

Davut Hamlesi: Sınıf Mücadelelerinde Romantik Teşebbüsler

Yasin Durak

“Sosyal olarak güçsüzler, ezilenler,
yaratılışlarından gırtlığa sıçrayıcı parsılara hiç benzemezler.
Lakin şu tecrübe de edinilebilir:
Calut’u tam isabetle en zayıf uzvundan vuran,
çok daha zayıf bir oğlan olan Davut değildir sadece”.
Ernst Bloch

Sunuş

Toplumcu gerçekçi edebiyat akımının usta kalemlerinden Ignazio Silone’un *Ekmek ve Şarap* isimli “kötümser” romanında taşralı İtalyan proletaryasının tutuculuğunu ve çaresizliğini anlatan ilginç bir olaydan bahsedilir: Asıl mesleği doktorluk olan “devrimci” Spina, faşist cuntadan kaçarken bir köy kilisesinde rahip kılığında saklanmak zorunda kalır. Çok geçmeden ilginç davranışları ve konuşmaları köylülere bilgece geldiğinden büyük saygı görmeye başlayan kahraman, bir de hekimliği gereği birkaç hastaya şifa vermeye girişince bazı köylüler onu önce mukaddes bir aziz, sonra bizzat Mesih olarak görmeye başlar.¹ Spina devrimci kimliğiyle “gerçeği” “gerçeklikten” referans olarak haykırdığında kimse onu dinlemez, fakat rahip/aziz/Mesih sanılıp “gerçeği” gerçeküstünden referans olarak söylediğinde birçok kişiye sözünü kabul ettirecek kudrete erişir. Bu olay “gerçek olan” ve “gerçeküstü olan” arasındaki mesafeli ilişkiselliği göstermesi bakımından iyi bir örnektir.

Gerçek ve gerçeküstü arasındaki mesafeyi -yahut bunlar arasında pek de bir mesafe olmadığını- izah edebilmek öncelikle bir gerçeği, yani gerçeğin ve gerçeküstünün gerçek ilişkilerde iç içe olduğu “gerçeğini” kabul etmeyi gerektirmektedir. İlk bakışta fevkalade bir totoloji kirliliğini çağrıştıran bu iddia ampirik olarak da kolaylıkla gözlemlenebilir. Bunun için bakmamız gereken yer tecrübeler âlemi, yani uzun yıllar evvel “büyüsünü yitirdiği” söylenegelen modern gündelik hayattır. Gündelik hayata şöyle bir göz atıldığında, modern dünyayı saran fantazmagoriler, sokak aralarında kulaklara fısıldanan kadim efsaneler, hayal fabrikalarında gün aşırı yeniden üretilen mitos ve bir gün kendini göstereceği söylenen Tanrının paranteze alınmasının mümkün olmadığı fark edilecektir.

Herhangi bir bakımdan gündelik hayatın gerçeküstü bir içeriğe sahip olmadığı söylenemez. İşte buna bağlı olarak okuduğunuz makalede savunulan iddia şudur: Kapitalizmin ulaştığı olduğu çağcıl biçiminde, artığa el koyma ve emek kontrolü, yani genel olarak sömürü, rasyonalite-dışı meşruluk ölçütlerini kapsayacak ölçüde geniştir. Kapitalist olumlama, sahip olduğu tüm modern ideolojik donanımın yanı sıra, sürekli önceki çağlara gönderme yapan, tutucu bir şekilde romantik,

¹ Söz konusu romanın adının *Ekmek ve Şarap* olması, İsa’nın kutsal yemekte havarileri arasında pay ettiği eti ve kanına bir gönderme taşıması bakımından ayrıca dikkate değerdir.

dinsel, mitolojik, gerçeküstü ve hatta çoğu zaman ritüelistik bir içeriğe sahiptir. Kaba kapitalist sömürü birçok durumda “akıl-aşırı” ve gerçeküstücü bir onanmayla birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle kapitalizmin devrimci inkârının, salt akli stratejilerin ve gerçekçiliğin öngörülerine nispeten, gündelik hayatta sıklıkla yer bulan mitsel referanslar ile arketiplere bağlı bir romantizm biçiminde yahut belirli mitsel edimlerin siyasal bir içerikle yeniden yaratılması yoluyla, yani “mitsel politika” yoluyla nüfuz etmesi fazlasıyla olasıdır.

Muhtemeldir ki böyle bir iddianın karşısına çabucak çıkarılacak ve muhtelif aydınlanma filozoflarının alaşımı olduğu söylenebilecek bir Marx hayaleti mevcuttur. Olabildiğince akılcı, evrenselci, bilimselci, nesnelci, aydınlanmacı ve hatta ahlakçı olan, çok kez de sosyalist mücadelenin romantik görünümüne yukarıdan parmak sallayan bu hayalet sayesinde -değil tartışılması yorumlanması bile söz konusu edilmeyecek bazı “ilkelere” gereği- sosyalist pratik dinsel yabancılaşmadan, mitolojik referanslardan, büyüden, efsanelerden ve bunlara benzer nice hurafeden başışık bir “proje” olarak kurgulanır. Bununla da kalmaz, tüm bu hurafelerin artık modern tekniklerle günaşırı yeniden üretildiği bu hayalete dayanarak yadsınırken, bir taraftan da “ilerleyen insanlığın” dinden, mistisizmden, batıldan velhasıl akla gelebilecek her türden irrasyonel düşünce biçiminden arındığı savunulur. Hal böyleyken sınıflar kavgasında pek de akli olmayan dayanakların olduğunu, hatta bunların sürekli yeniden üretilmek ve yeniden dağıtılmak yoluyla çoğu zaman bu kavgada hayati rol oynadığını iddia etmek en iyi ihtimalle Marksizm-dışı bir sav olarak yaftalanabilir. Bu nedenle bu yazıda “mitsel politika” anlatılmadan evvel bazı sınırları (Marksizm ile din arasındaki mesafenin ve din ile mit arasındaki mesafenin sınırlarını) belirginleştirmek gerekecektir. Ardından eleştirel bağlama sahip bir mitolojik girişimle beraber “mitsel olumlama” ile muhalif “mitsel politika” imkânının karşıtlığı tartışılacaktır.

Sosyalizm yirminci yüzyıl boyunca din karşısındaki en kudretli alternatif olarak düşünülmüş fakat Marks’ın dine ilişkin olarak ne türden bir öğreti bıraktığı sorusu hala kesin olarak yanıtlanmamıştır. Bu doğrultuda sınıflar kavgasında dinin konumunun ne olduğu sorunu Marks’tan sonra Marksistler için önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir. Bu soruna ilişkin tartışmaların çıkış noktasının şu ifadeler olduğu rahatlıkla söylenebilir:

“Dinsel üzüntü, bir ölçüde gerçek üzüntünün dışavurumu ve başka bir ölçüde de gerçek üzüntüye karşı protesto oluyor. Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dıştalandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın afyonunu oluşturuyor” (Marx, 1997a: 192).

“Halkın afyonu” ifadesi tarafından uzun yıllar boyunca büyük ölçüde dinin hâkim sınıf ideolojisine içkin olduğu yönünde yorumlanmıştır. Fakat 19. yüzyıl Avrupa işçi hareketlerinden bugünlerdeki Latin Amerika direnişlerine kadar birçok sınıf hareketinde dinin dışlanmaması, aksine dinin sınıf hareketlerine “romantik” bir katkı sağlamanın söz konusu olduğu iddiası da mevcuttur. Bu nedenle birçok Marksist düşünür din konusunu -ve yukarıdaki ifadeleri- tekrar değerlendirmek zorunda kalmıştır. Bu noktada Marksizm içerisinde dine ilişkin olarak ortaya çıkan dört temel eğilimden bahsedilebilir:

Birincisi, Lenin'in (2000) ifadelerinde görebileceğimiz, dinin egemenler tarafından halkı uyutmak için kullanılan bir "ruhsal içki" olduğu, bu doğrultuda işçi sınıfının özgürlüğe ulaşması için "tarihsel" bir engel oluşturduğu yönündeki "Ortodoks" yaklaşımdır. Buna göre din aşılması gereken bir tarihsel form olarak mevcuttur. Din toplumsal ilişkilerde egemenler lehine bir konuma sahiptir.

Bu görüşünün uzun yıllar boyunca tüm dünyadaki "sol entelejansiya" üzerinde fazlasıyla etkili olduğu söylenebilir. Bununla beraber bu perspektif, egemenler tarafından sürekli kişisel/vicdani bir bağlam taşıdığı söylenen dinin, kurumsallaşmış yapısına dikkat çekmektedir. Buna göre dinin sınıfsal bir analizine ulaşabilmek için onun toplumsal niteliğini göz ardı etmemek gerekir.

İkinci eğilim, "kitlelerin afyonu" ifadesinin Marksizm'e uygun olmadığı ve dolayısıyla geçersiz olduğu yönündeki "dinselci" yaklaşımdır. Örneğin Garaudy (1965: 39) "kitlelerin afyonu" ifadesinin 1843 yılında, Marx henüz 25 yaşındayken yazılmış olmasına dikkat çekerek bu görüşü savunmaktadır. Garaudy (1965: 41) "Marx'ın o yıllarda henüz Marksist olmadığını, bu formülün Feuerbach'ın formüllerinden ibaret olduğunu" ifade ederek dinsel hareketlerin eşitlikçi bir nitelik taşıdığına dikkat çekmektedir. Benzer şekilde Löwy (1996: 28) de "kitlelerin afyonu" ifadesinin yazıldığı dönemde "Marx'ın Feuerbach'ın bir öğrencisi olarak Yeni-Hegelci olduğunu" ve bu nedenle onun din analizinin "sınıfsal olmayan, Marksist öncesi bir analiz" olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Marx'ın din çözümlemesindeki temel vurgu yabancılaşma üzerinedir ve 20. yüzyılda ortaya çıkan sınıf hareketinde görülen "önemli istisnalar" göz önüne alındığında Marx'a itiraz edilebilir.²

Bu ikinci eğilimde genel olarak kapitalist modernleşmeye ve sömürüye karşı dinsel muhalefet ile sınıfsal muhalefet arasındaki paralelliklere dikkat çekilmektedir. Bunun için dinin kurumsallaşmış formu ile yarattığı çağrışımlar arasında bir ayrıma gidilir. Mesela Garaudy'nin (1965) düşünsel yöneliminde, dinin kurumsal ya da "ruhbanî" olan muhafazakâr tarafı ile muhalif olan "peygamberane" tarafı arasında keskin bir ayrım mevcuttur. Bu ayrıma göre dinin "peygamberane" tarafı -özellikle sömürge halklar için- ütöpik özgürlük arayışlarına ve direniş hareketlerine kaynaklık edebilmektedir. Aynı ayrım Löwy (1996) için Vatikan Hristiyanlığı ile Latin Amerika kilisesi arasında bulunmaktadır. Fakat Löwy'nin düşüncesinde dinin muhalif tarafı Garaudy'de olduğu gibi özsel olarak değil tarihsel olarak var olan bir nitelik olarak açıklanmaktadır.³

Üçüncü bir eğilim dine "araçsalcı yaklaşım" olarak ifade edilebilir. Başka bir deyişle bu, "kitlelerin afyonu" ifadesinin doğru olduğu fakat Marksistler tarafından yanlış yorumlandığı yönündeki kanaattir. Buna göre tarihsel stratejiler gereği sosyalist politika din karşıtlığı üzerinden yürütülemeyeceği gibi işçi sınıfının devrimci pratiğinin ortaya çıkması için öncelikle dinden

² Löwy (1996: 112-116) din üzerine yazılarında bu itirazı doğrudan öne sürmek yerine "bazı sorular" sorarak ima etmeyi seçer.

³ Burada soluklanarak -Feuerbach'tan Papa'ya kadar- dine ilişkin her türden "özselci" açıklamanın onu değiştirilemez dönüştürülemez kalıplara hapsedtiği, yani tarihsiz bir form olarak sunduğuna dikkat çekebiliriz. Bu doğrultuda, şayet dinin muhalif bir tarafı söz konusu ise bunu açıklarken "ulemaca" bir yanılsamaya düşmemek için özsel değil tarihsel kategorilerden hareket eden bir perspektif ortaya koymak gerektiği ortadadır.

tamamen arınması da gerekmez. Gramsci bunun en güzel örneği olarak gösterilebilir. Onun düşüncesinde din -özellikle Katoliklik- hâkim sınıflar lehine ideolojik bir görevi yerine getiren kurumsallaşmalar bütününden başka bir şey olmamasına rağmen, her dinin “heterojen” olduğu, bu doğrultuda dinin sınıf mücadelesi içerisindeki konum ve işlevlerinin tarihsel olarak değişkenlik gösterebileceği fikri belirgindir (Barbier, 1999: 338). Zira Gramsci'nin (1998: 105–110) İtalyan Komünist Partisi'nin oluşum sürecinde kaleme aldığı yazılarında, olumlu bir tarihsel işlev yüklediği düşünülen ilk dönem Hıristiyanlığa karşı kendini gösteren metaforik öykümler mevcuttur. Ona göre çağdaş düzende komünizm ilkel Hıristiyanlığın mücadelesiyle karşılaştırılabilecek yegâne mücadeledir ve “komünist, katakomplarındaki Hıristiyan'dan hiç de aşağı kalmaz”.

Gramsci'nin (1986: 34) düşüncesinde “saf Hıristiyanlık” ile “halk yığınları için uyku ilacı olan Cizvitleştirilmiş Hıristiyanlık” birbirinden farklıdır. Fakat bu saf Hıristiyanlık modern tarihsel koşullar içerisinde var olmayan bir şey olmakla beraber, hâkim sınıfların çıkarlarını kollayan “geleneksel aydınlar” tarafından sık başvurulan referansları ya da “öz kanıtları” oluşturmaktadır. Bu doğrultuda dinin sözümlerine ona “masumane” öğretileri değerlendirilirken, tüm bunların geleneksel aydınlar ya da Hıristiyan partiler (yahut Müslüman partiler) tarafından nasıl ve hangi biçimde ifade edilmekte olduğu konusuna özel bir önem vermek gerekmektedir.

Dördüncü ve son eğilim bazı Marksistlerin dine “romantik yaklaşımı” olarak ifade edilebilir. Benjamin ve Bloch bu şekilde anılmaya değer düşünürlerdir. Özellikle Bloch Marksistler için -kuramsal anlamda- romantizm kapısını ilk aralayan düşünür olması bakımından özel bir öneme sahiptir. Onun düşünsel yöneliminde “özgürlüğün krallığı” ile sınıfsız toplum arasında pek bir fark olduğu söylenemez. Benjamin için ise Yahudi Mesiyanizmi ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Benjamin'e (2007: 46) göre “Tarihin akışını parçalayacak güç devrimci sınıflara özgüdür” ve dinsel geçmişe bağlı romantik tutku, bu gücü açığa çıkaracak etkenlerden biridir.

Romantik eğilime sahip düşünürlerin en ilginç tarafı Marksizmi kavrarken ve ifade ederken dinsel referansları sıklıkla kullanmalarındadır. Böyle bir çabayı önemli kılan şey, din ekseninde inşa olan bir anlatımın ve -teorisyenler tarafından genellikle “gerçeküstü” addedilerek geçersiz kılınan- metafizik öğelerin devreye girmesiyle oluşan romantik stratejisidir.

Sonuçta “halkın afyonu” ifadesi nasıl yorumlanırsa yorumlansın, diyalektik materyalizmin vurguladığı göz ardı edilemeyecek önemli bir şey vardır: Dinin sınıflı toplumlarda nesnel olarak varlığı.

Tekrar Marx ve Engels'in dine yaklaşımına dönerek şunları söyleyebiliriz: Öncelikle ilkel Hıristiyanlığın devrimci niteliklerine ilişkin göndermeler Engels'in (2006: 29) *Fransa'da Sınıf Savaşmaları* için yazdığı önsözde de mevcuttur. Burada Roma İmparatorluğu içerisinde örgütlenen ilk Hıristiyanları bir “devrimci parti” olarak değerlendirir. Fakat ilkel Hıristiyanlığın o dönemde hâkim sınıflarla organik bir ilişkiye sahip olmaması, mevcut düzene karşı yeni bir alternatifi savunan yıkıcı bir etkiye sahip olması bu noktada önemlidir. Bu yıkıcı etki, dinsel yabancılaşmanın sahip olduğu tarihsel bir özelliktir. Fakat modern kapitalizmde dinin hâkim sınıflara karşı böyle bir özerkliğinden bahsedebilmek neredeyse mümkün değildir. Zira din egemenlik ilişkileriyle bütünleşerek kurumsallaşır, ideolojik-kültürel üstyapıda yer alır ve onun tarihsel hareketi, üretim

ilişkilerinin gelişiminin gerektirdiği ölçüde değişkenlikler gösterir. Hal böyle iken din, siyasal erkin komutasındadır ve yarattığı romantik çağrışımlardan son derece farklı olabilecek bir politik mahiyete kavuşur. Yani modern kapitalist toplumda dinsel romantizmin çağrışımları (mesela ilkel Hıristiyanlık, mesela Asr-ı saadet) aslında var olmayan bir karşılığa tekabül eder. Bu nedendir ki Marx (1997a: 192) dine ilişkin olarak “kalpsiz bir dünyanın kalbi” ifadesini kullanır. Yine bunun içindir ki Marx (1997b: 28) “dinsel otorite ve otoritenin dini” karşısında “dinden politik özgürleşmenin” gerekliliğini savunur.⁴ Peki, aynı durum dinin kurumsal yapısına içrek olmayan “batıl” inançlar, yeniden yorumlanmaya açık anlatılar ve muhtelif mitolojik örüntüler için de geçerli midir?

Modern dünyada yeri olmadığı düşünülen birçok irrasyonel inanç ve davranış örüntüsü, modern toplumlarda gündelik hayatta belirgin bir yer tutmaktadır. Öyle ki günümüzde herhangi bir bireyin gündelik deneyimi, modern ilişkilere dair tasarımları alt üst edebilecek türden özellikler taşıyabilir. İnsanların davranışları birçok durumda kadim sanılan inanç ve geleneklerin, hatta söylencelerin güdümünde olabilir. Bu durum aslında sadece “modern kültür” için değil, kültürel tasarımların çoğu için geçerlidir. Böylelikle verili bir kültürel formasyona ilişkin keskin tahayyüllere dayanarak yapılan atıflar gündelik hayat tarafından kolaylıkla yalanlanabilir. Gündelik pratikte, kültürün birçok arkaik muhtevayı bünyesinde bulundurması, salt kendisine içkin olmayanlar dâhil birçok farklı davranış örüntüsünü teşvik etmesi söz konusudur. Kültürel formasyonların bu özelliği sosyal antropolojinin oldukça erken dönemlerinde Tylor (1920: 70) tarafından tespit edilmiş ve “kalıntılar” olarak kavramsallaştırılmıştır:

“Dünyada bir gelenek, bir usul ya da bir mütalaa tam olarak ortaya çıkarıldığında, yıkıcı etkiler onu uzun süre oldukça az bozabilir ve söz konusu gelenek/usul/mütalaa başlangıçta yerleştiği yatağından çağlar boyu taşacak bir akım olarak seyrini koruyabilir. Bu adeta kültürün kalıtımsallığıdır ve bununla ilgili özel olarak şaşılacak şey; insan ilişkilerinin değişiminin ve evriminin uzun vadede sürmesi için en zayıf akıntılarının pek çoğunu terk etmek zorunda olmasıdır”

Tylor (1920) kalıntıların genellikle eski dönemlere ait başka kültürel formlardan ya da aynı kültürel formun evriminin önceki basamaklarından günümüze uzandığı fikrindedir. Yani geçmişteki davranış kalıplarının izleğinin yeni kültürel bağlamlara oturarak devam etmesi söz konusudur. Lowie (1918: 530) bu süreçte difüzyonun da etkili olduğunu ve eskiden farklı kültürlerle ait olan birçok muhtevanın iç içe geçmiş olarak bir arada aktarıldığını savunur. Elimizde neyin “kalıntı” olduğunu belirleyebilecek birkaç temel kriter olmakla beraber - Tylor’un (1920) dikkat çektiği kadarıyla- bir kültürel formasyonda “kalıntılar” görülmek isteniyorsa bakılması gereken ilk şey genellikle “batıl” ya da “hurafe” olarak adlandırılan inançlara dayalı davranışlardır.

Dinin gündelik tecrübe alanındaki “gerçek” karşılığı, büyük ölçüde kalıntılar ve etkileşim süreçleriyle şekillenen hurafeler, “batıl” diye adlandırılan inançlar ve en önemlisi söylenceler ile

⁴ Ona göre ancak bu şekilde “herhangi bir ayrıcalıklı dinin” değilse bile, “dinin” özgül olarak ortaya çıkması mümkündür.

harmanlanmış, farklı inançlardan aktarılan unsurları da barındıran bir pratiğe tekabül eder. Yani gündelik hayatta var olagelen dinsel davranış ve inanç kalıpları -ulemaların iddia ettiğinin aksine- pek de “sahih” değildir. Birçok farklı inanç sisteminin belirgin öğeleri iç içe geçmiş biçimde aynı anda bir arada var olmaktadır. “Senkretizm”⁵ olarak ifade edilen bu “oluş” (Su: 2009) sayesinde ki insanlar bir tanesi adına diğerlerini inkâr etse bile tanrılar birbirini inkâr etmez ve sistematikleştirilmiş her bir tektanrıci din dahi çoğulcu mitolojik örüntüleri bünyesinde taşır.⁶

Her ne kadar iç içe geçmiş görünümlere sahip olsalar da bu mitolojik örüntüler kurumsallaşmış dinden çoğu kez tamamen ayrılmış bir “dizge” oluşturmaktadır. Kadim kültürlerden “kalmış” ya da etkileşim sonucu “benimsenmiş” olan bu “mitosu” kurumsallaşmış dinden ayrıştıran üç belirgin özelliğinden bahsedilebilir:

Birincisi, mitos kurumsal din karşısında başıbozuktur. Yani mitos dine içrek olmadığı gibi tamamen din-dışı da değildir. Dinsel bir kutsamaya algılanabilir ama var oluşunu bu dinsel kutsamaya borçlu değildir. Daha da ötesi mitos birçok durumda dinden referans almaz, aksine ona referans olur. Dinler mitlere metaforik referanslarını oluşturabilmek için muhtaçtır.⁷ Bunun basit bir kanıtı, “İbrahimî” dinlerin neredeyse tüm mezheplerinde Orta Doğu mitosunda yer alan unsurları (mesela Tufan mitlerini) referans alarak oluşturulan doktrinlerdir.

İkincisi, genelde kurumsal dinler “evrensellik” iddiasına sahip olsalar da belirli bir kültürel bağlama sıkışmış durumda kalmakta iken, mitos böyle bir iddiaya sahip olmamasına rağmen “evrensel” olmaya dinlerden daha yatkın ve daha yakındır. Hermes örneğinde (Fiske, 2002: 40; Özbudun: 2004) görüldüğü gibi, birçok mitolojik figür yahut anlatı farklı kültürlerde ve farklı tarihsel konumlarda farklı şekil ya da isimler alarak var olur.

Üçüncüsü, mitos’un mümessili olabilecek bir ruhban sınıfı yoktur. Modern dünyada ruhbanlar ya da dini kanaat önderleri halk arasında yaygınca yer bulan fakat kitabî sistematığe uygun düşmeyen mitleri ve mitolojik figürleri “batıl” ya da “hurafe” olarak neredeyse hep reddetme eğilimine sahiptir. Bu durumda mitos kurumsal dinden farklı olarak otorite ile organik bir ilişkiye sahip olmadığı gibi kendisine dayanarak ortaya çıkan imtiyazlı bir zümre de yaratmaz.

⁵ Su (2009: 50) senkretizme ilişkin süreçleri şu şekilde tasnif eder: “(1) Sosyal, kültürel ve ekonomik düzeylerde topluluklar arası iletişimsel etkinlik sonucu oluşan doğal etkileşimler, (2) hâkim kültürün zayıf kültürleri asimile etmesi sonucu oluşan dejenerasyonlar ve (3) ihtida (din değiştirme) sonucu eski ve yeni inanç sistemlerine ait birbirine benzer ve yakın unsurların bağdaştırılması ile gerçekleşen kaynaşmalar”.

⁶ Mitsel unsurların dolaşımını sağlayan senkretizasyon sürecine ilişkin olarak Özbudun (2004: 36) hayati derecede önemli bir noktaya, yani “senkretizm esas olarak dinsel sistemler arasında gerçekleşse de, mümkün olabilmesinin daha geniş bir bağlama bağlı olduğuna” ve “senkretizasyon sürecinin, kendisini kapsayan bu daha geniş bağlamın niteliğinden etkileneceğine” dikkat çeker. Bu demektir ki senkretizasyon söz konusu olduğunda aktarılan mitolojik unsur iki toplum arasındaki ilişkinin eşitsiz niteliği bağlamında ve hatta dâhil olduğu toplumun içerdiği eşitsizlikler bağlamında bir “anlamlandırmaya” tabi olmaktadır.

⁷ İşte Garaudy’nin (1965) “dinin peygamberane tarafı” olarak ifade ettiği şey de bu mitolojik dizgeden referansla ortaya çıkar, fakat bundan farklı olarak tarihsel bir onanmayla dinselleşir.

Mitsel Olumlama

Mitos'un yukarıdaki üç karakteristiğinden anlaşılacağı üzere mitlerin hâkim sınıflarla yahut hâkim sınıf ideolojisiyle oluşturduğu harmoni dinden farklı olan, özgün bir yapısal bağlama sahiptir. Mitlerin sınıfsal çağrışımları -elbette ki asla yeni sömürü ilişkileri yaratmaya muktedir olmamakla beraber- simgesel bir referans dizgesi oluşturarak verili sömürü ilişkilerini meşrulaştıracak araçları sunar.

Mitsel referanslar modern insan için hala oldukça geçerli ve meşru olmakla beraber hâkim sınıfların birçok sömürü stratejisi açısından da kullanışlıdır. Bunun birkaç biçimini aşağıdaki kavramlar ekseninde düşünebiliriz:

Mitsel Düşünce - Lévi-Strauss'un (1986: 16) iddiasına göre "mit insanda o farkında olmaksızın düşünülür". Onun asli görevi anlamsızlığa karşı çıkmaktır. Bu nedenle mit karşıtlıkları uzlaştırır (Lévi-Strauss; 1994: 47) ve "mitsel düşünce" de akıl-aşırı bir aklileştirme olarak anlaşılabilir. Zira mitler ve mitsel referanslar birçok durumda gerçek bir algı birliği oluşturabilmekte, yani toplumsal sınıflandırmalara -sınırlı olmakla beraber- belirgin bir etkide bulunabilmektedir. Lévi-Strauss (1986: 30) bunun ampirik bir göstergesine ilişkin şöyle yazar:

"Gündüz ışığında Venüs gezegenini görebilen bir kabile vardı, bu bana olanaksız ve inanılmaz geldi. Sorunu profesyonel astronomlara götürdüğümde, kuşkusuz bunun mümkün olamayacağını, gene de gün ışığında Venüs gezegeninin yaydığı ışık miktarını bilirsek, bazı insanların gezegeni görmesinin bütünüyle düşünülemez olamayacağını belirttiler. Sonradan bizim uygarlığımıza ait eski denizcilik kitaplarına göz attığımda eski gemicilerin de gezegeni gün ışığında mükemmel gördüklerini buldum. Eğitilmiş bir göze sahip olunursa, bugün de aynı şey yapılabilir belki de".

Bu türden bir algı birliğine ilişkin antropolojik saptamalar ve gözlemler her ne kadar "uzaklardaki bir kabile" üzerinde yapılmışsa da eninde sonunda insan türünün nail olduğu alışılmadık bir tecrübe biçimi hakkındadır. Dolayısıyla Lévi-Strauss böylesi tecrübeleri işaret ederken⁸ bir taraftan da modern aklın da bu "naif" düşünüş biçiminin bir uğrağı olduğu fikrine itibar ettirir.⁹ Yani akılcılık son derece akla uygun olsa da insanların akla yaklaşımı akla uygun olmayabilir ya da modernizm mitsel olmasa da insanlar ona mitsel düşünceyle adapte olabilir. Marquard'ın (2003: 109) ifadesiyle "mitsizleştirme süreci" olan modernliğin kendisi laikleştirilmiş bir "mono-mitos" olarak çözümlenebilir. Bu sayededir ki Kapitalizm içerdiği insanlık-dışılığı gerekli durumlarda "modernizm mitinden" aldığı (akıl, bilim, teknik gibi) referanslarla kolaylıkla örtmeyi başarır.

Arketipler - Jung'un (2003: 233) düşünsel yönelimi çerçevesinde, "bilinçaltında bulunan" ve kişisel deneyimin ürünü olmaktan ziyade "mitsel ve masalımsı" olan kökensel motifler olarak

⁸ Örneğin Lévi-Strauss'un (1983: 72) başka bir gözlemine göre şamanlık sağaltmayla, bedenini dayanmadığı acılar kabul edilebilir kılındır. Şamanın ortaya koyduğu simgesel etkinlik birçok durumda modern tedavi yöntemleri kadar etkilidir.

⁹ Sözüm ona "yaban düşüncesinin" hiç de yabana atılmayacak bir düşünce biçimi olduğunu öne sürmek, bir taraftan da modernliğin kendisini kurguladığı karşıtlıklardan birini ortadan kaldırmak, yani modernliğin küstahlığını açığa çıkarmaktır.

“arketipler” kolektif bilinçte [ve dolayısıyla kolektif bilinçaltında] yer tutan figürlerdir. Bunlara örnek olarak basitçe mitlerde yer bulan canavar, yılan, aksakallı dede, şeytan ve benzeri “genel semboller” düşünülebilir.

Arketiplerin aynı anda hem bireysel hem de kolektif bir mahiyet taşımalarının [kolektif orijin] kanıtı olarak mitler ile rüyaları ilişkilendirmeleri gösterilir. Yani bunlar bireysel davranışlar için olduğu kadar her türden kolektif tasarım ya da üretim için de önem arz edebilirler. Fakat arketiplerden hareket eden keskin politik tahayyüller ancak onların tarihsel konumları çerperinde tartışılabilir ki bu bakımdan Bloch’un (2007: 81-91) konuya itirazı¹⁰ önemlidir. Jung’un düşüncesinde tarihten bağışık tutularak “bilinç dışına” içkin kılınan arketipler “ekonomik-toplumsal koşullara ait bir değişken olarak” kavranmaktan ziyade putlaştırılmış/mutlaklaştırılmıştır. Oysaki arketipleri Bloch’un (2007: 195) işaret ettiği süzgeçten geçirdiğimizde, modern dünyanın “hayal fabrikalarında” kullanılan hammaddeyi elde ederiz.

Arketiplerin kullanılması yoluyla ki birçok üstyapı eseri gibi mitler de toplumsal temellerini yitirdikten sonra yeniden üretilir. Modern dünyaya eşzamanlı [senkronik] bir bakış nice farklı tecrübeye iliştilmiş mitolojik figürlerin deşifresini ve söz konusu arketiplerin ifşasını sağlayabilir. Örneğin kurtarıcı [Mesih] arketipinden beslenerek kabul gören siyasi önderleri, ulusların kurucu babalarını ve hatta şirket yöneticilerini bulabiliriz. Bu kurtarıcı [Mesih] arketipi modern tahayyüllerde fazlasıyla belirgin bir yer tutmaktadır. Misal Hollywood sinemasında yer alan filmlerde kurtarıcı arketipiyle özleşen olumlamacı bir “mesiyanik sekans” görmek mümkündür. Arketipler hayal gücünün referanslarının önemli bir kısmını oluşturur ve kapitalist ilişkilerin yarattığı tarihsel bağlamda hayal gücü sınıfsal olarak boyunduruk altındadır.

Mito-praksis - Sahlins (1998: 67–82) tarafından mit ve tarih arasındaki gerilimi, daha doğrusu “mitin tarihsizliği” sorununu aşmamızı sağlayacak bir anahtar olarak sunulan “mito-praksis” kavramı, mitlerde yer bulan “edimlerin yeniden yaratılması” anlamında gelmektedir. Bu anlamda mito-praksis modern zaman algısına koşut oluşturduğundan Sahlins (1998: 68) bunu “becerikli mitologlar” olarak gösterdiği Maorilerin¹¹ zaman algısına¹² göndermelerde bulunarak kanıtlamaya girişir. Buna göre mitlerin öncesi ve sonrasıyla düşünölmek yerine şimdiki varlığının düşünölməsi yoluyla mitsel edimler yeni tarihsel bağlamlarda yinelenirler.

Her ne kadar modern[ist] karşıtı bir edimsellik olarak tanımlanmışsa da mito-praksis’in modern dünyada ve modern insanda var olmadığını iddia edebilmek oldukça güçtür. Modern dünyada mitsel edimler alkolün kana karıştığı gibi tarihle kucaklaşarak yinelenirler. Üstelik bunlar sarhoş edici bir politik içeriğe sahip olabilirler. Basit bir örnek olarak “sabretmek” dahi insanın karşısında bulunan maddi engellere karşı gerçeküstücü bir edimselliği yahut edimsizliğidir. Birçok

¹⁰ Bloch (2007: 86-91) sert ve aşikâr ifadelerle Jung’u “psikoanalitik faşist” ilan eder. O arketip kavramının Jung tarafından yapılan izahını “gerçeklikten kopuk” bulmakla beraber gerici romantizme yakın görür.

¹¹ Yeni Zelanda halklarından biri

¹² “Maoriler geçmişini *nga ta o mua* ‘gelecek günler’, geleceği de *kei muri* ‘geride kalanlar’ olarak tanımlarlar. Geleceğe, gözleri geçmişin üzerinde yaklaşır. Şimdide ne eyleyeceklerine karar verirken gözleri önüne serilmiş tarih panoramasını inceler ve orada sunulan nice şey arasından en uygun ve işe yarar örnekçeyi seçerler. Bu, geçmişte yaşamak değildir; geçmişe, onu şimdide ve geleceğe aktararak, kendilerine kılavuzluk etsin diye yaklaşımdır” (Metge’den akt. Sahlins, 1998: 171).

durumda Eyüp'ün, Yunus'un yahut Penelope'nin adının anılmasıyla şekillenen bir edimsellik biçiminde sabrın yinelenildiği görülebilir. Evlat acısına sabretmek, kapatılmaya sabretmek, dönmesi beklenen kocanın yokluğuna sabretmek gibi edimler ağır çalışma koşulları karşısında bir işçinin, kapatılma karşısında hapsedilen bir hükümlünün veyahut verili koşulların baskısı karşısında bir kadının sabır göstermesine dönüşür. Bu şekilde mitlerdeki edimlerin yeniden yaratılması olarak mito-praksis, mitlerin sınıfsal tekabülleri nedeniyle çoğu zaman “kendinde” bir olumlama sonucunu doğurmaktadır.

Bu üç kavramsal anahtarın da gösterdiği gibi verili kapitalist eşitsizliklerin çeşitli biçimlerde mitsel referanslarla olumlanması söz konusudur. Dolayısıyla mitos'un politik karşılığı bugüne ilişkin olarak ortaya çıkmaktadır. Mitler sürekli yeni tekabüllere sahip olan kadim anlatılar olarak vardır. Bu yeni politik tekabüllerinin keşfiyle mitlerin “arkaik masumiyetini” yitirmiş olduğu açıkça görülebilir. Bu nedenledir ki “bilim olarak mitoloji” artık yeni bir anlam -kadim kültürlerle ait mitlerin incelenmesinden daha güncel ve eleştirel olan bir anlam- kazanmaktadır.

Mitsel Politika

Modern dünyanın gerçeküstü muhtevalarının bir kısmını oluşturan mitsel referanslar olumlama için elverişli olduğu kadar verili gerçekliğin karşısında yıkıcı bir etkiye de sahip olarak başka bir politik imkân daha yaratmaktadır. Sözcüğün hemen her kullanımında aynı sıra dışılığı çağrıştıran “gerçeküstü” muhtevanın gündelik tecrübeler alanındaki sihrine tutunmak yoluyla açığa çıkan bu politik imkânın, yani “mitsel politikanın” izlekleri ancak romantik bir bağlamda oluşabilir. Bu bakımdan Bloch'un araladığı “devrimci romantizm” kapısından içeri girmek ve mitolojik öykünmelerin tarihsel kudretini göz ardı etmemek gerekir.

“Bloch, tektanrılı dinlerin mevcut egemenlik ilişkilerini ve umumiyetle hâlihazır durumu meşrulaştıran kapalı/bitmiş metinlerine mukabil; çoktanrıci inanışların izlerini de taşıyan heterodoks mezheplerin sözlü geleneklerindeki özgürlükçü potansiyele büyük önem verir. Sözlü geleneğin yalnızca içeriğinde değil, yeniden ve farklı yorumlanmaya açık olma niteliğinde görür bu potansiyeli” (Bora, 2007).

“Özgürlüğün krallığına” giden yolun ya da özgürleştirici potansiyelin neden dinde değil de mitte ortaya çıktığı sorusunun yanıtı açıkça buradadır. Mitos'un mümessili olabilecek bir hizip olmadığından yeniden yorumlamaya yahut muhalif politika üretimine fazlasıyla elverişlidir. Bu nedenledir ki dinsel muhalefet genellikle muhafazakârlık sonucunu doğururken “mitsel politika” devrimci politikalara daha yatkındır. Dinsel referanslar ya da öykünmelerle kurulu devrimci inkâr hızlı bir şekilde ulemaca bertaraf edilebilirken, mit “başbozukluğunu” korur.

Bloch (2007) bu başbozukluğun “infilak ettirici potansiyelini” mitsel motifler olarak arketiplerde, daha doğrusu “arketiplerin bitmemişliğinde” bulmaktadır. O “ütopik işlev” olarak andığı “aşkınlık olmayan aşkınlaşmanın” işlerliğiyle arketiplerin mitostan koparak beşeri bir tarihsel konuma erdikleri kanaatinde dir:

“Arkaik çerçevede kısmen umudun ön çalışması yapılmıştır. Sarihleştirirsek: mitik bir bilincin zamanından fantezi kategorileri olarak devreden, dolayısıyla bir işlenmemiş mitik olamayan

artığın/fazlanın baki kaldığı, hala hayret uyandıran arketiplerde görülür bu. Demek umut, daha öte bir anlama yönelen ideolojilerin dışında, işlenip çıkarılmamış bir şeyler içeren arketiplere de ütopya tedarikçiliği yapmalıdır. Onları öyle bir şekilde ütopyaya döndürmelidir ki, [zorunlu değişikliklerle] anlamlı-ilerici ideoloji de ona doğru dönsün” (Bloch, 2007: 201).

Şüphesiz Bloch arketiplerin üzerindeki sınıfsal tahakkümün farkındaydı fakat o arketiplerde, kendi ifadesiyle “henüz bilincine varılmamış olana” doğru adım atmayı olanaklı kılan bir imkânı, “zaten erişilmiş ve hâlihazır olanın ötesine geçen tinsel fazlayı” görmekteydi.¹³

Arketipleri çağlar boyu taşıyarak bugüne ulaştıran anlatılar olmaları bağlamında mitler farklı tarihsel bağlamlar arasında geçişler yaratan sıçrama noktaları olarak da düşünülebilirler. Yani mitos aracılığıyla ki geçmiş -ya da tarih öncesi- bugüne taşınabilir. Bu sayede arkaik muhteva gündelik hayatta sadece tinsel değil aynı zamanda hissedilir/somut bir yer edinir. Dolayısıyla mit[ler]in “gerçeküstü ayartıcılığıyla” muhalefet üretmek “sıra dışı” bir çabayı gerektirmemektedir. Aslında “mitsel olumlama” nasıl tahakkuk buluyorsa “mitsel muhalefetin” de aynı izlekleri takip edebileceğini söyleyebiliriz. Yani mitsel düşüncüyü, arketipleri ve mito-praksisi devrimci politikayla ilişkilendirmek, başka bir anlamda ters yüz etmek bu olanağı sağlayabilir.

Tüm bunlarla beraber muhalif bir mitsel politikan üretilirken dikkat etmek gereken belli başlı şeyler vardır: Öncelikle içinde yol aldığımız çöldeki hakiki vahaları, susuzluğun ve açlığın zihnimize yarattığı seraplardan iyi ayırt etmemiz gerekmektedir. Yani mitsel politikanın referanslarını sağlayan şey keyfi bir idealistik örnekçe ya da mitlere ilişkin öznel bir tarih yazımı değil, gündelik hayatta -somut denilebilecek ölçüde- belirgin bir yeri olan ve birçok eylemin verili referanslarını zaten sağlamakta olan dizgedir. Bu dizge, yani mitsel politikaya imkân tanıyacak olan gerçeküstü muhteva ya da başka bir deyişle “gündelik hayatın sihrini” yaratan motifler, farklı tarihsel bağlamlarda farklı mitolojik örüntülere sahip olması bakımından kısmen özgündür. Bu yüzden mitsel politikaların üretimi göreceli bir özelliğe sahiptir. Farklı tarihsel/kültürel yapılarda farklı mitsel referanslar kullanılabilir.

Son olarak mitsel politikayı gerekli/geçerli kılan şeyin sınıfsal eşitsizlikler olduğu, esas problemin verili eşitsizliklerin yarattığı çelişkiler olduğu unutulmamalıdır. Bu yüzden denilebilir ki bu “eşitsizlikler” biz metaforlar âleminde sema ederken ayak parmaklarımızı yerde tutan çivili tahta olarak kalmalıdır. Aksi takdirde bu mitolojik girişimin tavşan deliği politik üretimlerimizi bir harikalar diyarına bağlı kıldığında bunun hesabını tarihe asla veremeyiz.

Sonsöz

Burjuva düşüncesinde mevcut gerçekliğin üzerine kurulduğu varsayımlar kristalleştikten dolaydır ki insan tamamlanmış, sona ermiş bir “şey” olarak kurgulanır. Bu ölçülebilir,

¹³ “Arketipik olan tümüyle geriye bastırıcı olsaydı, o zaman bizzat ütopyaya el atan, ütopyanın da kendilerine el attığı arketipler de olmazdı; o zaman eski simgelere müracaat ederek ileri yürüyen, kendini ışıkla yükümlenmiş hisseden şiir olmazdı; fantezi münhasıran geriye bastırmadan ibaret olurdu. O zaman ilerici fantezinin kendisi eski mitik fantezi temeline dayanan bütün imgelerden, alegorilerden, sembollerden de sakınması ve ortaokul zekâsıyla yetinmesi gerekirdi, düşsüz bir zekâ olduğu için o” (Bloch, 2007: 207).

hesaplanılabilen “şeyin” mevcut dünyayı akıl ettiği kadarıyla özgürlüğe ereceği düşünülüyor, “akıldışı” ilan edilen her bir bahis insanın kurtuluş mücadelesinde işe yaramaz kılınır. Hâlbuki insan çoğunlukla kulağına çalınan sese “eşlik” eder. Yaşadığı çağa eşlik eder. Bugün bu çağda insan akıl etmek yerine akla “eşlik” eder. İşte bu yüzden ki kapitalizmin bu “çağ dönümünde” gerçeküstü âlemdeki sınıfsal tahakküm yahut gerçeküstü olanın sınıflar kavgasındaki kabiliyeti fazlasıyla dikkate değerdir.

Referanslar

Barbier, Maurice (1999) *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev: Özkan Gözel, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Benjamin, Walter (2007) *Pasajlar*, çev: Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bloch, Ernst (2007) *Umut İlkesi -Cilt I-*, çev: Tanıl Bora, İstanbul: İletişim.

Bora, Tanıl (2007) “Peygamberâne ve ‘Geveze’? Ernst Bloch ve eleştirel Teori: Akrabalıklar ve Mesafeler”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 110, (132-152), İstanbul: İletişim Yayınları.

Engels, Friedrich (2006) “Önsöz”, *Fransa’da Sınıf Savaşmaları* içinde, (7-30), çev: Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Fiske, John (2002) *Mitler ve Mit Yapanlar*, çev: Utku Tuğlu, Ankara: Öteki Yayınları.

Garaudy, Roger (1965) *Sosyalizm ve İslamiyet*, çev: Doğan Avcıoğlu; E. Tüfekçi, İstanbul: Yön Yayınları.

Gramsci, Antonio (1998) *Komünist Partiye Doğru*, çev: Celal A. Kanat, İstanbul: Belge Yayınları.

Gramsci, Antonio (1986) *Hapishane Defterleri*, çev: Adnan Cemgil, İstanbul: Belge Yayınları.

Jung, Carl Gustav (2003) *İnsan Ruhuna Yöneliş -Bilinçaltı ve İşlevsel Yapısı-*, çev: Engin Büyükinal, İstanbul: Say Yayınları.

Lenin, Viladimir İliç (2000) “Socialism and Religion”, <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1905/dec/03.htm>, erişim: 10.07.2010.

Lévi-Strauss, Claude (1983) *Din ve Büyü*, çev: Ahmet Güngören, İstanbul: Yol Yayınları.

Lévi-Strauss, Claude (1986) *Mit ve Anlam*, çev: Hilmi Yavuz, İstanbul: Alan Yayıncılık

Lévi-Strauss, Claude (1994) *Yaban Düşünce*, çev: Tahsin Yücel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Lowie, Robert H. (1918) “Survivals and The Historical Method”, *The American Journal of Sociology*, Vol. 42, No. 3, (301-320).

Löwy, Michael (1996) *Marxizm ve Din -Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor-*, çev: İrfan Cüre, İstanbul: Belge Yayınları.

Marx, Karl (1997a) *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara.

Marx, Karl (1997b) *Yahudi Sorunu*, çev: Sol Yayın Kurulu, Sol Yayınları, Ankara.

Marquard, Odo (2003) *İlkeselliğe Veda Çok Tanrıcılığa Öngü*, çev: Şebnem Sunar, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.

Özbudun, Sibel (2004) *Hermes’ten İdris’e -Bir Dinsel Geleniğin Dönüşüm Dinamikleri-*, Ankara: Ütopya Yayınevi.

Sahlins, Marshall (1998) *Tarih Adaları*, çev: C. Hakan Arslan, Ankara: Dost Kitabevi.

Su, Süreyya (2009) *Hurafeler ve Mitler -Halk İslamında Senkretizm-*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tylor, Edward Burnett (1920) *Primitive Culture -Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom-*, (Vol. 1), London: John Murray.