

## Kozmoloji ve siyasetin normatif düzen analojisi\*

 Ümit Feyzioğlu<sup>1</sup> 

### Öz

*Bu çalışmanın amacı; biyofiziksel bir mekân olarak doğa ile sosyal bir mekân olarak kolektivitinin ilişkisini kozmolojik ve siyasal düzenin normatif ve analogik niteliği bağlamında incelemektir. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı çalışmada bilim ve siyaset felsefesi başta olmak üzere felsefe ve kültürel antropoloji literatüründen faydalanılmıştır. Kozmolojinin konusu olan doğa, insanın varoluşunun maddi koşullarını ve imkanlarını belirleyen biyofiziksel bir habitattır. Siyasetin konusu olan kolektivite ise insanın düşünsel ve eylemsel koşullarını belirleyen sosyal bir habitattır. Bu açıdan kozmoloji, doğanın; siyaset de kolektivitinin kuramsal bilgisini sunmaktadır. Doğanın ve kolektivitinin kuramsal bilgileri, paradigmatik bir düşüncenin ürünü olarak birbirlerinden bağımsız değildir. Bu paradigmatik düşünce, insanın kendi varoluşuna dair bir düzen arayışının inşasıdır. Dolayısıyla kozmoloji ve siyaset, paradigmatik bir düzen kuramının farklı biçimleri olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre çalışmada doğa ile kolektivite arasında paradigmatik hakikatlere ve ilkelere dayanan normatif ve analogik bir düzen ilişkisi olduğu öne sürülmektedir. Bu ilişkinin diyalektik, tarihsel ve antropolojik boyutu tartışılmaktadır.*

### Anahtar Kelimeler

*Kozmolojik Düzen, Siyasal Düzen, Doğa ve Kolektivite Diyalektiği, Doğa ve Kolektivite Analojisi*

## The normative order analogy of cosmology and politics

### Abstract

*This study aims to analyze the relationship between nature as a biophysical space and collectivity as a social space in the context of the normative and analogical of the cosmological and political order. In the study where the qualitative research method was used, philosophy and cultural anthropology literature, especially science and political philosophy, were used. Nature, the subject of cosmology, is a biophysical habitat that determines the material conditions and possibilities of human existence. Collectivity, which is the subject of politics, is a social habitat that determines humans' intellectual and action conditions. In this context, cosmology offers theoretical knowledge of nature; politics also offers theoretical knowledge of collectivity. Theoretical understanding of nature and collectivity are not independent of each other as the product of a paradigmatic thought. This paradigmatic thought is the construction of an individual's search for order in their own existence. Therefore, cosmology and politics emerge as different forms of a paradigmatic theory of order. Accordingly, there is a normative and analogical order relationship between nature and collectivity based on paradigmatic truths and principles. This relationship, which emerges as a dialectic, also has a historical and anthropological dimension. The dialectical, historical, and anthropological dimensions of this relationship are discussed.*

### Keywords

*Cosmological Order, Political Order, Dialectics of Nature and Collectivity, Analogy of Nature and Collectivity*

\* Bu makale, yazar tarafından Afyon Kocatepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı'nda 2024 yılında Dr. Öğr. Üyesi Kerim Çınar danışmanlığında tamamlanmış olan *Toplumsal ekolojiyi totalitarizm üzerinden okumak: Klasik felsefeden Bookchin'e doğa ve toplum* başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

<sup>1</sup> Corresponded Author/Sorumlu Yazar, Arş. Gör. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, E-posta: [ufeyzioglu@agri.edu.tr](mailto:ufeyzioglu@agri.edu.tr)

### Extended Summary

The purpose of this study is to question the ontological and epistemological relationship between nature and society by considering cosmology and politics with the notion of order. The paper focuses on the notion of order in cosmology and politics. It addresses the ontological and epistemological relationship between nature and collectivity in a philosophical, scientific, and anthropological context.

Cosmology refers to a fictional order of nature fed by different sources such as philosophy, theology, science, and mythology. A fictional order regarding nature is an order regarding human existence. The concept of politics, which has similar resources to cosmology, refers to a fictionalized order in society. An order constructed regarding society is also an order regarding the social existence of the individual. Therefore, the concept of order is common between cosmology and politics. Nevertheless, the relationship between cosmology and politics is not only about the concept of order. Every political theory is constructed based on a description of human nature. The description of human nature brings with it the necessity of first defining nature, the place of an individual in nature, and their relationship with nature. In this direction, the description of nature goes beyond its biological or physical meaning and acquires a social meaning. Thus, an indirect relationship emerges between what nature is and what society is. Within the framework of this relationship, nature acquires a political identity, and society acquires a natural identity. The basis of the connection between the cosmological order and the political order is based on the understanding of human nature. This situation stands out with its paradigmatic, anthropological, and evolutionary dialectical aspects.

First of all, historically, different constructions of nature, human nature, and society are the product of different paradigmatic understandings of cosmology and politics. For this reason, each different cosmological order design that emerges in the history of thought also reveals a different political order design. A paradigm, a holistic thinking system, is a determining thought pattern for constructing the cosmological and political order. Accordingly, cosmological order and political order emerge as different theoretical models of a common paradigm. As the paradigmatic knowledge of nature and society changes, so do cosmology and political theories. Cosmology and politics are the narratives of the establishment of order from chaos or the transition from uncertainty to a certain state. This narrative also includes the narrative of a development extending from what is to what should be. This development, which represents an evolutionary process, reveals a historical narrative that will legitimize the order. At this point, the history of nature comes to the fore for cosmology and the history of society for politics. These two histories unite in culture, a holistic adventure of the relationship between humans and nature. Thus, nature and society become two essential subjects of anthropology. Society is a social habitat different from nature, which humans create against and within nature to adapt to it. This social habitat has an institutional and functional quality through culture. Culture, which systematically creates thought, meaning, value, and action, has a paradigmatic character with this quality. The origins of culture, which determines the relationship between nature and humans, are based on humans' interpretation of nature. In other words, the culture that emerges from nature turns into an institutional structure with the creativity of the human mind, and this structure recreates nature with the meanings it creates. In this respect, the main function of culture is to give meaning to nature and society within the framework of an order and to ensure the continuity of the order. Thus, nature and society gain order by becoming a state of culture. The formation of culture is an evolutionary process. The process extending from hunting and gathering to post-industrial society points to the evolution of humans and the relationship between humans and nature. This evolution, built on the harmony and opposition of nature and humans, adds a dialectical character to the relationship between nature and humans. This evolutionary dialectic is an anthropological history that extends from an individual's dependence on nature to his domination of nature. A similar history exists in society, extending from the clan to the state. In this respect, cosmological and political order emerge as two aspects of a common paradigm, culture and history.

The question of this study is whether the concepts of nature and collectivity are related to or different from each other in philosophical, scientific, and anthropological contexts. This question has been addressed from paradigmatic, cultural anthropological, and evolutionary dialectical aspects. In the analysis made in line with these three contexts, it was analyzed that there is an analogical relationship between nature and collectivity, as well as between cosmological order and political order. The analogy between cosmology and politics emerges in different forms, both historically and theoretically, because a design of order regarding nature and society forms the basis of an individual's existential effort.

## Giriş

Düşüncenin tarihi; özü itibariyle insanın sürekli artan bir münasebetle içerisinde bulunduğu doğayı ve kolektiviteyi; felsefe, teoloji ve bilim gibi farklı biçimlerde sürekli anlama, açıklama ve tanımlama çabasının bir birikimidir. Tarihsel koşullar içerisinde insanın ilksel halinden post endüstriyel haline değin süregelen bu çaba; bir canlı türü olarak insanın doğayla biyofiziksel münasebetinin kozmolojik, birey olarak kolektiviteyle sosyal münasebetinin siyasal tasavvurlarını beraberinde getirmektedir. Kozmoloji ve siyaset kuramları olarak ortaya çıkartan bu tasavvurların ortak gayesi; zaruri olarak insanın içerisinde bulunduğu biyofiziksel ve sosyal habitatın -doğanın ve kolektivitenin- yapısını, düzenini ve ilişkilerini anlamak, açıklamak, kurmak veya kurgulamaktır.

Bilimsel anlamda ampirik niteliğinin (Whitehead, 2017, s. 13) yanı sıra felsefi anlamda şeylerin özü, niteliğinin kaynağı, varoluşsal ilkesi (Arslan, 2012, ss. 13-14), kendiliği ve kendiliğindenliği (Collingwood, 1999, ss. 56, 58) olan doğa; olguların, olayların ve ilişkilerin kapsayıcı bir açıklamasıdır. Bununla birlikte doğa; yalnızca kendiliğinden -doğal- olanın değil, kendiliğinden olanın üretimi olan şeyleri de dolaylı belirleyen bir kavramdır. Bu bakımdan doğa; doğal olanın felsefi olarak zorunlu olduğu kavrayışının yanı sıra bu kavrayışın karşısını da dolaylı olarak barındırmaktadır. Yani doğa; doğal ya da doğası gereği şeylerin bir açıklamasıyken aynı zamanda doğal olmayan veya doğası gereği olmayan şeylerin de bir kriteri olmaktadır. Buna göre doğa; bütün şeylerin, olguların, olayların, eylemlerin, süreçlerin ve biçimlerin açıklandığı, tanımlandığı ve kurgulandığı bir model haline gelmektedir. Bu model; doğal olan ve doğal olmayan bütün görüngülerin; olması gerektiği şeyi ifade ettiği gibi, olmaması gerektiği şeyi de ifade etmektedir.

Doğanın bu belirleyici misyonuyla kozmoloji; evrenin ne, neden ve nasıl olduğunu; mitolojik, felsefi, teolojik ve bilimsel düşünce biçimleriyle farklı açılardan ortaya koyan kuramsal ve kurumsal bir düşünce yapısı ve düşünme sistematiğidir. Bu sistematik içerisinde kozmos; düzenlenmiş olan veya bir düzen içerisinde var olan evren (Dürüşken, 2021, ss. 19-20) ya da doğadır. Bu bağlamda kozmoloji; düzenin ortaya çıkışı olan kozmogoniyle birlikte düzenin kaidelerini ve niteliğini açıklamaktadır (Shakian, 1997, s. 13). Şeylerin ne, nasıl ve neden olduğunu anlatan bir varlık ve bilgi kavrayışı olan kozmoloji; doğanın, var olan gerçekliğinin var edilen kozmolojik hakikate dönüştürüldüğü kuramsal bir inşadır. Ontolojik bir kuram olan doğa; şeylerin doğası ya da şeylerin doğası gereği aşkınlığıyla var olan her şeye nüfuz eden ontolojik bir tümel ve epistemolojik bir tikel olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle kozmoloji; mevcut her şeyin doğrudan ya da dolaylı olarak anlamlandırılmasına ve tanımlanmasına kaynaklık eden bir düzen kurulumudur. Bu kurulum; kaostan düzenin ya da olmayandan olanın ortaya çıkışı itibariyle ilerlemeci bir tarih düşüncesini (Bıçak, 2017, s. 122) bünyesinde barındırmaktadır. Böylece doğa; kaosun düzene, belirsiz olanın belirlenime dönüştüğü ilerlemeci bir süreci ve bu dönüşümün neticesindeki mutlak düzenin normatif imgesi olmaktadır.

Kolektivitenin olgu, olay, yapı ve ilişkilerinin ne ve nasıl olduğuna dair kolektiviteye dair idealize edilen anlamlar (Arslan, 2017, s. 164) olan siyaset; kolektivitenin özsel bilgisiyle (Küçükalp, 2011, ss. 53-54) birlikte kolektivitenin değer, anlam ve ilişkilerinin ne olduğu ve ne olması gerektiğine dair normatif bir önerme niteliğine sahiptir (Cevizci, 2017, s. 260). Bu açıdan salt devlete ilişkin bir olgu olmaktan ziyade bireyler arasındaki karşılıklı etkileşim ve ilişkiler olan (Eriksen, 2009, s. 31) siyaset; kolektif yetkinliği, yapıyı ve düzeni ifade etmektedir (Ağaoğulları, 2009, ss. 12-16). Bu bağlamda siyasal olan kolektif, kolektif olan da siyasaldır. Zira siyaset; bütün anlamlarıyla birlikte kolektivitenin varoluşsal düzenine ilişkindir. Dolayısıyla siyaset kuramı; belirli yasalar ve kaideler temelinde düzenli olan, düzenli olması gereken ya da düzenlenmesi zaruri olarak kabul edilen kolektivitenin normatif bir açıklaması ve kolektif düzenin normatif bir inşasıdır. Siyaset kuramının normatif yönü; düzenin tümel anlam, değer ve ilkelerle meşrulaştırılmasını ortaya çıkartırken (Cevizci, 2017, ss. 260-261) bu meşrulaştırma da insanın ve kolektivitenin varoluşuna dair (Erdoğan, 2021, s. 8) anlam, değer ve ilkelerin ontolojik ve epistemolojik açıklamasını zorunlu hale getirmektedir.

Bu zorunluluk bağlamında siyaset; özü itibariyle insanın ve kolektivitenin ontolojik kuramıdır. Yani kuramsal doğrularla inşa edilen kolektivite düşüncesi, var olan gerçekliğin var edilen bir hakikate dönüşümüdür. Teoloji, felsefe ve bilim gibi farklı anlamsal ve kavramsal çerçeveler kullanan siyaset kuramı; şeylerin doğasının ya da doğası gereği olanın hakikatiyle kolektivitenin belirleyici ontolojik tümeli olmakla birlikte kolektif fenomen ve ilişkileri de şekillendiren epistemolojik bir tikel olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan siyaset kuramı; anlamlar, kavramlar, değerler ve ilişkiler olmak üzere insanın ve kolektivitenin tüm yönleriyle yaratıldığı bütüncül bir düzendir. Kolektivitenin varoluşu ve düzeni, tarihsiciliğe dayanan bir dizge barındırmaktadır. İnsanın toplumsallaşmasının anlatısı olan bu tarihsicilik; kolektivitenin düzen olarak, insanın da kolektif düzende birey olarak tamamlanışının ve kolektif nihayete ulaşmasının ilerlemeci sürecidir. Böylece kolektivite, siyasete -siyaset kuramına- ait mutlak hakikatin ve düzenin kimliğine bürünmektedir.

Düzenin ontolojisi ve epistemolojisi bağlamında kozmoloji ve siyaset, birbirine ilişik kuramlardır. Zira kuramsal bir düzen olan doğa ve kolektivite, sistematik bir düşüncenin farklı örüntülerdeki normatif ve analogik tasarımları olarak ortaya çıkmaktadır. Kozmoloji ve siyaset kuramının temelini oluşturan düzen kavramından yola çıkan bu çalışma; doğa ile kolektivite arasındaki ilişkiyi paradigmatik ve diyalektik ekseninde kültürel antropolojik analizle ele alarak kozmoloji ve siyasetin normatif düzen tasarımını ve ikisi arasındaki analogiyi ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın odaklandığı soru; doğa ve kolektivite kavrayışlarının felsefi, bilimsel ve antropolojik bağlamda birbirlerine ilişik ya da birbirlerinden müstakil olup olmadığıdır.

### Doğa ve Kolektivitenin Düzen İlişkisi

Doğaya ilişkin kuram ve kavrayış, insan doğasına ilişkin; insan doğasına ilişkin kuram ve kavrayış, insanın varoluşuna ilişkin; insanın varoluşuna ilişkin kuram ve kavrayış ise siyasete -kolektiviteye- ilişkin kuram ve kavrayışı etkilemektedir (Küçükalp, 2011, s. 45). Doğadaki fenomenlerin varoluşu, aynı zamanda insanın varoluşunun da kaynağıdır. Bu nedenle insan doğasının bilgisi, öncelikle doğanın bilgisini zaruri kılmaktadır. Zira varlığı itibariyle doğaya içkin olan insan, kendisini aşkın bir doğayla tanımlamaktadır. Bu bağlamda doğaya dair kuram, esas itibariyle temelinde insanı barındıran (Günay, 2010, s. 1) insana dair bir kuramdır.

“Her siyaset kuramı, belli bir insan doğası anlayışına dayanır” (Arslan, 2017, s. 165). Kuramın kurgusunda, insanın etik doğasına ilişkin bir varsayım vardır. İnsanın düzenli ve ayırt edici davranışsal modelleri olan insan doğası (Heywood, 2016, ss. 20-21); insanın düşünsel ve eylemsel amaç, biçim ve nedenselliğini değişmeyen öz, ilke, değer ve niteliklerle açıklayan ve tanımlayan varoluşsal bir kavrayıştır. Bu kavrayışla evrendeki yeri, davranışları, eylemleri, düşünceleri, inançları, değerleri ve tarihi gibi bütün yönleriyle insan, bir kuram haline gelmektedir. Bu kuram doğrultusunda kolektivitenin biçimi ve siyasetin niteliği şekillenmektedir. Değişmeyen mutlak bir öze işaret eden insan doğası; kolektivitenin, bu öze göre inşa edilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmakta ve kolektivite, hipotetik bir doğanın hipotetik bir düzeni olmaktadır. Bu bakımdan kolektivitenin düşünce, eylem ve ilişkilerini belirleyen varlık biçiminde somutlaşan insan doğası (Stevenson, 2005, s. 12); kolektivitenin doğasını yaratmakta ve kolektivite, insan doğasının bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır (Heywood, 2016, ss. 20, 22). Böylece insan doğası, siyaset kuramında niteleyici bir role bürünürken (Arnhart, 2011, s. 16); şeylerin özü ve olması gerektiği şey olan doğa, kolektivitede vücut bularak siyasal bir anlam, değer ve işlev kazanmaktadır (Heywood, 2016, s. 22).

Buna göre doğanın varlık ve bilgi kavrayışı insanı, insanın varlık ve bilgi kavrayışı da doğayı içermekte; doğa ve insan ortak bir varoluşsal bilgiyle anlam kazanmaktadır. İnsanın dışsal bir gerçekliği olan doğa, bunun ötesine geçerek içsel bir hakikate dönüşmektedir. İnsanın hem parçası olduğu doğa ve hem de bireyi olduğu kolektivite olan bu hakikat (Demiralp, 2015, s. 13), insanın davranış ve eylemlerini anlamlandırarak doğallaştırmaktadır. Böylece insan ile doğa arasındaki ilişki, biyofiziksel olmanın yanı sıra anlamsal bir boyut kazanmaktadır. Bu bağlamda doğal ve kendiliğinden bir düzen olan kozmoloji; şeylerin doğası ya da şeylerin doğası gereği doğrultusunda kolektivitenin ve düzeninin inşasında olumlu ya da olumsuz bir örneklem ve model olarak ortaya çıkmakta, siyaset kuramına doğal ve meşru bir zemin sağlamaktadır. Kozmoloji ve kozmolojik düzen vasıtasıyla kendini meşrulaştıran siyaset kuramı; kozmolojik feyz ile kolektiviteyi bir düzen olarak tasavvur etmekte, tesis ettiği kolektif anlam, değer, yapı ve ilişkilerle bu düzene süreklilik sağlamaktadır (Bıçak, 2017, ss. 14-32). Zira insanın varlığının ve varlık biçiminin temel kaynağı olan doğa, insanın kendisini tanımladığı, açıkladığı ve gerçekleştirdiği biricik düzendir.

Türk Dil Kurumu çevrimiçi sözlüğüne göre belirli bir yöntemle kurulmuş olan bir sistem, belirli bir amaç doğrultusunda olguların sıralanması ve nitelenmesi, bir yapıda yer alan unsurların yapıyla ve birbirleriyle olan ilişkileri gibi anlamlara sahip olan düzen kavramı (erişim tarihi: 08.02.2022); kendisini kural, ilke ve yasalarla tesis etmekte ve bu kural, ilke ve yasalar düzenin ne ve nasıl olduğunu belirlemektedir. Dolayısıyla düzeni inşa etmek veya keşfederek çözümleyebilmek için öncelikle düzeni tesis eden kural, ilke ve yasaların icat edilmesi veya keşfedilmesi gerekmektedir. Bir bütünü niteleyen düzen; bütünün parçalarını ve bu parçaların işleyiş ve ilişkilerini de niteleyerek aynı kural, ilke ve yasaların işlevselliğiyle bütünün her alanında mutlaklaşmaktadır. Böylece bütünün tamamında idealize edilerek amaçsallaşan mutlak düzen, kendi nesnesini yaratan bir arzu öznesi olmaktadır.

Kozmoloji için doğa, verili veya var olanı temsil ederken; siyaset için kolektivite, kurulması veya var edilmesi gereken düzeni temsil etmektedir. Düzen ve birlik olan doğanın mutlak hakikatinin kavranması (Ruby, 2012, ss. 17-18), düzen ve birlik olarak kolektivitenin inşasında mutlak normların ortaya çıkarılması bakımından ehemmiyet taşımaktadır. Doğadaki fenomenlerin açıklaması olan kozmoloji ile kolektivitedeki fenomenlerin açıklaması olan siyaset; amaç, yöntem, anlam, değer, öz ve ilişki çerçevesinde mutlak düzenin ne ve nasıl olduğunun belirleniminin varlık ve bilgi kavrayışı hususunda



birleşmekte ve aynılaşmaktadır. Böylece kozmoloji ile siyaset arasında, doğanın ve kolektivitenin mutlak düzenini amaçsallaştıran doğrusal bir bağ ve ilişki ortaya çıkmaktadır. Doğadaki ve kolektivitedeki düzenin unsur, yapı ve ilişkilerinin ne olduğu ve ne olması gerektiğine dair ortaya çıkan kozmoloji ve siyasetin ortak sorunsalı; doğayı ve kolektiviteyi ortak bir mutlak düzenin izdüşümleri haline getirmektedir. Bu bakımdan kozmoloji ve siyaset, ontolojik ve epistemolojik olarak tümel bir paradigmanın örüntüleri olmaktadır.

### Doğa ve Kolektivitenin Paradigmatik Tasarımı

Bilim felsefesine ilişkin öne çıkan paradigma kavramı; ortaya çıkan bir sorunsalın aynı yöntem, kural, ölçüt ve ilkelere göre çözümlenmesi doğrultusunda işlevsel olan ve bu yönde pek çok örneklemini türeterek değer, anlam, inanç, teknik ve kuram(lar)ın tümünü kapsayan genel kabul görmüş evrensel bir düşünme modelidir (Kuhn, 2006, ss. 65, 82, 97, 282). Bilimin, evreni tüm yönleriyle açıklama niteliğine sahip bütüncül tek bir kuram meydana getirme gayesine (Hawking, 2006, s. 19) sahip olan paradigmanın amacı, bu bütüncüllüğü her alanda işlevsel kılacak olan zihin dünyasını oluşturmaktır. Bu açıdan insan ile doğa ilişkisinin niteliği, biçimi ve bunların dönüşümü bağlamında bilim; rasyonel ve mantıksal süreçlerin yanı sıra tarihsel olarak felsefe, mitoloji, teoloji ve metafizik gibi farklı düşünüşleri de içeren bir düşünce biçimidir. Dolayısıyla bilim tarihi de esasen bir düşünce tarihidir (Erdoğan, 2009, s. 10). Düşüncenin sınırsız etkinliği, etkileşimi ve yaratıcı sentezi bağlamında bilim felsefesindeki dar anlamının ötesine geçen paradigma kavramı; insanın fikir, eylem, davranış ve etkinliklerinin her alanında bilgiyi yaratan amaçların ve çıkarların sistematik olarak örgütlendiği (Kuyuş, 2006, s. 53) tümel bir düşünce yapısını ifade etmektedir.

Olgu ve olayların varlığı ve bilgisine dair sorunsalların çözümü işlevi gören ve bu işlevselliği ölçüsünde var olan paradigma (Kuhn, 2006, ss. 115, 282); tarihsel ve değişken bir nitelik göstermekle birlikte farklı alanlarda kuram(lar)ın ortaya çıktığı tek bir zihin dünyasının kurucu düşünme modelidir. Buna göre olgu ve olaylar arasında düzenli ilişkiler olduğu varsayımından hareket eden kuram, paradigmatik olarak dünyayı açıklayan bir önermedir (Bates, 2009, ss. 20, 43). Dünyanın paradigmatik açıklaması; esasında tek bir düşünme kalıbı olan paradigmanın aynı ilke, kural, yasa, dil, anlam, değer, kavram ve mantık setinin; farklı alanlardaki olgu, olay ve sorunsallara dair farklı kuramlara uygulanış varyasyonlarını ortaya çıkarmaktadır (Kuhn, 2006, s. 301). Böylece kapsayıcı bir tasavvur sistemi olan paradigma; kozmoloji ve siyaset kuramlarının inşasında düşünme biçimini dikte eden ve düşünceyi belirleyen ilke, kural, yasa, değer, anlam ve kavramlar dizisidir.

Paradigmaya bağlı olarak ortaya çıkan kuramlar, somut gerçekliği ve nesnel anlamı olmayan zihinsel olgulardır (Hawking, 2006, s. 18). Sistematik ve bütüncül bir kavrayış olan kuram, zihinsel sürecin ortaya koyduğu ve kullandığı soyutlamalarla oluşan ilke ve yasalarla (Randal, 2014, s. 40) şekillenmektedir. Bu ilke ve yasalar, bilgi vasıtasıyla temellendirilerek (Cevizci, 2017, s. 126) somut bir gerçekliğe ve nesnel bir anlama dönüşmektedir. Dolayısıyla her kuram, işlenmiş ve işlevselleştirilmiş bilgiler bütünüdür. Bilginin tarafları olan özne ile nesne (Mengüşoğlu, 2017, s. 56) arasında bilgi vasıtasıyla varoluşsal bir bağ kurulmakta; bu bağ çerçevesinde özneye anlam kazanan nesne, kendi başına var olma durumundan (Mengüşoğlu, 2017, s. 57) özneye var olma durumuna evrilerek özneye bağımlı hale gelmektedir.

Düşüncenin dışında var olan şey; düşünme eyleminin konusu olduğunda düşünceden müstakil varoluşunu yitirmekte; zihnin bir parçası ve bilincin bir ürünü olarak nesneleşmektedir. Bu bakımdan doğanın ve kolektivitenin kuramsal bilgisi; onların ve onlara ait fenomenlerin ne olduğunu değil, düşünce tarafından nasıl tasavvur edildiğini göstermektedir (Wittgenstein, 2013, ss. 23, 26). Dolayısıyla her bilme eylemi, aynı zamanda bir tasarlama ve yaratma eylemidir. Düşünceden bağımsız olan, ancak düşünceye konu olarak düşüncenin malzemesi olan bir fenomen; düşünce tarafından yeniden yaratılmaktadır. Bunun anlamı, düşüncenin dışındaki fenomenin gerçekliğinin ve bilgisinin; değişmeyen, yek ve mutlak bir hakikat olarak (Mengüşoğlu, 2017, s. 97) düşünceyle tekrar yaratılmasıdır. Yani kuramsal olarak yaratılan şey; aslında fenomenin kendisi veya bilgisi değil, paradigmatik düşüncenin fenomen hakkındaki bilincidir. Tanımlayıcı bir özne olan bu bilinç, nesne olan fenomenin varlık kavrayışına ilişkindir (Mengüşoğlu, 2017, ss. 95-96). Doğanın hakikatini sunma iddiasındaki kozmoloji kuramı ve kolektivitenin hakikatini sunma iddiasındaki siyaset kuramı; doğanın ve kolektivitenin ne olup ne olmadığına (Kuhn, 2006, ss. 78, 100), ne olması ve olmaması gerektiğine yön veren paradigmanın, farklı alanlarda farklı biçimlerde çok boyutlu olarak ortaya çıkan tek boyutlu hakikatidir. Yani kozmoloji ve siyaset, varlık ve bilgi kavrayışı olarak aynı paradigmanın birbirine koşut paydaşlarıdır (Kuhn, 2006, ss. 186, 187).

Paradigmatik tasarımlar olan kozmoloji ve siyaset, doğanın ve kolektivitenin düzen sorunsalının çözücüsüdür. Kaotik ve çelişkili görünen bir varoluştan ortaya çıkan düzen yaratma ihtiyacı (Hezfeld, 2012, s. 250), genel geçer değer, ilke ve yasalar dizgesini zaruri kılarken; bu değer, ilke ve yasalar

paradigma tarafından karřılanmaktadır (Kuhn, 2006, s. 122). Dođa yasalarından meydana gelen kozmolojik dűzen ile kolektivitenin yasalarından meydana gelen siyasal dűzen, parçası oldukları paradigmanın yasalarıyla paradigmatik dűzene gűre kurulmaktadır. Dűzen arayışının bir neticesi olan paradigmanın varlık ve bilgi kavrayışı, řeylerin dođası veya dođası geređi řeylerin űzű ve niteliđi itibariyle dođanın dođasıyla birlikte insan dođasını da tanımlamaktadır. Paradigmanın anlam ve yasaları dođanın anlam ve yasalarında, dođanın anlam ve yasaları da kolektivitenin anlam ve yasalarında yeniden űretilmekte; paradigmanın dűzeni dođal dűzende, dođal dűzen de kolektif dűzende ortaya çıkmaktadır.

Nihayetinde paradigmanın -dűřűncenin- kaynađı olan, dođayı ve kolektiviteyi mutlak bir dűzen arzusuyla tasavvur eden insan; bu tasavvuru varoluřunun her alanına tařımaktadır. Bu dođrultuda aynı paradigmatik enstrűmanlarla řekillenen kozmoloji ve siyaset kuramı; mutlak dűzenin kurulumu gayesinde birleřerek birbirlerini beslemektedir. Bu nedenle dűzenin tasarımı ve inřası bađlamında paradigmatik ve analojik bir iliřkiye sahip olan dođa ile kolektivite ve kozmoloji kuramı ile siyaset kuramı; dűnyanın biyofiziksel ve sosyal yekpare dűzeninin yaratımı dođrultusundaki aynı çabanın farklı gűsterimleridir (Herzfeld, 2012, ss. 249, 250).

### Dođa ve Kolektivitenin Kűltűrel Antropolojisi

Esasen bir insan tasarımı olan kozmoloji ve siyaset kuramı; paradigmatik bir űn kabul olarak yalnızca insanın varoluřsal bilgisine deđil, varoluřsal bilgisini temellendirebileceđi olgusal bir tarihe de ihtiyaç duymaktadır. Zira dűřűncenin bir etkinliđi olan bilginin tarihi, dűřűncenin űznesi olan insanın tarihine kořuttur. İnsanın tarihini kavrayabilmek için; olgu ve olayların ne ve nasıl olduđundan ziyade olduđu duruma nasıl eriřtiđini kavramak gerekmektedir (Boas, 1920, s. 314). *“Tarihin kendisi dođa tarihinin, dođanın insan durumuna dűnűşmesinin gerçek bir parçasıdır”* (Marx, 2011, s. 181). Biyofiziksel ve sosyal kořullarla prehistoryadan beri řekillenen insanın tarihi; insanın insanlařmasının, insanlařmaya dair bir bilinç oluřturmasının tarihidir. İnsanı dođadaki diđer tűrlerden ayıran bu bilinç; insanın dıřındaki řeylerle ve çevresiyle birlikte varoluřunu ve evrendeki yerini anlamlandırmasıdır. Bűylece evren; insanla birlikte evrene ait bűtűn unsurları insan durumuna -bilinç haline- dűnűřtűrűlmesiyle tanımlanmaktadır.

Bilincin nesnesi olan evrenin gerçeklikleri, tarihsel olarak deđiřkenlik gűsteren (Teber, 2010, s. 237) biliřsel bir sűrecin űrűnűdűr. İnsan ile dođa iliřkisinin biliřsel sűrecinde dođanın ve kolektivitenin içerisinde ortaya çıkan bilinç; nesnel gerçekliđinden farklı olarak dođanın, maddi gerçekliđinin imgeleřtirilerek insanlařtırılmasıdır (Teber, 2010, ss. 239, 237). Bu dođrultuda dođa kuramı insanı, insan kuramı da dođayı içeren tek bir kuramdır (Marx, 2011, s. 181). İnsanı *“nesnel dűnyasında űzne, űzneler dűnyasında ise egemen”* (Morin, 2019, s. 4) hale getiren bilinç; insana, dođayı ve kolektiviteyi keřfetmenin űtesinde onları tasarlama imkűnű vermektedir. Bűylece varoluřsal kaygı, gereklilik ve sorunsalın biliřsel kavrayışı olan dűzen; sadece olgu ve olayları organize etme aracı olarak deđil, bilincin dűzen amacı olarak űretilmektedir (Herzfeld, 2012, s. 323). Bu bađlamda bir bilinç olan dođa, kolektivite ve bunların dűzeni; antropolojik erevrede bir kűltűrdűr. Zira kolektivitenin maddi ve dűřűnsel bűtűn yařam kořullarıyla ve biçimleriyle geliřen bilinç, bu kořul ve biçimlerin tűműnű ifade eden kűltűr tarafından belirlenmektedir (Teber, 2010, s. 239). Bu açıdan bir kűltűr olarak dođa ve kolektivite, biyolojik űzelliklerinin yanı sıra (űzbudun, řafak ve Serpil, 2014, s. 11) insanın; dűřűnce ve eylemlerinde (Saran, 1992, s. 21), biliřsel birikimi ve sembolik yűnlerinde (Eriksen, 2009, s. 31), űrgűtlenme biçim ve iliřkilerinde, yařamını idame faaliyetlerinde ve inanç, ahlak ve ideoloji gibi deđer sistemlerinde (űzbudun ve Uysal, 2012, ss. 13, 18-20, 25) antropolojik olarak bűtűncűl bir řekilde var olmaktadır.

Bűtűn canlı tűrlerinde olduđu gibi insan tűrű de varlıđını devam ettirebilmek için temel yařamsal gereksinimlerini karřılamak zorundadır. Bu dođrultuda karřılařılan sorunların űstesinden gelinmesi; iř birliđi, iř bűlűmű, maddi ve sembolik deđer űretimlerini beraberinde getiren bir űrgűtlenme zorunluluđunu, yani kolektiviteyi ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan iřlevsel ve araçsal bir hayatta kalma stratejisi olarak insan yetisinin bir űrűnű olan kolektivite; dűřűnce, davranış, eylem ve deđerlerden oluřan yaratılmıř sosyal bir habitattır (Malinowski, 1992, ss. 66, 67, 68). Her canlı tűrű, biçimsel bađlamda bir kolektivite olmakla birlikte; yalnızca insan tűrű kendi yařamını kendisinin kontrol ettiđi bir kolektivite yaratmaktadır. Dođaya uyum sađlama biçimi olarak insanın nesneleřtirme yetisinin űrűnű olan (Wulf, 2009, s. 63) kolektivite, insanın kendi varoluř kořullarını deđiřtirmesi, dűnűřtűrűmesi ve yeniden yaratmasıdır.

Yařamsal bir edimle dođadaki varoluřunu yapay olarak yaratan insan, bu varoluřu konumlandırabilmek için bir dođaya ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyaç dođrultusunda insanın nesneleřtirme yetisinin somut ve soyut űrűnleri, yapay olan kolektiviteyi dođal kılmakta; dođal bir yapaylık olarak kolektivite de insana ait yeni, ikinci bir dođa hűviyetinde ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla kolektivite; insanın, dođanın hem içinde

hem de dışında var olmasıdır. Kendiliğinden bir habitat olan doğa, insanın bulunduğu; yaratılmış bir habitat olan kolektivite ise insanın sahip olduğu doğadır (Plessner, 1981'den akt. Wulf, 2009, ss. 66, 67, 68). Bu iki doğa arasında düşünce, imge ve eylemlere dayanan diyolojik bir ilişki vardır (Flügge, 1963'ten akt. Wulf, 2009, s. 63). Biyolojik, fiziksel ve düşünsel olgular; doğa ile kolektivite arasındaki diyolojik ilişkinin insan tarafından yaratılarak, keşfedilerek veya icat edilerek yönlendirildiği iletişim araçlarıdır. Bu doğrultuda tanımlanan fenomenler olan doğa; insanın kendisini biçimlendirdiği kolektivitenin görünümüleri olarak anlam kazanmaktadır. İnsanın örgütlenmiş eylem ve düşüncelerinden oluşan bu biçimlendirme; insanın kendisini yarattığı, bulduğu ve yansıttığı kültürdür (Sartre, 1989, ss. 196-197). Kültürel bir varlık olan insana dair her şeyi kapsayarak insanın varoluşsal bilincinin kurumsallaşması olan kültür; insanın insanlaşma süreci ve bu sürecin biçimidir (Tylor, 1958'den akt. Wulf, 2009, ss. 129-130). Bu bakımdan doğayı da kapsayan kültür, doğayla şekillenen ve doğayı da şekillendiren bir bilinçtir.

Etimolojik kökeni colere sözcüğüne dayanan (Emiroğlu ve Aydın, 2003, s. 523), kültür, aynı zamanda yetiştirmek ve terbiye etmek anlamlarını da taşımaktadır (Eriksen, 2009, s. 30). Bu yönüyle kültür; bireyin düşünce ve eylemlerinin kolektif bir terbiyesi olduğu çıkarımına da sahiptir. İnsanın doğadaki diğer canlı türlerinden ayrılarak iradi varoluşunu ifade eden bu terbiye; iradi olmayanın iradi hale getirilmesidir. Dolayısıyla kültür; insan iradesinden bağımsız ve muğlak olan, bu nedenle de insanın varoluşuna hem kaynak hem de bir tehdit olan doğanın ve doğal olanın iradi karşısını temsil etmektedir. Zira bir kültür olan kolektivite; insanın etkileşim ve ilişkilerle ortaya çıkan sosyal örgütlenmesi, iradi etkinliği ve bu iradi etkinlikle ortaya çıkan kurumsallaşmanın ürünü ve kurumsal yapıların bütünüdür (Eriksen, 2009, ss. 30, 31, 72, 74, 82). Dolayısıyla kolektiviteden ve kültürden bağımsız bir insan, iradi olmayan doğaya bağımlı bir yabanılıktır. Bu açıdan kültür, bireyleri terbiye eden iradi bir kolektif düzen haliyken; kolektivite de doğanın dışında ve karşısında yer alan bir kültür durumudur.

Kolektivitenin ve bireyin somut ve soyut tüm olgularını kapsayarak kolektif düşünce ve eylemleri içeren çok yönlü bir yapı olan kültür (Tylor, 1920, s. 1); kolektivitenin işlevsel mekanizması ve yapısıdır. Bir kültür olarak kolektivitenin yapısı; aktarılabilen organik bir niteliğiyle (Saran, 1992, s. 136) rölatif ve etkileşimli olan (Wells, 1972, ss. 38, 39), kolektivitenin değer, anlam, eylem, düşünce ve ilişki kalıplarını belirleyerek kolektif uyumu sağlayan (Haviland, 2002, ss. 65, 74, 89, 90) ve bireyler tarafından ortak kabul gören ve bireyler arasında paylaşılan kolektif yaşam düzenidir (Saran, 1992, s. 136). Kolektif düzen, kendisine uygun düşünce ve eylemler üreten değerler, anlamlar, kurallar ve normlar bütünüdür (Haviland, 2002, ss. 65, 89). Ancak, varoluşu kolektiviteye bağlı olduğu kadar doğaya da bağlı olan insan; biyofiziksel olduğu kadar da sosyal bir varlıktır (Levi-Strauss, 1969, s. 3.). Dolayısıyla insanın bilişsel birikimi, biyofiziksel doğadan bağımsız değildir (Plessner, 1980'den akt. Lerch, 2014, s. 200). Zira bütün yaşamın biyofiziksel kaynağı olan doğa; insanın, düşünsel ve eylemsel olarak sürekli kendisini geliştirerek var olduğu ve etkinlikleriyle ilişki içerisinde bulunduğu bir alandır.

İnsanın doğadaki varoluşunun edimsel bir zorunluluğu olan kolektivite, kendi varlığının idamesi için varoluşunu belirleyen varsayımsal değer ve kaidelerin öngörüldüğü bir yapıya ihtiyaç duymaktadır (Malinowski, 1992, s. 74). Kolektivite içindeki bireyin kendisini tabi kıldığı bu yapı; doğal ve sosyal habitatın ne ve nasıl olduğunu belirlediği bilişsel bir düzendir. Bireye düşünce ve davranış kalıpları geliştiren bu düzen; kolektivitenin varoluşsal istikrarı ve sürekliliği için vazgeçilmez olan işlevsel bir mekanizmadır (Radcliffe-Brown, 1950'den akt. Wulf, 2009, s. 113). Bu doğrultuda insanın doğayı ve kolektiviteyi kapsayan tümel bir varoluş tasarısı olan -kozmojik ve siyasal- düzen, bilişsel bir birikim olan insanın tarihinde ortaya çıkmaktadır.

İnsan doğası başta olmak üzere şeylerin doğasını yaratmayı ve dönüştürmeyi içinde barındıran (Eriksen, 2009, s. 72) ve kolektivitenin ortak bir amaç ve tipoloji kalıbı olan kültür, karakteristik bir düşünce ve eylem modelidir (Benedict, 1971, s. 33). Her kolektivite, bir sistem veya yapı olarak içinde bulunduğu ve yaşayışını gerçekleştirdiği bir forma veya modele sahiptir (Pritchard, 1998, s. 28). Bu model; farklı bireylerden oluşan kolektivitenin heterojen yapısını uyumlu hale getirerek kolektiviteyi homojenleştirmenin (Benedict, 1971, s. 11) yanı sıra farklı türlerden oluşan doğanın heterojen yapısını uyumlu hale getirerek doğayı da homojenleştiren bir işleve sahiptir. Düzenli bir sosyal yaşamı mümkün kılmak için bireyi istikrarlı bir kolektivite sistemiyle bütünleştiren, kolektivitenin ilişkilerini belirleyen, insanın dışsal ve içsel habitata uyumunu sağlayan kültür; kolektivitenin düzenli sistemi olarak insanın kolektiviteyle ve doğayla olan entegrasyonudur (Radcliffe-Brown, 1931, s. 152). Bu bakımdan kültür, kolektivitenin ve doğanın belirleyici yekpare düzeni olarak paradigmatik bir karakter göstermektedir.

### **Doğa ve Kolektivitenin Evrimsel Diyalektiği**

Doğaya atfedilen anlamlar ve doğaya dair geliştirilen kavramlarla fiziksel olduğu kadar düşünsel nitelikteki doğayla ilişkisi çerçevesinde (Eriksen, 2009, s. 73) insan, hem doğayı şekillendirmekte hem de doğa tarafından şekillendirilmektedir. Dolayısıyla insan iradesinin dışındaki doğa ile insan iradesi

olan bilinç iç içe geçmekte (Lerch, 2014, s. 206), doğa ile kolektivite arasında karşıtlığın yanı sıra bağımlılığın da olduğu bir diyalektik ortaya çıkmaktadır (Levi-Strauss'dan akt. Herzfeld, 2012, s. 250). Biyofiziksel habitat ile sosyal habitatın birliği anlamına gelen bu diyalektik, kolektivitenin ortaya çıkışının ve gelişiminin de özüdür (Teber, 2010, s. 187). Doğa ile kolektivite arasındaki karşıtlık ve bağımlılık, kültürlenmiş olan ve kültür dışı olan ile imgeleşmektedir. Bu bakımdan kültür dışı yabanlılık; kolektivitenin karşısında salt bir doğayı temsil ederken, kültürün kendisi de kolektiviteye içkin iradi bir düzenle anlamlandırılarak yabanlılıktan arındırılmış bir doğayı temsil etmektedir. İnsanın iradesi dışında muğlak, kontrolü ve denetimi mümkün olmayan doğa; bilişsel süreçlerle geliştirilen anlam, kavram ve değerlerle kültürlenmektedir. Böylece kültürlenmiş doğa, kolektivitenin mutlak, kontrol edilebilir ve denetlenebilir iradi yaşamının iradi faaliyet alanı haline gelmektedir. Kültür; doğayı, kolektif düzenin iradi bir parçası olan bir kültür durumuna dönüştürmektedir.

Düzeni tesis ve idame etmek için doğayı dönüştüren ve kullanan kültür, doğanın sosyal ikamesidir (Levi-Strauss, 1969, s. 4). Bir kültür durumu olarak doğa, bir yandan kültürün hammaddesini ve özünü oluştururken diğer yandan da kültürün doğallaşmasını sağlamaktadır (Eriksen, 2009, s. 73). Yani doğa kültürü üretmekte, kültür de doğayı dönüştürerek (Eagleton, 2005, s. 11) meşruiyetini kültürleştirdiği doğadan almaktadır. Kültürle birlikte dışsal bir gerçeklik olan doğanın nesnelliği imgeleşerek öznelliğe dönüşmekte; bu öznellik, imgeleştirdiği doğayı bir nesnellik olarak içsel bir gerçeklik olan kolektivitede tekrar üretmektedir. Böylece kültürel bir doğa oluşmakta (Descola, 2013, s. 76) ve organik habitat ile sosyal habitat arasında analogik bir ilişki ortaya çıkmaktadır (Radcliffe-Brown, 1935, s. 394). Doğadan beslenen kültür, anlamlar ve simgeler atfederek doğaya kolektif bir nitelik kazandırırken; insanın doğaya uyum sağlama biçimi olan kolektivite ile doğa arasında ontolojik ve epistemolojik bir süreklilik sağlamaktadır (Descola, 2013, s. 72-73, 75). Bu doğrultuda doğanın eylem ve ilişkileri kolektivitenin; kolektivitenin eylem ve ilişkileri de doğanın niteliği haline gelmektedir. Böylece kolektivite doğanın, doğa da kolektivitenin içerisinde ortaya çıkmakta; kolektivite doğayla doğa da kolektiviteyle var olurken dışsal olan içsel, içsel olan da dışsal olanla; birinci habitat ikinci habitatla, ikinci habitat da birinci habitatla açıklanmaktadır. Nihayetinde doğa, kolektivitenin; kolektivite de doğanın hem nedeni hem de neticesi olmaktadır.

Kültürle anlam kazanan ve kültürel bir değeri olan doğa (Eagleton, 2005, s. 12) ve kolektivite; bir yandan kültürü üretirken diğer yandan bir değişim aracı (Eagleton, 2005, s. 11) ve düzenin işlevsel bileşenleri olarak kültür tarafından yeniden üretilmektedir. Bu nedenle kültürün yapısal modelleri olan doğa ve kolektivite, var olandan ziyade vuku bulan bir şeydir (Firth, 1951'den akt. Eriksen, 2009, s. 112). Vuku bulan doğa ve kolektivitenin özünde meydana gelen şey, insan ve insanın iradi varoluş biçimidir. Bu bağlamda kültür; kendiliğindenlikle yapma veya kendiliğinden olan ile iradi bir yapıma veya iradi olan arasındaki benliksel bir bölünmenin imgesidir. Bu bölünme; doğayı biçimlendirebilen insanın, doğa gibi kendini de biçimlendirmesi ve tekil-birey anlamından kolektivite anlamına dönüşerek kendisini gerçekleştirmesidir (Eagleton, 2005, ss. 16-17, 15). Kendini kolektivite olarak gerçekleştirme, bir uygarlık yaratisı anlamına gelirken kültür de uygarlıkla eş bir anlam kazanmaktadır (Williams, 1985, s. 89). Bu uygarlık yaratisı içerisinde yeniden biçimlendirilen doğa da tekil anlamından kolektivite anlamına dönüşmekte; kültür dışı olan doğa ile kültürlenmiş doğa arasında da bir ayırım ortaya çıkmaktadır.

Kültür dışı olan ile kültürel olan arasındaki ayırımın ölçütü, değerdir (Descola, 2013, s. 74). Kültür dışı var olan şeyler bir değerden yoksun olarak anlam taşımaz iken kültürle var olan şeyler ise bir değer sahibi olarak doğallaşmakta; şeylerin değeri, kültürün yapısı içerisinde onların doğaları halini almaktadır. İnsanı ve doğadaki diğer şeyleri kültürlenerek onlara yeni bir doğa yaratan kültür, anlam ve değerler itibariyle betimleyici ve normatiftir (Eagleton, 2005, ss. 18, 19). Kolektivitenin bilinç ve varoluş hali olan kültür, yaşamı bireşimci bir şekilde yönlendiren normatif değerler bütünü olarak kolektivitenin *ethos*'udur (Descola, 2013, s. 312). Böylece ortak bir ontolojik ve epistemolojik zeminde biraraya gelen doğa ve kolektivite, normatif nitelikteki kültürün inşa ettiği tikeller iken; kozmoloji ve siyaset de bu inşanın betimleyici araçları, kültürün normatif yapısal parçalarıdır. Bu nedenle insanı ve insanın tarihini ele alan ve nesnesi kültür olan antropolojinin iki ana konusu; anlamlar, değerler, imgeler, semboller ve ilişkiler itibariyle fiziksel/biyolojik perspektifte doğa ve sosyal perspektifte kolektivitedir. Doğa ve kolektivitenin antropolojik tarihi ve bilgisi, dolaylı yoldan kozmoloji ve siyasetin normatif tarihi ve bilgisidir.

Antropolojik bağlamda zamanda geriye yansıtılan şey; olaylardan ziyade örüntüler, süreçler ve ilkelerdir (Foley, 1992'den akt. Barnard, 2015, s. 53). Bu örüntüler ve süreçler, antropolojiye evrimci bir perspektif; insana, doğaya, kolektiviteye ve kültüre de evrimsel bir nitelik ve tarih yaratmaktadır. Bu antropolojik evrim; ilkelden uygarlığa, basitten karmaşığa ve nihayetinde kültür dışı olandan kültürel olana uzanan ve bilinmeyenden öğrenilerek kullanılabilene dönüşen doğa ile bilmeyenden öğrenerek kullanılabilene dönüşen kolektiviteyi içeren değişim sürecidir. Bu sürecin temelinde, doğa ve kolektivite



ilişkinin düşünsel ve eylemsel dönüşümü, kültürel-paradigmatik değişimi yer almaktadır. Doğa ve kolektivite ilişkisinin, bu ilişkinin ortaya çıkardığı kültürün ve bunların değişiminin kaynağı; yaşamsal idameyi karşılayarak doğanın ve kolektivitenin varoluş şeklini belirleyen üretim eylemleri ve bu eylemlerin biçimleridir. Üretim eylem ve biçimleri, doğanın ve kolektivitenin bütün veçhelerinin ve bu veçheler arasındaki karşılıklı ilişkilerin ortaya çıkışı (Eriksen, 2009, s. 288) nedenidir.

Tarihsel koşulları içerisinde ortaya çıkan ve kolektivitenin yapısını belirleyen üretim biçimleri, insanın maddi gereksinimlerinden kaynaklı fiziksel/biyolojik doğasını aşarak kültürel bir varlığa dönüştüğü önemli bir faktördür. Üretim biçimlerinin dönüştürücü gücü; yalnızca kolektiviteyi değil, doğayı da maddi ve düşünsel olarak dönüştüren bir etkidir. Bu doğrultuda kültür, üretim biçimleriyle değişkenlik gösteren kolektivitenin ve doğanın yapısal nitelikleri itibarıyla tarihsel bir görüngüdür (Teber, 2010, s. 212, 186, 208, 185). Üretim biçimlerini etkileyen, üretim eylemlerinin çeşitlenmesini sağlayan ve insanın türsel gelişiminde fark yaratarak türsel varoluş başarısının aracı olan bir diğer olgu ise teknik ve teknolojidir. Evrimsel sürecin fark yaratan bir kültür bileşeni olan teknoloji (Barnard, 2015, s. 55); insanın, deneyimle edinilmiş yeteneklerinin ve imal ettiği maddi araçların sistematize edilerek doğa ile olan ilişkisinde kullanılmasıdır (Eriksen, 2009, s. 282). Bu açıdan teknoloji, insanla doğa arasındaki ilişkinin belirleniminde tarihsel bir rol üstlenmektedir.

Üretim biçim ve eylemleri, niteliği ve içeriği itibarıyla doğa ve kolektivite bağının tezahürüdür. Ontolojik olarak ne doğayla bütünleşme ne de doğayla mücadele etme ereği taşıyan bu bağ, esas itibarıyla insanın doğa ile olan uyarlanma örüntüleridir. Bütün canlı türleri için geçerli bir adaptasyon olan doğa ile uyarlanma; canlının bulunduğu habitat, habitatın da canlı üzerinde zorunlu kıldığı veya meydana getirdiği karşılıklı değişim ve etkileşim süreçleridir (Haviland, 2002, s. 197). Doğa ile uyarlanmanın tezahürü, türsel varoluşunu üreten insanın üretim eyleminin hammaddesi olan doğa ile kurduğu ilişki iken; üretim biçiminin muhteviyatı da insanın doğayı fonksiyonel kullanım çeşitliliğidir. İnsanın doğayla uyarlanma örüntüleri; insanın doğaya dâhil ve müdahil olma durumu, doğaya uyarlanma ve doğayı uyarlama formasyonlarıdır. Bu formasyonlar; geçim örüntüsü olarak doğanın, yaşam örüntüsü olarak kolektivitenin düşün biçiminin müsebbibidir. Zira insan, doğaya uyum sağlamanın yanı sıra kendi tanımları, anlamları, ihtiyaçları, istek ve arzuları doğrultusunda kalıplaştırdığı doğayı şekillendirmekte; öğrenilmiş davranışlar ve sürekli gelişen sosyal örgütlenmelerle kültür üretme yetisi kazanmaktadır (Haviland, 2002, s. 94).

Doğaya uyarlanma, insanın doğaya mutlak bağımlı olarak biçimlendiği edilgen etkileşimin; doğayı uyarlama, insanın doğaya bağlı fakat doğayı biçimlendirdiği etken etkileşimin üretim formasyonudur. Edilgen etkileşimin faili doğa iken, etken etkileşimin faili insandır. Üretim biçimlerine göre avcı ve toplayıcılık eylemiyle ortaya çıkan doğaya uyarlanma, neolitik çağıdaki tarım eylemiyle doğayı uyarlamaya dönüşmüş ve doğayı uyarlama, besin dışı üretimin artarak çeşitlendiği endüstri eylemiyle birlikte gelişkin bir hal almıştır. Terminolojik olarak doğayla edilgen etkileşimin avcı ve toplayıcı formasyonu ilkel, doğayla etken etkileşimin tarım ve endüstri formasyonları ise uygar kolektivitelerdir. Düşün modelleri ve eylem pratikleriyle insanın, doğayı doğrudan ya da dolaylı dönüştüren jeomorfik bir unsur olması itibarıyla ilkel ve uygar kolektiviteler arasında nicelik haricinde bir nitelik farkı yoktur (Saran, 1992, s. 131). Bu bakımdan uygar kolektivitenin yapı ve kurumları, ilkel kolektivitelerden antropolojik izler taşımaktadır (Şenel, 2001, s. 16).

Avcı ve toplayıcılıkla başlayıp tarımsal üretimle gelişen, besin dışı endüstriyel üretimle çeşitlenen üretim biçimleri; kolektivitenin doğanın düzeniyle, doğanın da kolektivitenin düzeniyle şekillendiği farklı düşün modelleriyle belirleyici olmuştur. Zira insanın doğayla uyarlanma örüntüleri; aynı zamanda doğa ve kolektivitenin anlamının, niteliğinin, içeriğinin, düzeninin, içsel ve dışsal ilişkilerinin bilişsel biçimlerini ifade etmektedir. Karşılıklı bir ilişki olan doğa ve kolektivite arasındaki bağ; kolektivitenin ve kolektif ilişkinin belirli bir türü/türleri aracılığıyla gerçekleşen (Hess, 1998'den akt. Karatani, 2017, s. 46) yapıcı ve yıkıcı etkilere sahip bir sistemdir. Kolektivitenin ve kolektif ilişkinin bu belirli türleri, üretim biçimleriyle ortaya çıkan kolektivite türleridir. Bu nedenle insanın doğayla ilişkisi esasen insanla, insanın insanla olan ilişkisi de esasen doğayla ilişkisidir (Marx, 2011, s. 170). Doğanın ve kolektivitenin düzeni; bu doğrudan ilişkinin ortak ürünüdür. Bu bakımdan doğayla uyarlanma örüntüleri, sosyopolitik uyarlanma örüntüleriyle bir bütündür. Siyasetin siyasal olmayan ögelere de nüfuz eden kapsamlı bir sistem olması (Eriksen, 2009, s. 249) gibi üretim faaliyetlerinin -ekonominin- de antropolojik niteliği, üretim biçim ve ilişkilerinin kolektivitenin koşullarından ayrı olarak yalnızca maddi koşullar içerisinde anlaşılamayacağıdır (Sahlins, 1974, ss. 182-183). Yapısal olarak deterministik olan üretim faaliyetleri, aynı zamanda sosyal sembolik değerleri de üreten kültürel (Sahlins, 1976, ss. 210-211), birikimli ve evrimsel bir sistemdir.

Kültürün evrimsel niteliği, gelişkin ve ilerlemiş kültürlerin artan bir güçle doğayı kontrol altına alabilmesi ve insanın, hakimiyeti arttığı nispette doğaya bağımlılığının azalmasıdır (Saran, 1992, s. 132). Bunun

nedeni, üretim biçimleriyle ilkelden uygarlığa insanın varlıksal gerekliliklerinin üretimi konusunda mutlak bir denetim kurabilmiş tek canlı türü olmasıdır (Morgan, 2021, s. 79). Böylece tarihsel gelişim sürecinde doğanın insan üzerindeki belirleyiciliği azalırken kolektivitinin doğa üzerindeki belirleyiciliği ağırlık kazanmaya başlamakta (Teber, 2010, s. 212); kolektivitinin düzen, işleyiş ve ilişkileri doğa üzerinde de etkin olmaktadır. Arkaik kolektiviteden modern kolektiviteye üretim biçimlerinin gelişimiyle sürekli artan bu etkinlik, doğa ve kolektivite ilişkisinin anlamını değiştirerek doğa ve kolektivite arasındaki bağı araçsallık ve egemenlik düzeyine taşımaktadır.

Avcı ve toplayıcı kolektivitinin uzun erimli plan yapmaya olanak sağlamayan üretimi, doğayla doğrudan ve basit bir ilişki biçimini ortaya çıkartırken; kolektivite de cinsiyet ve yaş gibi iş bölümüne dayalı, aile temelinde küçük ölçekli ve eşitlikçi bir örgütlenme biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Tarım kolektivitesinin bitki ve hayvanları ehlileştirerek artı değere olanak sağlayan üretimi, doğayla mekânsal ve biçimsel egemenlik üzerine kurulu bir ilişki biçimini ortaya çıkartırken; kolektivite de askerler, katipler, demirciler ve liderler gibi uzmanlaşmış iş bölümüne dayalı, akrabalık temelinde hiyerarşik örgütlenme biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Endüstri kolektivitesinin kompleks teknolojiyle besin dışı emtianın önem kazandığı üretimi, doğayla araçsal bir ilişki biçimini ortaya çıkartırken; kolektivite de kompleks iş bölümüne dayalı, merkezi siyasal ve iktisadi kurumları, sosyal denetim ve entegrasyonu gerektiren örgütlenme biçimi olarak ortaya çıkmaktadır (Eriksen, 2009, ss. 286-288). Doğa bilindikçe ve kolektivite geliştikçe kolektivitinin doğayla dışsal, bireyle içsel ilişki biçimleri karmaşıklaşmakta; yeni işleyiş mekanizmalarını gerekli kılarak daha fazla düzen ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Kolektivite ve doğa için ortaya çıkan bu düzen ihtiyacı, kozmolojik ve siyasal bir sistemi gerekli kılarak bu sistem; mitoloji, din, felsefe ve bilim gibi farklı araçlarla ve farklı yapılarda normlarla modellenmektedir. Kozmoloji ve siyaset, mevcudiyetini var eden makbul olanların belirleyicisi kurallar üzerine inşa edilmektedir. Açık ya da zımni bir rızaya konu olan bu kurallar, normlardır (Eriksen, 2009, s. 89). Bu bakımdan üretim biçimleriyle ortaya çıkan bilişsel düzen(ler); bilinmezlikten bilinirliğe doğanın kozmolojik, ilkelikten uygarlığa kolektivitinin siyasal yapısında epistemolojik olarak değişen fakat ontolojik gerekliliği değişmeyen bir form mahiyetinde bulunmaktadır. Doğanın ve kolektivitinin normatif inşası, kozmoloji ve siyaseti formel yapılar olarak ortaya çıkartmaktadır. Bu formel yapılarda imgeleşen doğa ve kolektivite, yapının işlevsel mekanizmaları olan kurumlara da simgeleşmektedir.

Bir düzen olarak kozmoloji ve siyaset; tarihsel koşullarda üretim biçimleriyle ortaya çıkan ve buna bağlı olarak yaşayış şekli, inanç, felsefe, teknik ve bilim gibi çeşitli kaynaklardan beslenen ve beslendiği bu kaynakları da üreten -bir paradigma olarak- kültürün, tümel bir düzenin ontolojik ve epistemolojik uzantısıdır. Zira kültürün doğayı kolektiviteyle tek bir kavramsal yapıda oluşturduğu, insan ile doğa ve birey ile kolektivite arasında benzer türden ilişkilerin kurulduğu bir sistemi vardır (Radcliff-Brown, 1931, s. 152). İnsanın doğayla kurduğu kozmolojik ilişki biçimiyle bireyin kolektiviteyle kurduğu siyasal ilişki biçimi birbirlerine nüfuz etmektedir. Kolektivitinin fenomenleriyle doğanın fenomenleri, bilincin şeyleştirdiği gerçeklikler olarak aynı düzlemde biraraya gelmektedir. Bu düzlemde kolektivitinin fiziksel olmayan fenomenleri, başka bir şekilde doğanın fiziksel fenomenlerinin niteliğine bürünürken (Durkheim, 2012, ss. 14-15); doğanın fiziksel fenomenleri de başka bir şekilde kolektivitenin zihinsel fenomenlerinin niteliğine bürünmektedir. Düzenin, kozmoloji ve siyaset üzerindeki normativizmi ile doğa ve kolektivitenin hem çatışmayı hem de uzlaşmayı içeren diyalektiği buradan gelmektedir. Bu durum, antropolojik tarihte kendisini göstermekte; öyle ki doğa ve kolektivite arasında antropomorfizm ve animizm gibi farklı şekillerde kültürel bir izomorfizma ortaya çıkmaktadır. Doğanın kolektiviteleşmesiyle ve kolektivitenin doğallaşmasıyla kozmoloji ve siyaset, simbiyotik bir düzen içerisinde yer almaktadır.

### Tartışma

Kozmolojik ve siyasal düzen tasarısının işlevsel aracı; düzenin meşruiyet sorununu karşılayan, ilişkileri ve işleyişi belirleyerek her şeyin ona göre düşünülmesi gereken bir kavram (Akal, 2019, s. 15) -norm- olan yasadır. Şeylerin doğasından kaynaklanan zorunlu ilişkiler olan yasa(lar) (Montesquieu, 2017, s. 3); hem şeyleri şey yapan hem de şeyleri işler kılan ilke ve kuralların tamamıdır. Zira şeylerin doğasının nedeni, içerisinde buldukları düzende tabi oldukları yasalardır. Bu doğrultuda yasa(lar); doğayı ve belirli bir doğa tipinin yanı sıra kolektiviteyi ve belirli bir kolektivite tipini mümkün kılan şartlardır (Pritchard, 1998, s. 32). Her düzenin düzene tabi olanları kapsadığı yasa(lar)dan oluşması doğrultusunda kozmolojik düzen doğanın, siyasal düzen de kolektivitenin yasalarından oluşmaktadır.

Kuramsal ideal düzen yaratısı, beslenebileceği bir kaos ya da ideal olmayan veya kendisi gibi ideal olan bir düzen örnekleme gerektirmektedir. Bu noktada verili ve aşkın bir yapı olarak doğa, -ideal olan ya da olmayan- bir düzen sahibi olduğu kabulüyle ideal düzen yaratısının kullanışlı bir yorumsama örnekleimidir. Zira biyolojik bir canlı türü olarak diğer canlı türlerinin de tabi olduğu aynı doğa yasalarına tabi olan insan (Radkau, 2020, s. 31), aynı zamanda sosyal bir canlı türü olarak kendisi tarafından oluşturulan kolektivitenin yasalarına da tabidir. Yani hem doğanın hem de kolektivitenin bir parçası olan

insan, doğanın ve kolektivitenin düzen ve yasalarının kesişimindedir. Bu kesişimin neticesi, düzen ve yasalarıyla doğanın bilinebilmesi ve bir bilinç hali olarak var olabilmesidir. Böylece doğa ve kolektivite ilişkisinde doğal yasa ve doğal düzen, aynı bilinçte analogik olarak bulunmaktadır.

Doğanın düzen ve yasalarının bilinmesi, ideal ya da makul olanın kurulumunda kolektivitenin düzen ve yasaları için olumlanan veya olumsuzlanan bir örneklem işlevi görmektedir. Kolektivitenin örneklemi olarak doğa; fiziksel, zamansal ve mekânsal maddi bir sistem (Cevizci, 1999, s. 250) anlamından şeylerin özsel nitelikleri -şeylerin doğası- anlamına evrilmekte ve verili bir düzenden kurulan bir düzen elde edilmektedir. Verili bir düzen olarak doğa yasaları keşfedilirken, kurulan bir düzen olarak kolektivitenin yasaları da keşfedilen doğanın örneklem yasalarıyla icat edilmekte; doğa ile kolektivite arasında pozitif veya negatif yönlü imgesel bir ilişki kurulmaktadır. Böylece doğanın varoluş biçimi ve düzeniyle kolektivitenin varoluş biçimi ve düzeni arasında doğa ile kolektivitenin etkileşimsel ilişkisine dayanan, karşıtlığın ve bağımlılığın olduğu bir diyalektik ortaya çıkmaktadır. Kolektivitenin düzeni, bu düzenin işleyişini ve ilişkilerini belirleyen değerler, yasalar, kurumlar ve yapılar; kolektif düzende ortaya çıkan eşitlik, eşitsizlik, statü, iktidar, otorite, tahakküm ve egemenlik gibi kavramlar ve anlamlar; kozmolojik ve siyasal imgelemler doğrultusunda doğa ile kolektivitenin analogik bağlamından feyz almaktadır. Nihayetinde siyaset kuramına içkin olarak var olan doğa kuramı, tarihsel belirlenimlere göre değişkenlik gösteren ontolojik ve epistemolojik bir paradigma çerçevesinde kolektivite tarafından inşa edilmektedir (Descola, 1996, s. 82).

Şeylerin doğasını ve tarihini çözümlenmek, onların normlarını ve normatif tarihini belirlemektir. Bu bakımdan antropoloji, bilimsel bir etkinliğin ötesinde insanın ve kolektivitenin doğasına dair felsefi bir etkinliğe de alan açmaktadır. İnsanın kendisini türeten etkileşimli bir varlık olması, fiziksel ve zihinsel dünyaların iç içe geçmesi anlamına gelmektedir. Doğa ve kolektivite arasında kültürle çizilen sınırlar; yalnızca bir ayırım değil, aynı zamanda hem doğanın hem de kolektivitenin bir parçası olarak iç ve dış arasındaki bir bağdır. Kültürün şeyleri nesnelleştirmesinin arkasında, zihinsel durumların somutlaşmış ifadeleri yatmaktadır (Plessner'den akt. Lerch, 2014 ss. 206, 200). Dolayısıyla ortaya çıkan antropolojik bilgi, fenomenlerin kendisinde olanla ilgili olmasından ziyade kolektiviteye nasıl bağlı olduğuydu (Latour, 1993, s. 4) kolektiviteyle nasıl var olduğuydu, kolektif hayatın bir boyutuyla ilgilidir. Bu nedenle antropolojinin insanı, kolektiviteyi ve doğayı açıklama ve bilme savı; paradigmatik bir insan ve kolektivite tasarımı mahal veren doğanın ve kolektivitenin *a priori* (Pritchard, 1998, s. 37) bir öz bilgisi, bu özün hakikat ve kökeninin yorumlamasıdır.

İnsana ve kolektiviteye dair bir köken ve doğa arayışı, bütün şeylerin doğasına yönelik ontolojik ve epistemolojik bir arayışın yansımasıdır. Öncelikle kendi dışındaki şeylerin bilgisine gereksinim duyan insan; davranışsal çevresini meydana getiren değerler, idealler ve standartlardan oluşan normatif bir yönlendirmeye ihtiyaç duymaktadır (Haviland, 2002, s. 193). Ortaya konulan ontoloji ve epistemoloji; kozmolojiyi ve siyaseti kapsayan, doğanın ve kolektivitenin tarihsel yorumlamasını içeren nesnellik görünümündeki kuramsal bir özneliktir. Bu açıdan Aristoteles ve Platon gibi sistematik felsefenin satır başlarında yer alan pek çok kuram, nesnelleştirilmiş öznel değer ölçütleriyle kolektiviteyle birlikte doğanın da bilgisini ve tarihini ortaya koyma çabası içerisindedir. Bu çaba; kaostan doğaya ve insandan kolektiviteye uzanan antropolojik bir kökenle bütüncül bir düzenin evrimsel inşasını içermektedir.

Kolektiviteye edimsel bir koşullanma oluşturan kurgu; doğası/doğa gereği, doğanın içinde ile doğasına/doğaya rağmen, doğanın dışında ve ötesinde olmak üzere temelde iki yönlüdür. Doğal veya yapay dilemmasındaki kolektivite kuramı; insanın ve kolektivitenin doğasının keşfedilmesi ve incelenmesi üzerine temellendirilen metodolojiyle ortaya çıkmakta ve mevcut olandan olması gerekene bir gelişmeyi hedef almaktadır (Pritchard, 1998, s. 35). Buna göre kolektivite; insanın kendiliğindenliğinin özsel edimi gereği doğayla bütünleştirildiği veya insanın doğa karşısındaki noksanlığının üstesinden gelindiği pragmatik bir iş birliğinin edimi gereği doğadan ayrıştırıldığı tasarımlardır. Bu tasarımların müsebbibi; insanın kendisini nesnelere, nesnelere de kendisiyle özdeşleştirerek ya da ayrıştırarak doğayla farklılıklar ve benzerlikler üzerine bir ilişki kurması ve kurduğu bu ilişkinin anlamlarına vakıf olmasıdır (Mauss, 1974'ten akt. Descola, 2013, s. 103). Bu anlamlar içerisinde doğa, iyi ya da kötü değer atıflarına konu olurken (Stevenson, 1992, s. 103) doğa ve kolektivite ilişkisi vasıtasıyla hem doğanın hem de kolektivitenin düzeni kurulmaktadır. Bu düzende; insanın canlı türü olarak doğa içerisindeki kozmolojik varlığı, birey olarak da kolektivite içerisindeki siyasal varlığı normatif ve hipotetik olarak belirlenmektedir. Bu doğrultuda insan ve doğa, düzen tasarımıyla kozmolojik ve siyasal olarak üretilen özerk nesnelere. Böylece kozmolojik çerçevede insan olan ve olmayanla, siyasal çerçevede birey ve öteki olanla kolektif uyum ve uyumsuzluğun irdelenerek olası düzen tipolojilerinin geliştirildiği rasyonel bir sistematik yolu açılmaktadır (Descola, 2013, s. 86). Bu düzen tipolojilerinde; insan ve doğa ilişkisinin kozmolojik biçimiyle birey ve kolektivite ilişkisinin siyasal biçimi, birbirlerine dönüşen formel taklitlerdir. Bu nedenle siyaset felsefesinin tarih yazımı kozmolojiyle, doğa felsefesiyle başlamaktadır. Zira doğa, yaşamın ne olduğu; kolektivite de yaşamın

nasıl yaşandığıdır. Yaşamın nasıl yaşanacağını tasavvur edebilmek için öncelikle yaşamın ne olduğunu bilmek gerekmektedir.

Antropolojik bağlamda paradigmayla aynı fonksiyonelliğe sahip olan kültür; normlar vasıtasıyla doğayı ve insanı hem doğanın hem de kolektivitenin intizamında ehlileştirmektedir. Bu açıdan doğa ve kolektivite ilişkisinin antropolojik evrimi ve tarihi, evrensel ve mutlak kabul edilen aklın işleyiş biçimine ve ilkelerine bağlı olarak doğa ve kolektivite üzerinde bilinçli bir denetim kurma girişimidir (Morgan, 2021, s. 42). Öyle ki çeşitli örüntülerde antropolojik anlatı barındıran kozmolojide (Cassirer, 1980, s. 15) ve siyasette; farklı paradigmatik antropoloji yorumlarıyla farklı doğa ve kolektivite kuramları ya da farklı paradigmatik doğa ve kolektivite kuramlarıyla farklı antropoloji yorumları yer almaktadır. Böylece ortaya çıkan doğanın ve kolektivitenin normatif düzeni; dogmatik bir potansiyelle konusu olduğu kurama göre farklılık göstermekte, hipotetik nüve ve tasarımlarından oluşmaktadır. Bu noktada antropolojinin evrimsel tarihi; yalnızca geçmişin statik bilgisi değil, aynı zamanda bugünün dinamik bilgisidir. Mevcut olan, geçmiş olanın statik bilgisi vasıtasıyla inşa edilebileceği gibi geçmiş olan da mevcut olanın dinamik bilgisi tarafından inşa edilebilir. Nihayetinde tarihsel antropolojik olarak ortaya çıkan şey; kendi koşulları içerisinde farklı ontolojileri, epistemolojileri, doğaları, kolektiviteleri, kültürleri, paradigmatları, kozmolojik ve siyasal düzenleri içeren; yapılardan, sistemlerden, normlardan ve kuramlardan oluşan; merkezinde insan olan ve varoluş şartları insan tarafından belirlenen (Bıçak, 2014, s. 85) topyekûn dünya/evren tasavvurlarıdır.

### Sonuç

Çalışmanın amacı; kozmolojiyi ve siyaseti düzen nosyonu ile ele alarak doğa ve kolektivitenin ontolojik ve epistemolojik mahiyetini sorgulamaktır. Çalışmanın odaklandığı soru; doğa ve kolektivite kavrayışlarının felsefi, bilimsel ve antropolojik bağlamda birbirlerine ilişik ya da birbirlerinden müstakil olup olmadığıdır. Bu bağlamda nitel yöntemle sahip olan çalışmada; felsefe, bilim felsefesi, siyaset felsefesi ve kültürel antropoloji literatürü incelenmiştir.

Bilim, felsefe, mitoloji ve teoloji gibi çeşitli kaynakları ve biçimleri içeren kozmoloji kavramı, doğanın ne ve nasıl olduğunu kapsayan biyofiziksel bir düzen anlatısıdır. Bu düzen anlatısı; doğanın bir unsuru olan insan türünün ontolojisini, epistemolojisini, düşünce, eylem ve davranış biçim ve niteliklerini de kapsamaktadır. Dolayısıyla kozmoloji, insanın da dahil olduğu evrensel bir düzeni ifade etmektedir. Bununla birlikte kozmoloji; insan aklından çıkma bir anlam olarak insanın, yalnızca doğayı değil aynı zamanda varoluşsal olarak kendisini de tanımlama biçimidir. Bu bakımdan kozmolojik düzen, biyofiziksel kural, kaide ve ilkelerinin keşfedilmesinden ziyade insan tarafından yaratılmasını ifade etmektedir. Bu açıdan kozmolojik düzenin, insanın varoluşsal düzen arayışının ve düzen kurma çabasının biyofiziksel bir yönü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Toplumsalla var olan siyaset kavramı ise toplumun ne ve nasıl olduğunu içeren kolektif bir düzen anlatısıdır. Bu düzen anlatısı; kolektivitenin bir unsuru olan bireyin ontolojisini, epistemolojisini, düşünce, eylem ve davranış biçim ve niteliklerini de kapsamaktadır. Dolayısıyla siyaset, insanın toplumsal bireye dönüştüğü kolektif düzeni ifade etmektedir. Evrensellik iddiasındaki siyaset kuramlarının temel meşruiyet kaynağı ve referans noktası, insan doğası kavramıdır. İnsan doğası kavramı, kozmolojik düzen içerisindeki insan türünün ontolojik ve epistemolojik kavrayışına yönelik bir atfı barındırmaktadır. Bu noktada kozmolojik düzen tasarımı ile siyasal düzen tasarımları arasında birbirlerini besleyen bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Çalışmada bu ilişki paradigmatik, kültürel antropolojik ve evrimsel diyalektik yönleriyle ele alınmıştır. Bu üç bağlam doğrultusunda yapılan incelemede doğa ile kolektivite ve kozmolojik düzen ile siyasal düzen arasında analojik bir ilişki olduğu analiz edilmiştir. Kozmoloji ile siyaset arasında zımnî ya da aleni farklı biçimlerde ortaya çıkan analoji; tarihsel ve kuramsal olarak değişkenliğe uğramakla birlikte; doğayı ve kolektiviteyi içeren evrensel bir düzen tasarımı mevcudiyetini daima korumaktadır.

### Kaynakça/References

- Ağaoğulları, M. A. (2009). *Kent devletinden imparatorluğa* (6. Baskı), Ankara, İmge Kitabevi Yayınları.
- Akal, C. B. (2019). *İktidarın üç yüzü* (9. Baskı), Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.
- Arnhart, L. (2011). *Platon'dan Rawls'a siyasi düşünce tarihi* (4. Baskı), (A. K. Bayram Çev.). Ankara.
- Arslan, A. (2017). *Felsefeye giriş* (24. Baskı), Ankara, BB101 Yayınları.
- Arslan, İ. (2012). *Çağdaş doğa düşüncesi*. İstanbul, Küre Yayınları.
- Balandier, G. (2016). *Siyasal antropoloji* (2. Baskı), (D. Çetinkasap Çev.). İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.



- Barnard, A. (2015). *Sosyal antropoloji ve insanın kökeni* (2. Baskı), (M. Doğan Çev.). İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Bates, D. G. (2009). *21. yüzyılda kültürel antropoloji-insanın doğadaki yeri*, (S. Aydın Çev.). İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Benedict, R. (1971). *Patterns of culture* (6. Baskı). London, Roudledge Paperback.
- Bıçak, A. (2014). *Evren tasavvuru* (2. Baskı). İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Bıçak, A. (2017). *Felsefenin kuruluşu* (2. Baskı). İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Boas, F. (1920). The methods of ethnology, *American Anthropologist*. 22(4), 311-321.
- Cassirer, E. (1980). *İnsan üstüne bir deneme*, (N. Arat Çev.). İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü* (3. Baskı). İstanbul, Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2017). *Felsefeye giriş* (6. Baskı). İstanbul, Say Yayınları.
- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa tasarımı* (K. Dinçer Çev.). Ankara, İmge Kitabevi Yayınları.
- Demiralp, D. (2015). *Antik dönemde felsefe ve sanat*. İstanbul, Kozmos Yayınları.
- Descola, P. (1996). Constructing natures symbolic ecology and social practice. *Natura and society: antropological perspectives*, Philippe Descola and Gisli Palsson (Ed.) in (pp 82-103), London, Routledge.
- Descola, P. (2013). *Doğa ve kültürün ötesinde*, (İ. Yerguz Çev.). İsmail Yerguz, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Durkheim, E. (2012). *Sosyolojik yöntemin kuralları* (3. Baskı), (C. B. Akal Çev.). Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.
- Dürüşken, Ç. (2021). *Antikçağ felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a bir düşünce serüveni* (5. Baskı). İstanbul, Alfa Basım Yayım.
- Eagleton, T. (2005). *Kültür yorumları*, (Ö. Çelik Çev.). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Emiroğlu, K. ve Aydın, S. (2003). *Antropoloji sözlüğü*. Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.
- Erdoğan, E. (2009). *Aristoteles'ten Newton'a paradigmatik bilim tarihi*. İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Erdoğan, M. (2021). Siyaset incelemeleri bağlamında felsefe, teori ve ideoloji, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 73, 7-24.
- Eriksen, T. H. (2009). *Küçük yerler derin mevzular: sosyal ve kültürel antropolojiye giriş*, (F. Adsay Çev.). İstanbul, Avesta Yayınları.
- Günay, M. (2010). *Felsefe tarihinde insan sorunu* (3. Baskı). Adana, Karahan Kitabevi Yayınları.
- Haviland, W. A. (2002). *Kültürel antropoloji*, (H. İnanç ve S. Çiftçi Çev.). İstanbul, Kaknüs Yayınları.
- Hawking, S. (2006). *Zamanın daha kısa tarihi*, (S. Öğünç Çev.). İstanbul, Doğan Kitap.
- Herzfeld, M. (2012). *Antropoloji: kültürde ve toplumda teorik uygulama*, (B. Toksöz Çev.). İstanbul, Say Yayınları.
- Heywood, A. (2016). *Siyaset teorisine giriş* (7. Baskı), (H. M. Köse Çev.). İstanbul, Küre Yayınları.
- Karatani, K. (2017). *Dünya tarihinin yapısı: üretim tarzlarından mübadele tarzlarına*, (A. Karatay Çev.). İstanbul, Metis Yayınları.
- Kuhn, T. S. (2006). *Bilimsel devrimlerin yapısı*, (N. Kuyaş Çev.). İstanbul, Kırmızı Yayınları.
- Kuyaş, N. (2006). Çevirmenin sunuşu, *Bilimsel devrimlerin yapısı*, (N. Kuyaş Çev.) içinde (ss. 11-59). İstanbul, Kırmızı Yayınları.
- Küçükalp, D. (2011). *Siyaset felsefesi*. İstanbul, Say Yayınları.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*, (translated by Catherina Porter). Massachusetts, Harward University Press.

- Lerch, H. (2014). Anthropology as a foundation of cultural philosophy: the connection between human nature and culture by Helmunth Plessner and Ernst Cassirers, *Plessner's philosophical anthropology: perspectives and prospects*, Jos De Mul (Ed.) in (pp. 195-210). Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Levi-Strauss, C. (1969). *The elementary structures of kinship*, (translated by J. H. Bell and J. R. Von Sturmer). Boston, Beacon Press.
- Malinowski, B. (1992). *Bilimsel bir kültür teorisi*, (S. zkal ev.). İstanbul, Kabcacı Yayınevi.
- Marx, K. (2011). *1844 elyazmaları-ekonomi politik ve felsefe* (4. Baskı), (K. Somer ev.). Ankara, Sol Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (2017). *Felsefeye giriş* (3. Baskı). Ankara, Doğu Batı Yayınları.
- Montesquieu. (2017). *Kanunların ruhu zerine*, (B. Gnen ev.). İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Morgan, L. H. (2021). *Eski toplum: cilt I*, (. Oskay ev.). İstanbul, İnkılap Kitabevi.
- zbudun, S. ve Uysal, G. (2012). *50 soruda antropoloji*. İstanbul, 7 Renk Basım Yayın.
- zbudun, S., şafak, B. ve Altuntek N. S. (2014). *Antropoloji: kuramlar/kuramcılar* (4. Baskı). Ankara, Dipnot Yayınları.
- Pritchard, E. E. E. (1998). *Sosyal antropoloji*, (F. Aydın, İ. İnce ve M. Kılıç ev.). İstanbul, Birey Yayıncılık.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1931). The present position of anthropological studies, *British Association For The Advancement Of Science Report Of The Centenary Meeting* (pp. 141-172). London.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1935). On the concept of the function in social science, *American Anthropologist*, 37(3), 394-402.
- Radkau, J. (2020). *Doğa ve iktidar: global bir evre tarihi* (2. Baskı), (N. Güder ev.). İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Randal, J. H. ve Buchler, J. (2014). *Felsefeye giriş* (3. Baskı), (A. Arslan ev.). Ankara, Bigbang Yayınları.
- Ruby, C. (2012). *Siyaset felsefesine giriş*, (A. U. Kılıç ev.). İstanbul, İletişim Yayınları.
- Sahakian, W. S. (1997). *Felsefe tarihi* (3. Baskı), (A. Yardımlı ev.). İstanbul, İdea Yayınevi.
- Sahlins, M. (1974). *Stone age economics*. Chicago, Aldine Atherton Inc.
- Sahlins, M. (1976). *Culture and practical reason*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Saran, N. (1992). *Antropoloji*. İstanbul, İnkılap Kitabevi.
- Stevenson, L. (1992). Conception of human nature, *Encyclopedia of government and politics*, Ed. Mary Hawkesworth and Maurice Kogan (Ed.) in (pp. 103-116). London, Routlende.
- Stevenson, L. (2005). *Yedi insan doğası kuramı*, (N. Arat ev.). İstanbul, Say Yayınları.
- şenel, A. (2001). *İkel topluluktan uygar topluma: geçiş aşamasında ekonomik, toplumsal, düşünsel yapıların etkileşimi* (5. Baskı). Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.
- Teber, S. (2010). *Doğanın insanlaşması* (2. Baskı). Ankara, Say Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. Çevrimiçi güncel Türkçe sözlük, www.sozluk.gov.tr, (Erişim tarihi 08.02.2022).
- Tylor, E. B. (1920). *Primitive culture* (6. Edition). London, John Murray Albemarle Street Publisher.
- Wells, C. (1972). *İnsan ve dünyası*, (E. Onur ev.). İstanbul, Remzi Kitabevi.
- Whitehead, A. (2017). *Doğa kavramı*, (S. alcı ve S. Köse ev.). İstanbul, Alfa Basım Yayım.
- Wittgenstein, L. (2013). *Kesinlik üstüne+kültür ve değer* (2. Baskı), (D. şahiner ev.). İstanbul, Metis Yayınları.
- Wulf, C. (2009). *Tarihsel kültürel antropoloji*, (. D. Sarısoy ev.). Ankara, Dipnot Yayınları.

#### **Acknowledgments/Bilgilendirme Beyanı**

This article is derived from the Ph.D. dissertation, *Reading social ecology through totalitarianism: Nature and society from classical philosophy to Bookchin*, completed by the author at Afyon Kocatepe University Department of Political Science and Public Administration in 2024 under the supervision of Assist. Prof. Kerim ınar. / Bu makale, yazar tarafından Afyon Kocatepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı'nda 2024 yılında Dr. Öğr. Üyesi Kerim ınar danışmanlığında tamamlanmış olan *Toplumsal ekolojiyi totalitarianizm üzerinden okumak: Klasik felsefeden Bookchin'e doğa ve toplum* başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

#### **Author Contributions/Yazar Katkıları**

The author has not declared any other contributors./Yazar çalışmayı tek başına hazırladığını beyan etmiştir.

#### **Funding and Support/Sponsorluk ve Destek**

The author has not declared funding and support for this research./Yazar bu çalışma için herhangi bir sponsorluk ve destek beyanında bulunmamıştır.

#### **Ethical Committee Approval/Etik Kurul Onayı**

The author has declared that there is no need to obtain Ethical Committee Approval for this research./Yazar bu çalışma için Etik Kurul Onayı alınması gerekmediğini beyan etmiştir.

#### **Competing Interests Declaration/Çıkar Çatışması Beyanı**

The author has not declared competing interests for this research./Yazar bu çalışma için çıkar çatışması beyan etmemiştir.

#### **Data Availability/Veri Sağlama**

The author has not declared any data for this research./Yazar bu çalışma için herhangi bir veri sağlama beyanında bulunmamıştır.

#### **Peer-review Status/Hakem Değerlendirmesi Durumu**

The research has been double-blind peer-reviewed./Bu çalışma çift-körleme hakemlik sürecinden geçmiştir.