

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>

ORHAN GÖKDEMİR

Felsefi Aklın Eleştirisi



ORHAN GÖKDEMİR

Orhan GÖKDEMİR 1963'de Bulancak'da doğdu. 1981 yılında Ziraat Okulu'ndan, 1985'de Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nden mezun oldu. Toplumsal Kurtuluş, Yeni Ülke, Gerçek, Evrensel Kültür, Yön, Nokta, Teori ve Politika gibi yayınlarda yöneticilik yaptı ve yazdı.

Toplumsal Kurtuluş Dergisi Yazı İşleri Müdürü olarak yargılandığı davada yapılan savunmalar "Toplumsal Kurtuluş'un Kürt Davası" adı altında kitap haline getirildi. "İnsan ve Doğa-Ölen Bir İdeoloji Üzerine İncelemeler" (1994) "Gizli Devlet Örgütlerinden Refah Partisi'ne-Öteki İslam" (1995) "What is This Party?" (1996) Gökdemir'in diğer çalışmaları.

Göçebe: 3
Araştırma Dizisi:3
Felsefi Aklın Eleştirisi
Yazarı: Orhan Gökdemir

Kapak Tasarım: Ali Şimşek
Kapak resmi: F. Kahlo

ISBN: 975-8143-02-6

Baskı, Cilt: Ceylan Matbaacılık
(0212) 517 00 81

Dizgi: Sevgi (Çelik) Kayıhan
Birinci Baskı: 1997 Göçebe Yayınları
Göçebe Yayınları Selçuk Kitabevi kuruluşudur.
Yayına Hazırlayan: Yaşar Selçuk

Göçebe Yayınları
Bahariye Cad., 37/41 Kafkas Pasajı
81310 Kadıköy-İstanbul
Tel/Fax: (0216) 337 72 75

FELSEFİ AKLIN ELEŞTİRİSİ

Orhan Gökdemir

Mesele “emek”te değil
Emekçi olmanın acısını bilmekte

Bu eleştiryi asıl onlar yapacak
Ayaklarıyla...

Emekçi insanlara

ÖNSÖZ

Bu çalışma felsefenin içinde değil, iktisadın da. Böyle bir tercihin ilk önce “yöntemsel” bir zorunluluğu var; bu disiplinleri, içinde kalarak eleştirmek mümkün değil. İkincisi ise, böyle bir eleştiri çabasının, ayağını topluma basmak zorunda oluşu. Felsefenin ve iktisadın dışında olmak toplumun içinde olmaktır. Toplumun içinde kalmaya çalıştım.

Burada, felsefe ve iktisat arasında, ikincisinin ilkinin içinden çıkmış olması anlamında zaten varolan “tarihsel” bağın ötesinde yeni bir paralellik kurulmaya çalışılıyor. İktisadın, felsefeye göre daha “somut” bir disiplin izlenimi vermesinin tersine, soyut ve gizemli olması anlamında, örneğin bir “emek” kavramı ile “özne” kavramı arasında fark yoktur. Her ikisi de karşılıksızdır ve “düşünme”nin ürünüdür.

Gerçekte her ikisi de Novus Ordo Seclorum'un ürünüdür ve bu düzen dünyevi niteliğini öne çıkarırken, kültürü, içinden çıktığı dinsel yapının sürücüsüdür. Bu kültür, mistik değil ama dinseldir. Dolayısıyla bu düzenin paralelinde yürüyen modern felsefenin, hem teolojiden türemiş olması, hem de onun tutarlı bir devamı olması şaşırtıcı değildir. Açıklamaya ihtiyaç var, ama kendi kendine işleyen piyasa inancının da arkasında bu dinselliğin izleri sezilebilir.

Bu dinsel kültürün, biri idealist diğeri materyalist olmak

üzere iki ana kanala ayrıldığı ve bunlardan materyalizmin bir dindışı öğreti olduğu iddiası da bir söylencedir. Marksizm içindeki tartışmalı konumu bir yana, onun son temsilcilerinden biri olan Feuerbach'ın en sonunda İsa rolüne soyunmuş olması, aralarında Bacon'un da bulunduğu birçok kurucusunun Ortaçağ'dan arta kalan tarikatların müridliğini yapması, hem materyalist hem diniçi kalmanın pek çelişkili görülmediğini gösteriyor. Yeni düzene uygundur. Materyalizm de tıpkı idealizm gibi Novus Ordo Seclorum'un ürünüdür ve bu düzen ne kadar dünyeviyse, bu felsefe de o kadar dünyevidir. Dolayısıyla bu çalışmada sözü edilen felsefi akıl her ikisini de kapsıyor ya da aralarında bir ayırıma gitmiyor. Yani bu çalışmanın "felsefe içi bir tutumu" yok.

Ancak bu çalışmada felsefe asla küçümsenmiyor. İlk bakışta dinin olduğu gibi hiç de "gerçek" olmayan bir faaliyet olarak görünmesine rağmen, tersinden bir gerçeklik taşıdığı ve bu gerçeğe varmak üzere mutlaka şifrelerinin çözülmesi gerektiği açıktır. Bu şifreyi çözecek olan tarihtir ama bundan tarih felsefesini anlamıyorum. Bu tarihin, kanıtlarını, tarihin kendisinde aramak ve bulmak zorunluluğu vardır.

Bu zorunluluk şunun içindir; şimdiye kadar tarih hurafelerle açıklanmıştır ve bu felsefi-bilimsel bir kusur olarak açıklanamaz. Tarihin hurafelerle açıklanması, bu açıklama tarzının bir ihtiyaca karşılık gelmesindendir. Şimdi ise hurafelerin tarihle açıklanması gerekiyor ve bu da bir ihtiyaca denk düşüyor.

En azından şurası açık; mitolojinin, dinin, felsefenin “tarihleri” belli sınıfsal, toplumsal ilişkilerin doğuşu gelişimi ve çöküşü ile paralellik arz ediyor. Gerçekte niteliği farklı olan ve henüz entelektüel işbölümünün oluşmadığı pek erken bir aşamada ortaya çıkan antik-felsefeye ve onun bazı temsilcilerinin teoloji kılığında ortacağ boyunca etkinliğini sürdürmesine bakarak, felsefi bir süreklilik hayal etmek doğru değildir. Birbirinin üstüne basarak hep ilerleyen düşünceler tablosunun kaynağında da dinsel inanışlar vardır ve örneğin sırf daha sonra yaşadığı diye, sonra gelenlerin düşüncelerinin önce gelenlerinkinden, ileri, üstün ya da daha gelişmiş olduğu söylenemez. Felsefede cevaplar sorulardan daha hızlı gelişir ve çoğu zaman sorular ortakdır. Düşünce tarihleri bütün felsefelerin birbirleriyle çağdaş olduklarını gösterir. Bu yüzden dönüşler, gelgitler kolaydır: modern felsefe en uç noktasında dine dönüş sinyalleri verebilir. Felsefe, sanıldığı gibi dine, teolojiye karşı efsunlu değildir, birbirlerinin içinden çıktıkları gibi birbirlerine dönüşebilir.

Birleştirici payda, dinin, teolojinin, felsefenin ve iktisadın, hepsinin sınıflı toplumların ürünü oluşlarıdır; değişirler ama özleri değişmeden kalır. Bunlardan ezilenlerin tarafına doğru firarlar olmuştur, bunlara zaman zaman ezilenlerin acıları katılabilmıştır, ama o kadar. Kuruluş düşünsel değil tarihsel bir iştir.

Bu çalışmanın her aşamasında Sacit ve Arif’in emeği var. Emeği geçenlere teşekkür ediyorum.

29.1.1997

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	5
1- <i>MODERN BİR TEOLOJİ OLARAK FELSEFE</i>	11
- “Bilimsel” Felsefe.....	14
- Teolojinin Mirası.....	17
- Ödünç Dil.....	19
- Bir Tek Tarih.....	21
2- <i>FELSEFİ AKLIN ELEŞTİRİSİ</i>	27
- Felsefenin İnsanı.....	30
- Felsefe Olmayan Bir Felsefe.....	32
- Tarih Felsefesi.....	36
- Kazma ve Felsefe.....	39
3- <i>TARİHİN DOĞUŞU</i>	42
- Tarih Duygusu.....	44
- Ortaçağ'ın Kutsallaştırılması.....	47
- Kapitalizmin Genel Teorisi.....	51
- Tarihin İnsandan Kurtuluşu.....	53
4- <i>SÜREKLİLİK VE KOPUŞ</i>	57
- Althusser.....	60
- Sınırlar.....	62
- Siyasal İktisat.....	64
- Lenin.....	67
- Kopuş ve Dil.....	68

5- <i>İKTİSAT VE MARX</i>	70
- Emek-Değer Kuramı.....	71
- Sermaye-Toprak-Emek.....	74
- Emek.....	76
- Ekonominin Toplumdan Ayrılması.....	81
- Emek-değerden Fayda Kuramına.....	82
- Marksist İktisat Nedir?.....	84
6- <i>SINIF</i>	87
- İnsanın Soyutlanması.....	89
- Piyasa(nın Toplumu).....	91
- Mülkiyet ve Felsefe.....	94
- Sınıf ve Tarih.....	97
7- <i>SINIRLARDA</i>	101
- Felsefenin ve İktisadın Dışında.....	103
- Toplumun Yitirilişi ve Keşfi.....	106
- Tarih ve Sosyalizm Yüzyılı.....	108

MODERN TEOLOJİ OLARAK FELSEFE

“Felsefe, kendisine inanıldığında hiçbir işe yaramaz”

Odo Marquard

Felsefenin kaynağı hiç kuşkusuz antik Grek kültürü. Bu nedenle felsefe kavramının etimolojisinin “bilgelik sevgisi” gibi “dünyevi”, ya da daha batılı bir deyişle, seküler bir anlam taşıması çok şaşırtıcı olmamalı. Eski felsefe, mitolojinin dine dönüşümünün sıcaklığında kuluçkaya yatıyor. Arapların felsefe ile tanışması ise mitolojinin öldüğü ve dinin felsefeyi de içererek yerleştiği bir döneme rastlar. Dolayısıyla Arap kültüründe felsefe, antik Grek kültürüne göre daha “ruhani”dir. Araplar için felsefe artık bilgelik sevgisi değil; “hikmet”tir. Eninde sonunda referansını tanrıya yapar. Dinin egemenliğini kurması ile birlikte felsefe -doğuda ve batıda- dünyevi bir alan olmaktan çıkar ve tanrının buyruğuna girer.

Buradaki çözücü soru şudur; Hristiyan veya İslam, “tanrı”nın Helenizyan felsefede aradığı şey nedir?

Verilebilecek cevaplardan ilki, dinin, kendi evren modeli için helenizyan felsefede bir doğrulama bulmasıdır. Aristoteles ve Platinos'un dinler için birer resmi filozof haline gelişinin kısa öyküsü budur. Mitolojiden

beslenen akıl, dinin gelişmesiyle imanın emrine girer, imanının doğrulanması olur. Böylece felsefe, teolojinin eki haline gelir.

Felsefenin dinden kurtuluşu, bu yüzden, aklın yeniden “dünyevileşmesini” gerektirmiştir. Kuşkusuz, aklın yeniden dünyevileşmesi felsefenin “bağımsız bir bilim” dalı olarak gelişmesinin önkoşuludur. Ancak denildiği gibi akıl hep varolmuştur ama her zaman akılcı biçimde değil. Aklın akılcılaşması “esaslı olanı” boş laftan ayıracak bir ölçüyü gerektirir. Bu ölçünün olmadığı koşullarda aklın dünyevileşmesi dünyanın akılcılaşmasını sağlamaz, ama akıl onu her şeye rağmen akılcılaştırmaya çalışmıştır. Bunu “boş laf” ile yapamayınca, tıpkı teolojinin helenizyan felsefeye yaptığı gibi teolojiyi yardıma çağırmıştır. Bu “bilim”, büyük sistemler kurmasına ve dünyayı en aşırı biçimlerde açıklamasına rağmen, onun kurucu babalarından olan Kant’ın dediği gibi, bugün hala esaslı olanı boş laftan ayırt edecek kesin bir ölçüsü yoktur. Şimdi bu ölçüyü ödünç edinmek üzere yüzünü bilime dönmektedir. Üstelik bilimden ödünçlenirken istediği şeyin mülkiyetinin kendisine ait olduğunu da iddia etmektedir. Bu anlamda, “bilimlerin anası olarak felsefe” tamamen modern bir olaydır ve onun tarihsel gelişimi içinde bu kez doğru yolu bulup bulamadığında karar kılmadan; bu karara varmak üzere onu tarihin kendisinden araştırıp göstermeden, “doğru” tartışmanın yolu yoktur.

Felsefe, hiç olmazsa Aydınlıklar Çağı’ndan bu yana iman ile kendisi arasında bir mesafe koymaya çalışmaktadır. Hatta, felsefenin bunu başardığı ölçüde ilk önce bağımsız bir disiplin, sonra da bütün diğer di-

siplinleri kendi himayesi altına alan modern bir teoloji haline geldiğini söylemek mümkündür. Ancak, felsefe de kendi geleneğine uygun bir imanı önvarsaymaktadır; felsefenin bilimler üstü bir disiplin olduğuna inanılmalıdır. Kendi iktidar alanı üzerinde tartışılmaz bir tutuculuk gösteren felsefe, eski imana karşı devrimci savaşını artık hatırlamamaktadır. Oysa, kendisi için de bir amentü olacaksa o hala şu olabilir:

“Bir bilimin olanaklı olup olmadığını sormak, onun gerçekliğinden şüphe etmeyi şart koşar. Ama böyle bir şüphe, tüm varı yoğun belki de bu sözüm ona mücevher olan herkesin gücüne gider bu nedenle de, böyle bir şüpheyi ağızından kaçırana her zaman her taraftan karşı konulur. Bazıları, eski ve bu nedenle de meşru kabul edilen mallarının gururlu bilinciyle, ellerinde metafizik özet kitapları, ona aşağılayarak bakacaklardır; daha önce başka bir yerde görmüş olduklarıyla aynı olandan başka bir şeyi görmeyen bazıları da, onu anlamayacaklar; ve olması yakın bir değişme korkusunu ya da umudunu uyandıracak hiçbir şey olmamışçasına, her şey bir süre böyle kalacak.”¹

Felsefe için hal bu ise, bütün gelişmiş görünümüne rağmen, bitirmiş görüldüğü her tartışmanın, çözmüş gibi görüldüğü her sorunun ardından yeni bir “prolegomena” yazmak zorunludur. Bu prolegomena, bugün de, çıraklar için değil, geleceğin öğretmenleri için yazılacaksa artık referansını Kant’a ya da Hegel’e yapamaz; Feuerbach’a hiç

(1) Immanuel Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, Çev.: Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örmek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1983, s. 4

yapamaz. Bu prolegomena'nın oyunun kurallarını ihlal edenlerin “geçmişteki felsefî bilinçleri ile hesaplaşmaları”ndan başlamaları zorunludur. “Genel olarak felsefe”nin sonunun ilan edilmesi, bize, modern filozofların eskilerden daha yeteneksiz olduklarını değil, “insanın kendisine değin bilincinde” felsefenin dışına doğru bir sıçrama olduğunu gösterir.

“Bilimsel” Felsefe

İşte bu yüzden, felsefe bilimlerin anası olmaktan kendi özgür iradesi ile vazgeçip, Neo-Kantçı veya Viyana Okulu olarak anılan sürdürücülerine “bilimsel araştırmaların bir yan ürünü” olmayı kabul etmiştir. Bu mütevazılığı bir kez gösterdikten sonra felsefenin eskisi gibi görünmemesine şaşmamak gerekir.

“Yanlışlık karşısında kalınca psikolojik bir açıklamayla yetinebiliriz; doğruluk ise mantıksal çözümleme gerektirir. Spekülatif felsefenin tarihi, sordukları sorulara doğru yanıt verme olanakları olmayan kişilerin düştüğü yanlışlıkların öyküsüdür. Verdikleri yanıtları ancak psikolojik duygu ve eğilimlere inerek açıklayabiliriz. Bilim felsefesinin tarihi ise problemlerdeki gelişmenin öyküsüdür. Burada problemler, belirsiz genellemelere giderek, ya da insan ile dünya arasındaki ilişkiyi renkli bir dille betimleyerek değil, teknik bilgiye dayanarak çözümlenir. Bu tür bir çalışmanın bilimlerde sürdürüldüğünü hep biliriz; aslına bakılırsa, problemlerdeki gelişmeleri ayrı ayrı bilim kollarının tarihlerinde izlemek gerekir. Felsefe sistemleri, en olumlu

bir yorumta, oluştukları dönemlerin bilimsel bilgi aşamasını yansıtır; ama bilimin gelişmesine katkıda bulundukları kolayca ileri sürülemez. Problemlerin mantıksal gelişimi bilim adamının işidir; onun çoğu kez küçük ayrıntılara yöneltilen ve felsefi amaçlar için pek az kullanılan teknik çözümlemeleridir ki, problemlerin anlaşılmasını kolaylaştırır; öyle ki, teknik bilginin yeterince artmasıyla birlikte felsefe sorunlarına da yanıt verme olanağı belirir.”²

Yani Reichenbach, bize, felsefe yerine artık “bilim felsefesi”ni önermektedir; “bilimlerin anası” olan felsefeye “bilimin çocuğu” olmayı kabul ederek varoluşunu sürdürmenin yolunu göstermektedir. Felsefe, felsefe olarak kalacaksa, kendi kendinin değil, bilimin felsefesi olmalıdır.

Bunda, Engels’in “genel olarak felsefenin bitişi Hegel ile” önermesinin bir doğrulamasını bulacağımız şüphelidir; ama bilim ile haşır neşir olan filozofların ve felsefe ile haşır neşir olan bilimcilerin her krizle birlikte yeniden keşfettiği bir filozof olan Kant için bu büyük bir rahatlıkla kullanılabilir. İşte Reichenbach’ın genel olarak felsefe ya da “sistemler felsefesi” için söyledikleri:

“...sistemler felsefesi Kant’la sona ermiştir; sonra ortaya çıkan felsefeleri Kant ya da Platon’un sistemleriyle aynı türden ya da aynı düzeyde saymak yanlıştır. Eski sistemler ortaya çıktıkları dönemin bilimini yansıtmaktaydılar; yanıtları sözde-yanıt olmaktan öteye

(2) Hans Reichbach, **Bilimsel Felsefenin Doğuşu**, Çev.: Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1993, s. 84.

geçmiyorsa, daha iyi yanıt bulma olanaklarından yoksun oldukları içindir... Felsefe adı altında geliştirdikleri sistemler, bu yüzden, birtakım yüzeysel genellemeler ile benzeşimlerden oluşmaktaydı. Kimi kez kullandıkları dilin kandırıcılığı, kimi kez ise üsluplarındaki sahte bilimsel kurulum okuyucuyu çekmiş ve kendilerine ün kazandırmıştır. Ama tarihsel açıdan bakınca bu sistemleri verimli topraklardan akıp, çölde kuruyan ırmaklara benzetebiliriz.”³

Bunları söyleyen Reichenbach, bize yeni bir felsefe, kendi konumunu bilime göre ayarlayan bilimsel bir felsefe, bir bilim felsefesi önermektedir. Böylece felsefe, bilimler üstü bir alandan indirilse bile, bilimlerarası bir alanda kalmakta ve az çok eski ihtişamını koruma ve sürdürme olanağına kavuşmaktadır.

Felsefenin bilimin arkasına koşulmasında Reichenbach yalnız değildir. Bir başka cenahta Althusser’in “marksist felsefe” için yaptığı öneri de aşağı yukarı budur; Marksist-Leninist teori hem bir bilimi, hem de bir felsefeyi içerir. Ancak Marksizmin temel metinlerinde bilim lehine ya da felsefe aleyhine bir boşluk vardır. Bu boşluk bilimi geliştirmek için doğmuştur, bilim lehine bu doluluğun üzerine yeni bir felsefe inşa edilmelidir.

Ancak, Althusser de, bu açıdan eleştirdiği Gramsci gibi yeni felsefenin kendisini değil, temennisini geliştirir. Bütün söylenenlerden sonra, ortada yeni bir felsefenin işaretleri yoktur. Ortada olan şey, “Marksist felsefeyi geliştirme zorunluluğu”dur. Ancak bu zorunluluk sanıldığı

(3) H. Reichenbach, *age*, s. 87.

gibi felsefi bir zorunluluk değil, pratik, hatta biraz da politiktir. “Devrim, teorinin savunmasına, gelişmesine yardım edecek hem bilim adamı, hem de filozof olan militanlara ihtiyaç duyar.” Öyleyse ve bilim elde varolduğuna göre felsefe de artık geliştirilmelidir!

Felsefe: Teolojinin Mirası

Utangaç filozofların trajedisi budur; tıpkı materyalist Feuerbach'ın dine karşı yeni bir din geliştirmeye çalışması gibi, onlar da felsefeye karşı yeni bir felsefe bulmaya çalışmaktadır. Burada materyalizmin doğanın güçlerinin kabul edilmesinden başka bir anlamı yoktur. Sonuç, bir doğa dini ya da bir doğa felsefesidir.

Yanılığ, bu mücadelenin felsefi bir sorun olarak görünmesindedir. Oysa burada da iki sınıf birbiriyle çatışır. Felsefenin teoloji ile savaşı, filozof kılığındaki burjuvazinin, kilise babaları kılığındaki aristokrat-ruhban sınıfla savaşımdan başka bir şey değildir. Bu iki etkinlik arasındaki ilişki açıktır: “Kant tanrının kellesini uçurur; Robespierre, kralın.” İkisi de tarihin aynı evresine tekabül eder; bu evre kendini Almanya'da teorik, Fransa'da ise pratik olarak gösterir. Öyle ise, Robespierre hangi sınıfın temsilcisiyse, Kant da o sınıfın temsilcisidir; birinin egemenliği hangi anlama geliyorsa, diğerinin de. Esin kaynakları sınıfsal tahakkümdür. Tanrının ve kralın boşalttığı yere o dünyevi sınıfın temsilcileri oturur: teolojinin yerine felsefenin oturmasının da öyküsü budur.

Buradan çıkarabileceğimiz anlam şudur; Tarih kendi hegemonyasını kurmalıdır. Bu zorunluluktan felsefe po-

litikaya itilerek kurtulunamaz. Felsefenin politikası ile politikanın felsefesi aynı şeye tekabül etmez. Biri örtülü düşünce, diğeri açık mücadeledir.

Felsefedeki kavga ise onun varoluş koşullarında ve varsayımlarındadır. Sorun, hangi felsefenin uygun olduğundan yola çıkılarak değil, varsayımları tartışılarak çözülebilir. Felsefenin “sorununu” çözmesi, öyleyse, kendisini çözmesidir. Sınıf bu ilişkinin tek çözücü yanıdır; felsefe kendi dışından çözülür. İşte bu nedenle Marksizm burjuva düşüncesinden felsefi değil, bilimsel bir kopuştur: felsefeden kopuştur.

Demek ki, tanınan bir tek bilimin tarih bilimi olması boşuna değildir. Marx, tarih bilmecesini çözmüştür: üstelik onu çözmekle kalmamış, bu çözümün hangi koşullar altında mümkün olabildiğinin bilincini de geliştirmiştir. Bu bilinç, sekiz bin yıllık uygarlık tarihinin anahtarıdır, her ilerlemenin görece bir gerileme anlamına geldiği bu çağın açıklamasıdır. Bu bilinç uygarlık tarihindeki bütün ilerlemelere rağmen değişmeden kalan ortak özün ifadesidir. Uygarlık tarihi, sınıflı toplumların tarihidir; bu anlamda da tarihin tarih öncesine denk düşer. Bütün felsefelerin -eski ve yeni- birbiriyle çağdaş olmalarının anlamı burada aranmalıdır. Hepsi sınıflı toplumların ürünü olarak damgalanmıştır.

Marksizm, felsefe içinde bir tavır almaz, bu yüzden Marksizm ne idealisttir, ne de materyalist; o derinlemesine tarihseldir. Marksizmde, söylendiği gibi bir eylem felsefesi de yoktur ya da daha doğrusu “eylem felsefesi” felsefe değildir. Bu tanım bir “yanlış anlama”dan, felsefenin politikasının, politikanın felsefesi ile karıştırılmasından

kaynaklanır. Evet, felsefe bir görüş olduğu kadar, bir eylem de olmuştur; ama bu o tarihsel dönemde mümkün olan işbölümü içinde gerçekleşmiştir. Yani Kant'ın teorik olarak yaptığı şeyi, Robespierre pratik olarak yapar. Kant'ta açık olan Robespierre'de örtülü olarak ve tersi varlığını sürdürür.

Robespierre'in eylemi dünyayı değiştirirken Kant'inki ancak dünyanın yorumunu değişikliğe uğratabilir. Felsefenin dünyayı değişikliğe uğratması dışarıda bir güç ile birleşmesiyle mümkündür. Bu güç Robespierre'de olabilir, işçi sınıfı da. Evet bir birleşme; ortadan kalkmak üzere bir birleşme: “felsefe, proletaryayı ortadan kaldırmadan gerçekleşemez, proletarya, felsefeyi gerçekleştirmeden ortadan kalkamaz” sözünün anlamı budur. Tarih öncesinin sınıfı proletarya, tarih öncesinin bilinci olan felsefeyle ancak bir ölüm evliliği yapabilir. Bu ölüm, gelecek olanı doğurmak içindir. Felsefe de, proletarya da tarihin doğduğu koşulları hazırlar; tarihin başlamasıyla birlikte bu modern teoloji ve bu modern sınıf işlevini yitirir.

Ödünç Dil

Borç budur; tarihin borcudur bu; tarih kendi gerçeğini felsefeden ve proletaryadan ödünç almıştır. Felsefe ona hem “sistemler labirenti dışındaki yolu” göstermiş, hem de soyutlama yeteneğini kazandırmıştır. Yalnızca bunlar değil, felsefe, tarihe kendi dilini de ödünç bırakmıştır. Bu yüzden tarih, felsefeden aldığı ödünç dille konuşur. Marx'ın, Hegel ve Smith'e, Lenin'in ise Kautsky ve Plehanov'a yaptığı atıfların anlamı budur.

Artık, tarih bu borcu ödemelidir. Tarih bu borcu ödemeli ve ödünç aldığı dili, kendi diliyle değiştirmelidir.

Öyleyse aralarındaki gerçek -istenirse tarihsel ilişki de denilebilir- şudur; tarih felsefeden çıkmıştır. Engels bu ilişkiyi, tarihle felsefe arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır:

“Hegel’in düşünce tarzını bütün öteki filozofların düşünce tarzından ayırt eden şey, bu düşünce tarzının temelini oluşturan o muazzam tarihsel anlamdı. Biçim ne kadar soyut ve ne kadar idealistçe olursa olsun, düşüncenin geliştirilmesi, gene de her zaman dünya tarihinin gelişmesine paralel düşüyordu, ve bu dünya tarihi, sorunun özünü tam olarak ifade etmek gerekirse, onun düşüncesinin mihenk taşı olmalıdır.

Böylelikle tam ve doğru ilişki, tersine, baş aşağı döndürülüyorsa da, bu düşüncenin gerçek içeriği, gene de felsefenin bütün alanlarına nüfuz edebiliyordu ve üstelik Hegel’i kendi tilmizlerinden ayıran bir şey de, onun bütün çağların en bilgin kafalarından birini taşımasına karşılık, berikilerin bilgisizlikleriyle göze çarpmalarıydı. Tarihte bir iç gelişme zincirleme bir iç bağlantı olduğunu tanıtlamayı deneyen ilk adam Hegel’dir ve onun tarih felsefesindeki birçok şey, bugün bize ne kadar tuhaf gelirse gelsin, onu izleyenleri, hatta, ondan sonra tarih üzerine genel muhakemeler yürütmeye kalkanları kendisiyle kıyasladığımızda, temel anlayışının yüce niteliği bugün de hayranlığa layıktır. Phenomenologie’sinde, Estetik’inde, Felsefe Tarihi’nde, her yere tarihin bu yüce anlayışı girer, ve her yerde konu, tarihsel tarzda, soyut olarak baş aşağı edilmiş olsa da, tarih ile belirli ilişkisi içinde incelenir.

Büyük yankıları olan bu tarih anlayışı, yeni materyalist

*görüş tarzının doğrudan doğruya teorik önkoşulu oldu. Ve böylelikle mantık yöntemi için de bir hareket noktası oluşturdu."*⁴

Öyleyse, özünde bir "Alman İdeolojisi" olan felsefe ile olan hesaplaşmanın alt başlığını yeniden hatırlayalım: En son Temsilcileri Feuerbach, B. Bauer Ve Stimer'in Kişiliğinde Alman Felsefesinin Ve Bu Farklı Yalvaçlarının Kişiliğinde Alman Sosyalizminin Eleştirisi. "Evet, Gerçekliğin kendisini göstermesiyle, bağımsız felsefe varlık ortamını yitirir." Üstelik, kendini gösteren gerçeklik felsefeye de kendi bağımlılıkları içinde yeniden bakmayı zorunlu kılar. Marx, Hegel ile Feuerbach arasında, felsefe içinde aldıkları tavra göre bir seçim yapmaz. İdealist Hegel'deki tarihsel tarza karşılık, Feuerbach eski felsefeye bir geri dönüştür. "Feuerbach" der Marx, "materyalist olduğu ölçüde hiçbir zaman tarihi işe karıştırmıyor ve ne kadar tarihi hesaba katarsa o kadar materyalist değildir."

Bir Tek Tarih

Evet, Marx, Hegel ve Smith'in diliyle konuşur, ama onu aynı dille anlayabileceğimiz anlamına gelmez bu; Marx'ı Marx'ın diliyle "okumak" gerekir. Bu, bu kurala uygun yapılmadığı sürece teoriden kapı dışarı edilen Hegel ve Smith için baca açıktır. Bu açıklık nedeniyle,

(4) Karl Marx, **Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı**, Çev.: Sevim Belli, Sol Yay., Ankara 1979, s. 36-37.

“gerçekliğin kendini göstermesine rağmen” yerle bir edilen Alman İdeolojisi, tarihle bulaştırılmış olarak, tarihselcilik adı altında bacadan girer. Artık “boş laf”tan oluşan yükünü önemli ölçüde atmıştır, muhataplarına daha esaslı görünür. Tarihselcilik Kant’ın işaret ettiği ölçüyü bulmuş gibidir.

“Felsefe -felsefe tarihi- insanın kendisinin bilincidir; ama bu öz bilinç, insanın gerçeklikte düpedüz tarih olan bir özütretiminden ayrılmaz. Tarih insan tarafından yapılmış ve kavranmıştır; ve kendini bu üretmesinden insan bilincinin kendi praxisine nasıl bağlandığını da söylememiz gerekecektir. Demek ki, felsefe bilinçtir ama herhangi bir bilinç değil; kendinin kendi tarafından bu üretilmesinin kavranmasından başka bir şey olmayacaktır: felsefe tarih bilimiyle özdeşleşir; ve böylece biz de Marksizmin felsefesinin ‘tarihselcilik’ olarak tanınmasıyla yeniden karşılaşırız.”⁵

Gramsci’de bu aktarmayı yapan Texier, “felsefeyle tarih yazımının bu özdeşleştirilmesinin, geleneksel olarak ‘felsefe ve tarih’ yazımı diye adlandırdığımız entellektüel çalışmada özgül olarak felsefi neyin bulunduğunu sorabiliriz” diyor ve bu sorusuyu şöyle cevaplandırıyor: “...felsefeyle tarih yazımının birliğinin, onların ayrılıklarını dışladığını, ama farklılıklarını dışlamadığını anımsamak gerekir.”⁶ İşte, yeni felsefe budur; ayrı olmamakla, bir başka şeyle özdeşleşmiş olmakla birlikte farklı olan, farklılığını koruyan felsefe. Görüldüğü gibi,

(5) Jacques Texier, **Gramsci ve Felsefe**, Çev.: Kenan Somer, Birey ve Toplum Yay., Ankara 1985, s. 6

(6) Texier, a.g.e. s. 12.

artık adını bile tarihten ödünç alan -tarihselcilik- bu felsefe her koşulda varoluşunu sürdürebilmektedir. Daha bir incelmıştır; tarihselciliğin felsefesi tarihte değil, “cılık”de temsil edilmektedir. “Tarihselcilik”, ona bunları tarihin kendisinde araştırıp bulma zorunluluğu yüklememektedir; burada da tıpkı diğerlerinde olduğu gibi “tarihsellik” felsefi ideolojiden alınıp, tarihe sokulmaktadır. Bu durumda, tarihin felsefe olarak görünmesi kaçınılmazdır; tarihselcilik budur.

Tarih, bir bilim olarak tarih, tıpkı felsefede olduğu gibi tarihselcilik adı altında bir “Alman İdeolojisi” olarak felsefi okullar arasındaki yerini almıştır. Bir felsefe olarak tarihselcilik, Almanya’nın dışında bütün dünyada, pozitivizmin tartışılmaz bir egemenlik kurduğu 19. yüzyıldan bu yana, yalnızca orada kendine bir yaşam alanı bulmuş ve pozitivizmin gözden düşeceği günü beklemiştir. Bu okul, Alman Tarih Okuludur ve Berlin Üniversitesi profesörü W. Dilthey’dir. Evet tarih, ama bir felsefe olarak tarih. Burada da karşımıza bir “Alman İcadı”nın çıkması kesinlikle rastlandı değildir. O hikmetinden sual olmaz Alman İdeolojisi hala varlığını sürdürmektedir ve Hegel’den sonra olması gerektiği yerdedir. Artık, Alman İdeolojisinin sihrine kapılanların tarihi bir felsefe olarak algılamaktan başka çaresi yoktur. Burada, bir ideoloji olarak Alman felsefesinin kendi içinde aşılmasından sonra, geriye kalanın Alman Tarih Okulu olarak ya da, tarihin gerçek bir kalıntısı olarak varlığını sürdürdüğünü görebiliriz. Almanya’da bir bilim olarak ekonomi politikası imkânsız kılan koşullar, artık felsefe için de olanak bırakmamaktadır. Almanya, kendi devrimini unutmuştur.

Tarihselcilik, felsefenin kısmi olarak aşılmasıdır; dolayısıyla “Almanya’nın baştan başa devrim yapmadan devrim yapamayacağı” kehanetinin felsefî alanda somutlanmasıdır.

Tarih ile felsefe arasındaki en can alıcı sorun budur ve bu sorunu çözmek ancak felsefenin kısmi olarak aşılmasından kurtulmak koşuluyla mümkündür. Tekrar: “Bilimde, bağımlılığın hiçbir biçimi, bütün bağımlılık biçimleri kırılmadan kalkamaz. Tıpkı Almanya gibi işlerin sonuna kadar giden Marksizm baştanbaşa devrim yapmadan devrim yapamaz.”⁷ Kendi devrimine direnen Almanya’nın ideolojisinde bir devrim yapması mümkün değildir.

Artık felsefenin aşılması dünyevi bir iştir ve bu işi dahi filozoflar değil, yalnızca proletarya sonuna kadar götürebilir. Bir tekrar daha; “Biz, insanların dünyevi meselelerini, teolojik meseleler olarak görmüyoruz. Tersine, teolojik meseleleri dünyevi meseler olarak görüyoruz. Tarih, şimdiye kadar, hep kör inançlarla yorumlandı; biz kör inançları tarihle yorumluyoruz.”⁸ Evet, kurtuluş tarihsel bir olgudur, zihinsel bir iş değildir ve Almanya bir kez daha kurtuluşu zihinsel bir iş olarak tarif etmeye çalışmaktadır.

Felsefenin aşılması burada, soyut insan inancının aşılmasıdır; dolayısıyla onun gerçekleşmesinin genel ve soyut “insanlığa” değil, etten ve kemikten oluşan proleter sınıfa bırakılması boşuna değildir, proletarya soyut insan i-

(7) Orhan Gökdemir, **İnsan ve Doğa-Ölen Bir İdeoloji Üzerine İncelemeler**, Ataol Yayınları, İstanbul 1994, s. 193.

(8) Karl Marx, **Yahudi Meselesi**, Çev.: Niyazi Berkes, Sol Yayınları, Ankara 1968, s. 19.

naniş gibi zihinden çıkmaz, o gerçek insanların tarihsel gelişmelerinin ürünüdür. Bu yüzden, Marx ve Engels, soyut insan inanışını gerçek insanların ve onların tarihsel gelişmelerin bilimi ile değiştirmiştir.

Tarihselliğin anlamı budur; “bu anlayış tarih alanında felsefeye son vermiştir, tıpkı diyalektik doğa anlayışının da her çeşit doğa felsefesini gereksiz olduğu kadar olanaksız kılması gibi. Her alanda, artık, kafasında bir takım zincirleşmeler kurup tasarlamak değil, ama onları olayların içinde bulup çıkarmak söz konusudur. Böyle yapılıncaya, doğadan ve tarihten sökülüp atılan felsefeye ancak salt düşünce alanı, demek ki, düşünme sürecinin kendi yasalarının öğretisi, yani mantık ve diyalektik kalıyor, o da salt düşünce alanının hala varlığını sürdürmesi ölçüsünde.”⁹

Demek ki, Marksizm, Antik Çağ’dan bu yana süre gelen Felsefe-Tarih ilişkisini uzlaştırmıyor; tam tersine tarihi bir bilim haline getirerek aşıyor. İşte bu yüzden, Marksizmde bir tarih felsefesi yoktur; o, felsefeden, felsefi ideolojiden ödünçlenmeyi değil, tarihin kendisinde araştırıp bulmayı önerir. Tarih böylece felsefenin ve teolojinin egemenliğinde kurtulur. Ancak bu, tarihin Marx’a kadar teolojinin ve felsefenin yedeğinde, bir tarih teolojisi ve tarih felsefesi olarak varolduğu gerçeğini unutturmamalıdır. Hegel’de Marx’ı heyecanlandıran şey yalnızca felsefe değil, tarihtir. Buna karşılık çıkış noktası tarih olan Hegel felsefesi bütün ihtişamına karşılık teolojik dogmaları aşamamıştır. Alman ideolojisi’nin Hegel’den sonraki evrimi

(9) Karl Marx-F. Engels, **Felsefe İncelemeleri**, Çev.: Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara 1979, s. 64.

ise felsefeye saplanıp kalmakla sonuçlanmıştır. Marx onun bu evrimini şöyle anlatır:

“Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, felsefe alanından ayrılmadıkları ölçüde hegелci felsefenin uzantısı oldular. Strauss, İsa’nın yaşamı ve Dogmatik’ten sonra artık yalnız felsefî yazına çalıştı ve Rennavari bir din tarihi yazdı; Bauer, ancak tarih alanında, Hıristiyanlık kökenli bir şey, ama aslında kayda değer bir şey yapmayı başardı; Stirner yalnızca ilgi çekici bir tip olarak kaldı: hatta Bakunin, onu Proudhon ile malgamalayıp bu malgamalaya da ‘anarşizm’ adını verdikten sonra bile; yalnız Feuerbach filozof olarak dikkate değer kaldı. Ama yalnız bütün özel bilimlerin üzerinde duran ve onlardan bir bireşim meydana getiren sözde bilimlerin bilimi felsefe, onun için aşılmaz bir engel, dokunulmaz kapalı kutu olarak kalmadı; o kendisi de filozof olarak yolun ortasında durdu ve aşağıda materyalist, yukarıda idealist oldu; eleştiri ile Hegel’i başından atıp kurtulmayı bilemedi, ama düpedüz işe yaramaz diye bir yana attı, oysa kendisi, Hegel sisteminin ansiklopedik zenginliğine karşılık şişirilmiş bir sevgi dininden zavallı ve güçsüz bir ahlaktan başka olumlu bir şey gerçekleştiremiyordu.”¹⁰

Marx tarihin şafağıdır.

Şimdi ışık, biraz daha ışık!

(10) Marx-Engels, *age*, s. 43-44

-2-

FELSEFİ AKLIN ELEŞTİRİSİ

“Filozoflar bize kendi yaşama biçimlerinden çıkmamış hiçbir şey sunamazlar.”

Goethe

“Dünya bir akıl düzeni olmalıdır.” 18. yüzyıldan bu yana hem dünyanın yorumunu, hem de bizzat kendisini değişikliğe uğratan “teorik ve pratik” gelişmeleri bu tümce ile özetlemek mümkün. Büyük Fransız Devrimi ve bir anlamda onun “düşünsel karşılığı” olan “Alman İdeolojisi”ni yönlendiren ana ülkü “tanrısal düzen”den “akli düzen”e geçiştir.

Fransız Devrimi ve Alman İdealizmi’nin devrimcileri dünyada akli bir sosyal-entellektüel düzen kurma işine büyük bir coşku ile giriştiğinde, dünyanın aklileşmesi ile aklın dünyevileşmesinin insanlara mutluluk getireceğinden emindiler. Aklın dünyevileşmesinin en uç noktasında duran ve bu yüzden de bir ayağı “ruhlar alemi”nde bulunan Georg Freidrik Hegel, büyük vurguyla, kendi us kavramını Fransız Devrimi’ne bağlarken, yazdıklarının, Fransa’dan gelen meydan okumaya bir karşılık olduğunu biliyordu.

Ancak, devrimin attığı ileri adımlardan ve devrimci terörden ürkerek geri çekildiğinde, dünyanın aklileşmesinin ve aklın dünyevileşmesinin insanların bütününe mutluluk getirmediğini gördü. Üzerlerinde durdukları devrimin ateşi sönmişti. 19. yüzyılın ortalarında, artık aklileşmiş dünyanın mutsuzları, Hegel'in bağlı olduğu sınıfa karşı barikatların arkasına koşarken, acı gerçeği itiraf ediyordu: “Ussal ilerleme mutlulukta bir ilerleme değildir.”

“Hegel'in öğrencilerinden biri olan Karl Marx, onun düşüncelerinin bir ürünü olan bu itirafı tercüme ederek yeni bir dönemin kapılarını açtı: ‘Sınıflı toplumların ilerlemesi, proletaryaya mutluluk getirmez.’

Hegel'in dizgesi çağdaş felsefede Descartes ile başlamış ve çağdaş toplumun temel düşüncelerini tinselleştirmiş olan bütün bir evreyi kapanışa getirmişti.”¹ Marx'ın bir büyük ve yeni açılışın işaret taşlarını döşedi. Burada “us”un yerine “sınıflı toplumlar”ın, “insanın mutluluğu” yerine “proletaryanın mutluluğu”nun geçirilmesi asla rastlantısal değildir ve asla felsefi bir ilerlemeye işaret etmiyordu.

Bu dönüşümü zorunlu kılan gerçek, felsefi değil tarihseldir; Marcuse'nin deyişiyle “Eğer bu felsefenin ötesine herhangi bir ilerleme olacaksa, bunun felsefenin kendisinin ötesine ve aynı zamanda, felsefenin kendi

(1) Herbert Marcuse, *Us ve Devrim/Hegel ve Toplumbilimin Doğuşu*, Çev.: Azyi Yardımlı, İdea, İstanbul 1989, s. 202.

(2) *Age*, s. 208.

yazgısını bağlamış olduğu toplumsal ve politik düzenin ötesine bir ilerleme olması gerekiyordu.”² Marx, hem felsefe, hem de onun maddi karşılığı olan Fransız Devrimi ile hesaplaşma zorunluluğu ile karşı karşıyaydı.

Alman idealizmi ile Fransız Devrimi, ilkeleri ve ülküleri açısından ortak bir zemin üzerindeydi. Bu zemin her ikisi için de “dünyanın bir us düzeni” olmasını sağlayacak “özgürlük eşitlik, kardeşlik” ilkeleri etrafında örgütlenmiş yeni bir toplumsal düzendi. Bu, açıkça bir burjuva düzeniydi ve her ikisinin de aynı ülkülerle hareket etmesi “kuramsal bir iş” değildi. Bu ülkülerin kökeninde masonik yapılar vardı ve en nihayet hem Alman idealistlerinin, hem de Fransız devrimcilerinin büyük bir bölümü masondu.

Marx, “eşitlik, özgürlük, kardeşliğin” bir toplum haline gelişi için bir başka ortak paydaya, Bentham’ın “faydacılığına” gerek olduğunu yazmadan önce, burjuva sınıfı “dünyanın aklileşmesi”nin herkese, aynı anlama gelmek üzere insana mutluluk getireceğine, aslında bu akli dünyanın içinde sadece soyut bir insan olarak, bir insan soyutlaması olarak duran proletaryayı da inandırmıştı. Halbuki, proletaryayı bir insan kılığında, bu topluma dahil etmek için, onu, bir insan haline gelişini mümkün kılacak maddi ve entellektüel araçlardan arındırmak gerekiyordu. Onu, bu topluma dahil eden maddi zor mülkiyet ise, ideolojik argüman insan inanışıdır ve bir kavram olarak insanı, burjuva ideolojisi için işleyip oluşturma onuru felsefeye aittir.

Felsefenin İnsanı

R.G. Collingwood, Kant felsefesi dolayısıyla, zihinsel bir iş olan felsefenin, bu maddi ve bayağı hokus fokusu nasıl yaptığını şöyle anlatıyor:

“Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük tasarımlarının kaynağı olan Kant’ın aklı salt bir insan aklıdır, ama Kant onun varolan ya da varolmuş olan tek insan aklı türü olduğunu tartışmasız varsayar.”³

Oysa Kant’ın insanı, onun yaşadığı çağdaki insan, bir Avrupalı, hatta bir Almandı. Tıpkı Hume’un çözümlediği “insan doğası”nın onsekizinci yüzyıldaki bir Batı Avrupalı’nın doğası olması gibi. Bunun bir yanılsama, filozofların bir yanlışlığı olup olmaması önemli değildir. Aydınlanma’nın tasarladığı soyut ussal insanın hiçbir gerçek yanı olmadığına inanan Hegel de kendi insan tasarımının üzerinden konuşur.

Burjuva toplumun ideolojik özeti “insan” ve onun en soyut haliyle sahip olduğu “us”tur. “Özgürlük, eşitlik ve kardeşliği” mümkün kılan temel ise, insan ve usu mümkün kılan temel ile ortaktır; bu dolaşım alanıdır, piyasadır. Üretim alanındaki proleter dolaşım alanında, bir alıcı ve satıcı kimliğiyle, sonsuz sayıdaki dolaşım odaklarından biri olarak proleter görünümünü yitirir ve herkesi ortak bir payda halinde toplayan sihirli sözcüklerin içinde eritilir. O da bir “kişi”, bir insan haline gelir.

Şimdi, gerçek bir sınıra, felsefenin otoritesinin geçersizleştiği noktaya gelmiş bulunuyoruz. Proletaryanın,

(3) R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, Çev.: Kurtuluş Dinçer, Ara Y., s. 95.

insan kılığına büründüğü yerde Hegel biter Marx başlar; aynı anlama gelmek üzere felsefe biter, tarih işe koyulur. Marcuse bu geçişi şöyle özetliyor:

“Hegel’den Marx’a geçiş, tüm bunlardan, felsefenin terimlerinde yorumlanmayacak özsel olarak ayrı bir gerçeklik düzenine geçiştir. Göreceğimiz ki Marksist kuramın tüm felsefe kavramları toplumsal ve ekonomik ulamlar iken, Hegel’in toplumsal ve ekonomik kavramlarının tümü de felsefi kavramlardır. Marx’ın erken yazıları bile felsefi değillerdir. Bunlar felsefenin olumsuzlanmasını anlatmaktadırlar, gerçi henüz felsefi dilde yapıyor olsalar da.”⁴

Marx’ın ilk yazılarında kullandığı “felsefi dil”den bir felsefe çıkarılmasını şimdilik bir yana bırakarak, felsefenin Hegel’den sonraki serüveninin tam bir dine dönüş eğilimi ile sonuçlandığını hatırlatalım. Feuerbach, “tanrı öğretisi (teoloji) insan öğretisine (antropoloji) değiştirilmelidir” derken, ya da Kierkegaard “Salt bir gerçek vardır; Bir Hristiyan yaşamı sürmek” derken aynı eğilimi dillendirirler. Feuerbach’ın maddeciliği de, Kierkegaard’ın varoluşçuluğu da yalıtılmış bireye sarıl-maktadır ve “insanın yüceliği”ne dayanmaktadır. Son halinde kendi köklerine dönen felsefenin, Batı akılcılığı ile çatışması kaçınılmazdır. Edmund Husserl’in yaptığı gibi, felsefeyi yüzünü “fenomenlere” dönmeye davet ederek, dinin de gerisine, eski felsefeye dönüş eğilimi içinde olanların ise “kesin bir bilim olarak felsefe”nin artık nasıl mümkün olacağı ve fenomenolojinin “bütün bilimlerin temeli haline”

(4) Marcuse, age, s. 209

tekrar nasıl geleceği konusunda ileri sürdükleri, dinden kaçan felsefenin, ancak idealizmin en düşkününe saplanıp kalacağıının işaretini verir. Bir tek Dilthey “tarih” der, ama buradaki tarih, Diltheyci tarih “yaşama felsefesi” dolayısıyladır. Felsefenin trajedisi budur; tarihsel olan akıl kendi üzerine fikir yürütürken (felsefe kendini salt akıl olarak) soyut, tarih üstü insan akli olarak alma eğilimindedir. Tarih, felsefeye ancak dışarıdan sokulabilir.

Felsefe Olmayan Bir Felsefe

Bu trajedi, marksizm içinde de kendi üslubuyla karşılığını bulur. Örneğın “praxis felsefesi”, özünde “felsefe olmayan bir felsefe” kurma denemesidir. Gramsci üzerine araştırmalarıyla tanınan S. Texier, “Marksizmin genel felsefesi materyalizm değildir” dedikten sonra, bu sıkıntılı durumu şöyle özetliyor: “Marksizmin felsefesi ‘saltık tarihselcilik’ tir. ‘Basit’ tarih teorisi değil, ama ‘tam’ felsefedir.⁵ Gramsci’nin tam felsefesi ile Husserl’in “fenomenolojisi”, “bütün bilimlerin temeli olan” eski felsefeye sadece eğilimli değil, aynı zamanda mecburdur.

(5) Tarihsel maddecilik adı verilen tarih felsefesi hakkındaki en zekici tanımlardan birini Benjamin’e borçluyuz. Hep kazanması gereken cücenin hikayesi şöyle;

“Hep söylenegeldiğine göre, bir otomat varmış ve bu öyle yapılmış ki, satranç oyuncusunun her hamlesine, kendisine partiyi kesinlikle kazandıracak bir karşı hamleyle yanıt verirmiş, Geniş bir masanın üstündeki satranç tah-tasının başında, sırtına geleneksel Türk giysileri bulunan, nargile içen bir kukla oturmuş. Aynalardan oluşan bir sistem aracılığıyla, ne yandanbakılırsa bakılsın, masa saydammış giri görünürmüş. Gerçekte ise

Mecburiyeti yaratan nedir öyleyse? Şimdi Marx'ı yardıma çağırabiliriz:

“Filozofların beyninde felsefi sistemler kuran akıl ile işçilerin elleriyle demiryolları yapan akıl, aynı akıldır. Beyin, insanın midesinde olmasa da insanın dışında değilse, felsefe de o kadar dünyanın dışında değildir; insan eyleminin birçok alanları, uzun zamandan beri, ayaklarını yeryüzüne tamamen basmamışken ve ‘kafa’ da bu dünyanın bir parçası olduğundan kuşkulandırmadan önce elleriyle dünya meyvelerini topluyorken, felsefenin ayaklarıyla toprağa basmadan önce beyin aracılığıyla dünya ile ilişki kurduğundan kuşku duyulmaz.

Çünkü her gerçek felsefe çağının zihinsel özüdür; felsefenin içeriğiyle sadece içsel olarak değil, görünüşüyle dışsal olarak da çağının gerçek dünyasıyla ilişkiye gireceği ve onunla karşılıklı değiş tokuş yapacağı zaman zorunlu olarak gelecektir.”⁶

“Benim diyalektik yöntemim, Hegelci yöntemden yalnızca farklı değil, onun tam karşıtıdır da...” Böyle başlayan o ünlü önsözü artık bilmeyen var mı? İşte “mark-sist felsefe” bunu izleyen iki parafraktan çıkıyor. Marx,

masanın altına, satranç ustası olan kambur bir cüce oturmuş ve kuklanın ellerini iplerle yönetirmiş. Bu mekanizmanın bir benzerini felsefe alanı için tasarımılayabilmek olasıdır. Bu bağlamda sürekli kazanması öngörülen 'tarihsel maddecilik' diye adlandırılan kukladır. Bu kukla, bilindiği üzere, günümüzde artık küçük ve çirkin olan, kendisini göstermesine de izin verilmeyen tanrıbilimi de hizmetine aldığı takdirde, herkesle rahatça başa çıkabilir.” (Walter Benjamin) **Pasajlar**, s. 33.

(6) Karl Marx, **Din Üzerine**, Çev.: Kaya Güvenç, Sol Yay., Ankara 1976, s.

Hegel'in diyalektiğini "ayakları üstüne" oturtunca, o oturuş biçimindeki değişikliğin de etkisiyle marksist hale dönüyor. Ne diyordu Marx: Eğer İngiliz insanları şapka biçimine sokarsa, Alman da şapkaları düşünce biçimine sokar. Marx da bir Alman olduğuna göre, her şeyi ters çevirerek onu başka bir şey haline çevrilebilir; her ne kadar "diyalektik", bir şapkaya benzemese de.

Collingwood, "Tarih Tasarımı"nda, burada bir Alman marifeti aramamamız gerektiğini, üstelik şu şaşırtıcı iddiayla birlikte ileri sürüyor:

"Bu demeci verirken (Marx'ın) kafasında bulunan şey tarihi, belki de Marx'ın ilgilendiren tek şeydi bu."⁷

Peki, herkesin "şapkasının düşünce biçimine" büründüğünü iddia ettiği yerde, Collingwood bu sonuca nasıl varıyor? "Tarih Tasarımı"nda bu şöyle anlatılıyor:

"Düşüncenin soy ağacındaki Hegelci yanı ona 'diyalektik' terimini kucağında taşıma hakkını veriyordu. Öylesine ısrarla vurguladığı maddecilik sıradan yüzyıl maddeciliği değildi; 'diyalektik maddecilik'ti. Fark önemsiz değildir; ama abartılmaması gerekir. Diyalektik maddecilik, hala maddecilikti. Marx'ın Hegelci diyalektikle yaptığı hokus fokusunun bütün amacı dolayısıyla suydı: Hegel onsekizinci yüzyılın tarihsel doğalcılığından kaçınmış, bunu ancak bir parça başarmış, ama her nasılsa özerk bir tarih istemişken, Marx bu istemden vazgeçiyor ve tarihi bir kez daha Hegel'in kaçıp kurtulduğunu ilan ettiği doğa bilimin egemenliğine tabi kılıyordu.

(7) Collingwood, *age*, s. 133

Marx'ın attığı adım geriye doğru bir adımdı; ama bir sürü başka geri adım gibi, görünüşte, gerçekte olduğundan daha geriye doğruydı; çünkü boşaltılan alan hiçbir zaman gerçekten işgal edilmemiş bir alandı. Hegel özerk bir tarih istemişti, ama aslında onu gerçekleştirmemişti. Sanki kehanetle, tarihin ilkece doğa biliminin vesayetinden kurtulması gerektiğini görmüştü; ama kendi tarihsel düşüncesinde bu kurtuluş tam olarak gerçekleşmemişti. Yani onun genellikle tarih adını verdiği şey bakımından, siyasal ve iktisadi tarih bakımından gerçekleştirilmemişti; Hegel'in uzman olmadığı, aslında makas-zamk yöntemiyle yetindiği bir alandı bu. Bununla birlikte, felsefe tarihinde ve yalnızca burada, tarihsel bir alanın gerçekten işgaline girişti ve burada tarihsel düşünceye özerklik istemenin ilkece haklı olduğuna birçok okuru inandırdığı gibi, kendisini de inandırması gerekti. Diyalektik maddeciliğin siyasal ve iktisadi tarihte her zaman en büyük başarıları kazanmasının ve felsefe tarihinde en büyük başarısızlıklara uğramasının bir nedeni budur.

Marx'ın Hegel diyalektiğini tersine çevirmesi bir geri adım idiyse de, bir ilerlemenin ön hazırlığıydı. Hegel'in öğrencilerine vasiyet ettiği durumun gerçeklerine dayanıyordu ve özellikle, Hegel'in zayıf, Marx'ınsa olağanüstü güçlü olduğu o özel türden tarihin, iktisadi tarihin ele alınışında büyük bir ilerlemeye götürdü. Bütün felsefe tarihi incelemeleri konunun modern büyük uzmanı olan Hegel'e dönüyorsa, bütün modern iktisadi tarih incelemeleri de, aynı anlamda Marx'a döner.”⁸

Tarih Felsefesi

Pek güzel; Marx'ın deyişiyile “Alman tarihinin düşünsel bir devamı olan Alman Felsefesi” şapkayı da, tarihi de bir düşünce biçimine dönüştürebiliyor. Bunun için mutlaka tarihin felsefeye çekilmesi ve onun kendisiyle değil düşüncesiyle uğraşılması gerekiyor.⁹ Yani Kant ve Hegel “tarih” diyorsa bizim ondan “tarih felsefesi” anlamamız gerekiyor.

Ancak ne kadar soyut ve spekülâtif görünürse görünsün felsefi düşünceler maddi tarihsel koşulları anlatmaktadırlar ve içlerine sızabilmek için felsefi kabuklarını kırmak gerekir.

Bu anlamda Kant ve Hegel'in tarih felsefelerinin inceleme alanının neden siyasal tarihle sınırlı olduğunu açıklamak gerekir. Bu felsefelerin merkezinde siyasal tarihin, dolayısıyla devletin durması “çağlarının genel yanılması”dır.

Ancak, Marx'ın koyduğu kayıt haklıdır; Fransa yapar, Almanya düşünür. Fransa “tarihi yaparken”, Alman felsefeyi somut tarihsel bir etmen yapar ve tarihi felsefenin alanına çeker. Burada tarih felsefesi iki anlamı da içerir;

(9) Hegel “Tarihte Akıl” adlı söyleşisinde şöyle başlıyor.

“Baylar!

Bu derslerin konusu felsefi dünya-tarihidir. Gene dünya tarihinin kendisini izleyeceğiz; konumuz tarihten çekip çıkaracağımız ve içeriğine örnekler gösterebileceğimiz genel düşünceler değil, dünya tarihinin kendisinin içeriğidir.”

Hegel “Felsefi Dünya Tarihi”ni kurmaya, tarihi felsefeye çevirerek başlıyor. (G.W.F. Hegel, **Tarihte Akıl**, s. 11)

hem “tarih bilimini”nin felsefesidir, hem de ve daha fazla “yaşanmış geçmişin felsefesidir”; “Alman felsefesi, Alman tarihinin düşünsel devamıdır.”¹⁰

Alman tarihi teolojik kuruntularından kurtulamamışsa, onun düşünsel devamının kuruntudan kurtulması mümkün değildir. “Felsefi Dünya Tarihi”nin, tarihin en harcıalem akıl yürütmelerinin konusu olmasından, dünya tarihini oluşturan olguların yerine filozofların felsefi ideolojilerinin konulmasından başka bir anlama gelmediği artık anlaşılmıştır. Burada felsefe, teolojinin en temel kuruntusunu kutsar; tarih “tin”in, aynı anlamda “tanrısal aklın” gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Tıpkı Almanya’da olduğu gibi burada bir “ilerleme” olmuştur gerçi; onu mazur gösteren bu ilerleme de bizzat Hristiyanlığın ilerlemesidir. Hegel’in kuruntusu, görüldüğü gibi bir Yahudi’nin bir Müslümanın ya da bir Budistin kuruntusu değildir; bir Alman Hristiyanının kuruntusudur. “Tanrısal Akıl”ın “tin”e dönüşmesi basit bir kılık değiştirmedir; bir Alman ortamalı bir kuruntuyu da düşünce biçimine sokabilir. Oysa asıl olan “tin”in proletaryaya dönüşmesidir. Tarihin kuruntudan kurtulması, öyleyse onun felsefeden kurtulmasıdır.

Tarih felsefesi, Hegel’ in deyişiyle “tarihin düşünme tarafından ele alınması”ndan başka bir şey değildir. Düşünme’nin ele aldığı tarihi, tarihin kendisinde bulup gösterme yükümlülüğü yoktur. Bu nedenle düşünmedir. Tarih olup bitmiştir ve özünü ile vermek için “düşünme” tarafından ele alınmayı beklemektedir. Tarih felsefesi, fel-

(10) Marx, *age*, s. 44 .

sefenin kendisi ve doğa üzerine düşünmesi, onu, burada, şimdi olup bitmiş bir şey olarak, şimdi olanı önce olanın ve sonra olacak olanların yerine koyarak düşünmesidir. İlerleme denilen şey böylece, düşünmeyi yapan filozofu da öncekilere ve sonrakilere bağlayan en genel tanımlama olan insanın ilerlemesi olarak görünür.

İnsan, filozofu bir sınıfa bağlayan temel kavramdır. Burjuva sınıfı kendi ideolojik bütünlüğünü felsefe aracılığıyla kurar-ortaçağda bu rolü din üstlenmiştir- ve kurar kurmaz felsefenin sınırları ortaya çıkar. Artık kapsayıcı ve yön verici bir ideoloji oluşmuştur ve felsefenin bütün devrimci görünümü derhal sona erer.

Felsefeyle dünyayı açıklamaya çalışma tavrı bu ideolojik konumlanıştan doğar; önce elverişsiz bir araçtır, spekülasyona dayanır. Tarih, sınıflı toplumlar kültürü çerçevesinde bir bilim haline gelemediği için, yeri felsefeyle doldurulur. Oysa, felsefenin açıklama gücü yoktur, o iş işten geçtikten sonra işe girer ve üstelik kendisi bizzat tarih tarafından açıklanabilir. Seyredici bir tavır alan felsefe mevcut gerçekliği olduğu gibi kabul eder. Her felsefe, hem tarih hakkında sınıfsal bir tasarıma dayanmakta, hem de bu tasarım dolayısıyla kendini varetmekte ve meşruluk kazanmaktadır. Onun tarihselliğini ele veren de budur; “her ideoloji, bozduğu gerçeklikten, yani tarihten hareket ederek açıklanabilen bir kuruntular ve aldatmacalar topluluğudur.” Böyle bakıldığında filozofların hayal güçlerinin belli bir sınıfın deneyimlerini aşmadığı hayretle farkedilir; ideolojik argümanların ve felsefi kavramların bayağı maddi ihtiyaçlardan kaynaklandığı görülür. Üretimleri, maddi üretimden daha karmaşık ve

daha basit değildir; üstelik filozofların gevezelik yapmasını sağlayan şey, bu bayağı dünyanın mümkün kıldığı işbölümüdür. Kazmalar yerine kavramlarla uğraşmak için birilerinin kazmalarla çalışması gerekir. Filozof, aynı düşünme yeteneğine sahip başkaları kazma ile çalışma zorunluluğu ile karşı karşıya bırakıldığı için “özgürce” düşünür; onun bu faaliyetini mümkün kılan şey “son tahlilde” kazmadır.

Kazma ve Felsefe

Ancak kazmayı tutan el felsefenin alanına genel ve soyut insan kılığında girebilir; onun bundan edineceği tarihsel bilinç dine kul olarak dahil edilmesinden sonra, eşit ve özgür olarak piyasaya dahil edilmesidir. İlerlemeden kasıt budur. Felsefe ruhani insanı dünyevileştirirken, ruhunu ruhlar aleminde bırakır. Çünkü kazma ile çalışan insanın insanlığı, kilise babası ile bir köylünün tanrı önünde eşit olmasından farklı değildir.

Bununla birlikte, felsefe, kendi gerçeğini, gerçek bir gerçek haline gelmesi için tarihin kapısına bırakmıştır ve tarih “sınıflı toplumlarının ilerlemesinin” proletaryaya mutluluk getirmeyeceğini bilerek bu gerçeği devralmıştır. Evet bu anlamda, ama yalnızca bu anlamda tarih felsefenin gerçeğine borçludur. Tarih soyut insan inancının yerine gerçek insanları ve onların tarihsel gelişmelerini koyar; “Varlıklı sınıf ile proleter sınıf, aynı insanal yabancılaşmayı temsil eder. Ama birincisi kendini bu yabancılaşıma içinde kendi yerinde duyar; bu yabancılaşımda bir doğrulama bulur, bu kendinin

yabancılaşmasında kendi öz erkliğini görür ve onda insanal bir varoluş görünüşüne kavuşur; ikincisi, kendini bu yabancılaşmada içinde yıkıma uğramış duyar, bu yabancılaşmada kendi erksizliğini ve insandışı bir varoluş gerçekliğini görür.”¹¹ Artık, bu iki sınıfı “insan” ana başlığı altında toplamak mümkün değildir. Felsefenin en soyut kavramlarından biri olan yabancılaşmanın bile bundan böyle ortak bir anlamı yoktur; böylece yabancılaşma üzerine konuşmak felsefî bir gevezelik olmaktan çıkar, yaşayan gerçek insanların pratiği üzerine nesnel bir bilgi haline gelir. Bundan böyle yabancılaşmadan söz eden mülkiyetin, modern biçiminden, şeyleşmeden söz eden modern insan ilişkilerinden, meta fetişizminden söz eden üretim biçiminden, piyasadan, dolaşım alanından, fabrikadan, emek gücünden, sermayeden söz etmek zordur ve bunlar bizi “nesnesi kavramlar olan” felsefenin alanından, ekonomi politiğin, sosyolojinin ve en nihayet tarihin alanına davet eder. Bu davete uymak veya uymamak da artık disiplinler arasında akademik bir seçim değildir; düpedüz sınıfsal bir tercihtir. Öyle olduğu için yeniden felsefe olmaya çalışan her felsefe yüzünü geleceğe değil geçmişe döner, teolojiden yardım dilenir. Feuerbach’ın, Kierkegaard’ın ya da Husserl’in trajedisi budur. Tamamlanmak isteyen her felsefe, maddecilik, varoluşçuluk, fenomenolojisi, hatta Gramsci’nin tam felsefesinin eski mistik kabuğun güvenli ortamına dönmesi kaçınılmazdır.

(11) Karl Marx, Friedrich Engels, **Kutsal Aile**, Çev.: Kenan Somer, Sol Yay., Ankara 1976, s. 61.

Bilginin ve bilincin tarihselliği budur; büyüden çıkıp, dine, felsefeye evrilen bilinç bilime dönüşecektir.

Ancak bu süreç henüz yolunun başındadır ve felsefenin dinden kopuşunun sancılı ve yaratıcı bir mücadeleyi gerektirmesi gibi, bilimin felsefeden kopuşu da acımasız bir savaşın sonucunda olacaktır. Tarihin, rasyonelleşmiş mitoloji olmaktan çıkıp bilim haline gelişinin ipuçları felsefeyle mücadelesinde aranmalıdır. Ve en nihayet, sınıfsal bir iştir bu; proletarya kendini ortadan kaldırmadan tarihin kendini tamamlaması mümkün değildir. Tarihin kurtuluşu, zihinsel değil tarihsel bir iştir.

Evet “tarihi gereksiniyoruz” diyor Nietzsche, “ama bilginin bahçesinde aylak aylak gezinen bir şımarığınkinden farklı bir biçimde.” Filozofça bir talep değildir bu; “Tarihsel bilginin öznesi kavga eden, ezilen sınıfın kendisidir.”

Kant, doğanın kavranışında bir öznellik ararken doğru bir yöntem izliyordu, ama onun öznesinin toplumsal karşılığı yoktu. Kant'ın öznesi, doğa karşısında, bütün maddi ilişkilerinden soyutlanarak konumlandırılmış insandı. Son adımı atmak tarihe kaldı. Evet, özne sınıftır.¹²

Bilinç ve bilgi, sınıfın süzgecinden geçerek damıtılıyor. Bu yazının sonsözü budur; insan doğayı ve toplumu sınıfsal olarak kavrar.

(12) “Kapitalizm ve modern bilim aynı süreç içinde doğdular. Modern bilimin evrim aşamaları kapitalist ekonominin birbirini izleyen krizlerini belirledi.” (J.D. Bernal, **Bilimler Tarihi**, C. 1, s. 12.)

-3-

TARİHİN DOĞUŞU

VI

“Feuerbach, dinsel özü, insan özünde çözümlüyor. Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekliği içinde o, toplumsal ilişkilerin bütünüdür.”

VII

“İşte bu nedenledir ki, Feuerbach, 'dinsel düşünüş'ün kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve incelediği soyut bireyin belirli bir toplum biçimine ait olduğunu görmüyor.”

Bu yazı XI. Tez ile başlamıyor; basit devrimci vurgusu ve kolaylığı ile XI. Tez uzun zamandan beri belki de

Marx'ın en popüler sözlerinde biri haline geldi. Feuerbach vesilesiyle filozoflara ya da düzeltilmiş ve epeyce evcilleştirilmiş biçimiyle “burjuva filozofları”na çıkarılmış bir fatura; XI. Tez'i en kısa böyle tanımlamak mümkün. Ancak, filozoflar geriye kalanların gazabından kurtulmayı becerdi ve fukara Feuerbach tezlerin geri kalanın yükünü, artık lanetlenmiş bir filozof olarak üstlendi. Oysa Feuerbach'la olan hesaplaşma, bir bütün olarak filozoflarla ve felsefeleriyle yapılan hesaplaşmaydı ve iki devrimcinin karşısına aldıkları sadece Feuerbach değil, “geçmişteki felsefi bilinçleri”ydi.

Soyut birey, insan, insanın özü, bütün çağların bir soyutlaması ve özü olarak insan: Burada, Feuerbach'ın yerine herhangi bir filozofu koymak tezlerden hiçbirin sonucunu değiştirmeyecektir. Soyut birey, soyut insan; işte felsefenin gerçek anahtarı.

İnsan, felsefenin hem devrimci hem de tutucu yanıdır. Ortaçağ'ın sonuna doğru belirlemeye başlayan yeni düşünce, giderek belirginleşen bir şekilde insanı merkeze alır. Bu, dinin sınırları içine gerçek bir saldırıdır, ama çatışmadan yeni dengeler doğar, yeni sınırlar belirlenir. Teoloji kendi doğrusunun dışında ve yanında bir “akıl doğrusu”nun (insan) varlığını kabul etmek zorunda kalır. Felsefe de “iman doğrusu”nu (tanrı) teolojinin egemenlik alanına bırakır ve meşruiyetini kabul eder. Yeniçağ'ın sonlarına doğru ise felsefenin insanı artık misyonunu tamamlamıştır; Alman idealizmi, insana türdeş kılınmış tanrıyı (dünya tin-akıl) geri çağırır ve yeniden kutsar.

Tarih Duygusu

Feuerbach'ın incelediği soyut bireyin aslında belirli bir topluma ait olduğu tezi, gecikmiş bir düzeltme yapmaktadır. İnsanın sözkonusu olduğu yerde tarih işe koyulmalıdır. VI. ve VII. tezin “epistemolojik” çözümü budur; insani bilgi, bilen insandan ayrılamaz. Bilgi tarihseldir.

Felsefenin, soyut, tarih üstü bireyinin gerçekte belirli bir topluma ait olmasının anlamı, bireyin, ne kadar soyut ve spekülâtif düşünürse düşünsün o toplumun toplumsal ilişkilerinden kendini soyutlayamayacağıdır. Denildiği gibi, insan kendinden önceki kuşakların hazırladığı koşullar içinde bulur kendini; sonra bu koşullara kendi etkisini katar. Büsbütün bağımsız değildir, büsbütün bağımlı da. İnsan(lar) kendi tarihlerini kendi yapar, önceden hazır bulunduğu koşullar içinde...

Peki, ama tarih nedir öyleyse? Elbette yukarıdan çıkan yalın anlama göre bütün insanlar arasındaki ilişki. Buna bütün bireylerin öyküsü de demek mümkün aslında. İnsanın doğadan ayrılmaya başlaması, aynı anda tarih duygusunun da doğuşuna eşlik eder. Doğadan ayrılan insan, kendisi ile doğa arasında yeni türden ilişkiler, “insani” ilişkiler kurmaya başlar. İnsanla doğa arasındaki bu yeni tür ilişki, tarihin ta kendisidir.

“İnsan” ait olduğu toplumun konumuna bağlı olarak kendisi ile doğa arasındaki ilişkiyi bazen mitoloji ile kurar. Mitolojinin zamanını doldurduğu yerde, bu, din olur: İlişkiyi tanrı aracılığıyla kurar. Sonra insanı merkeze alır, akıl bu ilişkiyi kuran ve açıklayandır. Mitoloji, teoloji ve

felsefe, aynı zamanda tarihin mitolojik, dinsel ve felsefi dönemlerine işaret eder. Bütün bu dönemler boyunca tarih, her dönemde belli ölçülerde değişmekle birlikte tanımlanmamış bir duygudur; mitolojik masallar, dini mistisizm, “metafizik kavram şiirleştirmeleri” aslında bu duygunun ifade biçimleridir.

Bu duygu olmazsa ne olur?

“Önünde yayılan sürüyü gözle bir; ne dünü bilir ne bugünü, bir o yana sıçrar bir bu yana, yer, uyur geviş getirir; yeniden sıçrar, sabahtan akşama, bugünden öbür güne”¹

Nietzsche, tarih duygusundan yoksun kitleyi böyle ifade eder. Nietzsche'nin zamanına değin bu çarpıcı gözlemi, bir anlamda “ilkel insan”ın da tarifi. İnsan, yemek, içmek uyumak dışında başka faaliyette bulunmaya başladığında geçmiş ve gelecek hakkında az çok tutarlı bir tasarım da geliştirmeye başlar. Ancak bu tasarım doğası gereği bulanıktır, henüz nüve halindedir. Onu ancak mitolojik öykülerin ya da dini hikayelerin içinde belli belirsiz sezebiliriz. Bazen kendini açığa da vurabilir. Musa'nın kitabının diğer adının “Tarih-i Kadim” olması bundandır. Eski Ahit, Musevilerin eski tarihidir. Batılı Hristiyan da tarihi kendi dininden ödünç alır ve bu tarihin niteliği olarak “ilerleme” fikrini dünyevileştirmekle yetinir.

“İnsanın, zamanın ve insani olup bitmelerin niteliği ile ilgili yeni bir tasarıma ulaşması, ilk kez Hristiyanlık sayesinde mümkün olmuştur. Daha doğrusu bu yeni tasarım,

(1) Friedrich Nietzsche, **Tarih Üzerine**, Çev.: Nejat Bozkurt, Say Y., İstanbul 1986, s. 61.

Batılıların bilincine Hristiyanlıkla girmiştir. Hristiyanlık iki bakımdan bir tarihsel dindir. Bir kez o, kendisini, geçmişte kalmış olan olaylara dayalı olarak 'zamanın içinde' temellendirilmiş bir din olarak görür. Öbür yandan o, insanların belli bir andan sonra yaşamaya başladıkları süreç üzerine tarihsel bir bakış geliştirmiştir. Çünkü İsa, kendisini belli bir zaman noktasında insanlara göstermiş ve gelecekte yine gösterecek olan bir şey diye tanıtmıştır. Böylece Hristiyanlıkla birlikte geçmişten belli bir sona doğru giden bir 'tarihsel zaman' kavramı Batılının düşüncesine girmiş oluyordu. Yani insani gerçeklik, ilk kez bir 'tarihsellik' kazanmış oluyor, insan tarihe-pek tabiidir ki, Hristiyanlığın dinsel bakış açısı altında- yöneliyor ve giderek insanın kendisi doğrudan doğruya 'tarihsel' bir şey olarak kavranmaya başlıyordu.²

Batılı için tarih İsa ile başlar ve Hristiyanlık öncesi ancak Yeniçağ'da Batılı Hristiyanlığın ilgi alanına girebilir.

Tarihçi Carr, tarihin bir bulanık mitolojik öykü olmaktan çıkıp bir "hedef" kazanmasını şöyle anlatıyor:

"Tarihe bütünüyle yeni bir öge getirenler, tarihi sürecin bir hedefe doğru ilerlediğini varsayan -amaçsal (teleolojik) görüş- Yahudiler ve Hristiyanlar olmuştur. Böylece, tarih dünyevi niteliğini kaybetmek pahasına, bir anlam ve amaç edinmiştir. Tarihin hedef kazanması, otomatik olarak tarihin sonu demek olacaktır; tarihin kendisi teodise (tanrı savunusu ya da kanıtlaması) haline gelmiştir. Bu, tarihin ortaçağ görüşüdür. Rönesans insan-

(2) Diemer, Petzığ, Feys ve diğerleri **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, Çev.: Doğan Özlem. Ara Y., İstanbul 1990, s. 418.

merkezli dünya ve aklın önceliği şeklindeki klasik görüşü geri getirmiştir, fakat gelecek hakkındaki klasik kötümser görüşün yerine, Yahudi-Hıristiyan geleneğinden kaynaklanan iyimser bir görüş koymuştur.³

Ortaçağın Kutsallaştırılması

Tarih duygusunun keşfi hem tarihin, hem de felsefenin teolojinin uşağı haline gelişine eşlik eder. Batılı Hıristiyan kültürü, İsa'dan öncesinin de bir 'felsefe çağı' olduğunu yeniden keşfetmek üzere Yeniçağ'a kadar bekleyecektir. Evet, Antikçağ bir felsefe çağıdır. Bu çağda, insanın en temel sorununu elverişsiz araçlarla anlamaya çalıştığı bir zamanda bu felsefe en parlak dönemini yaşamıştır.* Felsefe, bugün de varolan bütün sorunlarını hemen hemen İsa'dan önce formüle eder ve özellikle Platones-Sokrates-Aristoteles döneminde din için ortamı hazırlayarak sahneyi terkeder. Mitoloji, dine dönüşürken antik felsefenin varoluş koşulları ortadan kalkar. Tanrının felsefeye galebe çalması bu felsefenin olanaksızlığıdır.

Görece daha elverişli araçlara sahip olduğu yakın zamanlarda da, kökenindeki olanaksızlık onun geleceğini belirler. Yeniden açılışın ömrünün kısa sürmesi bundandır. Aşamayacağı sınırlara gelip dayandığında yüzünü eski felsefeye döner:

(3) E. H. Carr, **Tarih Nedir**, Çev. Misket Gizem Öztürk, Birikim Yay. İstanbul 1980. s. 147.

* "İkel insan mitosun yardımıyla dünyevi olguları açıklamaya çalışmakta ve insani şeylerin temelini tanrısalda aramaktadır." (Johan Huizinga, **Homo Ludens**, s. 21)

“Alman idealizmi, Yeniçağ’ın sonlarına doğru tekrar Greklerin makrokosmos-mikrokosmos öğretisine döner ve tüm gerçekliği bir mutlak ‘megathanthropos’un, yani bir “büyük insan’ın, antropomorfize edilmiş, insana türdeş kılınmış bir tanrının (dünya tini-akıl) kendini açıklaması ve bir tarihsel gelişim süreci olarak anlar.”⁴

Konuyla ilgili ikinci kayıt, kökeni varlık teolojisine, on-to-teolojiye dayanan ontoloji ile ilgili:

“İlk felsefenin (ontoloji-o.g.) böylece görünür gerçekliğin, fenomenler alanının, fiziksel dünyanın (physei) ardındakini araması dolayısıyla kazanmış olduğu bu metafiziksel karakter, daha sonraki çağlarda da belirleyici olmuştur. Örneğin Yeniçağ başlarında, ilk ve asıl varlık artık tanrı olarak görünmez; ama bu kez de tanrının yerini insan alır ve disiplin insandan hareketle temellendirilmek istenir.”⁵

Tanrı ile insanın felsefe içinde aynı rahatlıkla iş görmesi de gösteriyor ki “günümüzün gerçek felsefesi, geçmişin gerçek felsefelerinden değişik bir yazgı tanımıyor”. Bu yüzden Yeniçağ’da felsefenin her kendi olma çabasının, teolojik bir meydan savaşına dönüşmesi kaçınılmazdı. Bu çatışma ve mistifikasyon Alman İdeolojisi’nde şöyle anlatılır:

“Strauss’tan Stirner’e kadar bütün Alman felsefi eleştirisi, dinsel tasarımların eleştirisiyle sınırlı kalır. Ha-

(4) Deimer, Petzig, Feys ve diğerleri, a.g.e, s. 16

(5) A.g.e. s. 94

kiki dinden ve tam deyimiyle tanrıbilimden yola çıkıldı. Dinsel bilinçle, dinsel tasarımlarla söylenmek istenilen, daha sonra değişik belirlenimler aldı. Kaydedilen ilerleme, metafizik, siyasal, hukuki, ahlaki ve başka alanlardaki tasarımları da, üstün geldikleri iddia olunan dinsel ya da tanrıbilimsel tasarımlar alanına bağlamaktan ibaretti; aynı biçimde siyasal, hukuki ve ahlaki bilincin dinsel ya da teolojik bir bilinç olduğu ve siyasal, hukuki ve ahlaki insanın, son tahlilde, 'insan'ın dinsel olduğu bildiriliyordu. Dinin egemenliği postulat olarak kondu. Ve yavaş yavaş her egemen ilişkinin, dinsel ilişki olduğu ortaya atıldı. Ve sonra, bu bir din haline, hukuk dini, devlet dini vb. haline getirildi. Her yanda artık, yalnızca dogmalarla ve doğmalarla inançta uğraşılıyordu. Dünya git-tikçe daha büyük ölçüde kutsallaştırıldı.”⁶

Bu yüzden, Yeniçağ'ın düşmanını nesnel olarak algılama şansı yoktu. Mücadele kızıştıkça, Ortaçağ'ın kutsallaştırılması doruğuna ulaştı. Felsefe, artık Ortaçağ'da bir din toplumundan, dinsel insanlardan başka bir şey görmüyordu.*

(6) Marx-Engels, **Alman İdeolojisi**, Çev.: Sevim Belli, Sol Yay., Ankara 1987, s. 35.

* Belge inceleme tekniği Ortaçağ'da doğmuştur. Özellikle soyluluğun çözüldüğü dönemlerde doruğuna erişen sahte soyluluk belgelerini aslından ayırmak oldukça incelmış tekniklerin kullanılmasını ve bu belgelerin yazıldığı döneme ait bilgilerin edinilmesini gerektiriyordu. Feodal senyörlerle türedi kralların somut bir belgeye ihtiyacı vardı. Bir disiplin olarak arkeoloji ise eski kalıntıların yağmalanmasından doğmuştur. Roma'nın ilk arkeologları, yeni kilise yapımında kullanmak üzere Roma kalıntılarını yağmalayanlar arasından çıktı.

19. Yüzyıl gelip tarih “moda” olduğunda bile, felsefe ile teolojinin savaşı sıcaklığını koruyordu. Carr, “19. yüzyıl Ortaçağ konusunda zayıftı. Çünkü Ortaçağ insanı üstüne hayal gücü yolu ile anlayışa varamayacak kadar sert tavır almıştı”⁷ diyor. Bu yüzden felsefe hiçbir zaman din ile giderek teoloji ile olan akrabalığını anlayamadı; aralarında ilişkiyi tek taraflı olarak reddetti. Bir tek Almanya ve Alman felsefesi kendi köklerine dönmeyi göze alabildi ve felsefenin bizzat kendisi “tüm yaşam ve bilgimiz hakkında bütüncül bir yorum olma iddiasını” sürdürdükçe modern bir teoloji olarak belirdi.* Bu anlamda, kelimenin gerçek anlamında felsefe olan felsefe, materyalizm değil metafiziktir ve materyalizm, daha çok burjuva sınıfının doğa bilimi düşkünlüğü aşamasında belli işlevleri üstlenmiş ve asla metafizik ile karşılaştırılamayacak geçici bir heves olarak görüldü.

Ortaçağ’da düşüncenin ufku tanrıbilimle sınırlanmıştı; bu aynı zamanda felsefenin de sınırlarını belirliyordu. Tanrı ile insan arasındaki ilişki sorunu bize Ortaçağ’ın entellektüel özetini verir. Ortaçağ, insanla doğa arasındaki ilişkiyi Tanrı aracılığıyla kurar. Ama bu Ortaçağ’da insanların karınlarını din ile doyurduğu anlamına yorumlanamaz.

(7) E.H. Carr, a.g.e., s 33.

* O (metafizik), en yaygın anlamıyla, tüm yaşam bilgimiz hakkında bütüncül bir yorum olma çabası gütmekle, bizzat felsefeden başka bir şey değildir.” (Günümüzde Felsefe Disiplinleri, s. 129)

Kapitalizmin Genel Teorisi

Yeniçağ'la birlikte, düşüncenin yönü doğabilimlerine döner; felsefe insanla doğa arasındaki ilişkiyi dünyevileştirme çabasıdır ve bu temel sorun bir özne-nesne ilişkisi olarak yeniden tanımlanır. Bu ilişkide insanın “özne”liğe yükselmesi, Ortaçağ'da tanrıya atfettiği güçlerinin bir kısmını geri almasıyla olmuştur. Yeniçağ, insanın doğayla ilişkisinde tanrının aracılığına son verir ve insanı doğayla doğudan ilişkiye sokar. Ancak Yeniçağ'ın insanı da etten ve kemikten oluşmuş, yaşayan insanlar değildir; o insanın “özü”dür.

Her iki dönem boyunca, tarih özerk, bağımsız bir yapı olarak belirememiştir.

Dinin, insanla doğa arasındaki ilişkiye getirdiği açıklama felsefe tarafından reddedilmiştir ama temel biçim korunarak. Öyleyse felsefe, teolojinin gerçeğine borçludur. Tarih de bu ilişkiyi bir özne-nesne formu içinde felsefenin devralmıştır; tarih de felsefenin gerçeğine borçludur.

Din, Ortaçağ'ın üzerinde durduğu toplumsal ilişkilerin genel teorisi ise, felsefe de kapitalizmin toplumsal ilişkilerinin genel teorisidir. Din, insanları cemaat halinde bir araya getirirken, felsefe, onları “özgür düşünen bireyler” olarak tanımlar. Dinin organik yapısı, Ortaçağ toplumlarının organik yapısı ile örtüşürken, felsefenin bireyciliği, kapitalizmin inorganik yapısı ile örtüşür.

Bireyi, organik koşullardan kopmuş eşit ve özgür bir kişilik olarak mümkün kılan pazarda, modern biçimiyle fel-

sefeyi de mümkün kılan gerçek temeldir. Bu yüzden, felsefenin kavrayabileceği özgürlük ancak belli bir sınıfın fiilen kullanabildiği bir özgürlüktür. Bu özgürlüğü diğer sınıf ancak teorik olarak kullanabildiği için felsefe özgürlükten söz ettiğinde sadece bir sınıf adına hareket eder. Felsefenin, insan-doğa, özne-nesne kurgusunda, insanın ve öznenin yerinde burjuva durur. Özgürlük ve eşitlik sınıfsaldır.

Hegel, eşiğe kadar gelip durmuştur: *“Doğal yanının yanısıra insan, tarih içinde kendi tinselliğini yapan ve aynı zamanda tarih içinde bu tinselliğin ürünü olan varlıktır. Öbür yandan, insan akli, içinde bulunduğu tarihsel koşulları yeterince anlama olanağından da belli derecelerde yoksundur. Çünkü insanlar, yaşadıkları dönemin görüş açıları, görüş olanakları ile sınırlanmışlardır. Bu görüş olanakları Hegel’e göre, her dönemde ‘dünya görüşü’ dediğimiz, o dönemle ilgili bir düşünce tablosu oluşmasına neden olur.”*⁸

Asıl adımı Marx atar: *“Belli bir dönemin görüş olanakları, yani ‘dünya görüşü’ Hegel’de olduğu gibi o dönemin tümünü karakterize etmez. Belli bir tarihsel dönemde, o dönemdeki toplumsal koşullara göre oluşan toplumsal grupların, sınıfların birbirine benzemeyen ‘dünya görüşleri’ vardır İnsan böylece, içinde gömülü bulunduğu grubun değerlerinin dışına düşen toplum unsurlarını algılamaz.”*⁹

(8) Doğan Özlem, "Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması."

Yazko Felsefe Yazıları, 4, s. 52

(9) A.g.e. s. 52-53.

Hegel, “Doğuda tek kişi, antik dünyada birkaç kişi, Hristiyan-Cermen dünyasında ise herkes özgürdür” derken kendi dünya görüşünü ve dönemiyle ilgili “düşünce tablosunu” ele vermektedir. Hegel, “akıl dünyaya egemendir” derken, “ait olduğum sınıf dünyaya egemendir”den başka bir şey söylemez. Akıl dünyaya egemen olduğu için de “dünya tarihi” tamamen akılsal-mantıksal yoldan ele alınabilir. Burjuva sınıfı , kendi tarih anlayışını ve kurgusunu ancak felsefi ideolojiden çıkarabilir.*

Tarihin İnsandan Kurtuluşu

Tarihin bir bilim haline gelmesi, öyleyse bu kurgudan kurtulmasına bağlıdır. Bir tarih biliminin yaratılması, burjuva kültürünü mahkum edilmesini zorunlu kılar. Şimdiye kadar ki tarih, kendini insanlığın tarihi olarak tanımlanmıştı; onun kurduğu geçmişi anlamak, tarihin insandan kurtulmasına bağlıdır; *“Tarihi anlamak için onu yaratmak gerekir.”*

* Bu spekülâtif yöntem, gerçekte bütün felsefenin başvurduğu bir hokkabazlığı ele verir. Mantığı, giderek felsefeyi evrenle ilişkilendirmek ve böylece bilimin yerine geçmek. Buna ilk itiraz Kant'tan gelir; Sentetik (olgusal) ve analitik (mantıksal) önermeler ayrımı, bir anlamda felsefe ile bilimin alanını ayırmaktadır. Neo-pozitivist okul ise bu ayırmadan kalkarak doğabilimsel bilgi içeriğine sahip olduğunu iddia eden tüm felsefeleri yadsır. Felsefenin alanı ile bilimlerin alanı arasına kesin bir sınır koyar. Neo-pozitivistlere göre felsefe bilgi vermez. Witgenstein, "Felsefenin tümü bir dil çözümlemesidir" der. Öyleyse "mantık evrenle ilgili değildir, o dil ile ilgilidir ama, dil, evrende karşılığı olmayan şeylerden söz etmeye de elverişlidir. Felsefenin yanılgısı, mantığı evrene taşıma yanılgısıdır". Çok sonraları Althusser de bu tartışmadan yola çıkarak bilimsel ve felsefi önermeleri birbirinden ayıracaktır.

Marx'ın deyişiyse, tarih hiçbir şey yapmaz, büyük ser-
vetleri yoktur ve savaşlarda dövüşmez. Her şeyi yapan,
sahip olan ve dövüşen insanlardır, sahici canlı insanlar.
Tarih sadece sahici canlı insanların yapıp etmelerini an-
latır. Sahici insanların yapıp-etmeleri ise bireysel bir iş
değil, toplumsal bir ilişkidir; öyleyse tarih, toplumun top-
lum haline gelişini varsayar. Bir üreticiler birliğinin tarihi,
kendini ancak iktisadiyat olarak açığa vurabilir; bu Smith
ve Ulusların Zenginliği de olabilir, Malthus da. İktisat ta-
rihi, kapitalizmin tarihidir.

İktisat tarihine bağımsız bir şey olarak bakıldığı için
Marx'ın "Kapital"i tarih yüzyılında tarihçilerin ilgisini
çekemedi. Çünkü bu yüzyılda iktisat kendi içinde
değerlendirilmesi gereken bağımsız bir disiplin olarak ye-
rini sağlamlaştırmıştı. Smith ve Ricardo, aslında, in-
celedikleri toplumsal biçimin mümkün olabilecek tek yol-
la tarihini yazmaya kalkışmışlardı. Ardından gelenler
ortaya çıkan şeyden korkup geri çekildi. İktisat bir geviş
getirme eylemine dönüştü ve işlevini yitirdi.

Tarihin konusu olan insan, demek ki fizik, fizyolojik
veya biyolojik bir varlık değildir: toplumsal bir varlıktır.
Öyle ise toplum içinde üstlendiği rolü anlamadan onun
üzerine konuşamayız. Bu, tarihin ayrıcalığıdır: *"Tarihin
diğer bilimlere ek olarak gösterdiği özellik, onun olduğu
haliyle de, insanı dönüp kendi gözlerinin içine bakmaya
zorlamasıdır. Fiziği, fizyolojiyi ve biyolojiyi geçip tarihe
gelince insan, bu bilimlerin üretim sürecinin de tarihin bir
parçası olduğunu görür..."*¹⁰ Bilginin olduğu gibi di-

(10) C. Caudwell. **Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler. II**, Çev.: Mehmet
Gökçen, Metis Y., İstanbul 1983, s. 121.

siplinler de tarihseldir. Değişim bazen yavaş olabilir; ilk tek tanrılı dinlerin bir hedefe doğru ilerleyen tarih anlayışı 1917'ye kadar varlığını sürdürmüştür. Bazen de elle tutulur bir hale gelebilir; 1917 yılı ilerleme düşüncesinden derin bir kuşku duyulmasının miladıdır. Tarihçi Carr, ilerlemeden kuşkunun 1917'de doğduğunu kayıt ediyor. 1917'de kendi geleceğini gören burjuvazi dünya görüşünün temel direklerinden biri olan ilerlemeden vazgeçer ve döngüsellik limanına yanaşır. Düpedüz sınıfsal bir kaygı, tartışılmaz sanılan bir inancı değiştirmiştir. Spengler ve Toynbee, yeni duruma uygun yeni bir tarih yazmak için işe koyulur. *"20. yüzyılın başlarıyla birlikte, yaşanan çağın bir bunalıma doğru sürüklendiği konusunda yeni bir bilinç belirtmeye başladı ve önce Birinci Dünya Savaşı ve daha sonra da İkinci Dünya Savaşı, bu bilincin dalga dalga yayılmasına yol açtı. Bu dönemin en önemli tarih filozofları Oswald Spengler ve Arnold Toynbee'dir."*¹¹ "İlerleme" üzerinde duran bu tarih, bizzat ilerleme düşüncesinin sınıfsallığını göstererek kendi sonunu getirir.

Bilgi bu kadar tarihsel ve öznelse, onun biçiminin ya da biçimlerinin tarihsel olmadığı söylenemez. Tıpkı teolojinin, üzerinde durduğu maddi temelle birlikte tedavülden kalkması gibi, felsefe de proletarya ile birlikte ortadan kalkar.* Şimdiye kadarki gelişimi içinde tarihin tarih felsefeleri olarak ortaya çıkması, tarihin felsefe biçimine zorunluluğu nedeniyle değildir; bu bizzat tarihin felsefi olarak ele alınması zorunluluğundandır ve bu zoru yaratan şey ise ait oldukları

(11) Deimer, Petzig, Feys ve diğerleri, **a.g.e.**, s. 434.

* "Kuşkusuz, denecektir, dinsel, ahlaki, felsefi, siyasal, hukuksal, v.b. düşünceler, tarihsel gelişme sürecinde değişmişlerdir. Ama din, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, bu değişimler arasında her zaman aynı durumdadır.

dönemin maddi ilişkileridir. Bu ilişki aynı şeyi felsefeye de yapmış, o da teoloji biçiminde ortaya çıkabilmişti. Felsefenin teolojiye başkaldırması burjuvazinin ruhban sınıfa başkaldırması ise tarihin felsefeye başkaldırması proletaryanın burjuvaziye başkaldırmasıdır. Teolojiyi dünyevileştirerek geçersiz ilan eden felsefe, bu dünyayı omuzuna yüklediği proletarya tarafından geçersiz ilan edilir: *“Proletarya, insan olarak insanın olumsuzlanmasıdır.”*

Tarihin bize gösterdiği yalın gerçek şudur: Din de, felsefe de maddi tarihsel koşulları anlatmaktadırlar; kaynaklandıkları maddi tarihsel koşullara ulaşmak üzere dini ve felsefi biçimlerinin ötesine geçmek gerekir. Ortaçağ'ın eleştirisi onun dini savlarını yokederken, sınıflı toplumların eleştirisi de onların felsefi savlarını yok eder. Dinin Ortaçağ'daki egemenliği ruhban sınıfın egemenliği, felsefenin Yeniçağ'daki egemenliği ise burjuvazinin egemenliğinden başka bir anlam taşımaz. Tıpkı bunun gibi, tarihin felsefeyle kavgası da sınıfsallıkla kirlenmiş olma anlamında-masum değildir. Felsefe insanı işaret ederken, tarih sınıfta ısrar eder; çünkü *“e-dimsel, toplumsal ve ekonomik birim birey değil sınıftır”*.

Tarih, ancak organik bir toplumda bilim haline gelebilir. Tarihin doğuşu, insanın, insan haline gelişinin ilk işaretidir.

Ayrıca bütün toplumsal düzenlerde ortak olan özgürlük, hak vb. gibi sonsuz gerçekler vardır. Oysa komünizm, sonsuz gerçekleri ortadan kaldırıyor, bu da, bundan önceki bütün tarihsel gelişmeye aykırıdır'.

Bu suçlama neye indirgeniyor? Günümüze kadar bütün toplumun tarihi çağlara göre değişik biçimlere bürünen uzlaşmaz sınıf karşıtılarıyla yapılmıştı... Komünist devrim, geleneksel mülkiyet düzeniyle en köklü kopuştur; eğer gelişmesinin akışı içinde geleneksel düşüncelerle en köklü biçimde bağlarını kırıyorsa, bunda şaşılacak bir şey yoktur.” (Marx-Engels, **Din üzerine**, Çev.: Kaya Güvenç, Sol Yay., Ankara 1974, s. 86-87)

SÜREKLİLİK VE KOPUŞ

“Tarihin hayalgücü bizimkinden geniştir.”

K. Marx

Marx, Lenin, Althusser

“Unutuşun tekniği yoktur, hâlâ rasgele, doğal süreçlere bağlıyız, beyinsel lezyonlar, unutkanlık ya da ne bileyim, yolculuk, alkol, uykuya kaçış, canına kıyma gibi doğaçlamalara.” Eco, bir talihsizlik sonucu “Tapımakçılar”ın “plan”ını öğrenen kahramanı Belbo'ya bunları söyletiyor. Evet, unutuşun bir tekniği yoktur; başka bir deyişle insan unuturken veya hatırlarken seçme özgürlüğüne sahip değildir. Unutmak ve hatırlamak doğal süreçlere bağlıdır...

Bu bir anlamda Marx'ın “İnsan, tarihini kendi yapar, ama önceden hazır bulduğu koşullar içinde” deyişinin özüdür. “İnsan” unuturken de, tarihini yaparken de, boş kağıt üzerine yazı yazarkenki gibi özgür değildir. Doğal ve toplumsal süreçte, süreklilik aslidir ve “kopuş” ancak uzun dönemde kendini açığa vurur.*

* “Tarih, her biri , kendinden önce gelen kuşaklar tarafından kendisine aktarılmış olan gereçleri, sermayeleri, üretici güçleri işleten farklı kuşakların artarda gelişinden başka bir şey değildir; bu bakından, her kuşak, demek ki, bir yandan kendisine aktarılmış olan faaliyet tarzını, ama kökten değişmiş

Tarihte, özellikle tilmizler arasında, kendi peygamberlerinin ana rahmine düştüğü anda diğerlerinden farklı olduğuna inananlar olmuştur. Ancak peygamberin sihrinin dağıldığı veya zayıfladığı zamanlarda, hain bir göz onun da diğerleri gibi konuştuğunu, hatta hemen hemen aynı şeyleri söylediği fark eder. Kopuş, ancak peygamberlerin birbirine benzediğini fark etmekle mümkündür.

Her düşünür -siz bunu her peygamber olarak anlayabilirsiniz- bir yere kadar, içinde geliştiği ortamın-sosyal, kültürel-ürünü ve sürdürücüsüdür. Hiçbir peygamber dini reddederek peygamber olmayı düşünmez, her peygamber dine bir yenilik getirdiği iddiasındadır, ama sonuç olarak bu iddia onu dinden çıkarmaz. Dinsellik, ortak birleştirici paydadır.

Her peygamber, başlangıçta büyük ölçüde eski peygamberin ya da eski dinin bir mirasçısıdır. Kopuş iddiası ancak iktidarın yeni gelen tarafından ele geçirilmesinden sonra ortaya çıkar.*

Her yeni düşünürün de bu yüzden bir “şeytan ayeti”ne sahip olması bizi şaşırtmamalıdır.

çevre koşulları içinde sürdürür, ve öte yandan, kökten değişik bir faaliyete kendisini vererek, eski koşulları değiştirir..." (Alman İdeolojisi, s. 66)

"Şeytan ayetleri", bu yüzden şeytanın işi değildir, ama sürekliliği ele vermesi anlamında şeytanidir. Eski dinin putlarına yapılan gönderme, yeniye duyulacak şiddeti engellemiştir; ama yeniden duyulacak kuşkuyu da mümkün kılmıştır. Şeytan ayetleri, gerçekte varolan süreklilik ile sahte kopuş iddiası arasındaki gerilimi anlamanın "püf noktası"dır.

Sovyet sisteminin ani çöküşünün ardından, aslında onun kapitalist dünya sistemi ile önemli bir farkının olmadığı, hatta ABD kontrolündeki sistemin önemli dayanaklarından birinin Sovyet sistemi olduğunun fark edilmesi, sürekliliği bir kez daha öne çıkarmıştır. Sihir dağıldığında ABD ile SSCB'nin sembiyotik (ortakyaşar) olduğu fark edilmiştir. Yeni devlet, bir kopuş değil, bir sürdürücü olmuştur.

Ancak, solun belleği hâlâ bu tarihle doludur ve sol şimdi "unutamama" sıkıntısı çekmektedir. 1989 yılı itibariyle eski dengelerini yitiren sol düşünsel serüvenin, yeni dengeleri algılayamaması ve kendine yeni bir yol çizememesinin ardındaki etkenlerden biri budur. Bu yüzden ertelenen çelişkilerin yoğunluğu artmakta ve bir sıkışma yaşanmaktadır. Şimdi, çatışma kaçınılmazdır ve kaçınılmaz olan bu çatışma, şiddetli bir hesaplaşmanın da işaretlerini vermektedir.

Marx'ta bir şiddet vardır, ve şimdi bu şiddeti öne çıkarmanın tam zamanıdır. Şiddeti öne çıkarma ihtiyacı ise sürekliliğe yapılan vurgunun topyekün bir restorasyona dönüşmesinden kaynaklanmaktadır. Artık, Marx'ın taşıyıcısı olduğu kültürü reddetmeden, onu devrimcileştirmek mümkün değildir.

Bir miktar filozof, bir miktar sosyolog, ama mutlaka yüzde elli iktisatçı olan Marx'ın daha fazla kabul edilebilir, ama daha az devrimci olması bizi şaşırtmamalıdır.

Bundan böyle, yeni bir peygambere ihtiyaç yoktur; çünkü dini reddetmenin koşulları oluşmuştur. Bir mesih beklentisi içinde, dünyevileşmiş dinin kutsal kitabının ez-

berlenmiş formülleri ile bu gidişin önünde durmak ise artık mümkün değildir.

Althusser

Bir: Althusser bir peygamber midir? Yaşamının son yıllarından önce, felsefi yaşamını delirerek tamamladıktan sonra bir peygamber olmaya olmasa bile, bir peygamber ilan edilmeye oldukça uygun bir kişisel tarih bıraktığı biliniyor. Peygamberdir; Marx'ın "Fransız-Alman Yıllıkları"nda somutlaşan çabasını bir çırpıda sonuçlandırmış ve Fransa'da da felsefe çiçeğinin açabileceğini göstermiştir. Althusser, felsefeyle politikayı birbirinin yerine ikame ederek hem bu tarihsel sorunu çözmüş, hem de aynı zamanda "annesinin arzusunu" gerçekleştirmiştir.¹

"Gelecek Uzun Sürer" adı verilen, uzun ve eğlendirici yapıtından sonra, bu konuyu, ciddiliği içinde tartışamayacağımızı biliyorum ve artık eski ciddiyette ısrar etmenin ancak durumun daha komikleşmesiyle sonuçlanacağını buraya not düşerek "uyarı" görevimi de yerine getiriyorum.

Eğer bu karmaşa içinde bize yol gösterecek "bir tek Althusser" kaldıysa kendimiz için endişelenmeye başlamanın tam zamanıdır. Marx'ı okumadan Marx üzerine yazdığını büyük bir cüretle yazabilen bu adamın cüretini neden kendimizden esirgeyelim. "Bu birleşim (felsefe, son tahlilde kuram alanında sınıf kavgasıdır

(1) Louis Althusser, **Gelecek Uzun Sürer**, Çev.: İsmet Birkan, Can Yay., İstanbul 1996, s. 181 .

önermesini kastediyor) felsefeye ilişkin, dolayısıyla kendi etkinliğim üzerine, artarda verdiğim tanımlarda gözlenip izlenebiliyordu, ama yalnızca düşüncenin arı ortamında, çünkü politika diye ne yapıyordum ben o zaman? Politikayı arı düşünce düzeyinde ele alıyordum.”² Bu kadar açık yazabiliyor. Burada sözü edilen önermenin felsefede bir meşruiyet arayanlar için uygun bir argüman sağladığını bilerek, bunda bir vahiy aranmaması gerektiği önceden kaydedilmişti: cüretkârca olduğunu kastetmiyorum ama açıktır: “Felsefede politikayı gören Althusser, burada kendi felsefi tutumunun sınırlarını aşmak istemektedir. Böylece seyredici tavrını müdahaleci tavra dönüştürme becerisini de göstermektedir. Oysa politika son durak değildir. Felsefede takılı kalan Althusser, felsefeyi politika ilan eder ve kendisi yer değiştireceğine, felsefeye yer değiştirmiş olur.”³ Althusser’in bizim konumuza değgin yanı bu kadardır; daha fazlası zorlamadır ve zorlama sadece ona değil, herkese söylemediklerini de söyletebilir.

Althusser'i tartışırken atlanılmaması gereken şey işte bu pratik yönüdür. Aksi halde, onun “sol liberalizm”in elinde bir soğuk savaş silahı olarak nasıl kullanıldığını açıklayamayız. Türkiye'deki tarihini oldukça açıklayıcı buluyorum; Marx ve Lenin iki kez devlet zoruyla topyekün kapatılmaya teşebbüs edildiğinde, Yeni Freudcular'ın yanında Althusser'in de açıldığını ve bunların Marksizm'in panzehiri olarak kullanılmaya çalışıldığını hatırlayalım. Althusser tehlikesizdir; felsefesi de...

(2) Louis Althusser, a.g.e., s. 182.

(3) Orhan Gökdemir, **İnsan ve Doğa - Ölen Bir İdeoloji Üzerine İncelemeler**, Ataol Yay., İstanbul 1994, s. 174

Sınırlar

İki: “1989 muhtemelen geçmişin üzerine kapanan bir kapıdır. Belki şimdi hakiki belirsizlik alanına ulaştık.”⁴ Ben, “bize” bu satırların yazarını Althusser'den daha fazla önemsemeyi öneriyorum. “Lenin ve Felsefe”de “Leninistlerin” bulduğu olumlamayı aşarak, yeni bir tartışmayı başlatmakta yarar var. Gerçi Althusser'in Lenin'i, kürsülü filozoflara “haddini” bildirmiştir ama bu, onu, “geçmişin üzerine kapanan kapının” ardında kalmaktan kurtaramamıştır. 1989, Lenin'in de üzerine kapanmıştır.

SBKP deneyi, sosyalistlerin seçtiği iktidar yollarından birinin başarısız olduğunu gösteriyor. Bu aynı zamanda onun üzerinde durduğu bakış açısının başarısızlığıdır.

Bizleri, yeniden işin daha başında sorulması gereken sorulara geri götüren gelişmelerden biri budur. Sovyetler Birliği ve Leninizm, kaçınılmaz bir çöküşün girdabına girdiğinde, hepimiz bu soruların sorulmadığını ve yanıtlarının verilmediğini fark ettik. Evet bir tek Althusser sordu; bunu açıklamak için ise teorinin dolambaçlı yollarını katetmeye hiç gerek yoktur. Althusser'in sihri, dışarıda herkes kavga ederken, üniversitesinin kavgadan gürültüden uzak güvenliğinde “derin düşünceler”e dalmış olmasındandır.

“Marksist teorinin temeli nedir? Bilim mi yoksa fel-

(4) Immanuel Wallerstein, **Jeopolitik ve Jeokültür**, Çev.: Mustafa Özel, İz Yay., İstanbul 1993, s. 27.

sefesi mi? Marksizm özünde bir felsefe midir, yoksa Marksizm özünde bir bilim midir, peki o zaman felsefesi, diyalektik maddecilik neyin nesi? Ya da tarihi maddecilikle diyalektik maddecilikte diyalektikle maddecilik arasındaki ilişki nedir; basit bir yöntem mi? Yoksa bütün olarak bir felsefe mi?”⁵ İşte size "arı düşünce" alanında sorulmuş bir dizi soru.

Aslında onun bu soruların bir kısmına doğru yanıtlar bulunduğunu da biliyoruz. “Lenin ve Felsefe”de şöyle deniyor: “Feuerbach Üzerine Tezler”de tüm ‘yorumcu’ felsefeyle kopmanın zorunlu olarak felsefe dilinde yapılmış açıklamasıyla ilan edilen şey, aslında yeni bir felsefeden tamamen değişik bir şeydi; yeni bir bilimdi ilk ve henüz zayıf temellerini Marx’ın Alman İdeolojisi’nde sergileyeceği tarih bilimi. Şu halde, XI. Tezin ilanını izleyen felsefi boşluk, bir bilimin doluluğudur, hiçbir zaman bitiremediği Kapital’in sonuncu müsveddelerine kadar Marx’ın uğruna tüm hayatını harcadığı, eşsiz bir bilimin temelini atan, uzun ve çetin bir çalışmanın doluluğudur.”⁶

Gelebileceği açıklığın bu olduğunu biliyorum. Hepimizin bu yolu izleyerek gelebileceği açıklık budur. Bu açıklıktan sonra da Kapital’de büyük M ile bir mantık aranması, Marksizmde bir felsefe bulunması mümkündür ve yapılmıştır. Bunlar “dünyayı değişikliğe uğratmaz”, ancak “disiplin”imizin hacmini genişletebilir.

(5) L.Althusser, **Lenin ve Felsefe**, Çev.: Bülent Aksoy, Erol Tulpar, Murat Belge, İletişim Yay., İstanbul 1989, s. 61.

(6) L. Althusser, **a.g.e.**, s. 64.

Althusser'in soruları önemlidir, ancak verdiği cevaplar önemsenmemelidir. Felsefi veya politik bir tavır alış nedeniyle değil; Ona bunları sormasını sağlayan "kişisel tarih"i, cevaplamasını da olanaksız kıldığı için.

Bütün bunlardan sonra felsefe, bizim tarafta ancak talihsiz bir "kaza"nın sonucunda varlığını sürdürebilir; üstelik söz konusu olan "Anti-Dühring'in felsefi bölümlerinin yazılmasını zorunlu kılan beklenmedik 'kaza'"* da değildir. Bu konuda yazılanlara bakıldığında, kaza süsü verilmiş olduğu görülecektir.

Siyasal İktisat

Üç: Yalnız felsefe değil, bir bilim olarak "siyasal iktisat"ın da böyle bir kazanın ürünü olduğunu eklemek gerek. Gramsci kesinlikle haklıdır; eğer Kapital'de bir iktisat teorisi varsa ve burada iktisat disiplinine bir katkı bulunabiliyorsa, onun burjuvazinin kitabı olması kaçınılmazdır. Burada ve başka kayıtlarda açık bir biçimde yapılan felsefe ve iktisat reddiyesi, çok kısa bir süre içinde hızla restorasyona uğramış ve her ikisi de hiçbir şey olmamışcasına yollarına devam etmeyi denemiştir. Felsefeye göre daha modern bir görünüm sergileyen bu bilim, sınıfsal tavrını çok erken ve açık bir biçimde göstermiş ve bilim denilen şeyin iki yüzü bir kara çalma, mevcut üretim düzenini mazur gösterme işlevi nedeniyle kötürüm olmuş bir totolojiler topluluğu olduğu çabuk anlaşılmıştır.

* Althusser, Lenin ve Felsefe'de Engels'in felsefi yazılarını bir kaza olarak niteliyor.

Onun üstünde durduğu “toprak, emek, sermaye”-“rant, ücret, kâr, faiz” formülleriyle Marx’ın alay etmesi boşuna değildir; hâlâ ciddiye alınacak bir yanı yoktur.

Elbette burada da büyük B ile bir bilim bulunabilir; bulunmuştur. Şimdi “ekonometri” adı altında, matematik formüllere sığınarak daha soyut bir hal alması ve nesnesinden büsbütün uzaklaşması da gösteriyor ki bu bilimin işlevi açıklamak değil, gizlemek, anlaşılma imkanlarını büsbütün ortadan kaldırmaktır.

Emek, toprak, sermaye... Hakkını teslim edelim; bu evreni ve tarihini iktisadın bu kurgusundan daha iyi ne anlatabilir? Toprak ve sermaye mülk edinilerek emek, daha doğrusu ücretli emek doğa karşısında çırılçıplak bırakılmıştır. Doğa, insanın onu dönüştürmek için kullandığı üretim araçları ile birlikte mülk edinilerek, insanın doğayla ilişkisi özel mülkiyetin aracılığına tabi kılınmıştır. Doğa, proletaryanın kullanımına kapatılmıştır. Bu yüzden o, toprak ve sermaye ile bir “anlaşma” yapmaya zorunludur. Böylece o, hem özgür emekçi olarak var edilir hem de bu özgürlüğü onun kendisini yalnızca ücretli emekçi olarak üretmesini olanaklı kılar. O doğayla ancak özel mülkiyet aracılığıyla ilişkiye geçebilir ve artık ilişkiye geçtiği şey doğa değil, özel mülkiyettir.

Üretim araçları ve doğa, insanın onu dönüştürme sürecine birer üretici ve dolayısıyla pay sahibi olarak girer ve üretilen şeyden kendi payını ister. Rant ve kâr, insanın doğayla girdiği bu özel ilişkinin, mülkiyetin ürünüdür. Bu özel ilişki aracılığıyla sermayedar ve toprak sahibi kendilerini egemen sınıf olarak var edebilir.

Özel mülkiyet dolayısıyla ortaya çıkan bu konumlanış, üretimde ikili bir yapı yaratır. Mülk edinilmiş doğa ve üretim araçları, mülkiyetsiz özgür emekçiyle buluşabilmek için bir dolaşım alanına muhtaçtır. ...özel mülkiyet varsayımı altında bu üç üretim faktörünün ilişkisi, “özgür ve eşit” bir biçimde ancak dolaşım alanında kurulur.

“Emek-değer teorisi” de dahil, klasik iktisadın; sonraki evrimi göz önünde bulundurulursa bütün iktisadın geveleyip durduğu şey budur. Emek-değer teorisinin de buraya dahil edilmesi, ona bütün iktisadi formüller arasında özel bir önem verilmesi nedeniyledir. Oysa bu formül bir kez kabul edildikten sonra, değer in emekten mi, topraktan mı, yoksa sermayeden mi doğduğunun ne bir önemi vardır, ne de buradaki sorunu ve soruyu değiştirecek gücü. Burada asıl tartışılması gereken bu formülün varsayımıdır. Varsayılan mülkiyettir ve emeğin diğerlerinden ayrı bir şey olarak düşünülmesi de bu varsayımdan dolayı mümkün olabilmektedir. Emek-değer teorisinin, Kapital’deki önemli buluşlardan -en önemlisi?- biri olduğu iddiası, işte iktisadın bu bakışından doğmaktadır.

Kapital’de bir ekonomi teorisi var mı? Şimdi isteyenin bunu bulmakta zorlanmayacağını biliyoruz. “Marksist iktisat” bu kolaycılıktan çıkmıştır ve pratik bir yararlılık gösterememiş olmasına rağmen, saflarımızdaki güçlü yerini hâlâ korumaktadır.

Lenin

Dört: Lenin bir peygamber midir? Bunu şöyle de sorabiliriz; Lenin dinden kopuşu mu temsil etmektedir?

Bu sorunun cevabının birinci maddedeki kadar kolay verilemeyeceğini biliyorum. Ancak Lenin, Marx'ın ölümünden sonra ortaya çıkan bu felsefi-iktisadi yorumun bir sürdürücüsü ve uygulayıcısıdır; bu kesin. Felsefe Defterleri'nde, bu "okul" içinde oldukça ortodoks bir çizgi tutturduğu görülüyor. Ancak bir profesör veya bir araştırmacı değildir ve gerektiğinde teorisi ile yaptıkları arasında baş gösteren ayrılıkları çok pratik gerekçelerle bertaraf etmeyi becerebiliyor. Kendisini tutarlılığa davet edenlere ise büyük bir rahatlıkla Goethe'nin sözünü hatırlatıyor: "Teori gridir; yaşamın ağacı ise sonsuz renklerle bezenmiştir!"

Lenin, dinde sürekliliği ama pratikte bir kopuşu temsil etmektedir. Lenin, devrimcidir, bu yanı sıra çağdaşlarından ayrılabilir. Lenin, tarihçi Carr'ın dediği gibi yazdıklarıyla değil, yaptıklarıyla önemlidir; teorisinin öngörmediği bir coğrafyada, teoriye rağmen hareket etmeyi göze alabiliyor.

Evet, 1989 Lenin'in de üzerine kapanmıştır; ama yazdıklarının üzerine değil. 1989 asıl onun yaptıklarını yerle bir etmiştir. Açıkça söylemekte yarar var; dağılan Sovyetler Birliği, Gorbaçov'un olduğu kadar, onundur da. Bu cüretkâr deneme başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Ancak Lenin'in "teorik olarak" hâlâ ayakta olduğunu da teslim etmek gerek. Temsil ettiği çizgi ayaktadır.

Bu önerme bizim işimizi kolaylaştırmamaktadır; bu da

açık. Çünkü bu bizi Lenin'e ayakta kalan teorisinden değil, yenildiği yerden sahip çıkma durumuyla karşı karşıya getirmektedir. Sovyetler yıkılmıştır ve Lenin başarısız olmuştur, ancak Sovyetlere de, devrimci Lenin'e de sahip çıkmak bir zorunluluktur.

Kopuş ve Dil

Beş: Felsefeden her kopma denemesinin, bir felsefe engeline takılması kaçınılmazdır. Her kopuşta bir "dil" sorunu vardır. İki önemli örneği hatırlayalım; fizikte, yüzyılımızın başındaki sıçrama en ciddi sorunlardan birine kendi kavramlarını oluşturma noktasında karşılaşmıştır. Yeni teori uzun süre Newtonyen terimlerle ifade edilmeye çalışılmış bu yüzden de ifade edilememiştir. Yeni fizikte dilin, ancak şiirde olduğu gibi kullanabileceği yönündeki önerme bu sıkıntının bir dışavurumudur.*

İkincisi "11. Tez" ile ilgili; evet Althusser'in dediği gibi, bu bilimsel bir kopuşun aşırı felsefi bir vurguyla ifade edilmesidir. Marx'ın kopuşu, felsefeden bir kopuştur... Bir kopuş; ancak kendini "felsefi bir şekilde" ifade edebilen bir kopuş.

Ancak sırf bu nedenle, nasıl yeni fizikte bir "şiir" bulunamazsa, Marsizmde de bir felsefe bulunamaz. Eski hiyerarşi ve konumlanış yıkılmadan dilde bir arınma mümkün değildir.

* Söz atomlardan açılınca, dil ancak, şiirde olduğu gibi kullanılabilir. Şair de, olguların tasvirlerinden çok, imgelerin yaratılmasıyla ilgilidir. ((Niels Bohr)

Kapital’de bulunan iktisat teorisinin de aynı yanılısamadan veya cahil bilgiçlikten kaynaklandığını bu-
raya not etmek gerek. Ekonominin belirleyiciliği, teorik
bir önerme değil, pratik bir saptamadır; kapitalizmde eko-
nomi eninde sonunda “üstyapıları” belirler.

Ancak Kapital’de bir iktisat teorisi yoktur; Kapital, ka-
pitalizmin tarihidir. Bu toplumun tarihi, ancak iktisadi te-
rimlerle ve iktisadi bir dille yazılabilir. Üretim, dolaşım,
fabrika, mübadele, emek, sermaye, rant, kâr vb. terimleri
kullanmadan bu tarihi oluşturmak mümkün değildir.

Marx, teorik bir kopuştur, ancak bu teorik kopuş, ko-
puşun teorisine sahip değildir. Ayıklamak, hesaplaşmak ve
sahiplenmek gerek.

-5-

İKTİSAT VE MARX

*“Dönemler çökerken bütün eğilimler
özneldir;*

*öte yandan yeni bir çağın koşulları ol-
gunlaşırken, bütün eğilimler nesneldir.”*

Goethe

Anarşist Proudhon “Mülkiyet nedir?” diye soruyor ve sonunda şanına yakışır bir cevap veriyor; “Mülkiyet hırsızlıktır”. Proudhon'un hem sorusu, hem de cevabı bir tepkidir ve yerindedir. Ancak, mülkiyet alelade bireysel bir hırsızlık değil, toplumsal ve tarihsel bir hırsızlıktır. Bu yüzden Marx'ın bu tanıma itirazı da yerindedir; “Evet ama hırsızlık mülkiyeti varsayar”. Hırsızlığın gerçekleşebilmesi için mülkiyetin varlığı şarttır.

Dolayısıyla iktisat kuramı için de mülkiyetin varlığı şarttır; topraktan, emekten, sermayeden sözü açmadan önce kesinlikle mülkiyetten söz etmek ve bütün bunların varlık sebebinin mülkiyet, daha doğrusu özel mülkiyet olduğunu söylemek gereklidir.

İktisat kuramının gelişmesinde Proudhon'un mu yoksa

Marx'ın mı daha etkili olduğunu saptamak mümkün değil ama bu disiplinin başından beri mülkiyet kavramını yok-saymakta gösterdiği maharet; onun bu “hırsızlığın” farkında olduğunu gösteriyor. İktisat kuramıyla ilgili incelemelere göre iktisatta mülkiyet kavramıyla ilgili pek az ampirik çalışma var. Bu pek az çalışma ise mülkiyet hakkındaki incelemeleri sonucunda, iktisadın “insan davranışları” önermesiyle ters düşmek durumunda kalıyor.¹ İktisat mülkiyetten söz etmeye başladığında, kendi kendisiyle çelişmeye başladığını görüyor ve her bilim dalında yapılması gerektiği üzere konunun üzerine gideceğine, ilgilenmeyerek, görmezden gelerek yoluna devam etmeyi tercih ediyor.

Bir de “marksist iktisat” var. Ne söylediği ve neye dayandığı ilki kadar açık değildir; ancak bir iktisadi kurgu yapabilmesi için Proudhon'un gerisine düşmesi şarttır. Proudhon'un; mülkiyeti gayrı meşru ilan etmesine karşılık, marksist iktisat, hem Proudhon'un hem Marx'ın itirazını görmezlikten gelerek bu saçma formüllere bir meşruiyet kazandırıyor. Ellerinde bir tek emek-değer kuramı vardır ve buna dayanarak Marksizm içinde en ciddi restorasyonlardan birini gerçekleştiriyor.

Marksizmin Yumuşak Karnı: Emek-Değer Kuramı

“Bir malın değişim değerini o malın üretiminde kullanılan emek miktarı belirler.” Kısaca böyle özetlemek

(1) Ayşe Buğra. *İktisatçılar ve İnsanlar*. Remzi K. İstanbul 1989., s.30.

mümkün. Smith, bu sonuca, toprağın ve üretim araçlarının henüz özel mülk olmadığı, “toplumun ilkel ve vahşi safhasını” düşünerek varıyor. Kurgu oldukça basit; özel mülkiyet yoksa “emeğin ürünü emeğe aittir” ve bunlar değiştirilirken üretiminde kullanılan emek miktarı tayin edici olur.

Ancak bunlar yoksa, özel mülkiyet yoksa bir kategori olarak emek de yoktur. Emek, tıpkı sermaye gibi, bütünüyle modern bir olaydır ve bir soyutlama olarak emeğin kurgulanması için, önce insanların bir kısmının insanlığından soyutlanması gerekir. Emek ve emekçi, insanların bir bölümünün, satılana ve üretim araçları ile ilişki içine girene dek emek-gücünü üretken biçimde uygulamasının imkansızlaştığı koşulların ürünüdür.

Demek ki emek ve emekçi bir çaresizliğin sonucudur ve bu çaresizliğin sürdüğü koşullarda üretimde nasıl bir rol üstlendiği tayin edici değildir; değerin yaratıcısının emek(çi) olması ona bir üstünlük vermemektedir. Bunun tersi de aynı ölçüde geçerlidir; toprağın ve sermayenin bir değer yaratmıyor oluşları onların tayin edici rollerini değiştirmez. Buradaki sorun, yaratıcı emeğin, neden kendi yabancılaşmasını ve kendi karşıtını üretmekte oluşudur.

“İktisatçı” Marx’tan bize kalan ilk ders şudur; emek diye adlandırdığımız şey, emekçinin, emekçi insanın bir yeteneğidir; emek insan emeğidir, insanı insan yapan bir etkinliğidir. Oysa iktisadi mantık, insan emeğini, emek adı altında nesneleştirerek, üretim sürecinin pasif bir aracı haline dönüştürmektedir.

Bu nesneleşme nedeniyledir ki bir insan etkinliği olan

emek, başka nesnelerle, toprak ve sermayeyle eşleştirilmektedir. Sonuç olarak söylenebilecek olan şudur; belli bir tarihsel oluşum içindeki toplumsal üretim ilişkileri şekillenmektedir. Marx'ın deyişiyle, emek tek başına ele alındığında düpedüz bir hayalettir, bir soyutlamadır ve varlığı yoktur.²

Emek-değer teorisi dahil, iktisadın bütün kurgusu toplumsal üretim sürecini ele veren sermaye-kâr, toprak-toprak rantı, emek-ücretler formülasyonudur. Bu formülasyonun bütün sırrı ise onun dışında kalan bir şeyde, özel mülkiyettir. Dolayısıyla tartışmaya formülden değil, varsayımından başlamak gerekir.

Bu açıklığın bizi getirip bıraktığı yer şudur; bir çözüm aranacaksa, bunun yolu değer yaratıcısını aramak değil, bu kurgunun ve mantığın kökünden reddidir.

Bu formül içinde, bu formülün bir parçası olan emeğin sömürüldüğünü söylemek, demek ki marksist olmaya yetmiyor. Sömürü bu formülün, bu yapının ürünüdür; bu formül daha başında bu yapının var saymaktadır. Özgür emekçi yoksa bu formül de yoktur.

Marx'ın iktisada yönelttiği eleştiri demek ki onun mantıksız oluşu ile ilgili değildir. İktisat verili çerçevesi ile mantıklıdır. Emek, karşılığını ücret olarak aldığına göre, üretimdeki artışın sermayeden doğuyormuş gibi görünmesi doğaldır. Bu önermeye itiraz etmek ve artışın emekten kaynaklandığını ileri sürmek mümkündür, ancak bu tez verili koşullarda diğerinden daha tutarlı değildir.

(2) Karl Marx, **Kapital**. C. 3. Çev. Alaattin Bilgi. Sol Yay., Ankara 1978, s. 854.

O halde bu mantığı ve varsayımını reddetmek ilk önce iktisadi reddetmektir; üretimin toplumsal ilişkilerden soyutlanmış olarak algılanmasını ve ifadesini reddetmektir.

Sermaye-Toprak-Emek

Sermaye, toprak, emek; bunların her birinde toplumsal ilişkinin bir yüzü temsil edilmektedir. Sermayenin sermayedardan, toprağın toprak sahibinden, ve nihayet emeğin emekçiden ayrılması üretim sürecinin toplumdan ayrılmasının bir tezahürüdür. Böylece toplum, sınıfsal ilişkilerin gerçek beliriş alanından ayrılarak, soyut, bu yüzden de özgür ve eşit insan için uygun hale gelir.

Peki eninde sonunda bir uşak, bir köle olan işçi nasıl insan haline geliyor?

İlki şu: “Kölenin bir mübadele değeri bir değeri vardır; özgür ücretli işçinin bir değeri yoktur; tek değeri olan, emeğin mübadele yoluyla elde edilen kullanım hakkıdır. Kapitalist-işçi ilişkisinde mübadele değeri rolünde olan işçi değildir, kapitalisttir. İşçinin bu değersizliği sermayenin ve genelde özgür emeğin önvarsayımını oluşturur.”³

İkincisi; üretim ve fabrikada emek gücünü satmış ve bu yüzden görünüşte gönüllü bir uşak olmayı kabul etmiş olan işçinin, dolaşım ve mübadele alanında sermayenin karşısına bir alıcı ya da satıcı kılığında, bir para sahibi biçiminde, basit bir dolaşım odağı biçiminde çıkmasıdır. .

(3) Karl Marx, **Grundrisse**. Çev. Sevan Nişanyan. Birikim Yay., istanbul 1979, s. 370.

Marx'ın deyişiyile, işçi burada sonsuz sayıda dolaşım odağından biri olarak, işçi belirlemesini yitirir.⁴

Böylece, efendisine tabi, alınıp satılabilen bir mal olan uşağın yerini, mübadele ve dolaşım alanında bir dolaşım odağı, alıcı ve satıcı rolünden dolayı kişilik kazanan modern bir sınıf alır. Gerçekten te, kendi öncellerinden farklı olarak bir “insan” olan; bir kişilik kazanan işçi hem özgürleşmiş, hem de hiç olmazsa dolaşım ve mübadele alanında, pazarda, piyasada efendisi ile eşit olmuştur. “Her iki taraf da bir Kişi'dir. Aralarındaki biçimsel (resmi) ilişki, eşit ve özgür mübadelecilerin ilişkisidir. Bu biçimin bir yanılsama ve de aldatici bir yanılsama olduğu hususu, hukuki ilişki açısından bakıldığında, tümüyle dışsal bir konudur.”⁵

Sermaye, toprak ve emeğin bu yanyana gelişinde, aslında işçiyi özgürleştirecek bir gelişme yoktur, kölenin ya da uşağın konumu üretim alanında sürmektedir. Farklı olan şey ise bu üç üretim faktörünün bir zor, direk bir tahakküm aracılığıyla değil, mübadele ve pazar aracılığıyla yanyana geliyor oluşudur. “Emek sahibi ile para sahibi pazarda karşı karşıya gelirler, eşit haklara sahip kimseler olarak temasa geçerler. Aralarındaki tek fark birisinin satıcı, diğerinin alıcı olmasıdır; bu yönden yasalar karşısında her ikisi de eşittir. Bu ilişkinin sürekli olabilmesi için, emekgücü sahibinin, bunu, yalnızca, belirli bir süre için satması gereklidir. Çünkü eğer onu toptan ve süresiz satacak olursa, kendini satmış, kendini özgür bir insan olmaktan

(4) Karl Marx. A.g.e. s. 464.

(5) Karl Marx. A.g.e. s. 505.

çıkartıp köleye, meta sahibi olmaktan çıkartıp meta haline dönüştürmüş olur. Emek gücüne daima kendi öz malı, kendi metayı gözüyle bakması gerekir ve bunu ancak, onu, alıcının emri altına geçici bir süre için, belirli bir zaman süresi için vermekle yapabilir.”⁶

Şimdi, emekçi kişilik kazanarak diğer insanlarla eşitlendiğine göre, eski ayrıcalıkların yerini hukukun alması için hiçbir engel kalmamıştır. Bu hukuk, bir kast adına, ayrıcalıklı bir sınıf adına değil, genel ve soyut kişilik adına hareket ederek, dayandığı sınıfın ayrıcalıklarını güvence altına alabilir. Burjuva hukuku, ancak bütün ayrıcalıkları ortadan kaldırarak, burjuvaziyi ayrıcalıklı bir konuma getirebilir.

Hukukun olduğu gibi, felsefenin, politikanın, sanatın vd. lerinin, soyut insan üzerinden işgörüyor olmalarına rağmen, gerçekte egemen sınıfın izini taşımalarının nedeni bu küçük ayrıntıdır. Buradaki insan, eninde sonunda bir burjuvadır, “kişilik ve insan” hem bir sınıfsal ilişkiyi örter, hem de egemen sınıfa bütün sınıflar adına konuşma ve hareket etme yeteneği kazandırır.

Bir Hayalet: Emek

Gelelim emek-değer kuramına; bir üretim koşulu olarak emeğe, somut biçimi içerisinde değer yaratıcısı rolünü yakıştırmamanın bu kurguyla çelişen bir yanı yoktur. Değer yaratıcısı olarak emek, en başında hiç kuşkusuz somut biçimi olan ücretli emekten farklı olmak durumundadır.

(6) Karl Marx. **Kapital**. C 1. Çev. Alaattin Bilgi. Sol. Yay., İstanbul 1986. s.

Üretimin iktisadi bir faaliyet olmaktan çıkıp, bir insan etkinliği haline geldiği koşullarda değeri yaratacak olan emektir. Ancak bu tanımda emek iktisadi bir kavram değildir.

Emek, ücretli emek olarak birkez kabul edildikten sonra, toprağın ve sermayenin de, emek koşullarının doğal biçimi olarak görünmesi gerekir. Ancak yine de başlangıçta geliştirilen emek-değer yaklaşımı, bizi bu formülün varsayımına yaklaştırması açısından bir rol üstlenmiştir.

Marx'ı izleyerek bu keşfin nasıl yapıldığını hatırlayalım:

Marx, "Emek koşullarının değişmiş biçimi, yani emeğe yabancılaştırılmış ve onun karşısına bağımsız olarak çıkan biçimi, dolayısıyla üretilen üretim araçları, böylece sermayeye dönüştürülmüş, toprak, tekel altına alınmış toprağa ya da toprak mülkiyetine çevrilmiştir-belirli bir tarihsel döneme ait bulunan bu biçim, böylece üretilen üretim araçlarının ve genellikle üretim sürecindeki toprağın varlığı ve işlevi ile özdeşleşmiştir"⁷ diyor. Marx'a göre bu üretim araçlarının kendileri, nitelikleri gereği sermayedirler; yani sermaye bu üretim araçlarının ekonomik adıdır. Aynı zamanda topraktan başka bir şey olmayan arazi parçaları, belli sayıda toprak sahiplerince tekel altına alınmıştır. Burada nesnelerin kişileşme süreci başlar. Tıpkı ürünlerin, üreticinin karşısına, sermayede ve kapitalistte bulunan bağımsız bir kuvvet olarak çıkması gibi, toprak

(7) Karl Marx. *Kapital*. C. 3. A.g.e. s. 863-

da, toprak sahibine kişileşir ve aynı şekilde, bağımsız bir kuvvet olarak ard ayaklarının üzerine kalkarak, yardımıyla yaratılan üründen kendi payını ister. Birbirinden çok farklı ve asla eşleştirilemeyecek olan bu üç şeyin aynı sepette bulunması böyle sağlanır.

Marx'a göre, sermayenin, ücretli emek olarak emeği öngördüğü açıktır. Ama eğer, emek de, ücretli emek olarak çıkış noktası diye alınacak olursa, genellikle emeğin, ücretli-emek ile özdeş görüneceği de tıpkı bunun gibi apaçık bir şey olur; bu durumda sermaye ile tekel altına alınmış toprağın da, genellikle emekle ilişkisi bakımından, emek koşullarının doğal biçimi olarak görünmesi gerekir.⁸

Ücretli emek, genellikle emek ile aynı şey olursa, ücretler de emeğin ürünüyle ve ücretleri temsil eden değer kısmı emek tarafından yaratılan değer ile çakışmış olur. Bu çakışmadan sonra, değer diğer kısımları, kâr ile rant da, ücretler yönünden bağımsız görünürler ve emekten bağımsız olarak kendi kaynaklarından doğmaları gerekir.⁹

Böylece, iktisat tarafından, Marx'ın avukatlık ücreti ile kırmızı pancar ve müzik arasındaki ilişkiye benzettiği bir ilişki kurulmuş olur; sermaye-faiz, toprak-toprak rantı, emek-ücretler.

Devam edelim: kapitalist üretim tarzında ve onun ege-men kategorisi olan sermayede, bu büyüklü ve gizemli alem daha da gelişir. Emeğin bütün toplumsal üretici güçleri, emekten değil, sermayeden ileri geliyormuş gibi görüldüğü için, sermaye çok gizemli bir hal alır. Ardından dolaşım

(8) Karl Marx. A.g.e. s. 863-864

(9) A.g.e. s. 864

süreci işin içine girer ve sermayenin bütün kısımları üretim tarzının gelişmesi ölçüsünde değişir. Dolaşım alanında değerin yaratıldığı başlangıçtaki koşullar tamamen arka plana itilir. Üretim sürecinde kapitalist, aynı zamanda hem meta üreticisi ve hem de meta-üretimi yöneticisi olarak hareket eder. Bu yüzden, bu üretim süreci ona hiçbir şekilde, artık-değer yaratma süreci olarak görünmez. Burada değer, üretim sürecinde doğmasına karşılık, ancak dolaşım sürecinde reazile olur. Bu yüzden değer, yalnız dolaşımda gerçekleşiyor gibi görünmekle kalmaz, fiilen ondan doğuyormuş izlenimi verir.¹⁰

Marx'a göre fiili üretim sürecinin birer parçası olana üretim ve dolaşımın bu konumlanışında, yukarıdaki ilişkileri bağıt gitgide gözden kaybolur ve değeri oluşturan öğeler birbirinden bağımsız öğeler halinde kemikleşirler.

Başlangıçta, kâr biçimindeki artı-değer, sermayenin, kendini doğuran emeğe yatırılan kısmından doğuyormuş gibi görünürken, bu formül sermaye-faiz biçimine çevrilerek, kâr toplam sermaye ile ilişkilendirilir. Böylece kâr, bir sermaye geliri olmaktan çıkıp, bir risk ve girişim karşılığı kılığına bürünür. Marx, sermaye-faiz formülünün diğerinden çok daha tutarlı olduğunu söyler; çünkü kârda hâlâ onun kökeni anımsatan bir şey kaldığı halde, bu faizde yokolmakla kalmamış, bir de bu kökene tamamen karşıt bir biçime sokulmuştur.¹¹

Şöyle sürdürüyor Marx:

“Sermaye-kâr, ya da daha iyisi sermaye-faiz, toprak-

(10) A.g.e. s. 866

(11) A.g.e. s. 868

rant, emek-ücretler formüllerinde, değerin ve genellikle servetin öğeleri ile kaynakları arasındaki iç bağıntı olarak gösterilen bu ekonomik üçlü formülde, kapitalist üretim tarzının tam bir gizem haline getirilişini, toplumsal ilişkilerin şeylere çevrilmesini, maddi üretim ilişkilerinin, bunların tarihsel ve toplumsal belirlenişleriyle doğrudan birleştirilmesini görüyoruz. Şimdi burası, Bay Sermaye ile Bayan Toprağın kolkola girip hem toplumsal ilişkiler ve hem de sırf bir şeyler olarak gulyabani gezintisine çıktıkları, büyüğü, çarpıtılmış ve tepetaklak edilmiş bir alem oluyor.”¹²

Buraya kadar söylenenlerden yapabileceğimiz çıkarsamaları şöyle sıralayabiliriz:

1- İktisadın tarif ettiği üretim belli bir tarihsel döneme ve toplumsal oluşuma özgüdür. Herhangi bir evrenselliği olmadığı gibi, mümkün olabilecek tek yöntem de değildir.

2- Ezilen sınıf açısından değişen şey mekanizmanın daha karmaşık bir hal alması, piyasa ve dolaşım aracılığıyla bir özgürlük görüntüsü yaratılmasıdır.

3- Sömürü bu sürecin kendisinde değil, süreci yaratan koşullardadır. İşçi sınıfı sömürülüyor, çünkü özgür değildir. Sömürü, onun doğa ve toplum içindeki konumuyla ilgilidir.

4- İktisadın bütün sırrı özel mülkiyeti var-saymasındadır. Özel mülkiyetin bu niteliği iktisadın alanı dışındadır.

(12) A.g.e. 868

5- Bu bakış açısından, bu iktisadi mantık açısından emek-değer kuramının söylediklerinin bir tehlikesi yoktur; tam tersine söylemedikleri tehlikeli bulunmuştur.

6- Bu formülasyonun kabul edildiği koşullarda, sömürü ekonomik düzenlemelerle aşılabilir. Bunun yolu iktisadi mantığın kökünden reddinedir.

Öyleyse Marx'ta ne bir ekonomi teorisi vardır, ne de ondan böyle bir teori türetmek için açıklık. Bu yüzden marksist iktisat, eninde sonunda bir restorasyondur; yıkmayı değil düzeltmeyi hedefler.

Oysa Marx'ın itirazları bir disiplin olarak iktisadın varoluşunu imkansız kılar. Bir bütün olarak kapitalist üretim tarzının sırrını taşıyan bu formüller irrasyoneldir, sermayedarların günlük işlerini yürüttükleri hayali biçimlerin dogmatik bir yorumudur. İktisat bu mantıksızlığa mantık yüklemek gibi bir ikiyüzlülüğün doğmuştur. Dolayısıyla iktisat, iktisatçıların yaptığı işe verilen addır. Bir bilim olarak kutsanmıştır, vardır, çünkü belli bir sınıfın çıkarıdır. İktisat, varlığını toplumsal geçerliliğine borçludur.

Ekonominin Toplumdan Ayrılması

Görüldüğü gibi iktisat adı verilen ve nesnel bir bilim ilan edilen bu formüller sadece bir meta üretme süreci değil. Verildiği gibi ele alındığında gerçekliğin kaba bir tezahürü olan bu formüller, bize toplumsal ilişkilerin, ekonominin diline çevrilmiş ve az çok rasyonalize edilmiş ipuçlarını verir. Bu sürecin-üretim, tüketim, bölüşüm, mübadele-toplumsal ilişkilerden soyutlanmış olarak kav-

ranması ve teknik bir süreç olarak tanımlanması, toplumun ekonomiye tabi kılınmasının bir yansımasıdır.

Marx'ın dediği gibi burada "...sermaye, emek ilişkisinin, kapitalist ve işçi arasındaki ilişkinin yeniden üretimi ve yeniden üretimi, üretim ve değerlendirme sürecinin başlıca sonucu olarak görülmektedir. (Oysa) Bu toplumsal ilişki, bu üretim ilişkisi, gerçekte sürecin maddi sonuçlarından çok daha önemli bir üründür. Gerçekten, bu süreçte işçi kendi kendini emek kapasitesi olarak ve kendi karşıtı olarak sermayeyi üretmekte, kapitalist ise kendi kendini sermaye olarak ve kendi karşıtı olarak canlı emek kapasitesini üretmektedir. Herbiri kendini yeniden üretirken, kendi olumsuzlamasını da yeniden üretmektedir. Kapitalist, emeği yabancı emek olarak üretmekte; emek, ürünü yabancı ürün olarak üretmektedir. Kapitalist işçiyi, işçi de kapitalisti üretmektedir.”¹³

Emek, toprak, sermaye arasındaki ilişki, iktisadın ele aldığı gibi şeyler arasındaki ilişki değil, düpedüz insanlar arasındaki, toprak sahibi, sermayedar ve emekçi arasındaki ilişkidir. İktisat, bu şeyleşmenin altında yatan nedenleri araştırmak yerine, onun kendine tartışılmaz bir sonuç olarak alır. İktisadi mümkün kılan şey, bu şeyleşmenin ta kendisidir.

Emek-Değerden Fayda Kuramına

Emek-değer kuramı açısından Smith'in varsayımına yazının başında değinmiştik. Marx'ı Smith ile birlikte her

1

(13) Karl Marx. Grundrisse. A.g.e. s. 492.

şeyden sonra bir bilimsel iktisattan söz etmeye zorlayan Ricardo'nun da bu kurama sağladığı ilerleme oldukça ilginç. Ricardo, kendinden sonra gelenlere ilham verecek bir ayrım yaparak üretimle bölüşümü değişik yasalar çerçevesinde ele alıyor. Buna göre üretim ve fiyat belirlenmesinde emek-değer kuramı yardımı çağrılıyor. Bölüşümde ise üç üretici faktörün yarattığı ürünün, bu faktörler arasında bölüşülmesi geçerli. Artık alanında bir klasik sayılması gereken "İktisatçılar ve İnsanlar" adlı çalışmaya göre bu evrim şöyle devam ediyor; "S.S. Mill bu ayrımı devraldı ama üretim yasalarını, müdahale edilmemesi gereken doğal yasalar saydı ve bölüşümü iktisat için tek alan olarak bıraktı."¹⁴

Buğra, 19. yüzyıl sonunda, nesnel emek-değer kuramı yerini öznel fayda kuramına bırakırken, iktisadın yalnızca maddi zenginlikle ilgili bir disiplin olmaktan çıkıp, genel bir seçim kuramına dönüştüğüne dikkat çekiyor. Doğal olarak "bencil ve rasyonel" bir birey bu kuramın en önemli varsayımı. Rasyonel, çünkü faaliyetlerinde en çok faydayı ve kârı sağlamak üzere uygun araçları seçmekten başka bir şey düşünmüyor. Bir piyasa toplumu şartlarında tahayyül edilebilecek homo oeconomicus böyle doğuyor.

Yani iktisat, bundan böyle değerın kaynağını nesnelerin içerdikleri emek miktarında değil, onları kullanan bireylerin değerlendirmelerinde ve psikolojisinde arayacaktır.

Bu gelişimin en uç noktası olan marjinal devrim, ilginç bir tarihte 1870'lerde başlıyor. İşçiler Paris'te barikatlara koşarken bu devrimin öncüleri Jevons ve Menger bu-

(14) Ayşe buğra. A.g.e. s. 90-91

luşlarını dolaşıma sokacaktır. Koroya Walras'ın katılması ise biraz daha sonra 1874'de gerçekleşir; çalışmasına bulunduğu ad “Saf İktisadın İlkeleri”dir.

Profesör William Stanley Jevons bu bilimin evrimine damgasını vuran korkuyu şöyle anlatıyor: “Sayıları git-tikçe artan ve örgütlenen işçi sınıfı siyasal ve ekonomik özgürlüğümüzün gelişmesini durdurmaya yönelebilir. Bu yüzden emeğin hiçbir biçimde değer yaratmadığını ortaya koyan bir kavram geliştirmeliyiz.”

Marksist İktisat Nedir?

Marksist iktisat nedir? Marksist iktisatçı ne yapar? İktisadın bütün insanları önünde diz çöktürdüğü bir zamanda bu soruyu sormanın ve bir yanıt aramanın kuşkusuz avantajları ve dezavantajları var. Ancak sırf bu gelişmeden yola çıkarak marksist iktisadın, kendini değirenden bu gelişmenin önünde duracak bir biçimde ayıramadığı sonucuna varabiliriz. Topluma el koymasının hem nedeni ve hem de sonucu ekonomideki gelişme olan tek sınıfa karşı örgütlenmiş olan bu iktisat, varlık nedenine ters bir biçimde iktisat tarihi içindeki yerini almıştır. Onun terimleri ve mantığı, bu tarihsel konumlanışa uygundur.

Bu konumlanışı bugün nasıl tarif edebiliriz? Kuşkusuz, bunun marksizm içinde ve dışında verilmiş bir cevabı var. Her iki cenah da ilginç bir biçimde Marx'ın bu disipline ciddi katkılarda bulunduğu inanıyor. Smith ve Ricardo'dan Marx'a uzanan ve ortak noktası emek-değer kuramı olan bu ekolün (varsa) tek varlık sebebi bu inanıştır.

Ancak iktisat uzun zamandır emek-değer kuramını ter-

ketmiş ve kendi işlevine yakışan bir manevra yaparak fayda kuramında karar kılmıştır. Eğer bir emek-değer kuramı geleneği varsa, bunun tek mirasçısı Marksist iktisattır. Dolayısıyla “marksist iktisat nedir?” sorusuna “emek-değer kuramıdır” cevabı vermek çok yanlış olmayacaktır. Böylece ikinci sorumuzun cevabı da az çok belirlenmiş oluyor; marksist iktisatçı, emek-değer kuramı çerçevesinde, toplumdaki iktisadi süreci tanımlamaya çalışır. Peki yapabilir mi? Bu soruya, toplumun karşısın dikilmiş bir iktisadi süreci kabul etmesi ölçüsünde evet cevabı vermek mümkün.

Öte yandan daha önemli olan şudur; marksizm “sosyoloji, felsefe, tarih ve iktisat” cephelerinden oluşan bir “bütün” olduğuna göre, marksist iktisatçı uzmanlaşmayı reddetme zorunluluğu nedeniyle bir “meslek erbabı” değildir. Genel olarak, marksist iktisatçıların yerine her marksistin bir iktisatçı olması tercih edilmiş ve her marksist kendisinin iktisatçısı olmuştur.

Tarihin bir cilvesi mi saymalı; Marx, Luther için “laikleri papaz yaparak, papazları laik haline getirdi” diyor. “Luther, bağlılıktan gelen köleliği, onun yerine inançtan gelen köleliği getirerek yendi. İnancın otoritesini canlandırarak, otoriteye inancı kırdı. Laikleri papaz yaparak, papazları laik haline getirdi. Din duygusunu insanın bilinci yaparak insanı dışarıdan gelen din duygusundan kurtardı. Yüreği zincire vurarak, vücudu zincirden kurtardı”¹⁵ Marksist iktisadın tarihi de tam bir Lutheryen süreçtir. Marx, iktisadı reddederken, iktisadın hiç hesap edilmeyen

(15) Karl Marx: **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**. Din Üzerine içinde. Çev. Kaya Güven. Sol Yay., Ankara 1976. s. 47.

bir biçimde sahiplenilmesine ve yaygınlaşmasına yol açmıştır. Üstelik ne laikler papaz, ne de papazlar laik olmuştur.

Bu sürece bakarak yapabileceğimiz saptama, marksist iktisatçının bir protestan olduğudur. İktisada itiraz eder ama bu, dine bir itiraz olmaktan öte, iktisadın katoliklerine bir itirazdır.

Marx'ın bu bilimin Almanya macerası için yaptığı çözümleme hâlâ geçerlidir. Bu bilimin gelişmesi için gereken şartlar çoktan tarihe karışmıştır ama onun aşılması için şartlar hazırdır. Yeter ki bir üretici insanlar topluluğu ile, özgür insanlar toplumu arasındaki fark anlaşılabilsin.

-6-
SINIF

*“Yalnız özgür olmayı istemek yeterli değildir,
bilmek de gerekir aynı zamanda.”*

Caudwell

Bir batılı araştırmacı, Avrupa’da çalıştıktan sonra kabilesine geri dönen bir Avustralya “ilkeli”nin kazandığı paranın kabilesi tarafından paylaşılmasını şaşkınlıkla anlatır. Avustralya ilkeli “ben kazandım”, onun için de harcamaya hakkı bana ait demeyi akıl edememektedir. Oysa, 19. yüzyılda yaygınlaşan bir hurafeye inanacak olursak, kişinin kazandığını kendi harcaması “doğal bir yasa”dır. Piyasa toplumunda herkes bağımsız bir birey olarak üretimde bulunur ve bağımsız bir birey olarak tüketir. Piyasa toplumunun en göze çarpan erdemi budur. Bu toplum kendinin birbirlerinden bağımsız atomlardan oluştuğuna inanmaktadır.

Piyasa toplumu, toplum olma halinin doğal bir tezahürü olarak organik bir yapı değil, inorganiktir. Bütün ilişkiler, insani bir ilişki olmaktan çıkıp, şeyler arasındaki ilişkiye dönüşmüştür. Piyasa toplumunun varsayımı, üretim araçlarının, doğanın ve bizzat insanın bir meta haline gelişi, alınıp satılabilir bir nesneye dönüşmesidir. Bu yüzden bu toplum, Avustralya ilkelinin durumunu da ancak “ken-

disinin değil, topluluğun malı” olmasıyla açıklayabilmektedir.

Oysa iki yaşam tarzı ve iki kişilik arasındaki fark açıktır; ilkinin “ekonomik” davranışlarını, sosyal kurallar, değerler ve ilişkiler yönlendirilirken, ikincisi için bunlar bir anlam taşımamaktadır. Burada herkes ilke olarak maddi çıkar dürtüsü ile hareket etmektedir ve davranışlarını yönlendiren ana unsur en çok faydayı sağlamaktır.

Bu açıdan birey, bütün değerlerden ve kurallardan arınmış olmak anlamında bir homo economicus'tur.

18. yüzyıldan 21. yüzyıla devrolan ideal budur; iktisadi insandır.

Ancak, iktisadi insanının kendisi salt ekonomik bir varsayım değildir. Bu aynı zamanda kendisine kadarki tarihin amacıdır da. Egemen düşünme biçimi bize, bütün tarihin bu bireyi gerçekleştirmek üzere olup bittiğini söylemektedir: “18. yüzyıl bireyi, geçmişte yaşamış olan bir ideal gibi görünmektedir. Onlar, burada bir tarihsel sonuç değil, tarihin bir hareket noktasını görmektedirler, çünkü onlar, bu bireyi, bir tarih ürünü olarak değil, bir doğa verisi olarak, insan doğası kavramlarına uygun doğal bir şey gibi değerlendirmektedirler.”¹ Burada insan, ekonomik ilişkilerinin toplamıdır.

Ama elbette insan, toplumsal ilişkilerin bir toplamıdır da. Buradaki sorun, kapitalizmin, kendinden önce varolan toplumsal ilişkileri ekonomik ilişkiler biçiminde vâzetmesidir. 18. yüzyıl bireyi, ne “insanın özü”nün bir te-

(1) Karl Marx. (1979) **Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı**. Çev. Sevim Belli. Sol Yay., s. 246.

zahürüdür, ne de insan doğasının bir simgesi. Tarihte geriye doğru gidildikçe birey bir bağımlılık durumunda, daha büyük bir bütünün üyesi olarak görünmektedir çünkü.²

İnsanın Soyutlanması

Ekonomik ilişkilerin bir özeti gibi görünen birey tamamen piyasa toplumunun bir ürünüdür ve felsefenin ondan soyutlayarak vardığı insan'a gerçekte bütünüyle uzaktır. Örneğin bu insanların bir kısmı emekçi kategorisi altında tasnif edilmiştir. Oysa bu şeyleşmiş görüntüsü altında emekçi insan fiziksel, psikolojik ve ahlaki bir birimdir. Piyasa her birini bu özelliklerinden ayırır ve hepsini birbiriyle eşitler.

“İnsanın emek gücünü kullanırken sistem, aynı zamanda, bu etikete yapışık fiziksel, psikolojik ve ahlâki bir birim olarak 'insanı' da kullanmak durumundadır.”³ Bunun gibi, toprak başlığı altında toplanan toprak sahipleri ve sermaye başlığı altında toplanan kapitalistler de fiziksel, psikolojik ve ahlaki bir birimdir. Şeyleşme hepsi için geçerlidir. Lenin'in deyişiyle, mülkiyet sahibi sınıfla proleter sınıf aynı insan yabancılaşmasını temsil ederler. Görüldüğü gibi insanın bu soyutlanması hiç de felsefi bir iş değildir; piyasa onu pratik bir biçimde yapar ve felsefenin kullanımına sunar. İnsanlar, değişik bencil atomlar haline gelmek üzere toplumsal bağlarından koparılır, sonra bağları para aracılığıyla yeniden kurulur. Ait oldukları topluluklarından ve onları biricik yapan adlarından kur-

(2) A. g. e. s. 246.

(3) Karl Polonyi. (1986) **Büyük Dönüşüm**. Çev. Ayşe Buğra. Alan Yay., s. 91.

tulmadan, onun herkes haline gelmesi mümkün değildir.

Üretim ve üreten insanın toplumdan koparılması, onun basit bir teknik süreç olarak yeniden kurgulanması iktisadın önkoşuludur. İnsan burada, yeni görünümüne bürünmek üzere insanlık durumundan arındırılmaktadır.

Burada emek kategorisi altında toplananların başına gelenler şöyle anlatılıyor: "...sermayenin boyunduruğu altına girmiş bulunan ücretli-emeğin niteliği gereği o, yaptığı işin kendisine özgü niteliğine karşı ilgisiz olup, sermayenin gereksinimleri uyarınca biçim almaya, bir üretim alanından ötekine aktarılmaya boyun eğmek zorundadır."⁴

Burada, emekçinin, salt bir maddi emek gücü olarak görüldüğü açıktır. Bir emek piyasasının kuruluşu ile mümkün olan bu dönüşüm nedeniyle, bu üretim sürecinde emeğin öznel üretken kuvvetleri, sermayenin üretken kuvvetleri olarak belirir. Emek piyasası, emek-gücünün değerinin, emeğin kendisinin değeri, ücretler olarak görülmesine yol açar. Böylece, piyasada bir meta haline gelen emek gücünün değeri 'ücret' gibi kabul edilir ve emekçi, emek-gücünün karşılığını ücret olarak alıp denklemde nötr bir faktör haline geldiğine göre, üretimdeki artışın sermayeden kaynaklanması doğaldır: "Bir kutupta emek-gücünün fiyatı, ücretler başkalaşmış biçimine büründüğü için, karşıt kutupta artı-değer kârın başkalaşmış biçiminde görünmektedir."⁵

Bu soyutlama şöyle devam eder: "Bir metanın onun maliyet fiyatı üzerindeki değer fazlalığı, doğrudan üretim

(4) Karl Marx(1978) **Kapital. C. III.** Çev. Alaattin Bilgi. Sol Yay., s. 207.

(5) A.g.e. s. 40.

sürecinde şekillendiği halde bu, ancak dolaşım sürecinde gerçekleşir ve gerçekte rekabet koşulları altında fiili piyasada bu fazlalığın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ve ne ölçüde gerçekleşeceği piyasa koşullarına bağlı olduğu için, dolaşım sürecinden doğuyormuş izlenimini daha kolay verir.”⁶ Özetle, artı-değer üretim alanında doğar ama ancak dolaşım alanında gerçekleşir. Daha başında emek-gücünü kiralayarak, yani onun üzerindeki tasarruf hakkını devrederek sürece katılan emekçi için yaptığı işin niteliğinin önemi kalmamış olsa bile, onun için yeryüzü hâlâ üretim alanıdır.

İnsanın bu şeyleşmesi, bu “kendi kendini yitirmesi” tam da orada olmaktadır ve onun yeniden bir insan haline gelmesi ya da kendi kendini yeniden bulması da ancak orada mümkün olabilir. İşte, siyasal iktisadın sürekli üretim alanından dolaşım alanına kaymasının nedeni budur. J. S. Mill'in, üretim yasalarını müdahale edilmemesi gereken doğal yasalar sayması ve iktisadın alanını bölüşüm ile sınırlaması da yukarıdaki kadar doğal bir yasadır; sınıfsal konumuna uygundur.

Piyasa(nın Toplumu)

Üretim süreci böylece “bilimin alanı” dışına çıktığına göre, iş işten geçtikten sonra, felsefe için de eşitlik ve özgürlük üzerine konuşabilmesi için alan açılmıştır. Her iki de artık salt kavramlardır, karşılığı ya da nesnesi yoktur. Nasıl, antik felsefe özgürlükten söz ederken köleleri hesaba katmazsa, modern felsefe de özgürlük derken e-

(6) A.g.e. s. 49.

mekçiği hesaba katmaz. Ancak eski felsefenin üstünlüğü açıkça tavır almasıdır, o, köleleri hariç tuttuğunu açıkça söyler. Modern felsefe ise genel olarak insan adına konuşur, özgürlük derken herkesi hesaba kattığı izlenimini verir. Bunun için kanıtlarını serbestçe seçer, gerçek süreçle bağlı değildir. Üstelik argümanları da gerçektir: kimse zorla çalıştırılmaz, herkes başkalarına zarar vermeden istediğini yapar, yasalar önünde herkes eşittir...

Oysa burada zorun en acımasız olan aç kalma tehdidi işini sessizce görmektedir. Piyasa toplumunun emekçisi çalışmadığında aç kalacağını bilir, çalışmak zorundadır. Öte yandan üretim sürecinde sermayedarın tam bir hakimiyeti vardır, emekçinin doğal ihtiyaçlarını gidermesi dahi sıkı kurallara bağlanmıştır ve en sonu yasalar önünde eşit olmanın emekçi için pratik yararı yoktur. Bütün bunlar piyasaya ve dolaşım alanına ait kavramlardır ve felsefenin kavramları da tıpkı iktisadın kavramları gibi ruhlar alemine aittir. Arada bazıları yanılıp özgür insanı “mal olmayan insan” diye de tanımlayabilir ama bu, onlara, emekçilerin durumunu açıklama zorunluluğu yüklemes.

Piyasa toplumu somut bir “öteki dünya”ya sahiptir ve bu toplumun üyesi bu iki dünyayı aynı anda benliğinde duyar. “Modern dünyada, her birey aynı zamanda hem köle hem de topluluk üyesidir. Ama burjuva toplumun köleliği, görünüşte en büyük özgürlüğü oluşturur; çünkü birey, kendi yaşamının, örneğin mülkiyet, sanayi, din vb. gibi kendisine yabancılaşmış öğelerinin anarşik hareketini kendi öz özgürlüğü olarak gördüğünden, görünüşte bireysel bağımsızlığın gerçeklemesidir bu kölelik ve bu hareket de artık genel bağlara, insan tarafından yönetildiğinden daha çok bağlı değildir. Bu sözde-

özgürlük, tersine, onun köleleşme ve insandışılığının gerçekleşmesi anlamına gelir. Hukuk, burada ayrıcalığın yerini almıştır.”⁷

Felsefenin, özgürlük ve eşitlik üzerine sarfettiği tumturaklı laflara rağmen, gerçek süreç yalındır; piyasa toplumunun üyelerini birleşik tutan şey doğal zorunluluktur. “Burjuva toplum atomlarının birliğini sağlayan şey, bu atomların ancak tasarımda, ancak kendi imgelerinin göğünde atomlar olmaları- ve gerçekte atomlardan şaşılacak derecede ayrı varlıklar; tanrısal bencillikler değil ama bencil insanlar olmaları olgusudur.”⁸ Demek ki, bugün hâlâ, insanla-doğa arasındaki, felsefi bakışla öznesne arasındaki ilişki, tarihsel ve sınıfsal bir ilişkidir. Bu ilişkinin sınıfsal niteliğini ihmal ederek yapılan her kurgu, öyleyse temelinde sınıfsaldır.

Ve bütün bu tumturaklı laflar, eşitlik ve özgürlüğün, bu toplumu mümkün kılan ve zorunlukların belirleyici olduğu üretim alanına ait değil, tam bir serbestinin egemen olduğu ve gelişimi bu serbestiye bağlı olan dolaşım alanına ait olduğu gerçeğini değiştirmez. Özgürlük, burada, kimin ne üreteceğine, nasıl üreteceğine karar vermesi anlamında değil, bireylerin sahip oldukları malı satıp-satmama kararının tek yetkilisi olması anlamındadır. Dolaşım alanı, tanıdığı tek kimlik olan alıcı veya satıcıların bireysel davranışlarına bir sınırlama getirmez.

Burada, üretim alanında gerçek bir köle olan emekçi

(7) K.Marx-F. Engels(1976) **Kutsal Aile Ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi**. Çev. Kenan Somer. Sol Yay., s. 179.

(8) A.g.e. s. 185.

de, sonsuz sayıdaki dolaşım odaklarından biri olarak topluluğun eşit ve özgür bir üyesidir. Sahip olduğu tek meta olan emek-gücünü satıp-satmamakta ilke olarak özgürdür. Onun eskiden olduğu gibi tamamen satılmaması, sadece özgürlük açısından bir ilerlemenin değil, aynı zamanda bir emek piyasasının kurulabilmesinin önvarsayımdır. Marx'ın deyişiyle, onun bu "özgür insan niteliği" ile bunun "tanınması"nın, bencil burjuva bireyin ve onun toplumsal durumunun içeriğini, bugünkü burjuva yaşamın içeriğini oluşturan tinsel ve maddi öğelerin gemsiz hareketinin tanınmasından başka bir şey değildir.⁹ İşte bu yüzden, felsefe tarafından kutsanan insan(ın) hakları insanı dinden kurtarmaz, ama ona din özgürlüğü sağlar, onu mülkiyetten kurtarmaz ama ona mülkiyet özgürlüğü sağlar, onu yaşamını kazanma zorunluluğundan kurtarmaz ama tersine ona girişim özgürlüğü sağlar.¹⁰ Kısaca, bu özgürlük ve eşitlik, emekçinin insan niteliği kazanmasına değil, onun emekçi olarak kutsanmasına yol açar; emekçinin diğerleriyle eşit olduğu ve diğerleri gibi özgür olduğunun ifadesi, gerçekte onun muhtaç biri olduğunun ifadesidir. Emekçinin bu zorunluluğu, felsefenin ve iktisadın alanına girmez.

Mülkiyet ve Felsefe

Tarihin bu niteliğinin, bu tarihin yabancılaşmayı doğuran özel mülkiyet çerçevesinde gelişmesinin felsefesinin dışında kalmış olması, onun sınıflı toplumların

(9) A.g.e. s. 174.

(10) A.g.e. s. 174.

damgası ile damgalanmış olmasının bir tezahürüdür. Bir yasadır; maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, zihinsel üretimi de belirler. Bu açıdan nasıl, Ortaçağ'da teolojinin zihinsel üretimin diğer alanlarına egemen olması, kilise babalarının maddi üretimi elinde bulundurmasıyla örtüşüyorsa, modern çağda bu rolü felsefenin üstlenmesi burjuvazinin egemenliği ile örtüşür.*

Ortaçağ'da teoloji, kilise babaları sınıfının tanrısal bir otoriteye dayandırdıkları sınıfsal egemenliklerinin düşünsel ifadesi ise, felsefe de burjuvazinin dünyevi otoritesinin, iktisadi gücünün ifadesidir. Ortaçağ, insanla doğa arasındaki ilişkinin niteliğini tanrı aracılığıyla açıklarken, onun *Novus Ordo Seclorum*'u bunu felsefi bir biçimde açıklar ve tanrının yerine insanı koyar; Ortaçağ'ın tanrıya devrettiği

(*) Buna karşılık, felsefenin teolojiyle ve tanrıyla bağı kopmadan sürmüştür. Felsefe ona dünyevi bir anlam kazandırır ve onu burjuvalaştırır. Prof. Dr. Bedia Akarsu "Felsefe Terimleri Sözlüğü"nde bu konudaki çeşitliliği şöyle özetliyor:

"Felsefedeki ve Tanrıbilimdeki Tanrı anlayışları arasındaki temel ayrılıklar Tanrıya giden yolun nerede olduğu ya da nerede aranması gerektiği sorunundan doğar. a) Tanrıya giden yol spekülâtif düşünme aracılığı ile dünya üzerinden geçebilir; Tanrı ilk neden, son erek, en yüksek, en yetkin varlık, öncesiz-sonrasız anlam temeli, koşulsuz ve saltık olan diye anlaşılır. b) Eleştirel düşüncenin yardımıyla bakılacak olursa; Tanrı sınır olandır, idealist açıdan İde'dir, gerçekçi açıdan ise bütünüyle başka olandır, bundan dolayı-aşkın olandır. c) Tanrı, gizemsel yaşantıda, ruhun arınmış içtenliğinde bulunur. Bu yaşantıda Ruh ve Tanrı karşıtlığı aşılarak ortadan kaldırılır. d) Tanrıya götüren bir yol da somut açıklamadır(vahiy). Burada Tanrı, evrensel ya da tarihsel ve kişisel bir biçimde yaratıcı, temellendirilemez bir her şeye gücü yeten olarak, ama aynı zamanda insanın karşısına koşulsuz bir 'Sen' olarak bulunmaktadır."

öznel güçleri ona iade eder.*

Öte yandan felsefe, zihinsel ve fiziksel emeğin işbölümüne bağlı olarak, birbirinden kopmasının en aşırı biçimlerinin ürünüdür. Filozoflar, bu işbölümünde, sınıfın zihinsel üretimini geçim kaynağı olarak gören, bunu iş edinen ideologlar olarak belirir. Modern felsefeye niteliğini veren bu işbölümüdür: “Egemen fikirler, bir kere, egemenliği yürüten bireylerden ve özellikle üretim tarzının belli bir evresinden ileri gelen ilişkilerden ayrıldılar mı, artık tarih içinde, hep fikirlerin egemen olduğu sonucuna varılır; bu çeşitli fikirlerden ‘Fikir’i, yani en üstün de-recede vb. fikri ve böyle olunca da, onun tarihte egemen olan öge olarak yalıtımak ve onun aracılığıyla bütün bu fikirleri ve kavramları tarih boyunca gelişen kavramın ‘kendi kendini belirlemesi’ gibi kavramak çok kolay olur. Bundan sonra, gene, bütün insan ilişkilerini, insan kavramından, tasarımılanmış insandan, insanın özünden, kısacası insandan türettirmek doğal bir şeydir.”¹¹

Marx, bu işbölümünden kalkarak oluşturulan “felsefe tarihi”nin oluşumunu üç başlık altında sıralıyor:

(*) Debord'un müthiş sezgisiyle yaptığı felsefe tanımı şöyle: “Ayrılmış düşüncenin gücü ve ayrılmış gücün düşüncesi olarak felsefe, teolojiyi asla kendi başına aşamamıştır.” Ona göre, felsefe çağında teoloji ve din başka bir kılığa bürünüyor; gösteri dinsel yanılsamanın yeniden maddi yapılanmasıdır diyor. Felsefe ve din, ayrı toplumsal oluşumların ifadesi olmakla birbirinden ayrılırken, sınıflı toplumun ürünleri olarak birleşiyorlar.

(Guy Debord. **Gösteri Toplumu**. Ayrıntı Yayınları)

(11) K. Marx-F. Engels(1978) **Alman İdeolojisi (Feuerbach)**. Çev. Sevim Belli Sol Yay., s. 83

“1- Fikirleri, ampirik nedenlerle maddi bireyler olarak ve bizzat bu insanların ampirik koşullar içinde, egemen olan insanlardan, bu insanların kendilerinden ayırmak ve sonuç olarak tarihe egemen olanların fikirler ya da yanılısalamalar olduğunu kabul etmek.

2- Fikirlerin bu egemenliğine bir düzen getirmek, birbirini izleyen egemen fikirler arasında mistik bir bağ koymak gerekir ve buna, fikirleri ‘kavramın kendi kendini belirlemeleri’ olarak kavramakla ulaşılır.

3- Bu ‘kendini belirleyen kavramı’, mistik görünümünden soymak için, o bir kişi-kendinden bilinç-haline dönüştürülür, ya da büsbütün materyalist görünmek için, ondan, tarihte, ‘kavram’ı temsil eden, yani kendileri de tarih yapımcıları olarak, ‘düşünürler’i, ‘filozoflar’ı, ideologları temsil eden bir kişiler dizisi yaratılır.”¹²

Burjuvazi için, filozofların insan tasarımı bayağı bir egemenlik aracıdır; bu ona maddi konumlanışının tersine genel bir ifade tarzı sağlamaktadır. Böylece, o, insan genel biçimi altında, ideolojik olarak emekçiyi de kapsama olanağı edinir. İnsan tasarımının, mevcut bireylerin yerine konması, mevcut bireylerin doğa karşısında eşit şartlarda konumlanmış olarak algılanmasını sağlar.

Sınıf ve Tarih

Öte yandan bu tasarım, bütün tarihin “insanın gelişimi” olarak anlaşılmasını kolaylaştırdı. Oysa bu tarih, bütün ilerleme emarelerine rağmen, sınıfsal yanın korunduğu bir gelişime işaret eder ve onun en son belirişi olan piyasa

(12) A.g.e. s. 84

toplumu bu sınıfsal yanın en aşırı biçimine büründüğü bir aşamaya gelip dayanır. Bu tarih “insanın gelişimi”nin tarihi olduğu kadar, sınıflı toplumların gelişiminin tarihidir de...*

Demek ki felsefenin eşitlik ve özgürlüğü ezilen sınıfları kapsamadan işgörebilir ve insan-doğa ilişkisini teorik olarak ezilen sınıfa rağmen kurabilir. Ancak onu gerçeğin diline çevirmek için, yeniden, hem felsefenin, hem de her i-kisinin ortak kökeni olan teolojinin bir türevi olan siyasal iktisattan yardım istemek gerekir:

“...mücadele değerleri mücadelesi, aynı zamanda tüm eşitlik ve özgürlüğü üreten gerçek temelin ta kendisidir. Saf idealar olarak eşitlik ve özgürlük bu temelin idealize edilmiş ifadeleridir; hukuki, siyasi, toplumsal ilişkiler biçiminde gelişmeleri ise sadece aynı temelin bir başka düzeyde tezahürüdür. Tarih de bunu doğrulamaktadır. Bu ölçüde yaygın ve ileri eşitlik ve özgürlük, antik çağın gelişmiş bir mücadele değerinden kaynaklanmayan, aksine, mücadele değerinin gelişmeye başlamasıyla çöken eşitlik ve özgürlüğün taban tabana tersidir. Bu özgürlük ve eşitlik ne antikitede, ve ne de ortaçağda- varolmayan bir takım üretim ilişkilerini varsayarlar.”¹³

Bu saptamadan çıkarabileceğimiz ilk sonuç şudur: bu felsefe ve bu bilim emekçi için bir özgürlük tarifi ve yolu

(*) Ayşe Buğra, Marx’a atıfta bulunarak, eskiçağlarda ve ortaçağda ilişkilerin, insan ilişkileri olduğuna ve varolan hiyerarşinin toplum düzeninden kaynaklandığına dikkat çekiyor.

(Buğra. İktisatçılar ve İnsanlar)

(13) Karl Marx(1979) **Grundrisse**. Çev. Sevan Nişanyan. Birikim Yay., S. 278-279.

göstermez. Bu bilim ve bu felsefe emekçinin ürününü kendi eseri olarak kavramasına yol açmaz, tam tersine, kendi çıkarına olmayan bir özgürlüğe inanmasını talep eder. Özgürlüğün, onun çıkarına hizmet edebilecek bir biçimde dolaşım alanından üretim alanına kaydırılması ise her ikisine karşı mücadeleleyi zorunlu kılar.*

Bütün bunlar, insanla doğa arasındaki karşılıklı etkileşimin gelip dayandığı aşamayı ele verir. Bu gelişmede

(*) "Bu sınıfı oluşturan, onun sahip olma biçimidir, yönetici sınıfın yasalarda, geleneklerde ve dinde görülen hakları aynı zamanda ekonominin temel özelliklerinin de dile gelişidir. Emek süreci bütün toplumlarda ortaktır; toplumun sömüren ve sömürülenler olarak ayrılması sınıflı toplumlara özgüdür; yalnız her ayrı toplum için bu ayrımın biçimi değişir. Köleci toplumlar, geniş anlamda, özgür insan ve köle olarak; feodal toplum toprak soylusu ve serf olarak; gelişmiş burjuva uygarlıkları da kapitalist ve üretim araçları mülkiyetinin dışında bırakıldıkları için işgüçlerini pazara getirmek zorunda kalan 'özgür' emekçiler olarak ayrılmışlardır.

Bu tür uygarlıkların hepsi yönetici sınıfın ideolojisini taşırlar; çünkü işlevsel olarak düşünürler sınıfı ve yine işlevsel olarak emekçiler sınıfı biçiminde yapılan işbölümü, ayrım devam ettiği sürece, bütün toplumsal bilincin yönetici sınıf kutbunda toplanmasına neden olur. Bu yüzden en gelişkin kültürler bile yönetici sınıfın görüşünü dile getirir. Bir devrimde, iktidar bir sınıftan ötekine geçtiği zaman, buna karşılık gelen ideolojik bir devrim de ortaya çıkar; kuşkusuz bu ancak emek süreci koşulları sömürülen sınıfta uzlaşmaz çelişkili bir bilinçlilik geliştirmişse gerçekleşebilir.

Düşünce tarihsel olarak eylemle yoldaşlık içinde gelişir; ikisi de tek bir bireyde yerleşmiştir. Toplumun sınıflara bölünmesiyle birbirlerinden ayrılmaları, sonuçta eylemin verimsizleşmesine, düşüncenin de yozlaşmasına neden olur; bu yüzden de bir kültürün çöküşü aynı zamanda hem maddesel bir düşüş hem de ideolojik bir iflasla ortaya konur."

(C. Caudwell. Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler)

insanı, doğa gibi bir bütünlük olarak almak ve bu tarihi insanın doğayı fiili ve entellektüel ele geçişi olarak açıklamak bir yanılsamadır ve bu yanılsama hem siyasal iktisadın hem de felsefenin ortak temelidir. İnsan doğa karşısında eşitsiz olarak durur; kölelerin, köylülerin ve emekçilerin doğayla ilişkisi, bütün bu aşamalar boyunca ezen sınıfla kesin bir biçimde ayrılır. Onların toplumsal üretimdeki konumlarına göre iki farklı ilişki belirir.

Ezilenler insanlığın bu serüvenine insan olarak dahil değildir, bu tarih ezenlerin tarihidir ve bu tarihte düşünce ezenlerin ayrıcalığıdır. Eylemden ayrılmış düşünce olarak sakattır ve toplumun karşısındadır.

Bu ilişkide insan kapitalizm tarafından büsbütün insanlığından soyutlanırken, iktisat, onun bu soyutlamasını, emek, toprak, sermaye kılığında ekonomik bir şey olarak kutsar. Sonra, bu soyutlanmış insan, felsefe tarafından tekrar kurgulanarak, doğal halinde, bir insandoğası görünümünde tekrar soyutlanır ve bu kez düşünce biçimini alır. Oysa denildiği gibi işe, yaşayan gerçek insanlardan başlamalıdır.

SINIRLARDA

“Düşüncenin gerçek olmaya yönelmesi yetmez, aynı zamanda gerçeğin düşünce olmaya yönelmesi gerekir.”

K. Marx

Tarih, eninde sonunda insanla doğa arasındaki ilişkinin hikayesi. Bu ilişki ise temelinde “ekonomik” bir ilişki; insan, doğanın doğal bir uzantısı olmaktan üretim aracılığıyla kurtulur. Üretim, doğanın yüklediği zorunluluklara bir başkaldırıdır. Bu yanıyları tarih, ekonomik üretimin de öyküsüdür. Öte yandan insanın doğaya bu başkaldırışı bireysel değil, toplumsal bir iştir. Doğa bireye değil, örgütlenmiş insanlar toplumuna başeğer. Bu nedenle doğa, insanla değil, örgütlenmiş, organize olmuş toplumla karşı karşıyadır. Dolayısıyla insan, ancak bu toplumun bir parçası olarak tarihin konusudur; insan toplumsal ilişkilerinin toplamıdır.

Böyle olduğu için, tarihin bu yürüyüşü içinde insanın, insan topluluğunun örgütlülük derecesi geliştikçe, doğanın yüklediği zorunluluklardan kurtulması, her geçen gün, her ilerlemeyle birlikte bu zorunluluğun derecesinin azal-

tılması gerekir. Tarih, insanın doğa ve toplum karşısında özgürlüğünün ve bireyselliğinin artmasının öyküsüdür.

Sorunumuzun yalın ya da felsefi görünümü budur. Ancak bu yalın kurgu bizi gerçeğe yaklaştırmamaktadır. Çünkü bu tarih özgürlüğün ve zorunluluğun aynı anda, aynı tarihsel ve toplumsal koşullar içinde arttığını göstermektedir. Bu tarih, insanların bir bölümünün, üretim tarzının izin verdiği ölçüde özgürleştiğine tanık olurken, bunun diğerlerinin özgürlüğü ve bireyselliği pahasına olduğuna tanıklık eder. Ezenlerin ilerleyen tarihi, ezilenlerin gerileyen tarihinin ürünüdür ve tarih “her ilerlemenin görece gerileme olduğu bir çağa” işaret eder.

Konuyla ilgilenen birçok araştırmacının eskiçağlarda ve Ortaçağ'da daha insani ilişkiler bulunduğuna dikkat çekmesi boşuna değildir; modern üretim tarzı insanı olumsuzladıklarının gerisine düşürmüştür. Örneğin feodal toplumdaki organik yapı, bu “inorganik koşulların”(Polonyi), bu “tecrit üretimi”nin (Debord) bir gerileme anlamına geldiğini açıkça göstermektedir. Açlık tehdidiyle çalışma modern bir icattır.

Ekonominin toplumdan ayrılmasının ürünü olan bu çözülmeyi Debord, tecrit ve tecrit üretimi kavramları ile karşılıyor. Tecrit üzerine kurulu olan bu ekonomik sistem, döngüsel bir tecrit üretimidir. Tecrit tekniği yaratır ve bunun karşılığında da teknik süreç tecrit eder.¹ Debord'a göre iktisat yaşayan insanları bütünüyle boyun eğdirir ve toplumsal yaşamı bütünüyle işgal eder.

(1) Guy Debord(1996) **Gösteri Toplumu**. Çev. Ayşen Ekmekçi-Okşan Taşkent. Ayrıntı Yay., s. 21.

Felsefenin ve İktisadın Dışında

Polonyi ise insanın karşı karşıya kaldığı bu yeni düzeni şöyle anlatır: “Emeği diğer yaşam faaliyetlerinden ayırıp piyasa kurallarına boyun eğmeye zorlamak bütün organik varoluş biçimlerini yoketmek ve onların yerine yeni bir düzeni parçalara ayrılmış, bireyci bir düzen koymak anlamına geliyordu. Böyle bir yıkım planına en iyi sözleşme özgürlüğü ilkesinin uygulanması hizmet edebilirdi. Uygulamada bu, sözleşme dışı akrabalık, komşuluk, meslek ve inanç ilişkilerinin ortadan kaldırılmasını gerektiriyordu. Çünkü bu ilişkiler belirli bir bağlılık bekliyor, dolayısıyla da bireyin özgürlüğünü kısıtlıyordu.”² Ancak bu gelişme bireyi, ait olduğu topluluğun güvencesinden de yoksun bırakıyordu. Şöyle sürdürüyor Polonyi; “Bir Hristiyan toplumunun geleneksel birliği, yerini hali vakti yerinde olanların hemcinslerinin sorumluluğunu yüklenmeyi kabul etmedikleri bir duruma bırakmıştı. İki ülke ortaya çıkıyordu. Düşünen kafaların şaşkınlığı önünde, eşi görülmemiş bir zenginlik, eşi görülmemiş bir yoksulluktan ayrılmaz olmuştu. Alimler, koro halinde insan dünyasını yöneten yasaları kuşkusuz bir biçimde açıklığa kavuşturan bir bilimin ortaya çıktığını öne sürüyorlardı. Bu yasaların iradesiyle, merhamet yüreklerden silindi ve ‘en çok sayıda insanın en büyük mutluluğu’ adına insan dayanışmasını duygusuzca yadsıma kararı bir din saygınlığı kazandı.”³

Polonyi, “Ricardo ve Malthus’a hiçbir şey mallardan

(2) Karl Polonyi(1986) **Büyük Dönüşüm**. Çev. Ayşe Buğra. Alan Yay., s. 170.

(3) **A.g.e.** s. 117.

daha gerçek görünmüyordu” diyerek özetlediği bu yeni durumun toplum açısından acıklı bir duruma yol açtığını belirtiyor; bireyin açlık tehlikesiyle karşılaşması bir anlamda ilkel toplumun piyasa toplumuna göre daha insanca bir toplum olduğunu gösteriyorsa da, ekonomik mantık açısından daha geri olduğunu gösteriyor.⁴ Yani piyasa toplumu, emeğin özgürlük mücadelesi vererek “emek olmayı istemesi” ile gerçekleşmiyor. Polonyi’ye göre onsekizinci yüzyıl toplumu, onu piyasanın önemsiz bir parçasına düşürme çabalarına karşı bilinçsizce direndi. Örneğin İngiltere’de Speenhamland yasası ile bir emek piyasasının kuruluşu uzun süre engellendi.⁵ Toprak ve emeğin ticarileşmesi piyasa ekonomisinin önkoşulu olmasına rağmen, özgür emek piyasasının kuruluşu ancak 19. yüzyıl başında tartışılmaya başlanabildi.⁶

Caudwell’in anlattıkları da Polonyi’ye yakındır: emek sürecinin bu bölünüşünün, edilgen ve körükörüne çalışan bir sınıfla, bu emekçileri, durumun zorunluluğuna ilişkin bilinçleriyle yönlendiren bir diğer sınıfı içerir. İçinde her üyenin önemli bir ayırım veya farklılık olmaksızın kabile için çalıştığı basit toplumların ilkel ortaklaşmacılığıyla karşılaştırıldığında hem ileri yanları hem de zayıf noktaları vardır. İleridir; çünkü yönetici sınıf kutbunun bilincinin keskinleşmesini ve üretimin toplumsal refah için yoğunlaşmasını kapsar. Zayıflıktır, çünkü yönetilen sınıf

(4) A.g.e. s. 171.

(5) A.g.e. 89

(6) A.g.e. s. 95

kutbunda bilincin ölmesini ve yönetici sınıfın bilinçli hoşnutluğuyla, yönetilen sınıfın kör eylemi arasında çatlağın derinleşmesini getirir. Yaşam düzeyinde sürekli farklılığa yol açar; çünkü yönetici sınıf emeği yönlendirirken, aynı zamanda bu emeğin yarattığı ürünlerin büyük bir bölümünü kendi yaşamına aktarıp sömürülenlere üretken yaşamları için zorunlu olan en küçük paydan başka bir şey bırakmaz.⁷

Marx'ın Komünist Manifesto'su'nda dikkat çektiği burjuvazinin "devrimci" rolü budur; "Nerede üste çıkmışsa orda bütün feodal, ataerkil, asude ilişkilere son vermiştir. İnsanı 'doğal üstleri'ne bağlayan karmaşık feodal bağları hoyratça koparıp atmış, insanla insan arasında yalın çıkar ve katı 'nakit para' bağından başka hiçbir ilişki bırakmamıştır. Dini iştîyâkın, coşkun şövalye ruhunun, gözü yaşlı filisten duyarlılığın en yüce heyecanlarını ben-cil hesabın buzlu sularında boğmuştur. Kişisel değeri mübadele değerine dönüştürmüş, iptali gayrı mümkün sayısız beratlı özgürlüklerin yerine o yegane, vicdansız özgürlüğü getirmiştir: Serbest ticaret. Tek kelimeyle, dini ve siyasi aldanmacalar ardına gizlenen sömürünün yerine yalın, utanmaz, dolaysız ve gaddar sömürüyü geçirmiştir."⁸ Kuşkusuz, birçok gerçeği ve kapitalizme değin bir abartmayı içeren bu tablo, onların ilerlemeye değin siyasi beklentileriyle ilgilidir ama aradan geçen zaman bu sürecin yeni dini ve siyasi aldanmacalar doğurmaya muktedir olduğunu da gösterdi.

(7) Christopher Caudwell(1983) *Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler*. Çev. Mehmet Gökçen. Metis Yay., s. 112.

(8) Karl Polonyi. *A.g.e.* s. 102

Toplumun YitiriliŖi

Marx'ın sözünü ettiği sömürünün ve çeliŖkinin yalınlaŖması olgusu, proletaryayı, bütün ezilenler adına “kendisi için sınıf” olmanın kapısına getirip bıraktı ama piyasa toplumu ile birlikte toplum da yitirilmişti. Yeni inorganik yapı, proletaryayı her yerde yeni örgütlenme biçimleri bulma zorunluluğuyla karşı karşıya bıraktı. Piyasa toplumuna karşı sendikalar, bir işçi dayanışma örgütü olarak bu ihtiyaçtan doğdu ama bunlar sadece geçici çözümler sunuyordu; süreç her yerde acımasızca işledi. Piyasa toplumunun inorganik yapısı evrensel bir olgu olarak belirirken, sendikalar yerel iktisadi örgütler olarak kaldı ve ancak sermayenin günlük saldırılarına karşı yararlı oldu.

Ama öte yandan sosyalizm de bir 19. yüzyıl hareketi olarak tarihteki yerini almıştı. Tam da bütün sosyal yapıların dağıldığı ve toplumun yitirildiği bir zamanda toplum yeniden keşfedilmişti. Bu keşifle birlikte toplumbilim ve tarih de doğdu. 19. yüzyıl hem sosyalizm, hem de bir tarih yüzyılı oldu.

Bu tarihsel dönemeçte, siyasal iktisat-doğası gereği!-tarihin ve toplumun karşısındaydı. Bütün yüzyıl boyunca piyasa yasalarının “doğal ve evrensel yasalar” olduğunu ısrarla ve koro halinde tekrarladı. Dinbilimciler, felsefeciler ve mantıkçılar büyük bir hızla “iktisat yasaları”nı imal etmeye yöneldiler. Kısa sürede “tamamlanmış bir bilim” haline gelen iktisat, ondokuzuncu yüzyıl ortalarından itibaren felsefeden ve teolojiden

ayrıldı.* İktisadın bir bilim haline gelişi, ekonominin toplumdan ayrılışının ve bağımsızlığını ilan edişinin bir tezahürüydü. Toplumun ekonomik faaliyeti, toplumun yerine geçmişti ve bundan böyle ekonomi topluma değil, toplum ekonomiyeye tabi olacaktı. Bu utanmaz, dolaysız ve gaddar sömürü, utanmaz, dolaysız ve gaddar bir bilim doğurmuştu. Bu karşılaşma sonucunda iktisadın kurgusu gerçek olmaya yönelirken, tarih de kendi gerçeğini bulmaya başlamıştı.

Karl Polonyi, bu doğuş dönemini şöyle anlatıyor:

“Düşkünlük, politik iktisat ve toplumun keşfi iç içe geçmişlerdi. Düşkünlük yoksulluğun bollukla el ele yürümesi gibi anlaşılmaz bir gerçeğe dikkat çekiyordu. Ama bu sanayi toplumunun insanın karşısına çıkaracağı çelişkilerden yalnızca ilkiydi. İnsan bu yeni dünyaya iktisat kapısından girmişti ve çağa maddeci görünümünü kazandıran bu rastlantısal durumdu. Ricardo ve Malthus'a hiçbir şey mallardan daha gerçek görünmüyordu. Piyasa yasaları onlar için insan olanaklarının sınırı demekti. Godwin sınırsız olanaklara inanıyordu, bu yüzden piyasa ya-

(*) “Bağımsız politik iktisat kürsülerinin kuruluşu, bir tarafta iktisatçılar, diğer tarafta ise doğa bilimcileri, felsefeciler, mantıkçılar ve dinbilimciler arasında geçen uzun bir mücadele sonunda gerçekleşti. Oxford Üniversitesi'nde 1825 yılında kurulan Drummond Kürsüsü bunun ilk örneğidir. O dönemde, Hristiyanlık öğretisi ile politik iktisat arasında bir çelişki olduğu düşüncesi dinbilimciler arasında oldukça yaygındı. Bu düşünceye ilk karşı çıkan dinbilimci Dublin Başpiskoposu R. Whately oldu. N.W. Senior'dan sonra Drummond Profesörlüğüne adaylığını koyup seçilerek politik iktisadın meşruiyetini tanıdığını kabul etti.”

(Orhan Kurmuş. Bir Bilim Olarak İktisat Tarihin Doğuşu)

salarını yadsımak zorundaydı. İnsan olanaklarının piyasa yasalarıyla değil, toplumun kendisiyle sınırlı olduğunu anlamak yalnızca Owen'a nasip oldu. Yalnızca o, piyasa ekonomisi perdesinin ardında yükselen gerçeği, toplumu gördü. Ama gördüğü şey yeniden bir yüzyıl boyunca yitirildi.”⁹

Böyle bakıldığında ütopist sosyalizmin; Simon, Fourier ve Owen'ın çıkışlarındaki büyük sezgi daha iyi anlaşılacaktır. Ütopya, yitip giden topluma egemen sınıfın kendi içinden yükselen bir protestodur; en çok açığı çeken sınıfa, işçi sınıfına seslenirler. Onlar için işçi sınıfı acı çektikleri için vardır ve bir sınıf olmaktan çok düşkünler olarak görülürler. Toplumun yitirilme çağında insan kendini gerçek bir cehennem içinde bulmuştu ve ütopyalarla olmayan bir cennetin düşünü kuruyordu. “Yok ülke”lerde kimsenin aç kalmasına izin verilmeyecekti.

Tarih Yüzyılı

Hem bir bilim olarak tarihin hem de sosyalizmin birer 19. yüzyıl hareketi olması rastlantı değildir. İki zorunluluğa dayanır: Toplumun bir olumsuzlaması olarak piyasa toplumu daha çok bir çözülmedir, toplum olma halinden kurtulmadır. Bu yüzden toplum, kendiliğinden, doğal bir şey ya da tanrısal bir yapı olmaktan çıkmış, değişebilir, dünyevi bir süreç olarak algılanmaya başlamıştır. İkincisi; maddi sürecin, belirleyen bir faktör olarak öne çıkan bu sürecin felsefeyle algılanmasının ve eleştirilmesinin mümkün olmamasıdır. Felsefe ve siyasal

(9) Karl Polonyi, a.g.e., s. 102.

iktisat bu sürecin bir uzantısı olarak işgörürler ve var-sayımlarını yaparken dışarıda bıraktıkları toplum ve ta-rihten iki yeni bilim doğar.

Aralarındaki uyumsuzluk açıktır; felsefe ve iktisat bi-reyi temel alır, diğerleri toplumu.* İlki gerçekte bir birey olan soyut insandan hareket eder, ikinciler canlı, yaşayan insanlardan. İlki toplumun yokoluşuna, ikinciler toplumun yeniden kuruluşuna tekabül eder.

Piyasa toplumu nasıl insanı öne çıkarırken onu büyük ölçüde insanlığından soyutlamışsa, öne çıkardığı bilimleri de bilimliğinden soyutlamıştır.** Bu bilimlerin ortaya koy-duğu gerçek, bir sınıf adına evcilleştirilmiştir; ol-gusallıktan koparılmış ve soyut ilkeler karmaşası içinde kaybedilmiştir. Teoloji Ortaçağ'ı ne kadar anlamışsa, fel-sefe de yeni çağı o kadar anlar.

Bunun, daha onun ilk eleştirisinde saptanmış olması şaşırtıcı olmasa gerek; "Hegelci mantık, akla ve güncele getirilmiş, mantık haline sokulmuş teolojidir. Nasıl ki te-

(*) Felsefenin özne kategorisi bir indirgemedir; bireysel düşünmeye tekabül eder. Felsefenin özne-nesne kurgusunda özne'den kasıt insanlar değil, insan, tekil kişi-bireydir. Bu düşünme tamamen bireyin özerkliğine-doğadan, toplumdan-dayanır.

(**) Marx, British Museum'daki iktisadi çalışmalarının ilerlediği bir aşamada Engels'e şunları yazar:

"Öyle bir noktaya vardım ki, beş hafta içinde şu cansıkıcı iktisat üzerine çalışmalarımı sona erdireceğim. Ve iktisat çalışmalarına, ondan sonra evde devam edeceğim; Museum'da başka bir bilimle uğraşacağım. Bu iş benim canımı sıkınaya başladı. Özünde, bu bilim, çok kez son derece ince ayrıntılı olan tek tek incelemelerde, bütün yapılanlara karşın, A. Smith ve Ricardo'dan bu yana, bir ilerleme kaydetmiş değildir."

olojideki tanrısal öz bütün gerçeklerin, yani bütün belirlenmelerin, bütün sonlulukların ideal ya da soyut simgesiye, mantık da öyledir. Yeryüzündeki her şey teolojinin cennetinde bulunmaktadır, aynı şekilde doğadaki her şey tanrısal mantığın da cennetindedir. Nitelik, nicelik, ölçü, öz, kimyacılık, mekanikçilik, organizma. Teolojide her şey iki kez çıkar karşımıza, birinde soyut, diğerinde somut; Hegelci felsefede de her şey iki kez yinelenir; Önce mantığın nesnesi olarak, sonra da doğa felsefesiyle Geist felsefesinin nesnesi olarak. Teolojinin özü, aşkın, insanların dışına konmuş insani özdür; Hegel mantığının özü aşkın düşünmedir, insanların dışına konmuş insani düşünmedir.”¹⁰ Feuerbach ekliyor: “Teoloji, hayaletlere duyulan inançtır.” Felsefe de öyle; yalnız insan hayaletine, hayalet halinde sınırsızca gezinen düşünmeye. Üretimden kopmuş ve düpedüz bir hayalete dönüşmüş düşünmeye.

“Tüm yeniçağ felsefesi tarihine damgasını vuran ve onun özgül iç rahatsızlığının ve huzursuzluğunun kaynağında yatan bir motif vardır; Yaşama karşısında takınılan dinsel, fakat mistik olmayañ, hıristiyanca tavır ile Greklerde doğduğu şekliyle felsefe ve bilime özgü düşünme tarzı arasındaki çekişme... Yeniçağ felsefesi, antik felsefeden, sırtını hıristiyan aşkıncılığına dayanmasıyla ayrılır.”¹¹ Piyasa toplumunun insanların arasındaki dinsel, etnik, kültürel bütün ayrılıkları kaldırıp attığı ve onları çıplak üreticiler olarak eşitlediği bir zamanda felsefe onu dünyevi bir dinin tebası olmaya çağırmaktadır. Aslına, di-

(10) Ludwig Feuerbach (1991) **Geleceğin Felsefesinin İlkeleri**, Çev. Oğuz Özügül, Ara Yay., S. 63.

(11) Doğan Özlem(1995) **Hermeneutik Üzerine Yazılar**. Ark Yay., s. 34

ne dönmek felsefenin son durağıdır ve Hegel'den sonra da onun ana doğrultusu budur.* Feuerbach uyarısını yapmıştır: “Hegelci felsefeyi terketmeyen bir kimse, teolojiyi de terketmiyor demektir... Hegelci felsefe, teolojinin son sığınağı, akılcı son dayanağıdır. Bir zamanlar Katolik teologların, Protestanlığa karşı savaşmak için gerçek Aristotelesçiler olmaları gibi, bugün de Protestan teologlar, ‘ataizme’ karşı savaşabilmek için, aslında birer Hegelci olmak zorundadırlar.”¹² Dinin olumsuzlanması Hegel'in tanrıbilimi mantığa dönüştürmesiyle başlamıştı; felsefenin olumsuzlanması Feuerbach'ın mantığı antropolojiye dönüştürmesiyle tamamlanmaktadır.

Şimdi, felsefenin teoloji karşısındaki görevi neyse, tarihin felsefe karşısındaki görevi odur. Felsefe, teolojinin hem gerçekleşmesi, hem de yadsınmasıysa, tarih de felsefenin hem gerçekleşmesi hem de yadsınmasıdır. Felsefe, dinin kaderinden kaçamaz.

Tarih, kendini, bir felsefe olmasıyla değil, topluma yönelmesiyle, oradan kaynaklanmasıyla ayırır. Felsefenin ve iktisadın tarihi, kapitalizmle örtüşürken, tarihin tarihi sosyalizmle örtüşür. Tarih, tıpkı siyasal iktisat gibi felsefenin çocuğudur, ancak siyasal iktisat doğar doğmaz ge-

(*) “Hegel sonrası felsefede... iki genel tip ayırdedilebilir. Feuerbach ve Kierkegaard tarafından temsil edilen birincisi yalıtılmış bireye sarılmaktadır; Marx; tarafından temsil edilen ikincisi toplumsal emek sürecinde bireyin kökenlerini işlemekte ve bu sürecin insanın kurtuluşuna nasıl temel olduğunu göstermektedir...”

Kierkegaard dinin kökensel işlevine, onun yoksun ve acı çeken bireye başvurusuna geri dönmektedir. Böylece Hristiyanlığa kavgacı ve devrimci gücünü geri vermektedir.” (H. Marcuse. *Us ve Devrim*)

(12) L. Feuerbach. *A.g.e.* s. 72

leşmesini tamamlamış bir bilim olarak, ilerlemesinin mümkün olmadığını göstermiştir. Tarih ise, gelişmesine felsefeden koptuğu anda başlayabilir.

Teolojinin egemenliği kilise babalarının, felsefenin egemenliği burjuvaların egemenliğidir. Bu açıdan, disiplinler hiyerarşi sınıfsal hiyerarşi ile tamamen örtüşür. Bu örtüşme tarih için de geçerlidir; hiç olmazsa gelişiminin ilk aşamasında onun kaderi, emekçilerin kaderine bağlıdır. Emekçiler kapitalizmden kurtulmadan, tarih felsefeden kurtulamaz.

Varolan tarihin ve sosyolojinin üzerindeki kuşkunun da nedeni budur; onların bir bilim olmaları harcıalem akıl yürütmelere bağlı değildir; bunu yaparak ilerlemeye kalkıştığı her anda iktisada ve felsefeye teslim olur.

“Bir etkinlik, öznel anlamı bakımından, ‘yarar sağlama’ isteğini karşılamayı amaçlıyorsa, ‘ekonomik yönelimli’ olduğunu söyleriz. ‘Ekonomik etkinlik’ le anlatmak istediğimiz şey, edimcinin kaynaklar üzerinde asıl olarak ekonomik amaçlı denetim olanağını barışçıl biçimde kullanmasıdır; ‘ussal ekonomik etkinlik’ le de, amaç bakımından ussal, dolayısıyla da planlı bir ekonomik etkinliği anlatıyoruz. ‘Ekonomik düzen’ terimiyle kendinden-yönelimli bir ekonomik etkinlik dizgesini, ‘ekonomik işletme’yle de bir işletme gibi sürekli ve örgütlü biçimde yürütülen bir ekonomik etkinliği anlatıyoruz... ekonomik etkinlik özü bakımından zorunlu olarak toplumsal bir etkinlik (değildir).”¹³

Teslimiyet budur; piyasanın sosyolojisi olmaz. Mübadele onun tek toplumsal kategorisidir; toplumsal metabolizma an-

(13) Max Weber(1995) **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**. Çev. Özer Ozankaya. İmge Yay., s. 98.

cak onun aracılığıyla gerçekleŖebilir. Mübadelenin bu birleŖtirici gücünü anlamayan bir sosyolojinin babasının bir teolog olması kaçınılmazdır.

Filozoflar, bu iktisadi düzenin “doğal bir düzen” olduğunda karar kılmıştır. Bir gizli servis görevlisi onun tarihinin de olmadığını ilan etti. 20. yüzyılın sonunda bu düzeni en gerçekçi olarak bir gizli servis anlayabilir. Bu toplum tarihin sonuna gelmiştir ve “tarih sonu”nu ilan etmekte haklıdır. Onun ideolojisi de bunu kutsayarak dönemini kapatıyor.

Evet tarihin sonu, o halde tarih işe koyulabilir.

Kullanılan Kaynaklar:

- Immanuel Kant (1983). Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena. Çev. İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek. Hacettepe Yayınları
- Hans Reichenbach (1993) Bilimsel Felsefenin Doğuşu. Çev. Cemal Yıldırım. Remzi K. Yayınları
- Karl Marx (1979) Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı. Çev. Sevim Belli Sol Yayınları
- Jacques Texier (1985) Gramsci ve Felsefe. Çev. Kenar Somer. Birey ve Toplum Yayınları
- Orhan Gökdemir (1994). İnsan ve Doğa - Ölen Bir İdeoloji Üzerine İncelemeler. Ataol Yayınları
- Karl Marx (1968) Yahudi Meselesi. Çev. Niyazi Berkes. Sol Yayınları
- K. Marx- F. Engels. (1979) Felsefe İncelemeleri. Çev. Sevim Belli. Sol Yayınları
- Herbert Marcuse(1989) Us ve Devrim/Hegel ve Toplumbilimin Doğuşu. Çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınları
- R.G.Collingwood (1990) Tarih Tasarımı. Çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yayınları
- Walter Benjamin (1995) Pasajlar. Çev. Ahmet Cemal Y.K.Yayınları
- Karl Marx (1976) Din Üzerine. Çev. Kaya Güvenç. Sol Yayınları
- G.W.F. Hegel (1995) Tarihte Akıl. Çev. Önay Sözer. Kabalcı Yayınları
- Karl Marx (1976) Kutsal Aile. Çev. Kenar Somer. Sol Yayınları
- J. D. Bernal (1976) Bilimler Tarihi. Çev. Emre Marlalı, Sol Yayınları
- Friedrich Nietzsche (1986) Tarih Üzerine. Çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları
- Deimer-Petzig-Feys ve diğerleri (1990) Günümüzde Felsefe Disiplinleri. Çev. Doğan Özlem. Ara Yayınları
- E. H. Carr (1980) Tarih Nedir. Çev. Misket Gizem Öztürk, Birikim Yayınları
- K. Marx-F.Engels (1987) Alman İdeolojisi (Feuerbach) Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları

- Doğan Özlem. Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması. Yazko Felsefe Yazılar İçinde. Sayı. 4.
- C. Caudwell (1983) Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler. Çev. Mehmet Gökçen. Metris Yayınları
- Louis Althusser (1996) Gelecek Uzun Sürer. Çev. İsmet Birkan. Can Yayınları
- Immanuel Wallerstein (1993) Jeopolitik ve Jeokültür. Çev. Mustafa Özel. İz Yayınları
- Louis Althusser (1989) Lenin ve Felsefe. Çev. Bülent Aksoy ve Diğerleri. İletişim Yayınları
- Jacob Bronowski (1987) İnsanın Yükselişi Çev. Aykut Göker. V. Yayınları
- Ayşe Buğra (1989) İkisatçılar ve İnsanlar. Remzi K.
- Karl Marx (1979) Grundrisse. Çev. Sevan Nişanyan. Birikim Yayınları
- Karl Marx (1986) Kapital C.1. Çev. Alaattin Bilgi. Sol Yayınları
- Karl Marx (1976) Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi (Din Üzerine adlı derleme içinde) Çev. Kaya Güven. Sol Yayınları
- Karl Polonyi (1986). Büyük Dönüşüm. Çev. Ayşe Buğra. Alan Yayınları
- Karl Marx (1978) Kapital C.3. Çev. Alaattin Bilgi. Sol Yayınları
- Guy Debord (1996) Gösteri Toplumu. Çev. Ayşen Ekmekçi Okşan Taşkent. Ayrıntı Yayınları
- Karl Marx-F.Engels (tarihsiz) Siyaset ve Felsefe. Çev. Tektaş Ağaoğlu. Öncü Yayınları
- Doğan Özlem (1995) Hermeneutik Üzerine Yazılar. Ark Yayınları
- Max Weber (1995) Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı. Çev. Özer Ozankaya. İmge Yayınları
- Orhan Kurmuş (1983) Bir Bilim Olarak İktisat Tarihinin Doğuşu. Savaş Yayınları
- Joan Robinson (1986) İktisadi Felsefe. Çev. Mehmet Tomambay. V. Yayınları
- Doğan Özlem (1990).Max Weber'de Bilim Sosyolojisi. Ara Yayınları
- Gülten Kazgan (1980) İktisadi Düşünce. Remzi K.

- André Gorz (1995) İktisadi Aklın Eleştirisi. Çev. Işık Ergüden. Ayrıntı Yayınları
- Erich Rothacker (1990) Tarihseleilik Sorunu. Çev. Doğan Özlem. Ara Yayınları
- Odo Marquard (1995) İlkeselliğe Veda. Çev. Şebnem Sunar. Sarmal Yayınları
- Doğan Özlem (1994) Tarih Felsefesi. Anahtar Kitaplar.
- Felicien Chalaye (1994) Mülkiyetin Tarihi. Çev. Arif Kızıntuğ. Düşünen-Adam Yayınları
- Cemil Meriç (1967) Saint-Simon-İlk Sosyolog-İlk Sosyalist Çan Yayınları
- Rudolf Hilferding (1995) Finans Kapital. Çev. Yılmaz Öner. Belge Yayınları
- Doğan Özlem (1993) Felsefe Yazıları. Anahtar Kitaplar
- G. Stauth-B.S. Turner (1995) Nietzsche'nin Dansı. Çev. Mehmek Karagül. Ark Yayınları
- Korkut Boratav (1983) İktisat Politikaları ve Bölüşüm Sorunları. Belge Yayınları
- Madam Sarup (1995) Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm Çev. A. Bali Güçlü. Ark Yayınları
- V. Lenin (1976) Felsefe Defterleri. Çev. Atilla Tokatlı. Sosyal Yayınları
- Herbert Marcuse (1991) Karşı Devrim ve Başkaldırı. Çev. Gural Koca-Volkan Ersoy Ara Yayınları

BİR BUNALIM ÇAĞINDA TOPLUM FELSEFELERİ

SOROKİN

Çeviren: Mete TUNÇAY

Tarih ve Toplum Felsefeleri adını taşıyan elinizdeki yapıt, 20. yüzyılın ilk yarısında yaşamış en önemli sekiz sosyolog-filozofun kuramlarını özetleyerek çözümlemekte ve birbiriyle karşılaştırıp eleştirmektedir.

Nikolay Danilevski, Oswald Spengler,
Arnold Toynbee, Walter Schubart,
Nikolay Berdyaev, F.S.C. Northrop,
Alfred Kroeber ve Albert Schweitzer

Sorokin bu yazarları incelemeden önce, Petrie'de Lolo'ya değin, zamanımızın en önemli sanat felsefecilerinin düşüncelerini de anlatıyor. Colombia Üniversitesi (ABD) öğretim üyelerinden Albert Hofstadter, bu kitap hakkında **New York Times** gazetesinde yayımlanan tanıtma yazısında “*derli toplu, uzmanlık gerektirmeyen, kolay okunan*” bir metin olduğunu, başka yerlerde bulunması güç bilgiler içerdiğini belirtmiştir.

Uygarlıkların doğuşu, gelişimi ve yayılma hızlarıyla tarih ve toplum felsefeleri'ne ilgili okuyucuya yararlı olduğunu düşündüğümüz bu kitap uzun zamandır piyasada bulunamaz olmuştu. Yeniden yayınlamakta okuyucu için yararlı bir iş başardığımıza inanıyoruz.

Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi

Alişan Akpınar

Aşiret Mektebi dağılma sürecine girmiş, Osmanlı

Devleti'nin bu süreci durdurma çabaları içerisinde değerlendirilebilecek küçük ama ilginç bir girişimdir. II. Abdülhamit döneminde açılan okulun öncelikle amacı aşiretleri, burada verilecek eğitim yoluyla devlete bağımlı kılmaktır.

Süreç içinde Kürt, Arnavut, Arap aşiretlerinden çocukların mektebe alınması ve beklenilmeyen gelişmeler olayın kapsamını daha da büyötmüştür.

Bu Kitap, Aşiret Mektebi'nin açılış sebepleri ve daha sonraki gelişmeleri, **alınan öğrencilerin hangi aşiretten duğunu ve mektebin kapatılmasını inceleyerek ortaya koymaktadır.**

