



JOURNAL OF SOCIAL AND HUMANITIES SCIENCES RESEARCH (JSHSR)

Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi



ISSN:2459-1149

Article Type
Research Article

Received / Makale Geliş
19.07.2020

Published / Yayımlanma
15.09.2020

<http://dx.doi.org/10.26450/jshsr.2032>

Doç. Dr. İdris DEMİREL
Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Manisa / TÜRKİYE

Citation: Demirel, İ. (2020). Batı siyaset düşüncesinde zaman ve tarih felsefeleri. *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 7(59), 2674-2688.

BATI SİYASET DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN VE TARİH FELSEFELERİ

ÖZET

Batı siyaset düşüncesine zaman ve tarih felsefeleri yönüyle de bakılabilir. Bu takdirde başlangıçta, Platon ve Aristoteles'in döngüsel/dairevi bir zaman anlayışına sahip oldukları görülür. Oradan, Augustinus'a gelindiğindeyse, onun tarih felsefesi dairevi değil, ilerlemecidir. Batı siyaset düşüncesinin önemli isimlerinden Hegel, Augustinus'un tarih felsefesinin içeriğini değiştirir. Ve fakat ilerlemeciliği temel almayı sürdürür. Marx da Augustinus ve Hegel'in tarih felsefelerinin içeriğini değiştirirken, ilerlemeci kalıbı aynen devam ettirir. Post-modernlere gelindiğinde, post-modernlerin felsefeleri, ilerlemeci seleflerinden farklılaşacak ve tarihte bir ilerleme olduğu görüşü reddedilecektir.

Bu çalışmanın amacı Batı siyaset düşüncesindeki zaman ve tarih felsefelerini irdelemektir. Amaç, zaman ve tarihi birer bağımsız felsefi tema olarak işlemek değildir. Amaç, tüm Batı tarih felsefelerini mütalaa etmek de değildir. Batı siyaset düşüncesinin içinde nasıl bir zaman ve tarih felsefesi söz konusudur, tahlil edilecek olan temel problematik budur. Problematik yönüyle bakıldığında, çalışmada ağırlıklı şekilde yer bulan Platon, Aristoteles, Augustinus, Hegel, Marx ve post-modern düşünürlerin, Batı siyaset düşüncesi için temsil kabiliyeti bulunan düşünürler olduğu söylenebilir. İncelemede ayrıca yöntem olarak, niteliksel yaklaşım yöntemi benimsenmiş, belgesel araştırma yapılmıştır. Çalışmanın neticesinde ortaya, Batı siyaset düşüncesinin, zaman ve tarih felsefeleri üzerinden de tetkik edilebilmesini mümkün kılacak bulguların çıkacağı düşünülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Batı siyaset düşüncesi, Zaman, Tarih, Felsefe

TIME AND HISTORY PHILOSOPHIES IN WESTERN POLITICAL THOUGHT

ABSTRACT

Western political thought can also be looked at in the direction of philosophies of time and history. In this case, initially, Plato and Aristotle had a cyclical/circular understanding of time. From there, as for Augustinus, his philosophy of history is progressive, not circular. Hegel, one of the major figures of Western political thought, changes the content of Augustinus' philosophy of history. And yet he continues to base progressivism. Marx, in turn, maintains the progressive pattern while changing the content of the philosophies of history of Augustinus and Hegel. As for the Post-moderns, the philosophies of the post-moderns would differ from their progressive predecessors, and the view that there was an advance in history would be rejected.

The aim of this study is to examine the philosophies of time and history in Western political thought. The goal is not to question time and history as independent philosophical themes. The aim is not to examine all Western philosophies of history. The fundamental problematics to be analyzed are limited to what kind of philosophy of time and history exists in Western political thought. In terms of problematics, it can be said that Plato, Aristotle, Augustinus, Hegel, Marx and post-modern thinkers, who were mainly involved in the study, were thinkers with the ability to represent Western political thought. The study also adopted a qualitative approach method as a method. Documentary research has been conducted. As a result of the study, it was thought that there would be findings that would make it possible to examine Western political thought through the philosophies of time and history.

Keywords: Western Political Thought, Time, History, Philosophy

1. GİRİŞ: ZAMAN VE TARİH TASAVVURLARINA GENEL BİR BAKIŞ

Zaman ve tarih kategorileri, beraberlerindeki mekân kategorisiyle birlikte varlığın ve haliyle de oluş, süreklilik ve değişimin temel gerekliliklerindedir. Zamanın ve tarihin, varlıkbilimsel (ontolojik) ve varoluşsal (eksistensiyel) kurucu önemlerine karşın insan bilimleri (beşerî bilimler, the humanities) de dâhil en geniş anlamda sosyal bilimlerde yeteri ölçüde dikkate alındıklarını söyleyebilmek zor gözükmektedir. Zaman ve tarih kategorileri her türden sosyal bilginin ve bu bilgiye müteallik akademik çabanın odağında yer alması gereken merkezî unsurlar oldukları halde üzerlerinde çok da tartışılma

gereği duyulmamakta, ziyadesiyle insiyakî şekilde gündelik yaşamda sıklıkla başvurulan anlamlarla tahayyül edilip kurgulanmaktadırlar.

Zaman ve tarih, birer problematik olarak, Batı siyaset düşüncesinde de tıpkı mekân gibi üzerlerinde nispeten az durulan konular arasındadır. Zaman ve tarih, tekraren tıpkı mekân gibi; devlet, iktidar, siyasal yönetim biçimleri ve Katoliklik ile Protestanlık zemininde siyasal ilahiyat türünden asıl önemli siyasal temalar işlenirken çoğunlukla dolaylı şekilde değinilen mevzular olarak kalmaktadır. Diğer bir söyleyişle temel konularına karşın her iki kategorinin de anlam ve kullanım amaçlarının sorunlaştırılıp tartışılmasındansa, tahayyül dünyalarındaki verili algılanma ve kabullenilme biçimleriyle temessül edilmelerinin (internalization) daha yaygın bir eğilim olduğu belirtilebilir. Tam da bu ağırlık ve darlıklardan dolayı, çalışmada Batı siyaset düşüncesindeki zaman ve tarih felsefelerinin irdelenmesi amaçlanmaktadır. Burada zaman ve tarih birer otonom felsefî tema olarak işlenmeyeceği gibi, gaye başlı başına bir tarih felsefesi çözümlemesi gerçekleştirmek ya da tüm Batı tarih felsefe(c)i'lerini değerlendirmek de değildir. İncelemenin uzamı Batı siyaset düşüncesindeki zaman ve tarih felsefeleriyle kayıtlı ve tahditlidir.

Zaman ve tarihin içerikleri ya geçmiş çağların felsefe ve hikmet mirasına ya da sağduyuya emanet edilmekte ve her olgu kendine evrensel ve nesnel bir zaman ve tarih gerçekliği zemininde yer bulabilir gibi düşünülmektedir. Mesela, fen bilimleri, formel bilimler, insan bilimleri, sosyal bilimler... Fark etmeksizin herhangi bir bilim incelemesinde yahut bilimli yaklaşımda, incelemenin ya da yaklaşımın içinde 'zaman atıfları' ve 'tarihleştirmeler' yer aldığına bu 'zamanlar' ve 'tarihleştirmeler', eğer varsa herhangi bir 'evrensel ve nesnel takvimle' de değil, 'Türk-İslam takvimiyle' de değil, Miladî-Hıristiyanî-¹Avrupaî takvimle yapılmaktadır. Takvim örneği üzerinden gidildiğinde tarihe, Hıristiyan inancı gereği Oğul Tanrı (Messiah)'nın/İsa'nın 'dünyaya doğuşunu' başlangıç kabul ederek başlamak ile Müslüman itikadı gereği Hz. Peygamber'in Hicretini başlangıç kabul ederek başlamak, herhalde aynı başlangıç kabulleri olmasa gerektir. Farklı *takvim(leştirme)ler*: Zaman tasavvurları itibarıyla olsun, tanrı, dünya ve insan tasavvurları itibarıyla olsun, kuşkusuz, hiç de evrensel ve nesnel addedilemeyecek, birbiriyle tamamen zıt zihniyetlerin ve siyasal tutumların işaretleridir.

Tarihî sosyal bilimler, Fransız Devrimi ve endüstrileşme dinamiklerinin arka fon verdikleri bir akademik yenilik niteliğiyle Batı'da, Miladî-Hıristiyanî-Avrupaî (Avrupa-merkezci) takvimle on dokuzuncu yüzyılda inşa edilmişlerdir. Sosyal bilimlerin, gerçekliği; bir bütün tarzında değil de parça parça görerek; sosyal/toplumsal (sosyoloji), kültürel (antropoloji), iktisadî (iktisat bilimi), siyasî (siyaset bilimi)... Farklı yönleriyle ele alan bir analiz türü vasfıyla üzerine odaklandığı asıl alanların ilerleme, değişme, kalkınma, gelişme, modernleşme, Batılılaşma gibi, biri diğeriyle yakın, iç içe ve/veya özdeş addedilebilen alanlar olması, zaman ve tarih konularıyla ilgilenme bakımından bir önem artışı tedricen temin etmiştir. Zaman ve tarihin önemi artarken coğrafya ve mekân, bu çerçevede ara bir konumda adeta gözlerden uzak kalmıştır.

Doğaları itibarıyla evrensel yasalı, dolayısıyla da 'nomotetik'(nomothetic) epistemoloji modeline uygun doğa bilimlerinin odaklandığı durumlar, esasta zamanlı süreçler; tarihî momentler olduğu için, mekânın gözlerden uzak tutuluşu teorik manada da irrasyonel addedilmemiştir. Süreçler; tek, tekrarlanamaz, emsalsiz (unique) izlenimlerle ilgili, tasvirî, teori-dışı ve dolayısıyla nomotetik değil 'idiografik'(idiographic) (Nenon, 2006: 3126-3127; Özlem, 1999: 144-146; White, 2006: 7820) epistemoloji modeline uygun olduğunda mekân söz konusu özgün durumun ancak sade, yalın bir ögesi gibi görülmüştür. Kısacası, mekân, yalnızca süreçlerin bir zemini olarak anlaşıldığından dolayı etkisizdi. Oradaydı, dışarıdaydı, nesnel ve en fazla daha iyi deneyim ve gözlemler için dikkat edilecek ikincil bir faktördü.

Batı siyaset düşüncesi de dâhil, sosyal bilimler açısından bir epistemolojik sürdürülemezlik durumuna yol açan mezkûr anlayışın, hükmünü dünya ölçeğinde yürüten tek düzen konumundaki modern küresel kapitalist düzenin içinde ayrıcalıklı pozisyonlarda bulunanlar için ve mekânsal-etkisizlik; mekânsal-

¹Hıristiyan Çağı' kavramlaştırmasının karşılığındaki 'Christian era' nitelemesinin aynı zamanda 'Miladî Tarih' anlamına gelişiyle ilgili olarak Bkz; Yeni Redhouse Lügati İngilizce – Türkçe Revised Redhouse Dictionary English – Turkish (1953), Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, İst. s. 156. Bir başka sözlükte ise 'Christian era' (the Christian era) şöyle tanımlanmaktadır: 'The period from the birth of Christ to the present time.' 'Christ'in/Tanrı'nın doğumundan şimdiki zamana kadar olan devir.', Bkz; Longman Dictionary of Contemporary English, (2009) Pearson Education Limited, England, p. 285.

önemsizlik söyleminin bizatihi kendisinin bir değerler bütünüdür. İdeolojik ürünü olduğu gerçeğinin üstünü örtmek isteyenler için işe yarar fonksiyonlar gördüğü de belirtilmelidir. Başka bir söyleyişle, mekândan sarfı nazar edilmesinin, dolaylı bir tesir üzerinden vatan (mekânına) ve millet değerlerine karşı küresel kapitalizmin temel önemdeki taşıyıcı değerleri addedilen şirket-değerlerinin, milletleşmeye karşı pazarlamacı-şirketleşmeci anlayışların önünün açılması gibi bir işlevinin daha olduğunun görülmesi gerekir. Mekânın önemsizleştirilmesi, özcesi ve kuşkusuz ki giderek, yaşanılan—mekânın; memleketin; devletin; vatanın da önemsizleştirilmesi ve üstünün örtülmesi anlayışlarına kapı aralamaktadır.

Sosyal bilim analizlerinde mekâna kıyasla zamanın daha fazla yer tutması, mekânın, salt zamana-ait süreçlerin; tarihî akışların içinde gerçekleştiği bir tür taşıyıcı gibi verili bir matriks olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Yinelemek gerekirse; değişim, ilerleme, modernleşme, kalkınma, gelişme gibi hemen hemen aynı anlam küresinde yer alan ve esasta zamana-ait olan süreçlerin sosyal bilimlerde çok fazla yer tutması, ilginin mekân değil, yavaş yavaş zaman üzerinde yoğunlaşmasına yol açmıştır. O kadar ki, ilerleme(cilik) düşüncesi ve dolayısıyla zaman birincil eksen olurken, mekân giderek zamandaki sıçrayış ve ilerlemelerin etkisiyle önemsizleşen, fethedilen, yıkılan, küresel ölçekte üzerinden hızla geçilebilen ve neredeyse yok olan bir vasıtaya dönüşmektedir. Nitekim küreselleşmenin temel vurgularından birinin de zamana dair mesafelerin yekpareleşmesine karşın, mekâna dair mesafelerin, yerlerin, coğrafyaların, kıtalar-arası ayrımların hiçbir engelleyiciliğinin kalmadığına yapılan vurgu olduğu görülmektedir. Bilhassa küreselleşmeyle birlikte coğrafi mekânın önemini yitirdiğinin düşünülmesi oldukça yaygın bir fikrî eğilimdir.

Avrupa-merkezci ilerleme düşüncesinin şartlandığı zaman ve mekân tasavvurları konunun yine Avrupa-merkezci bir din ve medeniyet boyutu bulunduğunu da göstermektedir. Zira gerek birey ve toplumların gerekse toplumlardan daha büyük ölçekli entiteler olarak medeniyetlerin dayandığı en asli temellerden biri, Hıristiyanî takvimin benimsenmesi ve Hıristiyan-olmayan toplumlara da kabul ettirilmesi örneğinden fahmedilebileceği veçhile, kendilerinin kişilik ve siyasal iradelerini oluşturan ve kimliğine ancak ontolojik-dinî (onto-teolojik) bilinçle uyumlu biçimde kavuşabilen zaman ve mekân tasavvurlarıdır. Bu açıdan bakıldığında, dünyayı mekân yanında bütünleştiren coğrafi keşiflerin, küresel kapitalist düzeni ivmelendiren siyasal iktisat (ekonomi-politik) düşüncelerinin ve yeni siyasal mekân teşkilatlanma tarzı niteliğiyle ulus-devletlerin Avrupa kapitalist medeniyet, sömürge ve yayılcılığının zaman minvalinde birbirini takip eden yapıtaşları oldukları görülür.

Küresel kapitalist düzen, mekânını zamanda genişleterek ilerleyen ve işbu mekânını bütünleşik bir yapı içinde sınımsız tutan bir rejim biçimini almıştır. Bu durum Avrupa/Batı medeniyetinin özellikle mekân kavrayışı ile siyasal ve ekonomik düzen kavrayışı arasındaki yakınlığı sergilemektedir. Nitekim Avrupa'yı merkezde ve yukarıda gösteren Avrupa-merkezci dünya haritaları da Avrupa-merkezci kapitalizmin ve onun taşıyıcılarının genişlemesiyle yaygınlık kazanmıştır. Sonuç itibarıyla ilahî/dinî hamule ve içerimleri 'hafifletilmiş' olan gerek zamanın ve gerekse mekânın, Weberyen anlamdaki 'araçsal rasyonalite' doğrultusunda ölçülebilen, hesaplanılabilen, yerli yerinde gösterilebilen nesnel kategoriler olduğu düşüncesinin sosyal bilim analizlerinde de hâkimiyet kurduğu söylenmelidir. Zaman ve mekân parametreleri, tarihî sosyal bilim çözümlerinde evrensellik öncülü gereği 'nesne'leştirilerek sabitlenince bir kapitalist dünya ekonomisi olarak modern küresel düzenin evrensel uygulanabilirliği de doğal-normal hale gelmektedir. Bütün bu mülâhazaların, takriben iki bin beş yüz yıllık bir fikrî artalanı bulunması hasebiyle, meseleye bir de somut biçimde Platon ile Aristoteles'ten başlayarak Batı siyaset düşüncesi özelinde bakılması, zaman ve tarih felsefeleri konusu açısından kuşkusuz ki hakikate daha uygun ve fayda doğurucu bir yaklaşım olacaktır.

2. PLATON, ARİSTOTELES VE AUGUSTINUS'TA ZAMAN VE TARİH

Batı siyaset düşüncesini kendileriyle birlikte başlatmanın mümkün olduğu filozoflar, Platon (Eflatun, Plato, Πλάτων, MÖ. 427-347) ve Aristoteles (Aristo; Aristotle, Ἀριστοτέλης, MÖ. 384-322)'tir. Az önce de belirtildiğince, aşağı yukarı yirmi beş asır önce yaşayan her iki filozof da siyaset felsefesi ve giderek siyaset bilimi bakımından önemleri göz ardı edilemeyecek olan eserler kaleme almışlardır. Platon'un temel eseri *Devlet* (The Republic, Politeia, Πολιτεία)'tir. 'Devlet', doğrudan bir siyasal çalışmadır. Platon'un en hacimli çalışması olan 'Yasalar' (Laws, Nomoi, Νόμοι) ve Devlet adamı (The Statesman; Politikos; Πολιτικός) da aynı şekilde siyasal bir eserdir. Benzeri durum Aristoteles için de geçerlidir.

Onun temel çalışması *Politika* (The Politics, Πολιτικά)'dır. (Cevizci, 2009: 85)² 'Politika', isminden de anlaşılacağı gibi yine doğrudan doğruya siyasal bir incelemedir.

Platon ile Aristoteles'in dönemlerinde adına 'Yunanistan' denilen bir 'devlet' bulunmamaktadır. Ve fakat adına 'Yunanistan' denilen bir ülke; bir 'medeniyet' havzası bulunmaktadır. Bu ülkede, yüzün üzerinde bağımsız Yunan devleti yer almakta, başka bir söyleyişle, Yunanlılar, kimileyin, Yunan ülkesinde, tek bir Yunan devletinin çatısı altında değil, ayrı ayrı Yunan şehir-devletleri (Polis, city, Πόλις) tarzında yaşamayı tercih etmekte, kimileyin de ortaya böyle çıkan bir sonuca mecbur kalmaktadırlar (Arnhart, 2008: 55, 71; Ebenstein, 1996: 32) Ayrıca Perslerle/İranlılarla yapılan savaşlar, 'polis'lerin kendi içlerinde ve birbirleriyle olan savaşları, Makedon ordu-imparatorluğunun güçlenerek Yunanistan'a doğru bir fetih siyaseti izlemesi gibi faktörler nedeniyle yaşanan siyasal alt-üst oluşlar söz konusudur. Bu siyasal kargaşa ve giderek yıkım ortamı, dönemin filozofları için siyasal düşünceleri önemli hale getirmiştir. Filozoflar için; toplum felsefesi, ahlak felsefesi, varlık felsefesi, eğitim felsefesi, din felsefesi gibi... Farklı farklı felsefi yaklaşımları yekdiğeriyle bağlayan ana bağ siyasal felsefe ve düşünceler olmuştur.

2.1. Platon ve Aristoteles'te Zaman ve Tarih

Platon ile Aristoteles, adları geçen ve Batı siyaset düşüncesi için önem taşıyan 'Devlet' ve 'Politika'nın yanı sıra, diğer benzeri eserlerinde doğrudan devlet, siyasal iktidar, toplumsal-siyasal sınıflar, siyasal rejimler ve onların yasaları gibi meseleleri işlerler. Bu işlemede yahut ele almada, birincil keredeki siyasal meselelerle dolayımınarak tebarüz eden muayyen bir zaman ve tarih anlayışı söz konusudur.

İlgili kamuya malumdur ki Platon ve Aristoteles'in birbirine benzeyen görüşleri bulunduğu gibi iyiden iyiye ayrışan görüşleri de varittir. Zaman ve tarih anlayışları benzeme-ayırışma yönüyle değerlendirildiğinde Platon'la, 'ancak *telos*'a (Gaye; Erek; Τέλος) doğru (gâî) bir ilerlemeden bahseden öğrencisi Aristoteles'in ortaya benzer bir zaman ve tarih felsefesi koydukları görülür. Bu felsefenin mümeyyiz vasfı ise dairevî/döngüsel oluştur. Burada hareketler, devrîdir. Ezeli ve ebedi formlar sürekli oluşup çözülürler. Tarih, kendini yükselen ve alçalan; alçalan ve yükselen devreler içinde müteselsilen yineler. Bu vetire, salt insanların tarihi için değil doğanın zamanı için de biyolojik manada böyledir. Platon ve Aristoteles'in dünyası, "... nadiren kaçılabilen ve bu nedenle de yalnızca kısa süreli olacak olan yaratma, çürüme ve çözülme döngüsüne tâbidir." (Bock, 1999: 55; Cevizci, 2009: 113; McClelland, 2005: 39; Kabadayı, 2017: 8; Özlem, 2015: 29; Tannenbaum ve Schultz, 2010: 77). Onlarda düz çizgisel bir zaman ve tarih anlayışı; ilerlemeci bir tarih felsefesi bulunmamaktadır. Platon ve Aristoteles'te hep ilerleyen bir zamanın ve dolayısıyla hemen beraberinde ilerlemeci; 'günden güne daha iyi olacak' bir tarihin bulunmayışının konuşma dilindeki ifadesi şudur: Bugün iyi bir gün olabilir. Sonra yarın kötü bir gün gelebilir. Sonra tekrar iyi günler, akabinde tekrar kötü günler, kötü işleyişler... İyi zamanlar ve kötü zamanlar birbirleriyle yer değiştirip dururlar. Beterden kötüye, kötüden iyiye, iyiden en iyiye doğru, kırılma ve tersine dönüşler yaşanmaksızın, hep bir düz çizgisel ilerleme, hep bir 'kalkınma-gelişme', hep bir daha iyi oluş yaşanmaz.

Anılan filozofların zaman ve tarih felsefeleri en net ifadelerini, onların siyasal yönetim biçimleri anlayışlarında bulur. Her iki düşünürde de monarşi, aristokrasi, tiranlık/despotizm, oligarşi ve demokrasi gibi siyasal yönetim türleri ve ayrımları söz konusudur (Aristoteles, 2014: 410-413; Aristoteles, 2017: 62-63; Platon, 2017: 42, 181-182, Platon, 2018: 100-101). Yanı sıra misalen Platon, timokrasinin üzerinde ayrıca dururken, Aristoteles buna mukabil, modern ifadesiyle 'hukukun üstünlüğü' (The rule of the law) yahut 'anayasal yönetim' (constitutional government) anlamındaki '*Politeia*' (Πολιτεία)'yı ayrıca vurgular.³

Platon ve Aristoteles'in mezkûr siyasal yönetim biçimlerine dair değerlendirmeleri ortak izler taşıdığı kadar farklılaşır da. Misalen ikisi de hem insanlar (ahlak/etik) hem de devlet (siyaset) açısından taşıdığı önem bariz olan adaletten söz açıldığında *adalet* anlayışına asla değil, ama *eşitlik* anlayışına uzak

² Platon ve Aristoteles'in adı geçen temel eserleri çok sayıda olacak şekilde Türkçeye de çevrilmiştir. Bkz.; Platon (2017). *Devlet*. (Çev: Furkan Akderin) İstanbul: Say Yay.; Platon (2007). *Yasalar*. (Çev: Candan Şentuna-Saffet Babür), İstanbul: Kabalıcı Yay.; Platon, (2018). *Devlet Adamı* (Çev: Furkan Akderin), İstanbul: Say Yay.; Aristoteles (2017). *Politika*. (Çev: Furkan Akderin), İstanbul: Say Yay.

³ J. S. McClelland'a göre, Yunanlar, çok eski zamanlardan beri gücün/iktidarın (power), mütekebbirce kullanımına (hubris) karşıt anlama gelecek şekilde bir hukuk fikrine (nomos) zaten sahip idiler ve meşru iktidarın, yalnızca 'zor' yahut 'şiddet'ten (force) farklı olduğu kanaatini taşıyorlardı. Bkz; McClelland, J. S. (2005). *A History of Western political Thought*. Routledge Publ. USA and Canada.

seçkin filozoflardır. Aristoteles'in sözleriyle: "... *Adaletle eşitlik diyorlar, elbette öyle ama sadece eşitler arasında. Eşitsizlik de adalettir ama bu da sadece eşit olmayanlar içinde.*" (Aristoteles, 2017: 101). Seçkin tutumlarının onları demokratik yönetimlere karşı şu ya da bu kerte mesafeli, şüpheli, karşıt... konuma yerleştirdiği de buraya eklenmelidir. Konu açısından: Siyaset düşüncesindeki zaman ve tarih felsefeleri açısından öneme haiz husus şudur ki, *siyasal yönetim şekilleri*, birbirlerini düzenli bir seyirle, kötü yönetimlerden iyi yönetimlere doğru ve dolayısıyla hep düzelerek, hep iyileşerek, gelişerek, daha iyi yönetimler, daha iyi siyasal rejimler olarak izlemezler. Siyasal yönetimler zamanın bir anında iyi olabilir, bazen bu iyi yönetimin kendisi tekraren zaman içinde bozulabilir. Yine bu iyi yönetimin arkasından kötü bir yönetim gelebilir. Sonra tekrar iyi ve kötü, bozulma ve düzelme yahut düzelme ve bozulma... Neden böyledir? Çünkü tarihin vukuu, ilerlemeci bir şekilde, ilerlemeci bir anlayışla tahakkuk etmez. İyi ve kötü zamanlar, sevilen ve istenmeyen tarihler dairevî şekilde deveran eder (Ebenstein–Ebenstein, 2000: 102; Özlem, 2015: 30; Tannenbaum, 2017: 55-57, 67-74). Bu dairevî gidişat içinde insanlar, teşkilatlı/devletli siyasal toplumlar halinde yaşadıkları sürece, siyasal yönetim ve/veya devlet tiplerinin birinden öbürüne geçip çıkarlar. Bu perspektif zemininde, *geçmiş* ve *gelecek*, Grekler için, formların tekrarlanıp durduğu, gelip geçici bir evrenle ilgili zaman boyutlarıdır. Başka bir söyleyişle, insanların da toplumların da hem geçmişleri hem de ileride gelecek-olan gelecekleri, temel kalıplar, formlar çerçevesinde rastlantılı biçimlerde dönüp duran, *sürekliliği* bulunmayan vakialardır.

Yineleyerek vurgulandığında, Platon ile Aristoteles'in siyaset düşüncelerinde insani-toplumsal hayat, geçmişten geleceğe doğru daimi-gelişimi-olmayan bir hayattır. Öyle ki, insanî toplumsal hayat, belli devlet formları çevresinde tesadüfî şekillerde dönenen, bu formlara göre tekrar eden, kesik ve birbirinden kopuk halkalardan ibarettir. Özcesi, Grekler için tarih, tesadüflüklere bağlı biçimde tekrar eden bir süreçtir. 'Tarih tekerrürden ibarettir.' (Özlem, 2015: 28-29). Mevzunun başka bir yönüyle, henüz gelmemiş ve fakat gelecek-olan zamanlara matuf 'İleride her şey çok güzel olacak' ya da 'İleride her şey çok daha güzel olacak' şeklindeki bir zihniyete Platon'da da Aristoteles'te de rastlanılmaz. Onlarda, ister 'kötü sonlu' olsun, isterse 'iyi/güzel sonlu' olsun, bir 'tarihin sonu' felsefesi yahut eskatoloji (Εσχατολογία) bulunmaz.

Hem Platon ve Aristoteles örneklerinde olduğunca, hem de antik Grekler/Yunanlar ve hususen Stoacılar örneklerinde olduğunca, yine antik Romalılarda da zamanın ve tarihin açıklanmasında dairevî bir işleyiş ön plana geçirilmiştir. Yukarıda değinildiği üzere, Platon ve Aristoteles, kendi siyasal yönetim biçimleri teorilerini geliştirirken, değişim, geçişler ve hareketin, tarihte belirli bir 'son' olmaksızın sürüp gittiğini, bu değişim, geçiş ve hareketlerin berdevam olduğunu kabul etmişlerdir. Platon ve Aristoteles'ten sonra yaşayan, bir Yunan düşünürü olmakla beraber Roma tecrübe ve kamu yöneticiliği de bulunan ve isminin hakkını Hegel'in de takdir ettiği tarihçi Polybius (Polybios; Πολύβιος, MÖ. 204-122) da bu 'tarihin sonu' kabulü içermeyen zaman ve tarih telakkisine, açıklama modelinde, Roma İmparatorluğuna tanıdığı 'istisna hali'yle birlikte, genel manada bağlı kalmıştır (Bolay, 2006: 172; Ebenstein, 1996: 46-49; Ebenstein-Ebenstein, 2000: 122; Hegel, 2015: 392; Polybius, 2000: 122)

2.2. Augustinus'ta Zaman ve Tarih

Başta Platon ve Aristoteles olmak üzere, klasik siyaset düşüncesinde zaman ve tarihe ilişkin modelin dairevî oluşuna karşın Augustinus (354-430)'un geliştirdiği felsefede zaman ve tarih anlayışının dairevîlikten ayrılışı yeni ve otantik bir perspektif getirmiştir. Augustinus'a göre, Tanrı, değişmediğinden ötürü, zaman, Tanrı için anlamsızdır ve fakat değil mi ki o, zamanı yaratmıştır o halde zaman anlamsız olamaz. Bu açıdan zaman anlamlı ve amaçlı bir vakiydir. Ayrıca, Augustinusçu Hıristiyan siyaset düşüncesinde Tanrı/İsa, tarih sona ermeden önce tekrar geleceği için, tarihî bir ilerleme de vardır. Tarih, ilerlemedir. Tanrı/İsa geleceği için ve fakat Tanrı/İsa, 'dün'de değil! 'Bugün'de değil! Hususen 'gelecekte' geleceği için, şimdiki zaman geçmiş zamandan, gelecek zaman da şimdiki zamandan daha iyidir. Geleceğin daha iyi olacağı bir ihtimal hali değil, 'kader'dir, dolayısıyla mukadderattır ve muhakkaktır. Geleceğin daha iyi olacağı, tekraren, muhakkaktır çünkü gelecekte Tanrı/İsa gelecektir. 'Şimdi' de 'geçmiş'e kıyasla bir ilerlemedir çünkü Hıristiyanlık gelmiştir. Yani Tanrının/İsa'nın Yahudilerin içindeki ilk gelişi ve Yahudiliği değil! Hıristiyanlığı; kendi dinini (*Christ*→ *Christian*) yayışı vuku bulmuştur. Tarih, düz çizgisel bir şekilde ilerleye ilerleye bir son bulacaktır. Tanrı'nın/İsa'nın gelişi tarihi sonlandıracaktır. Hıristiyan akaidi ve teslisinde yer alan üç tanrı anlayışındaki *Ruhu'l Kuds*, tarihte adım adım ilerlemektedir (Bolay, 2006: 173; McClelland, 2005: 94-

95; Özlem, 2015: 33-34; Tannenbaum, 2017: 102-103). Augustinus'un düz çizgisel tarihi aynı zamanda dairevî tarihin içinden bir 'Çıkış' ve 'Varlığa yeni bir geliş'/Genesis (Γένεσις) demektir. Tarihte söz konusu olan şey dairevî bir tekrür değildir! Tarih, Platon, Aristoteles ve Polybius'taki gibi 'tekrür' etmez! Tarih hep ileriye dönük gelişim momentleridir. Bu perspektif, elbette ki yeni, otantik bir zaman ve tarih felsefesi demektir.

Augustinus'un siyaset felsefesini, kendinden önceki filozofların ilgili çalışmalarından, misalen Platon ve Aristoteles'ten de Roma-Stoa düşünürlerinden de sahici biçimde farklılaştıran esas karakteristiklerden biri, yukarıda yer alan paragraftaki vurgu ve görüşlerden de çıkarılabileceği üzere tarihe ayrıcalıklı bir konumun tanınmış olmasıdır. Onun Batı siyaset düşüncesindeki yeri kuşkusuzdur ki ortaya bir Hıristiyan siyaset felsefesi ve 'Tanrı Devleti' (The City of God) vizyonunu koymasıyla doğrudan ilgilidir. İşte bu Hıristiyan siyaset felsefesi de bir kez daha doğrudan tarih felsefesiyle, ilk başlangıcından itibaren alakalı olmuştur. Şöyle ki: Cennetteki Havva ana, Adam babayı kandırmamış olsaydı, buna bağlı biçimde insan soyu ilk günah ile lanetlenmemiş olsaydı ve ilk iki kayda bağlı biçimde insan, cennetten dünyaya bir düşüşü yaşamamış olsaydı eğer, bir dünya da; bir dünya zamanı da olmayacaktı. O halde, 'yeryüzü', 'dünya' kılınmayacak, insanın serüveni başlamayacak, adına tarih denilen vakıya hiç cereyan etmeyecekti.

Augustinusçu Hıristiyanî siyasal zihniyette, bir menfi vukuatla; 'ilk günah'la; 'insan soyunun tamamının 'ilk günah'tan ötürü lanetlenmesiyle' başlayan tarihte, bir zaman olarak 'dün/geçmiş' olumsuza, kötüye işaret etmektedir. Kötü vakıaların üzerine adım adım sağlanan gelişimle ve bilhassa Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla beraber, yine bir zaman olarak 'bugün/şimdi', olumlu hale gelmiştir. 'İlerlenerek' kötünden iyiye geçilmiştir (Cevizci, 2009: 204-205; Ebenstein, 1996: 71-73; Tannenbaum, 2017: 103-105). Tekraren: Bir zaman olarak 'yarın/gelecek', Tanrı'nın/Mesih'in/İsa'nın (ikinci kez) gelmesiyle, 'şimdi'den daha iyi bir zaman olacaktır. Tanrı, gelecekte geleceğine göre, gelecek nasıl kötü bir son yahut bir tür gerileme olabilir ki! Özcesi, beterden kötüye, kötünden iyiye, iyiden en iyiye doğru bir ilerleme yaşanacaktır. Bu, tarihtir. Augustinus'la birlikte, tarih sadece zamana-ait insan perspektifli bir akış değildir. Tarih, daha önemlisi ilahî lütufla artık hem zamanla bir ilerleyiş hem de zamanda bir ilerleyiştir.

İnsan bedeninin bir metafor olarak siyaset düşüncesinde kullanılışı, antik Yunan siyaset felsefesinden beri zaten bilinen bir husustur. Augustinus, beden metaforunu bu kez zaman ve tarih için kullanır. İnsanın bedenen doğup büyüüp gelişmesi ve ölmesi kalıpları kendini zaman içinde de ortaya koymaktadır. Tarih de tıpkı insan gibi doğmakta, mesafe alıp gelişmektedir. Ki bir gün sona da erecektir. Konuya epistemoloji meselesi de dâhil edilerek bakıldığında, Augustinus'ta önemli hayatî bilgilerin kaynağı epistemolojik anlamda Kitabı Mukaddes'tir. Buradan intaç eden Hıristiyanî inançtır. Onun tarih tasavvuru, aklı—olanın, Hıristiyanlığı desteklemesi doğrultusunda genel anlamda inancı değil, hususen Hıristiyanî inancı destekler mahiyettedir. Buna göre insanlığın bir tarihî başlangıcı vardır ve yine insanlığın bir tarihî sonu da olacaktır. Evrendeki tüm düzende bu tarih vakıası minvalinde bir anlam ve 'amaç' (Telos, Τέλος) vardır. Dünya, insanlık, zaman ve tarih; anlamlı ve amaçlı vakıalardır. Zaman ve tarih, temelde, yalın bir biçimde, hareket, geçip gitme ve değişim ile izah edilebilir. Bu hareket ve değişimi yani zamanı ve dolayısıyla da tarihi, 'hep ileriye, en iyiye doğru' ivmelendiren aslî muharrik ise tanrının şaşmaz planıdır, kendisinin tayin ve tespit ettiği kaderidir. Kitabı Mukaddes, onun planının; yazdığı yazının-kaderin ana hatları için bir başlangıç noktası olma yönüyle de belirginleşir.

Hıristiyanî düşüncede, tanrının planı (belirlediği kaderi) çerçevesinde kendilerine 'ilham' gelen olağan üstü niteliklere sahip insanlar vardır. Bu insanlarca kaleme alınan Kitabı Mukaddes'in tarihî meselleri de yine tanrının tarih üzerinden bir anlam ve amacı gerçekleştirmek isteğinin göstergesidir. Tanrıya ait olan zaman ve tarih, insanî hadiseler üzerinden işler. İnsanın ilahî kurtuluşu da, Hıristiyanî anlayıştaki İsa'nın/Tanrı'nın öldürüldükten sonra tekrar dönecek oluşu da, sosyal-siyasî içerimleri haiz diğer oluşlar da hep tarihle, tarihî momentlerle bağlantılıdır. Tarihin hem işlerliğinde hem de ona mündemiç anlam ve amaçların izahatında, geçmiş çağların felsefi-hikemî mirasında olduğunca, farklı görüşler, alternatifler, çoğul meşruiyetler mevzu değildir. Epistemolojik bakımdan ana ve hayatî bütün bilgilerin biricik kaynağı Kitabı Mukaddes'tir. Kitabı Mukaddes, insanı bir diğer insana, topluma, siyasete, devlete ve tarihe rapteden aslı bağlıdır.

Augustinus'un zaman ve tarih felsefesinde Roma İmparatorluğu, münhasıran Hıristiyanlığa yakın dönemleri için, hem kendisinin (Roma'nın) Hıristiyanlığa uzak dönemlerine kıyasla, hem de uzak geçmişteki başka devletlere kıyasla nispeten olumlu hususiyetlere de sahiptir. Roma İmparatorluğunu da başka devletleri de, nispî 'iyi' veya nispî 'kötü' kılan tarih ölçüt, doğrudan Hıristiyanlıktır. Bu minvalde, tarih de en nihayetinde, siyaset ve din; felsefe/bilim ve ilahiyat, devlet ve kilise, beden ve ruh gibi ikiliklerin diyalektik mücadelesi sonucunda ümitvar bir şekilde sona erecektir. Tanrı'nın/İsa'nın istikbaldeki ikinci gelişi mukadderat ve/veya zorunluluk olduğu için, tarih kendi içindeki hadiseler vasıtasıyla o Tanrının gelişinin temini amacına doğru yönelmiştir. Tarihin, yukarılarda da değinildiği gibi, bir anlamı ve amacı vardır. Tarih, anlamlı ve amaçlı bir hadise olarak ilahî; tanrısal bir plan çerçevesinde cereyan etmektedir. Augustinus'ta Tanrı'nın planı zemininde tarihin anlam ve amacı, insanlığın nihaî bir hedefe götürülüşünde belli olmaktadır. Bu nihaî hedef, aynı zamanda siyasal bir hedeftir ve yeryüzü devletinin (İnsan devletinin), yıkılıp yerine gökyüzü devletinin (Tanrı devletinin) kuruluşuyla ve zaferle sona erecektir. Tarih, tamı tamına İsa'nın/Tanrı'nın ikinci gelişiyle bir son bulacaktır. İsa/Tanrı, ileride geleceği için, 'ilerisi'; 'gelecek', bugünden daha iyi olacaktır (Cevizci, 2009: 208-209). Tanrı'nın; öldürülen Tanrı'nın dönüşü, insanlığın aynı zamanda ilahî kurtuluşunun da yolunu açacaktır. Hıristiyan siyaset düşüncesi mucibince tarihin olanca ağırlığıyla hem Hıristiyanî hem siyasî anlam ve amacı budur.

3. HEGEL VE MARX'TA ZAMAN VE TARİH

Platon ve Aristoteles'in yaşadığı, Yahudi ve Müslüman zamanına/takvimine göre değil, Hıristiyan zamanına/takvimine göre, Tanrı'nın doğumundan önceki beşinci ve dördüncü yüzyıllardan Augustinus'un yaşadığı Tanrı'nın doğumundan sonraki beşinci yüzyıla kadar geçen aşağı yukarı sekiz asır boyunca, Batı siyaset düşüncesindeki zaman ve tarih felsefeleri bakımından nasıl ki önemli yahut bünyevi bir değişiklik vuku bulmamışsa, Augustinus'tan Hegel'e kadar geçen aşağı yukarı on dört asır boyunca da önemli yahut bünyevi bir değişiklik yine öyle vuku bulmamıştır. Dolayısıyla Batı siyaset düşüncesi zemininde Augustinus'tan G. W. Friedrich Hegel (1770-1831)'e ve akabinde Karl Marx (1818-1883)'a gelindiğinde şunlar söylenebilir: Hegel vefat ettiğinde, Marx doğmuş idiyse de en başta aradaki zaman mesafesi nedeniyle Marx; Hegel'e, Platon'un Sokrates'e, Aristoteles'in Platon'a talebe oluşu gibi fiilen talebe olamamıştır. Hal böyle olmakla beraber, Marx'ın üzerinde Hegel'in büyük bir tesiri söz konusudur. Her iki isim de "*tamamen mantıkî olan sebeplerden hareketle, bizim için, tarihin gelecekteki akış yönünü önceden haber verme[k] imkânsızdır*" diyen K. R. Popper (1902-1994)'ın, (Popper, 1995: 9) tersine tarihin; sınıfların, toplumların, devletlerin... gelecekte alacağı şekillerden de haber verirler.

3.1. Hegel'de Zaman ve Tarih

Zaman, hususen de tarih felsefesi denildiğinde ismi mutlaka ki anılması gereken bir filozof olan Hegel'in perspektifine, bu incelemedeki konu itibarıyla, 'siyaset düşüncesindeki zaman ve tarih felsefeleri' minvalinde bakıldığında Hegel'in, Platon ve Aristoteles'teki gibi dairevî bir zaman anlayışını değil, Augustinus'taki gibi ilerlemeci bir zaman anlayışını benimsediği görülür. Augustinus'un tasavvuru bir kalıp ve tarz olarak muhafaza edilir, lakin Hegel, o kalıbın içini kendi felsefesinde Augustinus'tan apayrı bir muhtevayla yeniden doldurur.

Hegel'in perspektifi, devrinin materyalist ve pozitivist anlayışlarının zıddına Platon'dan etkiler taşır. O, böylece, gözle görülen âlemin dışında bir başka âlem; bu dünyadaki suret, şekil veya fenomenlerin (phenomenon, Φαινόμενον) ardında yer alan bir başka 'Hakikat' (Truth, Ἀλήθεια); bir başka 'Doğruluk' bulunduğu görüşünü ortaya koyar. Platon'un 'Formlar/İdealar' (Form, shape, eidos, eidē, idea; εἶδος, εἶδη, ἰδέα) teorisi ile ifade ettiği Hakikat, Hegel'de, ortaya, diyalektik yöntemle: Zıtların uzlaştırılması, akabinde yeni bir zıtlık ve yeni bir uzlaştırma, akabinde yeni bir zıtlık ve yeni bir uzlaştırma... Tarzında 'tarihin sonuna kadar' hep devam ede giden bir tasavvur ve usulle konulur. İşbu tez-antitez-sentez formlarıyla akan zıtlık ve uzlaşmalar, nihayetinde en yüksek Hakikate ulaşmaya değin aşama aşama tekrarlanır. Ta ki en yüksek gerçekliğinde *tarihin sonuna*; tarih sona erinceye kadar bu böyledir. Hegel'in, Platon'un tarih felsefesinden değil! Ama metafizik, ontoloji ve epistemolojisinden mülhem şekilde bir asli Hakikat bulunduğu ideasıyla beslenen ve Augustinus'un tarih felsefesine benzer tarzda gelişmeci-ilerlemeci olan tarih anlayışında, işin içine Tanrı da dâhil edilir (Bolay, 2006: 177; Hegel, 2015: 403). Şöyle ki: Şahsî/münferit olan-kolektif/müşterek olan bölünmesinden, insan-doğa

bölünmesine değin mevzuya katılabilecek tüm bölünme ve zıtlıklar, Hegel'e göre, başlangıçta bütünlüklü iken, insanî ve toplumsal ilerleme; gelişme hedefinin çatışma yoluyla temini doğrultusunda zıt hale getirilmişlerdir. Zıtlıkları, uzlaşmazlıkları, çatışmaları... *Tarihin sonunda* ortadan kaldırıp onları tekrar birleştirecek olan Tanrı'dır.

Hegel için, beşerî sorunlar, onlara adı üstünde beşerî bir bakış açısıyla atfî nazar etmekten kaynaklanır. İnsanlar, bu sorunlara, daha kapsayıcı bir beşer-üstü bakış açısı geliştiren ve şahsiliği/münferitliği aşan filozofların gözüyle baktığı takdirde mezkûr sorunların pek de öyle önemli olmadıklarını gözlemleyeceklerdir. Bilim insanlarının evrensel olanı ve evrenin; doğanın rasyonel kanunlarını araması gibi, filozofun işi de diyalektik süreçte tarihin ardındaki büyük aklı; aslı Hakikati aramaktır. İnsanları bu büyük akla yönlendirmek için Hegel, sadece döneminin siyasal düşüncesi bakımından değil, sonrasının toplum ve siyaset düşüncesi bakımından da ağırlıklı önem taşıyan üç kuruma odaklanır: (1) aile, (2) sivil toplum, (3) devlet. Ailedeki ana muharrikler, sevgi, iyilik ve diğerkâmlıktır. Ancak bu hassalar daha ziyade aile üyeleri olan birkaç kişiyle sınırlıdır. Öznel ailenin karşısında nesnel kurumlarıyla sivil toplum yer alır. Sivil toplum, diğerkâmlığın aksine bencil amillerle işler. Misalen Locke'un savunduğu gibi, insanlar yaşamlarını sürdürmek ve kişisel ekonomik amaçlarına ulaşmak için bir araya gelir, barışı da bu tür gayelerle muhafaza ederler. Oy kullanma, vergi ödeme ve askerlik hizmetinde bulunma gibi fiil ve faaliyetler, yurttaşların sivil topluma müdahillik yollarıdır. Anılan fiil yahut aksiyonlar: Yurttaşları, aile kurumunun dar odağından çıkarıp evlilikle bağlı olmadıkları insanlarla ilişki kurmalarını sağlayan aydınlatılmış şahsî çıkara dayalı etkinliklerdir (Cevizci, 2009: 838-839; McClelland, 2005: 507, 513-514; Tannenbaum, 2017: 335-336). Özcesi, Hegel'in perspektifinden yaklaşıldığında tarihî bir vakıa olarak sivil toplumda, aile biriminin zıddına hem ölçek itibarıyla daha bir genişlik hem de davranışlardaki temel muharrikler itibarıyla daha bir şahsilik varittir.

Hegel'in yaklaşımında, devlet, özneyle nesneyi; aile ile sivil toplumu, bir başka söyleyişle tez ve antitezleri uzlaştıran tarihî sentezdir. Aile ve sivil toplumu aşan evrensel bir diğerkâmlık, devlette yansır. Devletin amaçlarını desteklemekte herkesin kişisel çıkarı vardır. İnsanlar, hayatlarının anlamını devlet aracılığıyla bulurlar. Devletin yokluğu demek, tam ve özgür bir özne vasfıyla bireyin yokluğu demektir. Özgürlük burada, Rousseau'da olduğu gibi, itaat etmesi gerektiğini bilen ve devletin amaçlarının, herhangi bir bireyin güdebileceği münferit amaçlardan daha üstün olduğuna inanan kişilerin itaat etme özgürlüğü olarak somutlanır. İtaate dayalı özgürlük anlayışının savunulması ve bencil şahsiliğin olumsuzlanmasının eşliğinde devlet, tarih ve özgürlük de birbirine bağlanır. Tarihe hareketini her zaman '*Idea*' verirken bu '*Idea*' hep özgürlük ideası ya da düşüncesidir. Bu bağlanmada asıl rolü özel bir akıl oynar. Her tarihî vakıanın ardında kendini zaman içinde tedricen ve sürekli tarzda insanlığın ilerlemesi yönünde belli eden bu akıl, bir 'dünya ruhu' aracılığıyla işler (Bolay, 2006: 177; Cevizci, 2009: 832-835; Ebenstein, 1996: 258-260). 'Dünya ruhu' da insanları, nihayetinde her türlü diyalektik çatışma ve bölünmeden özgürleştirme ön-görölmüş olan temel amildir. Dünya ruhu ve dolayısıyla da Hegel için insanlık-doğa ikileminde doğa, özgürlük-vazife ikileminde vazife, bireysel olan-kolektif olan ikileminde kolektif olan esastır.

Dünya ruhu, insanlığın ilerlemesine en fazla katkı sağlayacak olan ulus-devlette tezahür ve tecelli edecektir. Bu ruh, içinde/n neşet ettiği milletin fertlerine dünya liderliği misyonu için ilham verir. Dünya tarihi de bu ulus-devlet ve onun milleti aracılığıyla var olur. Dünya tarihini taşıyan millet, dünya-tarihsel milletken, onun devleti de dünya-tarihsel devlettir. Dünya-tarihsel devlet her halükârda adaletli addedilir zira o keyfince ya da mihaniki tarzda değil, kendisine bizatihi tarihin yüklediği misyonla hareket etmektedir (Tannenbaum, 2017: 336). Tüm bu mütalaalarda Hegel'in, hem liberal gelenek ve siyasal ideoloji tasavvurlarıyla kesişmeyen bir özgürlük, devlet ve tarih felsefesi çizgisi çektiği hem de Aydınlanmanın lâdinî zihniyetiyle çok da uyuşmayan tanımlar, anlamlar ve maneviyat (ruh; mind; spirit; *Geist*) zemininde kaldığı ayrıca müşahede edilmektedir.

Dünya-tarihsel milletleri ve bu milletlerin liderleri, tarihe hareket veren araçlardır. Dünyadaki baskın ruhun, bu millet ve liderlerin ruhu olacağını kararlaştıran onların kendi özgür tercihleri değil, tarihin ardındaki akıldır. Bir dünya-tarihsel ulus-devlet, ruhunu dünyaya yaydıkça gerçek özgürlüğün evrensel idesini genişletmiş olur. Tarihî milletler, diğer küçük milletleri savaşta yener ve onlara tarihî diyalektik tez-antitez-sentez vetiresinde kendisinin millet varlığından sağlıklı bir dünya ruhu dozu zerk eder. Dünya ruhunu temsil eden millet ile diğerleri arasındaki savaş, aynı zamanda ilerlemenin de başlıca

aracıdır. İnsanlık, bu şekilde altında tüm tezatların uzlaşacağı nihai özgürlük amacına doğru (Tannenbaum, 2017: 336) aşama aşama geçerek, bir üst evreye doğru yol almak suretiyle diyalektik bir seyirde ilerlemiş, gelişmiş olur.

Doğan Özlem hocanın da altını çizdiği veçhile, Hegel için, dünya tarihine kazanmış 4 tür dünya-tarihsel-devlet vardır. Bu Devletler: (1) Doğulu, (2) Grek, (3) Roma, (4) Hıristiyan-Germen devletlerdir. Belirtilen sıralama içinde Hegel, tez-antitez-sentez şeklindeki üçlü diyalektik basamak zemininde bir ilerleme, gelişme bulur. Şöyle ki: Doğuda yalnız bir (1) kişi, o da en üst idareci/hükümdar özgürdür. Grek ve Roma dünyalarına gelindiğinde, özgür olanların sayısı daha da artar ki bu bir ilerlemedir. Hıristiyan-Germen dünyasında ise herkes özgür olduğundan bu safha aynı zamanda tarihin gelinebilecek son ilerleme safhası demektir. Protestan-Hıristiyan Germenik dünyada ‘insanın insan olarak özgür olduğu bilinci’ vardır. Bu gelişme ve ilerleme içinde Hegel, özellikle dünya siyasal tarihine etki yapmış bireylerin rolü üzerinde durur. Bu bireyler, ‘büyük insanlardır’ ve kendilerinde dünya ruhunun bir yön verdiğinin bilincinde olan, ama aynı zamanda dünya tarihinin de kendileriyle yeni bir gelişim basamağına geçtiği kişilerdir. Bu kişiler bile aslında rollerinin ne olduğunu tamı tamına bilmezler ve sadece kendilerine ait amaçları gerçekleştirmeye çalıştıklarını sanırlar. Oysa aslında onlar siyasal zeminde dünya ruhunun; üst aklın kullandığı araçlardır. Tarihe, nihayetinde tanrının aklı egemendir... Tarihsel dünya demek aynı zamanda çeşitli devlet tiplerine göre şekillenen siyasal bir dünya demektir. Felsefe, sanat ve din, bu siyasal dünyanın temelinde yatan ruhî/zihnî bilinç formlarıdır. Tüm insanlık tarihine yön veren idenin, yani ‘özgürlüğün gelişmesinin tarihi’ söz konusudur ve bu özgürlük Hegel için Hıristiyanlıkta öngörölmüş olan özgürlüğün gerçekleşmesidir (Ebenstein, 1996: 264; Hegel, 2000: 637; Hegel, 2006a: 182; Hegel, 2006b: 192-194; Hegel, 2015: 401-402; Hegel, 2017: 51). Ki bu Hıristiyanlık dininin de Ortodoksluk yahut Katoliklik olmadığı, bilhassa Protestanlık olduğu ilgili kamunun ve kâirlerin malumudur.

3.2. Marx’ta Zaman ve Tarih

Hegel’in idea eksenli idealist tarih felsefesi, diyalektiğinin materyalizasyonu ile Marx’ta materyal eksenli materyalist tarih felsefesine dönüşmüştür. Hegel’de olduğunca, Marx’ta da tarihin bir amacı/telosu vardır. O telos yine evrensel özgürlüktür. İnsanlar bu özgürlük amacına giden ve sınıfsız – komünal toplum, köleci toplum, feodal toplum, kapitalist toplum ve henüz gelmemiş ama gelecek olan sosyalist – komünist (tekrar sınıfsız, komünal) toplum aşamalarından müteşekkil yolu bir kez daha Hegel’in öne sürdüğüne diyalektikle açarlar. Materyalizm, Marx’ın, Hegel’in tarihe bakışının duruş yönünü değiştiren önemli bir yeniliktir. Marx’ın perspektifinde, tarihî gerçekliğin pür bilimsel kavranış ve izahı, ancak diyalektik, maddi unsurlara uygulandığında; materyalize edildiğinde, dolayısıyla da tarihin asıl muharriklerinin *iktisadi faktörler*⁴ olduğu gerçeğinin kabulü halinde ortaya konulabilecektir. Neden böyle, çünkü tarihe dinamizmini veren hareket ettirici kuvvet, manevi/metafizik veya ideal (*Geist!*) değil maddi veya ekonomik bir kuvvettir.

Marx’ta da bir ilerleme vardır, tarih, zaman geçtikçe ilerleyen; hep ileriye giden bir seyir izler. Bu ilerlemenin motor-gücüne (motor-force) gelindiğindeyse, Marx’ta motor, Hegel’in aksine, ruhî/zihnî değil materyal/maddi kuvvetlerdir. ‘*Şimdiye kadar varolan toplumların bütün tarihinin, sınıf mücadeleleri tarihinden ibaret olduğunu*’ (Marx ve Engels, 2000: 663) söylemek, kuşkusuz ki tarihte sınıf savaşlarının *da* bulunduğunu söylemekten çok daha öte bir iddiadır.

Madde temelinde tarihi sevk ve idare eden devletin yerini de iktisadî-toplumsal sınıflar ve güçler alır. Toplumsal sınıflara dair oluşum, ilişki ve muharrikler anlaşıldığında, tarihin, diyalektik tarzda ve tez-antitez-sentez modlarıyla ilerleyen yön ve amacı da anlaşılmış olacaktır. Bu anlama ise hem mevcut şart ve durumları öğrenmeyi, dolayısıyla praxise/pratiğe önem vermeyi hem de onları, devrimci girişimlerle değiştirme yönünde bir irade ve uygulama sergilemeyi iktiza ve tazammun etmektedir. Praxis ve devrimcilik denildiğinde Marx’ın kendi sözleri de hatırlanabilir: [Hegel gibi] “Filozoflar dünyayı yalnızca farklı şekillerde yorumlamışlardır; oysa sorun onu değiştirmektir. Mezkûr değiştirmenin yolu

⁴ S. Gordon’a göre, Adam Smith’in iktisada ilgisinin kaynağı, tarihin gerçek belirleyicilerinin iktisadi faktörler olduğunu düşünmesinden kaynaklanıyordu. 18. Yüzyıl İskoç filozoflarının çoğu da bu yönde görüşler taşıyorlardı. Yani tarihen belirleyici etmenlerin iktisadi etmenler olduğunu düşünmekteydiler. Dolayısıyla bu açıdan A. Smith’in öneminin kaynağı, fikirlerinin kendine has olmasından ziyade, doğurduğu özel etkilerdir. Smith’in, tarih perspektifinin, sosyal bilimler tarihi ve felsefesi açısından en ilginç özelliği 19. Yüzyıl ortalarında F. List’in ve daha önemlisi K. Marx’ın yazılarında yeniden ortaya çıkmasıdır! (Gordon, 2015: 174 – 175).

ise ancak, yekdiğeriyle çatışması zorunlu görülen toplumsal sınıflardan altta kalan işçi sınıfının sosyalist bir devrimiyle (proletarian revolution) açılacaktır. Marx'ın siyaset düşüncesinde gözettiği ve ulaşmayı düşündüğü amaç, tarih boyunca ayırt edilebilir çağlar içinde ve aşamalar halinde, savaşlar, şiddet ve ihtilaller ile ortaya çıkmıştı ve 'kesinlikle' çıkacaktı (Cevizci, 2009: 857; Ebenstein, 1996: 297; Harvey, 2003: 28; Popper, 1995: 158; Tannenbaum, 2017: 337). 'Çıkacaktı' denilmeli zira Marx'a göre 'tarihin sonu' olan komünist aşama safhasına daha erişilmemiş idi. Ezcümle, safha safha bir gelişime karşılık gelen farklı iktisadî-toplumsal kuruluşların; formasyonların birinden diğerine geçilmesiyle seyreden tarihin anahtarı, herhangi bir idea değil sınıfların savaşlarıdır. Siyasî ve idarî kategorilerle değil, iktisadî kategorilerle temayüz eden bu tarihî sınıf savaşlarının hüviyet ve mahiyetlerinin tasviri aynı zamanda Marx'ın tarih, toplum ve siyaset felsefesinin de içeriklendirilmesi anlamına gelmektedir.

Marx'ta, en temel fizikî ihtiyaç olan hayatı idame ettirme ihtiyacını temin için, insanlar üretim, değiş – tokuş, dağıtım, tüketim yolları geliştirmekte, başka bir söyleyişle ekonomik sistemler halinde toplumlaşır kurumlaşmaktadır. Mevzuu ekonomik teşkilatlanmalar zaman içinde ortaya iki (2) büyük toplumsal sınıf çıkarmıştır. Bu sınıflar, tarihin aşamalı gelişim basamaklarında farklı farklı keyfiyet ve isimlerle var olmuşlar ve aralarında daima bir mücadele cereyan etmiştir. Anılan mücadeleleri doğuran temel amil sınıflar arasındaki adaletsiz, eşitsiz yapılanma ve ilişkilerdir. Az sayıda insandan oluşan hâkim sınıf, toplumun çoğunluğunu teşkil eden kitleleri baskı altında tutup sömürdüğü için, söz konusu sınıf savaşlarıyla ister istemez karşı karşıya kalınmakta, diğer bir ifadeyle tarihin akışı, sınıf mücadelelerini ve devrimleri, münferit somut iradelerden bağımsız şekilde kaçınılması gayri kabil bir mukadderat kılmaktadır. Sınıf savaşlarında hâkim sınıfın yerinden edilebilmesi teknolojik değişimlerin vukuuna ve ekonomik duruma bağlıdır. Bu bağlılık zemininde, ekonomide yeni üretici güçler ortaya çıkmakta bu yeni güçler süregelen mevcut üretim yapısıyla sınıf ilişkilerinde çelişmelere yol açmakta, yeni ekonomik tablo, hâkim sınıfın kendini iktidarda tutmaya yetecek imkânları daraltmakta ve en nihayetinde de çelişme ve zıtlıklar bir devrim ile hâkim sınıfın eriyişi, yeni bir sınıfın ise hâkimiyet konumuna yükselişi manasına gelmektedir. Sınıflar arasındaki bu değişimler, Marx'ın tarih, toplum ve siyaset felsefesi itibarıyla, kapitalizm ortadan kaldırıldıktan ve onun yerine nihayetinde komünist toplum modeline geçildikten sonra tekrarlanmayacaktır. Komünizmle birlikte zafere erişilecek, herkes özgürleşecek, sınıf savaşları bitecektir (Bolay, 2006: 182; Tannenbaum, 2017: 337 – 340). Bu aşama artık, 'tarihin motorunun' stop ettiği, başka bir ifadeyle, sınıf savaşları bakımından da 'tarih tekerrürden ibarettir' denilemeyecek olan bir son aşamadır.

Marx, tarihin aşamalarının ana çizgilerini resmederken bir diyalektik ilerleme olduğu görüşünü savunur. Ezilen sınıflar için tedrici bir ekonomik ve özgürlük iyileşmesi söz konusudur. Kapitalist toplumlarda proleterya ya da işçi sınıfı için şartlar zaman zaman kötüleşse dahi, durum genel olarak iyiye doğru seyreder. Bu tasvirler, haliyle, Marx'ın kendisinin de içinde yaşadığı kapitalizmin irdelenişiyle son bulur. Kapitalizm sonrasına ilişkin söylenenler, mevcudun ya da tarihin bir ele alınışı değil daha ziyade tahminler, dilek ve temennilerdir. Devrim nasıl olacaktır? Marx'a göre, kapitalist üretim güçleri ekonomik verimsizlik ve *yabancılaşma* ile maluldür. Bu 'başarısızlıklar' kendi zirvesine çıktığında ve toplumsal dinamikler değişim geçirmeye hazır hale geldiğinde, proleterya nihai bir devrimle başkaldıracak, burjuvaziye devirecek ve sınıfsız-komünal bir toplum inşa edecektir. Proleteryanın, ilk başlarda "kendisini millet olarak kurması" gerekirken; nihayetinde ülkeler ve milliyetçilikler ortadan kaldırılacaktır. Marx'ın, milletlere ve millî devletlere gösterdiği muhalefet, onun zihnindeki siyasal ölçeğin, polis benzeri küçük birimlerden müteşekkil olduğunu da işaret etmektedir (Tannenbaum, 2017: 347-348). Bu komünal; komünist siyasal aşama tarihin nihai amacı ve sonu olacaktır. Bu sonda ayrıca aile gibi sosyo-antropolojik kurumların da devlet gibi siyasal kurumların da millet ve din gibi varlık alanlarının da bulunmayacağı belirtilmelidir.

4. POST-MODERN SİYASÎ DÜŞÜNCEDE ZAMAN VE TARİH

Miladî-Hıristiyanî takvimle yirminci yüzyıla bakıldığında Batı düşüncesi kapsamında değerlendirilebilecek olan filozof, sanatçı, düşünür ve bilimcilerin, toplumsal, siyasî, iktisadî yapı ve konjonktürleri, Sanayi Devriminin yol açtığı problemler, nüfus artışı, hızlı kentleşme, savaşlar, devrimler, genel kargaşa ortamı ve iktisadî-sosyal sefalet gibi tablolarla tasvir ettikleri görülmektedir. Marx'ın düşündüğü raddede olmasa dahi sınıfsal eşitsizlikler varitti. Kapitalist ekonomide kitleler

muzdarip iken az sayıda zümre ‘iyi hayat’ sürmekteydi. Mezkûr tablo aslında materyalist, nihilist, içi boş, yoz, bayağı, dehşetengiz ve sömürgeci yönleriyle modernliğin; modernitenin bizatihi kendisinin bir temel, derin ve ağır sorun olduğunu işaret etmekteydi. Edmund Husserl (1859-1938) ve Martin Heidegger (1889-1976) gibi filozoflar bilim, akıl ve teknolojinin sınırlarına ulaştığını ve şimdi birçok önemli sorunun çözümüne engel oluşturduğunu, yukarıdaki cümleyle: ‘modernitenin bizatihi kendisinin bir temel mesele halini aldığını’ söylemekteydiler. Zaman akıyor, tarih geçiyor ve fakat pozitivist, Aydınlanmacı bilimin ve siyasal ideolojik anlatıların vazettiğinin aksine sahici bir ilerleme, gelişme kaydedilmiyordu. Bu minvalde Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939), Husserl ve Heidegger gibi portrelerden izler taşıyan ya da ‘soy kütüğünde’ kendileri post-modern addedilmeyen yukarıdaki isimler gibi düşünürler bulunan post-modernler ve onların söylemleri öne çıkmaktaydı (Cevizci, 2002: 840-844; Harvey, 2003: 26; Ebenstein, 1996: 69; Tannenbaum, 2017: 357; West, 2008: 109). Post-modernlik, tam da post-modern olmayan Nietzsche ve Freud’ten belirgin etkiler taşıdığı için ilkin onların siyasal düşüncelerinde nasıl bir zaman ve tarih felsefesinin boy gösterdiğine bakmak, ‘post-modern siyasal düşüncede zaman ve tarih’ incelemesi için yerinde bir tutum olacaktır.

4.1. Nietzsche ve Freud’ün Meydan Okuyucu Mirası

Bin beş yüzlerden başlayan bir dönemçten bugünlere gelindiğinde yüzyılları kapsayan bir zamana yayıldığı görülebilen, erken-modern, neo-modern, geç-modern gibi farklı iç türlere ayrılabilen ve değişik temalara dair değişik görüşler vazdebilen modernliğin, kendi dâhilindeki ayrışmalara karşın yine de üzerinde ittifakla mutabık kaldığı hususlardan biri zaman ve tarihe ilerlemeci bir perspektifle bakılmasıdır. Bizatihi modernlik ilerlemedir. Modernlikteki bu müşterek zaman ve tarih felsefelerine yıkıcı kertede sorgulayıcı bir karşıtlık ilkin Nietzsche’den gelmiştir. Nietzsche ve akabinde Freud, akla bilime ve akıl – bilim temelindeki modernlik ve medeniyete yönelttikleri siyasal muhtevalı eleştiriler ile modernlik üzerinde ve onun tarih anlatıları üzerinde sarsıcı etkiler bıraktıkları gibi, post-modernliğe de bir kapı aralamışlardır.

Nietzsche ve Freud için ortaklaşa söylenecek husus her ikisinin de ‘Medeniyet dediğin tek dışı kalmış canavar’ mısraını andıracak şekilde medeniyet ve/veya kültür hakkında olumsuz düşünceleridir. Nietzsche ve Freud kapitalist-burjuva kültürünün ve/veya medeniyetinin, insanın gerçek doğasını hüsrana uğrattığı konusunda hemfikirdir. Diğer yandan Nietzsche bilhassa Hristiyanlık üzerinde durur ve Hristiyanlık ile erken modern değerleri(ni), toplumsal yozlaşmanın insan doğası üzerindeki, köle ahlakının ise efendi ahlakı üzerindeki zaferi olarak görürken, Freud, daha geniş ölçekte bütün kültür-medeniyet biçimlerini; engelleyici, zorlayıcı ve olumsuz olarak tasvir eder. Yine, Freud değil ama Nietzsche, aklın, modern felsefenin ve siyasetin, ahlaki ve siyasî değerlere temel teşkil etme yeterlilik ve yeteneğinde bariz kısıtlılıklar olduğunu görür. Modernite, aksine, nihilizm (veya hiçbir şeye olan inanç) ve yok etme arzusu üreterek kendi altını oymakta (Ebenstein, 1996: 355; Tannenbaum, 2017: 361), bu süreçte ‘ilerleme’ olarak adlandırılmayı hak edecek bir olumluluğu ise hiçbir suretle taşımamaktadır.

Tarihe, ‘hayat ve hareket/aksiyon için’ ihtiyaç duyulduğu kanaatinde olan Nietzsche’de bir değişmez Hakikat yoktur. Tarihi süreç ya da kolektif sosyal aktörler yerine bireysel olan ve şimdiki an daha önemlidir. İlerleme yoktur. “İnsanlık” ilerlememektedir; hatta mevcut bile değildir.” Modern bilim ilerleme değil hastalık biçimidir. İlerleme adı altında insanların daha küçük ve daha yönetilebilir hale getirilmesi istenmektedir. Tarihin nihaî anlamına duyulan inanç da anlamsızdır.⁵ Bu zeminde de Nietzsche için yalnızca bir görüş açısından görme, yalnızca bir görüş açısından ‘bilme’ vardır ve böyle bir gerçeklikte, modern siyaset hem kölelerin efendiler üzerindeki hem ayak takımının liderler üzerindeki ve hem de insanları insanlıktan çıkararak bir dizi değerini insan doğası üzerindeki zaferi olmaktan başka bir mâna taşımaz. Tüm bunların sonucu ise ortaya hınç dolu, zayıf bireylerin çıkması ve özgürlüğün reddedilmesidir. Nietzsche’ye göre, Burjuva-kapitalist kültür çökmüştür ve tarihi bir ilerleme bir yana kendi kendini imha sürecindedir. Kendi sözleriyle: “Kopernik’ten beri, insanın eğimli bir düzleme sahip olduğu görülüyor. Şimdi merkezden daha ve daha fazla uzaklaşıyor. Neye? Hiçliçe

⁵ Nietzsche açısından, varoluşun anlamı tarihte ya da tarihin en son evresinde ya da bir (gâî) nihaî amaçta bulunmadığı için ancak şu anın yoğunluğunda bulunabilir. Varoluşun anlamı, deneyimin şu andaki gerçekleşimindedir. Bu suretle, kurtuluş da ilerleme süreci içinde aranmamış olur. Buradan ise, dünyanın tek tek her anda (tarihte değil!) tamamlandığı ve bir amaca erişildiği tarih-üstü insan idealine sürüklenilir. Nietzsche’nin ‘ebedi tekrar’, ‘ebedi dönüş’ yaklaşımı da bu minvalde anlamlı olur. ‘Gerileme olarak pesimizizm – ama nerede?’ sorusuna, ‘... Historisizm (tarihçilik) olarak’ cevabını veren de yine Nietzsche’nin kendisidir. (West, 2008: 221; Nietzsche: 2014: 30)

doğru mu?”. ‘Eğimli bir düzeydeki’ merkezden uzaklaşmanın, ‘ilerleme’ anlamına gelmeyeceği fikrinde olan Nietzsche’nin kendine biçtiği görev, yeni değerler üreten yeni bir felsefenin yaratılması ihtiyacıdır. Ancak bu değerleri üreten geleneksel filozof olamaz. Hakikati formüle edecek olanlar onu “güç istenci” ile ilan edecek olan kumandanlar ve yasa koyucular olmalıdır. Yeni felsefe ve yeni siyaset köle ahlakını, nihilizmi ve aklın tiranlığını reddetmeli, dünyaya insan doğasının temelindeki asil özellikleri onaylayan bir dizi yeni değeri kabul ettirmeli ve böylelikle de insanlık tarihinde çağdaş kültür ile radikal bir kopuş sağlayan eşsiz bir çığır açmalıdır (Nietzsche, 2014: 50, 108, 109; Nietzsche, 2015: 405; Tannenbaum, 2017: 362-363; Tannenbaum-Schultz, 2010: 32; West, 2008: 209-210, 220-221). Nietzsche’nin gerek Hakikatin reddine ilişkin ‘perspektifinin’, gerekse zamanın ve tarihin seyrine yönelik bakış açısının, Platon’un, Aristoteles’in, Augustinus’un, Hegel’in, Marx’ın... farklı farklı şekillerde tasvir edilmekle ve varlığına yine farklı farklı şekillerde inanılmakla birlikte, en nihayetinde bir Hakikati savunmada konsensüse varılmış konularından temel bir kopuş olduğu da görülmektedir.

Nietzsche’den Freud’e gelindikte, onun noktai nazarında, insanlar mutlu olmayı arzulalar. Mutluluk için de toplu halde yaşamak; toplum olmak ve bir medeniyet kurmak isterler. Ancak gerek toplum gerekse de medeniyet, Rousseau’nun medeniyet karşıtı görüşlerini de andırırçasına, nihayetinde mutluluk değil, mutsuzluk, huzursuzluk-hoşnutsuzluk (*Civilization and Its Discontents!*) ve düşüklük-düşkünlük getirirler. Neden böyle olur, çünkü toplum ve medeniyet, yani medeniyetin çeşitli iktidar ve baskı kurumları insanları kontrol altında tutar. Bu zeminde, insanların irrasyonel ve bilinçdışı taraflarını bastırmaya ve onları rasyonel olanın kontrolü altına yerleştirmeye çalışmak demek, esasında insanların kendi kendileriyle ve medeniyetle daima bir savaş halinde olmaları demektir. İnsan, doğası gereğince muharriklerini dışa vurmaya ve onları manen doyurmayı ister. Medeniyetin asli amacı, bu dışa vurma ve doyurmanın insanı özyıkıma kadar götürmesini engelleme ya da onun ‘eros’una gem vurmaktır. Bu talep yahut arzulara gem vurma ile mutlu olma arasında giderilemez bir açık söz konusudur. Başka bir söyleyişle, birbirleriyle çatışan ve hepsi de rasyonel olmayan insan ihtiyaç ve arzuları, toplumun ve medeniyetin rasyonalitesine devamlı surette bir meydan okuma içinde olacak ve bu durum da hep savaş hali anlamına gelecektir (Ebenstein, 1996: 355; Ebenstein and Ebenstein, 2000: 722; Freud, 2000: 728; Nietzsche, 2014: 104; Tannenbaum, 2017: 361). Sarihtir ki, Freud’un perspektifi de zaman ve tarihte bir ilerleme görmektense, dayanışma kadar bir çatışma ve saldırganlık da bulmakta, dolayısıyla onda da tarih katiyetle ilerlememektedir.

Anlaşılmaktadır ki Freud ve Nietzsche’den haleflerine ve bu arada da post-modernlere, müştereken intikal eden temel felsefi ve siyasî düşüncelerden biri, modernitenin sahici anlamda sorunlu olduğu düşüncesidir. Modernite sorunludur. Bu modernitenin bilim ve aklını, insan ilişkilerinde aslı yol gösterici olarak görme tutumu da beyhude ve faydasız bir tutumdur. İnsan ilişkilerinde akıl ve bilimle kuşatılmayan irrasyonel taraflar da vardır ve bundan ötürüdür ki akıl, insanın kendini gerçekleştirmesini de özgürlüğünü de engellemekte, ortaya daimî bir çatışma çıkartmaktadır. (Tannenbaum, 2017: 364). Toplum ve medeniyetin, mezkûr çatışmanın çözümü değil sebebi olarak anlaşıldığı ve tarihte bir ilerlemenin vukuu bulduğunun kabul edilmediği bu görüşler, kendilerinden sonraki düşünürleri de kuşkusuz ki etkilemeye devam etmektedir.

4.2. (Post-) Modernlik, Bilim, İlerleme, Zaman ve Tarih

Epistemoloji ve bilim felsefesi yönünden bakıldığında, Thomas Kuhn (1922-1996) ve Paul K. Feyerabend (1924-1994)’in *paradigma* ve *çoğulculuk* yönelimli yaklaşımları, bilimin ilerlemeci bir bilgi birikimi olmadığı yönündeki post-modern iddialar için hem bir dayanak işlevi görmüş hem de o yöndeki iddiaları kuvvetlendirmiştir. Kuhn, ‘*The Structure of Scientific Revolutions*’ (Bilimsel Devrimlerin Yapısı, 1962) ve Feyerabend, ‘*Science in a Free Society*’ (Özgür Bir Toplumda Bilim, 1978) adlı eserlerinde birçok insanın, bilimi, dünyaya ilişkin teori ve açıklamalar getirmeyi hedefleyen yeni verilerin *birikimi* şeklinde kavradıklarını belirtirler. Bilimin bu birikimci kavranışına karşın her iki isim de bilimin; bilginin birikimli şekilde inşa edildiği bir soyut kurallar bütünü olmadığı tezini ortaya koyarlar. Bilim, birike birike değil! Kuhn’un *paradigma değişimi* adını verdiği *devrimlerle* şekillenmektedir. Zaman içinde nelerin geçerli teori sayılacağını da nelerin yine geçerli yahut doğru bilgi kabul edileceğini de belirleyen ‘otorite’ mezkûr devrimlerdir. Burada, bilimcilerin iddia ettiklerinin aksine, rasyonel (bilimsel) temellerden ziyade kültürel değer ve hipotezler daha belirleyici bir rol oynarlar. Yine her iki isme göre de bir yöntem olarak bilimli-bilme-yöntemi, alternatiflerini engelleme

gibi bir fonksiyon da üstlenmektedir. (Cevizci, 2002: 413-414, 634-635; Kuhn, 1982: 35; Tannenbaum, 2017: 365) Kuhn ve Feyerabend'in tezleri, birlikte mütalaa edildiklerinde bilimde bir ilerleme olmayabileceği yönündeki görüşün, zaman ve tarihin de ilerlemelerle vukuu bulan süreçler olmayabileceği iddiasındaki felsefi, sosyal bilimsel ve siyasî düşünceleri ivmelendirdiği söylenebilir.

Michel Foucault (1926-1984); West'e göre (2008: 277, 307), Nietzsche'nin 'ilerleme olarak tarih' inancından vazgeçen ve özgül kurumlar ile söylem formlarının köklerini, 'ilerleyen tarihte' değil, çıplak iktidar mücadelelerinde arayan 'jeneoloji' projesinden tesirler taşır. Bu bağlamda, tarih, insanlığın, bu ister özgürlük ve mutluluk (Hegel), isterse de sınıfsız toplum (Marx) olarak düşünülün, kapsayıcı bir amaç ve hedefe doğru ilerleyişi olarak anlaşılır. Tarihe süreklilik atfetmek de ayrıca doğru değildir. Foucault; tarihi süreklilik, gelenek, gelişme, evrim... kavramlarına karşı; süreksizlik, farklılık, eşik, kopuş, dönüşüm... gibi kavramları bunun için ortaya çıkarır. Harvey'e göre de yine 'Foucault ve ilaveten J.-F. Lyotard (1924-1988) gibi düşünürlerin, her şeyin temsil edilmesi yahut birbirine bağlanması işlevini görmeye yarayan; üst-teori, üst-dil, üst-anlatı gibi büyük kurguların meşru şekilde var olabileceği fikrini bütünüyle reddettikleri görülmelidir. Gerçekten de var oldukları farz edilse bile, evrensel ve ebedi hakikatler, yukarıdaki türden üst kurgularla dile getirilebilir değildirler. Marx veya Freud tarafından da kullanılan geniş yorumlayıcı şemalar anlamında üst—anlatıları, her şeyi açıklayabilirlik iddialarından yani 'bütüncüllüklerinden' ötürü meşru görmeyi reddeden düşünürler, Foucault örneğinde, 'iktidar' ya da 'söylem' oluşumlarının, Lyotard örneğinde ise 'dil oyunlarının' çoğulluğunu vurgulamakta ve Lyotard, post-modernliği haddizatında üst—anlatılara inanmamak olarak tanımlamaktadır. Bu farklılık aynı zamanda, Hegel ve Marx'ın tarihî eskatolojilerinin (mutlak hakikate en sonunda diyalektiğin kapanışıyla veya Protestan Germanik Dünya ya da Komünist Dünya seçenekleriyle varılışının), post-modern perspektiften anlamsızlığı demektir (Harvey, 2003: 60; West, 2008: 276, 278). Anılan üst kurgulara sadece Hegel, Marx ya da Freud'un değil, Platon'dan St. Augustinus'a, Aristoteles'ten bütün üst-enci tarih felsefelerine ve modern siyasal ideolojilere değin tüm büyük anlatıların dâhil edildiği de ilave olarak hatırlanmalıdır.

Bugünün geçmişten, modernin, modern-öncesinden üstün olduğu görüşü, 'ilerleme' fikri ve ideolojisine karşı çıkışla birlikte reddedildiğinden ötürü, topluca bakılarak denilebilir ki, post-modern düşünürlerin geneli, öncelikli iddia niteliğindeki hakikatin temelini bilimsel rasyonalitede bulunduğu iddiası da içlerinde yer alacak şekilde modernitenin bütün iddia ve varsayımlarının anlamsız kaldığı ve modernliği aşan (post) yeni bir siyasal ve toplumsal aşamada konumlanıldığı düşüncesindedirler. Post-modernitede bilimsel rasyonelliğin ya da aklın evrenselliğine duyulan inançsızlık; onlardan doğan boşluğu çoğulcu teoriler-söylemler ile ikame etmeye yönelir. Buradaki temel meselede isimleri anılması gereken düşünürler olan gerek R. M. Rorty (1931-2007) gerekse Lyotard siyasete dair sadece bir (1) bilimsel yöntem değil, birçok bilme ve düşünme yöntemleri olduğunu, bilim ile aklın tüm siyasal sorunları çözemeyeceğini veya toplumlar ve onların idareleri için sahici bir temel sağlayamayacağını belirtirler. Hobbes'un, Hume'un ve onların pozitivist haleflerinin çizgisinin zıddına, post-modernlikte bir (1) bilimsel yöntemin gerekli çözümü üretmemesi realitesi ve çoğulcu söylemler doğrultusunda her toplumun, kültürel, ahlakî, siyasal... yönelişlerinin zemininde, -evrensel bir değer temeli bulunmadığı için-, ancak kendi yerel değerleri olabilecektir. Bu yerelliğe ve çoğulculuğa vurgu, önemin çeşitlilik ve farklılığa (diversity) verilmesi demektir. Böylece siyasal iktidarların, bilim ve akıl üzerinden evrenseli temsil ettiği düşünülen odaklarda temerküz etmesinin yolu da tıkanmak istenmektedir. Daha açık ve demokratik bir toplumsal ve siyasal sistem ancak böyle sağlanabilecektir (Cevizci, 2002: 667-668, 887-888; Tannenbaum, 2017: 366). Aynı yerellik, çoğulluk, farklılık... doğrultulu bakış açısı zaman ve tarihin kavranışında da belirlediğinden dolayı, orada da zaman yahut tarihe tek bir amacın veya gerçekleştirilmesi zorunlu tek bir siyasal içerimli hedefin yüklenmediği söylenmelidir.

5. SONUÇ: FARKLI ZAMAN VE TARİHLERLE FARKLI SİYASETLER

Batı siyaset düşüncesindeki zaman ve tarih felsefelerinin gerek bizatihi ortaya çıkışlarına dair gerekse sonraki aşamalarda alımlanmalarına ve yorumlanmalarına dair zorluklara yol açan başlıca unsurlardan biri kuşkusuz bilimin bilgisindeki kesinlik, nesnellik ve haliyle evrensellik iddialarıdır. Bu evrensellik iddiasına Avrupa-merkezci evrenselcilikler de dâhildir. *Bilgi eğer evrenselse zaten, hususen hangi zamanda ve tarihte ne olduğu, nasıl ve niçin bir önem taşısın ki!* Evrensellik ve beraberindeki nesnellik, olgusalılık gibi açmazlardan dolayı ne zamana ne de mekâna; Newtoncu bir yaklaşımla bağımsız ve

dışarılan anlamlar yüklemek yerine her iki kategorinin de epistemolojik kabuller, paradigmlar, perspektifler ve yeniden biçimlendirmeler, yeniden değerlendirmeler eşliğinde görülmesi gerekir. Nitekim bu incelemede yapılmak istenen de tam olarak bu yeniden değerlendirme işi olmuştur. Tıpkı sıklıkla kendisiyle beraber anılan mekân gibi zaman da hem bir kategori; hem bir vakıa vasfıyla farklı bağlamlarda daima farklıdır. Bundan da öte, insan; zaman ve tarihteki varlık olarak kendisini, bütünüyle kendi yapısı olmayan ve iradesiyle yine bütünüyle terk edemeyeceği bir zaman ve tarih şartlar seti içinde bulunmaktadır. Ayrıca Platon'dan Descartes'e, Kant'tan Comte'a, Batı felsefe geleneğinin epistemolojik yörüngesinde düşünüldüğünde tarafsız-nesnel, orada-dışarıda ve epistemolojik öznenin içselleştirilmesine öylece amade hiçbir kendinde şeyin, -bu arada zamanın ve tarihin de- söz konusu edilemeyeceği belirtilmelidir.

Hesaplayıcı zihin veya araçsal rasyonalite açısından zaman ve mekân, yakınlığın ve uzaklığın ölçümünün kategorileri olarak belirginleşmekte ve sabit mesafelere dönüşmektedirler. Fakat zaman ve mekân yalnızca kategoriler olarak görev yapmamaktadır. Hakikati ezeli ve ebedi boyutlarıyla bilebilme söz konusu değildir. Hermeneutik yaklaşımlar ve epistemolojik tutumlarda bunun için yani hakikat, ezeli ve ebedi tüm boyutlarıyla bilinmeyeceği için; bütün bir insanî-kültürel-toplumsal ve siyasal alanı anlama yolunda dil ve tarih hususen önemsenmektedir. Anlamanın zamanın-dışında gerçekleşmeyeceği savunulmaktadır. İnsan toplumlarındaki o kavrayış, algılayış, bilme çeşitliliğine, sonuçta da epistemoloji çeşitliliğine karşın Avrupa-merkezci evrenselcilikle sarmalanmış tek ve nesnel bir zaman (ve mekân) kavrayışının hüküm sürmesinin öncelikle felsefe ve siyasal düşünceler merkezli şekilde sorgulanması gerektiği aşikârdır. 'Batı siyaset düşüncesinde zaman ve tarih felsefeleri' başlıklı bu inceleme, bilhassa Platon, Aristoteles, Augustinus, Hegel, Marx ve postmodern düşünürler üzerinden getirdiği örneklerle altı çizilen 'sorgulamaya', bir katkı sağlayabildiği takdirde kendi yazılış amacını gerçekleştirmiş sayılacaktır.

KAYNAKÇA

- ARISTOTALES (2014). *Nikomakhos'a Etik (Ethika Nikomakheia)*. (Çev: Zeki Özcan), Bursa: Sentez Yay.
- ARISTOTALES (2017). *Politika*. (Çev: Furkan Akderin), İstanbul: Say Yay.
- ARNHART, L. (2008). *Siyasi Düşünce Tarihi Plato'dan Rawls'a*. (Çev: A. Kemal Bayram), Ankara: Adres Yay.
- BOCK, K. (1999). İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları, (Çev: Aydın Uğur), T. Bottomore – R. Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (1999), (Der: M. Tunçay ve A. Uğur), Ankara: Verso Yay.
- BOLAY, S.H. (2006). *Felsefe Dünyasında Gezintiler*. Ankara: Nobel Yay.
- CEVİZCİ, A. (2002). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay.
- CEVİZCİ, A. (2009). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yay.
- EBENSTEIN, W. (1996). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*. (Çev: İsmet Özel), İstanbul: Şule Yay.
- EBENSTEIN, W.- EBENSTEIN, A. (2000). *Great Political Thinkers Plato to the Present*. Thomson Wadsworth, USA.
- FREUD, S. (2000). Civilization and Its Discontents, W. Ebenstein – A. Ebenstein. (2000), *Great Political Thinkers Plato to the Present*, Thomson Wadsworth, USA.
- GORDON, S. (2015). *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi*. (Çev: Ümit Tatlıcan–Hasan Kösebalaban), İstanbul: Küre Yay.
- HARVEY, D. (2003). *Postmodernliğin Durumu*. (Çev: Sungur Savran), İstanbul: Metis Yay.
- HEGEL, G. W. F. (2000). Philosophy of History (Trans: J. Sibree), W. Ebenstein – A. Ebenstein. (2000), *Great Political Thinkers Plato to the Present*, Thomson Wadsworth, USA.
- HEGEL, G. W. F. (2006a). Felsefe Tarihinin Genel Bölünümü. (Çev: Selahattin Hilav), D. Özlem – G. Ateşoğlu (2006). *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, Ankara: Doğu Batı Yay.

- HEGEL, G. W. F. (2006b). Hukuk Felsefesinin Anahatları. (Çev: Güçlü Ateşoğlu), D. Özlem – G. Ateşoğlu (2006), *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, Ankara: Doğu Batı Yay.
- HEGEL, G. W. F. (2015). Dünya Tarihi Felsefesi. (Çev: Doğan Özlem), Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Notos Kitap Yay.
- HEGEL, G. W. F. (2017). The Philosophy of History (Çev: Talip Kabadayı), (Der: Talip Kabadayı), (2017), *Augustinus'tan Paul Weiss'a Tarih Felsefecileri Seçme Okuma Metinleriyle*, Ankara: Bilgesu Yay.
- KABADAYI, T. (2017). Tarih Felsefesine Giriş, (Der: Talip Kabadayı), (2017), *Augustinus'tan Paul Weiss'a Tarih Felsefecileri Seçme Okuma Metinleriyle*, Ankara: Bilgesu Yay.
- KUHN, T. S. (1982). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (Çev: Nilüfer Kuyaş), İstanbul: Alan Yay.
- LONGMAN DICTIONARY OF CONTEMPORARY ENGLISH (2009). Pearson Education Limited, England.
- MARX K. & ENGELS F. (2000). The Communist Manifesto, (Trans: F. Engels), W. Ebenstein – A. Ebenstein. (2000), *Great Political Thinkers Plato to the Present*, Thomson Wadsworth, USA.
- McCLELLAND, J. S. (2005). *A History of Western political Thought*. Routledge Publ, USA and Canada.
- NENON, T. (2006). Geisteswissenschaften, *Encyclopedia of Philosophy*. (Editor in Chief: Donald M. Borchert), Macmillan Reference USA, Thomson Gale, USA.
- NIETZSCHE, F. (2014). *Güç İstenci*, (Türkçesi: Nilüfer Epçeli), İstanbul: Say Yay.
- NIETZSCHE, F. (2015). Zamana Uymayan Düşünceler, (Çev: Doğan Özlem), Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Notos Kitap Yay.
- ÖZLEM, D. (1999). *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*. İstanbul: İnkılâp Yay.
- ÖZLEM, D. (2015). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yay.
- PLATON (2007). *Yasalar*. (Çev: Candan Şentuna – Saffet Babür), İstanbul: Kabalıcı Yay.
- PLATON (2017). *Devlet*. (Çev: Furkan Akderin), İstanbul: Say Yay.
- PLATON (2018). *Devlet Adamı*. (Çev: Furkan Akderin), İstanbul: Say Yay.
- POLYBIUS (2000). *The Histories*, W. Ebenstein – A. Ebenstein, *Great Political Thinkers Plato to the Present*. Thomson Wadsworth, USA.
- POPPER, K. R. (1995). *Tarihselciliğin Sefaleti*. (Çev: Sabri Orman), İstanbul: İnsan Yay.
- TANNENBAUM, D. G. (2017). *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*. (Çev: Özgüç Orhan), Ankara: BB101 Yay.
- TANNENBAUM, D. G. & SCHULTZ, D. (2010). *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*. (Çev: Fatih Demirci), Ankara: Adres Yay.
- WEST, D. (2008). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (Çev: Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yay.
- WHITE, H. V. (2006). *Windelband, Wilhelm, Encyclopedia of Philosophy*, (Editor in Chief: Donald M. Borchert). Macmillan Reference USA, Thomson Gale, USA.
- YENİ REDHOUSE LUGATI (İngilizce – Türkçe) (1953). İstanbul: Amerikan Bord Neşriyat Dairesi