

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

KARL MARX

Marx'ın sayesinde ki sosyalizm, şimdi bütün ayrıntıları
üzerinde uzun uzun çalışılması gereken bir bilim durumuna geldi.

Friedrich Engels

düşünbil

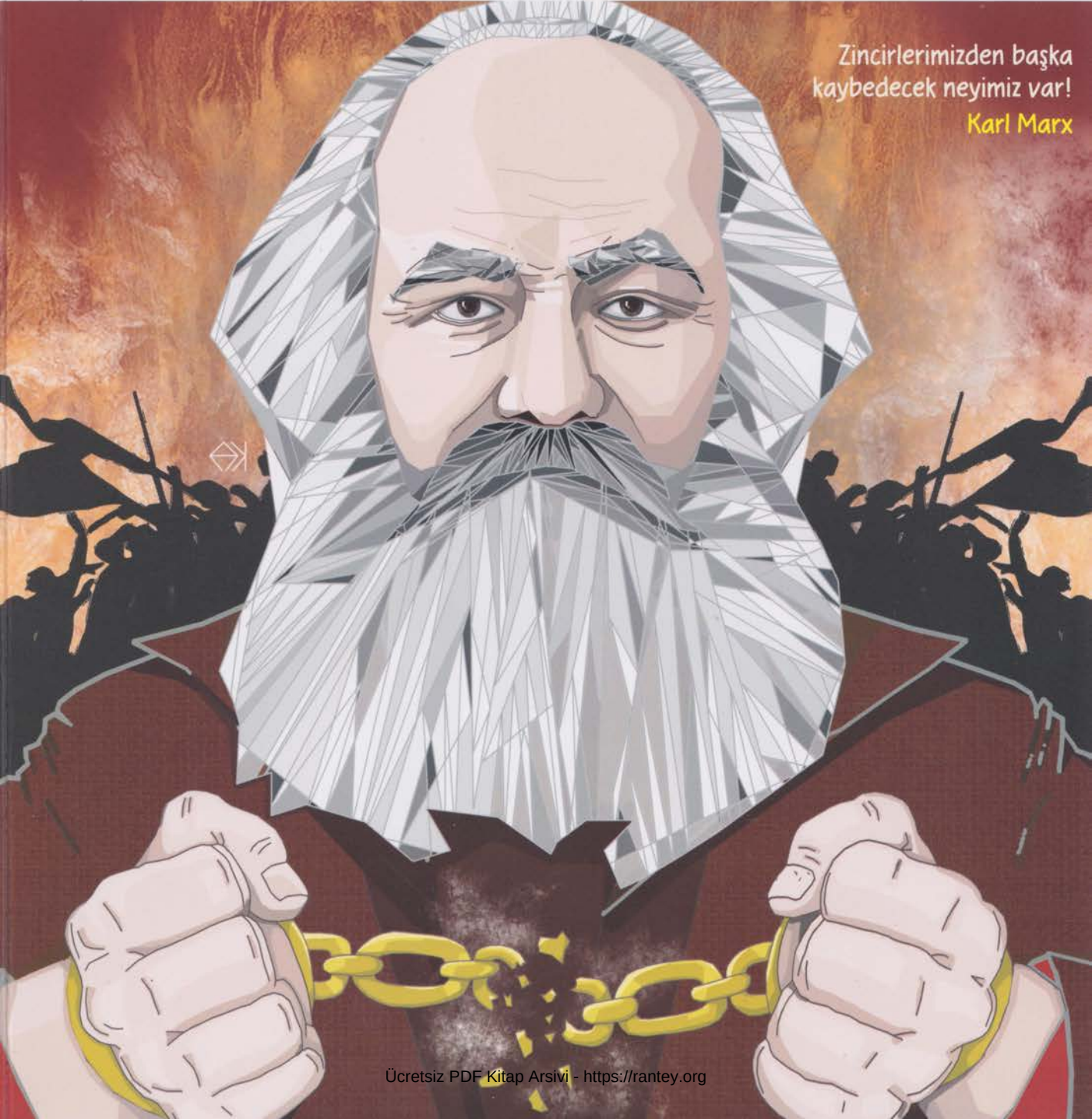
65

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR!

MART 2018 | YIL 12 | FİYATI: 12 TL

Zincirlerimizden başka
kaybedecek neyimiz var!

Karl Marx





by Joey Guidone

18. DÜŞÜNİLİR AKADEMİ

8-15-22-29 MART 2018 - PERŞEMBE - 18.40 - 20.10

DR. KAMİL TUZGÖL

ÇİFT VE DUYGUSAL İLİŞKİLERE PSİKANALİTİK YAKLAŞIM

MAKROPSİK, MİKROPSİK VE ÇİFT İLİŞKİLERE DUYGUSAL İLİŞKİ
DÜŞÜN, DÜŞÜNME VE DUYGUSAL İLİŞKİLERE YAKLAŞIM
BİLİNCİ VE BİLİNCİDİŞER PSİKANALİTİK YAKLAŞIMLAR
İLİŞKİLERE İNSANLAR ARASI GEÇİŞ VE BÖNME YAKLAŞIMI

Kayıt ve Detaylı Bilgi: www.dusunbilakademi.com
iletisim: dusunbilakademi@gmail.com

LIBİDO

düşünbil
AKADEMİ

18. DÜŞÜNİLİR AKADEMİ

8-13-20-27 MART 2018 - SALI 18.30 - 20.30

ERMAN KAÇAR

LACAN VE TOPOLOJİ

LACAN ONTOLOJİSİNE GİRİŞ
"YAP" YA DA LACANIN ÖZNEİNİN İNŞASI
TOPOLOJİK YÜZEYLER VE ŞEMALAR
NEDEN TOPOLOJİ?

Kayıt ve Detaylı Bilgi: www.dusunbilakademi.com
iletisim: dusunbilakademi@gmail.com

LIBİDO

düşünbil
AKADEMİ

18. DÜŞÜNİLİR AKADEMİ

3-10-17-24 MART 2018 - CUMARTESİ - 16.00 - 17.30

DR. MUTLUHAN İZMİR

LACANCI KARAKTER ANALİZİ SEMİNERİ

GEÇİŞ ÖZNEİNİN KARAKTER ÜZERİNDEN İZLENLERİ
DÜŞÜN, DÜŞÜNME KARAKTERİ BELİRLEYİCİDİR
LİBİDO VE NAKSİZM
TOPOLOJİK İLİŞKİLER, İZLENLER VE YAKLAŞIM

Kayıt ve Detaylı Bilgi: www.dusunbilakademi.com
iletisim: dusunbilakademi@gmail.com

LIBİDO

düşünbil
AKADEMİ

17-18 ŞUBAT 2018

4. TEOLOJİ SEMPOZYUMU

BİLKENT ÜNİVERSİTESİ - ANKARA
Cemaliler - Anlık - Dışların Kökeni - Anlatım

Detaylı Bilgi: www.dusunbilakademi.com

düşünbil
AKADEMİ

18. DÜŞÜNİLİR AKADEMİ

17-18 MART 2018 - ANKARA

5. ZİHİN SEMPOZYUMU

Zihin Felsefesi ve Psikoloji

Kayıt ve Detaylı Bilgi: www.dusunbilakademi.com

düşünbil
AKADEMİ

12-13 MAYIS 2018

PSİKANALİZ SEMPOZYUMU

PSİKANALİZ VE SOSYAL BİLİMLER
ANKARA

KONUK KONUŞMACI
Samo Tomasić

düşünbil
AKADEMİ



AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 12 / SAYI 65 / MART 2018

İmtiyaz Sahibi, Sorumlu Yazı İşleri ve Genel Yayın Yönetmeni
Olca Yılmaz

Yayın Koordinatörü
Cemre Yılmaz

Düzeltili
Hamza Celalettin Okumuş

Çevirmen & Çeviri Editörü
İsmail Ege Yaylım & Sezgi Alçıçek

Grafik / Tasarım
Olca Yılmaz

Kapak İllüstrasyon
Anastasia Kurtuluş

Reklam ve Halkla İlişkiler
info@dusunbil.com
www.dusunbil.com/reklam

Kütüphanelere, Kurum ve Kuruluşlara
Yıllık Üyelik: 240 TL

Dergi Satış: www.dusunbilkitap.com
Web: www.dusunbil.com
E-posta: dusunbil@dusunbil.com

ISSN: 1309-3304
Yaygın Süreli Yayın

Adres: Remzi Oğuz Arık Mah. Büklüm Sokak
No: 47/3 ÇANKAYA / ANKARA
Telefon: (12.00-17.00 arası): 0(312)926 72 60

Baskı: Başak Matbaa
Anadolu Bulvarı Meka Plaza
No:5/15 Gimat – Yenimahalle / ANKARA
Telefon : 0 312 397 16 17

Basım Tarihi: 25 Şubat 2017

Baskı Adedi: 8000

Dağıtım: Dünya Süper Dağıtım A.Ş.
0212440 28 31

Makalelerde dile getirilen düşüncelerden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur. Düşünbil'de yayınlanan yazılar dergi yönetiminden izin alınmaksızın internet dahil herhangi bir yayın organında yayımlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

EDİTÖRDEN

Soğuk bir Ankara kışında sizlere sıcak bir sayı hazırlamaya çalıştık. Bu sayıyı hazırlamak bizler için çok zor oldu. Zira derginin kaldırabileceğinden çok fazla yazı geldi. Bu yazılardan birçoğunu elemek zorunda kaldık. Birçoğu yazı gönderim kurallarına uymadığı için değerlendirme dışı kaldı. Geriye kalanını da titizlikle seçmeye çalıştık. Ve sonuç olarak derginin neredeyse tamamını Marx'a ayırmış olduk. Bu ilginin Marx sayısına gelmiş olması da ilginç oldu. Zira bu yıl Marx'ın 200'üncü doğum yılı! İyi ki doğdu Karl Marx!

Bu bölümü yazmak benim için her zaman çok zor! Editörden bölümünü belki de çoğu insan okumuyor. Ben de elimden geldiğince okunacak şeyler yazmaya çalışıyorum. Bu bölümü daha verimli nasıl kullanabilirim diye kafa yoruyorum. Elbette amacım dergiye katkı sağlayacak şeyler yazabilmek. Sanırım en büyük katkı yazı gönderme ile ilgili olacaktır. Bildiğiniz gibi web sitemizden dosya konularını duyuruyoruz. Ayrıca yazı gönderme ile ilgili bir sayfamız da var. Gelen birçok yazı maalesef yazı gönderme kurallarına uymuyor. Yazı göndermek isteyenlerin bu kuralları detaylı şekilde incelemelerini öneririm.

İkinci olarak akademisyenlerin, özellikle de felsefe bölümü hocalarının yoğun ilgisi bizi çok mutlu etti. Akademisyenlerin nitelikli felsefi/popüler yazılar yazmaları ve kendi dertlerini bir kenara bırakıp bizlere yazı göndermeleri mutluluk verici. Okuyucularımız adına hepsine teşekkürlerimi sunuyorum.

Dergiyle birlikte verdiğimiz posterler umarız hoşunuza gidiyordur. Bu konuda da oldukça seçici olmaya çalışıyoruz. Sizlerin de öneri ve taleplerini dikkate almaya çalışıyoruz. Yeni sayıda görüşmek üzere...

Keyifli okumalar...

Olca Yılmaz



/dusunbildergisi



@dusunbildergisi



@dusunbildergisi



/dusunbildergisi

düşünbil

1

Karl Marx

“Ben hiçbir şeyim, ama her şey olmalıyım.”

Bu, özellikle tüm girişimlerine sıfırdan başlayanlar için bir söz. Bu ifade, bitiş çizgisine doğru olan yolculukta-ki gizli bir tehlike olarak doğabilecek her türlü engelin aniden düşmeyi meydana getirmesi karşısındaki gayret ve iradenin yanında karşı tarafa her şey olduğunuzu bilerek geçmek anlamına gelir.

Biz Karl Marx'ı Komünizmin babası olarak hatırlıyor ve sınıf savaşı ve farklılıklarının yanı sıra gururla temsil ettiği toplumsal devrimleri düşünüyor olabiliriz.

Fakat bugün, Marx'ın aslında ne dediğine bakmaya ve teorisini de bu yolla yorumlamaya çalıştık – bir neslin önderleri, bitiş çizgisine varma yolunda kendi ekiplerine önderlik etsinler diye ilham verecek bir yorumlama...

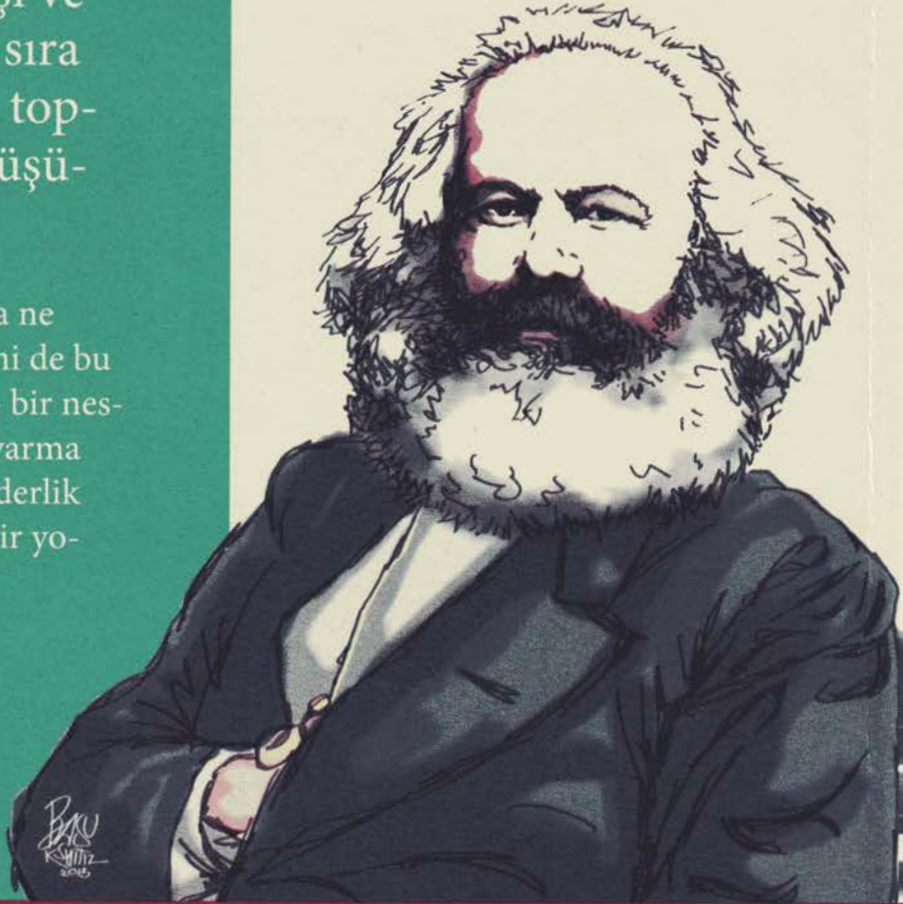
Sakın hiçbir şeyden vazgeçmeyin.

Kaynak: dusunbil.com
Yazar: Sanjana Ray
Çevirmen: Ali İsmail Arı



Ne kadar az yer, içer, kitap okursan; tiyatroya, dansa, meyhaneye ne kadar az gidersen; ne kadar az düşünüp, sever, kuram yaratır, şarkı söyler, resim ve eskrim yaparsan, o kadar fazla sermaye biriktirirsin. Hazinen öyle büyür ki ne böcekler ne de toprak onu yok edemez. Ne kadar az kendin olursan, o kadar çoğa sahip olursun; kendi hayatını daha az yaşadıkça, yabancılaşmış hayatını uzaklaşmış varlığını o kadar çok yaşarsın.

Karl Marx

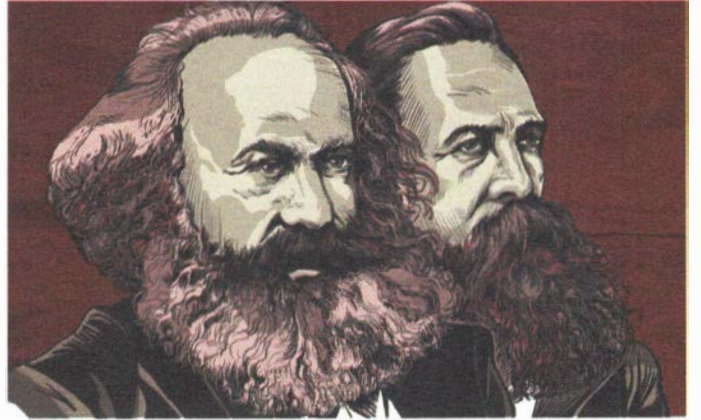
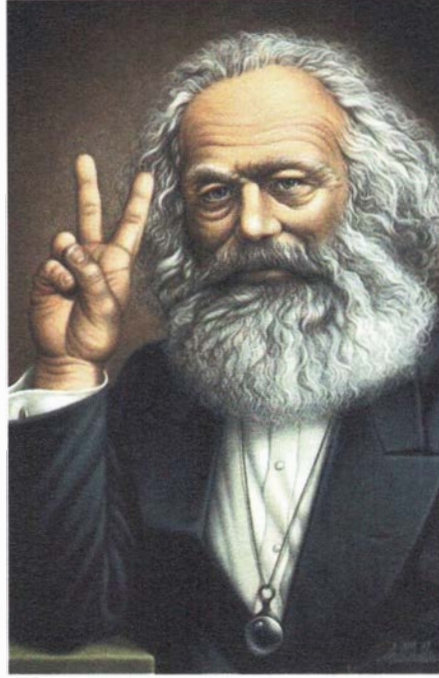




by Tullio Pericoli

KAPAK

- 06** İdeolojiye Karşı
Onur Özcan
- 10** Karl Marx, Yabancılaşma ve
İmkânsız Bir Aşk Öyküsü
Ali Yalçın Göymen
- 14** Marx Eleştirisinde İki Durak:
Bakunin ve Popper
Armağan Öztürk
- 17** Marx'ın Ontolojisine ve Soyutlama
Fikrine Dair Kimi Notlar
Önder Kulak
- 22** Marx'ta Yabancılaşma, Özgürlük ve
İnsan Doğası
Ziya Dinçsoy
- 26** Marx'ın Güncelliği ya da
Şimdinin Peşinde Bir
"Karşılaşmalar Materyalizmi"
Zafer Yılmaz
- 29** Karl Marx Filozof mudur?
Doğan Göçmen
- 33** Marx ve Eleştirel Realizm
Arasındaki Süreklilikler
Ozan Doğan
- 37** Karl Marx'ın Yeni Dünyası:
Feuerbach Üzerine Tezler
Abdurrahim Tunç





- 39** Bilim Teorisi Perspektifi ve “Marksist Bilim”: Bilimsel Olmak ya da Olmamak İşte Bütün Mesele
Ömer Faik Anlı

- 44** Marx ve Adalet Teorisi
Aysel Demir



- 48** Marx ve Tarihsel Bireyin Özgürlüğü
Berkay Coşkun

- 51** Marx'ın Özgürlük Kuramının Dayanağı Olarak Praksis
Sevinç Türkmen

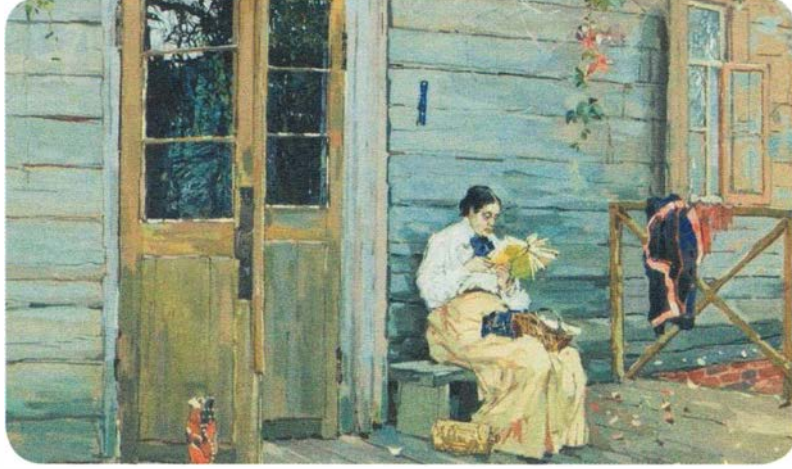


- 54** Marksist Felsefenin “Estetik” Yüzü: Marx, Felsefesini; Felsefesi Marx'ı Yaptı
Beyza Özkan

- 58** Marx Felsefesinden Hareketle Sanatın Özerkliğinin Sorunsallaştırılması
Pelin Dilara Çolak



- 62** “Varoluş, Çıkışsız Labirentte Bir Kovalamacadır”
Varlık Ergen



Marx ideoloji eleştirilerini sunarken en temelde belli bir dünya görüşüne karşı bir eleştiri sunma hedefindedir. Bu dünya görüşü; varlık ve düşüncenin, şeylerin ve idelerin, bireyin ve türün, emeğin ve emeği gerçekleştirenin birbirlerinden ayrılarak sunulup sonrasında birinin diğerine tahakkümü üzerinden ortaya koyulduğu bir sürece tekabül eder. Bu bölünmüşlüğe karşı Hegel'e sunduğu eleştiri sebebiyle, Marx, Feuerbach'a katılacaktır.

1844 *El Yazmaları*'nda, bu ikiliklere yapılan eleştirileri ve sonrasında bu ikilikleri birliğe kavuşturma çabasını görürüz. Bu minvalde, Marx özel mülkiyeti de bir süreç olarak ele alır ve onun doğal bir durum olmadığını; bir etkinliğe, özneye, dolayısıyla da aktif bir özneye dönüştüğünü, ekonomi-politiğinse bu sürecin mümkün sonuçlarını bir özne ve nesne karşılığı biçiminde sunduğunu iddia eder. Zirâ, "*Ekonomi-politik, özel mülkiyet olgusundan yola çıkar. Onu bize açıklamaz*" (Marx, 2011: 138). Ekonomi-politiğin üzerini örttüğü sürecin ve bu sürecin sonuçlarının karşılıklı içinde yer alan özne ve nesnenin ikili tavırlarından çıkamamış olmaları, onların da dar anlamda ideolojik bir çerçevede kalmaları anlamına gelir.

Marx 1844 *El Yazmaları*'nda burjuva toplumu eleştirisi yaparken aslında o ana kadar yapılmış geleneksel

felsefenin de reddini içeren bir eleştiri sunuyordu. Bunu en somut hâliyle *Fauverbach Üzerine Tezler*'in 11.sinde görüyoruz. 1844'te görüldüğü üzere, Marx emeğin değişim değeri ürettiğini fakat kendisinin bir değişim değeri olmadığını söylüyordu. Ona göre, "*bu yeni üretim biçimi her emeği değişim değeri konumuna indirgeyerek emeği bir eş değer sağlama aracı hâline getirir*" (Marx, 2011: 259). Dolayısıyla da, insanı insan yapan kendi emeğinin niteliksel boyutu tamamen gözden kaçır. Bu nedenle de, sermayenin gerçekliğini oluşturan birimlerin kendilerine yabancı olduğunu, kendilerinin olumsuzlaması olduğunu söylemiştir. Bu noktada, Marx'ın Hegel eleştirileri ile kapitalist üretim biçimi eleştirisi ortak bir alana çıkar. Zirâ, serbest piyasa toplumunda da, Hegel'in sisteminde de gerçeklik kendisi olarak telaffuz edilmez, daha ziyade kendisinden başka olan bir gerçeklik olarak anlatılır. Dolayısıyla, iki sistemi de göz önünde bulundurduğumuzda insanı tanımlarken direkt olarak ifade edilebilecek bir özdeşlikten bahsetmeyiz. Bunu, Hegel üzerinden biraz açalım.

Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde Varoluştan (Wesen) Kavram (Begriff) alanına geçişini *Hukuk Felsefesi*'nde burjuva toplumundan Devlet'e geçişi olarak aldığını söyleye-

rek Hegel'in kurduğu parça-bütün ilişkisini inceler. Buna göre, Devlet tümel olup parçaları aile ve burjuva toplumu olarak ikiye bölünür. Fakat, Marx'a göre bu ilişkinin kurulum biçimine göre Devlet belli bir politik mekân inşa etmiş olur ve inşa ettiği bu mekânla aslında dünyayı fiziksel olmaktan çıkarır (Marx, 2009: 19). Yani, dünya artık ancak doğa açısından baktığımızda fizik dünyanın koşullarıyla açıklanabilir hâle gelir. Zirâ, Geist'in yeryüzündeki adımlarını atan Devlet'tir. Peki neden bu ilişkinin kurulum biçimi Devlet'i Hegel'de sahip olduğu bu konuma getirir? Bu soruyu, Hegel'in mülkiyet görüşü ile açıklamak yerinde olacaktır.

Hukuk Felsefesi metninde Hegel, insan aktivitesinin kaynağı olarak çıkar, ihtiyaç ve tutkularından bahseder ve burjuva toplumunu bir ihtiyaçlar sistemi olarak tanımlar. Burjuva toplumundaki insan aktivitesi, öznel istenç ve dışsal şey arasındaki bir dolayımıdır. Bu dolayım ise, devlette gerçekleşir. İnsan etkinliklerinin kaynağında bulunan arzu sebebiyle, Devlet olmasa, bu durum anarşiye yol açar. Devlet anarşiyi engellediğinde insan aktiviteleri mülk edinmeyi mümkün hâle getirir. Bu işlem ise, sözleşme ile gerçekleşir (1). Hegel burada özgürlüğün idesi ile doğal özgürlüğü birbirinden ayırır. Zirâ, doğal özgürlük devletin olmadığı durumdaki insan aktivitesinin mülk edinmesi ile gerçekleşen bir özgürlük olup anarşiye yol açar. Oysa, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin 257. paragrafında söylediği gibi özgürlüğün idesi, etik ide olarak devlettir. Dolayısıyla, devlet salt bir mekanizma olmaktan çıkar (Hegel, 2001: 194-195).

Hegel nezdinde devletin başındaki hükümdar iradenin bir ifadesi olarak orada bulunur. Dolayısıyla, bir kralın öznel iradesinin yansıdığı irsî bir monarşiden ziyade politik bir hükümdardan bahsederiz. Hükümdar parlamento tarafından sınırlandırılmıştır. Bu durum, hükümdarın sadece irade beyanına indirgenmesidir. Yani yapılan bir yasaya onay verme ya da reddetme yetkisini elinde bulundursa da yasamaya müdahil olamaz. Fakat bir kere onay verdikten sonra da artık bunun geri dönüşü yoktur. Marx, Hegel'de monarşinin, evrensel ve rasyonel yapısı itibarıyla, aynı zamanda Hegel'in evrensellik ve rasyonel-

liğe verdiği birincil konum itibarıyla hükümdardan önce geldiğine değinerek Hegel'in sunduğu sistemin anayasal bir monarşi olduğunu belirtir. Yalnız, Hegel, bunu iradenin mutlak belirlenimlerinden biri olarak kabul eder. Hegel'in şemasına göre, yürütme hükümdarla devletin diğer temel organları arasında bir dolayım olup bunlar da burjuva toplumu (veya ulus) ile hükümdar arasındaki bir dolayımıdır (Hegel, 2001: 219-223). Marx'a göre, "*Hegel kapsam içine almanın ussal ve uygun biçiminin bu olup olmadığını kendine sormaz. Yalnızca Bir kategoriden çoğunu istemez ve ona uygun düşen bir varoluş bulmakla yetinir*" (Marx, 2009: 73). Oysa, burjuva toplumu bir kategori olarak bulunmaz.

Marx için kategoriler tümeldir.

Fakat tekilden çıkıldığının ortaya konması gerekir. Dolayısıyla, Marx hükümdarı asıl dolayım konumuna getirirerek Hegel'in hükümdarda olduğunu iddia ettiği başat karakteri yürütme kuvvetine verir. Marx'ın tespitine göre, Hegel'in şeması asılsızdır. Meclisin içinde bireyler temsil edilmez. Mecliste aslında burjuva sınıfı ile eski feodal ögeler temsil edilir. Fakat, asıl üretici güçler olan proletarya hiçbir şekilde temsil edilmez. Dolayısıyla, Hegel'in şemasına göre, prole-

tarya kendisini meta olarak yeniden üretir ve sistem buna göre bir hukuk ve ideoloji oluşturur. Dolayısıyla, Hegel'in iradenin tecellisi dediği durum aslında Marx üzerinden değerlendirirsek, tarihi bir durumun meşrulaştırılmasından ibaret olacaktır.

Marx, Hegel'in şeyin idesinin şeyin kendisini belirlediği ve ona hükmettiği felsefe yapma biçimini spekülâtif felsefe olarak adlandırır. Ona göre bu bakış açısı ideolojik bir illüzyon yaratır. Marx'a göre ideoloji için farklı dönemlerinde belli tanımlamalar yapılsa da özü itibarıyla, gerçekliğin belli başlı koşullanmışlıklarla saptırılarak algılanması, idelerin *Sache*'leri (2) boyunduruk altına alarak onları olmadığı hâliyle dolayımlayıp ifade etmesi anlamına gelir. Marx'ın ideoloji eleştirileri, spekülâtif felsefe ile hukuk eleştirileri üzerinden Hegel'e ve tarihin belli bir döneminde ortaya çıkmış kapitalist üretim ilişkileri içerisinde bulunan insanın durumunu "doğal durum" olarak sunan ekonomi-politikçilere, büyük oranda da Ricardo ve Adam Smith'e karşıdır.



İllüstrasyon: Pirmin Rengers

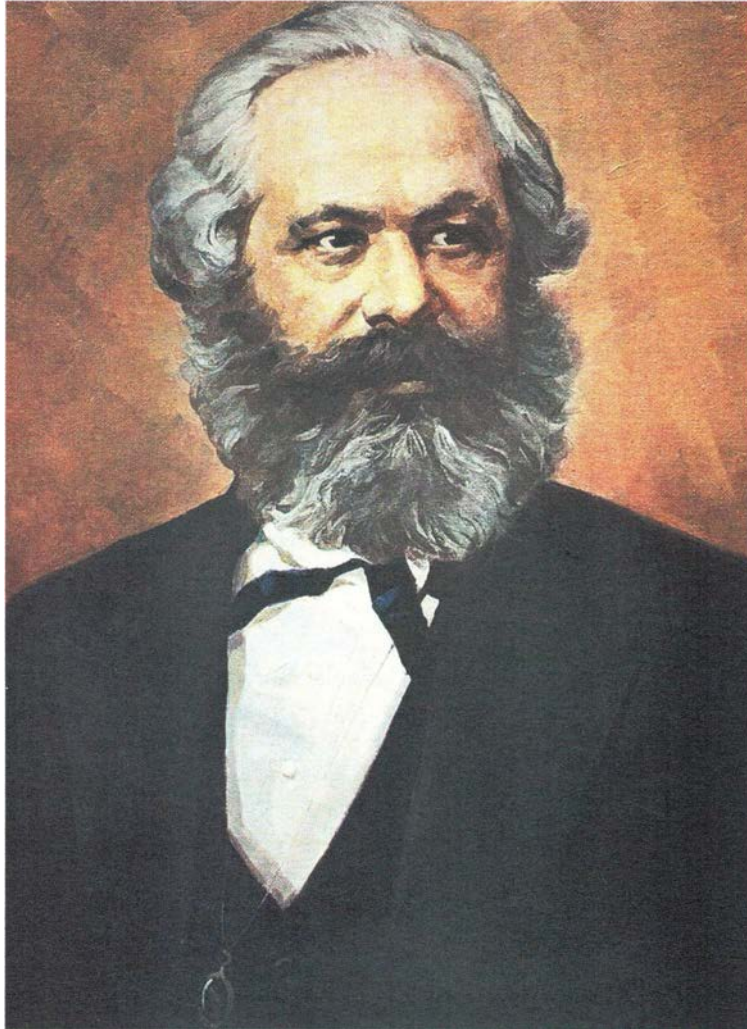
Feuerbach'ın Hegel eleştirisine karşı Marx'ın, onun analizini birtirdiği yerden başlayacağını söylemesi, tam da bu doğal durum olarak Feuerbach'ın iddia ettiği gerçek insanın (ens realissimum) eleştirisi anlamına gelir. Zira, Feuerbach'a göre Hegel, bilinç ve doğayı ayırt ederken ve doğayı bilincin olumsuzlaması olarak ele alırken Spinoza'nın töze mutlak irade atfetmekle ve sadece ona atfetmekle koparmış olduğu bilinç ve doğa arasındaki ilişkiyi bütün hâline getirse de, bilinci tekil bilinçten koparıp mutlak kisi altında yeni bir Tanrı görüşü ortaya koymuştur (Feuerbach, 2008: 186). Feuerbach, Hristiyan teolojisinin bir restorasyonu olarak gördüğü Hegel'in sistemini ve genel olarak bu teolojinin

kendisini eleştirerek seküler insan olarak gerçek insanı anlatacağını iddia ettiğinde; Marx, Hegel'e karşı sunulan bu eleştirinin sonu "doğal durum"a çıktığı için, bunun mantıksal olmadığını iddia edecek fakat Feuerbach'ın Hegel ile ilgili olarak kurduğu bağlantıyı bir nedensellik olarak değil, bir analogi olarak Hristiyanlık ve kapitalizm arasında kuracaktır ve Engels'in ekonomi-politiğin Luther'i olarak Adam Smith'i göstermesine katılacaktır (Marx, 2011: 164). Marx, Ricardo'nun *Verginin ve Politik Ekonominin İlkeleri* adlı kitabından alıntı yapar: "*Uluslar, üretim atelyelerinden başka bir şey değildirler. İnsan bir üretim ve tüketim makinesidir; insan yaşamı bir sermayedir*" (Marx, 2011: 118). Marx'a göre, bu açıklama-

da ekonomi-politiğin düştüğü tipik bir hata mevcuttur. Zira o, kendisini üretilmiş bir orijinal duruma yerleştirir. Bu durum, Marx'a göre, teologun kötülüğün kökenini ilk günahı aramasına benzer ve tıpkı bunun gibi ekonomi-politikçi de durumu tarihsellikten ve bunun getirdiği dönüşümlerden çıkarır ve onu doğal bir biçimde sunar. Oysa, kapitalist üretim biçimi doğal bir durum değil, merkantilizm ve fizyokrasiden sonra gelen tarihsel bir sonuçtur.

Hegel'in mülkiyet üzerinden gerçekleştirdiği devlet tanımlaması analizi sonucu Marx'ın Hegel'de hem spekülasyon hukuku hem de spekülasyon felsefesi (3) eleştirdiğini söylemiştik. Marx'a göre bu durum felsefenin kendi yansımasını dünyanın yansıması olarak takdim etmesidir. Marx'ın söz ettiği temsil ve temsil edilenin yer değiştirmesi tam anlamıyla budur. Spekülasyon felsefe ve hukuk başka bir dünyanın gerçekliğinden bahseder. Praksis, tam olarak bu ideolojik illüzyonun reddi olarak iş görür.

Feuerbach Üzerine Tezler'in 9.sunda da Marx, ideler dünyasının gerçekliğin yerini alması ve gerçek dünyanın ideolojik dünyanın bir uzantısı olduğu yolundaki, Hegel'e yönelik eleştirisini örtük bir biçimde sunar (Marx, 1952: 59). Ayrıca, bahsettiği sezgisel materyalizm biçiminde duyarlılığın pratik bir edim olarak varsayılmaması, bireylerin de izole bireyler olarak, dolayısıyla burjuva toplumunun birer mensubu olarak izole bireylerin birer tasavvuruna dönüşmesi de insan ideolojisinin toplumsal bir ürün olduğu varsayımının bir eleştirisidir. Fakat daha fazla üzerinde durmak istediğimiz nokta, praksi anlamayan ve onu sisteminin temeline yerleştirmeyen bir materyalizm biçiminin, sezgisel ma-



teryalizmin içine düştüğü hataya Marx'ın değinme biçimidir. Bunu Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi* metni üzerinden inceleyebiliriz. Proudhon bu metninde mülkiyetin toplumsallık oluşturmaktan ziyade sınır çizip sınırın dışındakini dışsallaştırmasından ötürü anti-sosyal karakteri olduğunu söyler. Fakat Marx'a göre, daha önceki paragraflarda Feuerbach üzerinden değindiğimiz praksişi anlamamış olan sezgisel materyalizmin hatası tam da burada yatmaktadır. Zirâ, bu materyalizm biçimine göre şeyin kavram-sallaştırılıp zamandışı bir kategori olarak ortaya konması söz konusudur. Proudhon, mülkiyeti kendi içinde ve kendinden çıkarak algılar (Proudhon, 1888: 58). Onu kendisine ait bilinci olan bir şeye dönüştürür. Dolayısıyla, bunun olmaması gerektiğini söylerken mülkiyeti ahlaki bir şekilde eleştirmiş olur (Marx, 1966: 172). Fakat bu durum algının tarihselliğini kavramamak olacaktır. Yani, Marx mülkiyetin anti-sosyal toplum yarattığı sonucuna değil, bu sonuca ulaşan önermelerin arasındaki bağlantıların nasıl kurulduğunu inceleyerek Proudhon'un oluşturduğu argümanın bir geçerliliğinin olmadığını söyler. Zirâ, Marx'a göre, Proudhon tarihselliği tamamen dışlar. Tarihselliği dışladığı bir hâlde ise, insan Proudhon için "ancak fikrin veya sonsuz ve ölümsüz aklın kendisini açıklamak için kullandığı bir aletten ibarettir" (Marx, 1966: 203).

Yine de, burjuva toplumunun anti-toplum oluşu Marx nezdinde bir gerçektir. Zirâ, burjuva toplumunun kapitalist üretim biçiminde, insan üretimin devamı için var olan bir dışıye dönüştüğü için kendi özünü oluştururken doğayla kurduğu mesafesi ortadan kalkar. Artık bir süreç olarak insandan bahsedemeyiz. Fakat, insanın süreç olduğuna dair bu hipotez praksis temelinde zaten metafizik bir hipotez olmayacaktır. Aksi takdirde, Feuerbach ve Proudhon'un düştüğü sezgisel materyalizmin tuzağına tekrar düşülürdü. Oysa insanın süreç oluşu rasyonel bir hipotezdir. Süreç olarak insanı ele alıyorsak da, insanın tarihselliğini ortaya koymamız gerekir. Marx'a göre, "evrensel tarih adı verilen şeyin tümü, insanın insansal emek tarafından oluşturulmasından, doğanın insan için oluşundan başka bir şey değildir; öyleyse o, kendisinin kendisi tarafından oluşturulmasının, kendi doğum sürecinin açık ve çürütülmez kanıtına sahiptir" (Marx, 1966: 184). Tam da emek tarafından sürekli oluşturulması sebebiyle insanın tarihselliğini kapsayan bu hipotez her koşulda yeniden üretilmelidir. Bu açıdan baktığımızda, insan ideal dünyanın gerçekliğinin yerini almasını engellediği ölçüde insansal olarak var olur. Sonuç olarak, insansal bir varoluş ideolojinin praksis lehine bir reddini gerektirir.

Praksis algının tarihsel, bireyin de toplumsal olduğunun verilışı üzerinden hareket eder. Kendisini kendi üretim biçimi içerisinde kendisine temsil edebilen ve evrensel düşünebilen tek tür olan insan türünün tarihsel ve toplumsal bilincinden ayrı bir bilinci yoktur. Dolayısıyla, tekil bir birey olarak insan aynı zamanda toplumsal bir bireysellik içerisinde (Marx, 2011: 174-175). Bu durum, insanın hem birey hem de türün kendisi olmasını gerektirir ve birey ile türün diğer bir çok hayali ikilikle birlikte ortadan kalkmasının yolu ancak insanın kendisini praksis hâlinde kendi bilincine temsil edebilme kapasitesinden ve bu praksis temelinde doğanın insanileşip insanın da doğallaşmasının gerçekleşmesi ile mümkündür.

Sonuç olarak, Marx'a göre, fiziksel dünyanın işleyişiyle bilincin dünyasının işleyişi bir karşı karşıya durma olarak ifade edilemez. Marx, teorik ve pratik dünyanın, bilincin alanının ve fiziksel alanın, bir etkinlik olarak praksis ile bir bütünlük olduğu iddiasındadır. İdeoloji ise, bu bütünlüğün bozulduğu bir bakış açısının ve belli bir taraf lehine gerçekleşen temsilde ısrar edip insanın insana has olan yapısının çürütmesinin bir göstergesidir.

Dipnotlar

- (1) Buradaki sözleşmenin sözleşmecî teorilerle ilgisi yoktur. Hegel zaten, bu teorileri reddeder. Zirâ, Anayasa bir toplum sözleşmesi değildir. Toplum sözleşmesi ancak Anayasa'ya teyit verip verme sürecinde gerçekleşir.
- (2) Sache Almanca'da şey olarak kullanılacak iki kelimeden biridir (diğeri Ding). Marx, metninde Sache'yi kullanır.
- (3) Bu geleneksel felsefenin tümünden bir eleştirisi mahiyeti taşısa da, felsefenin kendisini rafa kaldırmaya yönelik bir girişim değil, bilakis praksis ile felsefenin alanını genişlemeye yönelik bir girişimdir.

Kaynakça

- MARX, K. (2011), *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*. (4. Baskı). Çev. Kenan Somer. Ankara.
- MARX, K. (2009), *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (2. Baskı). Çev. Kenan Somer. Ankara.
- HEGEL, G.W.F. (2001), *Philosophy of Right*. Transl. S.W. Dyde. Ontario.
- MARX, K. (1966), *Felsefenin Sefaleti*. Çev. Erdoğan Başar. Ankara.
- FEUERBACH, L. (2008), *The Essence of Christianity*. Çev. George Eliot. Walnut. California.
- PROUDHON, (1888), *The Philosophy of Misery*. Vol.1. Transl. Benj. R. Tucker. Boston.
- MARX, K., Engels, F., (1952), *L'ideologie Allemande 1952*, Québec.



KARL MARX, YABANCILAŞMA VE İMKÂNSIZ BİR AŞK ÖYKÜSÜ

ALI YALÇIN GÖYMEN



by Isaak Brodsky

Karl Marx 65 yıllık ömrünü proletaryanın devrimci mücadelesine adanmış birisi; dehası, dostlukları, hırs-ları, çalkantılı aile yaşamı, çalışkanlığı, sürtüşmeleri ve inatçılığıyla tarihe ezilenlerin cephesinden ba-kanların aynı safta yer aldıkları için şanslı oldukları müstesna bir kişiliktir. Siyasî kimliği ile entelektüel macerası arasındaki geçişkenlik –Antonio Gramsci sansür koşulları altında hapisanede doldurduğu defterlerde kendisini boş yere *praksis* felsefesinin ku-rucusu olarak anmamıştır– onu bir yandan kapitalist toplumdaki insanın durumunu anlamaya/eleştirme-ye diğer yandan da mevcut düzeni –özgür ve eşit, ortak bir dünyanın inşası açısından sahip olduğu potansiyeli koruyarak– değiştirmek için mücadele etmeye sevk etmiştir. Burada daha ziyade Marx'ın kapitalist toplumdaki insanın durumuna ilişkin gö-rüşleri üzerinde duracak, bahsettiğim görüşleri de imkânsız bir aşk hikâyesi üzerinden açıklamaya ça-lışacağım.

Hikâyemizin ilk kahramanı Kübra. 19 yaşında. Açıköğretimde ilahiyat okuyor ve Hadımköy'deki bir tekstil fabrikasında çalışıyor. Haftanın altı günü kendisini Bağcılar'daki evinden sabah 06:05'te alan servisinin camı dışında dünyaya açılan tek kişisel penceresi cep telefonu. Bunun dışında, mesaiden sonra tamamlaması gereken ev işlerini bitirdiğinde

salonda aile ileri gelenleri tarafından açılmış ve genelinde hâlimden ne kadar da mutlu olması gerektiğini anlatan trajedilerle dolu yayınları izliyor. Sabahları iş yerine vardıklarında, gece vardiyasından çıkan ve Esenyurt servisinin yolunu tutan CNC tezgâhı usta-sı Ahmet'i gördüğünde heyecan ve umutla kızaran yanakları, yan yana kaldıklarında aradaki mesafeyi bir türlü olması gerektiği ölçüye çıkarmayan vardiya müdürünün taciz dolu bakışlarıyla ne zaman karşı-laşsa öfke ve tiksintiyle kasılıyor. Günü –lütfedilirse ayın başında yatacak olan– asgari ücreti hak edebilmek için güpür balyalarını açarak kumaş işleyen makineye uygun bir biçimde yerleştirmekle geçiyor. Siyasetle bir bağı yok, herkes kime oy veriyorsa o da öyle yapıyor.

Diğer kahramanımız ise Çınar. 26 yaşında. İş ve uygulamalı işletme yüksek lisansı dışında kalan vaktini, fitness salonunda, ritmik capoeira kursun-da ya da Beylikdüzü'ndeki stüdyosunda geçiriyor. Maslak'taki trilyonluk dairelerden birinde oturma-yacaklarsa evlilikten vazgeçmekle kendisini tehdit eden nişanlısından ayrıldığından beri sevgili aday-larını eşleştirme uygulamalarının sıkı bir kullanıcısı hâline gelmiş durumda. Hayatını şirketlere yatırım danışmanlığı hizmeti veren bir firmada veri analizi yaparak kazanıyor. İstatistikî açıdan anlamlı verile-

ri seçip, bunları uygun yazılımlar aracılığıyla analiz ederek sermayenin dolaşım sürecini yine sermaye için kârlı hâle getirmek için çalışıyor. Kendine ait bir birikimi olması hâlinde bunu servete nasıl çevireceğine ilişkin yaratıcı fikirler peşinde. İçki, sigara meselesi canını sıkıyor ama bir yandan da istikrarın sürmesine içten içe seviniyor.

Gerçeklik algımızı belirleyen şey, yerli yapım diziler değil de içinde yaşadığımız toplumun somut durumuysa eğer, Kübra ile Çınar arasında bir aşk ilişkisinin kurulmasının imkânsız olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Üstelik bu durumun tek nedeni söz konusu kişilerin şehir mekânı içerisinde yollarının kesişme olasılığının düşük olması da değil. Asıl neden, aralarındaki tek ortak noktanın, yaşamlarını ücretli emek rejimi içerisinde idame ettiriyor yani emekgüçlerini kapitalistlere kiralayarak elde ettikleri ücret miktarı ile geçimlerini sağlamaya çalışıyor olmalarının, diğer insanlarla kurdukları ilişkiler üzerindeki etkisi.

Ne Kübra ne de Çınar yaşamlarını sürdürmek için yürüttükleri faaliyet üzerinde söz söyleme hakkına sahip. İkisi de yaşayabilmek için, ücret karşılığı çalışmak zorunda kalmalarını zorunlu kılan koşulların devamını sağlamaktan başka çare göremiyorlar. Kübra bunu kol emeği denilen –fiziksel güç ve el becerisi ağırlıklı– süreç içerisinde gerçekleştirirken Çınar aynısını zihinsel gücünü kullanarak yapıyor. İlkinin yaşamını sürdürmek için giriştiği faaliyet, üretiminin dışlılarından biri hâline geldiği metaların alıcı bulmaları koşuluyla yaratılan artı değerın üretimine indirgenmişken diğerininki ise sermayenin finans hâlinde dolaşımının yarattığı artı değerın üretimine adanmıştır. Her iki emek biçiminin de sahiplerinin potansiyellerini gerçekleştirmeleri ya da sahiplerine kalıcı bir tatmin sağlamaları imkânsızdır, zirâ ne üretecekleri şeyin ne olduğu ne de bunların hangi koşullarda üretilmesi gerektiği konusunda belirleyici değildir. İlkinde ortaya çıkan fiziksel üründen kopuk bir eforun ikincisinde de nimetlerinden faydalanılamayan bir servetin üretimi için bilginin harcanıp gitmesi söz konusudur.

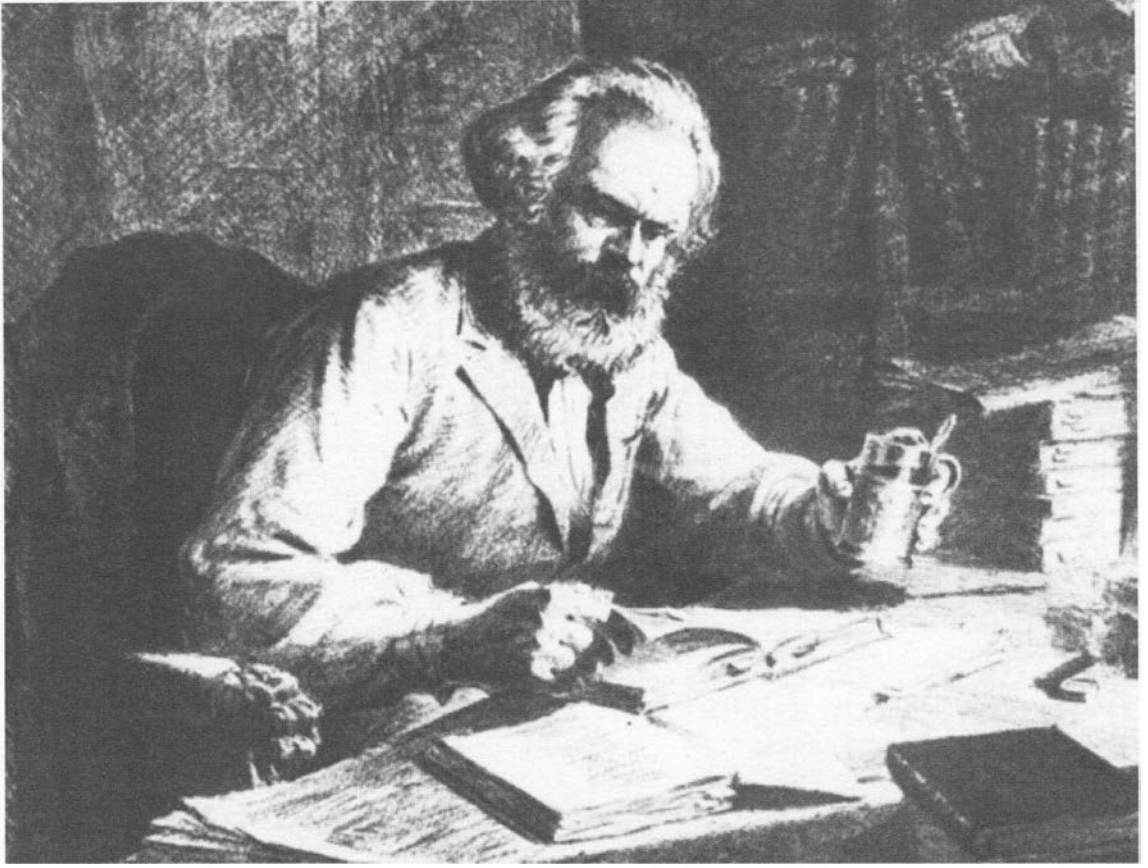
Üstelik durum bununla da kalmaz. Kendi dışındaki nesne ve kurumların çıkarları doğrultusunda çalışıyor olmanın yarattığı baskı ve bu koşulların getirdiği rekabet çeşitli ideolojilerle yoğrularak insanların davranışlarını belirler. Bu belirleme işleminin genel yöneliminin insanları birbirlerinden ve toplumdan koparmak yönünde olduğunu söyleyebiliriz. Kübra örneğinde bu durum kendisini muhafazakâr formda açığa çıkarmaktadır. Emeği üzerinden kendini gerçekleştirmek ve özgürleşme gibi kişisel idealleri basılanmakta; eşitlik, dayanışma ve kolektivizm gibi emeğe ait değerlerin çarpıtılarak kendisi aleyhine

işlediği bir hayata mahkûm kılınmaktadır. İçinde bulunduğu aile ve cemaat ortamının dayattığı sahte kolektivizm bir kadın olarak sahip olduğu özgürlüksüzlük alanını tanımlayarak onu kendi arzu ve düşüncelerinin doğrultusunda toplumsallaştırmaktan koparır. Söz konusu tecrit bahsi geçen ortamın dayattığı sahte eşitlik ve koruma görüntüsü altında etrafına birer duvar örür. İş yerinde, baba ocağında ve evlendiğinde kendi evinde daima itaatkâr olma konusunda disipline edilir, kendine ait potansiyelin gelişimi ve benzer konumdaki insanlarla ortak çıkarlarının savunulması için harekete geçmesi ahlaksızlığıyla eş tutulur.

Çınar için de durum farklı bir form altında da olsa benzerlik gösterir. Onun durumunda, benimsediği liberal ideolojinin yönlendirmesi ile tecrit duvarlarını örme görevi bizzat öznenin kendisine verilmiştir. Çınar toplumsal bilincini kendisini sermaye ile özdeşleştirerek biçimlendirmeye çalışmaktadır. Kendisini ücretli emek cephesinin bir parçası olarak değil de patronlar cenahına dahil imtiyazlı bir varlık olarak görür. Organizasyon yeteneğini ve zihinsel gücünü emeğinin özgürleşmesi için değil imtiyazlarını arttırmak için kullanır. Ancak bunun her aşamada daha fazla kâr yaratma zorunluluğu yani daha fazla artı-değer üretme ve daha fazla sömürülme anlamına geldiğini düşünmez. Özgürlük ve kendini gerçekleştirmeden anladığı şey sermayenin daha büyük bir oranını yönlendirebilecek bir konuma yükselmedir. Tıpkı sermayenin her ilişki ve mekâna sahip olarak tahakkümünü yaymaya çalışması gibi o da insanlarla kurduğu her ilişkiyi bir egemenlik kurma ilişkisine dönüştürmektedir. Eşitlik ya da dayanışma gibi değerler yerine rekabeti kutsamaktadır. Kendisine biçtiği bu egemenlik payesi hiçbir nesne ve ilişkinin arzularını tatmin edememesini beraberinde getirmekte, mutluluk arayışı diğerlerine karşı verdiği daimi bir savaşa dönüşmektedir. Kendinden oluşan imparatorluğun yalnız monarkı olma yolunda ilerlemektedir.

Öykümüzün her iki kahramanının da emek faaliyetleri ile benlikleri arasındaki mesafe, toplumsal ilişkilerini, içerisine hapsedilmiş oldukları hücrelerin sınırları çerçevesinde kurmalarına yol açmaktadır. Aralarında kurulacak bir aşk ilişkisinin imkânsız olduğunu söylerken de işte bu koşullara ve her iki öznenin de bu koşullar içerisinde girdikleri ilişki biçimlerine referans veriyoruz. Duygu ve fikirlerin topluluk içerisinde eritilerek bastırılması ile kişiyi yalnızca kendisini sevecek biçimde kurgulayan koşullar ve ilişkilerden, Marx'ın ifadesiyle yabancılaşmadan bahsediyoruz.

Marx'a göre yabancılaşma; insanların sahip oldukları türsel özden diğer bir deyişle maddeyi bilinçli



bir faaliyet sonucu dönüştürme kapasitelerinden ayrıştırılmaları, söz konusu kapasitelerin kendilerinin aleyhine olacak şekilde kullanılması sonucu özgürlüklerini yitirmeleri, kendilerini gerçekleştirme, yaşamlarını üretme ve yaşamları üzerinde söz söyleme haklarını kaybetmeleri anlamını taşır. İnsanlar tüm bu hayati konular hakkında somut gerçeklik tarafından duygusal ve zihinsel açıdan manipüle edilirler. Ve en önemlisi tüm bunlar esnasında kendileri tarafından üretilen koşulların boyunduruğu altında yine kendi güçleri kullanılarak özneleştirilirler. Burada bir tür kapasite olarak tanımlanan öz kendisini her daim topluluk içerisinde var eden insanın biyolojik ve toplumsal ihtiyaçları ile bu ihtiyaçları karşılamak için kullandığı bireysel ve toplumsal güçleri ifade etmektedir. Bu ihtiyaçların giderilmesi söz konusu güçlerin gelişimini, güçlerin gelişimi ise yeni ihtiyaçları ortaya

çıkarmaktadır. Böylece zaman içinde ortaya çıkan her toplulukta birbirinden farklı ihtiyaçlar ve bunları gidermek için kullanılan farklı güçler var olurlar. Tüm bu hikâye aynı zamanda insan doğasının değişimini ve dönüşümünü anlatmaktadır. İnsanın varoluşu onun kendi yaşamını üreten faaliyeti, güç ve ihtiyaçların değişimi ve dönüşümü etrafında örülmüştür. Bu faaliyetin işbölümü nedeniyle farklı bir niteliğe erişmesi sonucunda da yabancılaşma ortaya çıkmaktadır. Karl Marx'ın 1844 *El Yazmaları* olarak adlandırılan notlarında ifade ettiği gibi yabancılaşma, çalışmak için emek-güçlerini üretim araçlarının sahiplerine satmak zorunda kalanların üretim faaliyeti ve üretimin sonunda ortaya çıkan malların akıbeti üzerinde belirleyici olmaktan alıkonmaları ile ortaya çıkar ve bu kişilerin kendi emek ürünlerinin yani metaların kontrolü altına alınarak toplumdan ve insan türünden yalıtılmaları ile

sonuçlanır. Kendilerini gerçekleştirmek haklarından ve kapasitelerinden soyutlanırlar. Yabancılaşma bu soyutlamanın ifadesi olan özel mülkiyetin ve de sınıfsal çelişkinin önkoşuludur. Ayrıca yine Marx'ın *Alman İdeolojisi* isimli çalışmasında belirttiği gibi, toplumsal ilişkilerin yabancılaşmış biçimiyle devamını sağlayacak kurumların ve ideolojilerin gelişiminin de belirleyicisidir.

Yabancılaşma fenomeni ikili bir süreci içermektedir. Bu süreç bir yandan insanları doğadan ve birbirlerinden koparır, aralarındaki ilişkileri tahakküm ilişkilerine dönüştürür. Bireyi öz gücünden yani potansiyel olanı biçimlendirme ya da gerçekleştirme fırsatı sunan ilişkilerden koparır. Ancak bunu yaparken diğer bir yandan da toplum üzerinde türdeşleştirici – düzleyici bir etkisi vardır. Sahte kurgular üzerinden, “ortak kimlikler” yaratarak potansiyellerinden ayırttığı insanları kendi

mantığı ve ihtiyaçları çerçevesinde özneler olarak kurar. Bu kurulumu destekleyen bilinç biçimleri – ideolojiler üretir. Söz konusu kurulum süreci içerisinde bireylerin potansiyellerini devlet ya da sermaye gibi kendilerine yabancı güçlerin gelişim mantığı çerçevesinde aktive ederek tahakküm altına alır.

Yabancılaşma; nesneleştirme kapasitelerinin bireylerin ihtiyaç ve kontrolleri dışında/aksine ve de kendilerini de kapsayacak biçimde –onları da birer özne olarak kurarak– yönlendirilmesidir. Kendisinden, kendi potansiyelinin gerçekleşmesi biçimindeki geleceğinden koparılıp, öz gücünün kendi elleriyle kendi aleyhine işlenmesidir. Yabancılaşmayı insanların potansiyelleriyle, en geniş tanımıyla sahip oldukları ilişki kurabilme kapasiteleri ile, mevcut toplumsal ilişkiler içinde kurmak zorunda bırakıldıkları somut ilişkiler arasındaki yarık olarak tanımlayabiliriz. Bu anlamda, insanların doğadan ve diğer insanlardan dışlaştırılarak, kendi potansiyellerinden koparılması biçiminde de anlaşılabilir. İnsanın potansiyelini oluşturan doğa ile ve başkaları ile geliştirebileceği özgür ilişkiler çerçevesinde kendisini kurma gücünden koparılması ile söz konusu olur. Bu, yabancılaşmanın yıkıcı olarak adlandırabileceğimiz yönüdür. Kişi kendisi olmaktan çıkıp; kendi iradesi dışında gelişen, yabancı olduğu bir ilişkinin yeniden üretiminin dışlı rolünü almaya müsait kılınır. Bu Kübra örneğinde üretim süreci içerisinde kendisini, kahramanımızın ortaya koyduğu maddi emeğin kendisinden soyutlanıp üretimin diğer herhangi bir unsuru gibi alınıp satılabilen nicel bir nesneye dönüştürülmesi olarak kendini gösterir. Toplumsal anlamda da, kendini gerçekleştirmesinin dolayımı olması beklenen ortamların, iş yerinin ve hânenin uğradığı sömürüyü yeniden üretir hâle gelmesi ile gösterir. Çınar içinse emek süreci içerisinde sermaye ile kendisini özdeşleştirme zihinsel emeği sayesinde ürettiği muazzam artı-değerin, diğer bir deyişle tabi kılındığı muazzam sömürünün gizlenmesi anlamına gelir. Toplumsal alanda da bu özdeşleşme onunla birlikte kalır, kurduğu ilişkiler sahip olduğu potansiyelin gerisine düşer. Kendisini özdeşleştirdiği sermayenin benmerkezciliği ile malûldürler.

Yabancılaşmanın söz konusu olumsuz boyutuna eşgüdümlü olarak kurucu olarak adlandırabileceğimiz boyut eşlik eder. Bu boyut insanların kendi güç ve ihtiyaçlarının kendilerine yabancı olan şeylerin ihtiyaçları – mantıkları doğrultusunda seferber edilerek kendileri üzerinde kurulan tahakkümün yaratıcı/aktif unsurları hâline gelmelerini sağlar. Doğa karşısında modern anlamıyla insan, toplumsal ilişkiler içerisinde burjuva ya da işçi, özel alan olarak adlandırılan toplumsal uzamda kadın ya da erkek özneler olarak

üretildikleri süreçtir bu. Yalnız bu üretim mutlak değildir. Bu daha çok varılacak hedefin ve de rotanın sermaye tarafından belirlendiği, ancak bireyin kendisinin direksiyonda bizzat kendisinin yer alarak dahil olduğu bir yolculuk gibidir. Bireylerin her ne kadar sermaye tarafından dizayn edilmeye çalışılsa dahi kendi arzusu ile kendi potansiyelini ona sunulan yöne doğru somutlaştırması gerekir. Söz konusu potansiyel olmadan sermaye için herhangi bir kullanım değeri olmaması, iktidar açısından bu riskli durumu yaratır. İnsanların iktisadî, siyasî, psikolojik ve zihinsel anlamda kendilerinden ayrıştırılmış, iktidarın belirleme mücadelesi tarafından belirlenen birer özne hâline geldikleri ve bu merkezizleşme içinde depresif bir fail özne olarak kuruldukları uğrak işte budur. Bu öznenin varlığı toplumsal çelişkilerin varlığı, onu yeniden üretecek ilişkilerin devamı anlamını taşır. Her iki uğrak birlikte düşünüldüğünde, yabancılaşma insan varoluşunu sürekli dağılan ve yeniden kurulan ve bu süreç içinde daimi bir labo- ra olma durumuna çeviren bir ilişki kurma biçimi olarak karşımıza çıkar. Bu durum oyunu kurallarına göre oynamayı seçmiş kişiler, örneğin Kübra ve Çınar için geçerlidir. Ahlaklı bir yaşam sürebilmek için kendisine dayatılan tahakküm mekanizmalarını benimseme ile doymak bilmez bir iştahla daha fazla nesne ve ilişkiyi tüketmek, bunlar üzerinde egemenlik kurmayı amaçlamak, beraberinde sürekli olarak kendi elleri ile sürdürdükleri koşullar altında acı çekmeyi getirir.

Günümüzde mevcut olan eşitsizlik, ayrımcılık ve şiddet ortamı; yabancılaşmanın ürettiği koşulların ve bu koşullar içinde hem benliklerinden koparılan hem de yeniden inşa edilen öznelerin yarattığı olarak karşımıza çıkıyor. Üstelik bu öznelerin izole edilmiş hâli onları –örneğin 2008’den bu yana içinde bulunduğumuz– kriz koşullarında iktidarlar tarafından birbirlerine karşı kullanılabilir, olumsuz koşulların sorumlusu olarak adlandırılabilir kılmakta. Sorunların çözümü ise ancak nedenlerin ortadan kaldırılması ile mümkün. Yani insanların birbirlerini birer güvenlik meselesi olarak gördükleri, siyasetin demokratik katılıma giderek daha az cevaz verdiği, ekonominin giderek daha çok eşitsizlik yarattığı ve ekosistemin çöküşe doğru sürüklenmediği bir dünyada yaşamak istemiyorsak yabancılaşmayı topyekün ortadan kaldırmamız gerekiyor. Marx’ın 170 yıldan fazla bir süre önce dile getirdiği bu çıplak gerçek bugün de geçerli, Kübra’ların ve Çınar’ların yaşamlarını sürdürmek için giriştikleri üretim faaliyetleri kapsamında kendilerini gerçekleştirebildikleri, birbirlerine âşık olup bunu da özgürce yaşayabildikleri bir dünya kurmak istiyorsak tek yol bu.



by Isaak Brodsky

Bu çalışmada Marx'ın felsefi kabullerini ve siyasi önermelerini eleştirel bir şekilde tartışmaya açan iki önemli düşünürü ele almak istiyorum. Bahsi geçen düşünlerden ilki kendisini kolektivist olarak tanımlayan –ki biz onu daha çok toplumcu bir anarşist olarak görmekteyiz– Bakunin, diğer düşünür ise çağdaş liberal siyaset felsefesi içerisinde önemli bir yere sahip olan Popper'dir. Yürüteceğimiz tartışma Bakunin ve Popper tarafından Marx'a yönelik olarak formüle edilmiş tezleri kapsadığı kadar, Marksizm'in liberal ve anarşist siyaset felsefeleri özelindeki eleştirel değerlendirmelerini de karakterize etmektedir.

Özgürlükle otorite arasındaki çelişkiyi keskin bir içerikle betimleyen Bakunin her türlü iktidarda erdemsizliğin ve yozlaşmanın işaretlerini görür. Ona göre özgürlükçü topluma ulaşma noktasında şiddetin rolü kaçınılmazdır. Bu nedenle şiddet temelli bir eylem ahlakını benimser düşünür (Bakunin, 2012a: 8, 32, 42; Öztürk, 2016-7: 17). Özgürlüğü sadece negatif bir içerikle ele alan bireyci liberalizmi ve idealizmi şiddetle eleştiren Bakunin özgürlüğün her durumda toplumla ve eşitlikle tamamlanması gerektiği kanaatinde (Bakunin, 2012a: 12, 47-8; Bakunin, 1998: 78, 90, 250-1; Öztürk, 2016-7: 18).

Özgürlük önündeki en büyük engel devlettir. Devlet sadece özgürlüğün değil, aslında her türlü ahlaki davranış biçiminin düşmanıdır. Devlet olduğu müddetçe ahlaktan bahsedilemez. İnsanlar köle gibi tahakküm altında bir hayat sürerler (Bakunin, 1998: 88, 134-7, 141; Öztürk, 2016-7: 18). Devletin niteliğiyle ilgili tar-

tışmalar devlet karşıtı olumsuz tutumu yumuşatmak için bir neden olarak görülemez. Bakunin'in Marx'a yönelik ilk ciddi eleştirisi de tam da bu noktada söz konusu olur. Düşünür demokratik cumhuriyet idealiyle yakın bir perspektife sahip Marx'ı liberal demokrasiyle uzlaşmaya çalışan bir burjuva sosyalisti olarak tarif eder (Bakunin, 1998: 149-150; Bakunin, 2012b: 145; Öztürk, 2016-7: 18).

İnsanı pratikte köleleştiren ve körleştiren din de Bakunin eleştirdiği nasibini alır. Devletin en büyük destekçilerinden biri olan dine karşı aydınlanma ve bilim temelinde ateist bir özgürleşmeyi doğru bulur düşünür. Ancak bilim insanlarının yeni toplumu yaratma noktasındaki konumları nedeniyle bir yönetici sınıf gibi davranması kabul edilemez. (Bakunin, 2012b: 9, 27, 33-5, 42, 64, 71, 76; Öztürk, 2016-7: 19). Bakunin bu noktada da Marx ile karşı karşıya gelir. Çünkü ona göre Marx, bilimsel otoritesini işçi sınıfının kendiliğinden eylemlerini kontrol altına almak için kullanan despotik bir kişidir. Bu patolojik ruh hâli nedeniyle onun projesi hayata geçtiğinde işçi sınıfı diktatörlüğü olarak öngördüğü yapı işçi sınıfı üzerinde bir diktatörlüğe dönüşecektir (Öztürk, 2016-7: 23-4).

Çağının burjuvazisini gerici olmakla itham eden Bakunin, işçi sınıfı ile burjuva sınıfı arasında uzlaşma zemini kalmadığı kanaatini yüksek sesle dile getirir. Tek yol toplumsal devrimi örgütleyerek geniş halk kitleleri için yeni bir düzen inşa etmektir (Bakunin, 1998: 63; Bakunin, 2006: 25). Devrimin nasıl gerçekleşeceği noktasında kendiliğinden eyleme, şiddete; halk ile

*Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Yard. Doç. Dr.

devrimciler arasındaki ilişkiler bakımından ise açık iletişime güvenir düşünür (Bakunin, 1998: 378-385; Bakunin, 2006: 36; Öztürk, 2016-7: 20-1). Otoritesi-ne mutlak itaati bekleyen Marksçı anlayışı ise kendi konumunun antitezi olarak sunar. Ancak pek çok yorumcu Bakunin'in de Marx kadar otoriter bir devrim stratejisine sahip olduğu kanaatindedir. Düşünürün olumladığı ve siyasal hayatı içerisinde bilfiil hayata geçirdiği komplocu-gizli devrimci tutumu otoriterliği zorunlu hâle getiren bir eylem tarzını karakterize eder (Carr, 2006: 190-1; Öztürk, 2016: 21).

Şiddet yoluyla yıkılacak devletin yerini gönüllülük esasına göre örgütlenmiş komünlerden oluşan enternasyonal bir konfederasyon alacaktır. Tüm halkları kardeşlik çerçevesinde bir araya getiren Bakuninci örgüt taslağının en ilginç özelliklerinden biri ulus üzerine yaptığı tartışmadır. Kader tayin hakkı ile öz-yönetimden yana tavır koyan Bakunin bu hakların kullanıldığı başlıca birimin ulus olduğunu kabul eder. Sınıflar kadar uluslar da özgürleşmelidir. Tam da bu noktada Slav halkları için genişçe bir parantez açılır. Ona göre Slavlık, köylülük, özgürce yaşam ile Germen halkı, aristokrasi ve otorite arasında bir ilişki vardır. Orta ve Doğu Avrupa gerçekliği bakımından ezen-ezilen ilişkisi aslında bir Alman-Slav ilişkisidir. Alman olan her şey devletçi ve otoriterdir. Kolaylıkla fark edileceği üzere bu eleştiri setinin sonu Marx'a uzanır. Marx'ı Bismarck'a benzetir Bakunin. Ona göre Marx devletçi, otoriter bir Alman yurtseveridir (Bakunin, 1998: 335-6, 341; Bakunin, 2012a: 22, 41; Bakunin, 2012b: 108, 121; Thomas, 2000: 319, 374-6; Öztürk, 2016-7: 21-3).

Bakunin'in çoğulcu devrimci özne kavramlaştırması sadece Marx eleştirisi bakımından değil, aynı zamanda Post-Marksizm tartışmalarının geldiği yer bağlamında da önemlidir. Düşünür Marx'ın lümpen proletarya, köylüler ve ezilen uluslardaki devrimci potansiyeli görmediği, sadece kent proletaryasına odaklanarak sosyalist örgütlemeyi hatalı bir istikamete soktuğunu düşünür (Bakunin, 1998: 313; Bakunin, 2012a: 42-5; Bakunin, 2012b: 134; Öztürk, 2016-7: 24). Bakunin'in devrimci özneyi çoğullaştıran tavrı Marx ve Marksizm tartışmalarını yakından ilgilendirir. Çünkü son kertede Bakunin'in aldığı teorik pozisyon Marx'ın proletarya ile devrim arasında kurduğu bağlantının son derece öznel bir tercihi yansıttığı sonucuna götürür. Kent proletaryasını kayıran Marx diğer olası devrimci özneleri kategorik olarak görmezden gelmiştir (Öztürk, 2016-7: 16-7).

Bakunin'in Marx eleştirisinde son olarak devletçilik meselesine değinebiliriz. Bakunin Marx'ı devletçi olarak görür. Ona göre Marksistler siyasî iktidarı ele

geçirip kullanma konusunda ısrarcıdır. Bahsi geçen bu ısrar devrimi yok eder. Bakunin açıkça proletarya diktatörlüğünün proletarya için bir hapishane düzeni olduğunu vurgular. Geçici olacağı öngörülen diktatörlük ise her hâlükârda kalıcıdır (Bakunin, 1998: 156, 301; Bakunin, 2012a: 8, 21, 32-3, 39, 44; Bakunin, 2012b: 122, 127-8, 131-2; Öztürk, 2016-7: 23-4).

Bakunin'in Marx eleştirisini bir sonuca bağladığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Öncelikle Marksistlerin kurduğu rejim ve partilerdeki otoriterlikle Marx'ın otoriterliği arasında bir devamlılık vardır. Marx hakikati tekleştiren bir metodolojiyle hareket eder. Hakikati kendisinin temsil ettiğini düşündüğünden sosyalizm içindeki ve dışındaki alternatif hemen tüm okumaları olumsuzlar. Marksistler de benzer bir hassasiyetle hareket etmişlerdir. Çoğulculuğun ve düşünce özgürlüğünün reddi Marksizm kurucu öğeleri arasındadır. Ayrıca Marksizm'in Marx-Bakunin tartışmasına tanıklık eden I. Enternasyonal günlerinden beri devrimci olmaktan çok devletçi olduğu savı dikkate değerdir. Bolşevik Devrimi ve sonrasında Marksist tipi devrimciliğin yaşadığı kriz ve insanlığa yaşattığı acılar Bakunin'in devletçilik üzerinden yaptığı Marx eleştirisinde belli ölçüde bir haklılık payı olduğunu göstermektedir.

Marx tartışmasının bir sonraki önemli durağı Popper'dır. Popperci düşüncenin bilim ve siyaset felsefesine katkısı Bakunin'in Marx'a yönelttiği eleştirilerin bir kısmının daha da anlamlı hâle gelmesini sağlayan teorik bir çerçeve sunar okuyucusuna. Popper kendisini eleştirel rasyonel olarak tanımlar. Eleştirel rasyonellik bir yanda Sokratik gelenekle güçlü bağları olan sorgulayıcı ve şüpheci bir düşünme tarzı, diğer yanda ise çoğulcu ve ilerlemeci açık toplumu destekleyen bir aklı kullanma biçimidir. Ayrıca Popperci kavrayış aklın sınırlılığını akılcılığın vazgeçilmez bir ögesi olarak görür (Boudouin, 2015: 21-3; Öztürk, 2017: 141). Akıl eleştiri ve özeleştiri yoluyla özgürlüğü inşa eder. Kolaylıkla fark edileceği üzere akla yüklenen bu anlam Kant tipi bir aydınlanmacılığa çok şey borçludur (Popper, 2016a: 127, 129-132).

Popper'ın eleştirel rasyonelliğinin temelinde yanlışlama kavramı vardır. Yanlışlama doğruya yanlışları ayırt ederek ulaşma gibi bir anlama gelir. Düşünüre göre yanlışlama hiçbir zaman bitmez. Bu nedenle kesin bilgiye ulaşmak imkânsızdır. Yanlışlama ilkesini kabul eden bir sistem ancak açık toplum olabilir. Marksizm'i bu noktada eleştirir düşünür. Çünkü Marksizm'de kuramın yanlışlanması olanaksızdır. Yanlışlanmama hâli bu sistemi totalitarizme yaklaştırır. Popper'ın yanlışlama ile evrim arasında kurduğu bağlantı oldukça ilginçtir. Çünkü yanlışlama son

kertede deneme-yanılmaya ve ucu açık bir tarihselliğe dayanır. Popper'a göre böylesi bir tarz ciddi ölçüde doğadaki evrimi hatırlatır (Popper, 2016a: 15, 18, 23-4, 39, 75, 93, 111, 113, 205; Popper, 2016b: 64; Boudouin, 2015: 16, 32, 38-44; Demir, 2015: 56, 64; Öztürk, 2017: 142).

Bilim felsefesinde yanlışlama ne kadar belirleyici bir konuma sahipse siyaset felsefesinde de totalitarizm o kadar belirleyicidir. Totaliterlik yanlışlanamayan kuramların, çoğulcuğu boğan kapalı toplumların ortak davranış tarzının en genel adıdır. Popper'a göre totaliterlik tarihsicilik ve ütopyacılıkla ilintilidir. Tarihsicilik tarihte genel yasalar arayan, toplumun gelişimini geçmişten geleceğe doğru yasalara bağlayarak kavramlaştıran bakış açısıdır (Popper, 2013b: 19, 53, 59, 63, 67, 72; Öztürk, 2017: 142). Bir tür yanlış düşünme tarzı olan tarihsicilik metodolojik açıdan her durumda sorunludur. Ancak bütün tarihsici kuramlar aynı içeriğe sahip değildir şüphesiz ki. Bu bağlamda tarihsiciliğin siyasette yarattığı etki de kendi içerisinde farklılaşır. Mesela tarihi sürekli bir yozlaşma ve çürüme süreci olarak Platon Marx'a göre daha kaderci, özcü ve kehanetçidir. Marx ise tarihsiciliğe en çok yaklaştığı noktada da dahi iradeye ve eyleme olan pozitif vurgusunu korur. Marx'ın tarihsici konumu ise özellikle iki noktada belirgindir: Düşünür sınıf savaşımını tarihin içkin yasası olarak görür. Ayrıca kapitalist toplumda yoksulluğun ve dolayısıyla sınıf savaşımının giderek artacağı tezini ileri sürmüştür. Bu iki tespit Marksist düşünceyi determinizme sürükler (Popper, 2013a: 392; Popper, 2013b: 66, 99-100; Boudouin, 2015: 65-70; Öztürk, 2017: 143-4).

Popper Marx'ın sınıf çatışması tezinde sadece kehanetçi tarihsicilikten izler görmez. Tıpkı Bakunin gibi o da Marx'ı çoğulculuğu ihmâl etmekte suçlar. Düşünürre göre sınıf çatışması kuramında toplumsal ve tarihsel kerteyi kavramsal düzeyde daha anlamlı getirmek bakımından belli bir üstünlük vardır. Ancak Marx'ın yaşadığı dönemde dahi sınıfsal ilişkiler Marx'ın burjuvazi-proletarya karşıtlığında kristalize olan kuramında açıkladığı gibi iki kutuplu bir keskinliği içermez. Marx kehanetini haklı çıkarmak için verili toplumsal yapı içerisindeki çeşitliliği görmezden gelmiştir (Popper, 2013a: 421-2, 426, 449-451). Dahası devletin araya girerek sınıf savaşımını daha ılımlı bir hâle dönüştürmeye yönelik adımlar atması, mesela sosyal adaletçi sosyal devlet reformları, Marx'ın yaşadığı dönemde de söz konusuydu. Ancak Marx devrim dışındaki olasılıklara kendi tarihsici anlatısında yer vermediğinden sosyal devlet yoluyla kapitalizmdeki aşırılıkların işçi lehine kontrol altına alınabileceği tezine kategorik olarak kapalıydı (Popper, 2013a: 456; Öztürk, 2017: 144).

Tabii Popper'da Marx'ı olumlayan bir tutum da vardır. Ona göre Marx'ın 19. yüzyılın insanlık dışı vahşi kapitalizmini değerlendirme biçimi oldukça önemlidir. Marx ve izleyicileri kapitalizmin yarattığı tahribat konusunda haklı bir eleştirelilik içerisindeydi. Ayrıca Marx'ın bilimsel düşünceye içerik ve metod olarak katkısı dikkate değerdir (Popper, 2013a: 413, 426-8; Boudouin, 2015: 65-7; Öztürk, 2017: 144-5). Ancak bu olumlu yanlar ne kapitalizmi aşmaya yönelik bütünsel ütopyacı bakışın arızalarını ne de komünizmi inşa etmek için kullanılan devasa şiddetin yarattığı tahribatı görmezden gelmemize yol açmalıdır. Fiziksel yok etmeyi meşru hâle getiren devrimci şiddet övgüsü ve hakikati tekleştiren mutlakiyetçi bakış Marksizm'in reel-politiğini kapalı sisteme, yani totalitarizme yaklaştırır (Popper, 2013a: 430, 458-9, 483; Boudouin, 2015: 70-5; Öztürk, 2017: 144-5).

Popper Marx'ın önerdiği modeli kapalı toplumla sonuçlanacak bir ütopya tasarısı olarak görür. Bakunin'in özgürlük eleştirisine paralel bir şekilde Marksist kapalı toplum eleştirel değerlendirmeyi tek bir hakikat lehine ortadan kaldıran bir yapıya karşılık gelir. Bakunin sosyalist ve aydınlanmacı perspektiflerin sınırları içerisinde kalmaya özen göstererek Marx'ı tartışmaya açar. Popper ise bilimi aydınlanmanın yasa ve kesinlik temelli bakış açısının yükünden kurtararak Marx'ın bilimselliğini daha kökten bir şekilde eleştirir. Ayrıca açık toplum-liberalizm bağlantısı nedeniyle Marksist sosyalizmi ele alma biçimi de Marx ve izleyicilerinin teorik kabulleri ve politik amaçlarının hemen tümüyle dışındadır.

Kaynakça:

- BAKUNIN, Mihail (1998). *Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, (Der.) Sam Dolgoff, İstanbul: Kaos Yayınları.
- BAKUNIN, Mihail (2012a). *Bakunin Marx'a Karşı*, Çev: H. Murat Yurttaş, İstanbul: Yazılama Yayınları.
- BAKUNIN, Mihail (2012b). *Tanrı ve Devlet*, Çev: Sinan Ergün, İstanbul: Öteki Yayınları.
- BAKUNIN, Mihail (2014). *Bakunin Kitabı, Seçme Yazılar 1869-1871*, Çev: Devrim Evci, (Der.) Robert M. Cutler, Ankara: Dipnot Yayınları.
- BOUDOUIN, Jean (2015). *Karl Popper*, Çev: Bülent Gözkan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- CARR, Edward H. (2006). *Mihail Bakunin*, Çev: Gün Zileli, İstanbul: Versus Yayınları.
- DEMİR, Ömer (2015). *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Sentez Yayınları.
- POPPER, Karl R. (2013a). *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev: M. Tunçay ve H. Rızatepe, Ankara: Liberte Yayınları.
- POPPER, Karl (2013b). *Tarihsiciliğin Sefaleti*, Çev: Sabri Orman, İstanbul: Plato Film Yayınları.
- POPPER, Karl R. (2016a). *Hayat Problem Çözmektir*, Çev: Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- POPPER, Karl R. (2016b). *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, Çev: İlknur Ata, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ÖZTÜRK, Armağan (2016-7). "Kolektivist Bakunin Versus Komünist Marx", *Doğu Batı* 79, ss. 15-29.
- ÖZTÜRK, Armağan (2017). "Tarihsicilik ve Toplum Mühendisliği Kavramları Özelinde Hayek'de ve Popper'da Bilim Felsefesi Tartışmaları", *Felsefe logos* 64, ss. 135-149.
- THOMAS, Paul (2000). *Marx ve Anarşistler*, Çev: Devrim Evci, Ankara: Ütopya Yayınları.



by Isaac Brodsky

Marx, 16 Ocak 1858'de, Engels'e bir mektubunda, Hegel'in mantığı üstünden *diyalektik* konulu bir metin yazmak istediğini belirtmişti (2010c: 249). Böylece bir çalışmanın Marx'ın ontolojisini anlamak bakımından ne kadar önemli bir katkı olabileceği aşikâr. Fakat Marx aklındakini hiçbir zaman gerçekleştirmedi. Buna karşın, Marx'ın belli başlı hemen her çalışmasında, ontolojisine dair doğrudan içeriklere ulaşmak mümkün. Bunların dolaylı içerikler yardımıyla ve *hermeneutik* tartışmaların sonucu olan yorumlar aracılığıyla genişletilmeleri, Marx'ın ontolojisinde derinleşebilmenin olanaklarını vermektedir.

Bu çalışma da ilk elden metinlere ve söz konusu tartışmalara sadık kalarak, tümeler meselesine ve öncesinde tikel ve tümel ilişkisini anlamak bakımından önemli bir basamak olan somut ve soyut ilişkisine (1) dair kimi notlar sergilemeyi amaçlamaktadır.

Somut-Soyut-Somut İlişkisi

Marx bilgi nesnesi için başlıca hareket noktasını somut olarak belirler. Burada somut kavramı, düşünenin duyumlara dayalı bilgiden beslenen ilk basamağını temsil eder (2). Bu basamak, aynı zamanda, bilginin nesnesine uygunluğu kaygısının belirlediği

başlıca mecradır da. Bunun nedeni, somutun akış hâlindeki bilinç için belirleyici zemin olmasından kaynaklanır. Bahsi geçen kaygının yüküne gelince; düşüncede içerilen bilgi nesnesine dair anlam kümesinin, bireyin insanî olanakları ve toplumsal koşullanmalar (3) tarafından sınırlandırılmasına bağlı olarak değişebileceği düşünülebilir. Bu iki koşulun içeriğinin belirlenmesi, bilginin nesnesine ne kadar uygun olduğunu sorgulayabilmenin başlıca olanaklarını sağlar.

Bir somut anlam kümesi, duyumların ona sunduğu imkânlar dâhilinde anlamların konuşlandığı ve kavramsal fiillerin işlediği bir düşünme süreci oluşturur. Bu sürecin sınırları duyumlar ve onların zihnindeki olanakları tarafından belirlenir. Belirlenen sınırların ötesine geçmenin koşulu ise, ancak somut olanın soyut olana dönüşümüne bağlıdır.

Marx, belirli bir eşğin ardından somutun bilgi nesnesini zihnen massetmede yetersiz kaldığını ve dolayısıyla soyuta yönelmeyi zorunlu kıldığını ifade eder (2010b: 37-38). Bu noktada, soyutun somuttan türetilmesi, verili somutun kabuğunu çatlatan ve adım adım ötesini inşa eden bir *kurgulama* fiiliyle müm-

*Felsefe, Dr.

kündür. Burada *somutun ötesin*-den anlaşılan, eldeki somutun ışığında, bilgi nesnesi ve anlam kümesi arasındaki daimi mesafenin görece daha fazla alınmasına olanak sunan *kurgudur*. Ve soyut, somuttan alınan bir kil misali işlenmesini, eşdeyişle kurgulanmasını ve ortaya koyulan kurgudan ve eşlik eden fiillerden bir anlam kümesi oluşturulmasını içeren ikinci düşünme basamağıdır (4).

Marx somutun soyuta dönüşümü bakımından kritik bir uyarıda bulunur. *Nesnellik* kaygısı bulunan, örneğin felsefi ya da bilimsel üretimlerde, kurgunun *selefine*, yani somuta sadık bir *ardıl* olması gerektiğini anlatır (2010b: 38) (5). Bunun aksinin olumsuz toplumsal koşullanmaların sonucu olan *yabancılaşmış* bir bilincin ortaya koyduğu gibi, gerçekliğin dışında kalan ve sadece zihinde varlığını sürdüren bir içerik sağlayacağını düşünür (6). Örneğin böylesi bir deneyim kapsamında, verili öğelerin gerçekliğin birer parçası oldukları iddia edilse dahi, somuttan kopuk bir bağlam dâhilinde kavramsal fiillere konu oldukları ve dolayısıyla sadece zihinde bulunabildikleri ifade edilebilir. Marx söz konusu durumun soyutun yeniden somuta dönüşümü marifetiyle sınılanabileceğini savunur. Böylece somut ve soyut ilişkisinde, bilgi nesnesini zihnen massetmek bakımından ağırlığın somutta olduğuna işaret etmiş olur.

Marx, soyutun somuta dönüşümünü, yadsınan somutun ardılının, soyutun daha kapsamlı bir somut için tekrar yadsınması şeklinde anar (2010b: 38). Bu noktada somuta yeniden dönüş için deneyime ihtiyaç duyulur. Deneyim, verili düşüncenin karşılığının duyular aracılığıyla bilgi nesnesinde aranması veyahut onu saran anlam kümesinde kapsanan

somutlar üstünden doğrulanması ve sınanması ya da düşüncenin doğrudan, uygun şekilde pratiğe koşulmasıyla sağlanabilir. Her koşulda somutun ilk hâlimden farklı bir içeriğe ulaşması söz konusudur. Öyle ki öncekinden farklı olarak somut, soyutun dolayımını içererek, duyular tarafından belirlenmiş sınırları aşmış ve anlam kümesini edindiği olanaklar sayesinde yeniden oluşturmuştur (7). Bu durumda anlam kümesi, geçmiş ve şimdi zaman aralığında edinilmiş doğrudan ya da dolaylı deneyimin bilgisinin yanı sıra, gelecek bakımından olanak hâlindeki deneyimin bilgisiyle ve deneyimlerden görece bağımsız, kimisi somuta dönüşme eğiliminde, kimisi soyut kalma eğiliminde olan kurguyla da tanışmış olur (8).

Tümeller Meselesi

Marx'ın ontolojisinde, tikel ve tümel ilişkisi gibi bağlamları irdelemeden önce, epistemolojisi üstünden somut ve soyut ilişkisini mümkün olduğunca sergilemenin, anlatımları daha açık kıldığı aşikârdır. Bu bağlamda, aşağıda sunulan, Marx'ın *Grundrisse*'de yer alan ilgili metin parçası içeriği (9) (2010b: 378-379) ve sonrasındaki anlatım, hem önceki bölümde sergilenmiş olan somut ve soyut ilişkisine dair bir örnekleme, hem de tikel ve tümel ilişkisi için düşülmüş kimi notlar olarak değerlendirilebilir.

Marx, bahsi geçen kısmın başında, *tek tek sermayelerden* ayrı şekilde *genel olarak sermayenin* bir soyutlama olduğunu belirtir (10). Bu soyutlamanın *keyfi* olmadığını, sermaye kategorisine dâhil olan tüm tikellerin benzerlik ilişkisi bakımından ortaklıklarını ve farklılık ilişkisi bakımından ayrılıklarını, sabit sermaye, döner sermaye (...) gibi küme içinden ayrımları, dolayısıyla sermayenin

neliğini ortaya koyduğunu düşünür. Bu noktadan sonra Marx, soyutlamanın konusunu oluşturan genel olarak sermayenin, aynı zamanda tek tek sermayeler gibi gerçek olduğunu da ifade eder. Bunun anlaşılamamış olsa da sıradan iktisatçılar tarafından dahi kabul edildiğini vurgular. Burjuvanın varoluşuna bağlı olan sermayenin, tüketim metaları, üretim metaları, değişim metaları ve metalaştırılmış emek gibi formlar altında bulunduğuna işaret eder. Bu farklı formlara bürünen sermayenin, bireyler eliyle birbirinden başka fiillerin itkilerini oluşturduğundan bahseder.

Buradan ötesine birkaç adım atmak için felsefe tarihinin *tümeller meselesi* adıyla anılan kimi kadim sorularına, Marx'ın yanıtları eşliğinde, değinmek gerekir. Bu şekilde “genel olarak sermaye” ifadesinin söz konusu içeriklerini aleni kılmak mümkün olacaktır.

Felsefe tarihinde tümeller sorunu olarak anılan meselenin başlıca iki boyutu olduğu söylenebilir. Bu boyutlardan birinin içeriğini, *tek tek* öğeler ve *genel* olarak öğeler arasındaki ilişki; diğerini öğeler arasında kurulan bütün ve parça ilişkisi bakımından tümelin neliği oluşturur. Birincisinde, belirli bir benzerlik ilkesi üstünden, tek tek öğelerin ortak bir oluşu temsil edip etmedikleri; ikincisinde, birbirine benzer ya da farklı bir takım öğelerin bir araya gelerek oluşturdukları bütünü, tek tek öğelerin toplamından öte bir varlıkları olup olmadığı konu edilir.

Bu iki boyut her ne kadar birbirlerine yakın olsalar ve zaman zaman iç içe geçseler de, aralarındaki nüans, özellikle felsefe tarihindeki tartışmaların hakkıyla ele alınması bakımından kesinlikle gözetilmelidir. Bunlar tartışmalarda kimi zaman ayrı ayrı veya birbirleriyle ilişkili, kimi zaman

da ayırım yapma ihtiyacı duyulmadan konu edilirler. Ayrıca bütün bu tartışmalarda belli başlı iki ortak sorudan hareket edildiğine rastlanabilir: “Tümeller kavramsal bağlam dışında bir gerçekliğe sahipler midir?” ve “Tikellerden bağımsız olarak tümellerin bir gerçekliği var mıdır?”

Bu sorular birbirinden çok farklı içerikler doğrultusunda yanıtlanırlar. Bunlardan başlıcaları şunlardır: “Tümellerin ontolojik açıdan hiçbir karşılıkları yoktur ve yalnızca epistemolojik açıdan düşünülebilirler,” “Tümeller ontolojik açıdan geçerli oldukları gibi, bunlar tikellerden bağımsız bir gerçekliğe de sahiptirler” ve “Tümeller ontolojik açıdan geçerlidirler, ancak tikellerden bağımsız olarak düşünülemezler.” Bu soruların ve yanıtların oluşturduğu tartışma ortamı, felsefe tarihini yüzyıllarca meşgul etmiş ve hâlâ da etmeye devam etmektedir.

Marx, birinci ve ikinci yaklaşımları farklı açılardan eleştirir ve üçüncü yaklaşımı sergiler (11). Bu noktada, *Grundriss*'de geçen sermaye örneği sürdürülerek, Marx'ın yanıtı üstüne düşünmek mümkün.

Sermaye farklı bileşenlerden oluşan bir *bütünlüktür*. Bünyesinde üretim metallerini, tüketim metallerini, değişim metallerini ve metalaştırılmış emek-gücünü bulundurur. Burada bileşenler, tümelin ağırlığını içeren her bütün ve parça ilişkisinde olduğu gibi, öylece yan yana dizilmenin ötesinde, *belirli* bir ilişkilenenin sonucu olan bir oluşu meydana getirirler. Bu belirlenimin merkezinde ise üretim süreci bulunur.

Burjuva, üretimde hazır bulunması beklenen üretim metallerini işler kılabilmek için *emek-gücüne* ihtiyaç duyar. Bu nedenle belirli bir değişim metası karşılığında işçinin emek-gücünü metalaştırır. İş-

çinin karşılığında emek-gücünün metalaştırılmasına müsaade ettiği değişim metası, ihtiyaç duyduğu metaların *değişim-değerine*, eşdeyişle söz konusu metaların üretimi süresince harcanan *emek-zamanı*na denk düşer. Buna karşılık, işçi, emek-gücünü üretime kattığında, eşdeyişle *emeği kullanım-değeri* olarak gerçekleştirdiğinde, kendisine sağlanan emek-zamanı denliğinden çok daha fazla üretimde bulunur. Başka bir deyişle, değişim-değeri üstünden metalaştırılan emek-gücü, kullanım-değeri üstünden üretime katıldığında, hem kendisine sağlanan emek-zamanı kadar değişim metasını hem de fazlasını üretmiş olur (12).

Meta üretimin ardından değişim sürecine aktarılır. Bu şekilde metada içerilen söz konusu *fazlalık*, eşdeyişle *artı-değer*, değişim metasına dönüştürülerek, sermayenin ihtiyaçları için kullanılır. Böylece sermaye birikimi, elde edilen artı-değerin ya da en azından bir kısmının üretime yeniden aktarılmasıyla sağlanmış olur.

Bu örneklemenin de gösterdiği gibi, sermaye, sadece burjuvanın sahip olduğu birtakım metaların öylece bir arada anılmasını sağlayan “kolaylaştırıcı” bir kavram değildir. Bir sermaye, tek tek bileşenlerle ilişkili ancak aynı zamanda onların ötesinde bir gerçekliktir. Bu bağlamda üretimden bölüşüm, değişime ve tüketime kadar tüm üretim ilişkileri içerisinde bütünsel bir oluş ve söz konusu oluşun işçi sınıfının ve ara sınıfların varoluşu üstündeki belirlenimini temsil eder. Bu oluş hâli her bileşenin bir değeriyle ilişkilenerken, kendi hareketini kattığı ve görece başkalaştığı bir ilişkiler ağı ve eşdeyişle o ağın öğelerinin kendileri olmalarının yanı sıra bir bütünün parçası olma niteliğini de edinmeleridir. Başka bir deyişle, bir *sentezin* ortaya koyulmasıdır.

Her biri kendi içinde birer bütünlük olan tek tek sermayeler, bahsi geçen bileşenlere bağlı olarak, birbirinden farklı örnekler oluştururlar. Bu örnekler birbirleriyle ilişki içinde doğrudan ya da kendilerini saran koşullar üstünden dolaylı şekilde bir tümeli meydana getirirler. Her sermaye bütünlüğü bir değeriyle temas içerisine girer ve daha kapsamlı bir ağın (13) bileşeni hâline gelir. Marx'ın deyişle, kendinde bütünlük olan öğeler bir başka düzlemde parça olarak konumlanırlar (2010b: 378). Bu durum değişim süreci üstünden bir örnek ile açılabilir.

Bir burjuvanın üretimde kullanmak amacıyla bir başkasından değişim metası karşılığında üretim metası satın alması burada düşünülebilir. Bu durumda iki farklı form altında bulunan sermaye bütünlüğüne dair birer parçanın, ihtiyaçlar sebebiyle, karşılıklı olarak yer değiştirmesi söz konusudur. Bu noktada değişim fiilinin hem kendisini saran ilişkilerin etkileniminde kaldığı, hem de başka ilişkilerin oluşumunu ve etkilenimini sağladığı söylenebilir. Bu bağlamda örneğin elindeki üretim metasını satışa sunan burjuvanın değişim sürecinde ikmal ve nakil için başka bir kimseden hizmet satın alma olasılığı gözetilebilir. Böylece öznelerin doğrudan ya da dolaylı biçimde eklemelendikleri, bir değerinin üstünde belirleyici veya tamamlayıcı bir etki oluşturdukları çok yönlü bir ilişkiler yekûnundan bahsedilebilir. Başka bir deyişle, her ögenin belirlenen ya da belirleyen şekilde bütünsel oluş hâli üstünde söz sahibi olduğu bir uğrak dâhilinde, tek tek sermayelerin yanı sıra, genel olarak sermayeden de bahsetmek mümkün hâle gelir.

Her iki sermaye örneği bakımından da somut üstünden, eşdeyişle gerçek insanlardan, binalardan, makinelerden, hammadde

(...) hareket edilir. Lâkin soyutun dolayımını içermeyen somutun sınırlı olanakları nedeniyle, anlama fiilini belirli bir eşğin ardından yavaşlatacağı aşıkârdır. Marx karşılaşılan bu durumu *Kapital*'in Almanca ilk baskısında dile getirir (2010a: 8).

Marx *değer*in neliği üstünde durarak, anlama fiilinin basitten karmaşığa doğru hareketinden bahseder. Bir analogi kurmak amacıyla, bedeninin organik bütünlük hâlinde hücrelerine doğru kavranışına işaret eder. Değerin de tüm ekonominin (dolayısıyla da sermayenin) “hücreler”ini oluşturduğunu düşünür. Ne var ki değer kavranmasında mikroskop ya da kimyasal ayırıcılar kullanılamayacağını ve bunların yerini ancak soyutlamanın doldurabileceğini ifade eder.

Burada somutun sınırları elbette olumsuz toplumsal koşulların, eşdeyişle sınıflı toplum ilişkilerinin ortaya koyduğu yabancılaşmayla daha da derinleşebilir. Bu koşulların oluşturmuş oldukları ayrılmış ve dışsallaşmış ilişkiler nedeniyle, bilgi nesnesi birçok bakımdan özne için *kapalıdır* (14). Bu kapalı hâli özneyi yanılsama zincirleri içerisine iter. Bu zincirleri kırabilmek için somutun sınırlarının aşarak yeniden kurulması ve hatta koşullara göre teorinin ötesine, pratiğe geçilmesi ve gerçekliğin dönüştürülmesi gerekir. Aksi durumda bireyler, metallerde içerilen değer kaynağının insan emeği değil, başlı başına kendisine içkin neliği olduğu; değişim sürecinde vuku bulan ilişkilerin öznel değil nesnel arasında gerçekleştiği; işçiye verilen ücretin onun sarf ettiği emeğin tamamını karşıladığı (...) gibi basit ve karmaşık nice sayısız yanılsamanın içerisine hapsolurlar.

Bazı Değeriler

Sıkça, Marx'ın düşüncelerini açılmak için bir *soyut tûmdengelim* sergilediği söylenegilir. Bu kuşkusuz doğrudur. Ne var ki ardındaki *somut tûmevarım* anılmadan ifadenin eksik kalacağı akıldan çıkarılmamalıdır. Kaldı ki böylesi bir uyarıya herkesten önce Marx'ın kendisi tarafından *Kapital*'de yer verdiği (2010a: 19) anımsanabilir.

Marx bir metne dair *sunum* ve *araştırma* fiilleri bakımından yöntem farkları bulunduğunu belirtir. Bu bağlamda, metinlerinde sunulanların aldatıcı şekilde *apriori* inşalar gibi görünebileceklerini, ancak esasında, bilgi nesnesinin bir aynaya yansıtılması misali araştırılması sonucunda hazırlandıklarını anlatır (15). Başka bir deyişle, ortaya koyulan soyutlamaların öncesinde, bir dolayım olarak somutlukların biriktirilmesinin olduğunu aktarır. Burada örneğin *Kapital*'deki soyutlamaların oluş-

masında *Mavi Defterler*'den Marx'ın işçi sınıfına ilişkin olgusal gözlemlerine kadar birçok kaynağın dolayımının bulunduğu bahsedilebilir.

Bu uyarıyla Marx'ın somut ve soyut arasındaki karşılıklı ilişkide belirlediği hareket noktasının altını bir kez daha çizdiği düşünülebilir. Buna belki Marx'ın hareket noktası konusundaki felsefe tarihi eleştirileri de eklenmelidir. Kaldı ki söz konusu eleştiriler, Marx'ın fikirleri bakımından birer sağlama örneği olarak da değerlendirilebilirler. Bunlardan birini değerlendirmeden önce, genel olarak sermayeyi ele alan son örnek bakımından birkaç not düşmek ve bu notlar eşliğinde ilerlemek mümkün.

Bu örnek, sermaye öğeleri arasındaki bağlantıların iç ilişkilerin hâkim olduğu bir toplam üstünden gerçekleştiğini gösterir. Başka bir deyişle, her öğenin bir diğeri üstünde söz sahibi olduğu ve genel olarak sermayenin, öğelerin benzerlik ve farklılık bakımından birer etken olmalarının sonucu olduğu bir durum söz konusudur. Buna karşılık, öğelerin birbirleriyle ilişkisiz olduğu ya da ancak dolaylı ilişkili olduğu ve ortaya çıkan tûmeline dış ilişkiler, eşdeyişle onu saran koşulların ağırlığı altında mümkün kılındığı örneklerden de bahsedilebilir. Bu gibi örneklerde, öğelerin diğeri üstündeki etkisi ya yoktur ya da ancak dolaylıdır. Bu noktada bir örnek olması bakımından, dünyanın farklı yerlerinde türemiş ya da dış etkenler dolayısıyla ayrı yaşam alanlarına dağılmış, ancak aynı kategori içinde bulunan bitki türleri ve örneğin onların meyveleri akla gelebilir.

Bu noktada, ayrıca, Marx'ın *Kutsal Aile*'de üstünde durduğu meyve örneği de düşünülebilir (Marx & Engels, 2010: 57-61). Marx bu örnekte, Hegel'i, hareket noktası olarak somut yerine soyutu alması nedeniyle eleştirir. Bu eleştiri, yukarıda oluşturulan bağlamın ötesinde, tûmeline bir bilgi nesnesi olarak anlaşılmasında, alınan hareket noktası tartışmasına ilişkin de bir konum belirlemez.

Marx, Hegel'in meyve kategorisini elma, armut gibi tek tek meyvelerden çıkarsamak yerine elma, armut gibi tek tek meyveleri, meyve kategorisinden çıkarsamaya çalıştığını ifade eder (16). Bu bağlamda, örneğin elmanın neliğinin elma olmanın kendisine değil meyve olmaya dayandığını düşündüğünü anlatır. Bu durumda meyve *ideası*, *nesnel tinin* bir parçası olarak açılırken, kendisini elma, armut, badem, çilek formunda koyar. Bu açılmanın sonunda meyve *ideası* gerçekleşir ve tek tek meyveler de kendi varlığını edinmiş, böylece meyve kendini tielde göstermiş olur.

Marx söz konusu soyutlamanın gerçek meyveler üstünden oluşturulduğunu, ancak Hegel'in somutun dolayımını yok sayarak, soyutlamayı hareket noktası olarak aldığı ve böylece soyuttan somutun türetilmesini amaçladığını, soyut meyve kategorisinden somut elma, armut, badem, çilek gibi kategorileri türettiğini belirtir (17). Burada ilkinin kolay olduğu kadar, ikincisinin de bir o kadar zor olduğunu ifade eder.

Marx'ın Hegel'e dair eleştirisi, onun somuttan soyuta ve ardından yeniden somuta ilerleyen ve sonrasında karşılıklı birbirine dönüşümlü bir akış sergileyen hareket noktası sıralaması için bir sağlama ve ontolojisindeki tikel ve tümel ilişkisini anlamak bakımından, eleştiriden kendi *alternatifine* yönelen bir inşa örneği olarak düşünülebilir.

Dipnotlar

- (1) Bu çalışmada somut ve soyut kavramları, Marx'ın ontolojik içerikli kullanımlarını konu edinmemiştir. Örneğin *somut emek* ve *soyut emek* kavramları düşünüldüğünde, ikincisinde yer alan soyut sözcüğü, emeğin niceliğinin bir dolayım olmasına karşın, mevcut içinde etken bir varlık hali oluşturmaya, eşdeyişle bir *hayalet varlık* biçimi sergilemesine karşılık gelir. Bu ve başka birçok örnek bakımından Marx, somut ve soyut kavramlarını ontolojik içeriklerle kullanmıştır. Daha kapsamlı bir çalışmanın konusu olan söz konusu kullanımlar bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Bu çalışmada sadece kimi epistemolojik kullanımlar konu edilmiştir. Ayrıca somut ve soyut kavramlarına dair kimi çözümlemeler için bkz. Ilyenkov, 1982.
- (2) Bkz. Marx, 2010g: 3; Marx & Engels, 2010: 130; Marx, 2010e: 31, 36, 37, 39, 44, 45.
- (3) Buradaki verili bilinç de elbette belirli bir sınıfın bileşeni durumundadır. Bu noktada, yanılısama zincirlerinden kurtulabilme olanağını edinmiş bir proleterin bilinci varsayılmaktadır.
- (4) Bkz. Marx, 2010b: 37-45; 2010f: 165.
- (5) Kimi aksi örnekler için bkz. Marx, 2010d: 102; 2010f: 163, 164, 165.
- (6) Bu noktada Marx'ın yabancılaşma fikrine dair bir çalışma için bkz. Kulak, 2017.
- (7) Bkz. Marx, 2010b: 38.
- (8) Marx somuttan soyuta ve yeniden somuta ilerleyen düşünme hareketinde sonuncunun sadece birtakım somut toplamalardan oluşmadığının altını çizer. Bkz. 2010b: 41.
- (9) *Grundrisse*'de aynı kapsamdaki bir başka kısım için bkz. Marx, 2010b: 236. Ayrıca bu kısımlara ilişkin bir başka değerlendirme için bkz. Pilling, 2006a; 2006b.
- (10) Ayrıca *genel olarak üretim* için bkz. Marx, 2010b: 23-26.
- (11) Bu noktada Marx'ın ilgili fikirlerini ele alan bir çalışma için bkz. Ilyenkov, 2009.
- (12) Bu sürecin tümünü Marx'tan dinlemek için bkz. 2010a: 177-251.
- (13) Bkz. Marx, 2010d: 96.
- (14) Bkz. Kulak, 2017: 50-59.
- (15) Engels'in ilgili kimi düşünceleri için bkz. 2010: 472-478.
- (16) Marx'ın soyuttan somutu türetmek bağlamı bakımından

insan kategorisine ilişkin Feuerbach'a dair bir eleştirisi için bkz. Marx, 2010g: 4-5.

(17) Marx'ın böylesi bir fiile dair değerlendirmesi için bkz. 2010f: 163.

Kaynakça

ENGELS, F. (2010). "Karl Marx, a contribution to the critique of political economy, II." *Marx & Engels collected works volume 16 içinde* (ss. 472-478). London: Lawrance & Wishard.

ILYENKOV, E (1982). "Dialectics of the abstract and the concrete in Marx's Capital." *Marxists.org*.

<https://www.marxists.org/archive/ilyenkov/works/abstract/index.htm>

ILYENKOV, E. (2009). "The universal." *The ideal in human activity içinde* (ss. 225-253). Kettering: Erythros Press and Media.

KULAK, Ö. (2017). "Karl Marx'ta yabancılaşma, meta fetişizmi ve şeyleşme kavramları." *Marx ve sonrası: Marksist düşünceye katkılar içinde*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, ss. 12-60.

MARX, K. (2010a). "Capital volume one." *Marx & Engels collected works volume 35 içinde*. London: Lawrance & Wishard.

MARX, K. (2010b). "Economic manuscripts of 1857-58." *Marx & Engels collected works volume 28 içinde* (ss. 5-541). London: Lawrance & Wishard.

MARX, K. (2010c). "Marx to Engels. 16 January." *Marx & Engels collected works volume 40 içinde* (ss. 248-251). London: Lawrance & Wishard.

MARX, K. (2010d). "Marx to Pavel Vasilyevich Annenkov. 28 December 1846." *Marx & Engels collected works volume 38 içinde* (ss. 95-107). London: Lawrance & Wishard.

MARX, K. (2010e). "The german ideology." *Marx & Engels collected works volume 5 içinde* (ss. 19-540). London: Lawrance & Wishard.

MARX, K. (2010f). "The poverty of philosophy." *Marx & Engels collected works volume 6 içinde* (ss. 105-213). London: Lawrance & Wishard.

MARX, K. (2010g). "Thesis on Feuerbach." *Marx & Engels collected works volume 5 içinde* (ss. 5-11). London: Lawrance & Wishard.

MARX, K. & ENGELS F. (2010). "Holy family: Critique of critical criticism." *Marx & Engels collected works volume 4 içinde* (ss. 5-212). London: Lawrance & Wishard.

PILLING, G. (2006a). "Capital in general." "Marx's capital, philosophy and political economy içinde." *Marxists.org*.

<https://www.marxists.org/archive/pilling/works/capital/index.htm>

PILLING, G. (2006b). "The reality of abstractions." "Marx's capital, philosophy and political economy içinde." *Marxists.org*.

<https://www.marxists.org/archive/pilling/works/capital/index.htm>



by Alexander Deineka

“Tek tek bireyler, ancak bir başka sınıfa karşı ortak bir mücadele yürütmek zorunda oldukları ölçüde bir sınıf meydana getirirler. Bunun dışında birbirlerinin rakipleri olarak karşıt saflarda yer alırlar. (...) sınıf yaşam içindeki koşullarını, dolayısıyla da kişisel gelişimlerini belirler, onları kendine tabi kılar” (Marx & Engels, *Alman İdeolojisi*) (1).

Giriş

Karl Marx'ın (1818-1883) düşünce sistematığının önemli kavramlarından bir tanesi de, geldiği felsefi geleneği de gözler önüne seren ve en berrak anlatımını 1844 *El Yazmaları* olarak bilinen metninde karşımıza çıkan “Yabancılaşma” (Alm: *Entfremdung*; İng: *Alienation*) kavramıdır. Marx'ın metinlerinde ortaya koyduğu, felsefe tarihinin düşünsel izleklerinin farklı kanallarından beslenen bu kavramsallaştırma, özgürlük/özgürleşme probleminin önündeki ilk (ancak en aslı) engellerden biri olarak adlandırıldığı bu durum, aşılması gereken bir somut duruma işaret etmektedir. Bu çalışmada da Marx'ın *El Yazmaları*'nda açıkladığı “yabancılaşma”nın ne'liği ve nasıl biçimlerde ortaya çıktığı sorunsalı üzerinden kurulan, özgürlük ve insan doğası bağlantıları açıklanmaya çalışılacaktır. Marx 1844 *El Yazmaları*'nın

“Yabancılaşmış Emek” başlığı altında bu kavram sonucunda ortaya çıkan durumların tanımlamalarını yapar (Marx 2012: 73-89). İlerleyen bölümlerde değineceğim, açıklamaya çalışacağım özgürlük ve insan doğası gibi iki temel ve üzerine uzun yıllardan beri yapılan tartışmaların olduğu kavramların da, bu yabancılaşma biçimlerinin anlaşılmasından sonra idrakinin daha kolay olacağı görünmektedir. Nitekim konu hakkındaki pek çok çalışmanın da böyle, bu “rota”yı izleyerek başlamış olması rastlantısal bir durum değildir (2).

1. Yabancılaşma

“Yabancılaşma üzerine bir çalışma daha mı?” (Adam Schaff'ten aktaran Rahel Jaeggi *Alienation*)

Almanca konuşulan dünyanın öne çıkan çağdaş filozoflarından olan Rahel Jaeggi (1967-) Almancası 2005'te İngilizcesi ise 2014'te yayınlanan –Türkçesi henüz olmayan– *Alienation* (3) kitabının önsözünde bu konunun ele alınma yoğunluğunu vurgulamak için bu cümleyi çalışmanın ilk cümlesi olarak seçiyor, 1980 yılında (bile) yakınılan bir durumu aktarıyor. Gerçekten de Marx'ın kullandığı biçimiyle “yabancılaşma” kavramı, Marx üzerine yapılan pek çok

*Felsefe Yüksek Lisans öğrencisi

çalışmanın temasını oluşturmakta belki de en sık olarak işlenen konu olma özelliğini hâlâ korumaktadır. Nitekim İsraili akademisyen Shlomo Avineri (1933-) 1968 yılında yayınlanan *Karl Marx'ın Sosyal ve Politik Düşüncesi* başlıklı kitabında “Marx'ın 40 yıl önce en popüler olan kavramı ‘artı değer’ idiyse, bugün ‘yabancılaşmadır’ demektedir (Avineri 1968: 2). Marx yabancılaşma kavramını, kapitalizme atfettiği bir takım durumların tasviri için kullanmıştır, bir tanım vermek gerekirse eğer, yabancılaşma; “Genel olarak, insanların üretim süreçlerinin onların kontrolünden çıkması ve onlara karşı düşmanca bir güç hâline gelmesidir” (Parkan 2011: 77). Ancak yabancılaşma kavramının kendisi, diğer “kötülük”lerden farklı bir pozisyona ve merkezî bir yapıya da sahiptir: O, özgürlüksüzlüğü oluşturan, var olan ortamın nedeni durumunda olan ve ortadan kaldırılmasıyla insanın kurtuluşunun oluşumunu sağlayabilecek düzeyde önemli bir yerde durmaktadır (Lukes 1998:111). Hatta öyle ki, Lukes’un özgün tanımlamasıyla, yabancılaşma nosyonunun kendisi, adeta kapitalizmin karakteristik bir özelliğidir, onun özgürlüksüzlük yaratmasının kökeninde yabancılaşma vardır (Lukes 1998: 112). Peki ama özgürlüklerden mahrum bir ortam yaratacak kadar belirleyici olan ve “Marx’ın en popüler kavramı” denilecek kadar da yaygın olan bu yabancılaşma nedir gerçekten? Bunun için Marx’ın özgün metnine bakmak isabetli olacaktır. Marx’a göre (oldukça klasik ve temel olmakla birlikte) toplum feodal bir yapıdan kapitalist bir yapıya geçtikten sonra, iki ana durum ve sınıf ortaya çıkmıştır: Birincisi mülk sahibi zenginler, yani “burjuvazi”, diğeri ise mülksüz yığınlar, “işçi sınıfı/proletarya”dır. Zenginleşmenin ve yoksullaşmanın da, doğrudan bu toplumsal sınıf pozisyonlarıyla ilişkisinin olduğunu oldukça güçlü bir retorikle anlatır Marx:

“İşçi ne kadar çok servet üretse, üretimin gücü ve kapasitesi ne kadar artsa, kendisi de o kadar yoksullaşır. Ne kadar çok meta yaratırsa kendisi de bir meta olarak o kadar ucuzlar. Şeyler dünyasının artan değeriyle doğru orantılı olarak insanlar dünyası değersizleşir” (Marx 2012: 75).

Bu durum sonucunda ise, işçinin ürettiği metanın, neredeyse işçiden ayrı, oluşumun kaynağından adeta özerk bir yapıya bürünerek, emeğin karşısında yabancı bir şey olarak durduğunu da belirtir Marx. Böylece dört temel kategori olarak karşımıza çıkacak olan yabancılaşma açıklamalarından birincisine de gelmiş oluyoruz: Bu yabancılaşma, işçinin kendi emeğinin ürününe, sanki kendisiyle doğrudan bir bağı yokmuş, ona yabancı bir nesneymiş gibi bir ilişki içerisine girmesidir. Bunun sonucunda da, işçinin ürettiği ve nesnesine yansıttığı emek ve hayat, adeta

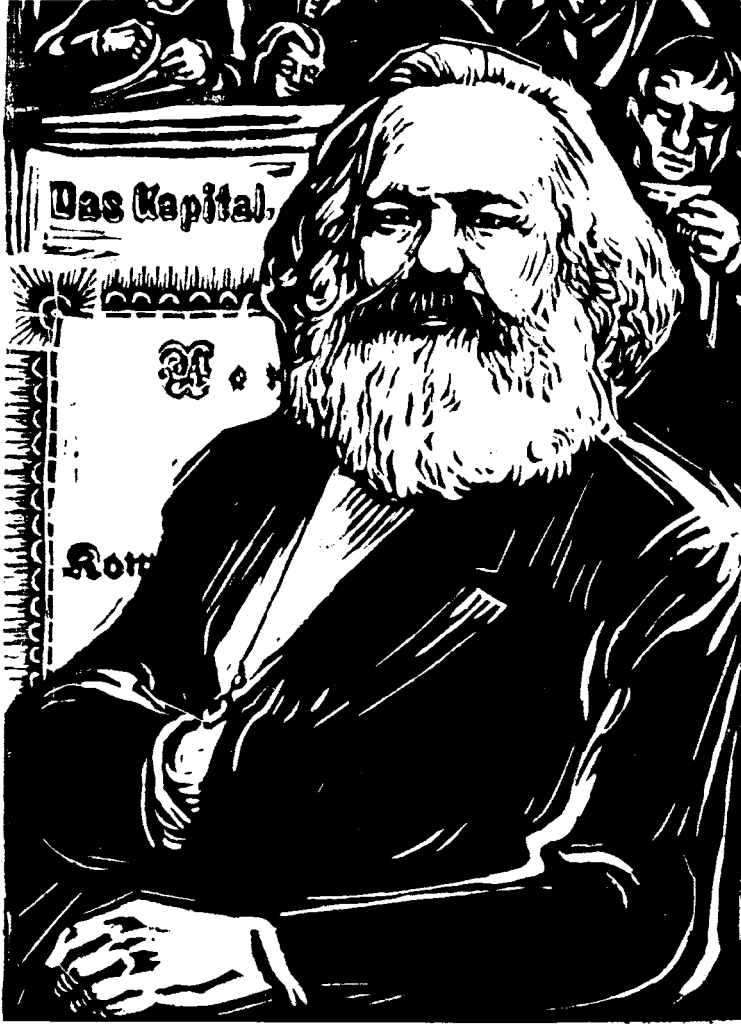
ona karşı bir yabancı ve düşman pozisyonuna gelir, böylece işçi yarattığı nesnenin de kölesi durumuna düşer (Marx 2012: 76-77). İkinci olarak, yabancılaşma üretici etkinliğin kendisinde de görülür, çalışma işçinin dışındadır, şeyin yabancılaşmasından, işçinin kendine yabancılaşmasına geçiyoruz ve burada işçi, gönüllü değil, zorunlu olarak çalışır; bunun sonucu olarak ise “Hayvansı özellikleri insanî, insanî özellikleri hayvansı olmuştur” (Marx 2012: 78). Burada bir özgürlük değil, zorunluluk ilişkisi olduğunu vurgulamak, çalışmanın ana teması açısından oldukça önemlidir: Hemen belirtmeliyiz ki, Marx için özgürlük denilen durum çeşitli zorunluluklar altında değil, hatta aksine zorunlulukların bittiği yerde başlayabilecektir. Üçüncü yabancılaşma, türün hayatının birey hayatının bir aracına çevrilmesiyle oluşur, böylece insan, doğadan ve türünün etkin işlevlerinden de uzaklaşmış olur; dördüncü olarak ise, insanın doğrudan kendi emeğinin ürününden koparak, bir tür olarak insanın insana yabancılaşmasıdır (Marx 2012: 80-82).

Görüldüğü üzere, yabancılaşma ve özgürlük kavramları arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır, başlangıçta değerli bir konumda bulunan insan/işçi, bu emek sürecinin sonucunda değersiz, kendine yabancı, metaya doğrudan bağlı bir köle durumuna düşmektedir. İşçinin yarattığı zenginlikten payına düşen şey, ancak hayatını idame ettirebilecek miktarda bir ücret ve özgürlüksüz, zorunluluklarla dolu bir yoksulluk alanı olmuştur.

2. Özgürlük

“Aynı hikâye/tarih her gün gözlerimizin önünde oynanmaktadır” (Marx-Kapital I) (4).

Yabancılaşma türlerinin içinde biraz gizli, biraz da açık olarak karşımıza çıkan bir durum, özgürlük olmaması, ondan yoksun kalma hâlinin de tasviridir denilebilir. Zirâ bütün o sürecin kendisi, özgür olmayan bir sürece, bir zorunluluk hâline işaret eder. Emeğin ürünü işçinin dışında, bir güç olarak onun karşısında durur, onun özgürlüğünü de elinden alır. Öyle bir duruma gelinir ki, özgürlük bir yana, bütün bu olanların kendisini bir çeşit “işkence” olarak adlandırır Marx (2012: 85). Yabancılaşma durumları ortadan kaldırılmadıkça, bir toplumsal kurtuluş ve özgürleşim (*emancipation*) de mümkün olmayacaktır. Yabancılaşma, insanların artık kendilerini evlerinde hissedemedikleri –bu kavramın da Hegelci bir tema olduğuna dikkat edelim–, yaşamlarını da denetleyemedikleri bir ortam yaratmıştır, kendi yeteneklerini geliştirmesi, bir uğraş edinmesi ve görevine uygun davranmasının önündeki engellerdendir bunlar (Lukes 1998: 117-119).



Kapitalizmin, ürettiği zenginlik ve görece “özgürlük” –*Komünist Manifesto*’da kapitalist üretim ilişkilerinin belirleyici olduğu dönemle öncesinin “fark”ları gayet ironik ancak tarihsel gelişme seyrine uygun olarak ele alınır– ortamında, yaratılan zenginliğin de doğrudan kökeninde olmasına karşın, işçiye düşenin yoksulluk ve zorunluluklar alanı olduğu, emeğin ürününe düşmanlaşan işçinin kapitalizm altında özgürleşemeyeceği anlatılmaktadır. Var olan verili kavramsal çerçeve ve maddi zemin üzerinden, evrensel olduğu iddia edilen normlar bütünüyle de bir özgürleşme mümkün değildir. Marx’ın kavradığı biçimiyle özgürlük, bir izole bireysellik durumuna değil –ancak elbette bireysel yanı olan, onu

yadsımayan, ama onu da aşan–, kolektif bir edimin ürünü olarak karşımıza çıkar: “Her birey ancak topluluk içinde yeteneklerini her yönde ve tam anlamıyla geliştirme olanağına sahiptir. O hâlde kişisel özgürlük ancak, topluluk içinde mümkün olabilir” (Marx & Engels 2013: 75).

3. İnsan Doğası

Bu çalışmada irdelenen kavramlardan sonuncusu, Marx’ın düşüncesinde “insan doğası”nın pozisyonuna dair olacaktır. Bu kavram da, son dönemlerde yapılan çeşitli tartışmalarda “özcülük” yakıştırmasına sıklıkla maruz kalan kavramdır. Kavramın en yalın anlatımı, karşımıza *Alman İdeolojisi*’nde yer alan, ünlü “Feuerbach Üzerine Tezler”de ve özelinde

altıncı tezde (5) karşımıza çıkar. Kolaylıkla anlaşılabilceği üzere Marx’ın bu konudaki fikirleri de “özcü” herhangi bir yaklaşımla benzerlik bile göstermemektedir. Hegel’in (1770-1831) takipçisi –bir anlamıyla öğrencisi– olan Marx yetkin bir diyalektik “insan doğası” tanımını vermektedir, hem tanımlayarak belli bir sınır koyarken, hem de “bütündür” diyerek, bitmemişliğe, artma ve genişleme durumuna gönderme yapmaktadır. Bu altıncı tezdten hareketle, 20. yüzyılın önemli Marksist filozoflarından olan Louis Althusser (1918-1990) Marx’ta bir “epistemolojik kopuş” olduğunu iddia eder. Zira ona göre, Marx’ın “insani öz” vurgusunun içinde saklı olan şey, Marx’taki hümanist fikirlerin göstergesidir. Althusser ve onun takipçilerine göre bu durum, Marx’ın burjuva toplumunun yarattığı değerlerin de ideolojik bir içerimine sahip olduğu imâsı olarak okunmaktadır. Bunun böyle olması durumunda, Marx’ın erken dönem olarak adlandırılan düşünsel evrelerinde (özellikle 1844 *El Yazmaları* ve *Alman İdeolojisi*) kullandığı kavramların, geç/olgunluk dönemindeki eserlerinde (*Kapital* başta olmak üzere) karşımıza çıkmaması gerektiği fikri oldukça basit bir çıkarımdır.

Nitekim bu konuda kısa ancak son derece özlü bir çalışma yapan Norman Geras (1943-2013), tam da bu tematik odak üzerinden gitmekte ve bu “kopuş” iddialarına, dilsel ve doğrudan birinci kaynaklara dayanarak yanıt vermektedir (6). İnsan, tarihsel üretimiyle birlikte dünyayı değiştirmekte, dönüştürmektedir. Sözelimi ilkel-komünal dönemin insanı ile 21. yüzyılın insanı arasında kuşkusuz ki çok net farklılıklar vardır, tarihte değiştiren özne olarak insan, aynı zamanda kendisi de temalarla, ilişkilerin toplamıyla birlikte değişen dönüşen bir öz-

nedir (Marx & Engels 2013: 34). Buradan varılmak istenen sonuç, bütün o devasa değişimlerin arkasında, değişmeden kalabilen bir şeyin olduğu fikridir, bu da en genel anlamıyla “insan”dır. Buradan Norman Geras’a tekrar dönmek gerekirse: “Altıncı tez Marx’ın insan doğası fikrini reddetmez. Marx insan doğası fikrini reddetmez. Ve Marx böyle yapmakta haklıdır” (Geras 2002: 127).

4. Sonuç

“...fabrikalarda biteviye üretilmekte olan kahr.” (İsmet Özel)

Bu kısa çalışmada odaklanılan üç kavram, birbiriyle doğrudan temas ve etkileşim hâlinde olarak şekillenen kavramlardır. Yabancılaşma kavramı, insanın doğasından uzaklaşarak bir “bozulma”ya işaret etmekle birlikte, aynı zamanda insanın özgür-müş gibi görünse de, zorunluluklar altında mecburi bir uğraşın içinde maruz kaldığı baskı durumlarının farklı formlarını içerir; zorunluluklar alanında, tam anlamıyla bir özgürleşmenin olmasının koşulları yoktur der. Yukarıda da anlatılan bu dört temel yabancılaşma formu, kapitalizmin işleyiş çarklarının arasındaki insanın, özgürlüğünün önündeki en temel engel mekanizmasıdır. Özgürlüğü, yalnızca yabancılaşmaya indirgeyen bir yaklaşım, bütünlüklü bir yaklaşım olmama tehlikesini içerisinde barındırır, ancak özgürlükten mahrum ve yoksun olmanın temelinde yatan yapıyı göstererek yabancılaşma biçimlerinin olduğu söylemek pekâlâ mümkün görünmektedir. Yabancılaşmanın sonucu olarak, adeta bir makine-köle durumuna düşen insan (7), türüne ve kendine de yabancı bir şey durumuna gelir, ki bu da, insanın doğasının baskılamalar ve zorlamalar ile değişimine işaret eder. İnsanın doğası, var olan toplumsal ilişkilerinin bütünü olduğuna göre, bu baskıcı ve yabancılaştırıcı ilişkiler insanda tahribatlara neden olmakta ve insanı sürekli olarak ürettiği metalar karşısında köleliğe mahkûm etmektedir. Yabancılaşmanın aşılması olarak adlandırılacak durum, bütün üretici güçlerdeki kökten radikal değişikliğe hatta ondan kopuşa işaret eder, nitekim Marx’ın tahayyül ettiği türden bir toplumsallık içerisinde, özgürlük de ancak böyle mümkün olacaktır. Marx’ın da kullandığı bir metaforla, ancak, gökyüzünden yeryüzüne inen değil, yeryüzünden gökyüzüne yükselecek bir sistem, hayal edilen ve kavranılan bir yenilik yaratabilecektir (Marx & Engels 2013: 35).

Dipnotlar

(1) Alıntılanan bölümün tamamı: “Die einzelnen Individuen bilden nur insofern eine Klasse, als sie einen gemeinsamen Kampf gegen eine andre Klasse zu führen haben; im übrigen stehen sie einander selbst in der Konkurrenz wieder feindlich gegenüber. Auf der

anderen Seite verselbständigt sich die Klasse wieder gegen die Individuen, so daß diese ihre Lebensbedingungen prädestiniert vorfinden, von der Klasse ihre Lebensstellung und damit ihre Persönliche Entwicklung angewiesen bekommen, unter sie subsumiert werden” (Marx-Engels-1978, Werke/MEW, band3, s.54).

(2) Sözelimi, Steven Lukes, *Marksizm ve Ahlak* adlı kitabında “Marksizmin Özgürlük Anlayışı” başlığının hemen altında, “Yabancılaşma” kavramını ele alır, açıklar: Çev: Osman Akinhay, Ayrintı Yayınları, İstanbul, 1998.

(3) Jaeggi’nin çalışmasının İngilizce çevirisinde (Columbia University Press, 2014) göz ardı edilen Almanca özgün başlığı şöyle: *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, *Yabancılaşma: Bir Sosyal-Felsefe Probleminin Güncelliği*.

(4) “Die selbe Geschichte spielt täglich vor unseren Augen” (Marx-Engels-Werke/MEW, 1962, band23, s.161). Marx burada “die Geschichte” sözcüğünün iki anlamını harmanlar gibi görülmektedir. Sözcüğün ilk anlamı tarih iken ikinci anlamı da hikâye dir. Özel olarak tek bir gönderi olarak ise *Kapital* birinci cilt, “Paranın Sermayeye Dönüşümü” bölümünde satır aralarında saklı kalmış, “Anlatılan senin hikâyendir” kadar ünlü olmasa da önemli bir cümle.

(5) Feuerbach Üzerine Tezler’den altıncı tezde Marx, Feuerbach şahsında somutlaşan bir geleneğin “insani öz” kavramlaştırmasına itiraz eder, insani özün tek tek bireylerin doğasında yapılan bir soyutlama olmadığını söyler ve ekler, “[insani] öz, kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkiler bütünüdür” (Marx & Engels 2013: 16).

(6) “... Marx’ın geç dönem yazılarının insan doğası fikrini tartışma götürmez bir şekilde barındırdığını ve bu kavramın hem açıklayıcı, hem de normatif işlevlere sahip olduğunu gösteriyorum” (Geras 2002: 19).

(7) Tam da bu bağlamda Charlie Chaplin’in yazıp yönettiği 1936 tarihli sessiz “komedisi” olan *Modern Times / Modern Zamanlar* filminin bazı sahnelerini anımsamak konuyu somutlamak adına faydalı olacaktır. Filmde karakterin fabrikasının üretim mekanizmalarının, dişlilerin arasında sıkışarak “insanlıktan çıkma” durumunu nasıl ortaya koyduğunu hatırlayalım.

KAYNAKÇA

AVINERI, Sholomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968, London.

JAEGGI, Rague, *Alienation* (Translated by Frederick Neuhauser and Alan E. Smith) Columbia University Press, 2014, NewYork.

GERAS, Norman, *Marx ve İnsan Doğası-Bir Efsanenin Reddi* (Çevirenler: İsmet Akça & Görkem Doğan) Birikim Yayınları, 2002, İstanbul.

LUKES, Steven, *Marksizm ve Ahlak* (Çev: Osman Akinhay) Ayrintı Yayınları, 2002, İstanbul.

MARX, Karl Marx-Engels-Werke/MEW (band23), Dietz Verlag, 1962, Berlin.

MARX, Karl Marx-Engels-Werke/MEW (band3), Dietz Verlag, 1978, Berlin.

MARX, Karl, *1844 El Yazmaları* (Çev: Murat Belge), Birikim Yayınları, 2012, İstanbul.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich, *Alman İdeolojisi* (Çevirenler: Tonguç Ok & Olcay Geridönmez) Evrensel Basın Yayın, 2013, İstanbul.

PARKAN, Barış, *Marx*, Say Yayınları, 2011, İstanbul.

MARX'IN GÜNCELLİĞİ YA DA ŞİMDİNİN PEŞİNDE BİR "KARŞILAŞMALAR MATERYALİZMİ"

ZAFER YILMAZ



by Alexander Deineka

Bugün kendi dönemimizin siyasal ve toplumsal sorunları, felsefi düşüncesi ve farklı gelenekleriyle, Marx'ın yüz elli yıldan fazla zaman önce yaptığı gibi bir ilişki kurmak ne anlama geliyor? Eğer Marx'ın bugünü anlamak için bize söyleyeceği "bir çift sözü" varsa bu sözün biricikliği nerede yatıyor? Marx'ın düşüncesinin derinliğini anlamak isteyen düşünürler, uzun bir süredir onun felsefi düşüncesinin özgünlüğünün nerede yattığını anlamaya çalışıyor, onun çalışmalarını tasnifliyor, kopuşlar ve süreklilikler tarifliyor ve eserlerindeki farklı kökenleri keşfediyorlar. Marx'ın düşüncesini, bilim, ideoloji, felsefe ya da dünya görüşü üst başlığı altında anlamlandırmaya çalışan bu yaklaşımların, bizleri Marx'ın düşüncesini canlı kılan karakteri çoğunlukla anlamaktan alıkoyduğunu düşünüyorum. Oysa, şiddetten baskıya, giderek artan sömürden dışlamaya kadar karşı karşıya olduğumuz sorunların kapsamı ve yoğunluğu ile bu sorunlara dair siyasal-sosyal çözüm üretebilme yeteneğimiz arasındaki makasın çok açıldığı bir dönemde, Marx'ın düşüncesinin canlı eleştireliliğine ve eleştirel kavrayış kapasitesine her zamankinden daha çok ihtiyaç duymuyor muyuz? Ulus Baker'in ifade ettiği gibi, "Marx'ın söyleyeceği şey elbette 'bizim çağımızı açıklamak' değildir. Bu sözün önemi, birinin kendi çağını 'anlamak' ve 'açıklamak' için ne yapabileceğini bize öğretecek son sistematik düşünceyi içeriyor olmasında yatıyor" (1).

Bu nedenle Marx'ın zamanının kuramsal birikimi ile kurduğu özgün ilişkiyi anlamamızı sağlayacak temel soru onun düşüncesinin temel hatlarının neler olduğu kadar, döneminin felsefi akımları ile kurduğu ilişkiyi, inşa ettiği perspektifi farklı bir biçim içerisinde bugün nasıl yeniden üretebileceğimizdir. Bunun için asıl sorgulamamız gereken, Marx'ın felsefi tutumunun, kendi döneminin siyasal ve ekonomik sorunları ve felsefi düşüncesi ile karşılaştığında, kendine özgü sapmaları içerisinde barındırarak nasıl işlediği, dönüştüğü ve çeşitlendiğidir. Deleuze ve Guattari'nin, *Felsefe Nedir*'de belirttiği gibi, kötü felsefe tarihçisi olmayı ve düşüncenin tekrarlarını üretmeyi reddederek, Marx'ın düşüncesini karakterize eden kavramları nasıl ürettiğini keşfetmek için, bir başka deyişle onun söylediklerini tekrar söylemek yerine yaptığını yeniden yapmak için, bizler bugün ne yapmalıyız? Yanıtlanması oldukça zor bir soru olsa da düşüncenin eleştirel olma koşullarına odaklanarak ve onun yeni, özgürlüğü ve eşitliği arzulanmasını olanaklı kılan koşullara yeniden çağrı çıkararak yola koyulabiliriz belki de.

Marx'ın Feuerbach'tan Hegel'e, Smith'den Ricardo'ya kendi döneminin "moda" düşünürleriyle kurduğu eleştirel ilişkiyi ve onların kavramsal çerçevelerini tersyüz edişlerini koşullayan şey, eleştirisini verme yolunda görünenin ötesine geçme gayreti olduğu

kadar, eşitlik ve özgürlük arzusuyla katedilmiş bir perspektif inşa etme çabası değil midir? Kuşku yok ki onun hakikat arayışına karakterini veren ve bu döneminin klasikleşen düşünürleriyle mesafelenerek, düşünce içerisinde yeni patikalar açmasını sağlayan şey, perspektifini bu arayış üzerine inşa etmiş olmasıdır. İşte bu perspektif onu, başkalarının hiç ol(a)madığı kadar kendi döneminin, yani 19. yüzyılın insanı yapmıştır. Marx'ı bizim çağdaşımız kılan, tam da onun kendi döneminin insanı olmayı, ama aynı zamanda kendi döneminde geçmiş ve gelecek zamanların ruhunu yakalamayı başarmış olmasıdır. Bu basitçe onun tarihsel bir perspektife sahip olmasından, şimdinin içerisindeki geçmişi ve geleceği kavrayabilmesinden kaynaklanmıyor. Marx'ın düşüncesinin akademik biçimselliklere, teorik zorunluluklara ve disiplinler ayrımlara takılmaksızın, kendi dönemiyle eleştirel tarzda ilişkilmesini ve hakikat arayışında gerçeğin verili dünyasının ötesine geçebilmesini sağlayan şey, baskının ve tahakkümün eleştirisini merkeze alan bir bakış açısını üretebilmek için, düşüncesini kendi döneminin gelişmelerine sınırsızca açabilmesinden ve bu yolda eleştirel bir kavrayışı olanaklı kılacak düşünsel bir arayışın mütemadiyen peşinde olmasından kaynaklanıyor. Althusser'in belirttiği gibi, onun tarihsel materyalizmini "olumsallığın zorunluluğunu" kavrayacak ve karşılaşmalarla örülmüş şimdinin içerdiği potansiyelleri açığa çıkaracak tarzda yapılandırması, Marx'ı tıpkı Machiavelli ve Spinoza gibi sadece kendi döneminin değil, her dönemin çağdaşı yapmıştır. Marx'ın düşüncesi bizi "şimdi"den ve onu yapılandıran zorunlulukların zincirinden, sadece onları tarihselleştirerek değil, onları mümkün kılan olumsuzlukları ifşa ederek de özgürleştirir.

Marx'ın eleştirel düşüncesinin bu özgürleştirici yönüyle buluşabilmenin yolu, bizlerin Marx'ın düşüncesi ile kurduğumuz ilişkiyi özgürleştirmekten, bu ilişkiyi dolayımlayan basmakalıp kanaatlerle mesafelenerek, düşüncemizi tüm şiddetiyle kendi çağımıza ve onu kateden olumsuzluklara, Heidegger'in ifadesiyle onun "buradılığına" açmaktan ve hakikat arayışımızı yeniden eleştiriye ve özgürlüğe sadakat üzerine kurmaktan geçiyor. Marx, eğitimcilerin eğitilmesi gerektiğini söylemişti. Eğitimcileri eğitmek gerektiği gibi, kurtarıcıları da kurtarmak gerekmez mi? Marx'ın düşüncesi, sadece düşüncüyü var olanla eleştirel karşılaşmalar için özgürleştirme çabası adına değil, şimdide varolma kudretleri askıya alınmış ve özgürlükçü arzuları massedilmiş olan biz zamane "kurtarıcı"larının, "başkalarının rüyaları"nı görmekten vazgeçerek, arzunun devrimci gücünü boğmaktaki kendi suç ortaklığıyla hesaplaşması ve kendilerini içerisine hapsedtikleri kederli varoluş bi-

çimlerine karşı yaşamı olumlama güçlerini kuramsal ve pratik düzeyde yeniden geri kazanmaları için de pek çok şey söylüyor aslında.

Bu yolda Marx'ın düşüncesini kendi dönemine yönelik hem güçlü bir eleştiri hem de döneminin ötesine geçen bir kavrayış düzeyine çıkaran üç temel özelliğine yeniden dikkat çekmek istiyorum: tarihte olumsuzluğun/tesadüfün rolünü kavramaya açık bir tarihsel analiz barındıran "somutun bilimi" olması; toplumsal "özne"lerin oluşumunda siyasal etkinliğin belirleyiciliğini anlamamızı olanaklı kılacak bir analiz geliştirmesi ve radikal bir kurtuluş felsefesine çağrı çıkaran ütöpik bir karakteri alıkoyması. Bu üç unsur birbiriyle çelişiyor gibi görünse de Marx'ın yeteneği kendi perspektifinde bu unsurları iç içe geçirmesinde yatıyor. Yine bu üç kritik nokta bizi, Marx'ın düşüncesinin eleştireliliğini masseden, Marksizm içerisinde hâkim üç temel hataya götürüyor. Birincisi, E.P. Thompson'ın belirttiği gibi, kapitalizmin analizini sermayenin analizine, sermayenin analizini ise tarihsizleştirilmiş bir emek-sermaye ilişkisine indirgeyen, Marx'ın analizlerinin tarihsel derinliğini ortadan kaldıran, sözün olumsuz anlamında soyutlayıcı yaklaşım. Marx'ın tarihsel maddeciliğini aşamacılaş ve katı bir belirlenime indirgeyen bu tür yaklaşımlara karşı, A. Gramsci, L. Althusser ve E.P. Thompson gibi düşünürler onun tarihte tesadüfün, güç mücadelelerinin ve süreçlerin rolünü anlamamızı olanaklı kılacak tarihsel maddeci bir analiz ürettiğini iddia ettiler. Marx, gerek *Kapital*'de sermayeyi tahlil ederken gerekse siyasal dönüşümlere odaklandığı eserlerinde kapitalizm içerisinde eklemelenmiş üretim tarzlarının, sınıflar-arası güç mücadelelerinin ve kurumların dönüşümünün etkili bir tarihini verdi. Bu tarihsel yaklaşım içerisinde, *Kapital*'in birinci cildinde zor yoluyla emek-gücü dışında her şeyden tümüyle koparılmış proletarya ile ticaret sermayesi arasındaki karşılaşma üzerine kurulu ilksel birikim (*primitive accumulation*) süreçlerinin analizinde olduğu gibi, karşılaşmalar ve süreçler üzerine kurulu tarihsel konjonktürün analizi özel bir yer tutuyor. Marx'ın tarihselleştiren yaklaşımına karşı, Balibar'ın "tarihsel olmayan tarihselcilik" ya da "tarihsiz tarihsicilik" olarak adlandırdığı bu tutum, kapitalizmin tarihini analizin dışına çıkarırken, aslında onun tarihine yöne veren siyasal gelişmeleri kavramamızı da olanaksızlaştırıyor (2). En önemlisi canlı bir siyasal analizi, Marx'ın yaptığının aksine biçimselci bir çerçevenin tekrarı adına olanaksızlaştırırken, onun sınıf analizini dar bir sosyolojiye, asli gücü bir "sınıf ve kitle hareketi" olarak toplumsal sınıflar arasındaki ayrımları belirsizleştirmek olan proletaryayı ise kendiyi özdeş, tarihsiz ve yapısız bir özneye indirgiyorlar.

Bu yaklaşıma karşı Lenin'den Althusser'e farklı bir gelenek, tahakkümün, sömürünün ve güç ilişkilerinin oluşumunu anlamak adına, kapitalizmin tarihinin analizini, içerisinde farklı çelişkilerin biriktiği, yoğunlaştığı ve birleştiği bir konjonktür, "an/moment" analizi olarak kurmaya çalıştı. Marksizm içerisinde bu bakış açısını en etkili savunan düşünür olan Althusser geç dönem yazılarında, idealizmin gizlenmiş biçimi olan zorunluluğun ve teleolojinin değil de olumsuz, kaçınılmazlıkların değil de şansa bağlı olanın (*aleatory*) materyalizmini, yani "karşılaşmalar materyalizmi"nin izini Epikuros'tan Macchiavelli'ye, Rousseau'dan Marx'a kadar inceliklerle sürmüştür (3). Gerçeğe bir logos/mantık atfeden, onda bir telos/erek keşfeden ya da onun çok yönlülüğünü katı bir zorunluluğa indirgeyen bu idealist tutuma karşı, "burada ve şimdi" varolmak ve onu dönüştürmek için karşılaşmalara, saptmalara, süreçlere ve tüm olumsuzluğu içerisinde siyasetin gerçeğine ve şimdiye odaklanan, yani kendini şimdiye açan bir materyalizm.

Yukarıda adını andığımız düşünürler için devrimci özneleşme biçimlerinin ortaya çıkışını ve sınıf mücadelesinin kendisini kitle hareketleri olarak ortaya koyma koşullarını anlamak, her zaman kesişmelerden, süreçlerden ve karşılaşmalardan oluşan konjonktürü, içerisinde onu olanaklı kılan ya da bu süreci kesintiye uğratan koşulları, mekanizmaları, kurumları, yapıları ve ilişkileri anlamaktan geçiyordu. Bu tür bir analiz, en çok da altyapı-üstyapı ikiliğiyle kolayca anlaşılamayacak, "üst-belirlenmiş" anların en iyi billurlaştığı zamanlar olan kriz zamanlarında önemlidir. Çünkü kriz anı, mevcut toplumsal güçlerin siyasal, toplumsal, kültürel ve kurumsal organizasyonlarının dönüşüme uğradığı ve yeni düşünme, eyleme ve harekete geçme tarzlarının yaygınlık kazanma şansının açığa çıktığı anlar olduğu için, anlaşılması siyaseten özel bir anlam ihtiva eder. Bu bağlamda Gramsci'den Althusser'e pek çok düşünürün ele aldığı, Marx'ın kapitalizm analizlerine mündemiç bu tür bir tarihsel maddecilik önemini bugün için de her zamankinden daha fazla muhafaza ediyor. Kendini zamanını akışına bırakmak ya da tarihsiz kuramsal şemaları tekrar etmek yerine, tarihin alabildiğine hızlandığı bu gibi dönemlerde onunla "burada ve şimdi" buluşmak için gerekli uzun süreli karşılaşmaların peşine düşmüş, bu gibi karşılaşmalardan doğabilecek yeni kolektif özneleşmeleri örgütleyebilmek için tarihin beklemediği "sapma"ları yapmaya hazır, Walter Benjamin'in deyişiyle ezilenlerin "gerçek olağanüstü hâl"ini ilân etmek için onun "biricikliğini" kavrayacak bir *virtü* (kolektif eylem ve düşünme kapasitesi) ile donanmış bir tarihsel materyalizm.

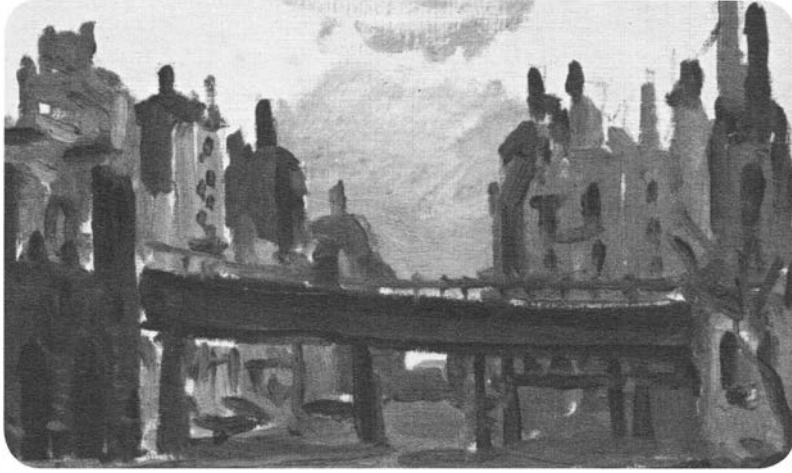
Son olarak belirtmek gerekiyor ki Marx'ın analizinin bu tarihsel yönünün üzerinin örtülüşü, onun düşüncesi içerisindeki ütöpik boyutu ortadan kaldıran ve onun düşüncesini gerçeğin katı bir temsiline indirgeyen kuramsal tutumla da güçlü bir yakınlık içerisindedir. Marx'ın analizinin keşfettiği kapitalizmin çok zamanlılığını (*plural temporality*) tek zamana, yani sermayenin zamanına indirgeyen de aynı bakış açısidir (4). Ütöpik olanı alkoymanın anlamı, şimdinin eleştirisini geleceğe dair geliştirilmiş tasavvurlardan türetmek anlamına gelmez. Ernst Bloch'un *Umut İlkesi*'nde işlediği gibi, şimdikinin içerisinde iş gören tahayyülün henüz gerçekleşmeyen alanını, gerçekleşmeyen ve bastırılan geçmiş ve gelecek arzuları kültürel, siyasal ve iktisadî formları içerisinde yakalamak demektir. Baker, "Marksizm'in bunalımı adı verilen şey, ütopyanın (ama nasıl bir ütopyanın?) yitirilişi, rüyaları görmenin başkalarına (günümüzde isterseniz modern dünyanın bilinç manipülasyonu araçlarına diyebilirsiniz) bırakılışıdır" (5) diyordu. Bugün radikal tahayyülü, yani şeyleri başka biçimlerde görme ve düşünme kapasitemizi ve kolektif zekayı yeniden kazanmak ve "katı olan her şeyin buharlaştığı" ama her şeyin aynı kaldığı bir çağda tüm değerleri yeniden değerlendirmek için, Marx'ın düşüncesindeki bu ütopyacı damarla ve onun "esasa ilişkin" materyalizmiyle yeniden buluşmamız gerekiyor.

Dipnotlar

- (1) Bkz. Ulus Baker, "Marx'ın Bir Çift Sözü Var," Baker'in yazısı, ilk olarak Birikim Dergisi'nin "Marx'ın Bir Çift Sözü Var" (Nisan 1996, 84) özel sayısında yayımlanmıştır.
- (2) Bkz. E. Balibar, *Masses, Classes and Ideas*, 1994, 147.
- (3) Bkz., L. Althusser, *Philosophy of the Encounter, Later Writings*, 2006.
- (4) Kavram için bkz., V. Morfino, *Plural Temporality, Transindividuality and Aleatory Between Spinoza and Althusser*.
- (5) Bkz., Ulus Baker, "Marx'ın Bir Çift Sözü Var".

Kaynaklar

- ALTHUSSER, L. *Philosophy of the Encounter, Later Writings, 1978-1987*, Ed. by Francois Matheron and Oliver Corpet, London: Verso, 2006.
- BAKER, U. "Marx'ın Bir Çift Sözü Var...", <http://www.korotonomedia.net/kor/index.php?id=21,33,0,0,1,0>.
- BALIBAR, E. *Masses, Classes and Ideas*, London: Routledge, 1994.
- DELEUZE, G. And GUATTARI, F. *Felsefe Nedir*, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- MORFINO, V. *Plural Temporality, Transindividuality and Aleatory Between Spinoza and Althusser*, Leiden: Brill, 2014.
- THOMPSON, E. P. *Teorinin Sefaleti*, Çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Ankara: Nika Yayınları, 2015.



by Alexander Deineka

Soru ilk bakışta garip gelebilir. Ama özellikle yirminci yüzyılda Marx'a dair yapılan tartışmalar dikkate alınınca sorulmak zorundadır. Bugün Marx'ın bir filozof olmadığı, Marksizm'in bir felsefe olmadığı oldukça yaygın bir kanıdır. Fakat bu elbette büyük bir önyargıdır. Bu, çok çabuk oluşturulmuş bir karardır. Oysa böyle bir kanıya varmak için önce yeterince incelenmesi ve üzerinde düşünülmesi gerekir.

Bir halk deyiminde “yiğidi öldür, hakkını yeme” denir. Unutulmamalıdır ki, yalnızca *Das Kapital* bile büyük bir felsefi düşünme ve tasarım gerektiren büyük bir eserdir. Sadece bu bakımdan bile Marx büyük bir filozof olduğunu kanıtlamıştır. Çalışma tarzını bir fizikçi ile de karşılaştırarak *Das Kapital'e* yazdığı ön-sözde eserinde incelenen “kapitalist üretimin doğa” yasalarıdır diyor. Bu, bir toplum biçiminin bir eserde inceleme konusu yapılması anlamına gelir.

Peki, *Das Kapital* gibi bir eserde kapitalizm gibi bir toplum biçimini inceleme konusu yapmak ne anlama gelmektedir? Bunu yapabilmek için her şeyden önce bir yöntemle sahip olmak gerekir. İnceleme konusu yapılan konuya veya nesneye dair özgün bir bakış açısının olmasının da olması gerekir. Buna ancak sağlam bir dünya görüşüne sahip olunursa ulaşılabilir, çünkü “dünya görüşü” kavramı tikel bir nesneye dair edinilen bakış açısına göre, bu bir toplumsal biçimi bile olsa, çok daha kapsamlı bir kavramdır. İncelemenin sonucunun bir eserde ortaya konabilmesi için belli bir mantığa dayanması gerekir.

Bu, ortaya konacak olan tezin içbütünlüğünü ve içtutarlılığını sağlamak için olmazsa olmaz olan bir önkoşuldur. Eserinde Marx'ın kendisine has bir diyalektik mantık kuramıyla çalıştığı biliniyor. Tek başına bunlar bile devasa kuramsal çabalar sonucu elde edilebilecek entelektüel yeteneklerdir. Kaldı ki *Das Kapital*'de kapitalist üretim tarzı sadece ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir, aynı zamanda ilkesel bir eleştiriye de tabi tutulmaktadır. Bu, belli bir eleştiri kuramına sahip olmayı şart koşar. Bilindiği gibi Marx bir içkin-eleştiri kuramı ile çalışmaktadır.

Öyleyse Marx'ın filozof ve Marksizm'in bir felsefe olup olmadığına dair bu kısa öndüşünme bile yazının girişinde işaret edilen yaygın kanının, yani Marx'ın bir filozof ve Marksizm'in bir felsefe olmadığına dair kanının büyük bir önyargı olduğunu göstermeye yetmektedir.

Bu nedenle büyük sorumuz ve bu kısa çalışmanın konusu, Marx'ın temellendirmiş olduğu felsefi kuramın nasıl bir felsefi kuram olduğudur. Sorunun yanıtını, Marx'ın felsefesinin nüvesini kendinde barındırdığını düşündüğüm *Feuerbach Üzerine Tezler'e* yakından bakarak vermek istiyorum. İncelememin merkezine, Marx'ın daha çok teorik felsefesini içerdiği için ikinci Feuerbach tezini koyacağım.

Genel Olarak Feuerbach Tezleri Hakkında

Karl Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezleri* 1844-1847 yıllarına ait not defterine yazdığı ünlü tezleridir. Tez-

ler büyük olasılıkla 1845 yılının Bahar aylarında yazılmıştır. Bu tezler Marx'ın geride bırakmış olduğu külliyatın içinde yakın mesai arkadaşı Friedrich Engels tarafından bulunmuş ve düzenlenmiştir. İlk defa 1888 yılında yayınlanmıştır. Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'ndan sonra ve ortak bir eser olan *Alman İdeolojisi* ile aynı dönemde kaleme aldığı bu tezler, onun teorik olduğu kadar pratik hayatında da bir dönüm noktası anlamına gelmektedir.

Tezlerde her ne kadar Ludwig Feuerbach öne çıksa da, Marx'ın Max Stirner de dâhil olmak üzere Genç Hegelciler'in önde gelen Bauer kardeşler gibi kişilikleriyle girişmiş olduğu teorik hesaplaşması burada özetlenir ve tartışmanın en temel düşünce bakımından çerçevesi çizilir. Ama ona bu tezler aynı zamanda felsefi olarak da yeni bir yön verir. Felsefenin temel sorusu olan ve felsefede idealizm ve materyalizm arasında olan en ilkesel ayrıma götüren varlık ve bilinç ilişkisine dair temel soru ("varlık mı kökensel ilktir, bilinç mi?" sorusu) hakkında da bir görüş formüle edilmiştir tezlerde. En geç tezlerle birlikte Marx kendisine materyalist dünya görüşünü temel edinmiştir. Felsefede yaşanan materyalizm-idealizm veya empirizm-rasyonalizm gibi başka birçok yarılımların ancak bu bakış açısıyla aşılabileceğini düşünmektedir. Materyalist bir filozof olarak Feuerbach ile olan hesaplaşma bu nedenle tezlerin merkezine yerleştirilmiştir. Zirâ Marx'ın gözünde, Feuerbachçı materyalizm felsefe tarihinde materyalist felsefenin üst uğrağını temsil etmektedir. Feuerbach ile tartışmak, felsefenin ilerlemesi için gerekli olan bir girişimdir.

Tezleri Bahar 1845 yılında yazılmasından sonra yaşamış olduğu kırk yıllık hayatının neredeyse tümünü Marx, onların hem teo-

rik olarak uygulanıp sınanmasına hem de pratik olarak gerçekleşmesine vakfetmiştir. Sunmuş olduğum bu genel bilgilerden sonra, şimdi, bu kısa yazıda öncelikle yorumlamak istediğim tezlerin ikincisine dönebiliriz.

İkinci Feuerbach Tezinin Konusu Nedir?

Tezin ilk cümlesinde "(i)nsan düşüncesinin nesnel gerçekliğe sahip olup olmadığı - tezinin sorusu değildir, tersine pratik bir sorudur" diyor Marx. "İnsan kendi düşüncesinin gerçekliğini, yani hakikatliğini ve gücünü, (eş deyişle -DG) dünyeviliğini praksiye kanıtlamak zorundadır" diye devam ediyor. Tezin son cümlesinde Marx, "düşüncenin hakikatliği veya değil-hakikatliği üzerine olan -praksisten yalıtılmış- kavga, skolâstik sorudur" diye tamamlıyor düşüncesini.

İkinci Feuerbach tezinin konusu düşüncenin gerçekliği ve geçerliliğidir. Bu tezde, diğer tezlerde olmadığı kadar, varlık ve bilinç ilişkisi üzerine, eş deyişle, felsefenin en temel sorusu ve sorunu üzerine düşünülmektedir. Düşüncenin gerçekliği, her şeyden önce düşüncenin dünyayı bir aynada yansıtması gibi yansıtıp kendisinde dünyayı bir model olarak ortaya koyup koymadığı ile ilgilidir. Bu düşünme tarzı ne Doğu kültürüne ne de başka kültürlerle yabancıdır. Örneğin hemen hemen tüm kültürlerde "gök kubbesini" yeryüzünde vücuda getirme çabası vardır. Bu ancak düşüncenin dünyayı bir aynada yansıtması gibi yansıtmasıyla mümkündür. Diğer bir deyişle insanlık dünyayı düşüncede hep bir aynada yansıtması gibi yansıtmaya çalışmıştır. Tüm klasik filozoflar gibi Marx bunun en doğru ve en iyi bir şekilde nasıl mümkün olduğu üzerine düşünülmektedir.

Burada söz konusu olan sadece düşüncenin dünyayı yansıtıcı işlevi değildir, aksine burada mesele

aynı zamanda düşüncenin kökeni ve düşüncenin dünya üzerindeki değiştirici ve dönüştürücü etkisi ile de ilgilidir. Düşüncenin dünyayı bir aynada yansıtması gibi kendisinde yansıtabilmesi ve dünya üzerinde değiştirici, dönüştürücü etkisinin olabilmesi için, düşüncenin dünya ile aynı kökensellikten kaynaklı olarak aynı özelliği paylaşıyor olması gerekir. Aynı kökensellik, dünyanın cevherinin maddi olduğu ve düşüncenin maddenin bir işlevi olduğu ile alakalıdır. Bu nedenle düşüncenin zorunlu olarak dünyaya içkin, fakat aynı zamanda ondan farklı olması da olmazsa olmaz olan koşullardandır. Ancak böylece düşünce dünyaya yabancılaşmadan dünyadan farklı olma koşulunu yerine getirebilmektedir, diğer bir deyişle dünyayı yansıtabilme kabiliyetine kavuşmuş olmaktadır. Düşünce ancak böylece kendisini dünyanın ve tüm toplumsal ilişkilerin dolayımı ile kurabilir ve bu nedenle de dünya üzerinde dönüştürücü ve değiştirici bir gücü olabilir.

Marx bu nedenle, birazdan göreceğimiz gibi, ikinci Feuerbach tezinde "gerçeklik" (*Wahrheit*) kavramının yanında "güç" (*Macht*) kavramını kullanır. Eğer düşünce dünyaya içkin olmak yerine aşkın olsaydı, o, bu durumda, örneğin Platon'da olduğu gibi, dünyaya yabancı olacak ve yabancı kalacaktı. Dolayısıyla düşüncenin kendisini dünya dolayısıyla kurması mümkün olmayacaktı. Böylelikle düşüncenin dünyaya doğrudan veya dolaylı müdahale etmesi mümkün olamazdı. Bu durumda ne ahlaki, ne estetik, ne epistemolojik ne de başka bir biçimde doğru düzgün herhangi bir pratik de mümkün olamayacaktır.

Marx'ın Kuramsal Düşünmeyi Savunma Tarzı

Mümkün bir yanlış anlamayı veya muhtemel indirgemeci bir yorumu baştan engellemek için, Marx'ın

yukarıdaki “teorinin sorusu değildir, tersine pratik bir sorudur” sözlerine açıklık getirmek gerekiyor. Marx “(i)nsan düşüncesinin nesnel gerçekliğe sahip olup olmadığı” sorusu “teorinin sorusu değildir” derken, burada sanki insan düşüncesinin nesnel gerçeklikle nasıl ilişkilendiği sorusunun aynı zamanda kuramsal kavrayışla da ilişkili olduğunu reddeder gibidir. Fakat bu bir ilk izlenimdir ve bu şekliyle kesinlikle bir yanılsamadır. Konuya açıklık getirmek için burada Marx’ın genel külliyatında teori ile pratik arasındaki karşılıklı kapsayıcı ve dolayimli ilişkiye dair yapmış olduğu ayrıntılı açıklamaların peşine düşmeye gerek yoktur. Konuya Tezler’de kalarak bile açıklık getirilebilir. Neredeyse Tezler’in ilk defa yayınlandığından beri özellikle on birinci tez bağlamında, ama genel olarak da *Alman İdeolojisi* bağlamında yapılan ve Marx’ın kuramsal düşünmeyi, yani felsefeyi ve öznelliği reddedip etmediğini ilgilendiren soruya dair yürütülen tartışmaların çoğu, eğer Tezler’e dair sistematik bir bakışa sahip olunsaydı ve özellikle sekizinci tez dikkate alınsaydı, belki de hiç gerekli olmayacaktı. Öyleyse sekizinci teze de yakından bakalım:

“*Toplumsal yaşamın tümü özü itibarıyla pratiktir. Kuramı mistisizme götüren tüm gizemler, kendi rasyonel (akla dayalı/uygun –DG) çözümüne insan praxisinde ve bu praxisin kavranmasında kavuşur.*”

Burada sekizinci tezin özellikle “ve” bağlacından sonra söylenen kısmına dikkat çekmek istiyorum. “*Kuramı mistisizme götüren tüm gizemler, kendi rasyonel (akla dayalı/uygun –DG) çözümüne insan praxisinde ve bu praxisin kavranmasında kavuşur.*” Marx burada, kuramda mistikleştiren veya gizeme yol açan her ne ise, o, sonunda praxisinde bir çözüme kavuşur, diyor. Söz konusu çözümün iki

ayağı vardır. Bunlar, her şeyden önce pratiktir ve aynı zamanda bu pratiğin kavranmasıdır.

Kavramak ne anlama gelmektedir, kavramak ne demektir? Bu soruya üçüncü Feuerbach tezin dönerak yanıt verilebilir. Üçüncü tezin son kısmında, Marx, kavrama eylemi ile eş anlama gelen “rasyonel anlama” (*rationell verstanden*) kavramını kullanıyor. Böylelikle, eş deyişle kavramak, Marx’a göre, akla uygun anlamak ve açıklamak ile ilgili olarak görülmüş oluyor. Bu ise ancak kavramsal-kuramsal düşünmekle mümkün olabilir. O hâlde, burada söz konusu olan teorinin reddi değildir.

Kemikleşmiş Düşüncelerin Akışkanlaştırılması

Nedir öyleyse mesele? Burada Marx, Kant üzerinden Hegel’e kadar uzanan modern felsefenin bütünlüklü büyük kavramsal düşünme geleneğini sürdürmektedir. Peki, öyleyse Marx neden “teorinin sorusu değildir, tersine pratik bir sorudur” demektir? Burada söylenmek istenen, “teorinin teori olarak” yapılması hâlinde bile sonunda pratik, eyleme yönelten bir amacının olduğu ve olması gerektiği, teorinin sonunda pratiğe akması, pratiğe dönüşmesi gerektiğidir. Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde yazdığını hatırlayalım. Kant’a göre, sonunda pratiğe yönelmeyen kuram düşünceyle basit bir şekilde oyun oynamaktır. Kaldı ki Ludwig Wittgenstein ve Hilary Putnam gibi büyük yirminci yüzyıl filozofları, sanki Marx’a geri dönercesine, teori-pratik, öznal-nesnel ikileminden kurtulup, teoriyi bir pratik türü ve pratiği de bir teori türü olarak kavrama eğilimindedirler.

Öyleyse, sonuç olarak, “(i)nsan düşüncesinin nesnel gerçekliğe sahip olup olmadığı” sorusu, “teorinin sorusu değildir, tersine pratik bir sorudur” derken Marx, teoriyi de bir pratik türü olarak kavıyor

ve her teorinin de sonunda pratikte sınanması, yani örneğin Karl Popper’ın ileri sürdüğü gibi yanlışlanması değil de, Kant’ın önerdiği gibi teorinin de pratikte sınanması ve doğrulanması gerektiğini düşünmektedir. Zaten her yanlışlama eylemi sonunda doğrulamayı gerektirir – ki Popper bunu sonunda adını koymadan üstü kapalı bir şekilde teslim eder. Zirâ ancak bilgiyle bu şekilde olumlu bir ilişki kurulabilir ve ona dayalı olarak pratik bir hayat kurulabilir. Dolayısıyla bilginin sınanması Popper’ın önerdiği gibi sadece yanlışlamayla sınırlanamaz, çünkü bilginin sonunda doğrulanması ve ona dayalı olarak eyleme geçilmesi zorunludur. Bilginin peşinden koşulmasının, dolayısıyla bilginin varlığının nedeni, doğru düzgün, yani gerçekten ahlaklı olduğu bilinen bir pratiği mümkün kılma çabasıdır.

Marx Nasıl Bir Felsefi Kuramla Çalışmaktadır?

Marx nasıl bir felsefi kuramla çalışmaktadır? Antonio Gramsci’nin isabetli tanımıyla, Marx, teoriyi aynı zamanda bir pratik türü ve pratiği aynı zamanda bir teori türü olarak kavrayan bir “praksis felsefesi” ile çalışmaktadır. Teori bir pratik türü olarak alındığında belirleyici olan kuramsal düşünmedir. Fakat bu kuramsal düşünme içinde pratiğe dönüşümü, pratiğe dolayımlanması barındırmaktadır. Aynı şekilde pratiğin bir teori türü olarak alınması durumunda burada belirleyici olan pratiktir. Fakat bu, pratik içinde pratik düşünen teoriyi, yani pratiğe dönüşmüş olan teoriyi eyleme geçirmiş olan bir pratiktir. Sekizinci tezdeki “(t)oplumsal yaşamın tümü özü itibarıyla pratiktir” sözleri pekâlâ bu anlamda alınabilir.

Şimdi doğrudan ikinci tezin içeriğine dair çözümlemelerimize geçebiliriz. Tezin ilk cümlesi “(i)nsan düşüncesinin nesnel gerçek-

liğe sahip” olması gerektiğinden hareket etmektedir. Zirâ “(i)nsan düşüncesinin nesnel gerçekliğe sahip olup olmadığı” sorusunun ortaya atılabilmesi için, insanın bu konuda nesnel bir gereksinimden kaynaklanan bir arayış içerisinde olması gerekir. Bu arayış her şeyden önce elbette epistemolojik bir arayıştır, çünkü düşüncenin nesnel gerçekliği aranmaktadır. Düşünce nesnel gerçekliğini, dünyayla ilişkisinde ancak dünyayı kendisinde doğru ve düzgün bir şekilde yansıtarak kanıtlayabilir. Düşüncenin dünyayı doğru düzgün yansıtabilmesi için, dünyayı doğru anlaması ve açıklaması, kısacası düşüncenin dünyayla ilişkisinde doğru düzgün olabilmesi için dünyayı doğru kavraması gerekmektedir. Bu ilişkinin algı kuramını ilgilendiren yanı, ontolojik ve epistemolojik temelleri, estetik ve sosyolojik veya daha çok sosyo-epistemolojik boyutları vardır. Fakat düşüncenin bir nesnel gerçekliğinin olduğunun kanıtlanması sonunda ahlaki kişiliğimiz, genel olarak ahlaki değerlerimizi ve bu nedenle (sorunun epistemolojik bir yanı da olduğu için) aslında genel olarak tüm anlam ve değerler dünyamız ile ilgilidir. Düşüncenin nesnel gerçekliğinin olup olmamasının doğrudan estetiği ilgilendiren bir yanının olması, sorunun bir bütün olarak değerler dünyamızla ilgili olduğunu ayrıca kanıtlar.

Marx, örneğin birinci tezde kullanmış olduğu “duyusal” (*sinnlich*) ve “duyusalılık” (*sinnlichkeit*) kavramlarıyla iş görmekle hem söz konusu algı teorisini ilgilendiren hem de estetik kuramı ilgilendiren boyuta işaret etmektedir. İlgili pasaj tam olarak şöyledir:

“Şimdiye kadar olan tüm materyalizmin (Feuerbachçı olanı da dâhil olmak üzere) temel noksanı, karşıda duranın, hakikatin, duyusallığın yalnızca nesne biçiminde veya şeye-bakış (“Anschauung”) olarak kavranıyor olmasıdır; fakat duyusal insan etkinliği, praksis olarak değil; öznel olarak değil.”

Marx burada “nesne biçiminde veya şeye-bakış (*Anschauung*)” derken, açıkça yalnızca Feuerbach’ın materyalizmi de dâhil olmak üzere “(ş)imdiye kadar olan tüm materyalizmi” eleştirdiğini belirtiyor. Fakat bu pasaj aynı zamanda klasik Alman idealizminin de eleştirisi olarak okunabilir – ki benim “şeye-bakış” olarak çevirdiğim “*Anschauung*” kavramını açıkça kullanıyor olması buna işaret etmektedir. Bu kavram Alman düşünce tarihinde büyük bir öneme sahiptir ve *Saf Akılın Eleştirisi*’nin de en temel kavramlarından. Öyleyse Marx’ın birinci tezde alıntılıdığı yerin hemen altında işaret ettiği gibi, şimdiye kadar olan materyalizm de, idealizm de nesnenin basit bir şekilde “şeye-bakış” kavramı altında algı nesnesi olarak sadece ona bakma çerçevesinde (*kontemplatif*) kavranmış olmasıdır. Materyalizmden farklı olarak idealizm, “duyusal etkinliği bir bütün olarak tanımamaktadır”.

Kant buna en iyi örnektir. Burada kullanılan “duyusal etkinlik” kavramının algı teorisini ilgilendiren bir yanı olduğu gibi bir de estetik kuram ile ilişkili boyutu vardır. Bu etkinliğin sonunda öznenin nesneyi her bakımdan, epistemolojik olarak, estetik olarak, ahlaki bakımdan da edinebilmiş olması gerekir – ki bu ancak “emek” kavramını da içeren kapsamlı bir “praksis” kavramı çerçevesinde düşünülebilir.

Sonuç Olarak

Bu nedenle düşüncenin nesnel gerçekliğini kanıtlama çabasını ilgilendiren bu epistemolojik arayışın sonunda pratik bir amaç vardır. Bu, insanın kendisini bütünlüklü ve tutarlı ahlaki kişilik olarak kurması ve bu kişiliği korumasıyla ilgili bir gereksinime işaret etmektedir. Diğer bir deyişle insanın düşüncesinin nesnel bir gerçekliğe ve geçerliliğe sahip olması ve bunun olduğunu bilmesi, insan için yaşamsal bir önem arz etmektedir. İnsanın düşüncesinin nesnel bir gerçekliğe ve geçerliliğe sahip olduğunu bilmesi, onun aynı zamanda düşüncesinin nesnel bir geçerliliğe sahip olup olmadığını da, yani düşüncesinin doğru düzgün olup olmadığını da bilmesi anlamına gelmektedir. Bu, insanın ahlaki kişiliğini kurması ve ahlaki kişiliğinin tutarlı bütünlüğünü koruması için koşulsuz olarak geçerli olan epistemolojik bir gerekliliktir. Öyleyse, pratik eyleyen teorik düşünme ve teorik düşünen pratik eyleme, yani praksis felsefesi insanın bütünlüklü bir ahlaki kişilik oluşturmaya ve oluşturmuş olduğu bütünlüklü ahlaki kişiliği, teorinin ve pratiğin, kısacası yaşamın gerektirdiği tüm değişime karşın yeniden kurabilmesi, dolayısıyla eyleyebilme kapasitesine sahip olması ile ilgilidir. Bu nedenle “(i)nsan düşüncesinin nesnel gerçekliğe sahip olup olmadığı” sorusu, doğrudan insanın eyleyebilmesi, eyleme yetisine sahip olması ile ilgili bir sorudur. Bu kısa düşünme bile gösteriyor ki, Marx’ın ileri sürdüğü gibi, “(i)nsan düşüncesinin nesnel gerçekliğe” ve geçerliliğe sahip olup olmadığını ilgilendiren soru, sonunda pratikte yanıtlanması gereken bir sorudur. Bu pratik soruyu (pratik olduğu için aslında soru artık bir sorundur da) salt teorik olarak çözmeye kalkmak veya teorik olarak çözmekle yetinmek, yani soruya “praksisten yalıtarak” bakmak, soruyu aynı zamanda bir sorun olarak ele almamak, onu kılı kırk yaran “bir saf skolastik” soruya dönüştürmek anlamına gelir. Öyleyse, Marx’ın temellendirdiği felsefe, insanlığın ta başından beri temellendirmeye çalıştığı, düşünceyi pratik olarak eyleyen bir erdem olarak kurma çabasına dair binlerce yıllardan beri biriken mirasın ışığında verilen yeni bir yanıtıdır.



MARX VE ELEŞTİREL REALİZM ARASINDAKİ SÜREKLİLİKLER

OZAN DOĞAN



by Alexander Deineka

Eleştirel realizm, son yıllarda sosyal ve beşerî bilimlerin içerisinde giderek yer edinen bir paradigma. Günümüzde, eleştirel realist yönelimli bilim insanları, sosyoloji ve sosyal teori, yönetim ve organizasyon çalışmaları, feminist çalışmalarda, coğrafya, fizik, hukuk ve iktisat gibi birçok alanda bulunmaktadır. Özünde eleştirel realizm, akımın paradigmatic figürü (genel olarak Batı Marksizmi içerisindeki bir figür olarak görülebilir) Roy Bhaskar'ın Marksist bir itkiyle, genelde bilim özelinde ise sosyal bilim felsefesi içerisindeki verimsiz ikilikleri (pozitivist-natürallizm ile hermeneutik-antinatürallizm, kolektivizm ile bireycilik, yapı ile fail, olgu ile değer) aşarak eleştirel, natürallist, realist ve özgürleşimci bir bilimin önünü açma çabasıyla karakterize olmaktadır (1). Bu bağlamda yazımda, felsefî anlamda Marx ve eleştirel realizm arasındaki sürekliliklere işaret ederek, eleştirel realizmin temel tezlerini aktaracağım.

İlk olarak, Marx ile eleştirel realizm arasındaki süreklilikleri ve muhtemel bir ilişkiyi aramadan önce bu ilişkinin aranabileceği bir temel inşa etmek gereklidir. Yoksa Steve Fleetwood'un da dediği üzere "bu ilişki arayışı kazara birbirleriyle hiç alakası olmayan şeyler arasındaki bir ilişki arayışına dönüşebilir ve ardından kafa karışıklığı ise neredeyse kaçınılmaz hâle gelir" (Fleetwood, 2002: 1). Dolayısıyla ilk önce ilişkinin kurulabileceği bir temel zəruridir. Bunun içinde, özelde Marx genelde ise Marksizm ile eleştirel realizmin hangi zeminlerde ikâmet ettiğini netleştirmek gerekli. Marksizm genel olarak şu üç zeminde de

ikâmet etmektedir; "felsefîk (diyalektik materyalizm), teorik (Marksist teori) ve pratik (Marksist politik pratik)" (Fleetwood, 2002: 2). Eleştirel realizm ise Marksizm'in aksine bu üç alanda da ikâmet etmez, sadece felsefî zeminde ikâmet eder. Bu demek oluyor ki, eleştirel realizm ile Marksizm arasında bir ilişki mevcutsa bu felsefî düzlemde bulunmaktadır. Bu nedenle bu kısımda felsefî sürekliliklere odaklanarak eleştirel realist düşünceyi açmaya çalışacağım.

Bhaskar işe ilk olarak *A Realist Theory of Science*'da (Realist Bir Bilim Kuramı) realist bir ontoloji tesis etmekle başlar. Bu hareket pozitivist olmayan bir natürallizm projesine giden yolun ilk adamıydı. Bu bağlamda şu en temel realist varsayımı sahiplenir; "Bizim ona ilişkin bilgilerimizden bağımsız bir dünya mevcuttur" (Sayer, 1992: 5). Bhaskar, benzer bir realizmi Marx'ın da savunduğunu iddia eder. Ona göre;

Marx iki düzeyde realizmi savunur: 1. nesnelerin gerçekliğini, bağımsızlığını, dışsallığını belirten yalın, gündelik anlamıyla realizm, 2. bilimsel düşüncenin nesnelerinin doğrudukları olgulara indirgenemeyen gerçek yapılar olduğunu belirten bilimsel realizm. Marx'a göre, 1. hem doğanın özsel bağımsızlığını hem de (gerek toplumsal gerekse doğal) varoluşun mantık ötesi karakterini, yani 'gerçek nesnelerin bağımsız bir varoluşa sahip olarak zihnin dışında olduğunu' (Grundrisse, Giriş) içerir. 1'i doğrulayan ve geliştiren 2, açıklayıcı yapıların, doğurgan mekanizmaların (generative mechanisms) veya (Marx'ın tercih ettiği terminoloji ile) özsel/

essential ilişkilerin doğrudukları fenomenlerle (a) ontolojik olarak ayrı, (b) normalde uyumsuz (farklı evreli) ve (c) belki de karışıklık içinde oldukları düşüncelerini içinde taşır (Bhaskar, 1993: 461).

Bhaskar, 1970'lerin hararetli bilim felsefesi tartışmalarının ortasında böylesi bir realizmi, Scriven, Hesse ve Harré gibi filozofların temsil ettiği, bilimde modellerin ve analogilerin rolüne odaklanan ve bilimsel bilginin tabakalaşması nosyonunu kısmen sürdüren anti-tümdengelimci hattın varlığından hareketle bilginin “geçişsiz veya ontolojik boyutu” (*intransitive dimension*) geliştirerek ve Popper, Lakatos, Feyerabend, Sellars ve Kuhn gibi bilim felsefecilerinin bilimin sosyal karakterine odaklanan ve bilimsel değişim ve gelişim fenomenlerinin altını çizen anti-monistik hattın varlığından hareketle bilginin “geçişli veya epistemolojik boyutu” (*transitive dimension*) geliştirerek nihayete erdirir (Bhaskar, 2015: 268). Bhaskar, geçişsiz ve geçişli boyutun varlığına, “bilimsel deneylerin (araştırmacının) mümkün olması için neye gerek vardır?” sorusunu sorarak ulaşır. Bu soru kendi içerisinde iki alt soruya ayrılır: “1) Deneylerin ya da bilimsel incelemelerin mümkün olabilmesi için dünya neye benzemelidir? 2) Bilimsel araştırmacıların deneyleri sürdürebilmeleri için bilimsel işlemler neye benzemelidir, bilimin mümkün olması için neye gerek vardır?” (Benton ve Craib: 2015: 158). Birinci soruya verilen yanıt *geçişsiz boyutu* niteler: Bu boyut en kaba anlamıyla, büyük harfle “Nesne” yani Evren, Dünya vesaireyi teşkil eder. Evren, bilimsel incelemeleri mümkün kılacak şekilde tabakalaşmış düzlemlerden müteşekkildir. Bhaskar, bunları “belirivermiş açıklayıcı düzlemler” olarak adlandırmaktadır. Bu bağlamda bilimlerin düzlemleri; atomik, moleküler, biyolojik vs. olarak tanımlanır. Dolayısıyla bu boyuttaki geçişsiz nesneler, bilimin tespit edip, bilmeye çalıştığı, ulaşmaya çalıştığı fakat tüm bunlardan bağımsız olan nedensel ve reel mekanizmalardır. İkinci soruya verilen yanıt *geçişli boyutu* niteler: Bu boyut en kaba anlamıyla, toplumsal bir pratik olarak bilimin sosyal yönünü (bilim insanı araştırmacılar, bilimsel iletişim ve eleştiri kuralları, geçişsiz boyuttaki “nesneler”i kavramaya yönelik geliştirilmiş, rekabet hâlindeki teoriler ve bilimler, bilişsel materyalleri içeren bir bilim kültürü, bilimin mümkün olması için gerekli sosyal koşullar vs.) teşkil eder. Bu boyut, bilimsel keşif ve gelişmeyi açıklayan boyuttur. “Geçişsiz boyutu bir kez tesis ettikten sonra, değişime yen nesnelerin değişen bilgisinin nasıl mümkün olduğunu görebiliriz. (...) Bilimsel keşfin makûliyetinin bir koşulu, açıktır ki, keşfedilen şeyin keşfedilmesinden bağımsız olarak geçişsiz boyutta var olması; ve bu şeyin keşfedilmesinden önce geçişli boyutta bilinir olmasıdır” (Bhaskar, 2013: 31). Bu bakımdan eleştirel realizm, pozitivist müteakabiliyet varsayımının karşı-

sında, nesne ve onu kavramaya yönelik geliştirilmiş kavramlar yani düşünce veya dilin kendi dışındaki bir şeyi temsili hakkındaki bir refleksiviteye sahiptir. Bilinebilir bağımsız gerçeklik fikriyle de, bu fikirden uzak durarak “kendilerini yanlış olma ihtimalinden korumaya çalışan ‘idealist ve rölativist’ bilgi teorilerinin aksine, ‘yanlışlamacıdır’” (Benton ve Craib, 2015: 155).

Bhaskar, ardından bilimin ve gerçekliğin neliğine yönelik düşüncesini derinleştirmeye ve açmaya çalışır. Bu noktada, Marx’ın (1990: 718) “*Ne var ki, dış görünüş ile şeylerin özü, eğer doğrudan doğruya çıksaydı, her türlü bilim gereksiz olurdu*” vecizesine başvurur. Bu bağlamda, Marx, *Kapital*’de kapitalizmin sosyal yapısına giriş noktası olarak metalleri seçer. Daha ileri analizde de “*Marx, değişim değeriyle yaşadığımız gündelik deneyimlerin çelişkili olduğunu gözlemler. Bu deneyimlerin bir kısmı değişim değerinin metallere içkin olduğuna işaret ederken (örneğin, eğer bir metayı düşürüp kırarsanız, o zaman değişim değeri de ortadan kalkar) diğer kısımları da değişim değerinin göreceli ve salt mübadele koşullarına bağlı olduğunu gösterir (örneğin, aynı mal farklı mağazalarda ve zamanlarda farklı fiyatlara satılır)*” (Ehrbar, 2002: 45). Marx, bunu daha derin bir gerçekliğin zorunlu varlığının bir kanıtı olarak kabul eder. “*Bu yüzden ki, Marx, Kapital’de çelişkileri tanımladığı yerlerde sık sık ‘gelin konuya daha yakından bakalım’ diyerek daha kapsamlı bir açıklama amacıyla gidimli alana (discursive domain) geçer*” (Bhaskar’dan alıntılan Ehrbar, 2002: 45). Bu bağlamda, ileri analizde Marx, metallerin bir görüngü biçimi olduğunu ve metallerin fetişizminde de sosyal işlevinin, yüzeydeki dolaşım ve mübadele fenomenlerinin altında yatan tarihsel bakımdan spesifik sınıf ilişkilerini gizlediği sonucuna varır. Bu doğrultuda, Bhaskar, Marx’ın öz/görünüş ayrımını kabul ederek, gerçekliğin *tabakalaştığı (stratified) ve farklılaştığını (differentiated)* ileri sürer. Tabakalaşmış ve farklılaşmış gerçeklik fikrine göre geçişsiz boyutun veyahut gerçeklik üç düzlemde müteşekkildir. Bunlar sırasıyla; “1) *Reel Gerçeklik; bilimin ortaya çıkarmaya çalıştığı ‘reel’ mekanizmalar, güçler, eğilimler vb. dünyası.*, 2) *Somut (Aktüel) Gerçeklik; deneysel koşullar altında üretilebilen veya laboratuvar dışındaki daha kompleks ve daha az öngörülebilir ‘konjonktürler’de ortaya çıkan ‘somut/fiili’ olay akışları ve dizileri düzeyi,* 3) *Empirik Gerçeklik; zorunlu olarak sadece (2)’nin küçük bir alt seti olması gereken ‘empirik’ gözlenen olaylar düzeyi, olmak üzere 3 tabakadan müteşekkildir*” (Benton ve Craib, 2015: 159-161). Eleştirel realizmi, muhtelif realizm biçimlerinden ayıran nokta da burasıdır: Şeylerin dış görünüşlerinin onların gerçek karakteri konusunda yanıltıcı olabileceklerini öne sürmesi. Bu bakımdan bilim insanları, yüzeydeki fenomenlerin

çoğu zaman çelişkili deneyimleri ve bilgisinden reel gerçekliğe doğru ilerleyen geridönümlü (*retroductive*) süreçle geçişsiz boyutun bilgisine vakıf olur. Bu noktada Bhaskar, natüralizmin olanaklılığını mümkün kılacak ikinci bir manevra yapar. Eğer gerçeklik birbirine indirgenemeyecek anlamda tabakalaşmış ve farklılaşmışsa “nedensel yasalar ile empirik temeller arasında ontolojik bir yarıklık” olduğunu kabul etmek gerekir (Bhaskar, 2013: 30). Bu bakımdan, bilimsel etkinlik Humecu kapsayıcı yasa modelinin vaaz ettiğinin aksine kapalı bir dünyada değil, olumsallık ile karakterize olan açık bir dünyada gerçekleşir. Yani “deneysel etkinliğin nesneleri olaylar ve bunların birleşimleri değil, somutta vukû bulmuş olay örüntülerinin normal olarak dışında olan (ve nedensel yasaların reel temelini oluşturan) yapılar, doğurgan mekanizmalar vb.dir” (Bhaskar, 2013: 29). Bu yüzden, bilimsel deney ve teori inşası süreci, belirli bir mekanizmayı soyutlamaya çalışan pratik bir müdahaleyi içerir. Bu şekilde, bilim insanları, açık sistemler içerisindeyken ölçemeyecekleri ya da mekanizmanın eğilimlerini ortaya koyamayacakları reel şeylerin varlığına, bu pratik müdahale ile laboratuvar ortamında izole ve kapalı bir sistem oluşturarak düzenli gözlemlenebilir olaylar dizilerini tetikleyerek farkına varır. Bu bakımdan doğrudur ki açık bir dünyada, Humecu kapsayıcı yasa modelinin aksine sadece eğilimler olduğunu kabul etmek gerekir. Bu bağlamda bilimin işlevi öngörü ve tahminden ziyade açıklama ve anlamadır. Bilimin yapabileceği en fazla reel yapı ve mekanizmaların tikel eğilimlerini tespit etmektir.

Bhaskar’ın felsefi sistemi ile Marx arasındaki süreklilikler toplum ve birey kavrayışları düzeyinde de devam etmektedir. İlk olarak, iki figürü metodolojik bireyciliğin reddi bağlıyor. Öyle ki Bhaskar, Marx’ın Feuerbach Üzerine 6. Tez’de (2013: 16) “Ne var ki, insanı öz tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz, kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkiler bütünüdür” ve Alman İdeolojisi’ndeki “Her bireyin ve her neslin verili bir şey olarak hazır bulduğu bu üretim güçleri, sermaye kaynakları ve toplumsal ilişki biçimleri toplamı, filozofların ‘töz’ ve ‘insanın özü’ olarak tasavvur edip, tanrılaştırdıkları ve savaştıkları şeyin gerçek temelidir” (Marx, 2013: 45) dile getirdiği vecizeleri birebir sahiplenir. Hatta Bhaskar, bunu özne-merkezli iradeci (Weberci Stereotip) anlayışlara karşı dönüşümsel sosyal etkinlik modeli (DSEM) dediği toplum ve birey arasındaki ilişkiye dönük kavrayışının temeli hâline getirir. Bu kavrayış açısından “toplum, bireylerden [ki buna grupları da ekleyebilir] oluşmaz; bireylerin [ve grupların] içinde yer aldığı ilişkilerin toplamını ifade eder” (Marx’tan alıntılanan Bhaskar 2013, 48). Dolayısıyla Bhaskar’a göre, insan failliğinin ve onun etkinliğinin mümkün olabilmesi

için sosyal formların önceden mevcudiyeti zorunludur. Fakat Marx, failin yaratıcı ve üretici güçlerini kaybetmemek adına, aynı zamanda “tarih, kendi amaçları peşinde koşan insanların eylemlerinden başka hiçbir şey değildir” fikri üzerinde de duruyordu (Marx’tan alıntılanan Bhaskar, 1983: 75). Aynı çizgide Bhaskar da DSEM anlayışı çerçevesince toplum-merkezli şeyleştirici (Dukheimci Stereotip) anlayışlara karşı insan failliğinin *praksisini* kucaklar. Bu bağlamda DSEM modeline göre, toplum ve birey arasındaki ilişki, Marx’ın (2016: 19) *Louis Bonaparte’nin 18. Brumaire*’inde “insanlar tarihlerini kendileri yapar; ama onu özgür iradeleriyle değil, kendi seçtikleri koşullar altında değil, dolaysız olarak önlerinde buldukları, verili, geçmişten devrolan koşullar altında yaparlar” şeklinde vaaz ettiği gibidir. DSEM modeline göre de, bilinçli etkinliklerde bulunan kişiler, kendi mevcut üretim etkinliklerini yöneten yapıları çoğunlukla bilincinde olmaksızın yeniden-üretirler (ve bazen de dönüştürürler). Bhaskar’ın verdiği örnekle; “kişiler, çekirdek aileyi yeniden-üretmek için evlenmezler; hakezâ kapitalist ekonomiyi sürdürmek için çalışıyor da değillerdir. Ancak bu yine de, onların etkinliklerinin, zorunlu bir koşulu olmasının yanı sıra, istenmedik sonucu (ve amansız neticesi) olur” (Bhaskar, 2013: 59). Bu bakımdan toplum, insan eylemlerinin veyahut failliğinin daimî ön-koşulu ve yeniden üretilen (ya da dönüştürülen) sonucudur. Benzer şekilde praksis de hem bilinçli üretim hem de üretim koşullarının (genellikle bilinçsiz) yeniden üretimidir. Bhaskar, ilkinin yapının ikiliği (*duality of structure*) ikincisini de praksisin ikiliği (*duality of praxis*) olarak adlandırır (2). DSEM’in içerdiği bu özellikler aynı zamanda natüralizmin ontolojik sınırlılıklarına da işaret eder. Bu bakımdan, “1) Sosyal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, yönettikleri etkinliklerden bağımsız var değildirler. 2) Sosyal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, failerin kendi etkinlikleri içerisinde yaptıkları şeylere dair geliştirdikleri anlayışlardan bağımsız var değildirler. 3) Sosyal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, ancak görece anlamda istikrarlı olabilirler (zirâ üzerine temellendikleri eğilimler, uzam-zaman değişmezliğindeki anlamıyla evrensel olmayabilir)” (Bhaskar, 2013: 63). Eleştirel realizmin alâmetifârikası bu noktada ortaya çıkar. Bu sayede eleştirel realizm, natüralizm projesine sırt dönmeden sosyal yapıların kendine özgü karakterini (sırasıyla etkinlik bağımlı, kavram bağımlı, uzam-zaman bağımlı) kucaklayarak anti-natüralist geleneklerin (hermeneütik gelenek) verimlerini içerebilir hâle gelir.

Ehrbar gibi eleştirel realistler, Marx’ın *Kapital*’inin “eleştirel realist bir sosyal araştırmanın nasıl yapılacağına yönelik örnek bir çalışma” olduğunu düşünür (Ehrbar, 2007: 224). Belki de Bhaskar bu bağlamda, *Natüralizmin Olanaklılığı*’nda ideoloji karşısında bir

bilimin nasıl mümkün olabileceğini aydınlatma hususunda Marx'ın *Kapital*'ini kullanır. Hakezâ aynı doğrultuda sosyal bilimlerin özü itibarıyla özgürleşimci olduğu sonucuna varır. Bu bakımdan uzunluğu pahasına Bhaskar'ın politik iktisadın eleştirisinde ideolojiye karşı bilimin nasıl mümkün olduğunu ortaya koymaya yönelik öne sürdüğü kriterleri aktaracağım:

1) I [İdeoloji] tarafından [T'nin (Teori) tanımlamalarına 'tercüme edilemez' olan I'nın tanımlamaları altında] açıklanmış olan en çok sayıda fenomeni, ya da bunların en önemlilerini, bizzat kendi tanımlamaları altında açıklayabilme. 2) Buna ek olarak, I tarafından açıklanmamış olan anlamlı bir fenomenler dizisini açıklayabilme. I'nın 'ideolojik olduğunu göstermeye dönük açıklayıcı kriteri karşılamak için, T'nin şunları yapabiliyor olması gerekir: 3) I'nın yeniden-üretimini (yani kabaca, fâiller tarafından sürekli kabûl edilmesinin koşullarını) açıklayabilme ve eğer mümkünse, I'nın sınırlarını ve (her nasıl olcaksa) dönüştürülmesinin (içsel) koşullarını belirleyebilme ve bunu spesifik olarak: 3) I'nın tamamen yoksun olduğu ya da üstünü örttüğü ama T'de tanımlanmış olan gerçek bir tabakalaşma ya da bağlantı (yani, bir yapı düzlemi ya da bir ilişkiler dizisi) vasıtasıyla yapabilme. 4) Kendi içinde bizzat kendini açıklayabilme ya da en azından bir yere koyabilme. (Bhaskar, 2013: 99- köşeli parantezler bana ait).

Bhaskar'a göre, Marx *Kapital*'de hem burjuva iktisadının bir eleştirisini sunar, hem bu vülger iktisadın rasyonelleştirdiği ve yansıttığı şeyler olarak, gündelik hayattaki ekonomik anlayışların (emek-gücü değerini emek değerine dönüştüren ücret formunu kendi tanımlamaları altında açıklayarak) bir eleştirisini sunar, hem de bu anlayışları ilgili failer açısından zorunlu hâle getiren (vülger iktisadın masklediği gerçek sınıf ilişkilerini ortaya koyarak) üretim tarzının bir eleştirisini sunar. Bu üçlü eleştiri sayesinde Marx, bir ideoloji analizi yapabilmiş ve ideolojisi karşısında hem açıklayıcı hem de eleştirel üstünlük sağlamıştır. Bu bakımdan Marx, burjuva toplumunun yüzeysel fenomenlerinin (bknz. metaların fetişizmi) değeri doğallaştırmak sûretiyle nasıl tarihdışlaştırdığını, bu fenomenlerin altındaki tarihsel bakımdan spesifik sınıf ilişkilerini nasıl gizlediğini bir yapı ve ilişkiler (sınıf ilişkileri) bağlamına oturtarak açıklamıştır. Örneğin ücret formu analizinde, bu formun "emeğin değeri ile emek-gücünün değerini birbirine karıştırmak sûretiyle, güçleri bunların uygulamasına indirgemektedir. Ve öyleyse bu formun sosyal işlevi, kapitalist üretim süreci içerisinde karşılığı ödenmemiş emeğin (artık değer kaynağının) gerçekliğini gizlemektir" (Bhaskar, 2013: 101). Bu bağlamda Marx'ın eleştirisi ve dolayısıyla gerçek bir sosyal bilim pratiği özü gereği özgürleşim-

cidir. Hakezâ sosyal bilimsel açıklama; "potansiyel anlamda bir eleştiridir; ve bu türden bir eleştiri, içerimleri gereği yansız olmaktan uzaktır. Zira tahakküm altına alınmışlıklarının koşullarını tamamen kavramış olan kölelerin sırf bu münasebetle özgürleşmedikleri doğrudur ama böylesi bir kavrayış, kendilerini rasyonel bir biçimde özgürleştirebilmeleri için gerekli bir koşuldur. Tersinden söylersek; bu kölelerin, köleliklerinin koşullarına dair cahil kalmaları, sahiplerinin çıkarımadır. Bilgi, tahakküm ilişkisinin ilgili taraflarına asimetrik olarak fayda sağlar. Dahası, oldukça genel bir biçimde, açıklayıcı bilgi, farkında olunan olanaklar alanını büyütür ve böylece (başka etkilerden ayrı olarak), ceteris paribus, 'ideolojik güçler dengesi'ni muhafazakârlık ve statüko aleyhine bozar. Dolayısıyla sosyal bilimi, 'eylemin rasyonel özerkliğinin genişletilmesi'yle aynı ölçüde 'potansiyel bir tahakküm aracı' olarak görmek son derece yanlıştır" (Bhaskar, 2013: 89).

Dipnotlar

- (1) Bknz. BHASKAR, R. (1999) Roy Bhaskar Interviewed. Christopher Norris'in röportajı, The Philosophers Magazine, 8. Sayı/ Sonbahar.
- (2) Dönüşümsel sosyal etkinlik modeli hakkında daha fazla bilgi için bkz. ENGHOLM, P. (2007), TSMA (transformational model of social activity), Dictionary of Critical Realism, (ed.) Hartwig, M., Routledge: London, s. 467-470.

Kaynakça

- BENTON, T. ve CRAIB, I. (2008) Sosyal Bilim Felsefesi, Çev: Ü. Tatlıcan ve B. Binay, Sentez: İstanbul.
- BHASKAR, R. (1983) Bilgi Kuramı, Marxist Düşünce Sözlüğü, (Ed.) Bottomore, T., Çev: İ. Cüce, İletişim Yayınları: İstanbul.
- BHASKAR, R. (1983) Realizm, Marxist Düşünce Sözlüğü, (Ed.) Bottomore, T., Çev: Ü. Altuğ ve M. Tuncay, İletişim Yayınları: İstanbul.
- BHASKAR, R. (2013) Natürallizmin Olanaklılığı: Çağdaş İnsan Bilimlerinin Felsefi Bir Eleştirisi, Çev: V. S. Öğütle, Pratika Yayınları: Ankara.
- BHASKAR, R. (2015) Gerçekliği Geri Kazanmak: Çağdaş Felsefeye Eleştirel Bir Giriş, Çev: B. S. Aydaş, NotaBene Yayınları: Ankara.
- EHRBAR, H. G. (2002) Critical Realist arguments in Marx's Capital, Critical Realism and Marxism, (Ed.) Brown, A., Fleetwood, S. ve Roberts, J. M., Routledge: London, s. 43-56.
- EHRBAR, H. G. (2007) The relation between Marxism and critical realism, Critical Realism and the Social Sciences: Heterodox Elaborations, (Ed.) Pearce, F. ve Frauley, J. University of Toronto Press: London, s. 224-239.
- FLEETWOOD, S. (2002) The marriage of critical realism and Marxism: happy, unhappy or on the rocks?, Critical Realism and Marxism, (Ed.) Brown, A., Fleetwood, S. ve Roberts, J. M., Routledge: London, s. 1-22.
- MARX, K. (1990) Kapital 3. Cilt, Çev: A. Bilgi, Sol: Ankara.
- MARX, K. (2013) Alman İdeolojisi: Karl Marx, Friedrich Engels, Çev: T. Ok ve O. Geridönmez, Evrensel Basım Yayın: İstanbul.
- MARX, K. (2016) Louis Bonaparte'in 18. Brumaire'i, Çev: E. Özalp, Yordam Kitap: İstanbul.
- SAYER, A. (1992) Method In Social Science: A Realist Approach, Routledge: London.



by Peter Beatty

Filozoflar dünyayı türlü biçimlerde yorumlamakla yetindiler, sorun onu değiştirmektir.

Karl Marx'ın 1844-1847 yılları arasındaki notlarında yer alan bu tezler, Marx'ın ölümünden sonra, 1888'de Friedrich Engels tarafından yayımlanmıştır. Engels tezlerin önemini şu şekilde açıklamıştır:

“Bunlar [bu tezler] daha sonra işleyip geliştirmek ereğiyle [kaleme alınmış], notlar yığınınına öylesine atılmış, hiçbir biçimde basılma amacı taşımayan, ama yeni bir dünya anlayışının dâhiyane tohumlarının atıldığı ilk belge olması sıfatıyla ölçsüz derecede önemli notlardır” (1).

1845 yılında yazmış olduğu *Feuerbach Üzerine Tezler* adlı eserinde Marx, kendi materyalizm anlayışının Feuerbach'dan farklılığını ortaya koyar (2). Bu eserin diğer önemli bir özelliği de Marx felsefenin ilk kez pratiğe ve eyleme dönük yüzünün belirli bir biçimde ortaya çıkmış olmasıdır. Eserin bitişi cümlesi Marx felsefesinin bir özeti gibidir: *“Filozofların yaptığı şey sadece dünyayı farklı yorumlamaktır. Yapılması gereken şey ise onu değiştirmektir”* (3). Marx'ın tarihsel materyalizminin ana karakteristiği tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bu ise toplumu değiştiren eylemlerin önemi ve uzun tarihsel gelişim sürecinin sonu vizyonunun vurgulanmasıdır (4). Dünyayı değiştirmek temel amaç olmasına karşın; bu değişim hemen şimdi olabilecek bir şey değildir. Komünizm tarihsel gelişimin ulaşacağı son vizyondur fakat bu

bir ütopya da değildir. Yani komünizmin dayandığı felsefe sadece teoriden oluşan bir felsefe değildir. Bu yüzden Marx, bu felsefe ile felsefe tarihinde karşımıza çıkan ütöpik toplum felsefeleri arasında esaslı bir fark olduğu düşüncesindedir. O, dünya tarihinin gerçek hareketidir ve mevcut düzeni değiştirebilecek bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Marx'ın anladığı biçimde gerçek bir topluma ve gerçek bir insan anlayışına ulaşabilmek için yapılması gereken ilk şey, mevcut olan toplum düzeninin ve onun temelini oluşturan insan anlayışının toptan ortadan kaldırılmasıdır (5).

Marx, *Alman İdeolojisi* adlı eserinde ideolojik eleştiri yapar. İnsanların sahip olduğu fikirler, yaşadığı toplumun özelliklerinden bağımsız olarak temellendirilemez. Marx'a göre ideolojiler, kendi görüşlerinin mutlak tek gerçek olduğunu savunurlar. Gerçekliğin bilincin ürünü olduğu görüşü, Marx tarafından eleştirilmiştir.

Feuerbach Üzerine Tezler'de Marx, hem Feuerbach'ın hem de öncesindeki materyalizmin tamamının temel kusurunu ortaya koyar: Edilgen seyirci karakterinin, insanın devrimci, pratik-eleştirel etkinliğinin öneminin görülmeyişi. Marx devrimci pratik etkinliğin, dünyanın idrak edilmesinde ve dönüştürülmesindeki belirleyici rolünü vurgular. Bu bakımdan

on birinci tezin özel bir önemi vardır: “*Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, aslolan onu değiştirmektir.*” Bu tezde Marksist felsefe ile Marksizm öncesi materyalizm de dahil olmak üzere daha önceki felsefenin tamamı arasındaki temel fark özlü bir biçimde formüle edilmiştir. Bu tezde Marx ve Engels’in yarattığı teorinin dönüştürücü karakteri, devrimci pratikle kopmaz bağı ifade bulmaktadır. İnsana tarihsel değil soyut yaklaşan Feuerbach’ın aksine Marx, insani özün gerçekte bir “toplumsal ilişkiler bütünü” olduğu tezini ortaya koyar. Böylelikle Marx, materyalizmi, insan toplumunun anlaşılması- nı kapsayacak şekilde genişletir (6).

Bu bağlamda Marx’ın belirlemesi, materyalizminin temel sınırlılıklarını ortaya koyarken dünyanın kavranmasında ve değiştirilmesinde pratik-eleştirel etkinliğin belirleyici rolünü ifade etmektedir. Materyalizmin edilgen, seyirci karakterini ve pratik-eleştirel etkinliğin göz ardı edilişi temel bir problemidir. Yeni dünyanın inşası, ancak pratik-eleştirel etkinliğin kavranmasına bağlıdır:

“(…) Gökyüzünden yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada yeryüzünden gökyüzüne çıkılmaktadır. Yani etten ve kemikten insanlara ulaşmak için, ne insanların söylediklerinden, hayal ettiklerinden, kavradıklarından ne de anlatılanlardan yola çıkılır; aksine bu yaşam sürecinin ideolojik yankı ve yansımaları, gerçek faal insanlardan yola çıkarak ve onların kendi yaşam süreçleri temelinde ortaya konur” (7).

Heidegger, 1969 yılında Richard Wisser’e Alman televizyonunda verdiği bir röportajda Marx’ın 11. Feuerbach tezinin “temelsiz” olduğunu ileri sürüp tezin “kararlı olarak felsefeye karşı olduğuna dair bir izlenim bıraktığını” ama tezin “ikinci bölümünün ise açıkça belirtilmeden bir felsefe taleb” ettiğini ileri sürdü (8). Heidegger, Marksizm’in felsefi bir içerikten yoksun olduğunu iddia etmektedir. Heidegger’e göre bu önermenin peşinden gidilirken, dünyayı değiştirmenin dünya tasarımının değişmesini şart koştuğu ve bu tasarımın elde edilebilmesi için dünyanın etrafıca yorumlanması gerektiği gözden kaçırılır.

Gerçeğe Yöneliş: Praxis Felsefesi

Bundan önceki tüm materyalizmin (Feuerbach’ın- ki de dahil olmak üzere) başlıca kusuru; nesnenin, gerçekliğin, duyumsallığın, duyuşsal insan etkinliği, pratik olarak, öznel olarak değil, yalnızca nesne ya da sezgi (*Anschauung*) biçiminde kavranmasıdır. Bu yüzden, etkin yan, materyalizmin tersine, gerçek duyuşsal etkinliği olduğu hâliyle elbette tanımayan idealizm tarafından soyut olarak geliştirilir. Feuerbach,

kavramsal nesnelerden gerçekten farklı olan duyuşsal nesneler istemesine karşın, insan etkinliğinin kendisini nesnel etkinlik olarak kavramaz (9).

Marx, birinci tezde felsefi terminoloji alanında olarak, öznel olarak somut insan etkinliğinin göz önünde bulundurulmamış olan nesneye ilişkin kaba materyalist düşünceleri eleştirir. Feuerbach, düşünce nesnelerinden farklı duyuşsal nesneler ister, ancak gerçek dünyanın bütünlüğü içinde insani etkinliği nesnel bir etkinlik olarak kavramayı başaramaz.

Marx’a ve onun felsefesine dair tüm eleştirilere rağmen, düşüncelerinin değerli olduğu ve günümüzde güncelliğini koruduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu bağlamda “Marx’ın dönüşünden”(10) bahsedilmektedir. G. Lukács’ın Marksizm’e getirdiği yeni yorumlamalar da Marx’a olan ilgiyi artırmıştır. Marx tarafından betimlenen bir yolda ilerlenecek ve gerçeğe yürülecekse, “praxis” bu yolu aşmanın yegane koşuludur.

Dipnotlar

- (1) Engels, F.(1979), *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesi- nin Sonu*, Sol Yayınları,Önsöz, s. 8.
- (2) Foster J.B. (2001), *Marx’ın Ekolojisi: Materyalizm ve Doğa*, Çev: Ercüment Özkaya, Epos Yayınları, Ankara, s. 157.
- (3) Marx, K; Engels, F. (2013), *Alman İdeolojisi*; Çev: Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, s.15.
- (4) Mannheim , Karl (2002), *İdeoloji ve Ütopya*, Çev: Mehmet Okayuz, Epos Yayınları, Ankara, s. 101.
- (5) Topakkaya, A. (2008), *Tarihsel Materyalizm Bağlamında Marx’ı Yeniden Okumak*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 1(3), s. 378-396.
- (6) Marx, K.; Engels, F. (2010), *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Çev: Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, s. 8.
- (7) Marx, K; Engels, F. (2013), *Alman İdeolojisi*, Çev: Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, s: 8.
- (8) Bkz: <http://www.youtube.com/watch?v=jQsQOqa0UVc>
- (9) Marx, K; Engels, F. (2013), *Alman İdeolojisi*; Çev: Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, s. 15.
- (10) Bkz: Rees, John: *Marx’ın Dönüşü*, Çev: Tanzer Yakar, Felsefe- logos, Sayı: 25-26, s. 13-21.

Kaynaklar

- ENGELS, F.(1979), *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Sol Yayınları.
- FOSTER, J. B. (2001), *Marx’ın Ekolojisi. Materyalizm ve Doğa*, Çev: Ercüment Özkaya, Epos Yayınları, Ankara.
- MARX, K; Engels, F. (2013), *Alman İdeolojisi*, Çev: Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın.
- MANNHEIM , Karl (2002), *İdeoloji ve Ütopya*, Çev: Mehmet Okayuz, Epos Yayınları, Ankara.
- TOPAKKAYA, A. (2008), *Tarihsel Materyalizm Bağlamında Marx’ı Yeniden Okumak*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 1(3), s.378-396.
- MARX, K.; Engels, F. (2010), *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Çev: Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

BİLİM TEORİSİ PERSPEKTİFİ VE “MARKSİST BİLİM”: BİLİMSEL OLMAK YA DA OLMAMAK İŞTE BÜTÜN MESELE



ÖMER FAİK ANLI



by Alexander Deineka

Bu metin, epistemolojik (hem de analitik ağırlıklı) bir perspektiften Sokratik bir konuma çağrı niteliğinde kaleme alındı. Bu nedenle de pek çok okuyucu için olası yanıtlardan çok “sorular” ön planda olacaktır. Yine de bu metnin sorularında ilk bakışta belli olmayabilecek sorunlara el attığı söylenmelidir.

Karl Marx’ın filozof mu, sosyolog mu yoksa bir iktisatçı mı (yoksa hepsi mi) olduğuna dair tartışma cariyken ve diğer taraftan da bunlardan herhangi biri (özellikle bilim insanı) olmadığı yönünde karşıt argümanlar havada uçuşurken dahi, ortaya bir sosyal teori koyduğu tartışmasızdır. Tartışmalı olan bu teorinin bilimsel olup olmadığıdır. Terimi biraz gevşetmek pahasına şu net bir biçimde söylenebilir: Her teori bilimsel değildir. Büyük anlatılar kategorisi (bkz. Lyotard, 2000), çağımızda (post-modern?) sıklıkla sosyal teorileri de içerecek biçimde genişletilmektedir.

“Post-”u şimdilik başka bir tartışmaya erteleyip modern bilim teorisine dönersek, bu çerçeveyi (modern bilgi/bilim teorisini) ana hatlarıyla çizen sürecin, Modern Felsefe’nin epistemolojik kanadı olduğu görülecektir. Descartes’la birlikte, “Özne”nin ontolojik temel olarak kurulması “bilen özne” ile sonuçlanarak bireyi öne çıkarmıştır. Gerek Descartes gerekse

de F. Bacon ile öne çıkan “yöntemli bilme” ilkesi de doğa felsefesinde “bilimsel yöntem”in keşfiyle hedefine ulaşmıştır. Her iki sonuç Newton Bilimi’nde birleşmektedir. Epistemolojik başarı, her bir bireyin diğerinden ve otoriteden bağımsız olarak sınavabileceği teorilerin nasıl mümkün olduğunun fiili olarak gösterilmiş olmasıdır. Bunu tamamlayan kavramsal-laştırma Aydınlanma’dır. Kant’a göre Aydınlanma, “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır.” Buna bağlı olarak da Aydınlanma’nın parolası “*Seperare Aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!*” sözü ve çağrısıdır (Kant, 2014: 315). Bu çağrı bireyedir. Böylelikle “birey, modernitenin mükemmel tarihi öznesi” (Wallerstein, 2014: 32) olarak parlamaktadır. Bilim insanların (Newton, Darwin, Freud, Einstein vd.) çağı, tek başına (bir birey olarak) tüm bir sisteme hakikat/bilgi temelinde karşı koyan Galileo Galilei ile başladığında bilimsellik ve modernlik neredeyse eş anlamlı kullanılabilir hâle gelmiştir. Marx’ın teorisinde bireyin konumu ayrı ve çok verimli farklı bir tartışmanın konusu olmakla birlikte, söz konusu “bilgi” ve “bilmek” olduğunda onun teorisinin bilimselliğinin epistemolojik olarak tartışılması sosyal-teori/büyük anlatı/bilim hattındaki soruyu ciddileştirmektedir.

*Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

Bu soru hattı zihni meşgul ederken fonda Karl Popper'ın ünlü "tespiti" çalmaktadır: "*Bir Marksist eline bir gazete alıp da kendi tarih yorumunu destekleyen tanıtılar bulmadan edemezdi; yalnızca haberlerinde değil, gazetesinin sınıfsal yanlılığını açığa vuran sunuş biçiminde de ve özellikle yazmadıklarında...*" (Popper, 2002: 46). Toplumsal gerçekliğin neredeyse tamamı bir teoriyi doğrular nitelikte olabilir mi? Ya da bu, teorinin toplumsal gerçekliğin tamamını ve tüm dönüşümlerini kapsayacak kadar elastik olduğunu, teorik çekirdeği olmasa da bir tür -yine teorik- koruyucu kuşak yardımıyla sürekli cari kalabildiğini mi göstermektedir? Olanı ve olmakta olanı açıklayabilmek ve ek olarak öngörülerin neden gerçekleşmediğini de açıklamak biçiminde basitleştirilebilecek bu durum, teorinin hayatta kalması için yeterli olsa da böylesi bir açıklamanın modelinin bilimsellik niteliği için yeter-koşul olup olmadığı şüpheli ve bu nedenle de tartışmalıdır. Fakat tartışmalı olmasının esas nedeni, tarafların oluşmuş olmasıdır. Bir yanda doğa bilimlerini modelleyenler, diğer yanda sosyal teorinin kendisinden çıkış alanlar karşı karşıya gelmektedirler: Sınanabilirlik odaklı öngörüye karşı derin mekanizmaları açığa çıkaran açıklama.

Problem

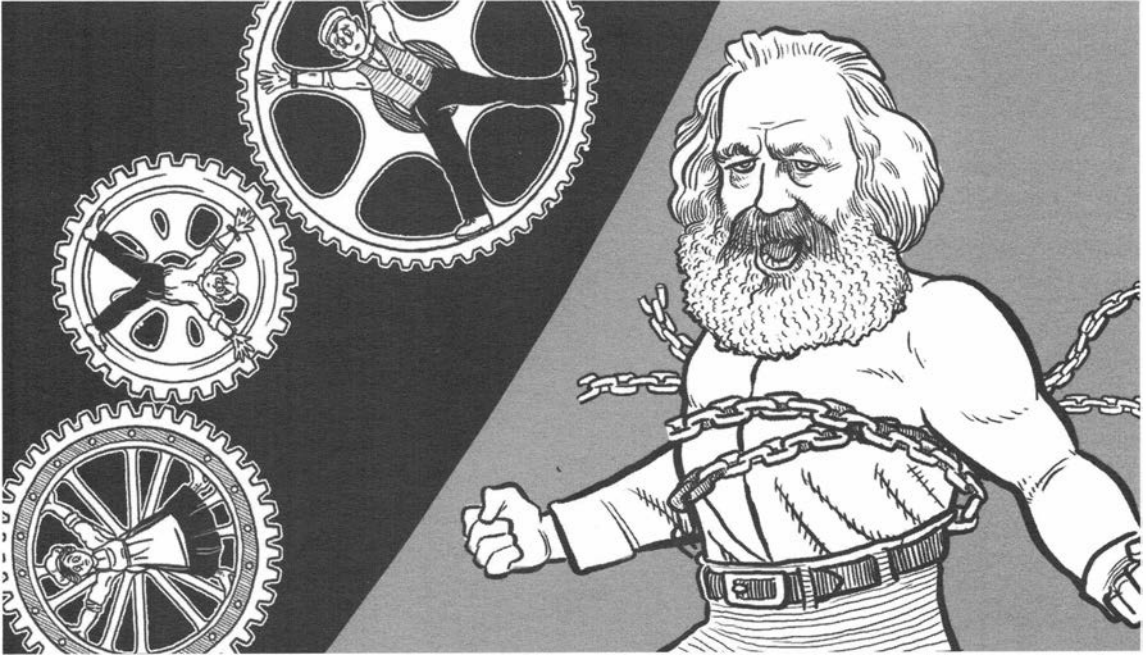
Marx'ın sosyal teorisinin açığa çıktığı yıllardan bu yana sürmekte ve evrilmekte olan problem-durumunu karşımıza alabilmek için günümüz bağlamında Naomi Klein'in (2017: 2) problem tespitini baz alabiliriz: "*Süper markaların yükselişi, şahsi zenginliğin siyasal sistem karşısında gücünün daha fazla genişlemesi, neo-liberalizmin (genellikle ırkçılığı ve öteki) korkusunu etkili bir araç olarak kullanarak dünya çapında dayatılması, büyük şirketlerin serbest ticaretlerinin büyük zararlar verici etkileri, siyasal sistemin sağındaki kesimlerin iklim değişikliğini giderek daha şiddetli biçimde yadsıma eğiliminde olmaları*". Bu tespite katılan herkesin aklına gelecek ünlü soru "ne yapmalı?" sorusudur. Fakat bu soruya bir yanıt isteniyorsa ve yanıtlar arasında bir fark olduğu/olacağı düşünülüyorsa, problem(ler) bir kez daha bilgi probleminin çözümüne bağlı olacaktır. Bu kabul ediliyorsa, epistemoloji probleminin (dünyayı/gerçekliği bilme problemi) diğer problemleri (Marx'inkiler dâhil) çapraz kestiği tezi (hipotezi) güçlenecektir. O kadar ki, çıkarı maksimize etme çerçevesinde pragmatist indirgeme durumunda dahi bu problem bilgi problemi ile kesişmektedir. Yine Klein'in aktarımıyla (2017: 3), bu çağda "*yarı-psikolojik tepkilere tanıklık etmeye başlıyorsunuz. İnsanlardan artık, çıkarlarının ne olduğunu bilmeyecek -ya da artık bunu umursamayacak- kadar yönlerini kaybettiklerinde kendi çıkarlarına en iyi yarayacak şekilde hareket etmele-*

rini bekleyemiyorsunuz". Çıkarlarının ne olduğunu bilmemek, küresel ısınma reddiyesi, olanaklı tek sosyal teorinin neo-liberal teori olduğu dayatması ve nihayetinde bilime sınırını bildirme girişimleri Hamletvârî bir soruyla taçlandırılmalıdır: Bilmek ya da bilmemek, işte bütün mesele. Bir refleks olarak neo-liberalizm karşıtlığı, zorunlu olarak bilgi temelinin getirmedeği gibi, karşı-cepheyi zorunlu olarak "doğru" kılmamaktadır. Diğer bir deyişle, "hayır" demek kendi başına yeterli değildir; özellikle dezavantajlı konumdaysanız.

19. yüzyılda "*endüstriyel ilerlemenin itici gücünü oluşturduğuna herkesin fikir birliği ettiği özel girişimin özgürleşmesi*" yani ekonomik liberalizmin tek yol olduğu fikri (Hobsbawm, 2017: 50), "gerçeği ifade eden yegâne teoriydi". Ancak 1847'de gerçekleşen ve doğrulanamayan bir sayıyla yaklaşık bir milyon insanın açlık nedeniyle öldüğü Büyük İrlanda Kıtlığı'nın yaşandığı ve 1865'te İspanya'da kolera salgısından 236,744 insanın ölebildiği bir dünya (Hobsbawm, 2016: 105, 181), aynı anda "*zamanların en iyisi, zamanların en kötüsü*", "*ışık mevsimi*", "*karanlık mevsimi*", "*umut baharı*", "*üzüntü kışı*" olarak nitelendirilebiliyordu (Dickens, 2016: 9). Tam da böyle bir dünyada diğer doğa bilimleri adeta bir domino etkisi altında birer birer fiziği takip ederek modern bilimsel çerçevelerini kazanırken, doğa araştırması Aydınlanma'sını yaşıyordu. Fransız Devrimi'nin hayal kırıklıkları, serpilmekte olan doğa bilim(ler)inin görünür başarısı ve buna bağlı gelişmekte olan otoritesinin de etkisiyle ibreyi "bilim"den yana döndürdü. "*Refahı getirecek ve sefaleti yok edecek olan siyasi devrim değil, bilimsel gelişmeydi*" (Wallerstein, 2014: 261). Önce bilmek, sonra değiştirmek. O kadar ki, Marx'ın ünlü on birinci tezi cariyken bile, "adaletsiz" kapitalizme karşı bir hareket olmanın ötesinde, -sosyal- bilim ayağında "*kapitalizmin yalnızca adaletsiz olduğunu değil, kötü de çalıştığını, çalıştığı ölçüde de savunucularının öngördüklerinin tamamen tersi sonuçlar yarattığını göster*"mek (Hobsbawm, 2016: 263) öncelikliydi. Marx'ın amacı da öncelikle, buydu: Sermayenin işleyişini anlamak, onun "hareket yasaları"nın sıradan insanların hayatını nasıl etkilediğini ortaya çıkarmak. Bunun için de "*yönetici sınıfların ileri sürdüğü, kendi kendilerini alkışlamaya yarayan teorilerin kargaşasına gömülerek gizlenen eşitsizlik ve sömürü koşullarını*" ifşa etmek (Harvey, 2017: 11). Diğer bir ifadeyle ve ek olarak, "*kapitalizm öncesi bir toplumdan kapitalist bir topluma geçişin doğası ve mekanizması, kapitalizme özgü üretim biçimleri ve gelecekteki gelişme eğilimleri*" (Hobsbawm, 2017: 286) açıklayabilmek. O hâlde, Marx'ın amacını biçimlendiren, "öteki teoriler" in yanlış olduklarını, neden yanlış olduklarını ve fakat neden açığa

çıktıklarını açıklayan “doğru” teoriyi ortaya koyma çabasıdır. Bu, “yerlilerin topraklarını çalmak ve Afrika’nın insanlarını çalmak” biçiminde tezahür eden “çifte hırsızlığı” meşrulaştırmak için “insan hayatları ve emeklerinin göreceli değerini kademelendiren ve en üste beyaz erkekleri yerleştiren entelektüel teoriler”-den (Klein, 2017: 104) farklı olmayı gerektirir. Fark, gerçekliğe tezahür etmeden önce, teorinin gerçekliğin tezahürü olmasında yatar. Bu fark söz konusu değilse, “proletarya diktatörlüğü”nü içeren bir teorinin derinliklerinde de Thrasymakhos’un sesi yankılanıyor demektir: “Adalet/Hakikat gücünün işine gelendir” (Platon, 2002: 33[339a]).

dan ve gülünç bir kişiliğin kahraman rolünü oynamasını mümkün kılan koşulları ve ilişkileri nasıl yarattığını” göstermeye giriştiğinde (2016: 12), dayandığı meşhur açıklama ilkesi şuydu: “İnsanlar tarihlerini kendileri yapar; ama onu özgür iradeleriyle değil, kendi seçtikleri koşullar altında değil, dolaysız olarak önlerinde buldukları, verili, geçmişten devrolan koşullar altında yaparlar” (Marx, 2016: 19). İnsanların ne zaman ne yapacağı tarihsel olarak öngörülemez. Oysa koşullar açıklanabilir. Ayrışma burada başlar: Sınanabilirlik odaklı öngörüye karşı derin mekanizmaları açığa çıkaran açıklama. Hangisi bilim(sel)dir ve neden?



Bilimsellik: Öngörü mü Açıklama mı?

1848’ten sonra, Marx ve Engels devrimin canlanacağını “umduklarında”, 1857’de dünya ölçeğinde yaşanan ekonomik çöküntünün ardından gelecek “patlamanın” şafağı olduğunu düşündüklerinde, beklentilerinin gerçekleşmemiş olması açıklanabilir olmakla birlikte, bir yanlışlanma mıdır? Başka bir biçimde soracak olursak, teori açığa çıkardığı ve açıkladığı koşullar gereği bir sonuç öngörürken, bu sonucun gerçekleşmemiş olması o teorinin sınıandığı ve sinamadan başarısızlıkla çıktığını mı gösterir? Tam da o yıllarda gerçekleşmesi öngörülen devrimin vuku bulmamasına bağlı olarak Marx’ın 1848 tarzı bir gelişmeyi somut olarak öngörülebilir bir gelecekte beklemekten (öngörmekten) vazgeçtiği tespiti doğruysa (Hobsbawm, 2017: 174), bu yukarıda bahsedilen ayrışmanın başlangıcı olarak alınabilir. Marx, 1869’da “Fransadaki sınıf mücadelesinin, sıra-

Bu noktada haklı bir itiraz yükselebilir ya da yükselmelidir. Marx ve Engels’in *Komünist Manifesto*’nun 1882 tarihli Rusça baskıya yazdıkları önsözde, Rusya’da bir devrimin Batı’da bir proleter devrimin ışığını yakabileceği ve bunun da orijinal teoride varsayılmayan biçimde –ki bu ekleme varsayılması demektir– köy komüncülüğünün olgun kapitalizm evresini atlayarak doğrudan komünist evreye geçişi sağlayabileceği “öngörüsünü” yaptıkları (Marx & Engels, 2013: 58) hatırlatılabilir. Rusya’nın 1917’de devrimin geleceğini değiştirdiği doğrudur, fakat bu Marx’ın yanlışlanmamış öngörüsü olarak değerlendirilebilir mi? Hele ki Rusya ve Birleşik Devletler’in en azından başlangıçta (*Komünist Manifesto* dönemi) teorinin ihmâl ettiği iki büyük ülke olarak konumlandıkları hatırlandığında bu soru daha vurgulu hâle gelmektedir. Sonrasında ise Birleşik Devletler’in siyasi sisteminde 1870’lerde bir bunalım beklentisinin ve kitlesel bir proletarya hareketinin

oluşma eğilimlerinin tespit edildiği hatırlandığında (Hobsbawm, 2017: 176), teorinin “yanlışlanan” ve “yanlışlanmayan” öngörülleri arasındaki asimetri dikkat çekici olacaktır. Bu asimetride olmayan ise teorik “şok-durumu”dur.

Öngörü ve “Şok”

Bir duygu ya da paralize olma hâli olarak bilimde ve/veya bilimsellikte şoka yer yoktur. Bu anlamda başkının duygu daima Aristotelesvâri (ve fakat F. Bacon ile uzlaştırılabilir) bir merakıdır. Ancak bilimsel araştırmanın mantığı söz konusu olduğunda bir tespit olarak hipotezlerin ve/veya teorilerin “ani ölümlerinden” (*sudden death*) ya da “şok”tan söz edilebilir. Bu anlamda şok hâli, olaylar (empirik içerik) ile bizim onları açıklama çerçevemiz (hipotezlerimiz, teorilerimiz) arasında derin bir uçurumun belirmesi durumudur. Marksist sosyal teori hiç şok geçirmiş midir? Yanıt hayır ise, bu teorinin başarısının mı yoksa bilim dışılığının mı bir göstergesi sayılmalıdır? Potansiyel ve sınanabilir, somut aykırı örneğini öngöremeyen bir teori, epistemolojik anlamda Sokratik bir geri çekilişi gerektirmektedir. Bu çekilişten kendini azade gören birinin sorulara tek cümlelik veya gönderimlerle bezeli yanıtları ve onları izleyen müstehzi kahkahaları kendinde ilerici bir eylem ya da düşünüş değildir. Çünkü bilime dair derin bilgisizlik ve bunun kökenindeki epistemolojik boşluğu saklama gayreti ile bu mevcut durum arasındaki fark gayet belirsizdir.

Yüzeydeki görüntüyü betimlemek yeterli olsaydı bilime gerek kalmazdı

Marx’ın isabetli biçimde ifade ettiği üzere, “*dış görünüş ile şeylerin özü, eğer doğrudan doğruya çakışsaydı, her türlü bilim gereksiz olurdu*” (2006: 718). O hâlde bilimin yaptığı şey, Demokritos atomlardan söz ettiğinden bu yana, görünüşün ardındaki (ve dahi görünüşün de nedeni olan) temel doğa mekanizmalarına ulaşma çabasıdır. Marx’ın önüne koyduğu hedef de (kendisinin ve bizlerinde içine doğduğumuz ve yaşadığımız) kapitalizmi açığa çıkaran, işler kılan, sonuçlarını, dönüşümünü belirleyen mekanizmayı ortaya koymaktır. Bu nedenle, Marksist Teori’nin her yanında şu ifade yankılanmaktadır: *De te fabula narratur!* [Anlatılan Senin Hikâyendir].

Bilimle ilişkisinde ve bilimi konu edinirken Marksist Teori’nin epistemolojik konumu Roy Bhaskar’ın transendental sorusunu sahiplenebilir durumdadır. Bu soru, “*bilimin olanaklı olabilmesi için dünya zorunlu olarak nasıl olmalıdır?*” biçimindedir ve bu sorunun yanıtı “*ontoloji adımı hak etmektedir*” (Bhaskar, 2008: 13). Oysa Bhaskar’ın penceresin-

den bakıldığında “klasik bilim felsefesi”nin sorusu, “*ürettiği bilginin gerekçelendirilebilmesi için bilim nasıl olmalıdır?*” biçiminde düzenlenmiştir (Bhaskar, 2008: 33). Bu da öngörü/açıklama gerilimini ortaya çıkaran temel farkı belirginleştirmektedir.

Özellikle sosyal bilimler ya da sosyal kuram bağlamında, Bhaskar’ı (ve epistemolojiyle ilişkisi bağlamında Marksist Teori’yi) “safkan” bilgi kuramsal tartışmaya dâhil eden ise, onun eleştirel realizminin “sosyal kuram” çerçevesidir:

“Sosyal sistemler özü itibarıyla açık olduğundan ve yapay olarak kapatılamayacağından, toplum kuramlarının ampirik olarak test edilmesinde kullanılacak kriterlerimiz öngörülü olamaz ve dolayısıyla münhasıran açıklayıcı olmalıdır. Bu, örneğin, Marksist iktisat kuramının önceden bulunmuş olabileceği herhangi bir tahmininin başarısızlığıyla yanlışlanmış sayılamayacağı anlamına gelir” (Bhaskar, 2015: 26).

Görülmektedir ki Marksizm’in bir çıpası sosyal bilimde, diğeri ontolojidedir. Bu iki çıpadan dolayı, Marksist Teori’de “Newton ürettiği biçimiyle teori üretmeyi nasıl başardı ve bu teori neden ve nasıl ‘kadim dünyayı bilme problemi’ni çözdü?” biçimli epistemolojik sorunun yanıtı yerine, Newton’ın kuramının iktisadî ve toplumsal kökenlerini açığa çıkarmaya yönelik tarihsel ve sosyolojik soru ağır basar. Tarihsel materyalist ontoloji, bilimin sosyolojisinin yapılabilmesinin temelidir ve eğer sosyoloji yapılabilirse, sosyolojinin olanağı ya da bilimselliği bir problematik değildir (oysa epistemolojik yaklaşım için problem tam da budur). Bilim dalları öncelikle sosyolojik, daha temelde de ontolojik kurumsal bilim alanları olarak konu edinildiğinde, bilim incelemesinin merkezi araştırma nesnesi onların kurumsal ve tarihsel mevcudiyetlerinin oluşum koşullarıdır –ki Marksizm için bu toplumsaldır– ve mevcudiyetin kendisi araştırma sorusunu “tarihsel olarak bunlar neden bilim olarak kabul edildiler ve yapılandırıldılar?” biçiminde kodlar. Bu kodlamayı tamamlayan araştırma ise bilim(ler)in toplumsal çıktıları üzerinedir. Buradaki odak, bilimin toplumsal işlevi, bu işlevi kazandığı iki ana kanal olarak ideoloji ve teknolojidir (Dizdar, 2015: 41).

Bu durumda, Marksist Teori kendisini sosyal teori sınırlarına çekerken, doğa biliminin epistemolojik temellerinden ya da “araştırma mantığı”ndan ve ona öykünmekten de uzak durmaktadır. Doğa bilimleri (özellikle teoriye Engels katkısı bilinçli biçimde dışarıda bırakılarak), Marksist Teori tarafından sosyal gerçeklikte oynadığı rol ve bu sosyal gerçeklikçe yönlendirilmesi üzerinden konu edilir. Diğer bir deyişle doğa biliminin tarihi bilimin içsel araştırma

mantığının (kadim gerçekliği bilme probleminin tarihi) değil, geniş anlamda, motoru sınıf savaşı olan insanlık tarihin bir unsuru ve yansımasıdır. Bertell Ollman'ın dikkat çektiği (2006: 22) "Hegelci içsel ilişkiler felsefesi" (vurgu bana ait) yaklaşımı bu durumu çerçevelemektedir: "Bu felsefe, bir şeyin içerisine girdiği ilişkileri o şeyin ne olduğunun asli parçaları olarak ele alıyor ve buradan yola çıkarak da bu ilişkilerin herhangi birinin uğradığı değişimin aynı zamanda o şeyin parçası olduğu sistemin bütününe niteliksel değişimi anlamına geleceğini öngörüyordu." Bu çerçevede Marksizm'in doğa bilimlerini konu edindiği açıktır. Ancak söz konusu olan doğa biliminin Marksist bir temelde yapılandırılması, diğer bir deyişle doğa biliminin Marksist bir bilgi üretim mekanizmasına dönüştürülmesi değildir. Doğa biliminin kendisi Marksist sosyal teorinin araştırma nesnesi olarak alınır ve doğa biliminin tarih ve toplum için oynadığı veya oynayabileceği rol (bilimin girdiği ilişkiler) konu edinilir. Bu nedenle Marksist doğa biliminden, doğa biliminin tarihinin Marksist açıklaması her daim ön plandadır. Doğanın diyalektiği kavrayışı ise daima arka planda ve tartışmalıdır. Çünkü doğanın diyalektiği kavrayışı bilim/spekülasyon sınırını sıklıkla ihlâl etme riskini taşımaktadır. Buna bağlı olarak öncelikle kapitalizmi tarihsel ve aktüel olarak açıklama amacı taşıyan bir teorinin (sosyal teorinin) doğa biliminin kendisinin değil, onun tarihinin değişimini ve etkileşimini konu alması olağandır. Bu bağlamda, "diyalektik 'şey'e dair ortak-duyusal nosyonu (şeyin bir tarihe ve diğer şeylerle bağlantıya sahip olduğu nosyonu) 'süreç' nosyonları (şeyin kendi tarihini ve gelecekteki olası görünümünü içeren bir şey olarak alan nosyonları) ve ilişki nosyonları (şeyin diğer şeylerle bağlarını o şeyin ne olduğunun bir parçası olarak ele alan nosyonlar) ile ikame ederek bizim gerçeklik hakkındaki düşüncemizi yeniden yapılandırır" (Ollman, 2006: 31). "Şey" yerine "bilim" (özellikle "doğa bilimi") sözcüğü yazıldığında bu alıntı netleşecektir. Bir adım daha öteye geçmek isteyen okuyucu için, Marksist bilim tarihinin köşe taşlarından olan ve 1931 yılında Boris Hessen (bkz. Kaynakça) tarafından Londra'da sunulan bildirinin başlığı bile yol gösterici olacaktır: "Newton'un Principia'sının Toplumsal ve Ekonomik Kökenleri".

Fakat kökensel soru bir kez daha bu noktada açığa çıkmaktadır. Bu ele alışı epistemolojik meşruiyeti (yani bilgi olduğu) hangi temelde ve ölçütte sağlanmaktadır? Sosyal bilimlerin pozitivist kuruluşları bu temel ve ölçütü başarı kazanmış doğa biliminin epistemolojik modelinde bulmuşlardı; oysa Marksist sosyal teori, bizzat kendisinin ortaya koyduğu tarihselliği ve o tarihsellik çerçevesinde "somut" mevcu-

diyet kazanan sosyolojiyi mi kendi temeline yerleştirir görünmektedir.

Tekrarlayalım: "Süper markaların yükselişi, şahsi zenginliğin siyasal sistem karşısında gücünün daha fazla genişlemesi, neo-liberalizmin (genellikle ırkçılığı ve 'öteki' korkusunu etkili bir araç olarak kullanarak) dünya çapında dayatılması, büyük şirketlerin serbest ticaretlerinin büyük zararlar verici etkileri, siyasal sistemin sağındaki kesimlerin iklim değişikliğini giderek daha şiddetli biçimde yadsıma eğiliminde olmaları" (Klein, 2017: 2). Tüm bunlar ve benzer problemlerin tespiti ve çözümü için sosyo-ontolojik soru ya da epistemolojik soru; açıklama ya da sınırlanabilir öngörü, işte bütün mesele...

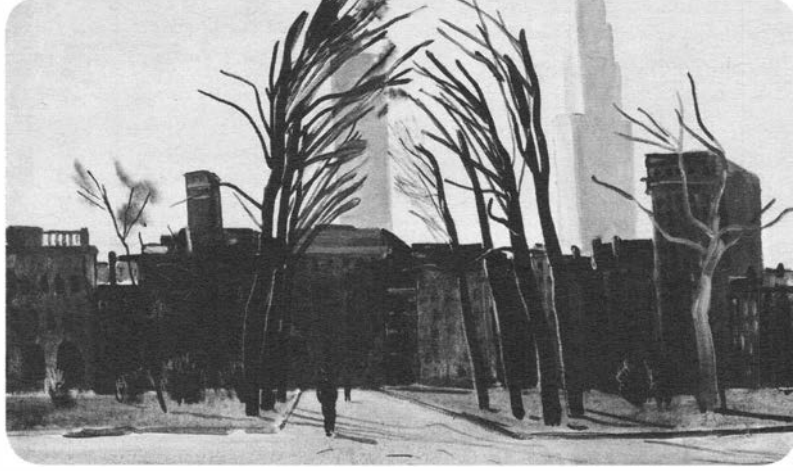
Kaynaklar

- BHASKAR, R. (2008). *A Realist Theory of Science*. New York: Routledge.
- BHASKAR, R. (2015). *Gerçekliği Geri Kazanmak*. Çev: Beyza Sumner Aydaş. Ankara: NotaBene Yayınları.
- DICKENS, C. (2016). *İki Şehrin Hikayesi*. Çev: Azize Bergin. İstanbul: Alfa Basım Yayın.
- DİZDAR, A. (2015). "İki Kültür Aşılabilir mi? Wallerstein'de 'İki Kültür' Tartışması", Marksizm ve İki Kültür (ed. Ali Cenk Gedik) içinde, s. 39-70. Ankara: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- HARVEY, D. (2017). *Marx, Sermaye ve İktisadi Aklın Cinneti*. Çev: Esin Soğancılar. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- HESSEN, B. (2010), "Newton'un Principia'sının Toplumsal ve Ekonomik Kökenleri", *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri* (ed. Bekir Balkız, Vefa Saygın Ögüt), s. 65-148. Eren Buğlalılar (çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- HOBBSBAWM, E. (2016). *Devrim Çağı 1789-1848*. Çev: Bahadır Sina Şener. 8. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi.
- HOBBSBAWM, E. (2017). *Sermaye Çağı 1848-1875*. Çev: Bahadır Sina Şener. 6. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi.
- KANT, I. (2014). "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar* içinde s. 315-325. Nejat Bozkurt (çev.). 4. Basım. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- KLEIN, N. (2017). *Hayır Demek Yetmez - Trump'ın Şok Politikalarına Karşı Koymak ve İhtiyacımız Olan Dünyayı Kazanmak*. Osman Akinhay (çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- LYOTARD, J.F. (2000). *Postmodern Durum*. Çev: Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi.
- MARX, K. (2006). *Kapital Cilt 3*. Çev: Alaattin Bilgi. 5. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, K.; Engels, F. (2013). *Komünist Manifesto*. Çev: Nail Satılğan, Tektaş Ağaoğlu, Olcay Göçmen, Şükrü Alpagut. Beşinci Basım. İstanbul: Yordam Kitap.
- MARX, K. (2016). *Louis Bonaparte'nin 18 Brumaire'i*. Çev: Erkin Özalp. İstanbul: Yordam Kitap.
- OLLMAN, B. (2006). *Diyalektiğin Dansı -Marx'ın Yönteminde Adımlar-*. Çev: Cenk Saraçoğlu. İstanbul: Yordam Kitap.
- PLATON (2002). *Devlet*. Çev: Hüseyin Demirhan. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- POPPER, K. R. (2002). *Conjectures and Refutations*. London: Routledge.
- WALLERSTEIN, I. (2014). *Modern Dünya Sistemi -Merkezci Liberalizmin Zaferi 1789-1914-*. Çev: Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları.



MARX VE ADALET TEORİSİ

AYSEL DEMİR



by Alexander Deineka

Alman düşünür Karl H. Marx, doktora tezinde Demokritos ve Epiküros'un doğa felsefelerini karşılaştırarak yolunu belirlemiş, L. Feuerbach'ın G. W.F. Hegel'in nesnel idealizmine yaptığı materyalist eleştirilere göre düşüncelerine anlam katmış ve en bilinen tabiri ile Hegel'in baş aşağı duran felsefesini yeniden ayakları üzerine oturtmaya çalışmış, Hegel'in idealizmi ile Feuerbach'ın materyalizmini içselleştirerek bir biçime sokmuş ve böylece diyalektik materyalizm çerçevesinde kendi felsefesini temellendirmiştir. Teoriden yola çıkarak dünyayı yanlış yorumlamak yerine, *praksis*den yola çıkarak gerçekliğin anlamlandırılması gereğini savunmuş ve üreten varlık olan insanın, üretim ilişkileri çerçevesinde *praksis* ile tarihsel diyalektik süreçte, diğer bir ifadeyle yaşamda kendini gerçekleştireceğini düşünmüş ve bu düşüncelerle kendi felsefesi ve adalet teorisinin temellerini atmıştır.

Her ne kadar Marx "Adalet Teorisi" kavramını hiçbir eserinde birebir kullanmamış olsa da ve böyle bir söylemde bulunmaktan özellikle kaçındığı iddia edilse de söylemleri ve yaptıkları bizi Marx'ın bir "Adalet Teorisi"ne sahip olduğu düşüncesine götür-

mektedir. Marx'ın adalet kavramına karşı olduğuna dair tartışmalar uzun zamandır sürmektedir. Yorumculardan bir kısmı Marx'ın kapitalizmi adaletli bulduğunu, bir kısmı da adaletsiz bulduğunu iddia eder.. Özellikle Marksistler kendi içlerinde bu konuda tartışmaya girerler. Bazı Marksistler, Marksizm'in bir adalet teorisi olarak anlaşılamayacağını iddia ederlerken, analitik Marksistler, kapitalizmin ekonomik dinamikleri aracılığı ile devrimi açıklayabilmeyi bir adalet teorisi olarak algırlarlar. A. Wood, G. Brenkert, A. Buchanan, G. Cohen, J. Elster, ve J. Roemer gibi analitik Marksistler, Marx'ın çalışmalarının bir adalet teorisi olarak okunulup okunulamayacağı konusunda taraf olurlar. Cohen ve Buchanan gibi analitik Marksistler, Marx'ın dolaylı yünden bir adalet teorisi sunduğunu belirtirken, özellikle A. Wood, Marx'ın yazılarından bir adalet teorisinin çıkarılmasının bir zorlamadan ibaret olduğunu iddia eder (1).

Genel olarak Marx'ın kapitalizm eleştirisi, örtülü bir şekilde bir adalet kavramından faydalanır. Bu bağlamda, bir adalet teorisinin varlığından söz edilebileceği ileri sürülmektedir. Marx doğrudan doğruya bir adalet sınıflandırmasına gitmemiş olsa da Marx'ın

sosyalist toplum teorisi, bir adalet teorisi olarak görülebilir. Marksçı adalet, dağıtıcıdır. Çünkü, toplum içinde elde edilen bütün faydalar, toplumun bütün üyeleri arasında eşit olarak dağıtılmaktadır. Adil dağıtım da bütün çalışanların iddia edebileceği bir haktır. Eğer adil dağıtım ihmâl edilirse, toplumda adalet gerçekleşmez.

Marx için sosyal adalet, ekonomik adalette anlam bulur. Marx, kapitalizm şartlarında, kapitalistin emekçiden artı-değeri çaldığını söyler. Çalmak da genel olarak başkasının hakkı olanı haksız biçimde almak olduğuna göre, hırsızlık adaletsiz bir durumu beraberinde getirir ve “hırsızlığa dayanan” bir sistem de adaletsizliğe dayanır (2). Marx, kapitalizmi adaletsiz bir yapılanma içinde gördüğünden dolayı eleştirmektedir. Eleştiriye neden olan adaletsizlik-adalet tartışması bizi Aristoteles’in *Nikamakhosâ Etik* adlı eserinin Beşinci Kitap’ına götürür. Aristoteles de adaletin öncelikle adaletsizliğin ne olduğunu bilmekle tanımlanabileceğini belirtmektedir. Bu bağlamda, Marx’ın kapitalizmi kendi düşünceleri çerçevesinde adaletsiz buluyor olması, onun olaya tez ve antitez bağlamında diyalektik olarak baktığı hissini bizde uyandırmaktadır. Ayrıca, Marx, kapitalist toplumdaki iş bölümüne ve onun sonuçlarına tepkili olduğu için kapitalizmi eleştirir. Marx’a göre sorun yaratan nokta, üretim araçlarının mülkiyetinden kaynaklanan iş bölümü ve bunun sonucundaki ücretli-emek sistemidir. İnsanı işine, topluma ve daha sonra kendine yabancılaşmaya götüren iş bölümü, insanın özgürlüğüne ve kendini gerçekleştirmesine engel olmaktadır (3).

“Komünist toplumun daha yüksek bir evresinde, bireyin işbölümüne kölece bağımlılığı ve bununla birlikte fiziksel emek ile zihinsel emek arasındaki antitez ortadan kalktıktan sonra; emek, sadece bir yaşam aracı değil, yaşamın birinci gereği haline geldikten sonra; bireyin çok yönlü gelişimiyle birlikte üretken güçlerde arttıktan ve kooperatif servetin pınarları daha bol aktıktan sonra – ancak o zaman burjuva hakkın dar ufku bütünüyle aşılabılır ve toplum kendi bayrağına şunu yazabilir: Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyaçlarına göre!” (4)

Bu bağlamda Marx’ın adalet söylemleri, genelde sosyalizm aşamasında, “herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre” düşüncesi temelinde ortaya çıkar (5). Komünizm aşamasında ise bu ilke de ortadan kalkacak, kendini gerçekleştirmiş devletsiz bir toplum ortaya çıkacaktır. Bu noktada, hukukî ve ahlakî kurallara bu süreçte gerek kalmayacaktır. Genel olarak Marksistler de gerçekten devleti “iyi bir toplumun” gerek duymadığı bir şey olarak düşünür-

ler. Hatta Buchanan, *Marx ve Justice* adlı eserinde, çatışmalar ortadan kaldırılsa, kurumsal bir eşitlik kuramına da gerek kalmayacağını bildirir (6). Marx, kapitalizm sona erdiği ve özgür bir toplum yaratıldığı zaman adalet konusunda düşünmeye gerek kalmayacağını düşünür (7). Bu durum yabancılaşma ve sömürünün de sonunu getirecek ve toplumun zenginliğini herkes eşit bir biçimde paylaşacaktır. Böylece her bir kişi yeteneğine göre üretecek ve her bir kişi bundan ihtiyacına göre yararlanacak ve sonunda adil bir toplum gerçekleşecek.

Adalet Teorisine Götüren Kavramlar

Marx’ın adalet teorisini yönlendiren en önemli nitelikler; eşitlik temelinde toplumsallaşma, özgürlük ve kendini gerçekleştirmedir. Özellikle sosyalizm, Marx’ın nasıl adil bir toplum istediğinin örneğini bize verir.

Bu noktada, radikal sosyal adalet teorileri ile karşılaşırız. Bu teorilerin en ayırt edici niteliklerinden biri, her adımda eşitlikten yana olmalarıdır (8). Bu anlamda, sosyal adaletin en radikal biçimi; eşitlik ilkesiyle yola çıkarak sosyalizmi de içine alan Marksizm’de görülür. Marksizm, ekonomik, siyasi ve toplumsal bir bütünlükle hareket edip, eşitlik aracılığıyla insanların özgürleşerek komünizme ulaşacağını düşünür.

Toplumsal adaleti kendine temel alan Marksizm’de özgürlük, adil bir devlete ulaşmada araçsal bir nitelik görülür. Bu özgürlük anlayışında, toplumun bireye önceliği esastır ve özgürlük, toplumsal sistemin temel karakteristiğidir. Marksist anlayışta, özgürlük bireyden önce vardır sonra da varlığını sürdürecektir. Marksizm, bütünlükçü ve diğer değerlerle ilişkisi bakımından geniş kapsamlı bir özgürlük anlayışını destekler. Bu anlamda Marksist özgürlük anlayışı, bireyleri başkalarıyla toplum içinde etkileşim hâlinde görür ve bireysel özgürlüğü, toplumsal özgürlüğe giden diyalektik süreçte, aşılması gereken bir durum olarak vurgular. Elbette bu durum, altyapının üst-yapıyı belirlemesinin bir sonucudur. Farklı tercihler arasında, onların özgürlükle ilgilerine bakarak ayırım yapan Marksist özgürlük anlayışı; bireyin bilinçli, başkalarıyla topluluk hâlinde yaşayan ve karşılıklı ilişkiler içinde kendini gerçekleştirebilen bir varlık anlayışını desteklemektedir.

Marksizm genel olarak, kendini gerçekleştirme üzerinden giden bir adalet teorisi sunmaktadır. Kendini gerçekleştirmenin başarılması için, toplum; kişinin ihtiyaç duyduğu yaşam planlarını gerçekleştirmede her bir bireye kaynaklara ulaşmayı garanti etmelidir. Bu nedenle, ekonomik politikalar, kaynakların

toplumsallaştırılmasını gerektirir. Marksistlere göre, adil bir toplum, sadece demokratik ekonomik bir planla yönetilebilir ve bireyin kendini gerçekleştirmesini destekler niteliktedir.

Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler* adlı yapıtının On Birinci Tez’inde, artık kapitalizmin değişime, dönüşüme engel olacak kadar zararlı olduğu için dünyayı değiştirmenin zamanının geldiğini ifade eder (9). Buna göre de artık toplum, değişim ve üretim ilişkileri çerçevesinde anlamlandırılmalıdır. Altyapı; üretim güçleri, üretim ilişkileri, toplumsal iş bölümü ve mülkiyet ilişkilerini belirlerken, üstyapı; kültürü, ideolojiyi, siyasi kurumları ve toplumsal yönetim biçimlerini belirlemelidir.

Toplumların evrimi diyalektik bir nitelik taşıdığı için, toplumsal yapılar ilkel toplum, köleci toplum, feodalizm, kapitalizm, sosyalizm ve nihayet komünizm gibi aşamalardan geçerek anlam bulacaktır. Diğer bir ifadeyle, insanların artık bir meta olarak görüldüğü kapitalizm; sosyalizm ve komünizmin ortaya çıkmasına ortam hazırlayacak, sonuçta sosyalizm ve bunun son aşaması olan komünizmde sınıfsız toplum ortaya çıkacaktır.

Buna göre kapitalizm, en can yakıcı biçimiyle halk üzerinde uygulandıktan sonra sosyalizme kapılar açılacaktır. Sosyalizm, kapitalizmin aksine, iktidar ve üretim araçlarının halk tarafından kontrol edilerek, siyasal ve sosyal eşitliği sağlayarak adaletin yerine getirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu noktada, eşitlik ve kendini gerçekleştirme ilkeleri temeldir. Sosyalizmde toplum, birey karşısında daima bir önceliğe sahiptir. Bu bakımdan birey, toplumsal yapının bir ürünü olarak diğer bireylerle toplumsallaşma ve paylaşım içine girmek durumundadır. Bu toplumsallaşma sürecinde sosyalizm ile sınıf bilinci kazanan işçiler, devrimle iktidarı alarak üretim araçlarını kamulaştırır. Bundan sonra, tüm dünyada sosyalist iktidarların başa gelmesiyle sınıfsız ve devletsiz topluma geçilir. Marx’a göre, devlet de dâhil olmak üzere tüm iktidar biçimleri sınıfsal egemenliğin bir sonucudur. Bu nedenle, tüm siyasî mücadeleler çeşitli sınıflar arasındaki sınıf savaşımının ifadesinden başka bir şey değildir (10). Dolayısıyla Marx, sosyalizmi, sınıfsız-komünist topluma geçiş aşaması olarak görmektedir. Bu durumu Marx, *Gotha Programının Eleştirisi* adlı eserinde şu şekilde ifade eder:

“Kapitalist toplum ile Komünist toplum arasında, birinden ötekine devrimci dönüşüm dönemi yer almaktadır. Buna da bir siyasal geçiş dönemi tekabül eder ki, burada devlet, proletaryanın devrimci diktatörlüğünden başka bir şey olamaz” (11).

Yabancılaşma

Marx için, insanı insan yapan şey, emek ve üretimdir. İnsan, ancak pratik etkinlikle kendini gerçekleştirir ve bu hâli ile doğayı dönüştürme gücüne sahiptir. Bu dönüştürme sürecinde de kendisinin farkına varıp bilinçlenir. Marx, emeği emekçinin kendi düşüncelerinin de yoğrulduğu, üretirken nesneyi içselleştirdiği bir süreç olarak görür. Böylece emekçi, kendi kendini nesnelleştirmekte ve böylece de dışsallaşmaktadır. Bununla birlikte, insan bir yandan ortaya koyduğu ürünlerle kendini gerçekleştirirken, diğer yandan da ürünleri yaparken kendini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Marx ve Engels tarafından ortaya konan Marksist kurum; insanların kendi emeklerinin ürünlerinden özgürce yararlanabilme hakları olduğunu ama toplumu “proletarya” ve “burjuvazi” olarak sınıflara ayıran kapitalist sistemin, insanları bu haklardan mahrum bıraktığını, bu durumunda insanın kendisine yabancılaşmasına neden olduğunu bildirir (12).

Kapitalizmde, emekçinin-işçinin ürettiği her şey kapitaliste aittir. Toplumsal alanda, bir sınıfın iktidarı ve dolayısıyla üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulundurması diğer sınıfları sömürebilmesine olanak sağlar. İşçi, bir kâr nesnesidir ve kapitalist onu yok etmek istemez. Bu arada işçi, emek harcarken kendini de tüketmektedir. Bu durumun sonunda kapitalist, egemenliğini emekçiler üzerinde daha da yoğunlaştırır. Buna göre, *“İşverenin işçiye bakış açısından; işçiler, işverenin emrinde para kazandırmak için onun için çalışır, işçinin bakış açısından; işçiler kendi yiyecek, giyecek, vb. ihtiyaçlarını karşılamak için çalışır”* (13).

Marx’a göre, üretim süreci, insanın yaratıcılığını nesneleştirir ve artık insan, kendinden ayrı maddî nesneler oluşturmaya başlar (14). Burası ince bir noktadır, çünkü yabancılaşma bundan sonra derin bir biçimde ortaya çıkmaya başlayacaktır. Yabancılaşma, kendi emeğinin ürünlerine yabancılaşma, doğaya yabancılaşma, diğer insanlara yabancılaşma ve son olarak kendine yabancılaşma şeklinde ortaya çıkar. Bunlardan en kayda değeri, kendine yabancılaşma durumudur. Buna göre de işçi ürettikçe sermaye büyür, sermaye büyüdükçe işçi sermayenin egemenliği altına girer ve yoksullaşır. Emeğin yabancılaşması, emek ile sermaye arasında uçurumun açılması demektir. İşçi, o koşullarda giderek insan olma niteliklerini yitirecek, hayvanî isteklerini giderdikçe mutlu olacaktır. İnsanın emeğine yabancılaşmasının nedeni, emek ürününün başkasına ait olması ve bunun, insanın kendisine

karşı bir güç olarak kullanılmasıdır. Bu yabancılaşma ortadan kalkmadığı sürece, insan kendi emeğinin esiri olacaktır.

Marx'ın yabancılaşmayı, toplumsal ve üretim ilişkileriyle ilgili olduğu için iktisadî düzeyde ele aldığını görüyoruz. Kapitalist sistemde, burjuva toplumundaki sistemli sömürü insanı kendine, emeğine ve en sonunda da yaşama yabancılaştırmaktadır. Böylece Marx, kapitalizmi, insanın özgürleşmesinin ve kendini gerçekleştirmesinin önünde en büyük engel olarak görmüştür. Marx'a göre, sınıflar bilinçli bir gönüllülükle değil, üretim biçimlerine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Her sınıfın kendi çıkarına eylemde bulunması, sosyal sınıflar arası çatışmayı ortaya çıkarır. O, *Komünist Manifesto*'nun giriş bölümünde; şimdiye kadarki bütün toplumların tarihinin sınıf savaşmaları tarihi olduğunu belirtir (15). Marx, geleceğin toplumunda komünizmle birlikte, devletin ortadan kalkmasını ve yabancılaşmanın yok oluşunu göreceğimizi ifade etmektedir.

Sonuç olarak, yukarıdaki açıklamalar bizi Marx'ın bir adalet teorisine sahip olduğu düşüncesine götürmektedir. Genel olarak eşitlik, özgürlük, kendini-gerçekleştirme ve özel olarak da üretici güçler, üretim ilişkileri, sınıf mücadelesi, sömürü-emek teorisi gibi kavramlar açıkça Marx'ın adalet teorisi şemsiyesi altında toplanabilir.

Marx'ın materyalist, ilerlemeci ve determinist bir tarih ve toplum anlayışı oluştururken, sosyo-ekonomik yapıların maddî ilişkiler tarafından, diğer bir ifadeyle üretim güçleri ve üretim ilişkileri tarafından belirlendiğini, sınıfların ekonomik temelli olduğunu ve sınıfların özel mülkiyetin adaletsiz dağılımına bağlı olarak ortaya çıktığını, proletaryanın gerçekleştireceği devrimle birlikte sınıfların ortadan kalkacağını ve gerçek özgürlüğün gelmesi ile gerçek insanlık tarihinin başlayacağını bildirdiğini görmekteyiz. Marksizm'de, tarihi toplumların sosyo-ekonomik yapıları, yani maddî ilişkiler ağı belirler (16). Bu ağın temel niteliği, üretenle tüketen arasındaki toplumsal ilişkidir. Adaletsiz dağıtılan özel mülkiyet kaldırıldığında, ekonomik temelli sınıflı toplumlar da son bulacaktır. Emekçi sınıfın gerçekleştirdiği devrimle sınıflar ortadan kalkacak, herkes hakkını alacak ve böylece gerçek eşitlik, özgürlük ve adalet gelecektir.

Marx, sosyalizm ve komünizm kuramlarıyla olumlu ve olumsuz yönde birçok eleştiri almıştır. 20. yüzyılın sonu ve 21. yüzyılın başı itibarıyla kapitalizmin büyük krizlerle sarsılması, Marksizm'in yeniden güncelliğini kazanmasına neden olmuş, bir anlamda Marx ve Marksizm'e yeniden dönüş başlamıştır.

Dipnotlar

- (1) Wood, 2004: 69
- (2) Cohen, 1983: 443
- (3) Tucker, 1969: 50
- (4) Marx, 1875: 531 ve Marx. 2004a: 177
- (5) Marx, 1875: 531
- (6) Buchanan, 1982: 57
- (7) Freeman, 2007: 359
- (8) Barry, 2000: 160
- (9) Marx, 2004b: 21
- (10) Marx, Engels, 2004: 58
- (11) Marx-Engels, 2002: 22
- (12) Marx, 2000: 28-38
- (13) Rockmore, 1993: 106
- (14) Marx, 2000: 75
- (15) Marx, 1998: 5
- (16) Pfeffer, 1990:55

Referanslar

- BUCHANAN Allen, *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism, Philosophy and Society*, p. 51-61. Totowa, NJ; London: Rowman & Littlefield; Methuen. 1982.
- BARRY, N. P., *Modern Political Theory*, Palgrave Press, New York 2000.
- COHEN, A. G., 'Review of Allen Wood's *Karl Marx*'. In: *Mind* 92, pp. 440-445., 1983.
- FREEMAN, Samuel, *John Rawls, Lectures on The History of Political Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- MARX, K., "Critique of Gotha Programme," Tucker (1978) içinde., 1875.
- MARX, K., *Komünist Parti Manifestosu*, Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Sol Yayınları, İstanbul 1998
- MARX, K., *1844 El Yazmaları*, Çev. M. Belge, Birikim Yayınları, İstanbul 2000.
- Marx, K. Kapital, C. I, Çev. Alaattin Bilgili, Sol Yayınları, Ankara 2003.
- MARX, K. (2004a) "Gotha Programı Eleştirisi," *Karl Marx - Friedrich Engels, Siyasi Yazılar*, Çev. Ahmet Fethi, Hil Yay, İstanbul 2004.
- MARX, K., (2004b). *Feuerbach Üzerine Tezler, Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Çev.S. Belli, Sol Yayınları, Ankara, 2004.
- MARX, K., ENGELS, F., *Gotha Programının Eleştirisi*, Çev. Barışta Erdost, Sol Yayınları, İstanbul 2002.
- PEFFER, R. G., *Marxism, Morality and Social Justice*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- ROCKMORE, T., *Before and After Hegel*, Hackett Publishing, Indianapolis, 2003.
- TUCKER, R. C., *The Marxian Revolutionary Idea*. New York 1969.
- WOOD, W. A., *Karl Marx*. New York: Routledge 2004.



MARX VE TARİHSEL BİREYİN ÖZGÜRLÜĞÜ

BERKAY COŞKUN



by Alexander Deineka

Karl Marx (1818-1883) belki de Aristoteles'ten (MÖ 384-322) sonra tarihte üzerine en çok yorum yapılan filozoftur. Seçtiğimiz konu ise oldukça çetrefilli olmakla beraber, Marx'ın metodolojik olarak içine düşmüş olduğu paradoksu gözler önüne serecek niteliktedir. Bu yüzden, bu yazıda Marx'ı, tarihsellik düşüncesinden ve yaratma gücü elinde olan bireyden hareketle ele alacağız.

Belirtmek gerekir ki, her bilim insanı gibi Marx da dönemin düşünsel koşullarından etkilenmiştir. Böyle düşünecek olursak, yine her bilim insanı gibi, Marx da, yaşadığı tarihsel dönemin bağlamının düşünsel sınırlarına takılmış, yaşadığı dönemin bilimsel paradigmasından önemli ölçüde etkilenmiş ve bu da teorilerine yansımıştır. Marx'ın teorilerinde –her ne kadar bir yüzyıl kadar geride kalmış olsa da– Aydınlanmacı felsefenin bazı yansımaları görülür. Özellikle “tarihte ilerleme” idesi, 19. yüzyıl sosyologlarını (Auguste Comte, Herbert Spencer gibi) etkilediği gibi, Marx'ın görüşlerinde de önemli bir konuma sahiptir. Marx, tarihi, özgürlüğün gerçekleşme alanı olarak gördüğü görüşünü, tarihte ilerlemenin kaçınılmaz, zorunlu olduğu ve tarihin belli bir ereğe doğru ilerlediği görüşüyle birleştirir; ayrıca Marx, tarihin bir sona doğru (*eskaton*) “ka-

çınılmaz” olarak ilerlediğini, tarihin sonunun: “(...) *maddi ilişkilerin yol açtığı çatışma nihayetinde ‘iyi toplum’a, bütün üretim araçlarının ve gücün adil bir biçimde dağıtıldığı (...)*” (1) şeklinde, herkesin özgürleştiği, “kötülüklerin ortadan kalktığı bir toplum” ile gerçekleşeceğini söyler.

Aslına bakılırsa, Engels ile Marx teorilerinde, Hegelci düşünceye karşıt bir biçimde, tarihin tam olarak sona ermediğini, sadece, şu ana kadar yaşanan tarihin “insanlığın tarih öncesi”, “insanlığın öntarihi” olduğunu, asıl tarihin henüz başlamadığını, “gerçek insanlık tarihi”nin ise proletarya devrimiyle başlayacağını vurgularlar. Fakat bu noktada bizim eleştirimiz şu yöndedir: Engels ve Marx'ı bir anlığına kuramsal açıdan haklı sayarsak (2), her ne kadar ikisinin de Hegel'de mevcut olan eskatolojik görüşü reddedip, tarihin sonu olduğu görüşünü kabul etmediklerini göz önünde bulundursak da, görülecektir ki, Engels ve Marx'ın teorileri sosyalist toplumdan, komünist topluma geçince sona ermektedir. Althusserci bir deyişle, Devlet Aygıtı (DA) ortadan kalkar (3), ve böylece tam özgürlüğün gerçekleştiği, ileri derecede eşitliğin olduğu topluma geçilir. Diğer bir eleştiriye de metodolojik yönden yapmaktayız: Eğer Marx gerçekten tarihsel materyalizm sistemiyle ev-

rensel bir tarih yasası bulduysa ve bu yasa tez+antitez=sentez görüşüne dayanıyorsa, nasıl oluyor da sosyalist veya komünist toplum kendi olumsuzlamasını ya da antitezini barındırmıyor? Biz bunun cevabını, Marx'ta tarihin nihai ereğine ulaşmış sona erdiği düşüncesi olarak veriyoruz.

Marx'ın şu anın ve geçmişin kırıntılarıyla, başka bir deyişle, bir tarihçi olarak kendi araştırmacı yönelimleriyle ve araştırdığı konunun ilgisiyle seçtiği olgu ve olaylardan hareketle, geleceğe dair sanki bir kâhinmişcesine öndeyide bulunması, geleceği önceden görmesi, diğer bir ifadeyle, tarihsel kehanetlerde bulunması, onun eleştirilebilecek önemli diğer kuramsal problemlerinden biridir. Karl Popper (4), bu şekilde, geleceğe dair varsayımlarda bulunan "öğretileri", kuramları tarihsicilik olarak adlandırır. Weber'in bir bakış açısıyla sosyolojiye yaklaştığımızda, sosyalbilimcinin rolünün, olması gerekeni incelemesi gerektiği olduğunu; birtakım neden-sonuç ilişkilerinden yola çıkarak öndeyilerde bulunmak veya toplumsal yapının ya da toplum içi karşılıklı etkileşimlerin nasıl olması gerektiğini söylemek olmadığını, daha çarpıcı bir söyleyişle, sosyalbilimcinin görevinin vaaz vermek olmadığını görürüz.

Bu aşamada yeni bir paragraf açmak gerek. Çünkü Marx'ın geleceğe dair çıkarımlarda bulunması, bizi, pozitivist paradigmanın onun teorisine nasıl sızdığını göstermeye yönelir. İkinci paragrafın başlarında demiştik ki; Marx, yaşadığı dönemin düşünsel sınırlarına takılmıştır. Kendisi büyük ölçüde görünüm ve realite (öz) ayırımına dayanan realist felsefi akımının kuramsal uygulayıcısı olsa da, tarihsel analiz yaparken o dönemin egemen paradigması olan pozitivistlikten de son derece etkilenmiştir. Marx'ın geleceğe dair bulunduğu tahminler de bu görüşü doğrular niteliktedir. Şöyle ki; Engels, Marx'ın tarihsel evrimin yasalarını keşfettiğini söyler. Tarihte yasallık fikri net bir biçimde pozitivist paradigmanın tanıdık bir söylemidir.

Marx'ın toplumların evrimi üzerine, her topluma içkin olan tarihsel değişim yasaları olduğu görüşü, onu açık bir şekilde sosyalizm toplumunu öngörmeye yönelmiştir. Bilindiği üzere, ona göre her toplum kendi iç çelişkilerini (antitez) kendi içinde barındırır, her toplum kendini yok edecek tohumları bizzat kendisi yaratır. Kapitalizmde de karşıtlığı yaratan, kapitalist toplumu sona erdirecek güç proleter tabakadır. Üretim araçlarının özel mülkiyetini elinde bulunduran, işçinin emeğinin sahibi olan burjuvaziye karşılık proletarya, 19. yüzyıl şehirlerinde hayatta kalmak için emeğinden başka satacak hiçbir şeyi olmayan, sefil bir durumda, karnını doyurmak için

uzun saatler boyu çalışmak zorunda kalan bu toplumsal sınıf, Marx'a göre tarihsel açıdan zorunlu olarak, kapitalizmi, özel mülkiyeti eline geçirerek yok edecek – yine Althusserci bir deyişle tüm Devletin İdeolojik Aygıtlarını (DİA) kontrol altına alacaktır.

Her ne kadar kapitalizmin kendi kendini olumsuzlaması yine kendi çelişkilerinden (yabancılaşma, artı-değer, ödenmeyen ücretler) kaynaklansa da, aslında bu, –sözde– Marx'ın keşfettiği tarihsel yasanın (tez-antitez-sentez) hipotetik-dedüktif mantıksal ilkesiyle genelden (tarihsel yasa) özele (kapitalizm) uygulanmasından başka bir şey değildir. Daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse, kapitalizmin kendi kendini içten yok etmesi, Marx'ın keşfettiğini söylediği evrensel tarihsel yasasından kaynaklanmaktadır. Bu noktadaki problem ise, kapitalizmin kendini yok etmesi, ona içkin (*immanent*) olduğu söylenen çelişkilerden mi, yoksa, gerçekleşmesi zorunlu olan tarihsel evrensel yasasından mı kaynaklanır? Bu sorunun cevabını Marx'ın teorilerine bakarak verecek olursak, cevap ikisi de olur. Ancak bu durum büyük bir paradoksa yol açmaktadır: Eğer ki tarihsel yasaya göre sosyalist toplum kaçınılmaz olarak gerçekleşecekse, metodolojik ifadeyle, neden-sonuç ilişkisinden hareketle B (sentez-Sosyalizm) A'dan (tez+antitez-Kapitalizm) zorunlu olarak çıkacaksa, böyle bir varoluşsal durumda toplum içindeki eyleyen bireyin özgürlüğü kendi elinde midir, yoksa Marx'ın teorisinde bireyin özgürlüğü tarih yasasına aktarılacak, bireyin özgürlüğü elinden mi alınmıştır?

Başlıkta tarihsel birey diyerek bireyi zaten tarihsel bağlamın içine hapsederek bireyin elinden özgürlüğünü almış olduk. Bu görüş itibarıyla bireyin tarihsel açıdan özgürlüğünü iki farklı diyalektik yöntem ile ele alacağız:

1. Hegel'in diyalektiği (idealist anlayış). Hegel'in tarihselcilik anlayışına göre, birey içinde bulunduğu tinsel koşullar içinde tutukludur. Birey dışarıyı ancak, yaşadığı dönemin, çağın düşünsel imkânlarıyla anlayabilir. İçinde bulunduğu tinselliğin dışına çıkarak anlaması olanaksızdır. Bu açıdan geçmişi anlamak, ancak günümüz bakış açısından yola çıkılarak mümkün olabilir.

2. Diyalektik materyalizm (Engels ve Marx). Bu görüşe göre, alt-sınıf olan proletarya ekonomik sermayeye sahip olmadığı için (5), sürekli tahakküm altındadır ve ezilmektedir. Bu yüzden Engels ve Marx'a göre, sınıflı toplum yapısında hiçbir zaman tam bir özgürlük –hele alt-sınıflar için– hiçbir zaman olanaklı değildir. Bundan dolayıdır ki, toplumsal sınıfların ve bu sınıflar arasındaki altyapıya dayanan çatışmaların sonucu olarak beliren eşitsizlik ve ta-



hakkümün ortadan kalkması için proleter devrim zorunludur. Marx'a göre ise böyle bir devrim zorunlu ve kaçınılmaz olduğu için, tarihsel ilerlemenin bir sonucu olarak kesinlikle gerçekleşecektir. Diğer bir ifadeyle, diyalektik tarih yasasına göre işçi devrimi mutlak olarak (yukarıdan belirlenimci) yaşanacaktır ve tarihte ilerleyişin farklı bir aşamasına, sosyalist düzene geçilecektir. Marx'ı bu şekilde ele alınca onun fazlasıyla determinist olduğunu fark etmek de, belli bir iradeye sahip bireylerin, eyleyenlerin (proleterlerin) amaçlı eylemine ihtiyaç olduğu açıktır ve Marx da bunun son derece bilincindedir. Ancak, Marx, çoğu zaman akıllara şu soruyu getirmektedir: Mademki tarih yasaları zorunlu olarak gerçekleşecekse, mademki sosyalist topluma geçiş kaçınılmazsa, diğer bir deyişle diyalektik tarihsel yasa eğer ki kesin olarak insanlığı özgürlüğe götürecekse, o hâlde özgürlük için amaçlı bir şekilde eylemde bulunmanın (devrimi bizzat kendi ellerimizle yapmamızın) ne anlamı vardır?

Bu sorunun cevabı burada verilemeyecek kadar uzun olmakla beraber, ne Marx'ın ne de Engels'in sağlık sorunları nedeniyle bu soruyu cevaplamaya ömürleri yetmemiştir. Fakat siz değerli okuyucular için, bu soruyu cevaplamakta yardımcı olacak şu soruları buraya bırakmak gerekir: Tarihsel yasaların gerçekliği nedir? Tarihsel yasalar varsa, bu tarihsel yasaların kaynağı nedir? Eğer varsa, tarihsel yasalar

içkin midir, aşkın mıdır (Marx'ın realist felsefesine ithafen)? Tarihsel yasalar yoksa, bireyler dışarıyı (toplumu) ne derece belirleyebilir?

Bizim bireylerin özgürlüğü konusundaki tutumumuz ise şöyledir: Bireyler ne tam olarak özgürdür, ne de tam olarak tarihsel-toplumsal alana tutsaktır. Böyle düşünersek bireyler için önerebileceğimiz kavramsal kalıp "görece-aktif" olacaktır. Bireyler tamamen toplumsal kalıpların kuklası olmadığı gibi, tamamen sınırsız irade ve sınırsız eylem gücüyle toplumu değiştirme kuvvetine de sahip değildir. O yüzden bireyler toplumsal alanda, görece-aktif bir rol sergilerler. Bireyler iradî ve amaçlı eylem gücüne sahip olsa da, eylemler bir yerden sonra bazı toplumsal ilişkilere, çok ileri bir seviyede de tarihsel bağlama (burada Dilthey'in tinsellik görüşünü kabul etmekteyiz) takılırlar. Yakın sosyoloji tarihinde bu tanıma yakın bir kavramsallaştırmaya başvuran sosyolog Norbert Elias'tır (1978) (6). O da, yukarıdaki-ne benzer bir tanımdan hareketle "görece-otonom" kavramsallaştırmasına başvurmuştur.

Dipnotlar:

- (1) Goodwin, Glenn A., Scimecca, Joseph A., *Klasik Sosyolojik Teori*, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 113.
- (2) Pratik yönden haklı saymak imkânsızdır. Çünkü tarih göstermiştir ki, Engels ve Marx'ın bahsettiği anlamda bir sosyalist veya komünist toplum ya da topluluk hiçbir zaman varolmamıştır.
- (3) Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016.
- (4) Tarihsicilik düşüncesi için bkz.: Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Liberte Yayınları, İstanbul, 2017.
- (5) Bourdieu ekonomik sermaye kavramından hareketle, bu metaforu genişletir ve sınıflar-arası tahakkümün nedeninin sadece ekonomik sermayeden kaynaklanmadığını, tahakkümü meşrulaştıran kültürel ve simgesel diğer sermaye tiplerinden de söz eder. Bu yüzden Bourdieu, her ne kadar kendisinin de büyük ölçüde Marksizm'den etkilendiği açık olsa da, temel Marksist argümanı oldukça indirgemeci ve determinist bulur.
- (6) Elias, Norbert, *Sosyoloji Nedir?*, Olvido Kitap, İstanbul, 2016.

Kaynaklar:

- GOODWIN, Glenn A., SCIMECCA, Joseph A., *Klasik Sosyolojik Teori*, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2016.
- KEAT, Russel, URRY, John, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2016.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Komünist Manifesto*, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2016.
- ÖZLEM, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015.
- ÖZLEM, Doğan, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2017.
- ÖZLEM, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016.
- SLATTERY, Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015



MARX'IN ÖZGÜRLÜK KURAMININ DAYANAĞI OLARAK PRAKSİS

SEVİNÇ TÜRKMEN*



by Alexander Deineka

200. yaşında Marx'ı bir daha hatırlamanın, Marx'a yaşadığımız çağdan bakma ihtiyacının tarihsel ve nesnel nedenleri söz konusu. Zirâ toplumsal varoluşun doğasını, toplumsal yaşamı oluşturan yasaları, toplumsal yaşamın kuruluşu ile doğanın zorunlu bağıntısını ve nihai olarak özgürlüğün ontolojik olanaklarını anlamaya yollarını araştırırken kaçınılmaz biçimde karşımıza çıkan isimlerden birisi Marx olmuştur. Her ne kadar bizim topraklarımızda da genel olarak ideolojik ve politik etkiler üzerinden sıkça başvurulmuş bir isim olsa da, Marx'ın düşüncesinin ve kavrayış tarzının lâ-yıkıyla bilindiği ve eleştirel biçimde ele alınabildiğini söylemek oldukça güç. Bunun belki en önemli nedeni, Marx'ın düşüncesinin taşıyıcı gücü olan felsefenin genelde ikincil nitelikte düşünülmüş olmasıdır. Ne var ki salt ideolojik ve politik yönlerin ele alındığı, felsefenin ise görünmez olduğu ya da arkada bırakıldığı bu yaklaşımlar, Marx'a ve Marksizm'e en çok hanel getiren yaklaşımlar olmuştur. Oysa bilhassa gençlik döneminde yazdıklarında da apaçık bir şekilde görüleceği üzere, felsefe Marx'ın hareket noktasıdır, dahası Marx'ın düşüncesinin omurgasını felsefe teşkil eder. Sonraki çalışmaları ve düşünceleri de hiçbir zaman bu hareket noktasından kopmadığı gibi bu hareket noktasını derinleştirmeye ve geliştirmeye dönük bir arzu ile neşet eder. Felsefe, bilim ve politika arasında kurulan diyalektik ilişkinin sürekliliği ve tutarlılığı, Marx'ın düşüncesindeki üretkenliğin ve canlılığın kaynağını oluşturur. İşte bu kaynağı anlamamıza yardımcı olacak kavramlardan birisi *praksistir*.

Praksis, Marx'ın felsefesinin pozitivizme ya da dogmatik bir materyalizme dayanmadığını ve dayandırmayacağını gösteren temel kavramlardan birisi ve

onun düşünce sisteminin kurucu unsurudur. Praksis araştırmasındaki dayanağın doğa olması ise Marx'ın düşüncesindeki ekolojik addedilebilecek boyutu teşkil eder: *"İnsanın fiziksel ve manevi hayatının doğaya bağlı olduğu, sadece doğanın kendine bağlı olduğu anlamına gelir, çünkü insan doğanın bir parçasıdır"* (Marx, 2003: 80). Manevî ya da tinsel boyuta vurgu, Marx'ın düşüncesinin kaba bir pratikçilikle hiçbir zaman ilişkilendirilemeyeceğini duyurur. Bilakis fiziksel ve tinsel varoluşumuzun kaynağının ortak olması ve bu kaynağın da sonsuz olanaklara sahip olan doğa olması, bizim de bu sonsuz olanağın bir parçası olmamız açısından varoluşumuzdaki zengin olanakları ifade eder. Marx'ın "çalışma"nın ve daha genel olarak emeğin doğasını araştırması da insandaki bu zengin niteliklerin ve olanakların edimselleşmesinin önündeki engellerin açığa çıkarılması ve aşılmasına dönük güçlü bir arzuya dayanır. Öyleyse bu arzu, Spinoza'nın deyişiyle "içsel nedenler tarafından belirlenme"nin ya da "doğasının yasalarına uygun olarak varolma ve eylemde bulunma gücü"nün (Spinoza, 2007:18) yani praksisin ontolojik temellerini keşfetme ve gerçekleştirme arzusudur.

Praksis araştırması her ne kadar insan araştırmasına dayansa da insan araştırmasının dayandığı nihai uğrak doğa olduğu için buradaki öncül doğanın ne olduğu, hangi ilkelere ve yasalara göre var olduğudur. Dolayısıyla Marx'ta insan doğası araştırması –metodolojik olarak ayrılabilir olsa da– genel olarak doğa araştırmasından ayrı düşünülemez. Zirâ insan doğasından ya da insan özünden bahsederken kalıcı bir özden bahsetmek insan varlığının dayanağı olan genel doğayla uyumlu bir argüman değildir. İnsan, *"kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı*

*Kocaeli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr.

zamanda kendi öz doğasını da değiştirir” (Marx, 2011: 181). Marx’ın doğanın her şeyin temeli olduğu vurgusu bu açıdan ontolojik bir göndermedir: “Doğa, her türlü felsefeden bağımsız olarak vardır; doğa, biz insanların, kendimiz de doğa ürünleri olan bizlerin, üzerinde büyüdüğümüz temeldir; doğanın ve insanların dışında hiçbir şey yoktur” (Marx, 1975: 20).

Öyleyse praksis yani Marx’ın deyimiyle insanın “gerçek ve düşüncel ilişkilerinin evrenselliği” ya da “kendi varlığının özsel gerçekleşmesi”, “kendi tarihini, bir süreç olarak kavrayışı, ve doğayı (aynı zamanda onun üstünde pratik bir güç olarak kendi gerçek bedeni olarak tanıyışı” (Marx, 2003 (a): 33) olarak tanımlanabilir. Tüm bu olanakların gerçekleştiği dayanak olarak doğa araştırması ise praksisin nesnel boyutunu temin eder. Ne var ki burada en az iki boyutlu bir okumanın diyalektik birliği karşımıza çıkar: Doğa araştırması ile toplum araştırmasının tarihsel birliği. Marx zaman zaman bu ikisinin birleşeceğinden bahseder: “Doğa bilimleri zamanla insan bilimini de kapsamına alacak ve aynı şekilde insan bilimi doğa bilimini içerecektir: Bir tek bilim olacaktır” (Marx, 2003: 120). Ne var ki bu tez, bir indirgemeyi değil temellere dönmeyi salık verir: Temel olarak doğa araştırmasına dönmeliyiz ama bunu yaparken bireyselleşme ve toplumsallaşma gibi birçok yönden insanileşme sürecinden bağımsız düşünmemeliyiz. Zirâ insandan bahsettiğimiz her anda doğadaki bir süreçten bahsetmiş oluruz. İşte praksi de bu sürecin kuruluşuna yani doğanın sonsuz üretilişine katılma, bu üretimin bizzat parçası olma olarak düşünebiliriz. Görüldüğü üzere Marx’ın doğa ile insan ya da doğa ile toplum arasındaki ilişkide indirgemeci bir yaklaşım sergilediğini söylemek oldukça zor dahası imkânsızdır. Filozofun tarih bilimine ilişkin düşünceleri de bu minvalde yorumlanmalıdır: “Biz tek bir bi-

lim tanıyoruz, o da tarih bilimidir. İnsan tarihe iki açıdan bakabilir ve tarihi doğa tarihi ve insanlık tarihi diye ikiye bölebilir. Ancak, bu iki yan birbirinden ayrılmaz. İnsanlar var olduğu sürece, doğa tarihi ve insanlık tarihi karşılıklı olarak birbirini koşullayacaktır” (Marx & Engels, 2013: 28). Bununla birlikte sınıfsal çatışmalara bağlı olarak yaşanan toplumsal koşullardaki tarihsel dönüşüm ve yabancılaşma, insan ile doğa arasındaki özsel bağı pratik olarak dönüştürmüş ve bu yabancılaşma insanlık tarihi ile doğa tarihi arasındaki bağı yok saymaya değin varmıştır. Doğa ile insan karşıtlığı üzerine inşa edilmiş bir toplumsal yaşam tarzının ortaya çıkardığı bir başka çelişki ise –praksis araştırması açısından da özsel bir yere sahip olan– düşünce ile beden arasında varsayılan çelişki olmuştur. Bu varsayımsal çelişkinin aşılması, praksis araştırmasının önemli boyutlarından biridir.

Praksisin Doğası

Marx, yüzyıllardır kanıtlanmaya çalışılan ve neredeyse kadim bir sorunmuş gibi ele alınan düşünce ve beden ayırımına ve bunlar arasındaki ilişkinin olanağına dönük araştırmayı bunların doğal birliğine dayanan praksis araştırması ile aşar ve kökleşmiş bir önyargıyı hükümsüz kılar. Zirâ praksisin dayanağı, düşünce ile beden arasındaki birlik, bu birliğin dayanağı ise doğadır. –Spinoza’da olduğu gibi– Töz olarak doğa, her varolanın varlık nedeni olduğu kadar her varolanın varoluşunu sürdürme ve birçok etkinlik tarzı içinde olmasının da dayanağıdır. Dahası doğaya ilişkin bilgi, doğada henüz keşfedilmemiş sonsuz varoluş tarzının olabildiği olgusunu karşımıza çıkarır ki bu doğrudan doğruya insan etkinliğinin sınırlarına da yeni boyutlar kazandırması açısından heyecan vericidir. Spinoza’nın “bedenin neler yapabileceğinin” henüz gösterilmemiş olduğu yönlü uyarısı aynı zamanda madde-nin doğasına ilişkin araştırmanın derinleştirilmesi açısından da kış-

kırtıcıdır. Marx ise bu tartışmayı praksis kavramı üzerine inşa eder. Bu kavramın diyalektik denilebilecek farklı kavramsal bileşenleri vardır: kesintililik-kesintisizlik, rastlantısallık-zorunluluk, sonluluk-sonsuzluk, bireysellik-toplumsallık, görecelik-nesnellik vb. Karşıt varsayılan tüm bu bileşenler, esasen doğanın olduğu gibi praksisin de tanımlanmasındaki temel bileşenlerdir ya da praksis tüm bu olanaklardan mürekkeptir. Marx da praksis kavramını araştırırken tüm bu kavramsal zenginliği ve ontolojik farklılıkları bir bütünlük içinde ele almaya –ki bu yeni bir metazifiktir– çabalar. Bununla birlikte Marx, praksisin doğası gereği sınırları çizilebilen bir içeriğe sahip olmadığını farkındadır. Onun özgürlük kuramına canlılığını ve yaratıcılığını veren uğraklardan biri de bu keşiftir.

Söylemeden geçmeyelim; Marx’ı ele alırken bunu filozofun praksis kavramından hareketle yapmamızın nedeni, Marx’a atfedilen ekonomist, pozitivist, kaba determinist, mekanik maddeci gibi atıfların hükümsüzlüğünü gösteren en temel kavramlardan birinin ve Marx’ın felsefesinin dayanağı olan kavramın praksis olmasıdır. Bununla birlikte Marx’ın praksis kuramı, onun geleneksel felsefeden kopuşunu imler. Her ne kadar Marx da başlangıç noktasının madde ile düşünce arasındaki ilişkinin doğasının araştırılması olduğunu düşünse ve bu tartışmada maddenin önceliğine dikkat çekse de bu öncelik onun düşüncesine ve genel olarak onun maddeciliğine uygun biçimde kavranılmadığı sürece Marx’ın felsefesi lâıykıyla ele alınmış sayılmayacaktır. Zirâ Marx, kavrayışındaki kesinliği ve muhakeme gücünü felsefeye borçludur. Öyleyse Marx’a –bilhassa Feuerbach ve Hegel eleştirileri üzerinden– atfedilebilecek “pratikçi, determinist ya da kaba maddeci” gibi sıfatların hiçbir karşılığı olmadığı gibi Marx’ın idealizme karşı olduğu kadar bu tarz yaklaşımlara

da savaş açtığı kolaylıkla görülebilir. Bunun için ise Marx'ın yazdıklarına eleştirel bir gözle bakmak kâfidir.

Marx'ın praxis kuramının filozofun *Feuerbach Üzerine Tezler*'ine dayandırılabilceği genel bir savdır ki Balibar bu tezleri "praksisin ontolojisi" (Balibar, 2003: 50) olarak nitelendirir. Zirâ Marx'ın praksisle aynı anlama geldiğini söyleyebileceğimiz "devrimci pratik" kavramı bu tezlerde ifade edilir. Bu nedenle Marx'ın praxis kuramı "bu tezlerden damıtılmıştır. 'Eleştirel-pratik' etkinlik 'devrimci pratik' olur" (Bernstein, 1971: 55). Her ne kadar Marx'ın bu tezlerinden on birincisi yaygın bir şekilde Marx'ın praxis kavramının tanımlanmasında kullanılsa da bu eğilim Marx'ın praxis kuramına ilişkin yüzeysel bir fikir oluşturma tehlikesi taşır. Sözgeçlimi bunlardan sekizincisi yani "[t]oplumsal hayatın tamamı, özünde pratiktir. Teoriyi mistisizme götüren bütün sırlar, ussal çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur" (Marx & Engels, 2013) tezi, praksisin anlaşılmasında daha kapsamlı bir çerçeve sunar. Bu tezlerin bütününden çıkarılacak birçok farklı sonuç söz konusudur. Sekizinci teze göre, bilinebilir hiçbir şey yoktur ve bilinemezliği iddia etmek ya mesnetsiz bir şekilde insan kavrayışına sınır çizer (ki bu düşüncenin sonsuz doğanın bir sıfatı olduğunu yadsımak anlamına gelir ve bu iddia nihilizmin de temellerinden biridir) ya da bilinebilir bir alan aracılığıyla bilgiyle teolojik ve dogmatik alanı yaklaştırarak mistisizmin ve insan üzerindeki her türlü yüce kategorisinin temellendirilmesi için kullanılır (ki bu tez de eşitsizliğin temellerinden birini teşkil eder). Oysa Marx'ın özgürlük ya da praxis kuramının bir öncülü olarak "her insana, varlığının özsel gerçekleşmesi için zorunlu toplumsal olanaklar verilmeli" (Marx, The Holy Family) düsturu, maddi olanakları olduğu kadar entelektüel olanakları da içerir.

Feuerbach Üzerine Tezler'den çıkarılabilecek bir başka sonuç ise –kimi zaman yanlış anlaşılmalı zemin hazırlayan ve Marx'ın düşüncesinin pratikçilikle itham edilmesine neden olan– on birinci tezdaki pratik vurgusudur: "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, aslanan onu değiştirmektedir". Ne var ki Marx ne bu tezte ne de düşüncesinin genelinde salt bir teoriciğe vurgu yapmadığı gibi salt bir pratikçiliği de benimsemez. Marx on birinci tezdaki değişim vurgusunu bu ikisinin birliği üzerine tesis eder. Dolayısıyla bu tez, kaba bir pratikçilik bir yana gerçekliği kendi süreçlerine ve ilişkilerine göre kavramaya dönük felsefi bir çabayı salık verir. Öyleyse Marx'ın düşüncesi "tinsel güçleri reddetmek şöyle dursun, onları gerçek temeline inerek inceler ve böylece düşüncelerin gücünün nereden kaynaklandığı konusunda gerekli berraklığa ulaşabilir" (Mehring, 2012: 38). Marx'ta pratik ve teori arasındaki bu bütünselliği temin eden praxis kavramının bir boyutu da Marx'ın kapitalizm ile komünizm arasındaki ayrım da tezahür eder: "[B]urjuva toplumunda geçmişin bugüne hükmetmesine karşılık komünist toplumda

bugün geçmişe hükmeder" (Marx, 2008: 35). Praksisin zamanla bağıntısı bu karşılaştırmada ortaya çıkar. Belki de en karmaşık olan kısım budur, çünkü praksisin zamanla, söylemle ve salt düşünceyle kuşatılamayan yönleri onun tanımlanmasını güçleştirir. Bu güçlük ise praksisin empirik yönünden ileri gelir. Sonsuz, zamansız, biteviye kendini yeniden üreten, kesintili ve kesintisiz, belirlenimli ve belirlenimsiz gibi nitelikleri bir arada içeren praxis, maddenin doğasına ilişkin yeni bilgilere binaen yeniden tanımlanan sonsuz bir içeriğe iyedir ve maddenin doğası gibi sonsuz boyutu, sonsuz varoluş tarzını ihtiva eder. Bu nedenle doğanın varoluş tarzına ilişkin her yeni bilgi, her yeni keşif praxis kavramının içeriğini geliştirme olanağına yeni boyutlar ekler.

Velhasıl, Marx'taki anlamıyla ve daha genel anlamda praxis kavramına bakarken bu kavramın biteviye yeniden tanımlanmaya ihtiyaç duyuran doğasının göz ardı edilemeyeceği açığa çıkar. Bununla birlikte Marx'ın bu kavramı ele alışındaki göz ardı edilemeyecek bir başka nokta da, Marx'ın praxis kavramının özü itibarıyla ekolojik bir muhtevaya sahip olmasıdır ki oldukça güncel anlamları ihtiva eden bu yaklaşım bilhassa üzerinde durulmaya değerdir ve bu bağıntı filozofun doğa kuramında tesis edilir. O hâlde "kendi varlığının özsel gerçekleşmesi" olarak praxis, insanın doğayla birliğinin ve doğal güçlerinin edimselleşmesi ve pekiştirilmesi olduğu kadar toplumsal yaşamın da herkesin bunu gerçekleştirebileceği olanaklardan istifade edebileceği biçimde düzenlenmesi yönünde kurucu bir unsur olarak düşünülmelidir.

Kaynaklar

- BALIBAR, E. (2003). *Marx'ın Felsefesi*. Çev: Ömer Laçiner. İstanbul: Birikim Yayınları.
- BERNSTEIN, R. J. (1971). *Praxis and Action / Contemporary Philosophies of Human Activity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- MARX, K. & ENGELS, F. (1975). *Felsefe İncelemeleri*. Çev: Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, K. (2003). *1844 El Yazmaları*. Çev: Murat Belge. İstanbul: Birikim Yayınları.
- MARX, K. (2003 (a)). *Grundrisse 2*. Çev: Arif Gelen. Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, K. & ENGELS, F. (2008). *Komünist Manifesto*. Çev: Nail Satılğan, İstanbul: Yordam
- MARX, K. (2011), *Das Kapital*, 1. Cilt. Çev: Mehmet Selik – Nail Satılğan, İstanbul: Yordam Yayınları.
- MARX, K. & ENGELS, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. Çev: Tonguç Ok & Olcay Geridönmez. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- SPINOZA (2007), *Tractatus Politicus*. Çev: Murat Erşen. Ankara: Dost Yayınları.
- https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/holy-family/ch06_3_d.htm

MARKSİST FELSEFENİN “ESTETİK” YÜZÜ: MARX, FELSEFESİNİ; FELSEFESİ MARX’I YAPTI

BEYZA ÖZKAN



by Alexander Deineka

“Ben kitabımı yaptığım gibi, kitabım da beni yaptı” diyor Montaigne. Cümleye dikkatle bakmakta fayda var. Bakıldığında da fark edilen şu olacaktır: Yazılan, üzerinde emek harcanılan, zaman ayrılan her eser, yazarından izler taşır. Yazar, kendi izlerini eserine bıraktığı gibi, eserler de yazarının üzerinde bu süreçte iz bırakır. Bundan dolayıdır ki, eserleri yazarından ayrı düşünmek, yazarları da eserlerinden ayrı ele almak mümkün olmayacaktır.

Cümleyi “Ben kitabımı yaptığım gibi, kitabım da beni yaptı” yerine “Ben felsefemi yaptığım gibi, felsefem de beni yaptı” şeklinde okuyalım ve bu şekliyle düşünelim. Felsefe tarihine bakıldığında İlk Çağ’dan beri filozoflar, düşüncelerini sistemli hâle getirerek felsefelerini oluşturdular; felsefeleri de onları bu düşünme etkinlikleri sırasında oluşturdular. Bu söylenenler, somut bir yapıda buluşursa daha kolay akılda kalacaktır. Camus *Sisifos Söyleni*’yi, Sartre *Bulanıklık*’ı, Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüş*’ü ve çalışmada biraz sonra söz konusu edilecek olan Marx da bugün de adından söz ettiren *Kapital*’i yaptı. Örnek olarak verilen bu eserler de, yazılma sürecinde filozoflarını yaptı.

Felsefe, insan hayatında kendine önemli bir yer edinen ve içerisinde çeşitli yüzleri olan bir disiplindir.

Bu yüzlerden bir tanesi, felsefenin sanatsal yüzünü oluşturur ve adına “estetik” denir. Estetiği de “Güzelin ne olduğuna, ne tür nitelikler taşıdığına, sanat eseri, sanatçı üzerinde filozofların düşündüğü, bu düşünceleriyle yaptıkları bir felsefe disiplini” diye tanımlamak yerinde olacaktır. Güzel, sanat eseri, sanatçı üzerine eğilip, düşünen ve düşündüklerini kalem alan filozoflar, bu tanımdan hareketle “estetiklerini yapmış” oluyorlar. Peki, filozofların yaptıkları estetikler, “filozoflarını yapmışlar” mıdır? Bu soruya, 19. yüzyılın önemli filozoflarından Karl Marx’ın felsefesinin öteki yüzünü oluşturan estetiği doğrultusunda cevap aranacaktır.

19. yüzyıl filozofu Karl Marx, felsefesiyle dünya üzerinde büyük yankı uyandıran bir isim olarak felsefe tarihinde yerini almıştır. Marx’ın ortaya attığı fikirler, düşüncelerinin patlak verdiği zaman dilimi içinde şiirlerde, romanlarda, öykülerde işlenmiş; düşünsel anlamda Marx üzerinde sayfalarca yazılar yazılmıştır. Marx’ı şiirlerinin merkezi yapan Nâzım Hikmet’in tabiriyle Marx’ın yankılandığı devirde “Yirmi dört saat Marks” mesaisi yapılmıştır demek doğrudur. Marx ismi duyulunca onunla birlikte “Marksizm” ve *Komünist Manifesto* ile *Kapital* söyleniyor. Bununla birlikte, Marx, fakirliği, cehaleti, yokluğu bir yazgı olmaktan çıkaracak bir düşünür olarak anı-

lıyor. Söylenenlere bakıldığında söz konusu edilen filozof, Marx, sadece yüzey yapıda tanıtılmış oluyor. Derin yapıda neler var, bu tarafa bakılmıyor.

Marx, sadece fakirlik, cehalet, yokluğu kaldırmak için felsefesini inşa eden bir filozof değildir. *Kapital*, *Komünist Manifesto* gibi eserlere imza atan bir yazar olmasının yanında estetiğini de oluşturan bir düşündürüdür. Estetiği, yazdığı eserlerin yanında geri kalmış olsa da düşüncelerinin temellerini sanat boyutunda atması bakımından dikkate değer niteliktedir. Sanat da insanların duygularından ve düşüncelerinden beslenen bir türdür ve sanatın çekirdek olduğu bir disiplin olan estetik üzerinde uğraşanlar, sanat anlayışlarını düşüncelerinden hareketle oluştururlar. İşte Marx'ın derin yapısını oluşturan da onun estetiğidir.

Marx'ın estetiği incelenmeden önce onun felsefesini oluşturan temel kavram nedir, diye sorarak işe girilmelidir. Marksist felsefe yahut Marksizm, insansal bir kültür temeline dayanır (1). Kavramlaştırmak gerekirse Marksizm, “insanlığa, hümanizma”ya yaslanır. İnsanlığa yaslanan bu düşünce sisteminin ardında insanlığın binlerce yıllık kültür geleneği vardır. Bu kültür geleneğini neler oluşturmaktadır, Marx'ın estetiği nelerden beslenmektedir? İlk Çağ filozoflarından Platon ve Aristoteles ve bunların yanında Kant ve Hegel'in isimleri söylendiği zaman Marx estetiğinin beslendiği kaynaklar sayılmış olur.

Marx estetiğinin beslendiği ilk kaynak olarak Platon ve Aristoteles sayılmıştı. Platon'un bu estetiğe katkısı, kendisinin savunmuş olduğu “yansıma” teorisiyle olmuştur. Bu teoriye göre sanat bir öykünme, bir taklittir; her imitasyon da, hakikat ile hakikat olmayanın, doğru ile yanlışın, varlık ile varlık olmayanın birleşimidir (2). Platon, yaratılmış şeylerin, “formlarının” taklidi olduğunu öne sürer. Aristoteles ise Platon'un tam tersi bir düşünce ile yaklaşır ancak “yansıma” teorisinin ötesine geçemez. Platon'a karşı çıkışı, “yansıtılanın ne olduğu” yönünde sorulan soru iledir. Platon, olanı yansıtmak derken Aristoteles ise hayatın özüne ilişkin olanın yansıtılması görüşünü savunmaktadır. Platon, estetiğini oluştururken sanatların bilgi içerip içermediğine de bakmıştır ancak bilgi taşımasının olanaksız olduğunu fark etmiştir. Ona göre sanatlar, kanı türünden bilgilere dayanmaktadır. Bu yüzden sanatlar, taklidin taklididir. Marksist felsefe, maddi gerçekliğin zihinde yansımalarını önemsemiş ve bilgiye önem vermiştir. Sözünü ettiğimiz bu iki unsur, Marksist estetikte düşüncenin özel sanat alanlarına yansımaları ve sanatın bilginin bir biçimi olarak algılanmasını beraberinde getirmiştir. Düşüncenin zihinde yansımaları ve sana-

tın bilginin bir biçimi olarak kabul edilişi, Platon ve Aristoteles'ten ilham aldıkları “yansıma” teorisinin üzerine bir kat çıkarak “tarihi yansıma” kuramını estetiklerine yerleştirirler. Ayrıldıkları bir yan da, Platon'un tam aksine, sanatın bilginin bir biçimi olduğu ve bilgiye yaslandığıdır.

Kant, Marx estetiğini besleyen kaynaklardan biri olarak söz konusu edilen felsefenin kültür geleneğini oluşturur. Marksist estetik içinde Kant'ın yerini açıklayabilmek için Kant'ın sanat hakkında ne söylediğine bakmakta yarar vardır. Ona göre sanat ile bilgi, sanat ile teknik ayrılmıştır: “İnsanın becerisi olarak sanat, bilimden, pratik yeti kuramsal yetiden ne denli farklıysa o denli farklıdır... Sanat, zanaattan da farklıdır; sanatın özgür, zanaatın ise paraya bağlı olduğu söylenebilir” (3).

Kant, yapmış olduğu bu ayrımla sanatı ve estetiği ayrı bir kavram olarak ele almıştır. Kant'ın yapmış olduğu bu ayırım, bize onun felsefesinin de ayrımlara dayandığını anlamamıza yetecektir. Kant, sanat anlayışında ayrımları yaparken sujuden yani öznen hareket eder ve genelde dört ayırım ve bu dört ayırım içinde çeşitli kollara ayrılan ayrımlarla birlikte on iki ayırım yapar: Ayrımlardan ilki, nicelik (birlik, çokluk, bütünlük) yönünden yapılır. Nicelik ilkesi, beğeni yargısının öznel bir yargı olmasına karşın onun genel bir yargı olması gerektiğine dayalıdır. Burada beğeni yargısının genelliğinden kastedilen, beğenilerin öznel bir temele, yani hoşlanma ya da hoşlanmama duygusuna dayanmasına karşın, bu yargıya bir genellik yüklenmesidir.

Dört ayırımdan ikincisi olan nitelik (gerçeklik, hiçlik, sınırlama) ilkesine bakıldığında beğeni yargısını belirleyen öznel temellerin yani hoşlanma yahut hoşlanmamanın yarardan, çıkardan uzak olması durumunu anlarız. Burada Kant, yarar ile hoşlanma arasındaki ince çizgiye değinir: Yarar, her zaman bir nesneye karşı duyulan ilgiyi, isteği gösterir. Estetik hoşlanma ise, güzel denilen nesneden hiçbir karşılık beklemeden, onun karşısında duyulan salt bir hazdır (4).

Bağıntı ya da tarz ve kiplik (içinde olma ve altında olma, nedensellik ve bağlılık, topluluk) ilkesi, Kant tarafından ereklilik bakımından ele alınmıştır. “Bir kavramın nesnesi karşısında sahip olduğu nedensellik erekliliktir” (5). Cümle bu şekliyle okunduğunda Kant'ın kavrama dayanan nesnel ereklilikten bahsettiğini anlarız. Beğeni yargısı açısından ele alındığı zaman ereklilik kavramı, öznel bir yapıya kavuşur. Öznel yapıda olan ereklilik, erek tasarımı olmayan erekliliktir. Güzellik de erek tasarımı olmayan, öznel bir erekliliktir.

Kant'ın son ayrımı olan modalite (olanak-olanaksızlık, var olma-var olmama, zorunluluk-rastlantısallık) ilkesi, onun estetiğinde karşıtı düşünülmemeyen zorunlu yargıları oluşturur. Burada kastedilen, estetik yargıların zorunluluğudur ve bu yargılar öznel olması yönüyle nesnel yargılardan ayrılırlar. Bu ilke, öznel olup, beğeni yargılarının sahip bulunduğu zorunluluğun, genelgeçerliğin taşıyıcısıdır.

Kant'ın yaptığı bu ayrım, sujenin görünüşleri kavrayış şekillerini gösterir. Kant, yaptığı bu ayrımla, Marksist felsefe ve estetikte nasıl bir yeredir, ona bakalım. Hatırlanacağı üzere, Marksist estetik, düşünceyi özel sanat alanlarına uyguluyordu ve Kant estetiği de öznelliğe dayanan genellik anlayışı içinde bir ayrım teklif ediyordu. Marksist felsefenin beslendiği kaynak olan Kant'ın bu anlayışı da Marksist estetik anlayışı içinde sanat yapıtlarının öznel oluşları üzerinde etkili olmuştur. Kant'ın estetiğini içselleştiren Marksist estetikçiler, "gerçeklik-özellik ve bireylilik" adı verilen üç ilkeyi beraberlerinde getirerek Kant'tan aldıkları kültür geleneğini estetiklerinde işlemiş olurlar.

Son olarak Marksist felsefeyi ve estetiği besleyen kültür geleneği içinde yer alan Hegel'e dönelim. Hegel'in Marksist felsefe ve estetik içinde varlığı, büyük bir önem oluşturmaktadır. Zirâ Marksist felsefe, "diyalektik materyalizm"dir. Diyalektik, Marx'ın Alman felsefesinde bulduğu ve oradan aldığı kavramdır. Marksistler, Alman felsefesi ekolünden Kant, Fichte ve Hegel'den doğmuş olmakla gurur duyarak felsefelerini ve estetiklerini kurarlar. Öyle ki, Hegel'in diyalektik düşünme biçimi ve mantığı, onları şekillendirmiştir. Bu şekillendirmenin Marksistleri nasıl yaptıklarını incelemeden önce Hegel'in düşünme biçimine ve sanat konusundaki fikirlerine bakalım.

Hegel felsefesinin temeli, ide ve Geist anlayışına dayanmaktadır; ona göre her sanat türü idenin cisimleşmesinden, somutluk kazanmasından başka bir şey değildir. İde, dinamik bir kavramdır ve diyalektik süreç içinde somutlaşır. İdenin somutlaşarak kendini ortaya koyması, burada çok önemlidir. İdenin kendini somutlaştırması tez, antitez ve sentez aşamalarında gerçekleşir. Özetleyecek olursak Hegel'in felsefesi, varlığın asıl-oluş içinde bulunan diyalektik bir süreç olarak tanımlanabilir.

Hegel'in idenin somutlaştırması üzerine kurulu diyalektik süreç anlayışı, estetiğinde de kendini gösterir. Sanat türleri, idenin somutluk kazanmasından doğmaktadır. Ancak Marx felsefesi, Hegel'in diyalektik anlayışını alıp kendi felsefeleri doğrultusunda işler. Estetiklerinde de bu işleyiş tüm boyutlarıyla

la incelendiğinde görülebilir. İkisinin ayrıldıkları nokta, diyalektiklerinin çıkış noktasındadır. Hegel, ideden yola çıkar; Marx ise Hegel'in bu anlayışını "gerçekliğin Demiurgos"u olarak yorumlar. Bunu yaparken, tarihi-kültürel süreci açıklığa kavuşturmak ister Marx. Burada dönüp bakılacak bir nokta vardır: Marx estetiği, Platon ve Aristoteles'in "yansıtmaya" teorisinden ilham alarak "tarihi yansıtmaya" ilkesini mihenk taşı edinmişti. Tarihi yansıtmayı kendi estetiklerinde bulundurmaları, "gerçekliğin Demiurgos"unu bulma yolundaki tarihsel-kültürel süreci açıklama isteklerinin kaçınılmazlığını gündeme getirmiştir. Bu noktada Hegel ile birleşirler çünkü Hegel de idenin gelişmesi içinde tarihi süreci takip etmek istemiştir, Marx da bu sürecin izini sürmektedir. İkisini birbirinden ayıran, tarihe bakışları olmuştur. Hegel, tarihe bakınca geçmiş, Marx ise geleceği anlar. İki filozofun bu anlayışları, estetiklerini oluşturmalarında da etkin rol oynamıştır.

Marx, Hegel'den ilham alarak diyalektiğini tarihsel-kültürel sürece uygular ve Hegel'in ideye dayanan diyalektiğini materyalist diyalektikçe dönüştürerek, Marksist felsefeyi "diyalektik materyalizm" olarak adlandırmasını sağlar. Marx'ın yarattığı bu diyalektik, kendisini üretim gücü ve üretim ilişkileri arasındaki ilişkiye dayanan ekonomik bir temelde bulur. Üretim güçleri, toplumsal altyapıyı; üretim ilişkileri, mülkiyet, hukuk, ahlak, felsefe ve estetik gibi üstyapıyı oluşturur. Marx'ın diyalektiği de altyapının kendini gerçekleştirme sürecine dayanan bir özellik taşır. Bu diyalektik, onların estetiklerini de oluşturmuş ve Marksist estetik adına yapılan çalışmalarda "üretim olarak sanat" başlığı altında ayrıca değerlendirilmelerine sebep olmuştur.

Üretim olarak sanat; çünkü Marksistler, diyalektiklerini üretim güçleri ve üretim ilişkilerine dayanan bir zemin üzerine oturturlar. Üretim temeline oturan felsefenin, üretime dayanan bir estetiğe sahip olması kaçınılmazdır. Buna göre, Marksist estetikte sanat, üretimle birlikte anılır. Sanatın üretimle birlikte gündeme geliyor oluşu, sanatın özerkliği kavramını da kendisiyle birlikte düşünmeyi gerektirir. Bu noktada Marx felsefesinin beslendiği kaynaklardan Kant hatırlanır.

Sonuç

Karl Marx, 19. yüzyılda felsefe tarihi içinde kendine yer edinmiş önemli filozoflardan biri olmuştur. Kendisi yüzeysel yapıda *Kapital* ve *Komünist Manifesto* eserleriyle, bir de fakirliği, cehaleti, yokluğu yazgı olmaktan çıkaran Marksizm ile tanınmıştır.



İllustrasyon: Camilo Zambrano Garcia

Derin yapısında insan temelli ve köklü bir kültür ve düşünce geleneğinin harmanı olan estetiği ile tanıyıyor olması, bugün onun adına yapılan çalışmaların seyri açısından oldukça önemlidir.

“Ben kitabımı yaptığım gibi kitabım da beni yaptı” diyen Montaigne’in cümlesinden yola çıkılarak “Ben felsefemi yaptığım gibi felsefem de beni yaptı” şeklinde okunan bu cümle, Karl Marx adına yapılan bu çalışmanın çekirdeğini oluşturmaktadır. Felsefe tarihinde yer almış pek çok filozof gibi Marx da, düşünme etkinlikleri sırasında düşündüklerini sistemli hâle getirerek felsefesini yapmıştır. Marx, felsefesini yaparken, filozofunun yaptığı felsefesi, filozofunu yapmış mıdır, sorusuna estetiği bağlamında cevap aranmıştır.

Marx, felsefesini yaparken Platon’dan, Aristoteles’ten, Kant’tan ve Hegel’den etkilenmiştir. Sayılan bu isimler, çalışma boyunca düşünce biçimleri ve estetik bakış açıları bakımından incelenmiş ve bunların Marksist felsefe ve estetikle olan bağlantıları ortaya konulmuştur. Platon ve Aristoteles’ten alınan “yansıtma” teorisi, Marksist felsefede düşüncenin zihinde yansımaları, bilgiye, tarihe ve kültüre verilen önem doğrultusunda Marksist estetik, Platon ve Aristoteles’ten aldıkları bu teoriyi “tarihi yansıtma” olarak işlemişlerdir. Kant’tan ayırmanın önemini öğrenerek düşüncelerini özel alanlara uygulama ilkesini yerleştirdiler ve felsefelerinden doğan estetiklerinde düşüncelerini özel sanat alanlarına uyguladılar. Kant’ın sanatın öznelliğini vurgulaması, Marksist estetiği oluşturan ayrı bir noktadır. Marksist felsefenin son kaynağı Hegel’in rolü, Marx üzerinde önemlidir. Marx, gururla övündüğü Hegel’in diyalektiğinden

etkilenip üretim gücü ve üretim ilişkilerine dayanan diyalektik anlayışını oluşturur. Bu anlayış, onun estetiğini de ete kemiğe büründürür ve sanatın üretimden ayrı düşünülmemeyeceğini savunan “üretim olarak sanat” görüşü gündeme gelir.

“Ben felsefemi yaptığım gibi felsefem de beni yaptı” cümlesi tekrar okunduğunda somutlaşacak olan yargı, son tahlilde şu şekilde olacaktır: Marx da, felsefesini yaptığı gibi felsefesi de Marx’ı yapmıştır. Marx, felsefesini yaparken çalışma boyunca ele alınan Platon, Aristoteles, Kant ve Hegel’in yolundan yürümüştür. Yürüdüğü bu yolda karşısına çıkan bu isimler, Marx’ın, felsefesini yaptığı sırada Marx’ı yapmışlardır. Tek bir cümleyle açıklayalım: Filozoflar felsefelerini yaptıkları gibi felsefeleri de filozoflarını yapar.

Dipnotlar

- (1)Tunalı, İsmail, *Marksist Estetik*, Altın Kitaplar, 1976, İstanbul.
- (2)Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Sentez Yayınları, Ankara, 2013, sf.105.
- (3)Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Sentez Yayınları, Ankara, 2013, sf.141.
- (4)Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Sentez Yayınları, Ankara, 2013, sf.144.
- (5)Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Sentez Yayınları, Ankara, 2013, sf.147.

Kaynaklar

- TUNALI, İsmail, *Marksist Estetik*, Altın Kitaplar, 1976, İstanbul.
BOZKURT, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Sentez Yayınları, Ankara, 2013.
BELGE, Murat, *Marksist Estetik*, BFS Yayınları, İstanbul, 1989.

MARX FELSEFESİNDEN HAREKETLE SANATIN ÖZERKLİĞİNİN SORUNSALLAŞTIRILMASI

PELİN DİLARA ÇOLAK



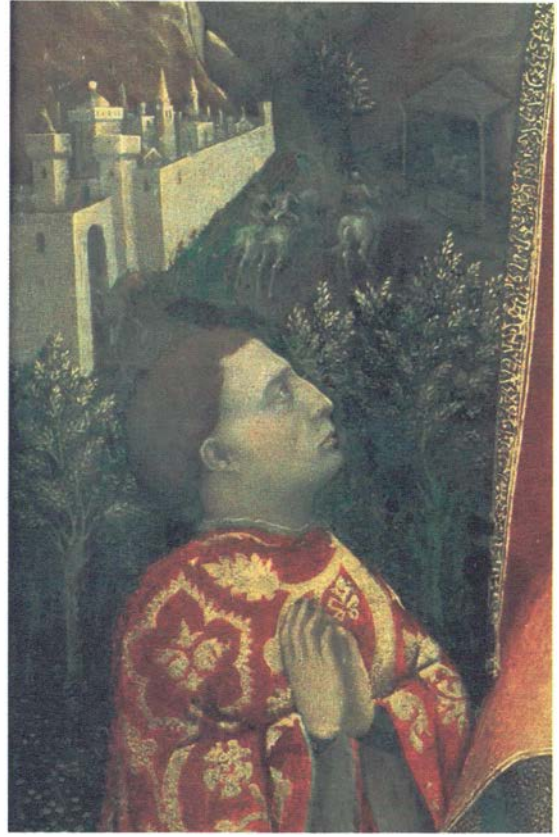
by Isaac Brodsky

“Sanat tarihi ne kadar büyüleyici bir alan, üstelik bir Marksiste ne kadar da geniş bir inceleme alanı sağlıyor!” –Lenin

Fikirlerin, kavramların ve bilinç üretimlerinin her şeyden önce insanların maddi etkinliklerine ve maddi karşılıklı ilişkilerine sıkı sıkıya bağlı olduğunu ifade eden Marx'ın yalnızca estetiğe dair düşüncelerinden hareketle dahi genel teorisinin özetlenmesi ve mevcut kapitalist sistemde görülen çelişkilerin betimlenmesi büyük ölçüde mümkündür.

Marx'a göre yaratıcı eylem, yalnızca kendisi için yapılmalıdır. Buna karşın kapitalist sistemde maddi koşullar, bireysel özgürlüğün üzerinde egemen olduğu kadar sanatsal üretim üzerinde de egemen olmaktadır. Bu durum sanatı, ekonomik ilişkilerden özerk olmayan bir alan olarak sorunsallaştırmayı zorunlu kılar. Marx'a göre sanat, Eski Yunan gibi toplumsallığın gelişmemiş olduğu, nitelikle oranın henüz metanın nüfusuna girmediği koşullarda ortaya çıkabilir. Tarihin ileri bir evresinde bu nicelleştirici etki altına girer girmez sanat, önceki yetkinliğine nazaran yozlaşmaya başlar [Eagleton:(1)]. Siyasal-ekonomik gücü elinde bulunduran sınıfın varolan çelişkileri örtmek ve çatışık düzeni koruyabilmek adına kendi ideolojisini yansıtmak için kullandığı –görece özerk– araçlardan biri de yüzyıllar boyunca sanat olmuştur. Her toplumda estetik ideoloji, yönetici sınıfın ideolojisi tarafından belirlenmiştir. Bugüne kadarki tüm toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir savına

uygun olarak resimlerin estetik ideolojileri tarihinin genel sınıf mücadeleleri tarihinin bir parçasını oluşturduğu söylenebilir [Hadjinicolaou:(1)]. Bu ifade ile kastedilen tüm sanat eserlerinin toplumsal sınıfların varlığı ve çatışmasını konu ediniyor olduğu değildir. Konu seçimi ve konunun işleniş biçiminin üst sınıf tarafından belirleniyor olmasına bağlı olarak, sanatçının özgür yaratıcı etkinliğinden ne derecede söz edebileceğimizdir. Nitekim insanları belirleyen kendi bilinçleri değildir, onların bilinçlerini belirleyen toplumsal varlıklarıdır [Marx: (1)]. Ortaçağ boyunca kilisenin hegemonyası altında kalan sanat, dinî öğretinin tezahür edilme aracıydı. Ve henüz sanat-zanaat ayrımı yapılmamıştı. 15. yüzyıldan itibaren coğrafi keşiflere bağlı olarak gelişen ekonomi, sanat ile ilgilenen bir orta sınıf oluşmasına yol açmış, ve bu durumda sanatın, dinin boyunduruğu altından çıkmasına yol açmıştır. Buna rağmen “sanatçı-işçi” yaşamsal temel ihtiyaçlarını giderebilmek adına, yönetici sınıf; aristokratlar; savaş kahramanları askerler; din adamları gibi toplumun önde gelen kimselerinin talepleri doğrultusunda üretmeye devam etmiştir. Talebin varlığının dahi özgür bir yaratıma engel olması bir yana, sanat tarihinde “vakfeden” olarak adlandırılan siparişi veren kimsenin sanatçıya verdiği direktifler ile sanat eseri planlanan bir işe dönüşmüştür.



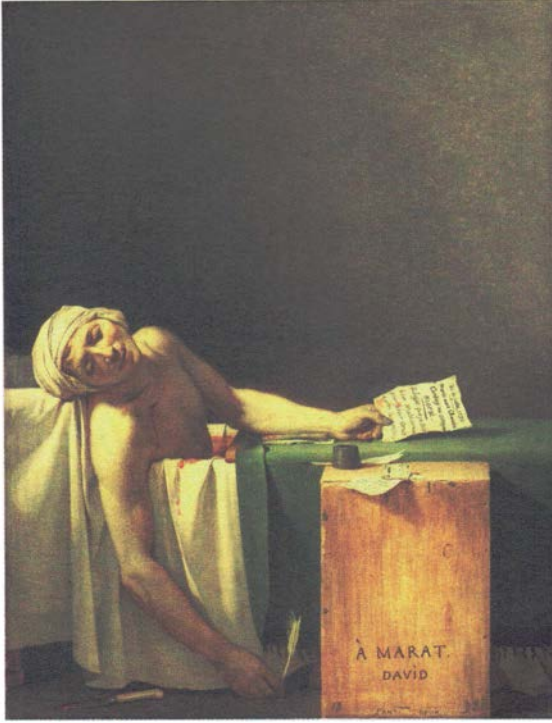
Jacopo Bellini, Lionelle Di' Este - Meryem ve Çocuk İsa

Örneğin, Jacopo Bellini'ye ait *Lionelle Di' Este - Meryem ve Çocuk İsa* tablosunda siparişi veren kişinin eserin içerisinde resmedildiği görülür. Rönesans boyunca sıklıkla karşılaşılabilecek bu durum, eserin kutsal temasının önemi olmaksızın vakfedenin sanat eseri üzerinde tahakkümünün ne boyutta olduğunu kanıtı niteliği taşır.

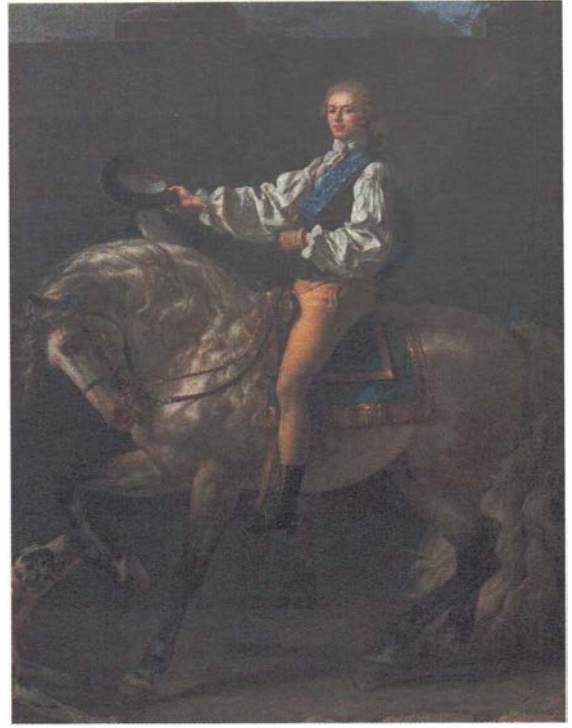
Marksist sanat tarihçi Hadjinicolaou *Sanat Tarihi ve Sınıf Mücadelesi* adlı eserinde bir sanat eserinde sanatçının ideolojisini görme imkânımızın olmadığını ifade eder. Eserin ideolojisi sanatçının değil, siparişi veren kişinin ideolojisidir. "*Kolların ve bacakların çalışması özgür, ama beyninki vasilik altındadır*" [Marx: (2)]. Hadjinicolaou vakfeden kişinin eserin üretim aşamasındaki tahakkümü iddiasını güçlendirmek adına, Louis David'in iki farklı tablosunu örnek gösterir. *Kont Potocki'nin Atlı Portresi*'nde, klasik öğelerle donatılmış barok üslupsal özellikler görülür. İşveren, Polonya'nın en zengin aristokrat ailelerinden biridir. Bir aristokratın betimleniş tarzı ise, yine onun Polonya tutuculuğunu temsil eden klasik bir tip olarak betimlenmesini gerektirecektir. (Düzlemin çok az derinliğe sahip olması, ön plandaki üç boyutluluk, ışık gölge etkisi, atın kuyruğu ve yelesi ne vurgu gibidir.) Bunun Louis David'in kendine özgü

genel üslubu olmadığı, *Marat'ın Ölümü* tablosunun kompozisyon özellikleri incelendiğinde ortaya çıkar. Marat, sol kanatta yer alan doktor; bilim insanı; gazeteci ve Konvansiyon üyesidir. Bütün devrim düşmanı burjuvazinin kökünün kazanılması yolunda söylemlerde bulunmuş olması sebebiyle, 1793'te öldürülmüştür. Bu ölüm üzerine sipariş edilen tablonun biçimsel özellikleri ile Kont Potocki'nin atlı portresinin özelliklerinin aynı olması beklenemez. İki eserin hem biçimsel özellikleri hem de vurguladığı ideoloji, verilen sipariş doğrultusunda değişmiştir. Bu bakımdan sanatçının kendine has bir üslubu yahut ideolojisi olduğunu söylemek mümkün değildir.

İşçinin hayatına devam edebilmesinin yegane koşulu olarak emek değer üretmesi gerekliliği ve bunun karşılığında almış olduğu ücretin tatmin edici bir unsur olarak sunulması durumu, çağlar boyu sipariş üzerine çalışan ve geçimini bu şekilde sağlayan sanatçı açısından da işçi ile özdeşleştirilebilir. Ücretli emekçi olarak sanatçı, maddi koşullara boyun eğerek, modern kapitalist toplumda kendine yeni bir biçim vermiştir, fakat yaratma sürecinde sömürülen bir birey olmaktan kurtulamamıştır. Siparişi veren ve sanatçı arasındaki bu tahakküm ilişkisinin yanı sıra, yine sanatın kendi özsel doğası ile olduk-



Louis David, Marat'ın Ölümü Louis David, Kont Potocki'nin Atlı Portresi



ça çelişik gözükten başka bir durum, sanat eserinin metalaştırılarak satılmasıdır. Sanat alanında da para, estetik değerin yerine geçerek belirleyici rol oynar. 19. yüzyılın ünlü Alman şairlerinden biri olan Heinrich Heine, 1843 Salonu'ndaki sanat gösterimi ile ilgili yazısında, salondaki resimlerin dönemin endüstriyelleşme hareketinin ve para saplantısının aynası olduğunu söyler. “Kutsal resimler bile Heine’ye iktisadi hayatın alegorisi gibi görünür. İsa’yı tasvir eden bir figür Heine’ye, batan bir firmanın iflasını hissedarlarına açıklamaya zorlanmış müdür gibi görünmüştür” [Rose:(1)]. Çünkü kapitalizm, bütün özgül nitelikleri tek bir amaç doğrultusunda anlamlandırır. Paranın üstün varlığı, bireysellikleri içinde eritir ve her eylemi ile birlikte sanatçı/işçi kendi yeteneklerini harcar. “Her şeyi satın alma ve bütün nesneleri edilebilir kılma özelliği olmasıyla para, üstün sahip olma nesnesidir” [Marx:(3)]. Bu sebeple sanat eseri de, tıpkı alınıp satılabilen diğer tüm nesneler gibi, aynı toplumsal ekonomik sisteme tabidir ve kâr gözetilen özel mülkiyet sisteminin bir parçasıdır. “Burjuvazi en sonunda en üstün entelektüel ürünleri bile maddi servetin bir parçası gibi sunar” [Artun:(1)]. Bu noktada eserin fiyatının ne şekilde belirlendiğine dair bir soru ortaya çıkmaktadır. Marx, değer ve fiyat arası ayrımı net bir şekilde açıklamayarak, fiyatlandırmanın tamamen “rastlantısal” olduğunu söyler. Mübadelede, mübadele edilen tüm mallar aynı kaynaktan gelir ve aynı değere sahiptirler. Hepsi yabancılaşmış emeğin ürünüdür. Bir metanın piyasa

değeri, yalnızca o ürüne ilişkin satın alma eğilimini gösterir. Eğilim ile belirlenen metalaşmış emek ürününe bir fiyat biçmek ve onun bir değer olduğu için parasal bir karşılığının olduğunu düşünmek sarı logaritma sözü kadar saçmadır [Ollman: (1)]. Çünkü satın alma talebi, yani nesneye duyulan gereksinim nesnenin kendisinden doğar. Yani bir sanat nesnesi, sanatsal beğenisi olan ve güzelin zevkini yaşamak isteyen bir çevre yaratır. Nesnenin yaratımıyla hem emek değer hem de bu nesne için nesneye talip özne ve dolayısıyla pazar yaratılmış olur. Bu bağlamda meta olarak sanat eserlerinin fiyatı, eserin kendi estetik değerinden değil, ona olan talebin yoğunluğundan ileri gelir. Eserler arasında fiyatına bağlı olarak bir değer hiyerarşisi olduğu söylenemez. 1969 yılında Avangart sanatın bazı kesimlerinin ticarileşmiş olmasından dolayı rahatsız olan bir grup, Marksist sanat eleştirisinden hareketle Sanat İşçileri Koalisyonu’nu kurmuştur. Onlar sanat dünyasının kişisel eğlence ve kâr için pisliliği kazanma ya da sanatçıyı onlar adına kazması için bir eser yaratmaya zorlayan ve bu esere para ödeyerek sahip olduğunu zanneden insanlar topluluğu olduğunu ifade etmiştir [Wood: (1)]. Sanat, kapitalist toplumda tehlikeli olan bir başka meta hâline; sanatçı ise ekonomik bir birim hâline dönüşmüştür. Nitekim pratik varlığında eserin sahibi sanatçı değil; eserin fiyatını ödeyerek satın alan kişidir. Bu durumda eserin satılarak sanatçıdan bağımsız, kendi başına bir güç olarak ortaya çıkması ile sanatçı, kendi emek ürününe yabancılaşmaktadır.

Bunun doğal bir uzantısı şudur: “Sanatçının yaratıkları şeyler üzerinde hiçbir hakimiyeti yoktur. Bu eserlerin akıbetini de sanatçı bilemez” [Ollman: (1)]. Sanat piyasası içerisinde yıldan yıla eserin fiyatı artmış olsa dahi, sanatçı bundan bir kazanç sağlamaz. Öyle ki bugün Müzayede Bilgi Bankası adı altında oluşturulmuş olan internet siteleri ve kurumlar, yıllara bağlı olarak eserlerin fiyatları ve sanatçıların gelecek üretimlerine ilişkin istatistiksel veri çıkartarak müşteriyi ekonomik hareketliliğe dair bilgilendirirler. Sanatçının üretiminden seneler sonra kendi eseri karşısındaki konumu, herhangi yabancı bir nesne karşısındaki konumu ile aynıdır. Eserin üzerinde hiçbir tahakküm hakkı bulunmayan sanatçı, o an bunun arzusunun nesneleşmesi olarak yaratılan romantik bir süreç olduğu fikrinden uzaklaşır. Çünkü eser metadır, sanatçı meta üreten işçidir. Bunu doğuran kabaca iki sebepten söz edilebilir. Birincisi emeğin bir geçim aracı olarak kullanılması, ikincisi ise, emek ürününe piyasa içerisinde bir değer atfedilmesi, maddi bir kılığa bürünmesidir. Parasal karşılık beklentisi ile kanalize olan üretim, üreticiyi yaratıcı bir özne konumundan yalnızca beslenme, barınma gibi temel içgüdülerini tatmin etmeye çalışan bir varlık konumuna getirir. Sanatçının kendi türsel aslı varlığına yabancılaşması, kendi eserine yabancılaşmasının yanı sıra üçüncü olarak diğer insanlara, sanatçılara yabancılaşarak sanat piyasasında bir yarış içerisine girer. Sanatçı, para kazanabilmek için rekabetçi kapitalizm modeline göre hareket etmek zorundadır. Bugün sponsor arayışında olan sanatçıların galeriler içinde veya sanat fuarlarında var olmaya çalışması bunun en iyi kanıtıdır. Kapitalist toplumda emek ürünü-ücret-özel mülkiyet aynı anlama gelmiştir. Emeğin ödüllendirilmesi gibi görülen ücret, aslında emeğin yabancılaşmasının zorunlu sonucudur. Bu durum sanat-zanaat arası ayrımı giderek belirsizleştirirken, sanat piyasası veya sanat sektörü dediğimiz ekonomik çıkar gözetilen ilişkiler ağının oluşmasına yol açmıştır. 1844 *El Yazmaları*’nda Marx, işçinin ne kadar çok meta üretirse, ürettiği metanın o kadar ucuz olacağını ifade etmiştir. Bu savın sanat özelinde ispatlanması adına 17. yüzyıl Hollanda ressamlarına dair bir anekdot hatırlanabilir. 16. yüzyılın ortalarından itibaren Orange Prensi Wilhelm’in önderliğinde İspanyol egemenliğine karşı özgürleşme savaşı başlatan Hollandalılar, kısa sürede yedi eyaletten oluşan bir birlik oluşturmayı başarırılar. Çok sayıda limanı ve deniz ticareti yoluyla zenginleşen Hollanda’da güçlü bir burjuvazi ortaya çıkar. Burjuvazi yoluyla sanatta benzeri görülmemiş bir canlanma yaşanmaya başlanır. Toprak sahiplerinin kara manzaraları, denizcilerin deniz manzaraları vb. siparişleri ile birlikte bir tür (genre) ressamlığı

ortaya çıkar ve ressamlar adeta konu uzmanı hâline gelir. Talebin artmasıyla birlikte sanatsal üretim hızla artar. Sanatçıların ve üretimlerinin sayısının artmasına ters orantılı olarak, üretilen eser malî olarak değer kaybeder. Hatta resimler o kadar ucuz bir fiyatlandırmaya sahip olur ki birçok sanatçı, sanatçı kimliğinin yanı sıra ek iş yapmak durumunda kalır. Örneğin Gerard ter Borch, resim yapmanın yanı sıra aynı zamanda bir taverna işletir. Bu sebeple Marx’a göre sanatta anlam ve değer yitimi, sanatçıya ise yabancılaşmaya yol açan temel sebebin özetle kapitalizm olduğu söylenebilir. Bu durumda ancak özel mülkiyetin kaldırılması ile sanat eseri yeniden estetik değer kazanacak ve eserin fetişleştirilmesi son bulacaktır. Yazıyı Marx’ın düşüncesini özetler nitelikte olduğu düşünülen bir alıntı ile bitirmek uygun olacaktır: “Sanat, talepten ihtiyaç çıkartıldığında geriye kalandır. -Jacques Lacan” [Eagleton: (2)].

Dipnotlar

- Eagleton, Terry, *Estetiğin İdeolojisi*, İstanbul: Doruk Yayınları, 2010, s. 278.
- Eagleton, Terry, *Estetiğin İdeolojisi*, İstanbul: Doruk Yayınları, 2010, s. 260.
- Hadjinicolaou, Nicos, *Sanat Tarihi ve Sınıf Mücadelesi*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1987, s.26.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels, *Yazın ve Sanat Üzerine*, Ankara: Sol Yayınları, 1995, s. 13.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels, *Yazın ve Sanat Üzerine*, Ankara: Sol Yayınları, 1995, s. 119.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels, *Yazın ve Sanat Üzerine*, Ankara: Sol Yayınları, 1995, s. 107.
- Artun, Ali (Ed.), *Sanat Emeği*, İstanbul: İletişim Yayınlar, 2014, s.12
- Rose, Margaret, *Marx’ın Kayıp Estetiği*, İstanbul: Ayıntı Yayınları, 2015, s. 103.
- Ollman, Bertell, *Yabancılaşma*, İstanbul: Yordam Kitap, 2008, s. 309.
- Ollman, Bertell, *Yabancılaşma*, İstanbul: Yordam Kitap, 2008, s. 231.
- Wood, Paul ve Charles Harrison, *Sanat ve Kuram*, İstanbul: Küre Yayınları, 2011, s.964

Kaynakça

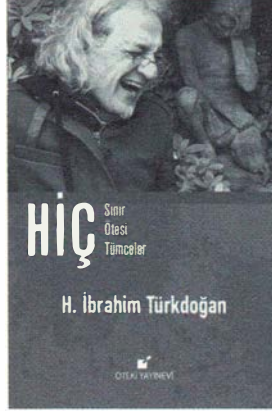
- ARTUN, Ali (Ed.), *Sanat Emeği*, İstanbul: İletişim Yayınlar, 2014.
- EAGLETON, Terry, *Estetiğin İdeolojisi*, İstanbul: Doruk Yayınları, 2010.
- HADJINICOLAOU, Nicos, *Sanat Tarihi ve Sınıf Mücadelesi*, İstanbul: Kaynak Yayıncılık, 1987.
- MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich, *Yazın ve Sanat Üzerine*, Ankara: Sol Yayınları, 1995.
- MARX, Karl, *Yabancılaşma*, Ankara: Sol Yayınları, 2010.
- MARX, Karl, *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, Ankara: Sol Yayınları, 2003
- OLLMAN, Bertell, *Yabancılaşma*, İstanbul: Yordam Kitap, 2008.
- ROSE, Margaret, *Marx’ın Kayıp Estetiği*, İstanbul: Ayıntı Yayınları, 2015.
- WOOD, Paul ve HARRISON, Charles, *Sanat ve Kuram*, İstanbul: Küre Yayınları, 2011.



"VAROLUŞ, ÇIKIŞSIZ LABİRENTTE BİR KOVALAMACADIR"

VARLIK ERGEN

Kitap



Kitabın Adı: Hiç
Yazar: H. İbrahim Türkoğlu
Öteki Yayınevi, 2018,
218 sf.

H. İbrahim Türkoğlu'nun *Hiç/Sınır Ötesi Tümceler* isimli kitabına değinmek istiyorum bu yazımda. Kitap, Öteki Yayınevi etiketiyle basılmış; Mazlum Hancı yayına hazırlamış ve kapak/sayfa düzenlemesini Özgür Yurttaş üstlenmiş.

Kendisi Max Stirner'in *Biricik ve Mülkiyeti* isimli kitabını dilimize kazandırmış ve bu isim üzerine hayatını vakfetmiş değerli bir yazardır. Dilerseniz bir alt başlık belirleyerek başlayalım.

Hiç: Parçalanmış Benlikler Bütünü!

Öncelikle kitapta geçen anahtar kelimelerin birkaçını sıralamak istiyorum: Nihilizm, Metafizik, Hiç/Hiçlik, Estetik, Melankoli, Ben, Stirner, Nietzsche, Sokrates, Bulantı, Ontoloji, Kierkegaard... Ve "Varlık/Varoluş/Var Olma" (ki bu kelimeler yaklaşık iki yüz kez karşınıza çıkacak; buna ontoloji/ol/olmak vb. gibi halleri dâhil değil.) gibi kavramlarla birçok kere yüzleşeceksiniz.

Bunları neden mi yazdım? Anahtar kelimelerle/kavramlarla başlamak istedim, çünkü şüphesiz bu kavramlara alışık olmayan bünyelerin, kitabın ilk on sayfasına gelmeden, bir tutulma yaşayacaklarını düşünüyorum. Eğer katı ahlakçı ya da katı -izmler içinde besliyorsanız benliklerinizi, gardınızı almayı

tavsiye ederim. Kaçınıcı sayfada parçalanır, tuzla buz olursunuz bilemem!

Kitapta geçen çeşitli cümleleri alıntılarla sürdürmek istedim yazımı. Okunduktan sonra bir kenara atılacak türden bir eser olmadığını yazarın cümlelerine -yer yer eşlik ederek söylemek istediklerimi onlara iliştiyerek, sunmak istiyorum.

"Deme ki: Kayıtsız şartsız seninim! Kulun ve kölenim! Beni var etmeye ve yok etmeye muktedirsin!"

De ki: Şüphesiz, sen şehvetimin öteki adısın. İşte!"

Kitap için, doğrudan, felsefi bir akımın tüm detaylarıyla açıklandığı bir eser demek yanlış olur. Bunun yerine çeşitli kavramların/terimlerin üzerinden yazarın Hiçlikle hesaplaşması ya da onu irdelemesi üzerine kurulu bir parçalanmış Hiçlik duygusunun sesi diyebiliriz.

Yazarının da dediği gibi hiçbir söz "Dil"i tanımlamakta yeterli olmayacaktır ve hiçbir söz, bir dil ile vücut bulamayacaktır. Ve bize öğretilenlerin aksine varlık ve var olma durumu bir dilsel sorun üzerinden şekillenemeyecektir.

Satırdan satıra ilerlerken, daha ilk adımınızdan iti-

baren tuzaklar kurulduğunu seziyorsunuz. Kimisi açıktan belli ediyor kendisini, sinsi bir sırıtış ifadesinde hayat bulan; kimisi tuzakların en iyisiyle yarıştıyor yetisini! Okuma tembeli bir okuyucu iseniz, sayfalardaki boşluklar yanıltmasın sizleri. Tuzaklar dedim, boşluklar; kelimelerde gizlenmiş kimi öfkeli duygular çelme takar ve bir başkası gelir sırtınızdan itekler bu boşluklara! Dikkat!

“Beni ürküten ‘her kafadan bir ses’ değil. Beni ürküten her kafadan tek sestir! Düşünen hayvan, ne çabuk da ahlaksal hayvana dönüştü... Her dindar söz, her dindar edim Tanrı’yla bir alaydır. Farkındalık –işte!”

Kutsalları öteleyip bir bir kuyuda ya da bir dağ başında yüceleni hiçleştiriyor karanlık/engin varoluşun görkemiyle. Kitaptaki her satır varoluşun hiçliğe bulanmış gücüyle saldırıyor değerlere! Hızla başlanmış bir cümlemin sonunda nefes nefese kalmış iç sesiniz kulaklarınızı tırmalayacak; cızırtılı, ağır ve keskin sesiyle. Daha da derine yuvarlanıyorsunuz sonraki sayfada. Bedensiz bir oluşla var olan benliğinizin şaşkın bakışları altında kendi bilincinizle bir kavgaya tutuşuyorsunuz! Var olmak isteyeceksiniz. Benliğimizde ya da dilimizde (dil üzerine konuşmaktan yana kaygılarım var artık!) yer bulmuş birçok kavramın yeniden anlamlandırıldığına şahit oluyoruz ya da yeniden yapılandırıldığına; dil hükmünü ve özne olma durumunu yitirmek üzere! Kutsallar savruluyor...

“Her doğuş, bir ölümdür. Tek, kendini yaratarak ölür... İki sonsuzluk var: Biri Tanrı, diğeri aptallık. İkisinin bir araya gelmesine din denir.”

Kelimelerle oynanmış Hiç/Sınır Ötesi Tümceler’de; çeşitli önermelerle yeniden yaratılmak istenmiş belki de. Böylesi bir dizilim elbette her bünyeye uygun olamayacak! Asgari düzeyde bile olsa felsefe, mantık, etik gibi başlıklara uzak olan bir bilincin bu kitabı sindirmesi mümkün görünmüyor. Bir de şu var; felsefeye olan hâkimiyetiniz arttıkça kitabın damagınızda bıraktığı tat, gözünüzde bıraktığı ton değişecektir.

Kime ne zaman ne vereceği belirsiz bir eser, Hiç/Sınır Ötesi Tümceler! Toplum ve genel gibi kavramların tam karşısında, onlara doğrudan bakan –gözlerini kaçırmadan, bütün o hassasiyetleri yerle bir edecek bir güç Hiç/Sınır Ötesi Tümceler; okumayı bilene, sabredene!

“Kimi düşünürler Tanrı’ya başkaldırıp, Şeytan’ı benimsediler. Çünkü Tanrı, Şeytan’ın başkaldırısını cezalandırmakla onursuzca bir harekette bulundu. Sokrates’in hatası: Adaletle güvenmiş olmasıdır. Bu hata onun erdemlik ve etik anlayışına dayanmaktadır. Oysa bu iki kavram görecelidir.”

Ne güzel özetlemiş; üzerinde konuşup tonlarca duyguyla anlatılması güç bir işi sırtlamış birkaç kelimeyle. Acı, güven, tekilliğin zayıflığı, istismar, yargı ve infaz! Ne değişti peki cesetler döngüsünün savrulduğu bunca yılda? Yanıt hem kolay hem de zor... Hiç, desem yetmez mi? Tüm bu karmaşanın ortasında kimileri içinse okundukça çiçekler açtacak türden bir kitap bu. Öteki ya da başka bir şey; önemi yok! Her düşüşün kutsandığı günlerden bu güne gelen bir yolculuğun ismidir Hiç. Okudukça bitecek olanı derinlerde karşılayan; yalınayak, elinde bir kadeh şarapla!

“Otuz yıllık şarap kokusunu tattıran ve varoluşun geçiciliğini animsatan buruk bir şehvet... Bir orospuyla sevişirken sevgilisini hayal eder ve sevgiliyle sevişirken de bir orospuyu... Lezbiyen, gay, transseksüel, travesti, biseksüel eğilimli insanları hor gören bir halk hiçbir şekilde onurlandırılmaya layık değildir.”

Dürtü ve edim, ölüm ve şehvet; hep birlikte yine. Varoluşun tüm tatları üremeni istiyor, Hiçliğe diren diyor! Ölüme direnmenin yolu üremekten geçiyor. Üremekse; otuz yıllık bir şarap kokusu peşinde salya sümük beklemek demek. Şarap içmesini bilene! Ya da doldurmak demek tüm boşlukları; şehvet, şarap ve sancıyla!

Sevgi, sahip olma ve dürtüsellik! Ah kör inanç; en iyisi olduğuna dair uydurduğu masalları dinler mağarasında! Dışarı çık; masallardan masal beğen, değerlerini dök ortaya ve tepin üzerinde ey ahmak! Sahici hazları en çok da kuytularda bulursun, en çok da en karanlık yerlerde gezinirken yakalarsın ve öpmek istersin dudaklarından. Fakat dilin başka konuşur, pis ve kirlisin bir tarafınla; en beyaz çarşaplarda yatmak istersin ilk kan için!

Son Söz

Şeytan’a ve Tanrı’ya çarpılanların karşılaştırmalı sonuçları, solcular ve mezar taşı, gözlemler, gelenek, işçiler, oryantal, arabesk, halk, Anadolu, İç Anadolu ve bok gibi birçok başlıkla da yerele değinmiş H. İbrahim Türkdoğan.

Uyarmakla yetineyim, yüksek dozda sarsıntı içerir! Okuru bol olsun, yolu açık olsun.

(Alıntılar, yazarın Hiç/Sınır Ötesi Tümceler isimli kitabına aittir.)

LIBIDO DERGİSİ

EDGAR ALLAN POE SAYISI ÇIKTI

KİTABEVLERİ VE DĞR MAĞAZALARINDA

LIBIDO

30TH YEAR

30TH YEAR

30TH YEAR



ONLINE SİPARİŞ
www.dusunbilkitap.com

düşünbil
KİTAP | SAHAİ

Hiç

Sınır Ötesi Tümceler

Felsefecinin Sanatı ve Hüzünü

Felsefe düşünme sanatıdır ve düşüncenin sözcüğe aktarılması sanatı. Ancak hiçbir sözcük söylenmek istenen düşünceye karşılık veremez, söylenmek istenen her düşünce söylenmek istenen düşünce olarak kalır ve söylenmek istenmeyen bir düşünce olarak ötekine ulaşır (yansır). Adlanan her edim ölümle yargılanmış olur.

