumu Antik Yunan'da polislin çöküşünü müteakip durumla mukayese eder. Mevcut durum, Antik Yunan'dakinden çok daha kötüdür, çünkü polislin çöküşünü, kozmopolisin doğması; monoteist kozmos görüşü takip etmişti. Şimdiyse yıkılan kozmostu ve onu takip eden şey yeni bir dünya değil, parçalanmış uluslar ve insan topluluklarıydı. Ortaçağ'ın kurumları, dolayısıyla da sembolleri çökmüş ve bir sembol krizi, adeta bir buhran ortaya çıkmıştı. Batılı âlimler şu problemle karşı karşıya kaldılar; düzenin yeniden inşasında bundan sonra hangi semboller rol oynayacak?

¹²⁴ Alexander Passarin D'Entrèves, *The Notion of the State, An Introduction to Political Theory*, Oxford University Press, 1967, s. 104.

¹²⁵ Bu ve müteakip düşünceler, turnak içindeki iktibaslar için bkz Voegelin, *The New Order Last Orientation*, s. 23, 48, 59, 60.

¹²⁶ Voegelin'in düşüncesinde "evocation" mefhumu büyük bir ehemmiyete sahiptir. Dilimize çağrışımlar olarak tercüme edebileceğimiz "evocations" yaşayan "fikirler"dir ve sadece "fikirler" ise, ölü "çağrışımlar" demektir. Voegelin'in teorisinde çağrışımlar aynı zamanda bütünlük (wholeness) formülasyonlarıdır. Entelektüel konteks nazar-ı itibara alındığında bu kelimeyi "vukuflar" olarak da tercüme edebiliriz. Bkz. Voegelin, *The Middle Ages to Aquinas*, Peter von Sivers, Editor's Introduction, s. 5.

Voegelin'e göre, düzenin yeniden inşasında rol oynayacak yeni semboller artık dinin ve imparatorluğun sembolleri değil, "doğal hukuk"un ve "bilim"in sembolleridir.

Yeni *cosmionun* çağrışımı, yani evrenin düzeninin bilgisi, dönemlerini yansıtan bir ayna olarak Machiavelli'in "şeytani (demonic) realizmi"nde, Bodin'in "temâşâcı realizmi"nde ve Hobbes'un "psikolojik realizmi"nde tezahür edecekti – Voegelin, adı zikredilen düşünürleri realist düşünürler olarak tanımlar ve realist düşünürler oldukları için de onlar çağdaşlarının hoşnutsuzluğunun hedefi olma tehlikesi içindedir, çünkü hepsi fikirleriyle *cosmionun* çağrışımına nüfuz etme ve onun büyüsunü bozma temayülündedir. Onlar mevcut politik düzensizliği dert edinmiş ve kavramışlardı. Arkalarında bıraktıkları İtalyan, İngiliz ve Fransız iç savaşları da bu kavrayışı iyice derinleştirmişti. "Tehlike" der Voegelin,

bir uygarlık parçalandığında ve insanlar bu parçalanmışlık içinde bir sığınak bulmak için koşuşturduğunda artar... Kamusal olanın ne olduğu sorusu her zaman dönemin toplumsal durumuna hâkim çağrışımla belirlenir. Realist düşünür özel bir kişi hâline gelir, çünkü daha önce, itibar kaybına, tutuklanmaya ve muhtemelen Sokrates'in durumunda olduğu gibi ölümüne yol açacak şiddetli bir kızgınlığa uğramaksızın dünyada gözlemlediği şeyi gösterebileceği hiçbir kamu yoktur.¹²⁷

Bütün bu mülahazalardan hareketle şu temel tespitte bulunulabilir; Machiavelli, Bodin ve Hobbes, mevcut politik düzensizliği kavrayarak, çağlarının ufkunun ötesine geçmişler, yeni *cosmionun* kendileriyle kurulacağı temel sembollere yönelik çağrışımlar yaratmışlardır. Machiavelli, siyaset problemini "prensın iktidarı" biçiminde formüle eder ve ahlâktan ayırırken Bodin iktidarı, "egemenlik gücü" şeklinde kavramlaştırır. Hobbes'ta ise ruhani iktidar/dünyevî iktidar ayrımı tamamen yıkılır. Ruhani olan dünyevî olana, yani egemene indirgenir. Onunla birleşir. Hattâ söz konusu birleşmenin neticesinde dünyevî olan "ruhani" kılınır.

¹²⁷ Voegelin, *The New Order Last Orientation*, s. 59, 60.

Ruhani iktidar ile dünyevî iktidarın egemendeki bu birliği ve dünyevî olanın ruhani olanı ihtivası Voegelin’in Batı fikri ve sosyal gelişiminin ana mecrasını anlamada anahtar kavram olarak kullandığı “içkinleşme”nin modern politik düşüncede adeta somutlaşmasıdır. Artık kralın üstünde daha üstün bir güç ya da otorite yoktur. Hobbes, eserinde modern politikada “radikal içkinlik”in unsurlarını ortaya koymuştur. Voegelin ayrıca Hobbes’u yeni bir çağı müjdeleyen ve yol ayrımında duran filozof olarak görür. O, Batı tefekküründe, Hristiyan varoluş telâkkisinden kopuş ve modern varoluş telâkkisine geçişi temsil eder. Voegelin şöyle söyler; “Hobbes’un *Leviathan*’ı, Hristiyan varoluş felsefesinden farklı kabul edebileceğimiz modern varoluş felsefesine atılmış ilk adımdır.” O, aynı zamanda Batı tefekküründe, antik dönemden Hristiyanlık kanalıyla modern döneme nakledilen “gnostik” hareketin — her nekadar *Leviathan* ona muhalif bir teşebbüs olsa da — tecrübî olarak somutlaşmasıdır. Mutlak iktidarı tek bir elde toplayarak gnostiklerle muharebe etmek isteyen Hobbes gnostisizme hizmet etmiştir çünkü, Hobbes egemene gücünü, yeryüzüne indirdiği ölümsüz Tanrı’yı “ölümlü Tanrı”ya dönüştürmek suretiyle verir. Artık bütün gücü elinde toplayan “ölümlü Tanrı”, yani kral/ devlet biricik yönetici güç, kamusal kişi *commonwealth*dir.¹²⁸

Yine Voegelin’e göre adı yukarıda zikredilen düşünürlerin çağrışımları arasında, Hobbes’un çağrışımları ya da vukupları, ortaçağın *cosmion*undan modern çağın *cosmionuna* geçişi adeta alenî bir şekilde vaz’eder. Hobbes’un, insanların doğal haklarını egemene transfer etmeye razı oldukları sözleşme teorisiyle, insan yeni dünyevî Tanrı’sını bulur. Kadim “ölümsüz Tanrı”larını kaybetmiş insanlar, barışın korunması ve düzenin sağlanması için yeni “ölümlü Tanrı”larına itimat etmek mecburiyetindedir.

¹²⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, M.Dent & Sons Ltd., Great Britain, 1973, s. 49. Ayrıca bkz. Jones W.T., *Hobbes to Hume, A History of Western Philosophy*, Harcourt, Brace, World Inc., USA, 1969; Alexander Passarin D’Entrèves, *The Notion of the State, An Introduction to Political Theory*; ve Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle müteakip bölümde ele alınacak modern gnostik düşüncüler açısından gnostisizmin önem arzeden bazı temel özellikleri tekrarlanmalıdır:

İlkin gnostisizmde kabul gören tarih telâkkisi hatırlatılmalıdır: tarihin "aşkın" yahut "kutsal" değil, "içkin", "dünyevî" bir mânâsı vardır. Bu içkin mânâ, Fioreli Joachim'den itibaren tesis edilen müteakip dönemlerin üçüncüsünde tamamına, yahut nihayetine erecektir. Modern gnostik düşünürün üç döneme isnat eden tarih telâkkisinin arka bahçesinde Fioreli Joachim'in üç döneme isnat eden gnostik tarih telâkkisi vardır. Hulâsa modern düşünürün muhayyel tarih telâkkisi aslında "teolojik" tir.

İkincileyin, gnostisizme göre, tarihin içkin mânâsının nihayetine ermesi, bir başka deyişle bu dünyada bir tanrı krallığının kurulması mümkündür. Bu krallık, kamusal alandaki "politik eylem" vasıtasıyla yaratılacaktır.

Üçüncüleyin, gnostik devrim mevzubahis edilen tanrı krallığını kurmak için "politik eylem" vasıtasıyla insanın doğasını değiştirme ve toplumu total olarak dönüştürme gâyesindedir. Gnostiklere göre, insan doğası daha "iyi" bir istikamette dönüştürülebilir ve bu yeni insan anlayışına göre toplum yeniden düzenlenebilir.

Son olarak, gnostikler Hristiyanlık inancının özünde "belirsiz" oluşunu ve *metaxyden* doğan muammâyı, gizemi ihmal ve inkâr ederek aşkın alanın yarattığı belirsizlikten kurtulma gâyesini güderler. Onlar insan doğasında bulunan varoluş gerilimini ve bu gerilimin yarattığı belirsizlik hâlini gnostik devrimle ortadan kaldırmanın hayâlini kurarlar. Gnostikler, insanın *metaxyde*ki varoluş gerilimini reddederler çünkü onlara göre politik eylem vasıtasıyla kurulacak yeni kurumsal düzende bu gerilim de "otomatik olarak" ortadan kalkacaktır.

d) *Geist*ın Ölümü ve Modern Gnostisizm

Bir gün Gestapo bir çocuğu astı. Binlerce kişinin önünde genç bir çocuğun asılması sahnesinden SS bile rahatsızlık duydu. Çocuğun, Weisel anımsıyordu, "hüzünlü gözlü melek" yüzü vardı, sessizdi, soluk kurşuniydi ve darağacına çıkarken neredeyse sakindi. Weisel'in arkasındaki mahkumlardan birisi sordu: "Tanrı nerede? Nerede O?" Mahkumlar onun yüzüne bakmaya zorlanırlarken, çocuğun ölmesi birbuçuk saati aldı. Aynı adam yine sordu: "Şimdi Tanrı nerede?" Ve Weisel içindeki bir sesin şu yanıtı verdiğini duydu: "Nerede O? İşte burada, bu darağacına asılı."

Elie Weisel, *Night*,
zikreden Karen Armstrong

Voegelin, politika hakkındaki en mühim eserlerinden biri olan *Politikanın Yeni Bilimi*'nde ilerlemenin bedelini, *Geist*ın ölümü (der Tod des Geistes) olarak tespit eder:

*Geist*ın ölümü, ilerlemenin bedelidir. Nietzsche, Tanrı'nın öldüğünü ve O'nun öldürüldüğünü vaz'ettiğinde, Batı kıyameti'nin (apocalypse) bu muammâsını ifşa ediyordu. Bu gnostik cinayet, uygarlığın Tanrısını kurban edenler tarafından işlendi. İnsanı enerji, dünyaya içkin devasa kurtuluş teşebbüsü istikametine ne kadar şiddetli sevk edildiyse bu teşebbüsle meşgul olanlar o kadar *Geist*ın hayatından uzaklaştı. *Geist*ın hayatı, toplumdaki düzen ile insandaki düzenin kaynağı ise gnostik uygarlığın başarısı onun çöküşü demektir."¹²⁹

İlerlemenin bedeli ruhun kaybedilişi, mâneviyatın gerilemesidir. Voegelin'e göre modernin iki önemli işareti vardır. Dünyanın kutsallıktan arındırılışı (entgötterung, de-divinization)nı takiben,

¹²⁹ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, s. 142.

1. İnsanlığın çözülüşü
2. Toplumun yeniden kutsallaştırılması (Redivivisation)¹³⁰

Voegelin'in bu modernite tarifi yahut şeması, "kapanış ile yeni başlangıç arasında" ve "eşiğinde duran filozof" diye adlandırdığı entelektüel babası Weber'in modernite tarifiyle şaşırtıcı bir benzerlik taşımaktadır. Weber'de modernite,

1. Dünyanın büyüünün bozulması, (die Entzauberung der Welt)
2. Tanrı'nın ve peygamberin olmadığı zaman (die gottfremde und prophetenlose Zeit)
3. Pratik felsefenin sonu (das Ende der praktischen Philosophie)
4. İnsanın metafizik yurtsuzluğu (die metaphysische Heimatlosigkeit des Menschen)¹³¹

demektir. Hem Weber hem de Voegelin'de modernite, *Geist*ın ölümünün neticesidir. Fakat bu noktada Voegelin ilave bir şey söyler; *Geist*ın ölümü, Batı uygarlığındaki krizi yaratmış ve Batı dünyası bu krizin neticesinde, yirminci yüzyılda zirvesine varan modern kitle hareketlerine, bir başka deyişle "politik dinler"e maruz kalmıştır. Voegelin, krizin temelini, *Geist*ın ölümünde, yani "*Geist*ın sekülerleşmesinde ve *Geist*ın dinî köklerinden kopmasında"¹³² görür. O, bu durumu şöyle ifade eder;

Zamanımızın devrimci krizini önceki krizlerden ayıran şey Batı toplumlarının *geistig* tözünün en düşük seviyeye inmesi ve bunun yarattığı boşluğun yeniden dolacağına ilişkin hiçbir işaretin olmamasıdır.¹³³

¹³⁰ Bu değerlendirme için bkz. Henkel, a.g.e, s. 111.

¹³¹ Voegelin, *Die politischen Religionen*, s.6, ayrıca değerlendirme için bkz. Christian Schwaabe, *Beschränkung aufs 'Vorletzte' Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische Bescheidung der politischen Philosophie*, s. 35.

¹³² Voegelin, a.g.e, s. 6.

¹³³ Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des Geistes der Moderne*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2008, s. 329.

Bu kontekstte Voegelin, Batı'nın krizini “modern toplumun karmaşık *pneumopatolojik Geist-durumu*” (pneumopathologischen Geisteszustand) diye adlandırır. Voegelin'in 1940'larda entelektüel dünyaya takdim ettiği bu kavram çifti, müteakip eserlerinde de merkezi bir yer işgal edecektir. Voegelin'in düşüncesinde “*pneumopatolojik Geist-durumu*”nun ne olduğunu en teferruatlı şekliyle Alman üniversiteleri ile Almanlar hakkında kaleme aldığı metninden öğreniyoruz. Bu metin, konuyla ilgili kısa bir değerlendirmeden sonra ele alınacak.

Voegelin'e göre “*Geisttan yabancılaşma*” içinde yaşadığımız modern toplumun en önemli ve en mütemayiz özelliğidir. En basit ifadesiyle, “*Geisttan yabancılaşma*” “diğeri olmak istememek” anlamına gelir.¹³⁴ Diğeri olmak istememek yani, kendisini bütün hissiyatıyla başkasının yerine koymak istememek yahut egoizm. İnsanların suçlarına, iyiliklerine, mutluluklarına ve günahlarına, çok daha önemlisi dertlerine ve ıstıraplarına ortak olma erdeminden yoksun olmak.

Voegelin'in *pneumopatolojiden* bahsederken modern terimlerle konuşmadığı kesin olarak vurgulanmalıdır. O, modern psikolojideki psikopatolojiden, psikolojik rahatsızlıktan söz etmediğini ısrarla söyler. O, modern anlamda bir sapkınlıktan değil, ruh hastalığı olarak Schelling'in adlandırdığı şekliyle “*pneumopatoloji*”den söz eder. *Pneumopatoloji*, *Geisttan yabancılaşma* durumudur. O, zihnin düzensizliğidir. O, ruhla, mâneviyatla alâkalıdır. Varoluş düzeninin kaynakları, Voegelin'in söylediği gibi “inanç/iman” yahut “itimat”, “ümit”, “aşkınlık sevgisi” ve “kutsal hakikat”se, o zaman “düzensizlik” de bütün bunların kaybıdır. Çünkü Voegelin, inanç/imanın, ümidin ve sevginin “varoluşsal gerilim erdemleri” olduğunu ve pre-Sokratik filozoflardan kasık filozoflara ve onlardan da Paul ve Augustinus'e miras kaldığını, neticede bize intikal ederek günümüze kadar varlığını koruyan terimler olduğunu söyler.¹³⁵

¹³⁴ Eric Voegelin, *Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2002, s. 11. Voegelin'in *pneumopatoloji* kavramı için ayrıca bkz. Voegelin, “Reason: The Classical Experience”, a.g.e.

¹³⁵ Voegelin, “Equivalences of Experience and Symbolization in History”, a.g.e, s. 122.

Bu yabancılaşma durumu, modern psikoloji kavrayışında olduğu gibi "bir amaca yönelik araç tercihindeki meşum hata"yı göstermez. Hata, cürüm aracın tercihinde değildir. Mühim olan araçtaki değil, amaçtaki sapmışlıktır. Bir başka deyişle çağdaş bunalımın yahut krizin kökleri doğru amaç için yanlış araçların seçiminde değil, amacın kendisinin yanlışlığında yatar. Viyanalı polemikçi Karl Kraus'un Freudçu psikanaliz için söylediği şu söz, Voegelin'in söylemek istediği şeyi son derece güzel ifade eder: "Psikanaliz kendisinin tedavi/çare olduğunu söyleyen bir ruh hastalığıdır."¹³⁶ Kraus, Freud'un çarpık insan doğası resmine saldırmış ve onun Yahudi-Hristiyan mitlerinin yerine psikanaliz formunda vekil mitleri ikame ettiğini iddia etmişti.

Bu amaçtaki sapmışlık nedir? Meseleyi daha açık hâle getirmek için evvelâ Voegelin'in Heraklitus, Platon ve Schelling'ten miras aldığı söylediği *pneumopatoloji* kavramının ve mütalâasının isnat ettiği karakteristik unsurlar tespit edilmelidir. Gilbert Weiss, bu karakteristikleri şu şekilde sıralar: İlkin, *pneumopatoloji*, *noetik* analize bağlıdır. Yani dışarıdan izlenebilen bir fenomen değil, bilincin yapısının açıklanmasıyla, bilincin yorumuyla birlikte ele alınmalıdır. Çünkü Voegelin'in düşüncesinde, düzensizliğin teşhisi, her zaman düzen arayışının kendisine bağlıdır. Bu düzen aynı zamanda bilincin düzeneyle ilişkilidir. Düzen demek ilkin, bilincin düzeni demektir.

İkinci olarak, *pneumopatoloji* tecrübeyle ilişkilidir. İnsan bilinci tecrübeye sahiptir. Bir başka deyişle insan bilinci "tecrübe"ye daya-

¹³⁶ Kraus Werke, cilt III, zikreden Allan Janik & Stephen Toulmin, Wittgenstein'in Viyanası, s. 77. Voegelin'in Kraus'la hemfikir olduğunu psikoanalizi en önemli gnostik hareketlerden biri olarak gördüğünü burada tekrar hatırlatalım. *Pneumopatolojik* analizi modern psikoloji açısından yeni açılımlar getirmektedir çünkü Heraklitus, Platon ve Schelling'ten miras aldığı *pneumopatoloji* kavramı aynı zamanda modern psikolojinin indirgemeci bakış açısının eleştirisidir. Bkz. Paul McHugh, Phillip R. Slavney, *The Perspectives of Psychiatry Second Edition*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1998; ayrıca Robert S. Seiler, "Eric Voegelin's Theory of Psychopathology", Annual Meeting of American Political Science Paper, 29-September-2002, Boston. Voegelin'in *psikopatoloji* kavramının modern psikolojiye etkileri yanında Heraclitus, Platon ve Schelling'deki köklerine değinen bu metin aynı zamanda *psikopatoloji* kavramının Karl Jaspers'in felsefesindeki yeri ve ehemmiyetine işaret etmektedir. Ayrıca bkz. Karl Jaspers, *General Psychopathology*, Vol.I-II, trans. J. Hoenig ve Marian W. Hamilton, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1997.

nır. Voegelin'in *Anamnesis* adlı eserinde de ifade ettiği gibi insan somut sosyal bir alan yaratır ve bu alandaki düzen tecrübesi başkası tarafından anlaşılır ve alışkanlığa dönüştürülerek benimsenir. Bu anlaşılabilirlik ve kabulleniş "tecrübe" ortaklığına dayanır. Voegelin burada "bilincin sosyal alanı" terimini kullanır.

Voegelin'in *pneumopatolojik* metodunun üçüncü karakteristik unsuru edebiyata biçilen rolle ilişkilidir. Voegelin, edebiyatın idrâk etme, bilincine varma, düzensizliği teşhis etme vasıtası olduğunu ileri sürer. Thomas Mann, Robert Musil, Heimito von Doderer, Karl Kraus, Elias Canetti gibi edebiyatçıların eserlerini *pneumopatolojik* analizini güçlendirmek için kullanır. Weiss'ın belirttiği üzere Voegelin, edebiyat adamına – edebiyat adamının zihninin ve ruhunun patolojik olmaması şartıyla - toplumsal durumun ifade vasıtası olma misyonunu biçer. Bu bakımdan Voegelin, "yazar bakışı"nın (dichterischen Blickes) fenomenolojik kapasitesini teslim eden ilk politik teorisyendir.¹³⁷

Pneumopatoloji kavramının ve mütalaâsının karakteristik unsurlarının bu şekilde tespitinden sonra, Voegelin'in bu kavramla neyi ifade etmek istediğini biraz daha anlaşılır kılmaya çalışalım. Voegelin, William Shakespeare'in en ünlü trajedilerinden ve hari-kulâde şaheserlerinden biri olan *Macbeth*'i *pneumopatoloji*yi anlatmak gâyesiyle iktibas eder. Bu eserin, şiirin ve dramın en müstesna sahnelerinden birinde Lady Macbeth, kocasıyla birlikte kralı öldürmenin yanısıra işlediği diğer suçların ve cinayetlerin verdiği vicdan azabıyla sahnede uyur gezer hâldeyken ellerindeki hayâlî kan izlerini çıkarmaya uğraşır. Onu gizlice izleyen ve ona yardım etmek isteyen doktorla Lady Machbeth'in nedimesi arasında karşılıklı şu konuşma geçer:

Nedime: Ah bakın işte geliyor! Her zamanki kılığında ve yemin ederim derin uykuda. Bir yere saklanıp izleyelim.

Doktor: Işığı nerden bulmuş?

¹³⁷ Gilbert Weiss, *Libido Dominandi – Dominatio Libidinis, zur Pneumopathologie der 'Marktgesellschaft'*, Occassional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, s. 6-8.

Nedime: Işık yanındaydı. Yanında hep ışık olacak. Emri böyle.

Doktor: Bak, gözleri açık.

Nedime: Ama görme duyusu kapalı.

Doktor: Şimdi ne yapıyor? Bak, nasıl ellerini ovuşturuyor.

Nedime: Bu huy oldu onda. Yıkarmış gibi yapıyor ellerini. Bunu çeyrek saat süreyle yaptığını gördüm.

Lady Macbeth: İşte gene bir leke!

Doktor: Dinle, konuşuyor. Söylediklerini yazayım da hatırlamak kolay olsun.

Lady Macbeth: Hadi çık, uğursuz leke, çıksana! Bir, iki.* Tamam, işi bitirme vakti geldi. Cehennem çok kasvetli. Ayıp, Lordum ayıp! Asker korkar mı? Anlarsa anlasınlar; kimin haddine yetkimizi sorgulamak? Ama hâyet, ihtiyarda da amma bitmez kan varmış; kimin aklına gelirdi? ...

Lady Macbet: Elim hâlâ kan kokuyor. Arabistan'ın tüm esansları yetmez bu küçük eli güzel kokutmaya. Ah! Ah! Ah!

Doktor: Ben bu hastalığa bir şey yapamam. Ama uykusunda yürüyüp de sonunda huzur içinde döşğinde ölen insanlar da tanıdım.

Lady Macbet: Ellerini yıka, geceliğini giy. Yüzün sapsarı, kendine gel. Ne diyorum ben sana Banquo gömüldü, toprak altında. Mezarından çıkamaz. ...

Doktor: Onun doktordan çok rahibe ihtiyacı var.

“Kimin haddine yetkimizi sorgulamak!” diyen Lady Macbeth, kralı katlettikten sonra kral olmuş kocası Macbeth'i adaletin tek ölçüsü, bir başka deyişle de adaleti istediği gibi uygulayan tek merci olarak görmektedir. Ancak o aynı zamanda işlediği cinayetlerden ötürü vicdanını bir türlü susturamayarak, suçluluk duygusuyla uykusunda ellerindeki hayâlî kan lekelerini sürekli temizlemeye çalışır. Doktor ona yardım edemeyeceğini, çünkü onun doktora değil, bir rahibe ihtiyacı olduğunu söyler. Rahibe ihtiyacı vardır çünkü o,

* Lady Macbeth, Duncan'ın (İskoçya Kralı) katledildiği gece çaldığı çanları hatırlıyor.

Voegelin'in deyişiiyle *pneumopatolojiye* yakalanmıştır. Lady Macbeth gibi vicdanından mustarip, mütemadiyen katlettiği insanların hayâletleriyle yaşayan Kral Macbeth, doktora karısını iyileştirip iyileştiremeyeceğini sorar:

Doktor: Aslında hasta sayılmaz da Lordum,

Sürekli hayâl görüyor; bu yüzden

Uykusu ve huzuru kaçıyor.

Macbeth: İyileştir onu

Hastalıklı bir zihni tedavi edemez misin?

Hâfızasına kök salmış bir sıkıntıyı

Söküp çıkaramaz mısın;

Silemez misin beynine kazılı dertleri; ya da ona,

Şöyle tatlı, uyuşturucu bir ilaç verip, göğsünü sıkıştıran, yüreğine baskı yapan

Her neyse, kurtaramaz mısın onu bundan?

Doktor: Bu gibi durumlarda, iş hastaya kalıyor.

Macbeth: O zaman al tıbbını, köpeklere at.

Benim işime yaramadıktan sonra...¹³⁸

Voegelin, yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz bu edebî metinde, *Geist*tan yabancılaşmanın acı sonuçlarını görür. İnsanın vicdanı, doğrudan doğruya *Geist*la ilişkilidir. Voegelin, *Geist*tan ve *Geista* yabancılaşmadan ne anladığını klasik felsefe ve Hıristiyanlık temelinde şöyle ifade eder:

Geist ile insanın varoluşunun Tanrısal temele açıklığını anlıyoruz; *Geist*tan yabancılaşmayla, temele kendini kapatma ve isyanı. *Geist*la insan Tanrısal olana fiilen iştirâk eder; kaderi varolmak olan *imago Dei*ye dönüşür. *Geist*, klasik anlamda *Nous*, Heraklit'in *xynon* olarak adlandırdığı gibi, bütün insanlıkta müşterektir. Herkesle müşterek olan *Geist*taki hayatıyla insan varoluşu, cemaatteki (*Gemeinschaft*) varoluşuna dönüşür; Müşterek *Geista* açıklığıyla toplumun kamusal hayatı (*Öffentlichkeit der*

¹³⁸ William Shakespeare, *Macbeth*, çev. Bülent Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2003, 123-126, 130-131 ve s. 134.

Gesellschaft) gelişir. Bu ortaklığa kendisini kapatan yahut ona karşı isyan eden toplumun kamusal hayatından da uzaklaşır; o, özel bir kişi (Privatmann) olur, Heraklit'in deyişiyle *idiotes* (Budala) dönüşür."¹³⁹

¹³⁹ Voegelin, *Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft*, s.12-13. "Yunanca, *pneuma*, *nous* ve *psyche*, Latince, *spiritus*, *mens*, *animus*, *anima*, İbranice, *ruach*, Arapça, *ruh*, İngilizce, *spirit*, Fransızca *esprit* karşılık gelen *Geist* dilimizde "tin" ve "rûl" terimleriyle karşılanmaktadır. Bununla birlikte sözü edilen karşılıklar terimin Voegelin'in felsefesindeki mânâsını tam olarak vermemekte hattâ yanlış anlaşılmalara yol açmaktadır. Söz gelimi *Geist* terimi Türkçe'ye "ruh" olarak tercüme edildiğinde Almanca başka bir kavram olan "Seele" yine Türkçe'de genellikle "ruh" terimiyle karşılandığından ve Voegelin'in felsefesinde *Geist*, "die Offenheit der Seele" olarak tanımlandığından, bu durumda *Geist*ın, "ruhun açıklığı olan ruh" olarak dilimize tercüme edilmesi gerekir ve bu tercüme zihinde karışıklığa, adeta bir saçmalığa yol açar. Halbuki tercüme şöyle olmalıdır; *Geist* = ruhun açıklığı. Çünkü *Geist*, Voegelin'in düşüncesinde "objektif spirütüel durum"a işaret eder. Bu tarifi, onun Weber'i "objektif spirütüel durum" (*Geist*)u elde etme başarısızlığıyla ve özel bir şekilde duygusal olanın ruhuna (Seele) düşmekle itham etmesinden öğreniyoruz. Yani "Seele" bireysel ruha tekabül ederken *Geist*ta, bireysel "ruh"ta olmayan bir ortaklık hâli söz konusudur. *Geist* bütün insanlığa ortaktır. Zikreden William Petropoulos, *Beyond Max Weber's Value Free Science: Philosophical Anthropology and Religious Experience: A Study of Helmuth Plessner and Eric Voegelin*, s.31. Bu ortaklığı ifade eder şekilde Robert Brandom, Hegel'in düşüncesinde *Geist*ın en uygun tercümesinin "konuşma" olduğunu söyler. Zikreden, Rorty, *Dinin Geleceği*, s.70. Bu çalışmada Almanca bazı kavramlar dilimize tercüme edilmedi bunun yerine, oldukları hâliyle metinde muhafaza edildi. Bu düşüncemiz, "her tercümenin aynı zamanda bir yorum olduğu" fikrine ve Voegelin'in Alman dilinin diğer Batı dillerinden farklılık gösterdiğine dair düşüncesine dayanmaktadır. Voegelin Almanca kimi terimlerin Batı dillerine tercüme edilmesinin mümkün olmadığı görüşündedir. Örneğin İngilizce'ye "living space" dilimize "yaşam alanı" olarak tercüme edilen Almanca "Lebensraum" terimi tercüme edilemeyen terimlerden biridir çünkü bu Almanca terimin biyolojik, kolektivist, jeopolitik ve metafizik yan anlamları mevcuttur. Voegelin'e göre kişinin bu terimi anlaması için son iki yüzyıllık Alman kültür tarihini ve Almanca'yı, Alman dilinin tarihini bilmesi gerekir. "Lebensraum" tarihsel anlamı dışarıda bırakarak yalnızca kelime anlamıyla diğer Batı ulusları tarafından anlaşılacak bir terim değildir. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Almanlar için ehemmiyete sahip "Lebensraum", "Blut", "Ehre", "Führer" gibi kavramlara neo-pagan yan anlamlar yüklenmiştir. Voegelin, tıpkı "Lebensraum"da olduğu gibi, "Blut", "Ehre", "Führer" gibi kavramların da Batı dillerinde muadili olmadığını ileri sürer. Neo-pagan anlamları olan bu kavramların tıpkı "arete" ya da "nomos empsychos" türünde Yunanca kelimelerin tercüme edilemez olması gibi Fransızca yahut İngilizce'de muadilleri yoktur. Voegelin'e göre, Alman dilinde dilin "unrealistic" ve "nonobligatory" olması gibi bir durum söz konusudur. Bir yazar olarak Hitler, bu "unrealistic", "nonobligatory" dilin önde gelen temsilcisidir. Aslında bu durum Alman kültür tarihinin bir problemidir. Voegelin, Batılı devletlerin bu dili kendi dillerine uygunmuş gibi ele almakta hata yaptıklarını ileri sürer. Onlar söz gelimi "Lebensraum"la ne kastedildiğini idrâk etmekte zorlanmışlardır. Voegelin'e

Voegelin, *idiot* ile *Geista*, ortaklığa yabancılaşmış insanı kasterder. *Idiot*un karşıtı *geistig* ve rasyonel sağlıklı insandır. (*Geistig-menschen*) O, gündelik hayatında doğru davranan, Anglosaksonla-

göre Nasyonal Sosyalizm başarısını Alman dilinin bu özelliğine borçludur. Bu meselenin değerlendirilişi için bkz Voegelin, "Extended Strategy; A New Technique of Dynamic Relations", a.g.e, s.18-25. Benzer şekilde, Voegelin'in felsefesinde önemli bir yere sahip olan "es realität"ın Türkçe'ye tercümesinde zorlanınız. Almanca'da Türkçe'de olduğu gibi "yağmur yağıyor" denmez, "es regnet" denir. Biz yağmurun kendisinin yağdığını söylerken Almanlar "es" yani, "o" yağıyor şeklinde ifade ederler. İngilizce'de bu yapının karşılığı vardır: "it rains". Voegelin, insan tecrübesinin "es" sürecine iştirak etme süreci olduğunu ifade eder. Yani, "es" gerçekliğin insanın katıldığı bir boyutu olmaktadır. Bu boyut genelde bilincin luminosity (aydınlanan) yapısıyla, vahiy, mitos veya felsefe ile dile getirilmektedir. Türkçe'de "es" yapısını ifade etmekte zorlandığımız için bu yapıyı Almanca ve İngilizce ifadesiyle metinde bırakmayı uygun bulduk. Bununla birlikte dilimizde eskiden oldukça sık kullanılan "rahmet yağıyor" sözü sözünü ettiğimiz yapıya yakın bir mânâ taşımaktadır. Voegelin'in düşüncesinde "es" yapısı için bkz. Voegelin, *In Search of Order*, s. 32-34. Yukarıda söz edilen türde kelimelerin tarihsel, kültürel yan anlamları ihtiva etmesi ve Türkçe'de muadili olmaması nedeniyle tercüme edilememesinin yanında bazı Alman filozoflarının kavramları yaratma tarzlarında kimi gramer yapılarını kullanıyor olmaları başka dile tercüme yapılırken daha fazla dikkat etmeyi gerektirir. Söz gelimi Heidegger'in modern tekniğe ilişkin kavrayışında tekniği "Ge-stell" olarak adlandırışı, Almanca gramer ve kelime türetim tekniği hakkında bilgi sahibi olmayı lüzumlu kılar. Heidegger kavramı, Almanca'da kitaplık rafı, raf, çerçeve yahut iskelet anlamına gelen "Gestell" olarak değil, "Ge-stell" olarak yazmaktadır. Yani kök ve türetim eki arasında bir tire bulunur. Bu tirenin niçin kullanıldığını anlamak için Almanca dilbilgisine ihtiyaç vardır. Terim, "stell" kökünden türetilmiştir. Burada aslında "stell" kökü bizi "stellen" fiiline götürmektedir. "stellen" dilimizde koymak, vaz'etmek, yerleştirmek, anlamına gelir. "Ge-stell" dendiğinde - basitçe ifade edersek - yerleştirmek ve çerçeve birlikte düşünülür. Heidegger'in felsefesinde, metnin içinde geçen bestellen, nachstellen, verstellen, darstellen, vorstellen, herstellen, herausstellen gibi diğer kavramlar da Ge-stell kavramıyla birlikte düşünülürler ve bunlar metnin içinde adeta bir ağ örlerler. "Ge-stell"i dilimize yalnızca "çerçeveleme" olarak tercüme etmenin Heidegger'in ona verdiği derin mânâyı karışladığı kuşkuludur. Çünkü Heidegger, modern tekniğin mevcudiyetinin "Ge-stell" olarak adlandırılarda tezahür ettiğini ve tekniğin yalnızca araçsal olarak sunuluşunun ötesine geçtiğini ifade etmektedir. Heidegger fiilden Almanca'da Präfix adı verilen ekle, yani "ge" ekiyle "Ge-stell" kavramını türeterek "Gestell"i inşa edilmiş bir şey olduğunu göstermek ister. "Ge-stell", insanın vaz'etmelerinin bir araya gelmesi ile meydana gelir. [Ge-stell heisst das Versammelnde jenes Stellens, das Menschen stellt. (Heidegger)] Bu kavrayışta teknik, yalnızca bir amaç için araç değil, aynı zamanda insanın varolma tarzı olmaktadır. Heidegger, teknik kavramını, başka Almanca kavramlarla ilişkilendirerek felsefesini geliştirir. Sözgelimi, teknik Almanca kavram "Entbergen"i, yani vücuda getirmenin, gizli olanı ifşa etmenin tarzıdır. Bu kavram onun felsefesinde *aletheia* (Wahrheit)a bağlanır. Schwaabe'nin dile getirdiği üzere; "Das Her-vor-bringen bringt Verborgenes ins Unverborgene, ist Entbergen, also *aletheia*: Wahrheit". Heidegger şöyle söylemektedir: "Die Technik west in dem

rın tabiriyle *common sense* (ortak duyu/aklı-selim) sahibi insandır. Voegelin'in *Anamnesis*'te belirttiği üzere, *homo politicus*un filozof olmaya ihtiyacı yoktur, ancak *common sense* sahibi olması şarttır.

Voegelin'in düşüncesinde insanın ilâhî temele açıklığı bir başka deyişle aşkın temele açıklığı *common sense* e sahip olmasının koşuludur. *Idiot*, *common sense* e sahip olmayan dolayısıyla da gündelik hayatında doğru eylemde bulunamayan, diğer insanlarla ortaklığa katılamayan insandır. Voegelin'in düşüncesinde *common sense* terimi, İskoç Okulu'nun, özellikle de Thomas Reid'in ona verdiği anlamla anlaşılmalıdır. Reid'a göre, insan - Cicero'nun ona verdiği anlamla - *rationis perticepstir*; yani *common sense* kompakt rasyonalite türüdür (compact type of rationality). Bir başka deyişle, *common sense* yargı alışkanlığı ve *ratio* ile şekillenmiş insan davranışdır. Voegelin şöyle söyler;

Aristotelesçi *spoudaios*un alışkanlığından, rasyonel yargı ve davranışın kaynağı olarak *rationun* bilgisinin *luminositys* (aydınlığı) çıkarıldığında elimizde *common sense* kalır; o, farklılaşmış *noesis* bilgisine kendisi sahip olmaksızın *noetic* tecrübeyi varsayan uygarlık alışkanlığıdır.¹⁴⁰

Sandoz, *common sense* düşüncesini Voegelin'in genel olarak felsefesinin hareket noktası olarak görür.¹⁴¹ *Common sense*, Voegelin'in

Bereich, wo Entbergen und Unverborgenheit, wo aletheia, wo Wahrheit geschieht." Heidegger'in teknik kavramı hakkındaki bu değerlendirmeler için bkz. Schwaabe, *Seinsvergessenheit und Umkehr Über das 'richtige Denken' bei Eric Voegelin und Martin Heidegger*, s. 29-32. Ayrıca bkz. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1962, s.13. Dille ilgili yukarıda sözünü ettiğimiz problemlerden dolayı, felsefi, tarihsel, kültürel anlam ve yan anlamlara sahip Almanca kelimelerin doğrudan dilimizdeki muadillerini bulmak yerine bu kelimeleri olduğu hâliyle muhafaza etmemizin ve sözü edilen kelimelerin yahut terimlerin Voegelin'in felsefesinde ne anlam ifade ettiği konusunda izahatlarla yetinmemizin mazur görüleceğini ümit ediyoruz.

¹⁴⁰ Bu değerlendirmelerin alındığı yer, Voegelin, *Anamnesis*, University of Notre Dame Press, London, 1978, "About the Function of Noesis" başlıklı bölüm, s.211-212. Tarihte, *common sense*in yetersizliğini aşma ve *noetic* bilincin *luminosity*ini elde etmeye yönelik girişimler olmuştur. Bu meseleyle ilgili olarak, bkz. Voegelin, a.g.e, s.211-213 Ayrıca bkz. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s. 28-29.

¹⁴¹ Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, "Common Sense and The New Science" başlıklı bölüm, s. 6-32.

politik teorisinde de fevkalâde önemli bir yere sahiptir. Voegelin, politika bilimi dediğimiz şeyin “önergeler”(proposition)inin, insanın toplumdaki varoluşuyla ilgili doğru eylem modelleri hakkındaki vukuf lar (insight) olduğunu bu yüzden politika biliminin kesin prensipleri nasıl yoksa kesin önergelerinin de olamayacağını ileri sürer. O, bu görüşünü çeşitli örneklerle gerekçelendirir. Mesela Almanya Federal Cumhuriyeti anayasasında, geçmişteki Hitler tecrübesi nedeniyle başkanın konumu Weimar anayasasında olduğu kadar güçlü değildir. Yine V. Fransız Cumhuriyet anayasasında başkanın konumu yönetimdeki krizlerden sakınmak için III. ve IV. Fransız Cumhuriyet anayasasında olduğundan daha güçlüdür. Yine nispi temsile Alman politika bilimcileri Hitler tecrübesi nedeniyle sıcak bakmazlarken Amerikalılar politik makinenin gücünü belediyeler düzeyinde kırmak için onu müspet görürler. Voegelin bu örneklerden hareketle *common sense* vukuf larından genel geçer kesin “önergeler” çıkaramayacağımız neticesine varır. Çünkü bu vukuf lar, somut “tecrübe”lerle ilgilidir. Tarihsel oldukları gibi insanın hiyerarşik varlık düzenine katılım bilinciyle de ilgilidir. Voegelin, *common sense*i ideolojilere karşı bir direnç noktası olarak da görür. Ona göre Anglo-Amerikan kültür alanlarının ideolojilere direnmedeki gücü *common sense*in güçlü olmasıyla ilgilidir. Sözelimi ideolojinin hâkim olduğu Almanya’da *common sense* geleneğini göremeyiz. Ancak Voegelin şu ikazı yapmadan da geçmez: İdeolojiyle başa çıkmada *common sense* tek başına yine de kâfi değildir.¹⁴²

Common Sense aslında insanın *Geista* açıklığı demektir. İnsan *Geista* açıklığıyla diğer insanlara bağlanır, diğer insanlarla ortaklığa katılır ve diğer insanları göz önünde bulundurarak doğru eylemde bulunur.

Voegelin’e göre *idiot*ların, yani *Geista* yabancılaşmış insanların veya *common sense* e sahip olmayanların toplumda sosyal bakımdan baskın hâle gelmesi mümkündür ve bu durum tarihte mütemadiyen vuku bulmuştur. Bir başka deyişle, kamusalılığın *Geist* vasıta-

¹⁴² Tarihte, *common sense*in yetersizliğini aşma ve *noetic* bilincin *luminosity*ini elde etmeye yönelik girişimler olmuştur. Bu meseleyle ilgili olarak, bkz. Voegelin, *Anamnesis*, s. 211-213. Ayrıca bkz. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s. 28-29.

sıyla kurulması ve sürmesi onun bir vasfı olduğu gibi *Geist*tan yabancılaşma da onun bir vasfıdır. Düzen tecrübesi ile düzensizlik tecrübesi birarada varolur. Bazen düzen tecrübesi bazen de düzensizlik tecrübesi toplumda baskın hâle gelir. *Geista* açıklık ile *Geist*tan yabancılaşma arasındaki gerilim kendisini, toplumun hakiki spiri-tüel kamuya ortaklık ile üyelerinin radikal özerkleşmesinin neticesi olan toplumun düzensizliği arasındaki gerilimde gösterir. Her toplumun, sağlıklı bir *Geista* yahut hastalıklı bir *Geista* sahip kamusal hayat tarzı vardır. Voegelin için temel problem toplumda bazı insanların *idiot* olması değildir; *idiot*ların yani aşkın tecrübeyle teması yitirmiş, *common sensed*en yoksun, müşterekliğe iştirâk etmeyen insanların topluma egemen hâle gelmesidir.¹⁴³

¹⁴³ Bu değerlendirmeler için bkz. Voegelin, *Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft*, s. 13. Voegelin'e göre, Almanya *idiot*ların toplumda baskın hâle gelme durumuna örnek bir ülkedir. Buna mukabil Almanya'da, aşkın tecrübeyle temasını yitirmemiş kişilerin yazdığı ancak kamusal alana hâkim olamayan bir literatür de varolmuştur. Gençlik üzerinde fazla etkili olmayan yahut görmezden gelinen bu literatürün en önemli yazarları ve eserleri Voegelin'e göre şunlardır: Töz ile formun kopuşunu ele alan Robert Musil'in *Mann ohne Eigenschaften*; Heimito von Doderer'in sosyal ve politik düzensizlik olarak *ikincil gerçeklik* problemini ele alan *Dämonen*'i; Thomas Mann'ın *İncil*'deki Jeremiah ağtını hatırlatan, bir Alman'ın Almanya üzerine muhteşem ağdı ve insanın Tanrı'dan kopuşu hakkındaki *Doktor Faustus*'u; ve romanındaki üç bölüm başlığı dahi yabancılaşmayı özetleyen Elias Canetti'nin *Blendung* adlı eseri bu literatüre dahildir. Canetti'nin romanının sözü edilen bölüm başlıkları şöyledir: "Dünyasız Kafa", "Kafasız Dünya", "Kafadaki Dünya". Dilimize *Körleşme* başlığıyla tercüme edilen Canetti'nin eseri *Blendung*, insanın gerçeklikten kopuşunun Voegelin'in deyişiyle "*ikincil gerçeklik*" teki hayatının hikâyesidir. Romanda ünlü bir sinolog olan Prof. Kien'in, insanlara karışmadan, onları değersiz ve küçük görerek, yirmibeşbin kitaptan oluşan kütüphanesindeki yalnız hayatı ve daha sonra hor gördüğü insanların nasıl oyuncuğı hâline geldiğı hikâye edilir. Kitap aslında Prof. Kien'in hikâyesinde uygarlığın yıkılışıyla birlikte insanın gerçekten koparak bayağılaşmasını ve aynı zamanda insanlığın aşağılanışını konu almaktadır. Bkz. Elias Canetti, *Körleşme*, çev. Ahmet Cemal, Payel Yayınları, İstanbul, 1981. Thomas Mann'ın kendisine "ölüm-süzlüğünden sizinki kadar emin olduğum bir başka yaşayan Alman yazarı yok!" diye yazdığı Musil'in *Der Mann ohne Eigenschaften*'in iki cildi, *Niteliksiz Adam* adıyla dilimize tercüme edilmiştir. Voegelin'in romandan çok deneme niteliğinde olduğunu söylediğı Musil'in bu eseri Musil'in söyleyişiyle "modern dünyanın müstesna ve açık bir tatbikinden başka bir şey olmayan Avusturya denen ucubenin" röntgenini çekmiştir. Bu eser aynı zamanda Voegelin'in eserlerinde sıkça kullandığı "Aptallık", "entelektüel aptallık", "*ikincil gerçeklik*" gibi terimlerin ana kaynağıdır. Tıpkı Canetti gibi uygarlıktaki "yozlaşma"yı ele alan Musil, romanın kahramanı, yani "niteliksiz adam" Ulrich'in kişiliğinde, çağın moral problemlerini ve

Voegelin *Geist*tan yabancılaşmayı, "deforme olmuş varoluş" (deformierter Existenz) veya "kendi içine kapanmış varoluş" (geschlossenen Existenz) gibi kavram çiftleriyle de karşılar. Böyle bir durumda Voegelin'e göre narsist bir içe kapanış vuku bulur ve bunu müteakip "gerçeklikle temas" kopar. Bu, insanın egosuna doğru büzüşmesi, benliğinin dışına çıkamaması, benliğinin daralması, fakirleşmesidir. Gerçeklikten ve ortaklıktan kopuşu varolan gerçekliğin yerine hayâlî bir dünya (Traumwelt)nın veya *ikincil gerçeklik*in ikamesi takip eder. Kişi bu hayâlî dünyanın gerçekleştirilmesine yönelik eylemiyle müşterek dünyayı terk eder ve eyleminin nihaî gâyesi kendi mutluluğu olur. Tabiatı itibariyle egoizm sınırsızdır ve eylemci kendi egoizminin önünde engel teşkil eden herşeyi kin, hınç ve nefretle yıkmak, yok etmek ister. Müşfik duygudaşlık ve empatiden yoksun egoist eylemci başkalarının arzularına, ıstıraplarına ve mutluluklarına aldırış etmeden herkes adına planını gerçekleştirmeye koyulur. O, ortaklığın, *Geist*in, *common sense*in amansız düşmanıdır. Buraya kadar anlatılanlardan Voegelin'in *Geisti*, "insanlığın ortaklığı"nda kavradığının altı çizilmelidir. *Geist*i reddeden bu ortaklığı reddeder. *Geista* karşı çıkan bu ortaklığa karşı çıkmış olur.

gerçeklikle temasın kopuşunu ele almıştır. Bkz. Robert Musil, *Niteliksiz Adam I-II*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006. Voegelin şöyle söyler: "Aristoteles *nous*u kişiliğin nüvesi (core of personality) olarak tanımlamıştı. Eğer insan bu nüveyi sevmezse ve dolayısıyla da kendisini sevmezse gerçeklikle teması kopar. Bu kendini sevme, elbette bencillikle aynı şey değildir. Kendini sevme yalnızca Aristoteles için değil, Hristiyanlık için de ana problemdir. 'Komşularınızı kendiniz gibi sevin'de saklı olan kendini sevme ilâhî olanı sevmeyi ima eder. Bununla birlikte Musil'de kahraman kendisini sevmeyi, çünkü onun benliği yoktur, halbuki benliğiyle irtibat hâlindeki dünyanın gerçekliği aşikârdır. Musil böylece gerçeklikle temasın yitirilişinin mükemmel bir analizini yapmıştır." Voegelin'in Musil'in eserleri hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Voegelin, *Hitler and the Germans*, iktibas s. 253 ve muhtelif yerler. Voegelin'in Musil'i değerlendirmesi hakkında bkz. Glenn Hughes, "Voegelin's Use of Musil's Concept of 'Intelligent Stupidity in *Hitler and the Germans*", Eric Voegelin Society, 23rd Annual International Meeting, Aug.30-Sept2, Chicago, 2007. Ayrıca "niteliksiz adam"ın modern insan olduğunu ve Aristoteles'in terminolojisiyle "ilineksiz töz", (substance without accident) olarak ifade edilebileceğini iddia eden şu metne bkz. John Jamieson, "Eric Voegelin and Robert Musil: Literary Approaches to Spiritual Pathology", Eric Voegelin Society, 20rd Annual International Meeting, Sept2-5, Chicago, 2004.

Voegelin'de ruhun (Seele), *Geista* açıklığı bu kontekste, Viktor Frankl'ın "kendini aşma", "benliğini aşma (Selbsttranszendenz) olarak isimlendirdiği, "dünya ile diyaloga açıklık" anlamına gelir.¹⁴⁴ İnsan kendisini aşarak, (*amor sui*yi aşarak) diğer insanlara yönelir, onlarla ilişki kurar ve diyaloga girer. Ünlü Alman-Yahudi şair Friedrich Gundolf'un söylediği gibi, "Kim *Geist*i alaya alıyorsa o, konuşmaya katılamaz!" (Wer es in Dingen des Geistes nicht ernst nimmt, hat nicht mitzureden!).

e) Modern Kitle Toplumunda *Pneumapatoloji* ve *Mimesis*

Bu bölümde Voegelin'in temel fikirlerinin ve terminolojisinin günümüz kitle toplumu hakkındaki mülahazalarla alâkasını göstermek için Gilbert Weiss'in, Voegelin'in *pneumopatoloji* analizini¹⁴⁵ René Girard'ın "*mimesis* teorisi"nden hareketle mütalâasına değinile-

¹⁴⁴ Viktor Frankl, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, zikreden, Weiss, a.g.y, s. 15. Weiss, metninde Voegelin ile Frankl'ın teorilerindeki çarpıcı benzerliğe işaret etmektedir. Frankl da Voegelin gibi *Geist*tan *nous* olarak söz eder ve ona göre de modern insanın aşkınlıkla irtibatı kopmuştur. Diyalojik aşkın açıklık yerine totaliter ideolojiler, esoterik endüstri – Libidinal ve Seks endüstrisi – ikame edilmiştir. Ona göre modern ruhsal rahatsızlığın semptomları mânâsız duygular, sıkılma, ilgi kaybı, girişimde bulunamama türünden semptomlardır. Ve bütün bunların temelinde Alfred Schütz'ün *temel endişe* (fundamental anxiety) adını verdiği hâlet-i rûhiye bulunur. Frankl'a göre Voegelin'de olduğu gibi, anlam kaybı libidonun baskınlığıyla doğrudan ilişkilidir. Frankl, bu kontekste Voegelin'in politik mihverde geliştirdiği görüşü başka alanlara taşır. Ona göre anlam kaybına bağlı olarak libidonun baskınlığı arzusunun tiranlığıyla zirvesine ulaşır. Seksüel patlama ve seksüelliğin gayri insanileşmesi bu durumun bir neticesidir. Ona göre varoluşsal boşluk seksüel libidoyu arttırır." Frankl'ın seksüel nevroz değerlendirmesi için bkz. Viktor Frankl, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, München 1975, s. 162. "Kendini aşma" için ayrıca Frankl'ın dilimize tercüme edilmiş bulunan şu eserlerine bkz.: Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2006 ile *Duyulmayan Anlam Çılgılığı, Psikoterapi ve Humanizm*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1994, s. 64 "Hayat libidonun ön planda olduğu bir yarışa dönüştüğünde bu yarışın çekilen yok olmaya mahkûmdur." Libido yarışı sürekli daha fazla kurban talep eder ve gittikçe daha fazla kurban üretir. Bkz. M. Houellebecq, *Die Welt als Supermarkt Interventionen*, Köln, 1999, Arzunun tiranlığı ve "arzusunun yönlendirdiği insan" (lustorientierten Mensch) değerlendirmesi için bkz. Jean-Claude Guillebaud, *Die Tyrannei der Lust. Sexualität und Gesellschaft*, Luchterhand Verlag, München, 2001.

¹⁴⁵ Weiss'in Girard'ın "*mimesis* teorisi"ni analizi ve takip eden değerlendirmeleri için bkz. Weiss, a.g.y, s. 21-25.

cek. İkinci olarak Voegelin'in Alman kamusal hayatını merkeze alarak yaptığı *pneumopatoloji* analizi değerlendirilecektir.

Weiss, çağımızı tarif etmek ve kitle toplumunda "arzunun yapısı"nı anlamak için "*mimesis*" kavramının anahtar ve fevkalâde açıklayıcı bir kavram olduğunu düşünür. Ona göre bilhassa popüler kültürde kendisini gösteren *psikopatoloji*, arzunun "taklitçi" (mimetic) doğasında ifşa olur. Weiss, *psikopatoloji* araştırmasında bu taklitçi doğayı ifşa etmek ve somutlaştırmak için Girard'ın *Mimesis* teorisini zikreder. Girard, teorisinde arzunun taklitçi doğasını vurgular.

Arzunun taklitçi doğası nedir? Arzunun taklitçi doğası, arzunun tamamen kamusal alandaki bir "model" üzerine bina edilmesidir. O, "kamusal alanda itibara sahip modelleri taklit tecrübesi"dir; kamusal alanda "libido" yarışı, yani şöhretli modeller gibi güzel olmak, kuvvetli olmak, daha seksi olmak yahut seksüel bakımdan daha kuvvetli olmak, daha genç olmak yahut sürekli genç olmak, en iyisi olmak, en fazlasını arzulamak ve en arzulanır olmak gibi istekler toplumun üyelerinde *pneumopatolojiye* yol açar. Model, biricik merkezdir ve toplumun üyeleri olan bireylerin tefekkür melekeleri bu merkezi modelden hareketle çalışır.

Normalde, özne ve nesne, yani birey ve objeler ile bu ikisi arasındaki ilişki mevzu bahiskende, *mimesis* teorisinde "arzu üçgeni" kurulur. Üçgenin her bir köşesine sırasıyla özne, nesne ve model konumlandırılırken üçgenin ortasında objeyi isteyen diğer yarışmacılar bulunur. Bu teoriye göre, biz özerk, diğerlerinden bağımsız bir şekilde arzulamayız. Toplum içinde arzularız. Kamusal alan içinde arzularız. Başkalarına göre arzularız. Diğerlerinin tercihleri arzu muza istikamet verir, onu yönlendirir. Bir modele göre arzularız. Hazır fikirlerin ve modellerin, reklamların ve markaların vaaz ve tavsiyesiyle arzularız. *Mimesis* sürecinde arzulayacağımız şeyi özerk olarak, hür bir şekilde tercih etmeyiz; modelleri ve örnekleri izleriz. Bizi arzulamamız gereken şeye model götürür. O modele sahip olmak yahut o, model gibi olmak için o modelin yaptığını yapmamız, giydiğini giymemiz, tükettiğini tüketmemiz gerekir. Biz aynı zamanda aynı objeyi isteyen arzuların rekabeti içinde arzularız. Yani bizim istediğimiz objeyi arzulayan başka insanlarla birlikte ar-

zularız. Kimi zaman da onlar arzuluyor diye arzularız. Girard bunu "taklitçi rekabet" olarak adlandırır. Bu aynı zamanda *libido dominandi*nin öznel arası üçlü yapısıdır.

Weiss, Girard'ın *mimesis* teorisi ile Voegelin'in *libido dominandi* analizini özne nesne modelinde ilerletir. Toplumda *libido dominandi*, güç tutkusu sürekli yeni nesnelere yönelir. Özne, kendisi haricindeki gerçekliğin tamamını nesne hâline getirir. Bu indirgemeci yaklaşımı, Voegelin "*Ding-Realität*"e (thing-reality) takıntılı olma" şeklinde adlandırır. '*Es-Realität*' (it-reality) varlığın bilinçli katılımcı boyutudur. '*Es Realität*' unutulup özne ve nesne yalnızca '*Ding-Realität*'te eridiğinde varlık temeli kaybolur ve varoluşsal gerilimden yani *metaxyden* uzaklaşılır.¹⁴⁶ Bu şu demektir; insanın varlığın tamamını unutarak yalnızca, varlığın kendisinden teşekkül ettiği yahut bünyesindeki nesnelerden birine takıntılı olması, yalnızca bu nesneyi yahut nesneleri diğerlerinin arzularından hareketle arzulaması; veya varlığın yalnızca bu nesneden ya da nesnelerden teşekkül ettiğine inanması; insanın dünyasını şeyleştirmesi ve varlığın bir parçası olan belirsizlik alanını dışlaması.

Girard'a göre, en önemli taklit pratiklerinden birisi "rekabet" pratiğidir. Bu pratiği bilhassa modern çağı belirleyen "birey kültüründe ve "farklılık patosu"nda görebiliriz. Bireyciler, taklide bağımlı yahut taklitçi değil, özerk ve bağımsız olmayı arzular. Ancak Girard'a göre bu bir yanılsamadır, çünkü taklitle tezat olan iradecilik paradoksal olarak kuvvetli bir taklitçiliği getirmiş ve geliştirmiştir. Modern birey mütemadiyen kollektif bireylerin, modellerin ve pazarın zorlamasına maruz kalır. Reklamlarda sürekli olarak "kendin ol" ya da "neysen o ol", "farkın budur" gibi sloganlar tekrarlanır. Ancak "kendin ol" sloganı farklılık iddiasına rağmen pazara hizmet eder. Bu yüzden Girard'a göre modern toplumun en önemli özelliklerinden birisi "farklılık" ilüzyonuyla birlikte "arzuların özdeşliği"nin kurulmasıdır. Girard'a göre taklitçi gizem, aslında özerk ve orijinal olmamızda gizlidir; "Ne kadar farklıysam o kadar benzerim."

¹⁴⁶ Müteakip kısımda *Es-Realität* ve *Ding-Realität* hakkında teferruatlı bilgi verilecektir.

Toplumdaki taklitçi libido yarışmasının sebebi nedir? Voegelin ile Frankl'ın analizine dönersek bu sorunun cevabının şu olduğunu görürüz; rayından çıkmış "aşkınlık", ve onun yerine ikame edilecek vekil aşkınlığı arayış. Tanrı ölmüştür ve O'nun yerini ne alacaktır? Modern insan açısından cevap basittir; İnsan, insanın Akli, bu dünyaya ait bir şey... Dumouchel/Dupuy'un ifade ettiği gibi modernliğin gâyesi şudur; "her insanın kendi metafizik özerkliğinin kaynağını kendisinde bulması".¹⁴⁷ Fakat çağımızda bu gerçekleşmiş gibi görünmez. İnsan tabiatı itibariyle mütemadiyen kendisini aşan bir şeye bağlanır. Bağlandığı diğeri, *imago Dei*, Tanrı tarafından yaratılmış diğeri değil, "arzuyu kutsallaştıran aracı" dır. Girard'ın söylediği üzere insanlar birbirlerini kutsallaştırır.¹⁴⁸ İnsan inanmasa da nihayetinde tabiatı itibariyle aşkınlıktan vazgeçemez. Bu onun tabiatında vardır. Varoluşsal boşluk, anlam kaybı ve yabancılaşma kişiyi arzusunun *dolayım*layıcısına götürür. Bu model yahut *dolayım*layıcı modern dünyada karşımıza kimi zaman bir pop idolü kimi zaman da führer olarak çıkar.¹⁴⁹ Girard, Louis Ferrero'nun *Umutsuzluklar* adlı kitabından şu sözü iktibas eder: "Tutku, Hristiyanlık'ın uyardırıp Tanrı'ya doğru yönelttiği bir gücün adres değişikliğidir"¹⁵⁰, Girard bu sözü bize şöyle izah eder;

Tanrı'yı yadsımak aşkınlık duygusunu ortadan kaldırmaz, ama onu öteden alıp beriye yöneltir. İsa'yı taklit, insanın kendi kom-

¹⁴⁷ Dumouchel/Dupuy, *die Hölle der Dinge*, s.84, Dumouchel/Dupuy'dan iktibas eden Weiss, a.g.y, s. 34.

¹⁴⁸ Girard, *Figuren des Begehrens*, s.61, Girard'dan iktibas eden Weiss, a.g.y, s. 34.

¹⁴⁹ Bu fikirler için Weiss, a.g.y., 34-35.

¹⁵⁰ Girard'ın dilimize tercüme edilen *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat* adlı eserinde, *mimesis* teorisi edebî eserler mihverinde tartışılmaktadır. Girard, modelin, dolayımlayıcının varlığını ifşa eden ve etmeyen eserler olmak üzere edebî eserleri birbirinden ayırır. O, "romantik" deyimini dolayımlayıcının varlığını hiçbir şekilde ifşa etmeyen kitaplar için kullanırken, "romansal" deyimini dolayımın varlığını ifşa eden eserler için kullanır ve kitabını da ikinci türden eserlere ayırır. Romansal eserler arasında, Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust ve Dostoyevski gibi edebiyatçıların eserleri sayılır. Girard'a göre romantik, "dünyayı kendi Ben'inin sunağında yaktığını sanır, oysa Öteki'ne tapınıyordur." Romantik eserlerin aksine romansal eserlerde ise arzusunun dolayımını özellikle de "sapmış aşkınlığın" ifadesini rahatlıkla görebiliriz. Bkz. René Girard, *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*, *Edebî Yapıda Ben ve Öteki*, çev. Arzu Etensel İldem, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 64-66.

şusunu taklit etmesine dönüşür. Yükselen gurur dolayımlayıcının insanlığına çarpıp parçalanmaktadır; bu çatışmanın sonucu nefrettir... Nefret, Tanrısal aşkın ters yüz edilmiş imgesidir. .. Yön değiştirmiş aşkınlık yukarı doğru yükselen aşkınlığın bir karikatürüdür. Bu ters kutsallığın her ögesinin Hristiyan gerçeklikte ışıklı bir karşıtı vardır. Sahte peygamberler, yarının dünyasında *insanların birbirlerinin tanrısı olacağını* bildirmektedirler. Muğlak bir çoğul anlamlılık taşıyan bu mesajı bize hep Dostoyevski'nin en körleşmiş kişileri verir... İnsanlar eski boş inançlarını bıraktıklarıyla övünürler, oysa giderek daha kaba yanılsamaların galip geldiği bir yeraltına gömülmektedirler. Gökyüzü boşaldıkça kutsallık yeryüzüne dökülür; kişiyi tüm dünya nimetlerinden ayırır; onunla burası arasında, onunla eski öte taraf arasında olduğundan daha derin bir uçurum oluşturur. *Ötekilerin* yaşadığı bu dünya yüzeyi ulaşılamaz bir cennet hâline gelir... Bu düşük düzeyde, artık kutsallık sorunu söz konusu olamaz. Aşkınlık gereksinimi kendini dolayımında "tatmin" eder.¹⁵¹

Gerçekten de Ortaçağ'da "kişi" bir peygamberi, İsa'yı taklit ediyor, onun gibi davranmak, onun gibi ahlâklı ve vicdan sahibi olmak istiyordu. İsa, Ortaçağ insanının uhrevî modeliydi. Aşkınlıkla bağın koptuğu, temsil edici ilâhî bir merkezin yahut makamın olmadığı kitle kültürü toplumunda ise "kişi" değil, "birey" olan insan, dünyevî modelleri, idolleri, markaları, sembolleri takip ve taklit eder. Sürekli birbirini takip eden modelleri benimser ve tüketir ancak tatmin olmaz. Bir arzunun tatmininden yeni bir arzunun tatminine geçer. Tatminsizlik probleminin çözümünü daha fazla model benimsenmekte ve tüketmekte bulur. Bu birey, *Geist*tan yabancılaşmıştır; kendi arzusunun yahut başkalarının arzularının oyunca-

¹⁵¹ Girard, a.g.e, s. 64-66. Edebi metinlerde taklitçi arzunun analizi için ayrıca bkz. René Girard, *To Double Business Bound, Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988, Girard'da kültürel antropoloji ve politik felsefede *mimesis*in fonksiyonu hakkında ve Girard'ı Voegelin'e yaklaştıran bir perspektif olarak "bilinçsizlik olarak mimesis" ve "düşünce yoksunluğu olarak mimesis" değerlendirmesi için bkz. Walter Rothholz, *Die Funktion der Mimesis in der Kulturanthropologie und der politischen Philosophie Anmerkungen zu Rene Girard*, Voegeliniana, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München No. 73, 2008.

ğıdır. O, führerlerin yahut ideologların vaaz ve kurallarıyla yönetilen kitle toplumunun itaatkâr üyesidir.

Voegelin'e göre, yukarıda tarif edilen insan tipinin, kitle toplumunun itaatkâr üyesi olarak taklitçi insanın müstesna bir örneğini yirminci yüzyılın Alman toplumunda görürüz. Voegelin, Almanya'daki felaketi, "kişi"lerden değil, fakat kitle toplumunun üyesi, *Geist*tan yabancılaştırmış "birey"lerden mürekkep olduğunu düşündüğü Alman kamusal hayatını analiz ederek değerlendirir. Voegelin'e göre, insan yalnızca bir peygamberi yahut popüler kültürdeki bir modeli taklit etmez. Modeller değişebilir; pop idolünden filozof, entelektüel, politikacı ve din adamına... Voegelin, sosyal bakımdan Alman kamusal hayatına tesir eden, yabancılaştırmış yani *Geist*in yasantısından uzaklaştırmış ancak kamusal ölçekte etkin şahsiyete üç mühim örnek verir. Bu örnekler sırasıyla; filozof, papaz ve tarihçidir.

Burada Voegelin'in anlattığı gibi kendileriyle ilgili teferruata inemeyeceğimiz bu üç önemli kamusal figürün genel karakteristiklerine şöyle bir bakalım. Filozofumuz ünlü Alman filozof Martin Heidegger'dir. Voegelin, "dil felsefesi yapma arzusuyla yanıp tutuşan ancak dil hakkında yalnızca *Kavgam*'ın yazarı tarafından aldatılacak kadar duyarlılığa sahip filozof"¹⁵² olarak gördüğü Heidegger'in Nasyonal Sosyalist döneminden değil, *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman) döneminden bahseder ve adı zikredilen kitaptan örnekler verir. Ona göre Heidegger'in kimi kavramlaştırmaları "düşüncenin gerçeklikten yabancılaştırması"nın ispatıdır. Ona göre, Heidegger'in eserinde ortaya koyduğu "Anwesen des Anwesenden, das Dingen des Dings, das Nichten des Nichts, Zeigenden Zeichen des Zeigzeugs"¹⁵³ türünden kavramlaştırmalar gerçeklikten koparıcı

¹⁵² Eric Voegelin, *Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft*, Occasional Papers, s. 13.

¹⁵³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), s.78, Heidegger'den zikreden Voegelin, a.g.y., s. 13-14. Bu kavramların Türkçe karşılıklarını, onların anlamlarının Alman okuyucu için bile şüpheli olması ve bazı Almanca tabirlerin İngilizce'ye tercüme edilememesi nedeniyle veremiyoruz. İngilizce'de sözü edilen kavramlara "önerilen" karşılıklar şunlardır: (Anwesen des Anwesenden; act of presencing what is "present", das Dingen des Dings; the thinging of the thing, das Nichten des Nichts; the nothinging of the nothing, zeigenden Zeichen des Zeigzeugs; the po-

lingüistik hezeyanlardır. Voegelin'e göre, dil her zaman gerçeklik demek değildir yahut dil her zaman olguya tekabül etmez. O şöyle düşünür; dil ve gerçeklik, dil ve olgu birbirinden ayrılabilir ve düşünce buna uygun olarak gerçeklikten yabancılaşabilir, uzaklaşabilir. Dil, tecrübeden koparak kendi yaşantısını sürmeye başlar. Bu durum vuku bulduğunda ise dilde yozlaşma ve yıkım başlar. Voegelin çağımızın "dilin çöktüğü çağ" olduğunu ileri sürer. Dildeki bu çökmüşlük nedeniyle spiritüel düzensizliğin semptomları insanlar tarafından genel olarak anlaşılmaz ve fark edilmez.

Burada bir parantez açarak Voegelin'in Heidegger'le entelektüel meselelerde uzlaştığı yahut uzlaşmadığı hususları belirtmekte fayda var. Bu tespitler, Voegelin'in çağdaşı olan filozoflar arasında özellikle de çağdaşı ünlü Alman filozof Heidegger karşısında nasıl bir pozisyon aldığını göstermek açısından da önemlidir. O, eserlerinde bilindiği kadarıyla Heidegger'e müstesna bir bölüm tahsis etmez ancak çok nadir de olsa adını çeşitli vesilelerle zikreder. Mesele dostu Schütz'e mektubunda, Heidegger'in olgun döneminde, başlangıçtaki varoluşsal ve romantik yaklaşımdan uzaklaştığını ve problemi hayret verici ölçüde uzlaşmaz bir şekilde formüle ettiğini yazar. Ardından mektupta Heidegger'in şu formülünü iktibas eder; "İman etmeyen düşünemez" (Wer nicht glaubt, kann nicht Denken). Voegelin'e göre bu formül, söz konusu problem için isabetli bir formüldür. O, Heidegger'le ilgili sözlerine şöyle devam eder: "Heidegger için içkin varlık spekülasyonu (Die immanente Seinsspekulation) bilginin varlıktan (Sein) kesilmesi olacaktır; onun söylediği gibi rasyonalizm düşüncenin önündeki engeldir."¹⁵⁴

inting sing of the pointing implement) İngilizce karşılıkları ve Almanca metni İngilizce metinle mukayese etmek için bkz. "The German University and the Order of German Society: A Reconsideration of the Nazi Era", *Published Essays, 1966-1985*, The Collected Works of Eric Voegelin. s.9 Voegelin, aynı metinde Wagner'deki dilin çökmüşlüğüne ve bu çökmüşlüğün Heidegger'le müşterekliğine dikkat çeker.

¹⁵⁴ Bkz. "Voegelin an Schütz" 10.Januar.1953, *Briefwechsel über "Die Neue Wissenschaft der Politik"* s.129-130 Ayrıca olgun Heidegger için bkz. George Pattison, *The Later Heidegger*, Routledge, London and New York, 2000. Pattison, eserinin ilk bölümünde olgun Heidegger var mıdır sorusunu sorar ve "dönüş"ün, yani *Varlık ve Zaman*'ın odağındaki varoluşsal *Dasein* analizinden vazgeçişin olgun Heidegger'in düşüncesinde merkezi tema olduğunu ileri sürer.

Voegelin'in otobiyografisinde, "kendisini okuduğunu ancak hiç etkilenmediğini" söylediği Heidegger'le fikirlerinin benzerliği son derece çarpıcıdır. Her iki filozofun düşüncelerindeki benzerlikleri ve aralarındaki temel farklılığı ifade eden Schwaabe'ye göre, hem Voegelin hem de Heidegger'in çıkış noktası, "modern düşüncedeki kriz"dir. "Modern kriz için, bilinci inşa edecek tarzda soru sormaktır ve her ikisi de bu krizi aşmak ister."¹⁵⁵ Schwaabe'nin analizine göre, Voegelin, eserlerinde modernitenin irrasyonelliğini ve politik düzen biliminin yıkımını teşhis eder. O, bu durumun iki önemli ihmalin neticesi olduğunu düşünür: "Aşkınlığın kaybı" ve "aşkınlığın yerine dünyaya içkin varlık alanının ve tarihsel eskatolojinin ikamesi". Voegelin'e göre tecrübe edilen varlık temeli bütün insanlık için aynı tanrısal varlık temelidir. Voegelin, Bergson'un kavramlaştırmasıyla rasyonalitenin "temele açıklık" (die Offenheit der Seele), irrasyonalitenin ise "temele kapalılık" (Verschließung gegenüber dem Grund) ya da ruhun "temelden kaçış"ı (Verfehlen) olduğunu ileri sürer. Modernin merkezi işareti "aşkın ilgası", "aşkıncıdan kaçış"tır. Yani, ruhun "temele kapalılığı" yahut "ruhun aşkıncıdan kaçışı"dır. Voegelin, felsefe ile modern politika bilminde derin bir kriz, önceki bölümde tarif edilen *ego merkezli devrimle* birlikte insanda varoluşsal yabancılaşma ve düzensizlik durumu görür. Ona göre bu durum aşkın ilgasıyla, insanın "temele kapanışı"yla birlikte Tanrı ile doğru ilişki kurma konusunda insan ruhunun bilgisizliğinden kaynaklanır. Voegelin'e göre Platoncu *periagoge*¹⁵⁶ hareketiyle Tanrısal temele yönelişte düzen yeniden üretilebilir. Bu bilgisizlik hâli, Platoncu *periagoge* ile aşılabılır. Ona göre takip edilmesi gereken *periagoge*, düşüncenin pozitivist sınırlamasından yüz çevirme ve Platoncu-Aristotelesçi epistemeye başvuru de-

¹⁵⁵ Schwaabe'nin bu ve müteakip değerlendirmeleri şu metinden alınmıştır: *Seinsvergessenheit und Umkehr Über das 'richtige Denken' bei Eric Voegelin und Martin Heidegger*.

¹⁵⁶ "turning around", "conversion", (dönme, dönüş, çevrilme, ihtida, din değiştirme), "Platon'un hakikat ve iyiye bilişsel ve moral yeniden temayülü anlatmak için kullandığı terim." Bkz. "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", a.g.e, s. 172. "Ruhun aşkın temele dönüşü ve kutsal temele uyumlu bir şekilde ruhları düzenlenmiş somut bireyler olmadıkça restorasyon mümkün değildir." bkz. Federici, *Eric Voegelin*, s. 229.

mektir. Yani *periagoge*, modern düşünceden yüz çevirme ve antik Yunan düşüncesine avdet etme, "dönüş" (die Kehre) anlamına gelir.

Bu itibarla Voegelin, Horkheimer'in "*Vernunftun*, pozitivist daralması" dediği şeye gönülden katılır. Horkheimer'a göre, "objektive *Vernunft*" "subjektive *Vernunft*"a yani, "akıl", hesaplayıcı düşünceye bir başka deyişle "araçsal akıl"a dönüşmüştür. "Araçsal akıl", düşünmenin önündeki en önemli engeldir. Schwaabe'ye göre Voegelin'in *periagoge* ile gâyesi tamamen eski doktrinlere dönmek değil, bilimin anlamını yeniden üretmektir. O, felsefî muhtevayla yüklü hakiki aklın sesini, modern bilimin "araçsal akıl" anlayışına karşı bütün kuvvetiyle duyurmak ister.

Schwaabe, Heidegger'in olgun dönem eserlerinde ifade edilen fikirlerin bu kontekste Voegelin'in görüşleriyle şaşırtıcı ölçüde benzer olduğunu ifade eder. Heidegger, aklın ve felsefenin Batı'daki gelişimi ve halihazırdaki durumuyla alâkalı Voegelin'le benzer eleştiriler yapar. Heidegger'e göre, bugünün düşüncesi "artan düşünce yoksunluğu" (zunehmende Gedankenlosigkeit) veya "düşünceden kaçış" (Flucht vor dem Denken) ile ifade edilmelidir. Onun mülâhazasında, düşüncenin bugünkü krizi, modern insanın düşüncesini ve davranışını etkileyen modern tekniğin varlığında ortaya çıkar. Heidegger de Voegelin gibi temel bir ayırım yapar: "hesaplayıcı düşünce" ile "refleksif düşünce".

Schwaabe'nin anlattığı şekliyle, Heidegger'in hesaplayıcı düşünce ile refleksif düşünce ayrımının teferruatına girmeksizin şu ifade edilmelidir: Heidegger'in Batı düşüncesiyle ilgili mülâhazaları tıpkı Voegelin gibi kriz problemine kendi tarzında bir cevap arayışından doğmuştur. Heidegger'e göre sözü edilen krizi aşmak için derin bir refleksiyon şarttır. Voegelin'in *periagoge*dan bahsettiği yerde, Heidegger "die Umkehr" (dönüş, avdet)den ya da "die Kehre" (dönüş, viraj)den söz eder. Ona göre zamanımızın işareti "unutma" (Vergessenheit) ve "ihmal" (verwahrlosung)dir. Yani çağımız insanı, varoluşunu "hakikat"ın dışında bulur. İnsan kendi ahvalini, hâl ve gidişatını düşündüğünde ve bunlar hakkında sorular sorduğunda, sorguladığında ise "die Kehre" yani "dönüş" gerçekleşir: "Varlığı hatırlama". Bu varlığa dönüşte, varlığı hatırlamada insana han-

gi dil, hangi imaj hizmet etmeli sorusuna Heidegger "dil, sanat, şiir" diye cevap verirken, Voegelin, "tecrübe, kutsal tecrübe, meditasyon, semboller ve bunlara bağlı olarak edebiyat, mitoloji, karşılaştırmalı dinler tarihi, Yunan felsefesi; özellikle Platon – Aristoteles'in epistemolojisi, teoloji, uygarlık tarihi, sanat, tarih, arkeoloji" cevabını verir. Bu kontekste Schwaabe'ye göre, her ikisi de eski kesinliği modern dönem için yeniden formüle ederler; her ikisi de "varlık"a, daha doğrusu "temel"e ilişkin biricik sorunun modern insanın önünde değişmemiş olarak durduğunu düşünür. Bu soru varoluş muammâsıyla ilgilidir ve antikler onunla nasıl yüzleşmek mecburiyetinde kalmışlarsa modern insan da yüzleşmek mecburiyetindedir. Heidegger, Parmenidesci etik ile ontolojinin birliğine geri dönerek modern "varlığın unutulmuşluğu"nu ortaya çıkarmak isterken Voegelin, Platon ve Aristoteles'e geri dönerek modern "gerçeklikten geri çekilme"yi yahut "gerçeklikle temas kaybı"nı ifşa etmek ister. Kısaca ifade edecek olursak, felsefe mevzu bahis olduğunda Heidegger Platon öncesi felsefeye, Voegelin Platon-Aristoteles felsefesine geri döner.

Bu meyanda hem Voegelin hem de Heidegger'in tarih hakkındaki mülâhazaları ile tarihe vurgularındaki benzerlik de dikkat çekicidir. Felsefî tecrübedeki sıçrayış, Voegelin'in düşüncesinde tarih alanındadır. Hattâ Voegelin, bütün tarihi, "tecrübenin farklılaşmasının tarihi" olarak okur; mitos tecrübesinden farklılaşma; felsefe, felsefî tecrübeden farklılaşma; vahiy tecrübesi ve kadim tecrübenin yani felsefe-vahiy tecrübesinin kaybı; modernite. Buna mukabil, Heidegger de Voegelin gibi düşüncesini "tarih" üzerine bina eder. Heidegger'de tarih, ilk filozofun "varlığın ifşa edilişiyle, varlığın ne olduğunu" sormasıyla başlar. "Yalnızca 'varolan' (ek-sistente) insan tarihseldir." Bir başka deyişle, olup biten her şey tarihin alanında vuku bulur. Yine iki filozof arasında başka bir paralellik şurada bulunabilir: Hem Heidegger hem de Voegelin, Yunan düşüncesinde mitos ile logosu birbirinden ayrı düşünmez. Onlara göre mitos ile logos, refleksif düşünce tecrübesinin birbirine eşdeğer ifadeleridir.

"What Calls for Thinking?" de Heidegger, şimdiki felsefe tarihçilerinin iddia ettiği gibi mitos ile logosun birbiriyle tezatlık içinde olmadığını yazar, çünkü Parmenides gibi erken dönem Yunan düşü-

nürleri mitos ile logosu aynı anlamda kullanırlar. Bu ikisi ayrılırsa ne mitos ne de logos orjinal anlamını muhafaza edemez. Bununla birlikte Heidegger Platon'la birlikte mitosun logosla yıkıldığını düşünür. O, tarihçiler ve filologların Platonculuktan adapte edilen modern rasyonalizmin önyargısından kaynaklanan erdemiyile, mitosun logosla yıkıldığını söyler. Heidegger bu yıkımın yalnızca tanrının çekilişiyle gerçekleştiğini ileri sürer. Heidegger'in diğer teşhislerini tasdik etse de yıkım teşhisini Platon'la başlatmasına Voegelin'in itiraz etmesi muhtemeldir. Çünkü Voegelin, her fırsatta Platon'un mitin zenginliğiyle yazdığını vurgular. Ona göre tarihsel süreç içinde vuku bulan, ayrım değil, varolan tecrübenin farklılaşmasıdır. Tecrübe mitostan felsefeye doğru faklılaşmıştır. Platon'la gerçekleşen, mitosun yerini felsefenin alması değil, mitos tecrübesinin felsefe tecrübesiyle farklılaşmasıdır. Platon'un yaptığı şey felsefî mitosu inşa etmektir.

Heidegger ile Voegelin arasındaki başka bir benzerlik "sorgulama" konusunda ortaya çıkar. Heidegger, "sorgulamanın düşüncenin ibâdeti olduğu"nu söylerken Voegelin, Hıristiyan inancın "belirsizliği"nden ve sembolik okumadan söz ederek "meditasyon" ihtiyacını vurgular. Meditasyonun olmadığı yerde "dogma" sorunuyla karşı karşıya kalırız. Voegelin'in düşüncesinde meditasyon, "gerçekliğin araştırılması" demektir, yani gerçekliğin sorgulanması; Heidegger'in deyişiyle düşüncenin ibâdeti.

Schwaabe'nin ifade ettiği üzere, her iki filozof da çağları nazarı itibara alındığında diğer düşünürlerden farklı olarak modern bilince rasyonalitesini ve hesaplayıcı düşünme biçimini "Bildern" ile "Sprache" formları ile kritik etme metodunu temin ederler ve varlık alanını insanî iştirâkin bütün veçheleriyle "yakalamak" isterler. Yine de aralarında önemli farklılıklar vardır. Schwaabe, iki filozof arasındaki en temel farklılığın şu olduğunu söyler; Heidegger'in düşüncesinde somut "mutlak"ın olmayışı, Voegelin'in düşüncesinde ise "mutlak"ın Hıristiyanlık'ın Tanrı'sının varlığı olarak tespit edilmesi. Bir başka deyişle Heidegger'in "Varlık", Voegelin'in "Tanrı"sının yahut "aşkın tecrübe"sinin yerini almıştır. Heidegger'in düşüncesinden hareketle "Varlık"ı önceleyen bir Tanrı'dan artık söz edilemez. Schwaabe, nihayetinde Tanrı yahut varlık temeli olarak adlandırılсын ya da adlandırılmasın her iki düşünürün de şu görüş-

te mutabık olduğunu düşünür; insanın sözü edilen ilâhî "boyut" (Dimension) olmaksızın tam anlamıyla, bütün yönleriyle insan olmayacağı görüşü.¹⁵⁷

Bu kontekstte Schwaabe'nin bu iki filozof arasında yaptığı ayırım, Voegelin'in modernite ile ilgili temel teşhisi nazar-ı itibara alındığında fevkalâde önemli bir ayırım yahut farklılık olarak görülme-lidir. Voegelin'in her fırsatta eleştirdiği gnostik düşünürler, aşkın tecrübeyi ya da Tanrı'yı reddeden, onun yerine başka bir şeyi – iç-kin olanı – ikame eden modern düşünürlerdir. Rüdiger Safranski'nin deyişiyle, Husserl gerçekliği nasıl parantez içine alıyorsa Heidegger'in dünyanın salt dünyasallığını kavramak için Tanrı'yı pa-rantez içine alışı¹⁵⁸ yahut O'nun yerine "Sein"ı koyuyor olması – en azından varlığı önceleyen Tanrı fikrine karşıt olmasıyla - Voegelin'e göre bu onu gnostik düşünürler arasına, nihayetinde de içkinci dü-şünürler arasına yerleştirir.¹⁵⁹ Voegelin'e göre, Heidegger "içkin-ci"dir.

¹⁵⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da "Ortaçağ ontolojisinin kullandığı terminolojiye gö-re "varlık" bir *transcendenstir*" demektedir. Bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s.2. Buraya kadarki değerlendirmeler ve tınak içindeki ifadeler için bkz. Schwaabe, a.g.e. Ayrıca bkz. Heidegger, *Die Technik und die Kehre* ve refleksif düşünce-hesaplayıcı düşünce ayırımı için bkz. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen, 1984 İngilizce tercümesi, "What Calls for Thinking", *Basic Writings From Being and Time to the Task of Thinking*, s.345-372. Yukarıda ifade edilen değerlendirmelerde ve tercümelerde İngilizce tercüme temel alınmış ancak Almanca orijinal metinle mukayese yapılmıştır.

¹⁵⁸ Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat: Heidegger*, çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 168.

¹⁵⁹ Voegelin'in Heidegger hakkındaki değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Voegelin, "Conversations with Voegelin", *The Drama of Humanity*, s. 254, ve *The Theory of Governance And Other Miscellaneous Papers*, 1921-1938, s. 406-409; ayrıca *Hitler and the Germans*, s.250-251. Voegelin, Schütz'e yazdığı mektupta, Heidegger'in Nasyonal Sosyalizminin, Carl Schmitt'in yahut Laski'nin ırkçılığıyla aynı temele dayandığı görüşündedir. Bu temel "dünyaya içkin tarihselcilik temelinde politikanın zekice öngörülüşü" (ein intelligentes Antizipieren des Politischen auf der Ebene des Innerweltlich-Geschichtlichen)dür. Bkz. "Eric Voegelin an Alfred Schütz am 20.Mai 1950", *Alfred Schütz, Eric Voegelin, Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat, Briefwechsel 1938-1959*, Verlagsgesellschaft, Konstanz, 2004, s.375 Ayrıca şu metinler Voegelin-Heidegger ilişkisi hakkında kayda değer bilgiler içermektedir: David Mason, "Voegelin, Heidegger and Pre-Socratics", Eric Voegelin Society, 7th. Annual Meeting, August 30-31, Washington, Jürgen Gebhardt, "Heidegger, Voegelin and the Human Predicament: A Case Study", William Paul Simmons, "Rights Af-

Parantezi kapayıp, Voegelin'in Alman kamusal yaşantısında etkin olduklarını söylediği diğer kamusal figürleri de zikrelelim. Heidegger kadar teferruatlı üzerinde duramayacağımız bu kamusal figürler sırasıyla, konferanslarında *Kavgam'*dan ve *İncil'*den ard arda bölümler okuyan ve Yahudilerden tiksinen Protestan bir Papaz olan Martin Niemöller ile Hitler'in *Table Talks (Tischgespräche)*'ına bir girizgâh yazan ve bu girizgâhında Hitler'i harikulâde bir insan olarak takdim eden meşhur tarihçi, Percy Ernst Schrammdır.¹⁶⁰ Bu Portestan Papaz ve Nasyonal Sosyalizme iman etmiş tarihçi entelektüel kamusal tartışmalarda Hitler'i yüceltmıştır. Voegelin'e göre, *Geist*tan yabancılaşma ve yabancılaşmanın neticesinde ortaya çıkan "gayri insanileşme" yalnızca Protestanlarda görülmemiştir. Katoliklerde de sıkça rastlanan bir hadisedir. Voegelin, Katolik Kilisesi'nin, İsa bütün Hristiyanlar'a geldiği hâlde, yalnızca Hristiyanlara geldiği kabulüyle insanları kendi üyesi olarak eşitlediğini, ve böylece onu bütün insanlığın Kilise'si olmaktan çıkarak üyelerini, insan olma sorumluluğundan muaf tuttuğunu ileri sürer. Halbuki İsa, yalnızca Hristiyanlara değil, bütün insanlığa gelmiştir; o bütün insanlığın lideridir ve bu yüzden kilise üyesi başka insanlar, söz gelimi Yahudiler mevzu bahis olduğunda insan olma mesuliyetlerini terk edemezler.¹⁶¹ Ayrıca, "İncil, kiliseye Vaftiz (Baptism)i ailenin

ter Heidegger: Phenomenologies/Hermeneutics of the Event in Heidegger, Voegelin, Badiou, and Marion"; Paul Kidder, "Voegelin, Heidegger and the Configuration of Historical Ontology" ve Schwaabe'nin tezini destekler mahiyette, Heidegger'in, Voegelin'in aksine, inayet ve öte dünyada kurtuluşa Hristiyan inancı kaybetmiş olarak *Dasein*in objektif durumunu ölüm ufkuyla tanımladığını ileri süren Fred Lawrence, "Heidegger and Voegelin on Augustine", Eric Voegelin Society, 21. Annual Meeting/101st Annual Meeting of the APSA, Washington, D.C., September, 1-4, 2005. Heidegger'in Voegelin'den farklı olarak başta Heraclitus'un logosuyla Hristiyanlık'ın logosu arasında radikal bir ayrım yapması ve Hristiyanlık'ın felsefi logosu yıktığını ileri sürmesi nedeniyle Voegelin Heidegger'e karşıt bir konumda yer alır. Bkz. William T. Tete, "Was Eric Voegelin The Anti-Heidegger?", Annual Meeting of the American Political Science Paper, August-30th-September, 2nd, 2007. Ayrıca Glenn Hughes'un şu çalışmasında Heidegger ve Voegelin'in fikirlerinin müşterekliği vurgulanmaktadır: Glenn Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, s. 10-13.

¹⁶⁰ Voegelin, Schramm'dan *Hitler and the Germans*'ta yani Almanlar hakkında verdiği konferanslarda da söz eder. Bkz. Voegelin, *Hitler and the Germans*, s. 110-121.

¹⁶¹ İsa'nın bütün insanlığa geldiği fikri ve kardeşlik teması Hitler'in de saldırılarının hedefi olmuştur. O, konuşmasında - *Tischgespräche* - şöyle söyler: "Bütün insanlar

soy kütüğüyle değiştirme iznini vermez" ve ayrıca "Tanrı, zihinde Aryan imajıyla tasavvur edilemez."¹⁶²

Netice itibariyle, yukarıda sözü edilen üç mühim ve şöhretli kamusal figürde müşterek husus her üçünde de *Geist*tan yabancılaşma semptomunun bir başka deyişle *pneumapatoloji*nin görülmesidir. Burada Michael Franz'ın Voegelin'in gnostisizm kavramı yerine "*pneumopatolojik bilinç*"¹⁶³ (pneumopathological consciousness) kavramını önermesi yahut bunları birbirinin yerine ikame etmesi makuldur, çünkü gnostisizm, en nihayetinde bilinçte, insan bilincinde hüküm süren bir hastalıktır. Gnostisizm, yalnızca bu dünyayı politik eylem vasıtasıyla dönüştürme teşebbüsü değil, aynı zamanda bilinçteki bir hastalık; "gerçeklik"le veya *common sense*le teması kaybetmenin bir neticesidir. Voegelin'e göre, yukarıda sözü edilen kamusal figürler gerçeklikle temaslarını kaybetmiş birer *idiottur*. Onlar, kamusal hayatta "düşünce yoksunluğu"nın hâkim hâle gelişiminin simgeleridir. Voegelin'in yabancılaşma ile kastettiği şey gerçeklikten yabancılaşma, insanın gerçekliğinden yabancılaşmadır. Ona göre yabancılaşma, arkadaşlarımızla ilişkimizden rahatsızlık duyma demektir ve bu yüzden sözü edilen üç kamusal figürün Yahudilerden rahatsızlık duymaları, Yahudi düşmanı Nasyonal Sosyalistlerle işbirliği içinde olmaları şaşırtıcı değildir.

Voegelin, sorgulayıcının ortak gerçeklik logosundan söz ettiğinde, insanlar arası ortaklığı vurguladığında hakiki düzeni çağırabileceğini ileri sürer. Hakikat düzeni, zaten varolan müşterek varoluş düzenini, şimdiye kadar düzensiz hâle gelmiş, deforme olmuş yahut bastırılmış olan müşterek varoluş düzenini ifşa eder.¹⁶⁴ Nazizm, müşterek varoluş düzeninin, hakiki kamusal düzenin yahut

aynıdır! Kardeşlik! Pasifizm! Artık şeref kalmadı! Ve Yahudi zafer kazanıyor." Adolf Hitler, *Monologe im Führerhauptquartier 1941-1944. Die Aufzeichnungen Heinrich Heims*, zikreden, Hermann Lübke, *Krisen zivilisatorischer Evolution. Über Säkularisierungszwänge*, Voegeliniana, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München No. 65, 2008, s.11.

¹⁶² Buchheim, "Ein NS-Funktionär zum Niemöller-Prozess" zikreden, Hamerow, "The Conservative Resistance to Hitler and the Fall of the Weimar Republic, 1932-34", s. 458.

¹⁶³ zikreden Webb, a.g.m, s. 49.

¹⁶⁴ Voegelin, *In Search of Order*, s. 40.

ortak gerçekliğin logosunun değil, gerçeklikle temasın kaybedilişinin, fantezi dünyasının, "ikincil gerçeklik" in bir başka deyişle ruh ve bilinçteki hastalık olan "pneumopatoloji"nin ifadesidir. Bu yüzden yukarıda adı zikredilen kamusal figürler, Voegelin'e göre, sorgulayıcı değil, olsa olsa bir ideolojinin ruhen hasta takipçileridir.

Voegelin başka bir mülahazasında, Alman üniversitelerinin sözü edilen "düşünce yoksunluğu"nun topluma hâkim hâle gelişindeki önemli rolüne işaret eder ve saldırılarının hedefinde ünlü Alman düşünür Wilhelm von Humboldt vardır. Humboldt'un eğitim felsefesi, yani "*Bildung*"¹⁶⁵ Voegelin'e göre *Geist*ın yabancılaşması için mükemmel bir formüldür. Voegelin'e göre eğitim, Platoncu *periogage* sanatı (Mağara Meselini hatırlatalım), yani insanın dünyadaki varoluşsal kaybolmuşluğundan uzaklaşarak "temel"e dönmesiye ve Aristoteles'e göre de "temel" hakkındaki soru bütün felsefenin başlangıcıyken, Humboldt'un "*Bildung*"unda Tanrısal varlık temeli yerine, insanın kendisi geçer ve "temel"le ilgili gerilim kaybolur. İnsan hem düşüncede hem de dilde neticeleri olan narsist bir içe kapanışa yönelir. Ancak Voegelin'e göre varlık temeline yönelik ontolojik gerilim insanlar bu gerilimi gerçeklik olarak tanımayı reddettiklerinde ortadan kaybolmaz. Varoluş gerilimi sürekli. Bu gerilimi insanın dünyaya içkin kutsallaştırılmasında tekrar görürüz. Nitekim Humboldt da "*Bildung*"la insanı kutsallaştırır; insanın bireyselliğini, biricik kılar. Buna mukabil felsefî dilde de, ontolojik soruların yerine "moral mükemmeliyet" in, "temel" (aition, arche) yerine "mükemmellik fikri"nin, inancın gerçekliği yerine "dinsel inançlar"ın, Tanrı yerine "ideal" in geçtiğini görürüz. Voegelin'in ifade ettiği üzere, Humboldtçu eğitim telâkkisinde, insanın "temel"e açıklığının kayboluşu ve narsist içe kapanış nedeniyle bireysel varoluşun açıklığıyla (kamusallığıyla) kurulan toplumun tözsel kamusalılığı, bir başka deyişle diğerleriyle ortaklığı da kaybolur. Tözsel kamusalılık yahut diğerleriyle moral ortaklık yerine "yurttaşlık" ikame edilir. Bu durumda Humboldt'un tarif

¹⁶⁵ Anglosakson-Fransız aydınlanmasının pratik bilgi telâkkisine karşıt olarak on sekizinci yüzyıl sonlarındaki kültürel yenilenme esnasında Alman elitlerinin geliştirdiği ideal öğrenme tarzı. *Bildung* teriminin anlamı için bkz. Ringer, *The Decline of the German Mandarins, The German Academic Community, 1890-1933*, s. 86-87.

ettiği mükemmel insan yalnızca (devlete) "tâbi" olduğunda mükemmelliye ulaşabilir. Voegelin şöyle sorar: Tâbi olanların statüsü, insanın mükemmelliğiyle nasıl uyuşabilir? Bu mükemmellik ancak şunun gibi bir mükemmelliktir : "bu yurttaş tipi, aynı anda, hem ölüm kampındaki günlük vazifesini sadık bir şekilde yerine getiren bir idareci hem de akşamları Mozart dinleyen eğitilmiş kişi olabilmektedir."¹⁶⁶

Voegelin'e göre, *Geist* karşıtı, felsefe karşıtı, kamusal karşıtı ve varolagelmış bütün insan toplumlarına aykırı bir toplum tipi Humboldt tarafından üniversite planında çizilmiştir. Humboldt yalnızca Batı düşüncesindeki kadim insan telâkkisini değiştirmekle kalmaz aynı zamanda bilgi telâkkisini de değiştirir. O zamanının ruhuna uygun bir şekilde üniversitenin "objektif bilim"i, "subjektif eğitim"le birleştirmesini talep eder. Ancak Voegelin'e göre buradaki "objektif" ifadesi felsefî anlamda Skolastik, Kartezyen yahut Kantçı objektivizm olarak anlaşılamaz. O, kerameti kendinden menkul objektiflik erdemi ile birey içindeki subjektif güçleri dengeleyen bilimin sıfatıdır. Kerameti kendinden menkul objektif bilim, Humboldt'la klasik anlamdaki "noetic düzen bilimi"nin yerine geçmiştir.

Voegelin'e göre, bilimde insanî gerçekliğin yerini, yabancılaştırıcı objektif-subjektif oyununun alması iki yönden yıkıcı olmuştur; ilkin, bu durum insanın gerçekliğini gölgelemiştir. İkinci olarak da kökleri insanın kendisinde ve onun varlık temeline yönelen ontolojik gerilimi hakkındaki hakiki bilgisinde bulunan insan, toplum ve tarih bilimlerini yıkmıştır. Bunun neticesinde, felsefe bilgi teorisine, Wolfçu filoloji lingüistiğe, histografya ise historisizm ve tarihsel rölativizme indirgenmiştir. Voegelin'e göre, bu, Nietzsche'nin başkaldırdığı çöküş dönemidir. Voegelin, "objektif bilim" yoluyla eğitimin neticesinin şu olduğunu söyler; yabancılaşma ve eğer ruhsal bakımdan duyarlıysanız bu yabancılaşmadan büyük bir ıstırap çekme. Voegelin ayrıca üniversiteler vasıtasıyla bu yabancılaştırma eyleminin sürdürüldüğünü ve bu kontekstte Nasyonal sosyalizm gibi

¹⁶⁶ Humboldt'un yarattığı bu insan tipi için bkz. Voegelin, "Democracy and Industrial Society", *Published Essays 1953-1965*, s. 218-219.

yabancılaşma hareketlerinin ortaya çıkacağı sosyal matrixin oluştu-
rulduğunu ileri sürer.¹⁶⁷

f) Aydınlanma'dan Devrime; Gnostik Filozoflar

Şeytan götürsün seni, La Mancha'lı Don Quijote!
Yediğin sayısız sopadan sağ çıkıp buralara nasıl
gelebildin? Sen delisin; kendi başına, deliliğinin
kapalı kapıları ardında deli olsaydın o kadar va-
him olmazdı; ama sende, seninle konuşan, görüşen
herkesi de delirtme, serseme çevirme yeteneği var;
şu yanındaki beyefendilere bakın. Evine dönüp
mülkünle, karın ve çocuklarıyla ilgilensene ser-
sem; vazgeç bu beynini kemiren, aklını şoğuran
zıvalıklardan.

La Mancha'lı Yaratıcı Asilzade Don Quijote II,
Miguel de Cervantes Saavedra,
(çev. Roza Hakmen)

Voegelin, "Hitler ve Almanlar" başlığı altında verdiği konfe-
ranslardan birinde, Almanya'daki "*ein Gespräch*"i, yani "diyalog"u
Cervantes'in ünlü romanı *La Mancha'lı Yaratıcı Asilzade Don Quijo-
te*'deki, Don Quijote ve silahtarı Sancho Panza'nun diyaloguna ben-
zetir. Ona göre bu konuşmada iki dünya — Sancho Panza'nun *ilk
gerçekliği* ile Don Quijote'nin *ikincil gerçekliği* — harmonize olmak
durumundadır, çünkü aksi takdirde onlar birbirleriyle konuşamaz-
lar. Daha ilk macerada, hayâlleriyle sarhoş olan Don Quijote, devler
sandığı yel değirmenlerine saldırırken Sancho Panza, Don Quijo-
te'yi yel değirmenlerinin, sandığı gibi devler olmadığı konusunda
ikaz eder. Eserde, Don Quijote'nin hayâlindeki devlerle, Sancho
Panza'nın yel değirmenleri dönüşümlü olarak birbiriyle yer değiş-
tirir. Duruma göre bir gerçekliği diğerine çeviren, onları yerli yerin-

¹⁶⁷ Voegelin'in Humboldt hakkında yukarıda ifade edilen değerlendirmeleri için
bkz. Voegelin, *Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft* s.
26-49.

de bırakan ve bir araya getiren bir sihirbaz vardır.¹⁶⁸ Yani, Don Quijote atıldığı bu macerada kendince kâh devlerle kâh büyücülerle çarpışır. Eserde bu hadise sekizinci bölümde şöyle anlatılır:

.. O sırada, o ovada bulunan otuz kırk yel değirmenine rastladılar; Don Quijote onları görür görmez, silahtarına dedi ki:

"Talihimiz, olayları bizim isteyebileceğimizden de daha iyi bir şekilde yönlendiriyor. Bak şuraya, arkadaşım Sancho Panza, ileride otuz ya da daha fazla, azman dev var. Onlarla savaşıp hepsini öldürmek niyetindeyim, elde edeceğimiz ganimetle zenginleşmeye başlarız. Bu kötü tohumları yeryüzünden silmek hayırlı bir savaştır, Tanrı'ya büyük hizmettir."

"Hangi devler?" dedi Sancho Panza.

"İşte şu gördüklerin," diye cevap verdi efendisi; "şu uzun kollu yaratıklar; kiminin kolları iki fersaha varır bunların."

"Ama efendim," dedi Sancho, "O görünenler dev değil, yel değirmeni; kola benzeyen şeyler de, kanatları; rüzgar onları döndürdükçe, onlar da değirmen taşını hareket ettirir."

"Serüven konusunda tecrübeli olmadığın belli," dedi Don Quijote. "Bunlar dev; sen korkuyorsan kenara çekil, bu arada dua et; ben kıyasıya dövüşmeye gidiyorum tek başıma..."

"Dev Briareus'tan daha çok kolunuz olsa bile, sizden hesap soraçağım."

Bunu söyleyip kendini bütün kalbiyle sevgili Dulcinea'sına teslim ettikten, tehlikeli bir durum olursa yardıma koşmasını rica ettikten sonra, kalkanını göğsüne yapıştırıp mızrağının ucunu zırhının desteğine yerleştirdi ve Rocinante'yi dört nala koşturarak saldırıya geçti. Önündeki ilk değirmene saldırdı; mızrağını kanadına saplayınca rüzgar kanadı öyle bir döndürdü ki, mızrak parçalandı; ardından atı da, atlıyı da sürükledi; atlı fena hâlde yaralanarak yuvarlandı yerlerde. Sancho Panza eşeğini var gücüyle koşturarak yardımına yetişti; yanına geldiğinde, efendisinin kırıdayamaz hâlde olduğunu gördü; Rocinante'yle birlikte çok kötü düşmüşlerdi.

¹⁶⁸ Voegelin, *Hitler and Germans*, s. 241-242. Voegelin, bu değerlendirmeyi kitabın ilk bölümleri için yapmaktadır. Voegelin'e göre müteakip bölümlerde Sancho Panza da efendisinin düştüğü duruma düşecek, efendisi tarafından vaat edildiği gibi Cezire valisi olacağına inandığı için Don Kişot'un fantezi dünyasına girecektir.

“Yüce Tanrım!” dedi Sancho. “Efendim, ben zat-ı alinize söylememiş miydim, iyice bakın diye, onlar yel değirmeni diye; bunu ancak başında kavak yelleri esen biri farketmezdi.”

“Sus, arkadaşım Sancho,” dedi Don Quijote, “çünkü savaşa ait şeyler, başka olaylardan daha fazla sürekli değişime tâbidirler. Ayrıca düşünüyorum da – gerçek de bu zaten – odamı ve kitaplarımı çalan büyücü Freston, bu devleri değirmene çevirdi; onları yenmenin şansını elimden almak için. Bana olan düşmanlığı bu kadar büyük işte. Ama eninde sonunda onun fesat ilmi benim kılıcımın iyiliği karşısında yenik düşecektir.”¹⁶⁹

Don Quijote, yukarıdaki hadisede de görüldüğü üzere okuduğu çok sayıda şövalye kitabıyla – romanda bu kitapları onu deliliğinden kurtarmak amacıyla Rahip ve berber sonradan yakmıştır – aklını bozmuş ve bu şövalyelerden en ünlüsü Galyalı Amadis’i taklit etmektedir. Şövalye kitaplarının tesiriyle o, tek başına dünyayı değiştirmek, dünyada adaleti sağlamak, haksızları cezalandırmak ve haklıları korumak, kendi deyişiyle, bakireleri kollamak, dulları korumak, yetim ve muhtaçlara yardım etmek gâyesiyle binbir türlü maceraya atılır. Ancak daha karşısına çıkan ilk handa, deliliğinin farkına varan hancı ve handakiler onu alaya alırlar, hakarete uğrar. Başka maceralarda kitaplardaki gibi yaşamak isteyen bu huysuz ve laf dinlemez şövalye alay ve hakaretin yanında kötek de yer. Giriştiği her macera hüsrarla, bozgunla, garabetle neticelenir. Buna rağmen Don Quijote, kendi fantezisinin dışına çıkmak istemez. Hayâlî zaferlerini kutlar. Hakikatle yüzleşmek istemez. O, az önce bahsedilen macerada olduğu gibi ne zaman hakikatle yüzleşmesi gerekse hadiseye bir sihir, büyü karıştırır. Zır deliliğini itiraf etmek yerine kendisine sihirbazlar tarafından büyü yapıldığını iddia eder.

Voegelin, eserdeki problemin tarihsel olarak şövalyeliğin itibar kaybetmesi şeklinde tespit edilebileceğini yahut ünlü İspanyol düşünür Miguel de Unamuno’nun söylediği gibi Don Quijote’nin budalalığının, burjuvazinin bayağı gerçekliğine tezat bir şekilde asıl gerçeklik olarak konumlandırılabilirliğini söyler. Ona göre, roman

¹⁶⁹ Miguel de Cervantes Saavedra, *La Mancha’lı Yarattıcı Asilzade Don Quijote*, çev. Roza Hakmen, Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi, Yapı Kredi Yay. 1997, s. 83-85.

hakkında böyle bir yorum yapılabilir fakat başka yorumlar da yapılabilir. Voegelin'in Don Quijote hakkındaki en önemli tespiti, Don Quijote'nin *ikincil gerçeklikte* yaşamasıdır. Voegelin'e göre o, enteresan gâyeleri olan gerçek bir "aptal"dır. O, gerçek bir "aptal"dır çünkü, bütün "dünyadan adaletsizliği kaldırmak ister."¹⁷⁰ Birkaç tahtası eksik Don Quijote tek başına bütün dünyayı değiştirmek, adaleti tesis etmek ve dünyanın vicdanı olmak arzusundadır.

Voegelin'e göre, Don Quijote modern düşünürün paradigmatic timsâlidir. Modern düşünür Don Quijote'tur çünkü o, Don Quijote gibi bütün dünyadan adaletsizliği kaldırmak ister. O fazilete âşıktır. Ezilenlerin savunucusu olarak, bu dünyanın kötülüklerini kendi ortaya koyduğu tarih felsefesiyle, kendi yarattığı fikrî sistemle ortadan kaldıracaktır. Hulâsa sistemiyle herkesi hidayete erdirecektir. Bu durumda Foucault'nun Don Quijote için söylediği şu sözü modern düşünür için de söyleyebiliriz: "Don Quijote (Modern düşünür), kitapları kanıtlamak için dünyayı okur."¹⁷¹ Modern düşünür kendi fikrî sistemini kanıtlamak için dünyayı kendi tarzında okur. Modern düşünür, kendi fantezilerinin bir ürünü olan kötülükten arınmış, adaletsizliğin olmadığı dünyevî cennetin bu dünyada kurulabileceği vaadinde, bir başka deyişle "gnostik" bir vaatte bulunur. Bu vaat, gerçekte Tanrı'nın Kutsal Kitaplarıyla öte dünyaya ilişkin cennet vaadinin bu dünyaya içkin taklididir. Söz konusu vaat, bu dünyada kurulacak bir cennetin vaadidir. Entelektüel ile politik lider bu vaadin dünyevî taşıyıcısıdır. Marx ile Lenin peygamber yahut kurtarıcı; Führer, İsa'nın taklidi dünyevî peygamber, Tanrı ile halk (Volk) arasında aracıdır.¹⁷²

¹⁷⁰ Voegelin, a.g.e, s. 253.

¹⁷¹ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler. İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 85.

¹⁷² Bärtsch, a.g.m, s.110. Bu makalede, Hitler'in kendisini ve yandaşlarının Hıristiyan sembolleştirmeleri çarpıtarak Hitler'i nasıl kutsallaştırdıkları konu edilmektedir. Söz gelimi Dietrich Eckart'ın şiirleri Führeri açıkça apokaliptik bir kontekste "kurtarıcı" olarak çağırır. Yine savaş sonrasında filozof-teolog Romano Guardini, "Heil Hitler" selamlamasında İsa'nın adının Hitler adıyla yer değiştirdiğini vurgular. Zikreden Bärtsch, a.g.m, s.109-110. Almanca'da "Heil" kelimesinin yalnızca selamlama anlamına gelmediği, kutsal muhtevasıyla "kurtuluş" anlamına da geldiği hatırlatılmalıdır.

Dünyanın kutsallıktan arındırılmasına, bir başka deyişle *Geis-* tın sekülerleşmesine daha önceki bölümlerde değinilmişti. Voegelin'e göre bahis konusu arınma veya sekülerleşme sürecini "Hristiyan kurtuluş vaadi"nin "içkin", bir başka deyişle de "gnostik" rayından çıkarılışı takip etmiştir. Modernitenin gnostik düşünürleri, aşkın âleme ait kurtuluş vaadini içkinleştirerek toplumu radikal bir biçimde içkinleştirme yoluna gittiler. Voegelin'e göre bu radikal içkinleştirme teşebbüsü toplumu yeniden kutsallaştırma ile neticelenmiştir. Ancak burada kutsallığın muhtevası ve mahiyeti öncekinden farklıdır; aşkın muhtevanın yüceltilişinden içkin muhtevanın yüceltilişine geçiş.

Modernitenin gnostik düşünürleri Hristiyan vahye ait gizemli cennet yerine, kendi gerçeklik inşalarını, bir başka deyişle insan yapımı cennet tasarımlarını ikame ederek kitleleri peşlerinden sürükleyecek modern ideolojileri yaratmışlardır. Bu bakımdan Voegelin, 18.yyın ilerleme rüyasının, yirminci yüzyılın modern kitle hareketlerinin gnostik kabusuyla neticelendiğini ifade eder. Voegelin'in *Aydınlanmadan Devrime (From Enlightenment to Revolution)* adlı eseri bu sürecin adeta manifestosudur. O, bu çalışmasında, Devrim ya da Akıl Çağı olarak da adlandırılan 18.yy Aydınlanma Çağı'nın Newtoncu bilim metodunu hakikate ulaşmanın tek yolu olarak selamlarken aslında, Hristiyan aşkın tecrübenin değerini inkar ederek insanlığın spiritüel tözünün tek birleştiricisi olan Hristiyanlık'ı ilga ettiğini ve bunun neticesinde de özel cemaat tözlerinin boşluğa düştüğünü ileri sürer. Bununla birlikte Voegelin'in asıl iddiası, "modern" olanın "seküler" olduğunu duymaya alışkın kulaklara garip olduğu kadar ölçsüz de gelebilir: Kutsallık gitmiş yerine yeni bir kutsallık gelmiştir. Hristiyanlık kamusal alandan kovulsa da bilinç altında yaşar. Modern düşünür bilinç altını, menşei Hristiyanlık'ta bulunan "seküler" tarih felsefeleriyle ifşa eder. Bu meyanda modern düşünür aslında "seküler" Hristiyandır.

Önceki kutsal tarih ile profan tarih ikilisinden, kutsal tarih tasarımı yıkılarak yerine Hristiyanlığın içinde sadece bir hadise, olay olduğu seküler tarih anlayışları, bir başka deyişle seküler tarih felsefeleri ikame edilmiştir. Voegelin, bütün bu mülahazalardan şu neticeye varır; "Hristiyanlık tarihselleşmiş tarih de sekülerleşmiştir."

Ortaya konan yeni tarih telâkkisi değil, Hristiyan tarih telâkkisinin taklididir. Modern filozof adı üstünde moderndir ancak kendi tasarımıyla tarih dönemleştirmesiyle yüzyıllar öncesinin bir Hristiyanını, Fioreli Joachim'ı çağrıştırmakta, taklit etmektedir. Onun tarih tasarımı seküler görünse de Hristiyan muhtevayla yüklüdür. Voltaire gibi Aydınlanma'ya damgasını vurmuş, Akıl'la kırbaçlanan modern filozof eserlerinde Hristiyan analogileri kullanır. Voegelin eserinde, Voltaire'in zihninin arka planında işleyen Hristiyan inancını ve teolojisini gözler önüne serer. Voltaire'in kullandığı terminolojide,

Extinction - Fall (Düşüş)

Renaissance – Redemption (Kurtuluş)

Progress of Human Spirit – Third Realm (Üçüncü Dönem)'e te-
kabül ederken

Hristiyan teolog Fioreli Joachim'ın tarih tasarımı, *Essai* adlı eseri, bütün insanlığı kucaklaması anlamında ilk evrensel tarih olma üstünlüğüne sahip Voltaire'in¹⁷³ eserlerindeki tarih tasarımında şöyle karşımıza çıkar:

Orta Çağ – Düşüş (Extinction)

IV. Henry Dönemi – Rönesans (Renaissance)

Voltaire'in kendi Çağı - İlerleme (Progress)¹⁷⁴

Bir başka ilerleme düşünürü, iliklerine kadar Aydınlanmacı Condorcet'nin Hristiyan bilinçaltının Voltaire'inkiyle benzerliği dikkat çekicidir. Voegelin'e göre Hristiyan teslis öğretisi, modern entelektüel tarafından dünyaya içkin tarih tasarımına dönüştürülür:

¹⁷³ Löwith de Voegelin'le aynı fikirdedir ve "tarih felsefesi" teriminin tarihin teolojik yorumundan farklı olarak modern anlamda ilk defa kullanan Voltaire tarafından keşfedildiğini söyler. Ona göre, Voltaire'in, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*'unda yol gösteren prensip artık Tanrı iradesi yahut ilâhî inayet değil, insan iradesi ve aklıdır. Bkz. Löwith, a.g.e., s. 1.

¹⁷⁴ Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, s. 11.

Ruh (Spirit) – Akıl

Kurtarıcı (Savior) – İnsanlığın Aydınlanmış Yöneticisi

Baba (Father) – Üstün İnsanın Yaratıcısı¹⁷⁵

Bu tarih tasarımına baktığımızda şu mühim soruyla kırbaçlanı-
rız; niçin iki yahut dört-beş.. dönem değil de “üç” dönem? Niçin
modern düşünür, Hristiyanlık’ın teslis öğretisini yahut Fioreli Joac-
him’in tarih tasarımını hatırlatırcasına, kendi tarih tasarımı üç dö-
nem üzerine inşa etmektedir? Voegelin, Voltaire’in seküler teoloji-
sinde, yalnızca Hristiyanlık’ın kutsal terminolojisinin içkinleşmedi-
ğini aynı zamanda Hristiyanlık’a muhtevasını veren anlayışın da
içkinleştiğini ileri sürer. Söz gelimi Hristiyan antropolojinin temel
varsayımı, “özerk Hristiyan kişi” nin yerini “özerk entelektüel”
alır. İsa’nın ruhuna aşkın inançtan, Voltaire’in *esprit humain*ine dün-
yaya içkin inancıya geçiş mevzubahistir. İnanç değişimi, Voltaire’le
sınırlı kalmaz. Manastırdan arkasına bakmadan kaçan lâkin teorile-
rinde hâlâ onun amentülerini tekrarlayan Voltaire ve Comte’dan
Marx’a bir dizi filozof... Voltaire’in *esprit humain*ine dünyaya içkin
inançtan, Saint-Simon ve Comte’un örgütleyici ve mühendis zihni-
ne geçiş; proleteryanın hakiki insan olduğu ve proleteryanın seçil-
miş halk olduğu (Marx) inancına geçiş; muhtelif türden seçilmiş
ulus ve ırklara inanca geçiş modernitenin temel karakteristiği olan
bir temayülün ifadesidir.¹⁷⁶ Burada söz konusu olan şey, “inanç de-
ğişimi”, prensiplerde ve inançlarda değişiklik yapma, bir başka de-
yişle “irtidat etme”, yani “din değiştirme”dir. Teolojiden nefrete
rağmen teolojinin mihverinden kopamamak. Modern düşünürün
en müstesna özelliği, belki de düşüncesinin sefâleti budur. Voege-
lin’e göre, Comte’un selefi Saint-Simon, kendisini bilimsel Papa ve
Tanrı’nın vekili olarak adlandırır ve prenslere, “Musa’nın, Sokra-
tes’in ve İsa’nın halefi olarak, kendisindeki Tanrı sesine kulak ver-
melerini” nasihat eder.

¹⁷⁵ Voegelin, a.g.e., s. 134.

¹⁷⁶ Voegelin, a.g.e., s.12. Takip eden düşünceler aksi belirtilmedikçe *From Enlightenment to Revolution* adlı eserden alınmıştır. Voegelin, söz konusu inanç değişimini ayrıca “Apostasy” (Din Değiştirme) adlı metninde analiz etmiştir. Bkz. Voegelin, “Apostasy”, a.g.e.

"Hristiyanlık'ın tarihselleşmesi, tarihin sekülerleşmesi" ne demektir? Voegelin, bununla Hristiyanlık'ın, insanlık dramasına istikamet verme kuvvetini yitirerek tarihsel olaylar zincirinde sadece bir halka hâline geldiğini, kutsal ile profan arasındaki ayrımın kaybolduğunu ve Hristiyanlık'ın geçmişte yaşanmış bir hadise olarak "rasyonel" tartışmanın hedefi olduğunu kasteder. Kutsal tarih, dünyevî tarihe indirgenmiştir. Bu durumda insanlığın spiritüel dramasıyla ilgili olan Hristiyanlık ve Hristiyan semboller kolayca rasyonel eleştiriye tâbi tutulurlar. Voegelin'in ileri sürdüğü üzere, sözünü ettiğimiz rasyonel eleştiri,

Hristiyan sembollere tatbik edildiğinde, Hristiyanlık'ın ilk dönemine ait olan, İbrani ve Yunan kaynaklardan süzülüp gelen ve dinsel fenomeni göstermenin terminolojisi olan sembolik dil, modernler tarafından "mit" olarak tanımlanmıştır.¹⁷⁷

Voegelin'e göre, bu durumda Hristiyanlık tarihselleşerek tarihin, biyolojinin vs. mantığıyla ele alınmaya başlandığında, artık irasyonelleşti. Hristiyanlık, rasyonellik ölçüsüne vurulduğunda o artık bir "mit"ti; üstelik yıkılması gereken bir "mit". Böylelikle Kilise'nin kamusal alandaki gücü zayıfladı. Kilise ve devlet alanındaki çatışmaların neticesinde Kilisenin özel alanla sınırlandırılması ve kamusal alandaki etkinliğinin azaltılması – Voegelin bu durumu ruhun özelleştirilmesi olarak adlandırmaktadır (privatization of spirit) – kamusal alanın ulusçuluk, hümanizm, liberal ve sosyalist ekonomizm, biyolojizm, psikolojizm formundaki diğer kaynaklarla yeniden kutsallaştırılmasına sebep oldu.¹⁷⁸ Voegelin'e göre bunlar aynı zamanda modern düşünürün gnostik "kurtuluş" reçeteleriydi.

Voegelin bizden şu suali sormamızı ister: Spiritüel tecrübelerin sembolik ifadeleri rasyonel eleştiriye ne kadar dayanabilirler? Bu sorunun cevabı aynı zamanda "iyi"yi faydasıyla tarif eden, "iyi faydalıdır" diyen modern mantıkla da ilişkilidir. Voegelin, Aydınlanma faydacılığına değinerek, "rahip bize göre ne iyidir ne kötü-

¹⁷⁷ Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, s. 21.

¹⁷⁸ a.g.e, s. 20.

dür, o bize göre hiçbir şeydir” der ve Voltaire’in şu ünlü sözünü zikreder:

İnsanlar arasındaki erdem, iyi eylemlerin değiş tokuşudur; bu değiş tokuşa katılmayanın hesaba katılmaması gerekir.¹⁷⁹

Yine bu meyanda Voegelin’e göre,

İyinin sosyal olarak faydalıyla özdeşleştirilmesi, doğrunun proleterya, seçilmiş ırka hizmet ettiği varsayımıyla birleşerek devrimci adalet fikrinin ve sosyal planlamanın zorunlu iyiliğini ima eder.¹⁸⁰

Yani toplum için faydalı görülen fikirler ve insanlar hesaba katılırken faydasız olduğu düşünülen fikirler ve insanlar hesaba katılmamalıdır. Entelektüeller ve devrim ideallerine göre toplumu yeni baştan organize etmek isteyen politikacılarla planlamacılar “iyi” dolayısıyla topluma yararlıdırlar. Rahipler ne “iyi” ne yararlıdır, o hâlde toplum düzeninin dışında bırakılmalıdırlar. Aynı zamanda dinî semboller bir yararları yoksa ilga edilmelidirler. Bir başka deyişle, rahip ve din seçilmiş ırka, devlete, Führere hizmet ediyorsa vardır ve faydalıdır. Bu hizmette bulunmayan din adamı, entelektüelin gözünde toplumun kanını emen bir parazite dönüşür. Bu bakış açısına göre, rahip yahut din adamı insanların ıstıraplarına, suçlarına ya da günahlarına ortak olan, kini, gaddarlığı, bencilliği değil, merhameti, hoşgörüyü ve sevgiyi aşıl原因, nasihat ve tavsiyeleriyle insanlara yol gösteren ve onların manevî ihtiyaçlarını gidermeye çalışan kişi değil, artık, insan ruhunun zarurî ihtiyaçlarından beslenen kan emici bir sülüktür. Din ise, insanları devrim ideallerinden uzaklaştıran ve pasifize eden, biran önce tesirinden ve kendisinden kurtulması gereken uyuşturucu yahut iksirdir.

Voegelin’in *Aydınlanmadan Devrime* adlı eseri, yalnızca Aydınlanma düşünürü Voltaire’i değil, Helvétius’dan Bakunin’e bir dizi

¹⁷⁹ Voltaire, *Article Vertu in Dictionnaire Philosophique*, Voltaire’dan zikreden Voegelin, a.g.e., s. 27.

¹⁸⁰ a.g.e., s. 29.

modern düşünürü ayrıca mercek altına alır. Bu düşünürler, Voegelin'in eseri boyunca muhtelif fikirleriyle arz-ı endâm ederler. Burada teferruatına girelemeyeceği için yalnızca Voegelin'in bütün bu düşünürlerde teşhis ettiği entelektüel müşterekliği dile getirmeliyiz; "aşkın tecrübe"den kopuş ve aşkınlığı "içkinleştirme" yahut buna tekabül eden içkin bir "şey"i kutsallaştırma.

Modern düşünür teolojik muhtevayı "içkinleştirmiş"tir. İçkinleştirmiştir içkinleştirmesine ama, bu "içkinleştirme" yeni tipte bir "kutsallaştırma"dır; Diğer veçheleri yok sayarak Varlığın yalnızca bir veçhesinden ibaret dünyevî muhtevasını kutsallaştırma; ırk, ulus, sınıf, devlet, diyalektik, ilerleme, devrimci eylem, olgu... gibi tek bir veçheyi kutsallaştırma yahut putlaştırma.

Hıristiyanlık'ın kamusal alandan ilgası ve onu müteakip entelektüel "içkinleştirme" hareketi, Helvétius'un dünyaya "içkin" dinselliğinde; D'Alembert'in moralin dinî ya da metafizik temelini reddedişinde; Turgot'un historisizmde; Bousset'nin "içkin" tarih anlayışında; Comte'un Hıristiyanlık'ın yerine ikame etmek istediği yeni insanlık dininde; Condorcet'nin ilerleme mitinde ve sosyal fenomenin kontrol edilebilirliği fikrinde; Bakunin'in "devrimci eylem"inde ve aktivist mistisizmde; Marx'ın diyalektik materyalizminde sürdürülmüştür. Burada tefferruata girme imkânı olmadığı için yalnızca adları zikredilen düşünürlerin diğer müşterek vasıflarını özetlemekle yetineceğiz.

Bütün bu düşünürlerde "aşkın tecrübe"den kopuş ve "içkinleştirme" yanında en genelde müşterek olan şey şudur: Hem Hıristiyan hem de antik Yunan'ın dünya ve insan görüşünden, akıl anlayışından kopuş. Bu genel değerlendirmeye birlikte daha özelde, yukarıda adı zikredilen düşünürlerin şu müşterek niteliklerinden de söz edilebilir: Antik Yunan ile Hıristiyanlık'ın adeta birbirini tamamladığı temel antropolojik prensibin, yani insan doğasının en önemli özelliği olan insanın "*metaxy*"de duruşu fikrinin reddedilişi, insanın aşkın tecrübesinin reddedilişi, tanrısal "temel" geriliminin reddedilişi, inançtaki belirsizliği aşma arzusu, kesinlik arzusu, felsefeye düşmanlık, Aristotelesçi *bios theoretikos*un reddi, tarihin "içkin" eskatolojik yorumu, ilerlemeci – "içkin" tarih anlayışı, "içkin" akıl anlayışı, "içkin" spirütüalizm, mistik aktivizm, kurumlar değiş-

tiğinde insanın doğasının da otomatik olarak değişeceğine inanç, temâşânın terk edilip praksisin yüceltilişi, temâşâdan kopuk praksis, insanlığın entelektüellerin ideolojisine göre şekillendirilip standartlaştırılabileceğine dair megolamanyak inanç, insanın, kendi doğasından kaynaklanan menfi yahut mükemmel olmayan vasıflardan kurtularak mükemmel toplumun yaratıcısı ve taşıyıcısı hâline gelebileceğine inanç; mükemmel toplum, “Üst-İnsan”, faydacı etik, *Geist*tan yabancılaşma ve *ikincil gerçeklik*in inşası, Tanrı’ya karşı isyan ve ihtilâl, bilime kayıtsız şartsız iman, bilimin yasalarının insanî ve sosyal fenomenlere tatbik edilebileceğine inanç, metafizik soruları askıya alma yahut inkar etme, kendi benliğine narsist kapanış, egonun yüceltilişi ve *libido dominandi*, yani iktidar olma arzusu.

Voegelin’e göre, bütün bu entelektüel gelişmelerin neticesinde,

varoluşsal temel geriliminin reddedilişiyle insan ruhunu düzenleyen “merkez” çökmüştür. Düzenleyici “merkez” olmaksızın insanın toplumdaki ve tarihteki düzeninin bilimi yapılamaz ve bunun neticesinde düzensizlik fenomenine karşı rasyonel çağrı mümkün değildir. Tıpkı “temel” (Grund) gibi, onunla alâkalı “gerilim”in de gerçek olmadığına ilanı, toplumun kamusal hayatını oluşturan *Geist*in gerçekliğinin reddedilmesi anlamına gelir. Bu ilana rağmen insanlar insan olmaktan vazgeçmezler ve bir gerçeklik formunda yaşamaya devam ederler. Onlar reddedilen gerçeklik yerine yedek gerçekliği, aralarında Nasyonal Sosyalizmin de bulunduğu ideolojilerin vekil gerçekliğini ikame edeceklerdir.¹⁸¹

Voegelin’in modern gnostik düşünürleri kritiği 18. ve 19.yy düşünürleriyle sınırlı değildir. Bu eleştiriden 20.yy filozofları da nasip lenir. O, şöyle söyler:

Gerçekliğin yıkımını dilin yıkımı takip eder. Temel geriliminin gerçekliğe dayanan dil sembollerinin yerini yabancılaşma sembolleri alır. Humbolt’da “Werte” (Değer), “Ideale” ve “Ideen” (ideal ve fikirler) gibi tabirleri önceden açıklamıştım. Daha pek çok başkasını da — Hegelci, Marksist, pozitivist, bilimist,

¹⁸¹ Voegelin, *Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft*, s. 45.

psikoanalitik ve tarihsel – Adorno, *Otantiklik Jargonu* (*Jargon der Eigentlichkeit*)'nda analiz etmiştir. Ben daha önce dilin yıkımının bir neticesi olarak cehalet (Illiteratentum) sendromuna değinmiştim.¹⁸²

Voegelin'in yukarıda ismini zikrettiği kitapta Adorno, çağdaşı Alman varoluşçuları Buber, Jaspers, Heidegger gibi mühim filozofları kritik eder. Onun temel tezi, II. Dünya savaşıdan sonra bu düşünürlerin ortaya koyduğu felsefi perspektifin, güyâ yabancılaşıma eleştirisi rolünü oynayarak, insan egemenliğinin ideolojik mistifikasyonu hâline geldiği tezidir. Adorno, varoluşçu terimlerin insanın gerçekliğini yıkan bir jargona dönüştüğünü iddia eder. Bu jargon, aynı zamanda Walter Benjamin'in "aura" (hâle) olarak adlandırdığı sihirli ifade modelidir ve Adorno'ya göre aslında ideolojidir.¹⁸³

Voegelin, Adorno ve Adorno'nun kader arkadaşı Max Horkheimer'in mülâhazasında "modern akıl kritiği" müşterektir; Horkheimer'in "*Vernunft*"un pozitivist daralması dediği şeyin kritiği. Voegelin'in mütalâasında, modern araçsal aklın, klasik *noetic* aklın yok-sullaşmasından zuhur etmesi ve "aptallık"ı (stupidity) üretmesinde olduğu gibi Horkheimer'a göre de "*Vernunft*", araçsal akla yahut subjektif akla, yani irrasyonelite ve budalalığa (Dumm) dönüşmüştür. Bir başka deyişle "objektive *Vernunft*", Adorno'nun da hemfikir olduğu gibi romantizme, ideolojiye ve yalana dönüşmüştür. Horkheimer, felsefenin görevini, araçsal akli terk ederek "yanlış mutlağın yıkıntılarından görece hakikati kurtarmak" olarak belirler.¹⁸⁴

Voegelin'in, yukarıda adı zikredilen modern düşünürleri değerlendirme metodu, onları başta Platon ve Aristoteles olmak üzere geçmişin büyük filozoflarıyla mukayese etme prensibine dayanır. Müteakip kısımda bu prensip analiz edilecek.

¹⁸² a.g.m, s. 45.

¹⁸³ Adorno'nun kitabının İngilizcesi, *The Jargon of Authenticity* başlığıyla yayınlanmıştır. Bu değerlendirme için bkz. Trent Schroyer'in Adorno'nun *The Jargon of Authenticity*'sine yazdığı önsöz, Adorno, *The Jargon of Authenticity*, Routledge Classics, London&New York, 2003, s. xii-xiii.

¹⁸⁴ Bkz. Horkheimer, "Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft", a.g.e., s. 136-182. Ayrıca bkz. Schwaabe'nin, Voegelin'in ve Heidegger'in "*Vernunft*"un daralması hakkındaki görüşleri mihverinde Horkheimer değerlendirmesi, a.g.e., s. 48-49.

g) Hakiki Mistik Versus Aktivist Mistik

Geçmişle Gelecek Arasında adlı eserinde, “siyasî düşünce geleneğimiz” diye yazar Arendt,

tam olarak Platon ve Aristo’nun öğretileriyle başlar; sonunu ise Karl Marx’ın teorisinde bulduğuna kesinlikle inanmaktayım. Platon *Devlet* kitabındaki mağara meselinde – bir arada müşterek bir dünyada yaşamakta olan insanlara dair her şey demek olan - insanî meseleler alanını, hakikate susamış kimselerin yüz çevirmesi, ebedî fikirlerin berrak göğünü keşfetmek isteyenlerin kurtulması gereken “karanlık”, “sisli” ve “aldatıcı” gibi terimlerle tarif ettiğinde, bu gelenek başlamış oldu. Marx’ın felsefenin ve felsefi hakikatin, somut insanlara özgü meselelerin ve onların müşterek dünyalarının dışında değil, tam tersine bizzat burada bulunduğunu ve “toplum” adını verdiği bu bir arada yaşam alanında “toplumsallaşmış insan”ın (vergesellschaftete Menschen) ortaya çıkışıyla “gerçekleştirilebileceğini” ilan etmesiyle birlikte, bu gelenek sona ermiş oldu. Siyaset felsefesinde filozof, siyasal alan karşısında mutlaka bir tavır takınır. Bu gelenek, filozofun (Platon’un) önce siyasete sırtını çevirmesi ve daha sonra kendi ölçütlerini insanî meselelere dayatmak üzere yeniden siyasal alana geri dönmesiyle başladı. Bir başka filozof (Marx) çıkıp da, onu siyasal alanda “gerçekleştirmek” üzere felsefeye sırtını döndüğünde de sona erdi. Marx’ın amacı buydu ve bu girişim ilk olarak felsefeden dönme kararında (ki bu karar da kendi başına felsefidir) ve ikinci olarak “dünyayı” ve bu sayede de her şeyi felsefileştiren akılları, insanların “bilinci”ni “değiştirme” niyetinde ifadesini buldu.¹⁸⁵

Arendt hakkında, “New York’taki kütüphanesini gezdiğimde kitaplığındaki kitapların benimkiyle aynı kitaplar olduğunu gördüm, kendisiyle aynı kitapları okuruz ancak aynı kitaplardan farklı neticeler çıkarırız çünkü onun aslında Marx’a karşı temayülü var”¹⁸⁶ diyen Voegelin’in mülahazalarında, mülteci olarak aynı

¹⁸⁵ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 31-32.

¹⁸⁶ “Voegelin: Autobiographical Statement”, a.g.e, s. 122. Voegelin devamında şöyle söyler: “Benim tecrübe felsefesini analizim, ideoloji eleştirimde – özellikle

kaderi paylaştığı polemik arkadaşının yukarıda ifade edilen görüşlerini adeta tersinden okuruz ve hakikaten de Voegelin'in Arendt'in vardığının aksi bir neticeye vardığını görürüz. Arendt'in düşündüğünün aksine, Voegelin'e göre Platon'un yazma gâyesi tamamen "politik"tir. Platon mağaradan çıktığı için politikaya sırtını dönmüş değildir. O, hakikati aramak üzere mağaradan çıkar (*Periagoge*). Arendt'in filozofun kendi ölçütü dediği şey, filozofun ölçütü değil, gerçekliğin, hakikatin ölçütüdür. Voegelin'in ifade ettiği üzere, filozof mağaraya döndüğünde oradakilere ruhça değil, yalnızca bedenene katılır. Artık, ruhu, vizyonu, dünyası değişmiştir.

Anlaşıyor ki Arendt ile Voegelin politik olandan farklı şeyler anlamaktadırlar. "Filozofun (Marx) felsefeye sırtını çevirilişle" siyasete döndüğünü düşünen Arendt'le aynı fikri paylaşmayan Voegelin'e göre, Platon'un aksine, modern filozofun felsefeye sırtını dönüşü asıl bizi politikadan uzaklaştırmış, Platon'un sözünü ettiği mağaraya hapsedmiş, toplumu gölgelerin Voegelin'in deyişle politik dinlerin yahut ideolojilerin hükmettiği bir hapis haneye döndürmüştür. Mağara, felsefî düşünmeden yoksun ideologlar cehennemidir. Çünkü Voegelin'e göre, Platon'un filozofu boşlukta durmaz. Sofistin karşısında konumlanır. O, sade "filozof" değil, ideologun karşısındaki filozoftur. Arendt'in iddia ettiği gibi, polisin düzeni "ideal devlet" olarak sunulmaz.

Marksizm - olduğu gibi Arendt'in temayülüne tezatlık gösterir. Marksizmin sorgulanabilir sekteryen bir hareket olması dışında hiçbir şey olmaması Arendt'in mülkiyet algısına ters düşer." Voegelin ve Arendt'in birbirine zıt neticelere varması onların yalnızca antik Yunan düşüncesiyle ilgili mülahazalarında karşımıza çıkmaz. Arendt'in kariyerine, hakkında bir kitap yazmakla başladığı Augustinus değerlendirmesinde de oldukça ilginç bir şekilde Voegelin'den oldukça farklı neticelere vardığı görülür. Beiner, Arendt'in Augustinus ile bu dünyada evimizde olmadığımız, bu dünyanın geçici olduğu fikrini paylaştığını ancak Augustinus'un aksine hatırlanabilir kamusal eylemlerle "yabancılar" olarak girdiğimiz bu dünyada kendimizi evimizde kılabilceğimiz düşüncesinde olduğunu ileri sürer. Voegelin'in Augustinus hakkındaki mülahazaları daha önce değerlendirilmişti. Arendt'in Augustinus'u ile ilgili Beiner'in şu metni, Arendt'in mülahazalarının genel hatlarını vermektedir: Ronald Beiner, "Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine", *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, ed. Larry May, Jerome Kohn, The Mit Press, Cambridge, London, 1997, 269-284.

Doğru düzenin unsurları, toplumdaki düzensizlik unsurlarına karşı somut karşıtlığıyla geliştirilir... Filozof sofistlere direnen adam; ruhunda, sofistin hasta ruhuna direnciyle adil düzeni geliştirme çabasında olan adam; sofistin ruhunun düzensizliğine karşıtlığıyla, kendi adil düzenlenmiş ruhunun imajında adil sosyal düzen paradigmasını canlandıran insan; ruhtaki hastalık ve sağlığın teşhisi için kavramsal araçları geliştiren insan; ruhunun açık olduğu ilâhî ölçüye dayanarak adil düzen kriterini geliştiren insan; sofist ise ruhu toplumun kanılarına açık olan insandır... Toplum insanın ruhunu yıkabilir çünkü toplumun düzensizliği onun üyelerinin ruhindaki düzensizliktir. Ruhtaki sağlık ve hastalık teşhisi aynı zamanda toplumdaki düzen ve düzensizlik teşhisidir. Kavramsal semboller düzeyinde, Platon bu içgörüsünü 'toplum büyük harfle yazılmış İnsandır' prensibiyle ifade eder.¹⁸⁷

Voegelin'e göre Platon'un mütalâasında, bir polis, doğru ruh düzenine sahip insanlar tarafından yönetildiğinde ancak düzenlidir, yöneticilerin ruhları düzenli olmadığında toplum da düzensiz olacaktır. Platon'a göre bir kez bu ruh düzenine sahip olduğunda insan politikada da başka şeylerde de başarılı olur.

Bu meyanda Platon, *Devlet*'te şöyle demektedir;

...Adalet böyle bir şey olacak. Şu var ki, bu adalet insanın dış eylemlerine değil, iç eylemlerine uyuyor. Bize insanın kendini, oluştaki ilkeleri veriyor. Adil insanda her bölümün kendi işini göreceğini, içindeki üç ilkenin birbirinin sınırını aşmayacağını anlatıyor bize. Adil adamın içinde bir düzen kuruluyor. Bu adam kendi kendini yönetiyor, yola sokuyor. Kendi kendinin

¹⁸⁷ Voegelin, *Plato and Aristotle*, s.69, Platon, *Devlet* (368d-e) Burada "ruhun düzenli" olmasıyla ne kastedildiğini açıklamak kolay değil, çünkü çalışmamızda Voegelin'in, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinden hareketle yaptığı değerlendirmeleri bütünüyle dile getirmek mümkün değil. Ancak ruh düzeniyle kastedilen şeyin kimi veçheleri şöyle ifade edilebilir; Doğru, ölçülü, adil olmak, yasalara uymak gibi... Söz gelimi, *Gorgias* diyalogunda Sokrates ile Kallikles arasındaki varoluş meselesi, ruh düzeninin ne olduğu sorusuna ışık tutar. Bu diyalogta Voegelin'e göre Sokrates, Kallikles'in güçlü olan haklıdır anlayışına karşı varoluş düzeninin anlamını şu şekilde yeniden tesis eder: 1. Adaletsizliğe uğramak kötüdür. 2. Daha kötüsü adaletsizlik yapmaktır. Daha da kötüsü adaletsizliğin olduğu düzende kalmak ve cezasını çekmemektir. Voegelin, a.g.e, s. 36-37.

dostu oluyor. Tıpkı müzikteki alçak, yüksek orta ve bütün aratonlar gibi. İçindeki üç yanı birbirine bağlıyor; çokken, bir tek oluyor; tam bir ölçüye ve uyuma varıyor. Ondan sonra artık ne işe girerse girisin, ister zengin olmaya çalışsın, ister bedenini geliştirmeye, ister devlet işlerini görmeye, ister insanlarla alışveriş etmeye; her yaptığında doğru ve güzel diyeceği şey içinde böyle bir düzeni gerçekleştirmek olacak. Bunu yapmasını bilmeyi bilgelik sayacak. Tersine, bu durumun bozulmasına, bu düzeni kurmayı bilmemeye de adaletsizlik diyecek.¹⁸⁸

Temel Platoncu prensip şudur; "Adil insan, adil politik düzeni getirir". Aksi de doğrudur; "Adaletsiz insan adaletsiz düzeni getirir." Platon bu mânâda *Geist* düzenini, bir başka deyişle ruhun düzenini doğrudan doğruya politik düzenle ilişkilendirir. Voegelin, Platon'a göre felsefenin iki fonksiyonu olduğunu söyler. Bunlardan ilki, "kendini ve diğerlerini kurtarma eylemi"dir. Bu kurtarma eylemi, adil düzenin çağırılmasını ve onun, kendisini çevreleyen çökmüş toplumun baskısından kurtararak yeni cemaatin tözsel merkezi hâline gelecek şekilde ruhlarda yeniden oluşturulmasını ya da canlandırılmasını ihtiva eder. Voegelin'e göre Platon bu anlamda çağlar boyu yaşayacak bir "filozoflar cemaati"nin kurucusudur. Adil düzeni ruhlarda canlandıracak olan filozoftur. İkinci olarak felsefe "yargılama eylemi"dir. Voegelin, burada Platon'un düşüncesindeki Hades'ten Yargıçlar tarafından insanlığa gönderilen aracıyı hatırlatır. Bu kontekste Platon, toplumun düzensizliğine direnerek kazanılacak ruh düzenini aydınlatıcı kavramların geliştirilmesi için politika bilimini kurar.¹⁸⁹ Başta da ifade edildiği gibi Vo-

¹⁸⁸ Platon, *Devlet*, (443e-444a), s. 121. Bu çalışmada Türkçe tercümedeki doğruluk ve eğrilik kavramları yerine Platon'un *Devlet*'inin İngilizce tercümesindeki justice ve injustice kavramlarına karşılık gelen adalet ve adaletsiz kavramları tercih edildi. Mukayese etmek için bkz., Plato, *The Collected Dialogues of Plato*, s. 686.

¹⁸⁹ Voegelin, a.g.e., s. 69. Voegelin'in, Platon'un fikirlerinin politik ideoloji olarak gösterilmesini kesin olarak reddettiği tekrar hatırlatılmalıdır. Bu, ona göre Platon'un filozof değil, *Philodoxer* (kanıların sevgilisi) olarak gösterilmesi anlamına gelir. Bkz. s.82. Voegelin'in Platon'un fikirlerini mütalâa tarzı, onun modern politika bilimi telâkkisinin modern düşünürün telâkkisinden ne kadar farklı olduğunu gösterir. Voegelin modern politika bilimini, politika bilimi olarak kabul etmez; onun ideoloji olduğunu düşünür ve antik Yunan'daki politika bilimini ise "hakikî politika bilimi" olarak görür.

egelin'e göre Arendt'in iddiasının aksine Platon'un gâyesi tamamen politiktir hattâ o bununla yetinmez politikayı bilim olarak da tesis eder.

Bu meyanda, Voegelin'in Platon'un mağara meselini politik okuyuşu ile Weber'in Platon'un mağara meseli hakkındaki mütalâası arasındaki benzerlik de çarpıcıdır:

Platon'un *Devlet*'inin yedinci kitabının başındaki harika tabloyu hatırlarsınız: Yüzleri, önlerindeki taş duvara dönük olan zincire vurulmuş mağara adamları vardır. Arkalarında, göremedikleri ışığın kaynağı bulunur. Yalnızca, bu ışığın duvarda yarattığı gölgeli görüntülerle ilgilenirler ve bunların ilişkisini çözmeye çalışırlar. Sonunda içlerinden biri zincirlerini kırmayı başarır, arkaya döner ve güneşi görür. Gözleri kamaşır, biryerlere tutunmaya çalışır ve ne gördüğünü kekeleyerek anlatmaya çalışır. Diğerleri zırvaladığını söylerler. Ama gide rek ışığa bakmayı öğrenir; artık görevi aşağıdaki mağara adamlarını ışığa götürmektir. O filozof, güneş de bilimin gerçeğidir. Yanılsamalara ve gölgelere değil, gerçek varlığa dayanan, yalnız ve yalnız bilimin gerçeğidir... Platon'un *Devlet*'teki tutkulu coşkusu, son çözümlemede, tüm bilimsel bilginin en önemli araçlarından birini, "kavram"ı, ilk kez bilinçli olarak keşfetmesi olgusuyla açıklamak gerekir. Sokrates de bunun önemini keşfetmişti. Kaldı ki dünyada bunu keşfeden tek kişi değildi. Hindistan'da Aristoteles'inkine çok benzeyen bir mantığın başlangıçları vardı. Ama hiçbir yerde "kavram"ın öneminin bu denli güçlü bir kavranışına rastlamıyoruz. İlk kez Yunanistan'da gördüğümüz bir şey bu: Öyle kullanışlı bir araç ki, onunla insanı mantıksal olarak tam anlamıyla sıkıştırabilirsiniz; ya hiçbirşey bilmediğini itiraf edecektir ya da gerçeğin ne olduğunu ve ne olamayacağını kabul etmeden kurtulamayacaktır – gözü kamaşmış mağara adamlarının bildiklerini sandıklarının tersine, hiçbir zaman yitip gitmeyecek *ebedî* gerçeğin. Sokrates'in tilmizlerine görünen büyük şafak buydu. İnsan bir kez güzelin, iyinin ya da örneğin cesaretin, ruhun vb.nin doğru kavramını buldu mu, artık bunların gerçek varlığını kavrayabilirdi. Bu da hayatta doğru hareket etmeyi ve herşeyden önce de devletin bir yurttaşı gibi davranmayı bilmenin ve öğretme bilmenin yolunu açıyordu. Bu konu Hellen insanı için her şey-

di, çünkü düşüncesi hep siyasal ağırlıklı düşünce olmuştu. Bilimle de bu yüzden uğraşıyordu.¹⁹⁰

Voegelin, Weber’in yukarıda iktibas edilen görüşünü adeta tamamlar. Voegelin’in niyeti de Platon gibi politiktir. Voegelin, modern düşünürü yalnızca “kavram”la değil, “kavram”la birlikte kavramların arkasında yatan “tecrübe” ile sıkıştırır. Çünkü ona göre modern düşünür, geçmişin büyük filozoflarının sorgulamalarını, kadim “tecrübe”lerini bir tarafa bırakır; yani felsefeyi bir tarafa bırakır. Filhakika Voegelin’in göstermek istediği şey, geçmişin büyük temâşâ adamlarıyla şimdinin eylem adamları arasındaki muazzam farklılıktır.

Voegelin’in modern düşünürün felsefe karşıtlığına ilişkin mülahazaları, modern düşüncede alışık olmadığımız türden bir ayrıma isnat eder: “hakiki mistik” - “aktivist mistik” ayrımına. Voegelin’e göre, bahsedilen felsefeye sırt çevirmeyle birlikte hakiki mistikin, yani temâşâ filozofunun (söz gelimi Platon, Aristoteles, Augustinus, Schelling, Bodin, Weber..) yerini aktivist mistik, yani eylem adamı (söz gelimi Voltaire, Turgot, Condorcet, Marx, Comte, Bakunin...) alır. Çünkü hakiki mistik (Voegelin onu, spiritüel realist¹⁹¹ olarak da adlandırır), “duyusal görünümü çözmeye, sembolleri üreten tecrübelerle nüfuz etmeye çalışır; ancak o, tecrübe ile sembol arasındaki mesafeyi korur.” Buna karşılık, aktivist mistik sınırlarını zorlar. Mesela,

mükemmellik sembolü (the symbol of perfection) yalnızca ölümdaki inayete aşılabilecek kusurluluk tecrübesinde gömülüdür. Hakiki mistiğin spekülasyonunda durduğu yer bu noktadır; ve bu nokta aktivist mistiğin devam ettiği yerdir. ‘Aktivist’, hakiki mistik gibi, sembolün maddesizleştirilişini (dematerialization) kabul eder ancak o bir adım ileriye gidecektir: o, sembol ile tecrübe arasındaki mesafeyi ortadan kaldırır ve sembolü, sosyal hayatta varoluşsal olarak gerçekleşebilir tecrübeymiş gibi ele alma hatasına düşer.... Mistik mükemmelleşme sembolünün ‘aktivist-

¹⁹⁰ Max Weber, “Meslek Olarak Bilim”, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 215-216.

ler' için politik bir programa dönüştürülmesi modern kitle hareketlerinin esasıdır. Bu dönüşüm, yalnızca dar anlamda politika-da, Hristiyan sekteryанизmle sınırlı değildir; o, on dokuzuncu yüzyılın ateist ve Hristiyanlık karşıtı politik tarikatlarında da yaşamaya devam eder.¹⁹²

Voegelin'in ifade etmek istediği şey özetlenecek olursa şu söylenebilir: "aktivist mistik", yani "modern düşünür" Hristiyan sembolleri, bu dünyada gerçekleştirilebilecek varoluşsal tecrübeler gibi ele alma hatasına düşmüştür. Modern düşünürler, Hristiyan sembol olan ölümden sonra inayet vasıtasıyla aşılabilecek ve erişilecek "mükemmellik sembolünü bu dünyada gerçekleştirmeye yönelmiştir.

Voegelin'e göre, aktivist mistikin en önemli özelliği "felsefeye düşmanlığı"dır. Onun tabiriyle, modern filozofun *logophobia*sı bir başka deyişle *logostan* korkusu ya da felsefeye nefreti, Voegelin'in modern düşünürde tespit ettiği en önemli özelliklerden birisidir. O, *Aydınlanma'dan Devrime'de* filozofun bu nefretini "*Fragesverbot*" (sorgulamayı yasaklama) olarak adlandırır;

Eğer bir kimse ideolojik doktrinini ilâhî gerçeklik temeli problemi açısından sorgulamak zorunda kalsaydı, Comte tarafından beyhude sorular (questions oiseuses) sormaması gerektiği yönünde uyarılacaktı ve Marx tarafından da ona susması ve "sosyalist insan" olması gerektiği söylenecekti. ('Denke nicht, frage mich nicht', 'Don't think, don't ask me; Düşünme, sorgulama!')¹⁹³

Modern filozof metafizik sorularla ilgilenmez. Onları askıya alır yahut reddeder. O, Leibniz'in, bir yüzyıl sonra da Schelling'in sorduğu "Varlık neden vardır da hiçlik yoktur" sorusuna benzer

¹⁹¹ "Spirütüel Realist" kavramlaştırmasının değerlendirilmesi için bkz. Dante Germino, "Was Machiavelli a 'Spiritual' Realist?". Ayrıca bkz. Jürgen Gebhardt, "Epilogue: The Spiritual Realist", Voegelin, *New Order Last Orientation*, s. 33-34.

¹⁹² Voegelin, "The People of God", a.g.e., s. 166-167.

¹⁹³ bkz. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s. 98.

"temel" ile alâkalı soruları sormaz. Bu türden varlık sorularını, insanın idrâkine körleştirici ve metafizik olduğunu söyleyerek ilga eder. O, aklın meşalesiyle kritik edemeyeceği, akıl marifetiyle analiz edemeyeceği her türlü felsefî problemi inkâr eder. Modern düşünür bu kontekstte hem dünyevî hem de mistik âlemden yalnızca aklın meşalesiyle dolaşır ve varlığın, yalnızca aklın ve şüphenin aydınlatığı veçhesini görür. Voegelin'e göre, modern filozof, "*thing*" (Dinge)e, yani "*şey*"e takıntılıdır; *es-Realität* ile değil. Burada bir parentez açılarak, *es-Realität* (It reality) ve *Ding-Realität* (thing reality)in Voegelin'in düşüncesinde ne anlama geldiği ifade edilmelidir.

Voegelin'e göre, *es-Realität* ve *Ding-Realität* önermelerdeki gramatik özneler değil, gerçeklik sürecine karşılıklı iştirâk etme olarak tecrübe edilen gerilim kutuplarıdır. Bunlar birbirlerini dışlayan özneler değil, aksine bir arada ancak gerilim içinde varolan kutuplardır. İnsan tecrübesi, "*es*" (it) sürecine iştirâk etme süreci bir başka deyişle, "*hakikat arayışı*"dır. Voegelin, *Düzen Arayışı* adlı eserinde bu gerilim kutuplarının bilinçle ilişkisini kurar. Ona göre bilincin yapısı, hem *intentionality* hem de *luminosity* veçhelerine sahiptir. Yani bilinç hem *Ding* (thing) yönelimlidir hem de "*es*" (it). Bilinç *metaxydedir*. O, "*Ding*" ile "*es*" arasındadır.

Bilinç insanın yalnızca bedenlen varoluşunu değil, varlık cemaatinde diğer insanlarla birlikte oluşunu da ihtiva eden ve onlar arasındaki katılımcı ilişkileri tecrübe eden bir yapıya sahiptir. Voegelin bu türden tecrübeler için bilincin *luminosity* yapısı metaforunu kullanırken, "*bir şeyin bilincine sahip olmak*", "*bir şeyi hatırlamak*" ya da tahayyül etmek", "*bir şey hakkında düşünmek*", "*bir şeyi incelemek*" ya da keşfetmek" türünden tecrübeler için bilincin *intentionalist* yapısı metaforunu kullanır. Ona göre, *luminosity* (*es-Realität*te denk düşen), mit ile vahiy sembollerine, *intentionality* ise (*Ding-Realität*te denk düşen) bilimin kavramlaştırıcı sembollerine tekabül eder. Bu ayrımlar anlaşılır olması için aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

BİLİNÇ: <i>intentionality</i> (yönelmişlik)	<i>luminosity</i> (aydınlanma)
<i>Ding-Realität</i> (<i>thing reality</i>) (şey)	<i>es-Realität</i> (<i>it reality</i>)
bilim	mit ile vahiy
hatırlama, düşünme, analiz, keşfetme..	diğer insanlarla ortaklık
şeylerin tarifi ve tasnifi	kozmos ve kutsalın sembolleştirilmesi

Voegelin, antik Yunan ve Ortaçağ düşüncesinin aksine modern düşüncenin bilincin bu iki veçhesini bir araya getiren bir dile sahip olmadığını ileri sürer. Antik Yunan ve Yahudi/Hristiyan düşünce geleneğinde bu vardı. Modern düşüncede varlıktaki partnerler olan “Tanrı, dünya, insan ve toplum” dörtlüsü için geliştirilmiş hiçbir teknik terim yoktur. Dünya, insan ve toplum hakkında olsa bile Tanrı hakkında yoktur. Halbuki bilincin yalnızca bir veçhesine odaklanmak (*luminosity* ya da *intentionality*) ya da onun *metaxyde*-ki varoluşunu görmemek gerçekliğin yalnızca bir veçhesine odaklanmak demektir.¹⁹⁴

Gerçekten de Voegelin, bu itibarla felsefi dili, muhtevası bakımından “en azından” Aydınlanma’dan beri yozlaşmış olarak görür ve çağdaş felsefi söylemin bilincin muhtevasını oluşturan *luminosity* ile *intentionality*yi (aydınlanma ve yönelmişlik) temsil edecek şekilde uzlaşımsal olarak kabul edilmiş bir dilinin olmadığını düşünür.¹⁹⁵ Bu yüzden felsefi söylemi söz konusu iki yapıyı yeniden ihtiva edecek şekilde restore etmek ister. Bu restorasyon işleminde ana hedefi modern düşünürün dilinin ve terminolojisinin değiştirilmesidir.

Voegelin’e göre, modern düşünürün gerçekliğin yalnızca tek bir veçhesine, “thing reality”e odaklanması onu, varlığı bir “şey”le açıklamaya götürür bir başka deyişle onu bir “şey”e indirger; ırk, sınıf, ulus, olgu, *decisionism*, devlet, bilim, libido,..... O, “it reality”i

¹⁹⁴ Bkz. Voegelin, *In search of Order*, muhtelif yerler. Ayrıca, Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s.73, Voegelin, “The Meditative Origin of the Philosophical Knowledge of Order”, *The Beginning and the Beyond*, s.43-51 Ayrıca bkz. Voegelin, “Structures of Consciousness”, *The Drama of Humanity and other Miscellaneous Papers, 1939-1985*, s. 355-356.

¹⁹⁵ Bu değerlendirme için bkz. Peter A. Petrakis, “Voegelin and Ricoeur: Recovering Science and Subjectivity through Representation”, *Eric Voegelin’s Dialogue with the Postmoderns: Searching for Foundations*, s. 37.

unutmuştur ya da görmezden gelir, varlığın gerçekliği yerine devletin, sınıfın, ırkın gerçekliğini ikame etmeye çalışır: *ikincil gerçeklik*. Voegelin, bu duruma örnek olarak Marx'ın Hegel'e saldırısını gösterir. Ona göre, Marx aslında felsefeye saldırmaktadır. Çünkü o, Hegel'in ciddiyetle problem edindiği gerçeklik ve teorize etme sorununu ilga etmiştir ve Engels'le birlikte bilimin doğa yasalarını keşfetmesine istinaden felsefeyi sathi ve lüzumsuz bulmuşlardır. Onlara göre ve özellikle Engels'e göre, her bilim ilgilendiği sahada "şey"lerin total bilgisine ulaştığında felsefenin bilgisi lüzumsuz hâle gelecektir. Doğâ bilimlerini taklit edecek olan tarih bilimi ise tarihin yasalarını keşfettiğinde felsefenin eleştirel kavramsal analizine ihtiyaç kalmayacaktır. Felsefeden geriye kalan, yalnızca "düşünmenin ve düşünmenin yasalarının bilimidir. Başka her şey pozitif doğâ bilminde ve tarihte çözülür."¹⁹⁶ Voegelin'e göre bu düşüncenin altında, varlık düzeninin yekpare kontekstinin tanınmasının veya kozmik düzenin yekpare bilgisine ulaşılmasının, kısmi varoluşları ikincil kılacağından duyulan korku yatar.

Voegelin, analizini daha da ileri götürerek muhayyilemizin sınırlarını zorlayan şu suali sorar: Marx teorize etmeden nasıl teoriye edebildi? Bu soru, onun Marksist teori hakkında sorduğu başka suallerle cevaplanabilir. "Hakiki "temel" niçin ekonomik yapı olsun? Ekonomik temel dışındaki yapılar neden üst yapıdır? Burjuvazinin başkasının malına göz dikmesi adil değildir de proleteryanın göz dikmesi neden adildir? Vs... Burada Voegelin'in Marksist teoriyi analizinin teferruatına giremiyoruz ancak Voegelin, zikredilen eserinde Marx'ın bu suallere verdiği cevapları tek tek kritik ederek Marksist bir tarihsel materyalizm *teorisi* "olmadığı" hükmüne varır. Ona göre, Engels'in *Anti-Dühring*'te söylediği gibi, Marx ile Engels dünyanın birliğini onun maddiliğinde bulmaktadırlar ve bunun da felsefe ile bilimin uzun ve daimi tekâmülüyle ispat edildiğini düşünmektedirler. Halbuki Voegelin'e göre, tarihsel

¹⁹⁶ Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dührings Unwälvung der Wissenschaft* (1878), zikreden Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, s. 260. Marx'la ilgili müteakip fikirler için ayrıca bkz. Voegelin, a.g.e., s. 261-272. Voegelin'in Marx'la ilgili diğer değerlendirmeleri için bkz. Voegelin, "The Drama of Humanity", a.g.e., 224-228, Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*, muhtelif yerler.

materyalizmin dahi bir sistem olmak için prensipte *teorik* bir temele ihtiyacı vardır.

Voegelin, *teoriden* yoksunluğu, bir başka deyişle felsefe karşıtlığını Hegel'in gnosisiyle Marx'ın gnosisi arasındaki farka işaret etmek suretiyle de gösterir. Ona göre Hegel'in gnosisi "temâşâcî"dır. Marx, gnosisi terk etmek ve hakiki temâşâyı restore etmek yerine "temâşâ"yı terk etmiştir ve Hegel'deki gnosisi eyleme çevirmiştir. Voegelin'in ileri sürdüğü üzere, Marx'a göre bütün hayat sosyaldır ve dolayısıyla da bütün hayat pratiktir. Bu yüzden Marx için Aristotelesçi anlamda yalnızlık ve temâşânın meşru bir boyutu yoktur. "*Bios teoretikos*" ve *Geist*ın hayatına ihtiyaç yoktur.¹⁹⁷

Modern dönemde, Voegelin, mevzubahis edilen "sorgulamanın yasaklanması, felsefeden nefret yahut felsefeyi unutuş"a rağmen modern düşünürün "filozof" olarak kabul edilmesinin ardında Antik Yunan'da ve özellikle de Platon'da mevcut olan bir ayrımın ortadan kalkışının bulunduğunu düşünmektedir. Bu ayrım Platon'da *philosophos* ile *philodoxos* arasındaki farka dayanır. Modernlerde bu ayrımın ortadan kalkmasıyla, modern dönemde gerçek ile doğru, adil olan ile adil olmayan, iyi ile kötü arasındaki ayrımı yapmak da

¹⁹⁷ Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, Marx'la ilgili bölümler. Voegelin'in Marx ile Engels'in eserleri ve genelde Marksist teori ile devrimci eylem pratiği üzerine yazdıkları burada ele alınamayacak kadar teferruatlıdır. Bununla birlikte Voegelin'in düşünürleri, onları yalnızca kritiğe tâbi tutmak için okumadığını belirtmekte fayda var. Onun düşünürleri okuma tarzını göstermek için Marx hakkındaki değerlendirmeleri kayda değer bir örnektir. O, Marx hakkında yalnızca menfi değerlendirmelerde bulunmaz, müspet şeyler de söyler. Marx'ın içinde bulunduğu toplumun spirütüel rahatsızlığının farkında olduğunu ve doğru teşhis ettiğini ileri sürdüğü gibi, Marx'ın Almanlar hakkında yazdıklarının son derece doğru değerlendirmeler olduğunu da ifade eder. Marx ona göre tehlikeyi görerek, vahşi komünizm (roher Kommunismus, crude communism) ile hakiki komünizm (true communism) ya da sosyalizm arasında ayrım yapmaya çalışmıştır. Ayrıca Voegelin, Marx'ı dönemlere ayırır ve felsefede gerçekleşen raydan çıkma teorisini Marx'ın kendisine de uygular. Rayından çıkmış Marx (the derailment in Marx himself) 1848 Şubat Devrimi sonrası Marx'tır. Rayından çıkan yalnızca Marx'ın kendisi ya da düşünceleri değildir. Voegelin aynı eserde Alman revizyonizmi, Rus komünizmi, Rus emperyalizmi düzeylerinde de raydan çıkmadan söz eder. Voegelin ayrıca aynı metinde Bakunin gibi anarşist aktivist mistikleri de değerlendirir. Voegelin'in Marx hakkındaki değerlendirmesinin kayda değer bir yorumu için ayrıca bkz. Michael Franz, *Voegelin's Analysis of Marx*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2000.

zorlaşmıştır. Platon'a göre, *philosophos*, *es realitatin* arayışında iken, yani hakikatin peşindeyken, *philodoxos* kanılar dünyasında gezinir. Voegelin, şöyle söyler:

...Kayıp kendisini en kaygı verici tarzda şimdi düşünmek zorunda olduğumuz ikinci kavram çiftinde hissettirir: *philosophos* ile *philodoxos*. İngilizce'de filozoflara sahibiz ancak *philodoxos* yoktur. Bu kayıp kaygı vericidir çünkü gerçekte *philodoxos* un sayısı oldukça kabardır; ve bu ayrım için kullanılan Platoncu terminoloji kaybolmuş olduğundan biz onları (*philodoxosu*, ç.) bugün filozoflar olarak adlandırıyoruz. Bu yüzden modern terminolojide biz Platon'un filozoflara karşıtlıkla adlandırdığı kişileri filozoflar olarak adlandırıyoruz. Platon'un bahsolunan kavram çiftinin müspet tarafı (*philosophos*, ç.)na ilişkin bir anlayış pratik olarak bugün imkânsızdır çünkü uzman birkaç kişi dışında ne zaman filozoflardan konuşsak *philodoxosu* düşünürüz. Daha ötede, Platoncu filozof-kral tasarımı bize tamamen yabancıdır, çünkü bizim muhayyilemiz Platon'un işaret ettiği filozofun yerine *philodoxosu* ikame eder. Bu kavram çiftinden ikincisine yaklaşımımızda sözünü ettiğimiz kötü vaziyetin bilincinde olmak mecburiyetindeyiz.¹⁹⁸

Voegelin, modern düşünürün, Platon'un söylediği anlamda filozof, yani hikmetin sevgilisi değil, *philodoxos*, yani kanıların sevgilisi olduğunu söyler. Voegelin'in modern düşünürü *philodoxos* olarak tarifi ve tasviri onun modernitede ortaya çıkan düşünsel deformasyonun ne olduğuna ilişkin tespitini anlamayı da kolaylaştırır. Kessler bu doğrultuda Voegelin'in ayrımını, modernite kontekstinde şöyle değerlendirir:

Bu ayrımın kaybı, Klasik düşünceden geri çekilmenin neticesinde zuhur eden bu kayıp, felsefenin aslı gerçekliğe ilişkin tecrübe kontekstini yitirmesini kolaylaştırmıştır. Bahsolunan deformasyon, felsefî konuşmada, insan varoluşunun gerçekliğinin aşkın temeline bağlanmaksızın spekülâtif (*topoi*) olarak sınıflan-

¹⁹⁸ Voegelin, *Plato and Aristotle*, s. 65-66. Bu mevzunun değerlendirilişi için ayrıca bkz. Udo Kessler, a.g.e, s. 42-43.

dırılmasında görülebilir. Felsefî ifade, konuşma formunda yalnızca görünüşler dünyasının anlaşılmasına yönelik iddialar hâline geldi ve bu ifadeler mantıklı inşa edilmiş olsalar bile temelsizdirler.¹⁹⁹

Bu yüzden Voegelin, *Platon ve Aristoteles*'de, "*Doxa* (kanı), *alethia* (hakiki hakikat, [genuine truth]) hâline geldi" diye yazar. Modern düşünür kanıyı hakikatin yerine ikame eder. Oysa Sokrates'in bize takdim ettiği üzere,

yalnızca "kendinde" (in itself) varlığın bilgisi, bilgi (*episteme*) adını alma iddiasında bulunabilir; varlığın şeyler çokluğundaki bilgisi kanı (*doxa*)dır. Bilginin (*episteme*) nesnesi böylelikle Parmenides tarafından being (*to on*) (varlık) terimiyle teşhis edilir. Bununla birlikte, kanının (opining) nesnesi nedir? O, not-being (*to me on*) (hiçlik) olamaz, çünkü biz varolmayanın bilgisine (Parmenides'i takip ederek) hiçbir şekilde sahip değiliz. Bu yüzden *doxa*, nesnesi varlık ile hiçlik arasındaki alanda olması gereken (*metaxy*) bilgi ile bilgisizlik arasındaki ruh yeteneği (*faculty*)dir. Platon, bu aradaki alanı varlık ile hiçlik arasında dolaşma ya da yanılma anlamına gelen *to planeton* terimiyle karşılar.²⁰⁰

Bütün bu felsefî mülahazalardan Voegelin'in vardığı netice şudur; modern düşünür varlık ile hiçlik arasında dolaşmaz. Varlık ile hiçlik arasında dolaşmak bir yana, bu ikili yapının "hiçlik" kısmını yoksayar. O, yalnızca varlık kısmını "gerçek" kabul eder. "Aşkın" olan, "hiçlik" onun için "gerçek" değildir. Voegelin'e göre, o artık "güzel ya da adil veya başka herhangi bir şeyin biricik (one) olduğu" fikrini taşıyan *philosophos* değil, *philodoxos*tur. Voegelin, burada Xenophanes'in "Bir Tanrıdır" (the One is the God) fikrini hatırlatır. O şöyle devam eder:

¹⁹⁹ Kessler, *Die Wiederentdeckung der Transzendenz*, s. 43.

²⁰⁰ Voegelin, *ag.e.*, s. 66 Voegelin'in sonraki durağı, Xenophanes'in kavram çiftidir: *aletheia* (truth) (hakikat), *pseudos* (falsehood or lie; yalan). Bu kitapta, ilgili bölümde Voegelin'in konuyla alakalı burada ele alamayacağımız ölçüde teferruatlı bir değerlendirmesi bulunmaktadır.

Bir yalnızca Tanrı'ya tâbi olmakla kalmaz aynı zamanda "adil" ile "güzel" in de yüklemidir. İyonyalıların "bir" inin, Parmenidesçi "varlık" ın ve Xenophancı "tanrı" nın Platoncu varlık fikrinde birbirine karıştığı süreci adım adım izleyebiliriz.²⁰¹

Voegelin'e göre, modern düşünürün, aşkın alana yönelik tavrı onun içkin antropolojisiyle paralellik arzeder. İnsan, modern düşünürün "tasarım eylemiyle 'özgürlüğe mahkûm' benine doğru çekilir." Bu büzülmüş ya da daralmış benliğe göre,

Tanrı ölmüştür, geçmiş ölmüştür, şimdi benliğin lüzumsuz faktisitesinden (facticity), benliğin varolmadığı varlığa kaçışıdır.. Büzülmüş benliğin özgürlüğü, özgür olmayan, olamayan benliğin lanetlenmesidir.

İnsanlığının kendi beninin hapisanesine doğru büzülmesi, fakirleşmesi modern insanın karakteristiğidir. Bu büzülme, insanın on sekizinci yüzyılda kendisinden İnsan olarak değil, ancak Benlik (self), Ego, Ben (I), birey, Özne, Transendental özne, transendental Bilinç vb. olarak bahsettiği kişisel ve sosyal süreçle fark edilir hâle gelir ve yirminci yüzyılda, - formülünü benim de tarifinde kullandığım - Jean-Paul Sartre, bu kusurlu varoluş tipini *L'être et le néant*'ının analizinde sunduğunda kendi yapısını güçlü bir şekilde ifşa eder.

Ne kişiliğini bu benliğe dönüştürmekle deforme eden insan, insan olmaktan çıkar; ne de Tanrı, insan, dünya ve toplumun etrafımızı saran gerçekliği, yapısını değiştirir; insan ve insanın içinde bulunduğu gerçeklik arasındaki ilişkiler de ilga edilemez; büzülmüş, daralmış benlik ile gerçeklik arasındaki uyumsuzluk tekamül etmeye yazgılıdır. Ancak büzülme, fakirleşme hastalığından mustarip insan, bu uyumsuzluğu çözmek için kendi benliğinin hapisanesini terk etmeye yönelmez. Bunun yerine o, kendi tasavvurunu müteakip işler için ortaya koyar ..; o, *İkinci Gerçeklik*'i, *İlk Gerçeklik*'in müşterek tecrübesini gizlemek için yaratacaktır. Uyuşmazlıklar neticede ortadan kaldırılmış olmayacak kendi muhayyel dünyasıyla gerçek dünya arasındaki genel çatışmaya doğru genişleyecektir.²⁰²

²⁰¹ Voegelin, a.g.e, 67.

²⁰² Voegelin, "The Eclipse of Reality", a.g.e, s. 111-112.

Voegelin'in benliğin büzülmesi ile kastettiği şey, insanın "aşkın tecrübe"yi kaybetmesi yahut inkârı, aşkınlıkla temasını kopartarak yaşaması ve yalnızca bu dünyalı olup, her şeyi bu dünyadan hareketle kurgulamasıdır. Bu insanın, aşkınlığa "açık"lığını kaybederek "ben"ine geri çekilmesi, büzülmesidir. İnsan benliğinin, egosu istikametinde daralması, fakirleşmesidir. Voegelin, söz konusu büzülmenin, bir başka deyişle de deformasyonun iki dönemde vuku bulduğunu ileri sürer. İlki Turgot, Kant, ve Condorcet'den Hegel, Comte ve Marx'a doğru uzanır ve ağırlık noktasını tarihin bir mânâsı ve sonu olduğu iddiasını taşıyan tarih felsefelerinin inşası oluşturur. İkinci dönemi, Kierkegaard ve Stirner ile başlayan, Nietzsche ve Freud ile devam eden ve Heidegger, Sartre'ı da içine alan ve ağırlık noktasını deforme olmuş varoluşa ilişkin araştırmanın oluşturduğu varoluşçu düşünürler hattı oluşturur. Voegelin'e göre, deformasyon bakımından ilk tarih filozoflarıyla müteakip varoluşçu düşünürler doğrudan ilişkilidir.²⁰³

"Tanrı öldü." Tanrı'nın yerini "insan-tanrı" aldı. Fransız Devrimi'yle insan-tanrının zuhur ettiğini söyleyen Voegelin, şişirilmiş egonun çılgınlığına, Hobbes'un, "*Leviathan*"la pratik bir şekilde kibiri ezmeliyiz" cevabını verdiğini, Pascal'ınsa "Tanrı'yla müşterek bir hayata iştirâki" tavsiye ettiğini söyler.²⁰⁴ Buna karşılık modern düşünür, kendi egosunu ya da kibirini ezmek yahut Tanrı'yla müşterek bir hayata iştirâk etmek yerine, Tanrı'ya karşı devriminde kendi egosunun hayâlî tasarımını "gerçeklik" yahut "hakikat" olarak göstermeye gayret eder.

Burada bir parantez açılarak, Voegelin'in "gerçeklik"le ne kastettiği özetle ifade edilmelidir. Voegelin, gerçeklikle "ortak tecrübenin gerçekliği"nden söz eder, muhayyel olandan değil. Voegelin'e göre, "muhayyel gerçeklik"te "ortak tecrübe" yoktur. Comte'un, Hegel'in, Marx'ın muhayyel gerçekliğinde, bir başka deyişle tarih inşasında "ortak tecrübe" yoktur. Onların muhayyel gerçekliğinde "ortak tecrübe" olmadığı gibi, "rasyonel tartışma" da yoktur. Rasyonel tartışma olsa bile belli sınırlar içindedir. Söz gelimi, metafizik

²⁰³ a.g.m, s. 117.

²⁰⁴ Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, s. 69.

sorular reddedilmiş, askıya alınmış yahut yasaklanmıştır. Temel prensipler sorgulanmaz veya varlık “temeli”ne, belirsizlik alanına girilmesi istenmez.

Voegelin, modern düşünürün hastalıklı ruh hâlinin nedenini kimi zaman *psikopatolojik* anlamda inanç kaybı, irtidat etme ve yabancılaşma ile izah ederken, bazen de Marx hakkındaki mülahazasında olduğu gibi, hem yabancılaşma, irtidat etme ve inanç kaybıyla hem de aşkın alanın tamamen farkında olunduğu hâlde, onun bilinçli olarak reddedilişi nedeniyle “entelektüel dolandırıcılık” (intellectual swindler)la izah eder.²⁰⁵

4. “Politik Dinler”

a) Voegelin’in Düşüncesinde Din ve Modern Politika İlişkisi

İnanç umut edilen şeylerin özü ve görülmeyen şeylerin kanıtıdır.

İbraniler 11:1

Jacob Taubes’nin “minik bir şaheser” (ein kleines Meisterwerk) olarak adlandırdığı *Politik Dinler*, Voegelin’in politika hakkındaki

²⁰⁵ Burada Voegelin’in modern düşünüre düzenlediği Haçlı seferi, okuyucuya, Voegelin tarafından kâfi derecede gerekçelendirilmemiş gibi görünebilir. Ancak böyle bir değerlendirme Voegelin’in adını zikrettiğimiz her bir düşünür hakkındaki teferruatlı analizleri göz önüne alındığında haksız bir değerlendirme olacaktır. Burada adı zikrolunan düşünürlerin eserleriyle, hayat hikâyeleriyle, birbirleriyle ilişkileriyle, yaşadıkları dönem ve sosyal şartlar kontekstinde değerlendirilişleriyle, halefleri ve selefleri düşünürlerin ortaya koydukları problemleri mütalâa etme biçimleriyle yaklaşık kırk cildi bulan Voegelin’in derin analizinin tamamını ifade etmeye kalkışmak Voegelin’in eserlerini tek bir çalışmada ortaya koymak anlamına gelir ki bu, ne çalışmamızda amaçladığımız bir hedeftir ne de böyle bir teşebbüs makul ve gerçekleştirilebilir görünmektedir. Bunun yerine çalışmamızın cevaplamaya çalıştığı sorular açısından önemli hususları vurgulamayı tercih ediyor ve daha ileri okumaları ve Voegelin’in iddialarının tetkikini okurun kendisine bırakıyoruz. Voegelin’in modern düşünürler hakkındaki eleştirilerinin derli toplu bulunabileceği en önemli eser *Aydınlanmadan Devrime*’dir. Okuyucu, bu eseri okumakla Voegelin’in modern düşünürlerle ilişkin eleştirilerini ve argümanlarını tek tek nasıl temellendirdiğini rahatlıkla görebilir.

mülâhazalarında bir dönüm noktasıdır. Voegelin, bu eseriyle, “politikanın ‘içkin’ kavrayışı”nı terk etmiş ve devlet hakkındaki fikirlerin ‘insanî tecrübe”, daha ötede “dinî tecrübe” temelinde açıklanması gerektiğini ileri sürmüştür.²⁰⁶ Bu eser, onun modernitenin özünün gnostik olduğu yönündeki değerlendirmesinden önce, “genç” Voegelin’in modern politik ideolojiler hakkındaki tespiti olarak karşımıza çıkar. Daha sonra, yani “olgun” dönem Voegelin’in düşüncesinde, politik dinler kavrayışı, “gnostisizm” kavrayışıyla yer değiştirecektir. Ancak bu temeldeki ray değiştirmeye rağmen, Voegelin’in *Politik Dinler* eseri, müteakip gnostisizm kavrayışıyla ilgili mühim ipuçları verir.

Voegelin’in bu metindeki keskin antropolojik dönüşü, bir başka deyişle, insanî tecrübeden hareketle devlet öğretisinin aynı zamanda felsefî antropoloji olması gerektiği yolundaki düşüncesi, modern kitle ideolojilerini değerlendirmesinde de önemli bir rol oynar. Bir başka deyişle, “politik dinler” görüşü, esas itibarıyla daha önceki bölümde mevzubahis edilen felsefî antropolojisine dayanır. Bahsolunan antropolojik perspektife göre, “insanın doğası değişmez. İnsan başlangıçta neyse odur. Ancak insanın değişmez doğasının bir tarihi vardır.” Voegelin bu varsayımdan hareketle, insanın aşkın tecrübeye insanlık tarihinin başından sonuna evrensel olarak sahip olduğu, tarih içinde bu tecrübenin farklılaştığı, ancak modern dönemde “Tanrı tecrübesi ilüzyondur” görüşünün hâkim olmasıyla söz konusu tecrübenin aşkınlık boyutunun ilga edilip geriye sadece “tecrübe”nin kaldığı iddiasında bulunur. Modern düşünür mâziyle köprüleri atmış, “aşkınlık”la bağını koparmıştır. O, bir inkârda yaşar; “Tanrı tecrübesi ilüzyondur, kuruntudur, bir vehimden ibarettir”

Voegelin modern itirazcının *pièce de résistance* (direnc noktası/takıntı)ını “Tecrübe ilüzyondur” olarak belirler. Ona göre, modern düşünür aslında reddetmek için kendisine hedef olarak “Tan-

²⁰⁶ Bu iktibas ve Voegelin’in görüşlerindeki erken dönem değişimin değerlendirilmesi için bkz. Peter Opitz, *Eric Voegelins Politische Religionen Kontexte und Kontinuitäten*, s. 6-15. Bu mesele, Henkel tarafından da değerlendirilmiştir. Henkel, *Positivismuskritik und Autoritärer Staat die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik (bis 1938)*.

rı’yı seçmiştir ancak o, yalnızca Tanrı’yı değil, aynı zamanda Tanrı ile birlikte “tecrübe”yi de reddetmiştir. Çünkü somut olan “Tanrı tecrübesi”dir. Tanrı reddedilse dahi “tecrübesi” insan varolduğu müddetçe varlığını sürdürür. “Tecrübe”, insan varlığıyla yaşar, asla bir ilüzyon olmamıştır ve o her zaman gerçekliktir. Voegelin, modern düşünürün “tecrübe ilüzyondur” yargısının entelektüel bir hattan kaynaklandığını düşünür ancak ona göre bu hata tek bir düşünür yahut ideolojiye indirgenemez, yalnızca tarihteki ana mecrası tespit edilebilir.²⁰⁷

Voegelin, “tecrübe edilen hakikat, gerçeklik ufkunun dışında bırakılabilir ancak gerçeklikten kovulamaz, yani entelektüel söylem evreninden çıkartılırsa, zihinsel işleyişte rahatsızlığa yol açar. Bu rahatsızlık, rasyonel tarzda düşünmeden Platon’un teknik anlamdaki *doxasına* geçiş anlamına gelir” demektedir. Yani o, kendisini, önceki bölümde ele alınan ayrımın, filozof ile *philodoxos* ayrımının bize gösterdiği gibi filozofun düşüncesinde değil, *philodoxosun* düşüncesinde gösterecektir, yani *Philodoxosun*, ideologun muhayyel dünyasında. Modern dönemde, “tecrübe” kendisini, modern düşünürlerin teorik çerçevesini inşa ettiği modern politik ideolojilerde, Voegelin’in deyişiyle de “modern politik dinler”de ifşa eder.

Tecrübeyi reddeden entelektüelin zihinsel işleyişindeki rahatsızlık kendisini, politik dinlerden önce, “içkin tarih” inşalarında gösterir. O, eski tecrübenin yerine yenilerini, genellikle de kendi tasarımı tecrübesini ikame eder. İsa dönemi, Comte dönemiyle, Fiorelli Joachim’in *Third Realm*’i Voltaire’in “insan ruhunun ilerlemesi” vs. ile, Marx’ın proleteryasıyla yer değiştirir. Voegelin’e göre, ideoloji, teoloji ve metafiziğin sonraki doktriner formlarıyla iş görmektedir. İdeoloji, teolojik doktriner formların bir taklidi, öykünmesidir.

Burada hemen bir parantez açılarak, Voegelin’in Batı düşünce ve sosyal tarihini tek yönlü okumadığı ifade edilmelidir. O, yalnızca “içkinliğin”, dünyevî olanın raydan çıkışından söz etmez. Ona göre, Fransız Devrimi’ne giden süreçte “aşkınlığın” raydan çıkışı da

²⁰⁷ Modern düşünürün “tecrübe”yi reddedişinin değerlendirilmesi ve müteakip iktibas için bkz. Voegelin, “Immortality: Experience and Symbol”, a.g.e. s. 192.

fevkalâde mühim bir rol oynamıştır. Voegelin, on altıncı yüzyılı Hıristiyanlık'ta dogmatizm yüzyılı olarak tespit eder. Bu dönemi, Hıristiyanlık'taki doktrinleşme ve din savaşlarındaki patlayış karakterize eder. Bu durum on yedinci yüzyılda modernitenin önlenemez yükselişini getirmiştir. Yani Voegelin'e göre Fransız Devrimi boş yere olmamıştır. O, Kilise'nin doktrinlere körü körüne bağlanması-na, softalaşmasına, özgürlükleri kısıtlayıcı ve zulmedici hâle gelişine karşı gerçekleştirilmiş bir siyasî ve fikrî harekettir. Voegelin'e göre, Kilise, filhakika Batı'da muazzam uygarlaştırmacı bir etkiye sahiptir ve Avrupa'yı diğer uygarlıklardan bu uygarlaştırmacı etkisiyle Hıristiyanlık ayırmıştır. O, spiritüel bir hadisenin "içkin" varoluşunun somutlaşmasıdır ancak meditasyonu bıraktığında ve insanların spiritüel varoluşlarını yeterince temsil edemediğinde yahut kurum olarak kendisini içinde bulunduğu değişen sosyal, politik ve dinî çevreye adapte edemediğinde Reformasyon'a sebep olmuştur.²⁰⁸

Voegelin, Kilise adamlarının Hıristiyanlık'ının köktencililiği ve dogmatizmi nedeniyle baskın hâle gelen "aşkın"ın yoldan çıkışını (perversion) Aydınlanma ile başlayan "içkin" yoldan çıkmışlığın takip ettiğini ileri sürer. Fakat ona göre, "aşkın" sapkınlıkla "içkin" sapkınlık arasında temel bir fark vardır; "Aşkınlık"tan sapmada, her zaman saptırılmış olan gerçekliğe giden bir yol mevcuttur. Meditasyon imkânı vardır. Fakat "içkin" sapmada böyle bir yol mevcut değildir çünkü, "sistemler" insan ürünü temeller olduğundan, onların hapishanesinden çıkarak gerçekliğe girmek mümkün değildir. İlk prensipler, sistemin dayandığı amentüler tartışılmaz. İnsan ideolojinin hapishanesine bir kez girer ve varoluşun "temel"e açıklığı kaybolur. Kurgusal temel, ilâhî "temel"in yerine ikame edilir.²⁰⁹

Voegelin, Kilise'deki doktrinleşmenin büyük ölçüde, kilise ile dünyevî iktidar arasındaki güç dengesinin bozuluşu, Kilise adamlarının meditasyonu bırakmaları ve vahyi semboller olarak değil, kesin kurallar olarak harfi harfine okumaları (buchstabieren), semboller ile tecrübeler arasındaki mesafenin kaybedilişi, sembollerin tem-

²⁰⁸ Herndon, *Eric Voegelin and the Problem of Christian Political Order*, s. 68-75.

²⁰⁹ Bu mesele şu metinde değerlendirilmektedir: Voegelin, "Anxiety and Reason", a.g.e., s. 80-82.

sil ettiği tecrübelerden kopartılarak “şeyler”miş gibi ele alınmaları, kuralları harfi harfine tatbik etmek adına Kilise’nin devlet gibi hareket etmesi yahut politikleşmesi türünden nedenlerle izah eder. Bununla birlikte aşkınlığın raydan çıkışı, uzun ve teferruatlı bir tarihsel sürecin neticesidir. Söz gelimi Voegelin’e göre, ilk raydan çıkış, Kilise babalarının vahyi üstün kılmak gâyesiyle, Platoncu *Nous*u, “doğal akıl” olarak tesis etmeleri ve böyle yaparak onun doğallığını bozmalarıyla başlamıştır. Bir başka deyişle Kilise babalarının doğal akli inşa etmeleri ve inşa ettikleri bu akli “doğal”mış gibi takdim etmeleri aklın doğasını bozmuştur. Ancak bu yeniymiş gibi görünen kavrayışı Voegelin, Stoacılar’a kadar izleyebileceğimizi, Kilise babalarının bu kavrayışı Stoacılardan miras aldıklarını söyler.

Voegelin ayrıca “aşkın”ın yoldan çıkışının mühim bir işareti olarak, Hristiyan ortodoksinin Tanrı’sının “özne” hâline gelişinden söz eder. Lingüistik deformasyon neticesinde, Varlık sembolü, Tanrı’nın kendisi hâline gelmiştir: “Gott ist Sein” (God is Being): Tanrı Varlıktır mânâsına gelir. Tanrı bu tarifle varlığı önceleyen bir varlık olmaktan çıkar. Bizâtihi Varlığın kendisi hâline gelir. Böylelikle *noetic* ve *pneumatic*, Hellen ve Yahudi-Hristiyan semboller, düşünürler tarafından manipule edilebilen yönelimsel (intentionalist) kavramlara dönüştürülmüştür. Bu lingüistik deformasyon özellikle Hegel’in dilinde, Öte ile Varlık (das Jenseits und das Sein)ın sembollerinin özdeş sayılmasıyla gerçekleşmiştir. Halbuki öte ayrı Varlık ayrıdır. Hegel’in felsefesinde sözü edilen sembollerin özdeşliğinin neticesi, “it reality” ile “thing reality”nin “being/varlık” (Sein)ta erimesi ve tarihsel süreç içinde kendisini açarak diyalektik olarak *eschatonuna*, yani *Sonuna* ulaşmasıdır. Voegelin’e göre Hristiyan teolojisine baktığımızda, Tanrı’nın Varlıkla özdeşleştirilmesi Thomas’nın düşüncesinde mümkün değildi ve Tanrı mümkün mertebe “belirsiz” di;

Thomas’nın analizinde sözünü söyleyen ve dünyayı dinleyen Tanrı’nın arkasında isimsiz gayri-şahsi bir Tanrı vardır: Tanrı’nın varlığının ötesindeki Tanrı. Bu belirsiz Tanrı yüzünden tanrıların dili, tecrübe edilemeyen kutsal gerçekliğin tecrübe edilmesinin sembolleştirilmesiyle doludur...Tecrübe edilemeyen kutsal gerçekliğin tecrübesinin bir tarihi vardır. Hakikatin tarihi, ha-

kikat arayışından doğar. Bu yüzden hakikat arayışına ilişkin ciddi çabalar ilâhî komedyâ karakterine bürünür.²¹⁰

Voegelin'in düşüncesinde aşkınlığın raydan çıkışının ne olduğunu tespit etmek burada ele alınamayacak ölçüde kapsamlı, ayrı bir çalışma konusu²¹¹ olduğundan yalnızca çalışmanın problemleri açısından önemli bulunan hususlar vurgulanmakla yetinildi. Bu çalışma açısından mühim olan, Voegelin'in modern dönemde din ile politika ilişkisi, dinsel inanç ile politik düzen arasındaki ilişki hakkında yaptığı değerlendirmelerdir. Modern politik kavrayışta Voegelin'in problemi nerede gördüğüdür. "Tecrübe"nin, bir başka deyişle "metaxy tecrübesi"nin reddine götüren süreç burada bütünüyle ele alınamasa da Voegelin'in modern politika hakkındaki temel tespiti şöyle ifade edilebilir; modern politik dünya görüşü, dini reddedişine rağmen "dinî" bir karaktere sahiptir ve "sorunun özü onun dinî doğasıdır." Voegelin'e göre, modern politik dünya görüşü, bir tür "dinî sistem" üretir. Voegelin'in komünizm hakkındaki şu şemalaştırması onun bu görüşünü açık hâle getirmektedir:

Tanrı – Sınıf

Şeytan – Burjuvazi

Peygamber ve Kurtarıcı – Marx ve Lenin

İncil – *das Kapital*

Kıyamet günü - Devrim

Cennet – sınıfsız toplum²¹²

²¹⁰ Hegel'le ilgili meselenin değerlendirilmesi için bkz. Voegelin, *In Search of Order*, s. 79-80. Thomas'ın analizi için s. 83-84. Bkz. Aşkınlığın raydan çıkışıyla ilgili olarak ayrıca Voegelin'in Schütz'e yazdığı 1 Ocak 1953 tarihli mektup önemli bilgiler ihtiva eder. "Voegelin an Schütz, 1 Januar 1953", *Briefwechsel über "Die Neue Wissenschaft der Politik"*, s. 105-120.

²¹¹ Temelde aşkınlığın rayından çıkışını problem olarak ele almamakla birlikte, Hristiyan politik düzenini Voegelin perspektiften ele alan şu çalışma sözünü ettiğimiz gelişmeyi ana hatlarıyla değerlendirmektedir: Herndon, *Eric Voegelin and the Problem of Christian Political Order*.

²¹² Voegelin, "Volksbildung, Wissenschaft und Politik", *Monatsschrift für Kultur und Politik*, 1.Jg., 7, Juli 1936, s.598. Voegelin'in modern politik dünya görüşünün bir tür "dinî sistem" ürettiği değerlendirmesine benzer bir değerlendirmeyi Levinas da yapar. Howard Caygill'in Levinas'ın düşünceleriyle ilgili mülâhazasında ifade

Voegelin’in bu türden eşleştirmeleri, yalnızca Marksizm için değil, tarihi bilinç aşamaları olarak ve insan bilincini tarihe “içkin” gören Aydınlanma düşünürlerinin tarih felsefeleri ile faşizm (söz gelimi İtalyan faşizmi) ve nasyonal sosyalizm gibi politik ideolojiler için de yaptığı hatırlatılmalıdır. Voegelin, modern entelektüelin, zihinsel işleyişini şu cümleyle özetler: “Ya benim entelektüel hapishane girersin, ya da toplama kampına gidersin!” Ona göre bu düşüncenin arkasında “tarihin demir yasaları” fikri bulunur. Tarihin demir yasaları karşısında rasyonel tartışma mümkün değildir. Tarihin demir yasaları varsa belirsizlik yoktur, muammâ yoktur. İnsan tarihin yasalarına tâbiyse “içkin” bilince sahiptir ve bu bilinçte “varoluş gerilimi” yoktur. Modern düşüncede akıl tamamen “içkin” dir, inanç ise akıldışı, mantıksız eylemdir. Çünkü inanç belirsizliğe kapı aralar. İnanıcı olgusal olarak teşhis ve tespit edemeyiz. Tanrı, insan zihninin yarattığı bir ilüzyondur.

Voegelin’e göre, “demir yasa tasarımı aslında teröristin rüyasıdır. O, teröristin insan, toplum ve tarih üzerindeki iktidar rüyasıdır: *libido dominandi*”, yani “iktidar arzusu”. Ona göre, *libido dominandi*, yani iktidar arzusu gerçekliğin tecrübe edilmiş hakikat sembollerinden temizlenmesiyle serbest kalmıştır. Voegelin, “Ahlâkdışılık; Tecrübe ve Sembol” (Immortality; Experience and Symbol) adlı makalesinde, modern düşünürün Hristiyanlık’tan mürted zihnini ifşa ettikten sonra şöyle yazar:

Tarihin bilinç durumlarıyla yönetilen safhaları yoktur, çünkü dünyaya içkin bilinç diye bir şey yoktur... Tarih hakikatte varoluş ve varoluşun kusurlu modelleri arasındaki mücadeledir. *Civitas Dei* (Tanrı Devleti) ile *civitas terena* (Yeryüzü Devleti) ta-

edildiği üzere Marksizm, Aydınlanma’nın, kaderi ve kaderin özgürlükle ilişkisini reddedişini geleneksel olarak sürdürmüştür. Ancak bu reddedişe rağmen Marksizmde dinî bir tema olan “komünal özgürleşme draması” varlığını sürdürür. Voegelin’in “insanlık draması”ndan söz etmesine benzer şekilde, pişmanlık ve “kurtuluş” unsurlarını taşıyan “komünal özgürleşme draması”ndan söz eden Levinas bu dramanın modern ideolojiler tarafından nasıl gerçekleştirileceğini şöyle açıklar: liberaller soyut aklın sihirli işleyişiyle gerçekleştirmeyi umdukları mutlak özgürlükle, Marksistler, sınıf mücadelesi vasıtasıyla proleteryanın komünal özgürlüğü ile, Naziler ile faşistler ise ırk temelli bir mücadeleyle, biyolojik, ırklar arası mücadeleyle gerçekleştireceklerdir. Bkz. Howard Caygill, *Levinas and the Political*, s. 36.

rihte insanlığın başlangıcından sonuna kadar birbiriyle içiçedir. İnsanlık tarihi hakikat ile hakikat dışı arasındaki gerilimi içine alan açık toplumdur. Bu gerilimin dengesi – kişisel, sosyal ve tarihsel olarak – bir kutuptan diğerine değişebilir ve kesin olarak dengedeki bu değişimler tarihsel dönemleri karakterize etmek için kullanılabilir. Mesela çağımızın kusurlu bir varoluş çağı olduğu ve bu çağın sembolik ifadesinin de insanın sosyal hâkimiyetinin yokluğu olduğu söylenebilir.²¹³

Voegelin, kendi zamanının politik hareketlerini, dinî hareketler olarak görmeyen ve onları sorgulamayan modern zihniyetin bu körlüğünün, Batı'nın emperyal birliğinin çözülmesinden ve modern devletlerin kristalleşmesinden itibaren hâkim hâle gelen lingüistik sembolleştirmelerden kaynaklandığını düşünür. O şöyle söyler;

Ne zaman dinden söz etsek Kilise aklımıza gelir ve ne zaman politikadan söz etsek devleti düşünürüz. Bu örgütlenmelerin açıkça birbirlerine karşıt birlikler oldukları ve aynı *Geista* sahip olmadıkları doğrudur. Devlet ile dünyevî *Geist*, nüfuz alanlarını Ortaçağın Kutsal İmparatorluğu karşısındaki zorlu mücadele neticesinde elde etti ve bu mücadele sürecinde aslında gerçekliği yansıtmayan, ancak mücadelenin birbirine karşıt taraflarının dayanacağı ve kendisini savunacağı dilsel semboller geliştirildi.²¹⁴

Anlaşılan odur ki, tarihsel süreçte birbirine muhalif tarafların mücadelesinde tarafların güçlerini dayandırdıkları bu dilsel sembolleştirmeler, ideolojik de olsa modern düşünürün zihnine kazınmıştır. Bu durumda modern düşünür içinde bulunduğu politik durumu şu sembolleştirmelerden ve tasniflerden hareketle okur: devlet ile Kilise/Havra/Cami vs. Voegelin, yukarıda iktibas edilen sözlerinin devamında dinden söz ettiğimizde Hristiyanlık ve diğer kurtuluş dinlerini, devletten söz ettiğimizde ise modern ulus devletler gibi

²¹³ Voegelin, "Immortality: Experience and Symbol", a.g.e s. 196.

²¹⁴ Voegelin, *Die Politischen Religionen*, s. 11. Metni İngilizcesi ile mukayese etmek için bkz. Voegelin, "The Political Religions", *Modernity Without Restraint, The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*.

politik örgütlenmeleri kastettiğimizi ifade eder. Ancak “politik dinler” dediğimizde neyi kastetmiş oluyoruz? Voegelin niçin birbirinden tamamen farklı şeyler ifade ettiğini düşündüğümüz bu kavramları birbirine karıştırıyor? Niçin kavramlardan birisi (politika) seküler olana diğeriye (din) kutsal olana gönderme yaptığı hâlde ısrarla bu iki kavramı yan yana getirip zihnimizi bulandırıyor?

Voegelin, sorularımızı cevaplamaya, modern düşünürün politik düzeni “Aydınlanmacı önyargılarla kavramlaştırması”nı reddetmekle başlar. Modern düşünürün seküler perspektifinde, devletin alanı kutsalın alanından tamamen ayrılmıştır. Fakat aslında bu iki alan birbirinden tamamen ayrılmış mıdır? Voegelin, bundan “kuşku duymalıyız” der. O, “politik dinler”in ne olduğunu kavramak için din kavramının yalnızca kurtuluş dinlerine değil, devletlerin gelişiminde rol oynayan, dinî doğaya sahip fenomenlere doğru genişletilmesi gerektiğini ileri sürer. Bir başka deyişle, Voegelin’e göre entelektüel şu soruları sormalıdır: Sahip olduğumuz politik düzen yahut devlet ne kadar sekülerdir? Devlet, seküler insanî örgütsel ilişkiler içinde mi hareket ediyor? Devlet uygulamalarını seküler alanla sınırlayabilmiş midir? Seküler bir alan olarak politik düzenin sınırları nerede başlar nerede biter? Seküler addedilen gerçekten seküler midir? Bütün kurumlarıyla halkının bu dünyadaki kurtuluşuna soyunmuş, “nihaî sorular” a cevap veren bir devlet seküler kabul edilebilir mi?

Modern düşünür, din/politika, devlet/kilise, akademi/kilise dikotomileriyle din-politika meselesini, inanç problemini çözdüğünü düşünürken, Schwaabe’nin de ileri sürdüğü gibi, “din ile politika ilişkisi, dinî inanç ile politik düzen ilişkisi, “nihaî sorular” gibi problemler Weber’in “modernitenin büyü bozumu” ile ortadan kalkmış değildir, aksine tahrip gücü yüksek sorunlar hâline gelmiştir.”²¹⁵ Yani Batı dünyasındaki sekülerleşme, “nihaî sorular”ı ortadan kaldırmamıştır. Burada bir parantez açıp, “nihaî sorular” (letzte Fragen) yahut “temel varlık soruları” (fundamentalen Seinsfragen) meselesine değinilmelidir.

²¹⁵ Schwaabe, *Beschränkung aufs ‘Vorletzte’ Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische Bescheidung der politischen Philosophie*, s. 6.

İnsanlar hayatın mânâsının ne olduğunu ister istemez sorgularlar. İnsan sürekli anlam ihtiyacıyla, varoluş soruları ve sancılarıyla kıvrılır. Bu sorgulama bilimsel bir sorgulama yahut bilimin çözüm getireceği, cevaplayacağı türden bir sorgulama değildir. Sorunun, bilimsel tekniklerle, deney yahut gözlemle bulunabilecek bir cevabı yoktur. İnsan “ölüme yönelik bir varlık” olduğu için ister istemez hayatın mânâsı nedir, öldükten sonra ne olacağız, nereden geldik nereye gidiyoruz, niçin, ne maksatla buradayız, bütün bu olup bitenin temel gâyesi nedir türünden sorularla tekrar tekrar yüzleşir, bu türden sorularla varoluşu mütemadiyen kırbaçlanır. Bu sorgulama esnasında insan kendi varoluşunu ve insanlığını keşfeder. Voegelin’in söyleyişiyle,

İnsan varoluş tecrübesinde, kendi spesifik insanlığını, açık olarak nereden nereye sorusundan kaynaklanan varoluşunun anlam ve temelini sorgulayarak keşfeder.²¹⁶

İnsan, ölüme yönelen varlığıyla metafizik bir muammâya, bilinmezliğe mahkûmdur. Ölüm insanın kaçamayacağı mukadderatıdır. İnsanın doğum ile ölüm arasındaki raksını sorgulayışı ve mukadderatının ölüm olduğu hakikati onu “anlam” arayışına iter. Varoluş sancılarından kaynaklanan ıstırabını dindirmek, sükûn ve huzur bulmak için insan, kaygı ve telaşla hayatında bir “anlam” arar:

Ölmek zorunda olma gerçeği, önsel olarak, bütün hayatta kalma çabalarını nihaî bir başarısızlığa mahkûm eder, ayrıca ölmenin zorunlu olduğunu bilmek, en görkemli insan projelerini bile küçük ve önemsiz, içi doldurulmuş ve saçma hâle dönüştürebilir. Eğer “anlam” niyetin ürünüyse, eğer eylem amaç odaklı olduğu sürece anlamlıysa; o zaman yaşamın anlamı nedir? Bu soru ve bu soruyu sormaya yönelik ısrarlı gereksinim ve amansız dürtü, insan durumunun laneti ve sonsuz ıstırabının kaynağıdır. Ama aynı zamanda yaşamın şaşkınlık uyandıran şansıdır...²¹⁷

²¹⁶ Voegelin, “Reason: The Classic Experience”, s. 125.

²¹⁷ Zygmunt Bauman, *Ölünlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 17.

Hayatın anlamı, varoluşun gizemi nedir? Niçin, ne maksatla biz varız? İnsanın tecessüsünü celbeden bu türden nihaî sorular, Taubes’ın de söylediği gibi *Geist*²¹⁸’ın, yani ruhun sorularıdır ve aynı zamanda insanın “kesinlik” arayışının ifadeleridir. Alman filozof, sosyolog ve felsefî antropolog Helmuth Plessner, dinin en önemli özelliğinin “kesinlik” (Definitivum) yaratabilmesi olduğunu söyler. Ona göre,

insanın, doğanın ve *Geist*’in sunamayacağı tek şey “das Letzte” (nihaî son) dir. Yani, “nihaî son hakkında bize ne doğa, ne insan ne de *Geist* bir şey söyleyemez. Bu açıdan, nihaî bağlılığı ve bağlanmayı, hayat ve ölümün mekânını, güvenliği, kaderle uzlaşmayı, gerçekliğin izahını ve bir “vatan” (Heimat)ı yalnızca din insana hediye edebilir.”... “Kim güven içinde vatanındaki evine gitmek istiyorsa inancını feda etmelidir. Ancak *Geista* iştirâk eden geriye dönmez.”²¹⁹ (Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muss sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist halt, kehrt nicht zurück)

Yukarıda mevzubahis edilen türden sualler sorulmaz olduğunda, Voegelin’e göre insan ruhu düzensizlik içinde, yani “yabancılaşmış” demektir. Voegelin hem bu yabancılaşmış şuur durumunu hem de felsefenin modern dönemdeki durumunu ifade etmek için Stoalıların *allotriosis* (yabancılaşma) kavramını kullanır. Modern düşünce, özellikle de modern felsefe *allotriosis*, yani yabancılaşma, bir başka deyişle de “tanrısal varlık temeline karşı insanın *ego merkezli devrimi*” durumundadır.²²⁰

Modern dönemde, Tanrı’nın insan evreninden hızla uzaklaşmasıyla insan varlığında bir mânâ krizi bir buhran ortaya çıkmıştır

²¹⁸ Jacob Taubes, *Abendlandische Eschatologie*, s.10. “Das Wozu ist Frage des Geistes...”

²¹⁹ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie*, zikreden, Schwaabe, a.g.e, s.19. Voegelin, insanî varoluşun temelinde bulunan “temel varlık soruları” meselesini özellikle şu eserlerinde mütalâa eder: Voegelin, *In Search of Order ile Plänonenialismus*, hrsg. Peter J. Opitz, Occasional Papers, XLIV, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, München, 2004. Ayrıca bkz. Voegelin, *The New Order and Last Orientation* adlı eserinde, Schelling bölümü.

²²⁰ Bu yorum için ayrıca bkz. Schwaabe, a.g.e, s. 8-9.

ve “nihaî sorular” a artık dinler değil, modern politik ideolojiler “nihaî cevaplar” bulmaya çalışmışlardır. Dinin, büyük ölçüde “öte dünya” ya bırakarak izah ettiği bazı mühim ontolojik soruları modern ideolojiler, “içkin” kutsallaştırmayla çözmeye çalışmışlar ve bu gâyeyle de ideologlar toplumun, insanın ve düzenin total transformasyonunu arzularak, bu transformasyonu gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Schwaabe’nin de ifade ettiği üzere, bir “politik din” olarak Nasyonal Sosyalizmin muvaffakiyeti, bugün yalnızca modern propaganda tekniklerinin muvaffakiyeti yahut SS Birliklerinin şiddete başvurusuyla izah edilemez. Bilâkis, bu başarıda rol oynayan faktör dinî-psikolojik bir fenomendir. Nasyonal Sosyalizmin mevcudiyeti, insanın modern dünyadaki yurtsuzluğunun ve yabancılaşmasının yarattığı hayâlkırlıklığının sömürülmesi ile izah edilmektedir. Nasyonal Sosyalizmin muvaffakiyeti, modern insanın anlam ve kimlik kriziyle alâkalıdır. İnsanın varoluş trajedisi ve kaygısıyla, geleneksel bağlardan koparak muallâkta, köksüz kalışının yarattığı ıstırap ve bu ıstırapı hafifletme çabasıyla alâkalıdır. Varoluş ıstırabını hafifletme gâyesiyle bir yuva ve anlam arayışındaki insanı politik dinler kendilerine mıknaş gibi çeker. Onlar, vatansız insanlara bir vatan verirler. Bir başka deyişle “büyüsü bozulmuş dünyadan” kaçışı, modern politik dinler mümkün kılmaktadır.²²¹ Voegelin’e göre, hiçbir devlet “nihaî sorular” problemine çözüm ge-

²²¹ Hans Maier’in şu makalesinde komünizm, faşizm, Nasyonal Sosyalizm gibi modern ideolojilerdeki dinî unsur analiz edilmektedir: Hans Maier, “Political Religion: a Concept and its Limitations”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol.8, No.1, March, 2007; ayrıca bkz. Milan Babik, “Nazizm as a Secular Religion”, *History and Theory*, No: 45, October, 2006; Richard Steigmann-Gall, *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity 1919-1945*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. Steigman-Gall, bu eserinde Nazizmin Hristiyan olmadığı yahut Hristiyanlık karşıtı olduğu tezlerine meydan okumaktadır. Steigman-Gall daha sonra yazdığı makalede görüşlerini revizyondan geçirir ve Nazizmin Protestan bir hareket olduğunu ileri sürer. Bkz. Richard Steigman-Gall, “Nazizm and the Revival of Political Religion Theory”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, No:3, 2004, 376-396. Burada bir parantez açıp “politik din” meselesinin oldukça tartışılan bir mesele olduğunun altı çizilmelidir. Politik din kavrayışı tarihçilerin, politologların ve teologların görüş açılanna göre farklı perspektiflerden tartışılmaktadır. Tartışma özellikle Nazizm üzerine odaklandığında, Nazizmin politik bir din olup olmadığına ilişkin mütalâalarla sürdürülür. Nazizmin politik bir din olmadığına ilişkin en önemli muhalif tez, Nazizmin kendisini bilime dayandırması, bilimsel bir dünya görüşünü savunması nedeniyle din olamayacağı tezidir. Bu tezin sahibi *The Third Reich: A New*

tiremez ve getirmemelidir. Bir başka deyişle, hiçbir devlet dinî otoritenin yetki alanında bulunan bir mesele olan halkının “kurtuluş”una soyunmamalıdır.

Çağımızın önemli bir düşünürü, Nazizmi derinden tecrübe etmiş sosyolog Zygmunt Bauman, en genelde dinler ve modern proje arasında bir mukayese yaparak Voegelin’in tespit ettiği bu temel problemi *Parçalanmış Hayat, Postmodern Ahlâk Denemeleri* adlı eserinde dinî terminolojiyi kullanarak ifade etmiştir. Ona göre, bütün dinî sistemlerin özünde günah düşüncesinden ziyade tövbekârlık ve kurtuluş düşüncesi vardır. Bu, hiçbir dinin günahsız bir hayatı mümkün bir proje olarak görmediği yahut kötülükten arınmış bir hayata giden yolu tavsiye etmediği mânâsına gelir. Bauman’ın ifade ettiği üzere dinlere göre günah kaçınılmazdır. Dinde insanın günah işleme özgürlüğü vardır. Günah kaçınılmaz olduğu için vicdan azabı da kaçınılmazdır. Ancak dinlerde tavsiye edilen şey kurtuluş vaadine bağlı olarak tövbe, istiğfar reçeteleri ile bu azabın hafifletilmesidir. Bauman, günahsız bir hayat vaat eden tek projenin “modern proje” olduğunu söyler:

Modern proje, sadece günahkarların değil, aynı zamanda günahın da olmadığı, yalnızca yanlış seçim yapan insanların değil, aynı zamanda bizzat yanlış seçim olanağının da olmadığı bir insanî dünyanın mümkün olduğunu koyutluyordu. Şunu diyebiliriz: Modern proje nihai anlamda, ahlâkî müphemliğin olmadığı bir dünyayı ve bu müphemlik de ahlâkî durumun doğal bir özelliği olduğu için, insanî seçimleri bu seçimlerin ahlâkî boyutlarından koparmayı koyutluyordu.²²²

Bauman, en genelde, modern projenin ahlâkî müphemliği ortadan kaldırmayı amaçladığını söylerken aslında Voegelin’e atıfta bu-

History kitabının yazarı Burleigh’tir. Burada politik din kavramının tarihsel geçerliliği olup olmadığını entelektüeller nezdinde tartışmamız mümkün olmadığından tartışmanın yapıldığı bazı eserleri zikretmekle yetiniyoruz. Michael Burleigh, *The Third Reich: A New History*, Hill and Wang, New York, 2000. Nazizmin bir tür Alman dini olduğunu ileri süren Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, University of California Press, Berkeley, 1974.

²²² Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat, Postmodern Ahlâk Denemeleri*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 12-13.

lunmaksızın onun, politik dinlerin "temel" gerilimini ortadan kaldırma teşebbüsünde bulunan hareketler olduğuna dair tespitini bir kere daha tekrarlar. Modern proje, nihaî soruları bertaraf etmek suretiyle ahlâkî aktörün sorumluluğunu kendisinden alarak, bu sorumluluğu birey üstü faillere kaydırmıştır.²²³

"Nihaî sorular" meselesini burada kapatarak Voegelin'in din ile devlet mülâhazasına geri dönelim. Voegelin'in *Politik Dinler* adlı eserinde, "din" ile "devlet" hakkındaki mülâhazası mühim yeni kavramlaştırmalar ihtiva eder. Bu yeni kavramlaştırmaların arkasında yatan temel saik şudur; Voegelin, bu eserini Nasyonal Sosyalizm, Marksizm ve İtalyan faşizminin yükselişe geçtiği bir dönemde kaleme almıştır ve "devlet" ile "din" hakkındaki modern kavramlaştırmaların çağının politik akımları ve devlet yapıları nazar-ı itibara alındığında yetersiz kaldığını yahut yanlış yönlendirici olduğunu düşünmektedir.

Ona göre bu kavramlaştırmaların yetersizliği, onların "varlık düzeni"ni doğru bir şekilde temsil edememelerinden kaynaklanır. Voegelin'e göre modern dönemde, önceki dönemlerde var olan "varlık hiyerarşisi" yıkılmıştır. Önceki dönemlerde, varlık hiyerarşisinin en üst merciinde "Tanrı" bulunurken, modern dönemde Tanrı'nın yerinde "devlet" bulunur. Onun ifade ettiği gibi, "ilâhî başın uçurulduğu (das göttliche Haupt wird abgeschlagen) ve devletin, dünyaya aşkın Tanrı'nın yerini aldığı" bir politik düzende modern kavramlaştırmalarla iş görmek artık mümkün değildir. Voegelin, modern dünyayı anlamak için şu ayrımı ihtiva eden yeni bir terminoloji teklif eder: dünyaya aşkın dinler (*Geistreligionen, überweltliche Religionen*) ve dünyaya içkin dinler (*innerweltliche Religionen*).

Dünyaya aşkın dinler, *realissimumu* dünyaya aşkın temelde (*Weltgrund*) bulurlarken, dünyaya içkin dinler tanrısallığı dünyaya iştirâk etmede bulurlar.²²⁴

²²³ a.g.e, s. 13.

²²⁴ Voegelin, *Die Politischen Religionen*, s.17. *Realissimumu*, Voegelin'in eserlerinde en yüce hakikati veya en hakiki olanı (highest reality veya most real) ifade eder ve Tanrı'yı, ilâhî temeli yahut aşkınlığı temsil etmek üzere kullanılır. Kavram için bkz. Federici, *Eric Voegelin*, s. 232; "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", a.g.e, s. 176.

Voegelin, dünyaya içkin dinleri, “vekil dinler” (*ersatz religions*) olarak da adlandırmaktadır. Ona göre “dünyaya içkin dinler” yirminci yüzyılda zirvesine varan Batı spiritüel krizinin sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Voegelin’in, krizin temelini “*Geist*’ın sekülerleşmesinde”, “dünyevî *Geist*’ın dinselilikteki köklerinden ayrılmasında” gördüğü daha önce ifade edilmişti. *Geist*’ın sekülerleşmesinin en önemli etkisi devlet ve din hakkındaki kavramlaştırmalarda ortaya çıkar.

Entelektüeller devleti nasıl tarif eder? Voegelin bize devletin en standart ve en genel tarifini verir. O, devletin standart ve bir o kadar da kusurlu tarifinin “yerleşik bir grup insana kerameti kendinden menkul (ursprünglich, İngilizce’de “original”) yönetme gücünün bahşedilmesi” olduğunu söyler.²²⁵ Voegelin, bu tarifte zikredilen “ursprünglich”²²⁶ yani “kerameti kendinden menkul” olma kavramını sorgular. “Kerameti kendinden menkul”la kastedilen gücün kaynağının devletin kendisinden başka bir şey olmaması, başka hiçbir yerden türetilmemesi ve mutlak olmasıdır. Voegelin, bu varsayımın doğru olmadığını ileri sürer, çünkü ona göre “mutlak güç/iktidar bütün güçlerin üzerinde olan güçtür; ona eşit ya da ona üstün hiçbir güç yoktur ve ona tâbi olan güçler yalnızca onun lütfu gereği oldukları gibidirler.” Bununla birlikte “yönetenin gücü aslında içteki bariyerlerle sınırlandırılmıştır, çünkü öyle durumlar vardır ki, yönetici iktidarının yıkılmasını engelleyemez ve o aynı zamanda

²²⁵ İktibas ve tırnak içindeki müteakip fikirler için Voegelin, *Die politischen Religionen*, s. 12. Opitz’e göre, Voegelin’in bu tarifi Georg Jellinek’sin *Allgemeine Staatslehre* adlı eseri ile alâkalıdır. Jellinek, eserinde devleti “doğal yönetici güçle donatılmış birlik” olarak tanımlar. Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, zikreden Opitz, a.g.e, s. 24.

²²⁶ Almanca “ursprünglich” kavramı İngilizce’de “original” olarak karşılanmaktadır. Bu kavram Türkçe’ye “orijinal, asıl, asli; ilk, başlangıç” ve “doğal, doğaya yakın, bozulmamış, sade” olarak tercüme edilmektedir. Almanca kavrama bulunan Türkçe karşılıkların kavramın Voegelin’in eserindeki anlamını tam olarak taşıyamadığı düşüncesiyle, serbest tercümeyle kavramı “kerameti kendinden menkul” olarak karşılamayı uygun gördük. Kavramın Türkçe karşılıkları için bkz. *Almanca-Türkçe Sözlük*, Prof. Yaşar Önen, Cemil Ziya Şanbey, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s.1171 ve *Langenscheidt Taschenwörterbuch Türkisch*, Tevfik Turan, Dr. Heinz F. Wendt, Langenscheidt, Berlin, München, 2001, s. 945.

kendi dışındaki güçlerle sınırlanır. Bu yüzden dışındaki güçler çoğulluğu, devleti kendi menşesine bakmaya zorlar.”

Devleti en temelde, “politik birlik içerisindeki insanî varoluş tarzı olarak değil, tarihsel bir tip”²²⁷ olarak gören Voegelin, “keraleti kendinden menkul devlet”, yahut “en yüce güç olarak devlet”in olamayacağını çünkü devletin “tarihsel” olduğunu söyler. O, bu tarifleri eleştirdiği gibi, “ilâhî güce dayanan politik düzen” tasarımını da eleştirir. Voegelin, “tarihi incelediğimizde dünya politik düzeninde en büyük gücün her zaman devlette değil, Tanrı’da olduğunu görürüz” demektedir. Onun söylemek istediği şeyi biraz daha açarsak, politik düzen tasarımında hiyerarşik bakımdan Tanrı her zaman en üsttedir; o, yöneticinin de üstündedir ve yönetici güç, halkının karşısında sorumlu olduğu gibi, Tanrı’nın karşısında da mesuliyet taşır. Yani iktidar, hem halkına hem de Tanrı’ya karşı sorumludur. Yönetici güç otoritesini Tanrı’ya dayandıramaz, fakat Tanrı’ya karşı sorumludur; hem vicdanında hem de halkının nezdinde. Tanrı bu bakımdan en yüce ölçüdür. Halk yöneticisinin adaletini bu ölçüden hareketle sorgular.

Voegelin, yöneticilerin kutsal otoriteden bağımsız kendi güç politikaları olduğunu, sahip oldukları iktidarın içerdeki güçler çoğulluğuyla şekillendiğini ve dışardaki güçlerle sınırlandığını ve bu politikaları uygularken de hiyerarşik olarak Tanrı’nın altında konumlandıklarını düşünür. O, bu görüşünü tarihsel olgulara ve entelektüel kaynaklara dayandırır. Mesela, Dante için güçler çoğulluğunun, meşruluk ve düzene ilişkin sorgulamaya yol açacağı çok açıktır. Voegelin şöyle söyler: “Böyle bir sorgulamanın çaresi şu formül olacaktır: çok sayıda gücü birleştirmek ve iktidar yapısının parçası olan kutsal birlik prensibine üstünlük atfetmek.” Voegelin, yine ortaçağda Kilise ile devletin ayrı güç alanlarına sahip olduklarını, yöneticilerin kendi güç politikalarını uyguladıklarını ancak kiliseyle birlikte “aynı cemaati” temsil ettiklerini ifade eder. Yani kilise ile devlet aynı kutsal birliğin parçasıdır. İkisi de diğerleriyle birlikte

²²⁷ Voegelin, *The Authoritarian State, An Essay on the Problem of the Austrian State*, s. 49. “Bu tarihsel tipin gelişimi Batı Avrupa’da Ortaçağ’da başlamış ve bu coğrafik merkezden politik örgütlenme modeli olarak yayılmıştır.” s. 49.

Tanrı altında konumlanır. Anlaşılan odur ki, tarihteki güç/iktidar formları, devlet hakkında yukarıda eleştiri meselesi yapılan standart tariflere pek uymamaktadır.²²⁸ Yani, “kerameti kendinden menkul devlet” tarifinin aksine, tarihte devletin üzerine çıkan bir güç, buna Tanrı yahut istersek adalet diyelim her zaman bulunur. Devlet kaynağını Tanrı’dan değil, Tanrı’ya yahut adalete karşı sorumluluğundan, Tanrı’ya yahut adalete göre adaleti sağlama sorumluluğundan almaktadır. Devlet, mutlak güç/iktidar değildir ve yönetici kendisinden yüce bir güce karşı hem halkının nezdinde hem de kendi vicdanında sorumludur. Eğer devlet diğer bütün güçlerin üzerinde mutlak güç/iktidar olsaydı, halkı hangi ölçüte göre devletini yargılayabilecekti?

²²⁸ Voegelin’in saldırdığı bir başka görüş de bazı ortaçağ âlimlerinin görüşüdür; ortaçağda “politik” addedilen fikirlerin, politik fikirler olarak değerlendirilemeyeceği görüşü. Voegelin, Sir James Bryce’in *The Holy Roman Empire* adlı eserini zikreder ve onun bu görüşün önemli bir temsilcisi olduğunu ileri sürer. Sir James Bryce, “Ortaçağ temelde politik değildir (unpolitical)” diye yazar. Voegelin’e göre, ortaçağda politika olmadığı fikri doğru olabilir ancak bu fikir yalnızca şu varsayım temelinde doğru olabilir: “modern ulus devlet telâkkisi, *politik* (political) terimi hakkında tekeli bir iddiaya sahiptir.” Bu meselenin daha teferruatlı bir tartışması ve nedenleri için bkz. Voegelin, *The Middle Ages to Aquinas*, s. 31-38. Voegelin aynı eserde Roma İmparatorluğu döneminde, Hristiyanlık’ın Yunan politika teorisi türünden bir teori üretmeyişi yeni çağrışımın politik cemaate tam olarak nüfuzunu engelleyen çok sayıda faktör olmasına bağlamakta ve devamında bunları sırasıyla analiz etmektedir. Fakat nerede politik kurumlar varsa orada politikanın varolduğundan söz edebiliriz demektedir. Voegelin şöyle yazar: “Açıkkası Augustine ile Aquinas arasında büyük hiçbir politik fikir sistemine rastlamayız, fakat bu gerçek bizi kendini beğenmiş bir şekilde kolayca “Karanlık Çağlar” söylemine teslim etmemelidir; aksine meseleyi daha yakından tetkik etmeye sevk etmelidir. Büyük teorik sistemlerin, çöküşün habercisi olan uyanış dönemlerinin bitişini işaret ettiklerini biliyoruz. Platon ve Aristoteles polis sonuna, Augustinus, Roma Hristiyanlık’ının sonuna, Aquinas Ortaçağ’ın zirvesinden Rönesansa geçişe, Hegel ulus devlet döneminin sonuna işaret eder.” Bkz. a.g.e, s. 65. Bu değerlendirmelerden anlaşılan şudur: politika değil, ancak politik teori kriz dönemlerinde ortaya çıkar. Ortaçağ’ın bahsolunan döneminde politik teorisinin olmayışı aktüel politik bir hayatın olmadığı, politikanın olmadığı anlamına gelmez. Olsa olsa bir kriz döneminin olmadığı anlamına gelebilir. Voegelin için politika, modern düşünürün politikayı tarifine bu bakımdan tezat teşkil eder. Voegelin’in modern politikayı büyük ölçüde politika olarak değil, ideoloji olarak gördüğü, modern toplumları da ideolojik toplumlar olarak nitelediği daha önce ifade edilmişti. Toplumları sınıflandırması için bkz. Voegelin, “Anxiety and Reason”, a.g.e.

Voegelin'e göre varlık hiyerarşisinde "tanrısal kısım hadım edildiğinde dünyaya aşkın Tanrı'nın yerini devlet alır." Voegelin bu düşüncesini, Hegel'in devlet teorisinden yola çıkarak izah eder. Ona göre, Hegel, devleti mutlak *Geist* olarak sunmuştur ve Hegelci devlet teorisinde, devleti sınırlayan iç bariyerler yoktur. *Geist*, bizâtihi devletin kendisi hâline gelmiştir. Devlet gücü idealleştirilmiş, ilahlaştırılmış ve kutsallaştırılmıştır. Adeta Tanrı'nın yerine ikame edilmiştir. Kadiri mutlak devlete karşın bireyin gerçekliği yoktur. Her birey, devletin kendisine tâbi ve ehemmiyetsiz bir üyesidir. Voegelin'e göre, Hegel'in devlet teorisi kolektivist görüşlerin de hareket noktasıdır. Voegelin, "kişi" olarak insanın, yani Hristiyan anlamda özerk insanın Hegelci devlet sisteminde bütünü bir parçası, maddenin bir dışlisine dönüştüğünü düşünür. Opitz'in de belirttiği üzere, kişi kendisini aşan bir gerçekliğin parçası olarak anlaşılır ve bu durum onun kişiliğini çözdüğü gibi özerkliğini de yıkar. O, kolektif bir topluluğun parçası, gücünü kolektiviteden alan üyesidir. Voegelin'in kolektivizmin panzehiri olarak düşündüğü, Augustinusçu Hristiyan "kişi" tasarımını Hegelci devlet teorisinde bulamayız.²²⁹

Devletin kutsallaştırılması, ilahlaştırılması hangi "tecrübe"nin neticesidir? Bu soru Voegelin'in modern politika kavrayışında cevap aradığı en önemli sorulardan birisidir. Opitz'in ileri sürdüğü üzere, Voegelin insanî tecrübeyi dinî tecrübeye taşımakta, dinî tecrübeye bağlamaktadır. Bir başka deyişle devletin tanrılaştırılması "dinî tecrübe"nin neticesidir. Voegelin, bu görüşünü şu varsayıma dayandırır: "İnsan varoluşunu doğal²³⁰ [(yaratılmış) kreatürlich, na-

²²⁹ Opitz, a.g.e, s. 25-26.

²³⁰ Voegelin'in, *Die politischen Religionen* adlı eserinin "Din" başlıklı bölümünün girizgâh cümlesi olan bu cümlede Almanca "kreatürlich" kavramını kullanır. İngilizce'ye bu kelime "natural" bazen de "creaturely" olarak tercüme edilmiştir. "The human being experiences existence as 'creaturely' (orginal), and therefore 'questionable'" (İnsan, varoluşunu yaratılmış bir şey ve dolayısıyla da sorgulanabilir bir şey olarak tecrübe eder) Mukayese için bkz. Petropulos, *Beyond Max Weber's Value Free Science: Philosophical Anthropology and Religious Experience: A Study of Helmuth Plessner and Eric Voegelin* s.69 ve Voegelin, *Political Religions*, s.30. Biz de kavramı İngilizce tercümeyi takip ederek "doğal" kavramıyla karşıladık. Ancak Türkçe'de "kreatur" yaratık ve "kreatürlich" kavramı "yaratılmışlık" olarak da karşılanmaktadır. Böyle bir tercüme Voegelin'in eserlerinin ruhuna da uygun düşmektedir. Bundan dolayı kavram okunurken diğer tercüme de göz önünde bulundurulmalıdır.

tural] olarak tecrübe eder ve bu yüzden varoluşu sorgulanabilir. Derinliklerinde bir yerde, ruhunun kozmosa bağlandığı yerde bu soru insanı kendisine çeker durur." Voegelin'e göre bu içsel duyguları adlandırmak, onların tabiatını teşhis etmek kolay değildir. Voegelin, bu temel duyguları "varoluşsal temel tecrübesi" olarak da adlandırır ve bu temel duyguların, insanın varoluşunu "doğal" olarak tecrübe etmesinden kaynaklandığını düşünür. Bu tecrübeden; güven, korku, umut, fırlatılmışlık ve yalnızlık duygusu, insanî varoluşsal güvensizlik, huzursuzluk, isyan, öfke, hınç, alçak gönüllülük ve barışçılık vb. gibi duygular doğar. Bu tecrübeden aynı zamanda hakikat çabası ve arayışı da doğar. Voegelin'e göre, "bizi çevreleyen öte, insanın dünyaya açıklığıyla birlikte bütün yönleriyle araştırılır ve keşfedilir: beden ile ruhta, insan ile cemaatte, doğa ile Tanrı'da." Bu yüzden Voegelin'e göre, "ontolojik temel tecrübesi" dinin alanına, dinî hayata (Erregungen der Kreatürlichkeit) aittir. Henkel'e göre, bu değerlendirme, Voegelin'in din kavramının, tek Tanrılı dinlerin yanısıra, beden, ruh, insanın, toplumun ve doğanın dinini de kapsadığı anlamına gelir.²³¹

b) Politik Dinlerin Tarihsel Arka Planı ve Bugünü

Voegelin, eserinde politik dinlerin, tarihteki izini sürmüştür. Bu bölümde politik dinlerin tarihsel arka planı Voegelin'in *Politik Dinler* adlı eserinden hareketle özetle anlatılacak ve politik dinlerin tarihsel menşesine değinilecek.

Voegelin, eseri *Politik Dinler*'de politik dinin tarihsel olarak ilk defa Mısır'da ortaya çıktığını tespit eder. Mısır'da teolojik olan ile politik olan birlikte zuhur etmiştir. Voegelin'e göre ismini Akhenaton ismiyle değiştiren kral, Mısır'da Tanrı'dır ve kutsal ve dünyevî alan kralın şahsında birleştirilmiştir. Mısır'da insanlar tarafından yönetilen alan ve Tanrı tarafından yaratılan dünya, bir başka deyişle insanî ve ilâhî yönetim, insanî ve ilâhî yaratım açıkça birbirinden ayrılmamıştır.²³² Bu durumda, Tanrı'yla doğrudan bağlantısı olan

²³¹ Henkel, *Eric Voegelin: zur Einführung*, s. 78.

²³² Voegelin, *Die politischen Religionen*, s. 23 Müteakip ve tırnak içindeki fikirler aksi belirtilmedikçe aynı metinden iktibas edilmiştir. Voegelin, metninde Mısır ilâhîlerini bu durumu gösteren örnekler olarak inceler.

tek kişi kraldır. Tanrı'dan haberdar olan tek kişi odur. Diğer insanlar onun vasıtasıyla Tanrı'ya bağlanırlar. Voegelin' bu durumu şöyle ifade eder: "Tanrı yalnızca krala konuşur". Bununla birlikte kralın ölümünden sonra, kralın geleneğe karşı yaptığı devrime muhafazakâr tepki, eski düzeni geri getirecektir.

Voegelin'e göre, Mısır'da Akhenaton'un yaratılışında, "politik din" in şartlarını ve hudutlarını görürüz. Mısır'da devlet dininin ve tanrılarının yanında politik olmayan tanrılar ve bu tanrıların kültleri de yaşar. Bunlardan birisi Mısır'ın çok tanrılı kültüründe varlığını sürdürmüş olan Osiris kültü ve onun gizemli oyunlarıdır. Söz konusu kült, dünyevî varoluşun moralitesiyle, ölüm yargısıyla, ölümden sonraki hayat, ruhun öte dünyada cezalandırılması ya da ödüllendirilmesi meseleleriyle ilgilidir. Bu kült, alt sınıfların dinidir ve güneş kültü yani devlet dini, dünya ve devlet problemleriyle uğraşırken, Osiris kültü bireysel ruhun kaderiyle ilgilenmektedir. Voegelin, sosyal terimlerle konuştuğumuzda güneş kültünün takipçilerinin yönetici kesimde, Osiris kültünün takipçilerinin ise hükmedilen insanlar, halk arasında olduğunu söyler. Devlet dini, Osiris kültünü ve dinini ortadan kaldırmak istediğinde ve yerine monoteist imparatorluk kültünü ikame ettiğinde, Osiris kültüne bağlı dinsel sistemle yaşayan insanlar devlet diniyle tatmin olmamış, ona tepki göstermişler, isyan etmişlerdir. Çünkü kişisel moral ya da hayat ve ölüm hakkındaki sorulara cevap ihtiva etmediğinde, devlet dini olan Akhenaton kültü, "güneş miti"nden daha fazla bir şey geliştirememiştir.

Voegelin, Mısır hakkındaki mütalâasında, Mısır'ın "güneş kültü Akhenaton"u Plotinus'un, "görünmez logos"la değiştirdiğini, Maimonides'in de kutsal akışı mükemmelleştirerek doğu Akdeniz kültüründen Avrupa'ya naklettğini ileri sürer. Ona göre, Plotinus ve Maimonides'ten sonra bu fikirle Dante'de karşılaşırız. *De Monarchia*'da spiritüel ve dünyevî olan her şeyin yöneticisi kraldan söz edilir. Daha sonra XIV. Louis, (le Roi Soleil: güneş kralı) güneşi monarşinin yeniden sembolü yapar. 16. yüzyılın sonlarına doğru ise Fransız monarşisinin büyük teorisyeni Jean Bodin, Hristiyan sembolizminden hareketle politik sistemi yeniden yapılandırır. Yeni politik sistemde en büyük güç kralda değil, Tanrı'dadır. Kral hem spi-

ritüel hem de dünyevî güç değildir. Yönetici, politik düzende Tanrı altında iş görür. Mutlak anlamda egemen değildir, çünkü mutlak egemen Tanrı’dır. O, yalnızca uyrukları nezdinde yöneticidir ve uyrukları nasıl Tanrı’nın yasalarına tâbi ise o da tâbidir. Bu yüzden yönetici, Tanrı önünde halkına karşı adil olmak mecburiyetindedir. Voegelin’e göre burada Hristiyan sembolizminin, Akhenaton’un sembolizminden sapma gösterdiği açıktır. Çünkü kral Tanrı’ya doğrudan bağlandığı gibi, onun uyrukları da Tanrı’ya doğrudan bağlanmaktadır. Artık “Tanrı yalnızca krala konuşmaz”. Voegelin’e göre, bu durumda kral Tanrı’ya, yargıçlar hem krala hem Tanrı’ya, uyruklar krala ve Tanrı’ya tâbi olmuşlardır çünkü Tanrı, kralın ve yargıçların da üzerindedir. İnsanın Tanrı’yla doğrudan bağının bu tanınışıyla Akhenaton’un kutsal politik hiyerarşisinden sapılır. Voegelin’e göre, Bodin tarafından tesis edilen bu hiyerarşik düzen, yeni seküler yasal düzenlemelere kadar Avrupa’nın devlet düzeni olarak kalmıştır.

Voegelin’e göre, Hristiyan *Ekklesia* birliği şu şekilde kurulur; ruhani (geistig) İsa’ya ruhani üyelik yoluyla birlik. Bu birliğin kurumlaşması ise “*corpus mysticum*”dur. Hem Kayzer hem de Papa, Hristiyan yönetim olarak aynı ölçüde bu birliği temsil eder. Augustinus’de spiritüel alan ile dünyevî alan birbirinden ayrılrsa da en temeldeki bu birlik önemli bir rol oynar. Augustinus’de *Tanrı Devleti* ne kiliseyle özdeşir ne de İsa’nın kurtuluş çağıyla. O, melekler şehriyle başlar, Tanrı’nın krallığıyla sona erer. Kilise, Tanrı’nın yeryüzündeki varlığının temsilcisidir, ancak o aynı zamanda *Yeryüzü Devletinin* yurttaşlarını da içine alır.

Spiritüel alan ile dünyevî alanın birbirinden ayrıldığı ancak birlik içinde varolduğu bu düzen tasarımı Thomas’yla değişikliğe uğrar. Voegelin, Thomas’nın tasarımında dünyevî-politik alanın, spiritüel alana tâbi kılındığını ileri sürer. Voegelin’e göre Thomas, Aristoteles’in düşüncesini ortaçağ düşüncesine transfer ederken, onun merkezi anlamını yıkmıştır. Çünkü polisin entelektüelleştirilmiş dininde filozof, polisin politik dinsel sisteminde hareket eder. Kişinin anlamı ve politik hayatı, insan, devlet, dünya ve Tanrı’ya doğru gelişen bir varoluş yapısına analogiyle ele alınır. Aristoteles’ten en değerli hayat zihinsel aktivitenin hayatı, yani “temâşâ” hayatı-

dır, çünkü kişi temâşâ yoluyla entelektüel bakımdan aktif olduğunda, kendi kendine yeterli hâle gelir ve en çok da bizâtihi kendisinde huzura kavuştuğu Tanrıya benzer. Bu bakımdan Voegelin, politik dini, hem Hristiyan — kişi fikri - hem Aristotelesci — dogmatik olmayan *vita contemplativa* - olmak üzere çifte perspektiften değerlendirir. Thomas'la birlikte bu perspektif yıkılmıştır. Thomas'ın düşüncesinde, kişisel varoluş ve cemaat varoluşu, kutsala analogiyle değil, spiritüel alan ile politik-dünyevî alan olmak üzere birbirini dışlayan iki alana bölünmüş olarak tasarlanır.

Spiritüel alan ile dünyevî alanın birbirinden ayrıldığı ancak birlik içinde varolduğu bu düzen tasarımı yıkılınca bu durumun mühim politik neticeleri olmuştur. Politik kurum, feodal kiliseye itaatsizlik etmeye, kendisini aynı birliğin parçası olarak görmemeye başlamıştır. Voegelin'e göre sözü edilen itaatsizliğin ilk adımı II.Frederick (1194-1250) (Kutsal Roma İmparatoru)'le atılmıştır. Voegelin, II.Frederick'ten "son ortaçağ imparatoru ve modern devletin ilk kurucusu"²³³ olarak söz eder. Kudüs'ü fethini takiben, kral kendisini Mesih kral olarak ilan eder ve bunun karşılığında da Papa, imparatoru Hristiyanlık karşıtı ilan eder. Böylelikle, dünyaya içkin politik din, ilk defa Hristiyan *Ekklesia* üzerinde tesis edilir. Dünyevî iktidar ile kutsal iktidar arasındaki kutsal birlik artık bozulmuştur. Dünyevî iktidar kendisini dinselleştirmiş, kutsallaştırmıştır ve kendi içine kapanmıştır. Voegelin'e göre, mevzubahis edilen gelişmelerle birlikte *Ekklesia*'nın, hiyerarşik zirvesi Tanrı olan evrensel birlik olmaksızın çıkarak, bağımsız hâle gelişi ve dünyaya "içkin" bir tarzda kendi içine kapanışı aslında, "muhteva" olarak dünyanın "varlık" olarak dünyayı baskı altına alması demektir. O, bu durumun, "kişi" olarak insana saldırıyla sonuçlandığını düşünür, çünkü aşkınlıkla

²³³ Voegelin, *The Middle Ages to Aquinas*, s. 144. Burada, Voegelin'in "modern"i tarihsel bakımdan dönemleştirmesinin modern düşünürlerden farklılık arzettiğini belirtmekte fayda var. Voegelin modern modern düşünürlerin dönemleştirmesinden önce bir tarihte başlatır. Ona göre ortaçağ sona erip modern dönem başlamaz. Modern dönem ortaçağla iç içe geçmiştir. Voegelin, söz gelimi engizisyonu ya da cadı avını "modern" kabul eder. Çünkü bunlar Ortaçağın sonlarında zuhur eden "modern" fenomenlerdir, ortaçağın zirvesinde böyle bir şey yoktur. Bu bakımdan, Papa IX Gregorius tarafından kurulan Engizisyonun kuruluş tarihinin 1231 yılı olması ve kral II. Frederic'in yaşadığı döneme tekabül edışı anlamlıdır.

bağlantı, “kişi”yi oluşturunucudur. “Kişi” olmak için aşkınlıkla irtibat şarttır. “Kişi” olmak demek diğerini nazar-ı itibara almak demektir. Diğerini nazar-ı itibara almak için “ego”merkezli değil, aşkına “açık” olmak dolayısıyla da diğerine “açık” olmak gerekir. Aşkınlıkla bağın koparak içkin muhtevanın baskın hâle gelişi neticesinde insanın “kişi” olmaktan çıkması, diğerleriyle manevî bağının kopması onun kitlenin bir üyesi, zincirin bir parçası hâline dönüşmesi anlamına gelir. Voegelin’e göre politik kolektivizmin panzehiri “kişi” olarak varolmadır. Halbuki insan, dünyaya içkin cemaatte, kişiliğini kaybeder ve kolektif varoluşa hizmet eden bir araca dönüşür. İnsan artık diğerleriyle birlikte bir aygıt, kolektiviteye hizmet eden bir makine dışlısıdır.

Voegelin’in ifade ettiği üzere, bu yeni politik-kutsal düzenin teorisini müteakip dönemde Hobbes olacaktır. Voegelin’e göre “Hobbes’un devlet teorisinde Yahudi tarihinin etkisi vardır. Onun devlet teorisinde, Hristiyan *commonwealth*’in egemeni, İbrahim’in ailesiyle aynı konuma sahiptir; Mısır’da olduğu gibi, Tanrı yalnızca egemene konuşur; yalnızca o Tanrı’nın iradesini bilir ve yalnızca o Tanrı’nın sözünü ve isteğini yorumlayabilir. Birkez yönetici Tanrı’nın aracısı hâline geldiğinde Tanrı yalnızca ona kendisini ifşa eder.”

Hristiyan *Eklessianın* yerine dünyaya içkin *Eklessianın* bir başka deyişle dünyaya içkin cemaatin oluşturulmasında yalnızca Yahudi tarihi ve teolojisi etkin rol oynamaz. Joachimci sembollerin Aydınlanma düşünürlerinin tarih felsefelerinde ve modern politik kitlerle ideolojilerde kendisini gösterişi, Hristiyan *Eklessianın* yerine dünyaya içkin *Eklessianın* bir başka deyişle dünyaya içkin cemaatin oluşturulmasındaki bir diğer önemli basamaktır. Dünya tarihini üçlü dönemleştiren Paulcü Hristiyan tarih;

lex naturalis

lex mosaica

Hristiyan İmparatorluğu

kendisini, ileride Joachim’in dönemleştirmesinde, Dante’de, modern düşünürlerde ve Alman sembolizmde gösterecektir.

Voegelin'in politik din kavrayışının tarihsel arka planının bu şekilde kısmen de olsa gösterilmesinden sonra, bu kavrayış tarzının günümüzdeki ehemmiyeti de sorgulanmalıdır. Yani Voegelin'in politik dinler telâkkisine günümüz toplumsal durumundan hareketle entelektüel bir mesafeden bakılmalıdır. Böyle bir mesafeden bakıldığında Voegelin'in politik dinler telâkkisinin çağımızın demokratik toplumlarında itibarını kaybettiği ileri sürülebilir nitekim Voegelin hakkında yazan entelektüeller tarafından bu fikir ileri sürülmüştür de. Çünkü çağımızın, yirminci yüzyıla damgasını vurmuş ideolojik hareketlerinin, Voegelin'in deyişiyle politik dinlerinin, Nazizmin, komünizmin, faşizmin vs. en azından Batı'da politik alandaki güçlerini çoktan kaybettiği bir çağ olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Voegelin'in modernitenin krizi olarak teşhis ettiği, "dünyaya içkin dinsellik" ya da "*Geist*ın dünyevileşmesi" veya "dünyaya içkin cemaat" kavramlaştırmalarının hükmünü kaybettiği tartışmalıdır. Faşizm, komünizm, nasyonal sosyalizm gibi ideolojilerin bugün güçlerini kaybetmiş olmaları, dünyanın güvenli bir yer hâline geldiği anlamına gelmez. Opitz'e göre "politik dinler" in yerini, bugün "tüketim toplumu" almıştır. Yani, tüketim toplumu "dünyaya içkin toplum"u meydana getirmek bakımından politik dinlerin hâkim olduğu toplumdan daha az tehlikeli değildir. Çünkü Opitz'in söylediği üzere, dinsellikle yüklü 'dünyaya içkin cemaat' in yerini dinselliğin büyük ölçüde boşaltıldığı "dünyaya içkin cemaat" almıştır. Tüketim toplumunda, Girard'ın adlandırışıyla "taklitçi rekabet" içindeki birey - "kişi" değil, ama "birey" - bütün geleceksel bağlarından soyunmuş, izole, yabancılaşmış, atomlaşmış birey olarak bozuk bir hâlet-i ruhiyeyle muallâkta yaşamaktadır. Bu birey, makinenin bir dişlisidir. Tüketim toplumunda yaşayan bir "kişi" olarak haysiyeti, politik dinlerde olduğundan hiç de daha fazla değildir.²³⁴

Bütün bu mülâhazalardan varılacak netice şudur; "Kişi olarak insanın yıkımı" nı yalnızca politik dinlerin hâkim olduğu toplumlar da görmeyiz. Onunla çağdaş "tüketim toplumu"nda da karşılaşırız.

²³⁴ Peter J. Opitz, "Die Krise der Westlichen Welt als Bedrohung des Menschseins. Eric Voegelins Kritik an der Moderne", a.g.e, s. 27.

Opitz’e göre, dünyaya içkin dinsellik fenomeninin günümüzde ehemmiyetini kaybettiği tezi, yalnızca bir dereceye kadar doğru olabilir. Söz konusu tezi, yalnızca tüketim toplumunun mevcudiyeti geçersiz kılmaz. Günümüzde politik dinlerin dünyanın Avrupa dışındaki bölgelerinde ortaya çıkmaları yahut bu bölgelere ihraç edilmeleri de bu tezi geçersiz kılar. Ulus, ırk ve sınıf gibi kollektiviteler Avrupa’da sihirlerini yitirmiş gibi görünse de bu, onların dünyaya çapında mânâsız hâle geldiği yahut kaybolmuş olduğu mânâsına gelmemektedir. Avrupa dışındaki ülkelerin pek çoğunda dinsellik yüklü ulusçuluk yahut Batı politik dinlerinin varisi köktenci hareketler görülmektedir ve bu hareketler insanlığı ve uygarlığı yıkıcı bir potansiyele sahiptir.²³⁵

Bu kontekste, Voegelin’in günümüz toplumlarına ilişkin bu idrâkimizi aydınlatıcı mülâhazası ve muhasebesi hâlâ güncelliğini korumaktadır ve modern Batı’nın hastalığını anlamamızda fevkalâde isabetli bir değerlendirmedir. Çünkü dünyamız liberal demokrasilerin vaad ettiği güvenliğe henüz tam olarak sahip değildir yahut en azından nispî bir güvenlik içindedir. Bir başka deyişle modern demokrasiler bize her zaman emniyet hissi vermemektedir çünkü insanlık politik sistemi kilitleyebilecek, şimdiden tarifi nâmümkün beklenmedik eylemlerle her an karşılaşabilir ve kaybettiği yahut reddettiği dinselliği bu kez düzeni ve insanlığı yıkıcı bir şekilde tekrar tecrübe edebilir.

Son olarak bu bölümün önceki bölümlerle irtibatı kurulmalıdır. Buraya kadar, Voegelin’in temel tespitlerinden biri olan “*Geist*’in sekülerleşmesi” ve bahsedilen sekülerleşmenin politik neticeleri Voegelin’in perspektifinden değerlendirilmeye gayret edildi; Voegelin bir durum tespiti yapıyor. Bu durum Batı’da “*Geist*’in sekülerleşmesi” durumudur. O, “*Geist*’in sekülerleşmesi”ni üç saçı ayağı üzerine oturtur: yozlaşma (Abfall), irtidat (din değiştirme/apostasie) ve ihtilâl (devrim/revolte). Voegelin, ilkin “yozlaşma” ve “irtidat”tan söz ederken daha sonra üslûbunu sertleştirmiş ve müteakip eserle-

²³⁵ Opitz, a.g.y, s. 26. Burada, Prutsch’un “modernlik karşıtı modern hareket” olarak tarif ettiği fundamentalizmin 20.yyın politik dinleri komünizm ve faşizmin varisi olduğu tezi tekrar hatırlatılmalıdır.

rinde “ihtilâl”den, “Tanrı’ya karşı ihtilâl”den söz etmeye başlamıştır. O, bu ifadelere mukabil, “insanın yıkılışı” yahut “rayından çıkma” tabirini de kullanır. Voegelin, “insanın yıkılışı” tabiri ile aslî köklerinden koparak muallâkta kalan insanın Tanrı altındaki varoluşunun ve haysiyetinin yok edilmesini ifade etmek ister. Bu tabir ile “kişi” olarak insanın yıkılışını, insanın kollektivitenin güçsüz ve aciz bir dişlisine, diğerini ölçüsüzce taklit eden kitle insanına dönüşmesini kasteder. “Rayından çıkma” ile de batı düşüncesinin kadim felsefi geleneğin rayından çıkışını ve buna mukabil insanın insanlıktan çıkışını ifade etmek ister. İngilizce’deki “derailment” yahut Almanca’daki “Entgleisung” kavramını, Türkçe’de “rayından çıkma” yerine “dünyanın çivisinin çıkması” olarak tercüme etmek daha makbul görünüyor. Voegelin’in nokta-i nazarından, Tanrının yerine “dünyaya içkin kolektif varoluş” geçtiğinde, kişi bu yeni kutsal dünya muhtevasının şuurunu kaybetmiş hizmetçi üyesine dönüşür. O, kimliksiz ve şahsiyetsiz bir vasıta, “araç” hâline gelir. İnsanın araçsallaştırılması, onun *geistig* kapasitesizleştirilmesi ve aşagılanması, “kişi” olarak yok edilmesi anlamına gelir ve bu Voegelin’in *Politik Dinler* adlı eserinde teşhis ettiği krizin, modern Batı’nın krizinin en önemli veçhesidir. Bu insanın insanlıktan çıkması, insanların insanlıktan çıkarak şuursuz kitlelere dönüşmesi, şuursuz kitleler hâline eylemde bulunması netice itibariyle de “dünyanın çivisinin çıkması”dır. Nitekim Voegelin’in *Politik Dinler* adlı eserinde resmettiği modern ideolojileri telâkkisinde şairinden filozofuna, papazından, politikacısına sanki kolektif bir şuur tutulması, kolektif bir “insanlıktan çıkma” vardır.

Voegelin, 1939 tarihi itibariyle, Batı krizinin nüvesini, Max Weber’den - *Protestan Etik* adlı eserinde geçen - ödünç aldığı metaforla ‘dinsel köklerin kuruması ile *Geist*’in dünyevîleşmesi’ olarak teşhis etmiştir.²³⁶ *Geist*’in dünyevîleşmesi yahut içkinleşmesi aynı zamanda “insanın yıkımıdır”; insanın ruhunun körelmesi, bayağılaşması,

²³⁶ Bu değerlendirmeler için bkz. Opitz, a.g.y, s. 16, 19, 27-28. Weber, Voegelin’i hatırlatacak şekilde “modern ekonomik insanın dini köklerinin ölümü” demektedir. Max Weber, *Protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, zikreden Opitz, a.g.y, s. 28 Batı krizinin mütalâası için ayrıca bkz. Christian Schwaabe, *Krisenbewusstsein und Krisendiskurse in der unversöhnten Moderne*.

yozlaşması ve çöle dönmesidir çünkü insan akıl sahibi “dindar” bir varlıktır; bir “*Geistwesen*” dir; Hristiyan anlamda *homo religiosus*dur; Aristotelesçi anlamda *zoon nous echon*²³⁷ (living being that possesses nous: nous sahibi yaşayan canlı varlık)dur. İnsan, *Geistwesen* olması itibariyle, yani aşkınlığa açıklığıyla “öteki”ne açık, “öteki”ni nazar-ı itibara alan, şeref ve şahsiyet sahibi yaşayan, canlı bir varlıktır.

5. Kolektivist Demokrasi Versus Sivil Demokrasi

Günümüzde Voegelin hakkında yazan entelektüellerin kafasını mütemadiyen kurcalayan cevabı tartışmalı en mühim sorulardan biri belki de şudur; Hazır fikirlere hiçbir şekilde itibar etmeyen, eline geçen her fırsatta modern düşünürün yargılarını eserlerinde kimi zaman bilge üslûbuyla kimi zaman da öfke ve hırsıyla çekiçleyen, felsefe delisi, nâmütenahî mâlûmat sahibi, fikirler mevzubahis olduğunda herkesle geçimsiz, yalnız, fütursuz, isyankâr ve esrâren-giz, bu garip filozof kimdir? Kimdir Voegelin?

Nitekim bu çetin sual karşısında Voegelin hakkında yazan Batılı entelektüeller arasında, Voegelin böyle bir şeye şiddetle karşı çıkmış olsa da onu Batı’da mevcut politik şablona uygun bir pozisyona yerleştirme teşebbüsü aşına olduğumuz bir tutumdur. Voegelin’in filozof kimliği hakkındaki kanâatler muhtelifdir. Voegelin, modern düşünür için, herkesin bir fikri olduğu, lâkin üzerinde müşterek hiçbir neticeye varılamayan bir “bilinmeyen”, bir “X”tir. Mevcut literatüre de bakıldığında onun kimliğiyle ilgili entelektüeller arası kavga yahut tartışma bir neticeye ulaşmış görünmüyor.

Bu bölümde doğrudan doğruya bu tartışmalara girmek ve filozof yahut politik kimliği hakkında bir neticeye varmak yerine, Voegelin’e sıkça yapılan ithamlardan biri tetkik edilecek. Bu itham, onun “filozof” değil, “teolog” olduğu – kendisi bu ithamı kesinlikle reddeder – çok daha ileri gidilerek, Schmittçi anlamda “politik teolog” olduğu yönündeki iddiaları ihtiva eder. Burada Voegelin’in

²³⁷ Opitz, a.g.y, s. 28.

Schmittçi anlamda “politik teolog” olduğu yorumu, Carl Schmitt’in *Siyasî İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm* adlı eserine istinaden yapılır. Mevzubahis edilen politik teoloji, Schmitt’in “modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevîleştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil, - çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına nakledilmişlerdir, örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür - bu kavramların sosyolojik açıdan incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla dünyevîleştirilmişlerdir”²³⁸ düşüncesine dayandırılmaktadır.

Voegelin’in politik teolog olup olmadığı meselesi, hakkındaki diğer iddialar gibi tartışmalı bir mevzudur. Bu bölümün yazılma gâyesi, Voegelin’in Schmittçi anlamda politik teolog olduğunu yahut olmadığını ispat etmek değil, - ki böyle bir teşebbüs çok sayıda metnin ve görüşün mütalâasını lüzumlu kılar - bu iki düşünür arasındaki bazı görüş farklılıklarını dile getirmek ve söz konusu iddianın kritiğinden hareketle Voegelin’in “kolektivist demokrasi”ye karşı “sivil demokrasi” savunusuna vurgu yapmaktır. Asıl derdimiz Voegelin’in politik teolog olup olmadığı değil, ülkemiz için de mühim olduğunu düşündüğümüz “sivil demokrasi” tarafgirliğidir. Ayrıca bu vesileyle Voegelin’in fikirlerini çağdaşı başka bir Alman düşünürün fikirleriyle mukayese etmiş ve içine doğduğu entelektüel kontekst içinde değerlendirmiş olacağız.

Öncelikle iki düşünür arasındaki temel farklılıklar ve benzerlikler genel olarak ifade edilmelidir. Her iki düşünür de dine hürmetkârdır ve moderniteyi “din”le, “kutsal”la alâkalı terimlere başvurarak formüle etmiştir. Onların düşüncelerinin müşterek motto-su şudur; “politika seküler teolojidir, tersi değil; yani teoloji, politika değildir”. Thierry Gontier, Voegelin, Schmitt’in *Politik Teoloji* eserini hiçbir yerde zikretmese de (Voegelin, daha çok Schmitt’in Nazizm öncesi eserlerini zikretmektedir) Voegelin ve Schmitt’in eserlerinde en azından bir konuda müşterekliğin olduğunu ileri sürer: “her ikisi de politik doktrinin insanın kutsalla ilişkisini - hattâ hep-

²³⁸ Carl Schmitt, *Siyasî İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınları, Ankara, 2002, s. 41.

sinin de ötesinde en çok bu ilişkiyi koparma iddiasında olan doktrinlerin kutsalla ilişkisini – ihtiva ettiğini ileri sürmektedir.” Bununla birlikte Gontier, aynı metinde yaptığı mütalâada, Voegelin’in din ile politika arasındaki ilişki üzerine düşüncelerinin Schmittçi anlamda politik teolojiyle bir alâkası olmadığı neticesine varır.²³⁹

Her iki düşünür aynı zamanda kriz düşünürüdür ve krizle ilgili mülâhazalarında çağdaşları pek çok Alman filozofu gibi antik Yunan tecrübesine büyük önem atfederler. Fakat, muhayyileleri Batı yüksek tefekkürünün ürünü benzer eserlerle beslense de Voegelin ile Schmitt Batı krizini “kendi tarzlarında” farklı bir şekilde teşhis etmiş, anlamaya çalışmış ve bu krize birbirinden “farklı” tepkiler geliştirmiştir. Voegelin’in “aşkın tecrübe”yi merkeze alan projesi, Mezopotamya’dan günümüze uygarlık tarihini, Hint’i ve Çin’i vb. de ihtiva edecek şekilde mütalâası, Schmitt’in “devlet”i merkeze alan projesinden çok daha teferruatlı ve şümulüdür. Yine Voegelin ile Schmitt her ne kadar moderniteyi “din”e ilişkin terimlere başvurarak benzer şekilde formüle ediyorlarsa da Voegelin, temelde modernitenin “gnostik” olduğu yönündeki tespitiyle Schmitt’ten oldukça farklı bir değerlendirmede bulunur.

Voegelin’in Schmittçi anlamda politik teolog olduğunu en fazla savunan Voegelin uzmanlarından birisi Michael Henkel’dir. Henkel, Voegelin’in *Politik Dinler* adlı eserini “politik teoloji” olarak vaz’eder. O, bu değerlendirmeyi Heinrich Meier’in politik teoloji hakkındaki görüşlerine istinaden yapar. Ona göre, Meier’in politik teolojiyi tanrısal vahyi en yüksek otorite ve nihaî temel olarak düşünmesi konteksinde Voegelin’in teorisi politik teoloji olarak anlaşılabilir.²⁴⁰

Hakikaten de Henkel’in düşündüğü gibi Voegelin’in teorisi politik teoloji olarak anlaşılabilir mi? Henkel’in bu görüşüne hemen itiraz edilecektir. Çünkü Henkel politik teolojiyi, tanrısal vahyi en

²³⁹ Bkz. Thierry Gontier, “From ‘Political Theology’ to ‘Political Religion’ – Voegelin and Carl Schmitt”, <http://www.voegelinview.com/voegelin-and-carl-schmitt.html>, s. 1, 4.

²⁴⁰ Heinrich Meier, “Was ist Politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff”, J. Asman, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, 2. Aufl, s. 7-19, zikreden Henkel, a.g.e, s. 91.

yüksek otorite ve nihaî temel olarak düşünmesi kontekstinde, Voegelin'in teorisinin politik teoloji olarak anlaşılabilirliğini söyler. Halbuki, çalışmamızda "Mit-Felsefe" ve "Vahiy-Felsefe" bölümlerinde gösterdiğimiz üzere, Voegelin vahyi en yüksek otorite ve nihaî temel olarak düşünmez. Vahiy, Voegelin'e göre mit ve felsefenin sahip olduğu pozisyona sahiptir, çünkü mit, felsefe ve vahiy aynı ilâhî temelin farklı dilsel sembolleştirmeleridir. Farklı tecrübe-lerin dilsel ifadeleri, temsilleridir. Düzenin tesisinde benzer bir fonksiyona sahiptirler ve içlerinden yalnızca bir tanesi en yüksek otoritedir ve diğerleri ona tâbidir diyemeyiz. Hattâ onların birbirine tâbi kılınması "bilincin dengesi"ni ve dolayısıyla da "düzen"i bozabilmektedir. Yani inancın akla tâbi kılınması yahut aksi; aklın inanca tâbi kılınması bilincin dengesini dolayısıyla da toplumun düzenini bozar. Mit, felsefe ve vahiy özetle, tecrübî kontekstte birbirlerinden farklılaşırlar ve aynı gerçekliği farklı şekillerde aynı yetkiyle sembolleştirirler. Voegelin'in nazarında Hristiyanlık tecrübesi en üstün ya da mutlak tecrübe değil, olsa olsa Yahudi ve Yunan tecrübesinin farklılaşmasında daha ileri bir adım olabilir; "farklılaşmanın farklılaşması". Ancak burada Hristiyanlık'ın zirve noktasını işgal ettiği ve diğer tecrübelerin bu nihaî tecrübeye tâbi kılındığı bir tecrübe hiyerarşisi bulunmamaktadır. Bu açıdan Henkel'in Voegelin hakkındaki tespiti doğru değildir.

Başka bir itiraz, Henkel'in sözünü ettiğimiz argümanına şiddetle karşı çıkan başka bir Voegelin uzmanı Hans-Jörg Sigwart'tan gelmektedir. O, Voegelin'in politika telâkkisinin kesin olarak Schmittçi mânâda "politik teoloji" olarak vaz'edilemeyeceği kanâatindedir. O, Albrecht Kiel²⁴¹, Kelsen gibi bazı Alman entelektüellerin Voegelin'in politika teorisini Schmittçi mânâda politik teoloji olarak vaz'etmekle, iki düşünürün görüşleri arasındaki büyük farkı ihmal ettiklerini ileri sürer. "Liberal Democracy and Political The-

²⁴¹ Albrecht Kiel, *Gottesstaat und Pax Americana. Zur politischen Theologie von Carl Schmitt und Eric Voegelin*, zikreden Hans-Jörg Sigwart, "Liberal Democracy and Political Theology, Remarks on Eric Voegelin's Reception of Carl Schmitt", Conference paper for Panel 4 of the Eric Voegelin Society on "Liberal Democracy, Secularization, and "The End of Metaphysics", American Political Science Association, Annual Meeting, Boston, 2002.

ology, Remarks on Eric Voegelin's Reception of Carl Schmitt" (Liberal Demokrasi ve Politik Teoloji, Eric Voegelin'in Carl Schmitt'i Kabulüne İlişkin Mülâhazalar) adlı makalesinde her iki düşünür arasındaki derin farklılıkları ortaya koyan Sigwart'a göre, Voegelin'in düşüncelerinin Schmitt'in politika ile din arasında kurduğu ilişkiyle, modernite ve sekülerizm eleştirisiyle bir benzerliği yoktur. En temelde farklılık, her iki düşünürün politik antropolojisinde bir başka deyişle, politika teorilerindeki "insan" telâkkisinde ortaya çıkar. Voegelin, Schmitt'in "devlet"e vurgusuyla, politik gerçekliğe metodik yaklaşımını, "kolektivist" olarak değerlendirirken, kendi yaklaşımını "tecrübe"ye vurgusuyla "kişi temelinde" (personalistic) belirlemiştir. Ayrıca Voegelin'e göre, Schmitt'in teorik pozisyonu, Meier'in Schmitt'in vahye inandığı iddiasına rağmen, içkin (immanent) bir pozisyonudur.²⁴² Schmitt, Voegelin'e göre diğer modern düşünürler gibi "içkinci"dir. Diğer taraftan Voegelin, Schmitt'in pozisyonunu "içkinci" olarak değerlendirse de Robert B. Heilman'a 14 Mart 1954 tarihli yazdığı mektupta, bu ağır eleştirisine rağmen Schmitt'in muhtemelen yaşayan en iyi politika bilimcisi olduğunu ifade etmekte bir beis görmez.²⁴³

Yine Voegelin'in "içkincilik" kritiği, aynı zamanda Schmitt ve Voegelin'in modern düşünceyi müşterek kavrayışlarının da ifadesi olmaktadır. Schmitt'in *Siyasî İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm* adlı eserinde geçen "on dokuzuncu yüzyılda her şeyin gidecek artan bir şekilde içkinlik tasavvurlarının (Immanenz-vorstellungen) hâkimiyetine girdiğini" ileri sürmesi Schmitt'i Voegelin'in pozisyonuna yaklaştırır.²⁴⁴ Hem Voegelin, hem de Schmitt'in düşünceğinde, politik "fikirler" (Ideen) devlet öğretisinin mühim bir kısmını teşkil eder. İlk "fikirler" temelinde politik birlik, düzen ve form inşa edilir sonra kesin düzenleme olarak "pozitif hukuk" geliştirilir.²⁴⁵

²⁴² Bu fikir ve müteakip fikirler için bkz. Sigwart, a.g.m, s. 1-11.

²⁴³ Bkz. Robert B. Heilman and Eric Voegelin, *A Friendship in Letters, 1944-1984*, Ed. Charles R. Embry, University of Missouri Press, 2004, s. 137.

²⁴⁴ Bkz. Claus Heimes, *Antipositivistische Staatslehre – Eric Voegelin und Carl Schmitt zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, 2004, s. 29-30.

²⁴⁵ Heimes, a.g.e, s. 35.

Bununla birlikte, söz konusu ortaklık her ne kadar onları birleştirir görünüyorsa da Voegelin, Schmitt hakkında bir tespit yaparak kendi pozisyonunu yine Schmitt'ten kesin olarak ayırır. Ona göre Schmitt,

hukuk öğretisini ideolojik bir inşaya dayandırır ve bundan dolayı, devletin somut tarihsel formlarının ötesinde belirlenen, devletin hakiki kuruluşunun gerçekleştiği devlet öğretisinin temel alanlarında ilerlemek mümkün değildir. Schmitt, çağının devletle ilgili kategorilerine hapsolmuştur ve bu yüzden somut politik formlar ve fikirlerin ötesinde bir devlet öğretisini şekillendirmeyi başaramamıştır.²⁴⁶

Buna ilaveten, Voegelin, Schmitt'in hukuk öğretisi (Verfassungslehre)ni, "genel devlet öğretisi ufkunda bir girişim, ancak temel soruların ana tema olmadığı bir girişim"²⁴⁷ olarak tarif eder. Voegelin'e göre, Schmitt'in mülâhazasında politik birlik çok mühim bir yere sahiptir ve anayasa politik birliğin topyekün kararının ve bu birliğin iradesinin ifadesidir. Yani anayasa mevcudiyetini politik birliğe borçludur. Voegelin, Schmitt'in aksine politik birliğe önem vermez. Bunun yerine, sistemli devlet öğretisinin, insanın ontolojisinden hareketle geliştirilmesi gerektiğini düşünür; çünkü devletin yaratıcısı "insan"dır. Devlet, kerameti kendinden menkul insan üstü, doğa üstü bir varlık değil, insan yapımıdır. Devletin temel maddesi insandır. Eğer insanlar politik bir birlik, devlet oluşturuyorlarsa bu orada bir "anlam" gördükleri içindir. İnsanlar bir "anlam" görmediklerinde politik birlik oluşturmazlar. Politik birlik değil, anlamlı birlik. Voegelin için fevkalâde mühim olan "anlamlı birlik" iken, Schmitt için "politik birlik"tir. Voegelin, politik birlik mevzu bahis olduğunda "anlam"ı vurguladığı için müteakip eserlerinde

²⁴⁶ a.g.e, s. 36.

²⁴⁷ Voegelin, "Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatlichen Prinzipien", *Zeitschrift für Öffentliches Recht* 11, zikreden Heimes, a.g.e, s. 36. Ayrıca bkz. Voegelin, "Review Essay of Verfassungslehre, by Carl Schmitt," *Selected Book Reviews*, The Collected Works of Eric Voegelin, cilt. 13, Ed. Jodi Cockerill, Barry Cooper, University of Missouri Press, Columbia, London, 2001, s. 42-96.

dinin ve *Geist*ın anlamına yönelmiştir.²⁴⁸ “Anamlı birlik”, karar ve iradesinde dinin ve *Geist*ın anlamına sahip, din ve *Geist*la dünyayı anlamlandıran ve okuyan birliktir. Buradaki din kavramının, politik dinler kavrayışını da ihtiva edecek şekilde geniş bir kapsamda düşünüldüğü hatırlatılmalıdır.

Sigwart, Voegelin ile Schmitt’in farklı düşünmelerinin altında yatan en önemli nedenlerden birisinin Voegelin’in merkezi Avrupa demokrasileriyle²⁴⁹ Batı demokrasileri arasında yaptığı ayrım olduğunu ileri sürer. Voegelin’e göre, merkezi Avrupa toplumları, “ulus” olmalarıyla Batı “sivil rejimi”nden oldukça farklıdır, çünkü merkezi Avrupa’daki demokrasilerde hâkim “zihin tipi” (type of mind), kişinin mevcudiyetini kolektif bir bütünün parçası olmasına borçlu olduğu “imparatorluk halkı” (Reichsvolk) zihniyetidir. Halbuki Batı Avrupa’daki demokrasilerde “zihin tipi”, “politik farklılaşmalar” (political ramifications)ı ihtiva eder ve politik toplumun üyeleri kolektif bir bütünün parçası olarak değil, “kişi” ve “açık benlik” (open self) olarak mevcuttur. Voegelin, “açık benlik”le insan, politik cemaat, dünya ve Tanrı ilişkisinin karşılıklı ve birbirine açık olduğu bir durumdan söz eder.

Batılı liberal demokrasi anlamında, modern demokrasinin paradigmatic tarihsel timsâli, Voegelin’e göre, “Amerikan demokrasisi”dir. “Amerikan demokrasisi”, kolektivizmin hakim olduğu demokrasi değil, politik farklılaşmaların ve “kişi”lerden teşekkül kamusallığın ve sivil rejim kurumlarının olduğu demokrasidir. Merkezi Avrupa demokrasilerinde karşılaştığımız şey ise, liberal demokratların olmadığı bir liberal demokrasi, sivil rejim kurumlarının olmadığı bir demokrasidir. Kurumlar ve yasalar, anti-demokratik, anti-liberal kaynaklardan beslenmektedir ve politik bilinçten yoksundurlar. Voegelin için politik birlik demek, politik bilince sahip, an-

²⁴⁸ Heimes, a.g.e, s. 36-37.

²⁴⁹ “Merkezi Avrupa” kavram çifti kesin hudutları tam olarak belli olmamakla birlikte Almanya, Avusturya, kuzey İtalya –İtalya’nın tamamı değil - Macaristan, Çek Cumhuriyeti kimi zaman da Polonya gibi ülkeleri ihtiva eder. Aynı zamanda Voegelin, otobiyografisinde merkezi Avrupa’dan söz ettiğinde, 1918 yılında, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu’nu dış işlerinde yöneten Habsburg Monarşisinin hâkim olduğu ve çöküşüyle ortaya çıkan bölgeleri kastetmektedir.

lamlı bir birlik (*Sinneinheiten*) olarak “varoluşsal politik cemaat” demektir. Politik birlik, “anamlı bir merkez” (politik varoluşun ve insan varoluşunun temel problemleri hususunda tatminkâr cevapları olan hâkim sosyal fikirler ve inançları içeren) etrafında düzenlenen, anlamlı yapılar ve “self-evocative” (beni/kişiyi/hatırlayan) birlikler demektir. Voegelin, bu birliğin temelinde fikirler (Idee)in bulunduğunu ileri sürer. Yani “anlam,” “fikir”lerle oluşturulur. “Birlik yalnızca anlama sahip değil (*Sinneinheit*), aynı zamanda o anlamın taşıyıcısıdır (*Sinnträger*) da. Bu anlam temsil yoluyla parlamentoda yahut monarşide kendisine bir yer (Platz) bulur ve orada tarihsel olarak gerçekleşir. Bu duruma bir örnek verecek olursak, politik forumun belirleyicisi yalnızca kralın uyruklarına hâkimiyeti değildir. Halkın *Geist*ının (*Geist des Volkes*) kral figüründe yahut sembolünde somutlaşmasıdır. Diyebiliriz ki ortaklığın yahut birliğin dışı varumu “anamlı semboller”e bağlıdır.”²⁵⁰ Voegelin için “politik fikir”, politik birliği tanımlayıcı bir vasıta değil, politik birliğin yaratıcısıdır.

Bu hususta başka bir değerlendirme Heimes’tan geliyor. Heimes’ın Schmitt-Voegelin mülâhazasında, hem Schmitt hem de Voegelin yasaların yahut kuralların düzeni yarattığına inanmazlar. Schmitt politik birliği temel alırken, Voegelin’e göre kişiler, birlikte (*Sinneinheit*) bir anlam görerek bir ortaklık ve düzen oluştururlar. Anlama sahip olan fikirlerdir. O fikirlere hayatiyet kazandıran, onları tatbik edip gerçekleştiren de insanlardır. Yani fikirler, düzen ve bu düzeni oluşturan bir grup yasayı önceler. Voegelin’e göre, Kelsen’in bütün değerlerden, politik, sosyolojik ve tarihsel unsurlardan bağımsız saf hukuk teorisi olarak “die Reine Rechtslehre” (Saf Hukuk Bilimi; Herman Heller, Kelsen’in hukuk bilimini “Nomokratie” olarak adlandırmaktadır)sine tezat hukuk ve buna bağlı olarak devlet “gerçeklik”le, sosyal “durum”la ilişki içindedir. Bu bağ yahut ilişki devletin özsel parçasıdır ve toplum bu bağ üzerinde yük-

²⁵⁰ Bu değerlendirmeler ve Voegelin - Schmitt politik teorileri arasındaki ilişkinin mütalâası için bkz. Claus Heimes, a.g.m, 18-20, 24. Voegelin’in politik birliğin temelinde fikirleri yerleştirdiğine dair değerlendirme için bkz. Eric Voegelin, “Introduction to the ‘History of Political Ideas’”, *Zwischen Evokation und Kontemplation* Eric Voegelins “Introduction” zur “History of Political Ideas”, Peter J. Opitz, Occasional Papers XI, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, 2002.

selir. Bir başka deyişle, devlet yalnızca yasalardan mürekkep, soyut hukuk kurallarına isnat eden bir birlik değil, “fikir” ve “anlam” a sahip fiziksel ve ruhsal bir birliktir. Hem Schmitt hem de Voegelin, yasaların yahut kuralların düzeni yarattığına inanmazlar. Bu kontekstte, politika biliminin temel kategorisi Voegelin için “politik fikir” iken, Schmitt için “das politische” dir.²⁵¹

Voegelin’in gösterdiği yol takip edilirse şunlar söylenebilir: Biz, politika bilimcisi olarak hangi devlet üzerine konuşmak istiyorsak o devletin, dayandırıldığı temel “fikir”leri tartışmak zorundayız. Eğer muhasebesini yapacağımız devlet, tek bir şahsiyetin fikirlerine isnat ediyorsa bu şahsiyetin fikirlerini, elit bir kesimin fikirlerine isnat ediyorsa onların fikirlerini tartışmak, sorgulamak, hattâ tenkit etmek mecburiyetindeyiz. Bu fikirler “tartışılmaz” değildir ve “tartışılmaz” kılınamaz. Çünkü fikirler, politik birliği şekillendirir ve birlik buna bağlı olarak sembolleri üretir ve her bir unsur pozitif kurallara dönüştürülür.²⁵² Bu fikirlerin tetkiki de politika biliminin konusudur. Bununla birlikte Voegelin’in fikirlere bakışının tecrübelerden ve özellikle de insanî tecrübeden ayrılmadığını, fikirlerin temelinde “insanî tecrübe”nin olduğunu hatırlatmakta fayda var. Bu fikirler tartışılırken “tecrübe” temelinde tartışılmalıdır. Voegelin, hocası Kelsen’in “devlet öğretisinin her şeyden önce hukuk öğretisi olduğu” yönündeki argümanına şiddetle karşı çıkarken, devletin menşeyinin insan varlığında aranması gerektiğini ileri sürüyordu. Yani, devlet öğretisi felsefî antropoloji olmalıdır. Devlet öğretisi insanî tecrübeden hareketle değerlendirilmelidir. Çünkü devlet öğretisi, insanın en önemli tecrübelerinden birisi olan “temel tecrübesi” (menschlichen Grunderlebnisse)yle ilişkilidir.²⁵³

²⁵¹ Bkz. Heimes, a.g.m, s. 16-18, 26. Voegelin’in Schmitt’in egemenlik fikrini mütalâası için ayrıca bkz. Voegelin, *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers*, 1921-1938, s.360-368. Voegelin, politik bir sembol olarak “total devlet” kavramının ilk kez teorik-sistematiik kontekstte son derece rasyonel hâle getirilmiş bir formda Carl Schmitt’in *Hüter der Verfassung* adlı eserinde ortaya çıktığını söyler. Voegelin’in, Schmitt’in “total devlet” kritiği için bkz. Voegelin, *The Authoritarian State An Essay on the Problem of the Austrian State*, s. 58.

²⁵² Heimes, a.g.m, s. 24-25.

²⁵³ Bu değerlendirme için bkz. Peter J. Opitz, “Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik* (1952)”.

Voegelin'in politika telâkkisinin Schmitt'inkinden ayrıldığı hususlar yukarıda ifade edildi; içkinci politik kavrayışa muhalefet, kollektivist demokrasiye karşı sivil demokrasi savunusu, "politik birlik" kavrayışına karşı "anamlı birlik" kavrayışı... Voegelin ayrıca Schmitt'in politika tasarımının antik Yunan politika tasarımına da uygun olmadığı görüşündedir. O, Heilman'a mektubunda Schmitt'in politikayı dost-düşman ilişkisi temelinde tarifinden söz eder ve bu politika tasarımının Aristoteles'in, klasik politika tasarımına radikal karşıtlık içinde olduğunu ileri sürer;

"politikanın esasının *philia politike* yani, insanlar arası ortak cemaati oluşturan arkadaşlık olduğu ve bu arkadaşlığın insanlar arasında ruhtaki yahut zihindeki ortak *nousa* iştirâk edildiği müddetçe mümkün olduğu tasarımına" karşıtlık içinde.²⁵⁴

Voegelin'e göre, politik arkadaşlık temelindeki politika telâkkisine ters düşen Schmitt'in kabul ettiği kolektivist tipte Avrupa demokrasisi savunulamaz, çünkü o sözü edilen türde "self-evocative" (beni/kişiyi hatırlayan) anlamlı bir birlik değil, eninde sonunda, kitlelerin, kişisel otoritesi nedeniyle peşinden koştukları politik liderlerin politik düzenidir.²⁵⁵ Kolektivist demokraside "kişi" yoktur. Muhakeme kabiliyetine sahip "kişi"lerin birbiriyle arkadaşlık içinde ve diyalog dahilinde meseleleri müzakere ve muhasebe edeceği politika da yoktur. Orada kolektif bir şuur tutulması, emir-komuta zincirinin bir parçası olarak lidere itaat ve tâbi olma durumu mevzu bahistir.

Voegelin'in "kişi" kavramının felsefî antropolojisinde ne kadar önemli olduğu önceki bölümlerde ifade edilmişti. Bu kavram onun politik düşüncesinde de son derece büyük bir öneme sahiptir. O, "kişi" kavramını kolektivizme karşı "birey"in önemini vurgulamak için kullandığı gibi aynı zamanda onu bireyciliğe, aşırı bireycilikten neşet eden egoizme karşı bir silah yahut panzehir olarak, sosyal ve politik konteks içinde bireyler arası karşılıklı ilişkiye yahut özneler arasılığı

²⁵⁴ Bkz. Robert B. Heilman and Eric Voegelin, *A Friendship in Letters, 1944-1984*, s. 194.

²⁵⁵ Mussolini'nin İtalya'sı bu türden politik düzene örnektir. Bkz. Voegelin, *National Types of Mind*, Yayınlanmamış Elyazıları, 1930, s.313, zikreden Sigwart, a.g.m, s. 10.

gönderme yapan bir kavram olarak da kullanır. Yani, o komünizmin yahut Nazizmin kolektivist insan anlayışı ile liberalizmin²⁵⁶ bireycilik anlayışının arasında üçüncü bir insan tipinin resmini çizer: "öteki"ni nazar-ı itibara alan "kişi". Bu kontekste Voegelin ile Schmitt'in politik düşünceleri mukayese edildiğinde Sigwart'ın ifade ettiği gibi, Voegelin'in "*geisteswissenschaftliche Staatslehre*"si metodolojik bakımdan "kişi temelinde" iken Schmitt'inki "kolektivist"tir.²⁵⁷

6. Voegelin'in Politika Teorisindeki Dönüşüm

Voegelin otobiyografisinde politik dinlerden söz ederken, ideolojileri politik din tarzında gören bir literatürle karşılaştığını, bunlardan en temsil edici ve başarılısının Louis Rougier'in *Les Mystiques politiques*'i olduğunu yazar. Rougier'in politik dinler yorumunun

²⁵⁶ Arendt, Voegelin'in liberalleri eleştirisine karşı liberalleri savunmuştur. Voegelin, Arendt'in *The Origins of Totalitarianism* adlı eseri hakkında yazdığı eleştirisinde liberaller hakkında şöyle yazar: "Çağdaş krizde hakiki ayırıcı çizgi liberaller ile totaliteryenler arasında değildir; dinsel felsefi aşkıncılarla liberal ve totaliteryen iç-kinci sekteryenler arasındadır." Voegelin, totalitarizmi liberalizmden ayırmaz, onu da totalitarizmin içinde bulunduğu gnostik hareketler arasında değerlendirir. Çünkü insan hakları, insan özgürlüğü, ilerleme ile toplama kampları ve insanlığın çöküşü aynı zamanda gerçekleşmiştir. Ona göre liberaller insan doğası hususunda diğerleri kadar çarpık bir görüşe sahiptirler. Voegelin'in bu değerlendirmesine Arendt şiddetle karşı çıkmış ve ona karşı liberalleri savunmuştur. Arendt, Voegelin'e "liberaller açıkça totaliter değildir" diye cevap vermiştir. Bkz., Voegelin, "The Origins of Totalitarianism", a.g.e, s. 22 ve Arendt, "A Reply", a.g.y. Voegelin'in liberalizm hakkındaki diğer görüşleri için bkz. Voegelin, "Liberalism and Its History (1960)", *Published Essays 1953-1965*, s. 83-99. Bu makalesinde Voegelin, klasik liberalleri muhafazakârlar olarak sınıflandırmaktadır. Voegelin, "eğer liberalizm insan ve toplumun içkin kurtuluşu olarak anlaşılırsa komünizm kesinlikle onun en radikal ifadesidir" demektedir. Bkz. Voegelin, *The New Science of Politics; An Introduction*, s. 175. Arendt'in ayrıca Voegelin'in, politik din kavrayışına ve genel olarak politik din kavrayışına ilişkin eleştirileri şu makalesinde bulunabilir: Arendt, "Religion and Politics", *Essays in Understanding, 1930-1954*, s. 68-390. Arendt bu makalesinde, Voegelin'in teriminin antropolojik çalışmalardan türetildiğini Batı geleneğinin *per se* yorumundan türetilmediğini ileri sürer. Bkz. s. 387.

²⁵⁷ Sigwart, a.g.m, s. 12-13. Voegelin'in "*Staatslehre als Geisteswissenschaft*" (insan bilimi olarak politika bilimi) teorisinin Sigwart tarafından değerlendirilişi için bkz. Hans-Jörg Sigwart, "Modes of Experience – On Eric Voegelin's *Theory of Governance*", *The Review of Politics*, 68, USA, 2006, s. 259-286.

tümüyle yanlış olmadığını düşünse de Voegelin eserini okuduktan sonra “politik dinler” tabirini kullanmamaya karar verir, çünkü bu tabir hem muğlaktır hem de, çok daha mühimi, “tecrübe” problemini dogma veya doktrin problemiyle karıştırarak deforme eder.²⁵⁸

Voegelin, fikrî tekâmülü itibariyle politik dinler tabirini sonradan terk etse – bunun yerine gnostisizm terimini daha fazla kullanmaya başlamıştır - dahi politik din tabirini müteakip dönemlerde pek çok entelektüel kullanmaya devam etmiştir.²⁵⁹ Bununla birlikte Voegelin’in politik dinler kavrayışı, muazzam bir ilginin odağı olduğu gibi az sayıda da olsa bazı entelektüeller tarafından eleştirilmiştir. Özellikle muhafazakâr entelektüeller ona, Hıristiyanlık ile ideoloji arasında ilişki kurduğu ve Hıristiyanlık’ın değerini düşürdüğü ithamında bulunmuşlardır. Bu eleştirilerden en dikkat çeken Alman politika bilimcisi Hans Buchheim’inkidir.

²⁵⁸ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s. 51.

²⁵⁹ Bu konuyla ilgili kayda değer bir literatür mevcuttur. Politik dinler özellikle Nasyonal Sosyalizmi anlamada anahtar bir terim hâline gelmiştir. Bkz. Claus Bärtsch, *Die Politische Religion des Nationalsozialismus*, Fink Verlag, München, 1989; Michael Ley, Heinrich Neisser, Gilbert Weiss, *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, Fink Verlag, München, 2003; Hans Maier, *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1996; Hans Maier, “Political Religion: a Concept and its Limitations”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol.8, No.1, March, 2007; J. Gebhardt, “Wie vor-politisch ist “Religion”? Anmerkungen zu Eric Voegelins Studie “Die politischen Religionen””, *Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung*, Ed. H. Münkler, Baden-Baden, 1996. Politik bir din olarak Nasyonal Sosyalizm ve Nasyonal Sosyalizm ile Hıristiyanlık’ın apokaliptik dünya görüşleri arasındaki farklar için bkz. Klaus Vondung, “National Socialism as Political Religion and Apocalyptic Worldview”, *Politics, Order and History, Essays on the Work of Eric Voegelin*, s. 85-103. Ayrıca aynı derlemeye yer alan Claus-Ekkehard Bärtsch, “The Religious Dimension in the Works of Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg and Adolf Hitler”, s.105-123. Walter Kunneth, Nasyonal Sosyalizmi Katolik Kilisesi’nin taklidi olarak görmektedir. Bkz. Walter Kunneth, *Der Grosse Abfall: Eine geschichtstheologische Untersuchung der Begegnung zwischen Nationalsozialismus und Christentum*, Wittig, Hamburg, 1947. Nasyonal Sosyalizmi bir din olarak gören ve Nasyonal Sosyalist mistisizmden söz eden bir başka düşünür Albert Camus’dur. Onun *Başkaldıran İnsan* adlı denemesi bu düşüncelere odaklanır. Bkz. Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, V Yayınları, Ankara, 1990. Yalnızca Nasyonal Sosyalizm değil, Marksizm ve Leninizm de politik dinler olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Klaus-Georg Riegel, “Marxism-Leninism as a Political Religion”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 6, No.1, 2005, s. 97-125.

Buchheim, despotizm ve yedek dinler hakkında yazdığı metninde Voegelin'in birbiriyle alâkasız şeyleri birbirine karıştırdığını ileri sürer; mesela Voegelin din ile ideolojiyi birbirine karıştırır. Buchheim'a göre, din ayrı ideoloji ayrıdır. Aşkınlıkla irtibatı olmayan hiçbir fenomen "din" olarak tarif edilemez. Ne Nazizmin ne de adı zikredilen diğer ideolojilerin aşkınlıkla irtibatı vardır. Voegelin'in eserinde vekil dinler olarak adlandırdığı modern despotik ideolojiler, "din" değil, dinî muhtevadan yoksun "inanç" yapılarıdır.²⁶⁰ Yahut modern despotik ideolojiler, Lübbe'nin Voegelin'in ta-

²⁶⁰ H. Buchheim, "Despotism, Ersatz religion, Religion ersatz", H. Maier, a.g.e, vol.I içinde, 260-263; ayrıca bkz. zikreden, Henkel, a.g.e, 88. Voegelin'in eserleri hakkında yapılan eleştirilerin ve hakkaniyet icabı da olsa Voegelin'in eleştirilere verdiği cevapların burada dile getirilmesi mümkün değil. Bunun yerine eleştirilerin yapıldığı bazı eserlerin ve makalelerin adı zikredilmekle yetinildi. Voegelin'in liberalizmi gnostik olarak mahkûm edişini eleştiren ve liberalizmin spirütüel tözünden umutlu olan David Walsh, *The Growth of the Liberal Soul*, University of Missouri Press, Columbia, 1997; Voegelin'in etik ve politika hususunda belirsiz olduğunu ve doktriner Hristiyanlık'a düşman olduğunu savunan Stephen J. Tonsor, "The God Question", *Modern Age* 35, Fall, 1992; Voegelin'in aşkınlık görüşünün Platon'un aşkınlık görüşünün devamı ve bu yüzden de tarih dışı olduğu eleştirisinde bulunan Claes G. Ryn, "The Politics of Transcendence: The Pretentious Passivity of Platonic Idealism", *Humanitas*, vol. XII, No.2, USA, 1999. Michael Federici'ye göre, Voegelin, Hristiyan eleştirmenlerinden, onların Yunan felsefesini Hristiyanlık'a boyun eğdirmeleri yahut tâbi kılmalarıyla ve doktrine düşkünlüklerini paylaşmayışıyla ayrılır. Bazı Hristiyan entelektüeller Voegelin'in *Ecumenic Age* adlı eserinde Hristiyanlık'a tek bir bölüm ayırmış olmasından dolayı hayal kırıklığına uğramışlar ve Voegelin'in bu tavrını şiddetle eleştirmişlerdir. Bkz. Federici, *Eric Voegelin, Voegelin and Christianity* başlıklı kısım. S. 166-168. Federici, "Voegelin's Christian Critics", *Modern Age* 36, Summer, 1994, 331-340, Hristiyanlık hususunda Voegelin'in düşüncelerini düş kırıklığı olarak değerlendiren diğer bir entelektüel Gerhart Niemeyer, "Eric Voegelin's Philosophy and the Drama of Mankind", a.g.y, Voegelin'in *Yeni Ahit*'te gnostik unsurların bulunduğu tespitini son derece sert bir şekilde eleştiren Douglass, "The Gospel and Political Order: Eric Voegelin on the Political Role of Christianity", a.g.y, Voegelin'e yapılan, Hristiyanlıkla ilgili eleştirileri zikrederek Voegelin'i Yunan felsefesine öncelik vermekle eleştiren Marion Montgomery, "Eric Voegelin and the End of Our Exploring", *Modern Age* 23, summer, 1979; diğer eleştiriler için ayrıca bkz, John Hallowell, "Existence in Tension: Man in Search of His Humanity", *Eric Voegelin's Search for Order in History*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1978. Gnostisizm mütalâasının eleştirisi için, Arthur Versluis, *New Inquisitions: Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*, "Eric Voegelin, Anti-Gnosticism, and the Totalitarian Emphasis on Order" başlıklı bölüm, Oxford University Press, USA; 2006; James L. Wiser, *From Cultural Analysis to Philosophical Anthropology: An Examination of Voegelin's Concept of Gnosticism*, *The Review of Politics* 42, January, 1980. Voegelin'in

rifinden daha caiz olduğunu söylediği tarifle "din karşıtlığı"²⁶¹dır. Voegelin'in din tarifini ikna edici bulmayan Buchheim'in²⁶² eleştirisine, Voegelin'in inançlar arasında yaptığı ayırım iktibas edilerek bir cevap verilebilir. Voegelin'e göre ilâhî dinlere inançtan farklı bir inanç türü olan "*metastatic inanç* (metastatic faith), çağdaş dünyadaki düzensizliğin başlıca değilse de en önemli kaynaklarından birisidir."²⁶³

İnanç ile *metastatic inanç* arasındaki ayırım yahut farklılık nedir? Voegelin'in, inanç/*metastatic inanç* ayrımı, Yahudi peygamberleri hakkında yaptığı incelemeye isnat ediyor. Hikâyeye göre Yahudi peygamber İşaya, peygamberliği zamanında kendisine danışan Judah Kralına Kudüs'ün takviye güçlerine ve ordusunu güçlendirmesine güvenmemesini söylemiştir. Ona göre, kralın dayanacağı tek şey Yehova'ya, Tanrı'ya olan inancıdır. İşaya'ya göre, kral hakikaten inanca sahipse, kral bir önlem almasa da Tanrı düşmanlarına salgınlar ve korku salacak, böylece onları panikletecektir. Şehir için hiçbir tehlike kalmayacaktır. Kral peygambere itibar etmeyecek kadar sağduyu sahibidir ve ordularını takviye eder, teçhizat bakımın-

çağdaşları arasındaki önemli eleştirmenlerinden biri de Arendt'tir. Arendt, Voegelin'in devrimin ilhamını Hristiyan öğretilerden aldığı görüşünü reddederek, modern devrimlerin menşesinde Hristiyan olduğu tezini sorgular ve "sekülerleşme, dinin politikadan ayrılışı ve kendi itibarıyla seküler bir alanın yükselişi devrim fenomeninde kesin olarak temel faktör"se, devrimin köklerini oluşturan şeyin Hristiyan öğretisi olmadığını ileri sürer. Bu görüşü için bkz. Arendt, *On Revolution*, Penguin Boks, USA, 1973, s.26. Bununla birlikte, Arendt'in "içkinleşme"ye ilişkin şu tespitleri onu Voegelin'in tespitlerine yaklaştırır: Arendt'e göre Platon'da ceza ya da cehennem kavrayışı aslında kamusal politik hayatın hizmetindedir ve Antik dünyada cehennem doktrinini politik amaçlarla kullanılır. Hristiyanlıkta bu başlangıçta yoktur ancak Hristiyanlık onu kendisine dinsel gelişmesi engellendiğinde resmen adapte etmiştir. Modern dünyanın en göze çarpan politik karakteristiği ise gittikçe artan sayıda insanın ölümden sonra ödüllendirme ve cezaya olan inancını kaybediyor olmasıdır. Modern çağdaki sekülerleşmenin politik sonucu dinle birlikte geleneksel dindeki tek politik unsurun eliminasyonudur. Bu kayıp, politik bakımdan kesin olarak şimdiki dönem ile yüzlerce yıl önceki dönem arasındaki en mühim farklılıktır. Bkz. s. 382-383.

²⁶¹ Lübke, a.g.e, s.11 Ayrıca bkz. Lübke, "Totalitarismus, Politische Religion, Anti-Religion", Vorwort, *Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*, Patmos Verlag, Dusseldorf, 1995, s. 7-14.

²⁶² Buchheim, a.g.m, s. 214.

²⁶³ Voegelin, *Order and History, Israel and Revelation*, s. 23-24.

dan güçlendirir. Voegelin'e göre, İşaya'nın durumunda ortaya çıkan şey "inanç yoluyla gerçekliğin yapısının etkin bir şekilde değiştirilebileceği"²⁶⁴ faraziyesidir. Voegelin'e göre, peygamber bu durumda sihire inanmaktadır. Bu çok da şaşırtıcı değildir, çünkü İsrail'in tarihinde düşmana karşı zaferle sonuçlanan sihir operasyonları peygamberlerin bir fonksiyonuydu. *Metastatic inanç*, hiçbir şekilde aklın melekelerinin işlemediği, yalnızca sihirin, büyü'nün olduğu inanç türüdür.

Voegelin'de inancın, akıl ve *common sense* dizisinin üçüncü halkası olduğu hatırlatılmalı ve vurgulanmalıdır. Çalışmamızın "Vahiy ile Felsefe" bölümünde ifade edilen, Voegelin'in *noetic* farklılaşma ile *pneumatic* farklılaşma hakkındaki şu önemli mülâhazasını burada hatırlatmakta fayda var. Ona göre Hristiyan inanç, antik Yunan aklını içerir, yani *pneumatic noetici* içerir. Ayrıca hem *pneumatic* ve hem de *noetic* farklılaşma *theophanic* olayı içerir. Yani akılda, vahiye olduğu gibi "ilâhî" bir boyut vardır.

"İnanç yoluyla gerçekliğin yapısının etkili bir şekilde değiştirme" teşebbüsü ise Voegelin'e göre hiçbir akli unsuru yahut *common sense*i ihtiva etmez. Bilâkis o, akıl gözünden yoksun kör inançtır. Voegelin, böylece pek çok düşünürün inanç ile akıl arasında ileri sürdüğü dikotomiye, inançlar arasında yaptığı ayrımla aşmak ister. Bu tasnife mukabil, Voegelin'in hakiki peygamber ile *phenotypical* peygamber arasında yaptığı tasnif de zikredilmelidir. *Hakiki* peygamber varoluş hakikatini ifşa ederken, *phenotypical* peygamber muhayyel bir projenin parçası olarak ortaya çıkar. O, aşkın tecrübeyle sahip olmadığı gibi, Tanrısal temele kapalı ve kendi benine, ego-suna doğru büzülmüştür. *Hakiki* peygamberin, söz gelimi İsa'nın takipçileri *homo Dei* iken, *phenotypical* peygamberin, söz gelimi Comte'un takipçisi *homo humanitatis*tir.²⁶⁵

Comte'un isminin bir peygamber ismiyle yan yana zikredilmesi şaşırtıcı gelmemeli. İşaya'da karşılaştığımız sihirle modern dö-

²⁶⁴ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s. 68 İşaya için ayrıca bkz. Voegelin, *Order and History, Israel and Revelation*, s. 490-491.

²⁶⁵ Bu meselenin değerlendirilişi için bkz. Voegelin, "The Eclipse of Reality", a.g.e, s. 143

nemde de karşılaşırız. Voegelin, İşaya hakkında yukarıda ifade edilen mülahazasını modern psikolojiyi ihtiva edecek şekilde genişletir. O şöyle söyler;

İşaya'da karşılaştığımız sihiri, modern psikolojide, Nietzsche ve Freud tarafından adlandırılan, daha ilkel, fiziki yüceltme (sublimation) sihiri olarak buluruz.²⁶⁶

Metastatic inanç, yani akıldan bağımsız "yalnızca inanç eylemiyle gerçekliğin dönüştürülebileceğine inanç", Comtecu pozitivizmden Amerikan ilerlemeciliğine, Sovyet komünizmine doğru değişen ideolojik hareketlerin de en önemli unsurlarından birisidir.²⁶⁷ Bu yüzden Voegelin'e göre, *metastatic inanç* zamanımızın düzensizliğinin kaynağı, belki de en mühim kaynağıdır.²⁶⁸

Bucheim'in Voegelin'i eleştirisine geri dönecek olursak, yani Voegelin'in eserinde vekil dinler olarak adlandırdığı modern despotik ideolojiler, "din" değil, dinî muhtevadan yoksun "inanç" yapılarıdır şeklindeki eleştirisine dönecek olursak bu eleştirideki problematik nokta, onun modern ideolojik hareketlerdeki dinsel arka planı nazar-ı itibara almamış olmasıdır. Voegelin, bu dinsel arka planı ifşa etmek için analizini Fioreli Joachim'e kadar götürür ve bu analize göre modern politik ideolojilerin "kesin" olarak Hristiyanlık'la doğrudan ilişkisi vardır. Yalnızca Hristiyanlık'la değil, Yahudilik'le de ilişkisi vardır. Ayrıca Voegelin için burada önemli olan, "tecrübe"dir ve modern insanın ideolojileri tecrübe edışı kesin olarak "dinsel"dir. "Tecrübe" dinseldir. Politik ideolojilerin tecrübe ediliş tarzı "dinsel"dir. Voegelin'in bu görüşünü destekleyen Raymond Aron da kolektivist dünyaya içkin kurtuluş vaadinin – hem Nazizmde hem de Marksizmde bu vardır - dinsel ve tehlikeli olduğunu söyler. O, Voegelin'in "politik dinler"ine benzer kendi kav-

²⁶⁶ Voegelin, *Autobiographical Reflections* s. 68, *sublimation*, modern psikolojide, doğal ya da cinsel dürtüleri başka etkinliklerle bastırmak ya da kabul edilebilen toplumsal faaliyetlere dönüştürmek, bilinçli olarak kabul edilemeyecek içgüdülerin bir mekanizma ile şekil değiştirerek kabul edilebilir hâllere girmesi anlamına gelir.

²⁶⁷ Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, s. 134.

²⁶⁸ Voegelin, "Die Ordnung der Geschichte enthüllt sich in der Geschichte der Ordnung", *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte, Späte Schriften-eine Auswahl*, s. 165.

ramlaştırmasını ortaya koyar: "seküler din"²⁶⁹ Bununla birlikte Aron ve Voegelin, sorunun nedeni ve çözümü hususunda kesin olarak farklı patikalara yönelirler. "Din yığınların afyonudur diyen Marksizmin, entelektüellerin afyonu olduğunu" söyleyen Aron için politik din, haddinden fazla Aydınlanma'nın neticesi değildir, bilâkis yetkinleşmemiş Aydınlanma'nın neticesidir. Yani bir anlamda Aron, totalitarizmin liberal eleştirisini yapar ve totalitarizme liberal cevabı somutlaştırır. O, modernite ile ilgili bir derdi olsa da politikanın dinden özgürleşeceğini varsayan Aydınlanmacı umuda ve beklentiye hâlâ sahiptir.²⁷⁰ Buna mukabil, Voegelin'in liberalizmi gnostik hareketlerden birisi olarak gördüğünü ve Aydınlanma'ya ilişkin eleştirisini hatırlatmamız onun liberalizm karşısındaki eleştirel duruşunu anlatmak için kâfi gelecektir.

Buchheim'in Voegelin'i eleştirisinde, Voegelin'in "dinsel olmayan inanç"tan söz ettiği ifade edilmişti. Mussolini ve Hitler'in dine bakışlarından yola çıkılarak bu eleştirinin beyhudeliği iddia edilebilir. Voegelin'in söylediği şey, belki de Buchheim'in söylediğinin tam aksidir. Yani Voegelin'in bahsettiği tecrübe tipi, dinin olmadığı inanç değil, inancın olmadığı dindir. Mussolini ve Hitler'in kişisel dinsel tecrübelerine bile bakılarak bu iddiada bulunulabilir, çünkü her ikisi için de Katolik kilisesi bir inanç yahut inançlılar kurumu değil, inanç ve hakiki dinsel muhtevadan yoksun dayanışmayı içeren toplumsal bir örgütlenme, kamusal kurumdur. Mussolini, Maurras'la birlikte şöyle söyleyecektir: "Je suis catholique mais je suis athée" (Ben Katolikim fakat ateist Katolikim)²⁷¹

²⁶⁹ Zikreden, Brigitte Gess, "The Conceptions of Totalitarianism of Raymond Aron and Hannah Arendt", *Totalitarianism and Political Religions, Concepts for the Comparison of Dictatorships*, s. 216.

²⁷⁰ Aron hakkındaki bu değerlendirme için bkz. Christian Schwaabe, *Beschränkung aufs 'Vorletzte' Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische Bescheidung der politischen Philosophie*, s. 29; ayrıca Raymond Aron, *Opium für Intellektuelle oder Die Sucht nach Weltanschauung*, Kiepenheuer, Köln&Berlin, 1957. Aron'un bu kitabı dilimize tercüme edilmiştir. Bkz. Aron, *Aydınların Afyonu*, çev. İzzet Tanju, Tur Yayınları, İstanbul, 1979.

²⁷¹ Hitler ve Mussolini değerlendirmeleri için bkz. Hans Maier, "Political Religion: a Concept and its Limitations", a.g.y.

Son olarak, Voegelin'in eserlerinde "politik dinler" kavrayışında gördüğümüz tarzda kavramsal ve fikrî bir dinamizm ile birlikte fikrî bir tekâmül söz konusudur. O, yalnızca politik dinler kavrayışını değil, aynı zamanda gnostisizme ilişkin kavrayışını da geliştirmiş ve değiştirmiştir. Ancak sözünü ettiğimiz değişiklik, gnostisizm kavramını Voegelin'in terk ettiği şeklinde anlaşılmamalıdır. O, kesin olarak modernitenin ve modern politikanın özünün "gnostik" olduğunu düşünür. Ancak gnostisizm hakkında yazdıkdan yirmi beş yıl sonra gnostisizmi, modernitenin tarihsel unsurlarından yalnızca birisi olarak görmeye başlar. O, gnostisizme ilaveten kıyamet, neo-Platonculuk, Kabbalah, hermeticism, büyü (sorcery), simya (alchemy) ve sihiri modernitenin tarihsel unsurları olarak görür. O bu düşünsel tekâmülüne, tarih bilimlerindeki gelişmeler doğrultusunda varmıştır ve yukarıda saydığımız unsurların hepsini en az gnostisizm kadar entelektüel düzensizliğin sebebi olarak vaz'eder.²⁷²

Voegelin'in fikrî dönüşümünün sonuncusunu, eserlerinde mühim bir yer işgal eden ve adeta Batı düşünce tarihini bu iki kavram mihverinde okuduğunu ileri sürebileceğimiz "içkin" ve "aşkın" kavramlarında gerçekleştirdiğini görüyoruz.²⁷³ Voegelin'in "kutsal imparatorluk", "kilise" ve "eskatolojik nihaî son"un temsil ettiği "spiritüellik"e karşı, Ortaçağ dünyasında 12.yydan itibaren zuhur eden "içkin" politik düşünce'si Sivers'e göre, "modern" olarak da adlandırılır ve modernitenin "soykütüğü"ne işaret eder. Voegelin, sonuncu ve nâtamam eseri *Düzen Arayışı*'nda mevzubahis edilen Kantçı kavramları – içkin/aşkın - kullanmak yerine düşüncelerini "it-reality" ve "thing-reality" üzerine yoğunlaştırmıştır.²⁷⁴

²⁷² Bu değerlendirme için bkz. "Letter to Richard J. Bishirjian", 8 September 1976, ve "Letter to Bishirjian", 21 October 1976, zikreden Rossbach, a.g.m., s. 86; ayrıca bakınız Webb, a.g.m., s. 49. Voegelin eserlerindeki dinamizmi büyük ölçüde tarihsel, arkeolojik ve antropolojik yeni bulguları takip etmesine borçludur. O yeni tarihsel ve arkeolojik gelişmeler ışığında düşüncelerini tekrar tekrar tetkik eder ve değiştirir. Bu durumun bir örneği olarak Voegelin'in paleolitik çağa ait daha fazla bilgi almak için mağara resimleri ve heykelleri görmek üzere Fransa, İrlanda, İran, Hawai ve Türkiye'ye seyahat ettiğini söyleyebiliriz.

²⁷³ Bu değerlendirme için Voegelin, *The Middle Ages to Aquinas*, s. 16.

²⁷⁴ Voegelin, *In Search of Order*, s. 34.

7. Filozofun Mottosu: "Gerçekliği Yeniden Ele Geçirme"

Yaratılanları incelerken gelip geçici ve yok olmaya mahkum şeyleri değil, ölümsüz ve sonsuz olanı aramak gerekir.

(In consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus.)

De Vera Religione, St. Augustine

Voegelin'in varlık düzeniyle ilgili mottosu şudur: "Hakikat kaybedilir, Hakikat tekrar kazanılır." Bu söz, şu şekilde yeniden formüle edilebilir: "Hakikat kaybedilebilir olduğu için kazanılabilir de." Esas olan hakikat arayışdır çünkü insan tabiatı itibarıyla "arayan" bir varlıktır. Bu bitmek bilmeyen arayış ve çaba insanın hayatını mütemadiyen alevlendirip tutuşturur. Hakikatin kaybı insanın ıstırabının kaynağı, onu bulma istikametinde gösterilen çaba mutluluğunun bedelidir. Bu, aynı zamanda hayatın âdeta kendisinden neşet ettiği muammâyla yüklü paradoksu yahut bilmecesi, nihayetinde de trajedisidir.

Eğer sürekli kaybedilip aranan ve sonra da bulunan bir şeyse o zaman Hakikat değil, "hakikat yorumları" var demektir. Elde edilen hakikatin kendisi değil, yorumudur. Bu meyanda hakikatin yorumlanması da sosyolojiktir. Yani hakikat yorumları toplumdan topluma, kültürden kültüre, tarihsel olarak değişebilir. Voegelin, bu duruma tarihten örnekler verir. O, Hellen'de bir kez yeni hakikat bulunduğunda selefi hakikat yorumunun – söz gelimi tanrıların mitik sunuluşu - *pseudos*; "yalan" ya da "yanlış" olarak addedildiğini ifade eder. Yeni bulunan hakikat yorumu karşısında önceki yorumda bulunanlar yalancıdır yahut yanlışlığı ifade ederler. Buna karşılık İsrail'de eski yorumu yapanlar "yalancı" olarak değil, şimdi yeniden yorumlanması gereken bir hakikati önceden görmüş kabul edilirler. Voegelin'e göre bu durumun nedeni sosyolojiktir; hakikatin yorumlanması sosyal koşullara bağlıdır. Ona göre, Hellen'de karşılaştığı-

mız kendine has durum, İsrail ve Mısır'da olduğu gibi toplumun *ge-istig* düzeninin ulusal yahut emperyal rahiplikle temsil edilmemesinin bir neticesidir. Hellen'de emperyal olarak örgütlenmiş kurumsal bir düzenden çok yerel kent kültürlerinden söz edebiliyoruz. Hellen rahipliği mahalli ve ritüele bağlıdır; İsrail'deki doktrinerliğe, müşterek kültüre sahip olmadığı gibi ulusal yahut emperyal olarak örgütlenmiş de değildir. Hellen ve İsrail formlarında biz iki farklı tip-te hakikat arayışıyla karşı karşıyayızdır. (Çalışmamızın "vahiy-felsefe" bölümünde *noetic* ve *pneumatic* ayrımına daha önce değinilmişti) Bunlar daha sonra emperyal kontekste karşımıza ikin felsefe ve Philo'yla Yahudi teolojisi ve sonra Philo teolojisine güçlü bir şekilde isnat eden Hristiyan teolojisi olarak çıkarlar ve müteakip dönemde birbirlerine karışırlar. Bu karışımdan "teoloji" zuhur eder. Teoloji, Voegelin'e göre, İsrail-Yahudi konteksinden gelen vahiy unsurlarıyla Hellen konteksinden gelen felsefî dilin karışımıdır.²⁷⁵

Voegelin, bölümün girişinde iktibas edilen, "Hakikat kaybedilir, Hakikat tekrar kazanılır" sözüyle yalnızca hakikat yorumlarının sosyolojik olduğunu söylemekle kalmıyor toplum ve o toplumun politik hayatı için fevkalâde mühim bir tespitte de bulunuyor. O, "toplumda her zaman ideolojik fikirlerin baskın olduğu bir atmosferin olabileceğini, mamafih böyle bir atmosferde dahi gerçeklikle irtibatı kopmamış âlimlerin, gerçeklikle temasın yitirilişi tehlikesine karşı gerçekliği yeniden kazanma girişiminde bulunduklarını"²⁷⁶ ileri sürüyor. Yani, herhangi bir toplumda gerçeği çarpıtma, onu çıkarlarına göre aksettirme ve yorumlama teşebbüslerine karşı, her zaman bir karşı koyuş, hakikat için ahlâkî bir didinme ve gayret, gerçekliği kazanma ve onu doğru bir şekilde aksettirme çabası olacaktır. Voegelin'e göre, hakikat kılığına bürünmüş yalanla, ideolojiyle muharebe her zaman, her toplumda mümkündür. Hâl böyleyken kaçınılmaz sual şudur; filozof yahut entelektüel yalan söyleyip, bizi kendi fantezisinin mihverine mi çekecek yahut hakikati, gerçekte olan biteni anlatıp bizi uyarıp, uyandıracak mı? Hakikati söyleyecekse bunu nasıl yapacak?

²⁷⁵ Voegelin, "Der meditative ursprung philosophischen Ordnungswissens", *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte, Späte Schriften-eine Auswahl* s. 168-169 ve s. 170.

²⁷⁶ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s. 95.

Çalışmamızın bu bölümünde, Voegelin'in tespitine göre "gerçeklikle temasın kaybolduğu" modern toplumda, Voegelin'in "gerçekliğin" nasıl tekrar elde edileceğine ilişkin tavsiyeleri değerlendirilecek. Gerçekliği, hakikati nasıl araştırabiliriz? Voegelin hakikati nasıl araştırıyor? Voegelin, hakikatten kopmuş patolojik ruh durumuna sahip modern insanı neyle ve nasıl iyileştiriyor? Modernitenin sihirli lanetine karşı ona hangi reçeteyi yazıyor? Bu soruların cevabı iki kelimedede gizlidir: "felsefe" ve "meditasyon praksişi".

Üstâdın modernite formülü basit, lâkin bir o kadar da derin anlama sahiptir; Voegelin'in düşüncesinde modernite eşittir "varolmayan gerçeklikle temasın kaybı"dır; "hiçlikle temasın kaybı", "aşkınlıkla temasın kaybı"; "aşkın tecrübenin kaybı"; "Tanrı tecrübesinin kaybı". "Tanrı'ya karşı isyan" ve "Tanrı'ya karşı devrim. Modern insan, "aşkın tecrübe"nin kaybı, dolayısıyla dinden kopuşla birlikte inanç bunalımındadır. Modern insan mânâdan yoksun bir dünyada yaşar. O, anlam krizindedir. Anlam krizine düştüğü ölçüde diğerleriyle müşterek bir dünyada yaşamaktan çıkar. Dünyaya, kendisine ve diğerlerine yabancılaşır. Bu yabancılaşmanın neticesi "krizden kurtuluş çabası"dır, yani dünyaya içkin muhtevanın tanrısallaştırılması, kutsallaştırılmasıdır: devletin, ırkın, sınıfın, ulusun, bilimin, führerin, libidonun... İnsanın diğerleriyle rasyonel diyalogu, ideolojik bir diyaloga, İsa'ya ruhsal bağlılığı führere, proleterya, bilim adamına, üst-insana, pop idolüne ruhsal bağlılığa dönüşmüştür. Bağlanmanın sonu yoktur. Bu kontekste Voegelin moderniteyi, bir metaforla yahut mecazla ifade ederek bir "delilik hâli"²⁷⁷ olarak adlandırır. Modern insan modernite hastalığına tutulmuş divanedir. Bu aslında önceki bölümlerde açıklamaya çalıştığımız *pneumopatolojik* durumdur; "varolmayan gerçeklikle, yani hiçlikle temas kaybının yarattığı, kişisel ve sosyal düzenin kaybı".²⁷⁸

Yine bu kontekste Voegelin'in moderniteye taktığı ad, "Akıl Hastanesi" dir.²⁷⁹ Yani, Voegelin'e göre, biz modernler, "Akıl Hasta-

²⁷⁷ Voegelin, "Immortality: Experience and Symbol."

²⁷⁸ Voegelin, a.g.m.

²⁷⁹ Almanca'da akıl hastanesi'nin "Geisteskrankenhaus" ve akıl hastalığının da "Geisteskrankheit" kavramlarına karşılık geldiğini ve *Geist* kavramının Alman dilinde çok özel bir anlamı olduğunu hatırlatalım.

nesi"nde yaşıyoruz. Voegelin, "Akıl Hastanesi" metaforu yahut mecazıyla çağımıza ilişkin fevkalâde mühim bir tespitte bulunuyor ve modernin "hastalıklı resmi"²⁸⁰ni (Krankheitsbild)ni gösteriyor. Bu tımarhane yahut "Akıl Hastanesi"nde insan, *imago Dei*'den *imago hominis*'e dönüşür; Yani Tanrı imajından insan imajına dönüşür. O, kendi benliğini kaybetmiştir, rasyonel tartışma kabiliyetinden yoksun, "ego"dan mürekkep kitle insanına, diğerlerini taklit eden bireye dönüşmüştür, çünkü Voegelin'in söylediği üzere, aslında "kişi, sınır tecrübesidir". Kişinin varlığında Tanrı'ya açılan bir kapı vardır. Bu kapıyı açarak "kişi, tanrısal sonsuzluk ile insanî zamansallık arasında yaşar; onda yalnızca dünya değil, dünyanın sonluluğu da ifşa olur. Kişi, dünyevî sonluluk ile uhrevî sonsuzluk arasındaki sınır tecrübesidir."²⁸¹ İnsan modern dönemde "kişi", yani "sınır tecrübesi" olmaktan çıkar; artık kadim sınırları tecrübe etmez. Çünkü dünyevî meşgale gittikçe artarken uhrevî gâye gerilemiş, sönmüş, âdeta yok olmuştur. İnsanın imkânları sınırsızdır. Kendi kaderini belirleyen eski sınırlamalardan, bağlarından kurtulmuştur. Fakat insan imkânları ne kadar sınırsızsa benliğinden, kişiliğinden, şahsiyetinden o ölçüde yoksundur. O ölçüde boşlukta, muallâktadır. O, başıboş ve köksüzdür. Mütemadiyen anlam sorununun içinde debelenir. Can sıkıntısıyla bir oraya bir buraya yuvarlanır. Yirminci yüzyılın Canetti, Musil, Doderer gibi edebiyat adamlarının romanlarındaki baş kahramanların, anlam sorununun içinde debelenen, şuursuz, kişiliksiz, yabancılaşmış, ortalama zekâya sahip, hayâlperest ve gerçeklikten kopuk olmaları bu yüzden şaşırtıcı değildir.

Voegelin, moderniteden, kitle insanından, söz ederken pesimisttir. Modern insan, modern toplum hakkındaki sözleri mümkün merteye menfidir. Ancak o, bu keskin ve şedid kritiğine rağmen modernite söz konusu olduğunda yine de iflah olmaz bir pesimist değildir. Bazı düşünürler gibi "felaket", "kıyamet" yahut "düşüş"

²⁸⁰ Schwaabe, *Seinsvergessenheit und Umkehr*, s. 8.

²⁸¹ "Die Person, sagten wir, sei der Schnittpunkt von göttlicher Ewigkeit und menschlicher Zeitlichkeit: in ihr offenbart sich die Endlichkeit also das Wesen der Welt. Person ist die Erfahrung der Grenze, an der ein Diesseitig-Endliches sich gegen ein Jenseitig-Unendliches absetzt." Voegelin, *Herrschaftslehre*, Eric Voegelin Papers, Hoover Institution Archives, Stanford University, Box 53, File 5, s. 7.

senaryoları yazmaz. Voegelin'e göre "felaket" yahut "düşüş" senaryoları, "kurtuluş" senaryoları kadar mânâsızdır. Bunun böyle olduğunu onun sözünü ettiği "Akıl Hastanesi"nde "rasyonel tartışma için yine de bir saha bulunduğunu" söylemesinden anlıyoruz. "Akıl Hastanesi"nin yahut tımarhanenin kimi odalarında rasyonel tartışma mümkündür. Yani bütün bu menfi, pesimist havaya rağmen Voegelin'in düşüncesinde şimdiki durumumuza ilişkin bir ışık, pırıltı yahut ümit buluruz. Ancak bu ümit, filozofun modernin menfi karakterine getirdiği radikal çözüm yahut yazdığı "kurtuluş" reçetesi şeklinde anlaşılmamalıdır. Şu açıkça ifade edilmelidir; Voegelin'in "kurtuluş reçeteleri"ne alerjisi vardır. O, bize, tarihte yaşanmış bir döneme, söz gelimi Reformasyon öncesi Hristiyanlık'a veya Greklerin felsefi hayat tarzına dönmeyi, o hayat tarzını, burada ve şimdi gerçekleştirmeyi teklif etmez. Geçmiş hiçbir hayat tarzının propagandasını yapmaz. Yahut "modern düşünürler gelin hep birlikte, Augustinuscu, Thomascı yahut Platoncu şu bu.. olalım!" demez. "Şu filozofun reçetesi doğrudur, bütünüyle tatbik edilmesi lâzımdır" demez. Yahut "ben bir sistem yarattım bu sisteme göre düşünelim, toplumumuzu biçimlendirelim" demez. O yalnızca, kendi deyişiyle "gerçekliği yeniden ele geçirmek" için, bir başka deyişle ideoloji karşısında gerçeklikle yeniden temas etmek için yapılması lüzumlu şeyler hakkında kimi mülahazalarda, tavsiyelerde bulunur.

O, ilkin klasik felsefede ve edebiyatta gerçeklikle temasını kaybetmemiş yahut onu yeniden kazanmaya çalışan âlimlerin eserlerine bakmamız lâzım geldiğini söyler (*Anamnesis*). O, varoluşsal huzursuzluğu hissettiği nispette tanrısal ölçüyü arayan sakin ruhlara, varlık temeline ruhu açık olan kişilere döner.²⁸² Voegelin, "gerçekliği yeniden ele geçirme" görevini en temelde "felsefe"ye ve "filozof"a yüklemektedir. Çünkü ona göre felsefe bizi "akademi dışında hiçbir cemaat oluşumuna götürmez."²⁸³ Cemaatin baskısına karşı "felsefe". Her türlü kolektivizme karşı "felsefe". Doktrinleşmeye

²⁸² Schwaabe, a.g.m, s. 52.

²⁸³ Voegelin, "Man in Political Institutions", *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985*, s. 160.

karşı "felsefe". Yozlaşmaya karşı "felsefe". Voegelin'e göre Marx mı Aristoteles mi haklı sorusunun cevabını yalnızca felsefe verebilir. Felsefe dogmaları çekiçler; o, çekiçleyenlerin de çekiçleyicisidir. Özgür, sorgulayıcı ve rasyonel düşünmemizi sağlayacak ana vasıta felsefedir.

Daha önce antik Yunan felsefesinin, bilhassa Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin Voegelin için ne kadar mühim olduğu ifade edilmişti. Voegelin, antik Yunan düşünürlerinin yanı sıra, spiritüel hastalığı teşhis ettiklerini düşündüğü filozoflara müstesna bir önem atfeder. Mesela, Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı Voegelin'e göre, "şimdiki tecrübeye dogmatizm ve skeptisizmin ötesine geçerek felsefe yapmanın güvenli bir temelini bulma teşebbüsüdür." Gnostik Hegel, Voegelin'in reçetesinde bu sefer müspet bir rol icra ederek karımıza çıkar. Hegel, *Fenomenoloji*'sinde,

on dokuzuncu yüzyıl başlarında, duyarsız dogmatizmden yalnızca yeniden tecrübeye nüfuz ederek kaçabileceğimizi ifade eder ve fenomenolojisinin diyalektik spekülasyonunu bu gayeyle üstlenir.²⁸⁴

Voegelin yine yirminci yüzyılın bazı figürlerini bu "Akıl Hastanesi"ndeki rasyonel tartışmanın kaynakları olarak örnek gösterir. Bunlardan ünlü düşünür William James ve Bergson kaybedilmiş gerçeklikle yeniden temas kurma teşebbüsünde bulunmuştur. Mafiah Voegelin'e göre bu girişimler ana cereyanı pek fazla etkileye-memiştir. Voegelin, James'in eserinde bile Platon'un, Aristoteles'in, İsa'nın isimlerine rastlamanın mümkün olmadığını aslında bu durumun yüzyılın başında bilimin durumunu temsil ettiğini söyler. Ona göre, modern dönemde, bilimde "temel metinler" dışarıda bırakılırlar.

Voegelin, kaybedilmiş gerçekliği tekrar kazanmak teşebbüsünde edebiyat yazarlarına mühim bir rol atfediyor. O, tıpkı Hermann Broch gibi edebiyata ve edebiyatçıya şu iki önemli misyonu yüklüyor; ilkin Platon'dan Nietzsche'ye kadar miras alınan entelektüel

²⁸⁴ Voegelin, "Immortality: Experience and Symbol."

mirasa, yani pozitivizmin miadını doldurmuş ve bilim dışı kabul ettiği Batı felsefesine ve Batı değerlerine sahip çıkmak, sonra da geleceğe istikamet veren gizli tarihsel temayüllerin izini sürerek bunların bilinç düzeyine yansımaları sağlamak.²⁸⁵ Yani "gerçekliği tekrar kazanmak". Gerçekliği tekrar kazanmak teşebbüsünde bulunan kişiler arasında Voegelin, İngiltere için George Orwell'i, Fransa'da Albert Camus'yu, Almanya'da Thomas Mann'ı sayar.²⁸⁶ O, ayrıca listesine Robert Musil, Hermann Broch, Heimito von Doderer, Max Frisch ve Friedrich Dürrenmatt, Albert Paris Gütersloh gibi yazarları ilave eder. Bu edebiyat adamlarının eserleri çağımızı anlamada ve hastalığını teşhis etmede ayrıca politika hakkında önemli kaynaklardır. Voegelin, listesinde yine Flaubert, Dostoyevski, Proust, Valéry, Santayana gibi dünya edebiyatında iz bırakmış kimseleri de zikreder. Voegelin "gerçekliği tekrar kazanma" teşebbüsünde yalnızca edebiyat adamlarının isimlerini değil, Viktor E. Frankl gibi bir Viyana ekolü psikoterapistinin ismini de zikreder ve Frankl'ın "anlam arzusu", "varoluşsal boşluk" gibi temalardan hareket eden "logoterapi" yaklaşımını önemser.²⁸⁷

İkinci olarak, "gerçekliğin kazanılması"nda klasik felsefî kaynaklar Voegelin için çok mühimdir ve o, klasik felsefî metinlerin yanında klasik felsefe metinleri üzerinde çalışan Paul Friedländer, Werner Jager, E. R. Dodds ya da Bruno Snell gibi âlimlerin eserlerinin de okunması ve tetkik edilmesinin elzem olduğu fikrini savunur.

Üçüncü olarak Voegelin, Patristik ve Skolastik felsefe alanı yanında bu alanın çağdaş temsilcileri olan Etienne Gilson ve teolog-filozof Henri de Lubac gibi âlimlerin eserlerinin bizim için mühim olduğunu savunmaktadır.

Dördüncü olarak antik yakın doğu'ya bakmalı ve bu hususta elimizde bulunan kaynakları her yönden değerlendirmeliyiz. Vo-

²⁸⁵ Broch'dan nakleden Ahmet Cemal, "Hermann Broch ve 'Vergilius' Metinleri Üzerine", Hermann Broch, *Kader Ağıtları-Vergilius'un Dönüşü*, İyi Şeyler Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 9.

²⁸⁶ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s. 95.

²⁸⁷ logoterapi için bkz. Frankl, a.g.e.

egelin, burada Chicago Doğu Enstitüsü'nün kendisi üzerinde yaptığı tesiri ve son otuz yıllık geniş antik dönem tarih çalışmalarını zikreder.

Son olarak, Voegelin'e göre, mukayesli dine ait çalışma alanı rasyonel tartışma imkânlarımızı arttırabileceğimiz bir alandır. Voegelin'in kendisi de hem Weber'den hem de Mircae Eliade, Puech ve Quispel gibi din incelemeleri yapan çağdaş uzmanların ve gnostisizm uzmanlarının çalışmalarından faydalandığını belirtir.²⁸⁸ Genel olarak ifade edilirse, Voegelin, politika bilimine en önemli katkının bugün felsefe, edebiyat adamları, arkeoloji, mit araştırmaları, Uzak-Doğu araştırmaları, etnoloji, klasik dönem, yakın doğu çalışmaları, klasik filoloji, Yahudi ve Hristiyan tarihi, patristik ve skolastik tarih, mukayeseli din çalışmaları ve literatür biliminden geldiğini söylemektedir.²⁸⁹ Bunlara ilkel toplumların dinsel fenomenleri, kutsal krallık ve mitos hakkında monografileri, Veda ve Upanishad metinlerini, Buda, Lao-tse hakkında okumaları, Qumran metinlerini ve Nag-Hammadi²⁹⁰ buluntularından çıkan parçaları, Zen-Budizm dökümanlarını, Hristiyan mistiklerden seçmeleri, Çin, Japon ve Hindistan geleneğinin kaynaklarını, *Yeni Ahit*'in yeni tercümelelerinden seçmeleri, *Eski Ahit*'in müjdecî kritiklerini, İsrail, Apokalyptik, gnosis, erken dönem Hristiyanlık ve dinsel megalithikum hareketinin tarihini okumayı vs. ilave etmeliyiz.²⁹¹

Voegelin'in projesi bunlarla sınırlı değildir. O, mütefekkirin muhayyilesinin sınırlarını zorlaması gerektiğine inanır ve ona göre "gerçekliğe, klasiklerin, tarihin yahut edebiyatın tetkikiyle yakınlığa da nihaî aşamada onu "meditasyon" yoluyla tecrübe ederiz.²⁹² Kısaca "gerçeklik düzeninin araştırılması" olarak tarif edilen "meditasyon" Voegelin'in nihaî metodudur. O meditasyonla, düzensizliğe, spiritüel rahatsızlığa, dogma ve doktrinleşme problemine, yabancılaşmaya, ideolojiye, gerçeklik kaybına vs. karşı çıkmayı amaçlar.

²⁸⁸ Voegelin'in ideolojiyle muharebesinde dayandığı temel kaynakları otobiyografisinden öğreniyoruz. Yukarıda ifade edilen fikirler için bkz. Voegelin, a.g.e, s. 95-96.

²⁸⁹ Zikreden Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, s. 144.

²⁹⁰ Mısır'da bulunan gnostik metinler koleksiyonu.

²⁹¹ Henkel, a.g.e, s. 144.

²⁹² Henkel, a.g.e, s. 145.

Voegelin'e göre meditasyon süreci, mütefekkirin fildişi kulesinde ürettiği soyut felsefi tariflerden, genellemelerden, terimlerden değil, insan hayatındaki somut "gerilim"den, "tecrübe"den hareket eder. Ona göre, "felsefi düzen biliminin mediyatif kaynağı, hayatımızda ve hakikatin problem hâline gelmesindedir." Voegelin, "Kişi, tasarrufundaki hakikatin, hakikat olmadığını nereden bilecektir ve araması gereken hakikatin ne olduğunu bilmediğinde bu hakikate nasıl ulaşacaktır?" diye sorar. Bu soruya cevabı şöyledir:

Biz kendimizi varoluşsal bir gerilimin başlangıcında buluruz. Bu gerilimde etrafımızda gözlemlediğimiz hakikatsizlik fenomeni (Unwahrheitsphänomene), düzensizlik problemi bulunur ve böyle bir gözlemden hareketle bir düzenin olduğu fikrine varabilir ve ilkin onun bulunması gerektiğini düşünerek düzen bulma teşebbüsünde bulunabiliriz. Bu hareket hâlinde oluşun gerilimi (Bewegtwerden zum Suchen), arama ve bulma gerilimi ilk mediyatif gerilimdir. Felsefi düşüncenin Yunan köklerinde *zetesis*, arama (das Suchen), *kinesis*, aramaya yönelme (Bewegtwerden zum Suchen), ve *nous*, ruhun ortamı (das Medium der Seele) gibi sahip olduğumuz kavramlar bunda rol oynarlar. Ayrıca ilk başta herhangi bir tanımla değil, insanın yaşadığı toplumdaki somut hareketlerle (Bewegungen), geistig gerilimle başlarız.²⁹³

Bu metinden anlaşılan odur ki, düşünür soyut genellemelerden değil, tecrübelerden hareket etmelidir. Sistemlerden, dogmalardan, amentülerden değil, gerilimden hareket etmelidir. Voegelin'e göre,

İlkin gerilim olmalıdır; tarihi bakımdan hakiki felsefi gerilim. İkinci olarak bu gerilimin ego merkezli gerilim olarak adlandırılmış yanlış inşası (Fehlkonstruktion)na sahibiz.²⁹⁴

Voegelin, felsefe olarak isimlendirdiğimiz "temel gerilimi"nin, Hegel'in *Geist'in Fenomenolojisi*'ndeki gibi bilgelik sevgisinin yerine

²⁹³ Voegelin, "Der meditative ursprung philosophischen Ordnungswissens", *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte, Späte Schriften-eine Auswahl*, s. 165.

²⁹⁴ Voegelin, a.g.e, 166.

bilgiçliğin ikame edilmesi olarak değil, orijinal mânâsıyla bilgelik sevgisi olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Voegelin, gerilimin feshedilmesi ve “kesin” bilgelikle değiştirilmesi durumunu “yanlış inşa” olarak adlandırır ve ona göre Hegel bilgelik sevgisini, bilgeliğin kendisiyle değiştirdiğinden filozof düşünür değil, büyücü yaratıcıdır (magischer Konstrukteur).²⁹⁵ Voegelin, çağdaş kamusal düzensizliğin kaynakları olarak gördüğü Hegel, Comte, Marx... gibi düşünürlerin “nihaî olarak geçerli” doktrinlerinden (letzgültige Doktrinen) yahut bunların düşünce akımı hâline gelmiş hâllerinden (Hegelmilik, Marksizm, pozitivizm...) kolayca kurtulamasak da totaliter bir kontrol olmadığı sürece onlara karşı argümanlar ileri sürebileceğimizi söyler. Voegelin, kendi temizleme girişiminden kısmen söz eder. Bu temizleme girişimini Voegelin’den aynen iktibas edersek;

1. ilkin teolojik doğayla ilişkilidir. Menşei Ortaçağ’da bulunan teolojik “doğal akıl” ile “vahiy” arasındaki ayrımla. Burada biz teolojik bir yanlış yorumla karşı karşıyayız. Bu yanlış yorumda, Hellen etnik kültürünün ürünü olan felsefe ile kaynağı İsrail’de bulunan Yahudi hareketi ve Hristiyanlıkla zirvesine ulaşan vahiy kültürü arasında bir ayrım mevzubahistir. Yani kendi formunda hakikat arayışında olan iki ayrı etnisiteye dayanan iki kültür söz konusudur. Ancak tarihsel bulgular bu ayrımın hatalı olduğunu gösteriyor. Hesiod’dan bu yana sahip olduğumuz kayıtlar nazar-ı itibara alınırsa Hellenlerin bütün etnik tarihi boyunca, her bir Hellen düşünürünün söylediklerinin doğal akıldan değil, kutsal vahiyden geldiğinin farkında olduğunu söylemek zorundayız ve bundan başka Hellenler, insanî *responsionun* Tanrı’dan gelen harekette vuku bulduğu, tanrısal-insanî çifte hareket tarzında, arayış ve kabul (Empfangen) geriliminde yaşar. Hesiod’dan Platon ve Aristoteles’e bütün Hellen kültürü bu devrimci anın bilincindedir ve onu ifade eder. Burada doğal aklın kullanıldığı iddiası üstün körü (grob) ve kabul edilemez (unzulässig) bir iddiadır.²⁹⁶

²⁹⁵ a.g.m, s. 166.

²⁹⁶ Voegelin, a.g.m, s. 167-168.

Voegelin, burada bize şunu söylemek ister: Batı düşüncesindeki en kadim ayrımlardan birisi olan "doğal akıl" - "vahiy" ayrımı tarihsel bir inşadır. Doğal akıl-vahiy ayrımının kendisi "doğal" değildir. Ne antik yunanlıların akli tamamen doğaldır ve spiritüel unsur barındırmaz ne de Yahudi-Hıristiyan geleneği tamamen akıldan noksandır. Yunan düşünürleri, insanî cevabın Tanrı'dan gelen harekete mukabil verildiğinin farkındadırlar. Onlar kendilerinden önceki vahiy geleneğinin farkındadırlar. Onlar, Tanrı'yı arayış ve kabul geriliminde yaşarlar. Onlar *metaxyde* yaşarlar:

2. temizleme sürecinde kişi meditasyon sürecinin, "meditative ereignis" olduğunun farkında olmalıdır. "Ereignisproblem"²⁹⁷ temel kategoridir. Burada bize Platoncu "arasında" kavramı yardımcı olur. Gerçeklik, yalnızca tanrısal gerçeklik (göttliche Realität) yahut yalnızca insanî gerçeklik (menschliche Realität)te değil, bu iki gerçekliğin "arasında" (zwischen), *metaxyde*, bu "arasında"nın kendisine de bağımsız bir şekilde, ayrı bir tözmüş gibi davranma (hypostasiert) ve parçalama (fragmentarisiert) olmaksızın vuku bulandır (hareket ve karşı harekete *responsio*)."²⁹⁸

²⁹⁷ İngilizce'de "event" kavramına karşılık gelen Almanca kavram Ereignis, dilimizde "hadise", "vâkıa" yahut "olay" olarak tercüme edilir. Türkçe'de hasıl olmak, olmak, vukua gelmek, arız olmak mânâsına gelen Almanca fiil "sich ereignen"ın isim hâli olan bu kavramın, Voegelin'in düşüncesinde müstesna bir yeri vardır. Mesela "etik" Voegelin için genel geçer doğru davranış kuralları değil, bir "Seinsereignis" (varlık olayı)dir, başka bir deyişle "Geschehen" (vuku bulma, hasıl olma, olup bitme)dir. Yani, "varlık olayı"dır. İnsan ruhu varlık temeline "açık" olduğunda "doğru" davranır. Bu, Schwaabe'ye göre Voegelin'in kendi etik telâkkisini Aristoteles'in *phronesis* kavramıyla irtibatlandırmasıyla alâkalıdır. *Phronesis*, insan ruhunun tanrısal olana iştirake açık olduğunda harekete geçen erdemdir. O, ontolojik erdemdir. Bu yorum için bkz. Schwaabe, *Seinsvergessenheit und Umkehr*, s. 22-23. Aristoteles'in düşüncesinde insan dünyadaki en yüce varlık değildir. Onun bütün dünyevî şeylerin üzerinde düşünebileceği ve tâbi olabileceği yalnızca aşkın Tanrı'dır. O, kozmostaki "higher visible", şeylerin üzerinde bir "şey"dir. *Phronesis*, en üstün bilgi türü değil, insanın kendi *euzen* (spesifik bir şekilde insanın kozmosun düzenini geçirgenliği durumu)liğini anlamasına yardım eden bir bilgidir. Voegelin'in Aristoteles'in *phronesis* kavramını değerlendirmesi ve bu fikirler için bkz. Voegelin, *Right by Nature*, a.g.e.

²⁹⁸ Voegelin, "Der meditative ursprung philosophischen Ordnungswissens", s. 173.

Voegelin, temizleme girişiminde karşımıza çıkan başka problemlerden de söz eder. Mesela on yedinci yüzyıldan beri süregelen Özne-Nesne ilişkisi yahut Özne-Nesne gerilimi ona göre yukarıdaki yorumla bağdaşmaz. Bu yüzden bazı felsefi mefhumların düşüncemizden temizlenmesi gerekir. Bu mefhumlar, metafizik, ontoloji ve bilgi teorisi (Erkenntnistheorie) yahut epistemolojidir. İlk metafizikle başlarsak, Voegelin'e göre,

Aristoteles'in Araplar tarafından deforme edilmiş "*meta te physika*" başlığının Batı dillerine Thomas'nın yorumuyla *Metafizik* olarak girmesi söz konusudur. On üçüncü yüzyıl metafiziği filolojik bir yanlış anlamaya dayanır. Burada benim yaptığım şey metafizik değil, ondan oldukça farklı birşeydir. İkinci olarak, düşüncemizden kovulması gereken diğer bir kavram "ontoloji"dir. On yedinci yüzyıla ait yeni bir terim olan bu kavram ilk defa Goclenius tarafından 1636'da kullanılmıştır. Kartezyen Clauberg bu kavramın kullanımını yaymaya çalıştı ve onunla aynı anlama gelen "ontosophie"yi icat etti. O bu kavramla mediyatif hareket, Tanrı'dan dinamik bir faktör (Bewegungsfaktor) olarak değil, şey (Dinge) olarak bahsedebildi. Ontoloji on sekizinci yüzyılda Leibniz, Wolf ve Kant'ın kullanımıyla birlikte felsefede filozoflar tarafından kabul gördü.²⁹⁹

Voegelin'e göre kurtulmamız gereken son kavram, bilgi teorisi yahut epistemolojidir.

İlk olarak Reinhold'un 1832'de söz ettiği bilgi teorisi İngilizce'de karşımıza 1856'da ilk defa epistemoloji olarak çıkar. Böyle başka bir kavram da değer (Werte) kavramıdır. Lotze'ye dayanan bu kavram güney batı Alman okulu tarafından on dokuzuncu yüzyılın sonunda bilim diline sokulmuştur. İngilizce'de ilk defa 1906 yılında Brentano'nun eserlerinin tercümesiyle zuhur etmiş ve daha sonra kelimenin kullanımı Amerika'da I. Dünya Savaşı öncesi ve savaşı müteakip yaygınlık kazanmıştır. Modern vokabülerin aslında ne kadar geç geliştiğini görebiliriz.³⁰⁰

²⁹⁹ Ontoloji kavramının doğuşu için ayrıca bkz. Voegelin, "Quod Deus Dicitur", *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte, Späte Schriften-eine Auswahl*, s. 187.

³⁰⁰ Voegelin, "Der meditative ursprung philosophischen Ordnungswissens"s. 173-174. Ontoloji kritiği için ayrıca bkz. Voegelin, *In Search of Order*, s. 56.

Voegelin'e göre, aslında antik Yunan'da olmayan ve oldukça geç bir dönemde gelişen modern vokabülerle gerçeklikten değil, gölgelerden söz edebiliyoruz. Gerçekliğin kendisine dönebilmek için bu yanlış yönlendirici vokabülerden kurtulmamız lâzımdır. Voegelin, meditasyon süreci hakkındaki mütalâasını burada kesmez ve yukarıda bahsi geçen kavramların düşünce ve dilimizden temizlenmesiyle ilgili olarak, *Es-Realität* (Nietzsche'nin meşgul olduğunu ve adlandırdığını düşündüğü) ve *Ding-Realität* karşılık gelen ve birbirinden ayrılmaması gereken bilinçteki çifte yapıyı, *Intentionalität* (Yönelimsellik) ve *Luminosität* (aydınlanma) yapılarını izaha girişir. Çalışmamızın "Hakiki Mistik versus Aktivist Mistik" adlı bölümünde Voegelin'in modern düşüncede eksik ya da kusurlu bulduğu bilinç kavrayışına karşı ileri sürdüğü bilincin yapısıyla ilgili bu değerlendirmelerine daha önce değinilmişti. Meditasyon sürecinde Voegelin, bu yapılara bilincin yapısındaki başka bir muhteva olarak "reflexive Distanz"ı ilave eder. "Refleksif Mesafe" olarak tercüme edebileceğimiz ve teferruatına burada giremeyeceğimiz bu muhteva, *Intentionalität* ile *Luminosität* problemini, bu problemi konuşmak için refleksiyondan bağımsız bir gerçeklik varmış gibi refleksiyon diline taşır.³⁰¹ Bununla birlikte "refleksif mesafe", Voegelin'e göre kamusal alanda müşterek fikirlermiş gibi görünen şahsi fikirlerin (private opinions) mevcudiyetini teşhiste fevkalâde mühimdir ve bu aynı zamanda Herakleitus'un da teşhis ettiği, toplumda düzensizliğe yahut sahte bir düzene sebep olan "kamusal şuursuzluk" (public unconscious)un teşhisi demektir.

"Gerçekliği yakalama" da çağdaş deformasyona karşı dayana-bileceğimiz çok sayıda eseri zikretmesinin yanında Voegelin bazı temel kategorilerin yeniden inşa edilmesi gerektiğini ileri sürer: "varoluş", "tecrübe", "bilinç", "gerçeklik" bu kategorilerden yalnızca bir kaçıdır.³⁰² Ayrıca Voegelin'in ortak dilin restorasyonu, semboller ile tecrübeler arasındaki ilişkiyi yeniden ele almamız gerektiğine dair düşünceleri hatırlatılmalıdır. Bununla birlikte Voegelin'in,

³⁰¹ Voegelin, a.g.m, s. 177. Voegelin, "refleksif mesafe" için bkz. s.177-179 ayrıca bkz. Voegelin, a.g.e, s. 54-62.

³⁰² Voegelin, a.g.e, s. 97.

Heidegger'in "varlığın unutuluşu" ve "dönüş" (Seinsvergessenheit und Umkehr) nosyonuna benzer, Platon'dan miras aldığı kendi "*periogage*" ("*Paideia* is the art of turning around; *Paideia* etrafında dönme sanatıdır)³⁰³ tasavvuru gerçekliğe yeniden temas etme açısından önemi haizdir. Platoncu "*periogage*"i tecrübe etmek, düzenin hakiki kaynağına dönmek demektir. Bu "dönme" yahut "dönüş", varlık düzeni hakkındaki bilginin artmasından daha fazla bir şeyi ifade eder; o düzenin kendisinde bir değişmedir. O, yalnızca zihinlerdeki değil, kalplerdeki bir değişimdir aynı zamanda. Çünkü varlığa iştirâkin yapısı şu şekilde değişir; varlığa iştirâk, Tanrı ile kesin bir ortaklığa/arkadaşlığa (partnership) dönüştüğünde, dünyevî varlığa iştirâkin ikinci dereceye gerilemesi suretiyle.³⁰⁴ Voegelin, *periogageu*, Platon'un *Paideia* ve *Agathon*la birlikte düşündüğünü ve bunların haddini aşan yorumlarda bulunulmaması için hep birlikte düşünülmesi gerektiğini çünkü Hristiyanlık'ta *periogageun* dinsel anlamda "conversion" (din değiştirme, ihtida) hâline dönüştüğünü söylemektedir. Yani,

Platoncu *periogage* Hristiyanlıktaki gibi din değiştirme mânâsına gelmez. Platoncu *periogage*, din değiştirme iması ihtiva eder lâkin imadan daha fazlası yoktur. Bu tecrübe temelde Mağara kontekstindeki formülasyonların açık hâle getirdiği gibi, Dionysiac ruh sınırları içerisinde kalır. Kişi 'Agathon fikrini yakalayabilmek' için matematikten diyalektiğe kapsamlı bir çalışma alanıyla meşgul olmalıdır.³⁰⁵

Voegelin "gerçekliği" bir başka deyişle "hakikati yakalama" projesinde, ideolojik olan ile ideolojik olmayanın nasıl teşhis edileceği sorusunun cevabını da arar. Pek çok kriterin yanında hususi bir kriter vardır ki, o kriterle bir düşüncenin yahut öğretinin ideolojik olup olmadığı teşhis edilebilir. Voegelin'e göre bu hususi kriter, "aldatıcı bir sistemi inşa etmek için gerçekliğin hangi kısmının ilga edildiğini tespit" kriteridir. Gerçeklik çok boyutlu dışarıda bırakıla-

³⁰³ bkz. Voegelin, *Plato and Aristotle*, s. 115 Platon'da *Paideia* (518b-518d).

³⁰⁴ Voegelin, *Order and History, Israel and Revelation*, s. 48.

³⁰⁵ Voegelin, *Plato and Aristotle*, s. 115-116.

bilir ancak bunlardan bir boyut, insanın varoluşunun 'ilâhî temel' istikametindeki gerilim tecrübesi boyutu her zaman dışarıda bırakılır.³⁰⁶ Voegelin, bu hususta şunu söyler;

İdeoloji, Tanrı'ya ve insana "isyan" dır. İdeoloji, eğer İsrail düzeninin diliyle konuşursak Birinci ve Onuncu Emir'in ihlalidir: Aeschylus ile Platon'un diliyle konuşursak o, ruhun hastalığı, *nosos*dur.³⁰⁷

Voegelin bu durumu edebiyat alanından aldığı bir kavramla da ifade etmeye yönelir: "*Apperzeptionsverweigerung*". Heimito von Doderer'in romanı *Dämonen*'de geçen bu kavram dilimize, kelimesi kelimesine "algılamayı reddetme" yahut Voegelin'in eserlerini arka planda düşünürsek aşırı bir yorumla "gerçekliği reddetme", "gerçekliği inkâr" olarak tercüme edilebilir. Voegelin, bu kavramın ideolojik çarpıtmaları ve deformasyonu anlamada anahtar bir kavram olduğunu ifade eder. Bu kavram sorgulamayı reddetme, düşünmeyi reddetme, gerçekliğin araştırılmasını reddetme anlamına gelir. "Denke nicht, frage mich nicht!"³⁰⁸ (Düşünme, Sorgulama!) Filhaka burada karşımıza çıkan şey, Voegelin'in deyişiyle, "bir dünya görüşünün, fikrî bir sistemin, ideolojinin gerçekliğin yerine ikame edilmesi"dir. Bu dünya görüşünü temsil eden kişi rasyonel tartışmaya iştirâk etmez. O, dâvâ adamıdır, anlamak istemez, gerçekliğe gözlerini kapatır ve sisteminin yahut fantezisinin gerçekleşmesini arzular. Bir nevi aklının şalterlerini indirir. İdeolojik insanla konuşmak, tartışmak güçtür; o, laf anlamaz, ne olguya ne delile bakar çünkü sisteminin prensiplerini, öngörülerini, dayandığı "temel"i sorgulamaya yanaşmaz. Kimi zaman sistemine uymayan olguları yahut vakaları çarpıtmaya bile temayül eder. Çünkü o, her şeye tat-

³⁰⁶ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, s. 98-99.

³⁰⁷ Voegelin, *Order and History, Israel and Revelation*, s.24 Yahudilikte Tevrat'ta ifade edilen "On Emir"den ilki, "Karşımda başka ilahların olmayacaktır" ve onuncusu "Komşunun evine tamah etmeyeceksin, komşunun karısına yahut kölesine, yahut cariyesine, yahut öküzüne, yahut eşeğine, yahut komşunun hiçbirşeyine tamah etmeyeceksin"dir. Bkz. *Kitabı Mukaddes*, s. 73-74.

³⁰⁸ Voegelin, a.g.e, s. 98, *Apperzeptionsverweigerung* için ayrıca bkz. Voegelin, *Hitler and the Germans*, s. 255.

bik edilebilen hakikate sahiptir. Kendi dünya görüşü, gerçekliğin bütün katmanlarına mesela, seksüelliğe yahut erotizme, hukuka, dile ve genel düzene tatbik edilebilir. Bütün bu alanlarda, mevzubahis edilen dünya görüşü gerçeklikle çelişen inşalar üretebilir.³⁰⁹ Ancak sistemin idamesi uğruna bunlar görmezden gelinir, hattâ inkâr edilir. Çünkü kendi sistemi yahut ideolojisi dünyayı eksiksiz biçimde güya ifade etmektedir. Bu insan tipi, kendi hakikatının toplumun bütününde geçerli olması adına önüne çıkan her türlü engeli yıkmaya, kendi hakikatini kabul ettirmeğe, insan doğasını kendi ideolojisi istikametinde bütünüyle dönüştürmeye çalışır.

Bu ideolojik tipin hakikat zırhına bürünmüş şahsi fikirlerini kim çekiçleyecek? Aklın ışııyla ideolojiye kim diz çöktürecek? Hülâsa Voegelin, bilhassa kamusal alanda, bu insan tipinin hakikatin yerine ikame ettiği düşünce sistemini, ideolojiyi yahut doktrini yıkmak için, hakikat bekçilerine yahut ucuz ideoloji kritiğine değil, hakikati aramaya ve bulmaya bütün vaktini ve gayretini hasretmiş, düşünen ve sorgulayan, namuslu mütefekküre ihtiyacımız olduğunu düşünür.

³⁰⁹ Voegelin'in bu mülâhazaları için bkz. Voegelin, a.g.e, s. 255.

Sonuç

İtinalı bir Voegelin okuyucusu ilkin, hiç şüphesiz Batı hakkındaki tasavvurunu ve düşüncelerini tekrar tekrar gözden geçirmek durumundadır. Bilhassa kendi entelektüel dünyamızda sıkça rastladığımız “Batı’yı Batı yapan Aydınlanma’dır” sloganını tekrar düşünmek mecburiyetindeyiz. Batı uygarlığı mevcudiyetini iki büyük geleneğe derinden borçludur: antik Yunan geleneği ile Yahudi-Hıristiyan geleneği. Modern Batı uygarlığı ise mevcudiyetini kesinlikle Hıristiyanlık’a borçludur. Sekülerleşmiş modern Batı toplumu, politik ideolojiler mevzubahis olduğunda muhtevasını değilse bile formunu, Voegelin’in söyleyişiyle sembollerini Hıristiyanlık’a borçludur. Voegelin’in bakış açısından hareket edersek, Habermas’ın “Batı uygarlığının dayandığı özgürlük, vicdan, insan hakları ve demokrasi kavramlarının temelinde Hıristiyanlık ve yalnızca Hıristiyanlık yatar” sözü ne kadar doğru bir sözse, Batı uygarlığının ürettiği ideolojilerin menşesinde Hıristiyanlık’ın bir başka deyişle, Hıristiyanlık’tan feyz alan modern gnostisizmin bulunduğu düşüncesi de o kadar doğrudur. Hulâsa modernite sekülerleşmiş gnostisizmdir. Modernite irtidat etmiş, din değiştirmiş bir toplumun yeni, seküler, dünyevî dinidir. Bu kontekste Batı’nın bu önemli filozofuna kendi ülkesinden bakan ve teorilerini anlamaya çalışan araştırmacı şu soruları sormakla yükümlüdür: Politik kurumsal yapılanma ve modernleşme girişimimizle Batı’ya, Batı gibi olmaya talip olan bizler acaba Hıristiyanlık’ın sekülerleşmiş sembollerine bir başka de-

yişle, "gnostisizm"e de talip olduk mu? Batı'dan aldığımız yahut Batı kurumsal düzenine göre dizayn ettiğimiz politik kurumlarımız ne kadar seküler? Devletimiz gnostik mi? Batı'dan feyz alan politik görüşlerimiz ne kadar dinden arındırılmış? Ve nihayetinde dinî telâkkimiz ne kadar otantik?

İkinci olarak Voegelin'in değerlendirmelerindeki en mühim uğraklardan birinin "politik arkadaşlık" meselesi olduğunu ifade etmeliyiz. Politik sorun en temelde antropolojik bir sorundur ve insanların "bir arada olmak"lığı sorunundan ayrılamaz. Politik sorunlar nihayetinde insan ve diğerleriyle birlikte yaşayan insanın sosyal ve ruhsal düzeniyle ilgili sorulardır. Soykırımla sarsılmış bir çağdan sonra komşuluğun anlamı nedir? Komşularımızı nasıl sevebiliriz ve komşumuzdan nasıl sorumlu olabiliriz? Bu soru "Tanrı" sorunundan ve "adalet" sorunundan bağımsız ele alınamaz. Adalet sorunu bir "rehin olma" sorunudur. Hepimiz, adaletle rehiniz; hepimiz sorumluyuz. Levinas "kendi olmayı başkasının/ötekinin perişanlığını ve mahvını sırtlamak" olarak görür, "kendi olmanın bir rehin olma hâli olduğunu" söyler. Voegelin'e göre de kendi olmak bir rehin olma hâlidir. Ancak Levinas'ın "Ötekinden" ziyade, kendi olmak Tanrı'ya karşı yahut adaletle karşı bir rehin olma hâlidir ve insan "kendi" olduğunda ya da Voegelinci terminolojiyle "kişi" olduğunda Tanrı'dan diğer insanlara doğru genişleyen bir mesuliyet ağı içirisine girer. O, aşkın alan dolayımıyla diğerlerinin komşusu olur. Diğerlerine karşı sorumlu olur. "Kişi" yahut "şahsiyet sahibi" olmak (en azından Hristiyan anlamda) ötekinin acılarına empatiyle yaklaşabilmeyi, ötekiyle diyalogu, ötekini tanımayı ihtiva eder.

"Tanrı olmaksızın moralitenin mümkün olup olmadığı" sorusuna Levinas, başka bir soruyla cevap vermişti: "Başkasıyla/Ötekiyle ilişki olmaksızın ilâhîlik mümkün müdür?" Levinas'ın sorusunu başka şekilde soralım: "Ötekiyle/başkasıyla ilişki olmaksızın Tanrı mümkün müdür?" Her ne kadar Levinas, Tanrı ile doğrudan ilişkiyi Hristiyan bir tasarım olarak görse ve Yahudilerin her zaman Üçüncü'nün, O'nun kendisini ifşa etmesi olarak, üç kişilik – ben/sen ve aramızda duran Üçüncü – bir grup olduğunu ifade etse de, Voegelin, Levinas'ın terminolojisiyle söylersek, Üçüncü'yü merkeze alarak Ötekileri bu merkez dolayımıyla ilişkiye sokmaktadır.

Levinas'ın düşüncesinde Tanrı kendisini yalnızca diğer ikiden sonra ortaya çıkacak Üçüncü olarak ifşa edebilirken, Voegelin'in düşüncesinde Üçüncü, yani Tanrı, "kişi" ve kendisi dolayısıyla "kişi"nin diğerleriyle olan ilişkisinde kendisini ifşa eder. Tanrı şöyle söyler: "Komşularınızı kendiniz gibi seviniz". Yani Voegelin'in düşüncesinde "başkasıyla" ilişki, Tanrı ile "kişi" arasındaki ilişkiyle mümkündür. İnsan, Tanrı olmaksızın başkasına moral bakımdan bağlanamaz.

Komşusunun kim olacağına karar veren "devlet"e yalnızca bu "kişi" direnebilir ve bu "kişi" devlete tâbi modern kitlenin bir parçası, "birey" değildir. Bu "kişi"lerin ortak anlam yahut referans noktası "aşkın alan"dır. Bu ortak anlam yahut referans noktası kaybolduğunda ortaya çıkacak boşluğu ikame anlam yahut referans noktaları doldurmaya başlar: ideolojiler, sözde-dinler, devlet, bilim,... Nasıl ki doğa boşluktan nefret eder ve onu hemen doldurursa insan doğası da boşluktan nefret eder ve kovduğu bir inanç biçimini yenisiyle değiştirir. Bu antropolojik prensibe göre, bir dinsel tecrübenin yerine başka bir dinsel tecrübe geçecektir. Yirminci yüzyılın politik dinlerini tecrübe ettikten sonra bugün sormaya değer soru şudur: Hangi dinsel tecrübe daha tercih edilebilirdir?

Sözünü ettiğimiz inanç değişimi, politik düzeyde ya ortaklığın kaybolduğu, her bir sekin birbirinin kurdu olduğu -gnostik hareketlerde görüldüğü üzere - çatışma ve nihilizm durumuna ya da bir "ortaklık"tan söz edilebilse bile, yanlış şeyler üzerinde karara dayanan bir ortaklığa - Hitler örneğinin bize gösterdiği gibi - adaletsizliğe, erdemsizliğe, doğru ve iyi konusunda tek bir sesin duyulduğu kitlesel deliliğe, Voegelinci söyleyişle "budalalık" veya "düşünce yoksunluğu"na götürür. Bauman, modern kamplara işaret ederek bize modernliğin bayrağı altında kötülüğün artık kötü insanı lüzumlu kılmadığını, modern örgütlenme ağına bağlı rasyonel insanların zalim olmasalar da kötülüğü kolayca ifa edebileceklerini söyler. Eğer kötülük bu kadar sıradanlaşmışsa "insan" sıradanlaşmış demektir. Bu sıradanlaşmış, şahsiyetsizleşmiş insan, yargılama yetisine sahip moral "kişi" değil, birey; kitle toplumunun aciz bir unsuru, makinenin dişlisidir. O, devleti ve yasasını, Tanrı ve Tanrı yasasının yerine ikame eder. Devlet hukuksuzca öldürmeyi emredince

öldürür, işkence yapmayı emredince yapar. Çünkü devletin sözü Tanrı'nın sözüdür. O, doğru ve yanlış hususundaki muhakeme kabiliyetini yitirmiş, muhayyalesi ideoloji tarafından zaptedilmiş, ah-lâkı çürümüş "insan" dır.

Voegelin'e göre, bireyin cemaat yahut kitle içinde erimesinin önünde engel, yine "aşkınlık tecrübesi"dir. Kolektivizmin düşmanı "aşkınlık tecrübesi"dir. Dinsel yahut seküler, her türden cemaat baskısına "birey" olarak değil, yalnızca "kişi" yahut "şahsiyet" olarak karşı koyabiliriz. Cemaat içinde diğerlerine baskı yahut zorlamada bulunmamayı yalnızca, "aşkınlığa açık", dolayısıyla da "öteki"nin talep ve fikirlerine açık, "öteki"ni anlamaya ve onunla diyaloga girmeye gayretli "kişi" yahut "şahsiyetler" olarak başarabiliriz. Dinsel yahut seküler, baskıcı bir cemaat hâline dönüşmemenin tek yolu "aşkınlığa açıklık" dolayısıyla da "ötekine açıklık" prensibiyle hareket eden şahsiyetler olmaktır. Doktrine, ideolojiye, cemaat baskısına direnişin en mühim kaynağı "aşkınlık tecrübesi", "aşkına açıklık" dolayısıyla da "ötekine açıklık" dır. Diğer bize "açık" yahut aşkınlık tecrübesine sahip olmasa da biz ona "açık" olmak mecburiyetindeyiz.

Üçüncü olarak, Voegelin perspektife göre, politik olanı, ideolojik olandan ayıran yegâne şey, politik olanın "aşkınlık" kriterine sahip oluşudur. Aşkınlığın olmadığı, ilga edildiği yahut bertaraf edildiği yerde politikadan söz edemeyiz. Olsa olsa ideolojiden, politik düzenin en önemli unsuru "insan"ı dışarıda bırakan sistemden, politik dinlerden söz edebiliriz. Aşkınlık bu türden girişimlerde yalnızca ilga edilmekle kalmaz, aynı zamanda "içkinleştirilir". İdeolojiler, Voegelin'e göre, "içkin spirütüalite"lerdir ve temsilcileri seküler politik düzenin dünyevî rahipleri yahut azîzleridir. Rahibin yahut azîzin özelliği her dönemde bulunabilmesidir. Bu sebepten ötürü dinler ile politik alan arasındaki ilişkinin mercek altına alınması, modern projenin bu ikisinin birbirinden tamamen ayrıldığı ve seküler olanda dinsel olmadığı hususundaki ısrarına rağmen hayati önemdedir. Bu ısrarın bizâtihi kendisinin dahi dinsel olup olmadığı sorgulanmalıdır. Dinsellik ile dünyevîlik arasında grift bir ilişki söz konusudur ve bu yüzden sözünü ettiğimiz sorgulama toplumun politik düzeni açısından hayati önem taşımaktadır.

Tercih edelim yahut etmeyelim, insan olarak biz bir "inanç" probleminin içine doğuyoruz. Zirâ inancın olmadığı bir dünyanın olabileceğini düşünmenin bizâtihi kendisi "inanç"tır. İnsan için kut-sallık arayışı kaçınılmazdır. Voegelin'in temel tezlerinden biri şudur: "İnsanın politik toplumdaki hayatı yalnızca profan alanla sınırlandırılmaz. Toplum aynı zamanda dinsel düzenin de alanıdır"; "Politik toplumdaki insan maddî olandan ruhani ve dinsel olana hayatın bütün gerilimleriyle yaşar." Günümüzde bu tez Batının "pozitif sekülerizm"den bahsettiği ve laikliğin yeniden yorumlandığı bir dönemde gittikçe daha geçerli bir düşünce hâline geliyor. Kamusal alanda dinin konumu ile meşgul günümüz entelektüelinin şu soruyu sorması gerekiyor: Spiritüel meseleler yalnızca bireysel meseleler midir? Yoksa kamusal meseleler olarak da görülmeli midir?

Kamusal hayatta dini yoksayan, onu dışlayan yahut onun varoluşuyla sürekli kavga içerisinde olan bir tavır politik bir tavır olamaz olsa olsa "ideolojik" bir tavır olur. Yahut en yerinde tespitle, dinin yerini almaya çalışan "vekil din" olabilir. Voegelinci terminolojiye başvurursak, dinsel olanın kamusal alandaki varlığını yok sayma "gerçekliği reddetme" demektir. O, insanı aşkınlık ile içkinlik "arasında"ki gerilimde değil, yalnızca içkinlikte kurgulayan, insanın içkin ve aşkın alanlar arasındaki "sınır tecrübesi" olduğunu reddeden bir tavrıdır.

Voegelin'in Batı düşüncesindeki akıl kavrayışıyla ilgili mülahazalarından çıkan en önemli neticelerden birisi dinin dolayısıyla da dindarların kamusal alandaki varlığıyla alâkalıdır. Eğer akıl dediğimiz şeyde Voegelin'in söylediği gibi ilâhî bir boyut varsa yahut vahyin bir akıl boyutu varsa, bir başka deyişle *pneumatic* olan *noetic* olanı ihtiva ediyorsa o zaman akıl ile vahyin bu niteliğinin kamusal alanın teşekkülünde de neticeleri olacak demektir. Dindar vatandaşların kamusal alanda kanâatlerini ifade edebilmelerinin ve temellendirebilmelerinin gerekçesi, Voegelin'in işaret ettiği aklın yahut vahyin bu mutevasında bulunabilir. Çağımızın mühim düşüncülerinden biri olan Habermas da bu meselede Voegelin'le hemfikir. Habermas, başlangıçta "dindar vatandaşların kamusal alanda kendilerini, kendi dillerinde, ancak tercüme vasfı taşıması şartıyla ifade edebileceklerini" söylese de nihaî aşamada, bu vatandaşla-

rın kanâatlerini "seküler bir tercüme" bulamasalar bile dinî dilde ifade edebilmelerini ve temellendirebilmelerini savunur. Bu şu demektir; "bir insan hem dindar hem de vatandaş olabilir". Kamusal alandaki tartışmalara dindar bir vatandaş olarak iştirâk edebilir. Bu durum Habermas'a göre, hem "devletin dünya görüşleri karşısındaki tarafsızlığının" hem de "demokratik devlet vatandaşlığı"nın ifadesidir. Ancak dindar vatandaşların dinî kimlikleriyle kamusal alandaki tartışmaya iştirâklerinde "ötekine açıklık" temel prensiptir. "Aşkına açıklık" dolayısıyla "ötekine açıklık". Yani Voegelin'in de Habermas'ın da kamusal alanda arzuladığı şey, karşılıklı "diyalog" ve "müzakere"dir. Dindar kişi de dindar olmayan da ideolojik bir kimliği taşımak istemiyorsa iman ettiği dünya görüşüne aykırı yahut aksi görüşleri ve hayat tarzlarını savunan insanlarla müzakere etmek ve diyalog içinde olmak durumundadır.

Neticede Voegelinici perspektiften dindar kişiye çifte bir yük yüklenir ve kamusal alanda "aşkına açıklık" temel şart olduğundan dindar kişinin, sahiden dindar olmak arzusundaysa, ideolojik kişi aşkınlığa ve kendisine "açık" olmasa da ideolojik kişiye "açık" olması, meselelerin münakaşasında hoşgörü göstermesi lâzım gelir. Voegelin, yalnızca dindarların kamusal alandaki ifade özgürlüğünün savunucusu değildir. O, aynı zamanda dinî kurumların da kendilerini kamusal alanda ifade etmesi gerektiğini, çeşitli mevzularda görüş bildirmelerini, kamusal alanı tahakküm altına almak isteyen ideolojilerle, kamusal alanı tahakküm altına almaksızın mücadele etmeleri gerektiğini de savunur. Ancak dinî kurum "meditasyon" yapmalı ve kamusal alanda "devlet" gibi yahut ideolojik hareket etmemeli, aşkın alanı temsil kabiliyetini zedeleyecek içkinci teşebbüslerde bulunmamalıdır.

Bununla birlikte Voegelin'in tezinden hareketle, ibrenin dinsel olan tarafına ağır bastığı – Henkel'in Voegelin'in düşüncesinde dinî tecrübenin politik düzen için kurucu olduğuna dair tezini zikredersek - itirazı hemen gelebilir. Voegelin'in inancı sorgulanamaz kabul etmediğini, doktoriner bir Hıristiyanlık'ı kesin olarak kabul etmediğini hatırlatalım. Kamusal alana giren her inanç türü sorgulanabilir ve sorgulanması da gerekir. İnancın muhtevası muhakkak tetkik edilmelidir. Meditasyon bu sorgulamayı yapmamızı sağlar. Eğer

kamusal alanda, "ortodoks" dinî inancı temsil eden herhangi bir kurum varsa, bu kurumun varlığını idame ettirmesi için kurumdaki temsilcilerin meditasyon yapması esastır. Voegelin, kurumsal meditasyonun, doktrinini, kuralları yahut öğretiyi harfi harfine tekrarlamak, metinlere harfi harfine sadık kalmak yerine, dinî öğretinin arkasındaki "tecrübe"lere dönmekle, sembollerin arkasındaki "tecrübe"leri araştırmakla mümkün olduğunu düşünür. Doktrin yahut kural değil, "tecrübe" esastır; çünkü "tecrübe" statik değil, canlı ve dinamiktir.

Kurumsal meditasyon, yalnızca öğreti temelinde değil, değişen toplumsal ve tarihsel şartlara uyum temelinde de gerçekleştirilmelidir. Bir kurum içinde bulunduğu çağa göre yenilenmeyi gerçekleştiremezse, yeni ortaya çıkan problemlere çözüm üretemezse rakipleri arasında kendi mevcudiyetini de sürdüremez; doktrinleşir, katılaşıp, zulmetmeye başlar ve nihayetinde de kendi sonunu hazırlamış olur. Çünkü muhaliflerini yaratacağı ortamı, muhiti bizzat oluşturmuştur.

Bütün bu mülahazalardan hareketle Voegelin'in "ortodoks" olana ilişkin yeni bir perspektifi bize sunduğunu söyleyebiliriz. Voegelin'in değerlendirmelerinden anlaşılmaktadır ki gnostik hareketler söz konusu olduğunda bir başka ifadeyle, ortodoks dinin taklidi sözde dinsel hareketler söz konusu olduğunda, bu türden hareketlerin toplumu total bir şekilde dönüştürmesinin önüne geçmek için varlığın aslî temelini temsil eden bir kurumun, ortodoksinin onlarla mücadelesi zorunludur. Voegelin, özellikle politik dinler olarak adlandırdığı ideolojiler mevzubahis olduğunda, bu hareketler dinsel bir güce sahip oldukları ve insanların inanma ihtiyacını sömürdükleri için onlarla savaşmanın yalnızca "akıl" ile mümkün olmadığını, dinsel bir güçle, aklın yanında yine dinsel olan bir gücün de mücadele etmesi gerektiğini söylemektedir. Tarihsel olana baktığımızda bu işlevi de büyük ölçüde mevcut "ortodoks" din — burada "ortodoks" kavramı, doktrinini harfi harfine tekrarlama mânâsında değil, mevcut olan, tarihsel olarak sürekliliğe sahip, bir geleneği olan mânâsında kullanılmaktadır. Voegelin'in Kilise'nin temsil ettiği ortodoks dine eleştirisini görmezden gelemeyiz — yerine getirmektedir.

Voegelin, Hristiyan spirütüalite olmaksızın “sivil bir rejim”in olamayacağını ileri sürer. Çünkü yalnızca Hristiyan *Imago Dei* vizyonu mutlak spiritüel eşitliği sağlamıştır. Bu vizyona göre bütün insanlar Tanrı önünde eşit spiritüel değere ve haysiyete sahiptir. Glenn Hughes, Voegelin’in eserlerinin şu mühim soruya cevap verdiğini ileri sürer: Hristiyanlık, modern demokratik gelenek için hâlâ merkezi midir? Hughes’in de ifade ettiği üzere, sonraki evrensel değerler ve insan hakları fikrinin temelinde *Imago Dei* vizyonu bulunur. Modern eşitlik anlayışı, Hristiyan antropolojiden, Hristiyan eşitlik telâkkisinden türemiştir: Bütün insanların Tanrı önünde spiritüel eşitliği fikrinden bütün insanların yasa önünde eşitliğine geçiş.

Bu kontekstte, “ortodoks” tabir edilen kurumun, toplumu total bir şekilde dönüştürme gâyesi güden sekteryan hareketleri basıracak, soğuracak ve tesirini azaltacak kadar “ortodoks,” ancak değişen şartlara, çağın getirdiklerine uyum sağlayacak ölçüde de refleksif yahut reforma açık olması gerektiği söylenebilir. Kurum kendi kendisini eleştirme gücüne sahip olduğu gibi, sapma gösteren tehlikeli yaklaşımları da eleştirme kabiliyetine sahip olmalıdır. Vahyin dogmatik, köktenci yorumlarından vazgeçerek dogmatizmin önüne geçmeli ancak insanın aslî tecrübesini reddeden tehlikeli gnostik teşebbüslerin karşısında da dik durabilmeli, kadim temel tecrübeleri savunabilmelidir. Voegelin’e göre, vahiy meselesi, yalnızca tanrısal, kutsal bir mesele değil, aynı zamanda “insanî” bir meseledir. Vahyin antropolojik yani insanla alâkalı bir metin olduğunu söylemek ondaki hakikati, kutsiyeti, şiiriyeti, sırları, efsâneleri yahut muammâyı inkâr ve tahrif etmek değildir. Vahyin insanî bir metin olduğunu söylemek Tanrı sözünü inkâr yahut sabote etmek de değildir. Onun, aynı zamanda nakletme meselesi olduğunu, dille, akılla ve insanî tecrübeyle kısacası “insan”la “alâkalı” olduğunu söylemektir. Tanrı sözü de olsa insanla alâkalı her şeyin “yorum” a açık olduğunu, yanlış yorumlanabileceğini, tahrifata uğrayabileceğini, yozlaşabileceğini, çarpıtılabileceğini, kötüye kullanılmak isteneceğini nazar-ı itibara almak demektir. Hulâsa sembollerin kadim tecrübelerden kopabileceğini, doktrinleşip yozlaşabileceğini, ulvî gayeden uzaklaşarak maddileşebileceğini ifade etmektir. Bu durumda dinî kurum varlık hakikatini, doktrin ve insanî tecrübeyi

tekrar tekrar birleştirebilirse, felsefeyle beslenirse ve kuvvetlenirse koruyabilir. Bu elbette üzerinde hareket etmesi pek güç, nâmütenahî insanî çaba isteyen kırılğan bir hattır. Hudutları çizmek basiret ister ve pek güçtür. Ancak Voegelin'in kurumlarla ilgili şu temel tespitini en azından akılda tutmalıyız: En mükemmel kurum yaratılsa bile bu kurumdan mutlaka hoşnutsuz olanlar olacaktır ve kurum mütemadiyen ortaya çıkan yeni problemlere çözüm aramak mecburiyetinde kalacaktır. O, hâlde düsturumuz şu olmalıdır: sürekli meditasyon!

Voegelin, bize kilisenin kamusal alandaki iktidarının yıkılışıyla ortaya çıkan, varoluşun Hıristiyan anlamının kaybindan ve bunun neticesinde inanç bunalımı yaşayan insanın anlam arayışına modern ideolojilerin verdiği cevaptan söz ediyor. Batı krizi, ferdî bir kriz değil, sosyal bir kriz, *Geist*'in krizi, yani spiritüel bir krizdi; politik dinler bu krize, inanç buhranına bir çare bulma girişimleri idi. Batı krizi aynı zamanda bilgiye ilişkin bir krizdi. Hususiyetle de politik bilgide bir krizdi. Yüzyılın kimi büyük düşünürleri bu krizi "Varlığa dönüş"le, "akıl"a başvuruyla, "dile dönüş"le aşmak, düzeni restore etmek istediler. Çalışmamızda, Voegelin restorasyonu nerede görüyor? Politika bilimini restore etmek istiyorsa eğer bunu nasıl yapacak? diye sorduğumuzda Voegelin'in en temelde, restorasyonu "felsefe"de gördüğünü keşfettik. Voegelin, politika hakkında yazdığı temel çalışmasına *Politika Bilimi* değil, *Yeni Politika Bilimi* başlığını koymuştur. O, bu başlığın da ifade ettiği üzere "politik teori"nin restorasyonunu amaçlıyordu. "Politik teori"nin restorasyonu da "politik düzen"nin restorasyonunu amaçlıyordu. Voegelin, *Yeni Politika Bilimi*'nin Almanca versiyonuna yazdığı önsözde eserinin adını Vico'nun *Nuova Scienza* (Yeni Bilim)'sını hatırlatacak şekilde *Yeni Politika Bilimi* koyduğunu söylemiş ve nedenini de şöyle ifade etmiştir; Vico'nun, Galileo'nin *Nuova Scienza* (yeni bilim)'sına karşıt bir şekilde yeni politika ve tarih bilimini tasarlaması gibi kendi *Yeni Politika Bilimi*'ni politika biliminin pozitivist metodunu klasik anlamda restore etmek istemesi. Bu restorasyon, Platon ve Aristoteles'in teşebbüsüyle, insanın fiziksel olandan spiritüel olana bütün varlık alanlarına iştirâkine ihtiva eden ontolojik kavrayışla yaratılan politika biliminin tekrar mercek altına alınması gâyesini güder.

Politika biliminin restorasyonunda Voegelin'in projesine göre, mitin, vahyin, tarihin ve özellikle de felsefenin sembollerinin tarihsel tecrübeyle irtibatı yeniden araştırılmalı ve bu özellikle "meditasyon" metodu mihverinde yapılmalıdır: "meditasyon praksi" (praxis of meditation). Modern kriz, insana ait kadim sembollerin ve tecrübelerin kaybıdır. Politika bilimini, bu kaybı telafi edecek şekilde mit, vahiy, felsefeyi içine alarak bütün alanlarda yeniden inşa etmek, politika bilimini aşkın tecrübeyi politik alana yeniden sokacak şekilde tesis etmek Voegelin'in en önemli hedefidir. O, bütün değerlerin göreceleştirilişine karşı etik olanın aşkınlıkla irtibatını yeniden kurar. Ve politikayı da bu çerçevede yeniden tesis etmeyi amaçlar. Moral ile politikayı tekrar irtibatlandırır. Voegelin, eylemde bulunan "insan"ın varlığın aslı temeliyle buluşmasını mümkün kılmak suretiyle, onu eylemde bulunan "kişi"ye dönüştürür. Bu "kişi" yalnızca çıkarları peşinde koşan, egoist, libidosunun tatminiyle uğraşan, iktidar arzusunun gerçekleştirmek isteyen "modern birey" değil, adalet avcısı "moral kişi"dir.

Bununla birlikte, aşkın tecrübenin politik alana sokulmasından, dinsel olanın politikleşmesi, dinin politikleşmesi anlaşılmamalıdır. Dinin politikleşmesi, onun "dünyevîleşmesi", "içkinleşmesi", "maddîleşmesi" dolayısıyla da "yozlaşması", nihayetinde de "çöküşü" mânâsına gelir. Bu, tam da Voegelin'in "politik din" kavramlaştırmasıyla ifade ettiği fenomene tekabül eder. O, artık "din" değil, "ideoloji"dir. O, artık dünyevî ihtirasların, arzuların, çıkarların kovanı olmuş demektir. Voegelin'in teslim ettiği üzere, "aşkınlığın bu dünyada somut iktidarı yoktur; onun iktidarı ruhlardadır". Dinler öncelikle kalplerde bir devrimi hedefler. Ruhun ve kalbin kurtuluşu temel gâyedir; ruhun arınışı ve terbiyesi, dünyevî cüruf ve pastan temizlenişi neticesinde ahlâkın ve kalplerin temizliği ve bu ahlâkın kendisinde tecessüm ettiği insan-ı kâmil. Voegelin, "Hıristiyan demokrasiden, Hıristiyan sosyalizminden Hıristiyan şu budan bahsedilir ancak filhakika bahsedilen düzen Hıristiyanlık'ın düzeni değildir, İncil'de dünyayı nasıl organize edeceğimize ilişkin bir spekülasyon yoktur, toplumun organizasyonu ile ilgili tek bir cümleye rastlayamazsınız" demektedir. Kilise dahi, dinî otorite kabul edilmesine rağmen, Voegelin'in gözünde mümkün mertebe "dünyevî"dir. O, "içkin" alana aittir. "Aşkın" vizyonun "kurumlaşması",

onun "dünyevîleşmesi", "içkinleşmesi" mânâsına gelir. Çünkü o, insanlardan mürekkep ve insan icadı bir kurum, bu dünyada varoluşunu sürdüren bir kurumdur. "Kurumsal olan dünyevî olandır." Kurumsal olan dünyevî ve şahsi çıkarların alanıdır. Dahası, yalnızca kurumlaşmanın ötesine geçerek Hristiyanlık'ın, İslam'ın yahut Yahudiliğin politikleşmesi bu dinlerin dünyevîleşmesi, içkinleşmesi, "temel" tecrübesini temsilden uzaklaşması, insanın gerçekliğinden uzaklaşması, yozlaşması, çöküşü, misyonunu kaybetmesi, şahsi çıkarların ve siyasî dâvâların aracı hâline gelmesi, sınırlayıcı anlamıyla ideolojilere geniş perspektifte ise "politik dinler"e dönüşmesi anlamına gelir. Voegelin'e göre "din devleti", Hristiyanlık'ın, Yahudilik'in yahut İslâm'ın devleti olamaz çünkü politik alan, eylemin alanıdır ve politik eylem "içkinlik"te gerçekleşir. Hristiyan, Yahudi yahut İslami politik eylem, aşkın alana ait veya onu temsil edici değil, içkin alana ait "dünyevî" eylemdir. Onlar müminin kendi rızasına bağlı otantik dinî eylemler yahut ritüeller değil, aşkınlığa dolayısıyla da kendi "öteki"sine kendisini kapatan ve kendi doktrinlerine göre insanın total dönüşümünü arzulayan ideolojik eylemlerdir. Hulâsa "gnostik" eylemlerdir. Levinas'ın da söylediği üzere "kutsal, nesneye indirgenirse aşkın vasfını kaybedebilir." Voegelin bu yüzden gnostisizmin insanı sarhoş eden "içkinci metafiziği"ne yahut "aşkınlığın içkinleşmesi"ne karşı bizi sık sık ikaz eder.

Çalışmamız boyunca "içkinleşme" başlığı altında Batı sekülerizminin Voegelin tarafından kıyasıya eleştirildiğini gördük. Bununla birlikte Batı'da Voegelin'in eleştirdiği sekülerizm telâkkisinin, anglo-sakson sekülerizm telâkkisi olmaktan ziyade, sekülerleşmenin Alman telâkkisi olduğu ifade edilmelidir. Voegelin'in din ile devlet işlerinin birbirinden tamamen ayrılması mânâsına gelen sekülerlik anlayışıyla bir derdi yoktur. Dinin alanı ayrı devletin alanı ayrıdır. Onun eleştirdiği şey, sekülerleşmenin "içkinleşme" yahut "dünyevîleşme" anlamına geldiği Alman tarzı sekülerleşme (Säkularisierung ya da Verweltlichung)dir. Bir nevi Hristiyanlıktan yahut dinden çıkmadır (Entchristlichung). Yahut akıl ile vahiy arasındaki Yunan-Hristiyan irtibatı koparmak üzere, aklın vahyi alt etme girişimi olarak sekülerleşme anlayışıdır. "İçkinleşme" bir başka deyişle, aşkın alanı tamamen yok sayarak sadece maddî yahut fiziksel dünyanın varlığını yüceltmek, radikal anlamda dünyevîleşmek an-

lamına gelir. Türkçe’de şu kavram belki de “içkinleşme”yi en güzel ifade eden kavramdır: “dünyaperestlik”. “İçkinleşme” yahut “dünyaperestlik” varlık düzeninde ve hiyerarşisinde insanın kendisini yahut dünyaya “içkin” herhangi bir şeyi; ırk, sınıf, ulus, devlet, olgu, libido..... en üst seviyeye yerleştirerek, bir anlamda kendisini yahut kutsallaştırdığı şeyi “Tanrı” kabul edışıyle patolojik bir ruh ve toplumsal düzeni oluşturması anlamına gelir. Voegelin’e göre aşkın olan ile içkin olanın dengede olmadığı bir bilinç düzeni ve buna paralel bir toplum düzeninden daha tehlikeli bir şey yoktur.

“Sekülerleşme şüphesiz yeniden kutsallaşmadır.” Voegelin, kader arkadaşı ve dostu Schütz’e 10 ocak 1953 tarihli mektubunda böyle yazıyordu. Sekülerleşmeyi aynı zamanda kültürsüzleşme (deculturalization) olarak da değerlendiren Voegelin, acaba “kültürsüzleşme” derken antik Yunan mirasını devralmış Hristiyanlık’tan çıkmayı mı kastediyor? Yoksa Murray Jardin’in söylediği gibi Voegelin, moderniteyi Hristiyanlık’ın çökmüş bir aşaması olarak mı görüyor? Başka bir ifadeyle Hristiyanlık’tan hâlâ çıkmadığımız ancak “modernite” adı altında deforme olmuş bir Hristiyanlık’ın sürdürdüğünü mü düşünüyor? Modernite deforme olmuş Hristiyanlık mıdır? Bu sorular cevaplanması güç sorulardır. Ancak Voegelin’in bugünkü ruh düzenine ilişkin temel tespitin “dünyaya içkin cemaat” fikrinin gittikçe daha fazla geçerli hâle geldiği söylenebilir. Bu durum hem dinden çıkmayı hem de yeni türden bir dinselleşmeyi işaret eder. Özellikle kitle toplumu yahut tüketim toplumu safhasında, birbirlerini modellerin ışığında taklit eden bireylerin yekûnuyla Voegelin’in “dünyaya içkin cemaat” tasavvuru günümüzde gittikçe daha fazla ehemmiyet kazanıyor.

Ortaçağ’da insan, İsa gibi ahlâklı olmak, İsa gibi adil davranmak yahut hareket etmek, İsa gibi “iyi” bir insan olmak isterken, tüketim toplumunda insan bir diğeri taklit etmekte, diğeri gibi markalara sahip olmak, diğeri gibi yaşamak istemektedir. Burada çalışmamızda zikrettiğimiz Girard’ın *mimesis* hakkındaki kayda değer tespiti hatırlanmalıdır. Modern dünyada, ahlâklı olmak, ahlâklı davranmak, diğerkâmlık, komşuluk, yardımseverlik, kanâatkârlık, empati, vefa, nefse hâkimiyet gibi değer odaklı insanî davranış türlerinin yerini gittikçe daha fazla, dünyevî bir şahsiyeti, pop idolünü

yahut f hreri taklit, diğeriyle aynı markalara sahip olma arzusu, iktidar hırsı, egoizm, kibir ve haset, çıkarlarını diğlerinin aleyhine olsa da sonuna kadar gözetme, ihtiyaç olmadığı hâlde daha fazla tüketme davranışları vs. almaktadır. Bu kontekstte, Heidegger'in "*sahici varoluş*" ile "*sahici olmayan varoluş*", Heidegger'in bu ayırımına teka-b l eden Jaspers'in "*existenz*" ile "*Dasein*", Kierkegaard'ın "*s rri hayatı*", "*estetik varoluş*" ile "*ahlâkî varoluş*" şeklindeki ayrımlarına Voegelin'in "*ilk gerçeklik*" ile "*ikincil gerçeklik*" ayırımı ilave edilmelidir. Voegelin'in eserleri yalnızca modern politik teorinin eleştirel bir okunuşu olarak değıl, Aydınlanmanın "*içkinci*" ve "*sekteryen*" yaklaşımına ve bunun neticesinde ortaya çıkan "*içkin cemaat*"e, kitle kültürüne, kitle ahl kına ve kapitalizmin i kinleştirci, maddileştirci, yozlaştıracı, yeniden kutsallaştıracı veçhesine bir eleştiri olarak da okunmalıdır.

Yirminci yüzyıl, Tanrı'nın hızla uzaklaştığı bir çağıdır. Yirmibirinci yüzyılda da bu durum devam ediyor gibi görünüyor. Voegelin "*içkinleşme*"nin tersine çevrilemez bir süreç olduğunun farkındadır ancak, "*tespit de tedavinin başlangıcıdır*" diye düşünür. Voegelin "* k ş*"ten değıl, "*gerçeklikten analitik bir geri çekiliş*"ten söz eder. Ona göre biz "*Geist n aşkınlığa açıklık döneminden, aşkınlığa kapalılık dönemine geçişinin sonlarındayız.*" "*Tespit tedavinin başlangıcıdır*". Eğıer durum böyleyse Voegelin'in tespitleri, özellikle bizim gibi Batı modernleşmesine talip olmuş toplumların Batı'nın sancılı bir ekilde geçirdiğı süreci daha az yarayla atlatması açısından son derece mühimdir. İstikametimiz neresi? Toplum olarak hangi istikamete doğıru gidiyoruz? türünden suallere Voegelin'in eserlerinde tatmin edici cevaplar bulunabilir. Voegelin'in tespitleri politik alanın seküler rahiplerine, ideolojinin müminlerine karşı bizi uyanık tutabilir. Politik alanın her türlü kiliseden tam olarak  zerkleşmesine hizmet edebilir. Politik alanda bitmek bilmeyen kavganın diyaloga ve çözüme kavuşmasının ipuçlarını verebilir ve müşterek olanda buluşmayı sağılayabilir.

Voegelin, kamusal hayatın "*içkin*" ideolojik eylemle değıl, felsefeyle temellenen politik eylemle restorasyonunu arzular. Kamusal alanda rasyonel tartışmanın ve rasyonel politik eylemin m mk nl ğı ve gücü, aşkın tecrübe ile içkin tecrübenin bu alanda bir-

likte mevcudiyetine bağlıdır. Voegelinici perspektiften kamusal hayat ideologların, f hrerlerin, idiotların, budalaların karşısındaki ruhu doğru düzenlenmiş, aşkın temele açık olan, felsefi sorgulamaya muktedir "kişi"lerin mücadelesiyle şekillenir. Kamusal ruhu canlandırarak olan, dost-düşman ilişkisinden çok politik arkadaşlık temelinde bir müzakere ruhunun geliştirilmesi, rasyonel tarti ma ve diyalogtur. Bu tarti mayı entelektüel düzeyde Platoncu-Aristotelesçi politika bilimine dayanan politika felsefesi yönetir. Politika, bu kontekstte rasyonel tarti ma ve müzakere yoluyla bir neticeye varma çabasıdır. O söz, kimi zaman felsefi söz, karşılıklı konuşma, müzakere ve diyalogtur. Voegelin'in kamusal hayatı bize Hölderlin'in "biz muhabbetiz" deyi ini hatırlatır adeta.

Politik dostluk temelinde yeni bir kamusal alan yaratmayı düşünen Voegelin, bu dostluğu aşkın alana "açıklık"la temellendirir. İlâhî alan herkes için ortaktır ve kişinin kendisini komünal kontekstte görmesi bu ortaklığa dahil oluşuyla gerçekleşir. Bu açıklık, aynı zamanda adaleti içkin bir ilke olmaktan çıkararak aşkın bir ilke olarak da tesis eder. Adalet, bir konteksti olursa anlamlıdır. Yalnızca "içkin" temelde bir adalet anlayışı sana göre bana göre adalet sorununu doğurur; ırk temelinde, sınıf temelinde, devlet temelli, bilimsel temelde adalet yahut ırk temelli, sınıf temelli veya pozitivist hukuk vs. Hulâsa, "adalet güçlünün içine gelen"dir; bu durumda da devletin içine gelen. Voegelin, böyle bir adalet anlayışına karşıt olarak, kişinin kendisini a an bir g   karşısında, kendi kendisini sorgulamasının   n n  açarak, aşkın bir ilke ve düzenleyici merkez olarak adaleti yeniden tesis eder. O, aşkın tecrübe temelinde ötekiyle ilişkiyi sahici ve en insanî tarzda yeniden kurmayı dener. O, aşkın tecrübenin modern dönemde yeniden keşfiyle, ruhun düzenini tesis etme arzusundadır ve böyle yaparak en derindeki vicdan duygusunu yeniden gündeme getirir. Adalet duygusunu, vicdanı, kamusal alana ve politikaya sokar. Bu bakımdan adalet aşkın ilkedir ancak i tedir. O, insanın içindedir. Adalet, vicdanımız konu tuk a kuvvetlenir. Adalet, insanın kendisini etrafta kimse yokken bile hesaba çekmesi, nefsiyle hesapla masıdır. Adil insan, Platon'un deyişiyle, kendi kendini yöneten, yola sokan, kendi kendisinin dostu olan insandır. O, vicdanıyla uyum içinde yaşayan insandır. İnsanın vicdanı olması lâzım geldiğini anladık fakat

“vicdan” devletin neresinde olacak? Devlet kendi kendisiyle nasıl hesaplaşacak?

Elbette bu soru fevkâlade mühim ve cevaplanması zor bir soru. Voegelin’in nazarından hareketle söylenebilecek şeylerden birisi şudur; devlet bir kurumdur; kurumlar kerameti kendinden menkul yapılar değil, insan yapımı ve insanlardan teşekkül eden yapılarıdır; yasaları ve yönetmelikleri uygulayan ve yapan, bunlarla insanları yöneten “insan”dır bu yüzden, adaleti gözeten bir devlet için devleti yöneten insanların öncelikle vicdana sahip, adalet ölçüsüne göre hareket eden, mesuliyet duygusuyla silahlanmış insanlar olmaları gerekir. En mühimi de “öteki”ne açık, “öteki”nin talep ve önerilerini dinleyen insanlar olmaları gerekir. “İçkinleşme” yahut “dünya-perestlik” neticesinde varlık düzeninde ve hiyerarşisinde insanın kendisini yahut dünyaya “içkin” herhangi bir şeyi; ırk, sınıf, ulus, devlet, olgu, libido..... en üst seviyeye yerleştirerek, bir anlamda kendisini yahut kutsallaştırdığı şeyi “Tanrı” kabul etmemesi gerekir. Devlet, Tanrı değildir. Devletin de üstünde adalet vardır ve devletin yanlış, hukuksuz, haksız uygulamalarına karşı çıkarken üstümüzdeki yahut içimizdeki gizli yargıca güvenmek zorundayız.

Biz, vicdanız yahut değiliz. Arendt, “bir vicdana sahip olmanın faşizmi engelleyemediğini hattâ faşizm ve soykırımın yasaya uymakla vicdanını temizleyen, vicdanlı insanlarla gerçekleştirildiğini” söylemişti. Buradaki yasa devletin yasasıdır. Tanrı yerine geçen devletin yasasıdır. İnsanın muhayyilesini ve muhakemesini zapteden ideolojinin yasasıdır. “Vicdanlı” birey Tanrı’nın yerine geçirdiği devletin yahut Führerin yasasına uymaktadır; Tanrı’nın yasasına değil. Arendt’e göre “evrensel ve rasyonel yasalar kaybolduğunda geriye düşünmeyen irade kalır ve bu tür bir irade, kendisine kapalı, diğerine bağlanmayan, dolayısıyla ortak yaşam ilkesini diğerleriyle bağintıda değil de yasayla kendi zihnine kapalı bir biçimde yaşayan kör iradedir.” Bu kör irade, hem Arendt’in hem de Voegelin’in düşüncesinde yargı yetisini kaybetmiş, devlete yahut Führere her hususta itaatkâr “düşünce yoksunu”, “budala”, “şahsiyetsiz” insanın eyleminde kendisini gösterir. Yolları çözüm noktasında keskin bir şekilde ayrılrsa da Voegelin, Arendt gibi diğerleriyle birlikte yaşamının ortak, müşterek koşulunu araştırır. Voegelin’de bu ortaklık

insanlığa kendisini dikte ettiren aşkın evrensel yasalardan değil, "aşkının tecrübe edilişi"nden yahut daha doğru bir deyişle, "temel tecrübesi"nden hareketle kurulur. O, ötekini nazara alan aşkın "tec-rübe"den hareketle kurulur. Arendt'in bireyin diğerleriyle ilişkisinde, "söz" ve "eylem"le görünür kılınması gereken bir sorumluluk olduğunu düşündüğü "politik-kollektif sorumluluk" Voegelin'in düşüncesinde, sözünü ettiğimiz temelden hareketle kurulan "ortaklık"ta mümkündür. Bu kontekste "aşkının tecrübesi" Voegelin'e göre toplumun düzeni için kritik koşuldur. Bu meyanda insan aslında mesuliyet duygusudur; Tanrı'ya karşı mesuliyet yahut aşkınlık tecrübesinden ötürü mesuliyet. Viktor Frankl'ın da söylediği gibi, "Tanrı en gizli iç konuşmalarımıza eşlik eden kişidir. Tam bir içtenlik ve tam bir yalnızlık içinde kendi kendinizle konuştuğunuz zaman, kendinizi anlattığınız kişiye Tanrı denebilir." Bu meyanda insanın kendi kendisiyle konuşması "monolog" değil, "diyalog"tur. Biz, kendi kendimizle konuşmalarımızda Tanrı'nın ışığıyla kendimizi yahut başkalarını sorgular, davranışlarımızı tenkit eder, değerlendirebiliriz. Hatalı davranışlarımız nedeniyle pişmanlık duyar, tövbe yahut istiğfar ederiz. Kendi kendimizi üst bir merciye göre spiritüel bakımdan yargılar, manevî olarak cezalandırırız. Eğer doğruyu yapmışsak O'nun karşısında huzur içindeyizdir; yapmamışsak vicdanımızla azap içinde. Kendimizi yargıladığımız yahut diyaloga girdiğimiz bu nihaî merci yahut makam Tanrı'dır. "İnsan" der Voegelin, "varoluşsal olarak aşkınlık tecrübesiyle düzenlenir, (bu tecrübe) insanın ve toplumun düzeni için *model* hâline gelir."

Yirminci yüzyılın ideolojileri bu dünyada bir cennetin mümkün olduğunu varsayıyordu. Onlar, Bauman'ın da söylediği gibi müphemliğin yahut kötülüğün olmadığı bir dünya hayâlinin ürünüydüler. İdeolojilerle cennet bu dünyada kurulabilirdi. İdeolojiler, tarihi bir nevi kontrol altına alma teşebbüsleriydi. "Tarih" der Cioran, "insanın denetimi altında tuttuğunu hayâl ettiği mukadder akıştır." Yirmibirinci yüzyıldayız ve Cioran'ı doğrulayacak şekilde tarihin akışı ve sonu hâlâ meçhul, hâlâ bir muammâ.

Hiçbir ideoloji yoktur ki ölümle başa çıksın. Ölüm denen hadisenin yarattığı muammâyı, belirsizliği ortadan kaldırsın. Ufkumuz ölümle sınırlandırılmış. Hepimiz istikameti ölüm olan bir yolda yü-

rüyoruz. Nihai neticenin, tarihin âkibetinin ve neticesinin ne olacağını bilemiyoruz. Bütünü, bütün hikâyeyi bilmiyoruz. Ölüm nihai sorularla ilgilidir ve nihai sorular biz gerçekliğini reddetsek de peşimizi bırakmaz. Nihai soruların politik çözümleri olamaz. Ölümün, cemiyet hayatı, *Geist*ın hayatı, manevî hayat, dinî hayat dışında hafifletici sebebi yoktur. Filozof kurtuluş reçeteleri yazamaz. Kurtuluş reçetesinin yazılabilmesi için bütünün görülebilmesi gerekir. Bütünü yargılayabilmemiz için bütün "hikâye"yi bilmemiz gerekir. En nihayetinde insanın metafiziği aşma yeteneği sınırlıdır. Voegelin de insanlık için bir kurtuluş reçetesi yazmadı. Çünkü, Foucault'nun söylediği gibi, "başka bir sistem hayâl etmek, mevcut sisteme iştirâkimizi genişletmek demektir." Onun yaptığı ise, mevcut sisteme iştirâki genişletmek değil, kendi deyişiyle, "hakikatsizlikte varolma modellerini teşhis etmek," Platon'un durumunda olduğu gibi "çağın düzensizliğinde düzen adalarını tesis etmek," yani "felsefî araştırma"dır.

"Filozof" der Voegelin, "tanrıların hizmetindedir ve içinde yaşadığı toplum cehenneme dönüşse dahi tanrıların hizmetinde olmaya devam etmek mecburiyetindedir." Ünlü yazar ve düşünür Henry James'in "cehennemde olmanın bilinci" kategorisini kullanan Voegelin, politik teoriyi restore etme çabasında düşünürü yahut entelektüeli içinde yaşadığı toplumun hastalığını, cehennemini teşhis etmeye davet eder. Bu davet aynı zamanda herkese açıktır.

Bibliyografya

Eric Voegelin'in İncelenen Telif Eserleri ve Makaleleri

VOEGELIN Eric, "Das Timurbild der Humanisten; Eine Studie zur politischen Mythenbildung", Zeitschrift fuer Oeffentliches Recht XII, no.5, 1937

VOEGELIN Eric, *Anamnesis: On the Theory of History and Politics*, The Collected Works of Eric Voegelin, University of Missouri Press, Columbia and London, 2002

VOEGELIN Eric, *Autobiographical Reflections*, Ed. Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1989

VOEGELIN Eric, *Autobiographical Reflections, Revised Edition, with a Voegelin Glossary and Cumulative Index*, Ed. Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia and London, 2006

VOEGELIN Eric, *Der autoritäre Staat: Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Julius Springer Verlag, Vienna, 1936

VOEGELIN Eric, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, Hrsg. Peter J. Opitz, München, Wilhelm Fink Verlag (Periagoge), 1999

VOEGELIN Eric, *Die deutsche Universität und die Ordnung der deutschen Gesellschaft*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2002

- VOEGELIN Eric, *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt, Occasional Papers*, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, München, 2002
- VOEGELIN Eric, *Die Krise. Zur Pathologie des Geistes der Moderne*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2008
- VOEGELIN Eric, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2004
- VOEGELIN Eric, *Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam, Occasional Papers*, Eric Voegelin Archiv, Ludwig Maximilians Universität München, 2006.
- VOEGELIN Eric, *Die politischen Religionen*, Hrsg. Peter J. Opitz, Wilhelm Fink Verlag, München, 1993
- VOEGELIN Eric, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Junker und Dünhaupt Verlag, Berlin, 1933
- VOEGELIN Eric, *Evangelium und Kultur: Das Evangelium als Antwort*, Hrsg. Peter J. Opitz, Wilhelm Fink Verlag, München, 1997
- VOEGELIN Eric, *Hellenism, Rome, and Early Christianity, History of Political Ideas*, cilt I., Ed. Athanasios Moulakis, University of Missouri Press, Columbia and London, 1997
- VOEGELIN Eric, *Herrschaftslehre*, Eric Voegelin Papers, Hoover Institution Archives, Stanford University, Box 53, File.5
- VOEGELIN Eric, *"Hitler and The Germans"*, cilt XXXI, Ed. Detlev Clemens ve Brendan Purcell, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999
- VOEGELIN Eric, *In Search of Order, Order and History*, The Collected Works of Eric Voegelin, cilt.V, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000
- VOEGELIN Eric, *Jean Bodin*, ed. Peter Opitz, Fink Verlag, München, 2003
- VOEGELIN Eric, *Modernity Without Restraint, The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*, Ed.Manfred Henningsen, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000
- VOEGELIN Eric, *On the Form of the American Mind*, The Collected Works of Eric Voegelin, cilt.I, Ed. Jürgen Gebhardt ve Barry Cooper, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1995

- VOEGELIN Eric, *Order and History, Israel and Revelation*, cilt. I, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1956
- VOEGELIN Eric, *Order and History, Plato and Aristotle*, cilt.III, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1983
- VOEGELIN Eric, *Order and History, The Ecumenic Age*, cilt.IV, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1974
- VOEGELIN Eric, *Order and History, The World of the Polis*, cilt.II, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1986
- VOEGELIN Eric, *Ordnung und Geschichte, Aristoteles* cilt.VII, übersetzt von Helmut Winterholler, Wilhelm Fink Verlag, München, 2001
- VOEGELIN Eric, *Ordnung und Geschichte, Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*, Band I, Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz, Reinhard W. Sonnenschmidt, Wilhelm Fink Verlag, München, 2002
- VOEGELIN Eric, *Ordnung und Geschichte, Die Welt der Polis, Gesellschaft, Mythos und Geschichte*, "Einleitung: Menschheit und Geschichte", cilt. IV, Lars Hochreuther, Heide Lipecky, Wilhelm Fink Verlag, München, 2002
- VOEGELIN Eric, *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte, Späte Schriften-eine Auswahl*, Verlagsgemeinschaft Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1988
- VOEGELIN Eric, *Published Essays 1940-1952, The Collected Works of Eric Voegelin*, cilt 10, Ed. Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000
- VOEGELIN Eric, *Published Essays 1953-1965, The Collected Works of Eric Voegelin*, Ed. Ellis Sandoz, University of Missouri Press, 2000
- VOEGELIN Eric, *Published Essays 1966-1985, The Collected Works of Eric Voegelin*, vol.12, Ed. Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990
- VOEGELIN Eric, *Published Essays, 1953-1965, The Collected Works of Eric Voegelin*, Ed. Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000
- VOEGELIN Eric, *Religion and the Rise of Modernity, History of Political Ideas*, cilt.V, University of Missouri Press, 1998.

- VOEGELIN Eric, *Renaissance and Reformation, History of Political Ideas*, cilt.IV, Ed. David L. Morse ve William M. Thompson, University of Missouri Press, Columbia, London, 1998
- VOEGELIN Eric, *Revolution and the New Science, History of Political Ideas*, cilt VI, ed. Barry Cooper, University of Missouri Press, Columbia and London, 1998
- VOEGELIN Eric, *The Authoritarian State, An Essay on the Problem of the Austrian State*, The Collected Works of Eric Voegelin, cilt: IV, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999
- VOEGELIN Eric, *The Beginning and The Beyond, Papers From the Gadamer and Voegelin Conferences*, ed. Fred Lawrence, Supplementary Issue of *Loneragan Workshop*, cilt.4, Scholars Press, Chico, 1984
- VOEGELIN Eric, *The Later Middle Ages, History of Political Ideas*, cilt III, ed. David Walsh, University of Missouri Pres, Columbia, London, 1998
- VOEGELIN Eric, *The Middle Ages to Aquinas, History of Political Ideas*, The Collected Works of Eric Voegelin, cilt.XX, Ed. Peter von Sivers, University of Missouri pres, Columbia and London, 1997
- VOEGELIN Eric, *The Myth of Plato*, Occassional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2001
- VOEGELIN Eric, *The New Order and Last Orientation, History of Political Ideas*, The Collected Works of Eric Voegelin, cilt.XXV, University of Missouri Press, 1999
- VOEGELIN Eric, *The New Science of Politics; An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1952
- VOEGELIN Eric, *The People of God (1941), Materialien zu Eric Voegelins 'History of Political Ideas' III*, Occassional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, München, 2003
- VOEGELIN Eric, *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers, 1921-1938*, The Collected Works of Eric Voegelin, cilt. XXXII, University of Missouri Press, Columbia and London, 2003
- VOEGELIN Eric, *Über die Form des amerikanischen Geistes*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tuebingen, 1928
- VOEGELIN Eric, "Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen"

hen", *Occasional Papers LIV*, Hrsg., aus dem Englischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Helmut Winterholler, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2006

VOEGELIN Eric, *What is History? And Other Late Unpublished Writings, The Collected Works of Eric Voegelin*, cilt:XXVIII, Ed. Thomas A. Hollweck, Paul Caringella, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990

VOEGELIN Eric, *Zwischen Evokation und Kontemplation Eric Voegelins "Introduction" zur "History of Political Ideas"*, Peter J. Opitz, Occasional Papers XI, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität, München, 2002

Kullanılan Kaynaklar

ADORNO Theodor, *The Jargon of Authenticity*, Routledge Classics, London&New York, 2003

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, Köker Levent, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, Ankara, 2004

ALFORD C. Fred, "Levinas and Political Theory", *Political Theory*, April, 2004, s.148

Alfred Schütz, Eric Voegelin, *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat, Briefwechsel 1938-1959*, Verlagsgesellschaft, Konstanz, 2004

ALTIZER Thomas J. J., "The Challenge of Modern Gnosticism", *Journal of Bible and Religion*, vol.30, No:1, 1962

ALTIZER Thomas J. J., A New History and a New but Ancient God?, *Journal of the American Academy of Religion*, vol.43, No: 4, 1975

ARENDT Hannah, "Thinking and Moral Considerations", *Responsibility and Judgement*, Schocken Books, New York, 2003

ARENDT Hannah, "Approaches to the German Problem", *Essays in Understanding, 1930-1954, Formation, Exile and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 1994

ARENDT Hannah, *On Revolution*, Penguin Boks, USA, 1973

ARENDT Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları/1; Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996

- ARISTOTELES, *Metafizik*, cilt.I, çev. Arslan Ahmet, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1985
- ARMSTRONG Karen, çev. Oktay Özel, Kudret Emiroğlu, Hamide Koyukan, *Tanrı'nın Tarihi, İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Anlayışı*, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998
- ARON Raymond, *Aydınların Afyonu*, çev. İzzet Tanju, Tur Yayınları, İstanbul, 1979
- ARON Raymond, *Opium für Intellektuelle oder Die Sucht nach Weltanschauung*, Köln&Berlin, 1957
- ARSLAN Hüsametdin, *Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007
- ASCHEIM, Steven E., *In Times of Crisis, Essays on European Culture, Germans and Jews*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 2001
- ASSMANN Jan, *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001
- AUGUSTINE, *The Confessions of St. Augustine*, trans.Edward B. Pusey, P. F. Collier&Son Company, New York, 1909
- AUGUSTINUS, *İtirafılar*, çev. Dominik Pamir, Temuçin Yayınları, İstanbul, 1997
- Axial Civilizations and World History*, Ed. Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, Bjorn Wittrock Brill Academic Publishers, Leiden, Boston, 2005
- BABIK Milan, "Nazizm as a Secular Religion", *History and Theory*, No: 45, October, 2006
- BAIRD Marie L., "Eric Voegelin's Vision of Personalism and Emmanuel Levinas's Ethics of Responsibility: Toward a Post-Holocaust Spiritual Theology", *The Journal of Religion*, 79, 1999
- BALTAHASAR Hans urs von, *Prometheus: Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1947
- BÄRSCH Claus, *Die Politische Religion des Nationalsozialismus*, Fink Verlag, München, 1989
- BATNITZKY Leora, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas, Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press, USA, 2006

- BAUMAN Zygmunt, *Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995
- BAUMAN Zygmunt, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000
- BAUMAN Zygmunt, *Parçalanmış Hayat, Postmodern Ahlâk Denemeleri*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001
- BAUMAN Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998
- BAUR F. C, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen, 1835
- BEINER Ronald, "Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine", Hannah Arendt, Twenty Years Later, ed. Larry May, Jerome Kohn, The Mit Press, Cambridge, London, 1997
- BELL Jeffrey A., "Immanence/Transcendence, Deleuze and Voegelin on the Conditions for Political Order", *Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns: Searching for Foundations*, Ed. Peter A. Petrakis and Cecil L.Eubanks, University of Missouri Press, USA, 2004
- BERGSON Henri, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2004
- BLOCH Ernst, *Umut İlkesi*, çev.Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007
- BORGEAUD Philippe, *Karşılaşma Karşılaştırma, Dinler Tarihi Araştırmaları*, çev. M. Emin Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999
- BOROVSKI Tadeusz, *Taşlaşan Dünya, Öyküler*, çev. Zeyyat Selimoğlu, Yazko yayınları, İstanbul, 1981
- BRAACH Regina, *Eric Voegelins politische Anthropologie*, Königshausen, Neumann GmbH, Würzburg, 2003
- Briefwechsel über "Die Neue Wissenschaft der Politik"*, Peter Opitz (Hrsg), Verlag Karl Alber Freiburg, München, 1993
- BROCH Hermann, *Kader Ağıtları-Vergilius'un Dönüşü*, İyi Şeyler Yayıncılık, İstanbul, 1996
- BRUMLIK M., *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, Frankfurt, 1995

- BUBER Martin, *Tanrı Tutulması: Din ve Felsefe Arasındaki İlişkiye Dair Tartışmalar*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınevi, Ankara, 2000
- BUMİN Tülin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Cogito, İstanbul, 1998
- BURLEIGH Michael, *The Third Reich: A New History*, Hill and Wang, New York, 2000
- CAMUS Albert, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, V Yayınları, Ankara, 1990
- CAMUS Albert, *The Myth of Sisyphus And Other Essays*, çev. Justin O'Brien, Vintage Books, New York, 1955
- CANETTI Elias, *Körleşme*, çev. Ahmet Cemal, Payel Yayınları, İstanbul, 1981
- CANETTI Elias, *Sözcüklerin Bilinci*, çev. Ahmet Cemal, Payel Yayınevi, İstanbul, 1984
- CAPUTO John D., "Postmetafizik bir Rasyonaliteye Doğru", *İnsan Bilimlerine Prolegomena; Dil, Gelenek ve Yorum*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002
- CARINGELLA Paul, "Face to Face: Levinas and Voegelin", Eric Voegelin Society Program, 23rd Annual International Meeting, Chicago, Aug.30-Sept., 2007
- CASSIRER Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980
- CAYGILL Howard, *Levinas and the Political*, Routledge, London, 2002
- CELAN Paul, "Todesfuge", *Gedichte, Eine Auswahl*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1959
- CIORAN, E. Michel, *Ezeli Mağlup, Söyleşiler*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2007
- CEMAL Ahmet, *Paul Celan, Bütün Şiirlerinden Seçmeler*, Kavram Yayınları, İstanbul, 1995
- COLLINS Jeff, *Heidegger ve Naziler*, çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul, 2001
- COOPER Barry, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999

- COREY Elizabeth, "A Discipline of the Mind and Heart: Voegelin and Santayana as Philosophers of Experience", *Philosophy, Literature, and Politics: Essays Honoring Ellis Sandoz*, Ed. Charles R. Embry, Barry Cooper, University of Missouri Press, Columbia, London, 2005
- CORM Georges, 21. Yüzyılda Din Sorunu, çev. Şule Sönmez, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008
- D'ENTREVES Alexander Passarin, *The Notion of the State, An Introduction to Political Theory*, Oxford University Press, 1967
- DAY Jerry, *Voegelin, Schelling and the Philosophy of Historical Existence*, University of Missouri Press, USA, 2003
- DERRIDA Jacques, *Sovereignties in Question, The Poetics of Paul Celan*, Ed. Thomas Dutoit, Outi Pasanen, Fordham University Press, New York, 2005
- Deutsche Geschichte Reformation und Gegenreformation 1517-1618*, Band 6, Hrsg. Heinrich Pleticha, Bertelsmann Lexikon Verlag, Deutschland, 1993
- DOUGLASS Bruce, "The Gospel and Political Order: Eric Voegelin on the Political Role of Christianity", *The Journal of Politics*, cilt.38, no.1, 1976
- DUPRE Louis, "A Conservative Anarchist: Eric Voegelin 1901-1985", *Clio, A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History*, 14; 4, 1985
- ECO Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 1997
- EISENSTADT S. N., "Axial Age Sectarianism and the Antinomies of Modernity", *Politics, Order and History, Essays on the Work of Eric Voegelin*, Ed. Glenn Hughes, Stephen A. McKnight, Geoffrey L. Price, Sheffield Academic Press, England, 2001
- EISENSTADT S. N., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities: A Collection of Essays*, Brill Academic Publishers, Leiden, Boston, 2003
- ELIADE Mircea, *Ebedî Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, Ankara, 1994
- ELIADE Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991

- ELIADE Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Simavi Yayınları, İstanbul, 1993
- EPSTEIN Klaus, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1966
- Faith and Political Philosophy, The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, ed. Peter Emberley, Barry Cooper, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1993
- FEDERICI Michael P., "Voegelin's Christian Critics", *Modern Age* 36, Summer, 1994
- FEDERICI Michael P., *Eric Voegelin; The Restoration of Order, "Glossary"*, ISI Boks, Wilmington, Delaware, 2002
- FERRY Luc, Gauchet Marcel, *Dinden Sonra Dinsellik*, çev. Can Utku, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005
- FLASHAR Hellmut., *Dekomposition einer mythischen Philosophie., Eric Voegelin über Aristoteles*, Occasional Papers, XXII, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2001
- FLORAMO Giovanni, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygöl Baş, Bilal Baş, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005
- FOUCAULT Michel, *Kelimeler ve Şeyler, İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2001
- FRANKL Viktor E., *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, München 1975
- FRANKL, Viktor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2006
- FRANKL, Viktor E., *Duyulmayan Anlam Çılgılığı, Psikoterapi ve Hümanizm*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1994
- FRANZ Michael, "Gnosticism and Spiritual Disorder in *The Ecumenic Age*", *The Political Science Reviewer*, Vol.27, 1998
- FRANZ Michael, *Voegelin's Analysis of Marx*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2000
- GADAMER Hans-Georg, *Wer bin Ich und Wer bist Du?: ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge "Atemkristall"*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986
- GAUCHET Marcel, *Demokrasi İçinde Din, Laikliğin Gelişimi*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, 1998

- GEBHARDT Jürgen, "Wie vor-politisch ist "Religion"? Anmerkungen zu Eric Voegelins Studie "Die politischen Religionen"", H. Münkler, *Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vor-politischen Grundlagen politischer Ordnung*, Baden-Baden, 1996
- GEBHARDT Jürgen, "Heidegger, Voegelin and the Human Predicament: A Case Study", Eric Voegelin Society, 21. Annual Meeting/101st Annual Meeting of the APSA, Washington, D.C., September, 1-4, 2005
- GEBHARDT Jürgen, "Heidegger, Voegelin and the Human Predicament: A Case Study" *Annual meeting of the American Political Science Association, Marriott Wardman Park, Omni Shoreham, Washington Hilton, Washington, DC, Sep 01, 2005*
- GERMINO Dante, "Eric Voegelin: İnsan Yaşamının Arasında", çev. Metin Dinçer, *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981
- GERMINO Dante, "Eric Voegelin's Framework for Political Evaluation in His Recently Published Work", *The American Political Science Review*, Vol.72, no.1, 1978
- GERMINO Dante, "Voegelin, Christianity, and Political Theory: *The New Science of Politics Reconsidered*", *Rivisto Internazionale di Filosofia del Dritto*, No: 62, Ja. Mr., 1985
- GERMINO Dante, "Was Machiavelli a 'Spiritual' Realist?", Eric Voegelin Society, 16th Annual Meeting Program, Washington, September 1-2, 2000
- GILSON Etienne, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007
- GILSON Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999
- GIRARD René, *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat, Edebî Yapıda Ben ve Öteki*, çev. Arzu Etensel İldem, Metis Yayınları, İstanbul, 2007
- GIRARD René, *To Double Business Bound, Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988
- "Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings", *Autobiographical Reflections, Revised Edition, with a Voegelin Glossary and Cumulati-*

ve Index, Ed. Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia and London, 2006

GONTIER Thierry, "From 'Political Theology' to 'Political Religion' – Voegelin and Carl Schmitt", <http://www.voegelinview.com/voegelin-and-carl-schmitt.html>

GROPPE Carola, *Die Macht der Bildung: das deutsche Bürgertum und der George-Kreis, 1890-1933*, Cologne, Weimar, Vienna: Böhlau, 1997

GUILLEBAUD Claude, *Die Tyrannei der Lust. Sexualität und Gesellschaft*, Luchterhand Verlag, München, 2001

HABERMAS Jürgen, "Kamusal Alanda Din", *Doğalcılık ve Din Arasında, Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009

HABERMAS Jürgen, *The New Conservatism, Cultural Criticism and Historians' Debate*, Ed. Shierry Weber Nicholsen, The Mit Press, Cambridge, Massachusetts, 1990

HABERMAS Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Polity Press, UK, 1987

HALLOWELL John, "Existence in Tension: Man in Search of His Humanity", Eric Voegelin's Search for Order in History, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1978

HAMEROW Theodore S., "The Conservative Resistance to Hitler and the Fall of the Weimar Republic, 1932-34", *Between Reform and Resistance, Studies in the History of German Conservatism from 1789 to 1945*, Ed. Larry E. Jones ve James N. Retallack, Berg Publishers, USA, 1993

HANEGRAFF Wouter J., "On the Construction of "Esoteric Traditions"", *Western Esotericism and the Science of Religion*, International Association for the History of Religions, 17. Kongre Bildirileri, Ed. Antonie Faivre ve Wouter J. Hanegraff, Mexico City, 1995

HEGEL F., *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı yayınları, İstanbul, 2003

HEGEL F., *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004

Hegel'i Okumak, Ed. Tülin Bumin çev, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993

- HEIDEGGER Martin, "Letter on Humanism", *Basic Writings From Being and Time to the Task of Thinking*, Ed. David F. Krell, Harper&Row Publishers, New York, 1977
- HEIDEGGER Martin, "Brief über den Humanismus", *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967
- HEIDEGGER Martin, *Die Technik und die Kehre*, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1962
- HEIDEGGER, Martin *Was hei_t Denken?*, Niemeyer, Tübingen, 1984
- HEIDEGGER, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008
- HEILKE Thomas W., *Eric Voegelin: In Quest of Reality*, Rowman&Littlefield Publishers, inc, USA, 1999
- HEILMAN Robert B., *Professor & Profession*, "Eric Voegelin", University of Missouri Press, Columbia, 1999
- HEIMES Claus, *Antipositivistische Staatslehre – Eric Voegelin und Carl Schmitt zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, 2004
- HENKEL Michael, *Eric Voegelin: zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg, 1998
- HENKEL Michael, *Pozitivismuskritik und autoritärer Staat. Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu Einer neuen Wissenschaft der Politik (Bis 1938)*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, 2003
- HERNDON Jeffrey J., *Voegelin's History of Political Ideas and the Problem of Christian Order: A Critical Appraisal*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Louisiana State University, The Department of Political Science, USA, 2003
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. Joachim Ritter, Band I, Schwabe&Co., Basel, 1971
- HOBBS Thomas, *Leviathan*, M.Dent & Sons Ltd., Great Britain, 1973, s.49
- HOFFMANN Rainer, *Geschichte und Praxis, Ihre prinzipielle Begründung durch Klemens von Alexandrien, Ein Betrag zum spätantiken Platonismus*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1979

- HOLLWECK Thomas, *Der Dichter als Führer?, Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, II, A, 1996
- HOLLWECK Thomas, *Mythos und Geschichte. Zur Genesis von Order and History*, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München , 2000
- HORKHEIMER Max, "Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft", *Gesammelte Schriften*, Bd.6, Frankfurt/M, 1991
- HOTAM Yotam, "Gnosis and Modernity – a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion and 'Overcoming' the Past", *Totalitarian Movements and Political Religions*, Cilt.8, No.3-4, 2007, s. 591-608
- HOUELLEBECQ M., *Die Welt als Supermarkt Interventionen*, Köln, 1999
- HUGHES Glenn, "Voegelin's Use of Musil's Concept of "Intelligent Stupidity in *Hitler and the Germans*", Eric Voegelin Society, 23rd Annual International Meeting, Aug.30-Sept2, Chicago, 2007
- HUGHES Glenn, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia, London, 1993
- HUGHES Glenn, *Transcendence and History, The Search for Ultimacy From Ancient Societies to Postmodernity*, University of Missouri Press, Columbia and London, 2003
- HUHNERFELD Paul, *Heidegger, Bir Filozof Bir Alman*, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994
- JAMIESON John, "Eric Voegelin and Robert Musil: Literary Approaches to Spiritual Pathology", Eric Voegelin Society, 20rd Annual International Meeting, Sept2-5, Chicago, 2004
- JANIK Allan & Toulmin Stephen, *Wittgenstein'in Viyanası*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008
- JARDINE Murray, "Beyond Nature and Convention: Eric Voegelin's Political Theory as an Alternative to Straussian Objectivism and Nietzschean Subjectivism", Annual Meeting of the American Political Science Association, 1999
- JASPERS Karl, *General Psychopathology*, Vol.I-II, trans. J. Hoenig ve Marian W. Hamilton, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1997

- JASPERS Karl, *Felsefî İnanç*, çev. Akın Kanat, İlya yayınları, İzmir, 2003
- JASPERS Karl, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Walter de Gruyter and Co. Berlin, Leipzig, 1936
- JASPERS Karl, *The Question of German Guilt*, çev..E.B.Ashton, Fordham University Press, New York, 2000
- JASPERS Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis Verlag, Zürich, 1949
- Johannes Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1936
- JONAS Hans, *Gnosis und spätantiker Geist, zerster Teil: Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1964
- JONES W.T., *Hobbes to Hume, A History of Western Philosophy*, Harcourt, Brace, World Inc., USA, 1969
- JONES W.T., *The Medieval Mind, A History of Western Philosophy*, Harcourt, Brace&World Inc., USA, 1969
- JONES W.T., *Ortaçağ Düşüncesi, Batı Felsefesi Tarihi*, cilt II, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006
- Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Hrsg, Florian Schuller, Herder, Freiburg, 2007
- KELSEN Hans, *A New Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelins's 'New Science of Politics'. A Contribution to the Critique of Ideology*, hrsg. Arnold Eckhardt, Ontos Verlag, Frankfurt/M./Lancaster, 2004
- KESSLER Udo, *Die Wiederentdeckung der Transzendenz, Ordnung von Mensch und Gesellschaft im Denken Eric Voegelins*, Königshausen & Neumann GmbH Verlag, Würzburg, 1995
- KILINÇ TOKER Nilgün, "Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk ve Yurttaş Sorumluluğu", *FelsefeLogos*, 2004/3, sayı.24
- KIDDER Paul, "Voegelin, Heidegger and the Configuration of Historical Ontology" Eric Voegelin Society, 21. Annual Meeting/101st Annual Meeting of the APSA, Washington, D.C., September, 1-4, 2005.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1995

- KOJEVE Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004
- KURTOĞLU Zerrin, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999
- KUNNETH Walter, *Der Grosse Abfall: Eine geschichtstheologische Untersuchung der Begegnung zwischen Nationalsozialismus und Christentum*, Wittig, Hamburg, 1947
- LAU Franz, *Luther*, çev. İhsan Sarı, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1992
- LAWRENCE Fred, "Heidegger and Voegelin on Augustine", Eric Voegelin Society, 21. Annual Meeting/101st Annual Meeting of the APSA, Washington, D.C., September, 1-4, 2005
- LAWRENCE Fred, "Heidegger and Voegelin on Augustine", Eric Voegelin Society, 21. Annual Meeting/101st Annual Meeting of the APSA, Washington, D.C., September, 1-4, 2005
- LEPENIES Wolf, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1969
- LEVINAS Emmanuel, "Reflections on the Philosophy of Hitlerism", *Critical Inquiry*, cilt.17, No.1, 1990
- LEVINAS Emmanuel, "Tanrı ve Felsefe", *Sonsuza Tanıklık*, Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar, Ed. Zeynep direk, Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul, 2003
- LEVINAS Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1969
- LEVI-STRAUSS Claude, *Mit ve Anlam*, çev. Şen Süer, Selahattin Erkanlı, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986
- LEY Michael, Neisser Heinrich, Weiss Gilbert, *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, Fink Verlag, München, 2003
- LONERGAN Bernard, "The Absence of God in Modern Culture," *A Second Collection*, Bkz. *Papers by Lonergan Bernard J.* Ed. William F.J.Ryan, S.J. ve Bernard J. Tyrrell, S.J, Darton, Longman & Todd, London, 1974
- LOURAU René, *Bilinçaltında Devlet*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001

- LOWITH Karl, *From Hegel to Nietzsche, The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, Columbia University Press, New York, 1991
- LOWITH Karl, *Martin Heidegger and European Nihilism*, Columbia University Press, New York, 1995
- LOWITH Karl, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1949
- LUBAC Henri de, *The Drama of Atheist Humanism*, Ignatius Press, San Fransisco, 1998
- LUBBE Hermann, "Totalitarismus, Politische Religion, Anti-Religion", Vorwort, *Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20.Jahrhunderts*, Patmos Verlag, Dusseldorf, 1995
- LUBBE Hermann, *Krisen zivilisatorischer Evolution. Über Säkularisierungszwänge*, Voegeliniana, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München No.65, 2008
- LUKACS Georg, *Akılın Yıkımı*, cilt I, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul, 2006
- LYON James K., *Paul Celan and Martin Heidegger: An Unresolved Conversation, 1951-1970*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006
- MACHIAVELLI Niccolo, *Hükümdar, IL PRINCIPE*, çev. H. Kemal Karabulut, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998
- MACHIAVELLI Niccolo, *The Prince*, eds.Skinner and R. Price, Cambridge University Press, 1988
- MAIER Hans, "Political Religion: a Concept and its Limitations", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol.8, No.1, March, 2007
- MAIER Hans, "Political Religion: a Concept and its Limitations", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol.8, No.1, March, 2007
- MAIER Hans, *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1996
- MARCEL Gabriel, "Ontolojik Muammâ Üzerine", *Metafizik Nedir?*, çev. Ahmet Aydoğan, Birey Yayınları, İstanbul, 2001
- MARX K., ENGELS F., *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, Sol yayınları, Ankara, 1991

- MASON David, "Voegelin, Heidegger and Pre-Socratics", Eric Voegelin Society, 7th. Annual Meeting, August 30-31, Washington, 1986
- MCHUGH Paul, Slavney Phillip R., *The Perspectives of Psychiatry Second Edition*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1998
- MITCHELL Joshua, "Voegelin and the Scandal of Luther: Philosophy, Faith and the Modern Age" Eric Voegelin Society, 16th Annual Meeting Program, September, Washington D.C, 2000
- MONTGOMERY Marion, "Eric Voegelin and the End of Our Exploring", *Modern Age* 23, summer, 1979
- MOLAKIS Athanasios, "Leo Strauss and Eric Voegelin on Machiavelli", *European Journal of Philosophy*, 4, 2005
- MOYN Samuel, *Origins of the Other, Emmanuel Levinas Between Revelation and Ethics*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2005
- MULLER Jerry Z., *The Other God That Failed, Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1987
- MUSIL Robert, *Niteliksiz Adam I-II*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006
- NOLTE Ernst, *Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert von Max Weber bis Hans Jonas*, Wiener Verlag, Wien, 1991
- NORTON Robert E., *Secret Germany; Stefan George and His Circle*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2002
- OPITZ Peter J., "Die Krise der Westlichen Welt als Bedrohung des Menschseins. Eric Voegelins Kritik an der Moderne", *Zur geistigen Krise der westlichen Welt: Eric Voegelins Kritik an der Moderne*, Peter J. Opitz, Thomas Hollweck, Voegeliniana, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, 2008
- OPITZ Peter J., "Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik* (1952)", *Geschichte des politischen Denkens, Ein Handbuch*, Hrsg. Manfred Brocker, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2007
- OPITZ Peter J., *Eric Voegelins Politische Religionen Kontexte und Kontinuitäten*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2006

- ÖNEN Yaşar, ŞANBEY Cemil Ziya, *Almanca-Türkçe Sözlük*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1993
- PANGLE Thomas L., "On the Epistolary Dialogue Between Leo Strauss and Eric Voegelin", *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Ed. Kenneth Deutsch, Walter Negorski, Rowmn&Littlefield Publ. Inc., London, 1994
- PAUL Jean, PAPA II, *Gerçeği Arayış: Akıl ve İman*, çev. İsmail Taşpınar, Kara Kutu yayınları, İstanbul, 2005
- PATTISON George, *The Later Heidegger*, Routledge, London and New York, 2000
- PETROPULOS William, "Stefan George and Adolf Hitler: Is There an Ideological Connection?", *rivista di filosofia*, 2006, no:2
- PETROPULOS William, "Stefan George und Eric Voegelin", *Occasional Papers*, Eric Voegelin Archiv, Ludwig Maximilians Universität, München, 2005
- PETROPULOS William, *Beyond Max Weber's Value Free Science: Philosophical Anthropology and Religious Experience: A Study of Helmuth Plessner and Eric Voegelin*, Occasional Papers, Eric Voegelin Archiv, Ludwig Maximilians Universität, München, 2006
- PETROPULOS William, *The Person as 'Imago Dei' Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin's 'Herrschaftslehre' and 'The Political Religions'*, Occasional Papers, XXII, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2000
- PETROW Michael, *Der Dichter als Führer? Zur Wirkung Stefan Georges im 'Dritten Reich'*, Tectum Verlag, Marburg, 1995
- PLATON *Yasalar*, cilt I., çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998
- PLATON, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1999
- PLATON, *Gorgias, Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982
- PLATON, *Phaedros, The Collected Dialogues of Plato I*, Ed. Edith Hamilton, Huntington Cairns, Princeton University Press, USA, 1969

- PORTER Clifford F., "Eric Voegelin on Nazi Political Extremism", *Journal of the History of Political Ideas*, cilt, 33, No.1, 2002
- PRUTSCH Markus j., *Fundamentalismus als "Politische Religion"? Zur Bestimmung des Verhältnisses von Politik, Religion und Gewalt in der Spätmoderne im Anschluss an Eric Voegelin*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, München, 2007
- PULSEN Nina, *Leo Strauss und Eric Voegelin: Konturen einer Ordnungssuche, Das politische Philosophieren in der Moderne auf antiker Grundlage – Der Vergleich zweier Ansätze*, Grin Verlag, Nordersstedt, 2007
- RANCIERE Jacques, *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, Ara-lık Yayınları, İzmir, 2005
- RHODES James, "Christian Faith, Jesus the Christ, and History", *The Political Science Reviewer*, vol.XXVII, 1998
- RIEGEL Klaus-Georg, "Marxism-Leninism as a Political Religion," *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol.6, No.1, 2005
- RINGER Fritz K., *The Decline of the German Mandarins, The German Academic Community, 1890-1933*, Wesleyan University Press, USA, 1990
- Robert B. Heilman and Eric Voegelin, *A Friendship in Letters, 1944-1984*, Ed. Charles R.Embry, University of Missouri Press, 2004
- ROSSBACH Stefan, "'Gnosis' in Eric Voegelin's Philosophy", *The Political Science Reviewer*, 34, 2005
- RUSSELL Jeremiah H., "The Relationship Between Greek Philosophy and Christianity in Eric Voegelin's Political Philosophy", Eric Voegelin Society Program, 22. Annual Meeting, Philadelphia, Aug.30-September 3., 2006
- RYN Claes G., "The Politics of Transcendence: The Pretentious Passivity of Platonic Idealism", *Humanitas*, vol. XII, No.2, USA, 1999
- SAAVEDRA Miguel de Cervantes, *La Mancha'lı Yaratıcı Asilzade Don Quijote*, çev. Roza Hakmen, Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi, Yapı Kredi Yay. 1997
- SAFRANSKI Rüdiger, *Bir Alman Üstat: Heidegger*, çev. Ali Nalbant, Kambalçı Yayınevi, İstanbul, 2008

- SANDOZ Ellis, "Eric Voegelin a Conservative?", *Politics of Truth & Other Untimely Essays: The Crisis of Civic Consciousness*, University of Missouri Press, Columbia, Missouri, 1999
- SANDOZ Ellis, *Mittelalterlicher Rationalismus oder Mystische Philosophie? Die Debatte zwischen Leo Strauss und Eric Voegelin*, Occasional Papers, Voegeliniana, No.67, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, 2008
- SCHELER Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Tomris Mengüşoğlu, Yaprak Yayın, İstanbul, 1988
- SCHMITT Carl, *Siyasî İlahiyat, Egemenlik Kurumu Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınları, Ankara, 2002
- SCHUTRUMPF Eckart E., *Eric Voegelins Deutung der aristotelischen Politik in Order and History*, Occasional Papers, XXII, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2001
- SCHWAABE Christian, *Beschränkung aufs 'Vorletzte' Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische Bescheidung der politischen Philosophie*, Occasional Papers, Eric Voegelin Archiv, Ludwig Maximilians Universität, München, 2002
- SCHWAABE Christian, *Krisenbewusstsein und Krisendiskurse in der unversöhnten Moderne*, Voegeliniana, No.71, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, 2008
- SCHWAABE Christian, *Seinsvergessenheit und Umkehr Über das 'richtige Denken' bei Eric Voegelin und Martin Heidegger*, Occasional Papers, Eric Voegelin Archiv, Ludwig Maximilians Universität, München, 1997
- SEEBOLD Elmar, *Kluge-Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1999
- SEILER Robert S., "Eric Voegelin's Theory of Psychopathology", Annual Meeting of American Political Science Paper, 29-September-2002
- SHAKESPEARE William, *Macbeth*, çev. Bülent Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2003
- SHIRER William L., *The Rise and Fall of the Third Reich, A History of Nazi Germany*, Simon and Schuster, New York, 1960

- SIGWART Hans-Jörg, "Liberal Democracy and Political Theology, Remarks on Eric Voegelin's Reception of Carl Schmitt", Conference paper for Panel 4 of the Eric Voegelin Society on "Liberal Democracy, Secularization, and "The End of Metaphysics", American Political Science Association, Annual Meeting, Boston, 2002
- SIGWART Hans-Jörg, "Modes of Experience – On Eric Voegelin's *Theory of Governance*", *The Review of Politics*, 68, USA, 2006
- SILLS Clarence, "Episteme: Reflections on Voegelin, Hegel and Modernity", Eric Voegelin Society, 16th Annual Meeting Program, September 1-2, Washington D.C 2000
- SIMMONS William Paul, "Rights After Heidegger: Phenomenologies/Hermeneutics of the Event in Heidegger, Voegelin, Badiou, and Marion", Eric Voegelin Society, 21. Annual Meeting/101st Annual Meeting of the APSA, Washington, D.C., September, 1-4, 2005.
- SIMMONS William Paul, "Rights After Heidegger: Phenomenologies/Hermeneutics of the Event in Heidegger, Voegelin, Badiou, and Marion" *Annual meeting of the American Political Science Association, Marriott Wardman Park, Omni Shoreham, Washington Hilton, Washington, DC, Sep 01, 2005*
- SIMMONS William Paul, "Voegelin and Levinas on the 'Foundations' of Ethics and Politics: Transcendence and Immanence Revisited", *Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns: Searching for Foundations*
- SLUGA Hans, *Heidegger's Crisis, Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1995
- STACKELBERG Roderick, *Introduction, Hitler's Germany, Origins, Interpretations, Legacies*, Routledge, London, 1999
- STARKLOFF Carl F., *A Theology of the In-Between; The Value of Syncretic Process*, Marquette University Press, Usa, 1002
- STEIGMANN-GALL Richard, "Nazism and the Revival of Political Religion Theory", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 5, No:3, 2004
- STEIGMANN-GALL Richard, *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity 1919-1945*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003

- STERN Fritz, *The Politics of Culturel Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, University of California Press, Berkeley, 1974
- SEIDMAN Steven, *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler, İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, Derleyen ve Tercüme eden Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002
- STEVENSON William, "An Agnostic View of Voegelin's Gnostic Calvin", Eric Voegelin Society, 16th Annual Meeting Program, September, Washington D.C, 2000
- STRADAIOLI Nicoletta, "Philosophical Anthropology: Voegelin's Debt to Max Scheler, Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Marriott Wardman Park, Omni Shoreham, Washington Hilton, Washington, DC, 2005
- STRAUSS Leo, "Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections", *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1986
- STRAUSS Leo, *Thoughts on Machiavelli*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1984
- SYSE Henrik ve Bjornes Asbjorn, "Was Eric Voegelin Fair to Martin Luther? Reflections on Voegelin's Treatment of Luther in the History of Political Ideas" Eric Voegelin Society, 16th Annual Meeting Program, September, Washington D.C. 2000
- HEILKE Thomas W., "Calvin, Gnosis, and Anti-Philosophy. Voegelin's Interpretation of the Reformation", Eric Voegelin Society, 16th Annual Meeting Program, September, Washington D.C, 2000
- SZAKOLCZAI Arpad, "Voegelin on Some Aspects of Modernity: Eschatology, Asceticism and Gnosticism", 18th Annual Meeting of the Eric Voegelin Society, 29 August – 1 September, Boston, 2002
- TAUBES Jacob, *Abendländische Eschatologie*, Matthes & Seitz Verlag, München, 1991
- TETE William T., "Was Eric Voegelin The Anti-Heidegger?", Annual Meeting of the American Political Science Paper, August-30th-September, 2nd, 2007
- The Beginning and The Beyond, Papers From the Gadamer and Voegelin Conferences*, ed. Fred Lawrence, Supplementary Issue of *Loneragan Workshop*, cilt.4, Scholars Press, Chico, 1984

- The Medieval Mind, A History of Western Philosophy*, Harcourt, Brace&World Inc., USA, 1969
- The Politics of the Soul, Eric Voegelin on Religious Experience*, Ed. Glenn Hughes, Rowman&Litterlefield Publishers Inc, USA, 1999
- TILLICH Paul, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", *The Future of Religions*, Ed. Jerald C. Brauer, Harper&Row, New York, 1966
- TILLICH Paul, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000
- TILLICH Paul, *The Courage To Be*, Collins, London&Glasgow, 1964
- TONSOR Stephen J., "The God Question", *Modern Age* 35, Fall, 1992
- TURAN Tefvik, WENDT Heinz F., *Langenscheidt Taschenwörterbuch Türkisch*, Langenscheidt, Berlin, München, 2001
- VATTIMO Gianni, "Yorum Çağı", *Dinin Geleceği*, R. Rorty & G.Vattimo, Ed. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005
- VERNANT Jean-Pierre, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, çev. M.Emin Özcan, İmge Kitabevi, 1996
- VERSLUIS Arthur, *New Inquisitions: Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*, Oxford University Press, USA, 2006
- Voegelin and the Theologian: Ten Studies in Interpretation*, Ed. John Kirby and William M. Thompson Toronto Studies in Theology, cilt 10, The Edwin Melen Press, New York and Toronto, 1983
- VOEGELIN Eric, THOMPSON William M., MORSE David L., *Voegelin's Israel & Revelation: An Interdisciplinary Debate & Anthology*, Marquette University Press, USA, 2000
- Voegelin Recollected*, Ed. Barry Cooper, Jodi Bruhn, University of Missouri Press, Columbia, Missouri, 2007
- WALSH David, *The Growth of the Liberal Soul*, University of Missouri Press, Columbia, 1997
- WALTER Rothholz, *Die Funktion der Mimesis in der Kulturanthropologie und der politischen Philosophie Anmerkungen zu Rene Girard, Voegeliniana*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München No.73, 2008

- WEBB Eugene, Voegelin's Gnosticism Reconsidered, *Political Science Review*, 34, 2005
- WEBER Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1964
- WEBER Max, "Meslek Olarak Bilim", *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996
- WEBER Max, *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischhoff, Beacon Press, 1969, Boston
- WEIL Simon, *Intimations of Christianity Among The Ancient Greeks*, Routledge, London and Newyork, 1957
- WEISS Gilbert, *Libido Dominandi – Dominatio Libidinis, zur Pneumopathologie der 'Marktgeseellschaft'*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2003
- WEISS Gilbert, *Theorie, Relevanz und Wahrheit, Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000
- WINTERHOLLER Helmut, *Moses und das Volk Israel Zum Offenbarungsverständnis Eric Voegelins*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians- Universität, München, 2000
- WISER James L., From Cultural Analysis to Philosophical Anthropology: An Examination of Voegelin's Concept of Gnosticism", *The Review of Politics* 42, January, 1980
- ZWEIG Stefan, *Dünnün Dünyası / Bir Avrupalı'nın Anıları*, çev. Burhan Arpad, Can Yayınları, İstanbul, 2000
- "Eric Voegelin Remembered", <http://home.rconnect.com/~wmccclain/ev-remembered.html>
- The Irish Dialogue with Eric Voegelin, <http://www.voegelinview.com/the-irish-dialogue-with-eric-voegelin.html>

İndeks

A

- açıklık 90, 107, 109, 288, 405-406
adalet 27, 76, 93, 125, 169, 223, 233, 314, 320, 349, 394, 402, 406-407
Adler, Alfred 53
Adorno Theodor W. 72, 74, 76, 317
Agathon 149, 171, 182, 390
Akhenaton 351-353
Akıl Çağı 310
akıl hastanesi 133, 379-382
Aklın yıkımı 94
Aktivist Mistik 45, 318, 323-324, 389
Albright 48
alethia 330
allotriosis 343
Alman mandarinleri 81
Almanya 52, 54, 57, 60, 63-64, 66, 68, 72, 74, 78-81, 83-88, 93-94, 96-97, 162, 227, 267, 287, 295, 306, 383
Altizer, Thomas J. J. 182, 194, 199-200, 231, 242
amathia 89-90
Amerika 53-54, 56-58, 60, 62, 65, 68-70, 72-73, 161, 388
Amerikan demokrasisi 365
amicitia 115, 265-266
analogia entis 171
anarko-muhafazakâr 33, 36, 44
anlamli birlik 364-365, 368
Anschluss 66
anti-semitizm 64, 82, 86
antik gnostik 238, 240
Apokaliptik-gnostik 240
aptallık 90-92, 317
Aquinalı Thomas 20, 182, 184-188, 196, 198
araşsal akıl 25-26, 298
Archimedes 245
Arendt, Hannah 91, 210, 318-319, 322, 407-408
arzu üçgeni 291
aşkın 7, 9, 11-14, 16, 18-19, 26, 28-30, 32, 38, 41, 70, 96, 105-107, 110-111, 116-117, 120, 123-125, 127, 129, 131-133, 142-143, 155-156, 170, 172-173, 179, 181-182, 191-192, 194,

- 196, 200, 202, 209, 211, 213, 230-233, 238-239, 241, 245, 247-250, 254-255, 258-259, 266, 276, 286, 288, 294, 310, 312, 329-331, 333, 336-338, 346, 350, 371, 376, 394-398, 402-404, 406, 408
- aşkın tecrübe 9, 12, 15-17, 25, 31, 38, 41, 125, 132, 141-142, 153, 167, 171, 194, 196-197, 207-210, 229-230, 233-235, 246, 251, 255-256, 260, 300-301, 310, 315, 332, 334, 361, 373, 379, 402, 405-406
- aşkınlık tecrübesi 44, 113, 125, 202, 210, 230, 232-233, 396, 408
- Atina 27, 147, 157, 162-164, 193, 200, 247
- Augustinus, St. 20, 120-123, 181, 190, 195, 207, 249-250, 254-255, 267, 279, 323, 353
- Avrupa demokrasisi 368
- Avusturya 52-53, 55, 58, 60, 63-64, 66-69, 77
- B**
- Bakunin, Mihail 314-315, 323
- Balthasar, Hans Urs von 242
- Batniztky, Leora 191
- Bauer 213
- Baumann, Zygmund 9
- Baumgarten, Eduard 55
- Baur, Ferdinand Christian 242
- Beck, Ludwig 88
- Benjamin, Walter 36, 46, 317
- Berdyaev, Nikolai 212
- Bergson, Henri 61-62, 297, 382
- Beyazıt 62
- Bildung* 304
- bilgi 6, 28, 38, 55, 93, 117, 124, 160-161, 164-165, 167, 169, 187, 191, 219, 236, 243, 257, 305, 330, 388
- bilimizm 233, 242
- bilimsel sosyalizm 219
- Bilincin dengesi 29, 263, 268, 362
- bilincin sosyal alanı 281
- bilinç 18, 71, 104, 110, 127-129, 131, 156, 174, 176, 179-180, 200, 208-209, 214, 221, 230, 268, 310, 325, 331, 339, 383, 389, 404
- bilinç tarihi 61
- bilinç teorisi 60
- bios theoretikos* 171, 315
- bireysel bilinç 129, 131, 155
- Bismarck, Otto von 78
- Bloch, Ernst 213, 253
- Bodin, Jean 61-62, 66, 135, 274, 323, 352-353
- Borovski, Tadeusz 75-76
- Bousset, Jacques-Bénigne 315
- Böhme, Jacob 219
- Brabantlı Siger 185-186
- Bracciolini, Poggio 257
- Broch, Hermann 382-383
- Brunner, Otto 56
- Brunschvicg, Leon 60
- Buber, Martin 211, 317
- Buchheim, Hans 370-372
- Buda 245, 384
- C**
- Cagliostro 219
- Calvin, Jean 197, 255
- Camus, Albert 383
- can sıkıntısı 215-217, 220, 222, 380
- Canetti, Elias 60, 281, 380
- Caputo, John D. 32-33
- Castracani, Castruccio 62
- Celan, Paul 74-76
- Cervantes Saavedra, Miguel de 306
- Cicero 76, 286
- Cioran, E. M. 408
- Clement 156, 167

Cohen, Hermann 199
 Combini, Andrea 257
common sense 29, 286-289, 303, 373
 Commons, John R. 56
commonwealth 275, 355
 Comte, Auguste 9, 24, 135, 219-220, 234, 251-252, 263, 266, 312, 315, 323-324, 332, 335, 373, 386
 Condorcet, Marquis de 24, 311, 315, 323, 332
Contra gentiles 185
corpus mysticum 182, 353
Ç
 Çatal Höyük 74
 Çin 19, 32, 53, 70, 126-127, 129, 134, 136, 210, 233, 245, 361, 384

D

D'Alembert 315
 D'Entrèves, Alexander Passarin 273, 275
 decisionism 326
 delilik durumu 133
 Dempf, Alois 72
 Derrida, Jacques 83
 Devlet 26-27, 45, 65-66, 146, 313, 315, 318, 321, 326, 334, 337, 340-341, 344-350, 352-353, 355, 360, 363-364, 366-367, 395, 403-404, 406-407
 Devrimci Aktivizm 244
 Dewey, John 56, 178, 213
Die Fackel 60
Ding-Realität 292, 325-326, 389
Dispute 131
 Dodds, E.R. 383
 Doderer, Heimito von 281, 383, 391
 Doderer, Musil 380
dogmatomachy 61
 doğa üstü teoloji 271

doğa üstü/doğal teoloji 187
 doğal akıl 179, 183-184, 189, 195, 337, 386-387
 doktrinleşme 30, 39, 145, 172, 202, 381, 384
Don Quijote 306-309
 Dopsch, Alfons 56
 Dostoyevski 47, 61, 99, 294, 383
 DOXA 35, 38, 145, 172, 230, 330, 335
 Dumouchel/Dupuy 293
 Dupré, Louis 33-34
 Durkheim, Emile 8-9
 Dux e Babylone 251, 253
 Dünyanın Sıkıcılığı 215-216, 221
 dünyaya aşkın Varlık Temeli 120
 dünyaya içkin cemaat 29, 355-356, 404
 dünyaya içkin dinler 346-347
 dünyevî 13, 43, 75, 82, 106, 117-118, 122, 130, 135-136, 149-151, 154, 187, 212, 219, 230, 238, 245, 247-249, 255, 259, 265, 267, 274-276, 294, 309, 313, 315, 325, 335-336, 340, 347, 351-354, 380, 390, 393, 396, 402-404
 dünyevîleşme 13-14, 218, 356, 358, 402-403
 Dürrenmatt, Friedrich 383
 düşünce yoksunluğu 81, 90-96, 298, 303-304, 395
 Düzen 17, 19-22, 24, 31, 37, 71-72, 104-105, 107, 113-114, 119, 124, 127-128, 135-136, 145, 150, 179, 189, 199, 202, 207, 209, 212, 236, 245, 248-249, 268, 277, 280-281, 288, 297, 305, 320, 353-354, 363, 366, 376, 385, 402, 409
 düzensizlik 19-20, 24, 37-38, 62, 72, 104, 107, 113-114, 145, 147, 189, 212, 279, 288, 297, 316, 320, 343, 385

Dvorak, Max 56

E

Eco, Umberto 240

Edman, Irwin 56

ego merkezli devrim 71, 205, 213-214, 297, 343

eidos 253-254

Eisanstadt, Shmuel N. 249

Ekklesia 353-354

Eksen Çağı 210, 245-249

Eksen Çağı kültürleri 245, 248

Ekümenik Çağ 129, 239

Eliade, Mircea 125, 140, 143, 240, 384

Elliott, W. Y. 69

Engel Janosi, Friedrich 58

Engels, Friedrich 225-226, 327

entelektüel dolandırıcılık 95-96, 333

entelektüel dürüstlük 64

epistem 172, 330

epistemoloji 230, 299, 388

Epstein, Klaus 82

Erasmus 256, 263

Es-Realität 292, 325-326, 389

Eskatonun İçkinleştirilmesi 241

Eski Aliit 187, 222, 238, 251, 253, 384

esoterik 49, 147, 170, 186

F

farklılaşma 24, 128, 130-132, 137-138, 152, 154-156, 179, 246-247, 299-300, 362, 373

Fayette, Comtesse de La 60

felsefe 137

felsefî mit 131-132, 147, 153, 155, 168, 300

felsefî tecrübe 24, 172, 299

felsefî toplum 129-132, 154

felsefî antropoloji 99

fenomenoloji 217, 224, 226, 382, 385

Ferrero, Louis 293

Feuerbach, L.A. 213

Fichte, J. G. 78, 213, 219, 228

fides caritate formata 114, 263, 265

fikirler tarihi 70

Filistin 245

Flaubert, Gustave 383

forma supranaturalis 115

Fourier 219

Fragesverbot 324

Frankl, Viktor 290, 293, 408

Frankl, Viktor E. 383

Fransız Devrimi 80-81, 86, 215, 219, 221, 332, 335-336

Franz, Michael 303

Frederick, II. 354

Freud, Sigmund 56, 280, 332, 374

Friedländer, Paul 383

Frisch, Max 383

fürher 94, 253, 293, 295, 309, 314, 379, 405-407

Fürth, Joseph Herbert 58

G

Gadamer, Hans-Georg 7, 59, 162, 193

Galileo 401

Gebhardt, Jürgen 57, 73

Geist 17, 25, 28, 31, 34, 44, 88, 105, 217-218, 221-222, 226-227, 230-231, 252, 277-279, 283, 285, 287-290, 294-295, 302-305, 316, 321, 328, 340, 343, 347, 350, 358, 365-366, 401, 409

*Geist*ın Ölümü 44, 277-278

*Geist*ın sekülerleşmesi 278, 310, 347, 357

Geistkreis 58

Geistwesen 359

gelenek 6-8, 33, 86, 119, 155, 254, 268, 318, 400

Geltung 53

George, Stefan 58-60

Germino, Dante 108, 198-199, 201
 Giddings 177-178
 Gilson, Etienne 159, 169, 383
 Girard, René 290-293, 356, 404
gnosis 2, 6, 21-22, 117, 208, 234, 237-239, 241, 243, 384
gnostik 6-7, 25, 28, 34, 44, 136, 195, 212, 214, 234-236, 238-244, 248-250, 256, 262, 269-271, 275-277, 301, 306, 309-310, 313, 334, 361, 375-376, 382, 394-395, 399-400, 403
gnostisizm 6, 25, 36, 71, 128, 212, 235-245, 260, 262-263, 265, 271, 275-276, 303, 334, 370, 376, 384, 394, 403
 Goethe, J.W. von 78, 80
 Gontier, Thierry 360-361
 Gorgias 27, 113, 131, 147-150, 232-233, 261
 Grund 129-130, 143, 208, 297, 316
 Gundolf, Friedrich 290
 gündelik tecrübe 72
 Gütersloh, Albert Paris 383

H

Haberler, Gottfried von 55, 69
 Habermas, Jürgen 9, 40, 83-84, 227, 393, 397-398
hakikat düzeni 127-128, 303
Hakiki Mistik 45, 318, 323, 389
hakiki peygamber 373
Hamlet 53
 Hayek, F. A. 55
 Hegel, G. W. F. 15, 17, 65, 186, 190, 199-200, 211-217, 219-234, 261, 327-328, 332, 337, 350, 382, 385-386
Hegelcilik 242, 386
 Heidegger, Martin 7, 41, 53, 63, 75, 83-84, 94-95, 101, 168, 191, 193, 199, 210, 228, 295-302, 317, 332, 390, 405

Heilman, Robert B. 363, 368
 Helvétius, C. A. 314-315
 Henkel, Michael 104, 209, 272, 351, 361-362, 398
 Hennigsten, Mannfred 48, 73
 Henry Dönemi 311
 Herakleitos 109, 171
 Herder, J. G. 78
heretik 11, 31, 136, 187, 240, 248, 264
 Herf, Jeffry 86
heterodoksi 248-249
Hıristiyanlık 6, 11, 20-21, 23-24, 31, 33, 36, 40-41, 44, 82, 100, 114-116, 120, 123, 125-126, 128, 136, 155, 161, 165, 180, 184-186, 190, 194-202, 209, 211-213, 227, 234, 238, 240-241, 244, 254-255, 257, 259, 263, 268, 270-271, 275-276, 283, 293, 300, 310, 312-313, 315, 324, 336, 340, 354, 362, 370, 374, 381, 384, 386, 390, 393, 398, 400, 402-404
 Hilberg, Raul 90
 Hint 126, 136, 233, 245, 361
Historikerstreit 83-84, 88
 Hitler, Adolf 50, 52, 60, 67-68, 70, 77, 80, 87, 92, 94, 287, 302, 375, 395
 Hobbes, Thomas 12, 100, 163, 270-275, 332, 355
 Holcombe, Arthur 69-70
 Holocoust 75
 Homer 245
homonoia 114, 177-178
 Horkheimer, Max 9, 72, 298, 317
 Hölderlin 211, 406
 Hughes, Glenn 182, 400
Humanisme et Terreur 65
 Humboldt, Wilhelm von 304-305
 İbn Rüşd 185-186

I*Idea* 70, 146, 170-172, 316

İrk 65-66

İ

içkin 12-13, 107, 143, 156, 179, 244

içkin tecrübe 25

içkinleşme 211, 403-404, 407

ideoloji 35, 65, 78, 231, 335, 370-371, 381, 392, 396, 408

ideolojik toplum 129, 132

ikincil gerçeklik 95-96, 109-110, 220, 222, 226, 231-232, 234, 255, 288-289, 304, 309, 316, 327, 405

ilerlemecilik 244

ilk gerçeklik 96, 222, 232-234, 306, 405

imago Dei 96, 283, 293, 380, 400*imago hominis* 96, 380

iman 194, 296

inanç/metastatic inanç 372

İncil 50-51, 136, 156, 162, 164-165, 168, 179-180, 182, 199, 241, 253, 264, 269-270, 302, 338, 402

İnsan Kenti 249

İran 245

İsa 51, 95, 116, 152, 177, 180-182, 184-187, 195-196, 210, 217-219, 224, 251, 253, 255, 270, 293-294, 302, 309, 312, 335, 353, 373, 379, 382, 404

İskender 21, 177, 226, 246

İskoç Okulu 286

İskoç Ortak Duyu Felsefesi 56

İslam 134, 242, 403

İsrail 19, 21, 71, 89, 127, 183, 188, 190, 207, 210, 245-247, 373, 377-378, 384, 386, 391

İşaya 245, 372-374

İtirafılar 120-121, 207

J

Jager, Werner 383

James, Henry 409

James, William 213, 382

Jardin, Murray 195, 404

Jaspers, Karl 56, 94, 209-210, 245, 317, 405

Joachim, Fioreli 20, 241, 250-253, 255, 276, 311-312, 335, 355, 374

Jonas, Hans 239, 242-243

Jung-Stilling 219

K

Kallikles 27-28, 114, 149-150

kamusal şuursuzluk 389

Kant, Immanuel 32, 53, 66, 79, 199, 211, 213, 228, 332, 388

kapalılık 29, 90, 297, 405

Kapital 54, 338

kartezyen meditasyon 229

Kaufmann, Felix 55

Kavgam 50, 67, 295, 302

Kelsen, Hans 54, 56-58, 67, 362, 366-367

Kessler, Udo 142, 155, 209, 329

Kiel, Albrecht 362

Kierkegaard, Søren 33-34, 213, 332, 405

Kirk, Russel 48

kişi 3, 35, 41, 59, 65, 94, 96, 120-122, 147, 154, 157, 160, 164, 166, 222, 267, 274-275, 284, 289, 305, 314, 322, 329, 350, 352, 354, 358, 387, 390, 398

klasik politika bilimi 177

Kojeve, Alexandre 231

Kolakowski, Leszek 213

kollektivist demokrasi 368

Komünist Manifesto 8, 50, 67, 225

Konfüçyüs 70, 245

Kopernik Devrimi 39

kozmolojik mit 2, 21, 129, 131, 245
 kozmolojik mitos 2, 21, 245
 kozmolojik toplum 21, 129-131, 154
 kozmos 42, 113-114, 125, 129-130, 132, 136, 140, 142, 155, 211, 215, 239, 246, 273, 326, 351
 Kraus, Karl 53, 59-60, 280-281
 Kraus, Otto Erwin 53
 kriz 10-11, 18, 24, 33, 37, 45, 74, 91-92, 97, 101, 191, 271, 297-298, 361, 401-402
 Kudüs 129, 157, 163-164, 193, 200, 247, 354, 372
 kurtuluş hikâyesi 173-174
 kurtuluş öğretileri 235
 kurum 30-31, 79, 198, 253, 336, 398-401
 kurumlaşma 29-33, 36, 39-40, 247-249, 353, 402-403
 kutsal tarih 230, 241, 250, 254-255, 310, 313

L

Lalou, René 61
 Lao-tzu 245
 Lavater 219
 Leibniz, Gottfried 89, 324, 388
 Lenin, V. I. 309
 Lessing, G. E. 213
Leviathan 271-272, 275, 332
 Levinas, Emmanuel 12, 91, 191-193, 394-395, 403
 liberalizm 35, 78-79, 81, 84, 86, 242, 369, 375
libido 90, 214, 291, 293, 326, 379, 402, 404, 407
libido dominandi 220, 271, 292, 316, 339
 Locke, John 70, 100
logophobia 324
 logos 102, 139, 143, 146, 154, 173, 181, 184, 210, 245, 299-300, 324

logoterapi 383
 Louis, XIV. 352
 Lourau, René 40
 Löwith, Karl 80, 223, 227, 230, 254
 Lubac, Henri de 242, 383
 Lukacs, Georg 94
luminosity 234, 286, 325-326
 Luther, Martin 29, 197, 216, 219, 263-269
 Lübke, Hermann 371

M

Mach, Ernst 56
 Machbeth, Lady 281, 283
 Machiavelli 10, 62, 163, 256-262, 274
 Machlup, Fritz 55
 mağara meseli 172, 304, 318, 322
 Mallarmé, Stéphane 59, 61
 Mann, Thomas 281, 383
 Marcuse, Herbert 213
 Maritain, Jacques 260-261
 Marksist revizyonistler 213
 Marksizm 54, 73, 96, 242, 253, 264, 339, 346, 374-375, 386
 Marx, Karl 8-9, 24, 50, 54, 67, 95, 213, 225-226, 230, 234, 251, 263, 266-267, 309, 312, 315, 318-319, 323-324, 327-328, 332-333, 335, 338, 382, 386
 meditasyon 15, 30, 39, 120-122, 124, 130, 136, 154, 230, 299-300, 336, 379, 382, 384-385, 387, 389, 398-399, 401-402
 Meier, Heinrich 361, 363
 Memphite teolojisi 129
 Merleau-Ponty, Maurice 65, 213
 metafizik 13, 104, 106, 111-112, 159, 212, 217, 278, 293, 315-316, 324-325, 332, 342, 388
metastatic inanç 71, 372-374
metaxy 71, 105-107, 110, 112-113, 122, 124, 126, 133, 138, 156,

- 173-174, 180, 194, 202, 211, 213, 220, 232, 272, 276, 292, 315, 325-326, 330, 338, 387
- methexis* 90, 170
- Meyer, Eduard 56
- Mısır 2, 71-72, 129, 131, 207-208, 212, 237, 351-352, 355, 378
- Mısır mitolojisi 129
- Mill, John Stuart 16
- mimesis* teorisi 290-292
- Mises, Ludwig von 55
- mit 5, 18, 21-22, 32, 44, 94, 97, 113, 127, 129-132, 137-144, 146-151, 153-156, 165, 168, 171, 189, 207, 210, 233-234, 246-247, 259, 280, 300, 315, 325-326, 362, 384, 402
- mitik-spekülasyon 132
- mitos 19, 21, 23, 30, 108, 125, 127-131, 137, 139, 143, 152, 154-155, 181, 208, 210, 299-300, 384
- mitos tecrübesi 24, 300
- modern bilinç 29, 71, 200
- modern gnostik 240, 245, 263, 276, 316
- modern gnostisizm 44, 238-240, 243, 245, 256, 260, 277
- modern gnostisizmi 393
- modern kriz 45, 297, 402
- modern muhafazakârlık 33-34
- modern politik dinler 201-202, 335, 344
- modern politika bilimi 51, 297
- modern proje 345-346, 396
- Moğollar 69, 257
- Molnar, Thomas 211, 213
- moralite 10, 77, 85, 161, 191-193, 217, 260-262, 352, 394
- More, Thomas 256
- Mosse, George 85
- Moural, Edgar 68
- muhafazakâr 4, 33-36, 39-40, 48, 83-85, 213, 245, 352, 370
- muhafazakârlık 4, 33-35, 44, 82
- muhalif heretik 11
- Murray, Gilbert 56
- Musa 125, 127-128, 155, 173, 180-182, 210, 245
- Musil, Robert 232, 255, 281, 383
- Mussolini 68, 375
- mutlakçılık 128
- N**
- Nag-Hammadi 384
- Napolyon 78
- Nasyonal Sosyalizm 25, 64-65, 83-84, 86, 96, 242, 285, 305, 339, 344, 346, 356, 370
- Nazizm 4, 50, 56, 60, 65-66, 68, 74, 77, 81-87, 89, 91, 96-97, 186, 303, 345, 356, 360, 369, 371, 374
- Nebî 183
- neo-pozitivizm 242
- Newtoncu bilim 310
- Nietzsche, Friedrich 24, 33-34, 42, 61, 94-95, 178, 206, 210, 213, 305, 374, 382, 389
- Niemöller, Martin 302
- nihaî sorular 341, 343-344, 346, 409
- noetic* 72, 115, 121, 124, 131, 137-138, 152, 155, 174, 179-180, 183, 191, 194, 200, 220, 231, 286, 305, 317, 337, 373, 378, 397
- noetic philia* 113
- noetic – pneumatic* 156
- noetic/pneumatic* 180
- Nolte, Ernst 83-84
- Nous* 23, 89, 113-114, 146, 175-177, 182, 184, 283, 337, 359, 368, 385
- Novalis 78, 90
- O**
- onto-teoloji 209

ontolojik temel tecrübesi 351
 ontosophie 388
 Opitz, Peter J. 37, 73, 350, 356-357
 ortak akıl 177-178
 ortak duyu geleneği 56-57
 ortodoks 138, 236, 238, 248, 399-400
 Orwell, George 383
 Osiris kültü 352
 Osmanlı İmparatorluğu 62, 258

Ö

ölüme yönelik varlık 106
 özgürlükçü gnostik 238

P

Pangle, Thomas 163
 Parmenides 171, 299, 330
participatio 90
 Pascal 60, 158-159, 215, 220, 332
 Passarin 273
 Paul, St. 114, 177, 182, 279
 periagoge 172, 297-298, 304, 319, 390
 peygamber 59, 64, 87, 129, 152, 168,
 173, 180, 183, 190, 208, 210,
 224, 243, 245, 278, 294-295,
 309, 338, 372-373
phenotypical peygamber 373
philia 113-115
philia politike 113, 178, 368
philodoxos 230, 328-330, 335
philodoxy 172
philosophia peri ta anthropolina 111
philosophos 328-330
phronesis 102, 176
 Piccolomini, Enea Silvio 257
 Piskopos Tempier 186
 Platon 15, 20, 27, 35, 50, 59, 71, 89,
 92, 100-101, 105-109, 112-114,
 116, 118-119, 122-123, 125,
 128, 130-131, 143-150, 152-
 153, 155, 165, 169-173, 175-
 176, 180, 182, 190-191, 195,

200, 206-207, 212, 224, 232,
 245, 253, 259, 261, 280, 299-
 300, 317-323, 328-330, 335,
 382, 386, 390-391, 401, 406,
 409

Plessner, Helmuth 343

Plotinus 207, 352

pneumapatolojik Geist-durumu 279

pneumapatolojik Geistdurumu 34

pneumatic 89, 138, 152, 155, 179, 183,
 185, 200, 220, 337, 373, 378,
 397

pneumopathology 232

pneumopatoloji 279-281, 283, 290-
 291, 304

Polis 21, 23, 32, 69, 89, 95, 112-113,
 118-119, 146, 150, 166, 200,
 259, 273, 319-320, 353

politik birlik 348, 363-366, 368

politik din 25, 41, 45, 69, 125, 187,
 201-203, 249, 278, 319, 333-
 335, 341, 344-346, 351-354,
 356-358, 361, 365, 369-370,
 374-376, 395-396, 399, 401-
 403

politik dinler 25, 41, 45, 69, 125, 202-
 203, 249, 278, 319, 333-334,
 341, 344, 346, 351, 356-358,
 361, 365, 369-370, 374, 376,
 395-396, 399, 401, 403

politik düzen 31, 37, 105, 209, 247,
 274, 288, 297, 321, 338, 341,
 346, 348, 353, 398, 401

politik farklılaşmalar 365

Politik Fikirler Tarihi 70-71, 236,
 245, 256

politik teoloji 360-363

politika bilimi 22, 39, 66, 72-73, 100,
 104, 119, 259, 287, 321, 367,
 384, 401-402

Poemium 187

pozitif hukuk 79, 363

pozitif sekülerizm 397

pozitivizm 57, 73, 102, 139, 242, 264, 374, 383, 386
praksis 43, 240, 242, 256, 316, 379
 Prens 62, 256, 259
 profan tarih 250, 254, 310
 Protestan Etik 8, 250, 358
 Proudhon, Pierre-Joseph 213
 Proust, Marcel 60, 383
 Prutsch, Markus J. 243, 247-249
 psikolojizm 242, 313
 psikopatoloji 279, 291
Puech 384
 Püritenizm 256, 263, 269-270

Q

Quispel 384

R

Rancier, Jacques 27
 Ranke, Leopold von 81
 raydan çıkma 18, 118, 151, 171-172, 264
 realissimum 346
 Refleksif Mesafe 389
 refleksiyon 9, 30, 39, 110, 298, 389
 Reformasyon 135, 188, 198, 202, 217-218, 247, 256-257, 264, 266-267, 336, 381
 Reformasyon hattı 257
 Reid, Thomas 286
 Renan, Ernest 136
 Retz, Kardinal de 61
 Rochefoucauld 61
 Roma 120, 129, 188, 217, 252, 265
 Rosen, Stanley 165
 Rossbach, Stefan 242
 Rougier, Louis 369
 Rousseau, Jean-Jacques 101
 Ruge 213
 Russel, Jeremiah H. 213
 Russell, Jeremiah H. 194

S

Safranski, Rüdiger 301
 Saint-Martin, Martinez 219
 Saint-Simon 219, 312
 Sandoz, Ellis 39, 60, 73, 162, 165, 190, 286
 Santayana, George 16, 56, 383
 Sartre, Jean-Paul 331-332
 Scheler, Max 101-105, 119-120, 122-123, 209
 Schelling, Friedrich 70, 213, 229, 232, 279-280, 323-324
 Schiff, Georg 58
 Schiller, Friedrich 66, 78, 213, 222
 Schlesinger, Bruno 68
 Schlick, Moritz 56
 Schmitt, Carl 4, 186, 360-361, 363-369
 Schrammdır, Percy Ernst 302
 Schumpeter, Joseph 56, 69
 Schuschnigg, Kurt von 50, 67
 Schütz, Alfred 55, 71
 Schwaabe, Christian 73, 297-299-301, 341, 344
 Seidman, Steven 8
Sein und Zeit 62, 295
 seküler 6, 43-44, 124, 177-178, 187, 195, 201, 230, 256, 265, 272, 310-311, 341, 353, 375, 393-394, 396, 398, 405
 seküler mit 143
 seküler teoloji 312, 360
 sekülerizm 178, 242, 258, 363, 403
 sekülerleşme 14, 38, 86, 310, 313, 341, 357, 403-404
 self-refleksif 110-111
 sembolleştirme 21, 23, 71, 111-112, 120, 127, 131, 137-138, 151, 154, 170, 198, 208, 252-253, 340, 362
 Shakespeare, William 58, 281
 sınır tecrübesi 14, 124, 380, 397

sıradan mit 132
 Sigwart, Hans-Jörg 362-363, 365, 369
 sistem 95-96, 110, 133, 219-221, 226,
 233-234, 328, 381, 409
 Sivers, Peter von 73, 376
 Sivil Demokrasi 45, 360, 368
 sivil teoloji 271
 Snell, Bruno 383
 sofist 15, 100, 145, 148, 155, 171, 319-
 320
 Sokrates 26-27, 51, 100, 113, 147-150,
 152, 154, 162, 166-167, 232-
 233, 274, 312, 322, 330
 sola fide 265-266, 268
 solidarité 61
 Sonderweg 83, 85-86
 sosyal felsefe 9
 sosyal teori 5, 8-9
 sosyalizm 81, 136, 242, 402
 sosyoloji 5, 8-9, 11, 54, 56, 58, 66, 118,
 178
 Spann, Othmar 54, 67
 Spinoza, Baruch 101, 199-200
 spiritüelleleşme 246
 spiritüel kriz 10, 347
 spiritüel realist 323
 Stalin 83-84
 Stefan George Muhiti 58
 Stirner, M. 332
 Strauss, Leo 152-153, 160-166, 168-
 170, 172, 174-175, 178-179,
 183, 188-191, 193-194, 199-
 200
 Strzygowski, Josef 56
 Stürmer, Michael 83-84
 Swedenborg 219
 Swoboda, Hermann 56

Ş

Şölen 105

T

Tanpınar, Ahmet Hamdi 7
 Tanrı Kenti 249
 tarih felsefeleri 25, 133, 251, 262, 310,
 332, 339, 355
 tarih ideolojisi 71
 tarihin anlamı 254
 tarihte anlam 254
 Taubes, Jacob 333, 343
 tecrübe 2, 9, 12, 16, 24, 28, 70-71, 93,
 104, 106-109, 120, 123-126,
 131, 138, 155, 165, 167, 172,
 180, 185, 189-190, 192, 196-
 197, 207, 210, 214, 254, 297,
 300, 323, 325, 329, 334-335,
 337, 339, 345, 351, 362, 374-
 375, 384, 390, 395
 tecrübe, 12, 18, 125-126, 167, 299
 temel tecrübesi 12, 137, 142, 152,
 202, 367, 408
 temel varlık soruları 341
 teoloji 43, 90, 119, 156, 161, 165, 184,
 187, 189, 192, 201, 205, 209,
 263, 271, 299, 311-312, 335,
 337, 355, 360, 378
theomorphic 152, 182
theophanic 183, 373
 Thibaudet, Albert 61
 Thukydides 165, 245
 Tillich, Paul 13
 Timur 62, 256-258
 Todesfuge 74
 Treitschke, Heinrich von 82
 Toynbee, A. J. 210
 Turgot, A. R. J. 252, 315, 323, 332
 tüketim toplumu 356-357, 404

U

Unamuno, Miguel de 308

Ü

Ütopycılık 244

V

vahiy 18, 21-23, 35, 43-44, 97, 108, 120, 127, 136-138, 141, 150-154, 156-157, 159-165, 167, 169, 174, 179-187, 189-192, 195, 197, 199, 201, 203, 208, 210, 212-213, 233-234, 245, 268, 299, 325-326, 362, 373, 378, 386-387, 400, 402-403

Valéry, Paul 58-59, 61, 383

varlık düzeni 18, 20, 26, 29, 45, 105, 126, 128, 142, 155, 171-172, 201, 243, 287, 327, 346, 377, 390, 404, 407

varlık hiyerarşisi 26, 183, 346, 350

varolma endişesi 106

varoluş gerilimi 129, 131, 133, 272, 276, 304, 339

varoluşsal temel tecrübesi 351

varoluşta sıçrayış 18-19, 21, 126-127, 155, 172, 247

Vauvenargues, Marquis de 61

vekil dinler 25, 347, 371, 374

Vernunft 94, 179-180, 218, 298, 317

Versailles Antlaşması 80

Vico, G. 401

virtu 258-260, 262

vita contemplativa 262, 269, 354

Viyana 52-53, 56, 59-61, 63, 66, 69, 383

Voegelin, Lissy 51, 66, 69

Volk ideolojisi 78, 81

Voltaire 311-312, 314, 323, 335

W

Walsh, David 189

Weber, Alfred 56, 225

Weber, Max 8-9, 17, 54-55, 57, 64, 72, 358

Whitehead, Alfred North 56

Weiss, Gilbert 57, 280-281, 290-292

Wilde, Johannes 58

Williams, Michael 239

Wittgenstein, Ludwig 56

Wolfçu filoloji 305

X

Xenophanes 171, 330

Y

yabancılaşma 107, 132-133, 238, 279-280, 283, 288-289, 293, 295, 297, 302-306, 316-317, 333, 343-344, 379, 384

yasal devlet 79

Yasalar 108, 119, 146-147, 173, 200, 206

Yehova 372

Yeni Ahit 187, 238, 253, 384

Yuhanna 51

Z

Zerdüşt 94, 245

Zweig, Stefan 81

Eric Voegelin

İnsanlık Draması

Bu çalışma, 20. yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olmasına rağmen çağdaşlarının çoğuna nispetle ülkemizde henüz pek az, neredeyse hiç tanınmayan bir Alman filozofun, Eric Voegelin'in (1901–1985) politika teorisini, moderniteye yaptığı eleştiri çerçevesinde ele alıyor. Geçtiğimiz yüzyılın en tartışmalı filozoflarından biri olan Voegelin, "aşkın tecrübe"yi politik teorinin dışında bırakan yahut hiçe sayan modern politika teorilerini radikal bir tarzda eleştirir. Onun politika teorisi, politik eylemde bulunan insanın, varlığın aslı "temeli"yle tekrar buluşmasını, moralite ile politikayı bir arada düşünebilmemizi ve ideoloji ile politikayı birbirinden ayırabilmeyi sağlayacak temel felsefi kriterleri keşfetmemizi mümkün kılar. Hepsinden önemlisi, Voegelin, politika teorisinde, modern dönemde kaybedilmiş olan "ortaklığın", "politik, moral ve spirüel ortaklığın" felsefi ve sosyolojik varolma koşullarını gözler önüne serer. Bu ortaklık insanın "temel" tecrübesiyle, "anlam" arayışıyla ilişkilidir; "temel" tecrübesinin kaybı, "ortaklığın" kaybı demektir.

Henüz dilimizde yayınlanmış hiçbir eseri olmayan Voegelin üzerine Türkçedeki ilk çalışma olması dolayısıyla bu çalışma öncelikle "Voegelin kimdir ve politika teorisini oluşturan temel düşünceler nelerdir?" sorularından hareketle yazılmıştır. Diğer taraftan, "tarih teorisi / felsefesi" niteliği de taşıyan politika teorisi eksenindeki geniş çaplı felsefi, teolojik ve tarihsel soruşturmasının "genel" bir panoramasını da sunmaktadır.

Çünkü o, kendi disiplini çerçevesine sıkışmış, yalnızca kendi disiplininin hakikatlerine kulak veren bir "disipliner sofu" değildir. Entelektüel ilgileri sınır tanımayan bu "interdisipliner" filozof, baş döndürücü fikir zenginliğiyle, okurunu eserleri boyunca düşünce ve sanat tarihindeki sayısız filozof, teolog, antropolog, şair, edebiyatçı ve sanatçının, mitolojik karakterlerin ve İlkçağ, Ortaçağ ve modern çağın âlimlerinin sesine kulak vermeye zorlar; onların eserleriyle dolu bir müzede dolaştırır bizi.

Voegelin'e dair entelektüel-felsefi diyalog Batı'da pek çok entelektüelin iştirak ettiği, hâlâ devam eden bir diyalogdur. Bu kitap, dünyasına girmeye çalıştığımız Batı düşüncesini öğrenme ve anlama, ona bir de Voegelin perspektifinden bakma girişimidir aynı zamanda.

